

# СОЛОМОН МАЙМОН О «ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ ТЕОЛОГИИ»<sup>\*1</sup>

ГИДЕОН ФРОЙДЕНТАЛЬ

Доктор философии, профессор философии (в отставке)  
Института истории и философии науки и идей им. Кона Тель-Авивского университета.

**Адрес:** Tel-Aviv University, Ramat Aviv,  
Tel Aviv 6997801, Israel.

**E-mail:** freudenthal@tauex.tau.ac.il

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

**Соломон Маймон, религия, теология, философия, способность воображения, фантазирование, распад, Просвещение.**

Философ и еврейский просветитель Соломон Маймон (1753–1800) оставил после себя массу высказываний, вызванных различными поводами, о разнообразных видах религии и философии, начиная с греческого язычества и заканчивая «религией разума», а также о собственном жизненном пути от ортодоксального иудаизма к рациональному Просвещению. Это развится определяется двумя параметрами, один из которых касается органа познания и ведет от неконтролируемой способности воображения к чистому разуму; второй касается методологии познания и ведет от объяснения множественности феноменов через почти столь же многочисленные непосредственные причины, через

монотеизм, в котором от единичных феноменов непосредственно заключают о «первой причине», к поступенчато поднимающемуся научному познанию, идущему к первой причине через становящиеся все более всеобщими причины и смыкающемуся в единую философски-теологическую систему. Маймон не выразил эту шкалу развития определенным образом. Однако тот факт, что рассыпанные повсюду в его сочинениях высказывания о различных видах мифологии, религии и философских систем могут быть сведены к строгой схеме, доказывает, что за характерным для Маймона в этом вопросе неупорядоченным изложением скрывается систематичная и последовательная теория, коренящаяся в его философии.

\* Перевод с немецкого Антона Иваненко.

1 Данная статья представляет собой измененную для русского издания версию моей статьи «Salomon Maimon: Die philosophischen Systeme der Theologie», опубликованной в сборнике: *Religious Apologetics — Philosophical Argumentation*. Ed. by Joseph Schwartz and Volkhard Krech. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. P. 87–106.

Сочинения Маймона цитируются с указанием тома и номеров страниц по изданию в его Собрании сочинений: Salomon Maimon. *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Valerio Verra. Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms, 1965–1976. «Автобиография» Маймона цитируется по первому прижизненному изданию: *Salomon Maimon's Lebensgeschichte*. Hrsg. von Karl Philipp Moritz. Berlin 1792 (Band I), 1793 (Band II) (Maimon 1792; Maimon 1793a). Оба тома «Автобиографии» воспроизведены репрографическим образом в указанном Собрании сочинений (Maimon 1968). Написанный Маймоном на иврите «Комментарий к "Путеводителю растерянных" Маймонида. Гив'ат ха-море» цитируется по новому изданию: Salomon Maimon. *Giv'at Hammore*. Ed. by Shmuel Hugo Bergmann and Nathan

I. ТЕЗИС

**М**ы привыкли переносить противоположность рациональности и иррациональности на знание и веру, науку и веру, философию и религию. Аналогии между этими парами могут быть оправданы для некоторых видов Просвещения (в особенности французского), но они не имеют всеобщего значения, в немецком Просвещении они определенно не имеют такого значения. В последнем культивируют «естественную религию», т. е. религию, поскольку она является обоснованной самой наукой<sup>2</sup>. Это обоснование видят в том, что наука находит единое объяснение множественности явлений, а теология продолжает это дело и в конечном итоге направлена к единому объяснению всех установленных законов природы, приходящему к своему завершению в указании первой причины.

Следовательно, с точки зрения «естественной религии» также нет принципиального различия между философией и теологией, или религией. Они обе — всеобъемлющие системы объяснения явлений, рациональным образом восходящие к самым общим законам, единство которых основывается на первой причине, называемой также Богом. Однако противоположность тут же проявляется, как только философия или теология пытаются ближе определить эту первую причину или Бога и при этом нарушают правила рациональности.

Следовательно, противоположность просвещенческой рациональности и непросвещенной иррациональности — это противоположность не между философией и теологией, или религией, а между рациональной философией или рациональной теологией, с одной стороны, и фантастической метафизикой или фантастической теологией, с другой. Полюса этой противоположности не должны сохраняться непосредственным образом наряду друг с другом.

Основоположение Просвещения состоит в том, что индивидуум и культура могут, и должны, развиваться от фантазирования (*Schwärmerei*) до рациональности.

На основании вышесказанного я устанавливаю шкалу развития, лежащую в основании суждений Соломона Маймона о различных видах религии и философии, а также и о его собственном жизненном пути. Эта шкала развития образуется двумя параметрами — один из них имеет значение органа познания и ведет от фантазирования, базирующегося на способности воображения,

---

Rotenstreich. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1965 (Maimon 1965). Его первое прижизненное издание в книге: *More Nebuchim. Sive Liber Doctor Perplexorum Auctore R. Mose Majemonide Arabico Idiomatico Conscriptus, R. Samuele Abben Thibbone In Linguam Hebraeam Translatus, Novis Commentariis Uno R. Mosis Narbonnensis, Ex Antiquissimis Manuscriptis Depromto; Altero Anonymi Cujusdam, Sub Nomine Gibeath Hamore Adauctus*. Berlin: Officina Scholae Liberae Judaicae, 1791 (Maimon 1791). Я благодарю Флориана Эрншпергера за полезные указания.

2 Об этом см.: Freudenthal 2012.

к чистому разуму; второй имеет значение пути познания и ведет от редукции множественности явлений к непосредственным причинам, почти что настолько же многочисленным, вплоть до дифференцированного научного познания, находящего свое завершение в познании первой причины и смыкающегося в единую философско-теологическую систему.

Сам Маймон не говорит об этой шкале. Но тот факт, что его разрозненные высказывания о различных системах мифологии, религии и философии могут быть соединены в строгую схему, свидетельствует о том, что за его неупорядоченным изложением стоит систематическое и последовательное мышление.

## II. ВВЕДЕНИЕ

Маймон был не только философом, но и автором известной «Автобиографии». Она — не просто автобиография философа, но и философская автобиография в том смысле, что его философия составляет нить Ариадны рассказа. Образ жизни личности или рассказ о ее жизненном пути может служить аргументом в пользу философского или религиозного учения, поскольку систематическая философия и религия содержат учения о правильном образе жизни, так что и, наоборот, жизненный путь может выступать воплощением или синекдохой такого учения. Более того, так как все действительное полностью определено, действительный жизненный путь может служить для нас наставлением в отношении того, какие последствия имеют те или иные шаги или решения, о чем учение может вообще ничего не знать.

Автор автобиографии, естественно, знает о том, что описание собственной жизни может иметь характер образца, и его мотивом при написании автобиографии как раз и может быть демонстрация примера. В таком случае признаваемые автором ценности являются точками зрения, с которых рассматривается и оценивается его собственный жизненный путь.

Представление о том, что *perfectibilité*<sup>3</sup> представляет собой фундаментальное свойство человеческого рода и каждого индивидуума, является отличительным признаком Просвещения, а также такого отношения к развитию, согласно которому познавательные, эмоциональные и моральные свойства развиваются скоординированным образом, причем как у индивидуума, так и у культуры<sup>4</sup>. Лишь убеждение в том, что развитию в одной области соответствует развитие в другой, делает возможной речь о развитии личности или культуры в целом.

Теория развития, которая в равной степени касается как индивидуума, так и культуры, утверждающая наличие структурного параллелизма филогенеза и онтогенеза, является также условием того, что история культуры может

3 Способность к совершенствованию (фр.). — Прим. перев.

4 Исключение представляет собой критика Мендельсоном теории прогресса Лессинга. Об этом см.: Freudenthal 2012, 190–201.

служить образцом для развития индивидуума и, наоборот, жизненный путь индивидуума — основой для развития культуры. И то, и другое имеет практические последствия. Например, индивидуум может совершенствовать себя посредством того, что он сменяет более «низкую» культуру на более «развитую». Путь развития личности становится тем самым в буквальном смысле слова «путем», приобретает образ путешествия из определенного места и его культуры к другому, которое сочли более прогрессивным в культурном плане. И наоборот, путь развития более «низкой» культуры может иметь перед своим взором зеркало, или образец для подражания.

«Автобиография» иудейского философа и просветителя Соломона Маймона (1753–1800) представляет такой путь развития от ортодоксально-иудейской культуры восточной Европы к Просвещению в Германии. Этот путь в последующие полтора столетия стал классическим и был повторен тысячи раз. То, что написанная Маймоном «Автобиография» изображает путь развития, придает ей характер романа воспитания, который наряду с описанием жизни Соломона Маймона предлагает также и образец для каждого индивидуума, а также содержит и возможный путь развития для иудейской культуры в целом.

Далее я намерен представить просветительскую теорию развития Соломона Маймона, своеобразным образом сплетенную с его жизненным путем. На основании рефлексии о собственной жизни и о культурах, с которыми он познакомился, Маймон развил шкалу прогресса культуры от «низшей» до «развитой», охватывающую многие аспекты — когнитивно-интеллектуальный аспект, моральный, эстетический, эмоциональный и т. д., и использовал эту шкалу для того, чтобы оценить как свою собственную жизнь, так и различные культуры. Речь о развитии, охватывающем все эти аспекты, как сказано, имплицитно содержит убеждение в том, что имеет смысл говорить о развитии вообще — индивидуума или культуры. В конечном итоге принятие структурного соответствия развития личности и культуры позволяет говорить о человеческом развитии вообще.

### III. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

#### «РАЗЛИЧНЫХ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ ТЕОЛОГИИ»

Согласно Маймону, между религиозной доктриной и философией есть еще более тесная взаимосвязь, чем та, что они обе имплицитно содержат учение об образе жизни. В своей «Автобиографии» он использует выражение «различные философские системы теологии» (Maimon 1792, 152)<sup>5</sup>. Это выражение кажется парадоксальным, ведь оно амбивалентным образом определяет «систему» — и как систему философии, и как систему теологии. Но это не *lapsus calami*<sup>6</sup>. Для Маймона религия вообще есть выражение

5 Цит. по рус. пер.: Маймон 2016, 110. — Прим. перев.

6 Описка (лат.). — Прим. перев.

благодарности и почтения силам, отвечающим за наши радости и печали (ср.: Маймон 1792, 150)<sup>7</sup>. Поэтому в первую очередь необходимо выяснить (по причине закона достаточного основания), что это за сила или силы и как они действуют в мире. Полная система объяснения явлений (т. е., в нашем словоупотреблении, науки и философия) — вот что Маймон называет здесь «философской системой теологии». Речь идет о «философской системе», поскольку подразумевается полная система понимания всех явлений, и о «теологии», поскольку Маймон считает, что желанное единство такой системы с необходимостью включает в себя и вопрос о ее едином основании («Боге»). Философия и теология не имеют принципиальных различий в отношении их предмета и метода.

Согласно Маймону, полные системы объяснения явлений, называются ли они «философией» или «теологией», могут быть классифицированы согласно их точкам зрения в отношении органа, или метода, их исследования (способность воображения, рассудок, разум) и масштаба объяснения и степени опосредствования между явлениями и «первой причиной» (эмпирические обобщения, законы природы, завершающаяся «первой причиной» единая система).

Маймон помещает все философские системы с помощью этих двух способов ранжирования между «ранним» состоянием человека и его полным «совершенством». Прогрессивная шкала, вводимая Маймоном, определяется, следовательно, мерой участия абстрактного мышления в конструировании системы, с одной стороны, и масштабами объяснения и объемом опосредствования «средними причинами» науки, применяемыми между повседневным опытом и первой причиной теологии и метафизики, с другой.

Первая точка зрения касается того, принадлежит ли «способности воображения» (которая может вырасти до «фантазирования») центральная или маргинальная роль в объяснении по отношению к рассудку и разуму. Критику Маймоном доминирования способности воображения или «фантазирования» и непосредственного подведения феноменов под действие первой причины нужно понимать как самокритику, как критику его ранней религиозности, его обращения к Каббале, к «Движению Благочестивых» (хасидизму), до того, когда он в Германии наконец-то раскрылся Просвещению, наукам и современной философии. Жизненный путь Маймона, его обращение к различным мировоззрениям, общественным группам и движениям, даже его жизненный путь в буквальном смысле слова — с востока Литвы на Запад, в Берлин, от «фантазирования» к разуму, — все это есть следствие и условие развития его личности, и при этом — как интеллектуального, так и эмоционального. Точно также как философские высказывания имеют связь с его автобиографией, изображение его жизни несет философское послание. В этом «примере» постигнутой и представленной в «Автобиографии» жизни нельзя разделить жизнь и творчество.

7 Рус. пер.: Маймон 2016, 109. — Прим. перев.

Поэтому не удивительно то, что в коротком рассказе о своем собственном развитии от ортодоксального иудаизма до «маскила» (просветителя) (zum «Maskil» (Aufklaerer)) Маймон использует определения, с помощью которых он характеризовал философские системы теологии, в первую очередь — иудаистскую религию: «первая причина» против «средних причин», «объект» против «идеи», «фантазирование» против «разума». Во Введении ко второй части своей «Автобиографии» Маймон пишет о своем «духовном новом рождении»:

Представление о промежуточных причинах постепенно вытесняло взрывающее их границы представление о первопричине и ставило ее на свое истинное место — место исходной идеи для бесконечного поиска промежуточных причин.

Тоскливая бездумная вера постепенно уступала место религии разума; рабское поклонение постепенно сменилось осознанием нравственных правил; совершенствование было признано мной истинным благом (Maimon 1793a, 2–3)<sup>8</sup>.

Развитие идет от фантазирования к разумным формам иудаистской религии, от них — к науке и философии Просвещения, от способности воображения — к разуму и трезвому формированию жизни согласно принципам, в конечном итоге также — от догматизма к скептицизму.

Эти аспекты возрастания рациональности и смещения познавательного интереса обоюдно обуславливают и дополняют друг друга. Первая причина, преимущественный предмет метафизики и религии, при трезвом (не фантастическом) размышлении рассудка (не способности воображения) становится идеалом, который служит ориентиром при исследовании средних причин, т. е. в научном исследовании. Непосредственное обращение к первой причине, определенное эмоциями, противопоставляется исследованию средних причин, определенному рассудком. Следовательно, догматическая метафизика, согласно Маймону, не только недостаточна в философском плане (что выражается во впадении ее в антиномию), но и представляет собой заблуждение — даже если общим мотивом рациональной философии и фантастической метафизики является стремление к познанию, то фантазия все же далеко выходит за пределы метафизики. Хотя рациональная философия также ведет к первой причине и это также сопровождается эмоциями, однако фантазия остается преимущественно при них и растворяется в этих эмоциях, «грубая» фантазия даже и мотивирована ими, а не стремлением к познанию.

Таким образом, крайние точки рассматриваемых Маймоном шкал (с одной стороны — шкалы метода, с другой — объема и степени опосредствования объяснения) соприкасаются или по меньшей мере сходятся очень близко —

8 Цит. по рус. пер.: Маймон 2016, 189–190. — Прим. перев.

способность воображения и эмоции (вплоть до фантазии) и погружение в «первую причину» точно также взаимосвязаны, как трезвый рассудок и научное исследование «средних причин».

Путь общественного Просвещения от способности воображения к рассудку и от религии к рассудку точнейшим образом совпадает с собственным путем развития Маймона.

#### IV. ОТДЕЛЬНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ СИСТЕМЫ ТЕОЛОГИИ

Упомянутые выше точки зрения, исходя из которых Маймон оценивал как свои собственные воззрения, так и продукты культуры, могут быть сведены в таблицу по нижеследующим параметрам, отводящим каждой «философской системе теологии» свое место, соответствующее расположению на двух шкалах.

##### 1. Объем исследования и степень опосредствования

«Философская система теологии» может 1) восходить от особенных воздействий к непосредственным причинам и на этом завершать свое исследование (язычество, эмпиризм, атеизм), или 2) восходить от особенных воздействий к всеобщим причинам и далее к «первой причине» (религия и метафизика вообще, в особенности — метафизика Лейбница), или 3) непосредственно восходить от особенных воздействий к первой причине (древний иудаизм, Спиноза).

##### 2. Орган исследования

В «философской системе теологии» можно восходить от воздействий до причин посредством 1) способности воображения, действующей по аналогии и в крайнем случае становящейся фантазией, или 2) рассудка, действующего дискурсивно. И наконец, 3) все каузальные объяснения могут вводиться лишь с критической или скептической оговоркой (Юм, Кант, Маймон)<sup>9</sup>.

Далее я вкратце рассмотрю все упомянутые Маймоном философские системы теологии. Сначала будут рассмотрены три системы, сформированные способностью воображения, а затем — три, сформированные рассудком. В заключение будут рассмотрены также три системы, сформированные критическим или скептическим рассудком.

9 Эти шесть точек зрения могут дать девять комбинаций, однако одна из них невозможна по причине содержательной несостоятельности — тот, для кого «первая причина» есть лишь регулятивная идея, не может совершать непосредственное умозаключение от феноменов к ней.

Предмет познания				
		<i>Феномены Особенные причины</i>	<i>Феномены Особенные причины Первая причина</i>	<i>Феномены Первая причина</i>
Метод	<i>Способность воображения (Фантазия)</i>	Язычество (раннее состояние) Греческая философия Земной человек (Am Ha'aretz) Вавилонская философия	Каббала Бруно, возможно Фихте	Простые хасиды
	<i>Рассудок</i>	Атеизм	Ученики Маймонида Мудрого, Лейбниц	Иудаизм Спиноза
	<i>Скептический рассудок</i>	Юм	Кант, Маймон	

*а) Особенности причины / Способность воображения*

В «раннем» состоянии (противопоставляемом «состоянию его совершенства») человек объясняет радость и печаль в своей жизни причинами, которые он постигает посредством способности воображения, т. е. посредством аналогии. Это ведет к двум последствиям: во-первых, принимается такое же количество причин, что и групп феноменов, — если далее не ищут единства причин, то такая система объяснения является «эмпирической»; во-вторых, применение способности воображения ведет к тому, что причины мыслятся подобными (аналогичными) феноменам, или персонифицируются. Так, вавилонская религия каждому явлению природы приписывала силу в качестве причины и определяла эту причину антропоморфным образом. И таким образом она населила мир духами и демонами (Маймон 1970с, GW IV, 381). Греки развили политеизм. Здесь, следовательно, единичные феномены реальные, а их единство — случайно (Маймон 1792, 154; см. также: 150–151, 247)<sup>10</sup>.

*б) Особенная причина и первая причина / Способность воображения*

Попытка понять единство причин посредством способности воображения ведет к «системе языческой теологии», т. е. к иерархической системе греческой мифологии, вводящей как множественность особенных причин (отдельных богов), так и единство (Зевс), но и о том, и о другом имеющей чувственное представление (ibid., 150–151, 247)<sup>11</sup>.

10 Рус. пер.: Маймон 2016, 111, 109–110, 157. На с. 111 русский перевод неточен. — Прим. перев.

11 Рус. пер.: Маймон 2016, 109–110, 157. — Прим. перев.

Другим примером, когда посредством способности воображения принимают во внимание как особенную, так и первую причину, является философия Джордано Бруно. В своей книге «*Gibat Hamoreh*»<sup>12</sup> Маймон в больших объемах приводит такие цитаты из сочинения Бруно «О причине, начале и едином», в которых «мировая душа» выступает как в качестве общего основания всего действительного, так и в качестве принципа обособления (Maimon 1965, 109–114, в особенности 113–114)<sup>13</sup>. Бруно для Маймона представляет собой основной образец «заблуждающегося философа». Ведь философия и (высшее) фантазирование имеют, по Маймону, одно и то же начало — потребность в познании, которое, однако, приводит «гения», вместо рассудка и разума пользующегося способностью воображения, не к истине, а к фантазированию<sup>14</sup>. «Фантазирование имеет одно начало с философией, собственно, — стремление к расширению познания, и отличаются они друг от друга лишь в способе, каким пытаются удовлетворить это стремление» (Maimon 1793d, 117).

12 В русском переводе название этого сочинения Маймона передается как «Гив'ат ха-море». — *Прим. перев.*

13 [Рус. пер.: Маймон 2017б, 359–364, в особенности 362–364. — *Прим. перев.*] Маймон перевел эти отрывки на иврит с немецкого перевода Ф. Г. Якоби. Якоби опубликовал этот перевод в качестве приложения к своим «Письмам об учении Спинозы» («Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn» (1789) (первое издание: 1785)) (Jacobi 1789, 261–306).

14 Маймон отклоняет предложение считать фантазирование просто «болезнью души» (Maimon 1793d, 116–117), а также вообще считает, что высшие способности души (рассудок и разум) могут подвергнуться заболеванию не непосредственно, а лишь посредством заболевания низших способностей (Maimon 1970d, GW IV, 612–613). Опосредствованное же заболевание высших способностей души выражается в «стремлении нашей способности познания определить то, что по своей природе неопределимо (представить идеи в качестве реальных объектов)» (ibid., 613). Это стремление способности познания представляет собой лишь болезненную форму удовлетворения стремления к расширению познания. Отсюда, однако, следует еще и то, что фантазирование и философия имеют один и тот же мотив. Далее, Маймон различает «высшее» и «грубое» фантазирование и приписывает им противоположные мотивы. Он говорит, что грубое фантазирование «выдает недостаток способности к познанию, к исследованию предмета его стимулирует не идея высшего совершенства предмета самого по себе, а смутно ощущаемое отношение последнего к его восприятию» (Maimon 1970e, 652). Следовательно, мотив высшего фантазирования — интеллектуален, а грубого — эмоционален. В то время как в «Гив'ат ха-море» и в статье «Мировая душа» своего «Философского словаря» Маймон в принципе высказывался о Бруно положительно, в другой взаимосвязи он выступал для него в качестве преимущественного примера фантазирования. Фантазированию он посвятил специальную статью. См.: «Schwärmerei» («Фантазирование») в журнале «Gnothi Seauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte» («Gnothi Seauton или журнал опытной психологии как чтение для ученых и неученых») (1793) (Maimon 1793b, 43–48; Maimon 1970d, GW IV, 611–616). Цитаты из Джордано Бруно «О причине, начале и едином» в переводе на немецкий также опубликованы Маймоном в журнале «Gnothi Seauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte» (1793): Maimon 1793c, 49–84; Maimon 1970e, GW IV, 617–652.

в) *Только первая причина / Способность воображения*

Игнорирование средних причин, т. е. непосредственное возведение единичных феноменов к первой причине посредством способности воображения, — это, по Маймону, самая плохая из всех «философских систем теологии». Во-первых, эта система исключает область средних причин, область наук. Во-вторых, вследствие непосредственности эта система неизбежно противоречива. Использование способности воображения приносит с собой аналогию действия и причины, но поскольку в мире содержатся различные, порой противоположные феномены, то первой причине с необходимостью также приходится приписывать противоположные свойства. Противоположные свойства — это такие свойства, которые в качестве положительных предикатов не противоречат друг другу, но противоречат друг другу в объекте, т. е. исключают друг друга (плоскость, например, не может одновременно иметь различные цвета). Следовательно, объект, которому в одно и то же время приписываются такие свойства, определен противоречиво. Это касается также и первой причины (Maimon 1792, 158)<sup>15</sup>. Второе противоречие, получающееся при применении способности воображения, заключается в том, что первая причина, предмет метафизики, *per definitionem*<sup>16</sup> не чувственна, а способность воображения *per definitionem* только чувственна: «Здесь — самый большой подводный камень, о который разобьется фантазер, не видящий различия этих способов представления, и которого в недостаточной мере остерегаются философы» (Maimon 1970e, GW IV, 627–628)<sup>17</sup>.

Таким образом, Маймон не только строго различает способность воображения и рассудок, но и делает их существенными чертами необразованного, «земного человека» (что является неудачным переводом *Am Ha'arez*, «необразованного человека»), с одной стороны, и образованного (*Talmidey Chachamim*), с другой:

Все их [земных людей] познание покоится на чувственных впечатлениях и случайных ассоциациях способности воображения. <...> Ученики же мудрецов, напротив, таковы, что все их устремление заключено в том, чтобы в своем познании и определениях воли подняться над чувственным и а priori познать то, что способны познать чистый рассудок и чистый разум (Maimon 1976, GW VII, 560).

Основным примером непосредственного прыжка от единичных феноменов к «первой причине» с помощью способности воображения Маймону служат самые простые последователи хасидизма, сообщество набожных, к которому он примкнул на короткое время (и которое также следовало Каббале). Здесь он вновь рассматривает эмоциональный мотив, скрывающийся за этой

15 Рус. пер.: Маймон 2016, 113. — Прим. перев.

16 По определению (лат.). — Прим. перев.

17 Ср. с этим: Maimon 1970d, GW IV, 615-616; Maimon 1970e, GW IV, 651.

«философской системой теологии». Хасиды не обладают ясным познанием, поскольку делают ставку на смутные чувства; так как при своем «самоуничтожении» они все свои действия приписывают Богу (следовательно, непосредственно возводят действия к Богу, не принимая во внимание свое собственное опосредствование) (Maimon 1792, 221)<sup>18</sup> и не обладают психологическими и естественнонаучными знаниями, любое озарение они выдают за божественное вдохновение, что ведет к необузданности (ibid., 210–211)<sup>19</sup>. Они, как выражается Маймон, все эксцессы приписывают Богу (ibid., 224)<sup>20</sup>.

Руководители хасидов все же действуют как посредники между предавшимися способности воображения земными людьми, которых Маймон здесь даже сравнивает со «зверьми», и учеными, подобными Маймону, познающими истины разума: они «внушали ученикам разумные истины с помощью высоких образов, а их образные представления умели превращать в разумные истины. О них можно было бы сказать — они понимают язык зверей!» (ibid., 257–258)<sup>21</sup>.

Эта система — наихудшая не только потому, что она вместо рассудка зависит от способности воображения, но и потому, что она непосредственно от феноменов переходит к первой причине и тем самым пренебрегает познанием средних причин, науками. Центральным воззрением Маймона здесь является забота о познании. Он даже ничего не имеет против *unio mystica*<sup>22</sup>, которое для него ассоциируется с Маймонидовым учением «*Achdut Sekhel Maskil u-Muskal*», а также против «самоуничтожения в Боге»<sup>23</sup>, пока оно не умаляет познание:

Самоуничтожение перед Богом обосновано лишь тогда, когда способность познания настолько углублена в свой предмет (из-за величия предмета), что человек существует как будто вне себя, просто в предмете. Если же способность познания, напротив, в отношении своего предмета ограничена, так что она не способна на постоянный прогресс, то упомянутая деятельность посредством концентрации на этом единственном предмете скорее закрепощается, чем укрепляется (ibid., 223)<sup>24</sup>.

18 Рус. пер.: Маймон 2016, 146. — Прим. перев.

19 Рус. пер.: Маймон 2016, 141. — Прим. перев.

20 [Рус. пер.: Маймон 2016, 146. — Прим. перев.] В противоположность метафизике хасиды на самом деле делают нечто дурацкое и извращенное (Maimon 1792, 241–242; [рус. пер.: Маймон 2016, 154]); тем самым они выполнили условия «фантазирования».

21 В русском переводе содержится лишь первое из двух приводимых здесь предложений. Оно цит. по изд.: Маймон 2016, 163. — Прим. перев.

22 Мистическое единство (лат.). — Прим. перев.

23 Ср. положительное отношение Маймона к этому учению в том виде, в каком оно выразилось в интерпретации стиха Библии Магид фон Местрич (Maimon 1792, 228–229; [рус. пер.: Маймон 2016, 149]).

24 В русском переводе данное место отсутствует. — Прим. перев.

Маймон иллюстрирует это отвергаемое им погружение в Бога историей простых хасидов, в безделье проводивших весь день с трубкой во рту и на вопрос, о чем они размышляют, отвечавших: «Мы размышляем о Боге!». Маймон так прокомментировал их ответ: «Этот ответ был бы удовлетворительным, если бы они постоянно стремились посредством достаточного познания природы расширить свое познание божественных совершенств» (*ibid.*, 224)<sup>25</sup>.

Оба воззрения — непосредственное обращение к первой причине и движение с помощью способности воображения вместо рассудка — оценивается сначала с общей точки зрения, точки зрения расширения познания. Познание природы понимается как познание «совершенств Бога», так что здесь естествознание не выдвигается против теологии, но за самим естествознанием признается религиозная функция. Критика познания первой причины посредством способности воображения означает, что ему принципиально недостает природы его сверхчувственного предмета, поскольку оно пытается познать сверхчувственное как чувственное. На самом деле мотив строгого различения рассудка и способности воображения является центральным в философии Маймона, например, в его критике ответа Канта на вопрос *quid juris*<sup>26</sup>, т. е. на вопрос о том, на каком основании можно применять категории рассудка к чувственным восприятиям.

### г) Только первая причина / Рассудок

Оценка философских систем теологии в соответствии с тем, какой вклад они вносят в расширение познания, ясно выражается в отношении Маймона к нижеследующей системе.

Системой, которая не применяет способность воображения и поэтому не постигает причину по аналогии с действием, но от феноменов непосредственно заключает к первой причине, является, например, «истинная» религия (*ibid.*, 152)<sup>27</sup>. В качестве примера таковой Маймон в одном месте приводит древний иудаизм времен патриархов (*ibid.*, 157–158)<sup>28</sup>. Но основным и современным примером такой системы для Маймона служит Спиноза. Вначале стоит сказать о том, что Маймон прямо противопоставлял монизм Спинозы греческому политеизму. Если в отношении последнего он говорил, что при политеизме

25 В русском переводе данное место отсутствует. — *Прим. перев.*

26 По каком праву (лат.). — *Прим. перев.*

27 Рус. пер.: Маймон 2016, 110. — *Прим. перев.*

28 [Рус. пер.: Маймон 2016, 113. — *Прим. перев.*] В другом месте, однако, он приписывает не только пророкам, но и патриархам антропоморфное представление о Боге: «Тот антропоморфный образ, который являлся патриархам и пророкам в соответствии с их способностями познания, был не Всесовершеннейшим Духом, а представителем такого или Его чувственным образом» (Маймон 1792, 246; [цит. по рус. пер.: Маймон 2016, 156]). Уже у Маймонида можно найти критику такого непосредственного отношения к Богу. См. его «Путеводитель растерянных», кн. I, гл. 27; кн. II, гл. 48. [См. нем. пер. «Путеводителя растерянных»: Mose Ben Maimon 1923–1924; рус. пер. первой книги: Моше бен Маймон 2010. — *Прим. перев.*]

единичные феномены реальны, а их единство — случайно (*ibid.*, 154; см. также: 150–151, 247)<sup>29</sup>, то о Спинозе он говорит следующее: «В этой системе единство реально, а множественное — лишь идеально», и именно потому, что Спиноза подчинял их субстанции «как непосредственной причине всех различных действий», и потому, что материя «единственно возможная самостоятельная», а также «подчиненная себе сущность» (*ibid.*, 153)<sup>30</sup>; «Непонятно, как философию Спинозы можно называть атеистической, поскольку два подхода противоречат друг другу. Один отрицает существование Бога, другой — существование мира. Эту философию следовало бы назвать акосмической» (*ibid.*, 154)<sup>31</sup>.

Воззрение на опосредствование или непосредственность восхождения к первой причине также является главным при сравнении философских учений Спинозы и Лейбница. Маймон все время сомневается в том, удалось ли Лейбницу философски обосновать множественность, т. е. «самостоятельность» и «подчиненность себе» индивидуальных субстанций, и не впадает ли эта философия, если ее продумать до конца, в единство «акосмизма». Но Маймон все же никогда не сомневался в том, что актуальная форма философии Лейбница утверждает множественность причин и поэтому имеет значение для научных исследований; в этом она принципиально противоположна спинозизму<sup>32</sup>. Об этом еще пойдет речь в разделе е) («Особенные причины, первая причина / Рассудок»).

#### д) *Особенные причины / Рассудок*

«Атеистическая система в теологии, если ее можно так называть, полностью опровергает использование понятия “первопричина”. Поэтому Бог и не вводится в качестве основания взаимосвязи всего сущего, и даже — в качестве идеи разума в целях познания» (*ibid.*, 153)<sup>33</sup>. Следовательно, атеизм упоминается здесь не непосредственно в религиозном смысле, а в качестве теории эмпирической науки — феномены, согласно ей, возводятся к закономерности без того, чтобы пытаться построить одну-единственную, всеохватывающую теорию, а именно — философскую систему (единство которой, по Маймону, основывается на первой причине)<sup>34</sup>.

29 Рус. пер.: Маймон 2016, 111, 109–110, 157. — *Прим. перев.*

30 Цит. по рус. пер.: Маймон 2016, 110–111. — *Прим. перев.*

31 [Цит. по рус. пер.: Маймон 2016, 111. — *Прим. перев.*] Об этом см. также размышления Маймона примерно этого же времени в «Гив'ат ха-море»: Maimon 1965, 161; [рус. пер.: Маймон 2017б, 496–497].

32 Сравнение Спинозы и Лейбница (точнее, Вольфа, а еще точнее — Мендельсона) Маймон проводит в написанной на иврите книге «Гив'ат ха-море» (1791), в первом томе «Автобиографии», написанном в 1792 г., вновь — в написанной примерно в это время статье «О прогрессе в философии» и, наконец, — в очерке истории философии, который он предположил своему изданию «Нового органона» Бэкона (1793 г.). Ср.: Maimon 1970с, GW IV, 357–465.

33 Цит. по рус. пер.: Маймон 2016, 110. — *Прим. перев.*

34 См. об этом статью «Атеизм» в «Философском словаре» Маймона: Maimon 1970а, 49–51.

е) *Особенные причины, первая причина / Рассудок*

Между системой Спинозы и атеизмом существует еще одна возможность. Стремление заключать от феноменов к множественности средних причин, а посредством них — к первой причине, проделывая это не с помощью способности воображения, а рассудка, соответствует самопониманию основанной на науках метафизики. Для Маймона эту позицию представляют в первую очередь два философа — Маймонид и Лейбниц.

Относительно положения Лейбница между плюралистическим атеизмом и монистическим спинозизмом Маймон говорит следующее: «Философия Лейбница располагается посередине между двумя предыдущими концепциями. В ней все особые явления соотносятся напрямую с особыми причинами. Различные явления представляются взаимосвязанными внутри единой системы, а причины следует искать в некоей внешней силе» (*ibid.*, 154–155)<sup>35</sup>.

В связи с высказываниями об «Атеизме» и «Спинозизме», для первого из которых множественность «реальна», а единство «идеально», а для второго — наоборот, возникает вопрос о том, может ли быть обоснована и как может быть обоснована реальность, а также множественность и единство. Порой Маймон считает, что Лейбницу удалось постичь единичные субстанции как, хотя и зависимые от Бога, первой причины, но все же подчиненные себе сущности, и что именно этим система Лейбница отличается от спинозовской (Maimon 1970a, GW III, 229–230)<sup>36</sup>. В других случаях, как, например, в «Обзоре» его статьи «О прогрессе в философии», Маймон устраняет это различие и считает, что оно касается «лишь выражения» и «ничего в сути дела» не изменяет (Maimon 1970b, GW IV, 61)<sup>37</sup>. В своем своеобразном и очень содержательном очерке истории философии он даже полагает, что Лейбниц не «вполне всерьез» утверждает субстанциальность единичных сущностей (Maimon 1970c, GW IV, 414). Но, прежде всего, сам Маймон показывает, что «вполне всерьез» считает, что различие между Лейбницем и Спинозой касается лишь выражения, поскольку философские учения Ксенофана и Парменида он интерпретирует и как спинозизм, и как лейбницианство, и затем дает следующий комментарий: «Но мы предоставляем другим судить о том, насколько

35 Цит. по рус. пер.: Маймон 2016, 111. — *Прим. перев.*

36 Ср. также следующие высказывания: согласно системе Спинозы одна лишь субстанция есть «непосредственная причина всех различных действий» и не только «единственно возможная самостоятельная ..., но и единственная подчиненная себе сущность» (Maimon 1792, 153; [ср. рус. пер.: Маймон 2016, 110–111]). В «Гив'ат ха-море» Маймон напечатал большие цитаты из «Утренних часов» Мендельсона («Morgenstunden») в своем переводе, никак не выразив своего отношения к ним (Maimon 1965, 158–166; [рус. пер.: Маймон 2017б, 493–507]). Маймон, впрочем, указывает на то, что мотивом Мендельсона было не что иное, как защита учения о сотворении мира и тем самым — религии, по крайней мере, естественной (Maimon 1965, 161; [рус. пер.: Маймон 2017б, 497]).

37 Ср. рус. пер.: Маймон 2017а, 351–352. — *Прим. перев.*

сам этот способ представления согласуется с предшествующим ему или отличается от него» (*ibid.*, 409)<sup>38</sup>.

Таким образом, Маймон высказывается о Спинозе и Лейбнице неоднозначно. Но все же для него твердо установленным является принципиальное различие их интенций — намерение Спинозы состоит в доказательстве непосредственного единства всех явлений в единственной субстанции, намерение Лейбница заключается именно в опосредствовании явлений и первой причины множеством действительных субстанций, посредством чего науки получали бы центральное место в философии. Вопрос, однако, в том, было ли реализовано намерение Лейбница<sup>39</sup>.

*ж) Особенности причины / Рассудок; Первая причина / Идея*

Метафизические системы Спинозы и Лейбница разделяли предположение о том, что возможна система теологии, которая через средние причины ведет от феноменов к первой причине, и что прогресс от феноменов к этим причинам принципиально не отличается от прогресса от средних причин к их первой причине. Маймон ясно выражает единообразие задачи в следующих словах: «Философствовать означает привносить взаимосвязь, или единство, в многообразии нашего познания. Каждая наука как таковая обязана философствовать о своем предмете» (Maimon 1970с, GW IV, 357). Сводить множество феноменов к относительно небольшому количеству природных законов означает, следовательно, создавать единство, и это — задача науки; и сводить множество законов природы в систему с небольшим количеством основоположений, единство которых основывается на первой причине, также означает создавать единство, и это — задача философии, или метафизики.

Однако, согласно убеждению Маймона, Кант показал, что задачи наук и философии не те же, а различны, что объекты науки могут быть познаны, в то время как объекты философии могут быть лишь мыслимы, но не могут быть познаны и определены как объекты.

38 Маймон разделяет главу о Ксенофане на разделы «А) Ксенофан как спинозист» и «В) Ксенофан как лейбницианец», а главу о Пармениде — на разделы «А) Парменид как спинозист» и «В) Парменид как plusquam лейбницианец» (Maimon 1970с GW IV, 405–414). В связи с рассмотрением философии Платона Маймон также говорит, что мог бы объяснить ее таким же образом, каким он мыслит систему Лейбница («Если бы лейбницианец не захотел признать этого, то она могла бы называться системой Спинозы» (*ibid.*, 420)).

39 Высказывания Маймона о Спинозе необходимо интерпретировать с учетом эпидемии, вызванной так называемым «спором о Спинозе». Как мне кажется, причиной того, что Маймон, хотя и причислял Спинозу скорее к стороне каббалы и фантазирования, не хотел на него нападать, были политические соображения — он не желал подействовать противникам Просвещения. С другой стороны, Маймон также не хотел безоговорочно соглашаться с Лейбницем, поскольку философия последнего (в ее вольфианском толковании, которого придерживался и Мендельсон) служила опорой религии в ее традиционном виде. Ясно то, что он был сторонником рационального научного исследования и опосредствованного единства всех причин как идеала и отвергал непосредственное единство, в котором исчезает все особенное и которое пренебрегает науками.

Основание этого различия заключается в том, что научные объекты могут быть либо даны эмпирическому созерцанию, либо сконструированы в чистом созерцании, а объекты метафизики — нет. Поэтому, согласно Маймону, система метафизики и ее единство в «первой причине» могут быть установлены «гипотетически», а не как познание.

Противоречие, в которое впадает метафизика, когда она не принимает во внимание это принципиальное различие познания и мышления, выступает, например, в дилемме, которую Маймон предложил Мендельсону<sup>40</sup>:

Я, как верный приверженец Маймонида, до того, как познакомился с новейшей философией, придерживался отрицания всех положительных свойств Бога, поскольку последние нами могут быть изображены лишь в ограниченном виде. Поэтому я выдвинул следующую дилемму — либо Бог не есть все-совершенное существо, если его свойства должны быть нами не только мыслимы, но и познаны, т. е. изображены как реальные (относящиеся к объекту) понятия; либо он — все-совершенное существо, а значит, его понятие нами мыслится, а его реальность лишь проблематически принимается (Maimon 1793a: 176–177)<sup>41</sup>.

Тем самым Маймон утверждает, что для того, чтобы доказать реальную возможность, необходимо сконструировать понятие Бога. Но так как мы можем сконструировать лишь конечные объекты, то доказательство с необходимостью не достигнет своей цели — если не удастся конструирование, то не удастся и доказательство; если удастся конструирование, то доказательство опять же не удастся, поскольку конструирование доказывает, что объект конечен, т. е. не Бог. Следовательно, метафизика может устанавливать лишь мыслимость, но не может приписывать этому мышлению реальность — она остается гипотетической. В кантовском словоупотреблении это называется «регулятивными идеями», указывающими направление исследования, а не «конститутивными понятиями», определяющими реальный объект.

з) *Особенные причины / Рассудок со скептической оговоркой;  
Первая причина / Идея с еще большей скептической оговоркой*

Кант критиковал «догматическую» метафизику как нарушение границ разума. Обратной стороной была аподиктическая познавательная претензия,

40 Другой аргумент Маймон почерпнул у Иммануила Канта из работы «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» («Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes»), первый раздел, третье рассуждение, § 6 (Kant 1763, 34–38; [рус. пер.: Кант 1994, 409–411]. Ср. в «Гив'ат ха-море»: Maimon 1965, 81–82, а также 87; [рус. пер.: Маймон 20176, 291–292, 300–301].

41 В оригинале вместо «отрицания всех положительных свойств» («Verneinung aller positiven Eigenschaften») ошибочно напечатано «объединения» («Vereinigung»). Эта ошибка не устранена в последующих изданиях вплоть до настоящего дня. [В русском переводе «Автобиографии» Маймона приводимое автором статьи место отсутствует. — Прим. перев.]

право на которую он признавал не только за математикой, но и за общим математическим естествознанием. Математика и «чистая» часть математической физики выдавались им за «синтетические суждения a priori», которые, с одной стороны, расширяют познание, а с другой — обладают такой же аподиктической достоверностью, как и логика. Последнюю позицию Маймон не разделял. Маймон выдвигает свою принципиальную скептическую оговорку не только в отношении метафизики, но и научной познавательной претензии. Собственно, он утверждает, что Канту не удалось преодолеть сомнение Юма. Кант аргументировал таким образом, что из того, что познание не пассивно, а результирует из применения категорий к эмпирическим созерцаниям, следует, что, хотя мы и не можем познать вещи такими, каковы они сами по себе, а познаем лишь то, как они нам являются, познание этих явлений все же базируется на аподиктических основаниях, ведь они должны следовать законам рассудка как условию возможности опыта вообще.

Маймон сомневается в этом аргументе. Он дает понять, что нам вообще не гарантировано то, что опыт, который мы имеем, результирует из применения категорий к созерцанию. Ведь возможно, что наш опыт индуктивен — и потому подвержен скептическим оговоркам Юма, — и нам лишь кажется, что мы применяем категории к созерцанию и получаем посредством этого достоверность. Более того, — и в этом состоит критика Маймоном кантовского аргумента *quid juris* — вопреки введенному Кантом опосредствованию рассудка и созерцания применение первого ко второму просто немислимо. Короче говоря, «синтетических суждений a priori» не было бы даже в математике, если бы она также основывалась на созерцании. В действительности, возможны и иные, чем наши, формы созерцания, и поэтому — иная геометрия. Достоверными были бы лишь аналитические суждения, но не синтетические. Аргумент Канта, доказывающий условия аподиктического опыта в математической науке, страдает, по Маймону, *petitio principii*<sup>42</sup>: положительный ответ на вопрос *quid facti*<sup>43</sup>, собственно, обладаем ли мы вообще аподиктическим опытом, получают здесь хитростью с помощью вопроса о том, каковы должны быть условия того, чтобы мы его имели; но сначала необходимо доказать именно то, что мы его имеем. В одном месте очерка истории философии Маймон кратко формулирует свою критику следующим образом: «в том смысле, какой кантианец придает понятию опыта, у меня нет никакого опыта» (Maimon 1970c, GW IV, 465). Поэтому индуктивное познание природы всегда может приближаться к достоверности, но не может ее полностью достичь, и именно потому, что индукция не может быть завершена<sup>44</sup>.

42 Буквально — требует принципа (лат.), т. е. этот аргумент основан на положении, которое само еще требует доказательства. — Прим. перев.

43 На основании какого факта (лат.). — Прим. перев.

44 Ср., например, в том же сочинении: Maimon 1970c, GW IV, 450. В противоположность Канту, сравнившему «надежную поступь науки» с бесплодностью метафизики, Маймон сравнивает в этом плане с метафизикой *математику*, а не «науку»: «Мое намерение

С другой стороны, эта критика опытной науки может быть прочитана также и как реабилитация метафизики, которая больше не уступает науке в своих притязаниях на знание<sup>45</sup>. Впрочем, здесь всему знанию — и научному, и метафизическому — вынесен вердикт быть лишь гипотетическим.

*е) Только первая причина / Скептический рассудок*

Последняя категория в таблице должна оставаться пустой. Позиция, заключающаяся в том, что рассудочное познание должно пропустить особенные причины и непосредственно и, однако, посредством скептического рассудка заключить к первой причине, содержит в себе противоречие.

## V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Философские системы теологии» Маймона предлагают альтернативу традиционному противопоставлению философии и религии. По Маймону, религия — это «выражение наших чувств силам, отвечающим за наши радости и печали» (Maimon 1792, 150)<sup>46</sup>. В исследовании явлений их постижение в качестве действий этой силы или сил равняется «философии» и «теологии». Поэтому говорить о «философских системах теологии» никоим образом не парадоксально. Выражение благодарности и почтения этим силам составляет, по Маймону, религию. Философия не имеет практики, сравнимой с религиозной, однако и философские занятия «первой причиной» возбуждают эмоции.

Тем не менее у философски или религиозно продвигающихся философии и теологии все же имеются два решающих различия. Первое касается «органа» исследования, т. е. того, достигается ли первая причина, рассмотрение которой возбуждает эмоции, рациональным путем, исходя из феноменов, или через ассоциации и образы способности воображения; далее, того, является ли двигателем стремление к познанию или стремление к эмоциям. При оценке

---

достигнуто, если я провел параллель между важнейшими математическими открытиями как превосходнейшими продуктами человеческого духа и безобразными философскими мнениями (которые я, чтобы уменьшить позор, с самого начала приукрасил по последней моде), из чего легко становится ясной их ценность по отношению друг к другу» (ibid., 386).

45 У нее, правда, есть и другое следствие: если кантовская аргументация в отношении применения рассудка к созерцанию не принимается, то тогда отпадает и различие явления и «вещи самой по себе». Маймон делает из этого вывод, который также указывает в направлении его собственной метафизики «бесконечного рассудка» — завершенная индукция, следовательно, привела бы к вещам самим по себе: «По моему же, напротив, познание вещей самих по себе есть не что иное, как завершенное познание явлений» (Maimon 1970c, GW IV, 451). Поэтому метафизика — наука о «границах (идеях) самих явлений или о последних членах их рядов. И хотя последние в качестве объектов нашего познания и невозможны, они настолько тесно взаимосвязаны с объектами, что без них невозможно завершенное познание самих объектов. Мы постоянно приближаемся к их познанию согласно степени завершенности нашего познания самих явлений (ibid.). «Однако неопределенная множественность вообще, которая мыслится в рассудочном единстве и к которой как признак может относиться представление, для меня зовется вещью самой по себе» (ibid., 458).

46 Цит. по рус. пер.: Маймон 2016, 109. — Прим. перев.

философских систем теологии речь идет о том, сконструированы ли эти системы рассудком или набросаны фантазирующей способностью воображения. Речь идет о том, движет ли исследование «идея высшего совершенства предмета» самого по себе или влияние занятий предметом на состояние души (Maimon 1970e, GW IV, 652), о том, остерегается ли философ «самого большого подводного камня», «о который... должны разбиться фантазеры», собственно, «умножения чувственных и метафизических предметов» (ibid., 627–628), о том, наконец, позволит ли исследователь увлечь себя утверждениям знания (или познания), в котором возможны лишь гипотезы и предписана скептическая сдержанность. Второе решающее различие состоит в том, осуществляется ли подъем от явлений к «первой причине» с помощью наук опосредствованно или непосредственно. Хотя непосредственный переход также может осуществляться сообразно рассудку и абстрактно, он не достигает высшей цели, расширения нашего познания. Последнее достигается лишь руководимым рассудком научным исследованием, ориентирующимся на идею единства всех природных законов.

Маймон нигде определенно не выдвигает критерии своей оценки. Если абстрагировать такие критерии от рассмотрения им конкретных случаев, то его отдельные суждения демонстрируют, что последние есть последовательные выводы из этих критериев. Кажется, что критерии и выводы довольно просты. И все же они касаются одной проблемы, которая в историко-философских исследованиях обычно вообще не ставится, и предлагают ее решение: каким образом каждому читателю, например, «Этики» Спинозы сразу становится ясно, что он читает религиозный текст? И как становится ясно читателю сочинений Лейбница, хотя в них часто встречается слово «Бог», что текст все же никоим образом не религиозный? Вопрос еще более заостряется посредством того воззрения Маймона, что оба философских учения в принципе единогласны в важных для него и для современников аспектах, воззрения, к которому бы примкнули многие из современных историков философии. Однако критерий Маймона, заключающийся в том, достигается ли первая причина непосредственно или опосредованно, доказывает свою достаточность для того, чтобы разобраться с этим различием: представляется, что уже того факта, что «Этика» Спинозы начинается с первой причины, более чем достаточно для его подтверждения. То же самое можно сказать и о критерии органа познания: собственно, является ли им рассудок или способность воображения. На основании этого критерия Маймон установил противоположность между Лейбницем и Бруно, хотя и здесь он считал, что в определенном отношении речь тут идет об одной и той же философии.

Просветительскую позицию Маймона отличает то, что он, хотя и считал имеющиеся философские системы теологии взаимоисключающими и определениями различных «человеческих натур» (Гейне), охватывающими познавательные, эмоциональные и этические измерения, в то же время полагал, что возможно развитие от одной к другой. Этот путь развития, пройденный им самим, он представил в качестве примера в своей «Автобиографии».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Freudenthal G. (2012) *No Religion without Idolatry. Mendelssohn's Jewish Enlightenment*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.
- Jacobi F. H. (1789) *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe.
- Kant I. (1763) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*. Königsberg: Johann Jakob Kanter.
- Maimon S. (1791) *More Nebuchim. Sive Liber Doctor Perplexorum Auctore R. Mose Majemonide Arabico Idiomate Conscriptus, R. Samuele Abben Thibbone In Linguam Hebraeam Translatus, Novis Commentariis Uno R. Mosis Narbonnensis, Ex Antiquissimis Manuscriptis Depromto; Altero Anonymi Cujusdam, Sub Nomine Gibeath Hamore Aductus, Nunc In Lucem Editus Cura Et Impensis Isaaci Eucheli*. Berlin: Officina Scholae Liberae Judaicae.
- Maimon S. (1792) *Salomon Maimon's Lebensgeschichte*. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen. Erster Theil. Berlin: bei Friedrich Vieweg dem altern.
- Maimon S. (1793a) *Salomon Maimon's Lebensgeschichte*. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen. Zweiter und letzter Theil. Berlin: bei Friedrich Vieweg dem altern.
- Maimon S. (1793b) «Ueber die Schwärmerei». *Gnothi Seauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*. Bd. X. St. 2. S. 43–48.
- Maimon S. (1793c) «Auszug aus Jordan Bruno von Nola. Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einem». *Gnothi Seauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*. Bd. X. St. 2. S. 49–84.
- Maimon S. (1793d) «Realübersicht des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde». *Gnothi Seauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*. Bd. X. St. 3. S. 3–146.
- Maimon S. (1965) *Giv'at Hammore*. New Edition with Notes and Indexes by S. H. Bergman and N. Rotenstreich. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities (Перинт: Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2000).
- Maimon S. (1968) «Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen». Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. I. Hrsg. von V. Verra. Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms. S. IX–588.
- Maimon S. (1970a) «Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung, von Salomon Maimon. Erstes Stück». Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. III. Hrsg. von V. Verra. Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms. S. 1–246.
- Maimon S. (1970b) «Salomon Maimon's Streifereien im Gebiete der Philosophie. Erster Theil». Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. IV. Hrsg. von V. Verra. Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms. S. 1–294.
- Maimon S. (1970c) «Bacons von Verulam Neues Organon. Aus dem Lateinischen übersetzt von George Wilhelm Bartoldy. Mit Anmerkungen von Salomon Maimon». Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. IV. Hrsg. von V. Verra. Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms. S. 295–530.

- Maimon S. (1970d) «Ueber die Schwärmerei». Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. IV. Hrsg. von V. Verra. Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms. S. 611–616.
- Maimon S. (1970e) «Auszug aus Jordan Bruno von Nola. Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen». Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. IV. Hrsg. von V. Verra. Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms. S. 617–652.
- Maimon S. (1976) «Brief an Peina. 5. November 1799». Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. VII. Hrsg. von V. Verra. Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms. S. 560–562.
- Mose Ben Maimon (1923–1924) *Führer der Unschlüssigen*. In zwei Bänden. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Кант И. (1994) «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога». Кант И. *Собр. соч.*: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро. С. 383–498.
- Маймон С. (2016) *Автобиография*. М.: Книжники (Наследие Саломона Маймона. Кн. I).
- Маймон С. (2017а) «Набеги на область философии». Маймон С. *Опыт о трансцендентальной философии. Набеги на область философии*. СПб.: Гуманитарная академия (Наследие Саломона Маймона. Кн. II). С. 291–499.
- Маймон С. (2017б) *Гив'ат ха-море (Возвышенность учителя). Комментарий к «Путеводителю растерянных» Моше бен Маймона*. Москва: Книжники (Наследие Саломона Маймона. Кн. IV).
- Моше бен Маймон (Маймонид) (2010) *Путеводитель растерянных*. Книга первая. Иерусалим: Маханаим; М.: Гешарим.

## SALOMON MAIMON ON “PHILOSOPHICAL SYSTEMS OF THEOLOGY”

Gideon Freudenthal

*Doctor of Philosophy, Professor emeritus of the Cohn Institute for the History and Philosophy of Science and Ideas of the Tel-Aviv University.*

**Address:** Tel-Aviv University, Ramat Aviv, Tel Aviv 6997801, Israel.

**E-mail:** freudenthal@tauex.tau.ac.il

*Transl. by Anton Ivanenko*

Anton Ivanenko

*PhD in Philosophy, Associate Professor of the Institute of Philosophy of the Saint Petersburg State University.*

**Address:** 7/9 Universitetskaya emb., St. Petersburg 199034, Russia.

**E-mail:** antonivanenko@mail.ru

**KEYWORDS:** *Salomon Maimon, religion, theology, philosophy, faculty of imagination, fantasizing, understanding, Enlightenment.*

Salomon Maimon, a philosopher and Jewish enlightener (1753–1800), has left after himself a significant amount of differently triggered utterances on various kinds of religion and philosophy, from the Greek paganism to the “religion of reason”, as well as on his own curriculum vitae from the orthodox Judaism to the rationality-based Enlightenment. This evolution is specified by two parameters. The first of them concerns the organ of cognition and leads from the unregulated faculty of imagination to the pure reason. The second relates to the method of cognition: it starts from the explication of plurality of phenomena through almost as plural immediate causes, then, taking course via monotheism where one conclude immediately on the “first cause” out

of singular phenomena, leading to the gradually arising scientific cognition ascending to the first cause through the causes, which become more and more universal, and align into an integrated philosophical and theological system. It is not the case that Maimon has definitely described this evolution scale, still the fact that the utterances on various kinds of mythology, religion and philosophical systems, which are dispersed everywhere in his writings, could be reduced to a strict scheme serves as an evidence of that it is a systematic and consecutive theory rooted in Maimon's philosophy that hides itself behind the specific for him irregular narrative over this issue.

## REFERENCES

- Freudenthal G. (2012) *No Religion without Idolatry. Mendelssohn's Jewish Enlightenment*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.
- Jacobi F. H. (1789) *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau: Gottlieb Löwe.
- Kant I. (1763) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*. Königsberg: Johann Jakob Kanter.
- Kant I. (1994) "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes". Kant I. *Sobr. soch.*: v 8 t. T. 3 [Collected works in 8 vol. Vol. 3]. Moscow: Choro: 383–498. (in Russian).
- Maimon S. (1791) *More Nebuchim. Sive Liber Doctor Perplexorum Auctore R. Mose Majemonide Arabico Idiomatice Conscriptus, R. Samuele Abben Thibbone In Linguam Hebraeam Translatus, Novis Commentariis Uno R. Mosis Narbonnensis, Ex Antiquissimis Manuscriptis Deprompto; Altero Anonymi Cujusdam, Sub Nomine Gibeath Hamore Adauctus, Nunc In Lucem Editus Cura Et Impensis Isaaci Eucheli*. Berlin: Officina Scholae Liberae Judaicae.
- Maimon S. (1792) *Salomon Maimon's Lebensgeschichte*. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen. Erster Theil. Berlin: bei Friedrich Vieweg dem altern.
- Maimon S. (1793a) *Salomon Maimon's Lebensgeschichte*. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen. Zweiter und letzter Theil. Berlin: bei Friedrich Vieweg dem altern.
- Maimon S. (1793b) "Ueber die Schwärmerei". *Gnothi Seauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*. Bd. X. St. 2: 43–48.
- Maimon S. (1793c) "Auszug aus Jordan Bruno von Nola. Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen". *Gnothi Seauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*. Bd. X. St. 2: 49–84.
- Maimon S. (1793d) "Realiübersicht des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde". *Gnothi Seauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*. Bd. X. St. 3: 3–146.
- Maimon S. (1965) *Giv'at Hammore* (ed., notes, indexes by S. H. Bergman, N. Rotenstreich). Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities (Reprint: Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2000).
- Maimon S. (1968) *Salomon Maimon's Lebensgeschichte*. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen». Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. I (hg. v. V. Verra). Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms: IX–588.
- Maimon S. (1970a) "Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung, von Salomon Maimon. Erstes Stück". Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. III (hg. v. V. Verra). Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms: 1–246.
- Maimon S. (1970b) "Salomon Maimon's Streifereien im Gebiete der Philosophie. Erster Theil". Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. IV (hg. v. V. Verra). Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms: 1–294.

- Maimon S. (1970c) “Bacons von Verulam Neues Organon. Aus dem Lateinischen übersetzt von George Wilhelm Bartoldy. Mit Anmerkungen von Salomon Maimon”. Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. IV (hg. v. V. Verra). Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms: 295–530.
- Maimon S. (1970d) “Ueber die Schwärmerei”. Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. IV (hg. v. V. Verra). Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms: 611–616.
- Maimon S. (1970e) “Auszug aus Jordan Bruno von Nola. Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen”. Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. IV (hg. v. V. Verra). Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms: 617–652.
- Maimon S. (1976) “Brief an Peina. 5. November 1799”. Maimon S. *Gesammelte Werke*. Bd. VII (hg. v. V. Verra). Hildesheim: Verlagsbuchhandlung Olms: 560–562.
- Maimon S. (2016) *Lebensgeschichte*. Moscow: Knizhniki (Nasledie Solomona Majmona. Kn. I [Heritage of Salomon Maimon. Vol. I]). (in Russian).
- Maimon S. (2017a) “Streifereien im Gebiete der Philosophie”. Maimon S. *Versuch über die Transscendentalphilosophie. Streifereien im Gebiete der Philosophie*. St. Petersburg: Gumanitarnaya akademiya (Nasledie Solomona Majmona. Kn. II [Heritage of Salomon Maimon. Vol. II]): 291–499. (in Russian).
- Maimon S. (2017b) *Giv’at Hammore*. Moscow: Knizhniki (Nasledie Solomona Majmona. Kn. IV [Heritage of Salomon Maimon. Vol. IV]). (in Russian).
- Mose Ben Maimon (1923–1924) *Führer der Unschlüssigen*. In zwei Bänden. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Moses ben Maimon (Maimonides) (2010) *The Guide for the Perplexed*. Book one. Jerusalem: Mahanaim; Moscow: Gesharim. (in Russian).

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 3. No. 1. 2018. P. 53–75.

© Gideon Freudenthal 2019 © Anton Ivanenko, transl., 2018