

УДК 82

SOME OBSERVATIONS ON THE EPISTEMOLOGICAL SYSTEM OF

AL-FARABI

НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ

АЛЬ-ФАРАБИ

А.К. Андреасян

Ереванский государственный университет языков и социальных наук

им. В. Я. Брюсова

arusandreasyan@gmail.com

Submission Date: 04.05.2018

Аннотация

В философии исходной фундаментальной проблемой гносеологии является вопрос о возможности и способах познания мира. На всём протяжении истории философской мысли относительно этого вопроса существовали различные подходы. На гносеологическую систему арабского философа X в. аль-Фараби (870-950) главным образом повлияли взгляды Аристотеля. Статья посвящена вопросу восприятия человеком окружающей действительности в гносеологической системе аль-Фараби, которая определяет способы их выражения и взаимосвязь между понятиями и языком. В результате исследования становится ясным, что имеется строгое соответствие между понятиями и речениями, которые их обозначают, что является стержнем концептуальной системы аль-Фараби.

Ключевые слова: *гносеологическая система аль-Фараби, знаки представлений в душе, понятия и речения первого уровня, понятия и речения второго уровня, вопрос первоочерёдности общего и единичного.*

Abstract

In philosophy, the original fundamental problem of epistemology is the possibility and methods of understanding the world. Throughout the history of the philosophical thought there were various approaches to this issue. The epistemological system, developed by the 10th century Arab philosopher Al-Farabi (870-950), was mainly influenced by Aristotle's views. The article is devoted to the issue of human perception of the surrounding reality in Al-Farabi's epistemological system, which defines the relationship between concepts and language and the ways of their expression. The research leads to the idea that there is a strict correspondence

between the concepts and the utterances that designate them, which is the core of Al-Farabi's conceptual system.

Keywords: *the epistemological system of Al-Farabi, affections in the soul, first-level concepts and utterances, second-level concepts and utterances, the primacy problem between universals and individuals.*

For citation: *Andreasyan, A.K. (2018). Nekotorye nablyudeniya o gnoseologicheskoy sisteme al'-Farabi [Some observations on the epistemological system of Al-Farabi]. Eurasian Arabic Studies, 3, 31-41.*

ВВЕДЕНИЕ

Аристотель в своём сочинении «Об истолковании» пишет: «То, что в звукосочетаниях, — это знаки представлений в душе, а письма — знаки того, что в звукосочетаниях. Подобно тому как письма не одни и те же у всех [людей], так и звукосочетания не одни и те же. Однако представления в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в звукосочетаниях, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же и предметы, подобия которых суть представления» [Аристотель, 1978, с. 93].

Этим Аристотель выделяет в действительности четыре слоя: 1. **предмет**, 2. **содержащееся в душе представление о предмете, то есть, знание о предмете** (кстати, эти два слоя для всех людей одинаковы), 3. **слово или словосочетание**, звучанием выражающее представление о предмете, 4. **знаки, письменно воспроизводящие слово или словосочетание** (два последних слоя различны для разных людей, из-за наличия различных языков и алфавитов) [Minasyan, 2004, p. 78].

Считая буквы языковыми знаками звуков ² (слов), можно заметить аристотелевскую трёхчастную классификацию значений — звуковая форма, понятие и предмет (**phônai, noêmata, pragmata**).

Задача Аристотеля — дать определение функционального значения слов. Для него важно только обстоятельство условности слов, а не то, результатом какого рода условности они являются. Точку зрения Аристотеля в арабской научной среде лучшим образом осветил арабский философ X в. аль-Фараби. Стоит

² Стоит заметить, что в античном мире не было чёткой дифференциации между «письменами» и их «фонетическими эквивалентами» буквами. Они рассматривали как «буквы» и такие сочетания, произношение которых, на самом деле, выражало два звука [Jahukyan, 1954, p. 25].

заметить, что и для Аристотеля, и для аль-Фараби проблема не в том, кто создал речь, а в том, каково значение этой речи для правильного восприятия объектов во внешнем мире [Versteegh, 1977, pp. 173-174].

Эту теорию аль-Фараби представляет в своём «Толковании «Об истолковании» Аристотеля» («*Šarḥ Al-Fārābī li-kitāb Aristūtālīs fī al-‘Ibārah*»), выделяя следующее □ 1. **alfāz** (речения), 2. **xuṭ ūṭ** (письмена), 3. **ma‘qūlāt fī al-nafs** (содержащиеся в душе понятия). Аль-Фараби добавляет, что Аристотель этот уровень называет «**al-aṭār allatī fī al-nafs**» (содержащиеся в душе знаки), который является более всеобъемлющим, охватывающим как концепции, так и восприятия и ощущения [Fārābī, 1960, p. 24: 16-18]. Что касается учения о понятии у Аль-Фараби, то философ не выделяет его как особый раздел логики, у него даже нет специального термина, он их передает через такие термины, как **ma‘qūl**, **ma‘nā**, **fikrah** (мысль), **fahm**, **mafḥūm** (понимание). «Понятие у аль-Фараби многозначно. Оно отождествляется с сущностью предметов, на которые указывают единичные языковые выражения, например, «человек», «животное». Это понятие можно характеризовать как простое понятие, ибо оно связано по сути только с одним отдельным словом. Связанные со сложными высказываниями, такими, как предложение, суждение, умозаключение т.д. понятия носят универсальный характер» [Шермухамедова, 2002], 4. **mawjūdāt xārij al-nafs** (предметы, существующие вне души) [Fārābī, 1960, p. 24: 24 - 25:1]. Итак, следуя философскому делению Аристотеля, аль-Фараби также представляет трёхчастную классификацию значений. И в этом контексте важно понять, какую взаимосвязь он видит между этими уровнями, и какой аспект категорий он подчёркивает в своей гносеологической системе.

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

В гносеологической системе аль-Фараби выделяются три уровня, которые представлены следующими терминами: 1. **mušār ilayhi** (т.е., **mawjūdāt xārij al-nafs**), 2. **ma‘qūl**, 3. **maqūlah** (категория).

Первый термин представляет область внешних материальных объектов (т.е., то, что человек может чувствовать зрением, слухом, осязанием, обонянием и органом вкуса), второй – область мышления, а третий – область языка [Abed, 1991, p. 141].

Согласно аль-Фараби, восприятие человеком окружающей действительности начинается с ощущения (**yudrak bi-al-ḥ iss**). Дальше люди в своём сознании воспроизводят те свойства предмета, которые оказали на них сильное

впечатление при восприятии этого предмета, как например: «этот человек», «этот белый» и «этот высокий» [Fārābī, 1990, p. 73: §23].

Вот на этом уровне приобретаются первые понятия, такие, как «человек», «белый» и «высокий», каждое из которых указывает на один объект. «[...] каждое из первых понятий [awwal al-ma'qūlāt] представляет [yanṭ awī fīhi] только один объект, в результате чего мы [приобретаем только одну идею, а именно] «человека», «белого» и «высокого». Так дифференцируются категории [maqūlāt]» [Fārābī, 1990, p. 73: §24: 1-4].

Аль-Фараби определяет **maqūlah** (категорию) как «речение (слово), которое обозначает понятие, описывающее отдельный объект [воспринятый ощущением – А. А.]» [Fārābī, 1990, p. 62: § 4: 21-22].

Часть этих категорий описывает, что такое данный объект (отвечая на вопрос «что такое этот объект? (mā huwa hadā al-mušār ilayhi?)»), остальные сообщают сведения о его количестве (отвечая на вопрос «сколько? (kam?)»), месте нахождения (отвечая на вопрос «где? ('ayna?)»), времени нахождения (отвечая на вопрос «когда? (matā?)») и т. д. Здесь аль-Фараби выделяет те категории, которые отвечают на вопрос «что такое этот объект?», поскольку они показывают сущность (**jawhar**) объекта, относясь к «категории сущности» (номинальная или субстанциональная категория). Остальные категории (то есть, акцидентные или не субстанциональные категории) просто описывают эту основную «категорию сущности», дополняют её [Fārābī, 1990, p. 62-63: §4-5].

Таким образом, аль-Фараби повторяет классификацию, данную в сочинении Аристотеля «Категории». Аристотель здесь делит бытийное на десять видовых понятий – категорий: а именно, существования (или сущности), количества, качества, отношения, пространства (места), времени, обладания, состояния (положения), действия и претерпевания. Согласно Аристотелю, они являются самыми общими характеристиками бытия и понятиями, выражающими бытие, самыми общими логическими формами свойств, с помощью которых говорится о бытии [Davit' Anhaght', 1999, p. 222].

Что побудило Аристотеля произвести подобную классификацию, относятся ли категории к бытию, находятся ли в области познания или являются значениями слов, воспроизведённой речи? Иначе говоря, какой аспект проявляется в данной классификации – онтологический, гносеологический, логический или языковой? На эти и подобные вопросы сочинения Аристотеля прямого ответа не дают [Minasyan, 2004, pp. 54-55]. У аль-

Фараби подчёркивается языковой аспект категорий, что имеет особое значение в его философии языка.

РЕЗУЛЬТАТЫ

Таким образом, в гносеологической системе аль-Фараби «понятия первого уровня» (**ma'qūlāt awwal**) у человека формируются посредством взаимодействия с внешним миром и органов чувств.

Следующий уровень формирования понятий больше не имеет непосредственного отношения с внешним миром, и процесс протекает исключительно в областях языка и мышления. Начальными понятиями, приобретёнными на первом уровне, становятся те объекты, от которых мысль абстрагирует новые понятия, а именно, роды и виды, и которые аль-Фараби считает «понятиями второго уровня» (**ma'qūlāt ṭawānī**) [Fārābī, 1990, p. 64 □ §7].

На этом уровне мысль из частных случаев «белого», что присуще первому уровню, выделяет идею белого – «белизну». Похожий процесс происходит и с другими понятиями, как например: «высокий» и «человек». Каждое из этих понятий является понятием первого уровня в области мышления и категорией в области языка [подробно см., Abed, 1991, pp. 142-143]. То есть, **ma'qūlāt ṭawānī** являются понятиями «**понятий первого уровня**», что аль-Фараби называет «**вторым (актуальным) интеллектом**»³.

Согласно Аль-Фараби, мысль продолжает абстрагировать новые понятия от понятий этого второго уровня, создавая, таким образом, новые понятия и так постоянно. В результате этого возникают «роды родов». Этот процесс может продолжаться бесконечно (**wa-hakadā ilā ġayr al-nihāyah**) [Fārābī, 1991, pp. 64-65: §8; Abed, 1991, pp. 143-146]. Но это не подразумевает знание этих бесконечных понятий и их определений, поскольку, как отмечает аль-Фараби, все эти понятия одного вида (**min naw' wāḥid**) [Fārābī, 1990, p. 65: §10]. Следовательно, одно подразумевает другое. То же самое относится и к

³ Аль-Фараби даёт классификацию разных уровней познания или, как он сам называет, интеллекта (*'aql*). Во-первых, он отмечает, что термин «*'aql*» имеет много смыслов (*ism al-'aql yuqāl 'alā 'anḥa' katīra*), затем объясняет шесть употреблений этого термина, особенно выделяя пятый вид, который обсуждается в книге Аристотеля «О душе». У этого вида имеется четыре подвиды: потенциальный интеллект (*'aql bī al-quwwa*), актуальный интеллект (*'aql bī al-fi'l*), благоприобретённый интеллект (*'aql mustafād*), деятельный интеллект (*al-'aql al-fa'āl*). На вершине этой системы подчинения находится «деятельный интеллект» (*al-'aql al-fa'āl*), являющийся сутью и первопричиной всех остальных и ассоциируется именно с идеей Бога [подробно см., Netton, 1992, pp. 34-54; Аль-Фараби, 1972, сс. 15-38]. Здесь можно заметить то первенство, которое аль-Фараби отдаёт философии, перед любой религией, пытаясь представить философское толкование «Откровения» [подробно см., Zandi & Poustini, 2014, pp. 1919-1921].

речениям, обозначающим эти понятия [Fārābī, 1990, p. 65: §9]. То есть, отсюда можно заключить, что имеется строгое соответствие между понятиями и речениями, которые их обозначают, что является осью концепции Аль-Фараби. Таким образом, знание (**ma‘rifah**) какого-либо из понятий второго уровня подразумевает знание другого [Fārābī, 1990, p. 65: §9]. Например, если мы знаем понятие «человек», это нас направит на знание понятий, идейно включаемых в это понятие: а именно, существо живое, разумное, смертное, способное к мышлению и знанию [пример по: Davit’ Anahaght’, 1999, p. 114]. По всей вероятности, именно это имел в виду аль-Фараби, используя выражения «род» и «род рода» [см., анализ Абеда, 1991, p. 145], подчёркивая, что общее имеет тот же характер и то же определение, что и единственное.

Аль-Фараби здесь говорит о той тождественности, которая характерна для всех понятий второго уровня. Фактически, этим он противопоставляет друг другу, с одной стороны, ощутимые объекты и выражающие их понятия первого уровня (**ma‘qūlāt awwal**), а с другой стороны — понятия второго уровня (**ma‘qūlāt tawānī**), что в истории философии известно, как противопоставление единичного (индивида) и общего (рода).

Что касается причисления термина «человек» к понятиям и первого и второго уровня, то аль-Фараби отмечает: «[...] знание [идеи – А. А.] «человек» [...] предполагает знание как всех людей, так и каждого человека в отдельности, независимо от того, ограничены они или не ограничены» [Fārābī, 1990, p. 65: §9:19-21]. То есть, «[...] если человек – общее, то он должен принять также определение отдельного человека, а если не принимает определение единственного, значит, не общее» [Davit’ Anahaght’, 1999, p. 114]. А. Минасян [2004, pp. 71-74] отмечает, что подобные примеры многочисленны и в сочинении «Об истолковании категорий» армянского мыслителя XIV века Иоанна Воротнеци, что означает переход с типа мышления «или ... или...» к более гибкому типу мышления «и ... и...».

Здесь возникает задача определить, какие отношения имеются между общим (понятия второго уровня и речения, обозначающим их) и единичным (понятия первого уровня и речения, обозначающим их).

Говоря о «первоочерёдности»⁴ общего и единичного в концепции аль-Фараби, следует различать гносеологический, онтологический, логический и языковой аспекты.

⁴ В данной работе используется термин «первоочерёдность», чтобы подчеркнуть то обстоятельство, что вопрос относится не к тому, что из чего проистекает, касательно общего и единичного, а к тому, которое из них первично в данном аспекте.

В гносеологической системе аль-Фараби сначала нужно познать ощутимые объекты, после чего человеческая мысль путём абстрагирования и обобщения сможет образовать понятия. Как отмечает аль-Фараби, «*hadā al-bayāḍ*» («эта белизна»), являющаяся понятием первого уровня «*abyaḍ*» ([частная] белизна), не может познаваться без своего субъекта (*al-mušār ilayhi* – ощутимый объект). В качестве примеров субъекта аль-Фараби приводит «*ṭaub*» (одежда) и «*ḥ ā'it*» (стена) [Fārābī, 1990, p. 75: §26]. Здесь можно говорить о гносеологическом первоочерёдности единичного над общим.

Но чтобы понять то, что каждое свойство (или идея) отличается от субъекта, которому приписывается, надо предположить его отдельное или абстрагированное существование, то есть, существование без частного субъекта. Аль-Фараби отмечает: «И это [действие абстракции – А. А.] мыслительное действие, которое полностью отделено от ощутимого восприятия. А они [понятия второго уровня – А. А.], предшествуют [понятиям первого уровня –

А. А.], с точки зрения их отделённости [абстрагированности]» [Fārābī, 1990, p. 73: §24: 9-10].

وهذا شيء يخص العقل وينفرد به دون الحس. وهي أسبق إلى المعرفة من أن تكون منتزعة.

Получается, что в смысле временной первоочерёдности (гносеологически) понятия первого уровня предшествуют понятиям второго уровня, однако онтологически они уже следуют за последними.

Аль-Фараби поясняет, что человек не может говорить о том, что вещи являются составными, без предположения того, что каждая из них существует отдельно [Fārābī, 1990, p. 73: §25]. Только после того, как благодаря абстракции – особому действию нашей мысли, они отдельно познаются, начинают выражать структуру вещей, какими те являются во внешнем мире. Для освещения этой идеи уместно процитировать следующую мысль крупнейшего армянского философа Давида Непобедимого (V-VI вв.) из предисловия его толкования «Введения» Порфирия. «Например, когда кто-то про себя размышляет об «оленекозле», которого нет в природе, это наше мышление, понуждая природу, придумывает какое-то животное, составленное из оленя и козла, которое неизвестно природе» [Davit' Anahaght', 1971, p. 108]. То есть, мы не могли бы создать синтез «оленекозла», которого никогда не встречали, если бы не имели в своей мысли идеи «оленя» и «козла» в состоянии абстракции от ощутимых объектов.

В вышеназванном отрывке аль-Фараби использует термин «*asbaq ilā al-ma'rifah*», чтобы описать первоочерёдность понятий второго уровня по

отношению к понятиям первого уровня. Как замечает Ш. Абед [1991, pp. 148-149], здесь аль-Фараби имеет в виду также логическую первоочерёдность (**taqaddum fi al-‘aql**), прокладывающую дорогу для него, чтобы подчеркнуть также логическую первоочерёдность речений, обозначающих эти понятия. Это помогает Аль-Фараби определить отношение между субъектом и предикатом в суждении. «В случае логической первоочерёдности предметом для анализа становятся объёмно-содержательные отношения, существующие между понятиями» [Zaqaryan, 2001, p. 49].

Таким образом, существует логическая первоочерёдность понятий второго уровня по отношению к понятиям первого уровня, что, согласно аль-Фараби, подразумевает первоочерёдность речений, обозначающих понятия второго уровня, по отношению к предложениям, обозначающим понятия первого уровня. Он отмечает: «Предложения, обозначающие понятия второго уровня, предшествуют [**aqdam**] предложениям, обозначающим понятия первого уровня, поскольку они отделены от осязаемых объектов [**mufradah ‘an al-mušār ilayhi**], следовательно, по своей сути более простые [**absaṭ**] и не составлены из других предметов. А предложения, обозначающие понятия первого уровня, предполагают и другое, а именно, осязаемые объекты. В этом аспекте они следуют [**muta’axirrah**] [за предложениями, обозначающими понятия второго уровня – А. А.] и являются их производными [**ma’xūḍ ah**]» [Fārābī, 1990, p. 73: §24: 12-16].

ВЫВОДЫ

В своей гносеологической системе аль-Фараби подчёркивает условный характер языка. Для всех национальностей **содержащиеся в душе понятия** (**al-ma‘qūlāt allatī fī al-nafs**) являются **естественным** (**ṭabī‘iyyah**) и **универсальным** (**wāḥidah bi-‘a’yāniḥā**), независимо от их языков [Fārābī, 1960, p. 27]. А также имеется строгое соответствие между понятиями и предложениями, которые обозначают их в языке. Понятия первого уровня формируются у человека через взаимодействие с внешним миром. Согласно аль-Фараби, осязаемые объекты, а затем и их двойники в мысли (понятия первого уровня) предшествуют существующим в мысли общим понятиям (понятиям второго уровня). Все понятия второго уровня, благодаря особому действию мысли, абстрагируются от понятий первого уровня и **гносеологически** следуют им. Но имеется **логическая первоочерёдность** понятий (и предложений) второго уровня по отношению к понятиям (и предложениям) первого уровня.

Такое понимание языка и определяет соотношение грамматики и логики в концептуальной системе аль-Фараби, где он однозначно отдаёт предпочтение «универсальной логике» [Haddad, 1969; Versteegh, 1997].

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. (1978). Сочинения в четырёх томах, т. 2. Москва.
2. Մինասյան Ա. (2004): Հովհան Ռոտունեցիի Արիստոտելի երկերի մեկնիչ: Երևան:
3. Ջահուկյան Գ. (1954). Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Հին և Միջնադարյան Հայաստանում (V-XV դդ.): Երևան.
4. Versteegh, C. (1977). Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking. *Studies in Semitic Languages and Linguistics*. Leiden: E.J. Brill.
5. Versteegh, C. (1997). Landmarks in Linguistic Thought III: *The Arabic Linguistic tradition*. London and New York: Routledge, pp. 57-65.
6. أبو نصر محمد ابن محمد الفارابي (1960). شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة. بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
7. Шермухамедова Н. (2002). Некоторые суждения Абу-Насра аль-Фараби о соотношении логики и грамматики. Теоретический журнал CREDONEW. URL: <http://credonew.ru/content/view/276/54/>
8. Abed, Sh. (1991). Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi. New York: State University of New York Press.
9. أبو نصر محمد ابن محمد الفارابي (1990). كتاب الحروف. بيروت، دار المشرق.
10. Դավիթ Անհադը (1999): Երկեր: Երևան.
11. أبو نصر محمد ابن محمد الفارابي (1968). كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق. بيروت، دار المشرق.
12. Netton, I. (1992). Al-Fārābī and His School. London and New York: Routledge.
13. Аль-Фараби (1972). Философские трактаты. Алма-Ата: «Наука».
14. Zandi, D. & Poustini, Kh. (2014). Philosophical explanation of relationship between intellect and revelation from al-Farabi's perspective. *International Journal of Managment and Humanity Sciences*, v. 3, No. 5, pp. 1919-1921.

15. Ջաքարյան Ս. (2001): Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցի մեկնաբանման շուրջ: Երևան, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2(104), էջեր 42-51.
16. Haddad, F. (1969). Al-Farabi's views on Logic and its relation to Grammar. *Islamic Quarterly*, 13, pp. 192-207.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

1. Aristotel' (1978). *Sochineniya v chetyryekh tomakh* [Works in four volumes], v. 2. Moscow.
2. Minasyan, A. (2004). *Hovhan Vorotnecin Aristoteli erkeri meknich* [Hovhan Vorotnetsi – the interpreter of the works of Aristotle]. Yerevan. (In Armenian)
3. Jahukyan, G. (1954). *Qerakanakan & ughghagrakan ashxatut'yunnery' Hin & Mijnadaryan Hayastanum (V-XV dd.)* [Grammar and Spelling works in Old and Medieval Armenia (V-XV centuries)]. Yerevan. (In Armenian)
4. Versteegh, C. (1977). Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking. *Studies in Semitic Languages and Linguistics*. Leiden: E.J. Brill.
5. Versteegh, C. (1997). *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic tradition*. London and New York: Routledge, pp. 57-65.
6. Fārābī (1968), Šarḥ = Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, Šarḥ Al-Fārābī li-kitāb Aristūtālīs fī al-‘Ibārah [Al-Farabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione]. Bayrūt, Dār al-Mašriq. (In Arabic)
7. Shermukhamedova, N. (2002). Nekotorye suzhdeniya Abu Nasra al-Farabi o sootnoshenii logiki i grammatiki [Some judgments of Abu Nasr al-Farabi about the correlation of logic and grammar], *Teoreticheski zhurnal CREDONEW*. Retrieved from <http://credonew.ru/content/view/276/54/>
8. Abed, Sh. (1991). *Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi*. New York: State University of New York Press.
9. Fārābī (1990), Ḥurūf = Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, *Kitāb al- ḥ urūf* [the Book of Particles]. Bayrūt, Dār al-Mašriq. (In Arabic)
10. Davit' Anghaght' (1971). *Yerker* [Works]. Yerevan. (In Armenian)

11. Fārābī (1968), *Alfāḏ* = Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, *Kitāb al-Alfāḏ al-Musta‘malah fī al-Manṭiq*. Ed. by M. Mahdi. Bayrūt, Dār al-Mašriq. (In Arabic)
12. Netton, I. (1992). *Al-Fārābī and His School*. London and New York: Routledge.
13. Al-Farabi (1972). *Pilosofskie traktaty* [Philosophical treatises]. Alma-Ata: “Nauka”.
14. Zandi, D. & Poustini, Kh. (2014). Philosophical explanation of relationship between intellect and revelation from al-Farabi's perspective. *International Journal of Management and Humanity Sciences*, 3 (5), pp. 1919-1921.
15. Zaqaryan, S. (2001). Mijnadaryan pilisopayutyan mej y’ndhanuri ev anhati arajnutyan harci meknabanman shurj [On the interpretation of universals and particulars in medieval philosophy], “*Banber Yerevani hamalsarani*” [*Banber of Yerevan University*], 2 (104), Yerevan, pp. 42-51. (In Armenian)
16. Haddad, F. (1969). Al-Farabi's views on Logic and its relation to Grammar. *Islamic Quarterly*, 13, pp. 192-207.

Information about the author

PhD Arusyak Kalyaevna Andreasyan

Yerevan Brusov State University of Languages and Social Sciences

375002, Yerevan, Toumanyanyan Str., 42

Armenia

arusandreasyan@gmail.com