

РЕЦЕНЗІЇ

Игорь Кауфман

МОЗЕС МЕНДЕЛЬСОН И ФОРМИРОВАНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ: ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЯЗЫКОВЫЕ АСПЕКТЫ.

Обзор: Breuer, E., & Sorkin, D. (Eds.). (2018). *Moses Mendelssohn's Hebrew Writings*. Yale: Yale UP; Sacks, E. (2017). *Moses Mendelssohn's Living Script: Philosophy, Practice, History, Judaism*. Bloomington, & Indianapolis: Indiana UP)

Введение. Мендельсон и историография Гаскалы

Просвещение, по словам финского исследователя Весы Ойтинена, кажется, снова в моде. Действительно, в последние два десятилетия число и разнообразие исследований философии и интеллектуальной истории Просвещения драматически увеличились. Одной из наиболее провокативных областей этих исследований является изучение национальных историй Просвещения, «Просвещения в национальном контексте», как этот формулирует одно из первых соответствующих специальных исследований.¹ Неудивительно, что особый интерес вызывает первая история Просвещения среди «неевропейского» народа – еврейское Просвещение/Гаскала. В свою очередь, Гаскала представляет особый интерес в связи с вопросом *философия и масса (multitudo)*, поскольку распространённый, в том числе и в постсоветских историко-философских традициях, нарратив утверждает, что безусловным инициатором Гаскалы был философ Мозес Мендельсон. Сложные истоки этого образа стали предметом современных дискуссий, о чём свидетельствует выход буквально полгода назад сборника английских переводов *еврейских трудов Мендельсона*.

Сборник переводов, вышедший под редакцией Э. Брейера и Д. Соркина [Breuer, Sorkin 2018]², органично связан с современным состоянием исследований философии Мендельсона. Так, обширное привлечение материалов из его еврейских сочинений составляет характерную черту монографии Э. Сакса [Sacks 2017]. Брейеру принадлежит большая статья по еврейской политической мысли Мендельсона в сборнике «Мозес Мен-

© И. Кауфман, 2018

¹ Перечисление всех релевантных работ не входит в нашу задачу. См. в частности [Porter, Teich 1981; Withers 2007: 25-40].

² В дальнейшем на это издание указывает аббревиатура ММНВ.

дельсон: Просвещение, религия, политика, национализм» (см. ниже). Сравнительно небольшое введение (20 страниц из общего объема в 550) тем не менее даёт исключительно информативный очерк рецепции еврейских работ Мендельсона и истории «мифа о Мендельсоне», под которым авторы введения понимают его укоренение в германской интеллектуальной культуре и маргинализацию значения еврейских сочинений.³

Истоки этого мифа авторы видят в многочисленных некрологах и в деятельности первых биографов. Издания сочинений и научные работы середины XIX в. существенно упрочили этот образ Мендельсона. В то же время, некий парадокс проявился в том, что его еврейские труды были широко распространены среди еврейских общин, как в Западной и Центральной, так и в Восточной Европе [MMHW: 9-11]. Научная традиция, начиная с конца XIX в., констатируя существование этих трудов, практически не рассматривала их в качестве исследовательского предмета. Положение могло бы измениться с началом выхода юбилейного собрания сочинений Мендельсона (*Jubiläumsausgabe*, первый его том появился в 1929 г.), однако это издание было прервано в 1938 г. по понятным историческим причинам. Правда, из успевших увидеть свет семи томов, два включали еврейские сочинения Мендельсона: девятнадцатый, включавший переписку на еврейском и идише, и четырнадцатый, содержащий основные еврейские сочинения. Именно этому, вышедшему из печати в 1938 г., тому, на котором прервалось Юбилейное издание, было суждено стать одной из последних еврейских книг, напечатанных в Третьем Рейхе. Практически весь тираж был арестован и уничтожен, за исключением буквально нескольких экземпляров [ibid.: 14].

Только в 1972, с возобновлением Юбилейного собрания сочинений, было напечатано факсимильное издание этого тома [Mendelssohn 1972]. Уже во второй половине XX в. «миф о Мендельсоне» во многом стал частью научных принципов созданной А. Альтманном фундаментальной 900-страничной биографии Мендельсона [Altmann 1973]. Альтманн признавал принципиальную двойственность мировоззрения Мендельсона, проистекавшую из желания сохранить связь как с еврейским, так и германским миром. Однако Соркин и Брейер отмечают, что фактически Альтманн дал детальное историческое и систематическое изложение только немецких трудов Мендельсона. Из еврейских сочинений только перевод Пятикнижия удостоился подробного исторического (но не содержательного) изложения; описание же остальных еврейских трудов свелось к достаточно кратким характеристикам [MMHW: 15-16]. Тем не менее, рассматривая соответствующие работы последних десятилетий XX в., Соркин и Брейер отмечают постепенное исчезновение этого нарратива, одновременно характеризуя современные исследования как всё более обращающиеся к еврейским трудам Мендельсона [ibid.: 18-19]. К анализу ряда наиболее значимых результатов этой историко-философской литературы мы и обратимся ниже.

Интеллектуальная история евреев в Европе XVIII века проходила под влиянием культуры и идей Просвещения, что отразилось как в изменении европейских представлений о еврейской религии и культуре, так и в рефлексии открывавшихся новых перспектив. Одним из наиболее впечатляющих проявлений этой рефлексии стал генезис Гаскалы (еврейского Просвещения). Оценка роли Гаскалы в еврейской истории Нового времени является одним из наиболее дискуссионных вопросов современной историографии, в которой взгляды варьируются от поисков конкретных материалов,

³ Д. Соркин, второй автор введения, рассматривает «миф о Мендельсоне» также в других своих работах. См. ниже.

подтверждающих традиционное понимание Гаскалы как важнейшего события еврейской истории Нового времени, до последовательной критики, интерпретирующей Гаскалу как сравнительно ограниченное явление.

Нужно отметить, что объем исследований по еврейской философии периода Гаскалы достаточно невелик в сравнении с исследованиями собственно Гаскалы (и особенно – в сравнении с числом исследований по «долгой Гаскале» Восточной и Южной Европы, удлиняемой во вторую половину XIX в.). С другой стороны, число этих исследований невелико и в сравнении с работами по истории философии позднего Просвещения, когда, собственно, возникает множество вариантов Просвещения – не только национальных, но и конфессиональных. Скорее, традиционной историко-философской диспозицией для еврейской философии Гаскалы представлялись философия Канта и немецкого идеализма. Не стоит забывать, что М. Мендельсон усматривал сходство в современном положении как немецкого и еврейского языков, так и немецкой и еврейской истории [Gottlieb 2011: 26-28]. Однако, в традиционной историографии произошла рецепция философии Гаскалы как феномена германской духовной и интеллектуальной традиции.

Д. Соркин, посвятивший данному вопросу целый ряд детальных исследований, называет это «германским мифом» в историографии Гаскалы, связывая его формирование с многочисленными работами о Мендельсоне, появлявшимися на протяжении полутора веков.⁴ «Германский миф», представляя собой апроприацию Мендельсона в качестве одной из фигур Берлинского Просвещения, был основан на сведении литературного наследия Мендельсона к его немецким трудам и маргинализацию еврейских. Поэтому дискуссии о влиянии «германского мифа» на современное понимание Мендельсона связаны с решением этой текстологической проблемы, отразившемся как во включении еврейских трудов в состав *Jubiläumsausgabe* Мендельсона, так и в выходе указанного выше английского сборника переводов.

В нашу задачу не входит анализ историографии Гаскалы как социального и культурного явления. Отметим, что для истории философии особый интерес представляет тот факт, что с Гаскалой связано формирование явления, которое исключительно важно для истории современной философии – немецко-еврейской философской мысли. Германо-еврейские мыслители видели в Гаскале истоки своей традиции, а инициация философского оформления духа Гаскалы связывалась ими с деятельностью Мендельсона. В настоящем обзоре мы главным образом обратимся к анализу современных историографических моделей взаимодействия еврейского Просвещения и философии Мендельсона, а так же роли Мендельсона в инициации данного проекта.

Надо отметить, что исследование историографических интерпретаций Гаскалы редко становилось предметом специального исследования. В историографии, доминировавшей в последние десятилетия XIX – первые десятилетия XX вв., Гаскала понималась как комплекс идей, текстов и практик, порожденных деятельностью Мендельсона и небольшой группы его последователей. Дух Гаскалы виделся близким германскому идеализму, а образ Мендельсон сближался с Кантом и Гегелем.

Характерной чертой историко-философского истолкования еврейского Просвещения было предпочтение традиционной историографией линейного истолкования появления Гаскалы: единственный источник еврейского просвещения – интеллектуальная

⁴ «Германский миф» о Мендельсоне и «маргинализация» его еврейских трудов намечается уже в некрологах и кратких биографических сообщениях, появившихся после его смерти [Mendelssohn 2018: 4].

деятельность Мендельсона, создавшего Гаскалу *ex nihilo* [Altmann 1973; Meyer 1972]. Неудивительно, что дискуссии вокруг оценки влияния конкретного философского учения на трансформацию коллективной исторической традиции и социальной практики привели к появлению исследований, обосновывавших достаточно полярные взгляды на эту проблему. Споры вокруг места Мендельсона в истории еврейской культуры Нового времени закономерно приводят к вопросу: в чём состоят причины нового интереса к роли Мендельсона в процессах формирования еврейской культуры Модерна? Ответ на него можно найти в ряде исследований, появившихся в последнее десятилетие.

Для историографии еврейской философии конца XIX в. – первой половины XX в. несравненно более важным стало открытие средневековой еврейской философии и обращение к средневековой интеллектуальной традиции («медиевализм»), что обусловило снижение интереса к Гаскале [Diamond, Hughes 2012; Gottlieb 2009; Hasselhoff 2009; Kohler 2009; 2012]. Средневековая интеллектуальная традиция при этом могла рассматриваться в равной мере и как пример анти-Просвещения, и как подлинная основа Гаскалы. Появившиеся в середине XX в. в мировой историографии модели социальной и контекстуальной истории («история идей», «интеллектуальная история»), породили два варианта в историографии Гаскалы – в социально-исторических исследованиях Гаскалы рассматривалась как следствие политических и социально-экономических трансформаций, действовавших на евреев Центральной и Восточной Европы. Для истории философии значение этой модели проявилось в поиске «ранней Гаскалы» (термин, предложенный Ш. Файнером), Гаскалы до Гаскалы, иными словами тех евреев, которые осваивали новые когнитивные практики, социальное поведение и стиль жизни до Мендельсона [Feiner 2004: 21-86; Sorkin 2001]. В интеллектуальной историографии Гаскалы большое место заняли исследования проектов обоснования толерантности и веротерпимости, характерных для философско-литературного творчества Просвещения, исследования образов евреев в культуре Просвещения и рецепций еврейской традиции в европейской мысли Просвещения, исследование частных историй евреев, связанных с *la République Des Savants* XVII-XVIII вв.

Вряд ли возможно в одной статье кратко рассмотреть даже основную литературу о Мендельсоне, однако надо отметить, что и в мировой историко-философской литературе (прежде всего англо- и немецкоязычной) сложилась сложная картина: с одной стороны, за последние 40 лет вышло более 30 монографий по философии Мендельсона, а также более сотни статей (не считая кратких изложений его взглядов в неогромной историко-философской литературе по эпохе Просвещения). Однако тематика этой обширной литературы, распределена неравномерно. Изложение философии Мендельсона в работах по истории докантовской философии можно проиллюстрировать следующими примерами. В многотомной истории философии издательства «Routledge», в двух томах, посвященных Просвещению и германскому идеализму, взглядам Мендельсона специально уделено чуть более шести страниц, причем две трети занимает изложение основных аспектов «Спора о пантеизме». В Кембриджской «Истории философии XVIII века» (более 1400 стр.) имеется немногим менее сотни упоминаний Мендельсона, однако специальное изложение выделено только его теории познания, общим объёмом полторы страницы. Специальных исследований метафизики и теоретической философии Мендельсона также не назовешь многочисленными. Исключением является лишь крупное коллективное исследование под редакцией Р. Мунка, а также несколько работ по теоретической и практической философии Мендельсона [Munk 2011; Pollok 2009; Vogt 2005: 51-148]. Общее число специальных

статей и отдельных глав, посвященных философии Мендельсона также незначительно: наиболее интересными примерами являются работы, посвященные изучению эстетики [Beiser 2009; Goldenbaum 1996]. Подобное состояние дел с изучением метафизики Мендельсона особо заметно на фоне резкого роста интереса к интеллектуальной культуре Просвещения и появления многочисленной соответствующей литературы.

Практика и «Писание Жизни»

В современных работах по истории еврейской философии и еврейской интеллектуальной истории можно явственно увидеть новые подходы к проблематизации соотношения взглядов Мендельсона и интеллектуальной культуры Гаскалы. Сборник «Мозес Мендельсон: Просвещение, религия, политика, национализм» [Gottlieb, Manekin 2015], который, к сожалению, был доступен нам лишь частично, вполне демонстрирует поиски «актуальности» идей Мендельсона для анализа проблем, заключенных в треугольнике знания, веры и власти. Примером этого может служить статья И. Меламеда, посвященная краткому (и публицистично обращенному к актуальной проблеме толерантности) анализу того, что Мендельсон действительно думал об экскоммуникации [ibid.: 49-60]. И в прошлом, и в настоящем, вероятно, все исследователи считали, что Мендельсон был противником херема.⁵ Меламед же полагает, что Мендельсон был в принципе не против экскоммуникации, например, в отношении «атеистов», предлагая этому следующее объяснение: для Мендельсона *атеизм* тождествен *фанатизму*. Парадоксально, по мнению Меламеда, что и Спиноза не являлся противником херема, и что Мендельсон мог использовать явное отсутствие осуждений и возражений Спинозы против экскоммуникации. Значение споров о праве государства на принуждение в связи со взглядами Якоби, Мендельсона, а также спорами о «спинозизме» в их работах и современной им литературе, подробно раскрыто в книге М. Готтлиба (см. ниже), статья которого соседствует с работой Меламеда. Готтлиб, возражая Меламеду, подчеркивает, что все пожелания Мендельсона о контроле со стороны государства ограничены требованием «умеренности» этого контроля (т.е., требованием умеренного просвещения). Тем не менее, следует признать, что на этом примере Меламед показывает зыбкость границы между радикальным и умеренным просвещением.⁶

Если Меламед полагает, что Мендельсон в сущности не сохраняет баланс Просвещения и еврейской традиции, то две статьи, с различных перспектив обращаются к этому вопросу: статья Э. Сакса, соединяющая традиционный историко-философский подход с текстологическим исследованием, и статья Р. Манекина, предметом которой является исследование конкретного случая истории политических идей. Сакс обращается к традиционному, для исследователя философии Мендельсона, вопросу – истолкованию его концепции иудаизма как религии, основанной не на догматическом учении, а на практическом действии. Именно это понимание еврейского Закона позволило Мендельсону утверждать, что иудаизм не противоречит как принципам есте-

⁵ Ниже, обратившись к «Истории еврейской религиозной философии Нового времени» Э. Швайда мы увидим, что проблема херема (экскоммуникации) была очень важна для Мендельсона. По мнению Швайда, Мендельсон объяснял экскоммуникацию либо как следствие диаспорального состояния евреев, либо как пример влияния христианства.

⁶ Дискуссии о сущности «радикального Просвещения», о реальности разделения между «умеренным» и «радикальным» Просвещением приобрели распространённый характер после появления исследований Дж. Исраэля. См. например [Ducheyne 2017].

ственной рациональной религии, так и просвещенной политической власти. В детальном терминологическом и текстологическом исследовании Сакс показывает, что исток этой теолого-политической позиции – традиционная проблема соотношения религии и философии. Смысл понимания Мендельсоном еврейского Закона как действия заключается в допущении разнообразия («анархии») философских доктрин, которых могут придерживаться интеллектуалы, не желающие отказываться от религиозной идентичности. Такое истолкование соотношения религии и философии в еврейском Законе, объясняемое как соотношение действия и слова, существенно уточняет Мендельсонову идею отсутствия конфликта религии и просвещенного государства.

Статья Р. Манекин посвящена историческому прецеденту несостоявшейся государственно-правовой рецепции идей Мендельсона, причем историческим фоном выступает политика эмансипации и «гражданского улучшения» положения евреев, связанная с реформами Иосифа II [ibid.: 275-294]. Важнейшим элементом этой политики была проблема допустимости существования автономного еврейского права внутри «общей» правовой системы. Хорошо известно, что еврейские общины Галиции были принципиальными противниками реформ Иосифа II. Вероятно, с попытками преодолеть это сопротивление было связано предложение имперской администрации включить составленную Мендельсоном на немецком языке адаптацию еврейского права собственности в области брака, наследования, завещания и т. п. в австрийский кодекс законов. Тем не менее, раввины и главы галицийских общин отказались от подобного предложения, мотивируя это тем, что сам Мендельсон в предисловии к данной работе утверждал (в действительности, это предисловие было написано главами еврейской общины Берлина), что применение еврейского закона требует знания языка и такого объема тончайших деталей, что включение этой адаптации в общегосударственный кодекс вряд ли возможно. На первый взгляд, это противоречит мнению Мендельсона о возможности христианина быть судьей в юридическом споре между евреями (и *vice versa*), однако Манекин, привлекая соответствующие упоминания в Мендельсоновой переписке и «Иерусалиме», приходит к выводу, что Мендельсон, в своем стремлении к еврейской эмансипации, видел и необходимость сохранения еврейской партикулярности и некоей моральной автономии. Причиной этому могли быть упоминаемые Мендельсоном сложные правовые коллизии (в частности, принятие частью членов одной семьи христианства и следующие из этого конфликты в части воспитания детей, права на наследство, права на развод и т. п.), которые, в свою очередь, очевидно удобны для «возвращения Леви-фана», государственного принуждения в вопросах религии и морали.

Интерпретация Э. Сакса, представленная в данном сборнике, нашла свое продолжение в его монографии «“Живое Писание” Моисея Мендельсона: философия, практика, история, иудаизм» [Sacks 2017]. Исходной проблемой его исследования является, казалось бы, самое известное и максимально изученное положение из «Иерусалима», определяющее ритуалы иудаизма в качестве «живого Писания» (“die lebendige Schrift”). Однако Сакс убедительно демонстрирует, что большинство толкований этой концепции рассматривают её на материале работ, взятых в отдельности от всего релевантного корпуса текстов Мендельсона. Напротив, автор привлекает, помимо «Иерусалима», ранее сочинение «Об очевидности в метафизических науках» и труды Мендельсона, написанные на еврейском языке. Таким образом, анализ основных проблем философии истории Мендельсона приобретает дополнительный контекст как в метафизике и эпистемологии, так и в часто используемой им традиционной еврейской экзегетике.

Результатом этого становится оригинальное толкование Мендельсоновой концепции истории. Философия истории Мендельсона, по Саксу, направлена против историко-критического подхода Спинозы. Важнейшую роль в опровержении последнего (а именно, теории постепенного искажения библейского текста в ходе истории) играет именно эпистемологическая и метафизическая аргументация. При этом поиск дефиниции истории собственно у Мендельсона обнаруживает значительную сложность и неочевидность [Sacks 2017: 122-169]. Сакс цитирует высказывание известного историка еврейской мысли Нового времени М. Мейера, утверждавшего, что модернизация евреев Европы была связана с появлением нового исторического сознания, которое и сыграло определяющую роль в формировании еврейской идентичности Нового времени [ibid.: 215]. Но Саксово толкование скорее демонстрирует, что концепция истории Мендельсона отличается от соответствующих воззрений как его современников, так и мыслителей XIX в., в том числе и представителей «научного» изучения иудаизма (*Wissenschaft des Judentums*). Следуя логике приведенного выше положения из «Иерусалима», понимание истории Мендельсоном следует отождествить с памятью об исторических событиях, связанных с институционализацией конкретных ритуалов и с актуализацией этой памяти.

История и память

Поскольку в первую очередь нас интересуют систематические изложения исторического развития еврейской философии, на наш взгляд внимания заслуживают следующие работы: Кембриджская история еврейской философии, том по истории еврейской философии из упомянутой серии издательства «Routledge», кембриджское руководство по истории еврейской философии Нового времени и трехтомная история еврейской философии Э. Швайда [Schweid 2010; 2011; 2015]. Первое издание построено вокруг проблем, а не персоналий, поэтому раздел, который был бы посвящен специально Мендельсону, отсутствует. В двух следующих трудах такие разделы присутствуют, однако они сосредоточены на изложении общеизвестных аспектов значения Мендельсона для еврейской мысли. В сравнении с этими работами, выделяется труд Швайда, в которой философия Мендельсона изложена как хронологически, так и проблематически, в связи с влиянием Мендельсона на рецепцию интеллектуальных принципов Гаскалы в «*Wissenschaft des Judentums*» и на проекты осмысления иудаизма посредством нового, изобретенного в конце XVIII в., интеллектуального инструмента – «философии истории» [Schweid: 2015].

Осознание того, что генезис такой философской категории, как «история», составляет важнейшую черту философии Нового времени, произошло сравнительно недавно, но уже отразилось в обширной исследовательской литературе. Мыслители XVII-XVIII вв. предлагали самые различные варианты и методы категоризации исторического бытия, изучению которых посвящена обширная литература. В контексте нашего анализа важно кратко отметить понимание истории в философии Спинозы. Хотя его взгляды традиционно не рассматриваются в качестве важного этапа развития философии истории, в ряде работ это распространенное мнение переосмысливается [Hippler 2008; 2012; Rosenthal 2008a; 2008b]. Современные исследователи полагают, что Спиноза отрицает божественный, трансцендентный характер истории в пользу имманентного [Smith 1997: 84-118], подчёркивая, что для Спинозы историю содержательно характеризует следующий известный тезис: «Стремление вещи пребывать в своем существовании есть не что иное, как действительная (актуальная) сущность са-

мой вещи» (Ethica III т7); что такое понимание истории свидетельствует об ошибочности обвинений Спинозы в «элеатском» растворении индивидуума. Ряд современных исследователей интеллектуальной культуры Просвещения, как собственно Просвещения, так и «раннего Просвещения» (среди которых выделяется концепция «радикального Просвещения» Дж. Исраэля) в принципе видят в философии Спинозы исток идеи секуляризации исторического бытия, поскольку его взгляды интерпретируются ими как важнейшая философская апология идеи секуляризации, полагаемой в качестве сущности интеллектуальной культуры Нового времени.

Всё это объясняет, почему Швайд видит именно в философии истории Мендельсона объяснение истоков его антиспинозизма. Исходным моментом идеи истории у Мендельсона является монадическая онтология Лейбница [Schweid 2011: 93-95]. Популярное лейбницеанство, применяя учение о монадах к сфере нравственности и права, приходит к следующему положению: следствием абсолютной уникальности монады, является уникальность индивидуального бытия человека. Ярким выражением этой уникальности индивидуального бытия является признание значимости индивидуума в сфере «политического». Именно ценность индивидуума определяет цель политической власти – достижение индивидуумом блаженства (состояния максимального совершенства индивидуального бытия) [ibid.: 94-95]. Совершенствование обеспечивается двумя силами – политическим актором, государством и моральным актором, религией. Тем самым, следствием монадической космологии Лейбница является идея гармонии политической и религиозной власти.

Антиспинозизм философии истории Мендельсона, тем не менее, не препятствует сходству между его целью и ориентацией «Богословско-политического трактата» [ibid.: 102-103]. Швайд видит общую для них цель в поиске легитимации еврейской идентичности в условиях очевидного кризиса большинства ее традиционных средневековых оснований. Однако он отмечает и исходное отличие Мендельсона от Спинозы: Мендельсон рассматривал еврейскую идентичность в принципе как религиозную, и стремился обосновать право религиозной идентичности в условиях ее кризиса, тогда как Спиноза, по мнению Мендельсона, отказывал не только иудаизму, но вообще религии в праве быть основой идентичности.

Общепризнанно, что именно обоснование веротерпимости Мендельсоном привлекло широкое внимание просвещенной Европы и стало популярной версией идеала толерантности. Швайд предлагает свою версию объяснения этому феномену, связанному, по его мнению, с тем, что Мендельсон представил толерантность как следствие сложного и строгого исследования философских категорий (при этом он не случайно обращался к анализу проблем, служивших предметом публичных дискуссий) [ibid.: 97], так и историко-религиозного исследования иудаизма. Это истолкование веротерпимости отражает сам порядок появления сочинений Мендельсона. Началом его проекта является написание «Федона», в котором обосновывалось бессмертие души, с использованием риторических и аргументативных инструментов выработанных Лейбницем, Вольфом и его «школой». Швайд отмечает, что выбор традиции Лейбница и Вольфа в качестве источника аргументов в пользу бессмертия души, не случаен, поскольку с идеей Бога как гаранта монадической идентичности души связаны важнейшие основания индивидуального бессмертия (единство души и тела, непрерывность форм органической жизни) [ibid.: 99], в которых проявляется гармония природы, требующей признания веротерпимости в отношениях между христианством и иудаизмом [ibid.]. Более того, положения о бессмертии души, обнаруживаемые в «Федоне»,

показывают их близость более иудаизму, нежели христианству, что служит неявным аргументом в пользу иудаизма [ibid.: 99-100]. Швайд так определяет результаты Мендельсона в «Федоне»: веротерпимость принадлежит к онтологическому порядку мира, поскольку каждая религия уникальна как индивидуальность и обладает собственной ценностью [ibid.: 100]. Эти выводы содержат в себе и указание на новую проблему: рассмотреть *философию* иудаизма в его отношении к принципу веротерпимости, поскольку частные исторические примеры указывают как на веротерпимость иудаизма (отсутствие прозелитизма), так и на фанатизм (херем Спинозы).⁷

Швайд переходит к анализу «Утренних часов или лекций о существовании Бога», представлявших явную полемику со Спинозой [ibid.: 101]. Поскольку замысел «Утренних часов» – доказательство бытия Бога, Мендельсон начинает с разъяснения того, какие типы аргументации можно использовать для этой цели. Он признает, что традиционное допущение только двух способов – веры и знания – вполне обосновано. Однако, их сравнительное значение различно. Некоторые мыслители (имеется в виду Спиноза), утверждают, что вера противоположна знанию, поскольку вера зависима от аффектов. Признавая правильность такого определения, Мендельсон не согласен с его универсальностью: оно чуждо иудаизму и соответствует христианству, поскольку в последнем присутствует истина, безусловно превосходящая рациональное познание – догмат о Боговоплощении. Следовательно, соотношение веры и знания в иудаизме имеет иной характер, что влечет и иное истолкование веры. Швайд интерпретирует концепцию веры Мендельсона как синтез понимания веры в иудаизме и понимания веры у Лейбница. Рассматривая смысл веры в иудаизме, Мендельсон пришел к выводу, что вера не противоречит рациональному знанию, что, как полагает Швайд, соответствует традиции еврейского рационализма от Саадии до Маймонида [ibid.: 103]. Согласно Лейбницу, вера основана на фактических исторических истинах. Синтез этих положений дает следующее: вера основана на положениях, которые принципиально не могут противоречить никаким рациональным (иными словами, основания религии представляют собой *вечные истины*) и историческим истинам, которые столь же достоверны, поскольку их фактичность невозможно оспорить.⁸ Швайд полагает, что данное понимание веры неизбежно ведет к переосмыслению отношения религии и философии. «Вечные истины» не тождественны как философским истинам, так и истинам «натуральной философии» (первые носят понятийный характер, вторые – каузальный). Соответственно, «вечные истины» можно отождествить только с естественной рациональностью, которая в силу того, что ею наделен всякий человек, равнозначна здравому рассудку. С другой стороны, целью религии, как уже было принято, является блаженство человека. Так образуется «рациональная религия» или «естественная религия», принципами которой являются бытие Бога, этическая нормативность (основанная на присущих здравому смыслу априорных понятиях и апостериорных суждениях, иными словами открытая всему человечеству, не требующая научного знания и философии), посюстороннее и вечное счастье как награда за нормативное поведение [ibid.: 104]. Швайд особо подчеркивает, что концепция «рациональной религии» Мендельсона практически идентична с соответ-

⁷ [Schweid 2011: 100]. Швайд так характеризует восприятие лейбницианства Мендельсоном: «Монадологический индивидуализм Лейбница, его различие между вечными априорными и апостериорными и фактическими историческими истинами предстают словно предназначенными для установления и обоснования данного понимания толерантности».

⁸ Швайд видит в этом продолжение еврейского рационализма [Schweid 2011: 103].

ствующим учением Й. Альбо [ibid.: 105]. Итак, Мендельсон предлагает не только онтологическое, но и теологическое обоснование веротерпимости [ibid.: 106-107]. Также из естественной религии следует признание не только трансцендентного, но и посюстороннего счастья и совершенствования человека. Религия должна заботиться об этих целях человека (забота об этих целях является оправданием существования религии, «телеологией религии» по выражению Швайда).

Однако возникает вопрос: что если государство обеспечивает эти цели лучше, чем религия? Доминирование политического над религией для Мендельсона неприемлемо, как ведущее к спинозизму и отрицанию самого существования иудаизма. Так, Мендельсон последовательно перешел к проблемам своего важнейшего труда – трактата «Иерусалим, или О религиозной власти и иудаизме», представляющий собой явную полемику со Спинозой. Швайд следующим образом характеризует сравнительно-историческое сопоставление Мендельсоном христианства и иудаизма в вопросе о соотношении политической власти и религии: в христианстве предметом заботы государства является посюстороннее, телесное блаженство и порядок, предметом заботы религии – трансцендентное («духовное»). Швайд усматривает важнейшее значение онтологии Мендельсона в его возражении этой позиции – из принципов (единство души и тела, непрерывность монадического бытия) следует, что религия и государство имеют единую цель [Schweid 2011: 109]. Далее, историческое истолкование иудаизма показывает его принципиальное отличие от христианства, ведь для первого «основания блаженства в посюстороннем мире ничем не отличаются от оснований блаженства в потустороннем мире» [ibid.: 109]. Нравственное поведение и соблюдение Закона являются «равной основой для мирского и духовного блаженства». Итогом этих рассуждений, полагает Швайд, является тезис об общности иудаизма и естественной религии в признании того, что только политическая власть ответственна за бытие общества (множества), тогда как религия – за блаженство индивидуума [ibid.: 109]. Сходство проявляется и в том, что сущность естественной религии (религии разума) – равнозначная забота об имманентном и трансцендентном блаженстве человека. Этим, в свою очередь, определяется различие государства и религии в отношении принуждения. Сущность религии предполагает исключительно обращение к доброй и свободной воле, исключающее основу для принуждения; государство, заботящееся о целом, о множестве, но свободное от забот об индивидууме, в силу этого получает основание для принуждения.

Безусловная связь религии и свободной воли порождает, по Швайду, и следующее важное расхождение Мендельсона со Спинозой. Мендельсон соглашается, что в Торе и писаниях пророков невозможно найти утверждение догм, противоречащих естественной религии [ibid.: 102]. Но, в отличие от Спинозы, изначальную позицию иудаизма Мендельсон определяет как признание того, что принуждение законодательства касается только действий, но не веры, а также того, что правом на принуждение обладает только политическая власть [ibid.: 111]. Свое понимание сущности иудаизма Мендельсон подкрепил рассмотрением хорошо известных аргументов, отрицающих веротерпимость иудаизма: согласно первому из них, в самой Торе указываются различные способы принуждения к вере и наказания за вероотступничество; далее, еврейские общины и в своем диаспоральном периоде применяли принуждение в вопросах веры, наиболее распространенными примерами которого были различные типы экскоммуникации [ibid.: 111].

Относительно первого возражения Мендельсон полагает, что указанная проблема не имеет смысла после отказа от политического измерения Синайского завета, т.е. после появления царской власти и разделения религии и государства. В свою очередь, общинное принуждение (действительно представляющее собой искажение сути иудаизма) возникло как в силу диаспорального существования еврейских общин, так и под влиянием иных религиозных традиций, прежде всего христианства. В сущности, всецело логичным выводом из рассуждений Мендельсона является утверждение соответствия естественной религии разума и иудаизма [ibid.: 112-113]. Анализ взглядов Мендельсона в «Иерусалиме» Швайд дополняет указанием на его полемику с христианством. Хорошо известно, что Мендельсон тщательно воздерживался от споров о сущности христианства и от христианско-еврейской полемики. Тем не менее, в «Иерусалиме...» он связал идею допустимости средств принуждения в религиозной сфере именно с христианством. Эта черта средневекового христианства сохраняется и в протестантизме: по мнению Мендельсона, Спиноза ошибочно полагал, что протестантизм превосходит иудаизм именно отказом от религиозного принуждения. Швайд видит в этом непрерывность реализации исходного принципиального замысла Мендельсона: следовать принципам Спинозы, но создать концепцию, противоположную философии Спинозизма. «Богословско-политический трактат» стремится показать, что религия не должна ограничивать интеллектуальную свободу и вмешиваться в заботы политической власти. Полностью разделяя такое определение идеальной религии, Мендельсон утверждает, что подобному пониманию религии соответствует иудаизм, но не христианство [ibid.: 112-113].

Швайд завершает рассмотрение взглядов Мендельсона вопросом об актуальности иудаизма. Для Мендельсона иудаизм – естественная религия, принципы которой не противоречат рациональному знанию. В силу этого данная религия не содержит регулятивов и ограничений для любых видов интеллектуальной деятельности. Не трудно заметить, что, несмотря на оригинальное обоснование этого положения Мендельсоном, оно соответствует средневековому еврейскому рационализму. Швайд полагает, что подлинная оригинальность связана с категориями истории, памяти и этики. Связь истории и этики раскрывается Мендельсоном следующим образом: с одной стороны, долг соблюдения заповедей и память буквально взаимообусловлены (даже тождественны), поскольку еврейская память сформирована событиями священной истории, раскрывающими единственность заповедей иудаизма, невоспроизводимого другими историческими религиями (пример этого – Синайский завет); с другой стороны, этико-религиозные символы и ритуалы не только прошлое – это актуальная история, манифестируемая в порожденном Гаскалой феномене еврейского образования, иными словами это уникальный еврейский путь просвещения и культуры.

Швайд отмечает, что некоторые читатели Мендельсона пришли к выводу, что его взгляды не отличны от Спинозы: провозглашение иудаизма свободным от опасности возможного смещения государства и религии может быть истолковано как признание того, что иудаизм не содержит трансцендентных истин откровения. Важным отличием Мендельсона от Спинозы был взгляд изнутри еврейской традиции [ibid.: 114]. Однако просвещенный читатель мог усомниться, достаточно ли этого основания для разрыва между Спинозой и Мендельсоном? Завершая главу, Швайд видит в Мендельсоне исток диалогического конфликта еврейской и христианской религиозной философии постоянно подчеркивает что в истории современной еврейской мысли, связанной с диалогом еврейской и христианской философии, с диалогом религии разума и заповедей versus религии откровения и чуда, Спиноза неотделим от Мендельсона [ibid.: 115].

Радикальное Просвещение и политическая теология

То, что большая часть исследовательской литературы посвящена изучению значению Мендельсона как *еврейского* мыслителя, представляется вполне естественным. В конце концов, в контексте его эпохи, любое истолкование его философии было связано с оценкой концепции, стремившейся гармонизировать идеалы Просвещения, с одной стороны, и иудаизма (и в целом, еврейской традиции) как этической религии. Однако, говоря о современных исследованиях, не будет ошибкой предположить, что подобная связь, вероятно, указывает на то, что истолкование значения Мендельсона для современной еврейской интеллектуальной культуры, сформированное в традиционной историографии, отнюдь не является самоочевидным. Кроме того, особенностью многих современных исследований является критическое восприятие традиционного взгляда, согласно которому именно Мендельсон обнаружил и обосновал гармонию между еврейской традицией и универсализмом умеренного деистического Просвещения. Так, Д. Соркин полагает, что источником представлений о гармонии между еврейской традицией и Просвещением послужил Давид Фридлиндер, претендовавший на статус ближайшего друга и ученика Мендельсона,⁹ и предпочитает говорить о «религиозном Просвещении» Мендельсона. Последнее понимается им как синтез «Андалусийской традиции» (термин Бернарда Септимуса [Septimus 1983; 1982]) и христианской мысли Просвещения. В монографии «Религиозное Просвещение» Соркин утверждает, что сама историографическая концепция Мендельсона-деиста возникла в силу того, что «германское протестантское теологическое Просвещение повлияло на Гаскалу, представлявшую собой срединный путь между главенствующими еврейскими интеллектуальными традициями Нового времени: монолитной традицией Талмуда, поддержанной мистикой (Каббала), и рационализмом Маймонида» [Sorkin 2008: 9].

Традиционно, идеи Мендельсона связывают с умеренным Просвещением. Почему же Якоби видел в Мендельсоне и Лессинге продолжателей Спинозы – радикального мыслителя (т.е. отрицающего взаимосвязь политического и морального порядков)? Якоби утверждал, что Мендельсон, призывая к отказу от значимости религиозной дифференциации для политической жизни и к равным гражданским правам, исходит из определенной теории сознания (души). Согласно Якоби, эта теория утверждает, что сознания людей не отличаются, что обуславливает равенство прав и равенство религиозных предпочтений. Якоби полагает, что подобная политическая гомогенность возможна лишь при наличии субъекта, относительно которого все равны. В силу этого, данный субъект является абсолютным господином. Однако абсолютное господство (даже если речь о просвещенном монархе) имеет своим следствием деспотизм, отказ от уникальности личности и ценности человека. Якоби стремился показать, что умеренное просвещение отрицает бытие и свободу индивидуума. Это объясняет, почему Якоби обратился к Спинозе: именно последнему он приписывает теорию, наиболее аргументировано отрицающую свободу (спонтанное, безусловное действие) и реальность единичного бытия.

⁹ О Фридлиндере см.: [Sorkin 1991]. Основные элементы «мифа о Мендельсоне» и их соответствующие авторы рассматриваются им в [Sorkin 1999].

Надо отметить, что, согласно Якоби, проблема бессмертия души для Мендельсона не связана лишь с дискуссиями по проблеме сознания в среде представителей популярной философии Лейбница-Вольфа, но является частью контекста дискуссий о свободе, вере, индивиде и монархе, т.е. о том, что составляет теолого-политическую проблематику [Gottlieb 2011: 62-66]. Точка зрения Якоби состоит в том, что Спинозизм, обнаруженный им у Лессинга и Мендельсона, в контексте споров о сознании приводит к фатализму, фатализм отрицает свободу воли, отсутствие свободы воли и спонтанной деятельности равнозначно отрицанию реальности индивидуального «я»; в аспекте политического речь идет о том, что отрицание свободы воли легитимирует просвещенную деспотию.

Якоби связывает умеренное Просвещение и Спинозу в качестве автора теории атеизма (значение которого Якоби определяет как отрицания индивидуальной веры и автономии религии), оправдывающей подчинение религии обладателям политического суверенитета. Еще раз обозначим смысл основных категорий данной дискуссии: основное значение теологии связано с моральной идентичностью определенной группы, с конвенцией о принятии определенных норм; значение политики связано с социальной жизнью, в которой распределение доминирования и подчинения возникает из конфликта иерархии и монархии; наконец, сознание рассматривается прежде всего деятельность, связанная с верой, волей и выбором морально-ценностной идентичности. Соединение этих понятий уместно обозначить термином «политическая теология», обратившись затем к работам, в которых этот подход раскрывается.

Категория «политической теологии» в последние десятилетия приобрела широкую популярность в спорах о значении философии Нового времени. Дискуссии о значении богословско-политической мысли Мендельсона представлены во многих современных работах [Gottlieb 2011; Sorkin 1996; Arkush 1994]. 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 [Yaffe 2012]. Штраус настаивал, что сущностью и судьбой проекта Мендельсона являются ряд неразрешенных проблем его политической теологии. Согласно Штраусу, оригинальность теологического аспекта Мендельсонова проекта Просвещения порождена соотношением 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 принятия норм Просвещения нацией, историческое бытие которой сформировало совершенно неповторимые политико-правовые черты. Штраус полагал, что важнейшей чертой концепции Просвещения Мендельсона является обмен «политической» автономии и суверенитета на культуру и систему ценностей [Strauss 1997: 430; Bernstein 2014: 195-196].

По Штраусу, Мендельсон переосмысливает теологию посредством сохранения лишь формальной ее связи с метафизикой, поскольку, в сущности, принципы и цели теологии противоречат дискурсивной рациональности метафизики, основанной на доказательстве посредством понятий. Иными словами, Штраус следует критике Якоби: богословско-политический проект Мендельсона утверждает различие двух видов теологии. Речь о «метафизической» теологии, опирающейся на рационально-абстрактную философию, и теологии, утверждающей важность социального (социально-антропологического) аспекта религиозной традиции. Интерпретация Штрауса

важна открытием связи Мендельсонова проекта Просвещения и политических ориентаций философии. Мендельсон, рассуждая о вполне «экзотерических» вопросах (полезность религии, ее моральная роль, значение религии и философии для счастья человека) в сущности утверждает, что Просвещение является не теорией, а политическим действием, связанным с универсальной целью истории – счастьем и совершенствованием индивидуума. Концепция гармонии иудаизма и Просвещения является фундаментом богословско-политического проекта, раскрывающего еврейскую традицию для всемирной истории. Совмещение еврейской традиции и универсальной истории при этом не является чем-то случайным, поскольку уникальность иудаизма Мендельсон видел в его этическом измерении (иудаизм, в отличие от христианства, является этической религией) и необходимости материального (коллективного) политического института для религиозной практики. Критика Спинозы в поздних сочинениях Мендельсона может быть объяснена тем, что последний обнаружил в «Богословско-политическом трактате» взгляд на иудаизм, построенный, в сущности, на христианской интерпретации еврейской истории.

Христианское истолкование иудаизма для Мендельсона было важнейшей проблемой, однако известно, что он крайне неохотно касался проблемы выбора между иудаизмом и христианством, о чем свидетельствует известная история его общения с Иоганном Каспаром Лафатером. Проект Мендельсона по реформе социального состояния еврейской общины, проект достижения просвещенного гражданского состояния, был далеко не первым подобным предприятием. Сам Мендельсон обратился к Христиану Вильгельму фон Дому с просьбой составить подобный проект (реакцией на который и стал «Иерусалим»), ему предшествовал проект Дж. Толанда, в конце XVIII появились проекты аббата Грегуара и графа Джованни Батиста Джерардо Д'Арко [Bernardini, Lucci 2012; Freudenthal 2005]. Однако, эти проекты, не опираясь прямо на Спинозу, разделяли его идеи, или, скорее, распространённую интерпретацию его идей, а именно, что иудаизм есть 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 (наличие государства, традиции священства, царской власти, храма), которых не существуют в настоящем и которые в будущем не повторятся (по крайней мере, в данном сочетании). Авторы проектов XVIII в. по улучшению состояния евреев века видели в прошлом подтверждение того мнения, что еврейская религиозная традиция основывается в своем бытии на условиях, существовавших в далеком прошлом и ныне отсутствующих. 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 об искусственно конструируемом образе. Их понимание истории (как и вообще спинозизм) фатали-

стично, статично и вневременно. Таким образом, оно отменяет развитие и, предвосхищая историко-философские рассуждения Гегеля о Спинозе, не видит триумфального шествия Просвещения среди еврейских общин, не видит связи духа и истории.

Итак, современные интерпретации значения Мендельсона для генезиса Гаскалы видят его влияние прежде всего в двух аспектах: теоретическом (охватывающем когнитивно-эпистемологическую и онтологическую проблематику) и теолого-политическом, причем последний, по мнению Штрауса, сознательно скрыт и представляет некое «эзотерическое» учение Мендельсона. Действительно, Мендельсон утверждал отсутствие конфликта между Просвещением (т.е. разумом в гражданском и мировом смысле) и еврейской религиозной традицией. Основание подобной гармонии Мендельсон видел в том, как еврейская традиция в действительности понимает распределение знания, поскольку характер распределения знания отражается в распределении авторитета и власти. Широкая доступность, экзотеричность знания обосновывает общность, в которой власть носит не платоновский характер, а, напротив, связана с повседневными нормальными эмоциями. Подобную общность правильнее всего определить в качестве нации. Подобно тому, как Мендельсон усматривал в истории немецкого и еврейского языков общность судеб и незаслуженное забвение, идеальной нацией для Мендельсона является немецкая. Неудивительно что, в интерпретации Штрауса, иудаизм Мендельсона является «изобретенной» и рискованной традицией, возникшей в силу неявного отказа от важнейшей для самого Штрауса традиции еврейской средневековой мысли.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Albrecht, M., & Engel, E. J. (Eds.). (2000). *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Altmann, A. (1973). *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*. Alabama: Alabama UP.
- Arkush, A. (1994). *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*. Albany: State University of New York Press.
- Bernardini, P. L., & Lucci, D. (2012). *The Jews, Instructions for Use. Four Eighteenth-Century Projects for the Emancipation of European Jews*. Boston: Academic Studies Press.
- Bernstein, J. A. (2014). The Theological-Political Problem in Leo Strauss's Writings on Moses Mendelssohn. *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 22(2), 191-215. <https://doi.org/10.1163/1477285X-12341256>
- Breuer, E., & Sorkin, D. (Eds.). (2018). *Moses Mendelssohn's Hebrew Writings*. Yale: Yale UP.
- Diamond, J. A. & Hughes A. W. (Eds.). (2012). *Encountering the Medieval in Modern Jewish Thought*. Leiden: Brill.
- Ducheyne, S. (Ed.). (2017). *Reassessing the Radical Enlightenment*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315613642>
- Feiner, S. (2004). *The Jewish Enlightenment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Feiner, S. (2011). *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Goldenbaum, U. (1996). Mendelssohns philosophischer Einstieg in die schönen Wissenschaften. Zu einer ästhetischen Rezeption Spinozas. In M. Fontius, & W. Schneiders (Eds.). *Die Philosophie und die Belles-Lettres*. Berlin: Akademie Verlag.
- Gottlieb, M. (2003). *The ambiguity of reason: Mendelssohn's writings on Spinoza*. PhD dissertation. Indiana University.
- Gottlieb, M. (2009). Counter-Enlightenment in a Jewish Key: Anti-Maimonideanism in Nineteenth-Century Orthodoxy. In J. T. Robinson (Ed.). *The Cultures of Maimonideanism New Approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden: Brill.
- Gottlieb, M. (2011). *Faith and Freedom. Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195398946.001.0001>
- Gottlieb, M., & Manekin, Ch. H. (Eds.). (2015). *Moses Mendelssohn: Enlightenment, Religion, Politics, Nationalism*. Bethesda, Maryland: University Press of Maryland.
- Hasselhoff, G. K. (2009). Manuel Joel and the Neo-Maimonidean Discovery of Kant. In J. T. Robinson (Ed.). *The Cultures of Maimonideanism New Approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden: Brill.
- Hippler, Th. (2008). Spinoza et l'histoire. *Studia Spinozana*, 16, 155-176.
- Hippler, Th. (2012). L'éthique de l'historien spinoziste: Histoire et raison chez Spinoza. *Astérior. Philosophie, Histoire des idées, pensée politique*, 10. <https://doi.org/10.4000/asterion.2307>
- Kohler, G. Y. (2009). Maimonides and Ethical Monotheism: The Influence of the Guide of the Perplexed on German Reform Judaism in the Late Nineteenth and Early Twentieth Century. In J. T. Robinson. (Ed.). *The Cultures of Maimonideanism New Approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden: Brill.
- Kohler, G. Y. (2012). *Reading Maimonides' Philosophy in 19th Century Germany. The Guide to Religious Reform*. Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-4035-8>
- Mendelssohn, M. (1972). *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Band 14: Hebräische Schriften I*. (H. Borodianski (Bar-Dayan), Hrsg.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- Meyer, M. (1972). *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*. Detroit: Wayne State UP.
- Munk, R. (ed.). (2011). *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-2451-8>
- Pollok, A. (2009). *Facetten des Menschen. Zur Anthropologie Moses Mendelssohns*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Porter, R. S., & Teich, M. (Eds.). (1981). *The Enlightenment in National Context*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511561283>
- Rosenthal, M. A. (2008a). Spinoza and the philosophy of history. In Ch. Huenemann (Ed.). *Interpreting Spinoza: Critical Essays* (pp. 111-127). Cambridge: Cambridge UP.
- Rosenthal, M. A. (2008b). Spinoza, history, and jewish modernity. In Ch. H. Manekin, & R. Eisen (Eds.). *Philosophers and the Jewish Bible* (pp. 113-130). Bethesda: University of Maryland Press.
- Sacks, E. (2017). *Moses Mendelssohn's Living Script: Philosophy, Practice, History, Judaism*. Bloomington, & Indianapolis: Indiana UP.
- Schweid, E. (2011). *History of Modern Jewish Religious Philosophy. Volume 1: The Period of the Enlightenment*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004207332.i-362>
- Schweid, E. (2015). *History of Modern Jewish Religious Philosophy. Volume 2: The Birth of Jewish Historical Studies and the Modern Jewish Religious Movements*. Leiden: Brill.
- Septimus, B. (1982). *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*. Cambridge, MA.: Harvard UP.

- Septimus, B. (1983). Nahmanides and the Andalusian Tradition. In I. Twersky (Ed.). *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (pp. 11-34). Cambridge, MA.: Harvard UP.
- Sorkin, D. (1991). *Transformation of German Jewry*. Oxford: Oxford UP.
- Sorkin, D. (1996). *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. Berkeley: University of California Press.
- Sorkin, D. (1999). The Mendelssohn Myth and its Method. *New German Critique*, 77, 7-28. <https://doi.org/10.2307/488519>
- Sorkin, D. (2004). Early Haskalah. In D. Sorkin, & S. Feiner (Eds.). *New perspectives on the Haskalah* (pp. 9-26). London: Littman Library of Jewish Civilization.
- Sorkin, D. (2008). *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*. Princeton: Princeton UP
- Strauss, L. (1997). *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. (K. H. Green, Ed.). Albany: State University of New York Press.
- Vogt, W. (2005). *Moses Mendelssohns Beschreibung der Wirklichkeit menschlichen Erkennens*. Wuerzburg: Königshausen und Neumann.
- Withers, Ch. W. J. (2007). *Placing the Enlightenment: Thinking Geographically about the Age of Reason*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226904078.001.0001>
- Yaffe, M. D. (Ed.). (2012). *Leo Strauss on Moses Mendelssohn*. Chicago: University Of Chicago Press.

Получено / Received 17.09.2018

Igor Kaufman

Moses Mendelssohn and formation of Jewish culture in the time of Enlightenment: political and language aspects. Review: Breuer, E., & Sorkin, D. (Eds.). (2018). *Moses Mendelssohn's Hebrew Writings*. Yale: Yale UP; Sacks, E. (2017). *Moses Mendelssohn's Living Script: Philosophy, Practice, History, Judaism*. Bloomington, & Indianapolis: Indiana UP

The review demonstrates that there are four main historiographical approaches to explanation of the role of Mendelssohn's philosophy in the emergence of the Haskalah project: (1) traditional approach (created by the Jewish historiography in the second half of the 19th century; it stressed secular and culture-centered character of Haskalah, making it closer to German intellectual tradition); (2) social historiography (it treated Haskalah as a consequence of and reaction to the processes of global social and political modernization); (3) the approach practiced by researchers of early Jewish proponents of Enlightenment's (determination of the intellectual foundations of Haskalah in the early *Maskilim* projects); (4) the researches of Mendelssohn's Jewish texts, the concept of "Political Theology", and the interpretation of Mendelssohn's ideas in the works of Leo Strauss (new interpretation of the role of Mendelssohn in the creation of Haskalah).

Ігор Кауфман

Мозес Мендельсон і формування єврейської культури в епоху Просвітництва: політичні та мовні аспекти. Огляд: Breuer, E., & Sorokin, D. (Eds.). (2018). *Moses Mendelssohn's Hebrew Writings*. Yale: Yale UP; Sacks, E. (2017). *Moses Mendelssohn's Living Script: Philosophy, Practice, History, Judaism*. Bloomington, & Indianapolis: Indiana UP

Здійснений огляд доводить, що в літературі існують такі основні історіографічні підходи до оцінки значення Мендельсонової філософії для виникнення проекту Гаскали: (1) традиційний (сформований єврейськими істориками другої половини XIX ст.; підкреслював секулярний і культуроцентричний характер Гаскали, зближуючи її з німецькою інтелектуальною традицією); (2) соціальна історіографія (розглядала Гаскалу як наслідок глобальних соціальних і політичних процесів модернізації та як реакція на них); (3) підхід дослідників творчості раних єврейських апологетів ідей Просвітництва (визначення інтелектуальних засад Гаскали в проектах раних «маскілім»); (4) праці, присвячені єврейським текстам Мендельсона й концепції «політичної теології», а також – відповідній інтерпретації ідей Мендельсона в творах Л. Штрауса (нове тлумачення ролі Мендельсона в ініціюванні Гаскали).

Igor Kaufman, PhD, associate professor of St. Petersburg State University.

Ігор Кауфман, к. філос. н., доцент, Санкт-Петербурзький державний університет.

e-mail: kaufman.igor.s@gmail.com

The research was carried out thanks to the funding project № 15-18-00062, St. Petersburg State University.
