

19

С. Н. Григорян

**ВЕЛИКИЕ
МЫСЛИТЕЛИ
АРАБСКОГО
ВОСТОКА**


ИЗДАТЕЛЬСТВО
ЗНАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

1960
СЕРИЯ II

32

1(5)
Г-83

С. Н. ГРИГОРЯН

ВЕЛИКИЕ МЫСЛИТЕЛИ АРАБСКОГО ВОСТОКА

45672

9180



ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»

Москва

1960



СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

Введение	3
Социально-исторические условия и идеологические предпосылки творчества Ибн-Баджжи, Ибн-Туфейля и Ибн-Рушда	3
Философские взгляды Ибн-Баджжи и Ибн-Туфейля	7
Жизнь и творчество Ибн-Рушда	12
Заключение	22

2953

Автор
Сергей Николаевич Григорян

Редакторы А. В. Сагадеев,
Ф. И. Розенман
Техн. редактор Е. В. Савченко
Корректор Н. М. Краснопольская

Обложка художника А. П. Кузнецова

A10521. Подписано к печати 12/XI 1960 г. Тираж 36 300 экз. Изд. № 374.
Бумага 60×92¹/₁₆—0,75 бум. л.—1,5 печ. л. Учетно-изд. 1,4 л. Заказ № 2604.
Цена 60 коп. С 1.I.1961 г. — 6 коп.

Типография изд-ва «Знание». Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.

ВВЕДЕНИЕ

Распад колониальной системы империализма, выход на мировую арену ряда государств Арабского Востока, находившихся ранее в колониальной зависимости от империалистических держав, их растущая роль в международной жизни — все это необычайно повысило интерес советской общественности к культуре арабских народов и сделало необходимым дальнейшее изучение и более широкое освещение их богатого духовного наследия.

Изучение закономерностей развития культуры вообще и особенно философской мысли народов Арабского Востока позволяет лучше понять и оценить те исторические процессы, которые происходят в наши дни на огромной территории, простирающейся от Атлантического океана на западе до берегов Персидского залива на востоке.

В настоящей брошюре будет рассказано о трех деятелях арабской культуры — о выдающихся философах эпохи средневековья Ибн-Баджже, Ибн-Туфейле и Ибн-Рушде. Эти мыслители оказали настолько глубокое воздействие на развитие мировой философской мысли, что их имена по праву стоят в одном ряду с именами таких великих философов древности, как Аристотель, Фараби, Ибн-Сина и другие.

СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ТВОРЧЕСТВА ИБН-БАДЖЖИ, ИБН-ТУФЕЙЛЯ И ИБН-РУШДА

Жизнь и деятельность Ибн-Баджжи, Ибн-Туфейля и Ибн-Рушда связаны с эпохой расцвета арабской цивилизации на мусульманском Западе, в государствах, занимавших тогда территорию современной Испании.

После того как Вестготское королевство, образовавшееся на Пиренейском полуострове в середине V века, под натиском

арабов и берберов в начале VIII века распалось, Испания в значительной своей части была включена в состав Арабского халифата.

После перехода власти в халифате от оммейядов к аббасидам (750 г.) один из представителей оммейядской династии Абдр-ар-Рахман основал здесь независимое государство, которое уже в XI веке в результате развития крупного феодального землевладения и связанного с этим усиления сепаратистских устремлений арабских и берберских феодалов распалось на несколько мелких княжеств (Севиля, Гренада, Малага и др.). В 1061 году в Магрибе (Северная Африка) создается государство альморавидов. В начале XII века альморавиды вторгаются на Пиренейский полуостров и захватывают Южную Испанию. Однако восставшие племена берберов опрокидывают династию альморавидов и на ее месте возникает государство альмохадов.

Альмохады сумели создать более действенную, чем альморавиды, военную и административную организацию, что принесло им крупные политические успехи в Магрибе и Испании. К 1160 году весь Магриб, Южная и Юго-Восточная Испания были объединены под их властью.

В области экономической политики альмохады провели ряд мероприятий, содействовавших развитию производительных сил в стране. Предпринятые государством ирригационные работы улучшили состояние земледелия. Ремесленное производство вступило в фазу нового подъема.

В таких городах, как Кордова, Севилья, Толедо, Гренада, Малага, занимались ткачеством, обработкой кожи, производством бумаги и керамических изделий, кузнечным ремеслом. Расцвет экономики способствовал развитию торговли. Прибрежные города Испании стали воротами, через которые восточные товары проникали в Европу.

В альмохадском халифате так же, как и на мусульманском Востоке (Средняя Азия, Иран, Ирак), бурное развитие земледелия, ремесел и торговли послужило экономической предпосылкой для прогресса науки и культуры. При этом необходимо указать, что цивилизация мусульманской Испании, так же как и арабская цивилизация на Востоке, явилась следствием взаимодействия нескольких культур; она сложилась в результате усвоения арабами и берберами иранской, среднеазиатской и византийской культур, равно как и культуры коренных жителей Испании.

В начале VIII века арабы и берберы, только что завоевавшие Испанию, по своему культурному уровню стояли не выше местного испано-римского населения, но уже в IX—X веках ими были достигнуты такие успехи, что их владения стали очагом культуры не только для мусульманского Востока, но и для христианской Европы.

Один из христианских авторов, живший в Испании в конце X века, писал: «Наиболее известные молодые христиане не знают иной литературы и иного языка, чем литература и язык арабов; они за большую цену спешат составить из них целые библиотеки и повсюду восхваляют арабскую науку. С другой стороны, при одном упоминании о христианских книгах они пренебрежительно заявляют, будто подобные сочинения не имеют такой ценности, чтобы обращать на них внимание»¹. В высших школах Андалуссии² наряду с богословием и мусульманским правом преподавались философия, медицина, астрономия, математика и другие дисциплины. Библиотека халифа Хакама II в Кордове хранила в своих стенах около 400 тысяч разнообразных рукописей. Начиная с XI века в Андалуссии стали переводить древнегреческих мыслителей с арабского языка на латинский, что впервые позволило европейцам получить более или менее полное представление об античных философах и естествоиспытателях.

В мусульманской Испании появились самостоятельные философские учения, отражавшие борьбу передовых сил феодального общества против обскурантизма мусульманского духовенства.

К середине XII века, в связи со все ускорявшимся распадом Багдадского халифата, центр арабской философии переместился с Востока на Запад. Передовые мыслители Андалуссии усваивали и развивали дальше материалистические элементы, содержащиеся в работах их предшественников — представителей «восточного перипатетизма»³. Особенно большое влияние на западноарабских философов оказали труды великих среднеазиатских ученых Фараби и Ибн-Сины, много сделавших для доказательства несотворенности вселенной и выступивших с теорией «совечности» материального мира с богом⁴.

Но если наиболее прогрессивные мыслители Андалуссии считали своими учителями Аристотеля и его последователей из числа арабских, среднеазиатских и иранских ученых, то их идеологические противники из лагеря мусульманского духовенства взяли на свое вооружение религиозно-философское учение известного иранского мистика богослова Газали (1058—1111).

¹ Ley H. Studie zur geschichte des materialismus im mittelalten. Berlin, 1957, S. 88.

² Так называлась в средние века территория, расположенная на юге современной Испании.

³ Перипатетизм — философское направление, развивавшее учение великого древнегреческого мыслителя Аристотеля.

⁴ Подробнее о философии Фараби и Ибн-Сины см. С. Н. Григорян. Великие мыслители Средней Азии. Изд-во «Знание». 1958.

Газали написал книгу под названием «Опровержение философов», в которой подвергались критике учения Аристотеля, Фараби и Ибн-Сины.

Выступая против учения Ибн-Сины о вечности вселенной и о существовании в природе объективной закономерности, Газали пытался теоретически обосновать идею о сотворении мира из ничего. Он стремился укрепить веру в то, что свободная божья воля не только создала мир, но и беспрерывно воздействует на все явления природы, вновь и вновь порождая их из небытия.

Причинную связь между явлениями Газали объявлял мнимой; он утверждал отсутствие какой бы то ни было реальной связи между прошлым и настоящим, между настоящим и будущим, между предшествующим и последующим.

Газали признавал существование лишь такой причинности, которая исходит от бога, но которая отнюдь не присуща самим происходящим в природе явлениям.

Философы и естествоиспытатели, уверял Газали, не в состоянии познать истинную природу вещей. Он выступал против учения Фараби и Ибн-Сины о разуме как высшей из всех психических способностей человека. Если Газали и допускал какое-то значение разума, то всего лишь в виде регулирующего начала. Не будучи средством достоверного теоретического познания, утверждал он, разум лишь направляет человека к цели, но к познанию истинной сущности предмета привести никогда не может.

В интуитивном познании бога, в самоуглубленном мистическом состоянии и аскетизме Газали видел суть всей человеческой жизни. Он выступал как идеолог религиозной реакции, охватившей мусульманский Восток в XII веке и сопроваждавшейся свирепыми расправами над «еретиками», подавлением передовой научной и философской мысли. Характеризуя эту обстановку, немецкий востоковед Ф. Дитеричи писал: «Ортодоксальное духовенство всегда было врагом науки и культуры; оно писало свою историю кровью и освещало свой мрачный путь кострами... Газали с помощью ортодоксального духовенства удалось парализовать на Востоке духовные творческие силы».

Против догматических принципов ислама и религиозно-мистической философии Газали, в интересах общественного прогресса, развития науки и культуры выступили передовые мыслители Андалуссии.

Наиболее последовательными и смелыми борцами против догматических принципов мусульманской религии и реакционного учения Газали в эпоху альмохадов были Ибн-Баджжа, Ибн-Туфейль и Ибн-Рушд.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ИБН-БАДЖЖИ И ИБН-ТУФЕЙЛЯ

Из разрозненных и далеко не полных сообщений средневековых арабских историков о жизни Абу-Бекра бну-Яхья Ибн-Ас-Саига Ибн-Баджжи (по средневековым европейским источникам — Авемпаче) нам известно лишь следующее. Родился он в христианской Сарагоссе в конце XI столетия. В 1118 году Ибн-Баджжа жил в Севилье, где написал несколько трактатов по логике. В последующие годы мы находим философа занимающим высокие правительственные посты в Гренаде и Сарагоссе. Затем он переезжает в новообразовавшееся берберское государство альморавидов на территории Марокко и, согласно некоторым источникам, выполняет обязанности везира при дворе альморавидских правителей в городе Фесе. В Фесе Ибн-Баджжа подвергается гонениям за свои философские взгляды. По подозрению в ереси его бросают в тюрьму. В 1138 году он умирает, отравленный своими противниками.

Круг научных интересов Ибн-Баджжи был весьма обширен: кроме чисто философских вопросов, он занимался проблемами естествознания, астрономии, математики, медицины и музыки. Он был первым из арабско-испанских мыслителей, кто глубоко усвоил и развил дальше философское наследие, оставленное народами уже клонившегося к упадку восточного халифата и другими народами Ближнего и Среднего Востока, и ознакомил с ними просвещенные круги тогдашней Андалуссии. Первостепенную роль в формировании обществено-философских взглядов Ибн-Баджжи сыграло его знакомство с трудами великого среднеазиатского мыслителя Фараби. Кроме того, Ибн-Баджжа был хорошо знаком с философскими учениями древнегреческих мыслителей; его перу принадлежит ряд комментариев на работы Аристотеля, причем центральное место в этих комментариях занимают естественнонаучные произведения Стагирита: «Физика», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология».

История не сохранила до нашего времени подавляющего большинства произведений Ибн-Баджжи. Дошедшие же до нас сочинения философа (подчас представляющие собой лишь разрозненные отрывки из его трактатов) известны нам главным образом по древнееврейским и латинским переводам.

Из философских произведений Ибн-Баджжи наибольшей известностью пользовались в свое время его логические трактаты, сочинение «О душе», так называемый «Трактат о соединении человека с деятельным разумом», «Прощальное послание» и трактат «Об образе жизни уединенника».

В «Прощальном послании» находит воплощение основная тенденция философских исканий Ибн-Баджжи — его

стремление возвысить человеческий разум и философское мышление, противопоставленное мусульманской схоластике и мистике. Согласно Ибн-Баджже, только разум может дать истинное знание о природе и только он ведет человека к познанию самого себя и к слиянию с деятельным (или активным) разумом. Автор «Послания» подвергает критике мистическую теорию Газали, который, по его мнению, в своих сочинениях ошибался сам и вводил в заблуждение других. В этом же произведении содержатся замечательные рассуждения относительно постоянства и непрерывности человеческой души, развитые впоследствии Ибн-Рушдом в его учении об «универсальной», общечеловеческой душе.

В трактате «Образ жизни уединенника» (в том виде, в каком его содержание передал еврейский философ Моисей Норбонский), написанном под сильным влиянием работ Фараби, Ибн-Баджжа дает картину нравственного совершенствования индивида, завершающегося соединением с деятельным разумом и достижением счастья. Однако теория нравственного совершенствования «уединенника» Ибн-Баджжи не имеет ничего общего с мистическим учением Газали о достижении блаженства посредством самоуглубления и отречения от всего мирского (как это утверждает Э. Ренан в своем сочинении «Аверроэс и аверроизм»).

Ибн-Баджжа далек от того, чтобы быть проповедником отшельничества и аскетизма; он указывает путь, по которому должен идти человек, желающий оградить себя от пороков данного общества. По пути этому, говорит Ибн-Баджжа, могут следовать как отдельный индивид, так и многие члены общества, руководствующиеся исключительно лишь светом разума и объединенные стремлением достичь счастья не в загробном, а в посюстороннем мире.

Гуманистическая идея Ибн-Баджжи в этом трактате ясна так же, как и в замечательном произведении его среднеазиатского предшественника Фараби «Взгляды жителей добродетельного города». Как и Фараби, Ибн-Баджжа, бывший свидетелем всех социальных пороков, которыми было пропитано современное ему феодальное общество, мечтал о возможных средствах для достижения людьми счастья в этом мире и находил их не в мистике, не в суфийском¹ аскетизме, а в могучем человеческом разуме.

То место, которое отводилось Ибн-Баджжей в его философских концепциях разуму, определило интерес мыслителя к психологическим проблемам и к проблемам логики. Ему принадлежит большой трактат «О душе», оказавший значительное влияние на позднейших мыслителей, в котором творчески развиваются материалистические стороны психологиче-

¹ Суфиями в средние века называли проповедников мистической философии.

ского учения Аристотеля. Ибн-Баджжа подчеркивает большое значение в познавательной деятельности человека его знакомство с психическими процессами и с наукой о душе как одной из важнейших отраслей учения о природе.

В психологии и гносеологии Ибн-Баджжа выступает как против мистического учения мусульманских суфиев о «слиянии с богом», так и против идеалистической «теории воспоминаний» Платона — Газали. Мистический способ постижения истины, принятый суфиями и канонизированный Газали, Ибн-Баджжа называет методом, «который затмевает истину вместо того, чтобы раскрыть ее». «Основа, на которой Ибн-Баджжа строит этот вид философского мышления, — пишет современный арабский историк философии О. Фарух, — является материалистической: разум познает самостоятельно, а не под каким-то спиритуалистическим воздействием извне»¹. Не удивительно, поэтому, что Ибн-Баджжа долгое время подвергался гонениям со стороны фанатически настроенного духовенства.

Ясное представление о той ярости, которую вызвало прогрессивное творчество великого андалусского мыслителя среди мусульманских богословов, можно получить из характеристики, данной Ибн-Баджже одним из его идейных противников. «Безразлично относясь к религии, — писал последний, — он занимался лишь суетными вещами; это был человек, который никогда не очищал себя после нечестивых занятий и никогда при этом не заявлял о своем раскаянии... У него не было веры в Того, Кто его сотворил и создал; он никогда не отступал перед борьбой, подвизаясь на поприще греховных дел. Единственное, чем он занимался, это изучал математические науки, размышлял о небесных телах и с границах различных климатов на земле. Он с презрением относился к книге Аллаха. Он поддерживал лишь те учения, которые трактовали о времени и вечном изменении, учения о том, что человек подобен растению или цветам и что со смертью все для него кончается»².

Передовые идеи рационализма развивались в Испании младшим современником Ибн-Баджжи — Ибн-Туфейлем (его латинизированное имя — Абубацер).

Родился Ибн-Туфейль в Вади-Аш (в районе Гренады) около 1110 года. Зрелые годы своей жизни философ провел работая в качестве врача в Гренаде, а позже в качестве секретаря при гренадском правителе и при эмире Танжера Абу-Саиде. Уже в преклонном возрасте Ибн-Туфейль становится везирем при дворе альмохадов и одновременно занимает

¹ О. Фарух. Ибн-Баджжа и магрибинская философия, стр. 39. Бейрут. 1945 (на арабском языке).

² Munk. S. Melanges de philosophie juive et arabe. Paris. 1955. p. 385—386.

должность лекаря при халифе Абу-Укубе Юсуфе аль-Мансу-ре (1163—1184). Во дворце аль-Мансура Ибн-Туфейль общался со многими знаменитыми учеными тогдашней Андалусии. В эти же годы (около 1169) он познакомился с Ибн-Рушдом, с которым у него впоследствии установились дружеские отношения и для которого он вскоре выхлопотал место первого придворного врача. Умер Ибн-Туфейль в Марокко в 1185 году.

Еще при своей жизни Ибн-Туфейль прославился и как философ, и как искусный врач, и как поэт, и как замечательный математик и астроном (некоторые средневековые арабские историки утверждают даже, что им была создана собственная, отличная от птолемеовской астрономическая теория, по которой можно было «определять движения небесных тел без допущения какой-либо ошибки»).

Им было написано значительное число трактатов по вопросам теории познания, физики и медицины.

Единственным произведением Ибн-Туфейля, сохранившимся до нашего времени, является известный роман о «Хайе, сыне Якзана» (полное название — «Трактат «Хай, сын Якзана» относительно тайн восточной мудрости, извлеченных из зерен сущности высказываний главы философов Абу-Али Ибн-Сины имамом, знающим и совершенным философом Абу-Бекром Ибн-Туфейлем»). Известно, что произведение с аналогичным названием имеется и у Ибн-Сины, но у последнего Ибн-Туфейль заимствовал лишь имена действующих лиц, и это заимствование не касается сущности произведения.

Сюжет романа народного происхождения; он был сложен задолго до Ибн-Туфейля в восточной части арабского мира — в X—XI веках в Нижней Месопотамии с ее купеческими городами и морскими портами, на родине «Путешествий Синдбада Морехода», или даже еще раньше — в эпоху Дамасского халифата. Но и это заимствование относится только к фабуле произведения. Его философская концепция оригинальна и может быть связана лишь с общим ходом развития арабской, иранской и среднеазиатской философии.

Сюжет философского романа Ибн-Туфейля сводится к следующему. На одном из необитаемых островов в результате физического смешения определенного количества воды и глины родился ребенок, которому автор дал условное имя Живой, сын Бодрствующего (по-арабски — Хай Ибн-Якзан). Различные возрастные периоды в жизни ребенка отмечаются последовательными успехами в познании всего, что его окружает. Первые знания Хайя ограничиваются чувственными вещами; постепенно он переходит к познанию общих закономерностей в явлениях природы.

Изучая строение отдельных животных, Хай обнаруживает, что особи каждого вида похожи друг на друга внешними и внутренними членами, ощущениями, движениями и инстинктами, различие же между ними показалось ему незначительным. Отсюда он делает вывод, что все животные, включая и человека, составляют некое единство. Восходя в своем познании все выше и выше, Хай обнаруживает единство не только в мире животных, но и во всех частях природы. Обращая далее взор к небу, он замечает, что и там господствует то же единство. И здесь Хай сталкивается с вопросом: вечно ли движение небесных светил, вечно ли существование вселенной или то и другое имели начало во времени? После долгих раздумий он в конце концов склоняется к тому мнению, что мир вечен.

Основная идея этого романа заключается в утверждении превосходства разума над верой и рационального познания над познанием мистическим. Истина, по Ибн-Туфейлю, вполне адекватно может быть познана лишь благодаря разуму, опирающемуся на показания чувств и на опыт. Наряду с этой основной идеей в работе Ибн-Туфейля излагается ряд других вопросов, решаемых им с передовых, подчас материалистических позиций. К числу этих вопросов, например, принадлежит проблема вечности мира. Ибн-Туфейль выступает против одного из основных догматов мусульманской религии, утверждающего сотворенность мира, и доказывает, что мир извечен. Ибн-Туфейль проводит и другую прогрессивную мысль — идею о единстве мира и его эволюции. Мир живых существ и неодушевленный мир, мир органический и мир минералов, растения, животные, люди — все это многообразие явлений природы составляет некое единство.

Этот взгляд логически вытекает из другой замечательной мысли философа, с утверждением возможности (или даже действительного факта) спонтанного возникновения живого из неживого, само допущение которого уже ставило под сомнение многие положения мусульманской догматики.

Наконец, следует отметить критику Газали, содержащуюся в романе Ибн-Туфейля; он в частности пишет: «Что касается до сочинения шейха Абу-Хамида, то он, применяясь в своем обращении к народу, в одном месте связывает, в другом разрушает, то не признает одни вещи, то их исповедует. Между прочим, он обличает философов в неверии в книге «Ниспровержение» за то, что они отрицают воскресение тел и признают награду и наказание исключительно для душ. Затем, в начале книги «Весы», он категорически говорит, что это мнение есть мнение шейхов суфиев; далее, в сочинении «Предохранитель от заблуждения и толкователь состояний экстаза» он утверждает, что его мнение подобно мнению суфиев и что он остановился на нем только после долгого ис-

следования. И многое в этом роде может увидеть в сочинениях его, кто будет читать и углубляться в исследование их».

Рационалистическая тенденция философского учения Ибн-Туфейля очевидна, и недаром этот выдающийся арабский мыслитель еще при жизни получил от реакционных представителей мусульманского духовенства прозвище «учителя неверия» и «основателя философской ереси». Передовые мысли, пропагандировавшиеся Ибн-Баджжей и Ибн-Туфейлем в Андалуссии, наряду с атеистическими и материалистическими идеями, нашедшими свое отражение в работах Фараби, Ибн-Сины и других представителей арабоязычной философии, подготовили появление учения великого арабского философа Ибн-Рушда.

Творчество Ибн-Рушда, философа, врача, астронома, математика, юриста и поэта, знаменует собой вершину философской мысли арабов. Оно как бы подвело итог предшествовавшему развитию арабской философии, оказав при этом сильное влияние на становление философской мысли у народов средневековой Европы.

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО ИБН-РУШДА

Абу-ль-Валид Мухаммед бну-Ахмад Ибн-Рушд (известный в средневековой Европе как Аверроэс) родился в 1126 году в одном из крупнейших научных центров Андалуссии — в городе Кордове. Его отец, занимавший в городе должность кадия (судьи), был человеком по тогдашнему образованным, и под его руководством будущий философ с ранних лет начинает усердно штудировать богословие и мусульманское право, знакомится с образцами арабской литературы и поэзии, а несколько позже приступает к изучению медицины, математики и философии.

Семейные традиции дома Ибн-Рушдов побудили его рано начать общественную карьеру, и в 1153 году он по приглашению альмохадского правителя отправляется в Марокко. Ибн-Рушд проводит здесь большую работу по организации местных просветительных учреждений, принимает активное участие в реформе мусульманского образования. Ему удалось помочь создать условия для изучения в мусульманских заведениях естественных наук и философии. Эта прогрессивная тенденция особенно проявилась в период правления Абу-Якуба Юсуфа, который, стремясь прослыть просвещенным монархом, окружал себя деятелями науки, искусства и философии.

В то время ученые люди часто играли важную роль и в политической жизни страны. Везиром и придворным врачом Абу-Якуба Юсуфа был Ибн-Туфейль, влияние которого при дворе было огромным. Ибн-Туфейль был тесно связан с дру-

гими деятелями науки и культуры и всячески оказывал им помощь. Ибн-Рушд через Ибн-Туфейля был представлен Абу-Якубу Юсуфу, как человек, наиболее способный и сведущий во всех областях знания. Вот как Ибн-Рушд сам рассказывал о своем первом приеме у халифа:

«Когда я вошел к эмиру верующих, я нашел его наедине с Ибн-Туфейлем. Последний начал рекомендовать меня в самых похвальных выражениях, превозносить мою знатность и древность моего происхождения. К этому он прибавил, единственно из расположения ко мне, похвалы, которых я далеко не заслужил. Спросив мое имя, имя моего отца и название моей семьи, эмир начал беседу следующим вопросом: «Каково мнение философов о небе? Есть ли оно вечная субстанция или когда-либо имело начало?» Я испугался и совершенно смутился; я искал предлога, чтобы отказаться от ответа, и сказал, что никогда не занимался философией, ибо не знал, что Ибн-Туфейль условился с ним подвергнуть меня испытаниям. Эмир верующих понял мое смущение, обратился к Ибн-Туфейлю и стал с ним беседовать по поводу вопроса, который он мне задал. Он изложил все, что Аристотель, Платон и другие философы говорили относительно этого предмета и сверх того привел доводы мусульманских теологов против философов. При этом он поразил меня обширной памятью, какую я не мог предположить даже у ученых, специально занимающихся этими предметами и посвящающих им всю жизнь. Однако эмир так ловко дал мне возможность оправиться, что заставил меня заговорить, и имел возможность убедиться, каковы мои знания в области философии»¹.

При покровительстве халифа, назначившего Ибн-Рушда вскоре (1171) кадием Севильи, а затем Кордовы, он в течение нескольких лет углубленно изучает и комментирует философские труды Аристотеля, стараясь очистить его взгляды от последующих наслоений неоплатонизма и одновременно пишет самостоятельные работы. «Однажды, — рассказывает Ибн-Рушд, — Ибн-Туфейль призвал меня и сказал: «Я слышал сегодня, как эмир верующих жаловался на неясность Аристотеля и его переводчиков. «Дай бог, — сказал он, — чтобы нашелся человек, который прокомментировал бы эти книги и изложил бы ясно их смысл, так, чтобы они сделались доступными для людей!». Ты вполне одарен всем тем, что необходимо для такого труда, возмись за него. Зная твоё высокое умственное развитие, ясность твоей глубоко проникающей мысли, твоё глубокое прилежание к науке, я надеюсь, что ты удовлетворительно выполнишь этот труд. Единственная причина, которая мешает мне самому взяться за эту работу — это бремя моих лет и мои многочисленные

¹ Э. Ренан. Собр. соч., т. VIII, стр. 21. Киев. 1902.

занятия на службе у эмира» С тех пор, — прибавляет Ибн-Рушд, — все мои помыслы направились на труд, который мне рекомендовал Ибн-Туфейль»¹.

Большим почетом и уважением Ибн-Рушд пользовался также в начале и у халифа Абу-Юсуфа аль-Мансура (1184—1198). В эти годы слава его как философа и ученого достигла апогея. По свидетельству современников, «в ту пору он стал властителем умов и дум, так что не было такого мнения, которое не было бы его мнением, или такого высказывания, которое не было бы его высказыванием». Но в 1195 году положение мыслителя резко меняется. Сочинения Ибн-Рушда вызвали бурю негодования в среде мусульманских богословов. Истолкование им философии в духе аристотелизма было расценено духовенством как дерзкое выступление против догматов ислама. С особой силой мусульманские богословы обрушились на материалистические идеи Ибн-Рушда о вечности и закономерном развитии мира и на те положения его учения, которые признавали возможным постижение реальной действительности с помощью человеческого разума.

Поводом для обвинения Ибн-Рушда в ереси, как сообщает современный ему теолог Абу-Мухаммед Адб-аль-Айзи, явился следующий случай. Астрологи предсказали в определенный день ураган, который должен был принести большие несчастья. Население Кордовы было сильно взволновано и укрылось в подземельях. Правитель Кордовы созвал ученых этого города, в том числе Ибн-Рушда и его друга Ибн-Бундуда, чтобы поговорить с ними по поводу этого события. Два друга, покидая правителя, беседовали о предстоящем урагане, истолковывая это явление с точки зрения физики и метеорологии.

Некий богослов вмешался в их беседу и стал говорить об урагане, ссылаясь на утверждения корана. Ибн-Рушд выразил сомнение в достоверности содержащихся в коране высказываний о причинах происхождения бури. Все присутствующие были поражены таким смелым отрицанием «истин», провозглашаемых кораном.

Ибн-Рушд был вызван на собрание кордовских богословов и кадиев, которые учинили над ним допрос касательно его философских концепций и вынесли решение, что взгляды философа «нечестивы и еретичны». После этого Ибн Рушд подвергся опале и изгнанию в небольшое еврейское местечко аль-Ясана, в пятидесяти километрах юго-восточнее Кордовы. По приказу халифа произведения философа (за исключением книг по медицине, математике и основам астрономии) были собраны на улицах Кордовы и сожжены под торжественные крики и проклятья «правоверной» толпы. (Причины

изменения отношения к Ибн-Рушду со стороны халифа Аль-Мансура точно не известны — полагают, что последний был вынужден пойти на уступку клерикальной группировке ввиду осложнившейся политической обстановки). Лишь незадолго до своей кончины Ибн-Рушд был вновь приглашен халифом в Марокко, где он и умер 10 декабря 1198 года.

Ибн-Рушд был одним из плодотворнейших арабских мыслителей. Об исключительном трудолюбии великого философа свидетельствует его собственное признание, согласно которому он не работал только два дня в своей жизни: в день смерти отца и в день своей свадьбы. Ибн-Рушдом было составлено большое число комментариев на философские произведения как древнегреческих, так и арабских и среднеазиатских мыслителей. При этом самое видное место среди них занимают комментарии на работы Аристотеля. Последние составлялись им трояким способом: 1) в виде короткого пересказа, когда авторский текст не выделялся из слов толкователя; 2) в виде комментария среднего размера, когда толкование давалось в последовательности авторского текста, из которого цитировались лишь первые слова каждого раздела; 3) в виде большого комментария, в котором авторский текст ясно отделялся от слов толкователя и цитировался с сохранением его общей структуры.

Ибн-Рушд не знал греческого языка, и успехом своим в толковании Аристотеля, принесшим ему славу «великого комментатора», он был обязан исключительно собственному философскому дарованию и разработанному им методу сравнительного изучения переведенных текстов и комментариев, выполненных его предшественниками.

Всего Ибн-Рушдом таким образом было обработано восемнадцать произведений Аристотеля, среди которых были книги «О животных» (1169), «Категории», логические произведения, «Физика» (1170 и 1186), «О небе», «О мире» (1171), «Риторика», «Поэтика», «Метафизика» (1174), «Никомахова этика» (1176), «О душе» (1181) и др. Кроме того, им были составлены комментарии на произведения Платона, Александра Афродисийского, Николая Дамасского, Птолемея, Галена, Фараби, Ибн-Сины, Газали и Ибн-Баджжи.

Из собственных философских сочинений Ибн-Рушда наибольшим распространением пользовались «Опровержение опровержения», сочинения по логике, «Рассуждение о движении небесного тела», «Проблема времени», «О первом двигателе», «Рассуждение об извечном существовании и о существовании временном», «Проблемы науки о душе», «Рассуждения о разуме», «Вопросы философии», «О согласии религии с философией» и др. В общей сложности им было написано около пятидесяти крупных сочинений (Э. Ренан насчитывает семьдесят восемь книг и трактатов философа), но большин-

¹ Э. Ренан. Собр. соч., т. VIII, стр. 21—22.

ство этих произведений до сих пор еще хранились лишь в виде рукописей. Арабские оригиналы ряда сочинений Ибн-Рушда до нас не дошли, и они известны исследователям только по древнееврейским и латинским переводам.

В своих сочинениях Ибн-Рушд предстает перед читателем как великий, страстный борец против всего, что тормозило развитие науки, особенно против догматических принципов ислама и религиозно-мистической философии Газали. Все богатство идей своих великих предшественников и современников — Аристотеля, Фараби, Закария Рази, Ибн-Сины, Бируни, Ибн-Баджжи, Ибн-Туфейля — он подверг критическому переосмыслению и переработке.

«Все содержание арабской философии и, следовательно, весь аверроизм¹, — пишет известный исследователь творчества Ибн-Рушда Э. Ренан, — можно свести к двум учениям, или, как выражались в средние века, к двум великим заблуждениям, тесно связанным друг с другом и составляющим полное и оригинальное толкование перипатетизма: к учению о вечности материи и к теории разума». В решении этих важных вопросов философии Ибн-Рушд исходил из бесконечно-го многообразия явлений окружающего мира. Взаимосвязь и взаимопревращение разнородных явлений природы убеждали философа в существовании единой основы бытия — материи.

Опираясь на данные науки, он ставил под сомнение исламский догмат о предопределении, согласно которому божья воля не только создала мир, но и непрерывно и непосредственно воздействует на все явления окружающей человека природы. Он рассматривает окружающий мир как самостоятельное бытие, процессы и явления которого определяются самой природой. Бог у Ибн-Рушда, так же как и у Ибн-Сины, выступает как необходимое бытие, первая действительность всего существующего. Но бог не в силах создать что-либо без наличия возможности, источником которой является материя. Если этого условия нет, говорит Ибн-Рушд, то и действительности нет, остается лишь одна возможность, а это — явная нелепость. Согласно Ибн-Рушду, если необходимое бытие, бог есть вечный источник действительности, то материя — такой же вечный источник возможности, поскольку «если творец вечен, то и мир вечен». Ибн-Рушд утверждал, что вселенная безначальна и бесконечна во времени, хотя она и имеет границы в пространстве. В мире нет ни абсолютного возникновения, ни абсолютного уничтожения, но бывают лишь изменения, связанные с тем или иным сочетанием вечных элементов.

¹ Так называлось в средневековой Европе идейное течение, берущее свое начало в философском учении Ибн-Рушда (термин образован из латинизированного имени мыслителя — Аверроэс).

В противоположность учениям мусульманских схоластов и религиозно-идеалистической философии Газали, истолковывавшим изменения в природе как результат действия некоего сверхъестественного существа, Ибн-Рушд исходил из убеждения в существовании закономерности внутри самой природы. «В необходимых вещах, — пишет Ибн-Рушд, — не может быть... ни действующей причины, ни создателя»¹. Необходимость у Ибн-Рушда связана с причинной обусловленностью. В причинно-следственной цепи явлений нет ни одного звена, которое было бы обусловлено чем-либо существующим вне материального мира.

Согласно Ибн-Рушду, материя является внутренним основанием вещей, форма — их внешним проявлением. Между внутренним и внешним нет непроходимой грани. Ибн-Рушд отбрасывает аристотелевское понимание материи как пассивного субстрата и формы как активного начала. По его мнению, материя и форма находят единое основание в природе. Материя сама содержит в себе все формы и производит их из себя. Материя никогда не бывает бесформенной, так же как форма не может существовать вне материи. Если материя и форма совпадают в высшем единстве, то, следовательно, возможность и действительность также совпадают в нем. Отличие возможности от действительности имеет относительный характер. Если мир вечен, то, следовательно, все возможное рано или поздно должно стать действительным.

Ибн-Рушд утверждает, что материя способна к самостоятельному движению и не нуждается ни в каких внешних двигателях, и отсюда приходит к выводу: движение не имеет ни начала, ни конца. Примером, демонстрирующим вечность движения, для Ибн-Рушда служат планеты. Движение небесных тел, говорит Ибн-Рушд, является вечным не потому, что оно постоянно существует, а «потому, что оно постоянно возобновляется».

Развивая это положение, Ибн-Рушд утверждает, что все существующие вещи подвержены уничтожению и становлению. Становление имеет своим источником самую материю, в которой происходят процессы количественных и качественных изменений. При этом вечность материи рассматривается здесь в качестве предпосылки постоянства развития и изменения. Причем само изменение выступает как форма проявления движения материи.

Таким образом, Ибн-Рушд понимает объективную реальность как нечто такое, существенными признаками чего являются движение, вечность и несотворенность.

¹ Высказывания Ибн-Рушда цитируются по кн.: Ибн-Рушд. Тахафут ат-тахафут («Спровержение опровержения»). Каир, 1930. Перев. с арабского А. В. Сягадеева.

Из вечности материи и ее движения Ибн-Рушд выводит и вечность времени. «Необходимая связь между движением и временем, — говорит он, — носит реальный характер, и время есть нечто такое, что является результатом движения». Согласно Ибн-Рушду, человек воспринимает ход времени с помощью своих чувств. В основе же человеческого восприятия времени лежит восприятие движения небесных сфер. Следовательно, время является формой движущейся материи. Но материя и ее движение вечно, значит, рассуждает философ, и время вечно. И наоборот, «если время вечно, то и движение вечно, ибо невозможно понять время без движения».

С наибольшей яркостью материалистические тенденции философии Ибн-Рушда проявились в его теории познания. Теория познания Ибн-Рушда полностью согласуется с его материалистическим учением о вселенной. Целью познания природы Ибн-Рушд считает постижение единства природы в ее многообразии, познание глубочайших начал, лежащих в основе явлений материального мира.

В своей теории познания Ибн-Рушд исходит из учения Аристотеля (развитого впоследствии Ибн-Синой) об универсалиях. Он так же, как и его великие предшественники, стремится решить вопрос, что чему предшествует: вещь понятию или понятие вещи, единичное общему или общее единичному.

Крупнейший представитель религиозно-мистической философии Газали вслед за Платоном считал, что общие понятия (универсалии) существуют независимо и до действительно существующего мира. Развивая материалистическое учение Ибн-Сины об универсалиях, Ибн-Рушд утверждает, что реальностью обладают лишь конкретные, частные вещи, а универсалии являются лишь наименованиями вещей и реального существования отдельно от чувственно воспринимаемых вещей не имеют.

Только в том случае, если разум «абстрагирует те природные свойства, которые содержатся в отдельных вещах... и, таким образом, делает их содержание универсальным, он может правильно судить о них, в противном случае природа вещей остается для него неясной». Если бы общие понятия не имели в окружающем мире реальной основы, «тогда они были бы ложными». Отсюда он делает вывод о том, что общее существует в материи независимо от того, отражается оно разумом или нет. Образование общих понятий, в которых отражается сущность вещей, утверждает Ибн-Рушд, является целью человеческого познания.

Познание начинается с ощущений, с восприятия отдельных единичных вещей, их отдельных качеств, количества и форм. Основываясь на показаниях органов чувств, разум постигает целое, познает сущность вещи и фиксирует ее в общих

понятиях. Ибн-Рушд называет суждение разума «несомненно суждением о природе вещей во внешнем мире».

Ибн-Рушд проводит различие между чувственным восприятием и абстрактным мышлением. Посредством органов чувств человек воспринимает лишь «образы», чувственно воспринимаемые формы предметов, а разум должен воспроизвести сущность вещи. Форма вещи, запечатлеваемая чувством, отличается от той формы, которая воспроизводится разумом: первая характеризует единичный объект, в то время как последняя воспроизводит то, что является общим для целого ряда индивидуальных вещей. Чувство и разум, оба на различных ступенях познания, отражают одну и ту же действительность. «Образ», полученный через разум, основывается на «образе», воспринятом чувствами, однако превосходит его своей всеобщностью.

Таким образом, Ибн-Рушд вполне определенно, материалистически решал вопрос о соотношении бытия и мышления, природы и человеческого сознания. Теория познания Ибн-Рушда направлена главным образом против агностицизма Газали, отрицавшего способность разума адекватно познавать реальную действительность. В противоположность Газали Ибн-Рушд утверждал, что человек располагает безграничными возможностями познания. Разум, по его мнению, — это активная сила, инструмент познания вселенной. Полемизируя с Газали, который отрицал причинность в самих вещах и отсюда выводил неспособность человеческого разума установить хоть какую-нибудь закономерность в многообразии явлений, Ибн-Рушд писал: «Разум есть не более, как постижение существующих вещей вместе с их причинами, и именно это отличает его от всех других постигающих способностей, так что тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум». Отыскание причин и действий требует логических рассуждений, которым, по мысли Ибн-Рушда, должны предшествовать изучение естественных наук и философии. Познание действий может быть завершено только путем познания причин, так как силы чувственного познания доставляют лишь материал для мышления. Отрицание этого взгляда равноценно отрицанию возможности существования какой-либо науки, ибо из этого следует, что «здесь (в мире) ни одна вещь не может быть познана по-настоящему». Тот кто утверждает, «что не существует никакого единого, логически необходимого знания, должен согласиться и с тем, что это его собственное утверждение не является логически необходимым».

Большую прогрессивную роль в истории философии сыграло учение Ибн-Рушда о всеобщем, универсальном разуме. Философ считал, что существует некий интеллект, как бы олицетворяющий собой непрерывный и преемственный харак-

тер духовной жизни человечества. По учению Ибн-Рушда, разум не входит в состав человеческой души, он не индивидуален, но представляет собой нечто безличное и единое для всех людей — умерших, живущих и еще не родившихся. Этот разум бессмертен, так же как и само человечество, и познавательные способности его безграничны. С этой точки зрения, по своим интеллектуальным способностям все люди равны.

Учение об универсальном разуме, таким образом, заключает в себе прогрессивную мысль о единстве человеческого рода и об интеллектуальном равенстве всех людей.

С учением о всеобщем разуме у Ибн-Рушда связано материалистическое толкование сущности индивидуальной души. Индивидуальная душа, по мнению философа, постольку, поскольку она лишена интеллектуального начала, мало чем отличается от души любого другого животного. Будучи же связана с телом человека, она не может быть чем-то бессмертным: уничтожение тела неизбежно влечет за собой гибель души. И здесь Ибн-Рушд наносит сокрушительный удар по одному из основных догматов религии, утверждающему бессмертие индивидуальной человеческой души. Бессмертие души, утверждает он, с философской точки зрения является лишь химерой, а рассказы о загробной жизни, о воскресении мертвых — это басни, развращающие умы людей.

Учение Ибн-Рушда о тленности души, равно как и его смелые рассуждения о вечности материи и движения, находилось в явном противоречии с основными положениями мусульманской догматики. И здесь мы подходим еще к одному важному разделу учения Ибн-Рушда, из-за которого его предали анафеме как мусульманские, так и христианские богословы, — к учению о «двойкой истине».

Касаясь соотношения философского, научного знания и веры, Ибн-Рушд утверждал, что в конкретных вопросах науки философия вполне может расходиться с тем, чему учит религия. Так, если положение о единстве разума для всех представителей человеческого рода и связанное с ним утверждение смертности души являются необходимыми выводами философского рассуждения, то для религии признание этих истин вовсе не необходимо. Больше того, один и тот же человек в одной своей работе, носящей теологический характер, может утверждать нечто такое, что он отрицает в другом сочинении, носящем научный или философский характер.

По учению о «двойкой истине», наука и религия получают две разные, не зависящие друг от друга сферы применения. Метод философского рассуждения заключается в чистом умозрении, свойственном лишь небольшому кругу «избранных», в то время как «истины» религии раскрываются в образной, аллегорической форме, понятной для всякого простолюдина.

Философ и ученый, таким образом, освобождаются до некоторой степени от «спеки» духовных отцов мусульманской общины, но простой народ должен оставаться в лоне религии. Ибн-Рушд даже утверждает, что «чернь» нуждается в вере, ибо она «налагает узду на людей из народа, препятствует им губить друг друга и ссориться»¹. В этом положении, как видно, сказалась классовая ограниченность андалусского мыслителя.

Характеризуя общественно-политические и этические взгляды Ибн-Рушда, следует отметить, что великий арабский ученый и в этой области высказал ряд смелых и прогрессивных для того времени идей. Выступая против религиозной догматики и мистического учения Газали, призывавших людей уповать только на бога и подготавливать себя к потусторонней жизни, Ибн-Рушд утверждал, что человек должен добиваться своего счастья в этом, реальном мире путем упорного труда и накопления знаний.

Истинное счастье, по его мнению, заключается в познании сущности вещей, в философии, или «высшей мудрости». «Философия считает, — пишет Ибн-Рушд, — что человек не может жить в этом мире без практических знаний».

Отстаивая просветительские идеи, великий арабский мыслитель в первую очередь ставил своей целью способствовать прогрессу философских и естественнонаучных знаний, благодаря которым, как он полагал, общество может стать добродетельным. При этом Ибн-Рушд искренне верил, что возникновение добродетельного общества зависит главным образом от правителя данного государства, который должен быть человеком разумным, любящим науки, волевым и энергичным. Глава государства должен управлять своими подданными не в собственных корыстных интересах, а на благо всех членов общества.

Добродетельное общество и тирания, утверждал философ, — вещи несовместимые. При этом худшим видом тирании объявлялась тирания духовенства. Когда общество станет добродетельным, для членов его не будут нужны ни врачи, ни судьи, а единственной целью воинов будет охрана покоя граждан.

Замечательны высказывания арабского мыслителя и о положении женщин в мусульманском обществе.

«Наш социальный строй, — пишет Ибн-Рушд, — не позволяет женщине проявить свои способности; нам кажется, что она предназначена для того, чтобы рожать и вскармливать детей, и это рабское состояние уничтожило в ней способность к чему-либо более высокому»².

¹ О. В. Трахтенберг. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, стр. 72. М. 1957.

² Э. Ренан. Собр. соч., т. VIII, стр. 97—98.

Между тем, женщина, заявляет Ибн-Рушд, способна ко всему, чем занимается мужчина, вплоть до участия в управлении государством. Чтобы оценить смелость подобных высказываний Ибн-Рушда относительно положения женщины в обществе, надо иметь в виду, что даже в наши дни во многих странах мусульманского Востока женщина продолжает находиться на положении домашней рабыни.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ творчества великих представителей арабской философии Ибн-Баджжи, Ибн-Туфейля и Ибн-Рушда свидетельствует о том, что их философские и общественно-политические взгляды были направлены против многих догм ислама и религиозно-мистического учения Газали.

Исторической заслугой этих трех мыслителей было то, что они, восприняв и критически переработав учения своих предшественников, сумели раскрыть и сохранить для будущих поколений материалистические традиции древних философов и прежде всего Аристотеля. Это справедливо отметил выдающийся русский революционный демократ А. И. Герцен, который писал: «Аристотель был схоронен под развалинами древнего мира до тех пор, пока аравитянин (имеется в виду Ибн-Рушд. — С. Г.) не воскресил его и не привел в Европу, погрозившую во мраке и невежестве»¹.

Особенно большое распространение на Западе получило философское учение Ибн-Рушда. С его произведениями европейцы впервые познакомились в первой половине XIII века, а уже к концу того же столетия учение арабского мыслителя стало там чуть ли не самой популярной философской теорией. Горячие споры вокруг философского наследия Ибн-Рушда разгорелись в Парижском университете, где один из его последователей — Сигер Брабантский выступил против официальной идеологии католицизма. С другой стороны, такие защитники христианского учения, как Фома Аквинский, приложили много сил для того, чтобы извратить философские взгляды мыслителя, приспособив их для укрепления католической догматики.

Передовые мыслители Западной Европы, такие, как Сигер Брабантский, Дунс Скот, Роджер Бэкон, развили дальше учение Ибн-Рушда, противопоставив его учениям защитников католицизма, канонизировавших Аристотеля в духе Фомы Аквинского. Поэтому не удивительно, что последние называли Ибн-Рушда «бешеной собакой», не перестающей лаять на Христа и на католическую веру». Сторонники учения великого арабского философа подвергались жестоким гонениям

¹ А. И. Герцен. Письма об изучении природы, стр. 95. Госполитиздат. 1944.

со стороны католической церкви, а книги их учителя сжигались и предавались анафеме.

Но преследования церковников не могли помешать распространению передовых идей Ибн-Рушда. Его учение нашло многих сторонников в Падуанском университете (Северная Италия), где оно изучалось и пропагандировалось вплоть до XVI века. Аверроизм, учение Ибн-Рушда, стало знаменем борьбы против католической реакции для многих деятелей европейского Возрождения (Помпонаци, Ванини, Икилини, Цабарелла, Кремонини и другие).

Передовые взгляды Ибн-Рушда, как и других арабских и арабоязычных философов, вдохновляли великих мыслителей эпохи первоначального накопления в их борьбе против реакционной идеологии феодализма.

Но если идеологи только еще зарождавшейся буржуазии считали арабских ученых и философов своими учителями, то представители современной буржуазной науки прилагают все силы к тому, чтобы всячески принизить роль арабов, как и других народов Востока, в развитии мировой цивилизации.

Противопоставляя восточную философию философии стран Западной Европы, буржуазные ученые пытаются доказать, что восточная философия всегда носила мистический и религиозный характер, что она не опиралась на естественнонаучный фундамент и не интересовалась жизнью человеческого общества.

Подобные рассуждения фальсификаторов истории восточной философии не имеют под собой никакой реальной почвы. Творчество Ибн-Баджжи, Ибн-Туфейля и Ибн-Рушда свидетельствует о наличии богатых традиций рационализма и материализма в истории философии арабских народов. Их творчество, далее, свидетельствует о том, что эти передовые традиции возникли именно в связи с глубоким изучением естественных наук и что великие мыслители Арабского Востока, так же как и их собратья в Средней Азии и Иране, проявляли живейший интерес к «конкретному человеческому обществу», стараясь найти путь, на котором люди могли бы добиться истинного счастья и процветания.

Совершенно необоснованны также утверждения тех буржуазных исследователей, которые пытаются доказать, что арабские философы были лишь эпигонами или в лучшем случае — способными комментаторами античных мыслителей.

Говоря о той распространенной на Западе концепции, согласно которой народы Арабского Востока якобы не имели собственной философии и по которой «все, что они дали, сводилось к пересказыванию и повторению задов неоплатонизма», видные ливанские ученые Х. аль-Фахури и Х. аль-Джарр в своей недавно вышедшей «Истории арабской философии» пишут: «Книга Готье «Введение к изучению арабской фило-

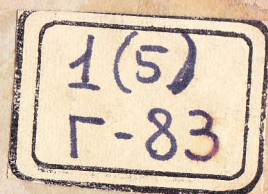
софии», сочинения Ренана, очерки Виктора Кузена по истории философии — во всех этих произведениях утверждается именно эта точка зрения, и большинство подобных источников имеет своим основанием факторы расистского порядка»¹.

Действительно же передовые арабские философы эпохи средневековья, опираясь на своих предшественников, внесли в мировую науку много нового, и об этом ярко свидетельствует творчество Ибн-Баджжи, Ибн-Туфейля и Ибн-Рушда. Недаром имена этих мыслителей служат предметом законной гордости народов современного Арабского Востока, вдохновляя их на борьбу за возрождение своей национальной культуры.

¹ Х. аль-Фахури и Х. аль-Джарр. История арабской философии, т. I, стр. 125 (на арабском языке). Каир. 1957.



60 коп.
С 1. I. 1961 г. — 6 коп.



ДОРОГИЕ ТОВАРИЩИ!

Сообщаем Вам, что органами «Союзпечати» начата подписка на 1961 год.

В 1961 году издательство «Знание» продолжает выпускать брошюры-лекции, рассчитанные на лекторов, пропагандистов, агитаторов, специалистов различных отраслей народного хозяйства, а также рабочих и колхозников, имеющих образовательную подготовку примерно в объеме средней школы.

С 1961 года все выпускаемые 12 серий будут состоять из 24 брошюр-лекций в год, со средним объемом одной брошюры в 2,5 печ. листа.

Брошюры-лекции будут иллюстрироваться и содержать рекомендательные списки литературы, краткие методические советы лекторам, цифры и факты и другой справочный материал.

УСЛОВИЯ ПОДПИСКИ

Серии

- I — историческая
- II — философская
- III — экономическая
- IV — техническая
- V — сельскохозяйственная
- VI — по вопросам литературы и искусства
- VII — международная
- VIII — по вопросам биологии и медицины
- IX — по вопросам физики и химии
- X — молодежная
- XI — педагогическая
- XII — по вопросам геологии и географии

Для всех серий

установлена единая цена:

на год 18 руб.,
на 6 месяцев — 9 руб.,
на 3 месяца — 4 р. 50 к.,
на 1 месяц — 1 р. 50 к.

С 1 января 1961 года:

на год — 1 р. 80 к.,
на полугодие — 90 коп.,
на 3 месяца — 45 коп.,
на 1 месяц — 15 коп.

Кроме брошюр-лекций, с 1961 года начинается выпуск новой массовой серии «Народный университет».

Подписывайтесь на брошюры-лекции и серию «Народный университет» издательства «Знание»! Привлекайте новых подписчиков!

Подписка принимается с любого месяца до конца года всеми городскими и районными отделениями «Союзпечати», конторами, отделениями и агентствами связи, почталыонами, а также общественными уполномоченными по подписке на фабриках, заводах, в колхозах и совхозах, в учебных заведениях и учреждениях.

Издательство «Знание»
Всесоюзного общества по распростра-
нению политических и научных знаний