

УДК 296.2 (091)

Руденко О.М.

Основні напрями розвитку єврейської релігійної філософії XI-XII ст.

Іудаїзм іспано-арабського періоду – один з найбільш плідних та цікавих фрагментів релігійно-філософської думки. Основні дослідження цього періоду відносяться до кінця XIX – початку XX ст. Серед них особливе місце займають праці Г.Генкеля, який присвячує окрему розвідку проблемам арабсько-єврейської філософії Середньовіччя [1]. Генкель характеризує іудаїзм X-XII ст., підкреслюючи особливий вплив філософії Аристотеля на формування релігійних дефініцій. Вплив арабської філософії на єврейську підкреслює І.Гурлянд [2]. М.П.Каценельсон розглядає взаємодію арабської, грецької, римської культур з єврейською традицією. Як результат цієї взаємодії він визначає концепцію іудаїзму Рамбама [3]. М.Базилевський досліджував життя та творчість Іегуди Галеві, підкреслюючи вірність поета традиційному іудаїзму та його великий внесок у розроблення ідеї сіонізму [4]. Серед сучасних ізраїльських науковців дослідженням філософії арабсько-іспанського періоду займаються М.Пинес та Г.Шолем [5]. Вітчизняні дослідження з цієї тематики майже зовсім відсутні, виключаючи єдину згадку про творчість Рамбама у праці С.Григоряна [6].

Для сучасних дослідників лишається актуальним з'ясування ідейного підґрунтя і механізмів, які сприяли виникненню раціоналістичного іудаїзму Рамбама та філософського сіонізму Іегуди Галеві. Дослідження єврейської філософії арабсько-іспанського періоду, а саме творчої спадщини Рамбама та Іегуди Галеві, має також і серйозне науково-практичне значення, оскільки це дозволяє прослідкувати характер неантагоністичної взаємодії двох релігійних традицій, що набирає особливої ваги за умов подальшої плюралізації релігійної ситуації у світі взагалі і в Україні зокрема.

Стаття має на меті визначити основні риси філософських поглядів Рамбама та Іегуди Галеві, які були засновниками двох протилежних напрямів у єврейській релігійній філософії Середньовіччя. Їх філософські системи розглядатимуться із загально-теоретичних засад синтезу релігійно-філософських систем. Порівнюючи підхід двох філософів до проблеми пізнання, ми визначимо особливості їх поглядів та механізмів розв'язання інших релігійно-

філософських питань.

Особливість розвитку єврейської філософії Середньовіччя визначали зовнішні обставини – історичні і внутрішні – розвиток іудаїзму як релігійно-філософської системи і його взаємодія з іншими культурами. Цю взаємодію можна охарактеризувати як процес синтезу системою іудаїзму елементів інших культурно-філософських систем.

Зародження і розповсюдження ісламу спричинили зовнішню можливість синтезу. Становище євреїв в ісламському світі, хоч і зазнавало постійних змін: від визнання в них союзників-однодумців до відкритої ворожнечі, все ж таки було кращим, ніж їх становище в християнських державах. Взаємини євреїв та арабів у перші часи ісламу змальовує єврейська містична легенда, в якій чітко відображена радість євреїв у зв'язку з перемогою ісламу [7].

Переломним моментом в історії євреїв стало завоювання арабами Піренейського півострова (711 р.). Останні були підтримані євреями всюди. Слід згадати, що останні вестготські королі видавали один за одним антиєврейські вердикти у 654, 672, 694 рр. [8]. Опинившись під владою мусульман, євреї Іспанії отримали свободу віросповідання, суду над одновірцями та були зобов'язані, як і християни, сплачувати подушний податок. Відсутність антиєврейської політики арабів вже склала сприятливі умови для подальшого розвитку єврейської культури. З 755 року, коли було створено Кордовський халіфат, саме Іспанія стала духовним центром єврейства. Розквіт арабського халіфату при Абдул Рахмані Третньому (912-961) та при Аль Хакімі Другому (961-976) підняли цю державу на найвищий рівень у тогочасному світі за розвитком освіти, науки та мистецтва. Звичайно, це не могло не вплинути на становище та процеси, які відбувалися в єврейській общині Кордовського халіфату. Період єврейської історії в арабській Іспанії дослідники характеризують як "золоте століття", "єврейський Ренесанс". Останнє визначення менш дискусійне, оскільки характеризує піднесення єврейської культури, не торкаючись питань політичного та соціального становища євреїв в арабському суспільстві. Але важливо підкреслити, що: 1) процес відродження єврейської культури в арабській державі мав загальний характер, а не лише торкався єврейської аристократії; 2) це було дійсне відродження єврейської культури на івриті, на підґрунті традиційної єврейської релігійно-філософської системи.

У галузі філософії це час тісної взаємодії еллінізму з арабською філософією та іудаїзмом. За Маргіном Бубером, це був час "нових ідей і нових можливостей синтезу" [9]. У результаті зміни зовнішніх обставин існування іудаїзму виникла внутрішня потреба синтезу. Іудаїзм був поставлений перед необхідністю зміни, введення нових елементів у свою традиційну систему заради існування та подальшого розвитку. Слід зазначити, що іудаїзм, окрім необхідності, мав і внутрішню здатність до синтезу. Як оформлена культурно-релігійна система, іудаїзм був спроможним приймати у себе елементи чужорідних культурно-релігійних систем, трансформувати їх і, таким чином, породжувати нові ідеї, які скріплювали позиції традиційної системи. В період Середньовіччя процес синтезу в іудаїзмі дав два основні напрями розвитку релігійної філософії, засновниками яких були Рамбам та Іегуда Галеві: 1) завдяки сприйняттю і трансформації іудаїзмом елементів античної філософії виникла раціоналістична концепція іудаїзму Рамбама; 2) у результаті протидії античній філософії, повернення до традиційних цінностей іудаїзму, переосмислення їх відповідно до часу виник містичний іудаїзм Іегуди Галеві, збагачений ідеєю сіонізму.

Іегуда Галеві відомий, насамперед, як визначний поет. Його філософські погляди викладені у книзі "Га-Кузарі" [10]. Сюжет книги змальовує легендарний епізод в історії іудаїзму, який здавався би зовсім неймовірним, якби не мав підтвердження істориків. У 740 р. тюркське плем'я хазарів у результаті енергійних дій царя Булана прийняло іудаїзм. Саме цьому епізоду присвячена "Кузарі" Іегуди Галеві. За книгою цар Булан посилав за представниками християнства та ісламу і вислуховує їх аргументацію на користь кожної віри. Його увагу привертають посилення кожного з них на іудаїзм як батьківську релігію. Єврейський мудрець, якого покликали до царя, характеризував іудаїзм не як символ віри, явлений одній людині, а як явління Бога шести тисячам євреїв на горі Синай та дарування Тори, яке історично здійснилося. Єврейська релігія, вважає Іегуда Галеві, виникла подібно до того, як було створено світ. Їй було сказано "Будь!", і вона стала. Порівняння зі створенням світу передає думку автора, що єдина істинна релігія та, початок якої не в людині, а в Богові. Іудаїзм, за твердженням Іегуди Галеві, – це релігія, яка була дана цілому народу раз і назавжди. Розвиток іудаїзму, продовжує він, відбувається не шляхом послідовних містичних одкровенень, які були явлені окремим індивідам, а

через зустріч Бога з людиною і людини з Богом – через містичний діалог усіх віруючих. Видиму присутність Бога ми можемо побачити всюди, та його незриму присутність можна віднайти лише в Іерусалімі. Іегуда Галеві доводить, що містичне поєднання людини з Богом можливе лише за умови повернення на Землю Ізраїля. Ідея сіонізму є головною у творчості поета та філософа.

Зовсім іншим бачив розвиток іудаїзму Рабі Моше бен Маймон (Рамбам). Його погляди явили собою синтез традиційного іудаїзму з філософією Аристотеля та неоплатоників. Не дивлячись на розбіжність поглядів, два мислителі мали вирішувати головну проблему, яка постала перед іудаїзмом того часу. Вони повинні були визначити ставлення традиційного іудаїзму до філософії, яка загрожувала підірвати традиційну віру і практику життя. Рамбам бачив вихід в тому, щоб прийняти розум як загальний критерій для антагоністичних ідеологій. Іегуда Галеві був прихильником думки, що лише чиста віра, без сумніву та особливого звернення до раціоналізму, приведе до спасіння та рішення усіх проблем. Перший закликав визнати, що одкровення має відповідати розуму, бути розумним за змістом. Розум та одкровення, як вважав Рамбам, приходять до однієї і тої ж істини з різних сторін. Якщо вони і різняться, то лише за формою. Іегуда Галеві стверджував, що одкровення не обов'язково повинно бути раціональним, хоча при цьому може не суперечити розуму.

Рамбам був послідовником філософської традиції, яка була заснована філософом із Багдаду Альфарабі у першій половині X ст. Ця філософська система дотримується строгого аристотелізму у логіці, фізиці, метафізиці, етиці, а в політичній теорії – платонівської "Республіки". Рамбам вважає, що іудаїзм і філософія потребують одне одного.

Рамбам підкреслює, що одне з основних заповідей Тори – заповідь пізнання Бога. "Основа основ і стовп усіх наук, – пише Рамбам, – полягає в розумінні того, що є Першоістота, творець усього існуючого. Усі існуючі речі, небесні та земні, і ті, що поміж ними існують через її істинне існування" [11]. Тільки Бог є істина, ніщо інше не має такої істинності. Мета людини – пізнати цю істину, пізнати Бога. Рамбам вважає, що для досягнення цієї мети людина повинна використовувати свої інтелектуальні здібності, свій розум, який робить її подібною до Бога. Саме для цього, підкреслює філософ, "Бог наділив людину досконалістю, якої вона раніше не мала, тобто розумом" [12]. Людський розум повинен спрямовуватися на об'єкти пізнання,

осягнення яких лежить у межах його здібностей і відповідає його природі. Для того, щоб пізнати Бога необхідно пізнати його діяння, його творіння, створений ним світ, тобто шлях пізнання Бога лежить через вивчення фізики та метафізики: "Це не може бути здійснено іншим шляхом, ніж через божественну науку, яка може бути осягнена тільки після вивчення природничих наук" [13]. Але поряд з цим Рамбам застерігає занадто честолюбивих філософів та метафізиків. Хоча розум і повинен прагнути пізнання, та він не повинен спрямовуватися на речі, які лежать за межею його пізнавальних здібностей. Інакше, людина не тільки не стане мудрою, а завдасть собі шкоди: "Ти не тільки не будеш досконалим, але будеш і самим недосконалим серед недосконалих." Як приклад, Рамбам наводить іносказання з Писання, де пізнання порівнюється з медом [14]. Природа меду така: якщо ним об'їстися, то почнуться болі у шлунку та рвота. Так і пізнання. Воно може дати людині досконалість, піднесеність. Але якщо пізнання не зупинити перед необхідною межею та не використовувати його з обережністю, воно може перетворитися у ваду, як і надмірне вживання меду. Філософ посилається на авторитет єврейських мудреців, які також вважали, що розум людини може переміщуватися у сфері речей, котрі він може осягнути, і не повинен прагнути займатися розумно-споглядальним вивченням хибних фантазій. Ця думка мудреців свідчить, що розум живих істот має межу, перед якою він зупиняється.

Для людини сутність Бога абсолютна, непізнання. Розум людини може отримати уявлення про існування об'єктів думок та уявлень, але не про сутність, яка вона є насправді [15]. Пізнання Бога здійснюється шляхом пізнання його атрибутів. Рамбам рішуче відкидає усяку можливість пізнання будь-якого позитивного атрибуту божественного існування. Людському розумінню доступні лише діяння Господа, творіння його творчих сил, але ні у якому разі не позитивні характеристики його природи. Продовжуючи традиції "негативної теології", Рамбам стверджує, що ми можемо знати тільки те, чим не є Всевишній, і не знаємо, чим він є в дійсності.

У залежності від якості знання Рамбам визначає різні ступені пізнання [16]. Свої погляди щодо цього він висловлює у вигляді алегорії: порівнює різні ступені пізнання з відстанню віддалення від царського палацу (як символу мудрості). Є люди, пише він, які живуть далеко від міста, в якому знаходиться царський палац, їм не доступні контакти з істиною ні за допомогою думки, ні за допомогою віри, вони не

багато в чому відрізняються від тварин, тому що вони позбавлені будь-якого людського знання. Але той, хто мешкає в місті, але відвертається від царського палацу, стоїть ще на більш нижчій сходинці пізнання, оскільки він має доступ до знання, але нехтує ним. Є ще люди, які починають шлях до царя, але ще не досягли стін його палацу – це ті, які не дотримуються закону (міцвот). Той, хто вивчає виключно математику і логіку, подібний до людини, яка ходить навкруги царського палацу у пошуках воріт. Логіка та математика – науки підготовчі. Потрібно осягнути саму натурфілософію і до того ж метафізику, щоб увійти до середини палацу. Але лише той, хто здатний відмовитися від другорядного у своїх прагненнях до натхненної ідеї божественного управління Всесвітом, іншими словами, той, хто володіє даром пророцтва, досягає приймальних покоїв царя.

Як освічений лікар, Рамбам, підкреслює, що досягнення людиною відповідної ступені пізнання залежить від темпераменту та нахилів людини [17].

Абсолютним пізнанням володіє тільки Бог. "Він розуміє своє істинне існування, і він знає його таким, яке воно є, не знанням зовнішнім до себе, яке є наше знання." Рамбам робить висновок, що "Бог – це пізнання, той, що пізнає та той, якого пізнають в абсолютній єдності" [18]. Тому заповідь пізнання Бога супроводжується двома заповідями: 1) любові до Бога; 2) страху перед Богом. Любов до Бога впливає із споглядання створеного світу та захоплення перед його величчю. Усвідомлення нескінченності мудрості Бога охоплює серце людини хвалою, любов'ю, невтомним бажанням пізнати Бога і його творіння. Як бачимо, любов до Бога у Рамбама впливає із розуму людини і відповідає її бажанню пізнати [19]. Те ж саме споглядання творіння Бога викликає у людини почуття благоговіння, страху і трепету, усвідомлення своєї нікчемності перед обличчям божественної досконалості. А отже, і страх перед Богом впливає із інтелектуального споглядання, притаманного мудрецю або вченому. Любов до Бога викликає жагу все більшого і більшого пізнання божественної мудрості, і оскільки вона нескінченна, нескінченні і можливості пізнання і любові. Але саме тому, що божественна мудрість нескінченна, будь-яке людське знання або розуміння поряд з нею занадто мале. Благоговіння перед Богом є усвідомленням перед лицем нескінченного своєї обмеженості і кінцевості свого існування [20].

Рамбам визнає, що знання, як продукт людського розуму, є цінним саме по собі і не залежить від того,

хто його досяг – євреї чи не євреї. "Оскільки всі ці правила були встановлені шляхом безперечних доказів, які не підлягають сумніву, то нам не потрібно піклуватися про особу автора, чи були вони пророками, чи неєврейськими вченими. Тому що у всьому, що було обгрунтовано і доведено за допомогою безперечних доказів, ми покладаємося на автора, який це встановив на основі приведених доказів" [21].

Таким чином, філософ порівняв у правах на достовірність джерела пророцькі та філософські. Він визнав можливість досягнення достовірного знання і тим, і іншим шляхом. Джерела знання, дані шляхом одкровення, не суперечать розуму і не можуть суперечити йому, оскільки вони даються божественним одкровенням: "Невже ти не бачиш, що Бог, нехай піднесеться нагадування про нього, хоче щоб ми досягли досконалості і щоб становище наших общин (суспільства) покращалося за допомогою його практичних законів" [22], тобто в них закладене раціоналістичне зерно. І якщо іноді, продовжує Рамбам, одкровення суперечить розуму, то тільки тому, що ми його невірно розуміємо. Істинний зміст одкровення може бути прихованим, тому ми повинні розуміти одкровення у переносному значенні [23]. З цього приводу Г.Шолем, дослідник єврейської містики та філософії, відмітив, що раціональне пояснення заповідей не сприяло тому, що вони стали виконуватися більш старанно, і ця спроба Рамбама оновити іудаїзм за допомогою філософії зазнала поразки [24].

Підсумовуючи погляди Рамбама щодо проблеми пізнання можна відзначити такі головні аспекти: 1) абсолютним істинним знанням володіє тільки Бог, його мудрість нескінченна; 2) пізнання людиною Бога можливе за допомогою розуму, шляхом вивчення фізики та метафізики, але це пізнання лише негативних атрибутів Бога, які не дають істинного уявлення про нього. Будь-яке пізнання обмежене перед нескінченим пізнанням Бога; 3) найвищий ступінь пізнання досягається божественним одкровенням при досконалості розуму та праведності; 4) одкровення та розум – достовірні джерела знання у рівній мірі; 5) одкровення не суперечить розуму. Воно раціоналістичне. Істинність одкровення підтверджується запереченням його прямого, буквального змісту.

Як бачимо, Рамбам досить обгрунтовано ввів раціоналізм до системи іудаїзму. Авторитет Аристотеля, філософія якого була для Рамбама взірцем, був порівняний з авторитетом єврейських мудреців. Вмілим поєднанням філософії з традицією,

розуму з вірою Рамбам створив раціоналістичну концепцію іудаїзму, яка вирішувала неантагоністичним шляхом стосунки з філософією, надавала нові можливості розвитку іудаїзму.

Погляди Іегуди Галеві відносно пізнання абсолютно протилежні поглядам Рамбама. Для того, щоб наблизитися до Бога, вважає І.Галеві, потрібно, насамперед, вірити, виконувати його заповіді. "В служінні Богу важливі не роздуми людини, не дедукція і не глибина думки. Якби це було потрібно, – пише автор, – то філософи, наділені мудрістю і тонким розумом, досягли б багато більшого, ніж сини Ізраїлю" [25]. Але віра філософів, яка шукає розумного обгрунтування у роздумах, логічних доказах, знаходить лише сумніви. Шлях дійсного пізнання перед філософами зачинений. "Світло пізнання освітлює душу лише під дією пророцтва" [26]. Автор "Кузарі" вважає, що справжнє, дійсне знання відноситься до сфери божественного впливу, але тільки не до галузі розумного, людського і природного. Тільки пророки, яким Бог дарує своє одкровення, мають можливість отримати істинне знання. А пророцтво нічого спільного з філософією не має [27]. Перші намагаються досягнути знання у твердій вірі і досягають його, отримуючи божественне одкровення. Інші використовують розум, прагнучи того ж, але не наближаються до істини. Тільки істинно віруючий може її досягти, оскільки істина – це Бог, "а все божественне досягається через божественне, через виконання велінь Бога" [28]. Людський розум пов'язаний з матерією і не може осягнути істинну сутність речей, він може робити узагальнення (сумнівно вірні чи ні) тільки споглядаючи форму. Розум веде до сумніву, а сумніви до нових поривань, прагнень. Віра та розум, за Іегудою Галеві, ведуть різними шляхами.

І.Галеві, як і Рамбам, стверджує, що осягнути істинну сутність Бога людина не може. Тільки Бог може знати все і самого себе. "Бог, благословенне його ім'я, знає все, як велике, так і мале, ніщо не може вислизнути від його пізнання" [29]. Віра наближає людину до Бога, а розум, навпаки, віддаляє. І.Галеві ставить під сумнів саму істинність сприйняття розумом. Зате він впевнений, що чуттєве сприйняття завжди істинне [30]. Віра в Бога, виконання заповідей робить людину богоугодною [31]. А що заповідано Богом, можна дізнатися через пророцтво, а не на основі висновків думки. Божественна дія вбирає тих, хто як пророки або праведники вірять, тобто виконують заповіді Тори. Іегуда Галеві стверджує, що в Торі немає нічого, що

суперечить розуму. Заповіді Тори наближають людину до Бога, вони викликають проявлення божественної дії [32]. Заповіді Тори потрібно сприймати такими, які вони є, і дотримуватися їх. Шукання прихованого раціоналізму І.Галеві відхиляє. Виконання заповідей необхідне не тому, що вони раціональні, а тому що вони за походженням божественні, істинні.

І.Галеві обмежує вплив божественної дії рамками єврейського народу і кордонами Землі Ізраїля [33]. На цьому базується його ідея сіонізму, необхідності повернення євреїв в Ізраїль. Для того, щоб повернути божественний вплив, ці дві частини повинні поєднатися. Його іносказання з цього приводу дуже красномовні, а поезії настільки яскраві, що увійшли у сучасні молитовники. Відзначаючи вибраність і призначення свого народу, І.Галеві пише: "По відношенню до інших народів, народ Ізраїлю як серце по відношенню до інших частин тіла. Він більш за всіх уразливий і більш за всіх життєздатний" [34]. Ці слова – спроба пояснити вигнання, утвердити надію на повернення, на виконання своєї місії.

І.Галеві як достовірне знання визнає лише Писання. І спроби раціоналізаторів, які намагалися скріпити Вчення, спираючись на розум та логіку, він оцінює негативно [35]. Про філософів він пише, що вони не могли успадкувати ні знання, ні релігію [36]. Отже, основні погляди І.Галеві щодо пізнання такі: 1) абсолютне знання належить Богу; 2) пізнання Бога можливе лише шляхом віри, виконуючи його заповіді, що робить можливим божественне проявлення; 3) найвища ступінь істинного пізнання, і єдино можлива, – дарування одкровення, тобто пророцтво; 4) дар пророцтва можливий тільки після повернення євреїв в Ізраїль; 5) оскільки одкровення – єдине достовірне джерело пізнання, воно не потребує підтвердження розуму.

Як бачимо, І.Галеві окреслив традиційний шлях розвитку іудаїзму. Авторитет Писання і пророків, як вважає І.Галеві, не можна ставити під сумнів, намагаючись віднайти в них раціональне зерно. Галеві консолідував навколо себе послідовників традиційного ортодоксального іудаїзму, які негативно віднеслися до спроби поєднання єврейської релігійної традиції з античною філософською традицією. Ідеї, висловлені Іегудою Галеві у XI ст., були розвинені у філософії ХаБаД, а його філософський сіонізм склав підґрунтя для виникнення і розвитку політичного сіонізму XX ст.

Творчість Рамбама піднесло єврейську релігійну філософію та науку до такого рівня, коли жодне серйозне дослідження в галузі філософії та історії не

могло обминути питання єврейської філософії та історії. Філософія Аристотеля, введена завдяки Рамбаму до системи традиційного іудаїзму, збагатила останній новими ідеями та сприяла збереженню єврейської традиції серед прихильників філософії. Проведена Рамбамом робота підтвердила мобільність та здатність до синтезу релігійно-філософської системи іудаїзму, викладеної у Талмуді. Вплив авторитету Рамбама не обмежувався єврейськими філософами. Його твори вивчали християнські схоласти, а через Спінозу ідеї Рамбама вплинули на формування західноєвропейської філософії Нового часу. Сучасна єврейська релігійна філософія базується на принципах, викладених Рамбамом.

Література

1. Генкель Г. Очерки по арабо-еврейской философии средневековья // *Восход*. – 1903. – № 7-10.
2. Гурлянд И. О влиянии философии мусульманской религии, а именно мутакалимов, мутазалимов и амаров, на философию религии Маймонида. – СПб., 1863.
3. Каценельсон М.П. Очерки по истории еврейской мысли. – Вильна, 1914.
4. Базилевский М. Иегуда Га-Леви. Его жизнь и деятельность // *Наша старина*. – 1894. – № 1.
5. Пинес М. О книге Маймонида "Море невухим". – Иерусалим, 1985.; Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – Библиотека-Алия, 1989.
6. Григорян С.Г. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII ст. – М., 1960.
7. Грец. История евреев: В 12 т. – Одесса, 1908. – Т. 6. – С. 109.
8. *Ibid.* – С. 133.
9. Бубер М. Еврейство и человечество // *Евреи и еврейство*. – Иерусалим, 1991. – С. 83.
10. Иегуда Галеві. Кузари. – Иерусалим, 1980.
11. Рамбам. Мишне Тора. Избранное: В 2 т. – Библиотека-Алия, 1990. – Т. 2. – С. 28.
12. Рамбам. Наставник колеблющихся. Избранное: В 2 т. – Библиотека-Алия. – Т. 2. – С. 28.
13. *Ibid.* – С. 14.
14. *Ibid.* – С. 36.
15. Рамбам. Наставник колеблющихся. – Т. 2. – С. 39.
16. *Ibid.* – С. 49.
17. *Ibid.* – С. 47.
18. Рамбам. Мишне Тора. – Т. 2. – С. 18.
19. *Ibid.* – С. 17.
20. *Ibidem.*
21. *Ibid.* – С. 99.
22. Рамбам. Наставник колеблющихся. – Т. 2. – С. 14.
23. *Ibid.* – С. 55.
24. Шолем Г. Вказ. пр. – С. 55.
25. Иегуда Галеві. Вказ. пр. – С. 69.
26. *Ibid.* – С. 74.
27. *Ibid.* – С. 58.
28. *Ibid.* – С. 67.
29. *Ibid.* – С. 312.
30. *Ibid.* – С. 296.
31. *Ibid.* – С. 176.
32. *Ibid.* – С. 110.
33. *Ibid.* – С. 63.
34. *Ibid.* – С. 113.
35. *Ibid.* – С. 206.
36. *Ibid.* – С. 63.