
ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ИБН БАДЖЖИ

Ю.И. Трундаева

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье представлены некоторые социально-философские и космологические взгляды Ибн Баджжи (ок. 1085—1138), выдающегося представителя и основоположника перипатетической школы средневековой Андалузии. В период латинского средневековья Ибн Баджжа прославился под именем Авен Баджжа, Авемпаце.

Ключевые слова: одинокий, уединенный, уединенник («мутаваххид»), устройство, порядок, образ жизни («тадбир», «тартиб»), путешественник («гураба»), сорняки, сорные травы («навабит»).

В рамках изучения классической арабо-мусульманской философии [1. С. 80—87] исследование творческого наследия Ибн Баджжи — одного из крупнейших представителей мусульманской Андалузии — актуально и по сей день, поскольку его учению уделялось и уделяется явно недостаточное внимание.

Вместе с тем большинство исследователей при изучении его наследия обнаруживают влияние его идей на формирование и развитие естественнонаучных и философских теорий не только на мусульманском Востоке, но и в европейской традиции. Более того, рассмотрение вопросов, обозначенных в произведениях Ибн Баджжи, представляет интерес в связи с неоднозначностью оценок исследователей относительно развития Ибн Баджжей ряда идей, в частности, физики Аристотеля и его теории движения.

Заслуживают внимания и своеобразно выстроенные социально-философские идеи. При этом Ибн Баджжи всегда создавал определенные идейные рамки в контексте самого мусульманского общества XII в., где господствующей формой мировоззрения была религия.

Познание, таким образом, всегда было связано с вопросами соотношения веры и знания, «боговдохновенных истин» откровения и возможностей человеческого разума.

Естественнонаучная проблематика идей Ибн Баджжи в настоящее время исследована недостаточно (1). Монографического исследования на русском языке, в котором достаточно полно были бы представлены и проанализированы взгляды Ибн Баджжи, вообще нет (2). Попытки осуществить анализ, систематизацию, комментированный перевод периодически предпринимаются среди научного сообщества, однако воссоздание полной картины философского наследия Ибн Баджжи представляется на данном этапе далекой перспективой.

Произвести объемное исследование по реконструкции его взглядов крайне сложно ввиду того, что не все первоисточники сохранились до наших дней, а то, что имеется, часто носит бессистемный и разрозненный характер.

К наиболее значительным трактатам Авемпаце относятся такие работы, как «Образ жизни уединенного» («Тадбир ал-мутаваххид») и «Прощальное послание» («Рисалат ал-вада»).

Среди естественнонаучных необходимо назвать его комментарии к трактатам Аристотеля «Возникновение и уничтожение» («ал-Кавн вал Фасад»), «Физике» («ат-Табиа»), «Трактат о движущемся» («Рисала фи-л-мутахаррик»).

Трактат «Тадбир ал-мутаваххид», как считается, является незавершенным, в трактате затронуты вопросы определения места философа в обществе и приобретение им духовных и нравственных добродетелей в рамках общества, которое и не стремится приблизиться к совершенству. В трактате так же исследован вопрос счастья, но не счастья обычного человека, а счастья интеллектуального.

Счастье одинокого философа выходит за рамки религиозной или суфийской парадигмы (3).

Сложным является тема одиночества интеллектуала в обществе, которое не руководствуется идеалом света знания, а живет по законам сдерживания рефлексов и хаоса через религию.

Название трактата «Тадбир ал-мутаваххид» условно можно перевести как «Образ жизни уединенника» (4).

В данном трактате не раскрывается позиция Ибн Баджжи относительно идеального устройства города-государства, в нем реалистично представлен статус философа в «несовершенном государстве».

Необходимо сказать, что реалистичность рассуждений о принципах государственного устройства и невозможности построения идеальной модели государства вызваны его знаниями о государственной службе не понаслышке, а на основе собственного опыта (5), поэтому его гораздо более занимают рассуждения о способе достижения счастья и интеллектуального совершенствования.

Хотя его предшественники — ал-Фараби и Ибн Сина — пребывали в полной убежденности относительно того, что счастье и высшее совершенство достижимы в «добродетельном государстве».

«Видимо, практический опыт государственного деятеля привел Ибн Баджжу к идее о невозможности достижения истины, совершенства и счастья в рамках государства, даже „идеального государства“» [7. С. 134].

Стремясь в своем философско-литературном опусе «Образ жизни уединенного» найти ответы на разные вопросы — о принципах наиболее уместного человеческого общежития, об интеллектуальном одиночестве, — он начинает рассуждения о категории и ее значениях — «тадбир» (6).

«Слово „тадбир“ (утроение/устройство/образ жизни) в арабском языке имеет множество значений. В самом распространенном смысле — направленность к упорядочиванию действий в рамках, поставленных перед собой целей» [1. С. 37].

Многозначность понятия и приписывание тех или иных смыслов он осуществляет через соподчиненное понятие «тартиб» (7).

Таким образом, он использует два понятия, одно подразумевающее некоторый порядок и организацию более абстрактного характера — «тадбир», другое «тартиб» — для обозначения упорядочивания в единичной, материальной вещи [1. С. 37].

«Слово „тадбир“ (устроение, образ действий, образ жизни) — как правило, гораздо чаще обозначает „потенциальный характер действий“» [1. С. 37].

Хотя Авемпаце и говорит о физической или материальной организации вещи, но отмечает, что она «если существует в вещах, то потенциально, а возникает в представлении, поскольку представление характеристика мышления. Представление не существует без мышления, поэтому мышление только у человека» [1. С. 37].

Объясняя взаимосвязь двух понятий упорядочивания, он приписывает мышление человеку как сущностную характеристику. А из соподчиненности двух понятий он выводит правило, что абстрактный порядок необходим для осуществления реального порядка, того, что существует. Применяя понятие устройства или политической организации, он всегда обозначает метафорический характер словопользования «тадбир», видимо, подразумевая невозможность реализации в реальности абстрактной модели «благотельного города-государства» [1. С. 38].

Существование миропорядка, в смысле того, как устроен мир, т.е. вселенная, он считает совершенным. Хотя акт создания и принципы бытия мира он считает вещами разного порядка. Поскольку Авемпаце перечисляет разные виды и типы устройства, принципы организации, сводимые под одно абстрактное понятие «тадбир», то в конечном итоге приходит к выводу о субъективности понимания, а, следовательно, и знания человеческих вещей [1. С. 38].

Он обращается к теориям Платона, Аристотеля и ал-Фараби. Анализирует характеристики правильного устройства и противоположного ему, определяя направленность только к характеристикам идеального порядка, как не глубокое знание политической науки [1. С. 39].

Основываясь на идее Аристотеля о том, что «человек — есть политическое, общественное животное», он обратился к типологии городов-государств, созданной ал-Фараби (8). Однако анализ этой типологии исходит из реальной истории того времени, без обращения к идее человеческого существования, не прибегая к идее осуществления в жизни утопической модели [1. С. 39].

В его понимании в «благотельном городе» нет места ни врачу, ни судье, потому как любовь является движущей силой для жителей этого города.

Если отношения выстроены из принципа любви, то споров не будет, для судьи нет места, дела решаться полюбовно. Следовательно, и не будет место для возникновения болезни.

Но, если один человек, как составляющий элемент общества, не исходит из идеалов полюбовно выйти из сложившейся ситуации, то неминуемо возникновение склок, споров и подобных ситуаций. Учитывая такую вероятность невозможности полюбовного осуществления какого-либо действия, он говорит о необходимости существования и правосудия, и самого судьи [1. С. 41].

Есть в описании модели правильного города характеристики, которые обычно составляют рекомендации врачей. Он говорит, что гражданин «благотельного города» не станет пить вино, чтоб потом лечиться от опьянения, не съест гриб, который вызовет удушье, ему не придет в голову пожирать вредные пищевые продукты, потому как в правильном городе все организовано разумно [1. С. 41].

В рамках обдуманного существования человек будет соблюдать некоторый порядок, который подразумевает физические нагрузки, потому как отсутствие таковых приводит к болезням, а болезнь подразумевает наличие врача, а это превращает идеальный город в порочный.

Осознавая некоторую невозможность осуществления в реальности идеала политического устройства государства, Авемпаце приходит к выводу, что творцами или наиболее приближенными к объективному (истинному) знанию будут люди, занимающиеся философией.

Но поскольку объективное знание в большинстве случаев расходится со знанием большинства, массы, то именно «создающие истинное мнение» будут вызывать споры и разные конфликтные ситуации в так называемом «благодетельном городе». Люди, имеющие собственное мнение, у Ибн Баджжи символически названы «навабит» (9).

Лучшие жители «несовершенного города» подобны сорной траве, пробивающейся сквозь заросли культурных растений [1. С. 42].

В таком символическом имени для лучших представителей государства нет ничего уничижительного. Дикая трава символически олицетворяет естественного, органичного человека, ориентированного на естественный свет разума. Именно одинокий интеллектual или группа интеллектualов способны обрести высшие добродетели в изоляции от сограждан в несовершенном обществе. Но изоляция имеется в виду не в прямом смысле, под ней подразумевается невозможность приятия и понимания того, до чего додумывается ученый муж.

Возвращаясь к идеальной модели совершенного государства, Авемпаце считает, что прекрасное государство характеризуется тем, что в нем нет так называемых «сорняков», ибо их присутствие необратимо навлечет смуту, споры [1. С. 43], таким образом, он в очередной раз приводит рассуждения о невозможности реализации идеальной модели политического устройства ввиду извечного пребывания в обществе инакомыслящих. В реально существующих государствах, несовершенных по своему политическому устройству, именно эти интеллектualы — причина роста и реализации всего, что создано человеком [1. С. 43].

Что касается вопроса о возможном счастье, то Авемпаце полагает, что его существование в таком состоянии, в рамках реально существующего режима, возможно только на индивидуальном уровне.

И в реальности эти счастливые интеллектualы подобны тому, что в суфийской терминологии обозначено как «гураба», т.е. путешественник, странник [1. С. 43]. Но странники они не в прямом смысле, их путешествия — это умствование, движение мысли. Физически они находятся на территории своей родины, среди своих компаньонов и соседей, но они для них все равно чужаки.

Таким образом, сопоставив утопические взгляды об устройстве государства и реально существующие вещи, Ибн Баджжа приходит к выводу, что в целом для него было важно определить, как должно жить и вести себя уединенному мыслителю, что бы не стать жертвой политического режима и остаться здоровым [1. С. 43].

Будучи медиком по призванию, Авемпаце говорит о том, что сохранение интеллектуального счастья подобно сохранению здоровья [1. С. 44].

Управление государством есть лекарство социальных отношений, поэтому в реальности нет «благодетельного города-государства». Режим одинокого должен служить образом для политического режима совершенного государства, образцового государства.

Одиночество интеллектуала есть составляющая его бытия.

Отметим, что это идеальное государство не является результатом каких-либо политических действий. Оно может быть образовано только вследствие изменения нравов, и такая реформа будет более грандиозной, чем любая реформа социального характера. Она направлена на то, чтобы реализовать в каждом индивидууме всю полноту человеческого существования (уже реализовавшуюся в случае уединенного духовного подвижника).

Но человек тем и отличается, что, существуя в счастье или несчастье, делает свой выбор осознано, руководствуясь свободой выбора. Выбор человека есть свобода, потому как его в меньшей степени обуревают животные рефлексy, нежели животное. А способность быть свободным и выбирать варианты осуществления действий, определяемы светом разума [1. С. 45—48].

Рассматривая «навабит» как потенциальную возможность и причину для достижения «совершенного государства», он представляет его как нечто самодостаточное.

Истинные цели и идеалы «совершенного государства» исходят от «навабита». Только знание посредством разума, ясное понимание цели и задач позволяют спланировать и упорядочить жизнь.

Ибн Баджжа четко и последовательно следует рационализму на пути к достижению счастья, ибо путь к счастью невозможен даже как сочетание «естественного» и «божественного» пути соединения человека с деятельным разумом. Только через изучение философии он видит возможность правильного понимания счастья и добродетелей.

Необходимо подчеркнуть, что последовательный рационализм социальной философии Авемпаце подразумевал не только отказ от концепции пророчества и шариата, который являлся основной формой воздействия на массы, но и показывал невозможность примирения разума и веры, философии и религии. В этом смысле он был первооткрывателем, подобные идеи будут более тщательно раскрыты продолжателями восточной перипатетической традиции Ибн Туфейлем и Ибн Рушдом.

Ибн Баджже удалось внести вклад не только в развитие философских идей индивидуального счастья. Его знания в разных областях науки отличались широтой. Он вел практические и теоретические изыскания в разных областях: и в медицине, и в математике, и в астрономии.

Занявшись астрономией, он оказался втянут в прения против концепций Птолемея. Считалось, что философам нечего было делать в астрономии, потому как небесные сферы рассматривались лишь в качестве математических фикций, облегчающих геометрам исчисление движения планет.

Однако ситуация менялась, если их начинали рассматривать в качестве небесных тел, твердых или субтильных. Авторство этой идеи принадлежало Аристотелю; она предусматривала существование гомоцентрических сфер. Центр их кругового движения совпадал с центром мира, что исключало идею эпициклов и эксцентрики. На протяжении всего XII в. наиболее выдающиеся философы исламской Испании Ибн Баджжа, Ибн Туфейль, Аверроэс принимали участие в антиптоле-

меевской борьбе, завершившейся выработкой системы ал-Битроги (Альпетрагиус латинского Запада); вплоть до XVI в. она конкурировала с системой Птолемея.

Содержание трактата по астрономии, написанного Ибн Баджжей, известно нам благодаря великому еврейскому философу Моисею Маймониду (10).

По существенным причинам, обусловленным законами небесного движения, принятыми в физике перипатетиков, Ибн Баджжа отвергает существование эпизодов и предлагает свои собственные гипотезы. Они окажут влияние на Ибн Туфейля, который, по свидетельствам Аверроэса и самого ал-Битроги, также интересовался астрономией.

Хотя и Аверроэс и Авампаце оба были знакомы с естественнонаучными трудами Стагирита, но восприятие и интерпретация идей неоднозначная, несмотря на то, что Ибн Рушд знал и использовал работы Ибн Баджжи.

Так, например, «известный случай относительно вопроса движения тела через среду, типа воды и воздуха. Такое движение замедлено (по сравнению с движением в пустоте) из-за сопротивления среды. Ибн Баджжа предложил теорию относительно данного вопроса, которая противоречит теории Аристотеля, тогда как Ибн Рушд защищал Аристотеля в противоположность Ибн Баджже» [2. С. 64—65].

Необходимо отметить, что подобные прения побудили дискуссии в средневековье вплоть до появления концепции Галилея, а в современное нам время вновь был поднят вопрос о возможности того, что Галилей находился под влиянием взглядов Авампаце [3. С. 163—193, 375—422].

Таким образом, если сравнить тексты Ибн Рушда и Ибн Баджжи, то легко обнаружить, что Аверроэс не только их хорошо знает, но и «также что он использовал их до такой степени, что он принял фразы и выражения от его работ, и что целые главы показывают подобную структуру» [2. С. 66].

Ибн Баджжа не только анализирует естественнонаучные взгляды Аристотеля, но и предлагает свои теории для адаптации и объяснения изменяющегося знания.

Примечательны для анализа этих взглядов примеры, приводимые в статье Пауля Леттинка [2. С. 66]. Так, примером в защиту концепции Аристотеля (о вечности мира) служит опровержение Авампаце взглядов Филопона (11) [2. С. 66] относительно того, что мир не вечен, но был создан, что время имеет начало и что движение возникло и не существовало прежде.

«Опровержение Филопона Ибн Баджжой и Ибн Рушдом не было просто защитой Аристотеля, но приводило к дальнейшему обсуждению понятий типа потенциальной возможности, бесконечных причинных цепей, случайных и существенных причин, который выходит за пределы того, что найдено у Аристотеля» [2. С. 67].

Еще один пример, о котором необходимо упомянуть, — это представление Аристотеля о Млечном пути (12). Ибн Баджжа и вслед за ним Аверроэс, а до них Яхйя ибн ал-Битрик и Факхр ал-Дин ал-Рази утверждают, что Млечный путь — это свет множества звезд, расположенных близко друг к другу.

Однако проблемой для Ибн Баджжи является то, что ему необходимо в соответствии с устоявшимися представлениями (по Аристотелю) о том, что если Млечный путь — это нечто в небесах, то оно должно иметь округлую форму, которой в общем-то не имеется.

Авемпаце прибегает к описанию, где через влияние среды возникают оптические эффекты. «Когда эти звезды во множестве скоплены близко друг к другу возникает эффект дифракции их легких лучей — то, что каждый видит непрерывное протяжение света, в отличие от того, что происходит со светом звезд в области, где они являются отдельными и далекими друг от друга. Там звезды появляются в форме окружности» [2. С. 69].

Таким образом, с одной стороны, осознавая нелепость концепции Аристотеля, он предлагает дополнительные объяснения, что приводит к новой гибридной теории. Что касается вопроса относительно теории движения у Авемпаце, то она в полном противоречии со взглядами Аристотеля. Из краткого анализа следует, что «Ибн Баджжа не соглашается с Аристотелевскими принципами, но он приспособливает и изменяет аристотелевские теории, чтобы избежать невозможных заключений или противоречий с наблюдаемыми фактами» [2. С. 70].

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Будет уместно упомянуть тексты иностранных исследователей П. Литтинка и И.А. Муди (См. *Lettinck Paul. The Transformation of Aristotle's "Physical Philosophy" in Ibn Bajja's Commentaries // Tradition, Transmission, Transformation. — Leiden: Brill, 1996. — P. 65—71; Moody E.A. Galileo and Avempace // Journal of the History of Ideas. — 1951. — 12. — P. 163—193; 375—422*). Статья И.А. Муди под названием «Галилей и Авемпаце».

Статья П. Литтинка «Трансформация „физической философии“ Аристотеля в комментариях Ибн Баджжи». Por último, la fuente que alimenta en la Red esta recensión de “Avempace, personaje histórico” es el profesor antes citado, Dr. Joaquín Lomba daet представление о том, как происходила трансформация аристотелевских физических концепций, в ней анализируются и приводятся факты изменения космологической модели и как это впоследствии отразится на развитии науки.

В исследовании А.В. Сагадеева под названием «Восточный перипатетизм» упоминается теория движения Ибн Баджжи, однако она рассмотрена очень кратко и все более транслируется через систему взглядов других представителей восточного перипатетизма (См. *Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. — N.-Y.: The Edwin Mellen Press, 1999. — С. 13*).

- (2) В русскоязычной востоковедческой литературной традиции существует только перевод на русский язык одного трактата «О душе» (См. *Классики арабо-мусульманской философии / В переводах А.В. Сагадеева. — N.-Y.: The Edwin Mellen Press, 1999. — С. 277—312*). Также в 2010 г. этот же текст был переиздан в 3-томнике под общим названием «Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева». (См. *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева. Т. 3 / [сост. и отв. ред. Н.С. Кирабаев]. — М.: Изд. дом Марджани, 2010. — С. 5—34*).

Проблематике социально-философских идей политической теории посвящена книга Н.С. Кирабаева «Социальная философия мусульманского Востока», в ней в одной из глав отражены представления философии Ибн Баджжи социально-политического характера (См. *Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. — М., УДН, 1987. — С. 133—143*).

- (3) Суфийская парадигма «тарика» — путь, ведущий к блаженству через богомыслие и аскезу.
- (4) Арабское «мутаваххид» переводится как 1. единственный, исключительный; 2. отшельник. Данное слово «мутаваххид» образовано от глагола 5 пароды «таваххада», что значит 1) соединяться, объединяться; 2) быть единственным; 3) уединяться; жить одиноко; 4) де-

- лать одному что-либо. Учитывая теорию интеллекта, развиваемую в трактате Ибн Баджжи, и отсутствие в русском языке слов, способных транслировать и соединение и уединение одновременно, необходимо в переводе названия трактата «Тадбир ал-мутаваххид» использовать для перевода «мутаваххид» слово «уединенник». Таким образом, будет правомерно переводить название «Тадбир ал-мутаваххид» как «Образ жизни уединенника», либо «Образ жизни одинокого», или «Образ жизни уединенного». В настоящей статье возможно использование любого из перечисленных названий (См. *Баранов Х.К.* Арабско-русский словарь: Ок. 42 000 слов / Под ред. В.А. Костина. — М., 2001. — С. 876—877).
- (5) На протяжении жизни занимал высокие правительственные посты в Гранаде и Сарагосе, во второй половине своей жизни перебирается в новообразовавшееся берберское государство Альморавидов, на территории Марокко, и выполняет обязанности визиря в городе Фесе.
 - (6) В арабском языке существует следующий перевод термина «тадбир» — 1) устройство, управление, ведение (например, хозяйства); 2) бережливость; 3) мероприятие, мера, образ действий.
 - (7) В арабском языке существует следующий перевод термина «тартиб» — 1) приводить в порядок; 2) готовить, устраивать; 3) определять, назначать.
 - (8) «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Во главе добродетельных городов находятся правители-философы, выступающие одновременно и в роли предводителей религиозной общины. В добродетельных городах стремятся к достижению истинного счастья для всех жителей, господствует добро и справедливость, осуждаются несправедливость и зло. Добродетельным городам ал-Фараби противопоставляет невежественные города, правители и жители которых не имеют представления об истинном счастье и не стремятся к нему, а уделяют внимание только телесному здоровью, наслаждениям и богатству.
 - (9) «Навабит» в переводе с арабского значит сорняк, сорная трава, пробивающаяся сквозь культурные растения.
 - (10) Моисей Маймонид (Моше бен Маймон), или сокращенно на иврите Рамбам (Рабби Моше бен Маймон) (1135—1204 гг.) — еврейский мыслитель, лейб-медик египетского султана Саладина. Философ и теолог, один из наиболее авторитетных раввинов Средневековья. Основные философские сочинения: «Наставление заблудших» («Морэ невухим»), написано около 1190 г. на арабском языке, потом переведено на иврит, «Книга заповедей». Осуществил толкование преданий Талмуда, опираясь на методологию Аристотеля и тем самым рационализировав их. Автор первого систематизированного кодекса еврейского права «Мишнэ Тора», позволившего избегать утомительных поисков соответствующих тезисов в Талмуде. Автор символа веры иудаизма.
 - (11) Существовала книга Филопона «Против Аристотеля», как пишет Пауль Леттинк, она была утеряна, но некоторые отрывки встречаются у Симплиция в его комментарии к «Физике».
 - (12) Аристотель объяснял Млечный путь как светящиеся пары, располагающиеся под Луной.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Кирабаев Н.С.* Понятия и проблемы классической арабо-мусульманской философии // Вестник РУДН. Серия «Философия». — 2011. — № 4. — С. 80—87.
- [2] *Ибн Баджжа.* Расайль Ибн Баджжа ал-илахиййа / Под ред. Фахри. — М.-Бейрут: Дар ан-нахар, 1968.
- [3] *Lettinck P.* The Transformation of Aristotle's "Physical Philosophy" in Ibn Bajja's Commentaries // Tradition, Transmission, Transformation. — Leiden: Brill, 1996.
- [4] *Moody E.A.* Galileo and Avempace // Journal of the History of Ideas. — 1951. — 12.
- [5] *Аристотель.* Соч. в 4 т. — М.: Мысль, 1976—1984. — Т. 1—4.
- [6] *Баранов Х.К.* Арабско-русский словарь: Ок. 42 000 слов / Под ред. В.А. Костина — М., 2001.

- [7] Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. / Под ред. С.Н. Григоряна. — М.: Соцэкгиз, 1961.
- [8] *Кирабаев Н.С.* Социальная философия мусульманского Востока. — М.: УДН, 1987.
- [9] Классики арабо-мусульманской философии / В переводах А.В. Сагадеева. — N.-Y.: The Edwin Mellen Press, 1999.
- [10] *Сагадеев А.В.* Восточный перипатетизм. — N.-Y.: The Edwin Mellen Press, 1999.
- [11] Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева / Сост. и отв. ред. Н.С. Кирабаев. — В 3-х т. — Т. 3. — М.: Изд. дом Марджани, 2010.

IBN BAJJAH'S PHILOSOPHICAL HERITAGE

J.I. Trundaeva

Department of History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
People's Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The author this article presents some socio-philosophical and cosmological Ibn Bajjah's views (1085—1138 A.D.). He is the first Muslim philosopher in the West, we meet with a different approach to Plato and his political philosophy. For Avempace, to give him the name by which he was known to the Scholastics and modern students of philosophy.

Key words: solitary («mutawahhid»); conduct, rule («tadbir, tartib»); pilgrim («guraba»), weeds («nawabit»).