

TOMASZ MRÓZ



FEDON MOSESZA MENDELSSOHN I JEGO RECEPCJA W POLSCE

ABSTRACT. Tomasz Mróz, „*Fedon*” *Mosesa Mendelssohna i jego recepcja w Polsce* [„*Phaedo*” by Moses Mendelssohn and its Polish reception] edited by Zbigniew Drozdowicz, Sławomir Sztajer, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. LII: *Globalne i lokalne problemy życia akademickiego* [Global and local problems of academic life], Poznań 2021, pp. 197–210, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239-3271, <https://doi.org/10.14746/cis.2021.52.10>.

The paper discusses Moses Mendelssohn's work *Phaedo* and its Polish translation which was published in 1829 by Jakub Tugendhold. Although this book did not exert impact on Polish philosophy, Tugendhold, the translator, aimed to use Mendelssohn's biography and his *Phaedo* as an instructive example for those representatives of Jewish community who wanted to free themselves from isolation and undergo social and economic, though not religious, assimilation into their Polish and Christian surrounding. Moreover, the author briefly compares Plato's and Mendelssohn's *Phaedos*.

Keywords: *Phaedo*, Plato, Moses Mendelssohn, Jakub Tugendhold, immortality of the soul

Tomasz Mróz, Uniwersytet Zielonogórski, Instytut Filozofii, ul. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra, e-mail: T.Mroz@ifil.uz.zgora.pl, <https://orcid.org/0000-0002-5499-0383>.

Przeglądając *Bibliografię filozofii polskiej* (1955), można dojść do wniosku, że pierwszym dialogiem Platona przełożonym na język polski był *Fedon*, którego tłumaczem był żydowski społecznik, zwolennik *haskali*, Jakub Tugendhold (1794–1871). Dzieło to zostało umieszczone pod imieniem Platona z następującym opisem: „*Fedon o nieśmiertelności duszy, z Platona w trzech rozmowach* (przełożony na niemiecki) przez sławnego filozofa M. Mendelssohna, przełożony na język polski przez J. Tugendholda” (*Bibliografia filozofii polskiej 1750–1830*, 1955: 193, poz. 838a), a więc wydana w 1829 r. książka nie jest

w rzeczywistości przekładem samego *Fedona*, ale częściowo tłumaczenia, a częściowo przeróbki dokonanej przez Mosesa Mendelssohna (1729–1786).

Dzieła Mendelssohna były w Polsce czytane między innymi przez Polaków zainteresowanych sprawami żydowskimi, czego śladem są na przykład jego książki znajdujące się w bibliotekach szlacheckich rodów (Bałaban, 1929: 262–263). Uważa się, że to Mendelssohn, a nie Baruch Spinoza, jest myślicielem, który wyprowadził myśl żydowską ze średniowiecza, i co więcej, wprowadził ją wprost w nowoczesność oświecenia (Simon i Simon, 1990: 173–174). Z tych powodów warto więc przyjrzeć się polskiej wersji jego *Fedona*. Dostrzegając epokową rolę Mendelssohna, Tugendhold, tłumacz *Fedona*, do swego dzieła włączył biografię tego pierwszego. Rozpoczął od jego religijnego wychowania, edukacji, trudności w stopniowym wyzwaniu się spod wpływu religijnych żydów: „jego współuczniowie zostawali jeszcze na dość niskim stopniu oświaty, i pilne oddanie się wiadomościom światowym poczytywali za ubliżenie Religii” (Tugendhold, 1829a: 6). Dalsze stopnie kształcenia wyznaczyła nauka języków klasycznych, lektury filozoficzne (np. John Locke), nauki ścisłe (Euklides). Wspomnienie o tym dało Tugendholdowi możliwość wprowadzenia dotyczącej Polski dygresji. Odnosiła się ona do jednego z nauczycieli Mendelssohna, który był polskim Żydem. Tugendhold zwrócił uwagę na nieprzychylnie przyjęcie przez żydów pierwszych popularnonaukowych prac drukowanych Mendelssohna oraz na jego przyjaźń z Gottholdem E. Lessingiem, sukcesy na drodze naukowej, a zwłaszcza na rozprawy wyróżniane na konkursach Akademii Berlińskiej¹. W dalszej naukowej biografii Mendelssohna znajduje się publikacja *Fedona*, który wzbudził zachwyt, ale i uwagi krytyczne Johanna G. Herdera, poruszył też młodego Johanna W. Goethego. Szybko pojawiły się tłumaczenia tego dialogu na wiele języków europejskich². Trzeba przyznać, że dzieło to cieszyło się niebywałą popularnością, co potwierdzają także szybkie jego wznowienia w Niemczech (Łastik, 1961: 27–28), zyskało status ówczesnego bestselera, a autora „sławiono [...] jako żydowskiego Platona” (Bałaban, 1925: 373).

Ważną kwestią, nie tylko zresztą dla biografii Mendelssohna, jest wspomniana przez Tugendholda, a podjęta przez Johanna Kaspara Lavatera (1741–1801), próba nawrócenia żydowskiego intelektualisty na chrześcijaństwo. Próba ta była nieudana, a ponadto „nieudolna i natarczywa” (Simon i Simon, 1990: 176), gdyż Mendelssohn odrzucił jakąkolwiek możliwość

¹ Szerzej na ten temat Kuliniak, 2003.

² Majer Bałaban podaje, że tekst przełożono na wszystkie języki europejskie, a także na hebrajski (Bałaban, 1925: 373).

racjonalnego przekonania o wyższości jednej religii nad drugą. Temu wydarzeniu poświęcił Tugendhold około trzecią część całej biografii³, której nie prezentował tylko dlatego, aby czytelnik *Fedona* miał pojęcie o jego autorze, ale by uczynić go wzorem do naśladowania dla Żydów. Miał pokazywać, że nawet biedny żyd, znajdujący się na marginesie nowożytnych, chrześcijańskich społeczeństw, poprzez samozaparcie, pracę i wykształcenie jest w stanie dotrzeć na szczyty powodzenia, nie tracąc swoich żydowskich korzeni. Widoczny jest tutaj niewątpliwy entuzjazm Tugendholda dla Mendelssohna, nie był on jednak bezkrytyczny, gdyż polski *maskil* nie akceptował niektórych, jego zdaniem zbyt liberalnych, pomysłów reformy religijnej, jakie znajdowały się w dziełach niemieckiego mistrza. W tłumaczeniach jego prac po prostu pomijał to, co wydawało mu się zbyt śmiałe (Mahler, 1985: 211).

Po tekstach wstępnych pochodzących od Tugendholda znajduje się tekst Mendelssohna o Sokratesie, jako wstęp do *Fedona*. Tekst ten, jeśli chodzi o kwestie filozoficzne, opiera się zasadniczo na dialogach Platona uznawanych za odzwierciedlenie historycznego Sokratesa. Powtórzone zostają także liczne informacje z Diogenesa Laertiosa, np. dotyczące zajęcia się przez Sokratesa rzeźbiarstwem, opieki Kritona, przejścia od fizyki do etyki, oraz z Cyserona – o sprowadzeniu przez Sokratesa filozofii z Nieba na Ziemię⁴. Dla zrozumienia stanowiska Sokratesa prezentuje Mendelssohn sofistów, oceniając ich oczywiście bardzo negatywnie pod względem moralnym. W tym światopoglądowym zamęcie przyszło działać Sokratesowi, i to z sukcesem: „Wszystkie te trudności pokonał Sokrates mądrością prawdziwego filozofa, cierpliwością świętego, nieinteresowną cnotą przyjaciela ludzkości, odwagą Bohatera, wreszcie odmówieniem sobie wszelkiego dobra i uciech świata. Zdrowie, siłę, wygodę, spokojność, a nawet samo życie niósł chętnie na ofiarę dla dobra bliźnich swoich. Tak to potężnie działała w nim miłość ku cnotcie i prawości, tak potężnie działała niezłomność obowiązków względem Twórcy i zachowawcy wszechrzeczy, którego przez czyste światło rozumu jak najwyraźniej poznał” (Mendelssohn, 1829a: 8–9). Zasłużywszy sobie później na miano „niemieckiego Sokratesa”, Mendelssohn, szkicując biografię Greka, pisał ją częściowo przez pryzmat własnych doświadczeń, „dawał niejako obraz własnego życia” (Wawrykowa, 1989: 172).

³ Tugendhold, najprawdopodobniej, aby dodać znaczenia Mendelssohnowi, tytułuje Lavatera biskupem (Tugendhold, 1829a: 14).

⁴ František Novotný wskazuje, że źródłem informacji Mendelssohna jest praca J.G. Coopera, *The Life of Socrates: Collected from the „Memorabilia” of Xenophon and the Dialogues of Plato*, London 1750 (Novotný, 1977: 495–496).

Im większą Sokrates cieszył się sławą, tym bardziej rosło grono jego przeciwników, czego wyrazem były np. *Chmury* Arystofanesa. Zajmując się sprawą wewnętrznego głosu Sokratesa, Mendelssohn zestawiał różne opinie. Poczynając od tych, które uznawały mówienie o nim za świadomą manipulację Sokratesa, przez uznanie go za instynkt moralny wynikający z poświęcenia się Sokratesa rozważaniom etycznym, aż po akcentowanie rzeczywistego oddziaływania siły wyższej. Być może informacje o *daimonionie*, mówi Mendelssohn, były jedynie pomysłem uczniów, wynikającym wszakże z dobrej woli, być może zaś były wytworem wybujałej wyobraźni Sokratesa. Jakikolwiek jednak było źródło opowieści o duchu opiekuńczym Sokratesa, powie Mendelssohn, nie prowadziła ona do zgorzenia, być może była przejawem jakiejś słabości filozofa, z całą pewnością nie przynosiła nikomu szkody. Nawet ten doskonały filozof nie był wolny od słabości, słabością bowiem było opieranie swych przekonań na irracjonalnym przesądzie wewnętrznego głosu, tak odległym od idei oświecenia. Wreszcie ostatnie chwile Sokratesa ukazuje Mendelssohn na podstawie scenerii *Fedona* oraz *Kritona*, przytaczanych równie obficie co *Apologia*. Trzeba jednak dodać, że Mendelssohna znajomość realiów historycznych oceniana jest jako nader wątła (Walter, 1930: 84–86).

Scenerię i kompozycję swojego *Fedona* Mendelssohn przejął od Platona bez zmian, lecz to, co zaprezentował pod tytułem *Fedon*, jest raczej wariacją na tematy platońskie. „Pożycz u Platona tytuł i formę, lecz w istocie pisze samodzielną rozprawę” (Bałaban, 1925: 373). Mendelssohn zdawał sobie z tego sprawę, jako że bardziej od Platona interesował go Sokrates, z którego uczynił zwolennika Leibniza (Novotný, 1977: 495–496). Filozofia Gottfrieda W. Leibniza była zaś „duchową ojczyzną Mendelssohna” (Simon i Simon, 1990: 175). Napisał więc Mendelssohn rzecz pośrednią między tłumaczeniem a przeróbką we właściwym sensie, jego *Fedon* jest osiemnastowiecznym niemieckim tworem w greckiej formie (Kaysersling, 1862: 155).

Aż do końca wstępu, w którym Echekrates rozmawia z Fedonem, czytelnik mógłby odnieść wrażenie, że czyta tłumaczenie z Platona. Podobnie dalej, aż do 61b, gdzie Sokrates określa filozofię jako służbę Muzom. Następnie, po parafrazie fragmentu dialogu dotyczącego moralnie nagannego charakteru samobójstwa, wstawił Mendelssohn uwagi o uprawianiu filozofii jako harmonizowaniu sprzeczności w człowieku oraz dostrajaniu człowieka do celów boskich, a także o prawach natury jako wyniku działania Boga. Dalej Mendelssohn znowu postępuje z tłumaczeniem dialogu (do 65b). Niekiedy poszerzał rozważania Sokratesa, np. te o bezcelowości poszukiwania prawdy w poznaniu zmysłowym (65b–c), wplatał też rozważania, których u Platona

brak, że najwyższa doskonałość nie tylko idealnie istnieje, ale też „jest nieoddzielna od najwyższej Istoty” (Mendelssohn, 1829a: 100).

Znajdujemy w *Fedonie* Mendelssohna dowód z powstawania z przeciwieństw, którego zawartość i sens filozoficzny jest jednak inny niż w *Fedonie* Platońskim⁵. W obydwu argumentacjach, Platońskiej i Mendelssohnowskiej, Sokrates stwierdza zmianę i przechodzenie z jednego przeciwieństwa do drugiego. Punktem wyjścia u Mendelssohna jest jednak założenie, że zmiany zachodzące w świecie przyrody muszą mieć odzwierciedlenie w świecie niewidzialnym. Na wątpliwość Kebesa dotyczącą możliwości przechodzenia przeciwieństw bezpośrednio jednego w drugie, Sokrates odpowiada: „Słusznie [...], widzimy także, że sama natura we wszelkich odmianach swoich umie znaleźć środkowe położenie, które jej służy jakoby za przejście z jednego do drugiego stanu, przeciwnego pierwszemu. Noc np. następuje po dniu za pośrednictwem mroku, również dzień po nocy za pośrednictwem zorzy. To co było wielkim, staje się w naturze małym, za pośrednictwem powolnego ubywania, to przeciwnie co było małym, staje się wielkim za pośrednictwem przybywania. Lubo w niektórych przypadkach, żadnego osobnego nie nadałszy nazwiska takiemu przejściu; jednak wątpić nie wypada, iż to w istocie miejsce mieć musi, skoro stan jakiejś rzeczy ma się zmieniać naturalnym sposobem na stan sobie przeciwny” (Mendelssohn, 1829a: 124–125). Ze względu zaś na bieg czasu „wszystko co jest odmiennym⁶, ani na chwilę bez odmiany zostać nie może” (Mendelssohn, 1829a: 127). Upływający czas ma naturę ciągłą, nie można w nim wyróżnić granic poszczególnych momentów: „Nie masz więc ani dwóch chwil, które by między sobą były najbliższe, to jest: między którymi nie można by sobie wystawić w myśli innej jeszcze 3. chwilki” (Mendelssohn, 1829a: 132), czas jest więc podzielny w nieskończoność. Następujące w czasie zmiany stanów rzeczy zachowują w swej naturze zgodność z czasem, są więc również ciągłe. Rozumowanie Mendelssohna jest tutaj analogiczne do argumentu Zenona z Elei dotyczącego niemożności pokonania odcinka przestrzeni w skończonym czasie z powodu nieskończonej podzielności przestrzeni.

Po tych ogólnych ustaleniach Sokrates przechodzi do zastosowania teorii ciągłych zmian do zagadnienia życia i śmierci. Stwierdza trudność w jednoznacznym określeniu zmiany stanu istoty złożonej i skomplikowanej. Podaje

⁵ Skrótowe porównanie obu *Fedonów* w formie tabelarycznej można znaleźć w: Engel, 1947: 80–83.

⁶ Owo „odmienne” to tyle, co mogące się odmienić, ulec zmianie, to, co zmienne, niestałe. Tak Tugendhold przełożył *die Veränderliche* (Mendelssohn, 1815: 53).

przykład chorego zwierzęcia, w przypadku którego niemożliwe jest ustalenie dokładnego momentu, kiedy zachorowało bądź ozdrowiało (Mendelssohn, 1829a: 136–137). Ten oraz następny przykład mają świadczyć o zasadniczej jedności świata, ciągłej współzależności wszystkich jego elementów: „Ten zaś, który całą kulę ziemską uważa, bardzo jasno poznaje, iż obroty dnia i nocy są ustawicznie połączone, a zatem, że każda chwila czasu jest zarazem i porankiem i wieczorem, południem i północą” (Mendelssohn, 1829a: 140). Śmierć ciała to w istocie także ciągły proces powolnych zmian. Analogicznie sprawy muszą się prezentować w kwestii duszy. Z pewnością nie dokonuje się w niej nagle zmiana od istnienia do nieistnienia, gdyż „między być a nie być, straszna jest otchłań, przez którą z wolna działająca natura nagłego przeskoku czynić nie może” (Mendelssohn, 1829a: 145). Powolne zmiany także nie mogą doprowadzić do śmierci duszy, gdyż „zniszczenie nie jest w mocy natury” (Mendelssohn, 1829a: 152). Zgodnie zatem z założeniem ciągłości przemian rzecz istniejąca nie może nigdy stać się nieistniejącą, gdyż w którymś momencie musiałyby nastąpić skok z istnienia do nieistnienia, a tego ciągle, niewielkie zmiany nie dopuszczają. Stąd już prosta droga do wniosku: „Otóż nigdy dusza nie może być zniweczona, nigdy. Ostatni bowiem w tym względzie krok, do jakiegokolwiek bądź odległości posunięty, zawsze jeszcze od bytności do nicości byłby przeskokiem, który ani w pojedynczej części, ani w całkowitym składzie, miejsca mieć nie może. Wiecznie więc dusza trwać będzie, wiecznie istnieć” (Mendelssohn, 1829a: 152). W stanie tym dusza będzie odczuwać, będzie mieć wyobrażenia, dusza filozofa zaś spełni swoje powołanie pragnienia mądrości.

Zamiast nauki o powstawaniu z przeciwieństw z pierwszej rozmowy proponuje Mendelssohn ciągły i stały proces zmiany (Novotný, 1977: 495). Sokrates Platoński wykazywał nieśmiertelność z ciągłego przechodzenia między życiem a śmiercią, Sokrates Mendelssohna, zakładając ciągłość zmian, wykazuje zasadniczą niezmienność wszystkiego, co istnieje. Pomińta zostaje zupełnie część Platońskich argumentów opierających się na teorii *anamnezy*, a także argument z prostoty, niezłożoności duszy, która nie może ulec śmierci-rozpadowi.

Rozmowa druga u Mendelssohna rozpoczyna się od tłumaczenia fragmentu dialogu Platońskiego (84b–85c), momentami przechodzącego w parafrazę, w którym Simiasz i Kebes zaczynają wyrażać wątpliwości dotyczące przedstawionych dowodów. O nauce Sokratesa Simiasz mówi: „Przyjmuję ją tak pocieszającą naukę z prawdziwym serca pragnieniem” (Mendelssohn, 1829a: 167), jest bowiem świadom problemów, jakie rodzi zaprzeczenie nieśmiertelności duszy. Simiasz podejmuje dalej krytykę koncepcji duszy

jako harmonii czynników cielesnych, zbieżną z tym, co wypowiada w *Fedonie* Platońskim (85e–86c), stwierdza bowiem, że i myślenie może zginąć po śmierci ciała (Engel, 1947: 81), gdyż „władza myślenia kształci się razem z ciałem, z nim wzrasta i podobnym ulega odmianom” (Mendelssohn, 1829a: 178). Po mowie Simiasza, jak u Platona, włącza się Kebes, ten jednak nie podaje przykładu płaszczka i tkacza (87b–88b), ale wyraża myśl, iż wszystkie dowody na nieśmiertelność duszy wynikają jedynie z ludzkiej nadziei, następnie zaś Sokrates Mendelssohna zwraca uwagę na konieczność przyjęcia wyobrażenia o nieśmiertelności duszy ze względów czysto praktycznych: „Zachwycam się często tą myślą, iż to, co by całemu rodzajowi ludzkiemu pociechę i szczęście przyniosło, skoro by było prawdą, już tym samym wiele okazuje podobieństwa, że jest prawdą” (Mendelssohn, 1829a: 190–191).

Argument Platoński, w którym filozof wykazywał niemożność zniszczenia, rozpadu tego, co niezłożone, miał za punkt wyjścia odrębność duszy od ciała i jej podobieństwo z pojęciami. W rozumowaniu Mendelssohna pewna rola przypada odrębności duszy od ciała, jej niezłożoność wynika jednak z tego, że sama posiada umiejętność, siłę syntezy poznawczej. W rozmowie drugiej Mendelssohn odchodzi więc od Platona i przyjmuje argumenty oparte na Plotynie, że materia jest niezdolna do myślenia, stąd dusza musi być niematerialna (Novotný, 1977: 495–496). Wprowadza Mendelssohn także hierarchię bytów, od pojmującego, który nie może być pojęty, przez pojmujące i pojmowalne, po pojmowalne, ale niepojmujące. Dusza zalicza się do rodzaju środkowego.

Epilog dialogu, w którym Sokrates u Platona wkracza w obszar mitu i poezji, pozwolił Mendelssohnowi na dalsze jeszcze odejście od Platońskiego oryginału. U Mendelssohna „Sokrates przemawia dokładnie jak oświecony filozof XVIII wieku” (Novotný, 1977: 496). Zwłaszcza kiedy dowód nieśmiertelności duszy wyprowadza z prostoty, niezłożoności duszy, traktuje ją jak Leibnizjańską monadę (Gronau, 1929: 173). „Mendelssohn celowo przypisuje swemu Sokratesowi poglądy, których historyczny Sokrates nie mógł wyznawać, gdyż zakładają one wiedzę niedostępną w jego czasach, jako że pragnął opisać rozumowanie, którym Sokrates jego czasów, XVIII stulecia, dowodziłby swoim przyjaciółom nieśmiertelność duszy” (Novotný, 1977: 495). Inny historyk stwierdził: „trzeci dialog to czysta teologia. W pierwszych dwu dialogach Mendelssohn myśli głową, w trzecim – sercem” (Walter, 1930: 88).

Ze względów dramaturgicznych Mendelssohn powraca na koniec do oryginalnego *Fedona* (od 114e) i tłumaczy Platońską relację Fedona z ostatnich chwil Sokratesa bezpośrednio poprzedzających wypicie trucizny. Platona

od Mendelssohna różni, mimo podobieństwa scenerii, sama waga wywodów ich Sokratesów. Ten Platonski pod koniec dialogu akcentuje hipotetyczny charakter rezultatów (107b–c), Sokrates Mendelssohnowski wyraża zaś pewność co do swoich argumentów (Engel, 1947: 68, 78). Obaj zaś kładą nacisk na znaczenie nadziei na nieśmiertelność w życiu doczesnym (Engel, 1947: 57), nieśmiertelność rozpoczyna się bowiem, wedle obu, już w życiu ziemskim (Engel, 1947: 61).

Mendelssohn nie mógł się zgodzić na wątpliwości Platona co do ostatecznego dowodu. Platon – w przeciwieństwie do Mendelssohna – był bardziej zainteresowany w ukazaniu prawdy, nawet jeśli rozważania miały zakończyć się stwierdzeniem o ostatecznej nierozstrzygalności zagadnienia. Mendelssohn wybrał osiągnięcie celu w postaci dowodu założonej tezy. Jeśli chodzi o Platona, to jego przekonanie o nieśmiertelności wynika z głębokiej nadziei, nawet jeśli staje ona twarzą w twarz z niewiadomym (Engel, 1947: 69–70). Oświeceniowy charakter *Fedona* Mendelssohnowskiego przejawia się przede wszystkim w uznaniu konieczności oparcia wiary w nieśmiertelność na rozumowaniu, Platon w tym względzie jest raczej człowiekiem wiary. Jego Sokrates chce przede wszystkim przekonać samego siebie, Mendelssohnowski zaś dać argumenty obowiązujące wszystkich – opierał je na rozumie jako głównej broni oświeceniowych krytyków koncepcji nieśmiertelności i pozostał w tej kwestii dzieckiem własnej epoki (Engel, 1947: 99). W jednym z listów zaznaczał, będąc świadom uczynienia z Sokratesa zwolennika Leibniza, że sprawa ta jest drugorzędna, potrzebny mu był bowiem poganin, aby uniknąć opierania argumentów na objawieniu (Walter, 1930: 84).

Przekładający Mendelssohnowskiego *Fedona* Tugendhold nie był filozofem, podjął się jednak przekładu z przyczyn ideologicznych. Sam doczekał się sprzecznych ocen historyków, które wynikały z jego działalności i z jego pism, był złożoną, niejednoznaczną i kontrowersyjną osobowością. Był też pod kilkoma względami wyjątkową postacią wśród polskich Żydów. Pochodził z osiadłej na ziemiach polskich niemieckiej rodziny zwolenników oświecenia. Wbrew woli ojca wykształcenie odebrał w protestanckim gimnazjum we Wrocławiu, po latach tułaczki po Galicji osiadł na dobre w Warszawie, gdzie został prywatnym nauczycielem w domu jednego z najbogatszych polskich Żydów – Jakuba Epsteina (Wodziński, 2002: 15–17). Był mocno zaangażowany w próby reformy społecznej ludności żydowskiej w Królestwie Polskim, najaktywniejszym z żydowskich współpracowników rządu Królestwa, jednym z najpłodniejszych pisarzy, przedstawicieli oświecenia (*haskali*). Pracował w wielu instytucjach, do których zadań należał np. nadzór

nad edukacją czy publikacjami żydowskimi (Dozór Szkół Elementarnych Wyznania Mojżeszowego, Komitet Cenzury Książ i Pism Hebrajskich), angażował się w działalność charytatywną, a w późniejszych latach był także dyrektorem warszawskiej szkoły rabinów (Wodziński, 2003: 49–50). Początkowo ideały *haskali* propagowane usilnie przez Tugendholda nie zyskiwały szerokiego oddźwięku, co głęboko go rozczarowało, lecz nie zniechęcało do dalszego działania. Powodem tego była zbyt mała liczba tych Żydów, których zainteresowania wkraczałyby w sferę świeckiej nowoczesności.

Najważniejsze postulaty działaczy żydowskiego oświecenia, w tym Tugendholda, który współtworzył konserwatywne skrzydło *haskali*, przedstawia Marcin Wodziński. Punktem wyjścia było przekonanie o nieprzystosowaniu społeczności żydowskiej do warunków współczesnych. Środkiem na zaradzenie temu stanowił rzeczy był program edukacji, w której obok treści religijnych miały harmonijnie współwystępować treści świeckie, ważną rolę pełniła też nauka języka polskiego. Postulowano zainteresowanie Żydów pracami rzemieślniczymi, rolnictwem, krytykowano organizację społeczną gmin żydowskich (*kahał*). Próbowano także wpłynąć na mentalność Żydów, zmienić ich przekonanie o niższości chrześcijaństwa, zlikwidować różnice w strojach i obyczajach. Z tego wynikała potrzeba stworzenia związku między wspólnotami żydowskimi a krajem, w którym się one znajdowały. Próbowano więc zaszczerpić Żydom patriotyzm, miłość ojczyzny. Wszystkie te postulaty nie miały na celu całkowitej asymilacji, stopienia żydowskiej tożsamości z polskim otoczeniem. Zasadniczo zwolennicy *haskali* propagowali integrację w sferze społecznej, politycznej, gospodarczej i do pewnego stopnia kulturalnej, przy zachowaniu, a nawet wzmocnieniu, odrębnych wartości religijnych (Wodziński, 2003: 58–70). Przekonanie o tym, że religia nie jest przeszkodą w integracji społecznej i życiu publicznym, podzielali z Mendelssohmem jego duchowi następcy z Europy Środkowej (Simon i Simon, 1990: 178), do których zalicza się także Tugendhold.

Wśród tych spraw społecznych i religijnych pojawił się *Fedon*, *Fedon* Mendelssohna, człowieka najbardziej znienawidzonego przez ortodoksyjnych żydów na ziemiach polskich (Balaban, 1929: 262). Jesienią 1827 r. jego przekład na język polski był już gotowy i Tugendhold, po uzyskaniu odpowiedniego zezwolenia cenzorskiego w kwietniu 1828 r., mógł dzieło drukować. Druk był możliwy dzięki środkom uzyskanym na drodze subskrypcji, w której uczestniczyli głównie przedstawiciele najważniejszych polskich rodów. Świadczy to niewątpliwie o zrozumieniu wartości dzieła i o szacunku do jego twórcy, Tugendholda, jakim darzyli go subskrybenci z długiej listy nazwisk (Balaban, 1929: 264–265), oraz o bliskich związkach

wykształconych Polaków, urzędników, z przedstawicielami *haskali*, zwolennikami używania języka polskiego (Wodziński, 2003: 75–76). Polskie tłumaczenie Mendelssohnowskiego *Fedona*, mimo zainteresowania ze strony odbiorców, było jednak opóźnione, gdyż jeszcze za życia Mendelssohna (tj. przed 1786 r.) ukazały się przekłady: holenderski, dwa francuskie, włoski, duński i rosyjski, angielskie zaś w trzy lata po śmierci filozofa (Shavin, 2007: 27).

Jak wynika z dedykacji dzieła, dedykacji dla zmarłego cara Aleksandra I, Tugendhold uważał siebie za Polaka, o czym napisał wprost: „niech więc i mnie Polakowi [...] wolno będzie okazać acz małym dowodem szczerą chęć dzielenia rodaków długu” (Tugendhold, 1829c; por. Balaban, 1929: 265). Tugendhold kulturowo ciążył jednakże ku językowi niemieckiemu, który był językiem jego „intelektualnej inicjacji” (Wodziński, 2003: 158), a także ważnym językiem *haskali* europejskiej (Łastik, 1961: 30). Odrzucał on żydowską tożsamość narodową, przyjmując jedynie żydowską tożsamość religijną. Wiązała się z tym jego wyjątkowa postawa polityczna. Jako jedyny przedstawiciel *haskali* angażował się czynnie w poparcie dla powstania listopadowego, uczestniczył w pracach Towarzystwa Patriotycznego, przygotowywał publikacje polityczne. Napisał też odezwę do Żydów, w której nawoływał do tego, aby nie szpiegowali Polaków dla Rosjan (Wodziński, 2008: 226, przyp. 9). Po upadku powstania składał jednak władzom carskim oświadczenia umniejszające własne działania, zaprzeczające wspieraniu powstańców, stwierdzał, że jego udział w pracach Towarzystwa Patriotycznego był przypadkowy, utrzymywał, że jego zaangażowanie było wynikiem troski o własne życie i próbą uchronienia przedstawicieli swego narodu od prześladowań (Wodziński, 2002: 19–20).

W *Przedmowie* ujawnił cel swojej pracy translatorskiej, zwracał się bowiem przeciwko wszystkim, którzy „pod pozorem zwalczania przesądów, targają się [...] na zasady każdemu wyznawcy wiary objawionej równie święte jak drogie, a chcąc niby okazać i rozszerzyć czystą oświatę, której nie znają, znać nie chcą, pogrążają bliźnich swoich w zamęt i niebezpieczną ciemnotę” (Tugendhold, 1829b: 2), przeciwko „wichrzycielom świata moralnego”. Ci przedstawiciele rzekomego oświecenia najczęściej zwracają się przeciw wierze w nieśmiertelność duszy, niektórzy z nich posługują się zaś argumentami racjonalnymi i dochodzą do wątpliwości bądź zaprzeczania nieśmiertelności, i to właśnie do nich zwraca się Tugendhold. Zasłużyli oni bowiem na to, aby przedsięwziąć z nimi „utarczkę [...] Religijno-literacką” (Tugendhold, 1829b: 4). Zamiast jednak zajmować się polemikami i argumentami, do których – jak sam wyznawał – nie miał talentu, postanowił

przybliżyć im dzieło Mendelssohna, przeczytanie zaś tego dzieła miało sprawić, że „obok skruchy i żalu, uczują duszy zachwycenie” (Tugendhold, 1829b: 5).

Jednym z subskrybentów *Fedona* był Jan Nepomucen Janowski (1803–1888). Jako bibliotekarz Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, interesował się publikacjami dotyczącymi spraw żydowskich, sporządzając ich zestawienia bibliograficzne (Balaban, 1929: 265–266). Studiował filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim, słuchając wykładów prawnika i eklektyka Józefa Jankowskiego, oraz prawo na Uniwersytecie Warszawskim. Miał poważne plany poświęcenia się pracy naukowej (Rzadkowska, 1960: 39–42). Spod jego pióra wyszło obszernie omówienie książki, które zostało opublikowane jeszcze w roku jej wydania.

Tekst rozpoczyna się od pochwał pod adresem Mendelssohna, którego Janowski nazywał nawet „naszym filozofem izraelitą” (Janowski, 1829: 231–232). Janowski zauważał, że *Fedona* Mendelssohna oceniano w Niemczech pozytywnie, zwrócił też uwagę na jego filozoficzne inspiracje, wśród których Platon był tą mniej ważną: „Leibnitz [!], Wolf, Baumgarten, że innych nie wspomnę, byli głównymi przewodnikami jego w tej pracy. Do zasad (w przedmiocie nieśmiertelności duszy) tych znakomitych reprezentantów filozofii niemieckiej dodał własne swoje spostrzeżenia i utworzył jedną całość, a tak powstało dzieło, które choćby tylko samo było tworem badawczym jego ducha, już go było zdolne uwiekopomnić, i nadać mu, zdaniem niektórych, przydomek Sokratesa XVIII wieku” (Janowski, 1829: 232). Recenzent zwrócił uwagę na zapożyczenie metody Sokratejskiej i przystąpił do streszczenia poszczególnych rozmów, przedstawienia argumentów i ich filozoficznego tła.

Była to recenzja w gruncie rzeczy dzieła Mendelssohna, w nikłym jedynie stopniu jego spolszczenia. Z uwag dotyczących tłumaczenia podniósł Janowski – prócz spostrzeżeń natury stylistycznej, np. błędów szyku zdań – słuszne zastrzeżenie terminologiczne. Tugendhold mianowicie oddawał niemieckie *Mässigkeit* (Mendelssohn, 1815: 43–44) przez „mierność” (Mendelssohn, 1829a: 115), zamiast przez „umiarkowanie”. Wszystko to razem ocenił jednak Janowski jako „małe plamki” (Janowski, 1829: 240). Ostateczna ocena książki dokonana została na tle stanu polskiego piśmiennictwa filozoficznego: „Gdybyśmy nawet w równi stali z innymi narodami co do filozofii, przysługa tłumacza byłaby zawsze wielką, jest zaś nierównie większą, kiedyśmy w tyle pozostali i szczupłą tylko liczbę dzieł posiadamy w tym wydziale nauk” (Janowski, 1829: 241). Wartość spolszczonego *Fedona* była nawet tym większa, że w języku prostym, zrozumiałym, udało się poruszyć najistotniejsze kwestie filozoficzne. Sam Janowski zaś, dzięki *Fedonowi*,

jak wspominał, zainteresował się także innymi pracami Mendelssohna (Janowski, 1959: 150–151).

Nakład *Fedona* Mendelssohna w tłumaczeniu Tugendholda szybko się wyczerpał i jest uważany za rzadkość. Celowe było więc wznowienie książki. Również drugie wydanie było finansowane ze środków subskrybentów (Balaban, 1929: 265)⁷, ponadto poszerzono je o traktat Mendelssohna o duszy (Mendelssohn, 1842: 249–282)⁸.

Fedon miał wedle Mendelssohna ukazać związek filozofii starożytnej z oświeceniem. Było to dzieło adresowane do oświeconego mieszczaństwa niemieckiego (Simon i Simon, 1990: 175). Tłumaczenie Tugendholda miało najprawdopodobniej cel dodatkowy, a było nim pokazanie, że filozofia europejska i myśl żydowska są sobie bliskie, tym samym więc możliwa jest integracja kulturowa, naukowa i społeczna Żydów, przy zachowaniu odrębności wyznania. Przekonanie o nieśmiertelności duszy uznał Tugendhold za fundament wszelkiej moralności, chrześcijańskiej, żydowskiej i tej pozareligijnej. Łącząc w jednej książce argumenty ukazujące, że przekonanie o nieśmiertelności duszy jest zawarte w księgach Starego Testamentu, z przeróbką *Fedona* sporządzoną przez niemieckiego filozofa żydowskiego pochodzenia, Tugendhold wydawał się stwierdzać, że tradycja żydowska nie jest tak odległa od tradycji chrześcijańskiej, jak to powszechnie przyjmowano. A to właśnie skutkowało marginalizacją Żydów w nowożytnych społeczeństwach. Fundament obu religii był bowiem ten sam, chrześcijaństwo, częściowo oparte na platonizmie, oraz judaizm wykraczały poza sferę doczesną, dając wyznawcom wiarę w pozaziemską sprawiedliwość. Z innej strony autorytet wiary był potwierdzany przez racjonalizm argumentów Platona. Na tej płaszczyźnie, pogodzenia wiary i filozofii oraz chrześcijaństwa z judaizmem, opierał Tugendhold przekonanie o możliwości i konieczności zbliżenia społecznego i kulturowego między żydami a chrześcijanami. Skoro bowiem w kwestiach fundamentalnych, przynajmniej jeśli chodzi o nieśmiertelność duszy, panowała zgoda, to różnice religijne i obrzędowe były drugorzędne i tym samym łatwe do przewyciężenia. W ten sposób Platowski *Fedon* w wersji Mendelssohna miał się stać dodatkowym argumentem za integracją wspólnoty żydowskiej ze społeczeństwem polskim. Wydając

⁷ Salomon Łastik (1961) w ogóle nie wymienia pierwszego polskiego wydania *Fedona* z 1829 r., co potwierdza jego unikatowość.

⁸ Drugie wydanie *Fedona* także zostało błędnie opisane w kolejnym tomie *Bibliografii filozofii polskiej* (Kadler i Raczyńska, 1960: 351, poz. 3595), potraktowano je bowiem jako część drugą wydania pierwszego i opatrzono komentarzem: „Na karcie tytułowej jako autor niesłusznie wymieniony M. Mendelssohn”.

Fedona Mendelssohna, Tugendhold zwracał się nie tylko do oświeconych warstw społeczeństwa polskiego, ale także do tych Żydów, którzy dążyli do zintegrowania ze społeczeństwem polskim, dając im materiał do przemyśleń w postaci tekstu *Fedona* i wzór do naśladowania w biografii jego autora. Pamiętać jednak należy, że była to mniejszość społeczności żydowskiej, gdyż większość Mendelssohna w ogóle nie znała, a jeśli znała – to podzielała niepochlebny o nim opinię autorytetów ortodoksji (Łastik, 1961: 172).

Dalej zaś w filozofii polskiej *Fedon* Mendelssohna nie oddział. Świadcą o tym chociażby błędne wpisy w *Bibliografii filozofii polskiej*. W epoce międzypowstaniowej punktem odniesienia dla filozofii był heglizm, a jego twórca miał o filozofii Mendelssohna niskie mniemanie. Uważał ją za gustowne w formie opracowanie metafizyki Christiana Wolffa (Hegel, 2002: 426), Mendelssohn, według Georga W.F. Hegla, usiłował „nadać swoim słomianym abstrakcjom pogodną platońską formę” (Hegel, 2002: 486). Pisząc zaś wstęp do pierwszego polskiego przekładu dialogów Platona, w tym do *Fedona*, jego tłumacz, Felicjan A. Kozłowski, jedynie wspomniął o Mendelssohnie, że ten *Fedona* „na dzisiejszy sposób przerobił i na metafizykę Wolfa [!] zamienił” (Kozłowski, 1845: 57, przypis).

Literatura

- Bałaban, M. (1925). *Historja i literatura żydowska ze szczególnem uwzględnieniem historii Żydów w Polsce*, t. 3. Lwów–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich (reprint: Warszawa 1982).
- Balaban, M. (1929). Polnische Übersetzungen und Editionen der Werke Moses Mendelssohns. *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 3, 262–268.
- Bibliografia filozofii polskiej 1750–1830* (1955). Warszawa: PAN.
- Engel, G. (1947). *The Phaedo of Plato and of Mendelssohn: A Comparison of Their Theories of Immortality*, maszynopis dysertacji na stopień M.A. in philosophy, University of Maine, Orono 1947, Raymond H. Fogler Library, Orono, ME, sygn. 230433.
- Gronau, K. (1929). *Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit*. Braunschweig–Berlin–Hamburg: Georg Westermann.
- Hegel, G.W.F. (2002). *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Janowski, J.N. (1829). *Fedon. Czyli o nieśmiertelności duszy Mendelssohna* przekład. *Pamiętnik Warszawski Umiejętności Czystych i Stosowanych*, 4, 231–242.
- Janowski, J.N. (1959). *Notatki autobiograficzne 1803–1853*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kadler, A., Raczyńska, I. (red.) (1960). *Bibliografia filozofii polskiej 1831–1864*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Kayslerling, M. (1862). *Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke*. Leipzig: Hermann Mendelssohn.
- Kozłowski, F.A. (1945). Wstęp. O dziełach i filozofii Platona. W: Platon, *Dzieła*, Warszawa: S. Orgelbrand.
- Kuliniak, R. (2003). *Spór o oczywistość nauk metafizycznych. Konkurs Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Łastik, S. (1961). *Z dziejów Oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mahler, R. (1985). *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*. Philadelphia–New York–Jerusalem: The Jewish Publication Society of America.
- Mendelssohn, M. (1815). *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Aachen: F. W. Forstmann (reprint 2005).
- Mendelssohn, M. (1829). *Fedon, czyli o nieśmiertelności duszy w trzech rozmowach*. Warszawa.
- Mendelssohn, M. (1842). *Fedon o nieśmiertelności duszy*. Warszawa: Piotr Barycki.
- Novotný, F. (1977). *The Posthumous Life of Plato*. Prague: Academia.
- Rzadkowska, H. (1960). *Polemiki ideologiczne J. N. Janowskiego*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Shavin, D. (2007). Introduction. W: M. Mendelssohn, *Phädon or on the Immortality of the Soul* (ss. 3–37). New York: Peter Lang.
- Simon, H., Simon, M. (1990). *Filozofia żydowska*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Tugendhold, J. (1829a). Krótki rys życia Mendelssohna. W: M. Mendelssohn, *Fedon, czyli o nieśmiertelności duszy w trzech rozmowach* (ss. 1–36). Warszawa.
- Tugendhold, J. (1829b). Przedmowa Tłomacza. W: M. Mendelssohn, *Fedon, czyli o nieśmiertelności duszy w trzech rozmowach* (ss. 1–29). Warszawa.
- Tugendhold, J. (1829c). Przypisanie. W: M. Mendelssohn, *Fedon, czyli o nieśmiertelności duszy w trzech rozmowach*, b.p. Warszawa.
- Walter, H. (1930). *Moses Mendelssohn. Critic and Philosopher*. New York: Bloch Publishing.
- Wawrykowa, M. (1989). *U progu nowoczesności. Szkice z dziejów kultury niemieckiej XVIII i XIX wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wodziński, M. (2002). Jakub Tugendhold and the First Maskilic Defense of Hasidism. *Gal-Ed: On the History and Culture of Polish Jewry*, 18, 13–41.
- Wodziński, M. (2003). *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*. Warszawa: Cyklady.
- Wodziński, M. (2008). *Władze Królestwa Polskiego wobec chasydyzmu. Z dziejów stosunków politycznych*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.