



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-342-361

Научная статья / Research Article

Каббала и философия в творчестве раннего Маймона

У. Гершович

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская наб., 7—9, Санкт-Петербург, Российская Федерация, 119034

Kabbalah and Philosophy in the Early Works of Salomon Maimon

U. Gershowitz

St. Petersburg State University
7—9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, Russian Federation, 119034

Сборник *Хешек Шломо* («Желаемое Соломоном»), включающий ранние, написанные на иврите сочинения Соломона Маймона, до недавнего времени оставался вне поля зрения исследователей. Программная статья профессора Гидеона Фройденталья о становлении Маймона, доказывающая необходимость при оценке творчества мыслителя учитывать его ранние произведения, изменила ситуацию. Фройденталь опубликовал и проанализировал предисловие Маймона к сборнику *Хешек Шломо*, а затем (в конце 2019 г.) один из входящих в сборник трактатов *Ма'асе ливнат ха-саппир* («Выделка прозрачного сапфира»), содержащий идеи и понятия каббалы. При этом в своем анализе Фройденталь сосредоточился на рационалистической интерпретации каббалы Маймоном. Наша статья является попыткой дополнить исследование Фройденталья анализом другой стороны мысли раннего Маймона. Мы постараемся показать, что каббала, понимаемая ранним Маймоном в широком смысле как древнее еврейское знание, представлялась ему дополняющей философию и разрешающей порожденные философией проблемы. В своем раннем творчестве Маймон выступает не только как критик распространенной профанной каббалы, но и как критик философии Маймонида. Без философии невозможно понять истинную каббалу, но философское знание недостаточно и поро, ошибочно, истинная каббала его корректирует и уточняет. Критика аристотелизма и связанные с этим решения, предлагаемые Маймоном в его ранних произведениях (возможно, под влиянием Хасдая Крескаса), могут пролить свет на становление его мысли периода зрелости.

Ключевые слова: Маймон, *Ма'асе ливнат ха-саппир*, каббала, философия, аристотелизм, негативная теология, Маймонид, атрибуты Бога, посмертное существование души, Хасдай Крескас

© Гершович У., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

История статьи:

Статья поступила 18.02.2020

Статья принята к публикации 27.05.2020

Для цитирования: *Гершович У.* Каббала и философия в творчестве раннего Маймона // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 342—361. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-342-361

Abstract. Until recent times, the collection of Salomon Maimon's early works written in Hebrew, *Hesheq Shelomo*, was not included into the scientific circulation. An article of professor Gideon Freudenthal on the formation of the young Maimon, filled this lacuna, proving the importance of the analysis of philosopher's early works for the comprehension of his literary heritage in general. Freudenthal had studied and published Maimon's introduction to *Hesheq Shelomo*, and then one of the collection's treatises, *Ma'ase Livnat ha-Sappir*, consecrated to the ideas and notions of kabbalah (published at the end of 2019). In his analysis Freudenthal had focused on Maimon's rational interpretation of kabbalah. The present article represents an attempt to expand Freudenthal's research, adding an analysis of another aspect of young Maimon's thought. We will try to show that kabbalah, generally understood by early Maimon as ancient Jewish knowledge, had, according to the thinker, to complete philosophy and mitigate arising in it problems. In his early works Maimon was not only criticizing widely occurring "profane" kabbalah, but also Maimonides' philosophy. According to Maimon, it is not possible to understand the true kabbalah without philosophy, but philosophical knowledge is not complete and often erroneous without kabbalah: the true kabbalah rectifies and adjusts it. The critic of Aristotelianism and its derivative, proposed by Maimon in his early works (probably under the influence of Hasdai Crescas), can add clarity to the understanding of the development of his philosophical thought in the late period.

Keywords: Salomon Maimon, *Ma'ase Livnat ha-Sappir*, kabbalah, philosophy, Aristotelianism, negative theology, Maimonides, Divine attribute, immortality, Hasdai Crescas

Article history:

The article was submitted on 18.02.2020

The article was accepted on 27.05.2020

For citation: Gershowitz U. Kabbalah and Philosophy in the early works of Salomon Maimon. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (3): 342—361. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-3-342-361

Соломон Маймон¹ (1753—1800) — значительная фигура в истории философии. Он известен как один из первых критиков Канта, заслуживший одобрение последнего, и как автор ряда произведений, содержащих оригинальные идеи, предвосхитившие дальнейшее развитие немецкого идеализма, а позднее и неокантианства². Известен Маймон также

¹ Настоящее имя Шломо бен Йехошуа Хайман. Фамилия Маймон была взята в честь Маймонида (р. Моше бен Маймон, акроним — Рамбам), которого Шломо бен Йехошуа считал своим духовным учителем.

² В последние несколько лет в рамках проекта «Наследие Соломона Маймона», инициированного Сергеем Адоньевым и руководимого проф. С.М. Якерсоном, в переводе на русский язык выпущено три тома философских трудов Маймона, его «Автобиография»,

своей «Автобиографией», описывающей непростой путь изучавшего Талмуд юноши из еврейского местечка³, который благодаря невероятной жажде знаний самостоятельно освоил труды современных ему философов и сумел стать в один ряд с ними.

Существует довольно обширная исследовательская литература, посвященная Маймону⁴, но его ранние, написанные на иврите произведения долгое время оставались вне поля зрения исследователей. По-видимому, считалось, что юношеские опыты Маймона, еще не соприкоснувшегося с современной ему философией, не могут рассматриваться в качестве серьезных, требующих анализа произведений. Не исключено, что и сам Маймон в период зрелости не воспринимал всерьез свои ранние опусы, хотя на каком-то этапе собрал их в сборник *Хешек Шломо* («Желаемое Соломоном») и снабдил предисловием. До недавнего времени ни одно из произведений, входящих в этот сборник, не было опубликовано⁶, а обращение к ним в исследовательской литературе можно пересчитать по пальцам⁷. В 2012 году профессор Гидеон Фройденталь опубликовал предисловие Маймона к сборнику *Хешек Шломо* [1. Р. 153—170] в качестве приложения к статье, в которой доказывал, что ранние произведения являются важным свидетельством становления Маймона в качестве крупного европейского философа. По мнению Фройденталья, оригинальность мысли зрелого Маймона связана именно с его интеллектуально-духовной конституцией, сложившейся в юности под влиянием различных направлений средневековой еврейской мысли: «...Разрабатывая новые взгляды, Маймон не отбрасывал те, которых придерживался ранее, но интерпретировал их в духе новых и таким образом создал непрерывную связь между ними... оригинальность Маймона состоит во взаимном проникновении философии Нового времени и понятийной системы средневекового аристотелизма и неоплатонизма, которой он придерживался до приезда в Германию, в создании особого синтеза между двумя этими системами» [1. Р. 105—106].

комментарий к первой части «Путеводителя растерянных» Маймонида, а также сборник статей и писем.

³ Маймон родился в селе Жуков Борок (польск. Żukowy Borek), недалеко от городка Мир (современная Беларусь).

⁴ См. библиографию исследований, посвященных Маймону, собранную Н.Й. Джекобсом [2] (в ней аннотированы публикации до 1966 года), а также библиографию в статье Ицхака Меламеда [3].

⁵ Названием является словосочетание из Цар. I, 9:1 (=III Цар 9:1 в Синод.). Подобное название получило множество книг, написанных еврейскими авторами в средние века и в Новое время. Как правило, такое название выбирали авторы, носившие имя Шломо, либо те, кто писал комментарии к книгам Соломона (например, так назван написанный в XV в. комментарий Йоханана Алемано к Песне песней).

⁶ Рукопись сборника хранится в Национальной библиотеке в Иерусалиме под номером Heb. 8^o 6426 (микрофильм F 45617).

⁷ См. главу в монографии А. Сохера [4. Р. 52—84] и работы, перечисленные в статье Фройденталья [5. Р. 424—425].

Что же за произведения входят в сборник *Хешек Шломо*?⁸ Вот их список:
 — Предисловие — стр. 3—20 (здесь и ниже указаны страницы рукописи).
 — *Ма'асе Ниссим* («Деяние чудес»)⁹, неполный комментарий к двенадцати *драшот* (проповедей, толкований) рабейну Ниссима из Героны — стр. 21—42.

— Объяснение 13-и качеств Бога¹⁰ согласно пророку Михею. (Это произведение не упомянуто ни на титульном листе, ни в конце предисловия) — стр. 43—44.

— *'Эвед Авраам* («Раб Авраама»), комментарий к комментарию Авраама Ибн Эзры к Торе — стр. 45—99, и к Псалмам — стр. 101—121.

— *Ма'асе ливнат ха-саппир* («Выделка прозрачного сапфира») — стр. 124—152.

— *Ма'асе Хошев* («Деяние считающего»)¹¹, учебник алгебры — стр. 153—264.

— *Аварэхеха Бехаяй* («Благословлю Тебя при жизни»¹²), комментарий к комментарию рабейну Бахьи бар Ашера к первым разделам книги Бытия (до раздела *Хаей Сара* — «Жизнь Сары») — стр. 267—278.

Кроме учебника по алгебре все сочинения сборника являются традиционными для еврейской учености Средневековья — это комментарии к произведениям (комментариям) известных авторов и небольшой трактат *Ма'асе ливнат ха-саппир*, посвященный эзотерическим темам и связанный с каббалой, которую, по свидетельству самого Маймона, он изучал на определенном этапе своих исканий [6. С. 96—126]. Конечно, этот трактат выглядит наиболее интригующим, и нет ничего удивительного в том, что он стал первым из опубликованных произведений сборника (не считая предисловия). В 2019 г. Гидеоном Фройденталем было подготовлено научное издание этого трактата [5. Р. 440—478]. В предисловии к этому изданию Фройденталь анализирует объяснения, которые Маймон дает ряду каббалистических понятий,

⁸ О времени написания произведений, входящих в сборник, перипетиях и общей характеристике рукописи см. [1. Р. 106—119].

⁹ Словосочетание встречается в Вавилонском Талмуде, см. *Брахот* 60а, *Йевамот* 121б, *Хулин* 43а. Маймон обыгрывает имя р. Ниссима.

¹⁰ Имеется в виду два стиха из Книги Исход (34:6—7), которые толкуются в еврейской традиции как выражение тринадцати качеств Всевышнего. В связи с этими качествами было сочинено немало поэтических произведений (*пюотим*), часть из которых вошла в литургический канон. Один из виднейших цфатских каббалистов рабби Моше Кордоверо (1522—1570) в своем произведении *Томар двора* толкует эти тринадцать качеств сквозь призму стихов из книги пророка Михи (Михея) — 7:18—20. Именно их и объясняет Маймон, который ставил каббалу Моше Кордоверо выше лурианской каббалы (см. [6. С. 97—98]).

¹¹ Это словосочетание несколько раз встречается в книге Исход при описании создания утвари для скинии (26:1, 31; 28:6, 15; 36:8, 35; 39:3, 8). Обычно оно переводится как «искусная работа». Маймон выбрал это название для учебника по алгебре, по-видимому, потому что слово *хешбон* («счёт») происходит от того же корня, что и *хошев* («думающий»), то есть, возможен перевод «считающий».

¹² Фраза из Пс. 63:5. В названии обыгрывается имя р. Бахьи.

и показывает влияние сформулированных Маймоном в этой связи идей на его философию зрелого периода [5. Р. 419—439]. Однако следует отметить, что объяснению каббалистических понятий посвящена лишь половина трактата. В связи с этим представляется важным дополнить анализ профессора Фройденталя рассмотрением и другой части трактата, что позволит создать более полную картину относительно мировоззрения раннего Маймона и, возможно, прольет дополнительный свет на формирование его более поздних философских идей.

Прежде всего, хотелось бы подчеркнуть, что название этого произведения отсылает не только к стиху Писания «И видели они Бога Израилева; и под ногами Его нечто вроде выделки из прозрачного сапфира (*ке-ма 'асе ливнат ха-саппир*) и, как самое небо, по чистоте» (Исх. 24:10), но и к контексту истолкования этого стиха в «Путеводителе растерянных» Маймонида. В пятой главе первой части трактата Маймонид говорит о том, что процесс постижения должен быть поэтапным и подготовленным, а постижение высоких предметов требует особой сдержанности, терпения и умерщвления страстей. Такого рода смирение проявил Моисей, когда Бог явился ему в неопалимой купине:

Что же касается “избранных сынов Израиля”, то они дерзновенно простерли свою мысль и постигли нечто, однако их постижение было несовершенным, и потому говорится о них: “И видели они Бога Израилева; и под ногами Его [нечто вроде выделки из прозрачного сапфира]” (Исх., 24:10), и не сказано просто: “И видели они Бога Израилева”. Ибо основное содержание речения — осуждение их за то, как они видели, а не описание того, что они видели, ведь они были осуждены за форму своего постижения, в той мере, в какой оно содержало в себе телесность. И было это вызвано их посягательством [на познание Бога] прежде достижения ими совершенства [7. С. 81—82].

Важнейший посыл Маймонида в приведенной цитате — это необходимость соответствующей подготовки для постижения определенных предметов, названных «подножием Бога» и «чем-то вроде выделки из прозрачного сапфира». Маймон, безусловно, солидарен в этом со своим великим предшественником. В предисловии к *Хешек Шломо* он так характеризует *Ма'асе ливнат ха-саппир*: «объяснение нескольких важных тем, относящихся к *Ма'асе Берешит* и *Ма'асе Меркава*,¹³ которые мне удалось постичь в моем исследовании» (титульный лист — [1. Р. 153]¹⁴). Это и есть те возвышенные

¹³ *Ма'асе Берешит* — Учение о Начале (подразумевается то, что стоит за описанием сотворения мира в книге Бытия). *Ма'асе Меркава* — Учение о Колеснице (таинственные предметы, скрытые в описании видения пророка Иезикииля). Эти темы в талмудической литературе отмечены как эзотерические (см. Мишна. *Хагига* 2:1).

¹⁴ Здесь и далее при цитировании произведений Маймона из сборника *Хешек Шломо* мы будем приводить страницу рукописи и на страницу в публикации Фройденталя.

предметы, к которым, согласно Маймониду, не следует приступать без надлежащей подготовки, о чем, как он замечает, предупреждали еще мудрецы Талмуда [7. С. 16—18]¹⁵. Таким образом, давая своему произведению название «Выделка прозрачного сапфира», Маймон подчеркивает, что оно представляет собой попытку правильного постижения этих возвышенных предметов. Напомним, что Маймонид отождествляет *Ma'ase Bereshit* с физикой, а *Ma'ase Merkava* — с «божественной наукой» [там же]. Под последней Маймонид подразумевает метафизику [там же], но Маймон, очевидно, понимает этот термин иначе — как науку о Боге, не исчерпывающуюся метафизикой Аристотеля, как тайны каббалы, на которые, по мнению Маймона, намекал и сам Маймонид:

...Выслушай то, что я вкратце скажу. Знай, что, если Рамбам, да будет благословенна память о нем, подразумевал под *Ma'ase Bereshit* и *Ma'ase Merkava* то, что мы находим объясненным в книгах философов, посвященных естествознанию, и не более, тогда правы все те, кто смеялся над ним. Но поскольку он говорил о физике и о божественной науке, ясно, что он имел в виду то, что включает как объясненное в книгах философов, так и то, что еще не было объяснено, иными словами то, что постижимо человеческим разумом потенциально, и, следовательно, насмешки над ним неуместны. Однако, его слова нуждаются в объяснении, которое с Божьей помощью будет дано в дальнейшем. А сейчас я вернусь к словам каббалистов и рассмотрю их. И скажем, что они, конечно, правы в том, что *Ma'ase Bereshit* и *Ma'ase Merkava* — это тайны гораздо более глубокие и чудесные, чем полагали философы, занимающиеся естествознанием, эти тайны, действительно, относятся к каббале (стр. 129)¹⁶ [5. Р. 445].

Если опираться на слова Маймона в его «Автобиографии», то он пытался дать философское объяснение каббале. Он пишет: «Не ограничиваясь литературой о каббале, я старался вникнуть в дух ее. Эта наука (если она вообще заслуживает такого имени) облачает тайны природы в притчи и аллегории. Я же хотел тайны раскрыть, превратить иносказания в знание, основанное на разуме» [6. С. 103].

Описав свои усилия в этом направлении и достигнутые успехи, он отмечает: «Каббалисты считают, что их наука не человеческая, а Божественная, и, следовательно, объяснять ее тайны, согласуясь с разумом и природой, бессмысленно и грешно... Поэтому я счел за лучшее держать свои мысли при себе. Рукопись, посвященная вышеназванным предметам, до сих пор хранится у меня неопубликованной. Отбросив ложную скромность, осмелюсь сказать, что она — памятник человеческому уму, стремящемуся через все препоны к совершенству» [6. С. 106]. Гидеон Фройденталь так комментирует этот пассаж: «По всей видимости, это и есть сочинение *Ma'ase livnat*

¹⁵ См. также примечания М. Шнейдера там же (в особенности прим. 30—32).

¹⁶ Здесь и далее перевод текстов Маймона мой — У.Г.

ха-сапир, включенное в *Хешек Шломо*. Это сочинение полностью соответствует описываемой Маймоном попытке согласовать каббалу с рационалистической философией Маймонида» [1. Р. 115]. И именно так, как правило, воспринимается *Ма'асе ливнат ха-сапир*. Однако к словам Маймона в «Автобиографии», как замечает сам профессор Фройденталь¹⁷, следует относиться с осторожностью: не исключено, что мы имеем дело с проекцией его просвещенного взгляда на себя в юности. И, действительно, из приведенной выше цитаты из *Ма'асе ливнат ха-сапир* следует, что в его подходе присутствовала и иная (по сути, противоположная) тенденция — дополнить слова Учителя или истолковать их с точки зрения каббалы. Эта взаимо-дополнительность философии и каббалы отчетливо проявляется в структуре *Ма'асе ливнат ха-сапир*.

Вот как выглядит тематика глав: 1) о негативных и позитивных атрибутах Бога, 2) объяснение понятий *Ма'асе Берешит* и *Ма'асе Меркава*, 3) о смысле заповедей, 4) об отделенных формах (ангелах), 5) о посмертном существовании души, 6) о Божественном провидении, 7) о соотносительности Бога и мира, 8) о пророчестве,¹⁸ 9) об изучении каббалы и изучающих каббалу, 10) о понятии *Эйн-соф*¹⁹, 11) о понятии *ацилут* (эманация) и *сфирот*²⁰, 12) о понятии *цимцум*, 13) по поводу внутреннего света, облекающего света и прямого облекающего света, 14) еще о *сфирот*, 15) о соотношении *Эйн-софа* и *сфирот*, 16) по поводу *парцуфим* (лики)²¹.

Как мы видим, трактат отчетливо делится на две части. К объяснению каббалистических понятий Маймон приступает, начиная с 9-й главы, в то время как первые восемь глав по сути дела являются дополнениями и поправками к учению Маймонида. И если каббалистические понятия Маймон, действительно, рассматривает сквозь призму рационалистической философии, то философский взгляд Маймонида (и его последователей) в отношении основных теологических концептов он корректирует, обращаясь к каббале.

¹⁷ «Непрерывность — этот тот принцип, который согласно Маймону, отличает рациональное объяснение процесса, основанного на причинно-следственных связях, от ряда случайных, остающихся непроницаемыми для разума изменений, когда одна вещь сменяется другой. Именно крутые перемены в жизни Маймона заставили его восстановить историю своей жизни и дать ей такую интерпретацию, согласно которой она выглядела как более или менее непрерывный процесс как в плане интеллектуальном, так и в личном — не было резкой смены одних представлений на другие, не было замены одной личности другой. Интерпретация ранней позиции в понятиях более поздней и зрелой позволяют видеть в первой росток последней и не видеть в последней не полную отмену первой, а ее переработку, своего рода снятие (*Aufhebung*). Так нынешняя позиция обретает дополнительный вес: она не является заменой старых представлений, а есть развитие мысли» [1. Р. 142].

¹⁸ Букв. «сжатие», «сокращение» — действие Бога по отношению к самому себе, освобождающее места для сотворения мира.

¹⁹ Букв. «бесконечность» — наименование Бога в каббалистических текстах.

²⁰ Ед. число — сфира (букв. «число»). Так называются десять стадий эманации *Эйн-софа*.

²¹ Подробнее об упомянутых каббалистических терминах см. в книге Г. Шолема [8. С. 263—339], а также глассарий к ней [8. С. 455—465].

Так, в первой главе Маймон обсуждает так называемую негативную теологию Маймонида, отрицающую возможность приписывать Богу какие бы то ни было позитивные атрибуты, и, привлекая каббалистические представления, показывает, что негативная теология, безусловно, имеет свой резон, но должна быть дополнена описанием Божественной эманации как раз с помощью позитивных атрибутов.

Давно известно мнение божественных философов по поводу исключения атрибутов в отношении Него, да будет Он благословен, как об этом подробно пишет Рамбам в «Путеводителе растерянных»²². Однако, тебе следует знать, что это справедливо, если рассматривать Его, да будет Он благословен, Самого по Себе, безотносительно Его связи со всем существующим. Ибо, если рассматривать Его с этой стороны²³, то все будет наоборот, как это следует из простого смысла Писания и книг каббалистов, согласно которым вся Тора — это имена Святого, благословен Он²⁴... (стр. 125) [5. P. 440].

Далее Маймон формулирует свое, отличное от аристотеликов, понимание души. Душа «является отдельной, самостоятельной субстанцией» [5. P. 441], а «разум, воображение и чувственное восприятие — есть силы, эмануруемые душой для управления телом» [там же]. Поэтому душу, с одной стороны, следует рассматривать как отдельную субстанцию, а с другой — в ее эманациях, включая силу разума (который не следует отождествлять с душой, как это делают философы-аристотелики). По аналогии есть два возможных способа рассмотрения Божества: Бог как Необходимо сущее, с одной стороны, и Бог в Его эманациях, в Его воздействии на мир, с другой. Эти два взгляда дают различные представления о том и другом и требуют противоположных способов описания. Если Бог как Необходимо сущее описывается только с помощью негативных атрибутов, то для описания Его воздействия на мир требуются позитивные атрибуты.

И скажем, что Необходимо сущее, называемое каббалистами *Эйн-соф* (и правы философы исключавшие приписывание ему позитивных атрибутов и допускавшие лишь негативные), с целью управления миром эманировало из Себя отделенные интеллекты, являющиеся Его колесницей (*меркава*), на что намекает Его, да будет благословен Он, четырехбуквенное Имя. И каббалисты называют этот мир миром эманации (*ацилут*) или *сфирот*, которые являют собой подобие разума, распространяющегося, исходя от души. А от них [от *сфирот*]

²² Маймонид развивает этот подход в главах 51—69 первой части «Путеводителя растерянных» [7. С. 243—371].

²³ То есть имея в виду Его связь со всем существующим.

²⁴ Фройденталь замечает: «Источники представления, согласно которому вся Тора есть Имя Всевышнего или же составлена из Его имен, имеют древнее происхождение. Но наиболее известно оно из предисловия Рамбана к его комментарию к Торе. Маймон мог познакомиться с этим представлением именно благодаря Рамбану, которого он не раз цитирует...» [5. P. 440. n. 3].

распространяются другие силы, и так — с одного уровня на следующий вплоть до материального мира. И с этой точки зрения все будет наоборот, то есть, здесь будут уместны позитивные атрибуты. Подобно тому, как с той точки зрения, о которой говорилось ранее, они должны быть категорически исключены, здесь с той же категоричностью они должны использоваться. (стр. 126) [5. Р. 442]

Рассуждения Маймона в этой главе весьма близки к позиции Хасдая Крескаса (ум. 1412) — наиболее радикального из критиков аристотелизма в истории еврейской мысли²⁵. Крескас, критикуя общепринятую среди средневековых аристотеликов (и арабских, и еврейских) концепцию души как формы или энтелехии, определяет душу как отдельную духовную сущность²⁶. Как мы видели выше, Маймон также делает подобное утверждение, пытаясь провести границу между душой и разумом. В контексте обсуждения сущности души Крескас критикует концепцию приобретенного интеллекта и единства разума, разумеющего и разумеемого, к которому может прийти человеческий интеллект, достигнув совершенства²⁷. То же самое делает и Маймон: прежде чем дать свое определение души, он приводит мнение аристотеликов о возможном единстве разума, разумеющего и разумеемого и опровергает его [5. Р. 440—442]²⁸. Есть определенное сходство с Крескасом и в самой критике негативной теологии Маймонида²⁹.

Вопрос о влиянии Крескаса на Маймона требует детального рассмотрения и тщательного текстологического анализа, который не входит в задачи данной статьи. Однако заметим, что если удастся доказать знакомство Маймона с произведением «Свет Господень» Крескаса (которого он ни разу не упоминает в своих произведениях), это, безусловно, изменит наше представление о развитии философской мысли Маймона. Ведь, как известно, Крескас, с одной стороны, оказал определенное влияние на Спинозу³⁰, а с другой — находился под некоторым воздействием каббалистических идей³¹. В частности, по-новому может звучать заявление Маймона о том, что каббала — это спинозизм [6. С. 104].

Так или иначе, приведенный пример показывает, что «традиционная» часть трактата *Ma'ase livnat ha-sannir* не менее значима, чем каббалистическая. В частности, она дает нам представление о том, что именно Маймон понимал под каббалой. Обратим внимание на авторов и тексты, которые он

²⁵ См. обзорную статью [9], а также классический труд Вольфсона [10].

²⁶ «Свет Господень» II, 6, 1 [11. Р. 239—243]. См. также [12. Р. 76—81]

²⁷ «Свет Господень» II, 6, 1 [11. Р. 245—246].

²⁸ Интересно сравнить этот подход Маймона с написанным в более поздний период комментарием к «Путеводителю растерянных». В частности, с комментарием к гл. 68 [13. С. 351—353].

²⁹ О критике негативной теологии Крескасом см. классическую статью Вольфсона [14], а также статью Харви [15].

³⁰ См., например, [16].

³¹ См., например, утверждение Ш. Пинеса [17. С. 248].

привлекает для того, чтобы дополнить или исправить взгляды философов и/или Маймонида по тем вопросам, которые затрагиваются в первых восьми главах *Ма'асе ливнат ха-санип*. Например, обсуждая смысл заповедей (гл. 3), который, согласно Маймониду, состоит в основном в том, чтобы приблизить человека к интеллектуальному служению Богу, Маймон приводит мнение Авраама Ибн Эзры (1089—1164)³², видевшего в заповедях элементы теургии:

...По мнению этого мудреца [Авраама Ибн Эзры], как и по мнению каббалистов, Тора и заповеди есть не что иное, как наиболее правильная подготовка к принятию необходимых для достижения совершенства воздействий, не причиняющих при этом никакого вреда. Поэтому все заповеди связаны с определенным временем, местом и с определенными действиями, и все они выверены с великой точностью так, что недостаток малейшей детали ведет к незавершенности желаемого действия... И следует тебе знать, что по мнению упомянутого ученого все обусловлено расположением звезд, но я бы сказал, что не в точности так, как он говорит, — а именно, что жертвоприношения, фимиам, скиния и ее утварь, а также другие подобного рода заповеди имеют целью только привлечение духовной силы звезд или предотвращение исходящего от них вреда, — но возможно, что они служат более возвышенным целям, к примеру, привлечению духовной силы более возвышенных форм, нежели формы звезд и предотвращению вреда, исходящего от этих более возвышенных форм³³... (стр. 132) [5. P. 449].

Из рассуждений Маймона в этой главе становится ясно, что для него (в период написания данного трактата) каббала — древнее знание, которым обладали еврейские мудрецы разных поколений, умевшие при необходимости применять его в теургических практиках. И для него нет ничего странного в том, что те или иные аспекты этого знания можно обнаружить у разных еврейских авторов, в частности, у Авраама Ибн Эзры (который, согласно современным представлениям, жил до возникновения первых каббалистических произведений).

И при рассмотрении остальных тем первой части трактата, оспаривая или дополняя мнение Маймонида, Маймон прибегает не только к помощи понятий и представлений, почерпнутых из таких сугубо каббалистических произведений, как книга «Зохар» или *Пардес римоним* («Гранатовый сад») Моше Кордоверо, но и к «помощи» других еврейских авторов. Так, обсуждая вопрос о воскрешении мертвых (гл. 5), он приводит обширные выдержки из *Ша'ар*

³² См. о нем [18. С. 166—178].

³³ Г. Фройденталь приводит слова М. Иделя: «По-видимому, вновь следуя Моше Кордоверо, Маймон полагает, что процесс привлечения высших сил, который лежит в основе понимания заповедей, не должен ограничиваться миром звезд, но может быть связан с гораздо более высокими сущностями в качестве источников силы, которая должна быть притянута» [19. P. 90—91].

ха-гмуль («Врата воздаяния») Нахманида (1194—1270)³⁴, обсуждая вопрос о Божественном провидении (гл. 6), цитирует критические замечания Ицхака Арамы (1420—1494)³⁵ в отношении мнения Маймонида, разбирая вопрос о пророчестве (гл. 8) опирается, не упоминая источник, на сборник комментариев к Торе *Ma'ase ha-Шем* («Деяния Господа») Элизер бен Элияху Ашкенази (1513—1586, умер в Кракове). Судя по всему, каждый из этих авторов воспринимается Маймоном в качестве носителя древней еврейской традиции, каббалы (напомним, что слово *каббала* и означает «традиция»). И, ощущая на данном этапе своего становления недостаточность философии, с которой он был знаком в основном по произведениям Маймонида (хотя, возможно, и других еврейских представителей аристотелизма), Маймон полагает, что истинная каббала может ее дополнить. С другой стороны, у него есть масса претензий к его современникам, изучающим каббалу. По его мнению, большинство из них далеки от истинной каббалы и занимаются бессмысленной игрой в слова, за которыми ничего не стоит. К истинной каббале, по мнению Маймона, невозможно приблизиться без философского знания. Именно с этого он начинает вторую часть трактата:

...Большая часть занимающихся каббалой в наше время глубоко заблуждается в отношении нее. Причина тому в том, что многие из них свою глупость и отсутствие знаний полагают знанием, ибо упомянутые люди далеки от любой мудрости и науки, считая для себя достаточным заглянуть в книги каббалистов, на основе которых возникают у них чуждые представления и ложные образы. Они вкривь и вкось толкуют о Творце, да будет Он благословен. Спаси нас Всемилостивый от их слов и мнений! (стр. 142) [5. Р. 462].

Маймон настаивает на том, что без предварительного изучения философии, нет доступа к каббале:

Истина же, брат мой, как я уже объяснял выше, состоит в том, что тот, кто не изучал книг божественных философов, в частности «Путеводитель растерянных» Рамбама, да будет благословенна память о нем, и не понимает того, что связано с исключением атрибутов, изменчивости и аффектов в отношении Него, да будет Он благословен, не имеет никакой возможности войти в пределы каббалы» [5. Р. 462].

То есть каббала дополняет философию и корректирует выводы философов, но философия является основополагающим знанием, без которого невозможно понимание каббалы. Красноречивым подтверждением

³⁴ Рабби Моше бен Нахман (акроним Рамбан) — комментатор Торы и Талмуда, каббалист, участник иудео-христианского диспута в Барселоне, один из наиболее влиятельных средневековых авторов. О противостоянии Нахманида аристотелизму см. [20].

³⁵ Ицхак бен Моше Арама — раввин, даршан, философ, автор популярного сборника гомелий *Акедат Ицхак* («Жертвоприношение Исаака»). См. о нем [18. С. 571—574].

взаимо-дополнительности философии Маймонида и каббалы служат следующие слова Маймона по поводу цели сотворения мира:

С одной стороны, будут справедливы слова Рамбама, да будет благословенна память о нем, а с другой — слова каббалистов, да будет благословенна память о них. Ибо если вопрос о цели творения сводится к вопросу о том, каким было Его, да будет Он благословен желание, то правы будут каббалисты, говоря, что оно состояло в том, чтобы явить Его славу, поскольку мы можем видеть, что упомянутое действие является следствием этого. И это ясно. Но, если кто-то спросит: «А что заставило Его, да будет Он благословен, испытать это желание?», то вопрос будет снят так, как говорил Рамбам. Ведь причина Его желания — это Он сам и ничто иное (стр. 149) [5. Р. 472].

Таким образом, мы видим, что неверно характеризовать Ма'асе ливнат ха-сапфир как интерпретацию каббалы с точки зрения рационалистической философии Маймонида. Правильнее было бы сказать, что в этом произведении Маймон устремлен к своеобразному синтезу средневекового аристотелизма и каббалы (шире — еврейской традиции), пытаясь доказать их взаимную дополняемость.

Эта задача прослеживается и в предисловии к сборнику *Хешек Шломо*, которое, как убедительно показывает Фройденталь, было добавлено Маймоном позднее [1. Р. 113—121]. Главная тема предисловия — это решение вопросов о конечном совершенстве человека. В связи с решением этого вопроса Маймон вновь обращается и к теме посмертного существования души. Эти два взаимосвязанных вопроса занимали чрезвычайно важное место в теологических и философских дискуссиях Средневековья, когда на повестке дня со всей остротой стояло соотнесение авраамической традиции с философской. Острота этих вопросов очевидна, ибо от ответа на них зависит постановка целей и задач человека, его упования и надежды³⁶. Религиозная традиция давала свои ответы на эти вопросы, но философия могла заставить в них усомниться. Могут ли получить такие концепции, как загробное воздаяние или воскрешение мертвых, научное (то есть философское) обоснование? Отрицает ли философия подобные представления или с ее помощью можно их подтвердить? И хотя принято считать, что в отличие от Нового завета³⁷ и Корана,³⁸ в ТаНаХе не зафиксировано в явном виде положение о загробном

³⁶ Подчеркнем, что для Маймона и в период зрелости вопрос о высшем благе и цели человеческой жизни не потеряли своей актуальности, как и обращение к этике Аристотеля. Ср.: «Судя по всему, если в человеческих устремлениях существует цель, которую хотят ради нее самое, то ко всем остальным устремляются ради нее одной... такая цель есть благо само по себе. Осознание этой цели для человеческой жизни крайне важно; ведь если бы мы имели ее перед собой в виде ясной цели (как те люди, которые стреляют по мишени, имея перед собой саму мишень), то мы гораздо вернее достигли бы нашего истинного назначения» [21. С. 244—245].

³⁷ См., например, Лк., 20:34—38; Ин., 5:28—29; 1 Кор., 15:51—54.

³⁸ См., например, сура 3, аят 185; сура 21, аят 35; сура 62, аят 8.

воздаянии и воскрешении мертвых,³⁹ в талмудической литературе идея грядущего мира и доли, которую получают в нем праведники, является неоспоримой и весьма существенной. Можно привести множество примеров. Вот один из них:

У всего Израиля есть доля в мире грядущем, ибо сказано: «И народ твой, все праведники, ветвь насаждения Моего, дело рук Моих для прославления, навеки унаследуют землю» (Ис., 60:21). А вот те, у кого нет доли в мире грядущем: утверждающий, что Тора не говорит о воскрешении мертвых, утверждающий, что Тора не дана с Небес, и еретик...» (Мишна. Санхедрин 10:1)⁴⁰.

Еще один пример:

Не сходило с уст Рава: "Грядущий мир не таков, как этот. «В грядущем мире нет ни еды, ни питья, ни омовения, ни совокупления, ни процентов, ни зависти, ни ненависти, только праведники восседают, — короны их на головах их, — и наслаждаются сиянием *Шехины*...» (Вавилонский Талмуд. Брахот 17а)⁴¹.

Еврейские мыслители Средневековья, открывшие для себя греческую философскую традицию, должны были как-то истолковать талмудические представления о мире грядущем, доля в котором уготована праведникам. Наибольшую трудность представляло объяснение телесного воскрешения мертвых, ибо оно противоречило любым представлениям философов о естественных законах. Особенно остро стоял этот вопрос для философов-аристотеликов. Дошедшая до средневековых перипатетиков в комментарии Александра Афродисийского к трактату «О душе» теория об Активном интеллекте породила целый ряд интерпретаций, по-разному описывающих взаимодействие человеческого интеллекта (разумной части души) с Активным интеллектом, который считался последним в ряду отделенных от материи интеллектов, отвечающих за движение небесных сфер. Философы полагали, что Активный интеллект, связанный со сферой Луны, «поставляет» формы в подлунный мир возникновения и уничтожения. Постигая эти формы, человек продвигается к интеллектуальному совершенству, и на этом пути его душа может обрести бессмертие.

Согласно Аль-Фараби, существует несколько уровней, на которых может находиться человеческий интеллект, поднимаясь от нижнего к высшему при условии интеллектуального совершенствования. Первый уровень — это

³⁹ См., впрочем, Ис., 26:19; Иез., 37:1—12; Дан 12:2. Указанные стихи использовались некоторыми комментаторами как указания Писания на воскрешение мертвых.

⁴⁰ Эта глава трактата «Санхедрин» называется *Перек Хелек*. Именно к этой главе Маймонид пишет обширное предисловие [22. Р. 129—146], которое цитирует Маймон в предисловии к *Хешек Шломо*.

⁴¹ И этот фрагмент обсуждается Маймонидом в той цитате из его комментария к *Перек Хелек*, которую приводит Маймон в предисловии к *Хешек Шломо* (стр. 7 рукописи) [1. Р. 157—158].

потенциальный интеллект⁴². Вот как его описывает Аль-Фараби: «Потенциальный интеллект — это некая часть души, одна из способностей души или нечто, сущность чего способна или готова абстрагировать сущности и формы существующих предметов от материи. Эти нематериальные формы абстрагируются от той субстанции, с которой связано их существование, лишь для того, чтобы стать формами в потенциальном интеллекте» [23. С. 23—24]. Эти формы становятся интеллигибиями, которые субстанцируются в потенциальном интеллекте, за счет чего он переходит на новый уровень и становится актуальным интеллектом, а сами формы, реализуясь в нем, приобретают иной тип бытия. Постигая эти формы в их обновленном бытии, актуальный интеллект поднимается на еще более высокий уровень, называемый приобретенным интеллектом. Как уже было сказано, арабские философы-аристотелики по-разному объясняли механизм интеллектуального становления человека и его связи с различными способностями души и с Активным интеллектом⁴³. Здесь возникали следующие вопросы. Возможно ли, в принципе, соединение человеческого разума с Активным интеллектом? Возможно ли оно при жизни человека? Является ли соединение с Активным интеллектом гарантией вечного существования? Оставляет ли такое соединение возможность для индивидуального посмертного существования? Например, Ибн-Сина считал, что индивидуальное посмертное существование возможно⁴⁴. Однако не все арабские перипатетики придерживались такой точки зрения. В частности, не исключено, что Аль-Фараби, а вслед за ним и Маймонида отрицали саму возможность соединения с Активным интеллектом⁴⁵. Подобный философский взгляд, конечно, приходилось скрывать от широкой публики, ведь его логическим следствием является отрицание загробного воздаяния⁴⁶.

Итак, молодой Маймон имеет дело именно с этой перипатетической традицией. Он видит в ней недостатки, возможно, понимая, что в своем радикальном изводе она ведет к отрицанию посмертного существования. Первый из его вопросов к философам-перипатетикам (и к Маймониду в частности) звучит так: как возможно индивидуальное посмертное существование, если душа (или ее интеллектуальная составляющая), достигшая совершенства, сливается с Активным интеллектом?

Из его [Маймонида] слов следует, что посмертное существование души зависит от ее постижения Творца, да будет Он благословен, благодаря чему она сливается с Ним в единую сущность, и ее существование — в Его вечном существовании. И таково мнение всех философов,

⁴² Ср. *Аристотель*. О душе III, гл. 5, 430a, 10—25.

⁴³ См.: [24; 25].

⁴⁴ О возможном влиянии Ибн-Сины на Маймонида и различие из взглядов на вопрос о посмертном существовании см. [26; 27].

⁴⁵ См.: [28].

⁴⁶ Не случайно Маймонида обвиняли в отрицании воскрешения мертвых, несмотря на то, что он внес это положение в его знаменитый список тринадцати основ веры. В ответ на эти обвинения им было написано «Послание о воскрешении мертвых» — см. [29].

а именно, что последнее совершенство человека состоит в том, чтобы его разум перешел из потенциального состояния к актуальному, посредством чего он [его разум] соединится с Активным интеллектом и будет пребывать с ним [вечно], как это широко известно из их слов. И когда я внимательно изучил их слова, то увидел, что они вызывают большие сомнения. Ведь если душа или разум сливается с Активным интеллектом, то от души ничего не остается, да и к Активному интеллекту ничего не добавляется, ибо нет здесь ни прибавки, ни убытка, но подобно это тому, как при зажжении свечи от свечи последняя не понесет никакого ущерба⁴⁷. И так же обстоит дело с эманацией, получаемой приобретенным интеллектом человека от Активного интеллекта, когда душа человека становится единой с Активным интеллектом: по их мнению, это подобно приближению свечи, которая должна быть зажжена, к той, что горит, до тех пор, пока огонь от последней не перекинется на первую, при этом горевшая останется такой же, как и была. Из сказанного становится ясно, что здесь нет места посмертному существованию души (стр. 8) [1. Р. 158].

Далее Маймон задает еще один вопрос. Какой должна быть мера интеллектуального совершенства, которая обеспечивала бы посмертное существование? И можно ли говорить об интеллектуальном совершенстве крупнейших авторитетов прошлого, если человеческое знание о мире постоянно расширяется, и они не знали многого из того, что стало известно современной науке? Заметим, что эти вопросы в средние века звучали в устах тех, кто придирчиво испытывал философию, пытаясь понять, совместима ли она с традиционными представлениями. Очень похожие вопросы задает философам-аристотеликам Хасдай Крескас⁴⁸.

На вопрос о том, как совместить идею о посмертном существовании, достигаемом за счет постижения, с тем, что уровни постижения могут быть различными, Маймон дает оригинальный ответ:

В конечном счете цель человека состоит в том, чтобы разные уровни его души, способные приобщиться вечности, слились с постоянным наслаждением, которое растет до бесконечности. И следует тебе знать, что причина роста упомянутого наслаждения связана с определенной

⁴⁷ Ср. *Бемидбар рабба* 13:20: «И собери Мне семьдесят мужей из старейшин Израиля» (Числ., 11:16)»; «...Оба наполненные тонкою пшеничною мукою, смешанною с елеем, в приношение хлебное» (Числ., 7:13) — сказано о том, что и он [Иисус Навин], и они наполнились святым духом из того, что был на Моисее, а Моисей не понес никакого убытка. Это подобно человеку, зажигающему свечу от другой горячей свечи — и эта загорается, и от той ничего не убыло. Или же подобно человеку нюхающему этрог — человек получает удовольствие, а от этрога ничего не убывает».

⁴⁸ «Свет Господень» II, 1, 3 [11. Р. 136—138]. Заметим, то последний вопрос, конечно, могут быть поставлен во всей полноте в эпоху Возрождения или в Новое время, когда концепция постоянно обновляемого знания стала общепринятой. В средние века они могли возникнуть лишь у некоторых мыслителей, таких как Хасдай Крескас, когда, казалось, законченная картина мира, основанная на учении Аристотеля, стала подвергаться пересмотру.

привычкой, а именно, когда душа привыкает переходить от одного постижения к другому, более высокого уровня, и не успокаиваться, то она не обретет покоя никогда. И также переход ее от одного уровня служения к более высокому связан с более высоким уровнем постижения... И в силу этого становится эта привычка приобретением души, которая переходит благодаря своему постижению от одного уровня к другому. Ведь уже было объяснено, что привычка становится второй натурой... Для лучшего объяснения того, что касается упомянутого наслаждения, скажем: и нами в разных местах этого сочинения, и другими авторами объясняется, что все существа в подлунном мире являются воплощениями (*целамим*) и образами сущностей высшего мира, а сущности упомянутого высшего мира — сущностей того мира, что выше него, и так далее. Поэтому упомянутое наслаждение будет увеличиваться соответственно увеличению постижения (стр. 10) [1. P. 160].

Другими словами, Маймон говорит о том, что после смерти душа продолжает совершенствоваться и, привыкнув в этом мире переходить от одного постижения к постижению более высокого уровня, продолжает продвигаться в постижении и после смерти тела. В этом взгляд Маймона отчасти перекликается с концепцией Герсонида⁴⁹ [30. С. 220—224]. Однако, в отличие от последнего, Маймон предполагает, что этот процесс постижения бесконечен. Здесь, помимо самой идеи, интересно то, что Маймон, по-видимому, еще до знакомства с трудами Лейбница вводит понятие бесконечности в сферу теории познания. Следовательно, используемое им в переосмыслении Канта понятие дифференциала⁵⁰ имеет свои предпосылки в его более ранней мысли. И вновь, возможно, что в этом сказалось влияние Крескаса, ведь именно он, критикуя Аристотеля, высказал идею существования актуальной бесконечности⁵¹.

Мы видим, что и в период написания предисловия к *Хешек Шломо* (а оно, напомним, было написано позднее, чем все сочинения, входящие в сборник) традиция для него не менее значима, чем философия. Более того, не будет ошибкой утверждать, что он верит в то, что каббала является следующей, более высокой ступенью познания, чем философия, но ступенью, подняться на которую можно, только усвоив философию. Молодой Маймон, повторяя жест многих средневековых авторов (прежде всего Маймонида), имплицитно утверждает, что истинная философия и истинная каббала (традиция) не противоречат друг другу, указывая человеку путь к совершенству и по достижении оного обещают вечное счастье.

⁴⁹ Леви бен Гершом (Прованс, 1288—1344, акроним — Ральбар). См. о нем [18. С. 418—456].

⁵⁰ Ср.: [31. С. 39—47]. Об использовании понятия дифференциала в философии Маймона и его возможном влиянии на Германа Когена см. [32. С. 47—54].

⁵¹ См.: [12. P. 54—62; 16].

Заключение

В цели данной статьи входило, во-первых, поддержать тезис профессора Фрейденталя, который утверждает, что произведения раннего Маймона заслуживают пристального внимания, проясняя нам как путь, проделанный выдающимся критиком Канта, так и ту интеллектуальную конституцию, которая породила оригинальность его идей зрелого периода. Во-вторых, мы хотели показать, что та часть его опубликованных произведений сборника *Хешек Шломо*, которая укоренена в средневековой еврейской мысли, является интегральной частью его взглядов раннего периода, а приписываемая ему рационалистическая интерпретация каббалы представляет лишь одну сторону медали, в то время, как вторая — дополнение философии каббалой, понимаемой в широком смысле как восходящая к древности еврейская традиция, проявляющая себя в произведениях различных авторов. В направлении анализа творчества раннего Маймона сделаны лишь первые шаги. Более полный взгляд еще ждет своего исследования.

Список литературы

- [1] *Freudenthal G.* Hatpathuto shel Shlomo me-qabbala la-razionalism ha-filosofi // *Tarbiz* 80.1. 2012. P. 105—171. (In Hebrew).
- [2] *Jacobs N.Y.* Ha-sifrut al Slomo Maimon: Bibliografiya mueret // *Kiryat sefer* 41. 1966. P. 245—262. (In Hebrew).
- [3] *Melamed Y.* Salomon Maimon // *Stanford Encyclopedia of Philosophical Archive*. Fall 2019. Available from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/maimon/>
- [4] *Socher A.P.* The Radical Enlightenment of Solomon Maimon: Judaism, Heresy, and Philosophy (Stanford Studies in Jewish History and Culture). Palo Alto, CA, 2006.
- [5] *Freudenthal G.* Shlomo ben Yehoshua [Maimon] ha-meqqubal: Ma'ase livnat ha-sappir. Mavo we-mahadura // *Tarbiz* 86. 2—3. 2019. P. 419—479. (In Hebrew).
- [6] *Маймон С.* Автобиография / Пер. с нем. под ред. Н. Голя. М.: «Книжники», 2016.
- [7] *Моше бен Маймон [Рамбам].* Путеводитель растерянных / Пер. М. Шнейдера. М.—И-м.: «Мосты культуры», 2000.
- [8] *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.—И-м.: «Мосты культуры», 2004.
- [9] *Robinson J.T.* Hasdai Crescas and Anti-Aristotelianism // Eds. D.H. Frank and O.Leaman. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge University Press 2003. P. 391—413.
- [10] *Wolfson H.A.* Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy, Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- [11] *Qresqas Hasdai.* Or ha-Shem. Jerusalem: Sifre Ramot, 1990. (In Hebrew).
- [12] *Harvey W.Z.* Rabbi Hasdai Qresqas. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 2010. (In Hebrew).
- [13] *Маймон С.* Гив'ат ха-море («Возвышенность Учителя») / Пер. с иврита У. Гершовича. М.: «Книжники», 2017.
- [14] *Wolfson H.A.* Crescas on the Problem of Divine Attribute // *Jewish Quarterly Review* 7, 2 (1916). P. 175—221 (reprinted in *Idem. Studies in the History of Philosophy and Religion*. Vol. 2, Cambridge, Mass. and London, 1977. P. 247—337).

- [15] *Harvey W.Z.* ‘Al ha-tehiyot ba-torat ha-te’arim shel rabbi Ḥasdai Qresqas // *Divre ha-aqademia ha-israelit ha-le’umit le-mad‘aim* 8, 7. 1997. P. 133—144. (In Hebrew).
- [16] *Melamed Y.* Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity and the Infinity of God's Attributes // Ed. Steven Nadler, *Spinoza and Jewish Philosophy*. Cambridge University Press. 2014. P. 204—215.
- [17] *Пинес Ш.* Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников // *Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния*. М.—И-м: «Мосты культуры», 2009. С. 232—298.
- [18] *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М.—И-м.: «Мосты культуры», 2002.
- [19] *Idel M.* On Solomon Maimon and Kabbalah // *Kabbalah* 28 (2012). P. 67—105.
- [20] *Idel M.* On Maimonides in Nahmanides and His School // Eds. E. Kanarfogel and M. Sokolow *Between Rashi and Maimonides*. NY; YU Press, 2010. P. 131—164.
- [21] *Маймон С.* Критические исследования о человеческом уме, или высшей способности познания и воли // *Философские труды. Т. II / Пер. с нем. К. Лощевского*. СПб.: «Гуманитарная академия», 2017.
- [22] *Haqdamot ha-Rambam la-Mishna / Ed. Y. Shilat*. Jerusalem, 1996. (In Hebrew).
- [23] *Аль-Фараби.* О значениях [слова] интеллект // *Философские трактаты*. Алма-ата: «Наука», 1972.
- [24] *Ефремова Н.* Ноология восточных перипатетиков // *Средневековая арабская философия: проблемы и решения*. Изд. Института философии РАН, 1998. С. 146—174.
- [25] *Davidson H.A.* Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of the Human Intellect. NY: Oxford University Press, 1992.
- [26] *Blumberg H.* The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas // *H.A. Wolfson jubilee Volume*, Jerusalem 1965. P. 165—185.
- [27] *Schwartz D.* Avicenna and Maimonides on Immortality: A Comparative Study // Ed. Ronald L. Nettler, *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*. London and NY: Routledge, 1995. P. 185—198.
- [28] *Пинес Ш.* Ограниченность человеческого постижения согласно ал-Фараби, Ибн Бадже и Маймониду // *Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния*. М.—И-м: «Мосты культуры», 2009. С. 191—231.
- [29] *Моше бен Маймон [Рамбам].* Послание о воскрешении мертвых // *Послания и другие труды*. М. «Лехаим», 2013. С. 217—280.
- [30] *Леви бен Гершом [Ральбаг].* Войны Господа. Книги I—IV / Пер. с иврита В. Апанасика. М.: «Лехаим», 2015.
- [31] *Маймон С.* Опыт о трансцендентальной философии // *Философские труды. Т. I / Пер. с нем. Г. Гимельштейна и И. Микиргумова*. СПб.: «Гуманитарная академия», 2017.
- [32] *Bergman S.H.* Ha-filisofia shel Shlomo Maimon. Jerusalem: Magnes, 1967. (In Hebrew).

References

- [1] Freudenthal G. Hitpathuto shel Shlomo Maimon me-ha-qabbala la-razionalizm ha-filosofi. *Tarbiz*. 2012; 80(1):105—171. (In Hebrew).
- [2] Jacobs NY. Ha-sifrut ‘al Shlomo Maimon: bibliografia mu‘eret. *Qir‘yat Sefer*. 1966; 41: 245—262. (In Hebrew).

- [3] Melamed Y. Salomon Maimon. *Stanford Encyclopedia of Philosophical Archive*. Fall 2019. Available from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/maimon/>
- [4] Socher AP. *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon: Judaism, Heresy, and Philosophy* (Stanford Studies in Jewish History and Culture). Palo Alto, CA; 2006.
- [5] Freudenthal G. Shlomo ben Yehoshu'a [Maimon] ha-meqqubal: Ma'ase livnat ha-sappir. Mavo we-mahadura. *Tarbiz* 2019; 86 (2—3): 419—479. (In Hebrew).
- [6] Maimon S. *Avtoiboigrafiya*. Moscow: “Knizhniki”, 2016. (In Russian).
- [7] Moshe ben Maimon [Rambam]. *Putevoditel' rasteryannih*. Moscow: “Mosti kul'turi”; 2000. (In Russian).
- [8] Sholem G. *Osnovnie techeniya v evreyskoy mistike*. Moscow—Jerusalem: “Mosti kul'turi”; 2004. (In Russian).
- [9] Robinson JT. Hasdai Crescas and Anti-Aristotelianism. Eds. DH Frank and O Leaman. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge University Press; 2003. P. 391—413.
- [10] Wolfson HA. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- [11] Qresqas Hasdai. *'Or ha-Shem*. Jerusalem: Sifre Ramot; 1990. (In Hebrew).
- [12] Harvey WZ. *Rabbi Hasdai Qresqas*. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar; 2010. (In Hebrew).
- [13] Maimon S. *Giv'at ha-more (Vozvishennost' Uchitelya)*. Moscow: “Knizhniki”, 2017. (In Russian).
- [14] Wolfson HA. Crescas on the Problem of Divine Attribute. *Jewish Quarterly Review* 7, 2 (1916). P. 175—221 (reprinted in Idem. *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Vol. 2. Cambridge, Mass. and London; 1977. P. 247—337).
- [15] Harvey WZ. 'Al ha-tehiyot ba-torat ha-te'arim shel rabbi Hasdai Qresqas. *Divre ha-aqademia ha-israelit ha-le'umit le-mad'aim*. 1997; 8, 7: 133—144. (In Hebrew).
- [16] Melamed Y. Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity and the Infinity of God's Attributes. Ed. Steven Nadler. *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge University Press; 2014. P. 204—215.
- [17] Pines S. Sholastika posle Fomi Akvinskogo, uchenie Hasdaya Kreskasa I ego predshestvennikov. *Iudaizm, hristianstvo, islam: paradigmny vzaimovliyaniya*. Moscow—Jerusalem: “Mosti kul'turi”; 2009. P. 232—298. (In Russian).
- [18] Sirat K. *Istoriya srednevekovoy evreyskoy filosofii*. Moscow—Jerusalem: “Mosti kul'turi”; 2002. (In Russian).
- [19] Idel M. On Solomon Maimon and Kabbalah. *Kabbalah*. 2012; (28): 67—105.
- [20] Idel M. *On Maimonides in Nahmanides and His School*. Eds. E Kanarfogel and M Sokolow Between Rashi and Maimonides. New York; YU Press; 2010. P. 131—164.
- [21] Maimon S. Kriticheskie issledovaniya o chelovecheskom ume, ili visshey sposobnosti poznaniya I voli. *Filosofskie trudi*. Vol. II. St Petersburg: “Gumanitarnaya akademiya”; 2017. (In Russian).
- [22] Haqdamot ha-Rambam la-Mishna. Mahadurat Y. Shilat, Jerusalem; 1996. (In Hebrew).
- [23] Al-Farabi. O znacheniyah [slova] intellect. *Filosofskie traktati*. Alma-ata: “Nauka”; 1972. P. 15—38. (In Russian).
- [24] Efremova N. Noologiya vostochnih peripatetikov. *Srednevekovaya arabskaya filosofiya: problem i resheniya*. Institut filosofii RAN; 1998. P. 146—174. (In Russian).
- [25] Davidson HA. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of the Human Intellect*. New York: Oxford University Press; 1992.
- [26] Blumberg H. The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas. *H.A. Wolfson jubilee Volume*. Jerusalem; 1965. P. 165—185.

- [27] Schwartz D. Avicenna and Maimonides on Immortality: A Comparative Study. Ed. Ronald L. Nettler. *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*. London and New York, Routledge; 1995. P. 185—198.
- [28] Pines S. Ogranichenost' chelovecheskogo postizheniya soglasno al-Farabi, Ibn Badzhe I Maimonidu. *Judaizm, hristianstvo, islam: paradigm vzaimovliyaniya*. Moscow—Jerusalem: "Mosti kul'turi"; 2009. P. 191—231. (In Russian).
- [29] Moshe ben Maimon [Rambam]. Poslanie o voskreshenii mertvih. *Poslaniya I drugie trudi*. Moscow: "Lehaim"; 2013. (In Russian).
- [30] Levi ben Gershom [Ralbag]. *Voini Gospoda. Knigi I—IV*. Moscow: "Lehaim"; 2015. (In Russian).
- [31] Maimon S. Opit o transzental'noy filosofii. *Filosofskie trudi*. Vol. I. St Petersburg: "Gumanitarnaya akademiya"; 2017. (In Russian).
- [32] Bergman H. *Ha-filosofia shel Shlomo Maimon*. Jerusalem: Magnes; 1967. (In Hebrew).

Сведения об авторе:

Гершович Ури — PhD, доцент кафедры еврейской культуры, Институт философии СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия; сотрудник Международного центра университетского преподавания еврейской цивилизации, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль (e-mail: gershovichuri@gmail.com).

About the author:

Gershowitz Uri — PhD, assistant professor, Department of Jewish Culture, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia; member of The International Center for University Teaching of Jewish Civilization, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel (e-mail: gershovichuri@gmail.com).