

J I Ř Í C E T L

O IBN-SINOVO MÍSTO V DĚJINÁCH FILOSOFIE

Nelze říci, že by buržoasní vykladači dějin filosofie šetřili chválou o Ibn-Sinovi.¹ „Avicenna není jen Galenem kulturního světa Arabů, ale i Aristotelem.“² „Jeho absolutní, vnitřní význam je významem epochálního myslitele, jednoho z prvních velikánů lidstva vůbec,“³ jeho „Kánon se stal základním spisem středověké medicíny stejně na Západě jako na Východě, . . . měl mocný vliv také svými nesmírně četnými spisy (zvláště *Metafysikou* a *Logikou*).“⁴

Ovšem, zaznamenávajíc tyto pochvalné výroky buržoasních historiků, musíme si položit otázku, zda charakteristika Ibn-Sinovy postavy, na níž byly budovány tyto oceňující závěry, je vskutku pravdivá a zda správně a vědecky rozbírá a vyčerpává skutečný význam Ibn-Sinova učení.

1. V buržoasní vědě figuruje Ibn-Sina vždy jako „filosof islamu“ a „arabský filosof“. Horten⁵ ho zařazuje do kapitoly „Die Philosophie im Islam“, Windelband a Heimsoeth⁶ se zmiňují o Ibn-Sinovi v „přehledu arabské a židovské filosofie středověku“.

I když tito historikové upozorňují na konflikty Ibn-Sinovy s islamskou dogmatikou a i když ho tedy neztotožňují s církevními mohamedánskými ideology, přece nakonec dokazují vnitřní souvislost Ibn-Sinových názorů s islamským náboženstvím, jako to činí na př. Horten: „Avicennova ‚chyba‘ tkvěla pro svět islamské kultury v tom, že příliš zdůrazňoval cizí, řecké, t. j. pro theology ‚pohanské‘. Jeho pokusy smířit řeckonovoplatonské učení s koránem byly bezpochyby pro něho samého úspěšné a platné, zraňovaly však duch islamské obce a nebyly od theologů uznány za uspokojující.“⁷ Zde se tedy — řečeno jinými slovy — rozvíjí these, že Ibn-Sina sice nebyl orthodoxním církvevním ideologem, že však byl náboženským myslitelem, „jehož průlom do moslimské theologie naprosto změnil její směr. Jeho uchvacující duševní práce, i když systém byl odmítnut, byla přece přijata jako stavební kameny islamské dogmatiky . . . Kolem něho se točil duchovní boj v islamu mezi liberály a orthodoxy.“⁸

Je možno Ibn-Sinu považovat za náboženského myslitele, za pilíř theologické dogmatiky, byť i liberální?

Je pravda, že Ibn-Sina byl dualista a že božskou substancí chápal jako věčně působící příčinu všeho skutečného, které stojí nad hmotou, která je „subjektem možností všeho skutečného“. Ale svět, který emanací vzniká z božství a je svou povahou materiální, „není méně věčný než bůh sám, svět vznikl ne vůlí boží, ale silou nezměnitelné nutnosti...“.⁹ Takováto myšlenka o věčnosti materiálního světa byla nutně v rozporu nejen s oficiální ideologií islamu doby Ibn-Sinovy, ale je v rozporu s náboženskou ideologií vůbec.

V díle „Doniš-Name“ potvrzuje Ibn-Sina — jak uvádí A. M. Bogoutdinov — objektivnost a reálnost vnějšího světa slovy: „Bytí nemá hranic, nemá rodu... Není věci rozprostraněnější než bytí...“ A v témž spise rozvíjí názor, že všechna těla jsou hmotná: „Není abstraktní tělesné formy bez hmoty... Tělesná forma je obsažena v samotné hmotě a tělo se tvoří z této formy a z této hmoty.“¹⁰ V. J. Zachidov upozorňuje, že se Ibn-Sina, i když se jen ve všeobecné a hypotetické formě, dostal až k anticipaci myšlenky o zachování a přeměně hmoty, když „mluví o tom, že věci nezanikají, ale přecházejí z jednoho druhu do jiného“. Totéž tvrzení Ibn-Sina přenáší na oheň, vodu, vzduch a zemi, z nichž „někdy činí základ, z něhož se tvoří příroda“.¹¹ Podle svědectví A. M. Bogoutdinova¹² Ibn-Sina vykládal vzájemnou souvislost mezi časem a pohybem materialisticky: „Čas existuje pouze s pohybem. Kde není pohybu, není ani času;“ pokoušel se i o výklad „vnitřního pohybu“ v přírodě, t. j. pohybu, který neprýští jen z vnějšího nárazu, a rozlišoval různé druhy pohybu. Ibn-Sina si také položil otázku, jaký je poměr duše a těla, a řešil ji nejen jako filosof, ale i jako přírodovědec, když zkoumal a popsal řadu psychických jevů a funkcí, dotkl se problému průběhu poznání atd.¹³ Vymyká se z rámce této stati rozbírat Ibn-Sinův význam pro přírodní vědy; je však třeba poznamenat aspoň tolik, že Ibn-Sina — přírodovědec — zdůrazňoval a uplatňoval empirii, methodické zkoumání a experiment a dospěl tak k řadě překvapivých anticipací pozdějších vědeckých poznatků. A je pochopitelné, že tu všude nemohl nebýt materialistou alespoň živelným.

Bylo by ovšem nesprávné a nehistorické popírat náboženské ladění Ibn-Sinovy filosofie. Vždyť jde o přímo určující rys feudální filosofie, že řada jejích nejzákladnějších otázek jí byla vtisknuta náboženským krunýřem, který jí svíral. Ibn-Sina pochopitelně nemohl být tímto procesem nezasažen. Ale bylo-li nedostatkem, že nebylo rozhraničující čáry mezi filosofií a náboženstvím, možnost pro osvobození filosofie dávala její neoddělenost od vědy, zejména přírodní. A bylo právě charakteristickou vlastností nejlepších filosofů Východu — a

v první řadě Ibn-Siny —, že byli „lékaři, ne mnichy, naturalisty, ne theology...“, že „...přírodověda a nikoli theologie u nich převažuje i tehdy, když interpretují sury koránu...“.¹⁴

Pro Ibn-Sinu je charakteristické, že i na ty problémy, které byly filosofii vnuceny náboženstvím, snaží se odpovídat filosofickou cestou a že tak obnažuje vlastní filosofické otázky, které nadto do jeho světového názoru proudí z jeho bohatého přírodovědeckého zkoumání. Ovšem sociální rozkolísanost a rozporuplnost doby způsobila, že Ibn-Sina nebyl důsledný, že jeho řešení různých filosofických problémů, ba i týchž problémů v různých dilech, není stejné. Bezpochyby působilo i to, že se Ibn-Sina musil vyjadřovat velmi opatrně a své názory skrývat. Ale přesto a navzdory všem buržoasním vykladačům není místo Ibn-Sinovo mezi theology islámu. Ibn-Sina znamená důležitý a významný článek v řetězu těch myslitelů, kteří osvobozují filosofii z područí náboženství a theologie.

Práce sovětských vědců, kteří studují Ibn-Sinovo dílo,¹⁵ přináší pro toto tvrzení řadu dokladů.

2. Se snahou o výklad Ibn-Siny jako náboženského, „islamského myslitele“ jde v buržoasní filosofii snaha, kterou nejzřetelněji vyslovuje Windelband: „V metodě a v zásadních způsobech pojetí, v celém systému filosofických pojmů,“ píše o arabských vědcích a filosofech, „jsou — pokud naše znalosti o tom sahají — zcela pod kombinovaným vlivem aristotelismu a novoplatonismu.“¹⁶ A že to vše plně vztahuje i na Ibn-Sínu, ukazuje Windelband o něco níže, když říká, že „jeho učení se opět více přibližovalo čistému aristotelismu, nejvíce ze všech Arabů“.¹⁷

Z uvedených citátů už zcela zřejmě vyplývá úloha, kterou buržoasní věda Ibn-Sinovi přisoudila: Ibn-Sina je jen jakýsi pasivní vykladač aristotelismu.

Nelze ovšem ani v nejmenším nevidět význam Aristotelových děl ani tradice novoplatonské pro utváření světového názoru Ibn-Sinova. Ale vykládat věc tak, jako to činí buržoasní věda, znamená nejen skreslit samostatnost Ibn-Sinova myšlení, ale je i důkazem toho, jak buržoasní věda přistupuje k historickému materiálu. Proč se právě Ibn-Sina obrací k Aristotelovi a činí jej základem svého myšlení? Je to možno vysvětlit jen vlivem syrské tradice? Proč se Ibn-Sina proti této tradici probíjí k Aristotelovi nánosem novoplatonské mystiky a odvrhuje theologickou spekulaci, ač by mu byla jistě „prospěšnější“ a „užitečnější“ a byla by mu přinesla více přízně u mocných činitelů vlády světové i církevní v jeho době?

To vše buržoasní věda vysvětlit nemůže a nakonec musí řešení hledat

v náhodě, která Aristotelovy spisy přivedla do Ibn-Sinových rukou. A protože prý „knihy rodí knihy a myšlenky rodí myšlenky“, Aristoteles se obrodil v Ibn-Sinovi.

Příčiny, vysvětlující Ibn-Sinův aristotelismus i význam tohoto zdroje jeho světového názoru, musíme vidět ne v „imanentní posloupnosti filosofických idejí a problémů“, ale v požadavcích a charakteru historické skutečnosti Střední Asie v 10. a 11. století. Studium antické filosofie a vědy totiž vyrůstalo z domácích, autochtonních, nesmírně živých ohnisek filosofické a vědecké kultury na Středním Východě a „pěstovalo se v kruzích, které se stavěly proti islamu, jeho nsnášenlivosti a omezenosti a které přiznávaly právo na existenci nejen víře, ale i vědě. Tyto kruhy . . . se v boji proti islamismu nejednou uchýlovaly k řecké literatuře jako mocnému nástroji, jenž dovoloval postavit proti islamu rozvinuté filosofické theorie.“¹⁸ A proto při určování Ibn-Sinova místa v dějinách filosofie musíme nejen zaznamenávat cizí ideové kořeny, ale prostřednictvím společenských zdrojů jeho světového názoru ukazovat kořeny domácí, a to tím spíše, že to vše buržoasní věda zcela ignorovala a ignoruje. Jen na tomto pozadí vynikne pevný obrys samostatně se utvářejícího, na pestré společenské dění doby živě reagujícího^{19a} světového názoru Ibn-Sinova. A jen tak je možno bezpečně stanovit a v pravém světle uvidět jeho význam a působení v myšlenkovém vývoji lidstva.

A tu musí vyvstat před námi otázka, proč buržoasní dějepisci Ibn-Sinu — podle jejich názoru myslitele „neoriginálního“ — přesto, vysoko hodnotí a znají a uvádějí ve svých ličeních dějinného vývoje filosofického myšlení bezmála jako jediného východního myslitele.

Pro to je tu důvod zcela zvláštní a charakteristický. Posláním „arabské vědy v dějinách bylo“, píše Windelband, „zčásti navrátit vývoji západního ducha kontinuitu, kterou sám na čas ztratil“.¹⁹ Důkaz schematicnosti a nesprávnosti běžné buržoasní koncepce významu Ibn-Sinovy (a vůbec t. zv. arabské) filosofie je tím dokončen: Arabové — říká tato koncepce — znali Aristotela a tuto znalost předali západoevropské scholastice, která autoritou Aristotelovou nabyla nových sil a prvků; a tím prý je dáno důležité místo Arabů v dějinách filosofie.

Co je tedy buržoasní vědě důvodem pro hodnocení velikosti filosofického myslitele nebo školy? Je to (bylo by možno uvést nesčetně důkazů, že tento případ není náhodný, ale zcela typický!) vliv, který takový myslitel nebo taková škola projeví na západoevropskou filosofii nebo v nejlepším případě obdoba se spekulací západoevropskou, které ovšem zůstává vždy vzorem, normou a kriteriem.

Pokud jde o Ibn-Sinovo působení na západoevropské myšlení (tato stránka ovšem nemůže vyčerpát jeho význam), ukazuje E. Bloch,²⁰

že linie tohoto Ibn-Sinova vlivu nesměruje jen k Tomáši Akvinskému, tedy k oficiální scholastice (v otázce universálií), ale právě i k opozičním prvkům ve scholastice a k protischolastickému proudění ve feudálním myšlení a odtud k Giordanu Brunovi. Blocha to vede dokonce k tomu, že se snaží vystopovat (nemáme možnost tu rozbírat, nakolik správně) v dějinách filosofie proud, který nazývá „aristotelovskou levicí“,²² která rozvíjela progresivní stránky Aristotelova učení a v níž významné místo připisuje právě Ibn-Sinovi.

A co působení Ibn-Sinova v jeho vlasti, v jeho rodné Střední Asii? Jde tu nejen o jeho mocný vliv na celou kulturu arabskou, včetně jejího pyrenejského výhonku, ale i o vliv na perskou kulturu a zejména na kultury dnešních národů Sovětského svazu, které sílily úměrně s růstem jejich ethnického základu. Jak utváření, tak působení Ibn-Sinova světového názoru i celého díla nelze vytrhnout z jeho vlasti, staré Střední Asie, kde na různých místech po staletí vznikaly „nejrůznější všestranné vědecké a filosofické školy, jejichž učenci a filozofové obohatili pokladnici světové civilizace...“ „Azerbajdžan a jeho Nizámí, Chórezm a jeho Al'Bírúní a Al'Chórezmi, Buchara a mnoho jejich učenců a filosofů, Samarkand a jeho Ulugbek, Herat a jeho Navoi, Irán a jeho Abdurachman, Džami...“²³ — to jsou místa a jména tak či onak spojená se jménem Ibn-Sinovým.

Tyto skutečnosti, právě tak jako jednotlivá fakta filosofické samostatnosti Ibn-Sinovy, která uvádí Bloch²³ a Bogoutdinov,²⁴ přesvědčují, že přisuzovat Ibn-Sinovi v dějinách filosofie jen roli interpreta a komentátora aristotelismu — byť vynikajícího —, je nesprávné a nesmírně nespravedlivé.

3. Je třeba se vypořádat ještě s jednou legendou, již buržoasní věda obestřela odkaz Ibn-Sinovy osobnosti, s legendou, která znamená daleko víc než nesprávný výklad toho či onoho myslitele nebo školy. Je to tvrzení, které vychází z thesísů už uvedených, ba je v nich zahrnuto, je jejich osnovou. Je to tvrzení, že Ibn-Sina byl Arab, arabský filosof, činitel arabské kultury.

Zdánlivě to zní ovšem důvěryhodně: Ibn-Sina byl moslim; většina jeho spisů je psána arabským jazykem; svými názory značně souvisí s arabskou filosofií, „ostatní“ arabští filosofové na něj navazují. Ale to jsou také veškeré znaky, které je možno na podporu tohoto tvrzení uvést.

Islam byl ovšem státním náboženstvím arabského kalifátu, ale tato mocná država, výsledek dobytčiny rozpínavosti arabských feudálů, byla přece obrazcem nesmírně pestrým. A skladem naprosto ne monolitním, ani administrativně-mocensky — vždyť zvláště na severovýchod-

ním okraji se podél obchodních cest do východní Evropy osamostatňovali místní feudální vladaři (v Buchaře, v Chórezmu), a tím méně jednotným ethnicky. Již od 8. století je ve Střední Asii patrný národnostní pohyb, který byl základem pro rozvíjení pokrokového filosofického myšlení a literatury.²⁵ V Ibn-Sinově době mimo jiné již kvetla kultura chórezmijské národnosti, byl už také nastoupen „v úvodí Horní Amudarje a ve východním Chorasánu“²⁶ proces konsolidace Tadžiků v národ. Mohly tyto okolnosti dát vznik nějaké jedolité „arabské kultuře“, zasahující a nivelisující národnostní zvláštnosti tam, kde byla stará domácí kultura nebo kde se tvořila?

Jak však vysvětlit arabštinu Ibn-Sinových děl? Pozoruhodné je už to, že to nebyl jediný jazyk, kterým psal; řada jeho knih je sepsána jazykem Chajjámovým a Firdausiho — *farsi*, velmi blízkým tadžickému. A na arabský jazyk hleděl Ibn-Sina nepochybně právě tak jako jeho vrstevník, geniální chórezmijský vědec Bírúni („Do jazyka Arabů jsou přeloženy vědy všech zemí světa“),²⁷ totiž jako na mezinárodní vědecký jazyk, jako na jakousi východní latinu.

Nálepka „arabské kultury“ na schránku faktických nevědomostí buržoasní vědy o bohatém a složitém společenském a kulturním dění na Východě je strhávána sovětskou vědou, která z „mrtvých měst“ vykopává staré národnosti a předky dnešních budovatelů komunismu,²⁸ která osvětluje staré svitky věkovitých knihoven Východu.²⁹

Ale souvisí-li verse o arabské kultuře s nevědomostí buržoasní vědy, není důsledkem jen této nevědomosti samotné. Tato verse totiž pojímá arabskou kulturu jako *jedinou středověkou východní kulturu*, která prý objímala všechny poislamštěné národnosti. Co to znamená? „Buržoasní věda odmítá jak existenci samostatných kultur národů středověkého Východu, kteří byli pokořeni Araby v 7.—8. století: Tadžiků, Uzbeků, Azerbajdžanců, Turkmenů, Peršanů a j., tak i existenci samostatné arabské kultury, vytvořené samotnými Araby.“³¹ Smysl takového chápání „arabské kultury“ je víc než jasný: všechny nearabské národy „arabské kultury“ (je to náhoda, že jde z valné většiny o dnešní národy SSSR?) jsou národy „nefilosofické“ a „nekulturní“, neschopné samostatného kulturního tvoření; proto musely přijmout jakousi nenárodní, kosmopolitní kulturu „arabskou“. Velmocenský šovinismus a kosmopolitismus, nadutý evropocentrismus a rasismus se tu dojemně snoubí k hlásání imperialistických záměrů a cílů, tentokrát zcela nezastřeny učeností filosofické konstrukce a „dějinně genetického schématu“.

„Ve skutečnosti to, co buržoasní věda nazývá jedinou arabskou kulturou, představovalo řadu vzájemně na sebe působících středověkých kultur různých národů:³² Tadžiků, Chórezmijců, později Uzbeků,

Turkmenů a j. Jednou z těchto kultur byla i arabská středověká kultura ve vlastním slova smyslu, t. j. kultura Arabů.³³

Ani Ibn-Sina nemůže být zahrnován do arabské kultury, byť na ni sebevíc působil a byť i z ní čerpal. A nemůže být ani označován za „tuláka bez vlasti“, byť sebevíc musil putovat, prchaje a skrýváje se před hněvem feudálů a nenávisť církvevníků. „Ibn-Sina je myslitel skutečného mezinárodního významu, ale jako každý velký člověk je hluboce národní. Ibn-Sina nebyl bez vlasti, měl vlast, kterou horoucně miloval, Střední Asii, a národ,³² z něhož se zrodil, Tadžiky.“³⁴

Tu nejde o přebarvování Araba v Tadžika, tu nejde o „zpolitisování historické pravdy“ s mocenskými cíli, jak jsme toho svědky ve vědě buržoasní. Tu jde o nalezení a prosazení historické pravdy, které se chápou svobodné národy a svobodný lid Tadžikistanu, který už může svobodně hledět na svou velkou minulost a posilovat se v ní. A smysl toho je ovšem hluboce politický.

Ani třetí these buržoasní vědy tu rozbíraná není správná. Místo Ibn-Sinovo není v dějinách arabské filosofie, právě tak jako není v historii islamu nebo mezi komentátory Aristotelovými či mezi „zdroji scholastiky“. Ibn-Sina náleží k těm činitelům vědy a filosofie, jejichž působení nám dovoluje tvrdit, že feudální středověk není krokem zpět ve vývoji lidstva, že není jen „věkem vlády nevědomosti, dogmatismu a tmářství“, ale i věkem, který rodil bojovníky proti nim.³⁵ Ibn-Sina byl samostatný pokračovatel progresivních stránek antické vědy a filosofie a tím, že jeho myšlení vyrůstalo z potřeb doby a společnosti, stalo se součástí kultury Středního Východu, součástí kulturního dědictví tadžického národa. Zcela právem proto M. I. Sidorov³⁶ řadí Ibn-Sinu do první etapy dějin filosofie národů Sovětského svazu. A to je místo v dějinách filosofie, které Ibn-Sinovi náleží.

Proč si tato stať vzala za úkol polemizovat s buržoasní historií filosofie a vyvracet její názory a soudy? Protože tyto názory — jak se zdá — jsou ještě zcela živoucí i v běžných představách u nás. Protože příliš citelné jsou důsledky znevažujících soudů nebo mlčení buržoasní vědy o velikánech filosofie a kultury (zvláště neruských) národů Sovětského svazu a národů Východu vůbec, totiž skoro naprostá nevědomost. V dějinách filosofie jsme stále v zajetí „západoevropismu“, ve starověku nevidíme než Řecko a Řím, ve středověku jen scholastiku a v novověku bezmála opět jen to, co nám zůstavili Ueberwegové, Windelbandové a Höffdingové. Ti nám však již nemohou stačit. Budeme-li s pomocí sovětské vědy³⁷ hlouběji poznávat široké prostory myšlení Východu, ne ovšem deussenovsky jako exotický květ mystiky, ale jako svérázný kulturní dědictví národů, mluvící živě k dnešku, jako kulturní odkaz,

který je třeba chránit a stříci, nejlépe uctíme památku „velikého lékaře, filosofa a vědce východního světa, jehož všechna činnost byla založena na požadavcích pravdy a rozumu“.⁸⁶

P o z n á m k y

- ¹ Ibn-Sina (latinisováno Avicenna) žil 980—1037. Tisíc arabských lunárních roků od jeho narození uplynulo v r. 1952. O jeho díle srov. články: Borisov A. J., Avicenna kak vrač i filosof, IANSSSR 1938, odd. Obšč. nauk, No 1; Asmus V., Abu Ali Ibn-Sina, Novyj mir 1952, No 6 (česky Sovětská věda — Filosofie, 1952, č. 5); Bogoutdinov A. M., Velikij*myslitel' srednevekov'ja, VANSSSR 1952, No 6; Bloch Ernst, Avicenna und die Aristotelische Linke, Sinn und Form 1952, H. 3; a j.
- ² Horten M., Úvod k překladu 13. dílu Ibn-Sinovy „Knihy uzdravení“ — „Kitáb-aš-Šifá“ — „Die Metaphysik Avicennas“, Halle 1907, str. V.
- ³ Horten M., Die syrische u. arabische Philosophie, ve Fr. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, II. Teil, „Die patristische u. scholastische Philosophie“, Berlin 1928 (11. Aufl.), str. 307.
- ⁴ Windelband W. (und Heimsoeth H.), Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1935, str. 261.
- ⁵ Horten, str. 289 a násl.
- ⁶ Windelband, str. 260 a násl.
- ⁷ Horten, str. 307.
- ⁸ Horten, str. 307.
- ⁹ Bogoutdinov, str. 55.
- ¹⁰ Cit. podle Bogoutdinova, str. 56.
- ¹¹ Zachidov V. J., Řeč na filosofické diskusi, Voprosy filosofii 1947, str. 93.
- ¹² Bogoutdinov, str. 56.
- ¹³ Bogoutdinov, str. 57—58.
- ¹⁴ Bloch, str. 11.
- ¹⁵ Není bez významu, že Ibn-Sinovy práce mohou studovat i z překladů, na nichž je patrné, že byly překládány idealisty (jako je na př. překlad Hortenův), ale z četných originálů. — (Srov. o tom Šmidt A. E., Rukopisy prozvedenij Avicenny v Gos. publ. bibl. Uzbeksk. SSR, Trudy Inst. vostokovedenija ANSSSR 1941, vyp. 36.)
- ¹⁶ Windelband, str. 260.
- ¹⁷ Windelband, str. 261.
- ¹⁸ Asmus, str. 509.
- ^{18a} Srov. k tomu zajímavé a do sociální utopie zabíhající Ibn-Sinovy názory sociálně politické (Metaphysik Avicennas, str. 661—685).
- ¹⁹ Windelband, str. 261.
- ²⁰ Bloch, str. 19 a násl.
- ²¹ Bloch uvádí tři otázky, v nichž byl Aristoteles levicí „naturalisticky dále rozvíjen“ (str. 21): v otázce poměru těla a duše, jednotlivého a obecného rozumu („einzelnier Verstand“ — „allgemeine Vernunft“) a látky a formy (str. 19—28).
- ²² Zachidov, str. 93.
- ²³ Bloch, str. 19—44.
- ²⁴ Bogoutdinov, str. 56—57, 59—60.

- ²⁶ A to se ještě nezmiňujeme o široké a tvořivé činnosti Ibn-Sinově ve vědě. Ovšem buržoasní historik se přesto opovíží tvrdit, že „samostatné výsledky ve zkoumání přírody a v medicíně nelze u Arabů přeceňovat. I zde je středověká věda v podstatě učenou tradicí. Poznatky, které Arabové později mohli předat Západu, pocházely hlavně z knih Řeků...“ (Windelband, str. 260.)
- ²⁷ O konfliktech mezi „lidovým patriotismem a zásadním antipatriotismem feudála“, o zvláštní spojitosti zájmů některých příslušníků dofeudální aristokracie a s nimi svázanou inteligencí — jako vysvětlení faktu, že inteligence v této době vyjadřovala tužby lidu — srov. Tolstov S. P., Biruni i jeho vremena, ve sb. Biruni, Izd. ANSSSR 1950, str. 9—10.
- ²⁸ Tolstov, str. 13.
- ²⁹ Cit. podle Tolstova, str. 14.
- ³⁰ Srov. skvělé objevy, shrnuté v knize: Tolstov S. P., Po stopách dávného Chóvezmu, č. př., Praha 1951.
- ³¹ Viz pozn. 15.
- ³² Bolšaja sov. enciklopedija, T. 2, 1950, Arabskaja kultura, str. 583.
- ³³ Překlad ruského „narod“ českým „národ“ je tu ovšem nepřesný.
- ³⁴ BSE, str. 583.
- ³⁵ Braginskij I., Toržestvo razuma, Literaturnaja Gazeta, 1952, No 100.
- ³⁶ Věcnou i methodickou nesprávnost takového záporného pojetí středověku ve starší historiografii konstatuje i Zdeněk Nejedlý, O smyslu českých dějin, Praha 1952, str. 58—59.
- ³⁷ Sidorov M. I., K voprosu o periodizacii istorii filosofii narodov SSSR, VF 1952, No 4, str. 97.
- ³⁸ Nedostatečné využití výsledků sov. vědy je patrné i na jinak vtipném článku Blochově, který zůstává — jak se zdá — hodně závislý na podání a materiálu buržoasním; odtud i jeho slabiny.
- ³⁹ Fr. Joliot-Curie.