

Wojciech Kozyra

Geneza i tezy *Jerozolimy* Mojżesza Mendelssohna

Słowa kluczowe: *A. Cranz, judaizm, J.C. Lavater, M. Mendelssohn, oświecenie*

Przedmiotem artykułu jest treść najważniejszej filozoficznej pracy Mojżesza Mendelssohna pt. *Jerozolima, albo o władzy religijnej i judaizmie* oraz jej kontekst historyczny. Pomijając prezentowanie łatwo dostępnej biografii jej autora¹, poniżej skupię się na przedstawieniu drogi Mendelssohna do opublikowania w 1783 roku *Jerozolimy*. Na drogę tę składają się przede wszystkim dyskusje wokół żydowskości samego Mendelssohna – z udziałem najpierw Johanna Caspara Lavatera, później Augusta Cranza. Przyjrzę się też słynnemu traktatowi Christiana Dohma i temu, jak Mendelssohn na niego zareagował. W następnej części tekstu przeanalizuję główne tezy *Jerozolimy* pod kątem zawartej tam koncepcji judaizmu. Na koniec odwołam się do bieżących polemik dotyczących Mendelssohna i jego poglądu na związek judaizmu z oświeceniem. W tym kontekście będę bronić tezy, że nieobecność w pismach tego autora (przede wszystkim w *Jerozolimie*) zadowolającej „syntezy” judaizmu z myślą oświeceniową, na co wskazują niektórzy komentatorzy, należy rozumieć jako wypływającą z zasadniczo ortodoksyjnej postawy Mendelssohna wobec judaizmu.

Wojciech Kozyra, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa; e-mail: wojciechkozyra01@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2210-4559.
Praca nad artykułem została dofinansowana przez Narodowe Centrum Nauki w ramach grantu 2020/37/N/HS1/02922.

¹ Por. przystępne przedstawienie podstawowych faktów z życia Mendelssohna (Pilarczyk, Dublański 2016).

Wprowadzenie: J.C. Lavater

Jak stwierdza współczesny biograf Kanta, Mojżesz Mendelssohn był „jednym z najważniejszych niemieckich filozofów późnego oświecenia” (Kuehn 2001, s. 230)². Poza tym Mendelssohn był też kluczową postacią *haskali*, tj. oświecenia żydowskiego. I to właśnie prominenca w tych dwóch domenach jednocześnie stanowi o jego wyjątkowości. Bo ani oświecenie francuskie, ani angielskie nie posiada w swoich szeregach filozofa, który byłby Żydem, a przy tym czołowym przedstawicielem kultury dominującej. Jednak tego rodzaju dualność była – z oczywistych względów – przyczyną powstawania napięć między Mendelssohnem a oświeceniem chrześcijańskim (ściślej: protestantskim). Napięcia te wymuszały na nim stawanie w obronie własnej tożsamości religijnej.

Szczególnym – i najsłynniejszym – przypadkiem takiej obrony jest polemika Mendelssohna z Johannem Casparem Lavaterem z 1769 roku³. Z uwagi na uznanie, jakim Mendelssohn cieszył się już wtedy zarówno wśród Żydów, jak i wśród chrześcijan, żywiący chiliastyczne nadzieje Lavater widział w potencjalnej konwersji autora *Jerozolimy* krok milowy na drodze narodu żydowskiego do przyjęcia chrześcijaństwa. Lavater zwrócił się do Mendelssohna, dedykując mu przetłumaczone z francuskiego na niemiecki fragmenty pracy *La palingénésie philosophique* („Palingeneza filozoficzna”), autorstwa szwajcarskiego przyrodnika Charles’a Bonneta, którym nadał tytuł *Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christenthum* („Filozoficzna analiza dowodów na rzecz chrześcijaństwa”). W tej dedykacji Lavater rzucił Mendelssohnowi wyzwanie: albo Mendelssohn wykaże niesłuszność argumentów Bonneta, albo, jeśli nie będzie w stanie dokonać ich refutacji, powinien przyjąć religię chrześcijańską. Kończąc swoją wypowiedź, Lavater odwołał się też do będącej wówczas w obiegu charakterystyki Mendelssohna jako „niemieckiego Sokratesa”. Pisz: „proszę Cię [jeśli przyznasz słuszność argumentom Bonneta], zrób to, co nakazuje roztropność, umiłowanie prawdy i uczciwość – to, co Sokrates by zrobił, gdyby przeczytał tę pracę i uznał ją za niemożliwą do odparcia” (Lavater 1770, s. 9).

W odpowiedzi Mendelssohn napisał list otwarty, w którym zaznacza, że publiczny charakter sporu stanowi dla niego znaczny dyskomfort, zapewnia, że jego przekonanie o prawdziwości judaizmu jest ugruntowane w dłużejletnich i dogłębnych studiach, oraz stwierdza peryferyjność zagadnień filozoficznych dla jego duchowego dobrostanu, gdyż filozofią (*Weltweisheit*) i „pięknymi

² Wszystkie tłumaczenia z angielskiego i niemieckiego są mojego autorstwa (W.K.), chyba że zaznaczono inaczej.

³ Hedwig Wahle zaliczyła ją do najważniejszych filozoficznych polemik między judaizmem a chrześcijaństwem (zob. Wahle 1993).

naukami” (*schöne Wissenschaften*) zajmuje się jedynie „w godzinach odpoczynku i odprężenia” (Mendelssohn 1843a, s. 40). Następnie w subtelny sposób odmalowuje kontrast między (uosabianym przez Lavatera) chrześcijańskim prozelityzmem związanym z zasadą *extra Ecclesiam nulla salus* a judaistycznym przeświadczeniem, że udział w świecie przyszłym ma każdy, kto przestrzega „religii patriarchów”, przez co Mendelssohn rozumie Siedem Praw Noego⁴. Sam judaizm, według Mendelssohna, nie nawraca, a wręcz przeciwnie, odradza konwersję, wskazując na rażącą dysproporcję między ciężarem żydowskich zobowiązań a obiektywną koniecznością ich przyjęcia. Zgodnie z tym, „tak długo, jak [judaizm] nie pragnie przekonać innych do [swoich] opinii, wszelkie spory są pozbawione pożytku” (tamże, s. 44). Zaznaczmy, że zarysowując ową różnicę między chrześcijaństwem a judaizmem, Mendelssohn ma na celu podkreślenie tolerancyjnego charakteru religii żydowskiej (jest to wątek pojawiający się również w jego późniejszych pismach, który walnie przyczyni się do powstania *Jerozolimy*). W tym kontekście Mendelssohn daje do zrozumienia, że w Prusach (gdzie pozwolono mu się osiedlić) chrześcijańska nadgorliwość natrafia wprawdzie na pochwały godną przeszkodę w postaci Fryderyka Wielkiego, ale „czy nie jest prawdą – zwraca się do Lavatera – że zgodnie z prawami twojego rodzinnego miasta, twój obrzezany przyjaciel nie może odwiedzić cię w Zurychu?” (tamże, s. 47). Stąd też uwaga Mendelssohna, że otwarte krytykowanie chrześcijaństwa – a tego w istocie domaga się od niego Lavater – stanowiłoby, mimo wszystko, wyraz braku wdzięczności względem tych, których Mendelssohn uważa za swoich dobroczyńców. Na koniec filozof nawiązuje do swojej reputacji niemieckiego Sokratesa, którą, jak widzieliśmy, Lavater próbował wyzyskać dla własnych celów. Najpierw zaznacza, że argumenty Bonneta zawierają zasadne przesłanki, ale takie, których można użyć do obrony każdej religii, a zatem antyjudaistyczne wnioski z nich wyprowadzone należy zrzucić na karb czynników pozaracjonalnych. I tak, Mendelssohn twierdzi, że skoro Lavater jest przekonany – a wszystko na to wskazuje – iż „sam Sokrates musiałby uznać argumenty Bonneta za niemożliwe do odparcia, to [Lavater] jest godnym uwagi przykładem wpływu, jaki przesąd i wychowanie wywierają nawet na tych, którzy poszukują prawdy ze szczerego serca” (tamże, s. 48). Mendelssohn więc

⁴ Składa się na nie zakaz bałwochwalstwa, bluźnierstwa, morderstwa, kazirodztwa, kradzieży oraz nakaz utworzenia sądów rozjemczych. Tradycja orzeka, że Bóg przekazał te prawa Adamowi. Siódme przykazanie – zakaz jedzenia żywych zwierząt – Bóg miał obwieścić Noemu. Zgodnie ze swoją tolerancyjną koncepcją judaizmu, Mendelssohn wdał się w polemikę z zastrzeżeniem Majmonidesa do Praw Noachidów, głoszącym, że ci, którzy ich przestrzegają, będą wprawdzie zbawieni, ale tylko wtedy, kiedy będą je wypełniać jako nadane przez Boga Izraela. Mendelssohn przedstawił swoją argumentację na rzecz bardziej liberalnego podejścia do kwestii umotywowania działań Synów Noego w liście do jednego z czołowych autorytetów rabinicznych tamtych czasów, Jacoba Emdena (Mendelssohn 2011a, s. 32–35).

nie odpowiedział wprost na wyzwanie Lavatera. Tym niemniej w ostatnim akapicie swojego listu przestrzega, że jeżeli Lavater będzie dalej nalegał na opublikowanie przez niego refutacji Bonneta, to stosowny tekst jest już napisany. I rzeczywiście: Mendelssohn napisał pracę pod tytułem *Betrachtungen über Bonnet's Palingenesie* („Uwagi o palingenezie Bonneta”), w której przedstawia bezpośrednią krytykę niektórych elementów chrześcijaństwa. Została ona jednak wydana dopiero w połowie XIX wieku, ponieważ Lavater w odpowiedzi na list otwarty Mendelssohna poczynił wiele ustępstw, a nawet otwarcie przyznał się do błędu (Lavater 1843, s. 54). Nie bez znaczenia było tu też niemieckie środowisko intelektualne, które w znaczącej mierze opowiedziało się za Mendelssohnem. Koniec końców, jak pisze Shmuel Feiner w swoim monumentalnym dziele o *haskali*, cała historia zakończyła się „moralnym zwycięstwem” autora *Jerozolimy* (Feiner 2002, s. 117). Był to też kamień węgielny pod próby uczynienia z Mendelssohna kogoś na kształt męczennika oświecenia. Gdy Mendelssohn umarł w 1786 roku niedługo po tym, jak jeden z prekursorów romantyzmu, Friedrich Heinrich Jacobi, wciągnął go w kolejny publiczny spór (tym razem dotyczący rzekomego „spinozyzmu”⁵ zmarłego pięć lat wcześniej Lessinga), Karl Philip Moritz napisał, że „natrętność Lavatera zadała [Mendelssohnowi] pierwszy cios, dzieła dokończył Jacobi” (Moritz 2015, s. 112, przeł. R. Kuliniak, T. Małyszek). Jednak ta kontrowersja – znana jako „spór o panteizm” (*Pantheismusstreit*) – z uwagi na swój ogólnofilozoficzny wymiar, nie będzie nas tu zajmować⁶. Przejdziemy teraz do kolejnej publicznej debaty z udziałem Mendelssohna, która stoi u początku drogi zwieńczonej publikacją jego najważniejszej filozoficznej pracy poświęconej judaizmowi, czyli *Jerozolimy*, przy której zatrzymamy się już na dłużej.

1. Geneza *Jerozolimy*

1.1. Ch.W. Dohm i *Vorrede*

W 1781 roku został opublikowany traktat autorstwa Christiana Wilhelma Dohma pt. *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* („O obywatelskiej poprawie sytuacji Żydów”). W tej pracy – bezpośrednio poprzedzającej reformy

⁵ W ówczesnej nomenklaturze spinozyzm oznaczał kombinację ateizmu, fatalizmu i immoralizmu, lub, według Johanna Gottfrieda Herdera, „wszystko, co bezbożne” (Herder 2013, s. 7).

⁶ Pomimo że na pierwszy rzut oka *Pantheismusstreit* nie wydaje się odnosić do żydowskości Mendelssohna, to Bruce Rosenstock podjął próbę wykazania, że spór o Spinozę może być rozpatrywany jako kolejna odsłona zmagania Mendelssohna jako Żyda z czynnikiem chrześcijańskim (zob. Rosenstock 2011, s. 79–123).

józefińskie – Dohm zaprezentował program obywatelskiej (choć częściowej) emancypacji Żydów⁷ przy jednoczesnym zachowaniu ich prawnej autonomii. Przewidywał, iż uobywatelenie spowoduje przemianę żydowskiego charakteru narodowego, co z kolei doprowadzi do dobrowolnego odejścia narodu żydowskiego od praw mojżeszowych (por. Meyer 1995, s. 16; Feiner 2002, s. 122). Przy tym przedstawił niedole Żydów jako skutek długotrwałych prześladowań, a zatem przyczyny żydowskiego „zdegenerowania” (o którego istnieniu nie wątpił) jednoznacznie przesunął z wymiaru teologicznego w historyczny. Traktat wzbudził duże zainteresowanie i był przyczyną wielu reakcji polemicznych (zob. Feiner 2002, s. 120 i n., 234 i n.; Katz 1980, s. 52 i n., 61 i n.). Nas jednak szczególnie zainteresuje reakcja Mendelssohna. Pomimo że traktat Dohma powstał na prośbę Mendelssohna, którego z kolei o wstawienictwo poprosili cierpiący prześladowania Żydzi alzaccy (zob. Graetz 1996, s. 338 i n.), filozof miał mu wiele do zarzucenia.

Swoją krytykę traktatu Dohma Mendelssohn zawarł w „Przedmowie” (*Vorrede*) do przetłumaczonej na niemiecki przez Marcusa Herza pracy *Vindiciae Judaeorum* autorstwa Menasze ben Izraela, która, opublikowana w 1656 roku, zawierała argumenty mające przekonać Cromwella do udzielenia Żydom zezwolenia na osiedlanie się w Anglii. Na samym początku swojej przedmowy, Mendelssohn zaznacza, że wprawdzie czasy się zmieniły i Żydom nie zarzuca się już, że piją krew chrześcijan, jednak w miejsce tego anachronicznego przesądu pojawił się nowy, bardziej „oświeceniowy” przesąd, który głosi, że Żydzi nie posiadają uczuć moralnych, są zabobonni, niesposobni do nauki, sztuk pięknych i do służby państwu, a na dodatek mają skłonność do oszustwa (Mendelssohn 1782, s. X). Mendelssohn też wyraźnie sprzeciwia się dywagacjom Dohma nad potrzebą kontrolowania żydowskiego przyrostu naturalnego (tamże, s. XXII i n.) oraz jego przemyśliwaniu o możliwości produktywizacji Żydów poprzez ich ruralizację. Tu warto odnotować, że w tej ostatniej kwestii Mendelssohn twierdzi, iż należy wyzbyć się prymitywnego pojęcia wytwarzania (*hervorbringen*) jako aktywności ograniczonej wyłącznie do produkcji „czegoś uchwytnego” (*etwas Greifbares*) i zdać sobie sprawę, że „nie tylko robienie (*machen*), ale również działanie (*thun*) należy do wytwórstwa”. Zgodnie z tym pisze, że „nie tylko ten, kto pracuje fizycznie, ale również ten, kto działa, coś propaguje, usprawnia, ułatwia [tutaj Mendelssohn ma na myśli pośrednictwo handlowe, zawód wówczas często uprawiany przez Żydów], oferuje innym coś pożytecznego lub przyjemnego, zasługuje na miano wytwórcy” (tamże, s. XXVI). Rousseau tylko w przypływie złego humoru –

⁷ Dohm optował m.in. za udzieleniem Żydom swobody na rynku pracy, ułatwieniem dostępu do uniwersytetów, dopuszczeniem ich do szkół chrześcijańskich, nadaniem (wyłącznie) biernego prawa wyborczego. Krótkie fragmenty traktatu po polsku: Bałaban 1925, s. 374; por. też Schulte 2002, s. 32; Feiner 2002, s. 123.

kwituje swój wywód Mendelssohn – mógł stwierdzić, że jeden piekarz wytwarza więcej niż cała francuska akademie nauk (tamże).

Jednak najistotniejszą kością niezgody między Dohmem a Mendelssohmem jest kwestia uprawnienia wspólnot żydowskich do wykluczania swoich członków na mocy tzw. *cheremu*. Jest to drugi znaczący przypadek (nie licząc publikacji niemieckiego tłumaczenia Biblii), kiedy Mendelssohn sprzeciwia się ówczesnej sytuacji prawnej w obrębie judaizmu, która sankcjonowała *cherem*. Pierwszy miał miejsce, gdy w 1772 roku Żydom z Meklemburga zakazano religijnej praktyki tzw. wczesnego pochówku, polegającej na chowaniu zmarłych jeszcze w dniu śmierci. Meklemburska gmina zwróciła się wtedy o pomoc do Mendelssohna i rabina Jacoba Emdena. Emden był zdania, że rytuał musi zostać zachowany, Mendelssohn zaś argumentował na rzecz jego zniesienia. Co jednak ważne, Mendelssohn – w opozycji np. do późniejszego, już ściśle scjentyistyczno-medycznego stanowiska w sprawie wczesnego pochówku Dawida Friedländera (zob. Feiner 2002, s. 334) – twierdził, pozostając w obrębie tradycji żydowskiej, że wczesny pochówek jest jedynie późno powstałym obyczajem bez umocowania w prawie możeszowym. Mendelssohn wspierał swoją argumentację, powołując się na halachiczną zasadę *pikuach nefesz*, która pozwalała na odstępstwa od praktyk rytualnych w przypadku zagrożenia życia (Meyer 1995, s. 15). Podobnie w przypadku *cheremu*, Mendelssohn sugeruje (również w *Vorrede*; Mendelssohn 1782, s. XLIV, LI i n.), że jest on zupełnie obcym, heterodoksyjnym elementem w judaizmie, najprawdopodobniej będącym niefortunną adaptacją chrześcijańskiej ekskomuniki. Tak więc zarówno w przypadku *cheremu*, jak i w kwestii wczesnego pochówku Mendelssohn nie stara się *zreformować* judaizmu, wprowadzając innowacje i tworząc precedensy, lecz na odwrót: ma na celu usunięcie ze swojej religii tego, co uważa w niej za elementy nieortodoksyjne. Jeszcze będzie okazja do tego, by szerzej poruszyć kwestię „ortodoksyjności” Mendelssohna. Na razie warto odnotować, że judaizm jest dla Mendelssohna *rabinicznym* judaizmem, a szykany pod jego adresem ze strony rabinów (na przykład tych, którzy zabraniali czytania jego przekładu Biblii) nie powinny nas zwieść na drogę myślenia o Mendelssohnie jako o reformatorze religii żydowskiej prowadzącym walkę z ówczesnym rabinatem⁸. Jednak te tezy muszą jeszcze poczekać na

⁸ Heinrich Heine w swojej wpływowej pracy *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech* zasadniczo rozmija się z prawdą, kiedy pisze, że „jak Luter położył kres panowaniu papieża, tak Mendelssohn położył kres panowaniu Talmudu” (Heine 2018, s. 125). Chyba że – należy to zaznaczyć – Heine ma na myśli to, że Mendelssohn „położył kres panowaniu Talmudu” tak, jak Kant – również według słów Heinego – „uśmiercił Boga”, czyli w sposób nieintencjonalny i przy jak najlepszych chęciach. Chociaż, z drugiej strony, nieintencjonalność stanowi tu o różnicy między Mendelssohmem i Lutrem. Wobec tego trafniejszą analogią będzie raczej ta pochodząca od Davida Sorkina, który pisze, że Mendelssohn zrobił dla judaizmu to, co Siegmund Jacob Baumgarten zrobił dla luteranizmu (Sorkin 2008, s. 174).

pełniejsze uzasadnienie. Teraz powrócimy do Mendelssohnowskiej *Vorrede* do *Rettung der Juden* („Ocalenie Żydów”; tak bowiem brzmi niemiecki przekład *Vindiciae Judaeorum*).

W tym tekście, a jest to pierwszy tekst Mendelssohna, w którym pisze o judaizmie po niemiecku, sformułował on swoją brzemienną w skutki tezę, która głosi, że „władza kościelna” (*kirchliche Macht*) lub tym bardziej „przymus kościelny” (*kirchliche Zwang*) to tylko „słowa bez pojęcia” (Mendelssohn 1782, s. XLV), tj. pojęcia wewnętrznie sprzeczne, niemogące opisywać niczego, co rzeczywiste: kościół bowiem (i religia w ogóle), według Mendelssohna, tym właśnie różni się od państwa (ten wątek Mendelssohn rozwinie w *Jerozolimie*), że nie może rościć sobie pretensji do stosowania przemocy prawnej w przypadku niesubordynacji swoich członków, a dane jest mu jedynie poruszać się w obrębie argumentacji i perswazji (tamże, s. XXXVI). Dlatego też Mendelssohn dziwi się, że taki skądinąd „wnikliwy” autor jak Dohm mógł stwierdzić (cytuję słowa Dohma za Mendelssohmem), iż „tak, jak każda wspólnota religijna, muszą również Żydzi posiadać prawo do wykluczania [swoich członków] na pewien czas lub na zawsze” (tamże, s. XLII). Komentarz Mendelssohna nie pozostawia wątpliwości co do jego stanowiska: „każda wspólnota [...] – pisze – posiada prawo wykluczenia, tylko nie religijna; stoi ono bowiem w bezpośredniej sprzeczności z jej ostatecznym celem” (tamże). Mendelssohn zaznacza, że nawet jeżeli w niektórych gminach *cherem* jest uznawany za istotny czynnik wspólnototwórczy, to nie można zapominać, iż faktyczny stan rzeczy nie powinien być hipostazowany w obowiązującą normę, tj. to, co istnieje – a judaizm w szczególności – powinno być raczej *realnie* doprowadzane do swojego idealnego kształtu niż *idealnie* utwierdzane w swojej realnej mizerii (por. tamże, s. XLIII). W przypadku judaizmu zaś oznaczałoby to sprzyjanie, aby żydowskie elity religijne oduczały się stosowania ekskomuniki. Poza zaznaczonym powyżej spekulatywnym argumentem Mendelssohna, pisze on również, już z bardziej pragmatyczno-moralnej perspektywy, że wbrew temu, co twierdzi Dohm, religijna ekskomunika *musi* mieć fatalne konsekwencje dla osoby wykluczonej. Należy tutaj zaznaczyć, że Dohm stwierdza jedynie, iż ekskomunikowanej osoby nie mogą spotkać żadne *polityczne* reperkusje (tamże, s. XLVII), ale Mendelssohn replikuje, że tego typu pogląd jest nieuprawnioną abstrakcją, w której sztucznie oddziela się sferę polityki od sfery społecznego szczęścia. W istocie Mendelssohn zakłada, że dobre państwo dba o szczęście obywateli, do którego są oni powołani z tytułu swojego człowieczeństwa (teza *explicite* wyrażona w *Jerozolimie*). Z kolei religia stanowi konieczny środek osiągnięcia szczęścia (por. Mendelssohn 2005, s. 43)⁹. A zatem w dobrze rządzonej państwie każdy człowiek ma

⁹ Nie chodzi tu o jakąś konkretną religię, lecz o prawdy religii naturalnej, które, według Mendelssohna, właściwe są wszystkim partykularnym religiom i związanym z nimi wspólnotom.

niezbymalne prawo do religii¹⁰ jako warunku szczęścia. Zatem kościół (jako organ religii), który rości sobie prawo do stosowania ekskomunikacji, a zatem do unieszczęśliwiania swoich członków, nie rozumie samego siebie i swojej społecznej funkcji. To stwierdzenie połączmy z tezą Mendelssohna głoszącą, że kościół, który stosuje przymus, stoi w sprzeczności ze swoim ostatecznym celem: tym celem jest właśnie uczynienie człowieka szczęśliwym poprzez krzewienie religii. To dlatego ekskomunikacja jawi się Mendelssohnowi jako bezpośrednie sprzeniewierzenie się temu celowi i dlatego kościół nie ma prawa się nią posługiwać. Zgodnie z tym stanowiskiem, osoba pozbawiona religii zostaje skazana na społeczną niedolę, traci dobrą reputację i zaufanie współobywateli, a to *musi*, według Mendelssohna, odbić się na obywatelskiej sferze jej życia (Mendelssohn 1782, s. XLVII i n.). Mendelssohn wieńczy swój wywód tezą, że u najznamienitszych historycznych przedstawicieli religii żydowskiej na próżno doszukiwać się predylekcji do używania przymusu, a o współczesnych sobie rabinach – o tych „najmądrzejszych i najpobożniejszych” – optymistycznie orzeka, że na pewno „ochoczo wyrzekną się tak szkodliwego przywileju” (tamże, s. L).

Rzeczywistość brutalnie potraktowała nadzieje żywione przez Mendelssohna. W 1782 roku ukazał się haskalowy manifest jego przyjaciela, Neftalego Herza Wessely’ego, optujący za względnym zeświecczeniem (czy inaczej: pluralizacją) żydowskiego *curriculum*¹¹. *Słowa prawdy i pokoju* wywołały ogromne kontrowersje. Choć liczyły zaledwie osiem stron, były – w przeciwieństwie do pism polemicznych Mendelssohna – napisane po hebrajsku, co bez wątpienia miało bezpośrednie przełożenie na ich hektyczną recepcję w środowisku rabinicznym. Pamflet został potępiony (a nawet był palony jako hereetycki) w gminie rabina Dawida Tewelesa z Leszna, ale również rabini niemieccy – np. Rabin Hurwicz z Frankfurtu – przyłączyli się do nagonki. Najistotniejszy głos sprzeciwu wyszedł jednak od być może najważniejszego wówczas autorytetu rabinicznego w świecie aszkenazyjskim, jakim był Ezekiel Landau z Pragi. Landau wyklął w swoim kazaniu Wessely’ego, choć prawo austriackie, któremu był poddany, uniemożliwiło mu wystosowanie formalnej ekskomunikacji (Feiner 2002, s. 88). Do tego doszła – w międzyczasie – głośna kontrowersja w gminie rabina Rafaela Kohena z Hamburga-Altony związana

W tym sensie różne kościoły *realizują* religię, która, ujęta w wąskim znaczeniu, jest wszędzie w swojej istocie jedna i ta sama. Ten wątek zostanie jeszcze poruszony w niniejszym artykule.

¹⁰ W podobnym tonie dzisiaj piszą Moshe Halbertal i Avishai Margalit o prawie jednostki do kultury. I to nie jakiegokolwiek kultury, ale – co ci autorzy szczególnie podkreślają – do swojej własnej kultury (Halbertal, Margalit 1994). Mendelssohn, analogicznie, również podkreślał prawo jednostki nie do jakiegokolwiek religii, lecz do swojej własnej religii.

¹¹ To głównie przez to, że Wessely zaproponował w swoim pamflecie niemiecki przekład Biblii hebrajskiej Mendelssohna jako stałą część żydowskiego *curriculum*, praca ta skupiła na sobie negatywną uwagę rabinów (Sorkin 2008, s. 192 i n.).

z ekskomuniką Nataniela Posnera, który miał dopuszczać się religijnych transgresji (tamże, s. 139). Kohen, Tewele i Hurwicz, a przede wszystkim Landau na pewno nie byli postaciami, które można było potraktować jako rabiniczny zaścianek w opozycji do grupy (choć też znaczącej) wspierającej Wessely'ego. Ewidentnie zatem „najmądrsi i najpobożniejsi” spośród Żydów nie byli gotowi do wyrzeczenia się stosowania religijnego przymusu.

1.2. A. Cranz

Sytuację tę wykorzystał August Cranz, oświeceniowy autor i zwolennik reformy Żydów. Na początek Cranz wystosował memoranda w sprawie Kohena i Tewele do, odpowiednio, duńskiego monarchy (Altona znajdowała się wtedy pod duńskim berłem) oraz do księcia Antoniego Sułkowskiego (wówczas właściciela Leszna), w celu doniesienia im o szkodliwej, anty-oświeceniowej działalności miejscowych autorytetów rabinicznych (Feiner 2002, s. 154). Następnie – co dla nas ma kluczowe znaczenie – Cranz napisał anonimową pracę pt. *Das Froschen nach Licht und Recht* („Poszukiwanie światła i sprawiedliwości”), której adresatem był Mendelssohn, a celem przekonanie go, że jego wizja judaizmu jako religii tolerancyjnej całkowicie nie odpowiada rzeczywistości, czego dowiodły rabiniczne reakcje na *Słowa prawdy i pokoju* oraz afera z Natanielem Posnerem. W związku z tym, kontynuuje Cranz, Mendelssohn powinien rozważyć przyjęcie chrześcijaństwa. Rzecz jasna, w jego protestanckiej odsłonie – albowiem, co warto podkreślić, katolicyzm, ze swoją hierarchiczno-legalistyczną strukturą, był na gruncie protestanckiego oświecenia często przyrównywany do rabinizmu: sam Cranz we wspomnianym memorandum do duńskiego króla pisze deprecjonująco o Rafaelu Kohenie jako o „wielkim inkwizytorze i papieżu z Altony”, dając do zrozumienia, że katolicy księża, tak samo jak rabini, pozbawiają ludzi wolności sumienia (Cranz 1781, s. 8).

Cranz szanował i podziwiał Mendelssohna, uważając go wręcz za jednego z najwybitniejszych filozofów oświecenia (Feiner 2002, s. 154, 168). Przy tym doskonale zdawał sobie sprawę z drażliwości zagadnienia jego konwersji na chrześcijaństwo. Dlatego też *Das Froschen nach Licht und Recht* rozpoczyna się od krytyki Lavatera i prezentacji własnej propozycji autora jako istotnie odmiennej. Cranz przyznaje, że odpowiedź Mendelssohna Lavaterowi była w pełni satysfakcjonująca (Cranz 1782, s. 7), ale teraz, dodaje, sprawa wygląda inaczej, ponieważ to Mendelssohn miałby uczynić dobrowolnie pierwszy krok w kierunku konwersji, rozbudzając tym samym uzasadnione oczekiwania opinii publicznej (tamże, s. 9). Tym krokiem, według Cranza, jest Mendelssohnowska negacja *cheremu* jako przynależącego do istoty judaizmu. Tutaj Cranz argumentuje, że zarówno terazniejsze (wspomniane wyżej) wydarzenia, jak i historia religii żydowskiej jednoznacznie wskazują na to, że przymus religijny

jest istotnym elementem judaizmu, czego przykładem są konsekwencje buntu Koracha, pochodzący z Księgi Liczb fragment o człowieku ukamienowanym przez lud na rozkaz Boga za zbieranie chrustu w szabat oraz decyzja Saula o oszczędzeniu króla Agaga, która kosztowała tego pierwszego – „jedynie z powodu opinii” (*wegen der blossen Meinung*) – władztwo nad Izraelem (tamże, s. 17). Z kolei odnośnie do „kościelnego systemu” (*Kirchensystem*) „Mojżesza prawodawcy”¹², Cranz pisze, że w żadnym wypadku nie był on „jedynie nauczaniem i naprowadzaniem na obowiązki, lecz związany był również z surowymi uprawnieniami kościoła [np. do nakładania kar]” (tamże, s. 18). Wobec tego Cranz zastanawia się, w jaki sposób Mendelssohn może obstawać przy judaizmie, a jednocześnie usuwać spod jego gmachu „kamień węgielny” (*Grundstein*), czyli prawo do stosowania przymusu. W tym kontekście Cranz wskazuje również na jego zdaniem arbitralny i niesystematyczny charakter krytyki judaizmu Mendelssohna i pisze, że przecież *cherem* nie może być wyizolowanym elementem judaistycznego *status quo*, który Mendelssohn chce „wylimitować” (*hinauszuwünschen*; tamże, s. 27), pozostawiając przy tym całą resztę nietkniętą. Jeżeli zatem Mendelssohn odrzuca *cherem*, to odrzuca również prawo żydowskie jako takie, a tym samym robi miłowy krok w kierunku „autentycznego chrześcijaństwa” (tamże, s. 41).

Oprócz wątku *cheremu*, Cranz omawia również judaizm z szerszej perspektywy, proponując spinozjańską z ducha historyzację religii żydowskiej i twierdzi, że „ekskluzywistyczne” i „mizantropijne” rytuały żydowskie, łącznie z szabatem (którego, według Cranza, nie da się pogodzić z prawem państwowym), straciły swoją rację bytu wraz z (zaplanowanym przez opatrność) zburzeniem Świątyni przez Rzymian. W związku tym Cranz wzywa Żydów do wyciągnięcia właściwych wniosków z konieczności porzucenia po 70 roku n.e. rytuałów świątynnych i do konsekwentnego odejścia od całości *halachy* jako zdezaktualizowanego prawa statutowego żydowskiej teokracji świątynnej (tamże, s. 36).

W odpowiedzi na tekst Cranza, Mendelssohn w 1783 roku opublikował, choć wcale nie tak obszernie, swoje *magnum opus* pt. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* („Jerozolima, albo o władzy religijnej i judaizmie”). Praca ta będzie dla nas istotna nie tylko jako pismo polemiczne wymierzone przeciwko Cranzowi, lecz również, a nawet bardziej, będzie nas interesować jako propozycja filozoficznej definicji judaizmu, która okazała się jedną z najważniejszych w epoce oświecenia, a której zresztą sam Cranz domagał się mimochodem od Mendelssohna w *Das Forschen*¹³.

¹² Popularne wówczas sformułowanie „Mojżesz prawodawca” (*Gesetzgeber Mose*) – lekceważące boską proveniencję prawa mojżeszowego – zostało otwarcie skrytykowane przez Mendelssohna w *Vorrede* jako *Modesprache* (Mendelssohn 1782, s. XIX).

¹³ Cranz zwraca się do Mendelssohna tymi słowami: „Sie haben uns damals [podczas polemiki z Lavaterem] nicht erklärt, was Sie eigentlich unter dem Glauben Ihrer Väter verstehen” (Cranz 1782, s. 10).

2. Tezy *Jerozolimy*

2.1. *Jerozolima* jako odpowiedź Cranzowi

Nie jest tajemnicą, że racje Mendelssohna na rzecz heterodoksyjności *cheremu* są niewystarczające. To, że *cherem* nie jest żydowską adaptacją chrześcijańskiej ekskomuniki, raczej nie budzi kontrowersji (Altmann 1981, s. 87 i n., 177). Trudno też odmówić zasadności uwadze Salomona Majmona, który pisze w swojej *Autobiografii*:

nie mogę pojąć, jak Mendelssohn chciał z jednej strony owego Żyda hamburskiego [chodzi o Nataniela Posnera], który publicznie wykraczał przeciw prawom religii żydowskiej, a za to wyklęty został przez hamburskiego nadrabina [Rafaela Kohena], oczyścić od tej klątwy, powołując się na to, że „Kościół w ogóle w sprawach cywilnych praw nie posiada”, a z drugiej strony mógł twierdzić, że żydowskie państwo kościelne wciąż jeszcze posiada trwanie!?

(Majmon 2007, s. 118).

Majmon twierdzi, że skoro Mendelssohn rozumie judaizm jako przede wszystkim wspólnotę opartą na prawie, to zupełnie niezrozumiały staje się nacisk kładziony przez niego na to, że wspólnota ta musi zostać pozbawiona swojego głównego środka samozachowawczego, tj. uprawnienia do wykluczania tych, którzy jej szkodzą przez łamanie prawa. W rzeczy samej, Mendelssohn nie miał dobrych historycznych lub doktrynalnych powodów ku temu, by odmawiać rabinom prawa do stosowania *cheremu*. Jego racje miały raczej charakter spekulatywny. O jednej z nich już wspomnieliśmy. Dotyczy ona przekonań Mendelssohna w kwestii związku między religią a ludzkim szczęściem. Druga z tych racji – bardziej ideologiczna (w neutralnym sensie tego słowa) niż spekulatywna – zawiera się w dążeniu Mendelssohna (wbrew Spinozie) do depolityzacji judaizmu: o ile przymusowe prawa statutowe są cechą charakterystyczną wspólnoty politycznej, o tyle też Mendelssohnowi musiało zależeć na tym, aby zachować judaizm w jego najgłębszej istocie, czyli jako prawo mojżeszowe dane Żydom (i tylko Żydom) przez Boga w *fakcie* objawienia, ale pozbawić go przy tym cechy dystynktywnej wspólnoty politycznej, tj. możliwości stosowania prawnego przymusu¹⁴. Dzięki temu Mendelssohn mógł odeprzeć argumenty przeciwko obywatelskiej emancypacji Żydów, w których do konkluzji, że Żydzi nie mogą zostać obywatelami, dochodziłoby się wychodząc z przesłanki, że Żydzi *już są* obywatelami, a co więcej, jak będzie pisał w 1793 roku Johann Gottlieb Fichte, obywatelami „rozciągającego się przez wszystkie państwa Europy, potężnego, wrogo nastawionego państwa, które ze

¹⁴ W kontekście poglądów Spinozy na judaizm, Christoph Schulte określił tę tezę Mendelssohna jako „Kompromisformel” (Schulte 2002, s. 58 i n.).

wszystkimi innymi pozostaje w stanie permanentnej wojny” (Fichte 1793, s. 55)¹⁵.

W mojej opinii Mendelssohn nie przygotował jednak w stopniu wystarczającym gruntu pod swoją słuszną skądinąd konkluzję. W *Jerozolimie* wyłożył jedynie dokładniej swoje rozumienie pojęcia państwa i religii, pisząc tym razem, że „istotna różnica” między tymi instytucjami zawiera się w tym, że:

państwo rozkazuje i przymusza, religia naucza i perswaduje. Państwo przedkłada prawa, religia przykazania. Państwo posiada fizyczną władzę i używa jej, gdy jest to konieczne, siłą religii jest zaś miłość i dobroczynność, [a zatem] wspólnota religijna [w przeciwieństwie do państwa] nie może rościć sobie prawa do stosowania przymusu (Mendelssohn 2005, s. 45).

Jakkolwiek płodne i inspirujące dla ogólnej teorii polityki mogą być rozważania Mendelssohna dotyczące relacji między państwem a religią, to trudno jednak zadowolić się jego abstrakcyjnymi rozstrzygnięciami jako zadowalającą odpowiedzią na przytoczone wydarzenia, które doprowadziły do powstania *Jerozolimy*. W książce nie znajdziemy odwołania się do wspomnianych kontrowersji z udziałem rabinów. Co więcej, w żadnej z prac Mendelssohna nie znajdziemy analizy słynnego (tak dzisiaj, jak i wówczas) *cheremu*, który wykluczył Spinozę z gminy amsterdamskiej, a który najprawdopodobniej został nałożony jedynie za nieortodoksyjne *przekonania* tej epokowej postaci. Jeden ze współczesnych komentatorów zauważa „ironię” całej sytuacji i pisze, że istotnie „ekskomunika Spinozy stanowi największe wyzwanie dla niepolitycznej interpretacji prawa żydowskiego Mendelssohna” (Stern 2017, s. 218). Można też dodać, że Spinoza wcale nie był odosobnionym przypadkiem. Poprzedza go bowiem tragiczna w ostatecznym rozrachunku historia wygnań i pokajań Uriela de Costy, a sama wspólnota amsterdamska przez cały XVII wiek była świadkiem ponad 280 ekskomunik (Popkin 2002, s. 265).

Trzeba jednak przyznać Mendelssohnowi, że podejmuje on w *Jerozolimie* otwartą polemikę z Cranzem w sprawie jego interpretacji Biblii hebrajskiej. Teza Cranza, przypomnijmy, głosiła, że Biblia hebrajska – podstawowy dokument judaizmu – obfituje w przypadki stosowania karnej sankcji, a sam Mojżesz jest tego najlepszym przykładem. Ten zarzut, jak przyznaje Mendelssohn, „trafia go w samo serce” (Mendelssohn 2005, s. 86). W odpowiedzi Mendelssohn posługuje się metaforą, do której odwołają się później m.in. Immanuel Kant i Johann Georg Hamann; pisze, że jest czymś nie do pomyślenia, aby gdy wali się pierwsze piętro religijnego gmachu (tj. judaizm),

¹⁵ W tym kontekście warto też zaznaczyć irytację Mendelssohna, spowodowaną symptomatyczną skłonnością – obecną u niektórych oświeceniowych intelektualistów niemieckich – do politycznego przeciwstawiania Żydów Niemcom, zamiast zestawiania ich w kluczu religijnym z chrześcijanami (Hess 2000, s. 90).

chcieć chronić dobytek, przenosząc go na drugie piętro (symbolizujące chrześcijaństwo), albowiem, jak kontynuuje Mendelssohn:

chrześcijaństwo, jak Pan wie [tutaj Mendelssohn zwraca się bezpośrednio do Cranza, którego nazywa „poszukiwaczem”], jest nadbudowane na judaizmie i jeżeli ten drugi zawali się, to [chrześcijaństwo] będzie musiało zaważyć się razem z nim w *jedną* górę zgłiszcz. Mówi Pan, że moje wnioski podważają fundament judaizmu i oferuje mi bezpieczeństwo na swoim drugim piętrze. Czy nie jestem zmuszony uznać, że Pan ze mnie kpi? Z pewnością! Chrześcijanin, któremu naprawdę idzie o *światło i prawdę* [odwołanie do tytułu pracy Cranza], widząc pozór sprzeczności między prawdą a prawdą, między Pismem a rozumem, nie wyzwie Żyda do walki, lecz razem z nim będzie dociekać bezpodstawności [*Ungrund*] tej sprzeczności. Jest to bowiem ich wspólna sprawa (Mendelssohn 2005, s. 86).

Należy tutaj dokładnie zrozumieć Mendelssohna. W istocie w powyższym fragmencie stwierdza on, że Cranz popełnił rudymentarny błąd w obejściu z dziełem kanonicznym. Biblia hebrajska – jako Stary Testament – jest kanonicznym dziełem chrześcijaństwa, a zatem Cranz, jako chrześcijanin, jest zobowiązany interpretować ją życzliwie, a jeśli tego nie robi, dopuszcza się błąd w samej procedurze postępowania z dziełem kanonicznym, której przestrzeżenie jest warunkiem koniecznym do rozpoczęcia sensownej rozmowy na teologiczne tematy między posiadającymi „wspólną sprawę” chrześcijaninem i Żydem. Zauważmy: bezpodstawność sprzeczności, o której pisze Mendelssohn, jest czymś z góry przesądzonym, a celem myśli odpowiedzialnej za kanon jest jedynie jej odkrycie. Zatem Cranz nie spełnił obowiązku życzliwej interpretacji Pisma, który nakłada na niego (jako na chrześcijanina) jego kanoniczny status. Albowiem między „prawdą a prawdą”, jak pisze Mendelssohn, sprzeczność istnieć *nie może* i nie jest to falsyfikowalny wniosek wyprowadzony ze spontanicznej lektury Pisma, lecz teza ta, według Mendelssohna, stanowi – musi stanowić – *a priori* każdego chrześcijanina, który zabiera się za biblijną hermeneutykę. Każde przymierze dorastające do swojej idei zakłada pewną bezwarunkowość i odporność na niezapośredniczone „nagie fakty” – również przymierze między przymierzami, mógłby powiedzieć Mendelssohn.

Zgodnie z tym poglądem autor *Jerozolimy* zaznacza, że nie ma obowiązku wdawać się w szczegółową polemikę z „poszukiwaczem”. Tym niemniej odnosi się do politycznej interpretacji prawa mojżeszowego, przyznając, że do czasu zburzenia Świątyni, państwo i religia żydowska stanowiły jedność (Mendelssohn 2005, s. 130 i n.), a każda zbrodnia przeciwko religii była również zbrodnią przeciwko państwu. A zatem Mendelssohn twierdzi *in concreto*, że zbieracz chrustu z Księgi Liczb nie został ukarany jako osoba o nieprawomyślnych poglądach, lecz jako zwykły kryminalista. Z kolei wraz ze zniszczeniem Świątyni prawo żydowskie wprawdzie straciło swój polityczny wymiar, ale przetrwało jako „nieznające przymusu” (por. tamże) prawo religijne objawione Żydom przez Boga i w tej postaci utrzymuje się po dziś dzień. Przy tej okazji

Mendelssohn powołuje się na (bliżej niesprecyzowaną) opinię rabinów, jednak, jak zauważa rabin Altman w swoim komentarzu do *Jerozolimy*, „teza Mendelssohna, że sądy żydowskie przestały używać środków represji po utracie politycznej niepodległości, nie całkiem odpowiada faktom” (Altman 1983, s. 232). O tym jednak już była mowa. Była też mowa o powodach, które sprawiły, że Mendelssohn tak wytrwale obstawał przy tej skądinąd kontrowersyjnej tezie. Teraz przejdźmy do rozwinięcia Mendelssohnowskiej koncepcji judaizmu.

2.2. Filozoficzna charakterystyka judaizmu

W *Jerozolimie* Mendelssohn zawarł słynną definicję judaizmu, nadając mu miano „objawionego prawa”. Filozof pisze, że judaizm nie zna objawionej religii w tym znaczeniu, jakie chrześcijanie przypisują temu pojęciu: judaizm jest objawioną – w sposób supranaturalny – *legislacją* i jako taki nie może być mylony z supranaturalnym objawieniem *religii* (Mendelssohn 2005, s. 90)¹⁶. Prawo to zostało objawione Żydom na Synaju przez Boga za pośrednictwem Mojżesza, którego, w zgodzie z tradycją i wbrew Spinozie, Mendelssohn uznaje za autora Pięcioksięgu (Mendelssohn 2011b, s. 189). Należy tutaj zwrócić uwagę na pewną subtelność. Z powyższych ustaleń Mendelssohna wynika, że judaizm nie jest religią, albowiem to *nie religia*, według niego, została objawiona Żydom na Synaju. Pojęcie religii dla Mendelssohna jest zarezerwowane dla religii *naturalnej* bądź *powszechnej*, która przedkłada konieczne dla zbawienia środki dla człowieka jako takiego, na które składa się wiara w nieśmiertelność duszy oraz w moralno-opatrznosciowy charakter Jedynego Boga (por. Pilarczyk, Dublański 2016, s. 84 i n.). Zgodnie z tym, by zacytować słowa Mendelssohna, „judaizm nie chełpi się posiadaniem ekskluzywnego objawienia wiecznych prawd, które są niezbędne do zbawienia”, a które przynależą do „powszechnej religii ludzkości”; „objawiona *religia* – konkluduje – to jedna sprawa, inną sprawą jest zaś objawione *prawo* [*geoffenbarte Gesetzgebung*]”, czyli judaizm (Mendelssohn 2005, s. 98; por też Mendelssohn 2015, s. 67)¹⁷.

Zatem pisząc, że judaizm nie stanowi objawienia religii, Mendelssohn chce powiedzieć, że judaizm nie jest konieczny do zbawienia ludzkości. Mendelssohn oczywiście przyznaje, że judaizm opiera się na *historycznym* fakcie objawienia (Mendelssohn 2005, s. 99; por. też Mendelssohn 2015, s. 67), ale

¹⁶ W piśmie *Do przyjaciół Lessinga* Mendelssohn stwierdzi też, że w języku hebrajskim w ogóle brak słowa, które odpowiadałoby „religii” (Mendelssohn 2015, s. 67).

¹⁷ Mendelssohn oczywiście często określa judaizm mianem religii, ale powinniśmy przypisywać decydujące znaczenie w tym zakresie rozstrzygnięciom będącym owocem świadome sformułowanej definicji, zamiast podawać je w wątpliwość na podstawie tego, że jej autor nie wszędzie czyni użytek z własnych ustaleń i rozróżnień.

w przeciwieństwie do chrześcijaństwa (Mendelssohn 1843b, s. 159) judaizm nie czyni ze swojego historycznego komponentu czynnika niezbędnego dla zbawienia całej ludzkości. Judaizm jest specjalnym obowiązkiem nałożonym na Żydów przez Boga, który *jednocześnie* jest Bogiem wszystkich ludzi, a z którego przestrzegania Żydów zwolnić może jedynie ten sam Bóg w akcie powtórnego objawienia (Mendelssohn 2005, s. 135 i n.; Mendelssohn 1843b, s. 167). Warto raz jeszcze podkreślić, że w przeciwieństwie do typowego dla chrześcijaństwa, diachronicznego (czy bardziej ryzykownie: dialektycznego) rozumienia tej kwestii, Mendelssohn w sposób *synchroniczny* łączy w Bogu prawodawcę narodu żydowskiego z Bogiem troszczącym się o dobro każdego człowieka¹⁸, upatrując w Żydach – zgodnie z Izajaszem – „światło dla narodów”. U Mendelssohna koncepcja ta nabiera szczególnego znaczenia. Aby do niej przejść, wskazane jest jednak najpierw omówić kwestię judaizmu u Mendelssohna jako religii zorientowanej na działanie zamiast na wiarę w dogmaty¹⁹. W rzeczy samej, Mendelssohn wpisuje się w stereotypowe (w neutralnym sensie tego słowa) rozumienie judaizmu jako „ortopraksji”. Tutaj jednak nie wolno popełnić błędu legalistycznej interpretacji pojęcia judaizmu Mendelssohna, jeśli rozumielibyśmy przez to skupienie się jedynie na zewnętrznej i postrzegalnej zgodności działania z jego zasadą, czyli na tym, co Kant nazwał *legalnością* działania w przeciwieństwie do jego wewnętrznej *moralności*. Mendelssohn kładł bowiem ogromny nacisk na to, że religijne obowiązki – w przeciwieństwie do państwowych, gdzie „martwe działania” (*tote Handlungen*; Mendelssohn 2005, s. 44) są wystarczające – nie mogą być jedynie zewnętrznie zgodne z prawem religijnym, ale muszą być nim wewnętrznie umotywowane. Czytamy, że „religijne działania bez religijnych myśli są pustym teatrykiem lalek, a nie służbą Bogu” (tamże).

Należy zatem pamiętać, że gdy Mendelssohn zapewnia nas o praktycznej orientacji judaizmu – twierdząc, że „spośród wszystkich preskrypcji i nakazów prawa możeszowego żadne nie głosi: «Powinieneś wierzyć, albo nie wierzyć!», lecz wszystkie brzmią: «Powinieneś czynić, albo zaniechać!»” (tamże, s. 100) – to nie chodzi mu o czysto mechaniczne wypełnienie prawa, co stanowiłoby całkowitą despi rytualizację judaizmu, lecz o czyny, które tradycja żydowska określa mianem *liszma*, a które zachodzą nie tylko w zgodzie z re-

¹⁸ W tym kontekście Emmanuel Levinas na przełomie lat 1955/56 ogłosi następujący protest: „Nasza sympatia dla chrześcijaństwa jest pełna, lecz pozostaje przyjaźnią i *braterstwem*. Nie może stać się *ojcowska*. Nie możemy uznać dziecka, które nie jest nasze. Żywi i zdrowi, protestujemy przeciw tym roszczeniom do dziedzictwa, przeciw tej niecierpliwości spadkobiercy” (Levinas 1991a, s. 115; podkr. – W.K.).

¹⁹ W *Betrachtungen über Bonnet's Palingenesie* Mendelssohn krytykuje irracjonalność chrześcijańskich dogmatów i twierdzi, że dzięki temu, iż judaizm nie pęta rozumu dogmatami (Mendelssohn 1843b, s. 162 i n.), napięcie między „religią a rozumem” jest znacznie mniejsze, niż ma to miejsce w przypadku chrześcijaństwa (por. tamże, s. 164).

ligią, ale również *ze względu* na religię i jako takie, rzecz jasna, stanowią religijną antycypację kantowskiego rozróżnienia na czyny „legalne” i „moralne”. Zatem Mendelssohn nie dostarcza budulca dla stworzenia opozycji między „praktycznym” judaizmem a uduchowionym chrześcijaństwem, lecz kładzie nacisk na właściwy judaizmowi duchowy wymiar działania. Tutaj Mendelssohn sam podnosi możliwy do postawienia zarzut w postaci dobrze znanych *Trzynastu zasad wiary* Majmonidesa. W tym kontekście Mendelssohn zadawała się jedynie stwierdzeniem o peryferyjności „przypadkowej idei” (*zufällige Gedanke*) sefardyjskiego teologa względem głównego nurtu żydowskiej tradycji intelektualnej (tamże, s. 101). Dyskusja w obrębie judaizmu (gorliwa i ożywiona, ale pozbawiona wzajemnej wrogości i pogardy, słowem – wzorcowa) dotycząca *Trzynastu zasad wiary* daje też okazję Mendelssohnowi do wyświetlenia specyficznego podejścia judaizmu do kwestii kontrowersji jako takiej. Kontrowersja jest projektem, a nie problemem – tak można by je pokrótce streścić. Kontrowersja, dodajmy, nie niesie z sobą obietnicy ostatecznego utożsamienia na polu uniwersalistycznej etyki (Kant), dialektyki (Hegel), hermeneutyki (Gadamer), racjonalnego konsensu (Habermas)²⁰, czy, ostatecznie, powściągliwej tęsknoty za pojednaniem (Horkheimer i Adorno). W tym kontekście Mendelssohn utyskuje na to, że chrześcijańscy myśliciele nie chcą zrobić „tego jednego wyjątku od zasady sprzeczności” i przyznać racji „naszym mędrcom”, którzy głoszą, że „choć jeden luzuje, a drugi wiąże, to obaj nauce słów żywego Boga” (tamże, s. 102)²¹.

Teraz możemy wrócić do Mendelssohnowskiej wizji narodu żydowskiego jako biblijnego „światła dla narodów”. Pomimo że według niego, jak zostało już powiedziane, dystynktywną cechą judaizmu, która stanowi o jego istocie, jest *halacha* (prawo żydowskie), skierowana wyłącznie do Żydów, to zaznacza, że wiele z tej „boskiej księgi otrzymanej za pośrednictwem Mojżesza” posiada wymiar uniwersalny. Pisze:

[Pentateuch] jest, ściśle rzecz biorąc, księgą praw [mojżeszowych], [ale] zawiera również, jak wiadomo, bezdenny skarbiec prawd rozumowych [...], które są tak ściśle związane z prawami, że tworzą z nimi właściwie jedną całość (Mendelssohn 2005, s. 100).

²⁰ Bliższa Mendelssohnowi w tym punkcie byłaby raczej myśl Levinasa, który pisze w kontekście dialogu judeo-chrześcijańskiego: „Dialog nie doprowadza do jakiegoś wniosku, ale stanowi samo życie prawdy” (Levinas 1991b, s. 171).

²¹ W tym konkretnym przypadku chodzi o kontrast między rygorystyczną a latytudarianistyczną interpretacją prawa mojżeszowego. Mendelssohn jednak dopatruje się w tym fragmencie odpowiedniej formuły dla relacji judaizmu z chrześcijaństwem, która miałaby wychodzić od uznania trwałości i nieodwołalności *różnicy* między tymi religiami. Co się zaś tyczy samego fragmentu, to Altman odnotowuje, że Mendelssohn w odnośnym cytacie miksuje ze sobą dwa niezależne ustępy talmudyczne z traktatów *Jewamot* i *Eruwin* (Altman 1983, s. 218).

Według Mendelssohna – choć jest to jedynie jego „przypuszczenie” – *halacha* posiada określony cel (*Bestimmung*; tamże, s. 119). Tym celem jest ciągle przypominanie narodom o „niezafalszowanym pojęciu Boga i jego właściwościach”. Ceremoniał żydowski jest tu przedstawiony jako adekwatny środek do osiągnięcia owego celu. Mendelssohn pisze, że inne środki mnemoniczne, takie jak liczby, hieroglify i obrazy – z racji swojej czasoprzestrzennej ciągłości – sprzyjają bałwochwalstwu. Z kolei zaś „alfabetyczna pisanina [*alphabetische Schreiberei*] czyni ludzi zanadto spekulatywnymi [...] i powoduje zbyt duży rozdział między nauką a życiem” (tamże, s. 120). Za to ceremoniał żydowski świetnie nadaje się do tego zadania, ponieważ w działaniach nie ma nic namacalnie i postrzeżeniowo „trwałego”, co mogłoby zogniskować na sobie potencjalnie bałwochwalcze zainteresowanie (tamże). Z drugiej strony, *halacha* jest przedmiotem *wiedzy*, a nie wiary lub przekonania. Zarówno wiara, jak i przekonanie (podstawowe kategorie „chrześcijańskiej epistemologii”) nie są wystarczające do zapewnienia jedności między „nauką a życiem”, tj. między teorią a praktyką. Choć nie widać tego na pierwszy rzut oka, to kiedy Mendelssohn pisze, że „w gruncie rzeczy wszystko zależy od różnicy między wiarą a wiedzą [*Glaube und Wissen*]” (tamże, s. 102), to tym „wszystkim” jest tu jedność teorii i praktyki, którą może zagwarantować jedynie wiedza.

Rekapitulując: Żydzi jako „naród kapłański” (tamże, s. 119) mają za zadanie przechowywać pośród ludów wolną od wypaczeń ideę Boga przy pomocy prawa mojżeszowego. Czy można zatem odnieść wrażenie, że to stwierdzenie stoi w sprzeczności z przytoczoną wcześniej tezą Mendelssohna, iż judaizm nie jest potrzebny do zbawienia ludzkości? Autor zdaje się sam sugerować, że prawo żydowskie stanowi swego rodzaju drabinę, po której ludzkość może wspiąć się do czystej idei „Boga i jego właściwości”, a którą później można byłoby odrzucić, gdy spełniłaby swoje przeznaczenie. O to jednak nie może chodzić Mendelssohnowi i nie należy imputować mu tego rodzaju teologizacji prawa mojżeszowego. Jak już wspomniałem, Mendelssohn pisze wyraźnie, i to w kilku miejscach, że od przestrzegania prawa może Żydów zwolnić jedynie cud powtórnego objawienia. Co więcej, Mendelssohn, a w czym znów występuje przeciwko Majmonidesowi, gładko godzi się z tym, że *hukkim*²² są – przynajmniej z ludzkiej perspektywy – pobawione celu: „gdzie prawodawca, pyta Mendelssohn, powiedział, że [*hukkim*] są wiążące, tylko jeśli *my* wiemy, czemu służą?” (Mendelssohn 1843b, s. 166). W innym jeszcze miejscu Mendelssohn zapewnia, że „prawo nie wskazuje drogi, prawo jest drogą” (zob. Sorkin 2008, s. 202). Koniec końców, cała ta spekulacja instru-

²² *Miszpatim* i *hukkim*, tj. przykazania, które są dla ludzkiego umysłu bezpośrednio zrozumiałe (*miszpatim*), oraz przykazania, które zdają się być pobawione sensu (*hukkim*). W tekście, który cytuję, Mendelssohn nie używa słowa *hukkim*, co jest zrozumiałe ze względu na jego niemieckiego adresata.

mentalizująca *halachę* na rzecz oświecenia narodów, jak już wspomniałem, jest ze strony Mendelssohna zaledwie „domysłem” (*Vermutung*), co wskazuje na jej niezobowiązujący status.

Jak wynika z powyższych rozważań, Mendelssohn, przy całej swojej otwartości i zrozumieniu dla nieżydowskiej kultury był – i chciał pozostać – Żydem ortodoksyjnym²³, wiernym żydowskiemu prawu, o którym twierdził, że „wszystko jest w nim fundamentalne” (*in Ihnen ist alles fundamental*) i że nie może ono „ścierpieć” (*leiden*) żadnych „ograniczeń” (*Abkürzung*; Mendelssohn 2005, s. 102). Jak zauważa czołowy historyk judaizmu reformowanego, Michael A. Meyer, „Mendelssohn był reformatorem żydowskiego życia, ale – z małym wyjątkiem²⁴ – nie był reformatorem judaizmu” (Meyer 1995, s. 13). Jeszcze trafniej rzecz ujmuje Jeszajahu Lejbowic, jeden najwybitniejszych współczesnych myślicieli żydowskich, gdy twierdzi, że „[Mendelssohn] nie przemyślał o żydowskim pluralizmie, lecz o ogólnoeuropejskim pluralizmie całego cywilizowanego świata, w którego obrębie również judaizm, taki, jakim [wówczas] był, mógłby istnieć” (Lejbowic 1994, s. 53). Pewne pojęcie o stosunku Mendelssohna do rabinicznej elity, a więc do judaizmu rabinicznego, daje laudacja otwierająca jego list do Jacoba Emdena, której fragment brzmi następująco: „Pozdrowienia dla mojego pana, mojego nauczyciela i rabina, mistrza, wielkiego i sławnego geniusza, światła Izraela, sługi Wiekuistego, chwały pokolenia” (Mendelssohn 2011a, s. 32). Przejawem tej, w gruncie rzeczy głęboko zachowawczej, postawy Mendelssohna jest też niepokój, z jakim powitał on reformy józefińskie z 1782 roku (Łastik 1961, s. 33; Feiner 2002, s. 124) w przeciwieństwie do takich *maskilów* (żydowskich oświeceniowców) jak Wessely czy Herz Homberg, którzy na *Judenpatent* Józefa II zareagowali entuzjastycznie. W liście do Homberga, który wskutek reform dobrowolnie przeniósł się do Wiednia, aby pracować na ich rzecz, Mendelssohn przestrzega:

Powinniśmy cały nasz upór przeciwstawić jezuickim podstępom, za pomocą których pod pozorem przyjaźni wzywa się nas do zjednoczenia, a które w istocie rzeczy mają na celu przeciągnięcie nas na drugą stronę. Ludzie czynią w naszym kierunku fałszywe kroki. Ich stopa zostaje wysoko podniesiona, ale mimo to cały czas nie ruszają się z miejsca. To jest system zjednoczenia wilków, które pragną połączyć się z owcami po to, by z mięsiwa owiec i jagniąt uczynić wilczyznę (Mendelssohn 1844, s. 669–670).

Mendelssohn widział w działaniach cesarza austriackiego i jego administracji gest tolerancji i otwartości, który jednak podszyty był intencją doprowadzenia do asymilacji narodu żydowskiego z kulturą większościową, z konwersją jako

²³ Co więcej, był on pierwszym Żydem, dla którego scharakteryzowania w ogóle użyto, a uczynił to Johann David Michaelis, przymiotnika „ortodoksyjny” (Schulte 2002, s. 189).

²⁴ „Wyjątek” ten odnosi się np. do wspomnianych wyżej postaw Mendelssohna w sprawie *cheremu* i wczesnego pochówku.

jej ukoronowaniem (Feiner 2002, s. 124, 166). Taka idea nie mogła odpowiadać Mendelssohnowskiej wizji idealnego państwa, które, szanując rozdział między sferą cywilną i religijną, jest jedynie formalno-prawną jednością i jako takie przedkłada formułę pokojowego współistnienia dla wielu różnych partykularyzmów (w tym żydowskiego). Z kolei taka „jedność” (*Einheit*) nigdy nie powinna, według Mendelssohna, wyrodzić się w „jednolitą masę” (*Einerleiheit*), gdzie jednostki muszą wyrzec się swojej partykularnej tożsamości w imię wyższej, ujednocniającej idei – jakkolwiek byłaby jej treść. Mendelssohn bynajmniej nie dążył do „stopienia się” z kulturą i religią Niemiec, a jego wysiłki zmierzały ku temu, aby zachować żydowską tożsamość w jej ówczesnej postaci, a przy tym dodać do niej – bardziej na zasadzie agregatu niż syntezy – elementy świeckie. Dlatego domagał się w imię oświecenia prawa do zachowania swojej, ortodoksyjnie pojętej, żydowskiej tożsamości. I to w sytuacji, gdy najwybitniejszy zapewne przedstawiciel niemieckiego oświecenia, Immanuel Kant, będzie głosić odwrotną tezę, a wraz z nim głosić ją będą również późni *maskile*, że w imię oświecenia judaizm rabiniczny powinien stać się tym, czym jest w istocie, czyli historią. To swoiste napięcie Mendelssohn wyraża w krótkim piśmie polemicznym pt. *W kwestii: co znaczy oświecać?*, gdzie pisze, że „oświecenie człowieka może się kłócić z oświeceniem obywatela” (Mendelssohn 2013, s. 159, przeł. R. Kuliniak, T. Małyśzek). Dla Mendelssohna bowiem obywatelskie oświecenie przedstawiało większą wartość niż oświecenie ogólnoludzkie, które według niego niesie ze sobą niebezpieczeństwo przymusowego wtłoczenia całego społeczeństwa w prokrustowe łożo ujednoczonych norm oświeceniowego rozumu (zob. Kozyra 2020). Jeżeli zaś trzeba byłoby dokonać wyboru między prawem a uobywatelnieniem, to (co do tego Mendelssohn nie ma żadnych wątpliwości) Żydzi muszą pozostać przy prawie (Mendelssohn 2005, s. 137 i n.). Jak słusznie w tym kontekście zauważa Shmuel Feiner, dla Mendelssohna „tolerancja i zasady oświecenia dyktują, że emancypacja Żydów z cywilnego ucisku jest prawem tego narodu, a nie transakcją, za którą można by ściągnąć z niego należną zapłatę” (Feiner 2010, s. 163). W pięknym fragmencie *Jerozolimy* Mendelssohn nawet pyta: „Nie możemy z czystym sumieniem odejść od prawa, a jaki pożytek będzie mieć państwo z obywateli pozbawionych sumienia?” (Mendelssohn 2005, s. 138).

Znając już „agendę” Mendelssohna, możemy zrozumieć jego osobliwą, jak na przedstawiciela oświecenia, postawę względem kwestii moralnego postępu człowieczeństwa. Otóż w *Jerozolimie* zajął on w tej sprawie stanowisko, które Kant w *Sporze fakultetów* określił mianem „abderyzmu”, a które głosi, że nie istnieje coś takiego, jak moralny postęp ludzkości, a ludzkość jako całość prezentuje w gruncie rzeczy w każdej epoce ten sam poziom moralności (tamże, s. 96). Co ciekawe, krytycznym kontrastem dla tej tezy jest Gotthold Ephraim Lessing (por. Altman 1973, s. 542), skądinąd mentor i przyjaciel

Mendelssohna, którego pamięci będzie on zaciekle bronić kilka lat później podczas sporu o panteizm. Teraz jednak Mendelssohn krytykuje koncepcję Lessinga z *Die Erziehung des Menschengeschlechts* („Wychowanie rodzaju ludzkiego”), która przedstawia schemat moralnego rozwoju człowieczeństwa od judaizmu, przez chrześcijaństwo, do czystej religii rozumu. W *Die Erziehung* Lessing twierdzi, że po Mojżeszu „lepszy pedagog” (Lessing 1959, s. 1022) zajął jego miejsce, ponieważ ludzkość dojrzała wtedy już do „drugiego wielkiego etapu edukacji” (tamże, s. 1023). I mimo że w przeciwieństwie do np. Kanta, Lessing twierdzi, iż również chrześcijaństwo ostatecznie ulegnie przedawnieniu, by ustąpić miejsca kolejnemu stadium moralnego postępu ludzkości, to zakłada jednocześnie, a co dla Mendelssohna było tu najważniejsze, że w chwili obecnej judaizm jest już reliktem przeszłości, zdezaktualizowanym przez chrześcijańskie Nowe Przymierze. Mendelssohn oponuje:

Ze swojej strony nie mogę wyrobić sobie żadnego pojęcia o wychowaniu rodzaju ludzkiego tak, jak wyobrażał je sobie mój zmarły przyjaciel Lessing. [...] Proponuje się tu ująć byt kolektywny, rodzaj ludzki, jako pojedynczą osobę i sądzi się, że Opatrzność wysłała ją do szkoły tu na ziemię, aby podnieść ją z dziecinności do dojrzałości. W istocie rodzaj ludzki prawie w każdej epoce, o ile ta metafora jest tu adekwatna, jest dzieckiem, dorosłym i starcem jednocześnie, choć w różnych miejscach i regionach świata (Mendelssohn 2005, s. 96).

Należy w następujący sposób zrozumieć Mendelssohna: to, co jego chrześcijańskim dyskutantom jawiło się jako „moralny postęp ludzkości”, dla niego stanowiło majak religijnego autorytaryzmu, egzekwowanego przez funkcjonariuszy oświecenia głównego nurtu, na którego gruncie pluralizm religijny rozpatrywany jest jedynie jako złożony i trudny problem, do którego „rozwiązania” czuje się ono powołane (por. Kozyra 2020, s. 45–52).

3. Uwagi polemiczne

Na koniec wypada odnieść się do pytania, które w słowach Michaha Gottlieba brzmi następująco: „Czy Mendelssohnowi udało się osiągnąć spójną syntezę między jego żydostwem a niemieckością, między jego przywiązaniem do judaizmu a oświeceniem?” (Gottlieb 2011a, s. XVIII). Jednak, jak pokazałem, Mendelssohn dążył do połączenia judaizmu i oświecenia nie tyle na zasadzie „syntezy”, co raczej „agregatu”. W ten sposób należałoby też odpowiedzieć na krytykę sposobu, w jaki Mendelssohn godzi judaizm z filozofią, którą to krytykę przedstawił Michael Meyer w książce *The Origins of the Modern Jew* (1967). Meyer argumentuje, że Mendelssohn przedkłada „efemeryczne rozwiązanie” tej kwestii (zob. Meyer 1967, s. 29–57), albowiem widząc w *halasze* jedynie narzędzie do uprzytomnienia sobie przez ludzkość prawd rozumowych,

czyni ją jedynie warunkowo konieczną, co skądinąd klóci się z jego zauważalną intencją do absolutnej wierności prawu mojżeszowemu. Rozczarowanie Meyera ewidentnie wypływa stąd, że chciałby on widzieć u Mendelssohna udane zapośredniczenie między judaizmem i oświeceniowym racjonalizmem. Jednak takiej syntezy, jak sądzę, Mendelssohn nie mógł dostarczyć właśnie dlatego, że uznawał *absolutne* znaczenie czynnika religijnego i jedynie względną wagę czynnika świeckiego. Kiedy Mendelssohn pisze do Lavatera, że zajmuje się filozofią jedynie „w godzinach odpoczynku i odprężenia”, to daje jasny wyraz takiemu właśnie podejściu. Co zaś tyczy się instrumentalizacji prawa żydowskiego, to przedstawiłem już kwestię Mendelssohnowskiej teologizacji *halachy*, którą filozof zaproponował w *Jerozolimie* jedynie jako niezobowiązującą spekulację. Meyer najwidoczniej poszedł inną drogą, której wprawdzie pisma Mendelssohna jednoznacznie nie wykluczają, ale, jak sądzę, istnieje wystarczająco dużo świadectw na to, że Mendelssohn traktował prawo mojżeszowe nie jako środek, lecz jako cel sam w sobie. A przy tym, co słusznie podkreśla Michah Gottlieb w swoim studium myśli Mendelssohna, interpretacja jego pism powinna poważnie traktować pryncypium, które, jak widzieliśmy, jest mu bliskie, a które głosi, że „prawda nie może stać w sprzeczności z inną prawdą” (Gottlieb 2011b, s. 58). Ponieważ Mendelssohn był absolutnie przekonany co do prawdziwości tej zasady, to tworzenie dalej idącej syntezy judaizmu i oświecenia musiało wydawać mu się mało interesującym projektem, a co więcej, niosło ze sobą niebezpieczeństwo odwrócenia uwagi od tego, co dla Mendelssohna było najważniejsze: od dystynktywnej natury judaizmu, który domaga się wprawdzie równych praw, ale nie za cenę swojej odrębności. I tej odrębności, jak się zdaje, Mendelssohn nie był gotów negocjować w toku „syntezowania” judaizmu z oświeceniem.

W tym kontekście rzeczą ważną jest również odwołanie się do tezy stawianej np. przez Krzysztofa Pilarczyka i Roberta Dublańskiego, a głoszącej, że w *Jerozolimie* Mendelssohn przedstawia judaizm jako „religię rozumu” (Pilarczyk, Dublański 2016, s. 83). Otóż teza ta jest słuszna tylko w tym sensie, że judaizm, na co zresztą sami autorzy zwracają uwagę (tamże, s. 84), wraz z innymi religiami „posiada udziały” w prawdach religii naturalnej. Jednak u Mendelssohna rozum i jego teologiczno-moralne prawdy nie stanowią *differentia specifica* judaizmu – ową dystynktywną cechą tej religii jest bowiem prawo mojżeszowe. Stąd twierdzenie, że judaizm wprawdzie „zakłada” prawdy rozumowe, jak Mendelssohn pisze w *Do przyjaciół Lessinga*, a co polscy autorzy cytują, ale w gruncie rzeczy „polega na” posłuszeństwu objawionemu prawu (Mendelssohn 2015, s. 67). Tę samą myśl Mendelssohn wyraził w cytowanym powyżej fragmencie z *Jerozolimy*. Przywołajmy go raz jeszcze:

[Pentateuch] jest, *ściśle rzecz biorąc*, księgą praw [mojżeszowych], [ale] zawiera również, jak wiadomo, bezdenne skarbiec prawd rozumowych [...], które są tak ściśle związane z prawami, że tworzą z nimi właściwie jedną całość (Mendelssohn 2005, s. 100; podkr. – W.K.).

Zatem w swojej istocie judaizm nie jest religią rozumu, jeśli religią rozumu jest religia *oparta* lub *ufundowana* na rozumie. W tym właśnie sensie „religią rozumu” będzie dla Kanta chrześcijaństwo. Natomiast dla Mendelssohna judaizm jest oparty na historycznym fakcie objawienia, a prawdy rozumowej religii naturalnej stanowią jedynie jego *genus proximum*. Zapewne Pilarczyk i Dubliński są tego świadomi, uznałem jednak, że niniejszy komentarz może stanowić przydatne naświetlenie omawianej kwestii.

Bibliografia

- Altman A. (1973), *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Altman A. (1981), *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover – New Hampshire – London: Brandeis University Press.
- Altman A. (1983), *Commentary*, w: M. Mendelssohn, *Jerusalem or on Religious Power and Judaism*, przeł. A. Arkush, Hanover – London: University Press of New England, s. 141–241.
- Bałaban M. (1925), *Historia i literatura żydowska*, t. III, Lwów – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Cranz A. (1781), *Ueber den Missbrauch der geistlichen Macht, oder, Der weltlichen Herrschaft in Glaubenssachen durch Beyspiele aus dem jetzigen Jahrhundert ins Licht gesetzt*, Berlin.
- Cranz A. (1782), *Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Menasseh Ben Israel*, Berlin: Friedrich Maurer.
- Feiner S. (2002), *The Jewish Enlightenment*, przeł. Ch. Naor, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Feiner S. (2010), *Moses Mendelssohn: Sage of Modernity*, przeł. A. Berris, New Heaven – London: Yale University Press.
- Fichte J.G. (1793), *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. Erster Teil. Zur Beurteilung ihrer Rechtmäßigkeit*, Danzig: Ferdinand Troschel.
- Gottlieb M. (2011a), *Introduction*, w: M. Mendelssohn, *Writings on Judaism, Christianity, and the Bible*, red. M. Gottlieb, przeł. C. Bowman, E. Sacks, A. Arkush, Waltham, MA: Brandeis University Press.
- Gottlieb M. (2011b), *Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*, New York: Oxford University Press.
- Graetz M. (1996), *The Jewish Enlightenment*, w: M.A. Meyer (red.), *German-Jewish History in Modern Times, Vol. 1: Tradition and Enlightenment: 1600–1780*, przeł. W. Templer, New York: Columbia University Press.

- Heine H. (2018), *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, w: tenże, *O Niemczech i o sobie. Wybór pism*, przeł. T. Zatorski, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Herder J.G. (2013), *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus*, Berlin: Holzinger.
- Hess J.M. (2000), *Johann David Michaelis and the Colonial Imaginary: Orientalism and the Emergence of Racial Antisemitism in Eighteenth-Century Germany*, „Jewish Social Studies” 6 (2), s. 56–101.
- Katz J. (1980), *From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism 1730–1933*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kozyra (2020), *Kant on the Jews and their Religion*, „Diametros” 17 (65), s. 32–55.
- Kuehn M. (2001), *Kant. A Biography*, New York: Cambridge University Press.
- Lavater J.C. (1770), *Johann Caspar Lavaters Zueignungsschrift der Bonnetischen Philosophischen Untersuchung der Beweise für das Christenthum an Herrn Moses Mendelssohn in Berlin*, Zürich.
- Lavater J.C. (1843), *Antwort an den herrn Moses Mendelssohn*, w: M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Dritter Band*, red. G.B. Mendelssohn, Leipzig: F.U. Brodhaus, s. 51–79.
- Leibowitz Y. (1994), *Gespräche über Gott und die Welt*, red. M. Shashar, przeł. M. Schmidt, Frankfurt am Main – Leipzig: Insel Verlag.
- Lessing G.E. (1959), *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. I, red. W. Stammer, München: C. Hanser, s. 1010–1035.
- Levinas E. (1991a), *Przypadek Spinozy*, w: tenże, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia: Atext, s. 111–115.
- Levinas E. (1991b), *Myśl żydowska dzisiaj*, w: tenże, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia: Atext, s. 167–175.
- Łastik S. (1961), *Z dziejów Oświecenia żydowskiego*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Majmon S. (2007), *Autobiografia*, t. 2, przeł. L. Belmont, Warszawa: Midrasz.
- Margalit A., Halbertal M. (1994), *Liberalism and the Right to Culture*, „Social Research” 61 (3), s. 491–510.
- Mendelssohn M. (1782), *Vorrede*, w: Menasseh Ben Israel, *Rettung der Juden*, przeł. M. Herz, Berlin – Stettin: Friedrich Nicolai.
- Mendelssohn M. (1843a), *Schreiben an der herrn Diaconus Lavater zu Zürich von Moses Mendelssohn*, w: tenże, *Gesammelte Schriften. Dritter Band*, red. G.B. Mendelssohn, Leipzig: F.U. Brodhaus, s. 37–51.
- Mendelssohn M. (1843b), *Betrachtungen über Bonnet's Palingenesie*, w: tenże, *Gesammelte Schriften. Dritter Band*, red. G.B. Mendelssohn, Leipzig: F.U. Brodhaus, s. 135–177.
- Mendelssohn M. (1844), *Moses Mendelssohns Briefe an Herz Homberg*, w: tenże, *Gesammelte Schriften. Fünfter Band*, red. G.B. Mendelssohn, Leipzig: F.U. Brodhaus, s. 651–687.
- Mendelssohn M. (2005), *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, red. M. Albrecht, Hamburg: Felix Meiner.
- Mendelssohn M. (2011a), *Letter to Rabbi Jacob Emden, 26 October 1773*, w: tenże, *Writings on Judaism, Christianity, and the Bible*, red. M. Gottlieb, przeł.

- C. Bowman, E. Sacks, A. Arkush, Waltham, MA: Brandeis University Press, s. 32–35.
- Mendelssohn M. (2011b), *From Light for the Path*, w: tenże, *Writings on Judaism, Christianity, and the Bible*, red. M. Gottlieb, przeł. C. Bowman, E. Sacks, A. Arkush, Waltham, MA: Brandeis University Press, s. 189–202.
- Mendelssohn M. (2013), *W kwestii: co znaczy oświecać*, w: tenże, *Wybór pism filozoficznych*, przeł. R. Kuliniak, T. Małysek, Wrocław: Atut.
- Mendelssohn M. (2015), *Do przyjaciół Lessinga*, przeł. A. Chmielewski, red. T. Małysek, R. Kuliniak, Wrocław: Atut.
- Meyer M.A. (1967), *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749–1824*, Detroit: Wayne State University Press.
- Meyer M.A. (1995), *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Detroit: Wayne State University Press.
- Moritz K.P. (2015), *Moses Mendelssohn do przyjaciół Lessinga. Dodatek do korespondencji Pana Jacobiego na temat nauki Spinozy*, przeł. T. Małysek, R. Kuliniak, w: M. Mendelssohn, *Do przyjaciół Lessinga*, przeł. A. Chmielewski, red. T. Małysek, R. Kuliniak, Wrocław: Atut.
- Pilarczyk K., Dublański R. (2016), *Moses Mendelssohn a judaizm i kultura żydowska*, „Studia Gdańskie” 38, s. 75–87.
- Popkin R.H. (2002), *Spinoza's Excommunication*, w: H.M. Ravven, L.E. Goodman (red.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany: State University of New York Press, s. 263–281.
- Rosenstock B. (2010), *Philosophy and the Jewish Question. Mendelssohn, Rosenzweig, and Beyond*, New York: Fordham University Press.
- Schulte Ch. (2002), *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München: C.H. Beck.
- Sorkin D. (2008), *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics From London to Vienna*, Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Stern E. (2017), *Enlightenment Conceptions of Judaism and Law*, w: Ch. Hayes (red.), *The Cambridge Companion to Judaism and Law*, New York: Cambridge University Press, s. 215–232.
- Wahle H. (1993), *Wspólne dziedzictwo: judaizm i chrześcijaństwo w kontekście dziejów zbawienia*, przeł. Z. Kowalska, Tarnów: Biblos.

Wojciech Kozyra

The origins and arguments of Moses Mendelssohn's *Jerusalem***Keywords:** *A. Cranz, Enlightenment, Judaism, J.C. Lavater, M. Mendelssohn*

The first part of the article presents historical origins of Moses Mendelssohn's *Jerusalem* (1783). It discusses Mendelssohn's polemics with Johann Caspar Lavater, Christian Wilhelm Dohm and August Cranz which paved the way for the publication of the book. The second part treats Mendelssohn's notion of Judaism as it is expressed in *Jerusalem*. Here the article argues for a fundamentally orthodox attitude of Mendelssohn toward Judaism, which prevented him from creating (a fact sometimes lamented by commentators) a far-reaching 'synthesis' between the Jewish religion and the Enlightenment.