STUDIA GDAŃSKIE
TOM XXXVIII

KRZYSZTOF PILARCZYK

Uniwersytet Jagielloński
Kraków

KS. ROBERT DUBLAŃSKI

Sankt Pölten
Austria

Moses Mendelssohn a judaizm i kultura żydowska

Streszczenie: Druga połowa XVIII wieku przyniosła istotną zmianę w dziejach Żydów i ich religii – judaizmu. Nowe elity żydowskie, pod wpływem europejskich prądów oświeceniowych, zaczęły kwestionować paradygmaty żydowskiego życia religijnego i społecznego, eksponując takie wartości jak: tolerancja, równouprawnienie i wolność religijna. Dążono do obywatelskiego zrównania praw Żydów oraz odrzucenia tradycji ukształtowanej przez judaizm rabiniczny. Do głosu doszły także nurty racjonalistyczne. Tendencje te dały początek nowej kulturze żydowskiej zwanej haskalą, która w początkowej fazie znalazła swe centrum w Berlinie, a za jej prekursora i lidera uznano Mosesa Mendelssohna, wybitnego filozofa żydowskiego doby oświecenia okresu „pre-Kantowskiego", zwanego „żydowskim Sokratesem". Na jego stosunek do judaizmu i kultury żydowskiej miała wpływ (1) zdobyta w młodości formacja religijna i intelektualna, (2) presja otoczenia domagającego się zmiany modelu kształcenia językowego Żydów i wewnętrzna tego potrzeba, (3) chęć dążenia do zachowania żydowskiej tożsamości religijnej przez reinterpretację tradycji za pomocą narzędzi filozofii oświeceniowej. Autorzy artykułu opisują te trzy czynniki, charakteryzując w ten sposób początkową fazę haskali żydowskiej.

Słowa kluczowe: Moses Mendelssohn, oświecenie, judaizm, Żydzi, Biblia, filozofia niemiecka

Wprowadzenie

Istotną zmianę w dziejach Żydów i ich religii – judaizmu przyniosła druga połowa XVIII wieku. Po przeszło piętnastu wiekach zaczął rozpadać się model życia żydowskiego, który tworzyli od końca I wieku nauczyciele Prawa zwani rabinami. Był on oparty na Torze pisanej i ustnej, odczytywanej jako Boże objawienie, zawierającej nakazy i zakazy dotyczące życia każdego Żyda oraz funkcjonowania zorganizowanej społeczności – gminy z wpisanymi w nią takimi instytucjami jak kahał (zarząd gminy), synagoga, jesziwa (akademia rabiniczna), sąd rabiniczny (*beit din*) i rabin. Model ten akceptowała większość Żydów, których w XVIII wieku najliczniejsza populacja mieszkała już w Europie, głównie na ziemiach polsko-litewskiego państwa

dzielonego wówczas przez Prusy, Austrię i Rosję. Jednak nowe elity żydowskie, pod wpływem europejskich prądów oświeceniowych, zaczęły kwestionować paradygmaty żydowskiego życia religijnego i społecznego, eksponując takie wartości jak: tolerancja, równouprawnienie i wolność religijna. Dążono do obywatelskiego zrównania praw Żydów oraz odrzucenia tradycjonalizmów związanych z judaizmem rabinicznym[1]. Od połowy XVIII wieku do głosu dochodziły nurty racjonalistyczne, które niszczyły sam fundament judaizmu rabinicznego. Tendencje te dały początek nowej kulturze żydowskiej – *haskali* (hebr. = edukacja, oświecenie; jid. *haskole*), która w początkowej fazie znalazła swe centrum w Berlinie, a za jej lidera uznano Mosesa (Mojżesza) Mendelssohna. Jej zwolenników nazywano *maskilami* (hebr. = oświeceni). Ruch ten dość szybko objął inne kraje europejskie: Austrię, Holandię, Francję, Wielką Brytanię oraz dotarł na ziemie polskie w jej historycznych granicach (najpierw do Galicji, a następnie do Królestwa Polskiego i na ziemie litewskie). Przyniósł on drastyczne zmiany. Odcinał się od tradycyjnej edukacji wiodącej przez cheder do jesziwy i koncentrującej się na studium *Talmudu*. W to miejsce proponował nowoczesne szkolnictwo z językiem nieżydowskiego otoczenia i gamą świeckich przedmiotów, mających ułatwić dialog z kulturami krajów, w których przyszło Żydom żyć. Mieli oni upodobnić się (asymilować) do swego otoczenia wyglądem, strojem, obyczajami, językiem, słowem przejąć obowiązujący w danym kraju kanon kulturowy. Sprzyjały temu również płynące z Ameryki Północnej i Francji nowe wzorce egalitarystyczne. Emancypacja dawała Żydom nominalnie szansę stania się pełnoprawnymi obywatelami. Swoją żydowskość w wymiarze etnicznym i religijnym mieli podtrzymywać w domu; miała być ona ich sprawą prywatną. A i w jej obrębie maskile domagali się swoistego oczyszczenia – wyzbycia się średniowiecznych przesądów, częściowej zmiany obrzędowości, reformy liturgii synagogalnej (m.in. wprowadzenie do niej języka danego kraju i kazań w nim wygłaszanych, muzyki organowej i chóralnej). Postulowane zmiany miały uczynić z Żydów ludzi bardziej przydatnych społeczeństwu, dostosowanych do cywilizacji, umoralnionych, otwartych na nowe zawody, zwłaszcza na roli i w rzemiośle. Maskil nie mógł zatem tolerować obskurantyzmu (dlatego walczył z wyłaniającą się ortodoksją i chasydyzmem besztiańskim), choć w nowoczesny sposób miał być tradycjonalistą, czytać Torę w języku nieżydowskim, interesować się swą przeszłością jak historyk, a nie jej strażnik, pieczołowicie zachowujący nawet anachroniczne zwyczaje i kultywujący mitologiczne przekazy. Wielu zwolenników haskali nie oparło się daleko posuniętej asymilacji. Burząc jedne mury getta widzialnego, wznosili następne, tym razem pomiędzy swymi pobratymcami, którzy w większości nie podzielali ich poglądów. Niemniej maskile dali impuls do podejmowania studiów historycznych (czynili to później zwolennicy kierunku *Wissenschaft des Judentums*), rozwinęli literaturę żydowską (głównie w języku niemieckim, włoskim i hebrajskim), dokonywali przekładów pism świętych judaizmu, założyli pierwsze periodyki, próbując przez nie

[1] F. Battenberg, *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1550-1933*, tł. A. Soróbka, Wrocław-Warszawa-Kraków 2000, s. 251.

w nowy sposób oddziaływać na społeczność żydowską, w końcu wywarli wpływ na przemiany w judaizmie, zwłaszcza oddziałując na nowe jego kierunki – reformowany i konserwatywny, oraz – niezamierzenie – na rozbudzenie żydowskiego ruchu narodowego. Prekursorem tych zmian stał się Moses Mendelssohn, wybitny filozof żydowski doby oświecenia okresu „pre-Kantowskiego", zwany „żydowskim Sokratesem" i ojcem haskali[2]. Na jego stosunek do judaizmu i kultury żydowskiej miała wpływ (1) zdobyta w młodości formacja religijna i intelektualna, (2) presja otoczenia domagającego się zmiany modelu kształcenia językowego Żydów i wewnętrzna tego potrzeba, (3) chęć dążenia do zachowania żydowskiej tożsamości religijnej przez reinterpretację tradycji za pomocą narzędzi filozofii oświeceniowej.

1. Formacja religijna i intelektualna Mendelssohna

Moses Mendelssohn[3], tj. Moses [Mosze] ben Menachem [akronim: RaMbeMaN] zwany jest czasami Mojżeszem z Dessau (1729-1786), ponieważ urodził się w Dessau w Księstwie Anhalt. Pochodził z ubogiej rodziny żydowskiej, która szczyciła się swymi związkami od strony matki z wybitnym szesnastowiecznym rabinem z Krakowa Mojżeszem Isserlesem. Po swym znanym w Europie przodku otrzymał też imię. W rodzinnej miejscowości zyskał tradycyjne wykształcenie judaistyczne (biblijne i talmudyczne) jak przystało synowi *setama* (kopisty) Tory, pozostając pod wpływem miejscowego rabina Dawida Fränkla, człowieka głęboko wierzącego i wnikliwego talmudysty a zarazem otwartego na racjonalne myślenie. On to zapoznał młodego Mojżesza z różnymi nurtami filozofii żydowskiej, zwłaszcza z pismami Mosze ben Majmona (Majmonidesa), głównie z jego dziełem *More newuchim*, myśląc, że zostanie – zgodnie ze swoim i ojca pragnieniem – rabinem. Mając czternaście lat Mendelssohn opuścił Dessau i udał się do Berlina, gdzie jego nauczyciel otrzymał zaszczytną posadę rabina. Dzięki nawiązanej znajomości z Aaronem So-

[2] Jego prace wydane zostały w monumentalnym jubileuszowym dziele, które zaczęto publikować w setną rocznicę urodzin wybitnego berlińczyka, pt. *Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe* (begonen hrsg. v. I. Elbogen, J. Guttmann, E. Mittwoch, Bd. 1-27, Berlin: Akademie-Verlag, 1929-1998).

[3] Zob. M. Mendelssohn, *Obrzędowe ustawy co do spadków, opieki, testamentów i stosunków małżeńskich, o ile się te dotyczą własności*, tł. J.N. Janowski, Warszawa 1830, s. I-III (przypis tłumacza (*)); S. Spitzer, *Mojżesz Mendelssohn. Życiorys*, Kraków 1886; M. Bałaban, *Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem historii Żydów w Polsce*, Lwów-Warszawa-Kraków 1925, t. 3. s. 369-376; H. Grätz, *Historia Żydów*, przeł. S. Szenhak, Warszawa 1929 (repr. Kraków 1990), [t. 3], s. 505-534; K.-W. Segreff, *Mendelssohn, Moses,* w: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 17, Berlin 1994, s. 46-49; G. Wigoder, *Słownik biograficzny Żydów*, Warszawa 1998, s. 352-353 (*Mendelssohn Moses*); J. Ochman(n), *Filozofia oświecenia żydowskiego*, Kraków 2000, s. 22-35 (Historia Filozofii Żydowskiej, t. 3); R. Kuliniak, *Mendelssohn Moses*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 57-59; S. Tree, *Moses Mendelssohn*, Reinbek bei Hamburg 2007, s. 7-23; A. Jospe, L. Yahil, *Mendelssohn Moses*, 2nd ed. A. Arkush and Sh. Feiner, w: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem [2]2007, s. 33-40; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, Kraków [2]2009, s. 299-304; *Moses Mendelssohn. Wybór pism filozoficznych*, przeł., wstępem i wprowadzeniem oraz kom. opatrzyli R. Kuliniak i T. Małyszek, Wrocław 2013, s. 16-23.

lomonem Gumperzem, należącym do tzw. Żydów dworskich, który jako pierwszy Żyd uzyskał w Prusach stopień doktora, Mojżesz posiadł znajomość języka francuskiego i angielskiego oraz poznał ówczesną elitę intelektualną Berlina, w tym filozofów Christiana Wolffa i Gottfrieda Wilhelma Leibniza, na których pismach sam się kształcił. Poza językami nowożytnymi Mendelssohn poznał hebrajski, łacinę i grekę. Jego nauczycielami byli m.in. Israel z Zamościa (uczył go też matematyki) i Abraham Kisch. Mając dwadzieścia pięć lat, spotkał niemieckiego poetę Gottholda Ephraima Lessinga, który wykazywał dużo zrozumienia dla kwestii żydowskiej, co wyraził m.in. w napisanym już wcześniej dramacie *Die Juden*. Młody intelektualista żydowski, z którym się zaprzyjaźnił[4], wywarł na nim duże wrażenie (widział w nim „drugiego Spinozę"), w rezultacie czego utrwalił go w swym kolejnym dramacie *Nathan der Weise (Natan mędrzec)* oraz wprowadził do literatury niemieckiej, publikując – zresztą bez zgody Mendelssohna – kilka jego rozpraw filozoficznych, które dostał od autora tylko do przeczytania. Były to pierwsze artykuły autora-Żyda pisane po niemiecku. Przyjęte życzliwie przez opinię publiczną otworzyły mu drogę do pism literackich i filozoficznych oraz do niemieckiego środowiska intelektualistów berlińskich. Pracując najpierw jako wychowawca dzieci właściciela fabryki jedwabiu Bernharda, następnie jako buchalter w tejże fabryce, w końcu został wspólnikiem swego pracodawcy. W 1762 roku Mendelssohn poślubił Frometę Guggenheim z Hamburga, z którą miał sześcioro dzieci. Razem prowadzili otwarty dom, przyjmowali licznych gości – Żydów i nie-Żydów, a w wolnym czasie Mendelssohn prowadził rozległą korespondencję i pisywał teksty krytyczno-literackie do czasopism literackich. Wyróżnieniem dla niego było przyznanie mu w 1763 roku pierwszej nagrody przez Pruską Królewską Akademię Nauk za pracę *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*. Po niej otrzymał status *Schutzjude* – uprzywilejowanego Żyda, co skutkowało zdjęciem z niego m.in. nadzoru policyjnego. W 1771 roku został wybrany nawet na członka Akademii Pruskiej, jednak król Fryderyk II nie zatwierdził jego kandydatury, ponieważ wcześniej Mendelssohn krytycznie ocenił utwory literackie króla, czym naraził się monarsze. Niemniej kolejnych zwolenników przysporzył Mendelssohnowi opublikowany esej pt. *Phaedon, oder über den Unschterblichkeit der Seele (Phaedon, czyli o nieśmiertelności duszy*, 1767) napisany na wzór dialogu platońskiego[5]. Niemiecka opinia publiczna, podziwiając erudycję autora, nazwała go „niemieckim Sokratesem". Utwór ten stał się ulubioną lekturą intelektualistów niemieckich (Herder, Gleim, Goethe). Mendelssohn widząc jednak, że podstawowym problemem dla społeczności żydowskiej, żyjącej w zachodniej Europie, zwłaszcza w Niemczech, jest zmierzenie się z ideologią oświecenia i emancypacją dającą szansę wyjścia z getta, próbował swym pisarstwem wyznaczać żydostwu drogi do kultury i cywilizacji nowożytnej

[4] Na temat tej przyjaźni zob. V. Forester, *Lessing und Moses Mendelssohn. Geschichte einer Freundschaft*, Hamburg 2001.

[5] Zob. M. Mendelssohn, *Fedon czyli o nieśmiertelności duszy w trzech rozmowach*, tł. J. Tugendhold, Warszawa 1829.

oraz do uobywatelnienia. Obawiając się, że samodzielnie opracowany przez niego program polityczny dotyczący Żydów może być w Niemczech źle odebrany, namówił do jego przygotowania chrześcijanina, radcę na dworze królewskim, Christiana Wilhelma Dohma (1741-1820). Bezpośrednim pretekstem do jego opracowania była sytuacja Żydów w Alzacji. Dlatego wydana w 1781 roku rozprawa *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* autorstwa Dohma była memorandum skierowanym do rządu francuskiego. Niemniej przedstawiona w niej została sytuacja Żydów w całej Europie zachodniej, gdzie z większości aglomeracji Żydzi zostali usunięci, a jeżeli mogli przebywać, to tylko przez krótki czas i pod nadzorem. Dohm, wykazując przydatność i zasługi Żydów, wezwał do nadania im statusu równoprawnych obywateli, którzy mogliby w sposób wolny zarobkować, kształcić się, twórczo pracować, pomnażając dobrobyt państwa. Wprowadzenie tych zmian – jak pisał – związane musi być z organizacją dla młodych Żydów nowego systemu edukacji i oddziaływaniem na dorosłych w celu zmiany ich etosu. Jedynie nie zalecał dopuszczania ich do urzędów administracji państwowej, ponieważ nie byli do tego przygotowani.

Tak więc Mendelssohn, zdobywszy tradycyjne wykształcenie żydowskie zarówno lingwistyczne (hebrajski, aramejski, jidysz) i talmudyczne oraz poznawszy kulturę europejską z jej językami oraz nowymi trendami filozoficznymi, żył w dwóch światach – judaizmu tradycyjnego i osiemnastowiecznej kultury oświeceniowej Europy[6], próbując z dość dużym powodzeniem łączyć te światy, czym zasłużył sobie na nazwanie „trzecim Mojżeszem" (pierwszy to Mojżesz biblijny, wielki prawodawca, drugim zaś był Mojżesz Majmonides)[7].

2. Języki Żydów medium do poznania własnej tradycji i kultury europejskiej

Apel o uobywatelnienie i emancypację Żydów, za którym stał Mendelssohn, był jedną z pierwszych publikacji, która próbowała otworzyć zamknięte dotąd dla Żydów państwa i miasta europejskie oraz ich osiągnięcia kulturowe i cywilizacyjne. Mendelssohn, mając świadomość, że uobywatelnienie Żydów musi prowadzić poprzez asymilację lingwistyczną, tj. zerwanie z hermetycznym językiem jidysz, który dominował wśród Żydów na obszarze niemiecko-francuskim oraz ziemiach polsko-litewskich i był potocznym narzędziem komunikacji, a jednocześnie symbolem mentalności obejmującej historię i tradycję całej grupy społecznej[8]. Dosadnie to określił ówczesny orientalista Oluf Gerhard Tychsen, który widział w nauczycielach tego języka, szeroko napływających w XVIII wieku ze Wschodu na ziemie niemieckie, duńskie, holenderskie i angielskie, nie tylko jego propagatorów, ale również moderatorów całego pokolenia Żydów, którzy od nich uczyli się Tory i prawa zwyczajowego wyznaczającego im sposób życia. Sami owi nauczyciele, wykazując

[6] Por. A. Unterman. *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 91.
[7] F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Warszawa-Komorów 2001, s. 226.
[8] F. Battenberg, *dz. cyt.*, s. 261.

się brakiem rozsądku, uczyli niezrozumiałego dla otoczenia języka, nie będąc zdolni – jak twierdził Tychsen – do kierowania się rozumem[9]. Urzędnicy niemieccy, nie doceniając samodzielności języka jidysz, jaką osiągnął w połowie XVIII wieku[10], dążyli do jego wytępienia i skłonienia Żydów do nauki języka górnoniemieckiego. Mendelssohn również nie cenił języka jidysz, uważając go za żargon, a posługiwanie się wyłącznie nim za oznakę braku wykształcenia. Niemniej jednak uważał za konieczne kultywowanie języków żydowskich jako nośników tradycji narodowej, religijnej i kulturowej[11]. Nie chciał bowiem odseparować Żydów od tradycji judaistycznej dostępnej kolejnym pokoleniom przez teksty biblijne przekazywane po hebrajsku oraz aramejsku i tłumaczone na jidysz (te były daleko posuniętą akomodacją tekstu hebrajskiego do potrzeb judaizmu rabinicznego). Uznał, że poprzez medium słowa Bożego zawartego w księdze przetłumaczonej na język górnoniemiecki, choć zapisanych powszechnie znanym Żydom alfabetem hebrajskim, będzie mógł ich nauczyć języka niemieckiego, przygotowując w ten sposób na emancypację duchową. Język narodowy kraju, w którym żyli jego pobratymcy, miał stać się oknem na świat, który dotąd był zamknięty, zakazany, nieznany i obcy. W krajach niemieckich miał to być język niemiecki. W latach 1770(1780)-1783 Mendelssohn dokonał dość dosłownego tłumaczenia na niemiecki najpierw *Psalmów* a następnie całego *Pięcioksięgu*, przy czym zależało mu bardziej na stworzeniu pięknego pod względem poetyckim tekstu w języku niemieckim o walorach literackich. Pierwotnie dzieło to podjął głównie z myślą o własnych dzieciach. Zachęcony jednak do jego ogłoszenia drukiem zdecydował tym samym znacznie rozszerzyć krąg jego odbiorców. Świadomy wagi tej decyzji podjął ją, chcąc przerwać dotychczasową tradycję rabiniczną utrwaloną w Europie środkowo-wschodniej, która doprowadziła do wypaczenia – jak mniemał – sensu Biblii w jidysz. Podjęte przez niego tłumaczenie na niemiecki miało oczyścić jej przekaz z naleciałości interpretacyjnych, a przez to podnieść na wyższy poziom kulturę biblijną Żydów, na której oparte było wychowanie żydowskie. Jednocześnie, aby zamanifestować swój stosunek do judaizmu i tradycji żydowskiej, zdecydował się dołączyć do tłumaczenia komentarz po hebrajsku, bez którego Żydzi nie czytali swych świętych pism; nazwał go *Biur (Beur)* i zdecydował upowszechnić w nim idee oświeceniowe. Napisali go wraz z nim dwaj rabini z Polski, Szlomo z Dubna i Aaron z Jarosławia, oraz dwaj maskile, Naftali Herz Wessely (Hartwig Weisel) z Hamburga i Naftali Herz Homberg. Ponieważ planowane dzieło stało się poważnym przedsięwzięciem wydawniczym, zdecydowano rozpisać na nie subskrypcję, która z jednej strony była sprawdzianem popularności „żydowskiego Sokratesa", z drugiej zaś, oczekiwań społeczeństwa (nie tylko żydowskiego) na „czysty" tekst Pięcioksięgu nieskażony przez rabiniczne interpretacje, a przez to zrozumialszy. Oprócz Żydów zapisywali się na nią także

[9] Por. B. Simon, *Jiddische Sprachgeschichte*, Frankfurt am Main 1988, s. 9-10.

[10] Zob. Ch. Shmeruk, *Historia literatury jidysz. Zarys*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 11.

[11] Zob. M. Flis-Jaszczuk, *Mendelssohn Moses*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 530.

chrześcijańscy profesorowie, pastorzy, kaznodzieje nadworni i radcy konsystorialni, a na poczesnym miejscu widniało imię króla duńskiego. Natomiast rabanici, niedopuszczający możliwości jakichkolwiek zmian w judaizmie, byli przeciwni tłumaczeniu Biblii na niemiecki, ponieważ – jak to ujął Grätz – było ono „dzwonem pogrzebowym dla dawnych czasów, dla wiary naiwnej, która bezkrytycznie przyjmuje wszystko za emanację źródła boskiego”[12]. Biblia „berlińska” – jak ją określano – przez jednych oczekiwana, dla innych obrazoburcza, została po raz pierwszy wydrukowana w 1784 roku w oficynie F.G. Stracka, pt. *Netiwot ha-szalom we-hu chibur kolel chameszet chumszei tora im tikun sofrim we-tirgum aszkenazi u-weur*. W ten sposób tłumaczenie Mendelssohna stało się dostępne Żydom nieznającym alfabetu niemieckiego. Jej tłumacz, chcąc złagodzić reakcję żydowskich środowisk tradycyjnych, pozyskał dla swej publikacji aprobatę rabina berlińskiego. Nie powstrzymało to jednak znanych talmudystów z Niemiec (i nie tylko) od gwałtownych reakcji. Zakazali posługiwania się tym tłumaczeniem pod groźbą klątwy. W wielu miastach nawet spalono Biblię Mojżesza Mendelssohna jako symbol bezbożności i zepsucia. Niemniej w środowiskach maskilów była podstawową lekturą nieustannie przedrukowywaną. Z niej młodzież żydowska w Szwajcarii, Niemczech i na ziemiach polsko-litewskich, nawet ta ucząca się w jesziwach, uczyła się nie tylko języka niemieckiego, ale i filozofii religii, gramatyki hebrajskiej i poezji, stając się zwolennikami „religii berlińskiej”. Mendelssohn, widząc, że praca jego nie poszła na darmo, przełożył jeszcze na niemiecki trzecią część Biblii judaizmu – *Ketuwim* (Pisma) oraz fragmenty z drugiej części – *Newiim* (Proroków).

Podjęte przez Mendelssohna tłumaczenie Biblii hebrajskiej należy także widzieć na szerszym tle atmosfery intelektualnej panującej w krajach niemieckich w XVIII wieku[13]. Ogólnie nurt oświeceniowy panujący w tym stuleciu z gruntu zwalczał religie objawione, a jego ostrze wymierzone było głównie w chrześcijaństwo. Niemniej na Starym Kontynencie od Wysp Brytyjskich po Niemcy obok naturalistów, deistów i ateistów znajdowali się również gorliwi obrońcy religii objawionych i zbudowanego na nich porządku społecznego, co powodowało – przede wszystkim w krajach niemieckich – ścieranie się poglądów filozoficznych i teologicznych. P. Hazard napisze, że w tej epoce „pozwano przed sąd zarówno Boga protestantów, jak i Boga katolików”[14]. Nie ominęło to również Boga Żydów. Sędzią nad Nim uczyniono rozum, który religie i Boga uczynił odpowiedzialnym za wszelkie zło. Dlatego poglądy tzw. neologów koncentrują się wówczas na kwestii „pogodzenia prawd objawionych w Biblii z zasadami racjonalnego myślenia i sprowadzają przy tym teologię do twierdzeń dających się wyprowadzić rozumowo i odrzucają mające swe zako-

[12] Zob. H. Grätz, *dz. cyt*., s. 522.

[13] Por. P. Zarychta, *Biblia w literaturze niemieckiej od średniowiecza po klasycyzm weimarski,* w: *Cóż za księga!”. Biblia w literaturze niemieckojęzycznej od oświecenia po współczesność,* pod red. M. Kłańskiej – J. Kity-Huber – P. Zarychty, Kraków 2010, s. 39-46. *Notabene* w pracy tej w ogóle nie uwzględniono tłumaczenia Biblii dokonanego przez M. Mendelssohna.

[14] Zob. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, tł. H. Suwała; wstęp S. Pietraszko, Warszawa 1972, s. 58.

rzenienie w tekstach biblijnych”[15]. Niejako w opozycji do tego nurtu rozwijały się krytyczne badania filologiczne, historyczne i porównawcze tekstów biblijnych oraz podstaw wiary religijnej pozbawione uprzedzeń i gotowych tez, które oprą się nawet racjonalistycznej krytyce, widząc w rozumie sprzymierzeńca w uzasadnieniu wiary religijnej. Ten nurt nie zwalczał religii (chrześcijaństwa, judaizmu), lecz nieprawidłowe fundamentalistyczne jej rozumienie. Oprócz niego rozwijał się także radykalniejszy, kwestionujący objawieniowy charakter Biblii, widząc w niej tylko literaturę i to nienajwyższego lotu. Poddana badaniom empirycznym i racjonalistycznej krytyce z założenia miała tracić swój boski autorytet i normatywny charakter. Reprezentantem takiego podejścia badawczego był w Niemczech Hermann Samuel Reimarus, a po jego śmierci G.E. Lessing, obaj zaprzyjaźnieni z Mojżeszem Mendelssohnem i między sobą. Jakie stanowisko zajął w tym zakresie Mojżesz z Dessau? Dlaczego obok esejów filozoficznych, monografii i dialogów w jego twórczości poczesne miejsce zajmował przekład Biblii hebrajskiej i komentarz do niej oraz pisma na temat judaizmu? Jak godził swój racjonalizm z uznawanym przez siebie boskim autorytetem Biblii?

3. Wobec judaizmu tradycyjnego

Osiemnastowieczna kultura europejska z jej filozoficznymi prądami oświeceniowymi, którą młody Mendelssohn chłonął i stawał się zwolennikiem racjonalizmu, nie przeszkadzała mu być na co dzień Żydem tradycyjnym, respektującym w życiu prywatnym (indywidualnie i rodzinnie) przepisy talmudyczne. Wprawdzie studiował pisma Majmonidesa i Spinozy, ale ich heterodoksyjne poglądy nie prowadziły go do odrzucenia Tory (Prawa żydowskiego) i zanegowania jego objawieniowego charakteru. Początkowo jako intelektualista nie okazywał swej żydowskości. Przełomowy w jego życiu okazał się rok 1769, kiedy to szwajcarski pastor J.C. Lavater, z którym Mendelssohn prowadził prywatne – jak mniemał – dysputy, upublicznił jego poglądy, domagając się zajęcia przez swego rozmówcę stanowiska w sprawie postawionej tezy o jedynej prawdziwości chrześcijaństwa. Mendelssohn został wezwany albo do jej obalenia przy pomocy racjonalnych argumentów, albo przyjęcia i w konsekwencji dokonania konwersji na chrześcijaństwo zakończonej chrztem. Intelektualne środowisko berlińskie poruszone tzw. „sprawą Lavatera” z uwagą ją śledziło. Mendelssohn odpowiedział na prowokujące wezwanie obszernym artykułem, rozpętując dłuższą dyskusję, ocenioną później przez samych interlokutorów jako wyjątkowo niesmaczną. Poza tym niechętnie nastawiony do Żydów król Fryderyk II z dezaprobatą odnosił się do angażowania się młodego żydowskiego intelektualisty, którego nie lubił, w dyskusję na temat chrześcijańskiej i żydowskiej religii. Mendelssohn dostrzegł, że dalsze atakowanie chrześcijaństwa nie będzie prowadziło do niczego dobrego. Po jej wyciszeniu w kilka lat później swe poglądy na temat

[15] Zob. P. Zarychta, *dz. cyt*., s. 41; por. T. Namowicz, *Antropologizacja Boga*, w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, red. T. Namowicz – K. Sauerland – M.J. Siemek, Warszawa 1973, s. 36-37.

religii określił w licznych artykułach publikowanych na łamach królewieckiego czasopisma hebrajskiego „Ha-Measef", założonego przez uczniów Mendelssohna, a następnie syntetycznie ujął je w dziele *Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judenthums* (1783[16] , które niemal równolegle ukazało się z jego tłumaczeniem Pięcioksięgu i Psalmów opatrzonych komentarzem. Głównie w nich oraz pośmiertnie wydrukowanym piśmie *An die Freunde Lessings* (1786)[17] odnajdujemy odpowiedzi na postawione pytania w poprzednim paragrafie.

Dla Mendelssohna judaizm ze swoimi pismami świętymi był równocześnie religią racjonalną i indywidualnym życiem religijnym[18]. Sam to lapidarnie ujął w *Liście do przyjaciół Lessinga* w następujący sposób: „To, co twierdzę o judaizmie, mianowicie że wcale nie zakłada wiary w wieczne prawdy, lecz tylko wiarę historyczną (…). Język hebrajski nie ma nawet odpowiedniego słowa na to, co nazywamy religią. Judaizm nie jest objawieniem dogmatów i wiecznych prawd, w które nakazane jest wierzyć. Polega wyłącznie na objawionych prawach służby Bogu i zakłada naturalne, rozumowe przekonanie o prawach religijnych, bez których nie może istnieć żadne Boże Prawo"[19]. W tym stwierdzeniu widać przynależność Mojżesza z Dessau do dwóch światów, rabinicznego, wiernego objawionej Torze, tj. Prawu Bożemu, które ma charakter normatywny, nakazujący jak żyć, i do świata oświeceniowego (racjonalistycznego), dzięki którego narzędziom filozoficznym pragnie dokonać reinterpretacji tradycji żydowskiej. Judaizm był dla niego – jak to przedstawił w *Jeruzalem* – religią rozumu, którą wpisuje on w swoją filozofię polityczną, mieszając wykład o nim z racjonalizmem, liberalizmem i ideami oświeceniowymi. Z racjonalizmem łączyła się w jego ujęciu moralność, prymat aspiracji ludzkich do cnoty, działalności prywatnej i publicznej oraz szczęścia (dobrobytu). Do sprecyzowania koncepcji tego celu nie był mu potrzebny judaizm ani objawienie, ponieważ tego można dokonać przy pomocy rozumu i zawiera się ona w jego filozofii moralnej i politycznej (pierwsza część *Jeruzalem*). Niemniej judaizm był dla niego religią odrębną, partykularną, a Żydzi zobowiązani do specyficznego, tylko ich dotyczącego sposobu życia, co starał się racjonalnie uzasadnić, aby wykazać, że Żydzi są państwowcami, tj. ludźmi zdolnymi do osiągania celów formułowanych w sposób racjonalny przez tę instytucję, z którą religia (w tym wypadku judaizm) chce układać harmonijną koegzystencję. Jego ideałem nie było bezpaństwowe społeczeństwo

[16] Zob. M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthums,* w: *Moses Mendelssohn's Schriften zur Psychologie und Ästetik sowie zur Apologetik des Judenthums,* hrsg. M. Brasch, Leipzig 1881, „Erster Abschitt", s. 365nn.; M. Mendelssohn, *Jerusalem and Other Jewish Writings,* transl. by A. Jope, New York 1969; M. Mendelssohn, *Jerozolima albo o władzy religijnej i judaizmie,* w: M. Mendelssohn, *Wybór pism filozoficznych*, s. 101-137 (rozdział pierwszy). Praca Mendelssona traktuje o relacjach między prawem religijnym a prawem politycznym oraz wyjaśnia podstawy judaizmu, problem istnienia Boga, a także stosunek objawienia chrześcijańskiego do judaizmu.

[17] Por. M. Mendelssohn, *Do przyjaciół Lessinga wraz z „Przedmową" Johanna Jacoba Engela*, przekł., wprowadzenie i oprac. R. Kuliniak i T. Małyszek, Kraków 2006 („Biblioteka Principia").

[18] Por. M.L. Morgan, *Mendelssohn*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank – O. Leaman; tł. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 682-704.

[19] M. Mendelssohn, *dz. cyt*., s. 92-93.

religijno-moralne. Widział potrzebę istnienia zarówno państwa, jak i religii, które się wzajemnie uzupełniają, dążąc do dobrobytu i szczęścia człowieka. Do osiągnięcia tych celów potrzeba według niego wiary „w podstawowe zasady, co do których wszystkie religie są zgodne": w Boga, w opatrzność i życie przyszłe (*Jeruzalem*). Te trzy zasady religii naturalnej (racjonalnej) są niezbędne do osiągnięcia szczęścia i cnoty (doskonałości moralnej), które mają należne miejsce w państwie liberalnym. W judaizmie objawione są tylko prawo i prawodawstwo[20]; one czynią szczególną postać życia żydowskiego, określając jego partykularyzm. Nadanie owego prawa dokonało się w akcie historycznym, do którego dostęp Żydzi mają wyłącznie przez objawienie. Mendelssohn ujął to niezwykle zwięźle w *Jeruzalem*: „Judaizm szczyci się tym, że nie ma żadnego wyłącznie własnego objawienia prawd wiecznych, które by były niezbędne do zbawienia (…). Objawiona religia to jedno, a objawione prawo – to drugie". Uzasadnia on również, dlaczego po tylu latach są one wciąż obowiązujące (druga część *Jeruzalem*): mają one wraz z obrzędami judaizmu przypominać o potrzebie dążenia do doskonałości przez poznanie wiecznej prawdy o Bogu, opatrzności i dążenia do życia wiecznego. To dopiero zapewnia szczęście ludzkie i osiągnięcie przez człowieka cnoty oraz dobrobytu. Prawo objawione i respektowanie nakazów Bożych przez człowieka pozwala pozbyć się błędnych pojęć o Bogu, odrzucić Jego negację (ateizm), przeciwstawić się poglądom materialistycznym, naturalistycznym i kultowi nauki.

Nie zawsze objawione prawo Boże było dla Żydów zrozumiałe. Niekiedy spełnianie obrzędów z niego wynikających było zakryte, niemniej obowiązujące. Wprawdzie ich cel był zdeterminowany historycznie przez kontekst i zmieniające się okoliczności, w jakich Izraelici otrzymali Torę, ale forma jego nadania jest rozkazem, boskim przykazaniem. Dopóki nie zostanie ono odwołane, dopóty jest obowiązujące. Mendelssohn mógł dyskutować nad tym, jak rozumieć prawo (w tym obrzędowe), ale bez zastrzeżeń przyjmował jego boski autorytet i nauczał tego między innymi w swoim komentarzu do *Pięcioksięgu*. Nie unikał na tym tle polemik z rabinami broniącymi tradycyjnego (fundamentalistycznego) wykładu Tory, choćby dotyczącego czasu pochówku zmarłego Żyda. Wychodząc z założenia, że treść i cel objawionego prawa zmieniają się w zależności od okoliczności historycznych, pojmował żydowskie prawo obrzędowe jako rodzaj żywego pisma, które można adaptować do nowej sytuacji. Pozostaje ono dla człowieka inspirujące do kontemplacji i racjonalnej refleksji niezbędnych do przypominania, nauczania oraz rozumienia prawd i zasad uniwersalnej wiary moralnej. W XVIII wieku rytuał żydowski posiadał też dla wyznawców judaizmu charakter apologetyczny, bo bronił i jednoczył wyznawców religii monoteistycznych przed ich licznymi przeciwnikami. Podkreślał, że to nie treść i interpretacja boskiego prawa są niezmienne, lecz ich obowiązywal-

[20] „Judaizm nakazuje wiarę w prawdy historyczne, w fakty, na których opiera się autorytet naszego pozytywnego prawa rytualnego. Istnienie i autorytet najwyższego prawodawcy musi być jednak uznany przez rozum i nie ma tutaj miejsca, według zasad judaizmu i moich, na objawienie i wiarę. Judaizm nie jest także objawioną religią, lecz objawionym prawem" – zob. M. Mendelssohn, *dz. cyt.*, s. 92.

ność. Prawo może co do celu i treści ulegać zmianom, ale nie przestaje być prawem: „Wolno nam snuć refleksje nad prawem – napisze w *Jeruzalem* – wnikać w jego ducha (…), odgadywać jego cel, który być może zależał od czasu, miejsca i okoliczności, i który, być może, podatny jest na zmiany stosownie do czasu, miejsca i okoliczności – jeśli Najwyższy Prawodawca chce ujawnić swoją wolę w tej sprawie (…). O ile to się nie stało, o ile nie potrafimy wskazać na taki autentyczny wyjątek od prawa, żadna sofistyka z naszej strony nie zwalnia nas ze ścisłego posłuszeństwa, które winni jesteśmy prawu". Ta przyjęta przez Mendelssohna tzw. „zasada rabiniczna" nakazuje człowiekowi urodzonemu pod prawem, żyć i umrzeć według niego, a rozumowym objaśnieniem tego nakazu jest koncepcja Bożej opatrzności, która obejmuje akt nadania prawa Izraelitom na Synaju[21]. Z tego historycznego faktu przy pomocy rozumu Mojżesz z Dessau wyprowadza wniosek, że Bóg istnieje i troszczy się o swoje stworzenie. Dalej rozum nie był w stanie go prowadzić. Dlatego bez odpowiedzi pozostają pytania: dlaczego Bóg objawił Prawo i dlaczego uczynił to wobec Izraela. W miejsce bezradnego rozumu wkracza w tym momencie historia, która pozwala rozeznać fakty utrwalone przez świadków i teksty biblijne.

Mendelssohn zapewniał, że nie ma sprzeczności pomiędzy filozoficznym racjonalizmem a wiernością judaizmowi. Judaizm był dla niego nie tyle religią, co racjonalnym objawionym Prawem, a określony przez nie ceremoniał wymagał racjonalnego i naturalnego zrozumienia. Do końca życia (1786) pozostał mu wierny, choć wielu z jego krewnych (w tym jego dzieci i wnuki) i najbliższych przyjaciół maskilów dokonało konwersji na chrześcijaństwo (najczęściej do wspólnot protestanckich).

[21] Mendelssohn był znawcą obowiązującego wówczas rytuału żydowskiego wywodzonego z Tory i usankcjonowanego praktyką gmin żydowskich (Mojżesz z Dessau przebadał prawo zwyczajowe gmin żydowskich zwłaszcza w Spirze, Wormacji i Moguncji). Sam podjął się jego kodyfikacji, kiedy zwrócił się o nią dwór pruski uznający autonomię Żydów wyrażaną w praktykowaniu tegoż prawa. Kodyfikacja miała stanowić pomoc również urzędnikom pruskim. Opublikował ją w 1778 roku (pierwodruk) pt. *Ritualgesetze der Juden, betreffend Erbschaften, Vormundschaftssachen, Testamente und Ehesachen, in so weit, sie das Mein und Dein angehen. Entworfen von Moses Mendelsohn auf Veranlassung und unter Aufsicht R. Hirschel Lewin, Oberrabiners Berlin.* Później kodyfikację tę, przetłumaczoną na język polski przez Jana Nepomucena Janowskiego, dedykowano księciu Adamowi Czartoryskiemu, pt. *Obrzędowe ustawy co do spadków, opieki, testamentów i stosunków małżeńskich, o ile się te dotyczą własności* używano na ziemiach polskich, m.in. w Kongresówce (druk: Warszawa 1830). Por. F. Koneczny, *dz. cyt.*, s. 227.

Literatura

Bałaban, M., *Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem historii Żydów w Polsce,* t. 3, Lwów-Warszawa-Kraków 1925.

Battenberg, F., *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1550-1933*, tł. A. Soróbka, Wrocław-Warszawa- Kraków 2000.

Flis-Jaszczuk, M., *Mendelssohn Moses*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 530.

Forester, V., *Lessing und Moses Mendelssohn. Geschichte einer Freundschaft*, Hamburg 2001.

Grätz, H., *Historia Żydów*, przeł. S. Szenhak, Warszawa 1929 (repr. Kraków 1990).

Hazard, P., *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, tł. H. Suwała; wstęp S. Pietraszko, Warszawa 1972.

Jospe, A., Yahil, L., *Mendelssohn Moses*, 2nd ed. A. Arkush and Sh. Feiner, w: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem ²2007, s. 33-40.

Kuliniak, R., *Mendelssohn Moses*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 57-59.

Mendelssohn, M., *Do przyjaciół Lessinga wraz z „Przedmową" Johanna Jacoba Engela*, przekł., wprowadzenie i oprac. R. Kuliniak – T. Małyszek, Kraków 2006 („Biblioteka Principia").

Mendelssohn, M., *Fedon czyli o nieśmiertelności duszy w trzech rozmowach*, tł. J. Tugendhold, Warszawa 1829.

Mendelssohn, M., *Jerozolima albo o władzy religijnej i judaizmie*, w: M. Mendelssohn, *Wybór pism filozoficznych*, przeł., wstępem i wprowadzeniem oraz kom. opatrzyli R. Kuliniak – T. Małyszek, Wrocław 2013, s. 101-137.

Mendelssohn, M., *Jerusalem and Other Jewish Writings*, transl. by A. Jope, New York 1969.

Mendelssohn, M., *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthums*, w: *Moses Mendelssohn's Schriften zur Psychologie und Ästetik sowie zur Apologetik des Judenthums*, hrsg. M. Brasch, Leipzig 1881.

Mendelssohn, M., *Obrzędowe ustawy co do spadków, opieki, testamentów i stosunków małżeńskich, o ile się te dotyczą własności*, tł. J.N. Janowski, Warszawa 1830.

Mendelssohn, M., *Ritualgesetze der Juden, betreffend Erbschaften, Vormundschaftssachen, Testamente und Ehesachen, in so weit, sie das Mein und Dein angehen. Entworfen von Moses Mendelsohn auf Veranlassung und unter Aufsicht R. Hirschel Lewin, Oberrabiners Berlin*, Berlin 1778.

Morgan, M.L., *Mendelssohn*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank – O. Leaman; przekł. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 682-704.

Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, begonen hrsg. v. I. Elbogen, J. Guttmann, E. Mittwoch, Bd. 1-27, Berlin 1929-1998.

Moses Mendelssohn. Wybór pism filozoficznych, przeł., wstępem i wprowadzeniem oraz kom. opatrzyli R. Kuliniak – T. Małyszek, Wrocław 2013.

Namowicz, T., *Antropologizacja Boga*, w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, red. T. Namowicz – K. Sauerland – M.J. Siemek, Warszawa 1973, s. 29-39.

Ochman(n), J., *Filozofia oświecenia żydowskiego*, Kraków 2000 (Historia Filozofii Żydowskiej, t. 3).

Pilarczyk, K., *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, Kraków 22009.

Segreff, K.-W., *Mendelssohn, Moses*, w: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 17, Berlin 1994, s. 46-49.

Shmeruk, Ch., *Historia literatury jidysz. Zarys*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992.

Simon, B., *Jiddische Sprachgeschichte*, Frankfurt am Main 1988.

Spitzer, S., *Mojżesz Mendelssohn. Życiorys*, Kraków 1886.

Tree, S., *Moses Mendelssohn*, Reinbek bei Hamburg 2007.

Unterman, A., *Żydzi. Wiara i życie*, tł.. J. Zabierowski, Łódź 1989.

Wigoder, G., *Słownik biograficzny Żydów*, Warszawa 1998.

Zarychta, P., *Biblia w literaturze niemieckiej od średniowiecza po klasycyzm weimarski*, w: *Cóż za księga!". Biblia w literaturze niemieckojęzycznej od oświecenia po współczesność*, red. M. Kłańskiej – J. Kity-Huber – P. Zarychty, Kraków 2010, s. 39-46.

Moses Mendelssohn to Judaism and Jewish Culture

Summary: The second half of the eighteenth century brought a significant change in the history of the Jews and their religion – Judaism. The new Jewish elite, influenced by European currents of the Enlightenment, began to question the paradigms of Jewish religious and social life, exposing values such as tolerance, equality and religious freedom. They sought to equate civil rights of Jews and rejection of tradition shaped by rabbinic Judaism. They came to the fore as the rationalist currents. These trends have given rise to a new culture called the Jewish Haskalah, which in the initial phase found its center in Berlin, and for its forerunner and leader was Moses Mendelssohn, the famous Jewish philosopher of the Enlightenment period "pre-Kantian" called "Jewish Socrates." On his relationship to Judaism and Jewish culture have an impact: (1) acquired in his youth, religious formation and intellectual, (2) peer pressure, demanding a paradigm shift in education language of the Jews and the inner of this need, (3) the desire to strive to maintain a Jewish religious identity through reinterpretation tradition of using tools Enlightenment philosophy. The authors of article describe these three factors, characterizing thus the initial phase of the Jewish Haskalah.

Keywords: Moses Mendelssohn, Enlightenment, Judaism, Jews, the Bible, German philosophy.