Ишрак. Журнал исламской философии
2026. Т. 4. № 1. С. 6–16
УДК 130.2

Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2026, Vol. 4, No. 1, pp. 6–16
DOI: 10.21146/2949-1126-2026-4-1-6-16

ИССЛЕДОВАНИЯ

Е.А. Фролова

(*доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН;
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1;
e-mail: ea-frol@yandex.ru*)

КАРТЕЗИАНСТВО В ЗЕРКАЛЕ АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ СЕРЕДИНЫ XX В.

Аннотация. Статья посвящена интерпретации философского наследия Рене Декарта в арабской интеллектуальной среде середины XX в. Основное внимание уделяется трем ключевым аспектам арабской рецепции картезианства. Во-первых, автор демонстрирует, что интерес к Декарту в арабских странах возник в эпоху формирования национального самосознания и поиска путей модернизации. Декарт воспринимался не только как «философ науки», но и как культурный символ, олицетворяющий связь между рационализмом, научным прогрессом и духовным развитием. Во-вторых, автор выделяет несколько стратегий интерпретации картезианства: одни мыслители видели в нем инструмент для технико-экономического развития, другие — платформу для синтеза рационализма и религиозной традиции, третьи — угрозу традиционным ценностям. В-третьих, исследователь анализирует, как арабские философы (в частности, Камāл Йӯсуф ал-Ḫāдж, Тавфӣḳ ал-Ḫакӣм, ʻУс̱мāн ʼАмӣн) переосмысливали ключевые понятия Декарта — *ego cogito ergo sum*, методологическое сомнение, дуализм души и тела — в контексте местных религиозных, культурных и идеологических задач. Особый интерес представляет анализ того, как картезианство использовалось для обоснования «идеологии синтеза» — попытки совместить западную научную рациональность с исламским наследием. Автор показывает, что арабские мыслители часто акцентировали нестрогость и дуализм Декарта, трактуя их не как слабость, а как преимущество учения, позволяющее «обойти» крайности материализма и атеизма. При этом историко-философский контекст возникновения идей Декарта зачастую игнорировался, а его учение превращалось в инструмент для решения современных идеологических проблем. Отдельно затрагивается проблема кризиса традиционной религиозной идеологии в арабском мире и роли картезианства в этом процессе. Отмечается, что, несмотря на попытки консервативных кругов критиковать Декарта как символ «буржуазного рассудка», многие интеллектуалы

видели в его философии средство переосмысления прошлого и модернизации исламской мысли.

Ключевые слова: картезианство, арабская философия, рационализм, модернизация, идеология синтеза, Декарт, ислам, культурный диалог, интеллектуальная история XX в.

Evgeniya A. Frolova

(*DSc in Philosophy, leading research fellow, Institute of Philosophy, RAS;*
bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;
e-mail: ea-frol@yandex.ru)

Cartesianism in the Mirror of Arab Philosophy of the Mid-20th Century

Abstract. The article reviews interpretations of René Descartes' philosophical legacy within the mid-20th century Arab intellectual milieu. Primary attention is devoted to three key aspects of the Arab reception of Cartesianism. Firstly, the author demonstrates that interest in Descartes in the Arab world emerged during the period of national identity formation and the search for modernization paths. Descartes was perceived not merely as a "philosopher of science", but also as a cultural symbol embodying the connection between rationalism, scientific progress, and spiritual development. Secondly, the author identifies several strategies for interpreting Cartesianism: some thinkers viewed it as an instrument for technical and economic development, others as a platform for synthesizing rationalism and religious tradition, and yet others as a threat to traditional values. Thirdly, the researcher analyzes how Arab philosophers (notably Kamāl Yūsuf al-Ḥāǧ, Tawfīq al-Ḥakīm, and ʻUṯmān Amīn) reconceptualized Descartes's key concepts — *ego cogito ergo sum*, methodological doubt, and mind-body dualism — within the context of local religious, cultural, and ideological imperatives. Particular focus is given to analyzing how Cartesianism was employed to substantiate an "ideology of synthesis" — an attempt to reconcile Western scientific rationality with Islamic heritage. The author shows that Arab intellectuals frequently emphasized the non-rigidity and dualism in Descartes's thought, interpreting them not as weaknesses but as strengths of his doctrine, enabling a circumvention of the extremes of materialism and atheism. Meanwhile, the historical-philosophical context of the genesis of Descartes' ideas was often neglected, and his teaching was transformed into a tool for addressing contemporary ideological issues. The article separately touches upon the crisis of traditional religious ideology in the Arab world and the role of Cartesianism in this process. It is noted that despite attempts by conservative circles to criticize Descartes as a symbol of "bourgeois reason", many intellectuals saw in his philosophy a means for reinterpreting the past and modernizing Islamic thought.

Keywords: Cartesianism, Arab Philosophy, Rationalism, Modernization, Ideology of Synthesis, Descartes, Islam, Cultural Dialogue, 20th-Century Intellectual History.

Введение

И в наши дни арабские мыслители уделяют исключительное внимание философским учениям, обобщившим содержание духовного переворота, пережитого Западной Европой в XVI–XVII вв.; учениям, послужившим своего рода предтечей стремительного развития науки и техники в XVIII–XIX вв. Наиболее значительным из этих учений интеллектуалы региона считают философию Р. Декарта — родоначальника европейского рационализма, мыслителя, по-новому отрефлексировавшего методы математического анализа и впервые попытавшегося дать развернутую картину самосознания и внутреннего мира человека науки. Арабская философская литература о Декарте огромна; о нем пишут больше, чем о любом другом философе прошлого, больше, чем о любом современном мыслителе[1]. Отчасти это объясняется тем, что интеллигенция многих арабских стран наиболее тесно связана с французской культурой, а также тем, что европейская философия для нее — это в значительной степени именно французская философия. Но главная причина постоянного и живого интереса к картезианскому наследию состоит в другом. Для арабского Востока имя Декарта остается символом глубоко современной проблемы — проблемы поиска мировоззренческих предпосылок научно-технического прогресса.

Итак, философия Декарта стала предметом идеологической полемики, в ходе которой намечаются и обсуждаются пути культурного развития арабских стран. Для одних участников этой полемики картезианское философское наследие есть воплощение рационалистического духа, в усвоении которого они видят главное условие быстрого технико-экономического развития государств Востока. Других (и они составляют большинство) привлекает двойственность учения Декарта: оно воспринимается как удобная платформа для синтеза рационализма и религиозных убеждений, активности и созерцания, западной и восточной культур. Наконец, третьи (наиболее консервативные защитники старого) нападают на картезианство как на олицетворение «буржуазной цивилизации» и «буржуазного рассудка».

Интерес к Декарту в странах арабского Востока возник одновременно с пробуждением национального самосознания. Эта философия была созвучна умонастроению арабских мыслителей, предчувствовавших приближение исторических бурь, широкой борьбы за национальное освобождение. На раннем этапе развития национально-освободительной идеологии, в конце XIX —

[1] Отмечу, между прочим, степень разработанности исследуемой проблематики в современной философской историографии. Соотношение картезианства и арабской мысли автор этих строк описывала неоднократно; последнюю попытку обзора см. в: [Фролова, 2016, 133–137]. Обращает на себя внимание труд египетского коллеги ʾAḥмада ʿAṭиййи, ученика ʿUс̱мāна ʾAмīна (ум. 1978), к которому мы еще не раз вернемся ниже [ʿАтиййа, 1990]. См. также: [Балади].

начале XX в. (в своего рода «просветительский период»), Декарт привлекал внимание ученых своей рационалистической установкой, своей ориентацией на науку. В XIX в., пишет историк философии Ибрāхӣм Мадкӯр (ум. 1995), возникает движение за независимость, приверженцы которого с доверием и надеждой относились к современной науке: «Нет сомнения в том, что и философия испытала судьбу этого обновления», выразившегося в «могучем призыве к идейному освобождению и согласованию разума и традиций» [ал-Фикр, 1962, 364]. Подобно тому, как в XI в. сближение с Востоком породило в средневековой Европе теологическую критику, религиозную рефлексию, сближение культуры народов Востока с западной культурой на рубеже XIX–XX вв. привело к разрушению традиционной веры, к возникновению модернистских направлений в исламе, к возрождению в нем рационалистической тенденции, к попыткам согласовать, примирить ислам и христианство. Показательно, однако, что в это время рационализм Декарта привлекал арабских философов не как попытка создать научный метод, а скорее как общепросветительская идея, как вера в могущество разума, характерная, начиная со Средних веков, и для ряда представителей передовой арабской философии. Картезианство отвечало духу рационалистических интерпретаций ислама, стремлению к модернизации религии, в котором отразилось более широкое движение за обновление духовной жизни арабских народов.

Интерес интеллигенции к картезианству, обусловленный перечисленными выше факторами, в полной мере обнаружился к 1912–1913 гг., когда Л. Масиньон (ум. 1962) приступил к чтению курса по истории западной философской терминологии в каирском Народном университете (*ал-Джāми‘а ал-’ахлиййа*). В продолжение последующих двух десятилетий к трудам Декарта обращались писательница Майй Зийāда, публицисты ‘Алӣ ал-‘Анāнӣ и Ṭаха Ḥусайн [‘Атиййа, 1990, 29–47]. К слову, последнему довелось пережить настоящее «испытание Декартом»: так, представители исламского университета ал-’Азхар инициировали в прессе полноценную кампанию против Ḥусайна — «методического скептика», поставившего под сомнение аутентичность древнеарабской и раннеисламской литературы [Там же, 75–77]. В этот период наследием французского мыслителя увлекаются ‘У. ’Амӣн и Муḥаммад Ḥилмӣ (ум. 1969)[2].

После того как арабские страны обрели национальную независимость, отношение к философскому наследию Декарта изменилось; оно стало более сложным, противоречивым и многоплановым. Столкнувшись на практике с трудными проблемами освоения передового научно-технического опыта и организации образования, идеологи национально-освободительного движения

[2] Позже Ḥилмӣ защитит в Каирском университете магистерскую диссертацию «Субстанция у Декарта и Спинозы» (1932); научными руководителями ученого выступят А. Лаланд и Э. Брейе.

утратили наивные просветительские иллюзии, характерные для первых апологетов «картезианского скептицизма», под знаменем которого и популяризировалось творчество мыслителя. Они убедились, что для успешного просвещения масс недостаточно одной веры в разум, что просвещение есть прежде всего серьезнейшая социальная проблема. Также стало ясно, что метод Декарта не может быть непосредственно методом современной науки. Если говорить о современной «философии науки» в странах арабского Востока, то нельзя не заметить, что в ней превалируют скорее идеи Юма, Канта, Дьюи и Рассела. Учение же Декарта, начиная с 50-х гг., воспринимается прежде всего в качестве выдающегося культурно-исторического феномена. Декартом интересуются не как «философом науки», а как философским представителем цивилизации, из которой *выросла* современная наука. Интерес к картезианству, по существу, становится культурно-историческим: он отражает стремление разобраться в чужеродном духовном развитии, в противоречиях и коллизиях европейской буржуазной культуры.

Именно в этом значении — как символ европейской цивилизации — картезианство становится предметом наиболее острой полемики. С одной стороны, учение Декарта — знамя проповедников откровенно западной ориентации, а также сторонников сближения с европейской культурой, понимающих социальный вред изоляционистской политики фанатичных приверженцев «традиций». С другой стороны, оно подвергается резкой критике традиционалистов, выражающих противоположную позицию; они указывают изъяны западной культуры и рассматривают Декарта как мыслителя, в какой-то степени ответственного за пороки, сопутствующие европейскому прогрессу: «материализацию» жизни, забвение ценности человека, упадок религии и духовности и т.д. Отношение к Декарту приобретает тем самым идеологический, а в известной мере — и политический оттенок [Фролова, 2016, 136][3].

Однако наибольшая часть арабских мыслителей XX в. в споре о Декарте стремилась занять «срединную», компромиссную позицию. В целях решения проблемы культуры они считают необходимым использовать достижения Запада, но сохранить национальные традиции, соединить западную науку и восточную «духовность», интенсифицировать начавшийся ранее процесс модернизации ислама. Ислам, с их точки зрения, «должен по-новому, реалистически отнестись к индустриальной цивилизации и основательно заняться земными проблемами» [Lahbabi, 1964, 117]. «Сам ислам может омолодиться с помощью картезианских ценностей. Этот медленно совершающийся синтез, несомненно, ускорится, если мы научимся рассматривать проблемы в научном духе»

[3] В этом направлении критиковал картезианство и современный мыслитель С. ал-Аẓм, полагающий, что концепция «очевидности» грозит исламским традиционалистам окончательным разрывом с историческим исламом [Al-Azm, 1993].

[Bennabi, 1954, 153]. Этим объясняются поиски аналогичных тенденций в западной и восточной мысли.

В самой философии Декарта некоторые арабские мыслители ищут элементы, позволяющие развивать его учение в иррационалистическом ключе. При этом используются уже имеющиеся в западной философии (у Сартра и Ясперса) соответствующие трактовки картезианства. В то же время пробуждается интерес к собственному историко-философскому и научному наследию, к возрождению утраченных традиций рационализма и научного мышления, получивших у народов Ближнего и Среднего Востока мощное развитие в Средние века. В этих условиях картезианство уже не представляется чем-то принципиально новым для восточной философии, так как и «прежняя арабская мысль знала доктрину, провозглашенную Декартом» [ал-Джунди, 1962, 144][4].

Широкое распространение «синтетических» учений, «материалистически-спиритуалистических» теорий — явление, характерное не только для арабских, но и для других восточных стран, — оказало значительное влияние на направление историко-философского исследования. Арабские историки философии с особым интересом стали относиться к дуалистическим учениям. В центре внимания ближневосточных коллег оказались те разделы картезианства, где рационализм граничит с интуитивизмом, растворяется в непреодоленных представлениях схоластической философии. В реальной истории эта непоследовательность явилась следствием принципиальной незавершенности декартовского учения. Арабские же мыслители приняли его как сложившуюся, окончательную культурную форму, как самодовлеющий духовный феномен, выхваченный из более широкого контекста научного, культурного и социального развития. Противоречия и дуализм Декарта воспринимаются в итоге как выражение высшей мудрости, которую западная цивилизация (к несчастью для себя) в дальнейшем утратила.

Яркий пример культурно-исторического подхода к наследию Декарта — произведения представителя «идеологии синтеза», ливанского философа Камāла Йӯсуфа ал-Ḥāджа (ум. 1976), неоднократно возвращавшегося к теоретической проработке картезианского *ego cogito ergo sum*. Как известно, эта формула имела у Декарта методический смысл и выражала основную направленность его теории — поиск критерия достоверности, позволяющего превратить знание в базирующуюся на доказательствах систему. Выдвижение на первый план проблемы критерия достоверности — одна из главных заслуг Декарта. Можно

[4] Интересно, что эта интуиция арабских философов впоследствии получила текстологическое развитие: согласно ряду современных исследователей, библиотека Декарта включала том «Избавляющий от заблуждения» (*ал-Мунḳиз мин аḍ-ḍалāл*) ’Абӯ Ḥāмида ал-Ḡазāлӣ (ум. 1111), по-видимому, учтенный при работе над знаменитым «Рассуждением о методе» [ал-Факих, 2023, 101].

согласиться с тем, что «очевидность», которую сам Декарт склонен был считать логической очевидностью, в действительности находилась где-то на стыке мысли и чувства. Более того, многие утверждения Декарта (например, его ссылка на очевидный характер существования Бога) свидетельствовали о том, что сфера безусловных достоверностей в картезианстве еще недостаточно четко отличается от субъективного восприятия. Но для прогресса науки уже само требование строгой доказательности, предельной очевидности имело непреходящее значение.

Однако эта историческая сторона проблемы мало интересует К.Й. ал-Ḫāджа [ал-Хадж, 1956; ал-Хадж, 1958]. В частности, он оставляет без внимания вопрос о том, какое место занимает философия Декарта в сложном движении от первых, еще сугубо абстрактных формулировок рационализма к его современной форме. Рационализм для ал-Ḫāджа — уже готовая духовная форма, отмеченная «плюсами» и «минусами», которую можно принять или не принимать в зависимости от желания или от потребности. Нетрудно убедиться в том, что ливанский философ смягчает остроту и принципиальность проблемы, обусловившей современный интерес к Декарту. Он отказывается замечать, что восприятие рационально-теоретического подхода к миру как непременной составной части мировоззрения в целом является для современного Востока вопросом жизненной важности, а не делом произвольного выбора. Приверженцы этого подхода хотели бы принять науку и технику без обосновывающего их мировоззрения, они рассекают живое историческое единство науки и рационалистической философии, рассматривая первую как свод практически необходимых рецептов, а вторую — как своего рода этническую особенность Запада [ал-Хабаши, 1960, 97].

Впрочем, ал-Ḫāдж отмечал: Декарт вернул мыслящему индивиду надежду на онтологическое, а не этико-эпистемическое «преображение». Согласно ливанскому мыслителю, Картезий открыл перед личностью «очевидность», превосходящую любое сомнение, — сферу подлинной свободы, в которой «растворяется всякая частность». *Cogito*, продолжает он, есть «реальность, лишенная сомнений», простор, освобождающий разум от условностей диалектического рассуждения о партикуляриях. Конец сомнения знаменует также начало «сущностного», сверхпредметного мышления, «озарения», невозможного без «неразумного» — иррационального начала, по мнению ал-Ḫāджа, включенного Декартом в пресловутое *cogito* [ал-Хадж, 1958, 214; Фролова, 2016, 135–136].

Как известно, Декарт стремился к тому, чтобы в условиях господствовавшего в его эпоху религиозного мировоззрения обеспечить возможность для развития научно-рационалистических представлений о действительности. Во многом такая позиция близка позиции средневековых мусульманских рационалистов. Однако современные единоверцы Авиценны ставят перед собой другую задачу: из учения Декарта они заимствуют только факт признания им

религии. Теологические взгляды Декарта интересуют этих философов только как свидетельство того, что он как «философ науки» был непоследователен, что он, собственно, и не был «философом науки». Многие положения картезианства, в действительности представлявшие собой уступку религии, выдаются за пророческие предостережения, за аргументы, якобы выдвигавшиеся Декартом против «крайнего рационализма и атеизма». В итоге недостаточно последовательный защитник научного рационализма превращается в его дальновидного критика, а неизжитые элементы теории «двойственной истины» выдаются за провозвестие самой идеологии «синтеза».

> Разум, — пишет крупный египетский философ Тавфӣḳ ал-Ḥакӣм, — применим только в доказательстве бытия Бога; во всех других религиозных вопросах он помеха. Те, кто прибегает к помощи разума и его категорий, не укрепляют веру, а только приносят ей вред. Для веры нет доказательства, которое пришло бы в нее извне [ал-Хаким, 1955, 15].

Исходные тезисы декартовской философии не раз подвергались иррационалистической интерпретации; это можно видеть на примере философии Мен де Бирана, Бергсона, а также современных экзистенциалистов. Ал-Ḥа̄дж подхватывает положение де Бирана о том, что всякая мысль уже есть действие и что именно в категории действия следует видеть подлинный аналог декартовского *cogito*. Еще Гассенди отмечал, что вывод «я существую» может вытекать не только из «я мыслю», но и из любого моего действия. «Я мыслю» может охватывать любые проявления сознания вплоть до смутных настроений, если только в них проявляется субъективная активность. Эта неопределенная, расширительная трактовка мышления как нельзя больше устраивает арабских мыслителей, пытающихся соединить разум и религиозную веру.

Те же самые тенденции, те же попытки использовать незрелость картезианского рационализма мы обнаруживаем и в распространенном на Востоке истолковании декартовского «сомнения». Категория «сомнения», выдвинутая Декартом, помогает нынешним противникам традиционализма отстаивать необходимость критического отношения к прошлому, к его наследию, необходимость подражания духу прошлого, а не его букве. Сомнение — деятельность разума, охраняющая нас от скатывания в пропасть исторических суеверий. «Я не осуждаю разум, — писал Т. ал-Ḥакӣм, — за то, что он сомневается, ибо сомнение, то есть движение, — характерная черта разума. Если ум перестает сомневаться… он парализует свою работу, исчерпывает свое назначение» [Там же, 19]. Однако методическое сомнение представляется арабским идеологам слишком радикальным, слишком опасным по своим последствиям; от этого сомнения можно избавиться, если опереться на другую основу, нежели разум, ибо «сомнение не возникает ни на какой другой основе, кроме как на основе мысли» [ал-Хадж, 1958, 101]. Таким образом, читатель снова

подводится к мысли о спасительном характере чувства, «сердца». «Сердце находит удовлетворение без каких-либо доказательств. В мире сердца и веры в них нет нужды… Сердце не сомневается, так как оно не размышляет… оно чувствует» [ал-Хаким, 1955, 19]. Вряд ли стоит специально доказывать, что это — вовсе не язык Декарта, не его образ мыслей, что учение Декарта в данном случае истолковывается под углом зрения вполне определенных практических и идеологических задач.

Близкий к описанному выше — но куда более оригинальный — взгляд на творчество Декарта отстаивал и ʻУ. ʼАмӣн. Последний сознательно противопоставил картезианство «новомодному» философскому течению, овладевшему умами арабских интеллектуалов, — «экзистенциализму» (*вуджӯдиййа*). По мнению ʼАмӣна, его современники предпочитают «ложное» обращение к своим «Я», к внутренней (*джуввāниййа*) своей эмоциональной жизни, декартовскому вниманию к строгой мысли, к сомнению, «очищающему» простор мышления от избыточных аффектаций [Фролова, 2016, 77–78]. С одной стороны, «метод» Декарта, согласно ʼАмӣну, есть подлинная экзистенциальная потребность индивида, укорененная в действии, — действии, значимом как психологически, так и социально. Ввиду этого писатель увязывает философский проект Картезия с реформистским проектом Муḥаммада ʻАбдо (ум. 1905), перу которого якобы принадлежат многочисленные рукописные маргиналии к «Медитациям» [ʻАтиййа, 1990, 133]. С другой стороны, сомнение подводит субъекта к *cogito*, которое, продолжает ʼАмӣн, не представляет собой ни инструмента, ни абстрактного, «пустого» пространства «духовной свободы» ал-Ḥāджа. Напротив, *cogito* есть единственное «место» обнаружения «Я», исток языка, сочетающего теорию и праксис. Язык, таким образом, интерпретируется ʼАмӣном как предмет и осуществление *cogito*, как средство трансцендирования от биологического или материального бытия к бытию истинному, «внутреннему» [Там же, 136–137][5].

Приведенные выше рассуждения арабских «иррационалистов» — признак своеобразного кризиса традиционной религиозной идеологии, явления, о котором лишь немногие арабские мыслители решались говорить в полный голос. «Бог умирает на Востоке», — прямо заявлял ливанский философ Рене ал-Ḥабашӣ [ал-Хабаши, 1960, 151]. «Мы являемся свидетелями деисламизации рабочих масс», — вторил ему марокканский философ Муḥаммад Лахбаби [Lahbabi, 1964, 104]. Именно этот процесс, нашедший наиболее яркое отражение в развитии различных модернистских течений внутри ислама как средства решения религиозного вопроса, острого для ряда арабских сообществ,

[5] В этих утверждениях ʼАмӣна ʼА. ʻАṭиййа небезосновательно прослеживает влияние концепции Н. Хомского, к которой египетский мыслитель постоянно обращался в процессе подготовки к лекциям по философии языка (1966).

делает философию Декарта (в том числе и его размышления о Боге и религии) действительно актуальной в современной ситуации. Этот процесс осознается и отображается большинством арабских философов, разделяющих изученную нами идеологию «синтеза». Кризис религии выдается ими за новую форму ее имманентного, внутреннего развития, за такую стадию в процессе совершенствования религиозного мировоззрения, которой не знала западная культура. Они считают, что в европейских странах существовали лишь намеки на эту «мудрую» позицию религиозной мысли, позволяющую усвоить науку без материализма и атеизма, совместить знание и веру. Дуализм Декарта, особенно ясно проявившийся именно в его рассуждениях на теологические темы, и принимается за один из таких намеков, за не реализованное в условиях Запада философское предначертание. Вневременное содержание декартовской философии усматривается как раз в тех ее аспектах, которые в действительности имели преходящее, сугубо историческое значение. Декартовское наследие подвергается весьма своеобразной модернизации: оно пропускается через фильтр сегодняшней идеологии «синтеза» — идеологии, порожденной значительными сдвигами в религиозно-философском дискурсе в арабских странах.

Список использованных источников и литературы

‘Атиййа, 1990 — *‘Aṭиййа ’А.* Ад-Дīкāртиййа фī ал-фикр ал-‘арабиий ал-му‘āṣир. Каир: Дāр аṣ-ṣаḳāфа, 1990. 348 с.

Балади — *Баладī Н.* Дīкāрт. Каир: Дāр ал-ма‘āриф, б.г. 222 с.

Ал-Джунди, 1962 — *Ал-Джундī ’А.* Ал-Фикр ал-‘арабиий ал-му‘āṣир. Каир: Мактабат ар-рисāла, 1962. 647 с.

Ал-Факих, 2023 — *Ал-Фаḳīх Б.М.* Ал-Манхадж аш-шаккиий байна ал-Мунḳиз мин ад-далāл ли-л-Ғазāлī ва Маḳāл ‘ан ал-минхāдж ли-Дīкāрт // ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE. 2023. Vol. 10. № 12. P. 81–107.

Ал-Фикр, 1962 — Ал-Фикр ал-фалсафиий фī ми’ат ‘āм. Бейрут: ал-Джāми‘а ал-’амирīкиййа, 1962. 458 с.

Ал-Хабаши, 1960 — *Ал-Ḫабашī Р.* Ḫадāрату-нā ‘алā ал-муфтараḳ. Бейрут: ан-Надва, 1960. 264 с.

Ал-Хадж, 1956 — *Ал-Ḫāдж К.Й.* Ринех Дīкāрт ’Абӯ ал-фалсафа ал-ḫадīṣа. Бейрут: Дāр ал-ḫайāт, 1956. 268 с.

Ал-Хадж, 1958 — *Ал-Ḫāдж К.Й.* Мин ал-джавхар ’илā ал-вуджӯд. Бейрут: ал-‘Увайдāт, 1958. 228 с.

Ал-Хаким, 1955 — *Ал-Ḫакīм Т.* Ат-Та‘āдулиййа. Каир: Мактабат ал-Āдāб, 1955. 144 с.

Фролова, 2016 — *Фролова Е.А.* Дискурс арабской философии. М.: ООО «Садра», ЯСК, 2016. 312 с.

Al-Azm, 1993 — *Al-Azm S.* Islamic Fundamentalism Reconsidered: a Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches. Durham: Duke University Press, 1993. 55 p.

Bennabi, 1954 — *Bennabi M.* Vocation de l'Islam. Paris: Seuil, 1954. 167 p.
Lahbabi, 1964 — *Lahbabi M.-A.* Le personnalisme musulman. Paris: Presses Universitaires de France, 1964. 154 p.

References

Al-Azm, S. *Islamic Fundamentalism Reconsidered: a Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches*. Durham: Duke University Press, 1993, 55 pp.
Alfakih, B.M. "Al-Manhaǧ al-šakkī bayna al-Munqiḏ min al-ḍalāl li-l-Ġazālī wa Maqāl ʻan al-minhāǧ li-Dīkārt" [The Method of Doubt in the Context of al-Ghazali's al-Munqidh min al-ḍalāl and Descartes' Discourse on the Method]. In: *ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE*, 2023, vol. 10, no. 12, pp. 81–107. (In Arabic)
ʻAṭiyyah, 'A. *Al-Dīkārtīyyah fī al-fikr al-ʻarabī al-muʻāṣir* [Descartes' Teachings in Contemporary Arab Thought]. Cairo: Dār al-ṯaqāfah, 1990, 348 pp. (In Arabic)
Baladī, N. *Dīkārt* [Descartes]. Cairo: Dār al-maʻārif, 222 pp. (In Arabic)
Bennabi, M. *Vocation de l'Islam*. Paris: Seuil, 1954, 167 pp.
Al-Fikr al-falsafī fī mi'at ʻām [Philosophical Thought in the Last Hundred Years]. Beirut: al-Ǧāmiʻah al-amirīkīyyah, 1962, 458 pp. (In Arabic)
Frolova, E.A. *Diskurs sovremennoy arabskoy filosofii* [The Discourse of Modern Arab Philosophy]. Moscow: "Sadra" publ., YaSK, 2016, 312 pp. (In Russian)
Al-Ǧundī, ʻA. *Al-Fikr al-ʻarabī al-muʻāṣir* [Arab Contemporary Thought]. Cairo: Maktabat al-risālah, 1962, 647 pp. (In Arabic)
Al-Ḥabašī, R. *Ḥaḍāratu-nā ʻalā al-muftaraq* [Our Civilization on Crossroads]. Beirut: al-Nadwah, 1960, 264 pp. (In Arabic)
Al-Ḥāǧ, K.Y. *Min al-ǧawhar 'ilā al-wuǧūd* [From Essence to Being]. Beirut: al-ʻUwaydāt, 1958, 228 pp. (In Arabic)
Al-Ḥāǧ, K.Y. *Rīneh Dīkārt 'abū al-falsafah al-ḥadīṯah* [Rene Descartes: the Father of Modern Philosophy]. Beirut: Dār al-ḥayāt, 1956, 268 pp. (In Arabic)
Al-Ḥakīm, T. *Al-Taʻāduliyyah* [The Theory of Balance]. Cario: Maktabat al-Ādāb, 1955, 144 pp. (In Arabic)
Lahbabi M.-A. *Le personnalisme musulman*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964, 154 pp.