

Moses Mendelssohn and Culture Changes in Jewish Communities in the Enlightenment Kaufman I.

Мозес Мендельсон и генезис культуры еврейских общин в эпоху Просвещения Кауфман И. С.

*Кауфман Игорь Самуилович / Kaufman Igor Samuilovich – кандидат философских наук, доцент,
Институт философии,
Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург*

Аннотация: в статье рассматривается проблема влияния философии М. Мендельсона на социокультурные изменения в еврейских общинах Германии и Центральной Европы в 18 столетии. Также специально изучаются современные историографические дискуссии о взаимосвязи взглядов М. Мендельсона и еврейского Просвещения (Гаскалы).

Abstract: in my article I discuss the issue concerning influence of Moses Mendelssohn's philosophy on social and cultural transformations in Jewish communities in Germany and the Central Europe. I also deal with some recent historiographical debates and strategies to study connections between Mendelssohn's ideas and the Jewish Enlightenment (Haskala).

Ключевые слова: философия М. Мендельсона, еврейская история Нового времени, еврейское Просвещение, Гаскала.

Keywords: Moses Mendelssohn's philosophy, Early Modern Jewish History, Jewish Enlightenment, Haskala.

Философское учение немецко-еврейского мыслителя Мозеса (Моисея) Мендельсона до сих пор остается малоизученным русскими историками философии. Практически все существующие упоминания и краткие изложения его взглядов связаны с его оценкой как одного из представителей школы Лейбница-Вольфа и как одного из достаточно многих авторов предкантианской философии немецкого Просвещения. Правда, в последние годы появились переводы некоторых работ Мендельсона: так, перевод трех небольших сочинений о значении Просвещения вышел в «Кантовском сборнике» в 2011 г (переведены статьи «Что значит просвещать?», «О наилучшей государственной конституции», «Следует ли противодействовать распространяющемуся мечтательству сатирой или публичными отношениями?») [1]. Также в этом же журнале была переведена переписка И. Канта и Мендельсона (до этого существовали только переводы двух писем Канта Мендельсону) [2].

Стоит отметить, что и в мировой историко-философской литературе сложилась сложная картина: с одной стороны, за последние 25-30 лет вышло порядка 20 монографий и коллективных исследований философии Мендельсона, а также несколько десятков статей. Однако большая часть посвящена изучению значения Мендельсона как *еврейского* мыслителя, чьи труды порождены осмыслением взаимодействия еврейской традиции и культуры Просвещения. Достаточно мало работ посвящено метафизике и теоретической философии Мендельсона (Исключением является крупное коллективное исследование: *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. Munk, R. ed.) [4], [9] [11] [12]. Подобное соотношение вероятно указывает на то, что значение Мендельсона для современной еврейской интеллектуальной культуры совершенно не рассматривается в качестве самоочевидного. Кроме того, особенностью большинства современных исследований является отход от традиционного взгляда, согласно которому именно Мендельсон открыл и доказал гармонию между еврейской традицией и универсализмом умеренного деистического Просвещения. Так, Д. Соркин называет данную историографию «мифом о Мендельсоне» (источником он считает Давида Фридендера, претендовавшего на место ближайшего друга и ученика Мендельсона) и предпочитает говорить о «религиозном Просвещении» Мендельсона [16]. Последнее возникло как синтез «Андалусийской традиции» (термин Б. Септимуса) и христианской мысли Просвещения [13], [14], [15], [17].

Также Мендельсон не рассматривается как абсолютно уникальный еврейский мыслитель. Уникальность Мендельсон традиционно видели не в оригинальной метафизике, не в синтезе еврейской и европейской философии (или в оригинальном истолковании еврейской философии, которое раскрыло бы уникальность опыта еврейской мысли для европейских философов), но в формировании (или даже изобретении) им специфически еврейского Просвещения, а также, что он стал первым евреем, сохранившим свою религиозную идентичность и показавшим отсутствие конфликта еврейской традиции и нееврейского секулярного знания – в первую очередь философии и тех дисциплин, которые объединялись термином «Wissenschaften und Kuenste». Подобный образ использовался ранее в историографии еврейской философии XIX в. – начала XX в. относительно Спинозы: последний оценивался не как оригинальный мыслитель, но как первый еврей, снискавший популярность среди интеллектуалов христианского мира и не принявший христианство. Действительно, в случае Мендельсона невозможно утверждать, что его случай породил множество типологически схожих

ситуаций, когда евреи, видя пример Мендельсона, мгновенно устремились в мир достаточно секуляризованного знания. Так, в работах Ш. Файнера подробно описан ряд историй немецких и центральноевропейских евреев, которых можно назвать «предшественниками Гаскалы» [7], [8]. Так, некоторые из них выбирали, за десятилетия до появления Мендельсона, наиболее удобный, хотя и сложный путь освоения нееврейского знания – университет. Другие предпочитали использовать другие инструменты и технологии Просвещения – создание частных библиотек и коллекций, литературная деятельность в нетрадиционных жанрах, переводы с европейских языков [7, р. 21-50]. В целом, уже за минимум одно поколение до Мендельсона в Германии сформировалась значительная группа просвещенных евреев, воспринявших современное им научное знание, созревавших все перспективы этого знания, безусловность его прогресса, а также социальные и культурные преимущества от использования этого знания.

Тем не менее, сложно отрицать особое место Мендельсона, вовсе не следующее из историографического нарратива, видевшего в нём первого еврея, сохранившего религиозную идентичность и занявшего, в контексте его эпохи важное место в европейской мысли. Выше уже было отмечено, что оценка Мендельсона и в данном аспекте также напоминает оценку Спинозы: в Спинозе видели малооригинального картезианца, в Мендельсоне – эпигона Лейбница и Вольфа. Хотя мы не рассматриваем здесь теоретическую философию Мендельсона, следует признать, что одна только метафизика Мендельсона, которая долгое время рассматривалась как явление второго плана, особенно в сопоставлении с Лейбницем, Вольфом и Кантом, вполне достаточна для признания его оригинальным мыслителем. Его теория научной очевидности и концепция предметности в метафизике и математике достаточно оригинальны. Также Мендельсон занимает важное место в генезисе такого значимого как для эпохи Просвещения, так и специфически для немецкой философской культуры XIX-XX вв., раздела философии и «научной дисциплины», как эстетика [4]. Однако нас интересуют идеи Мендельсона, относящиеся к еврейской философии и иудаике, и степень их влияния на еврейскую культуру Просвещения. Выше мы уже отмечали, что и до Мендельсона появляется достаточно много евреев, воспринявших европейскую науку и оставшихся в рамках своей религиозной традиции. Деятельность Мендельсона не могла создать индивидуальной стратегии евреев, стремившихся к усвоению нового знания, поскольку эти практики существовали уже до Мендельсона. В силу этого остаётся выбор между следующими историографическими интерпретациями: влияние Мендельсона на философию Просвещения, как на теоретическую, так и на «практическую часть» метафизики, либо на коллективную адаптацию евреев к Просвещению, на формирование общин, разделявших и адаптировавших поведенческие, образовательные, эстетические нормы Просвещения.

Анализ целого ряда недавних исследований Мендельсона позволяет утверждать, что наряду с наличием диаметрально противоположенных подходов (так, А. Аркуш рассматривает Мендельсона как представителя деизма, а упоминавшийся Соркин связывает его с религиозным Просвещением, основой которого для еврейской традиции может служить средневековая концепция отношения веры и разума, представленная в трудах Саадии Гаона, Йегуды Галеви и Нахманида), можно выделить общие проблемы и категории, разделяемые многими исследователями. Так, в работах Аркуша, Соркина и М. Готтлиба говорится о богословско-политической мысли Мендельсона. О богословско-политическом смысле проекта Просвещения в философии Мендельсона говорил и Л. Штраус, чьи тексты о Мендельсоне, главным образом предисловия Штрауса к различным сочинениям Мендельсона, были недавно собраны в одном издании [18]. Скорее всего, сам Мендельсон не принял бы подобного определения своих взглядов, поскольку для него понятие «богословско-политического» было связано с концепцией Спинозы, точнее с распространенной в эпоху Мендельсона интерпретацией «Богословско-политического трактата». Согласно этой интерпретации, труд Спинозы является образцом детерминизма и фатализма (данные характеристики практически единодушно приписывались Спинозе), выражающихся в отрицании Спинозой институциональной и духовной свободы для религии. Штраус настаивал, что сущностью проекта Мендельсона является «богословско-политическая» проблематика, приводя достаточно сложное рассуждение. «Теологическое» измерение проекту Просвещения Мендельсона придает соотнесение универсальных идеалов Просвещения с абсолютно уникальной религиозной традицией. Политическое измерение проекта Мендельсона Штраус видит в том, что его идея Просвещения касается не изолированного индивида, индивида-отшельника, а опять-таки принятие норм Просвещения социальной группой, историческое бытие которой сформировало совершенно неповторимые культурные черты [6].

Штраус утверждает, что, в сущности, Мендельсон предпринимает переосмысление теологии, посредством сохранения лишь формальной связи теологии с метафизикой, поскольку принципы и цели теологии противоречат дискурсивной рациональности метафизики, основанной на доказательстве посредством понятий. Иными словами, в его интерпретации «богословско-политический» проект Мендельсона утверждает различие двух видов теологии: теологии, опирающейся на греческую философию и теологии, утверждающей важность социального (социально-антропологического) аспекта религиозной традиции. Данную интерпретацию разделяет и Готтлиб: в его работе «спор о пантеизме»

Мендельсона и Якоби рассматривается не как метафизический или теологический, а как этический и политический, то есть, в сущности, не как метафизико-теологический, а политико-теологический [10].

Интерпретация Штрауса важна открытием связи проекта Просвещения Мендельсона и социального контекста. Мендельсон, рассуждая о вполне «экзотерических» вопросах (полезности религии, о ее моральной роли, значения религии и философии для счастья человека) в сущности утверждает, что эмансипации это не теория, а социальная практика, связанная с историческим контекстом. Идея гармонии иудаизма и Просвещения сама является именно богословско-политическим проектом. Важнейшие особенности иудаизма Мендельсон видел в его этическом измерении (иудаизм, в отличие от христианства, это этико-религия, «деятельностная» религия) и необходимости материального (коллективного) политического института (государство, община т. д.) для религиозной практики. Критика Спинозы в поздних сочинениях Мендельсоном может быть объяснена тем, что последний нашёл в «Богословско-политическом трактате» взгляд на иудаизм, построенный, в сущности, на христианской интерпретации еврейской истории.

Проект Мендельсона по реформе социального состояния еврейской общины, проект улучшения, по сути, достижения просвещенного гражданского состояния был далеко не первым подобным предприятием. При жизни Мендельсона появился проект Христиана Вильгельма фон Дома, ему предшествовал проект Дж. Толанда, в конце XVIII появились проекты аббата Грегуара и графа Джованни Батиста Герардо Д'Арко [3], [5]. Однако эти проекты, не опираясь прямо на Спинозу, разделяли его идеи или, скорее, распространённую интерпретацию его идей, а именно, что иудаизм представляет препятствие к просвещению. Конечно, любые христианские проекты улучшения состояния евреев исходили из того, что важнейшее условие для этого – принятие христианства. Однако именно в Спинозе видели подтверждение этого: «Богословско-политический трактат» рассматривался как подробное доказательство того, что иудаизм имеет смысл, будучи связан только с уникальным сочетанием условий (государство, традиция священства, царская власть, храм), которые не существуют в настоящем и не возникнут в будущем, и не повторятся (по крайней мере, в сочетании). Авторы проектов XVIII в. по улучшению состояния евреев века обращаются к прошлому: еврейская религиозная традиция имела основание своего бытия в когда-то давно существовавших условиях. Исчезновение этих условий и историческая невозможность их возобновления в настоящем предполагает, что сами носители этой религиозной традиции должны признать неестественность её сохранения.

Истолкование богословско-политического вопроса у Мендельсона, напротив, обращено к настоящему. Его возражение как Спинозе, так и авторам упомянутых проектов заключается в том, что они говорят не о реальной еврейской истории, а о искусственно конструируемом образе. Их понимание истории (как и вообще спинозизм) фаталистично, статично и вневременно, и, следовательно, их понимание истории отменяет развитие и, предвосхищая историко-философские рассуждения Гегеля о Спинозе, «жизнь». Настоящее состояние еврейских общин таково, что просвещенных евреев много, их природа, не противореча общечеловеческой природе, ориентирована на просвещение.

Поэтому Мендельсон говорит, прежде всего, о двух аспектах еврейского просвещения – теоретическом (включающем эпистемологическую, философскую, научную образовательную проблематику) и теолого-политическом, причем последний, по мнению Штрауса, сознательно скрыт и представляет некое «экзотерическое» учение Мендельсона. Действительно, Мендельсон утверждал отсутствие конфликта между Просвещением (т. е. разумом в гражданском и мировом смысле) и еврейской религиозной традицией. Однако в интерпретации Штрауса иудаизм Мендельсона является «изобретенной» традицией, возникшей в силу неявного отказа от важнейшей традиции для самого Штрауса – традиции Маймонида [6].

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 15-18-00062

Литература

1. Кантовский сборник, 3 (37), 2011, 74-84.
2. Кантовский сборник, 1 (27), 2008, 87-92.
3. *Мендес-Флор П., Рейнхарц И.* История евреев в новое и новейшее время: антология документов. Том 1. Москва, 2003.
4. *Beiser F.* ed. *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford, 2009. 196-243.
5. *Bernardini Paolo L., Lucci D.* *The Jews, Instructions for Use. Four Eighteenth-Century Projects for the Emancipation of European Jews*-Academic Studies Press Boston (2012)
6. *Bernstein J. A.* The Theological-Political Problem in Leo Strauss's Writings on Moses Mendelssohn / *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 22 (2):191-215 (2014)
7. *Feiner S.* *The Jewish Enlightenment*. Philadelphia, 2004.

8. *Feiner S.* The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe. Philadelphia, 2011.
9. *Goldenbaum U.* 1996. «Mendelssohns philosophischer Einstieg in die schönen Wissenschaften. Zu einer ästhetischen Rezeption Spinozas», in *Die Philosophie und die Belles-Lettres*, Ed. M. Fontius and W. Schneiders, Berlin: Akademie Verlag, pp. 53–79.
10. *Gottlieb M.* Faith and Freedom. Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought. Oxford, 2011.
11. Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung (eds. Albrecht, M. and E. J. Engel, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2000)
12. *Munk R.* ed. Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics. Dordrecht: Springer, 2011.
13. *Septimus B.* Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah. Cambridge, MA., 1982.
14. *Septimus B.* Nahmanides and the Andalusian Tradition. In: Twersky, I. (ed.), Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity, pp. 11–34. Cambridge, MA., 1983.
15. *Sorkin D.* Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment. Berkeley, 1996.
16. *Sorkin D.* The Mendelssohn Myth and its Method, *New German Critique*, 77(1999), pp. 7–28.
17. *Sorkin D.* Transformation of German Jewry. Oxford, 1991. 73-78.
18. *Yaffe M. D.* Leo Strauss on Moses Mendelssohn Translated, edited, and with an interpretive essay. Chicago: 2012.