

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК
19 (82)

ВОПРОСЫ
ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ
НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ
(ДРЕВНОСТЬ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД • 1969

УЧЕНИЕ О „ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЕ“ АВЕРРОЭСА—ИБН ХАЛДУНА

Вопрос о степени влияния философии Аверроэса на социологическую теорию Ибн Халдүна еще нуждается в специальном изучении; оно представляется шире в деталях и глубже по существу, чем это принято полагать. Основы перипатетизма в изложении и с добавлениями Комментатора несомненно заложили главные вехи той материалистической концепции развития общества, которую создал Ибн Халдүн.

Теория „двойственной истины“, сформулированная Аверроэсом в его комментарии к „Республике“ Платона и аргументированная в дальнейшем аверроистами, признавала одну и ту же цель за философией и за религией.¹ Религиозный закон учит той же истине, что и наука свсими рациональными доводами, основанными на исследовании реальной действительности.

Аверроэс выдвинул это положение, защищая философию от ал-Газāли и особенно от мутакаллимов.² Определяя философию как „сестру богословия“³ и считая ее „искусством всех искусств“, Аверроэс открывал самостоятельный путь знанию, чему служила и его теория „деятельного разума“, демократический характер которой убедительно показан Г. Леем.⁴

Однако Аверроэс не отделил окончательно науку от богословия; хотя „наука о посюстороннем“ представляется ему „наиболее важной для добродетели“ и, как справедливо отмечено,⁵ получает наибольший акцент в его теории, высшей целью человеческого разума является у него, как и у предшествовавших ему арабских философов, познание мира сверхчувственных явлений, „наука о потустороннем“. „Истинное знание по своей сущности является знанием бога и существующих вещей“, — считает Аверроэс.⁶ „Истинное блаженство“ для человека, по его учению, состоит в соединении деятельного разума человека с божественной сущностью.⁷

¹ E. Rosenthal. Averroes' Commentary on Plato's „Republic“. University of Cambridge Oriental Publications, № 1, Cambridge, 1956, p. 185.

² Ср.: Averroes, Tahāfut al-tahāfut, ed. M. Bouyges, Beyrouth, 1930; S. van den Bergh. 1) Averroes' Tahāfut al-tahāfut, transl. with introduct. and notes, 2 vols, London, 1954; 2) Faṣl al-maqāl, ed. L. Gauthier, Alger, 1948; 3) Kitāb hashf an manāhij al-adilla fi 'aqa'id al-milla, ed. M. J. Müller, München, 1859.

³ Averroes. Faṣl al-maqāl, p. 32.

⁴ Г. Лей. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962, стр. 190 сл.

⁵ С. Н. Григорян. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966, стр. 308.

⁶ Averroes. Faṣl al-maqāl, p. 17.

⁷ L. Gauthier. La théorie d'Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris, 1909, p. 75.

Поэтому совершенно прав Э. Розенталь, считая, что мнение о концепции двойственной истины у Аверроэса неверно.⁸ Истина одна, и к ней ведут оба пути: и философия, и религия. Философия приводит к истине путем логических умозаключений и знания, а религия — через откровение. Философия учит немногих избранных, религия учит массы.

Подобное противопоставление избранных философов и массы, восходящее к учению Платона, встречалось и у ал-Фараби.⁹

Попытка Аверроэса эмансипировать науку была воспринята и развита его последователями в Европе. Аверроисты прониклись его верой в могущество человеческого разума; вслед за ним они подняли на небывалую высоту значение естественных наук, но они унаследовали и его компромисс с религией, пытаясь решать иррациональные проблемы с помощью логических умозаключений.

Наиболее последовательного продолжателя Аверроэс нашел не в Европе, а на Востоке в лице Абдарахмана Ибн Халдуна (1332—1406), который довел до логического конца теорию двух истин, категорически отделив веру от знания.

Учению Ибн Халдуна о законах развития человеческого общества посвящена огромная научная литература;¹⁰ исследователи оценивают и комментируют доктрину целиком или ее частности; „поразительный материализм“¹¹ — концепция Ибн Халдуна — вызывает удивление и восхищение, но не находит объяснения в науке.

Анализ исторических условий¹² и социальных основ¹³ труда Ибн Халдуна не решает вопроса о философской основе „Мукаддимы“¹⁴ — сочинения, излагающего социологическую теорию Ибн Халдуна.

Работы, специально посвященные философии¹⁵ Ибн Халдуна, трактуют применение им диалектических принципов передовой философии его времени — взаимосвязи причины и следствия, изменения, развития, взаимоотношения старого и нового и др. — к учению об обществе, обходя основной вопрос всякой арабской философской теории средневековья — гносеологический.

О важности для социологической концепции Ибн Халдуна вопросов гносеологии свидетельствует то место, которое занимает теория познания на страницах его произведений. Она является единственной чисто философской проблемой, подробно изложенной и обсужденной им в „Мукаддиме“. Ей посвящен специальный трактат Ибн Халдуна о суфизме,¹⁶

⁸ E. Rosenthal. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge, 1958, p. 179.

⁹ Al-Farabi. *Kitab tahsil al-sa'ada*. Hayderabad, 1345 A. H., pp. 26—27.

¹⁰ Основные библиографические перечни работ, посвященных Ибн Халдуноу: G. Gabrieli. *Saggio di bibliografia e concordanza della Storia d'Ibn Haldun*. RSO, vol. X, 1924, pp. 169—211; C. Brockelmann, *GAL*, II, SS. 242—245, Suppl., SS. 342—344; H. Pérès. *Essai de bibliographie sur la vie et l'oeuvre d'Ibn Haldun*. SO, vol. II, 1956, pp. 304—329; W. Fischel. *Selected Bibliography of Ibn Khaldun*, pp. 485—512. В кн.: E. Rosenthal. *The Muqaddimah*, vol. III, New York, 1958.

¹¹ E. Rosenthal. *Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat*. München—Berlin, 1932, S. VII.

¹² K. Ayad. *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns*. Stuttgart—Berlin, 1930; I. Lacombe. *Ibn Khaldoun*. Paris, 1966.

¹³ С. М. Бациева. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна „Мукаддимы“. М., 1965.

¹⁴ Текст „Мукаддимы“ Ибн Халдуна цитируется нами по изданию Э. М. Катрмэра (*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, tt. XVI, XVII, XVIII, pt. I, Paris, 1858). Т. I в ссылках соответствует XVI тому NEMBI, т. II — XVII тому, т. III — XVIII тому.

¹⁵ Muhsin Mahdi. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. London, 1957; Ali al-Wardi. *Manṭaq Ibn Haldun*. Cairo, 1962.

¹⁶ Ibn Haldun, *Shifa' al-sa'il li tahsib al-masa'il*, ed. Muhammad Ibn Tawit at-Tandji, Istanbul, 1958.

во многом перекликающийся с „Мукаддимой“ и дающий к ней интересные дополнения. Гносеологические проблемы обсуждаются Ибн Халдун и в самом первом его философском трактате,¹⁷ явившемся откликом на дискуссии между Фахр ад-дином ар-Разй (XII в.) и Насир ад-дином ат-Туси (XIII в.); приняв сторону последнего, Ибн Халдун выступил в защиту философии от нападок теологии, отстаивая подобно Аверроэсу независимость научного мышления.

И, наконец, компендий трудов Аверроэса,¹⁸ составленный Ибн Халдун, в известной мере подготовил концепцию, изложенную в „Мукаддиме“.

Социологическая теория Ибн Халдуна могла сложиться в законченном виде только после решения им следующих гносеологических вопросов:

1) Познаваем ли бог и вообще сверхчувственный мир человеческим разумом? Может ли наука заниматься проблемами метафизики?

2) Что является объектом познания разумом, каков процесс познания, есть ли у человеческого разума границы и какова высшая цель его использования?

3) Познаваем ли бог верой? Какую роль играет вера в жизни отдельного человека и общества? Которая из двух истин — научная и теологическая — играет большую роль для жизни человека в обществе?

4) Если божий промысел практически не познаваем людьми, может ли наука учитывать его при изучении движущих сил развития общества?

Главный вопрос социологической теории Ибн Халдуна — каковы движущие силы и закономерности развития общества, — ответу на который посвящено основное содержание „Мукаддимы“, не мог бы быть решен Ибн Халдун, если бы он не разобрался предварительно в возникшем перед ним комплексе логически связанных друг с другом гносеологических проблем.

Отвечая на вопрос: может ли бог быть познан разумом и должна ли наука заниматься проблемами метафизики, — Ибн Халдун подвергает резкой критике всех предшествовавших философов, пытавшихся рациональным путем постичь трансцендентные явления. Непоследовательность Аверроэса состояла именно в этом.

В главе „О ложности философии и вреде занятий ею“ Ибн Халдун пишет: „Некоторые сведущие в науке утверждают, что можно познать сущность всего бытия — и того, что воспринимаемо чувствами, и того, что не поддается чувственному восприятию, — при помощи мысли, и что истинность основ правоверия не должна приниматься на веру, а подлежит восприниманию разумом . . .“

„Так знай, что этот взгляд — ложный во всех отношениях.

„Сущность тех явлений, кои не воспринимаемы чувствами, вообще неизвестна, и нет доказательств относительно их [существования], ибо отвлекать от отдельных внешних явлений возможно только то, что доступно нашему чувственному восприятию. . .“

„Мы вообще ничего не можем утверждать о существовании того, что недоступно чувственному восприятию, кроме того, что нам известно о явлениях, свойственных человеческой душе, например во сне. А все остальное — дело, недоступное [человеку]. И некоторые философы уже высказывали эту мысль, когда они утверждали, что нематериальное не может быть доказано. Платон утверждал, что нет ничего достоверного относительно божественных субстанций и говорить о них можно лишь на основании предположения. И если мы после [стольких] трудов и стара-

¹⁷ Ibn Haldun, *Lubab al-muḥaṣṣal fi uṣul ad-din*, ed. Lusiano Rubio, Tetuan, 1952.

¹⁸ Сведения об этой работе сообщает со ссылкой на Ибн ал-Хатйба ал-Маққари (Нафх ат-тйб, IV, стр. 419).

ний на основании предположения удовлетворимся только предположением. . . , то какова польза от такой науки и от занятия ею?..“ (III, 215).

Ибн Халдун создал философию истории; последнюю он считал одной из философских наук; Ибн Халдун применил законы философии к изучению основных закономерностей жизни общества, поэтому критике Ибн Халдун подвергает не философию как таковую, а ту ее область, которая объектом своих спекуляций сделала сверхчувственный мир, т. е. метафизику.

Продолжая традиции перипатетиков, Аверроэс доказывал, что высшей ступенью познания является философия, которая пользуется логическими средствами познания. Низшей ступенью он считал теологию, комментирующую истины веры и откровения. Рациональное познание было объявлено им выше теологического. Особенное значение придавал он естественным наукам, изучающим закономерности природы. Ведущую роль рационального познания подчеркивает и Ибн Халдун в своей классификации наук: „Знай, что науки . . . делятся на два вида: 1) естественные для человека, кои он приобретает умозрительным путем; 2) традиционные, кои он перенимает от того, кто положил им начало.

„Первый вид — это науки философские, науки мудрости, то есть те науки, занятие которыми естественно для человека как существа, способного к умозрению. Представления человека приводят его к изучению этих наук, к рассмотрению их вопросов и приведению доказательств, так что он останавливает на них свое внимание и старается отличить в них истину от ошибок — все это потому, что он — человек, наделенный разумом.

„Второй вид — это науки, перенимаемые (человеком) от других людей: в основе их лежат положения шариата“ (II, 385).

Объектом рациональных наук, объектом разумного познания является внешний мир, окружающая человека реальная действительность. Ибн Халдун говорит о „познании человеческим существом того, что выходит за пределы его существа“ (II, 363). Резкой критике подвергается у него субъективный идеализм поздних суфиев, согласно учению которых „разница между явлениями зависит только от различия человеческих ощущений. . . На самом деле нет ни жары, ни холода. . . , нет даже ни земли, ни воды, ни огня, ни неба, ни звезд, а все это существует только благодаря тому, что существуют воспринимающие чувства — они делают различия, которых нет в природе. И если отсутствуют эти различающие восприятия, то нет разницы между явлениями природы. [Последователи этого учения] приводят в пример спящего: когда он спит, то отсутствует [внешнее] чувство — и отсутствует всё чувственно воспринимаемое.

„Учение это — предел ошибок и заблуждений. Действительный мир для них не существует, существует только один лишь воспринимающий и ничего больше. Но ведь мы знаем наверняка о существовании города, в который мы едем, хотя он скрыт от наших глаз, и о существовании неба и звезд, хотя человек и не может все это воспринять своими [внешними] чувствами“ (III, 70—72).

Процесс познания, описанный Ибн Халдуном, детально близок к гносеологическим теориям Авиценны и Аверроэса. В центре процесса познания находится душа человека, которой присущи силы внешнего и внутреннего восприятия. Силы внешнего восприятия основываются на деятельности органов чувств. Процесс познания начинается с ощущения; „общее чувство“, относящееся уже к силам внутреннего восприятия, собирает воедино все ощущения, относящиеся к одному предмету и передает их воображению. Далее следуют представления, память и, наконец, мысль. „Восприятие, — пишет Ибн Халдун, — то есть познание человеческим существом того, что выходит за пределы его существа, — это

особенность, присущая человеку так же, как всем животным. Они познают явления внешнего мира с помощью пяти чувств [слух, зрение, обоняние, вкус и осязание]. А у человека, сверх того, есть мысль, [деятельность] которой следует за деятельностью его чувств; он воспринимает явления внешнего мира с ее помощью, благодаря способностям, заложенным внутри головного мозга. Воспринятые мозгом образы внешнего мира подвергаются в нем переработке с помощью разума и выходят из него другими образами. Мысль — это и есть процесс изменения этих образов после того, как они были восприняты чувствами, и переработка их разумом с помощью ... расположения в определенном порядке" (II, 363). „Посредством мышления постигается естественный или установленный людьми порядок явлений. Когда, например, человек замышляет создать что-нибудь, ему, поскольку в вещах существует порядок, необходимо вникнуть во все причины и условия существования этого порядка, кои и составляют в своей совокупности его основу; этот порядок является вторичным по отношению к основе, поскольку предшествующее не может быть последующим, а последующее — предшествующим. Но у этой основы может быть своя основа, по отношению к которой она является вторичной, и этот ряд может либо продолжаться дальше, либо завершиться; в последнем случае этот ряд замыкается последней основой. После этого человек приступает к созданию задуманной им вещи сообразно с тем, на чем остановился ход его мыслей. Это является началом его действий; затем он мысленно прослеживает ряд причин и следствий, пока не доходит до своей первоначальной мысли. Например, когда человек задумал покрыть дом крышей, мысль его сразу же переносится на стены, кои должны поддерживать крышу, а затем на фундамент, который будет поддерживать стены; здесь завершается его размышление и начинается действие: он принимается за постройку фундамента, затем стен и, наконец, крыши, и этим заканчивается действие. Таков смысл пословицы: «Начало действия — это конец мысли, а начало мысли — это конец действия». Ни одно действие человека в окружающем его мире не может быть совершено без предварительного размышления над причинной зависимостью одних вещей от других; только после такого размышления человек может действовать. Что же касается действий всех остальных живых существ, то они беспорядочны из-за отсутствия способности мыслить, благодаря которой действующий постигает порядок того, на что направлено его действие. Ведь животные могут воспринимать вещи лишь при помощи чувств, и воспринимаемое ими есть нечто разрозненное и бессвязное, ибо связь между вещами постигается лишь мыслью.

„Люди управляют миром сущего благодаря осмысленности своих действий, и все на земле находится в подчинении и повиновении у человека...

„Итак, мысль — это особое свойство людей, коим они отличаются от других животных.

„По тому, насколько мысль того или иного человека может проследить связь причин и следствий и чередование явлений, определяется сила ума у людей. Есть люди, кои могут проследить мысленно причинную связь следующих друг за другом двух-трех явлений. Другие же не могут этого сделать. Некоторые люди способны проследить связь пяти-шести явлений. Они обладают наибольшей силой ума. В качестве примера можно назвать игроков в шахматы. Есть среди них такие, кои предугадывают три, даже пять ходов, следующих друг за другом в определенном порядке. Другие же, обладая меньшей силой ума, в состоянии предугадать меньшее [количество ходов]. И хотя этот пример неудачен, ибо для игры в шахматы человеку нужна особая способ-

ность, а для познания причин и следствий необходимо вникать в природу явлений, но он помогает понять причинную связь явлений" (II, 366—367).

Разум человека, по учению Ибн Халдūна, обладает способностью постигать все явления материального мира, в том числе закономерности жизни человеческого общества. Высшей целью использования человеческого разума является изучение этих закономерностей, создание „представления о существовании человека в обществе ему подобных, о происхождении его и о причинах этого... и это и есть смысл человеческой истинности“ (II, 365). „Люди должны заниматься людскими делами, а не пытаться узнать то, чего постичь нельзя — это только вред. Добро и зло как естественные силы существуют в обществе, люди должны стремиться к добру и отстранять зло... Таков смысл человеческой истинности“ (III, 225).

Что же касается истины теологической, вопроса о возможности познавать сверхчужденный мир с помощью веры, ему Ибн Халдūн также уделяет самое пристальное внимание.

Соединяя два пути доказательства существования бога, применявшихся во времена Ибн Халдūна арабскими философами — платонический тип аргументов, исходивший из того, что мир был создан, следовательно, существует и творец, и аристотелианский, признававший вечность мира и бога как первое начало всех причин, — Ибн Халдūн считает мир созданным во времени; но будучи раз сотворенным, мир развивается по своим внутренним законам. Богу Ибн Халдūн отводит роль первопричины. „Знай, что все явления в мире — будь это существа или действия людей или животных — необходимым образом имеют предшествующую им причину... а каждая причина в свою очередь имеет другие причины; и так далее, пока причины не завершаются первопричиной — творцом и создателем причин, кроме которого нет иного божества... Разум человека может проследить связь причин нескольких явлений; для постижения же всех их нужно знание, объемлющее все действия людей и животных, а таким знанием человек не обладает. Взять, например, наши стремления и желания, без которых не бывает действия. Они возникают в душе в большинстве случаев от предшествующих и следующих друг за другом представлений и являются причиной этих стремлений. Но причины самих представлений и вообще всего, что происходит в душе, неизвестны. Ни один человек не может узнать ни причины и начала душевных движений, ни связь между ними, ибо они — от Аллаха. Знание человека объемлет только естественные, явные причины; мы воспринимаем их порядок и стройность. Разум человека может постигать только законы естественного, чувственно воспринимаемого мира. Знание же явлений высших сфер — это свойство души, а не способность или произвол человеческого разума. Поэтому шариат предписывает не размышлять о причинах сверхъестественных явлений, а сводить все к первопричине, к действителю, а он лучше знает о благах веры и путях к блаженству, ибо он знает то, что находится по ту сторону чувственно воспринимаемого.

„Знай, что все сущее кажется человеку на первый взгляд ограниченным его восприятиями, за пределы которых он не может выйти. В действительности же дело обстоит иначе... Разве ты не видишь, что для глухого все сущее ограничено пределами того, что он воспринимает посредством четырех чувств и разума, и из всего сущего для него исключается то, что воспринимается слухом. Равным образом и для слепого из всего сущего исключено то, что воспринимается зрением... И если бы спросили бессловесное животное, и оно заговорило бы, то оно стало бы отрицать все то, что воспринимается разумом... Знай, что и

твои восприятия не могут охватить всего бытия, оно выходит за пределы того, что ты можешь воспринять своим разумом. Но это обстоятельство не может порочить человеческий разум и его восприятия, наоборот, разум — это точные весы, и суждения его достоверны. Но ведь ты хочешь взвешивать на них такие вещи, как единство божье, дела другого мира, сущность пророчества, истинность атрибутов бога и тому подобное, — это бесполезное желание, это все равно, как если бы человек на весах, коими взвешивают золото, захотел бы взвесить горы. Это указывает не на то, что весы неверны, а на то, что разум имеет предел, у которого он останавливается“ (III, 28—29). Картина эволюции мира, нарисованная Ибн Халдун, также логически подводит к мысли о необходимости существования мира сверхчувственных явлений: „Наблюдая этот мир, мы видим, что все явления в нем подчинены порядку, закону, происходят по определенным причинам, связаны между собой и превращаются друг в друга... И это начинается с чувственно воспринимаемого телесного мира. Прежде всего мир элементов¹⁹ свидетельствует о постепенности перехода от земли к воде, затем к воздуху, затем к огню; и все это связано друг с другом...“

„Далее, посмотри на мир сложных тел, как он начинается с минералов, затем следуют растения, затем животные, и все это в удивительной последовательности: там, где кончается мир минералов, начинается растительный мир, например травы, у которых нет семян. Там, где кончается растительный мир, например пальма и виноград, начинается мир животных, таковы ракушки и улитки, наделенные только силой осязания.“

„И расширялся мир животных, и умножались виды их до тех пор, пока постепенно не появился человек, наделенный способностью к мышлению и рассудком, поднявшим его над миром обезьяны, которой свойственны сметливость и способность к восприятию, но которая лишена способности к мышлению и обдуманным действиям“ (I, 173—174). „Мы отдаем себе отчет в том, что в нашей душе три мира. Первый из них — это мир чувственных восприятий, о существовании которого мы узнаем при чувственном восприятии, свойственном и всем остальным животным.“

„Далее, мы узнаем о существовании в нас мышления, которое свойственно только людям. Из мышления мы с необходимостью узнаем о существовании в нас человеческой души, заключающей в себе познания, кои стоят выше познаний, приобретаемых посредством чувственного восприятия.“

„Ты видишь, что мышление составляет мир, находящийся над миром чувственного восприятия.“

„Далее, доказательством того, что существует еще третий мир, находящийся выше нас, могут служить его проявления в нашей душе, такие, как желания и побуждения к действиям. Мы узнаем, таким образом, что существует действитель, который побуждает нас к этим действиям, находясь сам в мире, возвышающемся над нашим миром. Мир этот — мир духов и ангелов; существа, кои наполняют его, воспринимаются нами благодаря их воздействию на нас; при этом следует принимать, конечно, во внимание, что между нами и ними — огромная разница.“

„Доказательством существования этого мира могут служить сновидения: иногда мы видим во сне такое, чему мы наяву не придали бы значения, но что сбывается [затем] в действительности. И мы узнаем,

¹⁹ Имеются в виду четыре элемента — земля, вода, воздух, огонь, из которых, согласно учению античных и средневековых арабских философов, состоит подлунный мир.

что эти сновидения истинны и пришли к нам из мира истины. Что же касается ложных сновидений, то это — причудливые и неправдоподобные образы, кои таятся в глубине души и занимают наши мысли после того, как мы отрешаемся от чувств.

„Более ясного доказательства существования мира духов, чем это, у нас нет. Мы знаем о нем лишь в общих чертах, но больше ничего о нем нам неизвестно.

„Богословы делают попытки разделить и расположить в определенном порядке существа, обитающие в этом [духовном] мире и называемые ими «разумами». Но в их утверждениях нет ничего достоверного, ибо они нарушают установленные в логике правила доказывания. Одно из правил такого доказывания заключается в требовании, чтобы суждения опирались на самоочевидные истины; сущность же этих духов неизвестна, и какова она — доказать невозможно. И о подробностях этого мира мы можем знать лишь на основании ибожественного закона, ясного и непоколебимого для верующих.

„Наиболее достоверным из этих трех миров является для нас мир людей, так как его бытие очевидно как для наших чувственных восприятий, так и для разума“ (II, 370—371).

Дань Ибн Халдун теории эманации — его учение о пророчестве. „Истины“ веры, слово божье способны воспринимать люди, наделенные особыми душевными свойствами, — пророки. Ибн Халдун верит в откровение, в возможность пророка общаться с богом в те моменты, когда душа его отрешается от всех чувственных восприятий и переходит на миг в „мир ангелов“. Такую же способность Ибн Халдун признает за суфиями и вообще за всеми людьми при условии воздержания, тщательного соблюдения обрядов, умерщвления плоти. Познание трансцендентного мира возможно с помощью особых свойств души, способной отрешаться от чувственных восприятий. Однако в жизни общества „истинные знания“ пророков и суфиев не играют роли. Большинство человеческих коллективов и обществ существует без пророков. „Философы“²⁰ говорят: «Управление людьми осуществляется согласно предписанному Аллахом божественному закону, который приносит один из людей, отличающийся от остальных особыми качествами руководства, коими наделил его Аллах...». Такое утверждение философов не является аргументом, ибо существование и жизнь людей возможны без этого... Ведь обладающие священным писанием и следующие за пророками малочисленны по отношению к язычникам, не имеющим [священного] писания. Они составляют большинство населения мира. И, несмотря на это, существовали у язычников государства и сооружения, не говоря уже о жизни. И все это есть у язычников и в наше время, в климатах, удаленных на север и на юг... Этим разъясняется тебе ошибка [утверждения] философов об обязательности пророчества“ (I, 72—73).

„Истинную веру“ суфиев и других набожных людей Ибн Халдун характеризует как сугубо личное дело нравственного самоусовершенствования, стремление достичь истинного блаженства в соединении с богом, надежду на вознаграждение после смерти за безгрешную жизнь. На ход общественной жизни и на взаимоотношения людей „истинная“ вера не влияет. Ибн Халдун пишет в трактате о суфизме: „Разум человека направлен на нисхождение средств к существованию и взаимоотношения.

²⁰ Обоснование необходимости пророчества „разумными доводами“, за которое критикует философов Ибн Халдун, принадлежит Ибн Сине. Повторив вслед за ал-Фараби идею Аристотеля о необходимости объединения людей в общество для совместного удовлетворения их потребностей и достижения ими совершенства, Ибн Сина говорит о том, что это общество должно основываться на справедливости и божественном законе, принесенном людям пророком (Ibn Sina. Kitāb al-Shifā', p. 8).

человека с другими людьми; если такой разум пропадает, это вредит человеку. Если же душе не удастся достичь познания божественной сущности — это не вредит ему”.²¹ Таким образом, по мысли Ибн Халдуна, научная истина гораздо важнее для жизни человека в обществе, чем истина теологическая. Разумное познание — это основа всей жизни человека. С помощью разума человек выделился из среды остальных животных, научился создавать орудия труда, благодаря разуму людям свойственно объединение в общество, совместный труд для добывания средств к жизни, управление обществом, занятия науками и искусствами.

Ограничивая познавательные возможности деятельного разума человека явлениями материального мира и отрицая возможность и необходимость для него постижения мира нематериального, Ибн Халдун вычеркнул трансцендентную область из сферы интересов науки.

Высшим использованием человеческого разума Ибн Халдун считает изучение закономерностей общественной жизни людей, „создание верного представления об отношениях людей между собой, улучшение средств к жизни человека, устранение напастей и вреда“ (III, 268).

„Управление государством, — пишет Ибн Халдун, — требует от тех, кто занимается этим, знания жизни и следования законам человеческого общества. Ни одно обстоятельство общественной жизни не сходно с другим, ибо если они сходны в одном отношении, то различны в других. Поэтому ученые богословы, кои привыкли к умозрительным рассуждениям и стремятся свести все явления общественной жизни к отвлеченным понятиям, впадают в многочисленные ошибки“ (там же).

Ибн Халдун вычеркнул трансцендентный момент и из движущих сил развития человеческого общества в связи с невозможностью постичь человеческим разумом сверхчувственный мир. Возможность его постижения отдельными людьми благодаря их вере не оказывает никакого воздействия на ход мировой истории и не может приниматься во внимание наукой об обществе. Закономерности и движущие силы развития внутренне присущи самому обществу, а не привносятся извне. Существование и прогресс общества определяются чисто материальными нуждами.

Религии в своей социологической системе Ибн Халдун отвел роль политического фактора, содействующего сплочению групп единоверцев, причем даже в этом отношении большее значение он придавал материальному фактору кровного родства.

Доведя до логического конца теорию двух истин и совершенно освободив науку от влияния теологии, Ибн Халдун смог создать такую материалистическую концепцию развития человеческого общества, какой не знала средневековая Европа.

S. M. Batsieva

DIE LEHRE ÜBER DIE DUALITÄT DER WAHRHEIT VON AVERROES — IBN HALDUN

Die Theorie der „Dualität der Wahrheit“, die von Averroes formuliert wurde, hat die Wissenschaft von der Vormundschaft der Religion befreit; aber die Unkonsequentheit von Averroes hat sich darin gezeigt, dass er das Begreifen der Welt der übersinnlichen Erscheinungen mit Hilfe der logischen Schlussfolgerungen für möglich hielt.

²¹ Ibn Haldun. Shifa 'al-sa'il, p. 108.

Ibn Haldun hat die Theorie der zwei Wahrheiten bis zum logischen Schluss geführt, indem er den Glauben vom Kennen kategorisch getrennt hat. Indem Ibn Haldun die Erkenntnismöglichkeiten der wirkenden Vernunft auf die Erscheinungen der materiellen Welt einschränkte und die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Erkenntnis der nichtmateriellen Welt durch diese Vernunft ableugnete, hat er das Transzedentale aus dem Interessenbereich der Wissenschaft beseitigt. Ibn Haldun hat das transzedentale Moment auch von den Treibkräften der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft eliminiert, weil er behauptete, dass es unmöglich ist, die übersinnliche Welt mit Hilfe der menschlichen Vernunft zu begreifen. Seiner Ansicht nach sind die Gesetzmässigkeiten und die Treibkräfte der Entwicklung der Gesellschaft ihr selbst immanent und werden nicht von ausserhalb hereingebracht; die Existenz und der Fortschritt der Gesellschaft wird durch materielle Bedürfnisse bestimmt.
