

Олександр Корнієнко

ЄВРОПЕЙСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ ІБН РУШДА.

Debeuf, K. (2024). *The Influence of Averroes on European Thought: The Disappearance of Latin Averroism from the History of Philosophy*. London: Bloomsbury Academic.

В історико-філософських розвідках останніх років спостерігається тенденція до переосмислення місця та ролі вчення Аверроеса й арабської філософії загалом в європейському інтелектуальному просторі¹. Репрезентативною в цьому плані є книга почесного ад'юнкта-професора близькосхідних досліджень у Брюссельській школі державного управління Куерта Дебьофа «Вплив Аверроеса на європейську думку: зникнення латинського аверроїзму з історії філософії», яка є продовженням його попередніх публікацій з цієї тематики [Debeuf 2020; 2021].

У цій книзі Дебьоф (далі – автор) шукає відповідь на два ключові питання: «(1) якою була справжня роль Аверроеса в історії філософії, і (2) чи була ця роль навмишно стерта з історії?» [Debeuf 2024: 2]². У своїх пошуках він звертається до першоджерел – історико-філософських творів XII–XXI століття³.

Ці питання й визначають структуру книги, що складається з двох частин. Перша присвячена історії ідей і розповідає про вплив Аверроеса на європейську філософію. У другій автор намагається з'ясувати причину прийняття європоцентристської моделі істориками філософії і те, яким чином вплив арабської філософії на європейську був мінімізований і врешті-решт зведений нанівець. Кожна частина містить по два розділи, подані в єдиному порядку нумерації.

© О. Корнієнко, 2026

¹ Див., наприклад: [Akasoy, Giglioni 2013; Brenet 2015; Hasse 2016; Averroes 2017; Bouzelmate 2021].

² Далі посилання на сторінки цієї книги подаються після скорочення р./pp. у круглих дужках і без зазначення прізвища автора та року видання.

³ Автор «вимірює» вплив Аверроеса на європейську філософію в чотири способи. По-перше, він шукає у творах європейських філософів позитивно оцінені цитати з текстів Аверроеса або, іншими словами, визначає прихильників однієї чи кількох аверроїстських ідей. По-друге, фіксує критику Аверроєсових ідей. «Наприклад, якщо Тома Аквінський написав книгу під назвою “Про єдність інтелекту проти аверроїстів”, ми можемо припустити, що існувала група людей, які симпатизували Аверроєсовій ідеї єдності інтелекту» (р. 17). По-третє, відстежує ідеї Аверроеса, що без прямих посилань на першоджерело побутують у текстах європейської філософії, оприлюднених після того, як ці ідеї поширилися в Європі. По-четверте, подає статистику публікацій праць Аверроеса.

Перший розділ «Латинський аверроїзм, або руйнування єдності віри і розуму» автор починає з енцикліки Папи Івана Павла II «Fides et ratio» 1998 року, в якій «драма протистояння єдності філософії і одкровення, розуму і віри» починається з латинського аверроїзму. Це руйнування призвело до появи різноманітних форм «атеїстичного гуманізму та філософії небуття у ХІХ і ХХ ст.» (р. 29). З одного боку, автор використовує цю енцикліку як запрошення до розмови про латинський аверроїзм⁴, з іншого – згадка про нього в такому авторитетному документі (навіть зі знаком «мінус») уже є свідченням а) його існування і б) його значущості⁵.

Автор зазначає (р. 29), що концепція аверроїзму як філософського напрямку була створена французьким істориком і філологом Ернестом Ренаном (1823–1892) у книзі «Аверроес і аверроїзм» (1852). Бельгійсько-французький дослідник П'єр Мандоне (1858–1936), дотримуючись міркувань Ренана про те, що аверроїзм, заснований на латинських перекладах праць Аверроеса, є філософським рухом латинської Європи, а не арабського світу, назвав його «латинським аверроїзмом»⁶. Ці дослідження стали ключовими ідейними джерелами для автора. Протягом усього свого викладу він неодноразово посилається на їхні тези.

Ідучи за Ренаном, автор виокремлює дві ключові доктрини Аверроєсової філософії: вічність матерії і теорія інтелекту. Теорію інтелекту можна виразити трьома тезами: інтелект відокремлений, він єдиний і вічний. Він відокремлений від тіла своєю сутністю. Він єдиний для всіх людей. Він вічний, оскільки, на відміну від тлінного тіла і душі, продовжує існувати після смерті людини, будучи частиною вічного, нетлінного, загального Інтелекту. Дана теорія отримала назву монопсихізм.

Саме ідея монопсихізму викликала фурор у Паризькому університеті та спонукала Тома Аквінського написати в 1270 році книгу «De unitate intellectus contra Averroistas»⁷, що спростовує нову теорію. «Завдяки цій книзі термін “аверроїсти” був уперше зафіксований на папері» (р. 31).

Тома Аквінський хоче довести, що тези Аверроєса про смертність душі та про єдність і безсмертя інтелекту є помилковими не лише з точки зору догматів віри, але й із точки зору філософії. Тому, як і Альберт Великий, Тома вирішив перемогти Аверроєса не авторитетом віри, а філософськими аргументами, довівши, що монопсихізм Аверроєса є хибним не лише з позицій християнської віри, а й із позицій самої філософії. Тома потрактовує Аверроєсове вчення як «*philosophiae repipatetice perversorem*», тобто як спотворення філософії Арістотеля. Тому в історії філософії досить поширеною є думка про те, що для позначення інтелектуального руху ХІІІ століття замість терміна «латинський аверроїзм» доцільно використовувати терміни

⁴ Ця сентенція енцикліки задає подальшу логіку дослідження, яка полягає у відповідях на питання «що таке аверроїзм?», «що таке латинський аверроїзм?», «які саме форми “атеїстичного гуманізму” є його породженням?».

⁵ Термін «латинський аверроїзм» в енцикліці згадується лише один раз – у §52 [Pope John Paul II 1998], де говориться про оцінку «деяких тез латинського аверроїзму, що не відповідають християнській вірі» В'єнським (1311–1312) і V Латеранським (1512–1517) соборами. Останні, на думку автора, є своєрідними хронологічними рамками «активного» існування латинського аверроїзму.

⁶ Мандоне також запроваджує термін «латинський аверроїзм» для відрізнення від єврейського й арабського аверроїзму. Найвідоміша його праця має назву «Сігер Брабантський і латинський аверроїзм ХІІІ століття» [Mandonnet 1911].

⁷ Тома Аквінський, ідучи за Альбертом Великим, вважав за свій обов'язок спростувати Аверроєсову теорію єдності інтелекту.

«неортодоксальний аристотелізм», «радикальний аристотелізм». На думку Фернанда Ван Стінбергена (1904–1993), професора Католицького університету Льовена, «латинський аверроїзм XIII століття є плодом уяви Ренана» (р. 34).

Дебати про латинський аверроїзм у XIII столітті продовжуються й понині. Опонентів цих дебатів автор називає мінімалістами і максималістами. Дослідники, які вважають, що Аверроес практично не вплинув на європейське мислення в XIII столітті – це мінімалісти, а ті, хто вважає, що аверроїзм відіграв істотну роль у формуванні європейської філософії та зародженні секуляризму – максималісти.

Максималістська школа бере свій початок від вищезгаданої книги Ренана. Окрім нього до числа максималістів автор зараховує П'єра Мандоне⁸, Бруно Нарді, Етьєна Жильсона, Рене Антуана Готье, який обгрунтував існування «першого аверроїзму», Алена де Лібера, який вказує на існування декількох аверроїзмів, Мартина Грабмана, який аверроїстами вважає всіх тих, хто в XIII столітті проповідував доктрини, супротивні християнській вірі. У цілому максималісти тлумачать латинський аверроїзм як «нерелігійний перипатетизм».

Початком мінімалістської школи можна вважати публікацію праці Фернанда Ван Стінбергена «Сігер Брабантський у світлі його неопублікованих праць» (1931). До числа мінімалістів належать учні Стінбергена – Йоханес Юсеф Дуін та Бернардо Карлос Базан. А також американський фахівець Ричард Дейлс, який пропонує стосовно Сігера та його групи виключити поняття «аверроїст» і називати їх «незалежними філософами». Адже єдиним предметом суперечки був статус філософії і право філософів досліджувати за допомогою розуму будь-яку тему на власний розсуд.

Ключова проблема дискусії про існування латинського аверроїзму XIII століття полягає в тому, що Тома Аквінський, Етьєн Тамп'є⁹ та інші опоненти «аверроїстів» не називають жодних імен. Більшість наукових дискусій присвячено питанню про те, хто саме став об'єктом цих атак. Як зазначає автор, жоден філософ у XIII столітті не називав себе аверроїстом і не використав ім'я Аверроеса для доведення своїх поглядів, бо це було небезпечно. В устах цілого шерегу мислителів «від Томи Аквінського до Ернеста Ренана аверроїсти стали синонімом невірних і атеїстів» (р. 40). Утім, така бурхлива реакція на вчення Аверроеса з боку опонентів, які активно використовували термін «аверроїсти», означає не лише те, що аверроїсти повинні були існувати, а й те, що їхнє вчення було настільки важливим і небезпечним, що їх потрібно було зупинити.

Ще однією начебто «аверроїстською» ідеєю, яка перебувала в центрі протистояння церкви і філософії в Пізньому Середньовіччі, була теорія подвійної істини. Автор наводить цитати з рішень згаданих вище В'єнського і V Латеранського соборів,

⁸ Мандоне додав до згаданої вище книги «Сігер Брабантський...» п'ять творів самого Сігера, на підставі яких виснував, що той був провідним аверроїстом Паризького університету.

⁹ Етьєн Тамп'є, також відомий як Стефан Орлеанський, помер 3 вересня 1279 р. Був канцлером Сорбони (1263–1268) і єпископом Парижа (з 1268 р. до своєї смерті). У 1277 році, діючи за вказівкою папи Івана XXI, Тамп'є оприлюднив засудження 219 філософських і богословських положень, властивих концепціям, дискутованим на факультеті мистецтв у Паризькому університеті. З-поміж чотирьох факультетів цього університету (мистецтв, теології, права та медицини) факультет мистецтв становив перший рівень освіти. Для вступу на три інші факультети потрібно було спочатку пройти факультет мистецтв. Але поступово останній став факультетом філософії і спробував набути повноцінного самостійного статусу замість того, щоб відігравати роль *ancilla theologiae*.

які засуджують це вчення: той, хто стверджує, «що розумна чи інтелектуальна душа не є формою людського тіла як така і по суті своїй, повинен вважатися єретиком»¹⁰ (р. 40). Ця теорія є найвідомішою серед філософського і нефілософського загалу, своєрідним атрибутом філософії Пізнього Середньовіччя і, як показує автор у своєму аналізі історико-філософських текстів, саме теорія подвійної істини стоїть в центрі дискусій щодо вчення Аверроеса.

Автор вважає, що філософія Аверроеса не містить цієї теорії. Остання – лише софізм, використовуваний церковною владою та її мислителями для демонстрації того, що віра – це єдина істина, тому все, що вірі суперечить, істинним бути не може (р. 42). Натомість Аверроес мав інше уявлення про істину, ніж те, яке йому приписували його критики.

Справа полягає в тому, що праці, в яких Аверроес пояснює своє вчення про істину, не були відомі в латинській ученій Європі XIII і XIV століть. Іншими словами, існує різниця між ідеями історичного Аверроеса й Аверроеса, відомого тоді. Тому для уникнення плутанини автор позначає ім'ям Аверроес концептуальний образ мислителя, відомий у середньовічній Європі, а ім'я Ібн Рушд резервує для історичного мислителя, Європі невідомого. Саме ідеї першого стали основою як латинського аверроїзму, так і його критики. Натомість для загального розуміння філософії Ібн Рушда ключове значення мають книги «Вирішальний трактат» і «Неузгодженість неузгодженості» («Спростування спростування») (р. 44).

Коли йдеться про зв'язок релігії і філософії, то, за словами гарвардського дослідника Гарі Вольфсона, Климент Олександрійський першим проаналізував стосунок філософії до Писання, використавши аристотелівські принципи. Климент розглядав віру як вибір приймати чи не приймати висновки наукового знання. Це означає, що все, доведене шляхом силогізмів, має бути оцінене вірою. Таким чином, останнє слово залишається за вірою (р. 45).

Ібн Рушд бачить зв'язок між філософією і Законом¹¹ (або Писанням) зовсім по-іншому. Для нього існує лише одна істина, адже істина не може протиставлятися істині, вони мають, навпаки, підтверджувати одна одну [див.: Averroes 2017: 79]. Істину можна знайти двома різними способами: доказовим мисленням та Законом (релігією). У пізнанні істини необхідно дотримуватися філософських висновків, набутих шляхом ретельного силогістичного міркування. Якщо вони суперечать божественному закону, то Одкровення слід тлумачити алегорично (р. 59). Звідси випливає висновок Ібн Рушда, що Писанням слід давати образне тлумачення там, де воно суперечить науково доведеному знанню, а віра домінує лише там, де їй не

¹⁰ Автор звертає увагу на те, що в обох текстах соборів йдеться про протиставлення не віри і рації (fides et ratio), а віри і філософії. Слово fides використовується в обох текстах, слово ж ratio не використовується взагалі. Інакше кажучи, собори, імовірно, просили захищати християнську релігію «раціональними аргументами» (р. 41).

¹¹ У дискусіях XIII століття про закон виникла плутанина щодо того, чого саме стосується це слово – цивільних законів чи релігії. У своєму есе «Деякі зауваження про політичну науку Маймоніда і Фарабі» Лео Штраус вказує на різницю значень поняття «закон» в юдейському і мусульманському мисленні, з одного боку, і в християнському – з іншого. Він додає, що юдейське і мусульманське розуміння права в контексті Тори та Корану має глибокий зв'язок із грецьким мисленням. Натомість Новий Завіт і, звичайно ж, Реформація та сучасна філософія порвали з античною думкою. Основна ідея грецького, юдейського та мусульманського розуміння права полягає в тому, що це «божественний закон як єдиний і всеосяжний закон, який одночасно є релігійним, громадянським і моральним» (р. 56).

суперечить наука (р. 48). Виходячи з такого роз'яснення, на питання: «Чи пропагував Ібн Рушд хоч колись теорію подвійної істини?» автор відповідає категоричним «ні» (р. 59).

Із вчення про істину впливає ідея переваги світського (філософського) над духовним (релігійним). Одна з засуджених тез, що входила до згаданого вище переліку, опублікованого Тамп'є (за № 154), звучить так: «Лише мудреці світу є філософами». Це засудження, як стверджує автор, стосується одного з найвідоміших «аверроїстів» XIII ст. – Боеція з Дакії (р. 49).

Ідея переваги філософського життя не є виключно аверроїстською. Її можна знайти в «Нікомаховій етиці». І це може говорити на користь тих, хто уникає терміна «аверроїзм», використовуючи термін «аристотелізм». Проте ідея Аверроса є далекосхіднішою і знаходить своє відображення в його теорії єдності інтелекту. Людське щастя може бути досягнуто за допомогою знання і, отже, інтелекту. Як вказує автор, ця ідея є ключовою для Сігера та багатьох аверроїстів епохи Відродження. Власне, це і є мирське життя: абсолютної істини можна досягти власним розумом без необхідності бути священником або навіть без необхідності перебувати в лоні Церкви (р. 51).

Один із аспектів латинського аверроїзму був політичним. Про нього автор говорить у другому розділі «Жодна релігія не істинна, хоча вона може бути корисною». Представники політичного аверроїзму (Данте Аліг'єрі, Жан де Жанден, Марсилій Падуанський¹²) перетворили епістемологічний дуалізм теорії двох істин на інституційний, обстоюючи розокремлення світської і духовної влади, держави і церкви.

Як і при розгляді проблеми існування латинського аверроїзму, автор знайомить читачів із двома протилежними точками зору на існування політичного аверроїзму. Вони теж постають як максималістська (політичний аверроїзм існував реально) і мінімалістська (політичний аверроїзм є «недавньою конструкцією істориків середньовічної думки», «історіографічним міфом») позиціями (р. 54).

Але, як зізнається автор, «замість намагань втрутитися в зіткнення титанів щодо існування політичного аверроїзму, я хотів би піти іншим шляхом і зосередитися на одній політичній концепції, яка приписується Аверроєсу: політичній корисності релігії» (р. 57). Сутність цієї концепції можна виразити тезою «*Quod nulla lex est vera, licet possit esse utilis*»¹³. Ця концепція складає сутність «політичного аверроїзму». Вона стала відомою й поширилася завдяки нападкам Егидія Римського, що зайвий раз доводить тезу: історіографія аверроїзму здебільшого базувалася на антиаверроїзмі.

Мабуть, щоби зробити цю концепцію ще більш «аверроїстською», автор показує, що вона дійсно була притаманна філософії «невідомого» Аверроєса – Ібн Рушда,

¹² Дискусія про «політичний аверроїзм» переважно точилася саме навколо праці Марсилія Падуанського (1275–1342) «Захисник миру». Марсилій стверджував, що стійкий мир може бути досягнуто лише тоді, коли божественний закон (папи) буде підпорядкований людському закону (імператору). Основне питання дискусії – чи був Марсилій аверроїстом і, отже, чи існував політичний аверроїзм.

¹³ «Жоден [релігійний] Закон не є істинною, хоча він може бути корисним». Ця теза була сформульована ченцем-августиніанцем Егидієм Римським (1247–1316) у трактаті «*Egotes philosophorum*» («Помилки філософів»). Він розглядає всі пункти, в яких ідеї Арістотеля суперечать християнській вірі. А на додаток присвячує розділ «помилкам» інших філософів: Аверроєса, Авіценни, аль-Газалі, аль-Кінді та Маймоніда. На думку автора, даний факт є вагомим аргументом на користь існування «політичного аверроїзму».

органічно пов'язуючись із його вченням про істину. Згідно з останнім, науково доведена істина призначена не для всіх: є одна істина для філософів, інша – для мас. У своєму «Вирішальному трактаті» Ібн Рушд поділяє людей за їх відношенням до Закону на три типи. Перший тип – це риторичні, натовп, які є недостатньо розумними для тлумачення. Другий – люди діалектичного тлумачення, теологи, або мутакалімі. Третій – ті, хто володіє мистецтвом мудрості, отримуваної шляхом силлогістичних міркувань або доказового тлумачення, це – філософи. На думку Ібн Рушда, небезпечно говорити з красномовними людьми про результати доказового тлумачення, якщо йдеться про основи Закону. Адже це веде до невір'я. Тому ці тлумачення не слід повідомляти натовпу [див.: Averroes 2017].

Ібн Рушд не вважав релігійний закон як такий хибним, але виявив, що деякі його частини та деякі тлумачення теологів чи мутакалімів були хибними. Він визнає, що «неправдиві історії» необхідні для напучення мас, не здатних інакше зрозуміти справжню істину. Страх за потойбічне життя допомагає багатьом залишатися на правильному шляху. Отже, ці історії чи тлумачення можуть бути корисними (*licet possit utilis esse*) (р. 61).

Поєднання ідеї подвійної істини в інтерпретації Томи Аквінського й Етьєна Тамп'є із твердженням Егідія «*Nulla lex est vera, licet possit esse utilis*» створило образ Аверроеса як ворога релігії. Як стверджує автор, «від XIII й аж до XX століття Аверроес багатьма вважався єретиком, атеїстом або навіть розпусником» (р. 59)

Тому не дивно, що в енциклопедії Івана Павла II «криза раціональності» та «нігілізм» XIX століття (пов'язувані автором із Марксом, Ніцше і Леніним), беруть свій початок з латинського аверроїзму XIII століття. Але щоби «перескакування» від Аверроеса до Маркса з Леніним (із їхнім розумінням сутності та функцій релігії) було більш переконливим, на думку автора, слід простежити ідею корисності релігії в ученнях політичної філософії, починаючи з XIV століття (р. 63–64).

Автор зосереджується на пошуках слідів цієї концепції в поглядах Данте, Марсилія Падуанського, Макіавеллі, Спінози, Русо, аналізуючи сутність їхніх релігієзнавчих концепцій. Він доходить висновку, що ідея корисності релігії притаманна вченням цих мислителів, однак неможливо довести, що ця ідея *прямо* (курсив мій – О.К.) транслювалася від Аверроеса до Егідія Римського, а потім до Марсилія, Макіавеллі, Спінози та Русо. У той же час, вважає автор, малоімовірно, що ідея корисності релігії була запозичена безпосередньо в Арістотеля, без інтерпретації Аверроеса та критики Егідія Римського (р. 74).

Визначенням політичного аверроїзму, яке ґрунтується на дослідженнях, представлених у двох перших розділах, автор завершує першу частину. «Політичний аверроїзм – це політичний наслідок тези Аверроеса про загальну перевагу філософії над теологією завдяки методологічній перевазі першої. На його думку, філософи знають, що релігія не завжди є істинною, але їм необхідно використовувати її для мас. Оскільки філософи (отже, і послідовники мирської істини) перевершують теологів та їхню релігійну істину, остільки світська влада перевершує владу релігійну» (р. 74).

У другій частині книги автор досліджує долю аверроїзму й у цілому арабської філософії в історії філософії від XVIII ст. до наших днів. У цей період поняття «аверроїзм» поступово зникає з ужитку.

Зміна бачення місця й ролі аверроїзму в історії світової філософії детермінована заміною «універсалістського» тлумачення історико-філософського процесу на

«європоцентристське». Терміном «універсалістський» автор позначає процес «перехресного запилення ідей», коли різні культури через породжені ними ідеї впливають одна на одну, перебуваючи в процесі взаємного формування (р. 77). Автор хоче з'ясувати, де й коли відбувся перехід від універсалістського до європоцентристського погляду на історію філософії. Він амбітно стверджує: «Моє дослідження – не просто опис, а археологія зародження ідеї європоцентризму та її впливу на європейську історіографію філософії» (р. 78).

Універсалізм був притаманний одному з перших історичних оглядів філософії «*Historiae philosophicae libri septem*» (1655) німецького¹⁴ протестантського богослова й історика Георга Горна (1620–1670), більш відомого як Горніус. Але автор починає своє дослідження «археології» європоцентризму з аналізу історико-філософських вчень інших представників «універсалізму» – німецького історика-еклектика Йогана Якоба Брукера (1696–1770) і французького філософа Андре-Франсуа Буро-Деланда (1689–1757), оскільки їхні дослідження «мали вплив протягом щонайменше століття після опублікування» (р. 79).

Аналізуючи дві «Критичні історії філософії» – семитомову «*Historia critica philosophiae*»¹⁵ (1731–1736) Брукера та тритомову «*Histoire critique de la philosophie*» (1737) Буро-Деланда – автор робить висновок, що вони обоє виходять із універсалістської історії філософії, в якій багато «неєвропейців відіграють найважливішу роль»; обоє також визнають два періоди, коли Схід надихав Захід: «епоху ранньої грецької філософії й епоху схоластики» (р. 84).

Джерелом європоцентризму в історії філософії, на думку автора, є історія філософії ще одного німецького історика-еклектика Кристофа Августа Гоймана (1681–1764), який «був першим, хто назвав догреську філософію не філософією» (р. 90). Він розрізнув мудрість і філософію, пов'язавши Схід із першою¹⁶. Для Гоймана догреські (варварські) філософи були не філософами, а жерцями, араби-аристотеліки – поганями перекладачами Арістотеля. Саме вони стали причиною того, що європейські філософи-схоласти мали справу зі спотвореним вченням Арістотеля. За Гойманом, для становлення філософії необхідні дві умови: правильний клімат і політична система, за якої люди є вільними. Причина, з якої варварів не можна назвати філософами, полягає в тому, що вони не жили у вільній республіці та знаходяться під впливом забобонів і атеїзму. Істину можна знайти лише в християнстві, філософська основа якого була підготовлена вільними й раціональними греками.

«Європоцентристка» історія філософії Гоймана не вплинула ні на погляди Брукера та Буро-Деланда, які писали свої універсалістські тексти за п'ятнадцять-двадцять років після неї¹⁷, ні на погляди французьких енциклопедистів. Як приклад

¹⁴ Автор називає Георга Горна голландським істориком.

¹⁵ Автор припускається помилки в заголовковій цій праці, вказуючи «*Historica critica philosophiae*» замість «*Historia critica philosophiae*».

¹⁶ Автор у своїй критиці даного наративу звертається до славетних кантівських питань «Що я можу знати?», «Що я повинен робити?», «На що я можу сподіватися?» та «Що таке людина?». На перше з них відповідає метафізика, на друге – етика, на третє – релігія, а на четверте – антропологія. Тож «якщо визначення “філософії” полягає в пошуку відповідей на ці питання або принаймні на перші два, то немає причин не включати до неї неєвропейську філософію» (р. 14).

¹⁷ В автора порядок розгляду вчень не збігається з історичною хронологією. Спочатку він визначає чотири концепції – дві «універсалістські» і дві гранично «європоцентристські», а потім намагається знайти ту точку розглядуваного відрізка часу, з якої починається перехід від «універсалізму» до «європоцентризму». Але історично ця точка знаходиться поза даним відрізком.

досить згадати хоча б Дені Дідро, який у своїх статтях «спирався» на «*Historia critica philosophiae*» Брукера, «перетворюючи строгу німецьку мову на елегантну французьку» (р. 94). Араби в «Енциклопедії» згадуються 571 раз у статтях з історії, природознавства та географії, а їхній внесок у такі науки, як медицина, математика, геометрія й астрономія, був оцінений високо.

Зазначаючи, що європоцентристська модель Гоймана не мала великого впливу на ключові історичні праці XVIII століття, автор водночас демонструє її вплив на історико-філософські погляди Імануеля Канта та Георга Вільгельма Фридриха Гегеля.

Аналізуючи короткі огляди історії філософії в Канта, автор констатує Кантову еволюцію від універсалістської позиції до європоцентристської. За Кантом, філософія почалася з греків, оскільки вони були першими, хто мислив абстрактно, використовуючи свій спекулятивний розум, тоді як інші народи все ще використовували конкретні образи, щоб зробити поняття зрозумілими (р. 16). Тому він критикує тих, хто стверджує, що існує китайська чи індійська філософія, оскільки вони не мислять абстрактно. Що ж до персів і арабів, то Кант не заперечує їхнього спекулятивного мислення, але звинувачує їх у відсутності оригінальної методології, бо останню, за його твердженням, вони «скопіювали в греків» (р. 98).

Стосовно історії філософії Гегеля, то серед цілої плеяди мислителів, як-от Дитрих Тідеман, Йоган Готліб Буле, Якоб Брукер, Вільгельм Готліб Тенеман, автор виділяє саме філософську історіографію К. А. Гоймана як таку, що мала найбільший вплив на класика німецької філософії. Гегелева ідея, згідно з якою свобода була притаманна винятково грекам, тож несвобідні жителі Сходу не могли філософувати, є ідеєю Гоймана. У своїх «Лекціях з історії філософії» Гегель хоч і не ставить до арабських філософів суціль негативно, усе ж вважає, що вони не розвинули філософію, бо їм (як і схоластам) доводилося мислити в рамках релігійних догм. Тож Гегель робить висновок, що головний внесок арабів у філософію був зроблений «перекладачами та передавачами» (р. 100).

Резюме духу свого часу щодо арабської філософії формулює французький мислитель Марі-Жозеф Дежерандо (1772–1842) у праці «Порівняльна історія систем філософії»¹⁸ (1804). На його думку, першою причиною, через яку араби не здатні філософувати, є те, що їхня мова поетична і, отже, не годиться для аналітичного мислення. По-друге, їм не вистачає інтелектуального тла для правильного розуміння грецької спадщини. І нарешті – «араби – це рабський народ, який може жити лише за деспотизму, як політичного, так і філософського, оскільки вони по-рабськи дотримувалися Арістотеля, нехай і в спотвореному вигляді, через свою релігію» (р. 100).

Хронологічним завершенням генези філософського європоцентризму є історико-філософські концепції Бертрана Расела й Ентоні Кліфорда Грейлінга.

Раселова «Історія західної філософії» (1946) залишається однією з найкраще продаваних філософських книг XX століття. Її багаторазово перевидавали, нові видання продовжують виходити й нині. У Расела «філософія стала унікальною

Напевно, тому мова повинна йти не про перехід від «універсалізму» до «європоцентризму», а про їхнє співіснування, що власне і підтверджує аналіз подальших історико-філософських творів.

¹⁸ Ця праця в 1806 році була перекладена німецькою Д. Тідеманом, що говорить про вплив Дежерандо на німецьких колег.

європейською історією», а його «погляд на арабську філософію має яскраво виражений негативний характер» (р. 87). За його інтерпретацією, «Арабська філософія не є важливою як оригінальна думка. Такі персонажі, як Авіценна й Аверроес – по суті коментатори» (р. 86).

Останнім популярним «європоцентрським» історичним оглядом філософії є книга Ентоні Кліфорда Грейлінга «Історія філософії: три тисячоліття думки на Заході та за його межами», уперше опублікована у 2019 році [див.: Grayling 2020].

Грейлінг написав історію філософії Заходу й наприкінці книги додав розділ про індійську, китайську, арабо-перську та африканську філософії. Оскільки він розглядає більшу частину незахідної філософії як теологію або теософію, то не включив їх до основного огляду. Грейлінг вважає, що будь-які посилання класичної універсалістської моделі на негреську філософію є такими, що не заслуговують на увагу. Для автора ціла низка помилок, яких припускається Грейлінг, є свідченням того, що останній має «обмежені знання з арабської філософії» (р. 88). Автор виокремлює два ключових твердження Грейлінга стосовно цієї філософії, з якими, певна річ, не згоден. Перше полягає в тому, що догреська й арабська філософія (або арабо-перська філософія, як він її називає) по суті є теологією, а не філософією. Саме тому він розміщує розділ про арабо-перську філософію як додаток, а не як частину своєї історії. Друге твердження полягає в тому, що головний внесок арабських філософів у світову філософію полягав у збереженні та передачі вчення Аристотеля.

У четвертому розділі «Латинський аверроїзм в історії філософії з 1852 по 2020 рік» автор з'ясовує вплив досліджень латинського аверроїзму в XIX–XXI ст. на сучасну цим дослідженням загальну історію філософії. Головними чинниками такого впливу, що визначили уявлення про арабську філософію загалом і про Аверроеса зокрема, автор вважає згадану вище публікацію книги Ернеста Ренана «Аверроес і аверроїзм», енциклопедію папи Лева XIII «Aeterni Patris» від 4 серпня 1879 року та творчість професора Католицького університету Льовена Фернанда Ван Стінбергена.

Але дивує той факт, що автор мало уваги приділив, імовірно, найважливішій події, що вплинула (або могла вплинути) на сприйняття філософії Аверроеса істориками філософії не лише вказаного, але й пізнішого періоду. Ідеться про перший переклад і публікацію Маркусом Йозефом Мюлером «Вирішального трактату»¹⁹ Аверроеса під назвою «Філософія та теорія Аверроеса» (1875). Подив зумовлено тим, що, на думку автора, саме даний трактат дає уявлення про справжню філософію

¹⁹ «Вирішальний трактат» (1190) – частина трилогії, до якої входять ще «Неузгодженість неузгодженості» та «Розкриття методів доказу». Ключові теми трактату: 1. Обговорення стосунку між релігією й філософією; 2. Тлумачення Корану; 3. Зв'язок між Буттям і мовою; 4. Обрис соціології пізнання.

Автор подає розгорнутий переклад назви трактату (р. 4) як «Book of the Decisive Treatise: Determining the Connection between the Law and Wisdom Treatise» (Книга Вирішального трактату: Визначення зв'язку між Законом і Мудрістю). Однак Массімо Кампаніні (1954–2020; відомий італійський арабіст, філософ, перекладач), що переклав цей твір [Averroes 2017], наводить оригінальну назву *Kitāb Faṣl al-Maqāl wa taqrīr ma bayna al- šarḥa wa'l-ḥikma min al-ittiṣāl* і зазначає, що «у філологічно точнішому перекладі» ця назва набула б такого вигляду: «Книга про дискурсивну дистинкцію та про визначення зв'язку між набутих через Одкровення ісламським Законом і [філософським] знанням [Book on the distinction of discourse and the determination of the connection between revealed Islamic Law and [philosophical] knowledge]» [Campanini 2017: 2-3].

Аверроеса та руйнує хибні стереотипи щодо неї, які існували та продовжують існувати у світовій історіографії.

Книзи Ренана передували філософські дискусії щодо існування арабської філософії та її значення між Арнольдом Германом Людвігом Гереном і Йоганом Готлібом Буле та між Августом Шмьольдерсом і Генрихом Ритером.

У 1797 році професор історії Гьотингенського університету Герен у вступі до своєї «Історії досліджень класичної літератури» поставив під сумнів роль арабів як передавачів грецької філософії. Тим самим він заперечував навіть ту єдину роль арабської філософії, щодо якої серед істориків філософії існував консенсус. І хоча Й. Г. Буле, професор філософії того ж Гьотингенського університету, у своєму «Підручнику з історії філософії» спростував цю тезу, вона, утім, «залишалася актуальною в XIX і навіть по XXI століття» (р. 108).

Генрих Ритер не лише написав загальну історію філософії, в якій середньовічна філософія отримала чільне місце, а й вступив у дискусію про роль арабських філософів із арабістом Августом Шмельдерсом, який стверджував, що, на відміну від індоєвропейців чи арійців, семітська раса не зробила жодного внеску у філософію. Ритер як історик філософії звинувачував Шмельдерса в незнанні латинських джерел, які, на відміну від арабських, показали вплив арабських філософів на європейську філософію. Зокрема, він доводить, як арабська (мутакалімська²⁰) теорія монад фактично передує теорії монад Ляйбніца (р. 107).

Реакцією на дискусію вищевказаних мислителів була позиція сходознавця, берлінського професора Соломона Мунка. Останній у своїй критиці Шмельдерса і Герена, обстоюючи важливість арабської філософії, зазначав, що остання не обмежується чистим перипатетизмом, оскільки більшою чи меншою мірою пройшла всі ті стадії, що й філософія в християнському світі: догматизм, скептицизм, теорію еманациї або вчення, подібні до спінозизму й сучасного пантеїзму (р. 108).

Крім вказаних фахівців, які визначали інтелектуальну атмосферу європейської медієвістики та арабістики часів Ренана, автор називає філософа й історика Віктора Кузена (1792–1867), для якого «середні віки були не темним періодом між стародавніми Грецією й Римом і модерністю, а самим початком модерності» (р. 106).

Натомість Ренан, на думку автора, «хотів стати міфографом» і бачив свою місію філолога й історика в розвінчуванні історичних міфів. «Один із міфів, який зберігався в часи написання ним своєї книги, полягав у тому, що арабські філософи вплинули на європейське мислення» (р. 105). Тобто Ренан, як і Шмельдерс, доводить, що справжньої арабської філософії не існувало.

Відповідь на цілком логічне питання «Чому Ренан написав книгу про Аверроеса і його вплив на європейську філософію, стверджуючи при цьому, що в арабів узагалі не було власної філософії?» дає ще один твір Ренана, з яким автор знайомить читача – лекція «Іслам і наука», яку Ренан прочитав у Сорбоні 29 березня 1883 року. Головна ідея лекції полягає в тезі про «неповноцінність мусульманських країн, занепад держав, керованих ісламом, інтелектуальну нікчемність рас, які черпають свою культуру й освіту винятково з цієї релігії». І ця оцінка стосується «всіх мусульман» (р. 113).

Єдиним винятком для Ренана є Персія. На його погляд, між 775 роком і серединою XIII століття мусульманський світ був величним і мав філософів. Це був час,

²⁰ Мутакаліми – дослідники в царині каламу, мусульманського схоластичного богослов'я.

коли перси взяли на себе лідерство в мусульманському світі. Перси заснували Багдад, де об'єднали всі знання Індії, древньої Персії та передовсім Греції.

Тому, на думку Ренана, було би помилкою називати дану традицію арабською філософією. Хоча вона була написана арабською мовою, уся арабська думка насправді була греко-сасанідською²¹. До того ж, єдиним справжнім арабським мислителем був аль-Кінді. Решта були персами, трансоксійцями²², іспанцями, тобто вихідцями з Бухари, Самарканда, Кордови чи Севільї. «Вони не лише не були арабами по крові, вони не були арабами й за духом» (р. 114).

Тобто жодної антиномії в Ренановій позиції щодо Аверроеса й арабської філософії не існує, бо останній, за Ренаном, до арабської філософії не має жодного стосунку. Але так може висновувати читач книги Дебьофа, натомість сам автор цього висновку не пропонує. Але він робить висновок про вплив антиарабських і антиісламських наративів Ренана на історію філософії Расела: «Таким чином, Расел, мабуть, іде слідом за Ренаном у його негативній оцінці арабської філософії або, скоріше, [у тезі про] відсутність арабської філософії як такої» (р. 115).

Другою подією, яка дала поштовх медієвістській тематиці у вказаний період, була енцикліка Папи Лева XIII «Aeterni Patris», яку вважають першою папською енциклікою, повністю присвяченою філософії. Папа закликає повернутися до томізму – «відновити золоту мудрість святого Томи» – як найдосконалішої для католиків філософської системи. Нехай для цього «університети, які вже започатковані або будуть започатковані вами, ілюструють і захищають це вчення та використовують його для спростування панівних помилок» [Pope Leo XIII 1879: par.31]. «По суті це було заснування школи неотомістів, яка домінуватиме як у медієвістиці в цілому, так і в дослідженнях латинського аверроїзму та історії філософії тринадцятого століття зокрема» (р. 116).

Маяком неотомізму став Католицький університет Льовена, в якому на прохання папи в 1880 році була створена кафедра для тлумачення доктрин святого Томи Аквінського. У 1887 році на базі кафедри було створено Інститут вищої філософії, який фінансувався Ватиканом.

Одним із видатних представників Інституту, якому автор приділяє значну увагу, був Фернанд Ван Стінберген. На думку останнього, з кінця XIX століття медієвістика поділяється на дві протилежні школи: істориків-раціоналістів і католицьких істориків. Перші, що переважно базувались у Парижі, розвивали ідеї Віктора Кузена. Їм була властива виразна антиклерикальна й антихристиянська налаштованість. На їхній погляд, філософія та раціоналізм розвивались в Європі всупереч християнству та церкві. Раціоналісти розглядають схоластику як теологію, що ґрунтується на догматах, а справу схоластів – як боротьбу зі світськими філософами.

²¹ Сасаніди – династія перських шахіншахів, які правили Персією до арабського завоювання, з 224 по 651 роки.

²² Трансоксіана, латинський термін (калька з грецького «Гіпероксіана», який виник після центральноазійських походів Олександра Македонського), що позначав у західній географії землі за Оксом (Амудар'єю), територію колишньої перської сатрапії, що мала назву Согдіана. (В українській мові за такою ж моделлю утворюються аналогічні топоніми, пов'язані з річками: Засяння, Забужжя, Задніпров'я тощо). Головні міста – Бухара, Самарканд; також регіон включав родючу Ферганську долину. Іноді Трансоксіаною (чи Трансоксанією) називали просто землі «за Оксом», частіше – межиріччя Окса і Яксарта (Амудар'ї і Сирдар'ї). Після арабських завоювань VII-VIII ст. регіон називався Марвеннахр.

Католицька школа, навпаки, розглядає філософію та раціоналізм як породження християнства. «Час схоластів був не часом битв і поділів, а часом єдності мислення, заснованого на багатовіковій середньовічній думці» (р. 124).

За Ван Стінбергом, до школи раціоналістів належать Жан-Бартельмі Орео, Карл Прантль, Франсуа Пікаве, Луї Ружье, Соломон Райнах, Леон Готьє, Еміль Брес, Леон Бреншвік і Франсуа Масаї. До католицької школи – Йозеф Кльойтген, Сальваторе Таламо, Альберт Штокль, папа Лев XIII, Франц Ерле, Клеменс Баумкер, П'єр Мандоне, Моріс Де Вульф, Мартин Грабман і сам Фернанд Ван Стінберген.

Останній до кінця життя борювався «за свій “неортодоксальний аристотелізм” і проти вжитку [терміна] “аверроїзм”» (р. 124). Для нього боротьба з латинським аверроїзмом була справою ідеологічною; адже йшлося про захист християнської віри, на необхідності якого наголошував Лев XIII у своїй енцикліці. «Ван Стінберген та інші неотомісти сподівалися змінити мислення XX століття, змінивши історіографію XIII століття» (р. 126).

Наприкінці дослідження автор описує ставлення до Аверроеса й аверроїзму в загальних історіях філософії, написаних після 1950 року англійською, французькою та німецькою мовами.

Французький сегмент презентує двотомову «Історія філософії», написана під керівництвом Бріса Парена й опублікована в 1969 році. У цій праці Аверроес і латинський аверроїзм посідають значне місце та відіграють важливу роль у філософії Середньовіччя й Ренесансу, тому авторів відповідних розділів Жана Жоліве та Моріса Гандіяка слід зарахувати до максималістської школи.

Історію філософії англійською презентує вже згадувана книга Грейлінга «Історія філософії...». Стосовно Аверроеса й латинського аверроїзму книга базується на мінімалістській традиції. За Грейлінгом, коментарі Аверроеса до Арістотеля зробили першого важливою постаттю серед схоластів; саме його хибна інтерпретація Арістотеля стала причиною дебатів першої половини XIII століття щодо того, забороняти Арістотеля чи ні; суперечка була розв'язана Томою Аквінським, який доводив, що аверроїстська інтерпретація Арістотеля була хибною. Власну інтерпретацію він запропонував як альтернативу. Але, на думку автора, тези Грейлінга помилкові: праці Арістотеля були заборонені в Парижі у 1215 році, ще до перекладу творів Аверроеса; суперечка також не була розв'язана Аквінатором, оскільки аверроїзм існував аж до XVII століття. Крім того, не Аквінаторі праці зупинили аверроїзм у Паризькому університеті, а засудження з боку Тамп'є 1277 року та В'єнського собору 1312 року (р. 129).

Історія філософії німецькою презентована «Короткою всесвітньою історією філософії» Ганса Йоахіма Штюріга (1950) і книгою Юргена Габермаса «Також історія філософії» (2020).

На відміну від Грейлінга, Штюріг не виключає релігійне мислення чи теологію зі свого історичного огляду і починає його з розділу про Індію та Китай. Між арабською і схоластичною філософією він вбачає певну схожість, оскільки в обох випадках зіткнення грецької філософії з «похмурою простотою Корану» і християнством призводить до раціоналізації релігії. Внесок арабської філософії у світову Штюріг, як і Расел, вбачає в переданні спадщини грецьких наук і філософії середньовічній Європі.

За Юргеном Габермасом, історія філософії є дослідженням історії західної філософії як генеалогії постметафізичного мислення. Її провідною лінією є дискурс про

віру і знання, який виник із двох потужних традицій «осьового віку» в Римській імперії; власне, свою історію філософії він викладає «під кутом зору суперечностей і взаємовпливів між вірою і знанням, вірою і розумом або релігією і філософією» (р. 131). Поворотним моментом у стосунках між вірою і знанням були, за Габермасом, XIII і XIV століття. На його думку, Томі Аквінському вдалося зберегти єдність віри і знання, або християнства і Арістотеля. Цього вже не спостерігалось в XIV столітті, після парадигмальних змін, здійснених Дунсом Скотом, і номіналістичної революції Вільяма Окама. Будучи християнською, Європа XIII ст. більше не мала язичників, тож «язичники», проти яких Тома Аквінський написав свою «Summa contra Gentiles», насправді були мусульманами, його ісламськими колегами. Поява в Європі текстів Арістотеля (точніше, його фізики й наукових праць), набутих через арабські переклади, «підсилила напругу між вірою і знанням» (р. 132). Завданням Томи Аквінського було з'ясування їхньої істини. Але, продовжує цитувати Габермаса автор, «Аверроєсове вчення про “подвійну істину” було неприйнятним для Томи» (с. 132).

На думку Ван Стінбергена, Габермас безперечно належить до раціоналістичної школи істориків, позаяк розглядає історію філософії як боротьбу між вірою і розумом, теологією і філософією. Він не належить до прихильників ідеї, згідно з якою сучасна філософія є продуктом християнства. Але, на відміну від типових представників раціоналістичної школи, Габермас не «перебільшує» роль арабських філософів, а навпаки – применшує її. Це може свідчити, що ідеологічна боротьба між раціоналістами і католиками з приводу арабського впливу на європейську філософію залишилась у минулому. Але, на думку автора, «ідеологія все ще присутня в історії ідей» (р. 133).

Розуміння ідеології як важливого та, імовірно, визначального чинника, що детермінує сприйняття та критичне осмислення філософії Аверроєса в європейській культурі – це ключовий висновок автора, що увінчує собою його дослідження. «Історіографія філософії була й залишається результатом ідеологічної боротьби, яка почалась у XVIII ст. ...барометром інтенсивності цієї боротьби слугує саме Аверроєс» (р. 3). Тому на питання, чи навмисно роль філософії Аверроєса була стерта з історії, автор відповідає ствердно.

Об'єктом боротьби постає арабо-мусульманська думка та культура в цілому. І друга частина книги, власне, покликана показати хронологію цієї боротьби. За автором, метою останньої є витіснення арабо-мусульманського елемента з культури Європи. Коли ж ідеться про реальний вплив неєвропейських філософських традицій на європейську («універсалістський підхід»), то арабо-мусульманську думку слід розглядати не як зовнішній чинник (приклад якого дає, скажімо, месопотамська думка чи думка Давнього Єгипту), а як внутрішню складову розвитку європейської філософської традиції. Тому концепт Е. Ренана «греко-сасанідська філософія» автор трансформує в «греко-арабську», а оскільки ключова тема дискурсу – це співвідношення віри і розуму, релігії і філософії, то за арабським елементом іде слідом елемент мусульманський²³. «З філософської точки зору, Багдад справді був центром, де платонівські ідеї з Александрії поєдналися з арістотелівськими ідеями з Харрана.

²³ Про відмінність ісламської і арабської ідентичності див.: [Corm 2020].

Разом із ісламом вони стали стовпами арабської філософії»²⁴ (р. 10). «Поява греко-арабської філософії в XIII столітті викликала інтелектуальний землетрус» (р. 13).

Аверроеса, як і Ібн Туфайля, «які народилися й жили в Іспанії», автор називає європейськими мислителями. «Вони були мусульманами, говорили й писали арабською, але хіба це виключає їх із числа європейців?» (р. 10). Питання риторичне.

Із філософського дискурсу автор робить ще загальніший висновок про те, що арабо-мусульманський світ не є чужим для Європи, він уже був колись європейським і сьогодні відбувається його повернення додому. «Сьогоднішніх мусульман або людей мусульманського чи арабського походження в Європі, США не слід вважати “чужими” європейській або американській культурі чи цивілізації. Їхні пращури зробили основний внесок у те, що ми дійсно називаємо *греко-арабо-латинською* [курсив мій – О. К.] філософією, яка сформувала наш сучасний спосіб мислення» (р. 143). Християнство не має монополії на європейську культуру, оскільки арабо-мусульманська культура теж колись була частиною європейського простору. Тому Європа є чимось значно більшим, ніж «іудео-християнською чи греко-римською», оскільки «іслам був невід’ємною частиною європейської цивілізації...» (р. 2).

Власне, такий висновок автора теж можна віднести до числа ідеологічних дискурсів. Бо цілком ідеологічною є теза: «вивчення домодерної філософії з глобальної точки зору може зробити важливий внесок у розв’язання модерних суспільних питань» (р. 143). Думка про поєднання грецької, арабської і латинської філософії як про чинник, що сформував європейське мислення (починаючи з Пізнього Середньовіччя) і призвів до виникнення секуляризму в Європі, є досить цікавою та доволі обгрунтованою, хоч і не такою вже оригінальною. До того ж, вона має відверто ідеологічне звучання, героїчно відновлюючи «права» чергових «інших» і вселенську справедливість.

Можливо, дослідження Дебьофа дійсно «зробило свій скромний внесок у новий погляд на історію філософії та історію ідей» (р. 143). Хоча важко сказати, що нового в доволі банальному понятті «греко-арабо-латинської» філософії, ототожненні всіх арабомовних письменників з «арабами» і логічно неприйнятних висновках на кшталт того, що хтось комусь не є чужим (та ще й «повертається додому»!) на тій підставі, що пращури першого зробили якийсь внесок у культуру другого. До речі, тлумачення внеску мусульманських мислителів у європейську філософію як «основного» навряд чи можна сприймати серйозно поза рамками певного типу ангажованості. Але сама книга може бути корисною тим, хто цікавиться історією філософії, ісламською думкою та складними культурними обмінами між Сходом і Заходом. Принаймні вона має хоча би в суто інформативному плані зацікавити вчених, філософів і широке коло читачів, які прагнуть поглибити своє розуміння багатой та різноманітної спадщини людського мислення.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Akasoy, A., & Giglioli, G. (Eds.). (2013). *Renaissance Averroism and its aftermath: Arabic philosophy in early modern Europe*. New York: Springer.
- Averroes. (2017). *The Decisive Treatise: The Connection Between Islamic Religious Law and Philosophy*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

²⁴ Маркером «арабської» ідентичності для автора є арабська мова, інакше Авіценна й аль-Фарабі, які були персами, залишилися би (згадаймо Ренана) поза когортою арабських філософів.

- Bouzelmate, A. (2021). *Averroès, Ibn Rochd: philosophe de l'humanité*. Paris: Albouraq.
- Brenet, J.-B. (2015). *Averroès l'inquiétant*. Paris: Les Belles Lettres.
- Campanini, M. (2017). Introduction. In Averroes, *The Decisive Treatise: The Connection Between Islamic Religious Law and Philosophy* (pp. 1-55). Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Corm, G. (2020). *Arab Political Thought: Past and Present*. London: Hurst.
- Debeuf, K. (2020). Damnatio memoriae: On Deleting the East from Western History. *New England Journal of Public Policy*, 32(2), art. 8. <https://scholarworks.umb.edu/nejpp/vol32/iss2/8>
- Debeuf, K. (2021). *Why has Latin Averroism largely disappeared from the 20th century written histories of philosophy?* [PhD Thesis, Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte]. Vrije Universiteit Brussel.
- Debeuf, K. (2024). *The Influence of Averroes on European Thought: The Disappearance of Latin Averroism from the History of Philosophy*. London: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350460614>
- Grayling, A. C. (2020). *The History of Philosophy: Three Millennia of Thought from the West and Beyond*. London: Penguin.
- Hasse, D. N. (2016). *Success and suppression: Arabic sciences and philosophy in the Renaissance*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674973664>
- Mandonnet, P. (1911). *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au xiiiè siècle*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université.
- Pope John Paul II. (1998). *Fides et ratio. The Holy See*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Pope Leo XIII. (1879). *Aeterni Patris. The Holy See*. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html
- Renan, E. (1882). *Averroès et l'averroïsme*. Paris: Calmann Levy.

Одержано / Received 11.10.2025

Olexandr Kornienko

The European identity of Ibn Rushd's philosophy. Debeuf, K. (2024). *The Influence of Averroes on European Thought: The Disappearance of Latin Averroism from the History of Philosophy*. London: Bloomsbury Academic.

Review of Debeuf, K. (2024). *The Influence of Averroes on European Thought: The Disappearance of Latin Averroism from the History of Philosophy*. London: Bloomsbury Academic.

Olexandr Kornienko

Європейська ідентичність філософії Ібн Рушда. Debeuf, K. (2024). *The Influence of Averroes on European Thought: The Disappearance of Latin Averroism from the History of Philosophy*. London: Bloomsbury Academic.

Огляд Debeuf, K. (2024). *The Influence of Averroes on European Thought: The Disappearance of Latin Averroism from the History of Philosophy*. London: Bloomsbury Academic.

Olexandr Kornienko, PhD, associated professor, Sumy National Agrarian University (Ukraine).

Олександр Корнієнко, канд. філос. н., доцент, Сумський національний аграрний університет.

e-mail: korns_1966@ukr.net
