

ВИТОКИ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ В ЄВРЕЙСЬКІЙ ДУХОВНІЙ ТРАДИЦІЇ XII СТОЛІТТЯ

Розглянуто особливості трактування специфіки єврейської філософії. Приділено увагу на переосмислення жіночого аспекту Божественної сутності (Шхіна) та виокремлено основні характеристики її філософського потрактування. Зазначено, що перші приклади такої філософії пов'язують з роботами Саадія Гаона. Проаналізовано витоки єврейської філософії та її особливості, представлені у творчості Маймоніда. Акцентовано увагу на зв'язку теологічних та філософських рефлексій мислителя. Наведено характеристику його основного підходу до розуміння агадичної та галахічної літератури. Окреслено номінацію деяких жіночих образів в агадичних переказах (донька Короля, наречена, принцеса). Наведений перелік слугуватиме для подальших феміністичних студій, а у XX ст. буде використаний у межах реформістського іудаїзму для обґрунтування прав жінок бути рабинами.

Доведено, що основна відмінність єврейської філософії порівняно з талмудичним інтерпретаціями полягає в тому, що вона акцентує увагу на специфічних тематичних напрямках, властивих дискусіям філософії фальсафи ("арабський / мусульманський аристотелізм"). Серед витоків тематичного розрізнення в єврейській духовній традиції виокремлено метод мідраша. Метод мідраша, по суті, являє собою інтерпретаційну модель біблійних текстів, засновану на особливому тлумаченні семантичного змісту окремих понять. На конкретних прикладах репрезентовано специфіку застосування окресленого методу. Наведено характеристику реінтерпретації підходів школи фальсафи. Доведено, що їх екстраполяція на єврейську філософію набула особливого характеру, що дозволяє констатувати виникнення нового для іудаїзму підходу у ставленні до нормативної частини релігійних практик.

Окрему увагу приділено реконструкції поглядів Рамбама в його "Путівнику розгублених". Тут зафіксовано умову встановлення взаємозв'язку Абсолютного Начала з належністю виконання приписів духовної традиції, що має теургічний характер. Чесноти людини узалежнюються від її духовної, моральної та інтелектуальної досконалості. Тому у ставленні до священного тексту єврейські філософи одноставно стверджують, що персональні чесноти є вищою якістю цілісної людини. Протягом подальшого розвитку філософських інтерпретацій біблійних текстів актуалізувалася необхідність розкрити зміст морального вчення іудаїзму (Мусар). Серед основних тематичних пластів Мусар акцент робиться на міжособистісних стосунках у сім'ї та громаді. Скоординовані ролі батьків та субординовані обов'язки в громаді забезпечують процес повернення Шхіни у світ. Реалізація божественної справедливості формувалася суспільстві з рівнозахисними правами та рівнореалізованими зобов'язаннями чоловіків і жінок.

Окреслена мета стала досяжною завдяки працям Маймоніда та його послідовників і полеміці між представниками інконфесійного оточення.

Ключові слова: єврейська традиція, єврейська філософія, фемінізм, Агада, Мідраш.

Постановка проблеми. Навіть саме виокремлення терміна "єврейська філософія" видається досить проблематичним з огляду на невизначеність того, що саме має до неї належати. Походження автора, тобто його єврейське коріння, не може бути визначальним, адже за такого підходу ми опиняємося у ситуації, коли, говорячи про Левінаса, Кафку, Семена Франка, Гуссерля, Меня або Шестова, створюємо ілюзію, що творчість цих мислителів може бути генералізована під загальним брендом "єврейської філософії". Як бачимо, сам перелік мислителів XX ст. підтверджує, що їх єврейське походження лише вказує на "космополітичний" характер тої традиції, спадкоємцями якої вони стали, але при цьому навряд їх усіх разом можна вважати представниками саме "єврейської філософії". Мовний та територіальний контекст ідентифікації філософського дискурсу для єврейської цивілізації також не може бути визначальним з огляду на відому історію самого єврейського народу, який зміг відновити державний суверенітет тільки через дві тисячі років після його повної втрати. Таким чином, для визначення кордонів предметної галузі єврейської філософії залишається набагато менше критеріїв. Перше, на що звернемо увагу, що тематичні пласти, властиві самим проблемам сучасної філософії (етика, естетика, гносеологія, логіка, філософська антропологія, соціальна філософія, філософія історії), мають вияви в єврейській філософській думці. Таке урізноманітнення виразно виявилось у творчості Маймоніда (Рамбам, рабі Моше бен Маймон), якого дослідники XX ст. уважали представником єврейської раціональної філософії, якому властивий відхід від традицій-

но релігійного погляду на природу, сутність та значення біблійного тексту та заснування нових підходів до трактування священних текстів. Більшість дослідників історії філософії фіксують витоки єврейської філософії саме в творчості Маймоніда.

Метою дослідження є реконструкція та аналіз філософських ідей Маймоніда, що віднаходимо в його літературній спадщині, з огляду на що предметом дослідження визначаємо праці Маймоніда, написані ним у різні періоди життя на філософські та релігійні теми. Для досягнення поставленої мети ми послуговуватимемося методами реконструкції та аналізу, що дозволить представити цілісне уявлення про філософський характер ідей, викладених Рамбамом.

Тривалий час розгорталася дискусія щодо особливостей теологічних дискусій як в середині іудаїзму так і його (іудаїзму) полеміки з іншими релігійно-філософськими практиками, як-то християнство та іслам. Серед сучасних дослідників філософської спадщини іудаїзму принципово встановлено, що сам філософський дискурс розпочинається з діяльності Саадія Гаона, і вже пізніше набуває завершеної філософської форми в роботі Маймоніда "Путівник розгублених". Ґрунтовний огляд творчої спадщини, деталізований виклад його філософських поглядів знаходимо в дослідженнях відомих учених, прикладом чого можуть слугувати роботи, наведені у списку літератури. В останні десятиліття вивчення творчості Рамбама набуло нової актуальності, і причина тут криється у тому, що його роботи містять можливість для "різного прочитання" його ідей, що фіксує сучасний філософський тренд "мультиідео-

логічність". Термін "мультиідеологічність" ми використовуємо в загальноновживаному в сучасній західній філософії значенні – як підхід, що застосовується для інтерпретації філософських ідей, поглядів, культурних патернів із позицій різних ідеологічних парадигм, спираючись на принцип плюральності та толерантного підходу до різних духовних традицій та практик, що відповідає фундаментальним принципам академічного релігієзнавства. Наприклад, питання, актуалізовані сучасною гуманітаристикою, як-от жіночі образи в духовних традиціях та практиках, феміністичні парадигми осмислення соціальної дійсності та правозастосування релігійних норм, починають формуватися від початків саме філософських рефлексій над світоглядним (читай – релігійним) складником людської буттєвості. Інший аспект такого окресленого підходу фіксує зв'язок між різними традиціями і одночасну "наступність" ідей, трактування яких віднаходить у різних релігійних поглядах різні інтелектуальні коментарі чи інтерпретації. Саме так антична традиція, через арабську філософську практику, увійшла до єврейського духовного світу і реалізувалась у працях Рамбама, Рамбана, Єгуди га-Леві та інших.

Маймонід належав до так званої школи "фальсафа", у якій основним підходом у філософування були принципи, суголосні аристотелізму. Суть цього підходу протипокладається монотеїстичним традиціям. Але водночас у трактуваннях самого Рамбама питання істинності віроповчальних положень не піддається сумніву (13 догматів віри). При цьому після оприлюднення "філософічних" творів мислителя активна фаза потужного антируху проти його творчості розтягнулася на понад 60 років. Детальний опис цих процесів було висвітлено в ґрунтовному дослідженні "Атнимаймонідські демони" Йосефа Фаура [2].

Спроба спостерігати за світом із позиції суб'єкта дозволяла не тільки поставити людину в ситуацію "за межами" спостережуваного об'єкта, що для ортодоксальної релігійності є неможливим (людина є частиною світу, учасник "глобального проекту" з його переоблаштування). Погляд на світ із позицій раціональності дозволяв також вивчати "природу", дивлячись на неї з погляду суб'єктності. А розділення на суб'єкт та об'єкт (дихотомія) вивільняло від необхідності застосовувати на практиці знання, отримані в результаті наукового дослідження та враховувати моральний аспект під час взаємодії зі світом. Іншими словами, знання ставало цінним як таке і цим воно відрізнялося від традиційного іудейського вивчення Тори, метою якого було виконання на практиці Божественних заповідей.

Як відомо, усна традиція виступає осередком постійної актуалізації Тори, що відповідає на запитання "тут і тепер". Тому криза метафізичних рефлексій щодо об'єктивності пізнання перебуває за межами уваги Танахічної традиції. Водночас погляди Маймоніда можуть розглядатися як спроба посилити духовну традицію за допомогою філософського дискурсу або як намір розділити два шляхи пізнання раціонального і надраціонального, і два ці аспекти не потребують одне одного для функціонування Людини (у біблійному смислі цього слова). Теза про те, що апологія за допомогою фальсафи (філософії) єврейського підходу до інтерпретації світу є радше поглядом на Маймоніда з точки зору самої єврейської традиції.

Серед робіт Маймоніда, проаналізованих нами, варто виокремити "Трактат про логічне мистецтво", коментарі до Мішни, "Мішнея Тора", "Путівник розгублених", "Сефер аМіцвот" (книга заповідей). У деяких з них ми

віднаходимо багато ідей Рамбама, що суголосні школи середньовічних арабських аристотеліків "фальсафа". При цьому ці положення до певної міри суперечать монотеїстичній настанові, адже філософський підхід виводить за межі "креаціоністського проекту" людину. Особистість стає не актором, а спостерігачем, тобто суб'єктом пізнання, відокремленим від об'єкта пізнання. Для іудаїзму проект повернення до "райського саду" мислиться як месіанський час, який зафіксовано у священному тексті та відтворюється завдяки календарному циклу свят. Простір сакрального (або його "шкала") також мислиться у категоріях віддаленості від священного місця (Єрусалим). При цьому в такій моделі відсутнє поняття нового знання, яке замінюється актуалізацією тексту, у якому закладені рушійні сили, що презентують знання як те, що розміщується не попереду (прагнути до знання), а позаду (від початку творіння).

Подібна ситуація виникає і в осмисленні соціального колективу та людини. Субординація соціальних страт концентрується на індивідуальності рівня пророка, і ця індивідуальність нівелюється, а людина мислиться частиною колективу, що реалізує проект. Додамо, що в такому розумінні традиційні ролі чоловіка та жінки лишаються незмінними, трансформації зазнає погляд на саму ієрархізовану спільноту, де всі її учасники, будучи активними "агентами" божественного задуму, мають виконувати свої зобов'язання, що становлять сенс людського існування. Водночас аристотелівська картина світу передбачає перебування у метапозиції (включаючи світогляд), тобто суб'єктність та об'єктність виступають "сферою спостережуваного". Реінтерпретована позиція Аристотеля стала спробою поєднати релігійну та філософську настанови єврейськими мислителями середньовіччя. Настанови раціональності і практичності єврейської традиції сприймалися до Рамбама як протилежні та конфліктні типи світогляду, а переосмислені моделі "або Афіни, або Єрусалим" долали дихотомічне протиставлення та сприяли виникненню інтерпретацій поглядів про їх можливе співіснування. У такому трактуванні позиція Рамбама мислиться як спроба поєднати філософський та релігійний підходи в практичному єврейському житті. Результатом такої спроби стало доведення того факту, що усна традиція є осередком приховування філософського знання, яке є частиною монотеїстичної картини світу, що приховані в сакральному тексті, з якого треба "видобути" це приховане знання.

"Вірування та думки" (Саадій Гаон), наявні у духовній традиції, не аналізується Рамбамом, а коментуючи Мішну, він звертається до філософських коментарів (наприклад, у вигляді передмов). Таким чином думки включаються у поле зору "іудаїзму" на рівні з практикою, які у своїй єдності є цілісною системою єврейського світогляду. Цікаво відзначити, що серед наукових підходів до оцінювання інтелектуальної спадщини Маймоніда (його трактувань функціональних особливостей чоловіків та жінок в суспільному житті, роль духовного наставника тощо) існує кілька підходів, суть яких може бути зведена до таких:

1. Рамбам – ортодоксальний мислитель, його філософія є елементом іудаїзму.
2. Рамбам – не релігійний мислитель, його філософія не має ніякого стосунку до іудаїзму.
3. Творчість Рамбама можна розділити на два підходи (філософія та ортодоксальний підхід).

Серед представників останнього підходу до осмислення творчості Маймоніда поширеною є думка про те, що Рамбам вважає, що і Галаха, і Агада належать до

сфери філософії. Саме тому реалізація божественного задуму зобов'язує не тільки до практичного перетворення дійсності, але й потребує включення філософських практик (нормативний складник, як і Галаха) у повсякденне життя. За Маймонідом "Ученість та учинність (наявність чеснот)" є основними ознаками достойної досконалої людини, це є метою тварного світу, і це стосується будь якої особистості. Досконала людина, вчена та повна чеснот, є суттєвою умовою створення досконалого суспільства, у якому людина зайнята виконанням заповідей у практичній діяльності (поведінка відповідно до критеріїв) та вивченням різних наук, тобто того, що "доступне для осягнення розумом". У такому світі нормативності більша відповідальність покладається на чоловіків, адже жінки через свою досконалість звільнені від виконання великої кількості заповідей, пов'язаних з часом. Така людина може стати прикладом, якою має бути досконала особистість, взірцем того, як потрібно поводитися та як шанобливо ставитися до пізнання. "Серединний шлях", до якого закликає Маймонід, є умовою формування досконалої особистості, і ця суголосна Арістотелю позиція забезпечує дотримання так званої "тілесної" рівноваги. Водночас, за думкою мислителя, в аспекті навчання необхідно прагнути до досконалості, зумовленої фізичною гармонією (заснованою на інструментальному засобі галах) та рівновагою. Для того щоб людина могла займатися філософією, необхідно розвинути "рефлексію" досконалої поведінки, заснованої на правилах Галахи. Різні прочитання зв'язку Агади та Галахи в інтерпретаціях Маймоніда є особливістю сучасних дослідницьких трактувань його спадщини. Для деяких дослідників цей зв'язок осмислюється у категоріях інтерпретацій метафізики та фізики, по суті, зафіксованих ще в Мішні. Зокрема, ненормативні частини Мішни (Агада) є особливим елементом спонукального наративу талмудичної літератури, у якій Галах є сукупністю настанов практичного життя, а Агада – оповідальною частиною.

Теза Рамбама про те, що філософське знання є винаходом євреїв, набула поширення у середні віки, і це зумовлено тим, що само християнство, по суті, є іудео-християнською моделлю, у якій філософія посідає важливе місце. У такому підході Маймоніда вбачається обґрунтування наукового підходу до осмислення світу, правомірності застосування раціонального обґрунтування, логічної аргументації та практичного доведення знання. Акцентуація уваги на перекомпонуванні розділів Мішни, яку ми бачимо в роботі Рамбама "Мішей Тора", порівняно з талмудичним каноном, вказує на те, що для мислителя актуалізувалася проблема людини, яка в його перспективі є центром духовних практик іудаїзму. Не в онтологічному ключі, а в антропологічному, Рамбам вибудовує свою філософію, репрезентуючи парадигму оберненості не від небесного до земного, а навпаки, від земного (соціального) до небесного, що цілком вписано в світоглядну настанову кодексу Рамбама. Іншими словами, мистецтво управління соціумом та виховання передбачає, що люди стають центральними завданнями релігійного життя, вписаного в реальність переоблаштування світу (Тікун Олам), що відрізняє цю позицію від античної традиції. Відмінність підходу класичної Мішни від Мішни Маймоніда полягає у розрізненні "аудиторій", до яких ці тексти спрямовані. Таким чином, "Путівник розгублених" є важливим джерелом для осмислення підходу Рамбама.

Як зазначалося в роботах У. Гершовича, у названому тексті слухачем стає філософ, тобто людина, яка

має певний досвід рефлексивного мислення і може відчувати невпевненість щодо того, як реалізувати Божественний задум, який, по суті, є метою людського життя. Особливість запропонованого Маймонідом підходу полягає у тому, що обраний автором наратив, так званий "езотеричний стиль", обезпечує читача від попішних висновків щодо прочитаного тексту.

Серед основних тем, які висвітлюється Рамбамом, структуровані елементи включають, зокрема: фіксацію наявності суперечностей, "багатозначність" мови як причина розгубленості, розв'язання проблеми суперечностей через тлумачення алегорій (лексикографічні глави), питання негативної теології, питання природи речей та інші. Перераховані аспекти розглянутої тематики "Путівника" відкривають перспективу для оцінювання творчості Рамбама як виключно філософського (арістотелівського) погляду на світ з конкретною відповіддю на запитання щодо "передвічності або сотвореності світу". Його відповідь включає обидва підходи, і тому представники релігійних та нерелігійних і нерелігійних підходів по-різному ставляться до обґрунтування власних поглядів на те, був Маймонід ортодоксальним мислителем чи він був носієм філософських поглядів, що поширювалися у мусульманській "фальсафі". Окрім цього, такий паралелізм вплинув на особливі погляди самого Рамбама на духовну традицію єврейського народу, зафіксовану в письмовій та усній Торі. За твердженням мислителя, людина і світ мають дуальні характеристики націленості на добро і зло. Вибір, зроблений людиною на користь одного чи іншого, потребує обґрунтування через систему правил та приписів, реалізованих у діяльності, і цей реалізований вибір впливає та темпи переоблаштування Світу. Бажання добра не гарантує його обрання, адже людина може не знати, що таке добро і як його реалізувати. Унікальність підходу іудаїзму полягає в тому, що власний внутрішній вибір людини може зробити виключно в площині "бажання добра або зла". Рішення робити добро потребує зважування необхідності звільнення від обставин (зовнішні обставини втрачають значення для вибору поведінки), що є, по суті, підкорення виключно заповідям Торі. Вибір добра та визначення інструменту, як робити добро, зумовлює нівеляцію обставин – що являє собою унікальний факт здобуття абсолютної свободи від обставин за умов постійної націленості на вибір між добром і злом. Важливою тезою єврейських філософів стало положення про те, що вроджена характеристика здатності до вибору є унікальною властивістю людини.

У коментарях Маймонід до "Перек Хелек" (10 глава трактату Сангедрін) ми знаходимо концепцію "майбутнього світу" (телеологічна концепція), яка виражається в ідеї абсолютного добра, втіленого в образі повернення до "втраченого раю" через виправлення світу і перетворення цього світу на добро, тобто Рай. Досконалість такого світу-раю, побудованого людиною, базована на постійному виборі добра. Ці ідеї мають глибокий соціально-політичний характер, адже участь у вдосконаленні світу повинні брати всі "учасники". У нашому викладі ми часто послуговуємося словом "людина", не конкретизуючи, кого власне має на увазі традиція іудаїзму, саме тому, що в духовних настановах єврейської спадщини кожен учасник процесу (чоловік чи жінка) не тільки сотворений відповідно до можливих ролей, що виконуватимуться протягом життя. Тут мовиться і про онтологічну модель, у якій "Шхіна" ("жіночий аспект") має повернутися у світ, що стане фактором, який свідчить про належне виконання божественного задуму – як про це говорить іудаїзм.

Відомий філософам устрій світу сприяє як індивідуальному вдосконаленню, так і колективній діяльності, базованій на спільному розумінні "мети творіння". Інструментами забезпечення такого розуміння є спільність мови та універсальність закону. Саме тому ідеї Агади не можна розуміти в "буквальному" сенсі, адже вони мають "педагогічний" та мотиваційний характер. Таким чином, у тексті Агади зафіксована дійсність, що потребує "дешифрування", інтерпретації того філософського смислу, що може бути відтворений в проєкції філософського мислення (базовані на логіці, антропології, метафізиці). Протиставлення, по суті, тілесного і духовного начал у людині (духовне світу може мислитися як Шхіна) зводиться до можливостей відчуття відповідні насолоди "тілесного та духовного характеру". А через те, що тілесному недоступне духовне, будь які аналогії, стверджує Рамбам, метафорами чи щось інше, що пробує описати "майбутній світ", не мають сенсу, адже він не проєктується у матеріальний світ. І хоча в такому контексті матеріальне має бути максимально зведене до мінімуму, Маймонід виступає проти аскетизму, адже тільки через практичну діяльність можна вплинути на реалізацію Божественного плану.

Водночас духовна (інтелектуальна) насолода виражається у можливості пізнання світу, що, по суті, є раєм (майбутнім, у якому душі отримують винагороду). У подальшому викладі Рамбам формулює тринадцять догматів віри, тобто основи світогляду єврейського народу. Завершуючи свою "негативну теологію" в "Путівнику розгублених", Рамбам концентрує увагу на характеристиках "атрибутивності" Надприродного. За Маймонідом спроба безпосереднього "схоплення" суті Божественного лишається за межами людських здібностей, усе, що є доступним, – це звичайне засвідчення того факту, що Бог є. Тут же постає проблема з "позитивною" атрибуцією, яка суперечить вище викладеній позиції. За думкою філософів, це пов'язано з особливостями мови, яка використовується нами. І переходячи до критики Каламу, Рамбам зазначає, що позиції теологів та філософів не співвіднесені, адже теологи зосереджені на апології релігії і водночас відмовляються від вивчення світу. Це, за думкою Маймоніда, позбавлене сенсу, адже пізнати Бога можливо виключно через пізнання світу. Іншими словами, філософське осмислення світу повинно передувати релігійному погляду, що лежить в основі практичної діяльності.

У подальшому викладі у "Путівнику" йдеться про докази Божественного буття, "ангелологію", що виступає описами законів природи, та інші теми, включення яких дозволяє автору поглянути на дуже специфічний феномен, феномен пророцтва, який мислиться як зв'язок між небесним та земним, здійсненим завдяки небесному задуму та інтелектуальному вдосконаленню людини. І якщо звернутися до питання, як провидіння впливає на життя людини (приклад із книги "Йова") і як це можна осмислити в контексті узгодження релігійної та богословської позицій і доктрини пророцтва, то герої книги можуть інтерпретуватися як персоналізоване представлення позицій філософів-аристотеліків (Йов), мутазілітський калам, ашарітський калам (позиція фаталізму) та равністична думка – концепція злочин / покарання (три товариші). Позицію самого Рамбама представляє Елігу – ще один персонаж книги Йова. Відповідно до наведеного розподілу, запропонованого в тексті "Путівника", Рамбам через діалог героїв книги Йова презентує полеміку з різними філософськими та богословськими школами. У спробі розкрити "правильну" позицію, автор

розрізняє залежність концепції провидіння від інтелектуальної досконалості самої людини. Іншими словами, від людини залежить, як і наскільки провидіння впливає на життя людини і наскільки "випадковість" притаманна такому життю. Що таке "провидіння", Маймонід не визначає, і цей концепт лишається у сфері трактувань та інтерпретацій. "Розуміння випадковості робить випадковість не випадковою", зазначає автор, і ця позиція, за Рамбамом, доступна інтелектуальній людині. Таким чином, сама книга "Йова" може бути представлена як еволюція поглядів від позиції Арістотеля до позиції Маймоніда на прикладі трансформації поглядів самого Йова від повного нерозуміння причин свого падіння до повного визнання зрозумілості та справедливості цих причин.

Критики поглядів Маймоніда наполягають на тому, що він здійснює неправильну атрибуцію героїв, хибно трактує їхні позиції, перебільшує важливість тілесності за рахунок відкидання провідної ролі духовного складника людського життя. І всі ці проблеми, виявлені в "Путівнику", стали причиною неоднозначного сприйняття творчості Рамбама в ортодоксальній єврейській традиції включно з оголошенням його творів еретичними. Додаткове ускладнення виникло з оцінкою смислу заповідей та самої постановки питання про наявність і пошук цього смислу. Якщо смисл відомий, то це порушує питання про доцільність їх виконання, тобто пошук смислу може призводити до відмови від заповідей і перехід до виключно наукового обґрунтування необхідності тих чи інших приписів і заборон у житті людини. Водночас знання смислу заповідей, за Рамбамом, є умовою розуміння їхньої інструментальності для подальшого вдосконалення людиною власних інтелектуальних якостей та гармонізації, "урівноваження" різних аспектів її ества. І ще один аспект поглядів Рамбама, який нас цікавить, – це увлечення про історію, яка мислиться як сакральна. Рух історії має дискретний характер (вихід з Єгипту), значущі події фрагментують історію і тому символізм тексту, відображений у символізмі історичних подій, створює цілісну картину універсального зв'язку ідеального та історичного в містичній спорідненості реального і божественного. Для подальшого розгляду цієї теми ми зафіксуємо тут кілька тем, що потребують більш детального аналізу. Це інтерпретації профетичних практик в іудаїзмі та прикладі пророчиці Двори, тема релігійного навернення Рут, героїчний образ Естер. Також додаткового аналізу потребують агадичні образи (метафоричні та повчальні одночасно) як-то образ доньки правителя, нареченої, загубленої сироти або принцеси.

Висновки. Як показують дослідження інтелектуальної спадщини єврейських мислителів, початок філософського дискурсу ми можемо віднайти вже у працях середньовічних релігійних діячів. Наступне – однозначно визначити позицію Рамбама щодо зв'язку між філософією та Галаха неможливо. Відповідь на це запитання залежить від позиції дослідника, адже в творчості Маймоніда можна віднайти аргументи на користь як однієї, так і іншої позиції. Рамбам уважав за необхідне наголосити, що виконання заповідей прямо зумовлено нормативністю "догматів віри", сформульованих ним. Таким чином, досягнення соціальної справедливості, що є метою людського життя, є основою тих соціальних практик, які сприяють побудові раю на землі. Додатковим аспектом філософських ідей єврейського мислителя стала тема оприсутнення в людському житті Шхіни, Суцого як такого. Виходячи з "негативної теології", Маймонід висловлює думку про те, що певні позитивні атрибути, що приписуються надприродному, є вира-

женням релігійного зусилля наблизитися до розуміння невимовності Абсолюта. Такий підхід відкриває можливість до критичної позиції філософського підходу до теології та рефлексій з приводу мовного (лексичного) обмеження філософських рефлексій. Таким чином, Маймонідом було закладено раціональний фундамент осмислення світу для розуміння монотейстичного ядра іудаїзму, фіксованого в інтелектуальному служінні, що виразно присутнє у його "Путівнику розгублених".

Список використаних джерел

1. Cohen H. *Ethics of Maimonides*. Madison, Wis., 2004. <https://books.google.com.ua/books?id=10RoB0SMu04C&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>
2. Davidson H. A. *Maimonides the rationalist*. Oxford, 2011. <https://books.google.com.ua/books?id=zG1vEAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>
3. Diamond J. A. *Converts, heretics, and lepers: Maimonides and the outsiders*. Notre Dame, 2007. https://www.academia.edu/74893081/Introduction_To_Converts_Heretics_and_Lepers_Maimonides_and_the_Outsider_
4. Faur J. *Anti-Maimonidean Demons. Review of Rabbinic Judaism*. 2003. № 6.1. <https://web.archive.org/web/20110807053824/> <http://www.chayas.com/AntiRAMBAM.pdf>
5. Hartman D. *Maimonides: Torah and Philosophical Quest*. Philadelphia, 1976.
6. Kellner M. *Maimonides' Confrontation with Mysticism*. Liverpool, 2006. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1rmhfc>
7. Klein-Braslavy S. *Maimonides as biblical interpreter*. Boston, 2011.
8. Kraemer J. L. *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*. N.Y., 2008.
9. *Maimonides after 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*. Harvard, 2007. https://www.academia.edu/37671440/_Maimonides_after_800_Years_Essays_on_Maimonides_and_His_Influence_ed_Jay_M_Harris_Cambridge_MA_Harvard_University_Press_2007_
10. *Maimonides and His Heritage*. Albany, 2009.
11. Rudavsky T. M. *Maimonides*. Wiley-Blackwell, 2009. <https://www.perlego.com/book/2763315/maimonides-pdf>
12. Shapiro M. B. *Studies in Maimonides and his interpreters*. Scranton, 2008. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/distributed/S/bo5704177.html>

Zoya Shwed, DSc (Philos.), Prof.

ORCID ID: 0000-0002-5766-1980

e-mail: shwedzoya@yahoo.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE ORIGINS OF PHILOSOPHICAL DISCOURSE IN THE JEWISH SPIRITUAL TRADITION OF THE 12TH CENTURY

The article explores the nuances of interpreting Jewish philosophy, tracing its origins to the works of Saady Gaon. We drew attention to the reinterpretation of the female aspect of the Divine essence (Shehina) and highlighted the main characteristics of its philosophical treatment. It delves into the distinctive features of Jewish philosophy as presented in the writings of Maimonides, emphasizing the interconnectedness of theological and philosophical reflections in his work. The abstract also provides an overview of Maimonides' key approach to understanding Haggadic and Halachic literature. The nomination of some female images in Haggadic legends (King's daughter, bride, princess) is outlined. The given list will serve for further feminist studies, and in the 20th century it will be used within the framework of Reform Judaism to justify the right of women to be rabbis. One notable divergence between Jewish philosophy and Talmudic interpretations lies in the former's focus on specific thematic directions, aligning with the philosophy of falsafa (Arabic/Muslim Aristotelianism). The midrash method, an interpretive model of biblical texts, plays a pivotal role in this thematic distinction, influencing the interpretation of individual concepts. The article discusses how the application of philosophical school approaches to Jewish philosophy takes on a unique character, ushering in a fresh perspective on the normative aspects of religious practices. Special attention is devoted to the reconstruction of Rambam's views in his 'Guide of the Perplexed,' particularly in relation to the relationship between the Absolute Beginning and the fulfillment of spiritual tradition precepts, which carry a theurgical essence. Moreover, it is argued that a person's virtues are intimately tied to their spiritual, moral, and intellectual perfection, aligning with the sacred texts. Jewish philosophers unanimously affirm that personal virtues represent the pinnacle of a complete individual. As philosophical interpretations of biblical texts evolved, the need to elucidate the moral teachings of Judaism (Musar) gained prominence. Among the main thematic layers of Musar, the emphasis is on interpersonal relationships in the family and community. Coordinated roles of parents and subordinate responsibilities in the community ensure the process of Shchina's return to the world. The implementation of divine justice forms a just society with equally protected rights and equally fulfilled obligations of men and women. This goal was achieved through the works of Maimonides and his followers, as well as through polemics with representatives of multi confessional environments.

Keywords: Jewish tradition Jewish philosophy, Haggadah, Midrash, feminism.

13. *The Cultures of Maimonideanism: New approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden, 2009.

References

1. Cohen, H. (2004). *Ethics of Maimonides* (A. S. Bruckstein, Trans.) University of Wisconsin Press. <https://books.google.com.ua/books?id=10RoB0SMu04C&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>
2. Davidson, H. A. (2011). *Maimonides the rationalist*. Littman Library of Jewish Civilization. <https://books.google.com.ua/books?id=zG1vEAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>
3. Diamond, J. A. (2007). *Converts, heretics, and lepers: Maimonides and the outsiders*. University of Notre Dame Press. https://www.academia.edu/74893081/Introduction_To_Converts_Heretics_and_Lepers_Maimonides_and_the_Outsider_
4. Faur, J. (2003). *Anti-Maimonidean Demons. Review of Rabbinic Judaism*, 6.1. <https://web.archive.org/web/20110807053824/> <http://www.chayas.com/AntiRAMBAM.pdf>
5. Hartman, D. (1976). *Maimonides: Torah and Philosophical Quest*. Jewish Publication Society of America Society.
6. Kellner, M. (2006). *Maimonides' Confrontation with Mysticism*. Liverpool University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1rmhfc>
7. Klein-Braslavy, S. (2011). *Maimonides as biblical interpreter*. Academic Studies Press,
8. Kraemer, J. L. (2008). *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*. The Crown Publishing Group.
9. Harris, J. M. (Ed.). (2007). *Maimonides after 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*. Harvard University Center for Jewish Studies. https://www.academia.edu/37671440/_Maimonides_after_800_Years_Essays_on_Maimonides_and_His_Influence_ed_Jay_M_Harris_Cambridge_MA_Harvard_University_Press_2007_
10. Dobbs-Weinstein, I., Goodman, L. E., & Grady, J. A. (Eds.). (2009). *Maimonides and His Heritage*. SUNY Press.
11. Rudavsky, T. M. (2009). *Maimonides*. Wiley-Blackwell. <https://www.perlego.com/book/2763315/maimonides-pdf>
12. Shapiro, M. B. (2008). *Studies in Maimonides and his interpreters*. University of Scranton Press. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/distributed/S/bo5704177.html>
13. Robinson, J. T. (Ed.). (2009). *The Cultures of Maimonideanism: New approaches to the History of Jewish Thought*. Brill.

Надійшла до редколегії 12.10.23