

Г. АШУРОВ, М. ДИНОРШОЕВ

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИРАНО-АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ОЦЕНКЕ ГЕГЕЛЯ

Советские востоковеды — специалисты в области истории философской и общественно-политической мысли добились определенных результатов в марксистском анализе истории общественной мысли народов Ближнего и Среднего Востока. Осуществлены исследования, раскрывающие философские и общественно-политические воззрения отдельных выдающихся мыслителей этого региона. Издан целый ряд произведений Фараби, Ибн-Сины, Беруни, Носира Хисрава, Омара Хайяма, Ибн-Рушда, Ибн-Халдуна и др., что значительно обогатило источниковедческую базу изучения философской мысли этого региона.

Продоланная работа в свою очередь поставила на повестку дня ряд новых проблем, без решения которых дальнейшее плодотворное изучение философской мысли стран Ближнего и Среднего Востока невозможно. В частности, к этим проблемам относятся: дальнейшее расширение и укрепление источниковедческой базы, т. е. переводы и издания на русский язык произведений отдельных мыслителей — источников, без анализа которых трудно дать научную оценку отдельным течениям («суфизм», «исмаилизм», «Ихван ас-Сафа» и др.), оказавшим существенное влияние на средневековую философию народов Ближнего и Среднего Востока. До тех пор, пока источники не будут введены в научный оборот, мы не можем иметь ясного представления о реальном историко-философском процессе этого региона. Возьмем к примеру Ибн-Сину. Хотя литература о нем значительна, тем не менее по-настоящему научный анализ его философии только начинается. Из философского наследия мыслителя на русский язык переведены и изданы только «Книга знания» («Даниш-намэ») и незначительные отрывки из других его произведений, а такие фундаментальные философские труды Ибн-Сины, как «Книга указаний и наставлений» («Ишорот ва тан-бехот»), «Книга спасения», («Китоб ун-начот»), многотомная «Книга исцеления» («Китоб уш-шифо») и др., еще не стали достоянием научной общественности нашей страны. Таким образом, источниковедческое обеспечение наших исследований стало важной проблемой дальнейшего плодотворного изучения философской мысли народов Ближнего и Среднего Востока.

Второй вопрос, без решения которого также трудно представить себе дальнейшее успешное изучение истории философии стран Ближнего и Среднего Востока, — это круг проблем, связанных с методологией исследования истории философии этого региона. В изредка появляющихся в печати статьях не дается адекватного решения этих вопросов.

Вследствие этого в востоковедческой и историко-философской литературе еще не упорядочен, вернее, не выработан понятийный аппарат, исторически верно отражающий реальный историко-философский процесс Среднего и Ближнего Востока. Получившие широкое рас-

пространение в литературе понятия «восточная философия», «мусульманская философия», «арабская философия», «арабо-мусульманская философия», «исламская философия» и др. ввиду их неопределенности, расплывчатости не могут точно охарактеризовать действительные историко-философские процессы.

Решению методологических проблем историко-философского исследования в значительной мере может способствовать анализ гегелевской оценки ирано-арабской философии.



Заслуга научной оценки истории философии Гегеля принадлежит классикам марксизма-ленинизма. В работах советских специалистов и зарубежных марксистов философия Гегеля вообще, его историко-философская концепция в частности, была предметом развернутого анализа.

Но до сих пор не все аспекты гегелевской философии изучены достаточно хорошо и всесторонне. Незнанными остаются вопросы о том, какое место в историко-философской концепции Гегеля отводится средневековой философии стран Ближнего и Среднего Востока и в какой мере суждения Гегеля об этой философии соответствуют действительным, реальным историко-философским процессам этого региона.

Анализ поставленных вопросов важен как для выяснения действительного отношения самого Гегеля к средневековой ирано-арабской философии, так и для правильного решения вопроса о соотношении восточной и западной философии.

Историко-философская концепция Гегеля, изложенная им главным образом в его «Лекциях по истории философии», представляет собой попытку создания научной истории философии. Согласно этой концепции, «лишь та история философии заслуживает названия науки, которая понимается как система развития идеи».¹ Такое понимание истории философии было направлено против представления ее как «галереи мнений», отрицания объективности истины из-за многообразия противоречащих друг другу философских учений и, следовательно, против утверждения о ничтожности философского знания.

Обосновывая свою историко-философскую концепцию, Гегель доказывал закономерное, поступательное развитие философских систем и учений, их преемственную связь и обусловленность своей эпохой.² Это давало ему возможность вплотную подойти к созданию научной истории философии.

Именно за такой подход к истории философии высоко ценили классики марксизма-ленинизма историко-философскую концепцию Гегеля, считая, что с его «Лекций по истории философии» и начинается история философии.³ Положительной стороной историко-философской концепции Гегеля было и то, что он прослеживал преимущественно диалектическое в истории философии.⁴ В этом отношении его «Лекции по истории философии» до сих пор остаются непревзойденным образцом.

Но этого оказалось недостаточно, чтобы создать действительно научную историю философии, ибо Гегель рассматривал историко-фи-

¹ Гегель. Соч. Т. 9, с. 35.

² Гегель. Соч. Т. 9, с. 40—55; он же. Соч. Т. 1, с. 31; Т. 7, с. 16.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 24.

⁴ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29, с. 223.

философский процесс исключительно как следствие деятельности духа.⁵ Рассматривая историко-философский процесс как движение духа от состояния в себе бытия к состоянию для себя бытия, Гегель содержание истории философии сводит к раскрытию последовательности логических категорий и не видит материальной основы историко-философского знания. Подгоняя все историко-философское развитие под свою философскую концепцию, он считал, что у элеатов в качестве абсолютного принципа философии выступает бытие, у Гераклита — становление, у Демокрита — идея для себя бытия, у Платона — сущность, у Аристотеля — понятие, у эпикурейцев, стоиков и скептиков — субъективность, у неоплатоников — конкретная идея в ее неразвитой форме, у средневековых западных философов — противоположность между сущностью и формальной рефлексией, у Декарта — рассудочное сознание, у Спинозы — субстанция, у Канта и Фихте — самосознание, у Шеллинга — переход к разуму (абсолютное знание), завершаемый в философии самого Гегеля.

Хотя в такой трактовке проблемы и заложена плодотворная мысль о единстве логического и исторического, тем не менее она не отражает всего богатства историко-философского развития и вынуждает философа либо заняться подтягиванием философских феноменов под эту схему, либо вовсе исключить их из истории философии. Последнее проявилось в отношении Гегеля к восточной философии.

Гегель был убежден, что на Востоке «философское познание не может иметь места», и «то, что мы называем восточной философией, представляет собой вообще в гораздо большей мере религиозный способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов»,⁶ нежели философию. Поэтому «восточную мысль следует исключить из истории философии».⁷

Несмотря на это, мыслитель все же попытался в общих чертах изложить философские учения Востока и определить их сущность. В частности, он уделяет значительное внимание арабской средневековой философии, которую правильнее было бы назвать ирано-арабской, ибо в ее создании представители ираноязычных народов сыграли не меньшую роль, чем сами арабы, и значительное количество источников, освещающих основную проблематику этой философии, написано на языке фарси (Ибн-Сина, Носир Хисрав, Омар Хайям, Газали, Санон, Аттор, Джалолиддин Балхи (Руми), Насириддин Туси, Кутбиддин Шерози, Бобоафзал Кошони, Дж. Давони и др.).

Попытаемся уяснить содержание и сущность основополагающих идей гегелевской концепции «арабской» философии, имеющих методологическое значение. Одной из таких идей является его мысль о том, что «арабская» философия «мало интересна» и «в основном и главным совпадает со схоластической философией»⁸ Запада. Если учесть, что, по Гегелю, «схоластическая философия является... по существу своему теологией, и эта теология представляет собой непосредственно философию»,⁹ то необходимо признать, что с основополагающей мыслью философа о совпадении «арабской» философии и западноевропейской схоластики согласиться нельзя, так как она не соответствует реальным историко-философским фактам.

Дело в том, что в средневековой ирано-арабской философии, как

⁵ См. Гегель. Соч. Т. 1, с. 31.

⁶ Гегель. Соч. Т. 9, с. 92.

⁷ Там же.

⁸ Гегель. Соч. Т. 11, с. 101.

⁹ Там же, с. 109.

теперь доказано,¹⁰ существовали различные философские течения и школы, самыми влиятельными из которых были следующие: материалистическая линия Абубакра Рози; восточный перипатетизм (машша), представленный такими выдающимися именами, как Ал-Кинди, Фараби, Ибн-Сина, Насириддин Туси, Ибн-Рушд, Ибн-Туфейль, Ибн-Баджа; калам, разработанный Ал-Ашари, Матуриди, Газали, Фахриддином Рози; суфизм — учение, ярко представленное в концепциях Ибн-ал-Араби, Ансори, Санои, Аттора, Джалолиддина Балхи; исмаилизм, выдающимся идеологом которого был Носири Хисрав.

Из этих течений только калам по своему содержанию, целям и задачам был близок к схоластической западноевропейской философии, ибо оба они являлись философией религии, с той лишь разницей, что калам был философским обоснованием мусульманства, а схоластика — философским оправданием христианства. Калам, как и схоластика, преследовал цель доказать бытие божие, бренность и тленность мира, оправдать чудотворство и отрицать закономерность и причинность в развитии явлений, обосновать первенство веры над разумом, объяснить все многообразие мира божественным произволением.

Это означает, что калам, одно из течений восточной средневековой мысли, в своем основном и главном содержании совпадал с западноевропейской средневековой схоластикой. Но на этом основании нельзя утверждать, что ирано-арабская философия совпадает со схоластикой в целом, ибо между такими ее течениями, как восточный перипатетизм и суфизм, с одной стороны, и западноевропейская схоластика, с другой, имеются существенные различия. Так, в отличие от калама и от схоластики, восточные перипатетики доказывали вечность и изначальность мира и его атрибутов, причинно-следственную связь явлений, независимость человеческого разума и мышления от веры, отвергали воскрешение, телесное наказание и воздаяние после смерти, всевидение бога и его произволения.

Именно за эти взгляды Газали — крупнейший представитель калама, подвергая резкой критике линию Ибн-Сины, называет его противоборным.¹¹ За подобные же взгляды резко осуждается схоластами и христианской церковью латинский аверроизм и его видный представитель Сигер Брабантский.¹²

Если восточный перипатетизм все же кое в чем (особенно в трактовке проблемы универсалий) еще соприкасается с западноевропейской схоластикой, то материалистическая линия Абубакра Рози, отрицающая принцип сотворенности мира, доказывающая вечность и изначальность мира и его атрибутов, отвергающая всякую религию, совершенно противоположна ей. Эти и другие факты доказывают, что отождествление ирано-арабской средневековой философии с западноевропейской схоластикой совершенно неправомерно. Но Гегелю эти факты не были известны. Он располагал, как показывают его «Лек-

¹⁰ См., напр.: История философии. Т. 1. М., Изд-во АН СССР, 1957; История философии в СССР. Т. 1. М., «Наука», 1968; Асимов М. С. Становление и развитие философского мышления. Душанбе. «Дониш», 1970 (на тадж. языке); Богоутлинов А. М. Очерки по истории таджикской философии. Талжикгосиздат, 1961; Эхсон Табари. О некоторых мировоззренческих и общественных движениях в Иране. Изд-во Компартии Ирана. 1971 (на персидском языке); Фильштинский И. М. Арабская литература VIII—IX веков. М., 1978; Ахмедов Э. М. О структуре арабо-мусульманской философии средневековья. — «Философские науки», 1977, № 5.

¹¹ См.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 399—554.

¹² См.: Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962, с. 279—360.

ции по истории философии», некоторыми материалами (причем почерпнутыми из вторых и третьих рук) только о философии калама, которую отождествлял со всей ирано-арабской философией, а последнюю — со схоластикой. Эти отождествления и привели к ряду совершенно неверных выводов.

Заметив, что мутакаллимы (мадаберим) отвергают принцип причинно-следственной связи, Гегель неоднократно подчеркивал, что «в чистой философии так называемых говорящих выразился свойственный восточному духу принцип разрушения всяких связей и отношений». Усугубляя эту свою мысль, он утверждал, что для восточной философии «нет ничего постоянного, и это шатание, головокружение всего существующего является подлинно восточной чертой. Вместе с тем это есть, несомненно, разрушение всего, что является характерной чертой разумности. Это разрушение вполне согласуется с восточной возвышенностью, не признающей ничего определенного».¹³

Правильно уловив одну из основных черт одного из течений ирано-арабской философской мысли — калама, — Гегель ее абсолютизирует и трактует как главный принцип не только ирано-арабской, но и всей восточной мысли. А между тем в истории интеллектуальной мысли Востока, в частности, ирано-арабской, есть целые философские течения и школы, которые целиком и полностью стоят на позициях детерминизма и борются против «разрушения всяких связей и отношений».

В качестве доказательства достаточно сослаться на материалистическую линию Абубакра Рози, восточного перипатетизма и естественнонаучного воззрения Беруни, Ибн-Сины и Насириддина Туси. Представители этих философских течений постоянно доказывали, что «связь, наблюдаемая между причинами и действиями, есть необходимая связь, и что существующие причины без действия или действия без причины невозможны и немыслимы».¹⁴ Они понимали, что разум есть не что иное, как постижение сущего по его причинам, и что поэтому тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум. «Искусство логики, — писал Ибн-Рушд, — признает существование причин и действий и считает, что действия можно познать исчерпывающим образом только благодаря познанию их причин. Отрицание этого заключает в себе отрицание познания».¹⁵

Таким образом, то, в чем Гегель обвиняет всю восточную мысль, в действительности критикуется и отвергается многими ее течениями и представителями. А это значит, что Гегель совершенно неправ, когда пытается представить восточную мысль как единый поток и доказать ее полнейший алогизм (неразумность).

В истории западноевропейской философии были и есть философские течения, которые отрицали и отрицают объективную причинность и закономерность, а также познаваемость мира. В частности, таковы концепции различных толков западноевропейского субъективного идеализма. Но на этой основе никто не пытается обвинить всю европейскую мысль в отрицании разумности и разрушении всяких связей. Ибо субъективный идеализм никогда не являлся единственным образом философского мышления и не определял лицо западноевропейской интеллектуальной мысли. Все это значит, что восточное и западное мышление детерминированы и логичны в той же мере, в какой они ин-

¹³ Гегель. Соч. Т. 11, с. 102, 104.

¹⁴ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, с. 502.

¹⁵ Там же, с. 510.

детерминированы и алогичны. Поэтому их противопоставление в этом аспекте совершенно лишено смысла.

Более подробное исследование проблемы соотношения восточного и западного мышления предполагает сопоставительный анализ их логических законов и форм, категориального аппарата и мыслительно-го содержания в соотносимые исторические эпохи.

Гегель считает, что «одним из главных моментов» ирано-арабской философии «явилась защита магометанских учений». «Благодаря этому, — писал он, — философские рассуждения арабов двигались лишь в рамках этих учений. Арабы, следовательно, подобно западным христианам были ограничены в своем философствовании догматами церкви».¹⁶

Нетрудно, однако, заметить, что и в этом утверждении великого философа проявился его недифференцированный подход к истории средневековой ирано-арабской философии. Можно ли, например, считать, что главным моментом материалистической линии Абубакра Рози и естественнонаучного материализма средневековых ирано-арабских естествоиспытателей была защита магометанских учений? Безусловно, нет.

Абубакр Рози, в отличие от мусульманской религии и ее схоластической философии — калам, считал, что сотворение мира из ничего невозможно, что материя и ее атрибуты (время, пространство, движение) изначальны и вечны. «Сотворение, — писал он, — невозможно, и невероятно, чтобы бог сотворил что-то из ничего. Поскольку сотворение невозможно, постольку необходимо, чтобы материя была изначальной. Материя как изначальное не существует без пространства. Следовательно, пространство так же изначально, как и материя».¹⁷ Он также отвергал и резко критиковал мусульманскую эсхатологию и профетологию.¹⁸

Философский материализм Абубакра Рози не был исключительным явлением в средневековой ирано-арабской философии. Он представляет целую линию, берущую свое начало от зерванистов, дахритов, табоитов и идущую через учение Ибн-Рованди к Абубакру Рози.

Материалистическая линия Абубакра Рози была существенно дополнена естественнонаучным материализмом средневековых ирано-арабских мыслителей (Беруни, Ибн-Хайсам, Ибн-Сина, Насириддин Туси). Дав естественнонаучное объяснение земных (землетрясение, горообразование, появление подземных вод и фонтанов, геологических зон и др.) и небесных (солнечное и лунное затмения, снег, дождь, град, сумерки, рассвет, радуга, отражение и преломление света) явлений, они по существу отвергали мусульманское религиозное миропонимание. Эволюционная теория этих мыслителей (особенно Беруни и Ибн-Сины) была направлена против религиозного креационизма.¹⁹

Глубоко противоречило исламу абсолютное большинство принципов восточной перипатетической философии. Выдающийся представитель мусульманской схоластики Газали описывает это противоречие

¹⁶ Гегель. Соч. Т. 11, с. 101.

¹⁷ Цит. по кн.: Носири Хисрав. Зод-ул-Мусофирин. Берлин, 1341 г. х., с. 103, 203.

¹⁸ См.: Ашуров Г. А. Философские взгляды Носири Хисрава. Душанбе, 1965; Забехулла Сафо. История рационалистических наук. Тегеран, 1954 (на персидском языке). В свете основных принципов философии Абубакра Рози трудно согласиться с И. М. Фильштинским, причисляющим его к неоплатоникам (Фильштинский И. М. Арабская литература в средние века. М., 1978, с. 36).

¹⁹ См.: Ибн-Сина. Биолого-минералогический трактат. — «Изв. АН ТаджССР. Отд. обществ. наук», 1953, № 4; Беруни. Избранные труды. Т. 3, Ташкент, 1973.

следующим образом: «Все допущенные ими (философами. — Г. А., М. Д.) ошибки могут быть сведены к двадцати принципам, из которых три должны быть признаны противоречивыми, а семнадцать еретическими. Для того, чтобы доказать несостоятельность их учения в этих двадцати вопросах, мы составили книгу «Опровержения»...».²⁰

Если к сказанному добавить еще и отрицание перипатетическими философами божественного произволения и рассмотрение соотношения бога и природы как соотношение причинно-следственных связей, а не как взаимодействие творца и творимого, то противоположность перипатетической философии исламу будет еще более явной. Следует учесть и то, что восточный перипатетизм целиком и полностью стоял на точке зрения познаваемости мира, а ислам и калам отвергали силу и мощь человеческих познавательных сил.²¹

Таким образом, можно считать установленным, что анализируемое положение Гегеля не подтверждается реальными историко-философскими фактами и потому должно быть отвергнуто.

В силу все того же недифференцированного подхода к истории ирано-арабской философии Гегель считал, что «в основании арабской философии лежит в качестве сущности александрийская или неоплатоническая идея».²² Несомненно, неоплатонизм оказал значительное влияние на калам, суфизм и отчасти на перипатетическую философию, но утверждать, что она лежит в основании линии Абубакра Рози и естественнонаучного материализма средневековых ирано-арабских мыслителей в качестве сущности — значит закрывать глаза на объективные факты.

Оценивая историческую значимость ирано-арабской и средневековой философии, Гегель приходит к выводу, что «их (арабов. — Г. А., М. Д.) философия не составляет своеобразной ступени в ходе развития философии».²³ Мыслитель не объясняет это свое положение, оказавшее сильное влияние на последующие буржуазные историко-философские концепции, и ничем его не подкрепляет. Но прав ли он? Ответ на этот вопрос предполагает анализ его положения в двух аспектах:

1) дала ли средневековая ирано-арабская философия что-либо новое по сравнению с античной философией и, следовательно, способствовала ли она дальнейшему прогрессу философского мышления?

2) каким было влияние этой философии на современную ей духовную жизнь других регионов мира, скажем, Западной Европы?

Аспект первый. Точку зрения Гегеля на первый из поставленных вопросов наиболее рельефно раскрывает следующее его положение: «В магометанском мире... расцвела вскоре наряду с различными искусствами и науками также и философия, несмотря на то, что она здесь была заимствована извне. Арабы воспринимают и культивируют философию. Нельзя поэтому в истории философии пройти мимо философии арабов. Однако то, что нам придется говорить о ней, касается больше обстоятельств внешнего сохранения и дальнейшего распространения философии».²⁴

Предварительное сопоставление античной и средневековой ирано-арабской философии показывает, однако, что мыслители этого периода не просто восприняли, сохранили и распространили (хотя и это

²⁰ Газали. Избавляющий от заблуждений. — В кн.: Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960, с. 227—228.

²¹ См.: Газали. Указ. соч., с. 214—216.

²² Гегель. Соч. Т. 11, с. 101.

²³ Там же.

²⁴ Гегель. Соч. Т. 11, с. 99.

явилось большой их заслугой) античную философию, но и критически переработали ее в духе запросов эпохи и развили дальше в своих новых изысканиях.

Дж. Бернал писал об этом процессе: «Нет сомнения, что учения греков были вновь разработаны, а не только перенесены (механически) без изменения. Действительно, эти учения были подвергнуты тому же самому процессу, которому подвергались в свое время учения древнего Востока в руках греков, хотя на этот раз филиация является более прямой и сознательной. Поскольку мусульманские схоласты не имели никакой эмоциональной привязанности к древним греческим легендам, постольку они подходили к греческой науке более самостоятельно, нежели сами греки. Читая исламские научные труды, человек может не раз поражаться научности и рациональности изложения, которое делает их сходными с современными научными трудами».²⁵

Так, ирано-арабские перипатетики при создании своих систем критически переосмыслили всю античную философию. Ярким примером этого является грандиозная философская система Ибн-Сины, наиболее ярко и обстоятельно изложенная в его многотомном труде «Китоб-уш-Шифо» («Книга исцеления»). Он критически усвоил философию Аристотеля, отверг многие положения Сократа, Платона, Платина и неоплатоников, успешно полемизировал с Гераклитом, Зеноном, Парменидом, Демокритом, считал несостоятельной доктрину софистов и математический идеализм пифагорейцев.

Не вдаваясь в подробности этой стороны вопроса, коротко отметим те проблемы, в решении которых ирано-арабские перипатетики пошли дальше античных мыслителей.

Одной из таких проблем была проблема вечности мира, которая в средние века стала средоточием всего философского мышления, вылившись в вопрос, «создан ли мир богом или он существует от века».²⁶ Отвергнув идею предшествования бога миру, которая в философии Аристотеля и Платона была одной из центральных, ирано-арабские перипатетики доказывали совечность бога и мира и рассматривали их отношение как причинно-следственную связь. При обсуждении проблемы вечности мира они произвели ряд категориальных изменений в концептуальном аппарате взглядов о времени: были введены в философский оборот понятия «дахр» — вечное, беспредельное, абсолютное время как мера длительности бытия; «замон» (время) — как мера бытия движения сущих; «вакт» (время) — как мера бытия отдельных сущих.²⁷ По смыслу и содержанию эти понятия соответствуют понятиям абсолютного и относительного времени, утвердившимся в западноевропейской науке и философии только в новое время усилиями Ньютона и его последователей.

Много новых идей и мыслей ирано-арабские перипатетики высказали при трактовке проблемы причинности. В частности, они обосновали идею о полной и неполной, непосредственной и опосредованной причинности, которая очень близка к современным представлениям по этому вопросу.²⁸ Наиболее выдающиеся ирано-арабские перипатетики сумели даже преодолеть абсолютный детерминизм Демокрита и

²⁵ См.: «Вопросы философии», 1958, № 6, с. 78.

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21, с. 283.

²⁷ См.: Бобоафзол Қошони. Рисоил. Техрон, 1331 г. х., с. 165; Ибн Сино. Фанни самон таби. Техрон, 1316 г. х., с. 220; Носир Хисрав. Зод-ул-мусофирин, с. 118.

²⁸ См.: Ашуров Г., Диноршоев М. Принцип причинности в философии Кутбиддина Шерози. — «Изв. АН ТаджССР. Отд. обществ. наук», 1971, № 2 (64).

обосновать существование случайности в рамках принципа причинности. Ибн-Сина, например, писал, что «одна из концепций состоит в том, что признает случайность абсурдной и утверждает, что каждая вещь имеет определенную причину и не нуждается в такой причине как случайность. Но этот довод не приводит к желаемому выводу, потому что неправильно говорить: поскольку каждая вещь имеет причину, постольку нет случайности. Ибо если причина, обуславливающая вещь, не постоянна или не часто повторяющаяся, то она суть случайность».²⁹ Причину этой ошибки Ибн-Сина вполне справедливо видит в отождествлении необходимости и случайности.³⁰

В философских учениях средневековых ирано-арабских мыслителей углублено по сравнению с античностью понимание проблемы материального и идеального, чему способствовало широкое обсуждение ими природы божества, души, разума, общих понятий (универсалий) и проблем познания.

На этой основе они пришли к отчетливому пониманию противоположности материального и идеального, трактовка соотношения которых имела определяющее значение для выяснения мировоззренческой направленности философских учений. Рассматривая бога, душу и разум как идеальные самодовлеющие субстанции, большинство ирано-арабских мыслителей не смогло правильно понять проблему соотношения материального и идеального и скатывалось к идеализму. Но при решении проблемы сущности понятия и знания они в основном пришли к правильному пониманию вопроса: рассматривая понятия и значения как разумные и рассудочные образы объективных вещей, они считали идеальное отражением материального в человеческом разуме. Но главная их заслуга заключается в том, что они по сравнению с античными философами наиболее резко поставили этот вопрос и интенсивно разрабатывали проблемы различий материального и идеального. В связи с этим представляется недостаточно аргументированной встречающаяся в философской литературе точка зрения, согласно которой понятия материального и идеального наиболее четко были сформулированы лишь в XVII—XVIII вв., и потому о противоположности материализма и идеализма можно говорить лишь начиная с этого времени.

Многие перипатетические мыслители при анализе проблем познания вплотную подошли к разгадке диалектики познания, относительной и абсолютной истины. В частности, Ибн-Сина и Насириддин Туси доказывали, что познание есть не одновременный акт, а процесс углубления в сущность познаваемого объекта. Поэтому процесс познания — это процесс перехода от абстрактных, сомнительных, неясных знаний к конкретным, достоверным и ясным знаниям.³¹

Аспект второй. Ирано-арабская философия очень рано (XI—XII вв.) проникла в Западную Европу и вызвала там к жизни так называемую философию латинского аверроизма, которая в отдельных странах просуществовала почти до XVII в.³²

Видные ее представители подхватили и развили дальше материалистические традиции восточного перипатетизма и на этой основе вели идейную борьбу против церкви и схоластической философии «реализма», расчищая путь будущему торжеству науки и материализма

²⁹ Ибн Сино. Фанни самой таби, с. 87.

³⁰ Там же, с. 89.

³¹ См.: Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. Душанбе, 1968, с. 95—96, 109—118.

³² Лей Г. Очерк истории средневекового материализма, с. 207—569; Сагадеев А. В. Ибн-Рушд. М., 1973, с. 143—168.

в новое время. Особенно выдающуюся роль в этом отношении сыграл Сигер Брабантский, который страстно защищал и развивал тезисы восточного перипатетизма о вечности мира, закономерности мирового порядка, причинной обусловленности явлений и т. д.

Эту тенденцию развития истории философии очень тонко охарактеризовал Ф. Энгельс, который писал, что «...у романских народов стало все более и более укореняться перешедшее от арабов и питавшееся новооткрытой греческой философией жизнерадостное свободомыслие, подготовившее материализм XVIII века».³³ В этом историческом движении философской мысли человечества, о которой говорит Ф. Энгельс, средневековая ирано-арабская философия выступает как ее важное звено. В этом и заключается ее историческое значение и значимость. Эту мысль хорошо подчеркнул Герман Лей. Он пишет: «В буржуазной литературе вершиной средневековой философии считают Фома Аквинского. Его учение современная католическая церковь империалистического мира положила в основу своей идеологии. Поэтому задача критики буржуазных представлений состоит прежде всего в том, чтобы доказать, что идеологическое развитие средневековья ведет от Аристотеля не к Фоме Аквинскому, а через Ибн-Сину, Ибн-Рошда, латинских аверроистов и крестьянско-плебейские ереси к материализму нового времени и в конечном счете к диалектическому материализму».³⁴

С другой стороны, на западноевропейскую средневековую философскую мысль большое влияние оказал мусульманский калам. Особенно популярным здесь был Мухаммад Газали, арсенал творчества которого широко использовался Фомой Аквинским в борьбе против латинского аверроизма. Борьба между латинским аверроизмом и схоластикой во многом способствовала дальнейшему развитию философского мышления в странах этого региона.

Исходя из сказанного, можно утверждать, что ирано-арабская средневековая философия является одной из важнейших вех мировой истории философии. Гегелевская же концепция этого вопроса несостоятельна, так как она не согласуется с изложенными историко-философскими фактами. Ошибочность основных положений гегелевской концепции ирано-арабской философии объясняется неизученностью ее в начале XIX в., тем, что мыслитель не был и не мог быть достаточно знаком с источником этой философии.

Разумеется, наша оценка гегелевского анализа ирано-арабской средневековой философии не распространяется на всю его историко-философскую концепцию и на тот вклад, который он внес в разработку истории философии как науки.

³³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 20, с. 346.

³⁴ Лей Г. Очерк истории средневекового материализма, с. 34.