

**ИБН РУШД** Абу аль-Валид Мухаммад [араб. *أبو الوليد محمد ابن احمد*; латиниз. Averroes, Аверроэс] (1126, Кордова — 12 дек. 1198, Марракеш), исламский философ, богослов и ученый, комментатор сочинений *Аристотеля*.

**Жизнь.** И. Р. род. в знатной испан. семье, его дед был влиятельным юристом, кади и имамом главной мечети в Кордове (чтобы не путать со знаменитым дедом, арабские авторы давали И. Р. прозвище al-Hafid, внук). Отец И. Р. также был кади, он дал сыну превосходное об-



*Ибн Рушд.*

Гравюра из кн. «*Liber canonis medicinae*». Venetiis, 1544 (РГБ)

разование, приглашая в учителя для него лучших юристов, богословов и медиков того времени. Однако нет сведений о ранних занятиях И. Р. философией и о том, что именно пробудило его интерес к этому предмету.

В 1153 г. И. Р. переселился в Марракеш. По нек-рым свидетельствам, первоначально он занимался здесь организацией исламских школ по поручению правителя, а также астрономическими наблюдениями, целью к-рых было найти связь между физической и математической составляющими астрономии. В это же время он познакомился с *Ибн Туфайлем*, к-рый представил И. Р. эмиру династии Альмохадов Абу Якубу Юсуфу, проявлявшему большой интерес к философским и богословским исследованиям и спорам. И. Р. быстро приобрел благосклонность эмира, к-рый отличал его и назначал на высокие должности: в 1169 г. он был назначен на должность кади в Севилью, в 1171 г. возвратился в Кор-

дову, где также был кади. В этот период он активно вел работу по комментированию сочинений Аристотеля по желанию эмира и совету Ибн Туфайля. В 1182 г. И. Р. возвратился в Марракеш, где сменил Ибн Туфайля в должности придворного медика.

После смерти эмира И. Р. снова получил назначение в Кордову. Новый эмир Абу Юсуф Якуб аль-Мансур относился к нему весьма благосклонно. Лишь в последние годы его правления И. Р. ненадолго впал в немилость. Ведя в Испании войну против христиан, эмир под влиянием радикальных исламских богословов выпустил указы, обвинявшие И. Р. в проповеди ереси и предписал ему предстать перед судом в Кордове. Также были изданы распоряжения, повелевавшие уничтожить труды И. Р. и запрещавшие их чтение и изучение. Однако вскоре по возвращении в Марракеш эмир отменил все эти приказания и вновь призвал И. Р. ко двору. И. Р. недолго наслаждался новыми милостями правителя — он скончался и был погребен близ городских ворот. Через 3 месяца его тело было перезахоронено в Кордове в фамильном склепе.

И. Р. не основал сколь-либо заметной философской школы, его влияние в араб. мире было незначительным, что отчасти объясняется негативным отношением к его учению исламских богословов. Вместе с тем выполненные вскоре после смерти И. Р. переводы его сочинений на лат. и евр. языки принесли ему большую известность за пределами араб. гос-в и на неск. веков сделали его идеи предметом обсуждения для мн. евр. и лат. средневеков. авторов.

**Сочинения.** Хронологическая последовательность создания сочинений И. Р. была на основании исторических свидетельств реконструирована М. Алонсо (*Alonso M. La cronología en las obras de Averroes // Miscelanea Camillas. 1943. Vol. 1. P. 411–460*). Согласно Алонсо, ко времени представления эмиру Марракеша И. Р. уже написал неск. парафразов, или кратких комментариев, к логическому корпусу (Органону), «Физике» и «Метафизике» Аристотеля, а также 1-ю редакцию своего главного медицинского соч. «*Kitāb al-Kulliyūāt*» (Книга общего). В период между 1169 и 1178 гг. он продолжал писать краткие комментарии к трактатам Аристотеля, обозначаемые исследователями как «средние».

Начиная с 1174 г. И. Р. создавал собственные философские сочинения: комплекс неск. связанных трактатов о человеческом и божественном разуме; посвященные вопросу соотношения философского и религ. познания трактаты «*Kitāb Faṣl al-maqāl*» (полное название: «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией») и «*Kitāb al-Kaṣf ‘an manāhiḡ*» (полное название: «Объяснение методов доказательства, относящегося к догмам религии, а также определение двусмысленностей и новшеств, появляющихся в них как в методах толкования, разрушающих истину или вводящих в заблуждение»); защищавшее философию от критики со стороны аль-Газали соч. «*Tahāfut al-Tahāfut*» (Опровержение опровержения) и др. работы. Т. н. большие комментарии (*tafsīr*) к сочинениям Аристотеля, по-видимому, создавались после 1180 г., в последний период жизни И. Р.

Лишь небольшое число комментариев и оригинальных сочинений И. Р. сохранилось полностью в оригинальных араб. версиях; большая часть дошла до наст. времени в лат. и евр. переводах. На протяжении XX в. мн. учеными велась активная работа по поиску араб. рукописей работ И. Р. и их публикации, к-рая и поныне далека от завершения.

Среди исследователей долго дискутировался вопрос, насколько комментарии И. Р. к сочинениям Аристотеля отражают собственные философские позиции араб. мыслителя. Однако, несмотря на ряд разногласий, большинство ученых признает, что общая нацеленность И. Р. на согласование истин веры и истин разума нашла свое отражение в корпусе его сочинений: собственные богословско-философские сочинения И. Р. не противоречат по содержанию его чисто философским комментариям, но дополняют их. Вместе с тем существует ряд противоречий в трактовке отдельных вопросов (напр., вопроса об активном разуме) между ранними и поздними комментариями И. Р., что указывает на серьезные изменения, к-рые его философские воззрения претерпевали с течением времени.

**Учение.** Философское мышление И. Р. определяется 2 взаимосвязанными тенденциями. Во-первых, непосредственное знакомство со всем корпусом сочинений Аристотеля сде-

лало очевидным для него различие между оригинальными философскими построениями Аристотеля и учением последующих греч. комментаторов (в частности, Александра Афродисийского, *Фемистия*, *Иоанна Филопона*), в значительной мере платонизировавших мысль Аристотеля. Поэтому первоочередную задачу И. Р. видел в комментировании Аристотеля как способе очистки его идей от позднейших наслоений и в представлении на араб. языке его концепций в их первоначальном виде. Анализ текстов комментариев И. Р. показывает, что эта задача была им превосходно выполнена, — даже отступая от Аристотеля при трактовке каких-либо частных вопросов, он всегда оставался верен общему ходу мысли греч. философа. Во-вторых, характерным элементом философии И. Р. является постоянная полемика с совр. ему исламскими богословами. Так, в трактате «*al-Kaṣf ‘an manāhiḡ*» И. Р. последовательно рассматривал и критиковал взгляды на природу Бога и учение о мире и человеке различных школ исламского богословия: хашивиев, ашаритов, суфиев, *мутазилитов*. Согласно И. Р., вместо того чтобы следовать букв. смыслу Корана, теологи лишь запутывают все вопросы, предлагая произвольные аллегорические и символические толкования. Более того, даже проводя букв. толкование Корана, они нередко впадают в заблуждение, поскольку пренебрегают философской логикой как способом верного построения рассуждений. Тезисы И. Р. о том, что философская истина доступна лишь небольшому числу образованных людей, в то время как для большинства достаточно верно букв. прочтение Корана и следования его предписаниям, заставляли мн. европ. исследователей, начиная с Э. Ренана, предполагать, будто он развивал учение о т. н. *двойной истине*, т. е. считал, что положения религии и философии, к-рые противоречат друг другу, могут быть одновременно истинными. Однако более внимательное изучение араб. текстов И. Р. показало, что в действительности он придерживался иной схемы соотношения между истинами религии и философии, считая, что богословие должно отказаться от исследования тех вопросов, решение которых не может быть дано на основании Корана, а философия не должна включать в себя

богословских спекуляций. По сути И. Р. предлагал провести такую демаркацию между религией (в т. ч. создающейся в ее рамках теологией) и философией, которая была бы более жесткой, чем традиционная. При правильном разделении «сфер ответственности» религии и разума, согласно И. Р., противоречие между ними просто не может возникнуть (подробнее см.: *Taylor. 2000; Bianchi. 2008*).

Обе названные тенденции наиболее ярко соединены в самом известном сочинении И. Р. — *Tahāfut al-Tahāfut*. Здесь он, с одной стороны, защищал философский способ познания мира, связываемый с именем *Ибн Сины*, от нападок исламских теологов, представленных Газали. Но с др. стороны, И. Р. не просто выступал как апологет Ибн Сины — соглашаясь с последним в том, что философия есть необходимый способ познания мира, он расходился с ним в конкретном наполнении философских построений. И. Р. последовательно отвергал как теологические и аллегорические решения принципиальных вопросов философии, предлагаемые аль-Газали, так и неоплатонические элементы в учении Ибн Сины, призывая вернуться к надлежащей строгости философского мышления, идеалом к-рого для него являлась философия Аристотеля. При этом, опираясь в целом на взгляды Аристотеля, И. Р. предлагал оригинальную трактовку ряда вопросов, актуальных для исламской мысли его времени.

Определяя предмет метафизического исследования, И. Р. соглашался с Аристотелем и утверждал, что таким предметом является «сущее, насколько оно сущее» (*al-mawḡūd bi-mā huwa mawḡūd*). Однако в отличие от Ибн Сины И. Р. полагал, что акцент в метафизике должен ставиться не на рассмотрении сущего в его единстве, но на анализе множественности сущего, понимаемой прежде всего как различие в рамках 10 категорий Аристотеля, описывающих субстанцию и ее акциденции. Поэтому в центре метафизики у И. Р. оказывается учение о мировом движении и становлении, лишь на основании которого он находил возможным достичь представления о Боге как о едином неподвижном Двигателе (см.: *Arnaldez. 1986*).

Согласно И. Р., всякое становление и возникновение есть переход от по-



тенциальности к актуальности, поэтому не может быть никакого «творения из ничего». В любом становлении И. Р. выделял 3 структурных элемента: материю в возможности, или субъект (mawḏū'), форму (ṣūra) и отсутствие формы ('adam al-ṣūra). Ни форма, ни материя не производятся — все изменения происходят лишь на уровне их соединения (maḡmū'), к-рое понималось И. Р. как воздействие двигающего на движимое (материю), направленное к определенной цели движения (форме). При этом формы как потенциальности существуют в первой материи, а как актуальности — в первом Двигателе.

Поскольку Бог является первым Двигателем, воздействующим на все сущее и делающим потенциальное актуальным, И. Р. отказывался принимать учение Ибн Сины о Боге как трансцендентном сущем. Для И. Р. Бог имманентен миру, будучи метафизической причиной физического порядка. При этом сам мир понимается как сотворенный и вечный. Он сотворен, поскольку имеет Бога своей производящей, формальной и целевой причиной, однако он не имеет начала во времени. Поскольку мир есть вечный акт вечного Бога, он по необходимости сам обладает атрибутом вечности. Поэтому его существование подобно упорядоченному круговому движению, при к-ром вся сложная иерархия различных уровней бытия находится во взаимной гармонии и согласованности (подробнее см.: *Idem. La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le «Tahafut». 1957; Badawi. 1992. P. 63–98).*

При этом И. Р. считал, что представление об имманентности Бога миру — это предельное знание, доступное человеку о Боге, тогда как сама сущность Бога для разума есть нечто трансцендентное, т. е. превышающее познавательные способности. Исходя из этого, он не разделял аристотелевских представлений о Боге как «мышлении мышления», находя более правильным понимание Бога как Двигателя, движущего волевым приказом (amr). Однако воля Бога по свойствам отличается от человеческой воли, поскольку не связана с выбором из возможностей. Понятие «воля» при применении к Богу призвано прежде всего показывать, что Бог творит мир не путем порождения, но полагает его

как нечто сущностно иное для Себя. В этом смысле воля и знание Бога тождественны, поскольку Бог не познает нечто уже существующее, но самим актом познания полагает сущее как сущее (*Badawi. 1992. P. 71–81).*

И. Р. также отвергал различие между Богом как необходимым сущим и миром как возможным сущим, лежавшее в основе рациональной теологии Ибн Сины, считая, что оно основывается на чистом умозрении и потому является лишь фантазией. По сходным причинам он находил сомнительным учение Ибн Сины о соотношении в Боге сущности и существования, полагая, что подобные различия связаны лишь с ограниченностью познавательных способностей человека и не должны пониматься как характеристики самого бытия (см.: *Arnaldez. La pensée religieuse d'Averroès: II. La théorie de Dieu dans le «Tahafut». 1957).*

Рассматривая вопрос об иерархии тварного мира, И. Р. разделял восходящее к Аристотелю представление о небесных телах — чистых интеллигенциях и высших разумных творениях, однако не признавал того, что они суть результат эманации Бога как первого сущего. Он также достаточно скептически оценивал различные варианты теорий влияния небесного мира на земной, находя, что небесные тела движутся не по необходимости, но движение составляет их совершенство, а потому они влияют на земной мир и производят все движения в нем акцидентально, а не намеренно. Существование земного мира есть, согласно И. Р., лишь случайный факт, тогда как подлинное существование — это интеллектуальная жизнь высших разумных небесных существ, непрестанно интеллектуально созерцающих Перводвигатель и подражающих ему в своем движении.

В учении о человеке преимущественное внимание И. Р. уделял сложному и спорному вопросу о божественном и человеческом разуме ('aql), в частности вопросу о разрушимости или бессмертии последнего (подробный анализ учения И. Р. о разуме с описанием источников см.: *Davidson. 1992).* Согласно И. Р., человеческий разум, являющийся, по Аристотелю, высшей частью души, функционирует не сам по себе, но благодаря особому «активному» разуму ('aql fa'āl), к-рый назывался также «действующей интеллиген-

цией» (intelligentia agens). Т. о., активный разум не принадлежит человеку и не индивидуален, но есть особая субстанция, единая и неделимая (*Ibid. P. 316–321).* Еще одну интеллектуальную силу, обеспечивающую низшие когнитивные способности, И. Р. называл «материальным разумом» ('aql hayūlānī, intellectus materialis, аналог «возможного разума» (intellectus possibilis) Аристотеля) и считал ее низшей из всех интеллигенций, т. е. также единой отдельной субстанцией (см.: *Ibid. P. 289–295).* Материальный разум связан с человеком постоянно, а активный разум воздействует на материальный лишь во время конкретных познавательных актов. Сама по себе индивидуальная душа человека способна лишь к пассивному восприятию, тогда как все высшие познавательные акты являются результатами взаимодействия сил души с активным и материальным разумом, к-рые могут осуществлять свойственную им деятельность и без помощи души.

Присутствие активного разума в человеке связывалось И. Р. также с представлением о хабитуальном разуме ('aql bi 'l-malaka), т. е. памяти, удерживающей результаты конкретных когнитивных актов. Именно этот разум, по сути отождествляемый И. Р. с активным разумом на стадии единства последнего и материального разума, дает человеку познавать нечто, тем самым способствуя его интеллектуальному совершенствованию. На высшей стадии этого совершенства хабитуальный разум возвращается к себе как к активному разуму, его акт отождествляется с его сущностью, а связь его с человеческой душой из-за ее низшего и не необходимого характера исчезает (*Ibid. P. 332–334).* В совершенном состоянии субъективное и объективное начала познания совпадают, так что уже не человеческий разум познает нечто внешнее, а разум как таковой созерцает потенциально заключенные в нем актуальности всего сущего. Это означает, что на высшей стадии интеллектуального созерцания всякая человеческая индивидуальность с необходимостью снимается. Подобный процесс имеет место и в случае смерти, т. е. вынужденного отделения разума от души, — активный разум без всякого ущерба отделяется от человека, тогда как все познавательные механизмы человека, неспособные



функционировать без него, прекращают свое существование.

Т. о., никакого индивидуального бессмертия человека в системе И. Р. не допускается (подробнее см.: Ibid. P. 335–338). Пытаясь согласовать это представление об участии человека с учением Корана, И. Р. отмечал, что учение о воскресении может быть принято в теологии, если понимать воскресение в смысле нового, 2-го творения человека, однако философски его обосновать невозможно.

**Латинский аверроизм.** Средневеков. лат. мыслители впервые познакомились с трудами И. Р. в 30-х гг. XIII в. В это время итал. ученые начали активный перевод на лат. язык комментариев И. Р.: так, не позднее 1230 г. Михаилом Скотом был выполнен перевод комментариев И. Р. к трактатам Аристотеля «О душе» и «О небе», к 1240 г. другими переводчиками был завершён перевод комментариев к «Физике» и «Метафизике», чуть позже появились переводы комментариев к «Этике» и логическому корпусу («Органону»). Однако собственные, не комментаторские сочинения И. Р. лат. средневековью известны не были.

Первые упоминания об И. Р. и цитаты из его трактатов встречаются в трудах *Вильгельма Овернского* († 1249) и *Филиппа Канцлера*, хотя неизвестно, были ли им доступны полные тексты его сочинений. Однако уже в 40-х — 50-х гг. XIII в. *Альберт Великий* († 1280) широко пользовался работами И. Р., напр., при составлении собственного комментария к трактату Аристотеля «О душе», а во 2-й пол. XIII в. переводы трактатов И. Р. получают повсеместное распространение среди схоластических ученых, став главным, а зачастую и единственным источником, по к-рому реконструировались философские взгляды Аристотеля. И. Р. имел в схоластической среде особое прозвище — Комментатор. Приблизительно в это же время некоторыми схоластами, изучавшими трактат «О душе» Аристотеля, развивалось учение об активном разуме как способности человеческой души, на основании чего совр. исследователи (Д. Сальман, Р. А. Готье, А. де Либера) выдвинули гипотезу о существовании т. н. первого аверроизма в 40-х — 50-х гг. XIII в. (см.: *Salman*. 1937; *Gauthier*. 1982). Однако позднее эта гипотеза была оспорена Б. К. Базаном, на конкретном

материале доказавшим, что это учение могло развиваться лат. авторами непосредственно на основе текстов Аристотеля и его греч. комментаторов (*Bazán*. 2000).

Точность передачи мысли Аристотеля у И. Р. сделала его трактаты надежным источником, к к-рому обращались при необходимости представить аристотелевское решение к.-л. философских проблем. Однако в результате более глубокого знакомства с текстами И. Р. полное доверие к нему было поколеблено. Первой проблемой, пробудившей серьезные споры и изменившей отношение теологов к сочинениям И. Р., явилась трактовка им человеческого разума как общего, а не индивидуального и связанное с этим отрицание бессмертия души. Это учение И. Р. стало предметом специального рассмотрения и осуждения в трактате Альберта Великого «De unitate intellectus contra Averroem» (О единстве разума против Аверроэса, ок. 1267), в нескольких работах *Бонавентуры* († 1274); полемику со взглядами И. Р. вели также англ. схоласты *Иоанн Пекам* († 1292), Роберт Килуордби († 1279) и Роджер Бэкон († после 1290), позднее к ней подключились *Эгидий Римский* († 1316) и Раймунд Луллий († 1315). Внимательный критический анализ аргументов сторонников учения И. Р. о человеческом разуме был проведен *Фомой Аквинским* в трактате «О единстве разума против аверроистов» (*De unitate intellectus contra Averroistas*, ок. 1270), где впервые появились само обозначение приверженцев взглядов И. Р. как «аверроистов», а И. Р. открыто назывался «извратителем» (*depravator*) философии Аристотеля. Тем не менее Фома часто ссылался в собственных произведениях на комментарии Аверроэса и разделял ряд его концепций, что привело к выдвиганию в адрес Фомы обвинений в скрытом аверроизме, несостоятельность которых в посл. доказывалась его учениками.

Аверроистские споры вскоре привлекли внимание церковного руководства, и в 1270 г. парижским еп. Стефаном Тампье был выпущен документ, осуждавший 13 ошибочных тезисов аверроистов (текст осуждения см.: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. P. 1889. Vol. 1. P. 486–487). Неизвестно, насколько распространенным было учение И. Р. в среде парижских ученых и действительно

ли существовали лица, придерживавшиеся всех осужденных взглядов. Совр. исследователи склонны считать, что в действительности на факте искусств Парижского ун-та (именно там преподавалась философия) идеи И. Р. изучались скорее не как некая абсолютная истина, но в качестве альтернативной философской позиции, однако излишняя приверженность ряда философов неверным с т. зр. христ. догматики учениям вызвала крайне резкую реакцию католич. Церкви. По-видимому, осуждение 1270 г. не положило конец спорам об идеях И. Р., и 7 марта 1277 г. еп. Стефан Тампье выпустил еще один документ, содержащий уже 219 положений, к-рые признавались еретическими и подлежали осуждению (см.: Ibid. 543–555). Хотя имя Аверроэса в документе не упомянуто, среди идей, связываемых исследователями с именем И. Р., помимо учения о единстве разума значатся также тезисы о вечности мира и смертности души, отрицание Промысла Божия о мире и знания Им единичных вещей. В нек-рых рукописях этого документа упоминаются имена *Бозиция Дакийского* и *Сигера Брабантского* (см.: Ibid. P. 543, 556) как наиболее видных представителей парижского аверроизма, однако их сохранившиеся сочинения не позволяют с определенностью заключить, были ли они действительно убежденными приверженцами всего комплекса признанных ошибочными взглядов И. Р. или же просто использовали отдельные идеи араб. философа в качестве материала для собственных философских исследований (см.: *Gilson E. Voëce de Dacie et la double vérité // ANDLMA*. 1955. T. 22. P. 81–99). Есть свидетельства о том, что после осуждения 1270 г. Сигер отказался от аверроистских идей и признал их ошибочными (подробнее о Сигере см.: *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*. Louvain, 1908–1911. 2 vol.; *Steenbergen F., van. Maître Siger de Brabant*. Louvain, 1977).

В результате осуждения 1277 г. аверроистские споры в Париже утихли, поскольку осужденные положения нельзя было отстаивать, не подвергаясь подозрению в ереси. Против аверроистов составлялись специальные трактаты: так, Раймунд Луллий в 1309–1311 гг. написал неск. сочинений, в к-рых жестко критиковал



«христианских аверроистов» (*averroista christianus*), «подражателей еретика Аверроэса». Анализ приводимых Луллием заблуждений аверроистов показывает, что мн. из них никак не связаны с учением Аверроэса, из чего можно заключить, что название «аверроист» постепенно приобрело в полемике общий смысл и стало обозначать любого еретика-рационалиста (см.: *Imbach R. Lulle face aux averroïstes parisiens // Raymond Lulle et le pays d'Os. Toulouse, 1987. P. 261–282*). При этом сами сочинения И. Р. католич. Церковью запрещены не были – ими активно пользовались *Иоанн Дунс Скот* († 1308), *Уильям Оккам* († 1349) и др., однако связанные с аверроизмом спорные вопросы в большинстве случаев исключались ими из области философского исследования и переносились в область теологии, где решались уже в полном соответствии с католич. вероучением. Вместе с тем аверроистские тенденции продолжали существовать у отдельных мыслителей: так, в рационалистической философии *Жана Жандена* († 1328) и некоторых других близких к нему мыслителей осужденные тезисы И. Р. признавались философски неопровержимыми и потому истинными для философа. Объяснение осужденных тезисов как философских гипотез, не претендующих на абсолютную истинность, предлагал *Иоанн Бэкон* († 1348), активно пользовавшийся комментариями И. Р. в собственных философских исследованиях (подробнее см.: *Kuksewicz Z. Henry of Wesalia, a Fourteenth Century Erfurt Averroist // Studia Mediewistyczne. 1998. Vol. 33. P. 139–164; Idem. Maître Théodoric, averroïste d'Erfurt du XIV<sup>e</sup> siècle // Bochmer Philosophisches Jb. f. Antike und Mittelalter. 2003. Vol. 8. P. 109–157; Idem. La decouverte d'une école averroïste inconnue: Erfurt // Averroes et les averroïsmes juif et latin. 2007. P. 299–306*). В целом к кон. XIV в. смысловое содержание аверроизма в значительной мере расплывается, аверроистские тезисы теряют прямую связь с сочинениями И. Р., становясь простым признаком философского вольнодумства авторов,

настроенных критически по отношению к церковному вероучению.

Серьезная аверроистская традиция сформировалась лишь в Италии, где начиная с 20-х гг. XIV в. взгляды И. Р. с одобрением рассматривались нек-рыми преподавателями ун-тов Болоньи и Падуи (см.: *L'Averroismo in Italia. 1979; Hasse. 2007*). Полагая, что комментарии И. Р. дают точную картину аристотелевской философии, эти мыслители пытались философски обосновать сомнительные с т. зр. христ. веры положения И. Р., в духе учения И. Р. разрабатывали различные проблемы теории познания, философии природы и этики. Наиболее видными представителями аверроизма кон. XIII–XIV в. в Болонье были *Джентиле да Чиньоли*, *Таддео Пармский*, *Анджело д'Ареццо*. Позднее среди философов Падуи к аверроистам причислялись *Петр Абанский*, *Блазий Пармский* († 1416), *Каэтан Тиенский* († 1465), *Алессандро Акиллини* († 1518). Модифицированную версию аверроизма развивал в своих сочинениях *П. Помпонацци* (1462–1525). О влиятельности аверроистской традиции толкования текстов Аристотеля писал в 1492 г. *М. Фичино*. После окончательного осуждения представлений о единстве разума и двойной истине в 1513 г. на *V Латеранском Соборе* и появления новых переводов непосредственно с греч. языка сочинений Платона и Аристотеля внимание европ. философов к наследию И. Р. значительно уменьшилось. Тем не менее даже в XVI в. среди итал. гуманистов оставались убежденные приверженцы аверроистской доктрины, как, напр., *Маркантонио Цимара* († до 1537) и *Антонио Бернарди* (1502–1565). Однако в это время аверроизм выглядел уже весьма анахронично и не мог всерьез соревноваться с рационалистическими системами Возрождения.

Соч.: *Tahāfut al-Tahāfut* / Ed. M. Bouyges. Beyrouth, 1930 (рус. пер.: *Аверроэс. Опровержение опровержения*. К., 1999); *Tafsīr mā ba'd al-ṭab'ā* / Ed. M. Bouyges. Beyrouth, 1938–1948. 3 vol.; *Kitāb Faṣl al-maqāl: With its Appendix (Dāmīma) and an Extract from Kitāb al-Kaṣf 'an manāhiḡ al-adilla* / Ed. G. F. Hourani. Leiden, 1959; *Kitāb al-Kulliyāt fī 'l-ṭibb* // Ed. J. M. Forneas Besteiro, G. Alvarez de Morales. Madrid, 1987. 2 vol.; *Rasā'il Ibn Ruṣd al-falsaffia* / Ed. D. Djamī. Beirut, 1994. 6 vol. (Подробный перечень совр. изданий соч. И. Р. см.: *Daiber H. Bibliography of Islamic Philosophy. Leiden, 1999. Vol. 1. P. 449–467*.) **Лат. средневек. переводы:** *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis. Venetiis, 1562–1574. Fr./M., 1962<sup>2</sup>. 12 vol.* (Роспись

совр. крит. изданий средневек. лат. переводов см.: *Endress G. Averrois Opera: A Bibliogr. of Editions and Contributions to the Text // Averroes and the Aristotelian Tradition. 1999. P. 339–381*.) **Лит.:** *Renan E. Averroès et l'averroïsme: Essai hist. P., 1852* (рус. пер.: *Аверроэс и аверроизм // Собр. соч. К., 1902. Т. 8*); *Arnaldes R. La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le «Tahāfut» // Studia Islamica. 1957. Vol. 7. P. 99–114; idem. La pensée religieuse d'Averroès: II. La théorie de Dieu dans le «Tahāfut» // Ibid. Vol. 8. P. 15–28; idem. La pensée religieuse d'Averroès: III. L'immortalité de l'âme dans le «Tahāfut» // Ibid. 1959. Vol. 10. P. 23–41; idem. *Ibn Rushd* // EI. 1986. Vol. 3. P. 909–920; *Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973*; *Kogan B. S. Averroes and the Metaphysics of Causation. N. Y., 1985*; *Badawi A. Averroès (Ibn Rushd). P., 1992*; *Davidson H. A. Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. Oxf., 1992. P. 220–356*; *Leaman O. Averroes and His Philosophy. Richmond, 1998<sup>2</sup>*; *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution, and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198): Proc. of the 4<sup>th</sup> Symp. Averroicum (Cologne, 1996) / Ed. G. Endress et al. Leiden, 1999*; *Taylor R. C. «Truth Does Not Contradict Truth»: Averroes and the Unity of Truth // Topoi. 2000. Vol. 19. N 1. P. 3–16; idem. Averroes // A Companion to Philosophy in the Middle Ages / Ed. J. J. E. Gracia, T. N. Noone. Oxf., 2002*; *Averroes and the Aristotelian Heritage / Ed. C. Baffioni. Napoli, 2004*; *Averroes et les averroïsmes juif et latin: Actes du Colloque Intern. (Paris, 16–18 juin, 2005) / Ed. J. B. Brenet. Turnhout, 2007*; *Belo C. Chance and Determinism in Avicenna and Averroes. Leiden, 2007*. **Лат. аверроизм:** *Salman D. Note sur la première influence d'Averroès // Revue néoscholastique de philosophie. 1937. T. 40. P. 203–212; idem. Jean de la Rochelle et l'Averroïsme latin // AHDLM. 1947/1948. T. 16. P. 133–144; Kuksewicz Z. De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance: La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. Wrocław, 1968*; *Шевкина Г. В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972*; *L'Averroismo in Italia: Conv. intern. (Roma, 18–20 aprile, 1977). R., 1979*; *Gauthier R. A. Notes sur le débuts (1225–1240) du premier «averroïsme» // RSPHTh. 1982. T. 66. P. 321–374; Bazán B. C. On First Averroism and Its Doctrinal Background // Of Scholars, Savants and Their Texts (Essays in Honor of Arthur Hyman). N. Y., 1989. P. 9–22; idem. Was There Ever a «First Averroism»? // Geistesleben in 13. Jh. / Hrsg. J. A. Aersten, A. Speer. B., 2000. S. 31–53. (Miscellanea Mediaevalia; 27); *Brenet J.-B. Transferts du sujet: La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun. P., 2003*; *Hasse D. N. Averroica Secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in 14<sup>th</sup>-Cent. Bologna and Renaissance Italy // Averroes et les averroïsmes juif et latin. Turnhout, 2007. P. 307–331; Bianchi L. Pour une histoire de la «double vérité». P., 2008*.**

**Д. В. Смирнов**

