

# ОДИССЕЙ



2012

Предательство:  
опыт исторического анализа

История в средневековой  
арабо-мусульманской системе знаний

Крещение детей и монстров  
в средневековой Скандинавии

А. Н. Савин:  
неизвестная жизнь известного историка

НАУКА

УДК 94  
ББК 63.3(0)  
О-42

Издание основано в 1989 году

Главный редактор А.О. ЧУБАРЬЯН

Редакционная коллегия:

Ю.Е. АРНАУТОВА (зам. главного редактора), Л.М. БАТКИН,  
Г.В. БОНДАРЕНКО, А.Б. ГЕРШТЕЙН (ответственный секретарь),  
И.Н. ДАНИЛЕВСКИЙ, Б.С. КАГАНОВИЧ, О.Е. КОШЕЛЕВА,  
К.А. ЛЕВИНСОН, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (составитель и зам. главного редактора),  
А.А. ПАНЧЕНКО, М.Ю. ПАРАМОНОВА, Л.П. РЕПИНА, А.В. ТОЛСТИКОВ,  
П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, В. ВЖОЗЕК, Н. ЗЕМОН ДЭВИС,  
Вяч.Вс. ИВАНОВ, Ж. Ле ГОФФ, С.В. ОБОЛЕНСКАЯ,  
Ж.-К. ШМИТТ, О.Г. ЭКСЛЕ, М. ЭМАР

Рецензенты:

доктор исторических наук М.В. ДМИТРИЕВ,  
доктор исторических наук С.К. ЦАТУРОВА

ISBN 978-5-02-038028-8 © Институт всеобщей истории РАН, 2012  
© Лучицкая С.И., составление, 2012  
© Коллектив авторов, 2012  
© Российская академия наук и издательство  
“Наука”, продолжающееся издание  
“Одиссей. Человек в истории”  
(разработка, оформление), 1989  
(год основания), 2012  
© Редакционно-издательское оформление.  
Издательство “Наука”, 2012

# СОДЕРЖАНИЕ

## ПРЕДАТЕЛЬСТВО: ОПЫТ ИСТОРИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

<i>К.А. Левинсон</i> ПРЕДИСЛОВИЕ .....	5
<i>С.И. Лучицкая</i> ПРЕДАТЕЛЬСТВО И ИЗМЕНА В <i>CHANSONS DE GESTE</i> XII–XIII ВВ. .	10
<i>А.Б. Герштейн</i> КРЕСТОВЫЙ ПОХОД ФРИДРИХА II: ПРЕДАТЕЛЬСТВО КРЕСТОНОСНОЙ ИДЕИ? .....	45
<i>Р.О. Шляхтин</i> ПРЕДАТЕЛЬСТВО НА ПОНТЕ: ИЗМЕННИКИ, РЕНЕГАТЫ И ПЕРЕБЕЖЧИКИ В ВИЗАНТИЙСКО-СЕЛЬДЖУКСКОМ ВОЕННОМ КОНФЛИКТЕ (1170–1204 годы) .....	74
<i>О.И. Тогоева</i> РЫЖИЙ ЛЕВША: ТЕМА ПРЕДАТЕЛЬСТВА ИУДЫ В СРЕДНЕ- ВЕКОВОМ ПРАВОВОМ ДИСКУРСЕ .....	98
<i>Е.Д. Браун</i> РИЧАРД III И “ПРИНЦЫ В ТАУЭРЕ”: РОЖДЕНИЕ ЛЕГЕНДЫ .....	113
<i>О.В. Окунева</i> ПРЕДАТЕЛИ И ПРЕДАТЕЛЬСТВО ВО ФРАНЦУЗСКОЙ БРАЗИЛИИ XVI – НАЧАЛА XVII в. ....	139
<i>Л.А. Пименова</i> КОГДА КОРОЛЬ СТАНОВИТСЯ ПРЕДАТЕЛЕМ .....	167
<b>ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ</b>	
<i>В.А. Кузнецов</i> ЖИЗНЬ ДО РОЖДЕНИЯ: ИСТОРИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБО- МУСУЛЬМАНСКОЙ СИСТЕМЕ ЗНАНИЙ .....	184
<b>ИСТОРИК И ВРЕМЯ</b>	
<i>А.В. Шарова</i> АЛЕКСАНДР НИКОЛАЕВИЧ САВИН: НЕИЗВЕСТНАЯ ЖИЗНЬ ИЗВЕСТНОГО ИСТОРИКА .....	212

<i>Г. Альгази</i>	
ОТТО БРУННЕР – “КОНКРЕТНЫЙ ПОРЯДОК” И ЯЗЫК ВРЕМЕНИ	244

### ИСТОРИЯ И ПАМЯТЬ

<i>Ю.Ф. Игина</i>	
МЕМОРИА ЛЖЕДМИТРИЯ I КАК СПОСОБ ЛЕГИТИМАЦИИ И МАНИФЕСТАЦИИ ЕГО ВЛАСТИ .....	280

### ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНЫХ ПРАКТИК

<i>К.А. Левинсон</i>	
“ВРАЖДУЮЩИЕ ШКОЛЫ ПО ПРИРОДЕ СВОЕЙ – БОЕВЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ”: ИЗ ИСТОРИИ СТЕНОГРАФИИ В ГЕРМАНИИ ....	322

### ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

<i>А.В. Бусыгин</i>	
МЕЖДУ КАНОНИЧЕСКИМ ПРАВОМ И ЦЕРКОВНЫМ ФОЛЬКЛОРОМ: КРЕЩЕНИЕ ДЕТЕЙ И МОНСТРОВ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ СКАНДИНАВИИ .....	362
<i>М.Ю. Зенченко</i>	
ДИНАСТИЧЕСКИЙ КРИЗИС ВЕСНЫ 1682 ГОДА: СОБЫТИЕ И ЕГО ВЕРСИИ .....	384

### РОССИЯ: QUO VADIS?

<i>Б.В. Дубин</i>	
МАНИФЕСТАЦИИ ПУБЛИЧНОГО НЕДОВОЛЬСТВА В МОСКВЕ 2011–2012 гг. : ТОЧКА СДВИГА ИЛИ ЛИНИЯ ПЕРЕЛОМА? .....	428

### ИСТОРИЯ И МИФОЛОГИЯ

<i>Г.В. Бондаренко</i>	
КУ РОИ И СВЯТОГОР: ВАРИАЦИИ ХТОНИЧЕСКОГО СЮЖЕТА .....	448

### РЕЦЕНЗИИ

<i>М.Н. Соколов</i>	
ПРОСТРАНСТВО КУЛЬТА И ПРОСТРАНСТВО ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ: СОЗВУЧИЯ И ДИССОНАНСЫ	
<i>А.М. Лидов.</i> Иеротопия: Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009 .....	464
<i>Т.М. Васильева</i>	
GESAMTKUNSTWRACK, ИЛИ О НОВОЙ КНИГЕ А.М. ЛИДОВА ...	474
<i>А.Б. Герштейн</i>	
СОХРАНЯЯ ПРАВО: “ВАРВАРСКАЯ ПРАВДА” МЕЖДУ РИМСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ И ЦЕРКОВНЫМИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛАМИ	

---

Вестготская правда: (Книга приговоров): [Латинский текст. Перевод. Исследование] / Отв. ред. О.В. Ауров, А.В. Марей. М., 2012 .....	481
<b>НАШИ ЮБИЛЯРЫ</b>	
Л.М. БАТКИНУ 80 ЛЕТ .....	489
<b>IN MEMORIAM</b>	
ГЕОРГИЙ СТЕПАНОВИЧ КНАБЕ (20 августа 1920–30 ноября 2011) ....	491
ПАМЯТИ СВЕТЛАНЫ ВАЛЕРИАНОВНЫ ОБОЛЕНСКОЙ (12.04.1925–26.10.2012) .....	494
<b>ХРОНИКА</b>	
<i>Н.Ф. Сокольская</i>	
МИГРАЦИЯ И ИММИГРАНТЫ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ПРОБЛЕМА И ВОЗМОЖНОСТИ ЕЕ ИЗУЧЕНИЯ .....	497
<b>SUMMARIES</b> .....	502

# CONTENTS

## **TREASON: A HORIZON OF HISTORICAL EXPERIENCE**

<i>K.A. Levinson</i>	
INTRODUCTION .....	5
<i>S.I. Luchitskaya</i>	
TREASON AND BETRAYAL IN TWELFTH AND THIRTEENTH CENTURY CHANSONS DE GESTE .....	10
<i>A.B. Gerstein</i>	
THE CRUSADE OF FREDERICK II: BETRAYAL OF THE CRUSADE IDEA .....	45
<i>R.O. Shliahtin</i>	
TREASON IN PONTUS: TRAITORS, RENEGADES AND DEFECTORS IN THE BYZANTINE-SELJUK MILITARY CONFLICT (1170–1204) ....	74
<i>O.I. Togoieva</i>	
RED-HAIRED AND LEFT-HANDED: JUDAS' BETRAYAL IN THE MEDIÉVAL LEGAL DISCOURSE .....	98
<i>E.D. Braun</i>	
RICHARD III AND 'THE PRINCES IN THE TOWER': THE BIRTH OF A LEGEND .....	113
<i>O.V. Okuneva</i>	
TREASON AND TRAITORS IN FRENCH BRAZILE DURING THE SIXTEENTH AND TE BEGINNING SEVENTEENTH CENTURY .....	139
<i>L.A. Pimenova</i>	
HOW THE KING BECOMES A TRAITOR .....	167

## **PROBLEMS OF HISTORICAL KNOWLEDGE**

<i>V.A. Kuznetsov</i>	
LIFE BEFORE BIRTH: HISTORY IN THE MEDIÉVAL ARABO- MUSLIM SYSTEM OF KNOWLEDGE .....	184

## **HISTORIAN AND TIME**

<i>A.V. Sharova</i>	
ALEXANDER SAVIN: THE UNKNOWN LIFE OF THE FAMOUS HISTORIAN .....	212

*G. Algazi*

OTTO BRUNNER: 'CONCRETE ORDER' AND THE DISCOURSE OF THE TIMES .....	244
--	-----

### HISTORY AND MEMORY

*Yu.F. Igina*

MEMORIA OF FALSE-DIMITRIY I AS A MODE OF POWER LEGITIMATION .....	280
--	-----

### HISTORY OF EVERYDAY PRACTICES

*K.A. Levinson*

"THE HOSTILE SCHOOLS ARE COMBAT ORGANIZATIONS BY NATURE": TOWARDS THE HISTORY OF SHORTHAND IN GERMANY .....	322
---	-----

### PROBLEMS OF SOCIAL HISTORY

*A.V. Busygin*

BETWEEN CANON LAW AND CHURCH FOLKLORE BAPTISM OF CHILDREN AND MONSTERS IN MEDIEVAL SCANDINAVIA .....	362
---	-----

*M.Yu. Zenchenko*

MOSCOW DYNASTICAL CRISIS IN SPRING 1682: AN EVENT AND ITS VERSIONS .....	384
---	-----

### RUSSIS: QUO VADIS?

*B.V. Dubin*

MANIFESTATIONS OF SOCIAL UNREST OF MUSCOVITES IN 2011/2012: TURNING POINT OR CHAIN OF CHANGES? .....	428
---	-----

### HISTORY AND MYTHOLOGY

*G.V. Bondarenko*

CÚ ROÍ AND SVYATOGOR: A STUDY IN CHTHONIC .....	448
---	-----

### BOOK REVIEWS

*M.N. Sokolov*

THE SPACE OF CULT AND THE SPACE OF ART STUDIES:  
CONSONANCES AND DISSONANCES

<i>M.A. Lidov</i> . Hierotopy: Spatial Icons and Images-Paradigms in Byzantine Culture. Moscow, 2009 .....	464
---	-----

---

*T.M. Vasilieva*

GESAMTKUNSTWRACK, OR ABOUT A NEW BOOK OF  
A.M. LIDOV ..... 474

*A.B. Gerstein*

KEEPING THE LAW: BETWEEN ROMAN TRADITION AND  
CHRISTIAN CHURCH ..... 481

**ANNIVERSARIES**

The 80<sup>th</sup> anniversary of Leonid Mikhailovich BATKIN ..... 489

**IN MEMORIAM**

GEORGII STEPANOVICH KNABE (1920–2011) ..... 491

S.U. BOLENSKAYA (12.04.1925–26.10.2012) ..... 494

**CHRONICLE**

*N.F. Sokolskaya*

MIGRATIONS IN THE MIDDLE AGES. CROSS-CULTURAL  
APPROACHES TO THE PROBLEM: (Chronicle of conference) ..... 497

**SUMMARIES** ..... 502



# ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

---

*В.А. Кузнецов*

## ЖИЗНЬ ДО РОЖДЕНИЯ: ИСТОРИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ СИСТЕМЕ ЗНАНИЙ

**УДК 94(620)640/1517**

Статья посвящена анализу исторических представлений средневековых арабов. Автор пытается выяснить, какое место исторические знания занимали в средневековой арабо-мусульманской эпистемологии. Поскольку в средневековом арабском мире жанры историописания в традиционном смысле отсутствовали, то для анализа В.А. Кузнецов привлекает самые разные типы исторических произведений, включая генеалогии, жизнеописания, рассказы о пророках и пр. Его интересует, как отразилась в этих памятниках идея истории, с помощью каких терминов арабские авторы обозначали историю и историческое знание. Автор показывает, что долгое время идея единого исторического знания или исторической науки была чужда арабо-мусульманской традиции, хотя преобладал общий взгляд на историю как теофанию. В средневековой арабо-мусульманской гносеологической системе, сформировавшейся в X в. и продолжавшей существование в дальнейшем, историческое знание представлено слабо. История в целом занимала в этой системе подчиненное положение по отношению к прочим видам наук. Автор приходит к выводу, что лишь в позднесредневековый период (Ибн-Халдун и др.) намечается тенденция выделять историописание в отдельный вид познания.

*Ключевые слова:* историописание, историческое знание, арабо-мусульманская эпистемология, Мухаммад, ат-Табари, аз-Захаби, Ибн-Халдун, шииты, сунниты, Коран, Библия, арабо-мусульманская историческая память.

*Key words:* historiography, historical knowledge, arab-muslim epistemology, Muhammad, At-Tabari, al-Dhahabi, sunnies and Shiites, Koran, Bible, arab-muslim historical memory.

Цель статьи – выявить то место, которое исторические знания занимали в средневековой арабо-мусульманской эпистемологии.

Классическая арабо-мусульманская культура обыкновенно мыслится как чрезвычайно историческая в том смысле, что она

вся сосредоточена на собственной исторической идее, на священной истории ислама. Определенные основания для этого ощущения создаются тремя обстоятельствами.

Первое – это огромный комплекс историографической литературы, созданный средневековыми арабо-мусульманскими авторами. Жизнь Мухаммада, его проповедь, окружение, развитие его общины как в период деятельности Пророка, так и в первые годы после его смерти тщательно изучались, информация о них сохранялась и передавалась средневековыми интеллектуалами, которые в поисках правды создали целый комплекс верификационных процедур, фактически заложив основу специфического мусульманского источниковедения<sup>1</sup>.

Второе обстоятельство – это постоянное обращение к историческим аргументам в арабо-мусульманском общественно-политическом дискурсе, как средневековом, так и современном<sup>2</sup>.

Наконец, третьим – и самым убедительным – свидетельством служит сама проповедь пророка Мухаммада, в которой существенное место занимали рассказы о пророках и посланниках Аллаха.

Цель ниспослания этих историй объясняется в 120 аяте суры “Худ”: “И передаем Мы тебе из вестей о посланниках [прежних] все то, чем укрепляется сердце твое. И с [рассказами] этими пришли к тебе и Истина, и увещевание, и наставление для [всех] верующих”<sup>3</sup>. В XI в. автор “Рассказов о пророках” (*Кисас ал-анбийа’*) ас-Са‘алиби (ум. 1038) называл пять основных целей пророческих аятов в Коране, причем три из них были чисто историческими:

1. Побуждение читателя к тому, чтобы он подражал героям этих историй, и предостережение от того, за что следует кара Аллаха.

2. Утверждение позиций Мухаммада и прославление его и его народа, ведь они были избавлены от многих обязанностей, которыми были обременены их предшественники<sup>4</sup>.

3. Сохранение памяти о героях этих историй и их дел, дабы люди, стремясь войти в историю, вели себя лучше<sup>5</sup>: “Не умирает тот, память о ком жива”, “Цари и богатые люди тратят деньги на цитадели, крепости и дворцы, чтобы остаться в памяти”<sup>6</sup>.

Здесь, однако, мы сталкиваемся с серьезной и хорошо известной проблемой, а именно – насколько ново было обращение Мухаммада к историям пророков?

В замечательном очерке, посвященном историческим представлениям арабов эпохи Джахилии, П.А. Грязневич когда-то выделял две их основные черты: прагматизм (история как хранилище правовых норм и социальных иерархий) и ограничение истории памятью о прошлом кровно-родственной группы (отсюда географическая и временная локализация, отсутствие идеи истории мира)<sup>7</sup>. Несмотря на схожесть выводов П.А. Грязневича с выводами исследователей, занимавшихся иными регионами<sup>8</sup>, их абсолютизация кажется не совсем верной. Если, согласно как самому кораническому тексту, так и последующим комментаторам, Мухаммад обращался к священной истории в поисках аргумента, подтверждающего истинность его собственной миссии, то история эта не могла быть совершенно неизвестной его аудитории. По крайней мере часть легенд, на которые ссылался Пророк, должны были быть не только известны арабам, но и считаться вполне достоверными (что кажется тем более естественным, что среди аравийских племен были и христианские, и иудейские), другое дело, что интерпретация их в проповеди Пророка вполне могла быть и совершенно необычной. Совершенно неясно также, как эти более или менее известные и достоверные рассказы соотносились с родоплеменной коллективной памятью арабов: вполне может быть, что они рассматривались как некий вневременной (или удаленный в абстрактное “когда-то”) миф<sup>9</sup>, а заслугой Мухаммада была, среди прочего, их историзация.

В целом же, историзм Мухаммада имеет определенную специфику. Основной его принцип, выраженный в кораническом тексте, – взгляд на прошлое как на теофанию (Богоявление), был взглядом, по существу своему, иудейским – преобладающий мотив как еврейской Библии, так и пророческих айатах Корана – это мотив взаимоотношений Бога и человека<sup>10</sup>. Однако если еврейская историческая память уже во времена Мухаммада полностью удовлетворялась священной историей и практически не пыталась выразить себя в каких-либо иных формах историописания<sup>11</sup>, то для мусульманской *уммы* проповеди Мухаммада оказалось недостаточно: довольно скоро там появились и исторические биографии (агиографии), генезис которых А.А. Шеддади связывает с влиянием позднего эллинизма<sup>12</sup>, и династийная хронистика, в рамках которой получило развитие персидское культурное наследие.

Активные влияния других ближневосточных историографических школ объясняются, конечно, контактами мусульман с

населением завоеванных стран, но не только. Их следует объяснять еще и тем, что изначально проповедь Мухаммада была исторически неполна – в этом ее существенное отличие от Библии. В Библии, несмотря на все лакуны и противоречия, содержится более или менее последовательное историческое повествование, полное не только в идеологическом, но и в содержательном отношении. В Коране же сообщается лишь основная идея: после сотворения мира Бог посылал к народам своих посланников и пророков, люди их слушали, но потом сбивались с праведного пути и искажали божественные слова. Всего в тексте фигурирует 25 посланников, но говорится также, что их было много больше, и даже, что “у каждого народа свой пророк”<sup>13</sup>. Таким образом, сообщается только общая формула, которая иллюстрируется рядом примеров, само же содержание истории оказывается открытым для новых эпизодов.

Появление этих эпизодов и их включение в общую матрицу священной истории было связано с необходимостью сочетать ее с арабским племенным преданием, с одной стороны, и с историческими традициями завоеванных народов – с другой. Однако историописание, появившееся вскоре после начала арабских завоеваний, мыслилось современниками довольно своеобразно.

### ОТСУТСТВИЕ ПОНЯТИЯ

В средние века идея истории обозначалась обыкновенно, как и сегодня, словом *та'рих* – история, дата, эра или сочинение по истории.

Согласно словарю XII в. *Лисан ал-'араб ат-та'рих* может быть определено как датировка или исчисление времени (летоисчисление)<sup>14</sup>.

Если же обратиться к трудам историографов<sup>15</sup>, то, поскольку почти никто из них не пытался специально определить используемую им терминологию, имеет смысл посмотреть, как они объясняли свой собственный труд – благо чуть ли не каждая их работа начинается с общего введения.

Как указывает современный тунисский философ Фатхи Трики, по отношению к определенной области знания слово *та'рих* стало употребляться уже после возникновения ислама и, хотя точной даты его появления в исторических трудах назвать нельзя, известно, что оно прочно закрепилось в языке только в IX в. Первой из известных работ, в заглавии которой автор употре-

бил этот термин, была книга ‘Умама Ибн ал-Хакама ал-Ахбари (ум. 766/765) “*Китаб ат-та’рих*” (“Книга истории”)<sup>16</sup>.

Действительно, понятие *та’рих* не встречается ни в Коране, ни в работах ранних авторов. Одно из первых его упоминаний мы встречаем у Халифы ибн Хаййата (ум. 854), который начинает свою “*Китаб ат-та’рих*” следующими словами: “Сказал Халифа бин Хаййат: Это книга *ат-та’рих*, а по *ат-та’рих* люди знали о необходимости совершить хадж, поститься, об истечении неприкосновенности (*идад*) их жен и о сроке уплаты долга”<sup>17</sup>. Существенно здесь не только само понимание *ат-та’рих* как датировки или хронологии, но и то, что автор считает необходимым сразу пояснить читателю значение этого слова – оно явно еще не было общеупотребительным.

Даже такие уже не совсем ранние историописцы, как Ибн Кутайба (ум. 889) и ад-Динавари (ум. 894/895), практически его не используют. И тот, и другой, по всей видимости, вообще не рассматривали свои труды как что-то цельное, скорее как собрание или коллекцию рассказов. “В этой книге я собрал знания...”<sup>18</sup>, – пишет Ибн Кутайба и далее на нескольких страницах перечисляет, какие именно. Ад-Динавари вторит ему: “Книга длинных известий, в ней упоминание о... известия о...”, и далее: “... в книгах людей, знающих первые известия, я обнаружил...”<sup>19</sup>. Первый для обозначения своего сочинения выбирает слово *ма’ариф* – знания и *фунун* – искусства, умения или знания, второй – *ахбар* и *азкар* – известия и упоминания, но оба они затрудняются определить одним словом, что же они описывают. Впрочем, Ибн Кутайба все же говорит об *ат-та’рих*, однако понимает под ним исключительно исчисление сроков существования мира<sup>20</sup>.

*Ат-Та’рих* встречается у ат-Табари (839–923), правда, всего один раз (не считая названия) в значении эпохи или хронологии: “...мы упомянули хронологию (*та’рих*) царей прошлого и сумму известий о них, и времена (*азман*) посланников и пророков и длительность их жизней...”<sup>21</sup>. Вообще, ат-Табари волнует проблема точной хронологии: даже в тексте предисловия различные маркеры времени встречаются чрезвычайно часто, а первые разделы самой книги называются: “Слово о том, что такое время” и “Слово обо всем количестве времени от его начала до конца, от первого до последнего”<sup>22</sup>. Появление этих разделов, да к тому же в самом начале работы, ярко демонстрирует интересы автора и специфику задач, которые он перед собой ставил: *Та’рих ат-Табари* – это вовсе не история, как обычно предполагается, и уж тем

более это не эпическое полотно прошлого человечества, как воспринимается эта работа сегодня. Это хронология, карта времени, помогающая определять координаты событий. В таком понимании гораздо логичнее звучит и название сочинения *Мухтасар тарих ар-русул ва-л-мулук ва-л-хулафа*: не “Сокращенная история пророков, царей и халифов”, а “Краткая хронология пророков, царей и халифов” – краткая, потому что служит не для описания всего прошлого, а для ориентировки во времени.

Для ал-Мас‘уди (ум. 956) – младшего современника ат-Табари – понятие *та’рих* начало приобретать обобщенное значение знания о прошлом, употребляет он его уже значительно чаще – только во введении 20 раз, правда, значение, которое он вкладывает в это понятие, определить не всегда просто: “...сочинение Дауда бен ал-Джараха по *ат-та’рих*, собирающей многие известия о персах и других народах...”<sup>23</sup>, “...*та’рих* Абу ‘Исы бен ал-Мунджима о том, что ему возвестила Тора и о прочих известиях о пророках, царях и *куттаб ат-та’рих*...”<sup>24</sup>. В ряде случаев, как это было и у ат-Табари, *та’рих* дополняется известиями (*ахбар*)<sup>25</sup>, жизнеописаниями (*сийар*) и преданиями (*асар*)<sup>26</sup>; а в других – вбирает в себя *ахбар*<sup>27</sup>.

Схожее значение мы обнаруживаем в тексте ал-Мутаххара (Макдиси) (ум. после 966 г.) – автора “Книги начала и истории”, где речь идет о “датированной истории”<sup>28</sup>.

Мискавайх (ум. 1030), подобно ал-Мутаххару, употребляет слово *ат-та’рих* редко, всего дважды: первый раз в одном ряду с известиями и жизнеописаниями<sup>29</sup>, а второй так: “А о том, чьего жизнеописания не сохранилось, я упомянул только его имя, дабы строй истории (*низам ат-та’рих*) был сохранен”<sup>30</sup>. По всей видимости, здесь имеется в виду хронологический строй истории.

Ибн ал-Джаузи (1126–1200), спустя более чем столетие после Мискавайха обратившийся к жанру всемирно-исторической хроники, понимает под *ат-та’рих* эру<sup>31</sup>, а под множественным числом – *ат-таварих* – по всей видимости, то же, что и под *ахбар* – известия<sup>32</sup>, и при этом противопоставляет им жизнеописания (*сийар*). Наконец, он использует слово *ал-му’аррихун*, понимая под ним всех тех, кто пишет о прошлом, т.е. историков<sup>33</sup>.

Его младший современник Ибн ал-Асир (1160–1233) подразумевает под *ат-та’рих* и знание прошлого, и его датированное изложение, и эпоху, и летоисчисление<sup>34</sup>.

Необходимость четкого и ясного определения терминологии осознавалась и позднесредневековыми мусульманскими “методо-

логами” истории, которые в этой своей лингвистической страсти выступали наследниками многих поколений мусульманских филологов<sup>35</sup>. В сохранившихся трактатах XIV – XV вв. – в “Скромном подношении сидящему на троне” ал-Иджи (ум. в конце XIV в.), и в “Очерке об исторической науке” аль-Кафийаджи (1386/1387–1474), и в “Открытом осуждении порицателей истории” ас-Сахави (1427–1497) – содержатся целые разделы, посвященные дефинициям понятий *та’рих/таурих*.

Ал-Иджи приходит к выводу, что понятие это означает период времени, ограниченный, с одной стороны, важным или известным событием, а с другой – интересующим моментом. Завершая параграф об определениях, ал-Иджи упоминает, что иногда *та’рих* употребляется в отношении науки (*‘илм*), имеющей дело с “первособытиями”: “*Та’рих* употреблялось в специальном значении как наука, связанная с событиями, достойными служить точкой отсчета для *та’рих*, и с известиями о них”<sup>36</sup>.

Ал-Кафийаджи практически дословно повторяет ал-Иджи, а ас-Сахави добавляет к сказанному, что понятие это обозначает “познание времени”, необходимое для педантичного “установления условий, влияющих на передатчиков преданий и религиозных лидеров: их рождения и смерти, умственное и физическое здоровье, путешествия и паломничества... степень надежности и ненадежности приписываемого им и т.п. ... К этому прибавляются важные события и случавшиеся происшествия. Такими событиями являются: появление религии, возложение новых религиозных обязанностей; события, касающиеся халифов и визирей, набеги, битвы и войны, завоевания стран и их освобождения от узурпаторов, смена династий. А иногда содержание [этого понятия] расширяется до такой степени, что включает в себя начало Творения, истории пророков и дела народов прошлого, а также обстоятельства Воскресения и события, предшествующие этому, которые только произойдут. А кроме того, речь может идти о таких второстепенных вещах, как строительство мечетей, мадраса, мостов, дорог и других всем известных полезных объектов; о том, что относится к тайнам небес, как то: нашествия саранчи, солнечные и лунные затмения; или же к тайнам земным, как, например, землетрясения, пожары, наводнения, потопа, засухи, моры и подобные им чудесные знамения и великие чудеса”<sup>37</sup>.

Наконец, необходимо упомянуть о тексте Ибн Халдуна. Если понимание терминологии, которой автор описывал собственное исследование, вызывает ряд трудностей, то выражение им идеи

истории кажется совершенно ясным. *Ат-Та'рих* – это искусство, или умение (*фанн*), имеющее хождение среди всех народов и во все времена, собрание известий “о днях и династиях” и давних временах<sup>38</sup>.

Итак, мы видим, что, прежде чем слово *ат-та'рих* стало пониматься как историческое знание вообще, оно прошло долгий путь развития, начавшийся со значения даты, датировки и летоисчисления. Оно не сразу стало использоваться в трудах, которые мы считаем историческими, а когда и стало, то прежде всего в смысле хронологии, датировки или эпохи. Только к середине IX в. (или даже в начале X в.) возникла идея *ат-та'рих* как вида литературы, объединяющего в себе хронологически выстроенные знания о прошлом. На протяжении всего последующего периода это значение сосуществовало с предыдущими, но не переставало восприниматься как их производная, как нечто вторичное и необязательное, о чем со всей ясностью свидетельствуют тексты “методологов” и особенно приведенный отрывок из ас-Сахави. Наконец, в работе Ибн Халдуна это обобщенное понимание становится основным, и *ат-та'рих* превращается из хронологии в познание прошлого.

Помимо этого слова, широко использовалось также слово *хабар* – известие. Основные значения понятия *хабар* – информация, связь, поиск, критика, а также (правда, несколько реже) само событие. Это слово выражает главным образом идею передачи достоверной информации, причем без всякого ее анализа. Это описание единичного события, ценного самого по себе, никак не связанного с другими, – рассказ, миф, легенда, история, т.е. все то, что составляет содержание таких произведений, как, например, “*Айам ал-'араб*”<sup>39</sup>. Вместе с тем *хабар* означает композиционно и семантически завершенную часть исторического повествования. Например, “*Та'рих...*” ат-Табари может рассматриваться как совокупность *ахбар*, расположенных в хронологическом порядке, имеющих четкую структуру и отделяющихся друг от друга авторскими вставками.

То, что арабское *ат-та'рих* произошло от датировки (и близких значений), а не от рассказа (*хабар* или его синонимы), служило серьезным препятствием для создания единого исторического нарратива о прошлом. *Ат-Та'рих* не предполагало единства текста ни в XV в., ни уже в Новое время, когда историописание сохраняло черты средневековой хронистики. Другими словами, если в Европе наблюдается увеличение объема нарратива (а история – это изначально *narratio*), то в арабо-мусульманском мире



увеличивалось количество связанных между собой сообщений. Может быть, именно поэтому Ибн Халдун, вводя идею единства общественного развития, писал, что создал новую науку, – *‘илм ат-та’рих* отвергала внутреннее единство на уровне семантики.

Итак, можно констатировать, что, несмотря на раннее появление литературы о прошлом, на протяжении очень долгого времени в арабо-мусульманской традиции отсутствовала идея *единого* исторического знания, или исторической науки. Однако огромный комплекс исторических в современном понимании текстов должен был найти какую-то нишу в существовавшей тогда эпистемологической системе. Чтобы определить эту нишу, необходимо обратиться к проблеме жанров историописания.

### НЕОПРЕДЕЛЕННОЕ МНОЖЕСТВО ЖАНРОВ

Самими историками четкой теории, которая бы их разграничивала, создано не было, поэтому слово “жанры” условно. Однако в позднесредневековых трудах нас ждет неожиданная удача. Так, ас-Сахави посвящает классификации исторических произведений целый раздел, в котором он сначала приводит перечень, составленный аз-Захаби (1274–1348), а потом дополняет его.

#### Классификация аз-Захаби

1. Жизнеописание Мухаммада (*сира*).
2. История пророков (*кисас ал-анбийа’*).
3. История сподвижников Мухаммада.
4. История праведных халифов, Омейядов, Аббасидов, а также Марванидов в Испании, ‘Убайдитов в Магрибе и Египте.
5. История царей (*мулук*) и династий (*дувал*): правители Персии и Византии, мусульманские правители, такие как Тулуниды, Ихшидиды, Бувайхиды, Сельджуки и т.п.; правители Хорезма, Сирии, татар и все остальные, кто называется царями.
6. История визирей. Первыми среди них были Харун<sup>40</sup>, Абу Бакр, Умар... Некоторые из них становились пророками, халифами... и царями.
7. История эмиров, высших чиновников (*вали*), правителей областей (*нуваб ал-мамалик*), великих секретарей. Часть из них были администраторами, другие – литераторами и поэтами.
8. История факихов, основателей мазхабов, религиозных лидеров разных эпох, экспертов по делам о наследстве, авторитетных муджтахидов.
9. История чтецов Корана, придерживающихся одного из семи методов чтения.

10. История знатоков Корана.
11. История авторитетнейших мухаддисов.
12. История историков (*му'аррихун*).
13. История грамматиков, литераторов, лексикографов, поэтов, знатоков стилей и метрик.
14. История рабов Аллаха, аскетов, святых, суфиев и набожных людей.
15. История судей и управителей, а также история свидетелей (*шухуд*) и чиновников от юриспруденции.
16. История учителей, книгопродавцев, переписчиков, рассказчиков историй, странствующих шутов и шарлатанов.
17. История проповедников, ораторов (*хутаба'*), певцов, придворных (*нудама'*), музыкантов.
18. История людей благородных, великодушных, умных, остряков и мудрецов.
19. История медиков, философов (*фаласифа*), еретиков (*занадика*), геометров и им подобных.
20. История мутакаллимов, джахмитов, му'тазилитов, аш'аритов, карматов и антропоморфистов (*муджсима*).
21. История различных направлений шиизма – крайних, рафидитов и др.
22. История различных направлений хариджизма, навуситов<sup>41</sup>, новаторов (*мубтади'а*) и сектантов.
23. История суннитских 'улама, суфиев, факихов и мухаддисов.
24. История скряг, паразитов, скучных людей, жадин, глупцов, хлыщей и болванов<sup>42</sup>.
25. История слепых, инвалидов, глухих, немых и горбунов.
26. История астрологов, колдунов, алхимиков, охотников за сокровищами и фокусников.
27. История знатоков генеалогий, собирателей *ахбар* и бедуинов.
28. История смельчаков, фарисов, лакеев и посланников.
29. История торговцев, людей, совершивших удивительные пешие и морские путешествия.
30. История ремесленников, рабочих, ловких изобретателей и изготовителей разного рода предметов.
31. История монахов (*рахбан*), отшельников и других представителей извращенного мистицизма.
32. История тех, кто ведет за собой молящихся, муэдзинов, толкователей снов.
33. История грабителей, убийц, игроков в шахматы, шашки и кости...
34. История красавчиков, поклонников, рабов любви, танцоров, выпивох, дебоширов, лжецов, сводников, женоподобных мужчин.
35. История умных, решительных, экономных, ловких и хитрых людей.
36. История нищих, мошенников, тех, кто притворяется инвалидами, содомитов, распутников, богачей, богатых наследников, лжецов.

37. История сумасшедших, тех, на кого навели порчу, лунатиков, людей умственно неполноценных и заколдованных.

38. История попрошаек, нищих, вымаливающих подаяние...

39. История тех, кто умер [во время чтения] Корана, от любви, страха или просто внезапно.

40. Предсказатели эпохи джахилийи, лже-чудотворцы, чудеса которых выглядят, как божественная милость, и т.д.

41. (В своей работе историк может объединять несколько из этих тем)<sup>43</sup>.

В первых пунктах своей схемы ас-Сахави придерживается модели предшественника, но затем он эту схему существенно меняет, выделяя работы по *региональной истории, географические сочинения и исторические сочинения per se*. Последние, в свою очередь, делятся на сочинения об исторических событиях (ал-Касталани, ат-Табари, ал-Хамадани, Мискавайх, аль-Мас'уди и др.), авторов которых не интересуют исторические личности и их биографии; сочинения о "событиях и датах смертей"<sup>44</sup>, сочетающие в себе традиции хронистики и биографических описаний<sup>45</sup> (Ибн ал-Асир, ад-Димашки, ал-Макризи и др.), и, наконец, на биографические сочинения (*тараджим*), к которым, например, относится трактат Ибн Халликана "*Вафайат ал-а'йан*" (Кончины благородных).

Все его 40 пунктов посвящены описанию тех или иных социальных групп, человеческих типов или отдельных личностей, и естественно было бы ожидать от автора, чтобы он использовал понятие *сира* – биография или жизнеописание, а не связанное с хронологией *та'рих*, однако *сира* упоминается только в одном случае, когда речь идет о Пророке. Учитывая то, что ас-Сахави дополняет список биографическими сочинениями, следует предположить, что аз-Захаби (по представлению ас-Сахави) под историями социальных групп подразумевал не целостное описание жизненного пути того или иного человека, а выделение и описание некоторых социальных ролей. Роли эти выстраиваются в определенной иерархии – список начинается с Мухаммада и других посланников Аллаха и заканчивается разного рода маргиналами, однако предлагаемая иерархия не всегда соблюдается строго, и иногда уступает место ассоциативным связям (пункт 23). Признаки, по которым производится объединение, самые разные – и профессиональная деятельность, и личные качества, и физические характеристики, и др.

Ас-Сахави же пытается сконструировать некую тотальную модель, которая бы охватывала все известные ему труды по ис-

тории. Этим стремлением, видимо, и объясняется тот факт, что последние пункты – те, в которых говорится о региональной истории, истории *per se* и географии, – плохо коррелируют с предшествующими. Сюда явно были включены те труды, которые не попадали ни в один из разрядов, приведенных аз-Захаби.

Эти две классификации показывают, кроме того, что в пост-классический период арабо-мусульманские историки были сосредоточены, главным образом, на описании людей, их биографий, их социальных и психологических типов<sup>46</sup>.

Однако так было не всегда, и, обращаясь к источникам, мы обнаруживаем совершенно другую жанровую картину. Довольно определенно выделяются у хронистов и методологов такие, частично выше уже упоминавшиеся, жанры, как *ахбар* – известия, *ансаб* – генеалогии, *кисас ал-анбийя* – рассказы о пророках, *магази* – завоевания, *сийар (тараджум)* – жизнеописания, *фада'ил* – преимущества<sup>47</sup>, *табакат* – разряды и – появившиеся позже остальных – собственно хроники – *таварих*.

Некоторые методологические сложности связаны с определением хадисной литературы и, например, шиитских *усул* (ед.ч. – *асл*). Следует ли считать такую литературу исторической?

С одной стороны, традиционно в арабистике принято рассматривать ее в лучшем случае как предтечу историописания: в этом ключе о хадисах говорят и Ф. Розенталь, и Т. Халиди, и другие авторы.

С другой же стороны, – если понимать историческую литературу предельно широко, т.е. включать в нее все произведения о прошлом, обладавшие в конкретном обществе интересубъективной достоверностью, то исключать из нее хадисы и *усул* нет никаких оснований. Если в хадисах описываются эпизоды жизни Пророка, то в шиитских “корнях”<sup>48</sup> приводятся ответы ранних имамов на самые разнообразные вопросы. Первыми составителями *усул* были, в основном, ученики Мухаммада ал-Бакира (ум. 732) и Джа'фара ас-Садики (ум. 765). Постепенно ответы ранних имамов дополнялись ответами их потомков и обрастали комментариями мухаддисов. На основе этих источников была создана шиитская хадисная литература, в том числе четыре канонических сборника, наиболее ранним и самым полным из которых считалось сочинение Мухаммад ибн Йакуба ал-Кулайни (ум. 941) “*Китаб ал-кафи фи 'илм ад-дин*” (“Достаточное знание о вере”).

В то же время, в какой степени верно само утверждение, что в данном случае мы имеем дело с литературой о прошлом?

Разумеется, каждый слушавший хадисы осознавал, что и Пророк, и шиитские имамы жили много лет назад, и их речения, в отличие, скажем от ниспосланного Аллахом, а значит из Вечности исходящего Корана<sup>49</sup>, – относятся ко Времени. Однако самая суть этих текстов состояла во вневременной истинности заключенных в них смыслов.

Таким образом, средневековое сознание оказывалось в несколько неловкой ситуации: ему необходимо было ответить на вопрос, каким образом можно вписать в историчность конкретных человеческих судеб абсолютную истинность слов и поступков?

Шииты – особенно крайние из них – решали проблему довольно просто, причем, собственно говоря, еще до ее появления: признавая эманацию божественного начала в роду Мухаммада, они помещали тем самым его потомков во внеисторический контекст Вечности<sup>50</sup>.

Сунниты, не воспринявшие концепцию эманации, могли ссылаться на богоизбранность Мухаммада: Пророк – человек, однако все же не только и даже не столько человек, сколько “ретранслятор” речи Аллаха, и, следовательно, любое его слово отмечено Божественной печатью.

На самом деле это тот случай, когда интеллектуалы были вынуждены следовать за народным сознанием, предоставляя выработавшимся и устоявшимся в нем представлениям, некоторое логическое обоснование. Очень рано начавшаяся мифологизация образа не только одного Мухаммада, но и всех действующих лиц времен ниспослания и праведных халифов, да и самих этих эпох, и их превращение не просто в миф, но в миф осевой, по всей видимости, происходили стихийно. Таким образом, политическим элитам и интеллектуалам приходилось “оседлывать” эти неподконтрольные им процессы.

Итак, можно сказать, что семантически хадисы не были историческими произведениями, более того, – связанные с эпохой Призыва они оказались (или же – в некоторых случаях – были преднамеренно) “деисторизированны”, введены в область мифа, по М. Элиаде<sup>51</sup>.

Показателен в этом отношении тот факт, что и позднейшие средневековые классификаторы наук выделяли *‘илм ал-хадис* (знание/наука хадисов) в особую область, отличную от истории, предписывая последней осуществлять ее “техническое обслуживание” – проверять достоверность иснадов и т.п.<sup>52</sup>

В приведенной таблице видно, когда возникали упомянутые жанры и как они менялись. В целом тенденция была к включению

Эволюция жанров средневековой арабо-мусульманской литературы о прошлом					
0	1	2	3	4	5
Ахбар	Ахбар <i>хадисы</i>	Ахбар <i>хадисы</i> (выделение из них <i>хадисов</i> )	Ахбар <i>хадисы</i> (неисторическая литература о прошлом)	Ахбар <i>хадисы</i> (неисторическая литература о прошлом)	Ахбар <i>хадисы</i> (неисторическая литература о прошлом)
Ансаб	Ансаб	Ансаб	Ансаб	Ансаб	Ансаб
Южноаравийское предание и <i>ис-ра илий йат</i>	Кисас ал-анбийа'	Кисас ал-анбийа'	Та'рих (ахбар как структурный элемент, кисас ал-анбийа', магази, сира)	Та'рих (ахбар как структурный элемент, магази, сира)	Та'рих (ахбар как структурный элемент, магази, сира)
Иудео-эллинистическая историческая традиция	Магази-сира	Фада'ил Магази	Кисас ал-анбийа', Пророка, ансаб, фада'ил)	Та'рих (ахбар как структурный элемент, магази, сира)	Та'рих (ахбар как структурный элемент, магази, сира)
Персидская историческая традиция	Магази-сира	Сира Пророка (ансаб)	Сира Пророка, ансаб, фада'ил)	Сира Пророка, кисас ал-анбийа', ансаб, фада'ил)	Сира пророка, кисас ал-анбийа', ансаб, фада'ил, жиз-неописания-та-раджим)
		Сира	Сира	Сира	См. класс. аз-Захаби и ас-Сахави.
		Табакат (ансаб + фада'ил)	Табакат	Табакат	Табакат

всех жанров в *та'рих*, что видно и по приведенной классификации аз-Захаби – ас-Сахави.

*Кисас ал-анбийа'* и *сира* прямо упоминаются в тексте, *фада'ил* присутствуют в нем в более поздней форме региональной истории.

Что касается *ахбар* и *магази*, то первые уже в X в. превратились в структурный элемент хроник, хотя одновременно и продолжали существовать как отдельный жанр синонимичный *хадисам*<sup>53</sup>, а вторые к тому же времени вовсе исчезли.

Таким образом, единственный историографический жанр, не нашедший отражения в представленных классификациях – это *ансаб*. Как уже сообщалось, генеалогии еще в VIII в. начали входить отдельными частями, как в биографическую литературу (например, “Жизнеописание Пророка” Ибн Исхака-Ибн Хишам), так и (чуть позже) в хронистику.

Игнорирование же *ансаб* поздними классификаторами, вероятно, связано с тем, что в IX в., когда генеалогические списки арабских племен были составлены окончательно, этот жанр был вытеснен из мейнстрима арабо-мусульманского историописания – не случайно в приведенном перечне *та'рих* составителей генеалогий стоит в одном ряду с *та'рих* собирателей *ахбар* и бедуинов. Во всех трех случаях речь идет о написании истории носителей бедуинской культуры, которая современниками аз-Захаби и ас-Сахави рассматривалась как архаичная и по всем параметрам уступающая культуре городского общества, к которому принадлежали они сами<sup>54</sup>.

Однако, несмотря на маргинализацию *ансаб* и их имплицитную включенность в другие формы литературы о прошлом, жанр все же не был совсем забыт в позднее Средневековье, однако рассматривался историками-*му'аррихун* как отличный от *та'рих*.

Если *та'рих* строился по принципу суммирования *ахбар* и их упорядочивания в соответствии с хронологией и (позже) тематикой, то основным элементом *табакат* оказалась сначала генеалогия, а затем жизнеописание.

*Табакат* возникли, вероятно, в начале или середине IX в. как некий синтез *ансаб* и *фада'ил*: по меньшей мере, ранние сочинения этого рода могут с равным успехом рассматриваться как литература, призванная возвысить тот или иной город через благородные генеалогии его жителей, либо же как традиционные генеалогические сборники, адаптированные к новым условиям,

когда арабские племена расселились по старым и новым городам Ближнего Востока.

Такой справочник не только служил хорошим подспорьем для выверения *иснадов*, но также был средством утверждения определенной иерархии городов. По справедливому замечанию Т. Халиди, значимость того или иного города в раннеисламском обществе определялась количеством живших в нем сподвижников Мухаммада и их потомков<sup>55</sup>. Расселяясь по разным уголкам Обители ислама, они несли с собой частицы пророчества, отраженное сияние самого Бога, и тем самым превращали никому вчера еще неизвестные гарнизонные поселения в хранилища традиции, интеллектуальные центры, Обители ислама, и вместе с тем самым своим присутствием гарантировали искренность веры жителей.

В течение своего дальнейшего развития *табакат* претерпели серьезные изменения. Прежде всего, само название этого типа литературы довольно скоро утратило непосредственную связь со структурой произведений – в основной их части статьи выстраиваются вовсе не по поколениям или иерархии авторитетности, а в алфавитном порядке. Изменилось и содержание работ – авторы все меньше внимания уделяют генеалогии, и все больше – биографическому материалу (уже у Ибн Са‘да содержатся большие биографические фрагменты<sup>56</sup>); они посвящают свои труды ‘*улама*, литераторам, грамматикам, *фукаха*’ – т.е. носителям книжных знаний, и как правило, к каждой статье прилагают список произведений ее героя<sup>57</sup>. Как показал Э. Фаньян, сборники *табакат* в позднее Средневековье и Новое время оставались одним из наиболее важных средств определения религиозно-правовых школ и сохранения их исторической памяти<sup>58</sup>, хотя они и необязательно посвящались представителям какого-то определенного *мазхаба* – существовали *табакат* известных людей того или иного города или страны (например, факихов Йемена у Ибн Самуры (ум. 1190)).

На наш взгляд, на протяжении всей долгой истории существования литературы *табакат*, помимо функций чисто практических, она не переставала выполнять важнейшую функцию меморизации двух типов идентичности – социальной и культурно-географической. Социальная идентичность, определявшаяся сначала по генеалогиям, с развитием городской культуры, лишенной жесткой вертикальной иерархии, постепенно стала структурироваться по профессиональным и конфессиональным группам. Идентичность же культурно-географическая, впервые заявленная



в поместных *фада'ил*, затем находила выражение в локальных *табакат*.

Теперь, когда мы более или менее прояснили ситуацию с собственн историей и его формами, осталось понять, как все это существовало в эпистемологической системе.

### НЕОПРЕДЕЛЕННОЕ МНОЖЕСТВО И СТРОГАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Первое, что здесь необходимо сказать, это то, что сама идея знания – *'илм* – занимала в мусульманской культуре чрезвычайно важное, может быть, даже центральное место, что прекрасно показал когда-то Франц Роузенталь в своем “Торжестве знания”.

Достаточно сказать, что в Коране понятие *'илм* – одно из самых частотных, оно употребляется 750 раз, т.е. составляет около 1% всего коранического словаря. Оно на пятом месте по частотности, уступая только глаголам “быть” и “сказать” и словам “Аллах” и “Господь” (*рабб*). Обладание знанием – важнейший атрибут Аллаха: “Он знает, а вы нет” – часто встречаем в Коране. При этом, истинно верующий – это тот, кто знает Бога, а истинное знание – это всегда знание Бога<sup>59</sup>.

В общем, эта кораническая идея была центральной для развития средневековой эпистемологии, для которой главной целью всегда оставалось познание Бога.

Так понималось знание с самого начала. Характерно при этом, что в Коране мы не встречаем упоминания множественного числа от *'илм* – *'улум*, т.е. знаний. Где-то до IX в. такого понимания не существовало вовсе. Только в VIII в. встречается первое упоминания “знаний” как каких-то частей одного большого знания, потом начинают возникать разные науки и к X в. система знания превращается в систему знаний, включающую в себя множество частных наук. К XVI в. их число достигнет, по некоторым авторам, 316 (например, у Ташкёпрю-заде в *Мифтах ас-са'ада*).

При этом в развитии эпистемологии наблюдаются два основных течения – условно богословское и условно философское<sup>60</sup>.

*Фалясифа* – философы, следовавшие в своем философствовании древнегреческим традициям – основывались на классификации Аристотеля:

1. Логика (инструмент всех наук)
2. Теоретические науки:
  - Физика

- Математика
- Метафизика
- 3. Практические науки:
  - Этика
  - Политика
  - Экономика
- 4. Поэтические науки:
  - Риторика
  - Поэтика

Ал-Фараби (870–950), применяя эту схему к арабо-мусульманским реалиям X в., выдвигает на первое место науки о языке, за ними следует логика, потом физика и метафизика и, наконец, общественные науки, т.е. “политика” (управление), юриспруденция и богословие<sup>61</sup>.

Традиция, заложенная ал-Фараби, была развита Ибн Синой (980–1037) – принципы, легшие в основу его классификации, ярко демонстрируют причину, по которой ни в ней, ни в ей подобных не нашлось места истории. В теоретические науки у Ибн Сины входят физика, математика и метафизика. Последовательность этих трех наук, которые философ характеризует соответственно как низшую, промежуточную и высшую, или “божественную” (*ал-‘илм ал-илахий*), определяется степенью их связи с чувственно воспринимаемыми предметами и их движениями – чем абстрактней, тем выше. При этом каждой чистой науке соответствует наука прикладная<sup>62</sup>.

Чистая метафизика делится на пять разделов, которые имеют соответственно предмет своего исследования: 1) понятия, относящиеся к сущему как таковому; 2) первые начала наук; 3) доказательство существования бытийно необходимого, его единства и его атрибутов; 4) первичные и вторичные “духовные субстанции”; 5) способ подчинения небесных и земных телесных субстанций упомянутым “духовным субстанциям”. К прикладной метафизике относится наука об откровении и потусторонних воздаяниях.

Несмотря на то что в предложенной иерархии исторические знания отсутствуют (по той же причине, что и у Аристотеля), в ней все же уже обозначено место, которое они в принципе могли бы занять: рядом с прикладными метафизическими науками в качестве “ремесла”, обеспечивающего их существование. В самом деле, эти религиозные знания (об откровении, о воздаяниях) основываются на педантичной передаче традиции, поскольку текст,

служащий их основой был открыт человечеству в конкретный момент времени.

Вероятно, такой логике следовали Братья Чистоты (X в.), фактически предложившие в своих Посланиях две классификации. Одна из них выражается самой структурой трактата, другая же специально описывается в седьмом послании (“Глава о родах наук” и “Глава о Божественной науке”, т.е. метафизике)<sup>63</sup>, причем в ней доля традиционных исламских наук значительно выше, чем в первой<sup>64</sup>. Исторические дисциплины представлены в этой классификации довольно широко, и потому стоит остановиться на ней подробнее.

Они выделяют три рода наук. Первый из них – математические, или науки вежества, необходимые в практической жизни. Среди этих наук наравне с грамматикой, арифметикой, гаданиями мы обнаруживаем и науку жизнеописаний и известий. Они стоят на последнем месте.

Второй род наук – науки шариата, которые применяются для лечения душ и в ожидании загробной жизни, их шесть видов, один из которых – наука преданий, или хадисоведение.

Третий род – философские науки, среди которых выделяется метафизика, в рамках которой существуют науки об управлении. Одна из них – наука об управлении обществами. И вот в ее рамках есть наука о генеалогиях и разряды.

Несмотря на то что приведенная классификация существенно отличается от той, что была разработана Ибн Синой, она основывается на тех же принципах – сначала называются науки, наиболее необходимые человеку в его повседневной жизни, затем – занимающие среднее положение (шариат), и наконец, чисто философские знания, требующие максимального абстрагирования и подлежащие теоретизации. История как таковая не встречается нигде, а слово *та'рих* ни разу не упоминается. Тем не менее исторические по сути своей дисциплины мы встречаем в каждом из трех основных разрядов научных знаний.

В первом они представлены жизнеописаниями и известиями, во втором – религиозным преданием, в третьем – генеалогиями и разрядами. Характерно при этом, что *ахбар* авторами Посланий понимаются в двух смыслах – как известия вообще (в первом случае) и как известия о Пророке и его сподвижниках (во втором), причем *ахбар*-известия вообще представляются как знание, не тождественное, но близкое к знанию жизнеописаний. В то же время генеалогии и разряды рассматриваются как знания, ничего

общего с *ахбар*, *сийар* или *ривайат* (предания) не имеющие и стоящие значительно ниже их по значимости<sup>65</sup>, что совпадает с приводящимся ас-Сахави утверждением, что *табакат* и *ансаб* не имеют отношения к истории (*та'рих*)<sup>66</sup>. В целом же, все упомянутые исторические дисциплины выполняют вспомогательные функции.

Что касается классификации наук, выраженной в структуре Посланий, то она, в соответствии с пифагорейской традицией<sup>67</sup>, начинается с математики<sup>68</sup>. Традиционных наук, а следовательно и истории в ее техническом понимании, здесь практически нет.

Однако, история, хоть и в специфической форме, присутствует в метафизике посланий, описывающей влияние небесных сфер на человеческую жизнь. Такое космологическое понимание истории вполне согласуется с базовой идеей всей деятельности Братьев, состоящей в том, что мир стоит накануне смены царства Зла и Тьмы на царство Добра и Света, которая должна произойти под влиянием космических сил<sup>69</sup>.

Конечно, говоря о присутствии историософского аспекта в метафизических рассуждениях “Братьев Чистоты”, нельзя забывать, что аспект этот выделяется здесь *post factum*, исходя из современных представлений о философии истории. Сами авторы Посланий не рассматривали свои спекуляции в контексте именно исторической мысли, что вполне понятно: историософия Братьев по сути своей антиисторична, основанная на дедуктивном методе, она базируется не на анализе исторического опыта, а на логике и метафизике.

Схожую картину мы встречаем и у традиционалистов X в. – исторические знания встречаются то тут, то там, главным образом как подспорье религиозных дисциплин или как подспорье наук вежества (*адаб*).

Такой подход будет сохраняться и в дальнейшем, причем принят он будет не только философами, но и самими историографами. Остановимся в связи с этим на двух схемах, разработанных уж на излете средневековья ал-Иджи и Ибн Халдуном.

Из них более интересна классификация ал-Иджи, восходящая к традиции, представленной Братьями Чистоты. Подобно им, автор “Скромного подношения...”, хорошо знакомый как с *фалсафа*, так и с исламскими науками, делит все знания на три части: *аш-шари'а*, *ал-хикмийа* и *ал-адабийа* – шариат, философию и вежество<sup>70</sup>. Структура *ал-адабийа* следующая:

- 1) дисциплины, связанные с отдельными высказываниями;

2) дисциплины, связанные с произведениями словесного искусства;

А. дисциплины, исследующие форму текстов (например, литературная критика, просодия);

В. дисциплины, изучающие тематику словесного искусства (искусство беседы, поэзия, рассказывание баек и т.д.);

1. все, что связано с сохранением поэзии (знание стихов);

2. все, что связано с воспроизведением поэзии (декламация и сочинение);

3. все, что связано с сочинением прозы;

4. все, что связано с сохранением прозы;

а. проза, передаваемая буквально (например, поговорки);

б. проза, сохраняемая не буквально, а только по смыслу;

с. проза, сохраняемая, как буквально, так и по смыслу (например, изречения пророков).

Категория *б* – проза, сохраняемая не буквально, а по смыслу, – “это ‘*илм ал-ахбар*, извещающая об обстоятельствах сотворенных вещей (главным образом, людей, и только изредка других), их действиях, их генеалогиях, их жилищах, их странах, их дорогах и замечательных феноменах и оставшихся видимых следах (*асар*) их деятельности. Каждая часть этой науки имеет собственное название”<sup>71</sup>:

1. Часть, связанная с изложением обстоятельств жизни людей в прошлые времена, в том случае, если в тексте фиксируются конкретные периоды времени, отделяющие описываемое от каких-либо значимых событий, называется ‘*илм ат-та’рих*.

2. Часть, связанная с обстоятельствами жизни выдающихся личностей называется ‘*илм ас-сийар*.

3. Часть, связанная с людьми, объединенными по общему признаку, называется ‘*илм ал-кисас*.

4. Часть, связанная с генеалогиями, называется ‘*илм ал-ансаб*.

5. Часть, связанная с войнами, называется ‘*илм ал-малахим*.

6. Часть, связанная с известиями о странах – ‘*илм ал-асар ва-л-масалик ва-л-мамалик* (буквально наука о древностях, путях и царствах).

7. Часть, повествующая о странных (*гара’иб*) и забавных вещах, называется ‘*аджа’иб*.

8. Анекдоты и сообщения, фиксирующие информацию о бессловесных созданиях и неизвестных местах, называются *ал-хикаят*<sup>72</sup>.

Как можно видеть, схема, предлагаемая ал-Иджи отличается от схем его предшественников в нескольких отношениях.

Во-первых, здесь впервые заявлено о существовании исторической науки – *'илм ат-та'рих* – и это вполне согласуется с показанными выше изменениями в семантике понятия *та'рих*. Вместе с тем наравне с *'илм ат-та'рих* методолог выделяет и другие исторические по существу науки, которые к моменту составления классификации либо полностью утратили самостоятельное существование, либо были близки к этому (*ансаб, сийар, кисас, малахим/магази*). Это вполне естественно, поскольку в “Скромном подношении...” вся арабо-мусульманская книжная культура рассматривается как единое целое, вне какой-либо диахронии, и соответственно классификация описывает все когда-либо существовавшие в Обители ислама жанры словесного искусства.

Во-вторых, чистое историописание (*'илм ат-та'рих*) и близкие к нему жанры (*сийар, ансаб* и т.д.) рассматриваются автором в одном ряду с такими видами прозаической литературы, как *асар, 'аджа'иб* и *хикайат* – сегодня мы бы отнесли их, вероятно, к географии, этнографии или научно-популярной литературе. Все вместе это включается в “науку известий” – *'илм ал-ахбар*, под которой, видимо, следует понимать любую “документальную” прозу<sup>73</sup> повествовательного характера (именно требование повествовательности исключает из *'илм ал-ахбар табакат*). Такое деление еще раз показывает, что идея истории, вызревшая в арабо-мусульманской культуре в позднее Средневековье, занимала в ней все же периферийные позиции. Если писать о тварном мире, то почти не имеет значения ни аспект времени, ни проблема социального/естественного миров – рассказ обо всем, что было и что есть – это *'илм ал-ахбар*<sup>74</sup>.

Ал-Иджи не был первым, кто выделил *'илм ал-ахбар* в отдельную дисциплину (она упоминалась и у ал-Хаварезми, и у Братьев Чистоты), однако в отличие от предшественников он счел необходимым подчеркнуть ее внутреннюю неоднородность (“...каждая ее часть имеет собственное название”<sup>75</sup>), что, с одной стороны, позволяет нам, наконец, понять, чем же это знание отличается от исторического, а с другой – говорит о наметившемся его разделении на совершенно отдельные дисциплины, наиболее сформированной из которых к XIV в. была именно *'илм ат-та'рих*<sup>76</sup>.

Третья бросающаяся в глаза особенность классификации ал-Иджи в том, что автор полностью исключает *'илм ал-ахбар* со всеми ее инвариантами из *'улум аш-шари'а*. Этот шаг, однако, не

должен вводить нас в заблуждение: история не перестала быть наукой, обеспечивающей нормальное функционирование религиозной традиции. Причина вывода *ахбар* в разряд *адабийя*, по всей видимости, заключается в желании продемонстрировать подчиненное положение этих насущно необходимых знаний. Шариат – религиозное знание, связанное с соблюдением завета Аллаха, философия занимается высокими сущностями, что же до наук вежества – то они настоящие служанки, обслуживающие и шариат, и философию, и вообще человека во всей его дольней жизни, и не смеющие претендовать на нечто большее.

Наконец, последняя классификация, о которой здесь необходимо упомянуть, – это та, что была представлена Ибн Халдуном в Мукаддиме. Модель, описанная в шестой главе книги, кажется вполне заурядной и основывается на обычном разделении наук на традиционные и философские, правда последние, по всей видимости, ценятся Ибн Халдуном выше первых, так как они “естественны для человека” как существа, наделенного разумом.

Ни в этом параграфе, ни в последующих, посвященных разбору отдельных дисциплин, автор Мукаддимы не упоминает ни о каких исторических дисциплинах – единственным намеком на них могут служить рассуждения о разрядах наук, связанных с передачей хадисов<sup>77</sup>. В них, правда, также не говорится ни о *‘илм ат-та’рих*, ни о *‘илм ал-ахбар*, однако рассматривается вопрос о необходимости тщательной проверки иснадов<sup>78</sup>, что по умолчанию предполагает изучение прошлого.

О причинах, заставивших великого историка полностью проигнорировать ту область знания, которой посвящен его основной труд, можно только гадать<sup>79</sup>, однако нет никаких сомнений в том, что на самом деле Ибн Халдун рассматривал историописание именно как науку, причем не традиционную, а философскую, которой люди занимались всегда и везде<sup>80</sup>. Что же касается “новой науки”, основы которой стремился заложить ученый, то она, исследующая глубинные основы жизнедеятельности человеческого общества, должна была стать некоторым “рамочным” знанием для всех прочих, занять место философии в ее перипатетическом понимании<sup>81</sup>.

Таким образом, в средневековой арабо-мусульманской гносеологической системе, сформировавшейся в X в. и сохранявшей далее основной свой строй, исторические знания были представлены очень слабо – в большинстве классификаций они либо вообще не представлены (ал-Фараби, Ибн Сина), либо не представ-

лены в явном виде (ал-Хаварезми), либо занимают подчиненное положение по отношению ко всем прочим видам наук. В тех классификациях, где исторические дисциплины упоминаются (Братья Чистоты, Ибн ан-Надим), они все же рассматриваются вне какой-либо целостности (особенно у Братьев) и в лучшем случае объединяются в рамках некоего более общего знания – науки известий, посвященной всем знаниям об обстоятельствах тварного мира (Ибн ан-Надим, ал-Иджи). Они рассматриваются либо как техническое подспорье традиционных наук, либо как составная часть адабных. Вместе с тем в позднесредневековый период намечается выделение историописания в отдельный вид познания, что выражается в появлении *'илм ат-та'рих* у ал-Иджи и у Ибн Халдуна (у последнего не в самой классификации, а в тексте Мукаддимы), однако его место в гносеологической системе пока что остается не вполне ясным (подчиненное положение у ал-Иджи и системообразующее у Ибн Халдуна).

<sup>1</sup> Наиболее известная из этих процедур – тщательное установление достоверности *иснада*, т.е. цепочки передатчиков того или иного исторического сообщения. При верификации *иснада* требовалось подтвердить как фактическую возможность передачи информации, так и авторитет каждого из передатчиков. В идеальном случае сообщение должно было иметь несколько *иснадов*, восходящих к разным авторитетным лицам.

<sup>2</sup> В средневековом политическом пространстве это наиболее заметно по символике власти: черное знамя шиитов в память об убитом имаме Хусейне, личные вещи Пророка (плащ, меч), использовавшиеся в официальном церемониале, и т.д.; в современном – ярчайшим примером служат салафиты, призывающие к возвращению к праведной вере, а иногда и образу жизни предков.

<sup>3</sup> Коран, 11:120. Пер. М.-Н. О. Османова.

<sup>4</sup> См. Коран, 31:20.

<sup>5</sup> См. Коран, 26:84.

<sup>6</sup> ас-Сахави. ал-И'лан би-т-таубих ли ман замма-т-та'рих. Бейрут, 1979. С. 16–17.

<sup>7</sup> Грязневич П.А. Развитие исторического сознания арабов: (VI–VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры V–XV вв. М., 1982. С. 75–155. Но в то же время в VI в. в этом отлаженном механизме существования древних арабов начали происходить изменения, не соответствовавшие такому прагматичному восприятию прошлого. Все чаще в стихах этого времени появляется тема судьбы и рока, тема неотвратимости перемен. Все чаще и чаще встречаются вопросы вроде: “Есть ли молодцу защитник от бедствий времени?..” (ал-Муаззак ал-'Абди).

<sup>8</sup> Ср., например, с описанием “хронотопа” нехристианизированных германских народов у А.Я. Гуревича: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры // Он же. Избранные труды. М.; СПб., 1999. Т. 2. С. 87–131.

<sup>9</sup> До некоторой степени такая трансформация ветхозаветной истории имела место в еврейской коллективной памяти (*Йерушалми Й.Х.* Захор: еврейская исто-



- рия и еврейская память. Москва; Иерусалим, 2004/5764. С. 41–58). Учитывая специфику религиозной ситуации в Аравии и низкий уровень развития письменности, экстраполяция кажется правдоподобной.
- <sup>10</sup> В христианстве также присутствует идея истории как теофании (ярче всего у Августина Бл. в “О Граде Божием”), однако она существенно отличается, как от иудейской, так и от исламской. Богоявление в еврейской Библии проявляется в регулярно заключающихся бого-человеческих договорах, которые либо исполняются обеими сторонами, либо нет. Богоявление в Коране – это регулярно посылаемые к человечеству пророки, чьи слова либо принимаются людьми, либо искажаются и забываются. В обоих случаях речь идет о некоторой последовательности однотипных действий, которые могут быть определены именно как диалог Бога и Человека. Христианство с его идеей сущностной целостности Ветхого Завета – “детоводителя ко Христу” – фактически превратило историю в монолог Бога, последовательно раскрывающего себя человечеству.
- <sup>11</sup> См. об этом: *Йерушалми Й.Х.* Захор: еврейская история и еврейская память. М.; Иерусалим, 2004/5764. С. 1–58. Вообще средневековым еврейским интеллектуалам было свойственно презрительное отношение к историописанию – так, Маймонид, до тонкостей знавший мусульманскую философию, считал чтение профанных исторических книг “пустой тратой времени” (Там же. С. 37). См. также: *Baron S.W.* History and Jewish Historians. Philadelphia, 1964.
- <sup>12</sup> *Cheddadi A.* Les arabes et l’appropriation de l’histoire. Arles, Sindbad // Actes Sud, 2004. P. 18–20.
- <sup>13</sup> О “пророческих рядах” см: *Гайнутдинова А.Р.* Пророчество Корана: истории пророков как элемент построения коранического текста. Автор. дис. на ... канд. филол. наук. М., 2008.
- <sup>14</sup> *Ибн Манзур* Лисан ал-‘араб. Ал-Кахира: Дар ал-хадис, [б.г.]. Т. 1. С. 160–161.
- <sup>15</sup> Речь пока что идет об источниках, относимых к историографическому жанру востоковедческой традицией. О возможности создания строгой классификации и определении исторического для арабо-мусульманской средневековой письменной традиции см. ниже.
- <sup>16</sup> *Triki F.* L’esprit historien dans la civilisation arabe et islamique. Tunis, Maison Tunisienne de l’Edition – Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, 1991. P. 43.
- <sup>17</sup> *Халифа бин Хаййат.* Та’рих. Ар-Рийад, Дар Тиба, 1985. С. 49.
- <sup>18</sup> *Ибн Кутайба,* ал-Ма’ариф, Каир, Дар ал-ма’ариф, [б.г.]. С. 1.
- <sup>19</sup> *Ад-Динавари,* Абу Ханифа Ахмад бин Дауд. Китаб ахбар ат-тивал. Лейден, 1888. С. 2–3.
- <sup>20</sup> *Ибн Кутайба.* Указ. соч. С. 56–58.
- <sup>21</sup> *ат-Табари.* Та’рих ат-Табари. Бейрут, 1995. Т. 1. С. 13.
- <sup>22</sup> Там же. С. 14, 15–19.
- <sup>23</sup> *ал-Мас’уди.* Мурудж аз-захаб уа-ма’адин ал-джаухар. Бейрут, 2000. Т. 1. С. 22.
- <sup>24</sup> Там же. С. 23.
- <sup>25</sup> Там же. С. 20, 24.
- <sup>26</sup> Там же. С. 24.
- <sup>27</sup> Там же. С. 22, 23.
- <sup>28</sup> *Ал-Макдиси.* Китаб ал-бада’ ва-т-та’рих. Каир, Мактаба ас-сакафа ад-динийа, [б.г.]. Т. 1. С. 6, 8.

- <sup>29</sup> *Miskawayh*. Ал-Мукаддима ли китаб Таджариб ал-умам = Textes inédits de Miskawayh // Annales islamologiques. 1963. № 5. P. 181–205. Textes ar. et fr. En ligne: <http://www.ifao.egnet.net/anisl/> P. 24.
- <sup>30</sup> Там же. P. 26.
- <sup>31</sup> *Ибн ал-Джаузи*. ал-Мунтазам фи та'рих ал-мулук ва-л-умам. Бейрут, Дар-ал-китаб ал-'илмийа, 1992. Т. 1. С. 116.
- <sup>32</sup> Там же. С. 117.
- <sup>33</sup> Там же. С. 115–118.
- <sup>34</sup> *Ибн ал-Асир* ал-Камил фи-т-та'рих. Бейрут, [б.г.]. Т. 1. С. 2–10.
- <sup>35</sup> То, что именно филология находилась на переднем крае развития мусульманских наук вообще, хорошо известно. Теоретики историописания, принадлежавшие к этому традиционному знанию, естественным образом восприняли основные его принципы. Не случайно, как указывает ас-Суйути, ал-Кафийаджи посвящает первую часть неизвестного нам трактата о толковании Корана проблеме разграничения понятий тафсир и та'вил. См.: *Ас-Суйути Джалал ад-Дин*. Совершенство в коранических науках. М., 2000. Вып. 1: Учение о толковании Корана. С. 28–29.
- <sup>36</sup> *al-Iji*. Tuhfat al-faqir ila sahib as-sarir / eng. tr. by F. Rosenthal // Rosenthal F. A history of muslim Historiography. Leiden, 1968. P. 208.
- <sup>37</sup> *Ас-Сахави*. Указ. соч. С. 7.
- <sup>38</sup> *Ибн Халдун* Мукаддима. Бейрут, [б.г.]. С. 4.
- <sup>39</sup> *Rosenthal F*. Op. cit. P. 66–67.
- <sup>40</sup> Библейский Аарон.
- <sup>41</sup> Навуситы – приверженцы одной из имамитских сект, отрицавшие смерть Джа'фара ас-Садика и считавшие его махди.
- <sup>42</sup> Ас-Сахави далее пишет, что аз-Захаби не интересовался антиподами приведенных типов (людьми благородными и т.п.), считая, что приведенного выше достаточно, хотя это не так. *Ас-Сахави*. Указ. соч. С. 85.
- <sup>43</sup> Там же. С. 84–86.
- <sup>44</sup> Там же. С. 144–146.
- <sup>45</sup> Этот тип работ останется, пожалуй, наиболее распространенным и в новое время (напр. ал-Джабарти)
- <sup>46</sup> Впрочем, основу этой традиции заложил еще ал-Джахиз (ум. 869) в своих книгах о скупых, о проделках ночных и дневных воров и т.д. Писатель утверждал, что ставил себе задачей описание всех известных ему социальных групп (М.С. Киктев сравнивал эту авторскую программу с “Человеческой комедией” О. де Бальзака).
- <sup>47</sup> Прежде всего, фада'ил включают в себя описания замечательных черт, особенностей того или иного города или страны, а также разного рода диковинки, хотя существовали и фада'ил, посвященные отдельным родам или племенам (о них см.: *Крачковский И.Ю.* Арабская географическая литература. М., 2004. С. 57–60; их примеры из текста ал-Мас'уди с анализом см.: *Микульский Д.В.* Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди “Золотые копии россыпи самоцветов”. М., 2006. С. 52, 61). Уже в первых суннитских сборниках хадисов появляются главы о достоинствах различных городов. Самым же ранним сочинением, целиком посвященным местным особенностям, традиция называет “Книгу достоинств Мекки”, приписываемую Хасану ал-Басри (ум. 728) (*Прозоров С.М.* Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии VII – середины X в. М., 1980. С. 44–45). Характерные примеры

- фада'ил* см.: Ибн 'Абд ал-Хакам А. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. М., 1985. С. 168–169.
- <sup>48</sup> *Асл* – ар. корень.
- <sup>49</sup> Заметим, что проблема сотворенности Корана здесь значения особого не имеет (догмат о несотворенности утвердился в суннитском богословии в IX в. при ал-Мутаваккиле (847–861)), важен сам факт его ниспослания.
- <sup>50</sup> Несмотря на все сложности хронологизации зарождения шиизма, судя по всему, тенденция к обожествлению Мухаммада и 'Али проявилась в исламе очень рано (например, деятельность 'Абдаллаха ибн Саба').
- <sup>51</sup> “В целом миф описывает различные, иногда драматические, мощные проявления священного... в этом мире. Именно эти проявления явились реальной основой создания мира, и сделали его таким, каков он есть сегодня”: *Элиаде М. Аспекты мифа*. М., 2001. С. 34.
- <sup>52</sup> *ас-Сахави*. Указ. соч. С. 7–15.
- <sup>53</sup> См.: *Khalidi T. Arabic historical Thought in the classical Period*. Cambridge, 1996. P. 137–151.
- <sup>54</sup> Характерно, что Ибн Халдун, выстраивая иерархию обществ, арабских кочевников считал наиболее приближенными к состоянию дикости.
- <sup>55</sup> *Khalidi T. Op. cit.* P. 46.
- <sup>56</sup> *Ibid.*
- <sup>57</sup> *Fagnan E. Les tabaqates malekites*. [М. Escar] (Zaragoza), 1904. P. 105.
- <sup>58</sup> Первыми к табакат обратились шафииты в конце IV в. х., в начале VI в.х. их примеру последовали ханбалиты и маликиты, а в VIII в. – ханифиты. Последний автор табакат – 'Абд ал-хайй ал-Кунави – жил в конце XIX в. в Хайдер-абаде – *Fagnan E. Op. cit.* P. 105–112. Однако, по данным В.В. Орлова, еще в XX в. в Марокко создавались тексты *табакат*.
- <sup>59</sup> Подробнее см.: *Розенталь Ф. Торжество знания*. М., 1978.
- <sup>60</sup> Это довольно грубое обобщение, необходимое нам лишь для того, чтобы фиксировать два противоположных вектора философствования, которые на практике совершенно не обязательно противостояли друг другу, наоборот – они прекрасно порой сосуществовали. Об этом см., например: *Тауфик К. Ибрагим*. Между разумом и верой: рационалистические интенции классической исламской эпистемологии // *Arabia Vitalis: Арабский Восток, ислам, Древняя Аравия*. М., 2005.
- <sup>61</sup> *Аль-Фараби*. Слово о классификации наук // Аль-Фараби. *Философские трактаты*. Алма-Ата, 1970. С. 105–192; *Аль-Фараби*. Указ. соч. С. 105–192. Анализ см.: *Nasr S.H. Science and Civilization in Islam*. N.Y., 1987.
- <sup>62</sup> *Ибн-Сина*. Даниш-намэ. Книга знания. Сталинабад, 1957. С. 141.
- <sup>63</sup> *Раса'ил ихван ас-сафа'*. Бейрут, 2004. Т. 1. С. 266–275
- <sup>64</sup> А. Умлил на этом основании утверждает, что эксплицитно выраженная классификация искусственна и самими авторами не признавалась за истинную, однако же оснований для столь резкой позиции явно недостаточно. *Oumlil A. L'histoire et son discours: essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun*. [Б.м.], Editions techniques nord-africaines, 1979. P. 53–54.
- <sup>65</sup> Известия, жизнеописания и предания относятся непосредственно к *адабу* и шариату, генеалогии и *табакат* – к общественной политике, которая, в свою очередь, относится к метафизике, являющейся одной из областей философии.
- <sup>66</sup> *Ас-Сахави* приводит такие слова ал-Бурхана ибн Фархуна: “Сказал ал-Бурхан Абу Исхак Ибрахим бен 'Али бен Фархун, племянник [упомянувшегося ранее] в предисловии к своим “Разрядам маликитов” (*Табакат ал-маликийя*):

- известно, что знать эту науку (*та'рих*. – В.К.) почетно, а быть в ней невежей – порицаемо. О ней не скажешь, что она бесполезна и нет вреда в том, чтобы ее не знать. Зато это высказывание [можно отнести] к знанию генеалогий ('*илм ал-ансаб*), которое к ней не относится (*ва хува фанн гайр хаза*)..." – *Ас-Сахаби*. Указ. соч. С. 33.
- <sup>67</sup> Ссылка на нее присутствует в самом начале первого послания: Раса'ил... Т. 1. С. 48.
- <sup>68</sup> Текст Посланий начинается со словословия философии и указания четырех ее областей, затем следуют рассуждения о числе. Раса'ил... Т. 1. С. 48.
- <sup>69</sup> *Oumlil A.* Op. cit. P. 56.
- <sup>70</sup> То, что в схеме ал-Иджи шариат выдвинут вперед философии (по сравнению со схемой Братьев) – следствие его принадлежности к 'улама'. К XIV в. эпоха фалсафы отошла в прошлое, и превосходство религиозных знаний над всеми остальными не подвергалось сомнению.
- <sup>71</sup> *Al-Idji.* Op. cit. P. 206–207.
- <sup>72</sup> Арабский текст, приводимый Ф. Розенталем, позволяет иначе разделить последние три параграфа, однако деление, предложенное переводчиком, кажется наиболее естественным. Арабский текст: "... ва-би-л-билад '*илм ал-асар ва-л-масалик ва-л-мамалик ва-л-гара'иб ва-л-мадахик суммийа би-л-'аджа'иб ва-н-навадир ва-л-мауду'ат 'ан ал-'аджмават ва-л-маджахил би-л-хикайат*". *Al-Idji.* Op. cit. P. 207. Возможно, этот стилистический изъяс связан с общей конспективностью всего трактата.
- <sup>73</sup> Ср. эту классификацию с предлаженной Кудамой ибн Джа'фаром. См., например: *Демидчик В.П.* Мир чудес в арабской литературе XIII–XIV вв. М., 2004. С. 24–44 (особенно с. 37–39).
- <sup>74</sup> Но писать можно не только о реальности, но и о вымышленном, однако тогда это не '*илм* – не наука.
- <sup>75</sup> *Al-Idji.* Op. cit. P. 206.
- <sup>76</sup> Косвенным доказательством этого выступает сама структура описываемого фрагмента "Скромного подношения...". По всей видимости, перечень отраслей науки об известиях построен по принципу уменьшения значимости (и, быть может, объема) упоминаемых дисциплин, как и вся классификация. Первой здесь называется *ат-та'рих*, причем ей дается наиболее полная характеристика, в то же время три последних пункта описываются туманно до такой степени, что даже неясно, что там к чему относится. Этот косвенный аргумент кажется вполне правомочным, учитывая все вышесказанное.
- <sup>77</sup> *Ибн Халдун.* Мукаддима... С. 440–445.
- <sup>78</sup> Там же. С. 441.
- <sup>79</sup> Автор не ставил себе целью перечислить все существующие науки (например, он отмечает, что наук о хадисах очень много, и он остановится только на некоторых (*Ибн Халдун.* Мукаддима... С. 440). Возможно, отсутствие упоминаний о '*илм ал-ахбар'ат-та'рих* связано с тем, что им посвящено все сочинение целиком, и об их значении уже было немало сказано ранее.
- <sup>80</sup> Непосредственное указание на это в самом начале Мукаддимы: *Ибн Халдун.* Мукаддима... С. 4.
- <sup>81</sup> Знаменательна в этом отношении резкая критика, которой автор подверг *фаласифа* за то, что они исследуют вещи принципиально непостижимые разумом ("Глава о ложности философии и вреде занятий ею" – *Ибн Халдун.* Мукаддима... С. 514). Что же касается вещей постижимых, то они должны рассматриваться через призму "новой науки" – именно поэтому в Мукаддипе уделяется внимание всем сторонам человеческой жизнедеятельности.