

КРЕАТИВНЫЕ МЫСЛИ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИХ ФИЛОСОФОВ И ИХ ОТНОШЕНИЕ К ЛОГИКЕ

Л.А. Аскар, Б.М. Аташ, Д.П. Пернебекова

АННОТАЦИЯ

В статье рассматриваются креативные взгляды мыслителей арабо-мусульманской философии и их отношение к учению логики. Учитывая, что креативные взгляды и логические учения выдающихся средневековых философов, таких как аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд рассматриваются в другой статье, мы уделили внимание анализу креативных мыслей и взглядов других философских течений и их представителей относительно учения логики, особенно упор делался на философов пяти школ средневековой арабо-мусульманской философии. В их категорию входят – калам, исмаилизм, ишракизм, суфизм и фальсафа или восточный перипатетизм.

Ключевые слова: логика, креативное мышление, история логики, арабо-мусульманская философия, калам, исмаилизм, ишракизм, суфизм, фалсафа.

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

Автор-корреспондент:
Д.П. Пернебекова,
d.pernebekova@mail.ru

Ссылка на данную статью:
Аскар Л.А., Аташ Б.М.,
Пернебекова Д.П.
Креативные мысли арабо-мусульманских философов и их отношение к логике // Адам әлемі. – 2023. – №4 (98). – С. 3-16.

Араб-мұсылман философтарының шығармашылық ойлары және логикаға қөзқарасы

Аңдатпа. Мақалада араб-мұсылман философиясы ағымындағы ойшылдардың креативті көзқарастары және логика іліміне қарым-қатынастары қарастырылады. Орта ғасырлық әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд сияқты көрнекті философ ойшылдардың креативті көзқарастары мен логикалық ілімдері басқа мақалада қарастырылғандығын ескере отырып, біз басқа философиялық ағымдар мен олардың өкілдерінің креативті ойларын және логика іліміне қатысты көзқарастарын талдауға мән бердік, әсіресе ортағасырлық араб-мұсылман философиясының бес мектебінің философ өкілдеріне баса назар аударылды. Олардың сана-тына – қалам, исмаилизм, ишракизм, суфизм және фалсафа немесе Шығыстың перипатетизмі енеді.

Түйін сөздер: логика, шығармашылық ойлау, логика тарихы, араб-мұсылман философиясы, қалам, исмаилизм, ишракизм, суфизм, фалсафа.

Creative Thoughts of the Arab-Muslim Philosophers and Their Attitude to Logic

Abstract. The article deals with the creative views of thinkers of Arab-Muslim philosophy and their attitude to the teaching of logic. Considering that the creative views and logical teachings of prominent medieval philosophers such as al-Farabi, Ibn Sina, and Ibn Rushd are considered in another article, we paid attention to the analysis of creative thoughts and views of other philosophical movements and their representatives regarding the teaching of logic, especially emphasis was placed on philosophers of the five schools of medieval Arab-Muslim philosophy. Their category includes Kalam, Ismailism, Ishrakism, Sufism, and Falsafa, or Eastern Peripatetism.

Keywords: Logic, Creative Thinking, History of Logic, Arab-Muslim Philosophy, Kalam, Ismailism, Ishrakism, Sufism, Falsafa.

Введение

В современных условиях, когда происходит качественное изменение в организации человеческого труда, роль и значение креативного мышления резко возрастает. Растущее значение компьютерной грамотности, широкое внедрение компьютерной технологии в современную жизнь человека повышает значимость взвешенного и правильного мышления, а также обоснование и внедрение теоретических основ креативного мышления обосновывающий свою концепцию на принципах науки логики.

Все мы в своей жизни используем правила и способы размышления и рассуждения, при этом, не обращаясь за помощью к особой науке логике. Многие из нас считают, что способность правильно мыслить является вполне естественным процессом, которому не требуется анализ и контроль. Однако, следует отметить, что способность правильного мышления не является естественным явлением, а представляет собой культурно-исторический процесс, который формируется в ходе культурной социализации человека. Логические законы мышления независимы от воли и сознания человека. Правила взвешенного мышления являются воспроизведением в сознании человека наиболее общих отношений самого реального мира, практики его познания и преобразования человеком. Эти правила мышления формируются в процессе образования, в процессе изучения принципов основ научного знания.

В мире арабской культуры ситуация была иной. Именно не только толерантное, но и почтительное отношение к знанию, к познанию, а следовательно, и к мысли, к рассудку и разуму способствовало тому, что идеи и труды греческих мыслителей нашли приют и получили дальнейшую разработку в трудах арабских мыслителей. Решающую роль в этом сыграли переводчики, среди которых были образованные сирийцы, персы и греки. На арабский язык стали переводиться иранские, индийские, гре-

ческие научные и философские тексты. Причём переводчики эти были свободными по отношению к религиозному контролю (как это обстояло в средневековой Западной Европе); но переводили с целью извлечь из переводимых источников практически полезные знания и сведения.

Методы исследования

Данная статья нацелена на то, чтобы восполнить имеющийся пробел, и представить анализ истории ее формирования в формате истории культуры и истории философии, используя компаративистский подход. В ходе историко-философского реконструирования проблемы правильного мышления, становления логики как науки, мы попытались показать связь логики с религией, языкознанием, философией, культурологией.

Основная часть Отношение арабо-мусульманской философии к логике

Уже в IX-м веке стало переводиться наследие античных философов. «На арабский язык через сирийский или непосредственно был переведён практически весь аристотелевский корпус, в который вошла и апокрифическая «Телология Аристотеля», представлявшая собой переложения последних трёх глав платоновских “Эннеад”, диалоги Платона («Законы», «Софист», «Тимей» и др.), тексты Порфирия, Александра Афродисийского, Галена. Неоплатонизму и аристотелизму принадлежит решающая роль в ряду заимствований, менее заметна роль стоицизма и пифагореизма. Платоновский идеализм, хотя и был известен, не оказал решающего влияния на арабо-мусульманскую философию в силу трудности совместимости с выработанным в ней фундаментом метафизики» [1, с. 156]. В этом большую роль сыграли и личные контакты. И.М. Фильштинский, в частности, сообщает, что аль-Фараби обучался в Антиохии. Г.Б. Шаймухамбетова пишет: «...Нельзя не отметить уникальность си-

туации – в раннее средневековье лишь в арабском регионе существовала собственно философия в отличие от религиозно-философской и чисто религиозной мысли» [2, с. 64]. Объясняется это тем, что исламская теология к этому времени ещё не приняла относительно завершённой формы. Поэтому философия и наука в этот период пользовались свободой и развивались сравнительно независимо от религии и становящейся теологии.

Переводы сочинений греческих философов сопровождалось их комментированием. Как отмечают И.М. Фильштинский и Б.Я. Шидфар, «арабская философия зародилась в среде переводчиков и комментаторов сочинений греческих философов, разработавших арабскую научную и философскую терминологию (*истилахат*), позднее столь успешно использованную учеными и философами в их трудах» [3, с. 165]. Поэтому «первоначально арабская философия представляла собой как бы продолжение греческой философской мысли, переработанной в мусульманском духе и согласованной с основными догматами ислама» [3, с. 164]. Вершиной греческой философии арабским мыслителям казалась философия Аристотеля. Она поэтому больше всего и комментировалась и из этого комментирования со временем выросла прежде всего фальсафа, создателем которой можно считать аль-Кинди, прозванного «философом арабов». Он, как известно, был не только философом, но и учёным-энциклопедистом, что, скорее всего, было стимулировано изучением и комментированием трактатов греческого философа и учёного-энциклопедиста Аристотеля.

В то же время всякая, даже исповедующая иррационализм, философия как работа рефлексии есть деятельность на рациональном уровне. Поэтому как бы ни старались арабские философы осуществлять работу рефлексии в духе исламской ортодоксии, они неизбежно то и дело отклонялись от неё. Они попросту не могли не отклоняться. В связи с этим М. Икбал отмечает, что «греческая философия была великой культурной силой в истории ислама. И тем не менее, – добав-

ляет он, – тщательное изучение Корана и различных школ схоластической теологии, возникших под воздействием греческой мысли, обнаруживает удивительный факт того, что, хотя греческая философия значительно расширила кругозор мусульманских мыслителей, она в целом затруднила их понимание Корана» [4, с. 27]. Аль-Газали в своё время выразился ещё резче: «На всех философах, к какой бы из многочисленных категорий они ни принадлежали, непременно лежит одно и то же клеймо – неверия и безбожия, хотя между древними и древнейшими из них и между поздними и ранними – великая разница – в том смысле, что одни из них дальше от истины, а другие – ближе» [5, с. 168]. Любопытно, однако, что М. Икбал усматривал ограниченность и аль-Газали. Его критику Ибн Рушда он сравнивает с той критикой метафизики, какую провёл И. Кант для западноевропейской философии. Вместе с тем он отмечает, что в этой критике скептицизм аль-Газали «зашёл, пожалуй, слишком далеко...» [4, с. 28] и, главное: «Как Кант, так и ал-Газали не сумели увидеть того, что мысль в самом акте знания выходит за границы собственной ограниченности» [4, с. 29].

Но применительно к раннему Средневековью можно, очевидно, утверждать, что первых арабских философов (особенно представителей фальсафы) больше привлекали и интересовали сочинения греческих философов и их понимание, нежели понимание догм Корана. Фальсафа же находилась в особом положении в раннесредневековой арабской культуре. Она была *только* философией, чего нельзя сказать об иных направлениях арабо-мусульманской мысли данного периода. А.В. Смирнов пишет: «За исключением арабоязычного перипатетизма, ни один из этих терминов (калам, исламизм, ишракизм и суфизм. – Л.А.) не обозначает только философское течение» [1, с. 155]. Фальсафа, к тому же, была более свободной по отношению к религии и теологии. Как отмечает Г.Б. Шаймухамбетова, «философия (именно фальсафа...) и теология сосуществовали параллельно, притом

философы-профессионалы сознательно отмежевывались от теологов и нередко сами были учёными, естествоиспытателями» [2, с. 64]. Для представителей фальсафы характерен рационализм, который они переняли от изучаемых и комментируемых ими греческих философов и в первую очередь, конечно, Аристотеля. То, что не согласовывалось с требованиями разума, то ими и не принималось в Коране, в частности, идея креационизма. И не случайно проблемы логики разрабатывались преимущественно в рамках фальсафы, или иначе: в восточном перипатетизме.

А.В. Смирнов пишет: «Арабская философия» для западной философской традиции не отвлечённое понятие и не объективно-предстоящий предмет исследования, а в определённой и весьма значительной мере – часть собственного наследия. Знакомство с аристотелевскими сочинениями через арабские переводы, равно как и с интерпретацией аристотелизма в той школе арабской мысли, которая именovala себя *фальсафа* (калька с греческого «философия»), прежде всего в авиценновской и аверроистской редакциях, составляет факт, зафиксированный не только в учебниках по истории средневековой западной философии, но и в сознании западного интеллектуала» [1, с. 42 – 43]. Арабо-мусульманская философия – прежде всего в виде восточного перипатетизма – возвратила западноевропейской теологии и философии отвергнутое на стадии утверждения христианства и его теологии в форме ранней патристики богатое философское наследие античности, в том числе и греческий перипатетизм.

Классическая арабо-мусульманская философия предстала в виде пяти школ. Это – калам, исмаилизм, ишракизм, суфизм и фальсафа, или восточный, точнее: арабоязычный, перипатетизм. Дадим им краткую характеристику в плане отношения каждой из них к логике. Калам, как мы отметили, сочетает в себе философию и теологию. Собственно философская (логико-гносеологическая и натурфилософская) его проблематика сформировалась уже в VIII – IX вв. преи-

мущественно в творчестве мутазилитов. С XI по XII вв. в каламе ведущей школой является ашаризм, а в XIII в. калам сближается с арабоязычным перипатетизмом, т.е. с фальсафой. Для религии и теологии одним из кардинальных вопросов является вопрос о соотношении разума и веры. Уже мутазилиты отдавали приоритет разуму, за что подвергались постоянным нападкам со стороны догматиков-традиционалистов (особенно захиритов и ханбалитов). Они настаивали на необходимости аллегорического толкования не поддающихся разумному пониманию богооткровенных истин, содержащихся в Коране, а также отвергали некритическое следование авторитетам и требовали любые убеждения проверять сомнением. При этом, конечно, они не отвергали значимость Откровения, так как, по их мнению, некоторые аспекты исламского вероучения (в частности, религиозно-культурные предписания) возможно понять лишь через него.

Отдание приоритета разуму перед слепой верой означало положительное отношение мутазилитов к логике. Логика, как отмечается в настоящем исследовании, выступает в двух вариантах: как содержательная логика и как логика формальная. Нельзя сказать, что они внесли заметный вклад в формальную логику. Но их заслуга состоит в том, что они отстаивали её философскую и теологическую значимость. Что касается логики содержательной, то мутазилиты в своей натурфилософии разрабатывали такие категории, как «материя», «движение», «пространство», «время». Они унаследовали античный атомизм и стали развивать его дальше. Большинство из них считали, что деление вещества имеет предел. Среди мутазилитов велась дискуссия о характере неделимой частицы (атома). А.В. Смирнов по этому поводу пишет: «Одни мутазилиты считали, что она может существовать сама по себе (инфирād) и принимать все акциденции, отождествляя её с телом (джисм) и субстанцией (джавхар). Другие, допуская одиночное существование, не признавали наличия в ней трёх

измерений, чувственных качеств, жизни, способности к действию, знания, соглашаясь с возможностью движения, соприкосновения с шестью подобными частицами соединения с ними, за счёт чего образуется тело... Многие мутазили-ты отрицали возможность отдельного существования неделимой частицы и признавали его только за их определённым сочетанием, которое именовали «столп» (рукн). Это мнение было связано, как правило, с тем, что одиночная частица признавалась лишённой всех или части пространственных измерений и недоступной восприятию» [7, с. 201]. Основные точки зрения на атом изложил аль-Ашари (см.: [8, с. 377 – 380]). Следует отметить, что представители фальсафы, ориентировавшиеся на континуалистскую физику Аристотеля, активно не принимали атомизм и подвергали за него критику мутазили-тов. Когда в Западной Европе обратились к античному наследию, то возрождение (с одновременным переосмыслением) античного атомизма не обошлось без знакомства с достижениями в данном вопросе мутакаллимов. Существенным достижением содержательной логики, разрабатывавшейся в рамках калама, является то, что мутазили-ты ввели в арабо-мусульманскую философию категории сущности и существования, которые были восприняты философами фальсафы, а через них были восприняты католической теологией и философией. Особенно важную роль они, как известно, играют в учении Фомы Аквинского. Основателем ашаризма стал упоминавшийся выше аль-Ашари (873 – 935). Выйдя из мутази-лизма, он порвал с ним и стал развивать калам в духе, приемлемом теологам-традиционалистам. Не станем анализировать данную ступень калама; отметим лишь, что аль-Ашари и его последователи (особенно аль-Бакиллани), в отличие от мутазили-тов, приоритет отдали вере, считая разум пассивным и слепым. Понятно, что отношение к логике – как к формальной, так и к содержательной – ашариты относились с меньшим почтением, чем их предшественники.

Исмаилизм (течение в шиитской ветви ислама) начинает складываться во второй половине VIII в., но завершённую форму как философское направление приобрёл благодаря творчеству аль-Кирмани (конец X – начало XI вв.), осуществившим его систематизацию. Исмаилиты в своих построениях опирались на платоновско-аристотелевское наследие. Их философии был присущ научно-энциклопедический характер, что сближало её с учением «Братьев чистоты». Этой философии присуща не только систематичность, но и сложная внутренняя структурированность. «Её общим организующим принципом, – отмечает А.В. Смирнов, – можно считать принцип “начального-и-конечного”, или “первого-и-второго”, который проявляет себя на различных уровнях. Весь универсум разворачивается между Первым и Вторым Пределами: началом служит Первый Разум, завершением – та единая абсолютно совершенная метафизическая форма, которая возникает в конце истории как соединение праведных душ. Однако Второй Предел ещё не существует, и потому мироздание остаётся принципиально недостроенным. Благодаря этому история приобретает глубочайший метафизический смысл: без усилия, которое обязано приложить праведное человечество, универсум не может существовать, поскольку для этого, обладая Первым пределом, он должен иметь и Второй, а тот создаётся только людьми, совершенными в своём знании и действии. Собственно философская система исмаилизма и строится как описание перехода от Первого Предела ко Второму» [9, с. 164]. Иными словами, онтология исмаилизма есть открытая онтология, в которой осуществляется продолжающееся её творение не только Богом, но и человеком (праведным человеком) как Его сотрудником. Первый Предел (он же и есть Первый Разум) творится Богом, но впоследствии подключается человек, и они совместно, в сотрудничестве продолжают творить универсум. Аль-Кирмани трактует человека в духе микрокосма. Он пишет: «Поскольку

царство Творения, то есть первоначально, – поддерживающая причина бытия сущего, а тем поддерживаемым следствием, к которому бытие приходит как к пределу, является человек, то та форма его, в коей получил он бытие, и есть собственная форма Творения: это – форма человека. ...Мир Творения и все его Разумы суть подобие человека. Формы тех разумов не могут быть превышающими форму человека, ибо человек есть предел необходимо-влекомого первой поддерживающей причиной, а тот предел, что для бытия конечен, есть подобие предела, который для бытия начален» [10, с. 419-420].

Представители исмаилизма признают два типа познания и знания – непосредственное и дискурсивное, отдавая предпочтение первому. Первое относится ко второму как целостное к частичному. Однако речь идёт не о количественном соотношении, а о соотношении явного (зāхир) и скрытого (бāтин). Но их не следует понимать в смысле соотношения и внутреннего, как это понимается в европейской философской традиции. Непосредственное знание содержит в себе всё дискурсивное в неразвёрнутом виде, подобно тому, как жёлудь содержит в себе будущий дуб. Поэтому именно непосредственное знание служит тем основанием, из которого объясняется дискурсивное знание в его аспектах. Отсюда – та важность *толкования*, которая считается фундаментальным действием и которое состоит в выявлении смысла (ма 'нан). Толкование смысла, стоящего как за явным предметом, так и за явным неким текстом, ставит Священный текст на роль подчинённого, но не перво-степенного средства в деятельности толкователя. Непосредственное знание даётся избранным людям, ведущим праведную жизнь, свыше, но оно может быть передано другим, но уже в дискурсивной форме. Аль-Кирмани ставил себе в заслугу и в заслугу философии исмаилизма разработку метода дискурсивного познания и метода проверки дискурсивного знания, противопоставляя тем самым эту философию другим

арабо-мусульманским философским направлениям, в том числе и фальсафе.

Ишракизм (от арабского «ишрāk» – «озарение»), именуемый также «философией озарения» и «иллюминативизмом», в систематической форме был изложен ас-Сухраварди (1154–1191). Основным произведением, в котором он изложил доктрину ишракизма, является «Мудрость озарения» («Хикмат алишрāk»). Для него безусловным авторитетом является Ибн Сина, и в то же время он подвергает критике представителей фальсафы. Ас-Сухраварди в своём учении использует как уже существующие в арабо-мусульманской философии понятия, так и вводит свои. К числу последних относятся прежде всего «свет» и «тьма». Нетрудно видеть, что в данном случае его концепция сближается с зороастризмом, однако ас-Сухраварди стремится преодолеть дуализм, присущий тому же зороастризму, и создать монистическое учение. Он достигает этого посредством приписывания абсолютизированному свету положительной атрибутики и, наоборот, изображения тьмы как чистой отрицательности, которой неатрибутивная возможность. Стало быть, тьма не является самостоятельным, субстанциальным началом. Тьма есть недостаток света, нечто, что оставлено светом. Здесь он, конечно, столкнулся со множеством трудностей, на которых, однако, нет необходимости останавливаться.

В качестве онтологического первоначала в ишракизме выступает абсолютный свет («Свет светов»). Ас-Сухраварди считает неприемлемым использование онтологических категорий для выражения истины. Вместо этого он занят описанием отношения Первоначала к своим следствиям в терминах убывания света. Понятие света является основополагающим и в ишракистской теории познания. «В силу совершенной простоты свет представляет собой абсолютную явленность. В случае отсутствия “завесы” такая явленность тождественна познанию. Завеса отсутствует между Светом светов и любым другим светом; кроме того, самость, или “я” человека, не скрыта от самой себя»

[11, с. 190]. Самопознание, согласно ас-Сухраварди, интуитивно и «представляет собой схватывание световой природы самим же светом» [11, с. 190].

Отвергая содержательные онтологические категории и подвергая критике перипатетизм, ас-Сухраварди не отвергает дискурсивное знание и даже логику. А.В. Смирнов отмечает: «Ас-Сухраварди считает необходимым свести все силлогизмы к своеобразному варианту модуса *Barbara*, в котором в качестве связки фигурируют “необходимо”, “возможно”, “невозможно” – понятия, разрабатывавшиеся ещё аль-Фараби и Ибн Синой в русле учения о разделении самости и существования вещи...» [11, с. 190]. Ас-Сухраварди резко критикует представителей фальсафы, хотя соглашается с их критикой атомизма мутакаллимов и частично принимает их концепцию пространства и времени. После ас-Сухраварди намечается склонность ишракистов к оперированию некоторыми онтологическими категориями фальсафы, а понятие «свет» постепенно приобретает метафорическую окраску. Вообще же в ходе эволюции ишракизм сблизился с двумя столь несходными философскими направлениями, как суфизм и фальсафа.

Суфизм, возникший в VIII в., достиг зрелой формы в учении Ибн Араби. А.В. Смирнов отмечает: «Суфизм как философское течение представляет собой переосмысление основных подходов к решению центральных задач классической арабо-мусульманской философии, использующее опыт мистического откровения. В более широком смысле суфизм (тасаввуф) обозначает мистическое течение в исламе» [12, с. 672]. Суфизм во втором смысле существует как в шиизме, так и в суннизме. Нас, разумеется, интересует суфизм в первом смысле. В суфизме переосмыслено соотношение Первоначала и тем, что в арабо-мусульманской философии определяется как ряд (силсила). Ряд состоит из «членов» (*āḫād*), расположенных линейно строго один после другого. Во всех школах арабо-мусульманской философии Перво-

начало трактуется как принципиально трансгредиентное (т.е. внеположное) ряду, которому оно же даёт начало. Суфизм не принимает положение об этой трансгредиентности и понимает соотношение Первоначала и порождаемого им ряда вещей как взаимное обусловливание друг друга. «Эта взаимная обусловленность не равнозначна, поскольку ряд вещей является логическим условием Первоначала, тогда как само оно составляет для ряда вещей условие его существования» [12, с. 672]. Тем самым отрицается линейность взаимоотношения: предшествующее и последующее взаимно переходят друг в друга.

Бытие в суфизме трактуется как трёхуровневое. Ибн Араби отмечает: «Знай, что все вещи имеют три уровня, ни больше, ни меньше, поэтому знание прилагается к ним лишь тогда, когда они пребывают на одном из них. Всё, что находится за пределами этих трёх уровней, – чистое небытие, которое нельзя знать и нельзя не знать, которое ни с чем не имеет никакой связи» [13, с. 52]. В мире существует десять основных сущностей, которые находятся в рассеянном состоянии и лишь в человеке они собраны воедино. Этим он принципиально отличается от всего прочего из созданного Богом. «Поэтому, – пишет Ибн Араби, – мы пришли к твёрдому убеждению, что человек имеет два аспекта: явный и скрытый. Явный аспект соответствует миру во всей его полноте, тем его частям, которые... в ней имеются. Скрытый же аспект подобен Божественному Присутствию. Таким образом, человек универсален в абсолютном и истинном смысле, ибо он приемлет всю совокупность существующих вещей, как вечных, так и преходящих. Все же прочие существующие вещи не приемлют этого. [...] Человек же в полной мере обладает сразу двумя отношениями: благодаря первому из них он вступает в Божественное Присутствие, а благодаря второму – в присутствие сотворённого мира» [13, с. 62]. Человек одновременно подобен и Богу и сотворённому богом миру, он есть причина и конечная цель

сотворения Богом мироздания. Следовательно, и Бог и мир могут быть познаны человеком в процессе его самопознания. Важным способом познания мира Ибн Араби считает воображение. Но сам мир есть не что иное, как изображение Бога, спроецированное на пространство и вовемя и облечённое в наглядные, доступные чувственному восприятию образы и формы. Главным же инструментом познания Ибн Араби считает не разум, а сердце суфия, постигающие многообразные и бесчисленные формообразования мира как иерофанию, то есть как Богоявление (по-арабски таджаллийāt). Недостаток разума Ибн Араби усматривает в том, что разуму свойственно привязываться к той или иной иерофании, тогда как сердце лишено его: оно не привязывается ни к одной из них. На это способна лишь подлинная любовь; она, согласно суфизму, есть причина и движущая сила бытия сотворённого мира. Понятно, что о какой бы то ни было разработке логики в суфизме не приходится.

Пятым направлением в арабо-мусульманской философии является фальсафа, или арабоязычный перипатетизм. Данное направление было сосредоточено на развитии античных типов философствования, в основном аристотелевского (отсюда и название «перипатетизм»). Именно здесь получило развитие логическое наследие античности – как в плане содержательной, так и в плане формальной логики. А в завершение этого коснёмся трёх учений, которые сложно однозначно подвести под какое-либо направление арабо-мусульманской философии.

Первое – это философия группы анонимных арабо-мусульманских мыслителей, образовавших в X в. в г. Басра (Ирак) тайное научно-философское общество, названное ими «Братья чистоты» («Ихван ас-сафā»). Данное общество (численность его членов остаётся неизвестным) создали своеобразную энциклопедию из 51 трактата, идеи которых резюмированы в 52-м трактате. Исследователь философии «Братьев чистоты» А.К. Закуев

отмечает: «Философское содержание посланий “Братьев чистоты”, вопреки мистически-религиозной оболочке, по существу, и по своей целенаправленности носит вольнодумный характер. “Братья чистоты” хотели ликвидировать существующие религии, создать особую идеологическую систему, обоснованную не на священных книгах, а на разуме, философии» [14, с. 19]. Последнее предложение является явным преувеличением и несёт на себе печать того времени, в котором писалась данная монография. На деле «Братья чистоты» не намеревались ликвидировать религии. Свою задачу «Братья чистоты» видели в том, чтобы посредством философии очистить положительный божественный закон (шари‘а) от всевозможных искажающих его ошибок и новшеств. Человек, согласно им, должен подняться от слепого доверия религиозной традиции до вершин эзотерического знания и встать над различиями между религиями откровения.

Считается, что философия «Братьев чистоты» по своему содержанию эклектична, поскольку в ней нашли сочетание аристотелизм, неоплатонизм, неопифагореизм и герметизм (то есть учение Гермеса Трисмегиста). Очень силен в ней элемент пифагорейского учения о символике чисел. В изданных данным сообществом трактатах были охвачены все существующие на то время науки: математика (включая учение о свойствах чисел и геометрию), астрономия, география, музыка, логика, физика и теология. Не чурались «Братья чистоты» и астрологии. Так, обсуждая вопрос о том, почему одним людям то или иное ремесло даётся очень легко, а другим – с трудом, они пишут: «Некоторые люди не могут в совершенстве освоить какое-нибудь ремесло и живут, вообще обходясь без него и независимо от него. Причина здесь та, что ремесло не подойдёт новорожденному, если это не будет указано планетой, сопричастной десятому знаку Зодиака в гороскопе новорожденного. Если же над ним господствует одна из трёх планет, то он неизбежно изучит какое-нибудь ремесло. Этими планетами являются Марс,

Венера и Меркурий. Дело в том, что каждое ремесло требует подвижности, бодрости и ловкости. Подвижность зависит от Марса, бодрость от Венеры, а ловкость от Меркурия» [15, с. 145]. И так далее.

В метафизике, физике и логике «Братья чистоты» во многом следуют Аристотелю. В своей онтологии они опираются на неоплатонизм с его идеей эманации. Согласно данной онтологии из Единого (Творца, Бога) проистекает деятельный разум, затем универсальная душа, затем первоматерия. Эти четыре начала занимают высшую ступень в иерархии Бытия. Ниже их, посередине располагаются «природа» и абсолютное тело, обладающее свойством принимать три измерения (это тело иначе определяется как универсальная, или «вторая», материя). Низшую ступень в иерархии мироздания занимают небесные сферы с семью светилами, четыре первоэлемента (как и в древнегреческой философии: вода, земля, огонь и воздух), а также образованные из них формообразования – минералы, растения и животные.

На учение «Братьев чистоты» о познании повлияли многие философские учения, но больше всего философия Аристотеля. Процесс познания ими трактуется ими как возникновение образа познаваемого предмета в душе познающего субъекта, а незнание – как отсутствие данного образа в душе. В то же время на трактовке ими процесса познания сказалось и учение Платона об идеях. Они считают, что образы тех предметов, которые существуют в воспринимаемой органами чувств действительности, являются схематичными, изменчивыми и искажёнными образами постоянных, неизменных и чистых сущностей, сосредоточенных в мире духов и в мире идей. В то же время в духе Аристотеля «Братья чистоты» утверждают, что первым источником знания является чувственность (ощущение и восприятие). По их учению, «человек есть нечто целое, составленное из телесной плоти и духовной души, кои суть две субстанции, различные по свойствам, противоположные по положению, но

общие в акцидентальных действиях и атрибутах...» [30, с. 147] Они утверждают, что «знание – приобретение для души, подобно тому как богатство – приобретение для тела» [15, с. 148].

В то же время данные чувственности недостаточны, и они обрабатываются на ступени разума и аподиктического (т.е. логического) суждения. Разуму «Братья чистоты» придают огромное значение. При этом они различают два вида разума (толкая их как две силы познания) – врождённый и приобретённый. А.К. Закуев разъясняет: «Под врождённым разумом "Братья чистоты" понимают силу, способность познания человеком конкретной, объективной реальности путём мышления, а под приобретённым – способность к познанию абстрактной, умопостигаемой действительности. Последняя сила приобретается, по их мнению, в результате множества размышлений о чувственных вещах и очищением души» [14, с. 55]. Уважительно относясь к суфизму, «братья чистоты», тем не менее, не признают практикуемые в нём способы познания, включая и интуицию. Философию данного сообщества часто сближают с философией мутазилитов, и это правильно; но в то же время по духу она близка и к фальсафе.

Следующим философом, учение которого трудно подвести под какую-то из пяти школ, это Абу Хāмид Мухаммад Ибн Мухаммад аль-Газали ат-Туси (около 1080 – около 1140). Он и сам утверждал, что наиболее сокровенные его идеи содержатся не в его опубликованных трактатах, а в тех, которые предназначены для избранных и потому не опубликованы. Он досконально изучил все бытующие в его время философские и теологические воззрения. В трактате «Книга, избавляющая от заблуждений» он сообщает: «В цветущие годы моей жизни – с тех пор как я достиг зрелости (а зрелости я достиг ещё до того, как мне исполнилось двадцать лет), и до настоящего времени, когда мои года уже перевалили за пятьдесят, – я без конца бросался в пучину этого глубокого моря, бороздил как храбрец (а не как опасливый трус) дно его, залезал в трясину тёмных вопросов, бросался навстречу любой

проблеме, шёл напролом сквозь любые трудности, изучал догматы каждой партии и раскрывал тайные учения каждой секты, дабы отличить правого от лживого и тех, кто придерживается сунны, от тех, кто водит еретические новшества. При этом я не пропускал ни одного представителя батыния (учения исмаилитов. – Л.А.) без того, чтобы не полюбопытствовать о смысле его учения; ни одного представителя захирия (учения, согласно которому правоверные мусульмане должны придерживаться буквального смысла священных книг. – Л.А.), без того чтобы не загореться желанием ознакомиться с сущностью его учения; ни одного философа без того, чтобы не задаться целью достичь глубины его философии; ни одного мутакаллина без того, чтобы не постичь цели калама и его диалектики; ни одного суфия без того, чтобы не воспылать страстью к проникновению в тайны суфизма; ни одного ортодокса без того, чтобы не полюбопытствовать, к чему сводится суть его ортодоксальности; ни одного еретика-безбожника без того, чтобы не проследить, откуда у него берётся та дерзость, с которой он отвергает всевышнего и предаётся ереси» [5, с. 159].

Если сформулировать кратко путь, проделанный аль-Газали, то это путь от слепого доверия каламу к фальсафе, затем к исмаилизму и далее – к суфизму. На каждом этапе он писал по одному или по несколько трактатов. результатом суфийского периода явился четырёхтомный трактат «Ихйā' 'улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»; другой перевод названия: «Возрождение религиозных наук» [16; 17]).

Когда аль-Газали перешёл от фальсафы к исмаилизму, он написал трактат «Тахāфут ал-фалясифа» (переводы названия: «Опровержение философов», «Крушение позиций философов» и «непоследовательность философов»), в котором он, применяя логические средства арабоязычных перипатетиков, подвергает критике их попытки построить метафизику на принципах, согласующихся с буквой Корана (в частности, с догматом о сотворённости всевышним мира, о знании им единичных вещей, о телесном воскресении. Приступая к критике фаль-

сафы, аль-Газали отмечает, что, помимо того, что её приверженцы опираются на несостоятельное мировоззрение (то есть на античное, основанное на политеизме, мировоззрение), они ещё нередко либо пользуются плохими переводами трудов Аристотеля, либо же сами своими переводами искажают его идеи. «Самыми точными их (трудов Аристотеля. – Л.А.) переводчиками среди арабских философов являются Абу Наср аль-Фараби и Ибн Сина. Вот мы и ограничимся опровержением того, что эти двое выбрали [из греческой философии] и положили в основу течений» [18, с. 33].

Проведя работу опровержения учения фальсафы, аль-Газали в «Заключении» отмечает: «Если некто спросит: "Проведя подробный анализ позиций этих людей, выносите ли вы окончательный вердикт о том, что они являются неверными, и о необходимости искоренения их идеологии?" – мы ответим: да, их необходимо считать неверными, и этот вывод проистекает из трёх посылок:

1) их утверждение в вопросе о предвечности мироздания, что все субстанции предвечны;

2) их утверждение о том, что всевышний Аллах не объёмлет знанием частности, возникающие от конкретных личностей;

3) непризнание ими воскрешения тел и сбора их [после Воскрешения].

Данные тезисы не соответствуют установлениям Ислама, и приверженность к ним означает убеждённость во лжи пророков, как и в том, что правдивость переданного ими была обусловлена заботой об абсолютном большинстве людей с целью дать им образное представление. По сути, это – открытое неверие, не подержанное ни одним мусульманским течением [мысли]» [18, с. 275]. Как известно, представитель фальсафы Ибн Рушд отреагировал на данную критику трактатом «Опровержение опровержения», который начинается словами: «Целью этой книги является показать, какова степень правдоподобия и убедительности тех положений, которые приводятся в книге Опровержение философов, и доказать,

что большая их часть не обладает достаточной степенью достоверности и доказательности» [19, с. 3]. Завершает он этот трактат словами: «Несомненно, этот муж (т.е. аль-Газали. – Л.А.) столь же заблуждался в религиозных вопросах, сколь и в философских. Один Аллах может открыть нам истину, и Он же и избирает тех, кому её открыть» [19, с. 510].

В то же время, подвергая критике идеи фальсафы, аль-Газали наряду и одновременно с этим одобрял и стремился к легализации таких разделов учения фальсафы, как логика, математика и физика, аргументируя это тем, что они, по его мнению, нейтральны по отношению к религии.

Особняком стоит и Ибн Хальдун (1332 – 1406). Обычно считается, что он завершает классическую, то есть средневековую, арабскую философию. А.В. Смирнов же считает, что «Ибн Халдун, безусловно, мыслитель постсредневековый. Традиция, из которой он вышел и которая ещё жива, которая ещё не отошла в прошлое, для него тем не менее осталась позади. Он смотрит на неё как человек, ей не принадлежащий. Для него эта классическая, средневековая эпоха и её культура – нечто, что можно обозревать как целое, как уже-свершившееся, уже-законченное, и подводить этому итог» [20, с. 163].

Он прославился как автор многотомного сочинения «Книга поучительных примеров и сведений из истории арабов, персов, берберов и других современных им народов» и даже не столько его, сколько трактата «Введение» («Мукаддима») к нему. В этом «Введении» он изложил своё понимание сущности истории (по сути, философии истории) и проблем методологии её исследования и высказал целый ряд идей, на столетия опередивших, своё время (в частности, то, что со времени К. Маркса и Ф. Энгельса принято называть материалистическим пониманием истории).

Аллах, отмечает Ибн Хальдун, наделил животных внешними чувствами. «А человек, сверх того, обладает способностью воспринимать то, что находится вне его, посредством мышления, следу-

ющего за его чувственным восприятием, и это благодаря силам, расположенным внутри мозга.

При помощи этих сил человек отвлекает формы чувственно воспринимаемого и от них отвлекает в уме другие формы; мышление – это и есть преобразование разумом чувственно воспринимаемых форм посредством отвлечения и сочетания...» [21, с. 612] Ибн Хальдун различает три вида мышления: 1) «различающая способность», 2) «опытный разум» и 3) «умозрительный разум» (их характеристику см.: [21, с. 612–613]). Ни одна наука невозможна без применения разума. Согласно ему, все науки «делятся на два вида: 1) естественные для человека, кои он приобретает умозрительным путём; 2) традиционные, кои он перенимает от того, кто положил им начало.

Первый вид – это науки философские, науки мудрости, то есть те науки, занятие которыми естественно для человека как существа, способного к умозрению. Представления человека приводят его к изучению этих наук, к рассмотрению их вопросов и приведению доказательств, так что он останавливается на них своё внимание и старается отличить в них истину от ошибок – всё это потому, что он – человек, наделённый разумом.

Второй вид – это науки, перенимаемые <человеком> от других людей; в основе их лежат положения шариата; они непреложны для разума во всех отраслях науки, кроме второстепенных... Основу этих наук составляют предначертания Аллаха и его посланника, содержащиеся в Коране и Сунне» [21, с. 622]. Первый вид наук опирается на опыт (в широком смысле) и использует арсенал логических средств. В то же время Ибн Хальдун философским наукам противопоставляет метафизику. Он пишет: «Некоторые сведущие в науке утверждают, что можно познать сущность всего бытия – и того, что воспринимается чувствами, и того, что не поддаётся чувственному восприятию, – при помощи мысли, и что истинность основ правоверия не должна приниматься на веру, а подлежит восприниманию разумом...

Так знай, что этот взгляд – ложный во всех отношениях.

Сущность тех явлений, кои не воспринимается чувствами, вообще не известна, и нет доказательств относительно их <существования>, ибо отвлекать от отдельных внешних явлений возможно только то, что доступно нашему чувственному восприятию...» [21, с. 624]. В этой связи представители метафизики, строящие картину всего Бытия, используют арсенал логики не по его назначению. Данный упрек относится и к представителям фальсафы. Но в то же время Ибн Халдун положительно относился к логико-гносеологическому наследию арабоязычного перипатетизма. Исследователь его творчества С.М. Бациева отмечает: «Описывая самый процесс познания, Ибн Халдун основывается на гносеологических и психологических теориях крупнейших арабских философов Ибн Сины и Ибн Рушда» [22, с. 206–207]. Сам Ибн Халдун специально не разрабатывал логику, а, в основном, применял её. При этом больше уделял внимания содержательной логике и её категориям.

Беглый обзор основных философских направлений в классической арабо-мусульманской философии показал, что специально логику разрабатывали только представители фальсафы.

Заключение

Формирование логики в период средневекового мусульманского Востока обусловлено сложным процессом формирования философии, гуманитарной науки и становлением средневековой наукой, в процессе сложного диспута с теологией. Этот сложный историко-философский и историко-культурный процесс, в контексте которого происходило формирование логики, можно результировать в следующих выводах:

1. Из пяти философских направлений классической арабо-мусульманской философии в каламе, фальсафе, да ещё у «Братьев чистоты» логике придавалось особое значение, поскольку они отдавали приоритет разуму перед религиозной

верой. Но специально логику разрабатывали только представители фальсафы.

2. Если в вопросах онтологии представители арабоязычного перипатетизма ориентировались не только на философию Аристотеля, но и на других древнегреческих философов (прежде всего, на Платона и Плотина), то в вопросах логики они за основу брали именно «Органон» Аристотеля.

Список литературы

1 Смирнов А.В. Арабо-мусульманская философия // Новая философская энциклопедия. – В. 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 2000. – С. 155–159.

2 Шаймухамбетова Г.Б. К характеристике онтологических и гносеологических оснований рационализма восточных перипатетиков (на примере аль-Фараби) // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М.: Наука, 1990. – С. 63–99.

3 Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII – XII вв.). – М.: Наука, 1971. – 275 с.

4 Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2002. – 200 с.

5 Аль-Газали, Абу Хамид. Книга, избавляющая от заблуждений // Аль-Газали, Абу Хамид. «Весы деяний» и другие сочинения. – М.: Изд. Дом «Ансар», 2004. – С. 157–211.

6 Смирнов А.В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М.: Изд. Фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – С. 42–81.

7 Смирнов А.В. Атомизм в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. I. – М.: Мысль, 2000. – С. 200–201.

8 Ал-Ашари. О чём говорили люди ислама и в чём разошлись творившие молитву // Степанянц М. Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. – М.: Изд. Фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 503 с.

9 Смирнов А.В. Исмаилизм // Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. II. – М.: Мысль, 2001. – С. 164–166.

10 Ал-Кирмани. Успокоение разума // Степанянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. – М.: Изд. Фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 503 с.

11 Смирнов А.В. Ишракизм // Новая фи-

лософская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. III. – М.: Мысль, 2001. – С. 189–191.

12 Смирнов А.В. Суфизм // Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. II. – М.: Мысль, 2001. – С. 672–675.

13 Ибн ал-Араби. Изображение окружностей, охватывающих подобие человека Творцу и сотворённому миру // Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя). – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995. – С. 35–84.

14 Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». – Баку: Изд-во АН АзербСССР, 1961. – 124 с.

15 «Братья чистоты». Фрагменты из «Посланий» // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX – XIV вв. – М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1961. – С. 135–160.

16 Ал-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере (Ихйā' 'улум ад-дин). Избранные главы. – М.: Наука, 1980. – 376 с.

17 Аль-Газали ат-Туси, Абу Хамид Мухаммад. «Ихйā' 'улум ад-дин». Возрождение религиозных наук. – Т. I. – Первая четверть о видах поклонения. – Ч. I. – М.: Изд дом «Нур-уль Иршад», 2007. – 580 с.

18 Аль-Газали, Абу Хамид. Крушение позиций философов. – М.: Изд. Дом «Ансар», 2007. – 277 с.

19 Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. – Киев: УЦИММ-Пресс; СПб.: Алетейя, 1999. – 687 с.

20 Смирнов А. В. Ибн Халдун и его новая наука // Историко-философский ежегодник 2007. – М.: Наука, 2008. – С. 159–186.

21 Ибн-Халдун. Введение (Фрагменты) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX – XIV вв. – М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1961. – С. 559–628.

22 Бациева С. М. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». – М.: Наука, 1965. – 223 с.

Transliteration

1 Smirnov A.V. Arabo-musul'manskaya filosofiya [Arab-Muslim Philosophy] // Novaya filosofskaya enciklopediya. – V. 4-h t. – T. 1. – М.: Mysl', 2000. – S. 155–159. (in Russ)

2 Shajmuhambetova G.B. K karakteristike ontologicheskikh i gnoseologicheskikh osnovanij racionalizma vostochnyh peripatetikov (na primere al'-Farabi) [On the Characteristics of the Ontological and Epistemological Foundation of the Rationalism of the Eastern Peripatetics (on the Example of Al-Farabi)] // Racionalisticheskaya tradiciya i sovremennost'. Blizhnij i Srednij

Vostok. – М.: Nauka, 1990. – S. 63–99. (in Russ)
3 Fil'shtinskij I.M., Shidfar B.Y. Ocherk arabo-musul'manskoj kul'tury (VII-XII vv.) [Essay on Arab-Muslim Culture (7th-12th Centuries)]. – М.: Nauka, 1971. – 275 s. (in Russ)

4 Ikkal M. Rekonstrukciya religioznoj mysli v Islame [Reconstruction of Religious Thought in Islam]. – М.: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2002. – 200 s. (in Russ)

5 Al'-Gazali, Abu Hamid. Kniga, izbavlyayushchaya ot zabluzhdenij [The Book that Eliminates Delusions] // Al'-Gazali, Abu Hamid. «Vesy deyanij» i drugie sochineniya. – М.: Izd. Dom «Ansar», 2004. – S. 157–211. (in Russ)

6 Smirnov A.V. Chto stoit za terminom «srednevekovaya arabskaya filosofiya» (rassmotrenie voprosa v rakurse problematiki istiny i prichinosti) [What is Behind the Term "Medieval Arab Philosophy" (Consideration of the Issue From the Perspective of the Problem of Truth and Causality)] // Srednevekovaya arabskaya filosofiya. Problemy i resheniya. – М.: Izd. Firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1998. – S. 42–81. (in Russ)

7 Smirnov A.V. Atomizm v arabo-musul'manskoj filosofii [Atomism in Arab-Muslim Philosophy] // Novaya filosofskaya enciklopediya. – V 4-h t. – T. I. – М.: Mysl', 2000. – S. 200–201. (in Russ)

8 Al-Ashari. O chyom govorili lyudi islama i v chyom razoshlis' tvorivshie molitvu // Stepanyanc M.T. Vostochnaya filosofiya. Vvodnyj kurs. Izbrannye teksty [What did the People of Islam Talk About and What did Those who prayed Disagree About]. – М.: Izd. Firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997. – 503 s. (in Russ)

9 Smirnov A.V. Ismailizm [Ismailism] // Novaya filosofskaya enciklopediya. – V 4-h t. – T. II. – М.: Mysl', 2001. – S. 164–166. (in Russ)

10 Al-Kirmani. Uspokoenie razuma [Calming the mind] // Stepanyanc M.T. Vostochnaya filosofiya. Vvodnyj kurs. Izbrannye teksty. – М.: Izd. Firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997. – 503 s. (in Russ)

11 Smirnov A.V. Ishrakizm [Ishrakism] // Novaya filosofskaya enciklopediya. – V 4-h t. – T. III. – М.: Mysl', 2001. – S. 189–191. (in Russ)

12 Smirnov A.V. Sufizm [Sufism] // Novaya filosofskaya enciklopediya. – V 4-h t. – T. II. – М.: Mysl', 2001. – S. 672–675. (in Russ)

13 Ibn al-Arabi. Izobrazhenie okruzhnostej, ohvatyvayushchih podobie cheloveka Tvorcu i sotvoryonnomu miru [Image of Circles Covering the Similarity of Man to the Creator and the Created World] // Ibn al-Arabi. Mekkanskije otkroveniya (al-Futuhāt al-makkija). – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995. – С. 35–84. (in Russ)

14 Zakuev A.K. Filosofiya «Brat'ev chistoty» [Philosophy of the "Brothers of Purity"]. – Баку:

Izd-vo AN AzerbSSR, 1961. – 124 s. (in Russ)

15 «Brat'ya chistoty». Fragmenty iz «Poslaniy» [“Brothers of Purity”. Fragments From the “Messages”] // Izbrannye proizvedeniya myslitelej stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX – XIV vv. – M.: Izd-vo social'no-ekonomicheskoy literatury, 1961. – S. 135–160. (in Russ)

16 Al-Gazali, Abu Hamid. Voskreshenie nauk o vere (Ihja' 'ulum ad-din) [The Resurrection of the Sciences of faith (Ihya Ulum Ad-din)]. Izbrannye glavy. – M.: Nauka, 1980. – 376 s. (in Russ)

17 Al'-Gazali at-Tusi, Abu Hamid Muhammad. «Ihja' 'ulum ad-din». Vozrozhdenie religioznykh nauk [“Ihya Ulum Ad-din”. Revival of Religious Sciences]. – T. I. – Pervaya chetvert' o vidah pokloneniya. – CH. I. – M.: Izd dom «Nurul' Irshad», 2007. – 580 s. (in Russ)

18 Al'-Gazali, Abu Hamid. Krushenie pozicij filosofov [The Collapse of the Positions of Phi-

losophers]. – M.: Izd. Dom «Ansar», 2007. – 277 s. (in Russ)

19 Averroes (Ibn Rushd). Oproverzhenie oproverzheniya [Rebuttal of Rebuttal]. – Kiev: UCIMM-Press; SPb.: Aletejya, 1999. – 687 s. (in Russ)

20 Smirnov A.V. Ibn Haldun i ego novaya nauka [Ibn Khaldun and His New Science] // Istoriko-filosofskij ezhegodnik 2007. – M.: Nauka, 2008. – S. 159–186. (in Russ)

21 Ibn-Haldun. Vvedenie. (Fragmenty) [Introduction. (Fragments)] // Izbrannye proizvedeniya myslitelej stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX – XIV vv.. – M.: Izd-vo social'no-ekonomicheskoy literatury, 1961. – S. 559–628. (in Russ)

22 Bacieva S.M. Istoriko-sociologicheskij traktat Ibn Halduna «Mukaddima» [Historical and Sociological Treatise of Ibn Khaldun “Mukaddimah”]. – M.: Nauka, 1965. – 223 s. (in Russ)

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Лесхан Амирханович Аскар

старший преподаватель, кандидат философских наук, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, email: askar.leskhan@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3970-2638>

Берик Муратович Аташ

исполняющий обязанности доцента, доктор философских наук, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, email: berik_atash@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1893-3506>

Динара Пернебековна Пернебекова

преподаватель, магистр философии, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан, email: d.pernebekova@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7707-5236>

Лесхан Әмірханұлы Асқар

аға оқытушы, философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан, email: askar.leskhan@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3970-2638>

Берік Мұратұлы Аташ

доцент міндетін атқарушы, философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан, email: berik_atash@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1893-3506>

Динара Пернебекқызы Пернебекова

оқытушы, философия магистрі, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан, email: d.pernebekova@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7707-5236>

Leskhan Askar

Senior Lecturer, Candidate of Philosophical Sciences, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, email: askar.leskhan@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3970-2638>

Berik Atash

Acting Associate Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, email: berik_atash@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1893-3506>

Dinara Pernebekova

Tutor, Master degree is awarded in Philosophy, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan, email: d.pernebekova@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7707-5236>