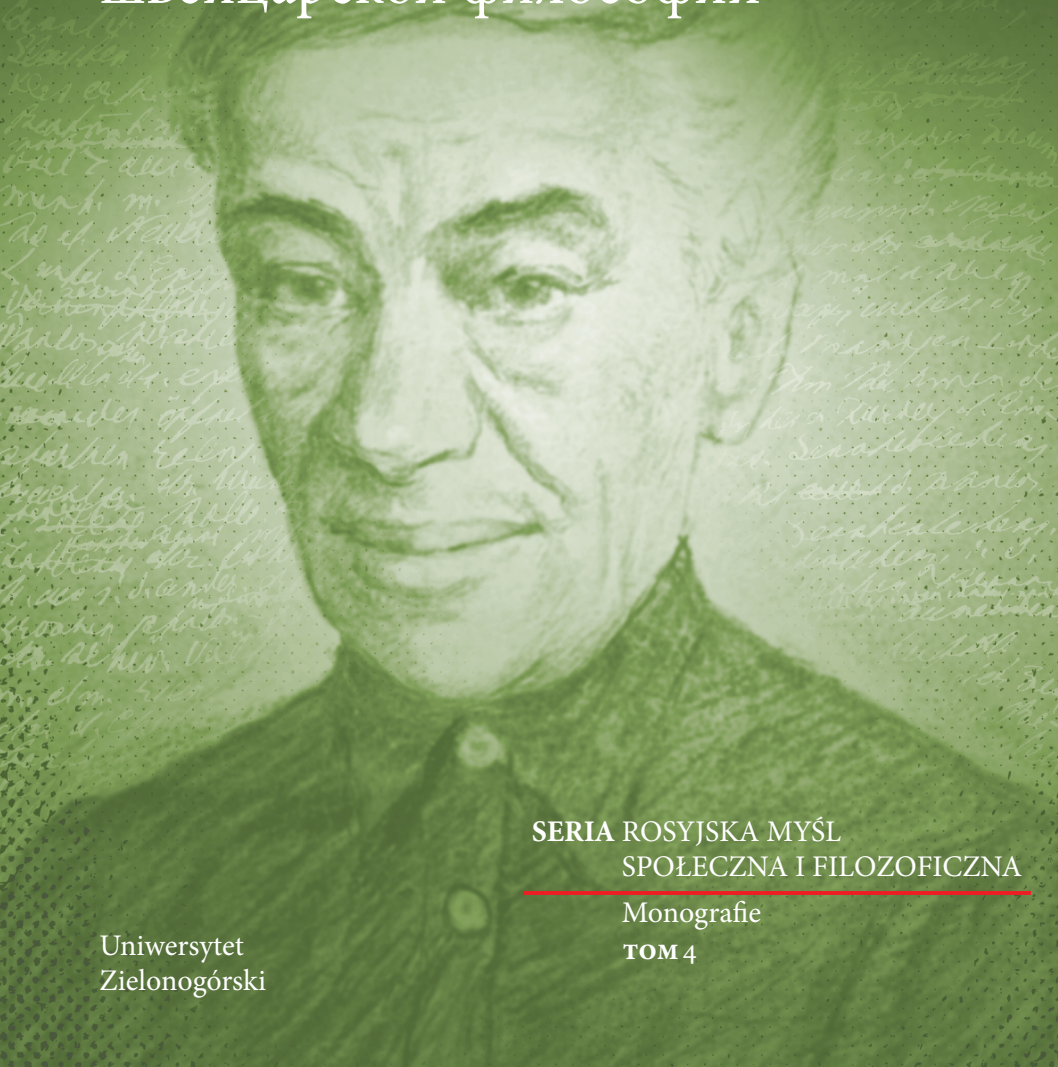


Anna Tumarkin

Istota i rozwój filozofii szwajcarskiej

Анна Тумаркин

Сущность и становление швейцарской философии



SERIA ROSYJSKA MYŚL
SPOŁECZNA I FILOZOFICZNA

Monografie

TOM 4

Uniwersytet
Zielonogórski

**ROSYJSKA
MYŚL SPOŁECZNA
I FILOZOFICZNA**



SERIA WYDAWNICZA

ROSYJSKA MYŚŁ SPOŁECZNA I FILOZOFICZNA

Monografie

TOM 4

RADA NAUKOWA SERII

Leszek Augustyn, Michał Bohun, Marian Broda,
Janusz Dobieszewski, Lilianna Kiejzik,
Jan Krasicki, s. Teresa Obolevitch



Seria wydawnicza **Rosyjska Myśl Społeczna i Filozoficzna** funkcjonuje w dwóch odsłonach: w postaci **monografii** oraz w postaci zbiorów **spuścizny epistolarnej, dzienników i wspomnień**.

Anna Tumarkin / Анна Тумаркин

**Istota i rozwój
filozofii szwajcarskiej /
Сущность и становление
швейцарской философии**



REDAKCJA, UNIFIKACJA, PRZYGOTOWANIE

Lilianna Kiejzik

POLSKI PRZEKŁAD Z JĘZYKA NIEMIECKIEGO

Bogumiła Husak

ROSYJSKI PRZEKŁAD Z JĘZYKA NIEMIECKIEGO

Alexander Tsygankov

Zielona Góra 2024

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Pieczyński (przewodniczący), Andrzej Bisztyga, Bogumiła Burda, Eugene Feldshtein, Beata Gabryś, Magdalena Gibas-Dorna, Jacek Korentz, Tatiana Rongińska, Franciszek Runiec (sekretarz)



RECENZJA

s. Teresa Obolevitch

OPRACOWANIE TYPOGRAFICZNE, SKŁAD

Anna Strzyżewska

PROJEKT OKŁADKI

Marta Surudo

Publikacja częściowo finansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki – Polska według umowy: UMO-2017/25/B/HS1/00530 oraz środków będącym w dyspozycji Rektora Uniwersytetu Zielonogórskiego.

© Copyright by Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra 2024

ISBN 978-83-7842-544-1

ISSN 2956-6967 (SERIA)

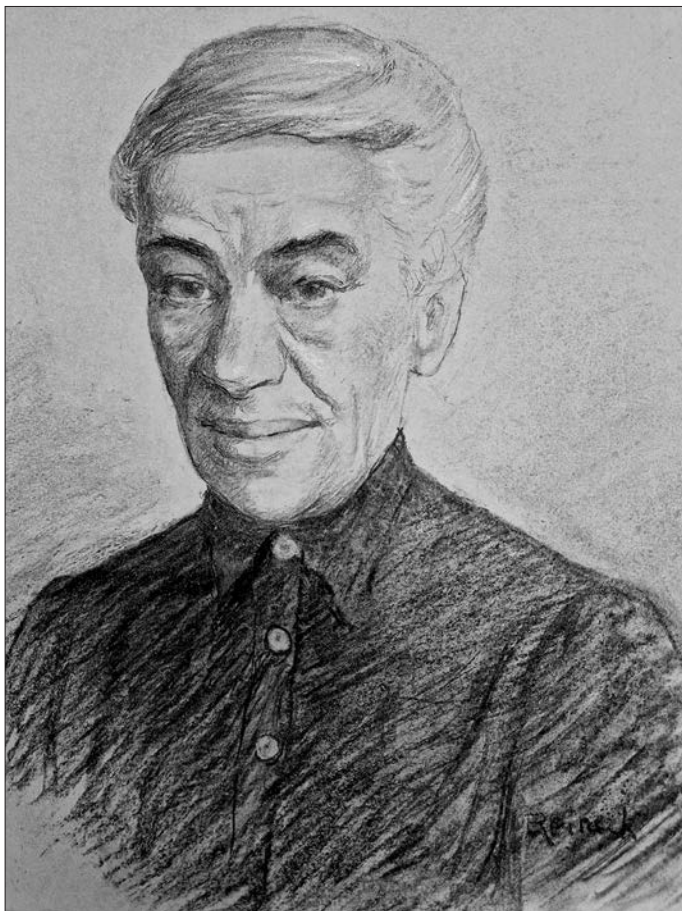
ISSN 2720-3174 (PODSERIA)

DOI https://doi.org/10.59444/2024MONredKie_RMSF_monv4

OFICyna WYDAWNICZA UNIWERSYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO

65-246 Zielona Góra, ul. Podgórna 50, tel. (68) 328 78 64

www.ow.uz.zgora.pl, sekretariat@ow.uz.zgora.pl



Portret Anny Tumarkin z 1944 r. подарowany archiwum w Bernie przez dr Leuch w 1973 r. (Staatsarchiv Bern,teczka: N Tumarkin 1/14)

Lilianna Kiejzik

**Anny Tumarkin (1875-1951)
droga do filozofii**



Tak się składa, że w programach oraz w podręcznikach do historii filozofii ze świecą szukać rozdziałów poświęconych filozofii szwajcarskiej. Na mapie światowej filozofii nie znajdziemy nurtów czy kierunków filozoficznych, których twórcami byłiby Szwajcarzy. Nie słyhać też, aby jakiś szwajcarski filozof był twórcą szkoły myśli. Co prawda, wiele mówi się o Wolterze (1694-1778) czy Rousseau (1712-1778), żyjących w Szwajcarii przez jakiś czas, ale zaliczani są raczej do oświecenia francuskiego, które w XVIII wieku opanowało kontynent europejski. Do twórców szkoły zalicza się z kolei Carla Gustawa Junga (1875-1961), był jednak psychiatrą i psychologiem, częściowo tylko otarł się o filozofię w rozważaniach o nieświadomości zbiorowej i archetypach, ale przede wszystkim funkcjonował w szeroko rozumianych naukach o kulturze, nie zaś filozofii w sensie klasycznej jej problematyki. Możemy jeszcze wymienić mniej znanych: Emericha de Vattela (1714-1767) – filozofa i prawnika, Paula Bernaysa (1888-1977) – filozofa matematyki, mistyka Henri Frédérica Amiela (1821-1881) czy teologa i filozofa Romano Amerio (1905-1997), ale nie zmienia to faktu, że o filozofii szwajcarskiej wiemy niewiele.

Niewiele też wiemy o Annie Tumarkin (1875-1951) – pochodzącej z Rosji naturalizowanej Szwajcarce, pierwszej kobiecie profesor filozofii i autorce między innymi podręcznika o filozofii szwajcarskiej

pt. *Wesen und Werder der schweizerischen Philosophie* (1948), jaki wydała w Bernie. W wieku 17 lat rozpoczęła studia na Uniwersytecie Berneńskim, wraz z wieloma innymi młodymi kobietami z Rosji, którym ograniczono dostęp do szkolnictwa wyższego w ich kraju po zamachu na cara Aleksandra II (1881)¹.

Tumarkin wyjechała do Berna w 1892 roku. Studiowała historię i filozofię oraz literaturę niemiecką, uczyła się ponadto języków: francuskiego, angielskiego i łaciny. Związała się z prof. Ludwigiem Steinem (1859-1930), który został promotorem jej tezy doktorskiej pt. *Herder und Kant*. Pracę obroniła w 1895 roku, rozprawa wyszła drukiem w 1896 roku, w pierwszym numerze serii „*Berner Studien zur Philosophie und Ihrer Geschichte*” pod redakcją jej opiekuna naukowego.

Po obronie, za radą profesora², wyjechała do Niemiec i zapisała się na Uniwersytet Berliński, kontynuując naukę pod kierunkiem Wilhelma Diltheya (1833-1911) – znanego neokantysty i przedstawiciela filozofii życia oraz Ericha Schmidta (1853-1913) – historyka literatury. Specjalizowała się w zagadnieniach estetyki, wiele czasu (wolnego od zajęć uniwersyteckich) spędzała w galeriach i muzeach, starając się poszerzyć swoją wiedzę o sztuce. W swoim *Curriculum vitae* sporządzonym w 1898 roku, gdy, za radą starszego brata, postanowiła

1 Więcej na temat strategii edukacyjnych dla kobiet w Rosji oraz emigracji w celu podjęcia studiów wyższych w XIX w. zob. m.in.: L. Kiejzik, N. Orlova, *Drugi plan, czyli kobiety w filozofii rosyjskiej. Losy – twórczość – działalność*, Zielona Góra 2012; G.A. Tiszkina, *Z historii wyższego wykształcenia kobiet w Rosji*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 1980, t. XXIII, s. 125-138; B.A. Веремченко, *Женщины в русских университетах: (вторая половина XIX-начало XX вв.)*, СПб, 2004; О.Б. Вахромеева, *Новая женщина в старой России: очерки по истории женского образования, конец XVIII – начало XX века*, СПб, 2011; Е.А. Косетченкова, *Государственная политика в области женского профессионального образования в России в конце XIX-начале XX века*, Курск 2010; В/а, *Женское высшее образование в Швейцарии началось с русских*, dostęp 9.02.2022, SWI swissinfo.ch; *Ebenso neu als kühn. 120 Jahre Frauenstudium an der Universität Zürich*, red. K. Belser, G. Einsele, R. Gratzfeld, R. Schnurrenberger (Zürich: Schnurrenberger, eFeF-Verlag, 1988), s. 147-176.

2 Informację zaczerpnięto z *Curriculum vitae von Dr. Phil. Anna Tumarkin aus Kischineff* – dokumentu datowanego na 1898 r., jaki znajduje się w Staatsarchiv Bern, N Tumarkin, teczka 1/2.

powrócić do Berna i starać o pracę na Uniwersytecie, napisała, że ci dwaj profesorowie okazali jej największe wsparcie nie tylko w sprawach zawodowych, ale obdarzyli ją też swoją przyjaźnią³. Została przyjęta na Wydział Filozofii, Germanistyki i Historii, dalej oddawała się studiom nad historią filozofii od Platona i Arystotelesa aż do Martina Heideggera.

W wieku 23 lat ukończyła rozprawę habilitacyjną pt. *Das Assoziationsprinzip in der Geschichte der Aesthetik*, którą też konsultowała z Diltheyem⁴. Była pierwszą kobietą w Uniwersytecie Berneńskim i trzecią w Szwajcarii (po Emilii Kempin-Spyri z ZÜRICHU i Idzie Welt z Genf), która obroniła habilitację. Miała wszystkie związane z tym prawa i przywileje, mogła przyjmować egzaminy doktorskie i przygotowywać recenzje dysertacji. Jej kurs wykładów pt. *Wprowadzenie do filozofii* był jednym z ulubionych przez studentów, którzy uważali, że nie uczęszczać na niego było „w złym tonie”. Pokazywała filozofów jako żywych ludzi, uwikłanych w wielorakie konteksty sytuacyjne. Sądziła, że to pozwoli jej słuchaczom osiągnąć swego rodzaju oświecenie intelektualne. Uważała także, że należy odkrywać to, co nazywamy epoką, kontekstem kulturowym. Dlatego rozprawiała nie tylko o sławnych postaciach filozofów, ale i o pieśniach kozaków, o wewnętrznej harmonii poezji, o światopoglądach, o historii. Doskonale znająca kulturę rosyjską, postanowiła zapoznać z nią Szwajcarów. A sama zaczęła studiować filozofię szwajcarską, co zaowocowało wspomnianym wyżej

³ Tamże.

⁴ Z Wilhelmem Diltheyem, jego małżonką i siostrą pozostawała przez długie lata w znakomitych relacjach. Przesyłała mu swoje prace i prosiła o uwagi (również stylistyczne), najpewniej także przed wyjazdem na światowe Kongresy Filozoficzne: w Genewie (1904, drugi kongres) oraz w Heidelbergu (1908, trzeci kongres). W Staatsarchive Bern znajduje się zbiór 9 listów i 16 kart pocztowych od Diltheya do Anny Tumarkin (zob. N Tumarkin, teczka 1/3). W liście z dnia 15.11.1904 r. pisze do niej, być może odnosząc się do złożonego do druku tekstu wystąpienia Tumarkin na Kongresie w Genewie: „Moja Droga Panno Tumarkin! Jest to znakomity esej: wynik długiego okresu badań przekazany w najprostszy i najbardziej przekonujący sposób i doskonale przedstawiony stylistycznie” (Zob. tamże, N Tumarkin, teczka 1/3).

podręcznikiem *Wesen und Werden der schweizerischen Philosophie*. W 1906 roku została profesorem honorowym, co wiązało się ze stałą pensją, a w 1909 roku profesorem nadzwyczajnym uniwersytetu. Nie doczekała się jednak tytułu profesora zwyczajnego⁵.

Opublikowała 15 prac, oprócz swojej rozprawy habilitacyjnej także między innymi: *Spinoza. Acht Vorlesungen gehalten an der Universität Bern* (1908), *Die romantische Weltanschauung* (1920), *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie* (1923), *Wessen und Werder der schweizerischen Philosophie* (1948). Walczyła też o prawa wyborcze dla szwajcarskich kobiet. W 1928 roku pracowała przy wystawie Schweizerischen Ausstellung für Frauenarbeit (SAFFA). Zajmowały ją zagadnienia równouprawnienia, nie tylko pod względem formalnym, ale i realnym, rzeczywistym. Społeczeństwo Szwajcarii było bowiem bardzo zachowawcze. Dość powiedzieć, że prawa wyborcze otrzymały kobiety w niektórych kantonach Szwajcarii dopiero w latach dwudziestych XX stulecia. Dla porównania, mężczyźni zaczęli zbierać się na placach szwajcarskich miast, aby głosować, już w XIII wieku. Jedną z najstarszych demokracji bezpośrednich w Europie odmawiała praw wyborczych kobietom przez całe lata.

Tumarkin doświadczyła tego na sobie. Otóż w 1910 roku jej opiekun naukowy – Ludwig Stein – odszedł na emeryturę. Na wakujące stanowisko kierownika Katedry Filozofii Uniwersytetu Berneńskiego zgłosiło się 30 mężczyzn i jedna kobieta – Anna Tumarkin. Rada Naukowa złożona z samych profesorów mężczyzn zadecydowała, że kobieta nie stanie na czele katedry. Przyczyną, jaką podano, było stwierdzenie, że zdrowie kobiety nie wytrzyma takiego obciążenia.

Anna Tumarkin była jedyną uczoną, która wzięła udział w dwóch światowych Kongresach Filozoficznych jako przedstawicielka nauki. Do I wojny światowej odbyły się cztery światowe kongresy filozoficzne:

5 Pasjonująco opisała jej życie i dzieło pracownica archiwum biblioteki Uniwersytetu Berneńskiego Franziska Rogger. Patrz: *Der Doktorhut im Besenschränk. Das abenteuerliche Leben der ersten Studentinnen am Beispiel der Universität Bern*, eFeßVerlag 1999, s. 164-175.

w Paryżu (1900), w Genewie (1904), w Heidelbergu (1908) oraz w Bolonii (1911). Anna Tumarkin wystąpiła z referatami na kongresach w Genewie i Heidelbergu. Jej teksty wyszły następnie drukiem. W Genewie filozofka wystąpiła z tekstem Kants „*Spiel der Kräfte*”. Powiada w nim, że w centrum Kantowskich rozważań na temat estetyki znajduje się pojęcie „gry sił” jako zasada *a priori*. Sąd estetyczny (poczucie piękna) powstaje na skutek współdziałania albo „wolnej gry” dwóch sił: wiedzy o przedmiocie sądu i wyobraźni. Jest też związany z odczuwaniem przyjemności, jest stanem umysłu. Dlatego ważna dla Kanta była sama refleksja nad przyjemnością. Z kolei w Heidelbergu wygłosiła referat pt. *Das kritische Problem in den vorkritischen Werken Kants*. Tym razem jej wystąpienie dotyczyło sporu na temat ciągłości filozofii Kantowskiej i problemu Boga. Omówiła dwa przeciwstawne stanowiska interpretujące jego twórczość: mówiące o tym, że prace Kanta nie stanowią oderwanych od siebie rozpraw, ale układają się w ciąg logiczny, którego części składają się na odpowiedź na pytanie: Co powinien czynić i jak postępować człowiek, aby być człowiekiem? Przedstawiła też drugie stanowisko zakładające, że wydzielane dwa okresy w twórczości królewieckiego myśliciela nie są kompatybilne. Problem Boga, w jej przekonaniu, był bardziej złożony. Podkreślała, że jest on różny na gruncie rozumu teoretycznego i na gruncie rozumu praktycznego⁶.

Powiedzmy jeszcze kilka słów o wspomnianym wyżej podręczniku do historii filozofii szwajcarskiej. Wiadomo, że wielu filozofów obrało Szwajcarię za kraj, w którym się osiedlili, jak na przykład wspomniany wyżej Wolter czy Dostojewski (1821-1881) lub Plechanow (1856-1918). Powszechnie znanym filozofem pochodzącym ze

6 Por. *Congres International de Philosophie*, Genève, Kraus Reprint Limited, 1904; *Über den III. Internationalen Kongress für Philosophie*, Heidelberg 1908. Problem uczestnictwa kobiet w Kongresach Filozoficznych opracowała jedna z uczestniczek grantu NCN „Drugi plan: kobiety w filozofii rosyjskiej” (UMO-2017/25/B/H1/00530) Julita Polańska. Zob. J. Polanska, *Die Frauen auf Kongressen und philosophischen Versammlungen (Überprüfung der Veröffentlichungen nach dem Kongress)*, „Философский полилог” 2021, nr 2, s. 108-121.

Szwajcarii był Rousseau. Oczywiście, jego postać też pojawia się na kartach książki Tumarkin, ale raczej w kontekście mniej mu przychylnym. Autorka uważała bowiem, że Rousseau był zdecydowanie najmniej szwajcarski. A to z powodu, jak powiada, zerwania z tradycjami szwajcarskiej myśli filozoficznej, co wywołało nawet reakcję ze strony w szczególności Johanna Heinricha Pestalozziego (1746-1827), pedagoga i pisarza, twórcy pierwszej teorii nauczania, z którym myśl szwajcarska osiągnęła swój szczyt. I choć prawdą jest, że szwajcarska historia duchowa nie może poszczycić się żadnymi samodzielnymi systemami filozoficznymi, a sami Szwajcarzy nie wykazywali żywego zainteresowania budową systemów filozoficznych, jak zaznaczyło się to u innych narodów wyróżniających się w historii filozofii, to nie oznacza to, że nie istniały wiodące motywy ich własnego filozofowania. Otóż istniały, kontynuuje swe rozważania Tumarkin, i kierowały się one nie w stronę aktywności poznawczej i nie w stronę tej przyjemności, jaką czerpie się ze swobodnego korzystania ze swej zdolności poznawczej, ale w stronę przedmiotu, który ma być, z pomocą tej aktywności, poznany. A zatem ukierunkowanie myślenia na przedmiot poznania było tym, do czego myślenie szwajcarskie podchodziło z pełną powagą. Oznaczało to, że nie myślenie dla samego myślenia ćwiczące zdolności intelektualne człowieka w dialektycznej grze było ważne dla Szwajcarów. Oni zajmowali się w swoim filozofowaniu raczej nieodzownymi zadaniami, które nadają myśleniu prowadzącemu do poznania godność prawdziwie sensownej działalności.

Jeśli zrozumiemy powyższe założenie, to przed nami cała plejada myślicieli, o których możemy rozprawiać. I Anna Tumarkin pisała o postaciach osobliwych duchowo, którzy wpłynęli na specyfikę szwajcarskiego ducha filozoficznego. Przed nami rozwija się opowieść o niezwykłych myślicielach: Johannie Georgu Sulzerze (1720-1779) – teologu i filozofie doby oświecenia, znawcy systemu Christiana Wolffa. Był profesorem matematyki, po przeprowadzce do Berlina został dyrektorem sekcji filozoficznej berlińskiej Akademii Nauk, przełożył na niemiecki Dawida Hume'a *Badania dotyczące zasad moralności* (An

Inquiry Concerning the Principles of Morals, 1751), gdzie Hume postawił tezę, że podstawy moralności leżą nie w rozumie, ale w uczuciach (sentiments). Inną wielką postacią myśli szwajcarskiej był Huldrych Zwingli (1484-1531) – kaznodzieja i teolog, studiujący w Bazylei, Bernie i w Wiedniu. Jeden z twórców ewangelicyzmu reformowanego. Mamy jeszcze opowieść o niezwykłym podróżniku – Bèat von Muralt (1665-1749) – głoszącym prawdziwą wartość podróży polegającą na uświadomieniu sobie, że można żyć w radości i spokoju w domu, do którego z każdej podróży wracamy.

Kontynuując swą opowieść, Tumarkin przytacza nazwiska wielkich humanistów Szwajcarii: Henricusa Glareanusa (1488-1563) – historyka, muzyka i poety, wydającego z komentarzami dzieła klasyków starożytnych: Boecjusza i Tytusa Liwiusza czy Oswalda Myconiusa (1488-1552) – teologa protestanckiego, zaangażowanego w prace nad reformą szkolnictwa. Podkreśla, jak bardzo Szwajcarzy interesowali się własną przeszłością. Dowody na to zainteresowanie odnajduje w pierwszej próbie napisania ogólnej historii Szwajcarii – rozprawie *Rhätia* (1538) historyka Aegidiusa Tschudi'ego (1505-1572).

Czy charakterystyczna dla szwajcarskiej historii intelektualnej ogólna niechęć do budowania systemów filozoficznych doprowadziła do mniejszego jej znaczenia w oczach samych Szwajcarów? Absolutnie nie, konkluduje Tumarkin. Przeciwnie, myśl szwajcarska przeciwstawiała własną naturalną spójność tym wszystkim konstruktom, które potrafiły tylko pozorować jedność wiedzy nawet tam, gdzie nie istniała wewnętrzna spójność. W miejsce doktryny o matematyczno-mechanistycznym powiązaniu rzeczywistości, dominującej w całej nie-szwajcarskiej filozofii epoki nowożytnej, Szwajcarzy stawiali swoją wiarę w swobodne, stwórcze działanie Boga i w swobodne samostanowienie człowieka. Odrzucali tym samym idące od Kartezjusza „geometryczne” tłumaczenie uporządkowania rzeczywistości, kładąc nacisk na wewnętrzne jej powiązania. W rezultacie, to wewnętrzne powiązanie życia posłużyło jako punkt wyjścia dla szwajcarskiego myślenia filozoficznego. Zastąpiło też sztucznie skonstruowany system

powiązań matematyczno-mechanicznych w konstrukcjach systemów i stało się dla Szwajcarów kluczem do poznania całej rzeczywistości. Stąd wynikało zainteresowanie życiem dla człowieka zorientowanego praktycznie, który zamiast zastanawiać się nad wiecznymi, nierozwiązywalnymi jego zagadkami, chciał się dowiedzieć, jak sam ma się zachowywać w życiu, jak postępować. Nie jako bierny widz, ale jako człowiek uznający wymagania życia będące dla niego obowiązko- wymi. I ten praktyczny interes odpowiadał wszystkim Szwajcarom. Dlatego też życie stało się dla myślicieli szwajcarskim prawdziwym zagadnieniem filozofii. A ponieważ życie człowieka nie może być puste, bezcelowe, Bóg założył w nas bowiem swój plan, cała nasza działalność jest rozumna i sensowna. Ten religijny optymizm opiera- jący się na świadomości wyższego przeznaczenia stworzonego przez Boga człowieka jest znakiem rozpoznawczym filozofii szwajcarskiej.

Anna Tumarkin zmarła 7 sierpnia 1951 roku w wieku 77 lat. Nie wykładała od 1943 roku. Wiele czasu minęło od pamiętnego posiedze- nia Rady Senatu w 1910 roku, gdy odmówiono jej kierowania katedrą. W Uniwersytecie Berneńskim do dziś kultywuje się pamięć o pierwszej kobiecie profesor filozofii. W 2000 roku jeden z zaułków przy starym korpusie uczelni nazwano jej imieniem – Tumarkinweg. Słowo „der Weg”, w tym wypadku oznaczające „zaułek”, można też tłumaczyć jako „droga”. Nie każda droga prowadzi do Prawdy, ale ta, którą poszły w XIX wieku kobiety, udając się na uniwersytety, bezsprzecznie była drogą poznania i niezależności. Anna Tumarkin jest tego przykładem.

* * *

Wydajemy książkę Anny Tumarkin w dwóch językach: po polsku i po rosyjsku. Dziękuję szczególnie tłumaczom, Bogumile Husak i Alexan- drowi Tsygankowowi (Александр Цыганков) za ich niełatwą pracę. Wszyscy troje (wraz z piszącą te słowa) wiele czasu poświęciliśmy na unifikację i ujednolicenie obydwóch przekładów. Przypisy autorki tekstu oraz tłumaczy są sygnowane ich inicjałami. Wszystkie pozostałe przypisy oraz redakcja tekstu są mojego autorstwa. Niektóre cytaty,

jakie zamieściła w swojej książce Anna Tumarkin (i nie powołała się na tekst źródłowy), nie udało się zweryfikować i odnaleźć. Nie mogliśmy dotrzeć do oryginałów, z których najprawdopodobniej korzystała Autorka, pracując nad książką, nie były one bowiem tłumaczone ani na język polski, ani na rosyjski. Pozostawiamy te fragmenty w tłumaczeniu autorskim.

Dziękuję całemu zespołowi Staatsarchiv Bern za ogromną życzliwość i cierpliwość, pomocne rady podczas mojego pobytu w archiwum, w 2022 roku. Wyrazy wdzięczności kieruję także w stronę Niklausa Bütikofera z Universitätsarchiv za pomoc w poszukiwaniach danych o cudzoziemcach studiujących w Bernie filozofię. Materiały te jeszcze opracowuję.

* * *

Wydanie książki było możliwe dzięki środkom uzyskanym z grantu NCN nr UMO-217/25/B/H1/00530 oraz środkom będącym w dyspozycji Rektora Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Curriculum vitae von Dr. phil. Anna Tumarkin
aus Schöpfung.

Am 14. II 1875 in einem kleinen Orte West-
russlands geboren, kam ich bald darauf, nach
Schöpfung, wo ich auch meinen ersten Unter-
richt, zunächst zu Hause, dann vom Jahre 1883
an am dortigen Mädchengymnasium genoss.
Nachdem ich dasselbe absolviert (1891) und
im nächsten Jahr auch des Lehramtszeugnis
erlangt, hatte bezog ich die Kaiser Universität
in Wien, wo die Philosophie (bei Hr. Prof. Stein), die neue
deutsche Literatur und Sprache (Hr. Prof. Poppe
und Hr. Dr. Singer) und die Geschichte (Hr. Dr. Wacker)
meine Hauptfächer waren. Ausserdem betrieb
ich Französisch (Hr. Dr. Muckbauer), Englisch (Hr. Dr.
Müller-Haus) und Latein (Hr. Dr. Haug).

Gleich nach der Promotion ging ich, dem
Rathe des Herrn Prof. Stein folgend, nach Ber-
lin, wo ich bis heute meine Studien theils
an der Universität theils privatim fortsetze.

Am meisten förderten mich dabei die Herren
Professoren Schmidt und Bretzke, an deren
Seminarvorlesungen ich theilnahm und die mir
auch sonst bei meinen Arbeiten die freund-
lichste Unterstützung zu Theil werden liessen.

Auf Dr. Bretzke's Rath hin versuchte ich
durch Beleuchtung von Grillparzer's, Ludwig's
und Hebbel's philosophischen Theorien einen
Beitrag zur Poetik des XVII Jahrhunderts
zu liefern, — eine Arbeit, welche wegen der
dazu nöthigen umfangreichen Studien noch

7
Berlin, den 15. XI. 1904.

Mein lieber Fräulein Tumarkin,

Das ist ja ein vorzügliches Kupfer: das Ergebnis langer Beschäftigung
auf den einfachsten und ganz überzeugenden Ausdruck gebracht
und glühendst vorzüglich dargestellt. Mächtig habe ich
vielerlei darüber gelesen.

Ich bin immer noch in Ihrer Schuld. Ich habe Bücher von Ihnen
und Ihre Bibliothek hat mich sehr sehr viel, wie viele Bücher aber
recht sehr, die Titel ansehen zu wollen, damit Sie dieselben auch nicht
wiedererhalten.

Wied, wie geht's.

Ihre treue Freundin in der
W. Dillthey

List Wilhelma Diltheya do Anny Tumarkin z 15 XI 1904 r.
(Staatsarchiv Bern,teczka: N Tumarkin 1/3, nr 55)

Anna Tumarkin

Istota i rozwój filozofii szwajcarskiej

Przekład z niemieckiego Bogumiła Husak



I. Ogólny kierunek filozoficznych zainteresowań Szwajcarów

Jeśli, pomijając ogólny rozwój myśli filozoficznej, przyjrzymy się dziejom ducha w Szwajcarii, łatwo odniesiemy wrażenie, że filozofia odgrywała w niej niewielką rolę; i w ogóle można by się zastanawiać, czy jest zasadne mówienie o filozofii szwajcarskiej w tym sensie, w jakim zwykło się rozważać filozofię grecką, niemiecką czy angielską. Innymi słowy, mówienie o filozofii, jaka nie tylko po prostu pojawiła się w Szwajcarii, ale niesie w sobie szczególne piętno ducha szwajcarskiego; zatem o takiej filozofii, która nie jest jedynie echem obcych myśli filozoficznych, przejętych od innych narodów przez Szwajcarów jako typowych przekazicieli cudzej własności intelektualnej, a następnie dystrybuowanych przez nich bez istotnych zmian, ale filozofii jako tworu ich własnego ducha, oznaczającej wkład Szwajcarów w ogólny rozwój myśli filozoficznej.

Fakt, że nie tylko przedstawiciele innych narodów uprawiających filozofię, ale także sami Szwajcarzy podchodzą do tego pytania sceptycznie, świadczy o tym, że szwajcarska historia duchowa nie może poszczycić się żadnymi samodzielnymi systemami filozoficznymi oraz że Szwajcarzy nie tylko nie stworzyli systemów filozoficznych, które

mogłyby rywalizować śmiałością swoich konstrukcji z systemami innych narodów, które podziwiamy, ale nigdy nie wykazali żywego zainteresowania jakimkolwiek takim systemem, co przynajmniej dałoby nam możliwość nazywania ich filozofami systemowymi. Ani ich własna myśl filozoficzna, ani ogólne zainteresowania filozoficzne nie pozwoliły im docenić samo zbudowanie systemów filozoficznych w takim stopniu, w jakim zwykły to czynić inne narody wyróżniające się w historii myśli filozoficznej.

Jak wytłumaczyć ów brak zainteresowania budową systemów filozoficznych w myśli szwajcarskiej? Tego braku systematycznego zainteresowania filozofią nie można przypisywać luce czy też porażce zdolności do myślenia abstrakcyjnego, niezbędnej choćby do podążania za tokiem myśli systemu filozoficznego. Szwajcarzy mają przecież znaczące osiągnięcia w innych dziedzinach życia intelektualnego, takich jak prawo czy matematyka, których uprawianie wymaga angażowania wybitnych zdolności do abstrakcji. To nie dlatego, że Szwajcarom brak w ogóle zdolności do myślenia abstrakcyjnego albo że nie jest ona u nich dostatecznie rozwinięta. Przyczyną jest to, że uważają zastosowanie tej zdolności w pewnej dziedzinie życia duchowego – filozofii – za niecelowe, odmawiają jej użycia i unikają konstruowania systemów filozoficznych z całą ich abstrakcją, w pełni świadomi niebezpieczeństwa samej abstrakcji, oderwanej od konkretnej pełni życia, która jest w Szwajcarii przedmiotem prawdziwego zainteresowania filozoficznego.

Jednak im bardziej studia nad szwajcarską historią duchową przekonują nas, że brak w niej zjawisk mogących konkurować z wielkimi systemami filozoficznymi i że Szwajcarzy z zasady nie byli zainteresowani systematycznymi konstrukcjami filozoficznymi innych, tym pilniejsze staje się pytanie o wiodący motyw ich własnego filozofowania, który w żaden sposób nie jest związany z zainteresowaniem systematycznymi konstrukcjami w tej dziedzinie, oraz pytanie o to, co pociąga ich w filozofowaniu innych narodów.

Spróbujmy odpowiedzieć na to pytanie na podstawie bezpośredniego wrażenia, jakie na bezstronnym obserwatorze wywarło filozofowanie Szwajcarów i zainteresowanie, jakie w trakcie tego filozofowania okazywano, aby dodatkowo zweryfikować nasze wrażenie z obiektywnymi faktami z duchowej historii Szwajcarii.

Nawet przy krytycznym nastawieniu do myślenia Szwajcarów to w rozmowach ze Szwajcarami odnosi się ogólne wrażenie, że jest w nim wyjątkowość, szczególny rodzaj swoistej podmiotowości. Ilekroć rozmawia się ze Szwajcarami (niezależnie od poziomu ich wykształcenia) o ważnych sprawach życiowych lub słucha się ich wypowiedzi na ten temat, zwraca uwagę, zwłaszcza gdy porównują swoje stanowisko z podobnymi postawami wśród innych narodów, na tę tematykę. Powstaje więc istotne pytanie, czym są zafascynowani i dlaczego zafascynowani są zarówno o swoich osobistych interesach, jak i o formalnych interesach samego poznania? Okazuje się, że ich zainteresowanie poznaniem jako takim ustępuje miejsca aktywnemu zainteresowaniu przedmiotem, który ma być poznany. Ich zainteresowanie kieruje się nie w stronę aktywności poznawczej i nie w stronę tej przyjemności, jaką czerpie się ze swobodnego korzystania ze swej zdolności poznawczej, ale w stronę przedmiotu, który ma być, z pomocą tej aktywności, poznany. Gdy zaczynamy mówić o Szwajcarach, nie możemy mówić o poznaniu samym w sobie, nie o poznaniu jako celu samym w sobie, ani o swobodnej grze zdolności poznawczych, lecz o sensownie określonym poznaniu, którego początkowo oni poszukują i w precyzyjnym określeniu którego ich myślenie widzi swój cel.

Ta rzeczowość zainteresowań Szwajcarów, odnosząca się nie do podmiotu, lecz do przedmiotu poznania, ukaże się bezstronnemu obserwatorowi jako coś, do czego myślenie szwajcarskie podchodzi z pełną powagą. W stosunku do takiego myślenia odnosi się wrażenie wewnętrznej konieczności, która eliminuje wszelkie wątpliwości co do jego słuszności; pojawia się uspokajające poczucie, że po takim myśleniu podmiotowym nie należy się spodziewać żadnego oszustwa. A im bardziej niewyszukane jest to myślenie, im bardziej odrzuca

wszelkie sztuczne konstrukcje i systematyczne uogólnienia, tym silniejsze staje się natychmiastowe wrażenie jego wewnętrznej wiarygodności. Podczas gdy system filozoficzny, który pozostawia na drugim planie poznanie jednostkowego, konkretnego przedmiotu i zajmuje się przede wszystkim skonstruowanymi wzajemnymi powiązaniem rzeczywistości uniwersalnej, przez co może być łatwo poddany krytyce, to rzeczywistość przedstawiona bezpośredniej percepcji jawi się jako naturalny w swej podmiotowości przedmiot każdego rzetelnego poznania.

Ponieważ ta podmiotowość jest realizowana przez Szwajcarów jako świadomy cel ich rozważań nad rzeczywistością, stanowi ona o filozoficznym charakterze ich myślenia. Filozofia, jako umiłowanie prawdziwej wiedzy o tym, co nie jest jedynie konstruowane przez ludzi, lecz rzeczywiście poznane, jest siłą przewodnią tego myślenia, które jest filozoficzne, ponieważ staje na służbę czystego, wiernego rzeczywistości i świadomie unikającego wszelkich konstrukcji poznania. Jest ono filozoficzne zarówno dlatego, że świadomie odrzuca wszelką, wynikającą z pragnienia systematyzacji, konstrukcję jak i dlatego, że myślenie szwajcarskie jest otwarte na wszystko, co może uznać za przedmiot poznania bezpośredniego; i do tego typu poznania filozofujący Szwajcar zalicza przede wszystkim wewnętrzne doświadczenie własnego przeżywania – jego pełnię i różnorodność, jego spojrzenie poszukujące rzeczywistości i pragnienie poznania bardziej głębokiego zostają przesłonięte i zablokowane przez system unifikujący. W konsekwencji, skupienie się na samym życiu w jego bezpośrednio doświadczanej pełni i różnorodności jest tym, co – w przypadku Szwajcara – przeciwstawia się systematycznemu zainteresowaniu jego uniwersalnym rozumieniem.

To charakterystyczne dla Szwajcarów, pierwotne zainteresowanie samym życiem nie było uzasadnione teoretycznie, ale jest bezpośrednim wyrażeniem ich życia, ponieważ to, co leży u podstaw tego zainteresowania, to szacunek dla człowieka jako takiego, dla godności człowieka uważanej za świętą i odczuwanej zarówno w samym sobie,

jak i w każdym z bliźnich. A jest to możliwe nie dlatego, że człowiek jest istotą, której zdolność poznawcza jest wyższa niż u innych organizmów żywych, i że tylko jemu można przypisać rozum, ale dlatego, że z pomocą tej zdolności on potrafi odróżnić siebie od wszystkich innych istot i organizmów żywych: jego świadomość spełnia wyższe przeznaczenie, któremu tylko człowiek może się poświęcić i do którego może być powołany. Uwaga skierowana na człowieka nie jest więc uwagą skierowaną na jego rozum jako zdolności poznania, ale uwagą skierowaną na jego wolę, która jest zdeterminowana bardziej wzniosłymi celami i niezależnością od wpływów zewnętrznych.

I jeśli w obiektywizmie Szwajcarów, w ich silnym zainteresowaniu poznaniem rzeczywistości jako takiej, przejawia się filozoficzny kierunek ich myśli, to w ich szczególnym zainteresowaniu rzeczywistością ludzkiego życia, jej wyższym przeznaczeniem, znajdujemy specyficznie szwajcarski kierunek zainteresowań filozoficznych – zakorzenione w poczuciu wysokiej ważności przekonanie o istnieniu w życiu każdego człowieka szczególnego obowiązku, którego poznania nie ma prawa odmówić, jeśli naprawdę wierzy w swoje wzniosłe przeznaczenie. Temu właśnie Szwajcarzy oddają na służbę swoje myślenie i swoją wolę, przed czym na drugi plan ustępują satysfakcja z aktywności poznawczej i związana z nią zewnętrzna zdolność poznawcza.

I o ile świadomość wzniosłego przeznaczenia człowieka jest tym, co w oczach Szwajcarów nadaje ich życiu wyższą wartość, a sposób jego postrzegania legitymizuje ich filozoficzne zainteresowanie, o tyle owo filozoficzne zainteresowanie samym życiem opiera się na przekonaniu, że to, co starają się poznać w swoim filozofowaniu, jest naprawdę wartościowe, może i musi być poznane, bo na tym polega przeznaczenie człowieka. Ukierunkowanie zainteresowania Szwajcarów na życie praktycznym jest tym, co w dominujący sposób wyznacza cel ich poznania, co pomaga w realizacji celu i ukierunkowuje ich myślenie na najważniejsze pytanie, jakie może pojawić się tylko w życiu człowieka, a które tym samym czyni samego człowieka uprzedmiotowionym, z kolei jego myślenie – filozoficznym. Dla Szwajcarów zajmowanie się

filozofią oznacza uświadomienie sobie ostatecznych celów ich życia i rozumienie, że zdolność myślenia została im dana wyłącznie po to, aby rozpoznać te cele i zadania, które muszą wprowadzić w życie. Tak więc filozofia dla nich nie straciła jeszcze tego pierwotnego znaczenia, w jakim używał tego słowa Sokrates, i oznacza tę powagę życia, przed którą pusta gra duchowej aktywności ustępuje i traci znaczenie.

Zamiast myślenia dla samego myślenia ćwiczącego zdolności intelektualne człowieka w dialektycznej grze, Szwajcarzy zajmują się w swoim filozofowaniu nieodzownymi zadaniami, które nadają myśleniu prowadzącemu do poznania godność prawdziwie sensownej działalności. Wydaje się zatem, że istotną cechą myślenia szwajcarskiego jest to, że interes poznawczo-teoretyczny schodzi na dalszy plan wobec interesu światopoglądowego. Ani siła własnej myśli filozoficznej, ani zainteresowanie myśleniem filozoficznym innych nie przyczyniają się do rozwiązania problemów poznawczo-teoretycznych u Szwajcarów: ogólne pytania o metodologię w oderwaniu od dociekań naukowych są wypowiedane stosunkowo rzadko, a „krytyczne” pytanie Kanta „jak w zasadzie jest możliwa nauka?” nie jest nawet stawiane, ponieważ nie pozwala na to silne poczucie rzeczywistości, a tym samym odpada cały zestaw związanych z nim pytań poznawczo-teoretycznych. Naturalna wiara w naukę szuka – z rzadkimi wyjątkami – uzasadnienia nie w uniwersalnym, strukturalnym ujęciu poszczególnych nauk, lecz w samej nauce.

Szukający w filozofii jedynie uzasadnienia nauki nie będą skłonni przypisywać Szwajcarom własnej filozofii, ani nawet jej specyficznego rozumienia. Dotyczy to przede wszystkim dominującej w Niemczech przed przełomem wieków filozofii neokantowskiej, której wzorem był Kant, jako myśliciel, który przewyciężył metafizykę. Nawet bowiem to, co Szwajcarzy uważają za istotę samej filozofii – wyrażenie i uzasadnienie bezpośrednio doświadczonego światopoglądu – neokantyści rozumieli jako metafizykę przewyciężoną przez Kanta i odtąd już nietraktowaną poważnie.

Jednak ktoś, kto dostrzeże prawdziwą powagę filozofii w jej treści światopoglądowej i podobnie jak Dilthey¹, od młodości niezadowolony z formalizmu kantowskiej, a później także neokantowskiej, filozofii, nie będzie już mógł nie rozumieć i tym samym nie doceniać całej filozofii przez pryzmat samego życia, w którym jest ona dogłębnie zakorzeniona; ten inaczej, znacznie przychylniej oceni filozoficzną myśl Szwajcarów. Nie znaczy to, że Szwajcarzy zaimponują mu jako twórcy systemów metafizycznych, konstruowanych przez samo myślenie krytyczne. Wręcz przeciwnie, uznanie dla filozoficznego myślenia Szwajcarów opiera się na zrozumieniu, że świadomie – przy krytycznym badaniu własnej myśli – odrzucają oni wszelkie spekulacje i, patrząc na nieodłączne niebezpieczeństwo arbitralnej konstrukcji, mają nadzieję odnaleźć prawdziwą filozoficzną treść jedynie w bezpośrednio doświadczonym i niedającym się zwieść żadnemu zręcznieniu skonstruowanemu systemowi filozoficznemu – światopoglądzie.

To, co Dilthey, na podstawie swojego doświadczenia, określił jako istotę doświadczenia filozoficznego – zamyślenie duszy dążące do uniwersalności pojęć – prawie nigdy nie jest tak samo wyraźnie widoczne w myśleniu filozoficznym innego narodu, jak u Szwajcarów. W całym ich filozofowaniu chodzi jedynie o uzasadnienie własnej wiary w światopogląd wyrosły – w sensie ogólnym – z życia, przed samym sobą, przed własnym myśleniem krytycznym. Uzasadnienie to nie może jednak polegać na dodatkowym konstruowaniu mapy świata odpowiadającej pierwotnej wierze, lecz raczej na obiektywnym uchwyceniu w formie uniwersalnego myślenia istotnych treści samej bezpośrednio przeżywanej wiary. Ta uniwersalność myślenia

1 Wilhelm Christian Ludwig Dilthey (1833-1911) – niemiecki filozof, teolog, pedagog i historyk. Jest uważany za jednego z przedstawicieli neokantyzmu oraz (obok Fryderyka Nietzschego) tzw. filozofii życia w Niemczech, w której głosił relatywistyczny historyzm. Od 1866 r. profesor na Uniwersytecie w Bazylei, potem przenosi się do Kilonii (1858), Wrocławia (1871) i Berlina (1882). W Berlinie nauczał do 1905 r. Anna Tumarkin była jego studentką w Berlinie. Po jej wyjeździe do Berna korespondowali ze sobą. Z tej korespondencji wynika, że Tumarkin konsultowała z nim swoje artykuły i wystąpienia.

pojęciowego musi być tylko formą, w której można uchwycić obiektywną treść własnego życia. Żadne myślenie nie może mówić o tej treści, wychodząc od siebie samego. Wszystko zależy tylko od tego, co oferuje jednostce subiektywne doświadczenie, które w swoim uniwersalnym sensie może być pojęciowo dostępne dla innych. Podobnie i filozoficzne myślenie Szwajcarów, które szczególnie wyróżnia się swą bezpośredniością, w dyskursie z innymi nie oferuje niczego innego niż obiektywny wyraz samego subiektywnego doświadczenia. I w tym obiektywnym uchwyceniu pierwotnie subiektywnego doświadczenia, w tej świadomości odnalezionej obiektywnej formie, przejawia się wyjątkowy charakter myślenia filozoficznego Szwajcarów, dla których filozofowanie jest ciągłym poszukiwaniem kompromisu między własną wiarą i myśleniem nakierowanym na poznanie uniwersalne.

To filozofowanie wydaje się tak żywe, ponieważ jego dwa postulaty, postulat bezpośrednio doświadczanej treści i formalny postulat jej ujęcia w uniwersalną formę, równoważą się wzajemnie. Sumienie filozoficzne, z jego postulatem ścisłego, krytycznego myślenia, jest tu odrzucane w stopniu tak samo niewielkim, jak spojrzenie wyrosłe z samego życia i opierające się na najgłębszych potrzebach duszy. W opozycji do siebie stoją tu dwie różne formy odpowiedzialności: odpowiedzialność przed własnym sumieniem, która domaga się od człowieka wierności wierze w jego wyższe przeznaczenie, i nie mniej zobowiązująca odpowiedzialność przed własnym rozumem, która jest dana człowiekowi dla realizacji jego wyższego przeznaczenia. Chodzi tu o jedność i wewnętrzne uzasadnienie ludzkiego życia. Szwajcarskie filozofowanie jest nie tylko zakorzenione w życiu i w wierze, która wyrasta z życia, podobnie jak w zasadzie każde filozofowanie, którym zajmuje się człowiek, ale jest też w pełni świadome tego swego zakorzenienia w życiu. Filozofujący Szwajcar nie próbuje zaprzeczać pochodzeniu swojej filozofii z bezpośrednio doświadczanej wiary w imię jej naukowej wartości. Nie wstydzi się przyznać, jak to często ma miejsce w przypadku największych filozofów innych narodów, że całe filozofowanie interesuje go tylko o tyle, o ile obiecuje mu

drogę wyjścia z problemów światopoglądowych, które sam przeżywa, i prowadzi ku rozwiązaniu niepokojących go konfliktów między wiarą a wiedzą. Żadna energia myślenia formalnego, żadna ostrość dialektyki i żadna śmiałość konstrukcji filozoficznej nie zastąpi Szwajcarom tej prawdziwie ludzkiej treści filozofii. Szwajcar nie filozofuje bowiem dla samego myślenia, ale dla prawdziwie filozoficznej wiedzy, bo ona rozwiązuje najgłębsze konflikty światopoglądowe.

To wrażenie, jakie zawsze odnosi się podczas rozmowy ze Szwajcarami – bez względu na to jak bardzo są wykształceni – i podczas porównywania ich myślenia filozoficznego z myśleniem innych narodów (a w szczególności tych, w których życiu duchowym studiowanie filozofii odgrywa główną rolę i które z tego powodu są znacznie lepiej wykształcone filozoficznie z formalnego punktu widzenia), nie zmieni się wiele także po przestudiowaniu duchowej historii Szwajcarii. Studium porównawcze tej historii ujawni ten sam poważny stosunek do życia, który zwraca uwagę także w osobistym kontakcie ze Szwajcarami i stanowi o specyficznym charakterze ich filozoficznego myślenia. I nawet jeśli w duchowej historii Szwajcarów ten poważny stosunek do życia, tak charakterystyczny dla ich myślenia filozoficznego, nie przejawia się tak bezpośrednio, jak w ich osobistych wypowiedziach, to jej bezstronny obserwator nie da się zwieść temu, że dla wszystkich Szwajcarów bezpośrednio doświadczany światopogląd jest jedynym przedmiotem ich filozofowania i który starają się uzasadnić przed samymi sobą, czyli przed własnym krytycznym myśleniem.

To właśnie można nazwać *filozoficznym duchem* Szwajcarów. Prześledzenie jego kolejnych przejawów w ich duchowej historii wydaje się bardziej istotne, niż angażowanie się w studiowanie tak wielu systemów filozoficznych innych narodów, których – mówiąc słowami berneńskiego filozofa Carla Heblera² – „systematyczność jest jedyną filozofią” i które udowodniły przy pomocy swoich systemów jedynie

2 Carl Hebler (1821-1898) – filozof szwajcarski. Studiował w Tybindze i Berlinie. Specjalizował się w filozofii Spinozy. Od 1863 r. profesor filozofii w Uniwersytecie w Bernie.

to, jak szybko „potrafią rozstać się z filozofowaniem” i jak mało jest w nich żywego „pociągu filozoficznego”.

Ten duch, który odrzuca wszelkie filozoficzne konstrukcje systemów i przejawia się w krytycznej analizie własnego, bezpośrednio doświadczanego światopoglądu, jest tym, z czym bezpośrednio zapoznaje nas duchowa historia Szwajcarów. Temu ogólnemu wrażeniu, jakie pozostawia po sobie filozofia szwajcarska, warto jest zadać dwa pytania historyczno-filozoficzne: 1. Jak to się dzieje, że myślenie filozoficzne Szwajcarów jest przejawem ich własnego życia duchowego, niezależnego od obcych wpływów i wyrastającego jedynie ze szwajcarskich korzeni? 2. Czy ten niezależny rozwój myśli szwajcarskiej jest na tyle osobliwy duchowo, że pozwala mówić o specyficznie szwajcarskim duchu filozoficznym?

Jeśli chodzi o pierwsze pytanie o autonomię myśli szwajcarskiej, to można ją dostrzec w całym jej rozwoju historycznym, który w zasadzie nie był przerwany przez żadną ingerencją zewnętrzną, a wręcz przeciwnie, różni się znacznie od rozwoju myśli filozoficznej u innych narodów europejskich; a różni się nie tylko ogólną orientacją, ale także kolejnością poszczególnych okresów i czasem ich trwania.

Nawet pod względem czasowym rozwój myślenia filozoficznego Szwajcarów nie pokrywa się z jego rozwojem u innych narodów: Szwajcarzy nie tylko nie uczestniczą aktywnie w wielkich przemianach filozoficznych XVI i XVII wieku – epoki, w której powstały wielkie systemy filozoficzne (od Giordano Bruno przez Kartezjusza do Spinozy i Leibniza), ale są też obojętni na problemy filozoficzne, które w tym czasie cieszyły się wielkim zainteresowaniem i uznaniem poza Szwajcarią. Cała ich uwaga w tej epoce kontrowersji religijnych jest tak silnie zafiksowana na problemach religii, że napięcie między religią a nauką, które wówczas fascynowało wielkich twórców systemów filozoficznych, schodzi na dalszy plan.

Co więcej, obraz świata, za pomocą którego większość systemów filozoficznych, zaczynając od Kartezjusza, próbowała rozładować to napięcie – ponieważ w duchu panującego wówczas racjonalizmu

przedstawiały one pełnię rzeczywistości w kategoriach relacji matematyczno-mechanicznej – był rażąco sprzeczny z własnym, religijnie ugruntowanym światopoglądem Szwajcarów, co wykluczało jakiekolwiek realne zainteresowanie z ich strony tym, co wówczas z zasady uważano za filozofię. Tak więc szwajcarska myśl XVII wieku pozostała zupełnie nietknięta przez panujący wówczas ogólny nastrój, o którym można powiedzieć, że nie znał on innego Boga niż ludzki rozum.

Fakt, że myślenie to w pierwszych dwóch wiekach czasów nowożytnych zaczęło poddawać własne, głównie religijne, problemy krytycznej analizie w ramach procesów powszechnej autorefleksji, świadczy o tym samym filozoficznym duchu, który w zasadzie zastępuje Szwajcarom potrzebę i zainteresowanie budową systemów filozoficznych. Ten filozoficzny duch Szwajcarów, który możemy dostrzec już w tym czasie, a który przejawia się w ich gotowości do podejścia z krytycznej perspektywy do światopoglądu zachowanego z minionych wieków, jest tym samym, co odkrywamy – zaczynając od szwajcarskiej nowożytnej historii duchowej – jako osobliwość filozoficznego myślenia w Szwajcarii i co zauważamy w naszych osobistych interakcjach ze Szwajcarami; to właśnie z tym duchem spotykamy się bezpośrednio, gdy studiujemy ich historię. Podczas gdy inne filozofujące narody pozostawiły po sobie, jako symbole klęski ich myślenia filozoficznego, wielkie systemy, duchowa historia Szwajcarów wprowadza nas w tę uduchowioną walkę o uniwersalność pojęć – i uczy nas ją cenić – w której poznajemy, wraz z Diltheyem, prawdziwą istotę doświadczenia filozoficznego.

Tak jak już szwajcarscy reformatorzy zapoznali nas ze szwajcarskim duchem filozoficznym, zabezpieczając swoją bezpośrednio doświadczaną wiarę poprzez krytyczną weryfikację przed wszelkimi wątpliwościami, tak też sam ten krytyczny duch filozoficzny w swojej wewnętrznej prawdziwości i otwartości na świat ukazał nam specyficzny charakter szwajcarskiej myśli i wiodący motyw jej rozwoju w kolejnych wiekach. Ten szwajcarski duch filozoficzny rozwija się w pełni dopiero w XVIII wieku, wielkim wieku filozoficznym dla Szwajcarii. Następuje

to później niż u innych narodów filozoficznych, które do tego czasu poczyniły już największe wysiłki w dziedzinie filozofii, ale ważniejsze jest to, że to rozwinięcie realizuje się w zupełnie innym – odmiennym od innych narodów – kierunku.

Jakkolwiek przywykliśmy mówić o Oświeceniu, gdy chodzi o osobliwość myśli filozoficznej w okresie rozkwitu myślenia filozoficznego w Szwajcarii, tak samo jak przywykliśmy mówić o nim w odniesieniu do całego rozwoju myśli filozoficznej tej epoki, to jednak to, co zaliczamy do treści szwajcarskiego Oświecenia jako filozoficznego, różni się zasadniczo w swym charakterze od wszystkich innych europejskich Oświeceń, tak samo jak różniło się świadomym przeciwstawieniem się powszechnej myśli europejskiej w czasie jej rozwoju. Podczas gdy u innych narodów Oświecenie starało się upowszechnić podstawowe idee wieków poprzedzających, upraszczało je w tym celu i zubażało, Oświecenie szwajcarskie nie zwraca się w kierunku systemów filozoficznych wypracowanym przez poprzedzającą je myśl filozoficzną innych narodów, lecz przeciwnie – świadome różnicy między własnym myśleniem a myśleniem innych – zwraca się natomiast w kierunku własnych, pozytywnych przesłanek zakorzenionych w religijnej, duchowej historii Szwajcarii.

Szwajcarska filozofia epoki Oświecenia powinna być zatem rozumiana nie w ramach uniwersalnego, lecz w ramach szwajcarskiego, znacznie bardziej pozytywnego Oświecenia. Zarówno bowiem niezależność szwajcarskiej myśli filozoficznej i szwajcarskiego życia duchowego, jak i ciągłość ich rozwoju spoczywają na tym, że Szwajcarzy pozostają wierni swojej narodowej specyfice także w życiu duchowym.

To, co Bèat von Muralt³ ogłosił jako prawdziwą wartość podróży – mianowicie, że można potem żyć w radości i spokoju w domu – zna każdy Szwajcar, który znalazł się w obcym kraju. I tak jak podróże zagraniczne i kontakt z innymi narodami uświadamiają Szwajcarom, że

3 Bèat Louis de Muralt (1665-1749) – szwajcarski pisarz i podróżnik.

najgłębsze źródła życia znajdują się w ich własnym kraju, tak też obce kultury i nurty myślowe zyskują szansę przeniknięcia do wewnętrznego układu duchowego życia Szwajcarów tylko dzięki temu, że pozwalają myśleniu szwajcarskiemu uświadomić sobie własną specyfikę (co dzieje się dzięki obcowaniu z ideami zasadniczo obcymi dla ducha szwajcarskiego). Wszystko to odnosi się zarówno do szwajcarskiego życia duchowego w ogóle, jak i do szwajcarskiej myśli filozoficznej w szczególności. Nawet wielki wzrost, jaki przeżyła szwajcarska myśl filozoficzna w okresie Oświecenia, można zrozumieć, tylko wychodząc od historycznych przesłanek szwajcarskiego życia duchowego. Jeśli przyjrzymy się rozwojowi szwajcarskiej myśli filozoficznej w okresie szwajcarskiego Oświecenia, którego charakter jest tak mało podobny do charakteru Oświecenia europejskiego, jak i filozofia wyrosła ze szwajcarskiego Oświecenia jest mało podobna do europejskiej filozofii oświeceniowej, wówczas będziemy mogli właściwie ocenić samą filozofię, która powstała w Szwajcarii.

O szczególnym charakterze szwajcarskiego Oświecenia zadecydowało to, że dzięki krytycznemu myśleniu szerokie rzesze Szwajcarów w tym okresie nie angażowały się w opozycję wobec tradycji religijnej, lecz przeciwnie, poprzez rygorystyczną samoświadomość swojego bezpośredniego doświadczenia religijnego dochodziły do jego nowej afirmacji. Szwajcarskie Oświecenie było więc przejawem życia religijnego, w którym religijny sposób doświadczenia otwarty na świat, charakterystyczny dla szwajcarskiej reformacji, został na nowo wcielony z całą świadomością jego słuszności.

Z kolei samo Oświecenie dało myśleniu filozoficznemu Szwajcarów silny impuls i umożliwiło powstanie filozofii, która nie była sprzeczna z ich własnym, religijnie ugruntowanym światopoglądem, lecz przeciwnie, proporcjonalnie do wymogów krytycznego myślenia, broniła przed wszelkimi wątpliwościami co do możliwości poznania filozoficznego. A przy tym, podłożem dla powstania szwajcarskiego Oświecenia i jego filozofii był sprzeciw, jaki wywołała w Szwajcarii

sztywność kalwinizmu. Surowe wyznanie wiary „formula consensus”⁴, które kalwinizm końca XVII wieku próbował narzucić studentom i profesorom uniwersyteckim na terytorium francuskiej Szwajcarii, aby uodpornić ich na „francuską truciznę” nowego myślenia filozoficznego, było tym, co napędzało powstanie szwajcarskiego Oświecenia. Jego filozofia miała ucieleśnić to, do czego zawsze dążył szwajcarski duch filozoficzny – swobodną krytykę i obiektywne uzasadnienie bezpośrednio doświadczanej wiary.

Dopiero teraz na pierwszy plan wysunął się fundamentalny problem relacji między filozofią a religią, który był centralny dla systemów filozoficznych XVI-XVII wieków poza Szwajcarią, ale też który w tym czasie mało interesował Szwajcarów, przywiązujących niewielką wagę do filozoficznej systematyzacji innych. Konieczne stało się wykazanie, że prawdziwa filozofia, tak jak ją rozumieli Szwajcarzy, dobrze współgrała z ich własnym religijnym światopoglądem, a nawet używała go jako fundamentu. Wtedy szwajcarscy myśliciele w polemice z innymi – obcymi zarówno co do istoty, jak i pochodzenia ich doktryn filozoficznych – wysunęli wyraźne żądanie stworzenia własnej filozofii szwajcarskiej. Pojawienie się tego postulatu było początkiem Oświecenia szwajcarskiego i samej filozofii szwajcarskiej.

Trudno jest znaleźć nawet w XVIII wieku, wielkim wieku filozofii szwajcarskiej, który w tym czasie w innych krajach europejskich odziedziczył dwa poprzednie wieki wielkich systemów filozoficznych i czerpał z nich swoje źródło – choć jeden system filozoficzny, który zostałby zrodzony przez myślenie szwajcarskie. Ale filozoficzny duch Szwajcarów w XVIII wieku dążył do celu zgodnego z ogólnym kierunkiem jego interesów, do dalszego uzasadnienia światopoglądu, który był dla niego naturalny i którego bezpośrednio doświadczał. Tylko że to uzasadnienie dokonywało się nie poprzez budowę systemów

4 *Helvetic Consensus* (łac. *formula ecclesiarum Helveticarum*) jest szwajcarskim reformowanym wyznaniem wiary sporządzonym w 1675 r. w celu ochrony przed doktrynami nauczanyymi w Akademii Francuskiej w Saumur. Składa się z przedmowy i 25 kanonów.

filozoficznych, które w XVI i XVII wieku przyznawały szczególne miejsce człowiekowi poza ramami wydarzeń światowych, lecz przeciwnie, poprzez analizę rzeczywistego doświadczenia religijnego samego człowieka, który jest bezpośrednio świadomy swojej powinności i to bez żadnego filozoficznego uzasadnienia.

W zgodzie z filozoficznym duchem Szwajcarów ogólną przesłanką uzasadnienia ich własnego światopoglądu religijnego, związanego z ich wyobrażeniami o życiodajnej sile, jest to, że człowiek różni się od innych istot żywych tym, że sam uświadamia sobie swoje wyższe przeznaczenia i odpowiednio do tego układa wszystkie dziedziny swojego życia. Jednak to, czym jest to wyższe przeznaczenie i dla czego człowiek ma prawo w nie wierzyć, myśliciele szwajcarskiego Oświecenia rozumieją nie na podstawie swojej filozofii, lecz dzięki własnemu doświadczeniu religijnemu, z którego czerpią, gdy wraz z Zwingli⁵ głoszą, że człowiek „z natury jest stworzony, aby czcić Boga i Jego Słowo”.

Uzasadnienie tej wiary w człowieka i jego „naturę” tym, że sama opiera się na „naturalnej” czci człowieka wobec Boga i jest skuteczna we wszystkich stosunkach międzyludzkich – oto prawdziwy cel, jaki stawia przed sobą szwajcarski duch filozoficzny w epoce Oświecenia: „naturalne” dla człowieka zrozumienie tego, że jest on człowiekiem i musi być godny swego imienia, a przez to rozwijać w sobie prawdziwe człowieczeństwo; ten uniwersalny cel – wychowanie człowieka (*Menschenbildung*) jest tym, w czym szwajcarskie Oświecenie widziało samą istotę filozofii i tym, poprzez co, poczynając od tej epoki, został zdefiniowany uniwersalny charakter całej szwajcarskiej filozofii, jako prawdziwego fundamentu wszystkich praktycznych przemian życia.

Jest to ów praktyczny idealizm Szwajcarów, który, choć nie może postawić człowiekowi celów wystarczająco wysoko, to jednak

5 Huldrych Zwingli (1484-1531) – szwajcarski kaznodzieja i teolog, studiował w Bazylei, Bernie i w Wiedniu. Jeden z twórców ewangelicyzmu reformowanego. Przedstawiciel reformacji w Szwajcarii. Założyciel Szwajcarskiego Kościoła Reformowanego.

w przeciwieństwie do spekulatywnego idealizmu dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej, nawet przy wyznaczaniu celów nie traci z oczu potrzeb realnego życia ani sił, jakimi dysponuje, lecz wszystkie swoje cele pojmuje w kategoriach praktycznego kształtowania życia. Ten praktyczny kierunek na kształtowanie rzeczywistości i na jej podstawie na kształtowanie człowieka, jest tym, co duch filozoficzny Szwajcarów w epoce Oświecenia czynił zadaniem filozofii szwajcarskiej i czego ta ostatnia, jako odpowiadająca swej istocie, stale się trzyma.

Tak jak szwajcarskie Oświecenie różniło się od Oświecenia innych narodów – mianowicie było duchową epoką napędzaną przez pozytywnego ducha filozoficznego – tak też szwajcarska filozofia, która się pojawiła w jego granicach, różniła się od dominującej filozofii tamtych czasów poza Szwajcarią tym, że jej podstawową tendencją nie było zerwanie z przeszłością, która wydawała się przestarzała i już nieistotna, ale raczej praca w kierunku wyższego celu życiowego – i w tym sensie torowanie drogi dla przyszłości.

II. Myśl filozoficzna w intelektualnej historii Szwajcarii do czasów Oświecenia

Jeśli od rozważań nad ogólnym kierunkiem filozoficznych zainteresowań Szwajcarów przejdziemy do studiów nad szwajcarską historią intelektualną, to w tym wypadku za punkt wyjścia możemy przyjąć to, co już w osobistym obcowaniu z filozofującymi Szwajcarami uderza nas jako osobliwość ich filozoficznego myślenia: tę wewnętrzną prawdziwość, która jawi się człowiekowi jako pilne żądanie danej mu zdolności poznania prawdy. Jeśli uznamy wewnętrzną prawdziwość myśli filozoficznej także w szwajcarskiej historii intelektualnej, to natychmiastowe wrażenie, jakie odnosimy w stosunku do filozoficznej myśli Szwajcarów, znajdzie swoje obiektywne potwierdzenie; i będziemy mogli wtedy mówić o filozoficznym duchu Szwajcarów nie tylko jako o naszym subiektywnym wrażeniu, ale także jako o pewnie udokumentowanym fakcie historycznym.

Takie bezpośrednie wrażenie, potwierdzone jednocześnie przez badania nad historią ducha, otrzymujemy, zapoznając się z tym okresem szwajcarskiej historii intelektualnej, który określamy jako Oświecenie szwajcarskie, zajmujące szczególne miejsce w ramach Oświecenia europejskiego. Jednak ta szczególna osobliwość, która charakteryzowała szwajcarskie Oświecenie, może być zrozumiana jedynie w kontekście jego nieodłącznego tła duchowo-historycznego. Jeśli spróbujemy prześledzić te warunki wstępne, to cofną nas one do początków duchowej historii epoki nowożytnej, kiedy to Konfederacja⁶ szwajcarska, aby chronić swoją niezależność w politycznie niespokojnych czasach, stanęła przed koniecznością refleksji nad swoją duchową oryginalnością. Skoro Oświecenie szwajcarskie tak znacząco różniło się od ogólnego Oświecenia europejskiego – na co wskazuje porównanie obu prądów duchowych – to różnica ta musi mieć podstawę w całym poprzedzającym ją rozwoju, a sama musi być określona przez charakter ówczesnej epoki.

Zwingli, nie tylko najpełniej reprezentujący tę epokę szwajcarskiej historii intelektualnej, lecz także nadający jej własny kierunek, który określa jako „Renesans ewangelizacji”, informuje, w jakim szczególnym sensie szwajcarskie życie intelektualne zdeterminowane jest w tej nowej erze: świadomie występuje przeciwko ogólnemu rozumieniu swoich czasów jako Renesansu Antyku z całym jego kontekstem kulturowym, szwajcarski reformator zobaczył w życiu duchowym swojego kraju przede wszystkim powagę refleksji religijnej, która zawsze należała do treści życia Konfederacji, ale która dopiero teraz miała w poważny sposób rozwinąć całą swoją życiodajną moc; i nie bez udziału samego Zwingliego.

6 Określenia „Konfederacja” używać będziemy w dalszej części jako tłumaczenia „Eidgenossenschaft” – niemieckiego słowa specyficznego dla historii politycznej Szwajcarii. Oznacza ono „wspólnotę przysięgi” lub „sojusz przysięgowy” w odniesieniu do „wiecznych paktów” zawartych między kantonami tworzącymi dzisiejszą Szwajcarię (przyp. B.H.).

W życiu duchowym Szwajcarów owa refleksja religijna miała odgrywać rolę nie mniej decydującą, niż w owym czasie w życiu intelektualnym innych narodów odegrała refleksja nad kulturowym kontekstem Antyku i wyznawanie nauki o rozumie. To nie tak, że owa refleksja religijna, której wyrazem była szwajcarska reformacja, wykluczała uznanie nauki o rozumie i opartej na niej kultury starożytności! Przeciwnie, od równoczesnej reformacji u innych narodów reformację szwajcarską odróżnia raczej to, że mimo powagi świadomości religijnej zachowała ona własne pochodzenie kulturowe i interesowała się wszelką działalnością duchową jako wyrazem „naturalnego światła” darowanego człowiekowi. Uniwersalne osobowości Niklausa Manuela⁷ i Joachima Vadiana⁸ są tak samo charakterystyczne dla tej ogólnej kulturowej i kosmopolitycznej otwartości zwolenników szwajcarskiej reformacji, jak Zwingli, który jednak bardziej niż inni szwajcarscy reformatorzy interesował się samą refleksją religijną; dla niego nie była ona odizolowana od innych sfer życia duchowego, lecz raczej stanowiła ich prawdziwą podstawę, fundament życiowych przejawów harmonijnego człowieka. Ta otwartość na świat jest szczególnie widoczna u Zwingliego, który ośmiela się „nazywać boskim to, co zostało wzięte od pogan, jeśli jest święte, pobożne i niezmiennie; bo musi przecież pochodzić od samego Boga, i nie ma znaczenia, gdzie się najpierw pojawiło”.

Jednak przy całym swoim szacunku dla rozumu jako naturalnego światła, które pozwala człowiekowi poznać prawdę, Zwingli nigdy nie zapomina, że musi on prosić o to naturalne światło poznania wyłącznie samego Boga i że jako reformator nie ma innego zadania,

⁷ Niklaus Manuel (używał pseudonimu Deutsch, 1484-1530) – szwajcarski malarz, rysownik i rytownik okresu renesansu. Kształcił się w pracowni witraży w Bernie. Malował obrazy o tematyce religijnej i mitologicznej. Pozostawił też rysunki i kilka drzeworytów. Był także politykiem i działaczem reformacyjnym.

⁸ Joachim Vadian (właściwie Joachim von Watt, 1484-1551) – szwajcarski humanista, lekarz, geograf, działacz reformacji. Studiował w Wiedniu historię, nauki przyrodnicze i medycynę. Wieloletni burmistrz St. Gallen. Prowadził tam także praktykę lekarską.

jak tylko zgłębiać prawdziwe znaczenie Ewangelii i przyczynić się do jej odrodzenia.

Jednak tym, co wyróżnia go jako szwajcarskiego reformatora w tych badaniach, które – jak sam wyjaśnia – podjął przed Lutrem, a nawet zanim go poznał, jest fakt, że stara się on rozpoznać i urzeczywistnić życiodajną moc ewangelizacji przede wszystkim w odniesieniu do życia Szwajcarów i w ten sposób w swojej działalności reformatorskiej ustawia się całkowicie na gruncie Konfederacji szwajcarskiej. Być może można nawet powiedzieć, że dla Zwingliego reformacja nie oznaczała nic innego jak ponowne przemyślenie istoty Konfederacji jako wspólnoty ugruntowanej religijnie na ewangelicznym przykazaniu miłości i w tym sensie wolnej politycznie. A jeśli istotą tej wspólnoty jako wspólnoty powstałej na gruncie „wspólnoty przysięgi” (Eid-Genossenschaft) jest poczucie przez każdego jej członka nierozzerwalnego związku ze świadomością odpowiedzialności przyjętej wraz z przysięgą oznaczającą „przymierze wieczne” w sensie bezwarunkowej więzi wewnętrznej, to Zwingli swoją nową refleksją nad istotą Konfederacji szwajcarskiej i oparciem jej idei na świadomości odpowiedzialności religijnej świadomie uzasadnia również fenomen Konfederacji. W ten sposób bezpośrednie uczucie, którym Zwingli był związany ze wspólnotą szwajcarską, bezpośrednie doświadczenie „wspólnoty przysięgi”, znajduje swój obiektywny wyraz i zyskuje znaczenie filozoficzne. Po raz pierwszy w duchowej historii Szwajcarii wyraźnie przejawia się to, co, jak sądzimy, możemy określić jako filozoficzny duch Szwajcarów.

Jako zdeklarowany konfederat czujący się członkiem wspólnoty nierozzerwalnie związanej przysięgą i zakotwiczonej w religii Zwingli nie mógł w najmniejszym stopniu zaakceptować obcego autorytetu w sprawach religijnych; z tego powodu musiał też odczuwać zależność Szwajcarów od Rzymu jako paternalizm niegodny Konfederatów, którzy w tych sprawach odpowiadali tylko przed własnym sumieniem. I tylko dlatego, że jego domaganie się zewnętrznej niezależności, oparte na wewnętrznym poczuciu religijnej odpowiedzialności, nie było skierowane przeciwko państwu jako takiemu, ale podnoszone

w imieniu tego państwa, ponieważ wyznawał je z wewnętrznego przekonania, podjął walkę z Rzymem jako potęgą zewnętrzną zagrażającą niepodległości Konfederacji, jeszcze zanim dowiedział się o zapowiedzi takiej walki przez Lutra. I tylko ze względu na interes federalny położył podwaliny pod reformację szwajcarską, która tak jak pierwotnie wyrosła z motywów federalnych, tak i później pozostała wierna swemu federalnemu charakterowi.

Od samego początku, wychodząc z założenia, że Konfederacja szwajcarska jest „przymierzem wiecznym” i chcąc chronić jej religijne podstawy przed zagrożeniami wewnętrznymi i zewnętrznymi, przed schizmą i uzależnieniem od obcych mocarstw, szwajcarski „Renesans ewangelicki” starał się odnaleźć w samej Ewangelii tę życiodajną moc religii chrześcijańskiej, dzięki której Szwajcarzy mogli wypełnić swoje przeznaczenie, jakim jest pokojowe i zgodne współżycie we wspólnocie. Z tego też powodu ów „Renesans ewangelicki” rozumiał wspólne religijne przeznaczenie człowieka także jako to, co musiało wypełnić ewangeliczne przykazanie miłości, nie tylko w węższym sensie międzyludzkich relacji człowieka z bliźnimi, ale przede wszystkim w szerszym sensie ufundowanej na religii wspólnoty politycznej, jak Zwingli wyobrażał sobie Konfederację szwajcarską.

Ten pozytywny stosunek do państwa, którego oczekiwań nie wolno, zdaniem Zwingliego, odrzucać na podstawie ewangelicznego przykazania miłości, lecz przeciwnie, należy je uzasadniać w ich właściwym znaczeniu, jest istotnym rysem szwajcarskiej reformacji. Nawet jeśli szczególna sytuacja polityczna Szwajcarii, jako silnie zróżnicowanego małego państwa, którego niepodległości mocno zagrażały walki otaczających ją wielkich mocarstw, była zewnętrzną przyczyną zasadniczej refleksji nad religijnym i politycznym charakterem własnego państwa, to jej pozytywna przesłanka tkwiła w charakterze samej Konfederacji szwajcarskiej. Od samego bowiem początku odróżniała się ona od wszystkich innych ówczesnych bytów politycznych nie tylko tym, że jej struktura była określona przez zasadę współpracy, lecz przede wszystkim tym, że utworzony przez nią związek nie był

zwykłą wspólnotą interesów, opartą jedynie na umowie, którą można byłoby rozwiązać w miarę zmieniających się interesów jej stron, ale opartą na „wspólnocie przysięgi” (Eid-Genossenschaft); była związkiem, którego założyciele, świadomi jego wyższego pochodzenia, zobowiązali siebie i swoich potomków do dotrzymania po wsze czasy tego nierozzerwalnego „wieczystego przymierza”.

Ta przysięga dawnych Konfederatów, rozciągająca się na ich potomków, jest tym, z czym styka się obecne pokolenie, gdy zastanawia się nad historycznym tłem własnego życia duchowego. Dzięki tej przysiędze powstał naturalny dla wszystkich Szwajcarów związek między polityczną świadomością odpowiedzialności a świadomością religijną, który określił zarówno całą ich duchową historię, jak i przede wszystkim charakter reformacji szwajcarskiej. Tak więc cała reformacja szwajcarska od samego początku opierała się na historycznym rozumieniu swojej przeszłości, w której Konfederacja szwajcarska, jako wspólnota o podłożu religijnym, nie tylko czerpała swoje źródła, ale także szukała swojego uzasadnienia. Wzór znalazła we własnej przeszłości, a nie w obcym jej greckim *polis*. Reformacja szwajcarska interesowała się oczywiście również historią Antyku, i przede wszystkim greckiej *polis* jako wolnej wspólnoty opartej na jedności interesów duchowych, jak opisywał ją Platon. Jednak charakter interesów, które tworzyły szwajcarską wspólnotę, bardzo różnił się od idealnego państwa Platona. Nie była ona formacją kulturową opartą, jak u greckiego filozofa, na czystej wiedzy racjonalnej, na idei Dobra, ale była zbudowana na jednoczącej ich wierze, że najwyższym celem jest spokojne i przyjazne wspólne życie. Na tym fundamencie powstała sama wspólnota szwajcarska.

Szacunek dla człowieka jako osobowości religijnej i moralnej, oparty na wierze w jego wyższe przeznaczenie, rodził w stosunkach między konfederatami dbałość o dobro bliźniego zupełnie innego rodzaju niż wewnętrzna zgoda na powszechnie obowiązującą wiedzę rozumu w państwie Platona, ale też różną od jednorodności humanistycznego ideału wychowawczego pochodzącego z obcego

Szwajcarom świata, odmiennego w swej istocie od ich własnego świata, a panującego powszechnie od XVIII wieku. To prawda, że humanizm rozprzestrzenił się również w Szwajcarii; nie mogło być inaczej, pojawił się w Bazylei wraz z Erazmem⁹. Jednak w szwajcarskim życiu intelektualnym nigdy nie nabrał on takiego znaczenia, jak u innych narodów pozostających pod wpływem kultury antycznej. Studia nad Antykiem nigdy nie stały się w szwajcarskiej historii intelektualnej celem samym w sobie, lecz zawsze pozostawały jedynie środkiem do wyrobienia sobie bezstronnej oceny własnej historii i obecnej sytuacji poprzez ogólne poszerzenie horyzontu historycznego. Znajomość wysoko rozwiniętej kultury Antyku, której nie wolno pomijać mimo wszystkich różnic w jej istocie w stosunku do szwajcarskiego życia intelektualnego i jego historii, nie zastąpiło Szwajcarom badania ich własnej historii, która jest dla nich ważniejsza, lecz umożliwiło im zapewnienie sobie bezstronności w ocenie własnej historii i charakteru intelektualnego poprzez jej porównanie z historią i charakterem świata klasycznego, co dla innych narodów budziło powszechny podziw i stało się niedoścignionym wzorem. Zainteresowanie epoką, odmienną w swej istocie od ich własnej i należącą do odległej przeszłości, nie zniechęciło ich, ale pozwoliło poznać ją w szerszym horyzoncie, i sprawiedliwiej ocenić prawdziwe wartości własnego życia intelektualnego. Szwajcarzy, konfrontując się krytycznie z obcym światopoglądem, uświadomili sobie obiektywne znaczenie własnego.

Ponieważ szwajcarski humanizm od samego początku postawił sobie za cel badanie szwajcarskiego życia intelektualnego, być może w mniejszym stopniu uległ w trakcie swego rozwoju degradacji w martwą uczoność, cechującą humanizm innych narodów kulturowych w XVIII wieku. Szwajcarski humanizm i jego studia nad starożytnością dowiodły raczej tego, co Bèat von Muralt uznał za główną wartość

9 Erazm z Rotterdamu (właściwie Geert Geerts, 1466/47-1536) – niderlandzki duchowny katolicki, pisarz, filozof i pedagog. Jeden z czołowych humanistów, propagator kultury antycznej. Głosił, że człowiek z natury jest dobry, zło zaś pochodzi z niewiedzy.

wszystkich podróży do obcych krajów i wszystkich kontaktów z obcymi narodami: mianowicie fakt, że po powrocie do domu można żyć spokojniej i w większym zadowoleniu. Humanizm zawdzięczał swoje znaczenie dla szwajcarskiego życia intelektualnego przede wszystkim własnemu wpływowi na rozwój świadomości historycznej, której najistotniejszym przedmiotem miała się stać dla Szwajcarów historia samej Konfederacji. I podobnie jak zainteresowanie szwajcarskich humanistów starożytnością skierowane było przede wszystkim na greckie polis, gdyż idealny obraz, nakreślony przez Platona w *Politei*, stał się dla szwajcarskiej świadomości państwowej podstawą do porównania ze strukturą polityczną Konfederacji, tak samo studium greckiej teorii państwa prowadziło automatycznie do badań nad strukturą polityczną Konfederacji.

Najlepiej rozwój zainteresowania grecką *polis*, która przyciągnęła uwagę szwajcarskiego humanizmu bardziej niż jakikolwiek inny aspekt greckiego życia i była dominująca dla społeczności szwajcarskiej, możemy prześledzić, jeśli zwrócimy się do *Helvetiae descriptio* (praca powstawała w latach 1511-1514) Henricusa Glareanusa¹⁰ (1488-1563) – humanistycznego dzieła opisującego Szwajcarię – gdzie znajdują się pierwsze ślady tego zainteresowania. Jako temat swojego dzieła, napisanego łacińskim heksametrem – należący do kręgu Erazma od czasu swojej przeprowadzki z Kolonii do Bazylei – humanista wybiera Helwecję¹¹, którą uznaje przed uczonym światem za swoją drugą ojczyznę. W dziele tym zebrał wszystko, co przeczytał u starożytnych autorów na temat historii tego kraju, stąd nie ma w nim nic, co umknęłoby ich uwadze i co można by nazwać specyficznie szwajcarskim. Ta luka

¹⁰ Henricus Glareanus (1488-1563) – szwajcarski humanista, historyk, muzyk i poeta. Urodził się w kantonie Glarus, stąd pochodzi jego łacińskie nazwisko. Studiował w Bernie, Wiedniu i Kolonii. Przyjaźnił się z Lutrem i Erazmem z Rotterdamu. Zwolennik reformacji. Oprócz poezji pisał traktaty filozoficzne i rozprawy o muzyce. Wydawał z komentarzami dzieła klasyków starożytnych (Tytusa Liwiusza i Boecjusza).

¹¹ Helwecja – nazwa krainy położonej na terenach współczesnej Szwajcarii, wzdłuż rzeki Aare, w której w czasach starożytnych żyło plemię Helwetów.

w narracji była jednak dobrze znana samemu Glareanusowi: celowo nie chciał nic mówić o powstaniu Konfederacji, ale starał się jedynie opisać położenie, kształt i granice kraju oraz relacje kantonów i ich terytoriów, innymi słowy, nie chciał mówić o politycznej strukturze Szwajcarii.

W ten sposób świadomie odżegnuje się od tego, co stanowi istotę Konfederacji jako wspólnoty politycznej, a zamiast tego, opisując „mieszkańców kraju” jako ludzi prostych, ale uczciwych, którym wędrowiec może zaufać bez obawy, że zaciągną ich w dzikie odmęty przyrody i ograbią. Daje do zrozumienia, że nawet jeśliby chciał porównać swoich rodaków z bohaterskimi postaciami starożytnego Rzymu, dobrze ocenia ich szczególną cnotę umiłowania wolności i ojczyzny, którą ucieleśniał Wilhelm Tell. Jednak szczegółowy komentarz napisany przez innego humanistę z kręgu Erazma, Oswalda Myconiusa¹², do późniejszego wydania *Helvetiae descriptio* z 1519 roku zawierał już historię powstania Konfederacji, a w wydaniu z 1553 roku sam Glareanus poprawił zarówno tekst *Helvetiae descriptio*, jak i komentarz Myconiusa, opierając się na napisanej przez Aegidiusa Tschudiego¹³ historii Szwajcarii (*Rhätia*), która ukazała się w 1538 roku i zawierała mapę Szwajcarii.

Porównanie różnych wydań tego dzieła, którego język i forma poetycka świadczą o korzeniach w szwajcarskim humanizmie, ujawnia również, że zainteresowanie rodzimą historią było początkowo nikłe, ale dekady później było w stanie przebić się na przekór samej tradycji humanistycznej. Prawdopodobnie decydujący wpływ na to oddalenie się szwajcarskiego humanizmu od wzorców starożytności wywarła reformacja szwajcarska: powołując się bowiem na religijny charakter „przymierza wiecznego”, reformacja ta dodała wartości idealnym

12 Oswald Myconius (1488-1552) – szwajcarski teolog protestancki. Zaangażowany w prace nad reformą szkolnictwa. Dążył do pogodzenia luteran z katolikami. Autor biografii Ulrycha Zwingliego.

13 Aegidius Tschudi (1505-1572) – historyk Konfederacji szwajcarskiej. Jego najważniejszą pracą była *Chronicon Helveticum*. Wyszły tylko dwie części obejmujące okres od 1001 do 1470 r., reszta materiału badawczego pozostała w notatkach.

obrazom zawartym w ich własnej przeszłości i tym samym skierowała świadomość historyczną Szwajcarów w stronę ich własnej historii.

Dalsze dowody na zainteresowanie własną przeszłością, które wydają się bardziej wyraźne niż wiara w idealne obrazy minionych epok, można znaleźć w pierwszej próbie napisania ogólnej historii Szwajcarii – rozprawie *Rhätia* Aegidiusa Tschudiego (1538). Jednak jeszcze przed napisaniem tego dzieła, Valerius Anshelm¹⁴ – opisany przez Johanna Müllera jako „człowiek oddany reformacji” – w swojej *Chronik der Stadt Bern* (1526) mówił już o potrzebie tworzenia kronik jako takich i wskazywał, że zachowują one czyny ludzi dla przyszłych pokoleń i wychowują ich przez pochwałę dobrych czynów i ganień złych. Sama historiografia uczy zatem ludzi „żyć razem i żyć w pokoju”.

Odwołując się do „mędrca Platona”, który nazwał mądrość i odwagę dwiema cnotami, które „zachowują ziemskie panowanie pośród powszechnych zmian i zapewniają ochronę wszystkim obecnym rzeczom”, Anshelm stara się pokazać poprzez historię „chwalebego miasta Berna”, że nie „samolubna przebiegłość”, ale prawdziwa „zatrwożona mądrość” i nie brutalna siła, ale „odwaga o dobrym sercu” są tym, co jest naprawdę użyteczne, godne szacunku „i działa jako ochrona”; dobre uczynki, jak zauważa, tworzą „bratni związek”. Możemy tu rozpoznać platońską ideę wspólnoty duchowej (*Koinonia*), której istnienie zapewniało jedynie idealne państwo, ale w miejsce kontekstu kulturowego i racjonalistycznej postawy wspólnej wszystkim członkom platońskiego państwa Anshelm widzi wiarę religijną wiążącą wszystkich członków wspólnoty politycznej, a w miejsce filozofów, których rządy były istotą państwa Platona – „bogobojną władzę”.

Kiedy Anshelm – zamiast podążać za Platonem w podnoszeniu całej wiedzy o rzeczywistości do idei Dobra – powiada, że „jedyną korzyścią ze wszystkich historii i kronik” jest to, że ludzie „w wydarzeniach

14 Valerius Anshelm (urodzony jako Valerius Rüd, 1475-1546/47) – szwajcarski kronikarz pracujący w Bernie. Studiował w Krakowie i Tybindze. Autor łacińskiej kroniki historii świata (1510). Jego głównym dziełem była kronika miasta Berna, nad którą pracował aż do śmierci.

z przeszłości” mogą zobaczyć „Stwórcę” i jego osąd. „to, jak cudownie działa we wszystkich ludzkich duszach i wpływa na nie”, wtedy w tej interpretacji podstawowych platońskich terminów w sensie religijnej wiary we „wszechmocną, wolną wolę” Boga i wyższe przeznaczenie, dla którego Bóg stworzył człowieka, widoczna staje się ogromna przepaść, która dzieli Konfederację szwajcarską jako religijnie ugruntowaną wspólnotę i grecką *polis* jako kulturową jedność zbudowaną na idei Dobra. Mimo to możemy zrozumieć odniesienie Anshelma do Platona oparte na jego pragnieniu uchwycenia bezpośrednio doświadczanego religijno-wspólnotowego światopoglądu w obiektywnej formie oferowanej przez grecką filozofię, a tym samym uzasadnienia tego światopoglądu dla własnej racjonalnej wiedzy. Polityczny realista, przejawiający się wewnątrz Anzelma, nie może sobie pozwolić na to, by za religijną powagą swego światopoglądu nie dostrzec znaczenia odwagi i mądrości władz jego małej ojczyzny i nie docenić znaczenia realnych czynników w historii jego państwa, nawet jako części ewangelicznego Renesansu, który wraz z innymi reformatorami postrzegał jako istotę ich epoki.

Takie samo rozumienie rzeczywistych faktów historycznych, a przede wszystkim znaczenia państwa, jakie widzimy u Anshelma, można dostrzec także u szwajcarskich reformatorów. Kiedy Zwingli określa istotę swoich czasów jako Renesans ewangelicki, myśli o wpływie, jaki przykazanie miłości wywiera na relacje międzyludzkie w realnym życiu, a tym samym postrzega religię jako największą siłę kształtującą życie. Kiedy zaś Zwingli definiuje religię jako wiarę w miłość między Bogiem a człowiekiem, to już ta definicja zawiera w sobie postulat zaufania człowieka do bliźniego, z którym wiąże się także dalszy postulat etyki społecznej zobowiązującej człowieka do służby bliźniemu i postawy prawdziwie politycznej. A fakt, że szwajcarscy reformatorzy, Vadian i Manuel, jak również sam Zwingli, byli mężami stanu, jest sam w sobie dowodem na ścisły związek między świadomością religijną i polityczną, który zaistniał w reformacji szwajcarskiej.

Jednakże, uznając i próbując uzasadnić ten bezpośrednio doświadczony przez reformatorów związek za istotny dla charakteru szwajcarskiej reformacji, Zwingli stał się typowym przedstawicielem tej szkoły myślenia, którą, jak należy sądzić, powinno się nazwać filozoficznym duchem szwajcarskiej reformacji. Obejmuje to także jego doktrynę państwa jako wspólnoty politycznej opartej na religijnej odpowiedzialności jednostki; doktryna ta jest najbardziej znaczącym wyrazem jego etyki społecznej.

Wilhelm Dilthey za największą zasługę szwajcarskiej reformacji dla ludzkości, której historia nie powinna nigdy zapomnieć, uznaje fakt, że „ujrzała ona w nowym duchu chrześcijańskim moc kształtowania porządku państwowego” i na tej podstawie „stworzyła etykę prawdziwie społeczną”. Ponieważ reformacja szwajcarska w swoim swobodniejszym pojęciu państwa miała na uwadze przede wszystkim Konfederację, której obrona niezależności była dla niej szczególnie ważna, nadała Kościołowi reformowanemu kierunek w kształtowaniu porządku politycznego. A ponieważ odrzuciła doktrynę niekwestionowanego posłuszeństwa, której epoka apostołska wymagała od swoich wspólnot, i tym samym zerwała niewolnicze więzy, czego ślady nosiła tradycja chrześcijańska od czasów panowania cesarzy, przewyciężyła „najbardziej odczuwalne ograniczenia czasów apostołskich”. Szwajcarscy reformatorzy – właśnie tak Dilthey postrzega ich znaczenie dla ogólnej historii duchowej – „rozumieli obowiązek chrześcijan jako promowanie konstytucji danej z góry”.

Ponieważ Konfederacja od początku była wspólnotą polityczną o podłożu religijnym; dlatego też doktryna państwa w stosunku do religii stała się w tym czasie, gdy sytuacja polityczna Konfederacji wymagała ogólnego przemyślenia, naturalnym wyrazem postawy konfederackiej, która uświadomiła sobie własną specyfikę, co nadało całej myśli reformacji szwajcarskiej ów charakter krytycznej weryfikacji, sięgającej do korzeni własnej egzystencji duchowej, który jest charakterystyczny dla bezpośrednio doświadczanego światopoglądu, i który uważamy za filozoficzny duch Szwajcarów. Ulrich Zwingli był tym,

kto nie tylko posiadał owego ducha filozoficznego, ale także w pełni zdawał sobie z tego sprawę i w pełni go aprobował, tak że u badaczy duchowej historii Szwajcarii, którzy zapoznają się z jego myśleniem, nie powstanie żadna wątpliwość, że Szwajcarzy mają własnego ducha filozoficznego. Przejdziemy teraz do rozważań nad jego myślą filozoficzną, która posłuży nam za warunek wstępny do przestudiowania całego rozwoju myśli filozoficznej w Szwajcarii, a przede wszystkim szwajcarskiego Oświecenia.

U Zwingliego, tego najbardziej błyskotliwego reprezentanta szwajcarskiej reformacji, znajdujemy nie tylko związek między świadomością religijną i polityczną, którą Zwingli wyraził najdobitniej ze wszystkich szwajcarskich reformatorów, i wszystkich myślicieli późniejszych epok zakorzenionych w reformacji, ale także pryncypialne ugruntowanie jego religijno-politycznego światopoglądu. Zostało to wyrażone przede wszystkim w kazaniu *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit. Wie die zusammenpassen und sich verhalten* („O sprawiedliwości boskiej i ludzkiej. Jak się do siebie odnoszą”).

Jeśli „boska sprawiedliwość”, według Zwingliego, jest wzorem, którego Ewangelia wymaga od człowieka, ale którego osiągnięcie w „zakresie proporcjonalnym Bogu”, a tym samym uzyskanie „usprawiedliwienia przed Bogiem”, dla nikogo nie jest możliwe, to „ludzka sprawiedliwość” polega na uznaniu praworządności „człowieka zewnętrznego”; jest to niezbędne dla człowieka, który pograżyłby się w stanie zwierzęcym, gdyby nie chwycił się „krawędzi biednej ludzkiej sprawiedliwości”. Chociaż „w porównaniu z Boską sprawiedliwością wszyscy jesteśmy łajdakami”, a ludzka sprawiedliwość w porównaniu z Boską sprawiedliwością nie jest godna nazywać się sprawiedliwością, to Zwingli wyjaśnia, że również ona „jest nakazem Pana”. Albowiem „prawo natury”, na którym opiera się naturalny porządek ludzkiego społeczeństwa – „nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe” – zostało „udoskonalone” przez ewangeliczne przykazanie miłości, które – gdyby mogło być całkowicie urzeczywistnione przez „człowieka wewnętrznego” – uczyniłoby zbędnym wszelkie zewnętrzne stanowienie

prawa i opartą na nim sprawiedliwość ludzką. Jednak dla człowieka grzesznego, który nigdy nie mógł w pełni wypełnić tego przykazania miłości, zewnętrzne stanowienie prawa i ustanowiona w tym celu władza doczesna zostały również ustanowione przez Boga.

Stąd napomnienie Zwingliego, skierowane szczególnie do anabaptystów, aby przestrzegać praw ustanowionych przez państwo w celu jego trwania, bez których nie zachowałby się porządek państwowy i nie wypełniłoby się przykazanie „żyć ze sobą w pokoju i zgodzie”, na którym opiera się cała wspólnota ludzka. Tak więc, według Zwingliego, istnieje podobny związek między sprawiedliwością boską i ludzką, między przykazaniem miłości w Ewangelii i prawami państwa, między Kazaniem na Górze i prawami Starego Testamentu oraz między nigdy w pełni nieosiągalnym ideałem państwa w Platónskiej *Politei* i celowością jego „praw”. Według kazania Zwingliego *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* przykazanie miłości w Ewangelii oznacza ideał, który nie może nigdy być w pełni zrealizowany, ale do którego nie może przestać dążyć. Zapewne przez to dążenie człowiek wypełnia swoje wyższe przeznaczenie i wyróżnia się (według kazania *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* („O jasności i prawości Słowa Bożego”) wśród wszystkich innych istot żywych tym, że „nie tylko jest rozumny, ale kieruje swoją uwagę na Boga i Jego Słowo”, czym jasno dowodzi, że „wedle swej istoty jest bliski Bogu, jest podobny do Niego, ma z Nim coś wspólnego, co niewątpliwie wynika z faktu, że jest obrazem Bożym”.

W formie filozoficznego rozróżnienia między ideą i rzeczywistością Zwingli przeciwstawia życiowórczą moc religii i pilne potrzeby państwa, i uznaje obie. Pomimo całego swojego praktycznego idealizmu, kształtującego życie, jest on mocno przywiązany do rzeczywistości i nigdy nie sprzeciwia się swojemu szwajcarskiemu zdrowemu rozsądkowi. Rzeczywistość nie przesłania mu ideału, a ideał nie prowadzi do zapomnienia o prawach rzeczywistości. Jeśli w tym zjednoczeniu idei i rzeczywistości, które nie jest ani ucieczką od samej rzeczywistości do królestwa upiornych idei, ani bezpodstawnym nieszczęściem, ale – na

podobieństwo Erosa Platona – zachowuje w człowieku równowagę między tym, co boskie, i tym, co zwierzęce, można dostrzec filozoficznego ducha samego Zwingliego, to jeszcze bardziej otwarcie ten duch przejawia się w definicji, którą Zwingli podaje na temat relacji między filozofią i religią, między racjonalną wiedzą i wiarą.

Za tym zasadniczym dla Zwingliego interesem religijnym i opartym na nim interesem politycznym Konfederacji wszystkie inne interesy rzeczowe pozostają u niego daleko w tyle; w jego węższym kręgu zainteresowań znalazło się tylko to, co się z nim wiązało; a więc w wypadku Antyku jedynie jego doktryna państwa i jego rozumienie Boga, które przejmując od Platona i Seneki. Jako pozbawiony uprzedzeń zuryski reformator Zwingli nie mógł nie uznać, że rozumienie Boga, które Platon próbował sformułować w swoim *Państwie* – najbardziej głębokim dziele starożytności – i które zostało później przejęte przez innych filozofów starożytnych, ma zarówno religijne źródło, jak i religijną treść. W ten sposób Zwingli mówi o tych „pogańskich filozofach”, którzy „nie odważyli się przyjąć wiary w Boga”, a jednak „nosili ją w sobie”: „tylko Bóg jest prawdą; ten, kto głosi prawdę, czyni to w imieniu samego Boga i nie bez boskiego oświecenia”, ponieważ to, co „jest święte, pobożne i niezmiennie, musi przecież mieć swoje źródło w Bogu, bez względu na to, gdzie i kiedy zostało po raz pierwszy powiedziane”. Tak więc sam Zwingli próbuje – podobnie jak pogańscy filozofowie – zrozumieć, co „musimy wiedzieć w sprawach poznania Boga” z czysto filozoficznych pozycji w swoim „Komentarzu do prawdziwej i fałszywej religii” (*De vera et falsa religione commentarius*). Pozwala sobie nawet na interpretację słynnych słów ze Starego Testamentu – „Jestem, który jestem”¹⁵ – jako istoty Boga w sensie Platońskiej koncepcji bytu: „Tylko Bóg, niech to będzie nasze przekonanie, istniejąc sam przez się, dał istnienie wszystkiemu i właśnie w taki sposób, że może istnieć w każdej chwili tylko z bytem Bożym”. W podobny sposób rozumie on również pojęcie Boga, które istnieje w Nowym Testamencie – „Nikt

¹⁵ Księga Wyjścia 3, 14.

nie jest dobry, tylko sam Bóg”¹⁶ – w sensie Platonińskiej idei Dobra: „Jeśli filozofowie powiedzieli cokolwiek prawdziwego o istocie Boga”, uzasadnia dalej Zwingli swoją filozoficzną interpretację Pisma Świętego, „wyszło to z ust Boga, który rozrzucił kilka ziaren swojej wiedzy nawet wśród pogan, inaczej nie byłoby to prawdą”. W innym tekście – *De providentia* – po tym, jak Zwingli zdefiniował Boga jako jedyną nieskończoność, poza granicami której nic nie może istnieć, a zatem „jeśli mówimy o bycie i rzeczach, muszą one być boskie”, ponownie uzasadnia swój „zbyt filozoficzny pogląd” wyjaśnieniem, które wypełnia lukę między religią a filozofią, zgodnie z którym „prawda zawsze pochodzi od Ducha Świętego” i dlatego nie ma przeszkód, aby poznać „to co boskie i religijne w sposób filozoficzny”.

Kiedy jednak Dilthey na podstawie tej i podobnych wypowiedzi Zwingliego uważa, że był w stanie zrozumieć stanowisko Reformatora jako „uniwersalny teizm”, to sam Zwingli, przy całej uwadze dla rozumienia Boga u filozofów pogańskich i ogólnie dla wiedzy racjonalnej, z której wywodzi się to rozumienie, wciąż jeszcze odróżniał własną wiarę od tego, co ludzie w ogóle na podstawie swojego rozumu „muszą wiedzieć w sprawach poznania Boga”, a zatem od tego, co racjonalne nauczanie Antyku sformułowało jako ideę niewidzialnego bóstwa. Głębokie skupienie duszy, która poszukuje uniwersalności pojęć i stanowi, według Diltheya, istotę samej filozofii, wciąż nie może zostać zepchnięte do wąskich granic tego, co ludzie mogą wiedzieć w sprawach poznania Boga.

W celowym przeciwstawieniu się dosłownej interpretacji słów Lutra: „To jest ciało moje”, Zwingli oczekuje od wiary tego, co w ogóle „nie może być pojęte rozumem”. W ten sposób wyrządza się wierze „wielką niesprawiedliwość”. Ponieważ „wiara budzi sprzeciw. Rzecz, jakkolwiek wysoko jest ceniona, musi opierać się na sobie samej, a nie na naszej wierze. Wiara jest skierowana na rzeczywistość, która istnieje, zanim w nią uwierzysz”. Ale i rozum, jako darowane człowiekowi

16 Mk 19, 17.

naturalne światło dla poznania prawdy, także należy do obrazu Boga w człowieku, jak i naturalne dla człowieka „wielbienie” Boga – nie stanowi dla silnego w wierze Reformatora równoważnego substytutu wiary pobożnych. „Żyją z Bogiem w głębszej, bardziej ufnej relacji”, niż mogłaby im dać wiedza o Bogu poprzez ogólne pojęcia. Dlatego również Zwingli w swoim żarliwym poszukiwaniu prawdy nie polega wyłącznie na rozumie, ale wytrwale prosi Boga o „prawdziwe światło oświecenia, które pozwoli nam poznać prawdę, sprawiedliwość i świętość. Boże pozwól nam nauczyć się widzieć prawdziwą religię, pozwól nam mieć tylko Ciebie w naszym sercu, podążać tylko za Tobą, kochać tylko Ciebie i czynić tylko wolę Twoją”.

Podobnie jak Platońska idea Dobra, tak i sposób rozumienia religii przez Zwingliego mają niewiele wspólnego z tym, co Dilthey nazywa teizmem uniwersalnym; o wiele trafniej ujmuje to Zwingli, gdy na podstawie głębokiej ufności człowieka w wiarę, w miłość Boga do człowieka określa istotę wszelkiej religii jako „wiarę w miłość” człowieka do Boga. Również przede wszystkim w tej wierze w miłość między Bogiem a człowiekiem Zwingli widzi istotę religii chrześcijańskiej, a w jej odrodzeniu renesans Ewangelii.

Tym, co – być może nawet bardziej niż wiara Zwingliego w moc miłości – przekonuje o jego własnym pełnym miłości zaufaniu do Boga, jest jednak kształtująca życie moc jego własnej wiary wyrażona w jego etyce społecznej. Zgodnie z tym wiara w miłość człowieka do Boga i wiara w miłość Boga do człowieka muszą również wywierać wpływ na wiarę w miłość ludzi nawzajem do siebie i uzasadniać porządek relacji społecznych między ludźmi nie tylko ze względu na ich rozum, ale również ze względu na ich zainteresowanie Bogiem. Rozum bowiem, który kontempluje sam siebie i jest zdania, że nie musi liczyć się z innymi, lecz wręcz przeciwnie, że inni muszą liczyć się z nim i jemu służyć, nie stawia człowiekowi żadnych wiążących wymagań i ograniczeń, lecz jedynie daje mu rady, za którymi ten może podążać zgodnie ze swą wolną wolą, ponieważ jest to jedynie

środek, za pomocą którego człowiek może osiągnąć dowolny ze swoich samolubnych celów.

Ponad przykazanie natury, „nie czyn drugiemu, co tobie nie miłe”, gwarantujące porządek całego życia społecznego, wznosi się tylko ewangeliczne przykazanie miłości, które, jeśli człowiek zaakceptuje je jako swoją wolę, choć nie znosi tego prawa natury, to nie pozwala już odczuwać je jako przymus: przez swoje przykazanie miłości Ewangelia „osładza” prawo natury. W ten sposób, powiada Zwingli, sam Bóg uczy człowieka wypełniania obowiązków i „traktowania wspólnoty, w której żyje, jako jednego ciała, którego członki wspólnie znoszą radości i smutki [...], a los jednego staje się losem wszystkich”. „Nie rodzimy się bowiem po to, abyśmy żyli sami dla siebie, lecz abyśmy stali się jednością w całości”. I ponieważ Konfederacja szwajcarska, wedle Zwingliego, jawi się taką społecznością, której członkowie powinni dążyć do stania się „jednością w całości”, to i on dąży „dla dobra Konfederacji” do poznania religii miłości z najlepszego źródła, jakim jest Ewangelia, aby móc ją „z całą dyscypliną i wiernością głosić głodnym душom” w całym narodzie Konfederacji, głosić tak jak zaczął ją głosić: „zanim ktokolwiek w naszym regionie wiedział coś o Lutrze”, i aby studiować dzieło Chrystusa w języku oryginału zaczął studiować języki starożytności.

Jednak tym, co być może pozwala nam zrozumieć osobowość Zwingliego nawet bardziej niż jego wiara w ewangeliczne przykazanie miłości i przemieniająca życie moc płynąca z tego religijnego źródła, jest wewnętrzna prawdziwość samej jego wiary, którą możemy dostrzec w jego *Beichte der Selbstprüfung* („Spowiedź o sobie samym”), którego religijna treść nie powinna nam przeszkadzać w dostrzeżeniu również prawdziwego filozoficznego ducha Reformatora.

Ten filozoficzny duch, ta wewnętrzna prawdziwość w badaniu własnej żywej wiary, dzięki której Zwingli pokonuje przepaść między religią a filozofią charakterystyczną dla myślicieli niższej rangi, jest wielkim spadkiem silnego duchem Reformatora dla szwajcarskiego Oświecenia, dzięki któremu było ono w stanie odróżnić się

od Oświecenia europejskiego w taki sam sposób, w jaki sam Zwingli odróżniał się od niemieckiego reformatora Lutra i reformatora Kalwina, który działał w Szwajcarii, ale który, ani ze względu na swoje pochodzenie, ani duchową orientację, nie był bliski Szwajcarom. To, że istniała zasadnicza różnica między naukami Zwingliego i Lutra oraz że szwajcarskiemu Reformatorowi, który otwarcie zaprzeczał swojej zależności od Lutra, był głęboko obcy dogmatyzm Niemca, sam on wielokrotnie i uparcie wyjaśniał. Istnieje jednak równie istotna różnica między nim a Kalwinem; tak więc szwajcarskie Oświecenie, które w całości opiera się na tradycji ustanowionej przez Zwingliego, nie wraca do nauczania Kalwina, ale jest raczej reakcją na ortodoksję rozprzestrzeniającą się z kalwińskiej Genewy na całą Szwajcarię i jej „formula consensus”.

III. Myśl filozoficzna Szwajcarów w dobie Oświecenia

W żadnym okresie szwajcarskiej historii intelektualnej ogólna niechęć do budowania systemów filozoficznych, charakterystyczna dla myśli szwajcarskiej w ogóle, nie jest tak wyraźna jak w epoce Oświecenia. To wtedy zainteresowanie Szwajcarów filozofią objawiło się po raz pierwszy w ich świadomym dystansowaniu się od wielkich systemów filozoficznych, które zrodziła nie-szwajcarska myśl europejska w XVII wieku. Przeciwno tym systemom, podobnie jak przeciwko wszelkiemu filozoficznemu systemotwórstwu w ogóle, powstała arbitralna konstrukcja, z której wyłoniły się zasadniczo różne, częściowo sprzeczne i wzajemnie obalające się systemy. W epoce Oświecenia myśl szwajcarska przeciwstawiała własną naturalną spójność tym wszystkim konstruktom, które potrafiły pozorować jedność wiedzy nawet tam, gdzie nie istniała wewnętrzna spójność. W miejsce doktryny o matematyczno-mechanistycznym powiązaniu rzeczywistości, dominującej w całej nie-szwajcarskiej filozofii epoki nowożytnej i demonstrowanej na różne sposoby przez wszystkie te systemy, które wprowadzały ją

w całości do wszystkich sfer przyrody i życia ludzkiego, Szwajcarzy stawiają swoją wiarę w swobodne, stwórcze działanie Boga i w swobodne samostanowienie człowieka. I o ile w ramach uniwersalnego związku matematyczno-mechanistycznego nie można sobie wyobrazić innych celów człowieka niż te, które wypływają z charakteryzującego wszystkie istoty żywe instynktu samozachowawczego, o tyle myśl szwajcarska nie uznawała innego kryterium oceny życia niż związek rzeczywistości z wyższym przeznaczeniem człowieka, ze względu na który i dla którego, jak powiada Zwingli, wszystko zostało stworzone i bez którego wszystko jest puste.

Ten oparty na religijnych podstawach światopogląd Szwajcarów dzieli od powszechnie panującego w tym samym czasie poza Szwajcarią obrazu rzeczywistości głęboka przepaść; widać ją u Spinozy w twierdzeniu „*eadem res in suo esse perseverare connatur*”¹⁷: szwajcarska wiara w wolne samostanowienie człowieka i wypełnianie przez niego obowiązków przeciwstawia się panującemu w przyrodzie instynktowi samozachowawczemu. I tak jak teoria o mechanicznej naturze rzeczywistości, powszechnie przyjęta w filozofii nowożytnej, stała w sprzeczności z religijnym światopoglądem Szwajcarów, tak samo nie do przyjęcia dla nich była uznawana od czasów Kartezjusza za jedynie naukową metoda „geometryczna” jako niemająca zastosowania do żadnego zjawiska życia, tłumacząca teorię mechanistyczną. I im bardziej nie do przyjęcia był dla nich wzajemny, matematyczno-mechanistyczny związek zjawisk rzeczywistości, w czasach nowożytnych powszechnie akceptowany poza Szwajcarią, tym bardziej musiało się im narzucać pytanie o wewnętrzne powiązania rzeczywistości obejmujące całe życie, które byli w stanie myśleć wyłącznie jako stworzone przez Boga, a więc mające nie tylko wymiar zmysłowy.

W miejsce matematyczno-mechanicznego systemu wzajemnych powiązań rzeczywistości, skonstruowanego kosztem jakiegokolwiek

17 „Każda rzecz, o ile istnieje sama w sobie, ma tendencję do trwania w swoim istnieniu” (łac.).

odrzućenia jego wartości, pojawiło się przekonanie co do wewnętrznych powiązań całego życia, które odpowiadało szwajcarskiemu światopoglądowi. A ponieważ myślenie szwajcarskie było od samego początku zakorzenione w życiu i nie pozostawało obojętne na jego przejawy, ale zawsze było otwarte na ich bezpośredni wpływ, przyjęło od życia jego naturalne, wewnętrzne powiązania, aby wychodząc od niego, zrozumieć istotę całej rzeczywistości. To wewnętrzne powiązanie życia, które służyło jako punkt wyjścia dla szwajcarskiego myślenia filozoficznego, zastąpiło ich sztucznie skonstruowany system powiązań matematyczno-mechanicznych i stało się dla nich kluczem do poznania całej rzeczywistości.

Ważność szczególnie charakterystycznego dla Szwajcarów zainteresowania życiem podnosiło przede wszystkim jego znaczenie dla człowieka zorientowanego praktycznie, który zamiast zastanawiać się nad wiecznymi, nierozwiązywalnymi zagadkami życia, chciał się dowiedzieć, jak sam ma się zachować wobec życia, nie jako bierny widz ze swoim czysto teoretycznym zainteresowaniem, ale jako człowiek uznający wymagania życia będące dla niego obowiązkowymi. I ponieważ ten praktyczny interes Szwajcarów nie tylko odpowiadał wymaganiom instynktu samozachowawczego, ale także i przede wszystkim korelował z obowiązkami, jakie człowiek musiał na siebie przyjąć, aby je wypełnić, instynkt ten był uwarunkowany ogólnym charakterem religijnie ugruntowanego światopoglądu szwajcarskiego. W ramach tego światopoglądu życie ludzkie jawi się jako najbardziej godny przedmiot rozważań, ponieważ można je poznać nie tylko w jego naturalnym uwarunkowaniu i powszechnej proporcjonalności prawnej, ale także dlatego, że w przeciwieństwie do wszystkich innych zjawisk może być rozumiane i ocenione jako wyrastające ze świadomości własnego wyższego przeznaczenia.

Z tej perspektywy szwajcarscy myśliciele XVIII wieku postrzegali życie, przekonani, że jest ono prawdziwym zadaniem filozofii. Tak jak każdy z nich był przeświadczony o swoim wyższym przeznaczeniu, dla którego Bóg stworzył człowieka jako istotę wybraną przez Siebie,

tak też cenili oni każdą jednostkę ludzką i wierzyli (wraz z Zwinglim), że w „zainteresowaniu” człowieka Bogiem mogą rozpoznać obraz Boga w człowieku. Każda stworzona rzecz ma „boską naturę”, jest stworzona „przez Boga i w Bogu”, a człowiek, który jest koroną stworzenia, jest jedyną spośród wszystkich żywych istot świadomą swojej istotnej relacji i wspólnoty z Bogiem, dlatego czci chwałę i moc Boga ponad wszystko. Tym, co było przede wszystkim wspólne zarówno dla szwajcarskiego Oświecenia, jak i szwajcarskiej reformacji, było „pełne miłości zaufanie człowieka do Boga”, w czym Zwingli widział istotę wszystkich religii, a także wiara w dobrą Opatrzność, która nie mogła dać człowiekowi wiedzy o jego wzniosłym przeznaczeniu, jeśli samo to przeznaczenie było dla niego całkowicie nieosiągalne.

Religijny optymizm opierający się na świadomości wyższego przeznaczenia stworzonego przez Boga człowieka jest znakiem rozpoznawczym szwajcarskiego Oświecenia: kiedy, jak powiada Zwingli, miłość jest źródłem predestynacji, i ci „zostaną wybrani z chwałą i mocą, którzy będą błogosławieni”, wówczas stworzony przez Boga człowiek może wypełnić swoje przeznaczenie. Jednocześnie optymizm był charakterystyczny dla całego myślenia filozoficznego w XVIII wieku, którego początkiem były *Teodycea* Leibniza¹⁸ i *Rapsodia* Shaftesbury’ego¹⁹, a którego fundamentalną ideą stała się teleologiczność rzeczywistości. Jednak tym, co szczególnie odróżniało optymizm szwajcarskiego Oświecenia od Oświecenia niemieckiego czy angielskiego, była transcendentna koncepcja celu, wykraczającego poza wszelkie zadania wyznaczone człowiekowi przez naturę, oraz wiara w dobrego Stwórcę we wszystkich obszarach ludzkiego życia. To religijne źródło i charakter szwajcarskiego optymizmu stają się szczególnie widoczne w zestawieniu z dwiema pozostałymi formami

18 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) – niemiecki prawnik, dyplomata, historyk i bibliotekarz, zajmujący się też filozofią, matematyką, fizyką teoretyczną i inżynierią mechaniczną. Doktor prawa i filozofii, przez większość kariery zatrudniony na dworze księcia Hanoweru.

19 Anthony Ashley Cooper (hrabia Shaftesbury, 1671-1713) – brytyjski arystokrata, filozof, etyk. Twórca koncepcji moralności absolutnej.

optymizmu w filozofii oświeceniowej: formalno-racjonalistyczną Leibniza i estetyczną Shaftesbury'ego.

O ile myśliciele szwajcarscy, wierząc we wzniosłe przeznaczenia człowieka objawione mu w ewangelicznym przykazaniu miłości, odnajdują wyraźną wskazówkę dla oceny wyższych wartości życia, o tyle pojęcie celu, na którym Leibniz opiera swoją optymistyczną ocenę rzeczywistości, pozostaje całkowicie formalne. Rezygnuje on z merytorycznej definicji doskonałości i trzyma się jedynie ogólnej idei nienaruszalnej prawidłowości jako formalnej doskonałości natury. I jeśli szwajcarscy myśliciele rozumieją przez „naturę”, ogólnie rzecz biorąc, porządek rzeczy, a przez „naturę człowieka” wewnętrznie wiążącą świadomość jego własnego wyższego przeznaczenia, to Leibniz pozostaje w swym powściągliwym racjonalizmie w ramach ogólnej koncepcji natury, typowej dla XVII wieku, i widzi w „naturze” ucieleśnienie procesów uporządkowanych zgodnie z prawem: w opinii Leibniza natura ludzka nie przekracza granic jego ogólnej matematycznej koncepcji natury, którą rozwija do nieskończoności dopiero w swej nauce o monadach i *petites perceptions*²⁰ stanowiących ich istotę, nie odróżniając tym samym wewnętrznej prawidłowości życia od matematycznej konieczności procesów naturalnych.

To, czego Leibnizowi brakuje do takiego rozróżnienia, stanowi charakterystyczne dla całej myśli szwajcarskiej uznanie wolności, zarówno w sensie wolnej aktywności twórczej, poprzez którą, według Zwingliego, Bóg objawia się i staje siłą napędową wszystkiego, jak i w sensie wolnego samookreślenia się człowieka z własnej świadomości jego wyższego przeznaczenia, na którym opiera się myśl filozoficzna Szwajcarów.

Religijny optymizm Szwajcarów niewiele ma wspólnego zarówno z formalno-racjonalistycznym optymizmem Leibniza, jak i z estetycznym optymizmem Shaftesbury'ego. W porównaniu z estetycznym pojmowaniem natury, której piękno i harmonia w oczach angielskiego

20 Małe percepcje (fr.).

humanisty, wychowanego na ideach Renesansu i Antyku, na nauce Giordana Bruna i neoplatoników, w znacznym stopniu przewyższają wszelką sztukę naśladowczą (za której przeżywanie nie jest w stanie wyrazić Opatrzności wystarczającego podziękowania), wiara niejakiego Albrechta Hallera²¹ w prawdziwą sprawiedliwość, jaką Opatrzność obdarza człowieka, wydaje się całkowicie uzasadniona na gruncie religijnym. O ile Shaftesbury uważa, że nic bardziej nie może chwalić dobroci Opatrzności, pozwalającej człowiekowi na wielką przyjemność z kontemplowania pięknych przedmiotów, chyba że poprzez wyjaśnienie, że „zamknęła nasze szczęście w rzeczach, którymi możemy się obdarzyć”, to wiara Hallera w Opatrzność, która obdarzyła człowieka całą sprawiedliwością, zakorzeniona jest w religijnym światopoglądzie reformacji; i to nie tyle w światopoglądzie Zwingliego, który twierdził, że „wybrani” przez chwałę i moc będą tymi, którzy mają zostać błogosławieni, ale raczej w przeciwnym poglądzie, podzielanym przez Kalwina, który wierzył w groźne i nieuchronne męki piekielne grożące człowiekowi od czasu grzechu pierworodnego. Ta złowroga wiara, która rozprzestrzeniła się z Genewy Kalwina na całą Szwajcarię i łatwo znalazła akceptację wśród wrażliwych Berneńczyków, wywarła ogromny wpływ na całe życie Hallera.

Tagebücher („Dzienniki”) Hallera pozwoliły nam uświadomić sobie, jak wielkim ciężarem był dla niego strach przed karami piekielnymi i jak bardzo był w nim zakorzeniony. *Dzienniki* rozpoczynają się pod koniec 1736 roku, w którym Haller zaproszony do Akademii w Getyndze znalazł tam odpowiednie miejsce dla rozpoczętej już działalności naukowej, ale został wytrącony z normalnego biegu życia przez śmierć żony Marianny; pozwalają nam zobaczyć głębię jego życia religijnego. Świat i wieczność walczą o duszę. „Moje sumienie – pisał – jest dziwnie pobudzone, gdy kontempluję wzdychanie człowieka w śmiertelnej agonii z powodu jego grzechów, które ludzie popełniają codziennie bez zastanowienia”. Przeraza go myśl, że on sam, że jego niewiara

21 Albrecht Haller (1708-1777) – szwajcarski lekarz, fizjolog, botanik i poeta.

i doczesność są winni temu, że jego żona, zarażona jego niewiarą, musi teraz cierpieć męki piekielne; ale jeszcze bardziej przeraża go myśl, że on sam, ze swoją słabą wiarą, nie jest godny Bożego miłosierdzia i że czekają go w piekle podobne męki. Modli się do Boga słowami: „W doczesności czyn, co chcesz, ale oszczędź duszę”.

Ten głęboko udręczony stan umysłu, w którym według *Dzienników* pozostawał po śmierci żony i aż do własnej śmierci, nie można tłumaczyć jedynie ciężką stratą, jaką była dla niego śmierć Marianny; należy raczej sądzić, że w tej stracie można upatrywać jedynie zewnętrznej przyczyny ciężkiego konfliktu wewnętrznego, który – raz uświadomiony – nie dawał mu spokoju, a który można zrozumieć jedynie na podstawie ogólnych założeń duchowych epoki. Najwięksi bowiem myśliciele, którzy wyłonili się z konkretnych duchowych założeń swojej epoki, mogą być rozumiani jedynie na podstawie tych założeń. Z jednej strony (tylko dzięki nim możemy w zasadzie zrozumieć życie duchowe okresu, który nazywamy Oświeceniem szwajcarskim), stworzyli rozprzestrzenioną w tym czasie i mającą początek u Zwingliego wiarę w pełne miłości zaufanie człowieka do Boga, i z drugiej strony, były podstawą dla także pochodzącej z epoki Reformacji, ale nie od Zwingliego tylko od Kalwina, świadomości własnej odpowiedzialności człowieka, którego natura została zepsuta przez upadek w grzech i który nie mógł zatem uciec od dalszego grzechu, ani stać się ponownie bezgrzesznym, będąc całkowicie zależnym od Bożego miłosierdzia.

O ile religijny optymizm szwajcarskiego Oświecenia można zasadniczo przypisać Zwingliemu, o tyle wpływ Kalwina, emanujący z Genewy, zaciemniał świetlistą tkankę szwajcarskiego życia intelektualnego w epoce Oświecenia i często – zwłaszcza wśród wrażliwych Berneńczyków – całkowicie ją przesłaniał. To, że Haller tak głęboko ujął sprzeczność między wiarą w naturę, którą podzielał ze Zwinglim, a która w swej całości powinna manifestować doskonałość stworzenia Bożego, oraz poczuciem własnej niegodności, wyrażonym najdobitniej przez Kalwina, czyni go jedną z najbardziej reprezentatywnych postaci

tego Oświecenia, którego cała problematyka wyłoniła się w jego życiu jako potworna sprzeczność.

To, jak ortodoksja kalwińska, z jej miażdżącym lękiem przed karami piekielnymi, którego nie można uniknąć, ponieważ grzech pierworodny zniszczył nie tylko wolę, ale i rozum człowieka, odcisnęła swoje ciemne piętno na życiu kraju berneńskiego, widoczne jest szczególnie w słowach Hallera o wielkim smutku własnego życia, który staje się dla niego jeszcze trudniejszy, ponieważ – jak pisał o tym do swego przyjaciela Charlesa Bonneta²² w 1772 roku – „tego cierpienia nie można nikomu wyznać”; jego życie, „gdyby się o nim dowiedziano, wyglądałoby jak tragiczna powieść, ale tak się nigdy nie stanie”. Aby nie dawać innym złego przykładu swoim zwątpieniem w doskonałość całego boskiego stworzenia i wiarą w wypaczenie natury ludzkiej, całą tragedię swojego życia powierza jedynie dziennikowi, a opinii publicznej pozwala tylko poznać owoce swojej bezradnej działalności naukowej. Ale jednocześnie on sam, świadomy odpowiedzialności wobec bliźnich, których wiara religijna jest być może nawet słabsza niż jego własna, prowadził to wyczerpujące podwójne życie i niestrudzenie pracował nad swoim ogromnym dziedzictwem, które miał pozostawić ludzkości, a z którego ludzkość jeszcze nie do końca skorzystała.

Od światopoglądowych problemów życia ucieka w naukę, która stawia granicę jego introspektywnemu, długo myślącemu duchowi, a w tej granicy znajduje równowagę między doskonałością całej natury a wypaczeniem natury ludzkiej, jakiej na próżno szuka w swoim światopoglądzie. I to właśnie nauka pozwala mu poznać prawidłowości wszystkich sfer życia, ku czemu niezmiennie zwraca się jego naukowe zainteresowanie; to właśnie pojawienie się tej granicy ludzkiego życia, która jest wspólna zarówno człowiekowi, jak i innym istotom żywym i którą można ustalić ściśle naukową metodą poprzez precyzyjne eksperymenty przeprowadzane za pomocą skalpela i mikroskopu,

22 Charles Bonnet (1720-1793) – szwajcarski przyrodnik i filozof. Dokonał dużego wkładu w rozwój wiedzy o biologii owadów. Jako pierwszy w 1746 r. opisał partenogenezę u mszyc.

przede wszystkim przyciąga uwagę Hallera. W wiedzy o uniwersalnym porządku natury, obejmującej nawet życie człowieka, Haller znajduje namiastkę mechanistycznej doktryny, według której nawet „dusza musi być mierzona i ważona”, doktryny, której nienawidził od wczesnej młodości, gdy zajmował się filozofią kartezjańską.

Jednak w poznaniu życia ludzkiego w jego wewnętrznej prawidłowości Haller znajduje również przeciwwagę dla swej wiary w naturę człowieka zniekształconą przez grzech pierworodny, która z tego powodu nie może już dokonywać wolnego wyboru dobra („wszyscy jesteśmy zniekształceni”), ale która sama ponosi za ten upadek pełną odpowiedzialność: „Zło zostało wybrane, nadeszło”, jak pisze Haller w pracy *Ursprung des Übels* („Pochodzenie zła”). Naszym zdaniem jednak ta niewyjaśniona samoświadomość winy człowieka, który w pełni zrozumiał swój upadek i w wynikającym z tego lęku przed grozącymi mu i zasłużonymi karami piekielnymi można dostrzec „wewnętrzne pragnienie”, które w dziennikach Hallera znajduje swój bardziej przejmujący wyraz niż w jego poezji filozoficznej i które on sam uważa za niezbywalny los człowieka, oddanego występкови i męce od upadku.

O ile Haller jako badacz naukowy włącza do ogólnej prawidłowości natury również wewnętrzną prawidłowość życia ludzkiego, o tyle odmawia człowiekowi, którego pierwotną naturę wraz z Kalwinem uważają za zepsutą od czasu upadku w grzech, doskonałości, która według niego przynależy tylko naturze w jej całości jako stworzonej przez Boga. „Parlons physique”²³ – pisał 11 marca 1768 roku do Charlesa Bonneta, ówczesnego przyrodnika, który był najbliższy Hallerowi, gdyż łączył w swej nauce o *palingenesis* religijną wiarę w inne życie z wiarą w istnienie ogólnej prawidłowości natury: „C’est l’empire de Dieu [...]. Pensons à Dieu et à ses ouvrages toujours parfaits, toujours calculés

23 „Pomówmy o fizyce” (fr.).

par sa sagesse et par sa bonté [...]. Les hommes sont les seuls citoyens mécontents, les seuls malheureux de la cité de Dieu”²⁴.

Z tego powodu Haller, twórca nowoczesnej fizjologii, również rozpatruje życie ludzkie w kategoriach „physique” i przede wszystkim kieruje swój wzrok na te przejawy życia ludzkiego, które są niezależne od tej szczególnej pozycji, jaką człowiek zajmuje wśród innych istot żywych dzięki bardziej rozwiniętemu życiu umysłowemu, ale które, przeciwnie, odnoszą do nich człowieka. Są to jednak te funkcje organiczne, które fizjolog jest w stanie lepiej zrozumieć na przykładzie mniej rozwiniętych stworzeń niż na przykładzie człowieka, ponieważ w przypadku stworzeń niższego rzędu fizjolog może sobie pozwolić na zastosowanie do nich metody ściśle naukowej, wykonywanej za pomocą skalpela i eksperymentów mikroskopowych.

Za pomocą powyższej metody naukowej Haller próbuje określić najbardziej elementarne funkcje życia ludzkiego, bodźce i percepcję, które stanowią warunek wstępny dla wszystkich wyższych funkcji psychicznych, a jednocześnie mogą być określane i opisane w odniesieniu do całego organizmu. Za pomocą skalpela i mikroskopu określa podatność, to jest wrażliwość na bodźce w tych włóknach nerwowych, które reagują na bezpośredni kontakt, i jednocześnie uważa, że wrażliwość, czyli podatność na wrażenia zmysłowe, jest możliwa tylko wtedy, gdy części ciała połączone z mózgiem są stymulowane przez mózg; Haller określa w ten sposób, że bodziec i percepcja są granicą między życiem organicznym a psychicznym; pod pojęciem bodźca rozumie jeszcze bezpośredni wpływ ciała obcego na organizm, podczas gdy percepcję traktuje już jako związaną ze świadomością i w tym sensie czysto psychiczne. Dla niego są to dwie zasadniczo rozmaite formy ekspresji życia, ponieważ opierają się na różnych funkcjach, jednej organicznej, drugiej psychicznej. Oto jak daleko przyrodnik Haller posunął się w badaniu życia swoją naukową metodą eksperymentów

24 „To jest Boże Królestwo [...]. Pomyślmy o Jego dziełach, zawsze doskonałych, zawsze obliczonych przez Jego mądrość i dobroć [...]. Ludzie są jedynymi niezadowolonymi obywatelami, jedynymi nieszczęśliwymi w mieście Boga” (fr.).

ze skalpelem i mikroskopem: pozwoliła mu ona skorelować różne przejawy życia w mniej lub bardziej jednoznacznej formie lub, jak sam to ujął, sprowadzić związek między tymi przejawami życia do prostszej formuły.

Ani skalpel, ani mikroskop nie pozwoliły mu jednak na wyjaśnienie, jakie siły ostatecznie poruszają bezpośrednie przejawy życia. Na gruncie samych tych przejawów można by wyciągnąć wniosek o siłach leżących u ich podstaw, ale nie można postawić żadnej hipotezy na ich temat, dającej się potwierdzić doświadczalnie i tym samym uzasadnionej naukowo. W tym momencie wiedza ustępuje miejsca wierze. I właśnie dlatego, że sam Haller był świadomy własnej wiary w nadrzędną siłę tworzącą rzeczywistość, niedającą się jednak uzasadnić naukowo, zatrzymał się w swoich badaniach empirycznych przed wyjaśnieniem pochodzenia przyrody. Oczywiście, odrzucając wszystkie nieuzasadnione naukowo hipotezy o pochodzeniu przyrody, Haller uważał, że hipoteza przeciwna o pochodzeniu przyrody w wyniku działalności Stwórcy obala życiotwórczą siłę samej przyrody, taka hipoteza eliminowałaby badacza jako kreatora przyrody. Z tego powodu szczególnie ostro zwrócił się on przeciwko założeniu Buffona²⁵ o istnieniu materii tworzącej i tworzonej, z której, nawet bez zarodków pierwotnie uformowanych przez Boga, powstawać i rozwijać się miały organizmy żywe, od najniższych gatunków do wyższych form życia, a w końcu do człowieka.

W tym konsekwentnym myśleniu, dążącym do systematycznego poznania całej przyrody, i w przekonaniu, że poznanie prawdy nigdy nie może być sprzeczne z religią, Haller nadal stanowczo odrzucał każdą hipotezę, nieposiadającą uzasadnienia naukowego. Każdą nową teorię weryfikował, stosując wyłącznie kryteria prawdy. Kiedy na Sorbonie wyrażono sprzeciw wobec doktryny Buffona o konstytutywnej mocy materii, obawiając się, że zagrozi to wierze w Stwórcę,

25 Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) – francuski filozof, przyrodnik i matematyk. Od 1753 r. członek Akademii Francuskiej. Prekursor ewolucjonizmu. Autor liczącej 44 tomy *Historii naturalnej*.

Haller uspokajał: „Nie martwię się o to! Pan Buffon może wyrządzić religii równie mało szkody, jak Newton, gdy wyjaśnił cudowną budowę świata i ukryte prawa obiegu gwiazd w oparciu o doktrynę o dwóch siłach [...]. Możemy więc spokojnie czekać i zobaczyć, czy doświadczenia myślicieli potwierdzą, czy też obalą teorię rosnących i życiodajnych sił. Zawsze będą nas one prowadzić bliżej prawdy, a ta do Boga” (Kl. Schr. I. 116f.).

Na przykładzie Hallera widać szczególnie wyraźnie to, co w zasadzie było charakterystyczne dla szwajcarskich przyrodników w epoce Oświecenia: mianowicie, że wiara w Stwórcę nie pozbawiała ich bezstronności naukowego dociekania, lecz raczej sprawiała, że niezbędne granice wiedzy były jeszcze wyraźniejsze w ich umysłach i wzmacniała ich pobożność wobec ostatecznych tajemnic przyrody. W ich ustach odwołanie się do Stwórcy i Jego mocy, niewytłumaczalne dla ludzkiego umysłu, nie oznacza akceptacji arbitralnej interpretacji natury, lecz wręcz przeciwnie było odrzuceniem wszelkiej spekulacji i ograniczeniem horyzontu badawczego do wiedzy doświadczalnej. Haller nie tylko ogranicza się do korzystania z wiedzy eksperymentalnej uzyskanej za pomocą ścisłej metody naukowej, nie chcąc konstruować na jej podstawie niczego innego niż to, czego już się nauczył dzięki eksperymentom ze skalpelem i mikroskopem, ale także stawia ogólne żądanie, zgodnie z którym nie wolno przekraczać granic stawianych przez naturę poznaniu ludzkiemu, a przyczyny zjawisk przyrodniczych ustalanych na drodze eksperymentu należy sprowadzić do prostej formuły, bez prób wyjaśniania samych sił przyrody.

„Na szczęście żaden twórczy duch nie przenika istoty natury, pokazuje mu ona jedynie tylko zewnętrzną powłokę” – tymi słynnymi słowami Haller chciał wyrazić krytyczne samoograniczenie przyrodnika. Goethe odpowiedział na nie: „natura nie ma ani rdzenia, ani powłoki, wszystko jest w jednym kawałku”. Haller nie twierdzi, że „istota natury” jest warunkiem, po spełnieniu którego badacz może się czuć usatysfakcjonowany, lecz wyraża raczej, że jego własne badania wychodzą z założenia, że prawdziwym przedmiotem wszelkiej

wiedzy i wszelkich dociekań naukowych jest dostępna w swoich przejawach natura, natomiast ostateczna przyczyna, która napędza całą rzeczywistość, może być jedynie przedmiotem wiary, a wiedza i wiara, zgodnie z ich przedmiotem, nie są i nie mogą być ze sobą w konflikcie, ponieważ są zupełnie różne co do pochodzenia i istoty. Właśnie ten pogląd, że wiedza i wiara mają za przedmiot różne sfery bytu, gdyż są co do swej istoty różne, sprawił, że Kant, którego Haller darzył wielkim szacunkiem, sformułował sens swojej *Krytyki czystego rozumu* w słowach: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary”²⁶.

To właśnie ta postawa uczyniła studia Hallera tak owocnymi, powstrzymując go od wykraczających poza sferę doświadczenia spekulacji i przyzwyczajając go do ograniczania się do badania faktów, które można ustalić poprzez zastosowanie rygorystycznej metody naukowej. Jeśli bowiem badanie natury w jej prawidłowości i celowości ma umocnić człowieka w jego wierze w Stwórcę i szacunku dla stworzenia, to rygorystyczna metoda naukowa ma zapewnić bezstronność tego badania. Jednocześnie Haller stawiał najwyższe naukowe wymagania swoim badaniom przyrody, które nie tylko nie były sprzeczne z jego wiarą w Stwórcę i szacunkiem dla stworzenia, ale raczej wynikały z jego wiary w Boga i szacunku dla stworzonych rzeczy opartych na tej wierze; dzięki swojej krytycznej metodzie Haller stał się największym szwajcarskim przyrodnikiem swoich czasów, który wyróżniał się zarówno metodycznym rygorem, jak i znaczeniem odkryć.

Ponieważ najwyższą wartością w oczach Hallera jest znajomość natury ludzkiej, czyli badanie prawidłowości życia ludzkiego i tych przejawów duszy, które demonstrują regularność bardziej niż inne i których organiczne przesłanki można ustalić za pomocą skalpela i mikroskopu, to starał się przede wszystkim dokładnie określić te zmiany w organizmie ludzkim, które są w związku przyczynowym

26 I. Kant, *Przedmowa do pierwszego wydania*, [w:] *idem, Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 45.

z przejawami życia psychicznego. Stąd znaczenie, jakie we własnych badaniach przywiązuje do ustalenia granic między bodźcem a percepcją oraz związanego z nimi rozróżnienia między pobudliwością i wrażliwością; a im łatwiej jego zainteresowanie ludzkim życiem koncentruje się na takich aspektach, tym bardziej problematyczne staje się (biorąc pod uwagę przekonanie o ogólnej deprawacji natury ludzkiej) określenie sensu życia ludzkiego w jego wyższych funkcjach duchowych.

Bez zaufania do ludzkiego rozumu i woli, które – według Hallera, jak i u Kalwina – uległy zepsuciu od czasu grzechu pierworodnego, Haller ogranicza się do badania najprostszych przejawów życia, wspólnych człowiekowi i stworzeniom niższym i których obserwacja prowadzi go do granic życia czysto psychicznego i czyni go twórcą nowoczesnej fizjologii, ale nie twórcą psychologii jako doktryny o psychicznych funkcjach życia ludzkiego. Na tym kończy badania własne, a ich kontynuację ceduje na innych badaczy, którzy z większą niż on bezstronnością podchodzą do obserwacji życia ludzkiego.

Tym, co szczególnie wyróżniało Hallera w jego zainteresowaniu życiem ludzkim, wspólnym dla wszystkich myślicieli epoki szwajcarskiego Oświecenia, było jego dążenie do zbadania tego życia metodą ściśle naukową w taki sam sposób, w jaki bada się ogólne prawidłowości przyrody. To właśnie przykuło jego uwagę do problematyki fizjologicznej i uczyniło twórcą nowoczesnej fizjologii, który powstrzymał się od badań czysto psychologicznych. Na pierwszy rzut oka może zdumiewać fakt, że Haller, sam mając naturę problematyczną, dobrze znał problemy ludzkiego życia i konflikty, z jakimi konfrontują człowieka jego wyższe funkcje psychiczne. Jednak to właśnie ostre konflikty wewnętrzne, z jakimi zmagał się na kartach swoich dzienników, jego głęboka świadomość własnej karygodności i strach przed zasłużoną karą, pozbawiają go bezstronności będącej koniecznym warunkiem wstępnym wszelkiej obiektywnej samoobserwacji. Wrażliwemu berneńczykowi brakuje wewnętrznej równowagi pozwalającej

człowiekowi, będącemu wewnątrz doświadczenia, być jednocześnie obserwatorem i konstruować teorie psychologiczne.

To właśnie odróżnia go od współczesnego mu Johanna Georga Sulzera²⁷, pochodzącego ze wschodniej Szwajcarii człowieka otwartego na każde nowe doświadczenie, szybko się w nim orientującego i klasyfikującego je w ramach swojej ogólnej koncepcji życia ludzkiego; w tym względzie brakuje mu jednak głębi ducha Hallera. Sulzer, podobnie jak Haller, jest przedstawicielem szwajcarskiego Oświecenia, ale urzeczywistnia je raczej poprzez jasność myślenia niż głębię uczuć religijnych. Z tego powodu Sulzer potrafi lepiej niż Haller zrównoważyć wszystkie swe siły i połączyć różne przejawy życia w sensowną całość, ponieważ nie podziela jego poglądu o upadku człowieka i zepsuciu ludzkiej natury. Sulzer był jednak myślicielem wywodzącym się z kultury Zurychu, a jego wiara była bliższa koncepcji religii Zwingliego o pełnym miłości zaufaniu między Bogiem a człowiekiem niż oczywistej wierze Kalwiana (odzwierciedlonej w dziennikach Hallera) w zepsuciu ludzkiej natury w wyniku upadku w grzech. Ta ponura wiara nie wydaje się Sulzerowi przeszkodą nie do pokonania w bezstronnym rozważaniu ludzkiego życia w jego wyższych funkcjach i ogólnych wzajemnych powiązaniach, jak widzimy to u Hallera; nic nie stoi na przeszkodzie, aby Sulzer zrobił krok od fizjologii do psychologii, od badania elementarnych zjawisk życia do nauczania o jego wyższych funkcjach, co jest głównym przedmiotem jego psychologicznego zainteresowania. Ponieważ Sulzer podejmuje ten krok – którego Haller nie mógł zrobić – ufając rozumowi, który został dany człowiekowi, aby poznać rzeczywistość w ogóle, a zwłaszcza poznać własną naturę, staje się założycielem szwajcarskiej psychologii, podczas gdy Haller, poprzez swoje nauczanie o bodźcu i percepcji, stał się założycielem szwajcarskiej i w ogóle nowoczesnej fizjologii.

27 Johann Georg Sulzer (1720-1779) – szwajcarski matematyk, teolog i filozof doby Oświecenia. Zajmował się też badaniami nad elektrycznością. Tłumacz Hume'a. Jego rozprawa *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771-1774) jest pierwszą niemieckojęzyczną encyklopedią, która systematycznie traktuje o wszystkich obszarach estetyki.

W centrum zainteresowań naukowych Sulzera znajduje się także nauka o postrzeganiu. Ale to, jak on rozumie „percepcję”, różni się zasadniczo od tego, co miał na myśli Haller. W tym samym czasie, gdy Haller prezentował wyniki swoich badań zawarte w studium *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers* w „Królewskim Towarzystwie Nauk” w Getyndze (22 kwietnia 1752 r.), Sulzer, po przyjęciu go do „Wydziału Filozoficznego Berlińskiej Akademii Nauk”, wygłosił przemówienie *Über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen* („O źródle przyjemnych i nieprzyjemnych postrzeżeń”, 1751/1752), stanowiące pierwszy owoc jego pracy w Akademii. O ile jednak Haller określa jako wrażliwe te włókna ludzkiego ciała, które są połączone z mózgiem i które po dotknięciu mogą wywołać bolesne postrzeżenia i percepcje, o tyle Sulzer precyzyjnie rozróżnia te dwa pojęcia, postrzeżenia i percepcje, i w ogóle nie widział w percepcji żadnej świadomości przedmiotu, ani nawet prostej percepcji zmysłowej, podczas których umysł lub, jak to ujął, „dusza” pozostaje całkowicie bierny, przez percepcję rozumie jedynie przyjemną lub nieprzyjemną, pozytywną lub negatywną reakcję duszy na odbierane wrażenia. Sama reakcja duszy na jakiegokolwiek obiektywne wrażenie, zarówno przyjemne, jak i nieprzyjemne, pozostaje „sprawą samej duszy”, która zachowuje się aktywnie, bezpośrednio oceniając wszystko, z czym się zetknie, i tym samym umożliwia przejawienie się aktywnej skłonności, która jest jej istotą.

Tak więc dla Sulzera percepcja nie oznacza, jak to jest u Hallera, najbardziej elementarnej formy życia psychicznego, lecz raczej sam przejaw życia, który determinuje wszelkie inne jego formy, a przede wszystkim świadomość przedmiotu, i w tym sensie jest funkcją psychiczną *sui generis*²⁸. O ile w wyobraźni dusza ujmuje swój przedmiot, o tyle w percepcji jest skierowana na siebie; a kiedy bezpośrednio wartościuje siebie, wartościuje tylko każdy inny przedmiot w związku z sobą i swoim życiem. Według Sulzera przyjemnym lub nieprzyjemnym

28 Jedyną w swoim rodzaju (łac.).

postrzeżeniem nie jest nic innego jak pozytywne lub negatywne i zawsze bezpośrednie wartościowanie życia.

Fakt, że nie nazywa on tego bezpośredniego wartościowania życia uczuciem, ale percepcją, można wytłumaczyć tym, że język jego czasów nie znał jeszcze słowa „uczucie” w dzisiejszym znaczeniu, lecz dopiero musiał je stworzyć; i stworzył je nie bez wpływu *Słownika* Sulzera, do którego odwoływano się w kontrowersyjnych przypadkach i który definiował „percepcję w sensie moralnym” jako „uczucie, które stało się działaniem”. Ponieważ chodziło mu przede wszystkim o percepcję związaną z moralnym charakterem człowieka, która była moralnie ukierunkowaną oceną życia, to używany przez Sulzera przymiotnik „przyjemny”, związany z pojęciem „percepcji” w sensie akceptowalności dla zdolności przedstawiania i ruchu, wskazywał również na „nieprzyjemny”.

W tej bezpośredniej ocenie życia, w której „przyjemna percepcja” lub „przyjemność moralna” odróżnia się od bezpośredniego wartościowania życia opartego na prawach rozumu, dusza jest już „aktywna”. I w swojej bezpośredniej aktywności – aktywności nieprzerwanej przez rozum – dusza choć i może być krytycznie badana przez rozum ze wsteczną datą i zgodnie z jego wymaganiami być kierowana do „precyzyjnych”, to jest uznanych przez rozum celów, to nie może obejść się bez leżącej u jej podstaw bezpośredniej oceny życia, bez której samoistna „precyzyjna wiedza” rozumu pozostałaby bez możliwości wpływania na moralne postępowanie człowieka.

Aby zagwarantować podobny wpływ rozumu, Sulzer, nawet bardziej niż Hume – najbardziej wpływowy sceptyk swoich czasów – uważał za konieczne, aby nie dopuścić do wartościowania różnych rodzajów przyjemności. O tym właśnie myślał Sulzer, gdy za pomocą swojej doktryny przyjemnych percepcji próbował obalić „nowoczesny epikureizm”. Wydał nawet niemiecki przekład dzieła Hume’a *Enquiry concerning human understanding* („Dociekania dotyczące poznania ludzkiego”); chciał tym samym udowodnić niemieckim filozofom, że wiedza racjonalna opiera się na doświadczeniu, którego częścią jest też

wrażenie bezpośrednio oceniające życie. Na ten kierunek wskazywała już przedmowa Sulzera do tłumaczenia rozprawy Hume'a.

Za wnioskiem Sulzera realnie podążył Kant, który dowiedział się o teoretyczno-poznawczym „studium” Hume'a z jego wydania. Kiedy „znakomity filozof Sulzer”, jak powiada Kant w swoim *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, zwrócił się do niego w jednym z listów z pytaniem: „co też może być przyczyną tego, że nauki, do cnoty się odnoszące, chociaż są dla rozumu tak przekonujące, jednak tak mało skutków wywierają?”²⁹. Sulzer zadaje to pytanie prawdopodobnie w zamiarze uzyskania od Kanta potwierdzenia racjonalnej wiedzy o prawdziwej wartości życia, opartej na bezpośredniej ocenie życia za pomocą przyjemnych percepcji. „Spóźniona” odpowiedź, która nastąpiła już po śmierci Sulzera i została udzielona przez Kanta w jego *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, wskazywała na inny kierunek, niż miał na myśli Sulzer w swojej doktrynie o wiedzy racjonalnej opartej na przyjemnej percepcji – sama doktryna cnoty nie może być uchwycona w swojej czystości, w swojej niezależności od „obcych motywów”. Chociaż Kant zgadza się z Sulzerem, że definiuje rozum nie tylko jako zdolność poznania rzeczywistości, ale także jako siłę kierującą moralnym postępowaniem ludzi, to jednak zasadniczo odróżnia te zdolności od wszelkiego rodzaju percepcji jako zewnętrznej formy zmysłowości, podczas gdy Sulzer je z niej wyprowadza. Dla Sulzera percepcja zmysłowa jest zarodkiem, z którego wyrasta wszelkie poznanie rzeczywistości, dlatego rozumie on ogólną percepcję jako „przyjemność moralną”, jako zarodek, z którego rozwija się świadomość moralna. W odniesieniu do tych dwóch zdolności rozum może jedynie przyjąć postawę krytyczną, ale nie może zastąpić żadnej z nich, wychodząc od siebie.

Tak więc to, co później Kant nazwał rozwiązaniem problemu Hume'a, to jest wskazanie, że wszelka wiedza o rzeczywistości nie

29 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PIW, Warszawa 1984, s. 35.

wynika z doświadczenia, ale zaczyna się od niego, można zatem porównać z przewyciężeniem przez Sulzera „pyrronizmu (sceptycyzmu) moralnego” Hume’a, innymi słowy, ze stwierdzeniem Sulzera, że nie każde przyjemne doznanie i nie każda przyjemność determinuje moralne zachowanie człowieka i w tym sensie może być nazwane moralnym, ale że wszelkie moralne zachowanie już zakłada podatność na przyjemność moralną, to znaczy na przyjemne doznanie w sensie moralnym, jako bezpośrednią wartość życia.

Jeśli porównamy Sulzera doktrynę o przyjemnych i nieprzyjemnych percepcjach z nauką Hallera o bodźcu i percepcji, będącej punktem wyjścia do psychologicznych badań nad życiem duchowym, to jawi się ona jako pierwsza szwajcarska psychologia, która od początku stanowić miała podstawę nauki o moralności. W porównaniu z samooskarżeniami Hallera, które wynikały ze świadomości winy i związanej z nią obawą przed zasłużoną karą, nauka o moralności Sulzera wydaje się wyrazem zdecydowanej woli moralnego decydowania o własnym życiu: dwie różne postawy życiowe, zakładające z kolei dwa zasadniczo odmienne światopoglądy – zamiast przekonania o ogólnej deprawacji człowieka i o jego bezsilności przed predestynacją, które mamy w dzienniku Hallera, w Sulzera rozważaniach na temat przyjemności moralnej znajdujemy ufną wiarę w moc człowieka do podejmowania dobrych decyzji na podstawie własnej, bezpośredniej oceny życia; znajdujemy wyzwalającą wiarę, której historyczną przesłankę można dostrzec w optymistycznej wierze Zwingliego w miłość między Bogiem a człowiekiem. Być może można by powiedzieć, że pojęcie „przyjemności moralnej” Sulzera jest psychologicznym wyrazem wiary Zwingliego w ufną miłość między Bogiem a człowiekiem, podczas gdy u Hallera przywiązanie do najbardziej elementarnych zjawisk życia psychicznego znajduje swój wyraz w jego obawie przed Bogiem jako surowym sędzią życia; o ile różnica między pobudliwością i wrażliwością jest główną ideą naukowych badań Hallera, o tyle centralnym pojęciem Sulzera, przewijającym się przez wszystkie jego filozoficzne rozprawy, poczynawszy od akademickiego dyskursu *Über*

den Ursprung der angenehmen Empfindungen, jest pojęcie „rozumnego zarządzania percepcją”.

Jakkolwiek Haller i Sulzer, dwaj najważniejsi przedstawiciele szwajcarskiego Oświecenia, różnią się w swych podstawowych ideach, to zgodni są co do tego, że całe ich myślenie zdeterminowane było przez ich światopogląd i że ma swoje religijne korzenie w reformacji. Oświecenie w Szwajcarii, które znajduje swój najbardziej adekwatny wyraz w poglądach tych obu myślicieli, charakteryzuje się tym, że swe przesłanki historyczne opiera na reformacji szwajcarskiej, a zatem jego filozoficzne myślenie, podobnie jak myśl filozoficzna samej reformacji, opiera się na bezpośrednio doświadczonym światopoglądzie i znajduje naturalny związek z życiem, stanowiącym jego główny temat. Podczas gdy Sulzer i Haller w swej obserwacji życia pozostali przede wszystkim badaczami naukowymi – Haller fizjologiem, Sulzer psychologiem – u innych myślicieli szwajcarskiego Oświecenia wyraźny normatywny charakter myślenia w większym stopniu wysunął się na plan pierwszy; dzięki myśli normatywnej pojawiły się w tej epoce dwie dyscypliny: prawoznawstwo i pedagogika, one przyniosły duchowej historii Szwajcarów szczególne owoce.

IV. Szwajcarskie prawo naturalne

Podobnie jak cała filozofia szwajcarska, szwajcarska filozofia prawa ma swe początki w epoce Oświecenia. Nie jest ona – jak było to w przypadku prawa naturalnego Hugona Grocjusza³⁰ i Samuela Pufendorfa³¹ – jednym z przejawów racjonalnego wieku XVII, który w ramach ogólnej doktryny matematyczno-mechanistycznego po-
wiązania rzeczywistości dał początek nauce o mechanicznej naturze

³⁰ Hugo Grocjusz (1583-1645) – holenderski prawnik, filozof i dyplomata. Uważany za „ojca” prawa międzynarodowego. Za jego źródło uznał zwyczaj i praktykę, wypływające z prawa natury oraz umowy.

³¹ Samuel von Pufendorf (1632-1694) – niemiecki teoretyk prawa i historyk. Jeden z twórców prawa międzynarodowego. Kontynuator badań Grocjusza nt. prawa natury.

życia społecznego, lecz pojawia się dopiero w XVIII wieku jako jego typowy przejaw.

Pierwszym przedstawicielem teorii prawa naturalnego był Jean Barbeyrac³², który choć nie był Szwajcarem z urodzenia, to był pierwszym profesorem prawa na Akademii w Lozannie, i już w 1706 roku dał wyraz szwajcarskiej świadomości prawnej we wstępie do *Naturrecht* („Prawo naturalne”) Pufendorfa, które przetłumaczył z łaciny na francuski i udostępnił szerszej publiczności. Jednak to genewski nauczyciel prawa Jean Jacques Burlamaqui³³ rozwinął szwajcarską świadomość prawną do rangi szwajcarskiej filozofii prawa; jego *Principes du Droit naturel* („Zasady prawa naturalnego”), opublikowane w 1747 roku, stanowią podstawę całej filozoficznej myśli prawniczej XVIII wieku.

Burlamaqui, podobnie jak Barbeyrac, nazywa swą naukę o prawie „prawem naturalnym”, zgodnie z tradycją XVII wieku. Jednak to, co obaj ci osiemnastowieczni nauczyciele prawa rozumieją przez „prawo naturalne”, różni się zasadniczo od tego, co rozumiano przez to pojęcie w XVII wieku.

Już Barbeyrac w swoim wstępie do *Naturrecht* Pufendorfa definiuje nową doktrynę prawną, po raz pierwszy opublikowaną w Szwajcarii jako system praw, jakie wszechmogący, mądry i dobrotliwy Stwórca umieścił w umysłach i sercach ludzi, aby uczynić ich szczęśliwymi; poprzez te prawa w naturalny sposób przeznaczył ludzi do życia we wspólnocie. W tym samym wstępie Barbeyrac przedstawia szczegółowo historię *Science de moeurs* („Nauka obyczajów”), zawierającą zarówno początki historii nowoczesnego prawa naturalnego, jak i jego opis krytyczny; w wyraźnych różnicach tej historii od teorii Pufendorfa można już dostrzec specyficznego szwajcarskiego ducha. Również w *Prinzipien des Naturrechts* („Zasady prawa naturalnego”)

32 Jean Barbeyrac (1674-1744) – francuski prawnik. Napisał przedmowę do przetłumaczonego przez siebie traktatu Pufendorfa *De Jure Naturae et Gentium*.

33 Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748) – genewski teoretyk prawa. Spopularyzował szereg idei głoszonych przez innych myślicieli. Profesor etyki i prawa naturalnego na Uniwersytecie w Genewie. Zyskał sławę dzięki prostocie stylu wykładów i precyzji poglądów.

Burlamaquiego można odnaleźć najbardziej adekwatne wyrazy tej szwajcarskiej świadomości prawnej i opartej na niej koncepcji prawa naturalnego.

Jednocześnie to, co odróżnia Burlamaquiego i Barbeyraca od świadomości prawnej XVII wieku z jej koncepcją prawa naturalnego, rozumieć należy na gruncie ogólnej różnicy między nią a religijnie ugruntowanym światopoglądem Szwajcarów, jeśli weźmiemy pod uwagę myśl szwajcarską w dobie Oświecenia i filozoficzny racjonalizm XVII wieku. Podczas gdy prawo naturalne Hugona Grocjusza, podobnie jak filozofia i nauka XVII wieku, które starały się wyjaśniać pełnię rzeczywistości na podstawie matematycznie zdefiniowanych przesłanek, postrzegało życie ludzkie wyłącznie w kategoriach jego naturalnych uwarunkowań, to szwajcarscy nauczyciele prawa w XVIII wieku, zamiast stawiać pytania o naturalne uwarunkowania życia ludzkiego, poszukiwali prawdziwego powołania, dla którego stworzono istoty ludzkie: zamiast szukać ogólnych przesłanek, na których podstawie można byłoby wyjaśnić powstanie pewnych form prawnych, szukali standardu wartości, według którego można by zweryfikować istniejące normy prawne.

Kiedy Hugo Grocjusz – twórca nowoczesnego prawa naturalnego – definiuje je jako prawo, którego działanie jest wszechobecne (niezależnie od tego, czy mówimy o pokoju, czy o wojnie), ponieważ nie opiera się na żadnej konkretnej umowie – czy to umowie między jednostkami w państwie, czy umowie między różnymi państwami – ale niezależnie od jakichkolwiek umów czerpie swoją uznaną legitymację z ludzkiej natury; i kiedy rozumie ludzką naturę jako rozum, dla którego ogólną zasadą jest to, że ogólne i trwałe korzyści należy przedkładać nad chwilowe przyjemności, to tym samym zakłada, że istnieje ogólna, niewypowiedziana umowa, zgodnie z którą każda prywatna, jednoznaczna umowa musi być przestrzegana.

Obiektywna ocena szczególnych granic prawa naturalnego zawarta jest w definicji jego ogólnego pojęcia. Jedynym wymogiem, jaki Grocjusz zasadniczo nakłada na prawo, jest to, że leżąca u jego podstaw

umowa musi odpowiadać temu sensowi, w jakim została zawarta, ponieważ bez tej przesłanki umowa jako taka i zdefiniowane przez nią prawo tracą wszelkie znaczenie. Grocjusz nie podnosi kwestii, czy umowy same w sobie są ważne, innymi słowy, czy istnieją ogólne i pierwotne prawa człowieka, którym żadne ludzkie umowy nie mogą zaprzeczać. Jego żądanie nie dotyczy treści prawa, a jedynie formy jego realizacji, która polega na ścisłym przestrzeganiu leżących u jego podstaw umów. Nie jest to żądanie sprawiedliwości, ale żądanie formalnej precyzji prawa.

Poza to formalne pojęcie prawa wyszedł Pufendorf, gdyż uważał, że żaden obowiązek wynikający jedynie z umów między ludźmi nie musi być uznawany za wiążący; ale ponieważ nikt nie jest w stanie sam z siebie nałożyć na siebie obowiązku, wszystkie obowiązki odsyłają nas ostatecznie do boskich przykazań. Podobnie jak Grocjusz nie zagłębiał się w kwestię obiektywnej sprawiedliwości prawa umów, tak Pufendorf nie drażył problemu, jakim prawem dyktuje się człowiekowi przykazania, traktowane jako nakaz woli boskiej, na których według niego spoczywać powinna cała ludzka sprawiedliwość.

Obaj szwajcarscy nauczyciele prawa naturalnego – Barbeyrac i Burlamaqui – rozumiejąc pod pojęciem natury człowieka, której odpowiadać miało prawo, nie rozum, przedkładający ogólną i trwałą korzyść nad chwilową przyjemność, lecz świadomość wyższego przeznaczenia człowieka, na której podstawie może on stawiać sobie wymagania, postawili jako postulat wobec nowożytnego prawa naturalnego obiektywną, wewnętrzną sprawiedliwość. Rozum, oznaczający dla obu myślicieli naturalne światło dane człowiekowi w celu poznania jego wyższego przeznaczenia i stawiania sobie na podstawie tego poznania nakazów, jest ich zdaniem również elementem prawdziwej „natury” człowieka, wprowadzie nie jako cel sam w sobie, ale jako niezbywalny środek do prawdziwego celu jego życia, to znaczy jest warunkiem wstępnym spełnienia przez człowieka jego wyższego przeznaczenia.

Różnica między prawem „naturalnym”, to znaczy prawem wynikającym z samej natury ludzkiej, a prawem pozytywnym, wynikającym

ze specjalnych umów między ludźmi, nie polega w oczach tych szwajcarskich nauczycieli prawa naturalnego na tym, że rozum uznaje je za służące ogólnej i trwałej korzyści, jak to zakładał Grocjusz w odniesieniu do prawa umów, ale na tym, że uznaje to prawo za zgodne z wyższym przeznaczeniem człowieka, jakim jest życie w pokoju i przyjaźni.

Podczas gdy wyjaśnienia Grocjusza, że najbardziej pierwotne prawo naturalne wynika wyłącznie z przedkładania ogólnej i trwałej korzyści nad chwilowe zadowolenie, stoją w zgodzie z ogólnym charakterem prawa XVII wieku i pozostaje wierne doktrynie o matematyczno-mechanistycznym powiązaniu całej rzeczywistości, to obaj osiemnastowieczni szwajcarscy nauczyciele prawa naturalnego, chcąc rozważać życie ludzi i przede wszystkim ich wzajemne relacje, wychodzą poza ramy tego uniwersalnego mechanizmu, sprzecznego z ich wiarą w wyższe przeznaczenie człowieka. Rozumiejąc to przeznaczenie człowieka w sensie ewangelicznego przykazania miłości jako życie we wspólnocie, które łączy miłość bliźniego, zastępują oni prawo umowy z jego kalkulacją trwałej korzyści, które według Grocjusza musi być podstawą wszelkiej formacji społecznej, wymogiem zasadniczo sprawiedliwej w swej istocie i w tym sensie prawdziwej „natury”, czyli wymogiem prawa odpowiadającego przeznaczeniu człowieka.

Tak więc to, co Zwingli powiedział o ewangelicznym przykazaniu miłości – „nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe” – a mianowicie, że „osłodziło” ono panujące w państwie „prawo naturalne”, można również przypisać szwajcarskiemu prawu naturalnemu XVIII wieku. Rygor formalnego prawa XVII wieku, które nie zawierało jeszcze wymogów sprawiedliwości, został „dosłodzony”; w jego miejsce szwajcarscy nauczyciele XVIII wieku umieścili koncepcję prawa, która odpowiadała ich postrzeganiu sprawiedliwości i w tym sensie była jedynym prawem „naturalnym”. Jean Barbeyrac, pierwszy przedstawiciel szwajcarskiego prawa naturalnego, który dzięki swym przekładom na język francuski napisanych po łacinie dzieł Grocjusza i Pufendorfa oraz wstępom i komentarzom do nich szeroko upowszechnił prawo naturalne, przejął od

Pufendorfa jego główną ideę, że skoro nikt nie może dawać nakazów sam sobie, to zawieranie wzajemnych umów nie jest obowiązkiem ludzi, lecz jedynie mądrym przykazaniem; gdyż tylko Bóg, traktowany jako istota wyższa – „un Etre supérieur, qui a le droit de nous assujétir”³⁴ – może przez swoją wolę nałożyć na ludzi ograniczający obowiązek za pomocą przykazań i może uzasadnić obowiązek ludzi do ich przestrzegania: zamiast prawa uznanego przez niemieckiego filozofa oświeceniowego, Pufendorfa, dla boskiego prawodawcy przez analogię do władzy ustawodawczej państwa, która może narzucać prawa swoim poddanym i egzekwować ich przestrzeganie poprzez grzywny, Barbeyrac pyta o prawo zdolne do dyktowania woli ludzkiej praw, które ją wiążą. Takie prawo należy tylko do Boga, ponieważ człowiek stanie w Królestwie Niebieskim przed swoim Stwórcą, „le Créateur tout puissant, sage et bon”³⁵, od którego otrzymał wszystko, co stanowi o jego szczęściu, nie jako bezsilny i pozbawiony praw poddany, ale jako wolny i świadomy swoich obowiązków obywatel Królestwa Bożego, zdolny podążać za Bogiem nie jak za tyranem, ale jak za „dobrym Ojcem”.

Poprzez takie rozumienie boskiego prawodawcy jako najwyższego wzoru dla wszelkiej ludzkiej sprawiedliwości, a przede wszystkim dla władzy ustawodawczej w państwie, Barbeyrac uważa, że może również usprawiedliwić człowieka poddającego się z natury tej wyższej woli uznanej przez niego i wypełniającego boskie przykazanie miłości, które jest dopełnieniem wyższego przeznaczenia, i dzięki któremu staje się godny prawdziwego szczęścia.

Przy czym w fakcie, że tym sposobem Bóg, osadzając przykazania w rozumie człowieka, to jest w rozumieniu tego, co jest dla niego korzystne, jak i w jego sercu, czyli w bezpośredniej świadomości jego wyższego przeznaczenia, w ten sposób „związał” prawdziwe szczęście i wyższe przeznaczenie człowieka, Barbeyrac widzi przede

34 „Wyższa istota, która ma prawo nas podporządkować” (fr.).

35 „Wszechmogący, mądry i dobry Stwórca” (fr.).

wszystkim dobroć Boga, który ma prawo nakazywać człowiekowi prawa życia tylko na podstawie tej dobroci. I nic innego jak tylko ta wiara w sprawiedliwość i dobroć boskiego prawodawcy stanowi, według Barbeyraca, istotę niezależnej od wszelkiego objawienia „religii naturalnej”, w której mogą uczestniczyć wszyscy ludzie, zarówno poganie, jak i chrześcijanie. Na tym pojęciu „religii naturalnej”, przywodzącej nam na myśl definicję Zwingliego, wedle której istota religii polega na zaufaniu w miłość między Bogiem i człowiekiem, Barbeyrac opiera również pojęcie „naturalnej moralności” jako nieodłącznego rozumienia ludzkich wartości, co ponownie odsyła nas do Zwingliego i jego definicji człowieka, kierującego ze swej natury uwagę na Boga. Dla Barbeyraca zarówno naturalna moralność, jak i religia naturalna znajdują swe systematyczne uzasadnienie w teologii naturalnej, to znaczy w nauce o owej woli, która ma prawo do podporządkowania sobie woli ludzkiej: „qui a le droit de nous assujétir”³⁶. I to przecież na tej doktrynie opiera się, według Barbeyraca, prawo naturalne w szerokim znaczeniu, jako obejmujące wszystkie ludzkie powinności – zarówno prawne, jak i te nakładane na człowieka przez państwo i moralność – rozumny system, który sam Barbeyrac określa jako „science de moeurs”.

Z tego powodu Barbeyrac poprzedza swój przekład *Naturrecht* Pufendorfa historią „nauki o moralności”, która opiera się na dogłębnym badaniu historii duchowej; historia ta sięga do koncepcji prawnej Pufendorfa, której podstawową ideą jest z jednej strony, korelacja ewangelicznego przykazania miłości z prawdziwym interesem człowieka, także z rozumem, którym człowiek musi się kierować w swoich działaniach, oraz z drugiej strony, w przeciwieństwie do Platona, faktycznego twórcy „nauki o moralności”, ideę Dobra nazywa „zapowiedzią nauki chrześcijańskiej godną Ewangelii”. „La conformité de la morale chrétienne avec les lumières les plus pures

36 „Która ma prawo nas podporządkować” (fr.).

de Bon-sens est une des preuves les plus convaincantes de la divinité du Christianisme”³⁷.

Jean Jacques Burlamaqui był głęboko przekonany, że ta korelacja między etyką chrześcijańską a zdrowym rozsądkiem człowieka, między ewangelicznym przykazaniem miłości a wiedzą o tym, co stanowi o prawdziwym i trwałym jego szczęściu, ma swoją głębszą przyczynę w konsensusie między wyższym przeznaczeniem człowieka a naturalnym biegiem ludzkiego życia i – mówiąc ogólniej – w zbieżności dwóch znaczeń samego pojęcia „natura” jako przeznaczenia, dla którego Bóg stworzył człowieka oraz jako naturalnego stanu całej rzeczywistości raz stworzonej i odąd podlegającej ogólnym prawidłowościom rzeczywistości – czyli że stworzenie było i nadal pozostaje takim, jakim zaplanował je łaskawy Stwórca.

Cała jego osobowość jest podstawą do zrozumienia tej wiary, dzięki której nie tylko z wdzięcznością traktował własne życie jako dar łaskawego Stwórcy, lecz także postrzegał całą rzeczywistość jako akt Boskiego stworzenia. I tak jak w spójności myślenia człowieka z jego wiarą widział istotę człowieczeństwa, która wynosi człowieka ponad wszystkie inne istoty żywe, tak Burlamaqui odnalazł w swojej własnej – w tym sensie ludzkiej – osobowości „klucz do systemu człowieczeństwa”. Tak więc jego myśl musi być rozumiana jako składnik jego życia, jako jego integralna część. Z tego powodu znajomość jego biografii stanowi również istotny wkład w zrozumienie jego filozofii prawa, co na podstawie dostępnych akt³⁸ ujawnił Bernard Gagnebin³⁹, kustosz rękopisów Biblioteki Genewskiej. To, co Burlamaqui rozumie

37 „Zgodność chrześcijańskiej moralności z najczystszyim światłem zdrowego rozsądku jest jednym z najbardziej przekonujących dowodów boskości chrześcijaństwa” (fr.).

38 *Burlamaqui et le Droit naturel*, 1944. Por. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Band V, 1945 (przyp. A.T.).

39 Bernard Gagnebin (1915-1998) – szwajcarski historyk, prawnik. Studiował w Genewie, Oxfordzie i Bernie. W 1944 r. otrzymał stopień doktora prawa na podstawie rozprawy *Burlamaqui i prawo naturalne*. Kustosz rękopisów w Bibliotece Publicznej i Uniwersyteckiej w Genewie (1955-1960). Profesor technik badawczych w historii i naukach humanistycznych na Wydziale Filologicznym

przez swoje „zasady prawa naturalnego”, najdokładniej opowie nam sam Burlamaqui.

Możemy wierzyć, że ten mąż stanu, którego współcześni chwalili jako jedyne go zatroskanego o dobro ojczyzny „ojca” swoich współobywateli, i nauczyciel prawa, którego nauczaniu wyrażano powszechną aprobatę jako niosącemu umiłowanie prawdy i cnoty, poważnie traktował swoje przekonanie o boskiej sprawiedliwości i oparty na nim nakaz prawdziwej wewnętrznej sprawiedliwości człowieka, stworzonego do posiadania tych samych praw, ale i tych samych obowiązków, jako członka wspólnoty opartej na wolności i równości, „société naturelle de liberté et d'égalité”⁴⁰. Nie można jednak pominąć przepaści dzielącej jego postulat sprawiedliwego prawa, panującego we wspólnocie zjednoczonej miłością, od prawa naturalnego XVII wieku, które kalkulowało trwałą korzyść i nie znało innego zakresu stosunków prawnych między ludźmi niż wspólny człowiekowi i wszystkim innym istotom żywym egoizm, ukierunkowany jedynie na własne cele.

Ta humanistyczna postawa umysłu Burlamaquiego, która była widoczna przez całe jego życie, nie może być postrzegana jedynie za pewną wrodzoną skłonność, ale przeciwnie, jako owoc całej jego edukacji, uwarunkowanej przez epokę historyczną i nabytej w duchowej atmosferze panującej w Genewie w epoce Oświecenia. To przecież w mieście Kalwina Oświecenie w naturalny sposób stało się swego rodzaju sprzeciwem wobec dominującej wówczas tam ortodoksji kalwińskiej. I niezależnie od tego, czy filozoficzne myślenie Burlamaquiego wyrosło z tego sprzeciwu wobec ortodoksji panującej w jego rodzinnym mieście, czy też genewska ortodoksja jedynie wzmocniła go w jego wrodzonym, naturalnym sprzeciwie wobec wszelkich, obcych jego naturze postaw, to jego filozofia prawa była ucieleśnieniem Oświecenia, które z Genewy rozprzestrzeniło się na całą zachodnią Szwajcarię. Sam Burlamaqui stał się najważniejszym i najbardziej

Uniwersytetu Genewskiego. Pięciokrotny dziekan wydziału. Pisał o Cromwellu, Rousseau, Wolterze. Doktor honoris causa Uniwersytetu Paris-Sorbonne (1978).

⁴⁰ „Naturalne społeczeństwo wolności i równości” (fr.).

wpływowym rzecznikiem tego Oświecenia i systematycznym krytykiem nauczania Kalwina. W tym należy widzieć intelektualno-historyczne znaczenie jego *Prinzipien des Naturrechts*, tekstu, które jako dzieło życia ukazało się na krótko przed jego śmiercią w 1747 roku.

Można przypuszczać, że dzięki temu dziełu Burlamaqui przeżył mroczne przekonanie Kalwina, że człowiek po upadku stał się całkowicie zdeprawowany – nie mając ani rozumu, by poznać dobro, ani woli, by samemu podążać ścieżką dobrych uczynków – i powrócił do pełnego nadziei przekonania Zwingliego, że człowiek został stworzony na obraz Boga i jest nie tylko uczestnikiem Boga, ponieważ ma rozum, ale także dlatego, że go szanuje. Będąc w oczywistej opozycji do przekonania Kalwina, że nie tylko wola, ale także rozum człowieka jest zepsuty, Burlamaqui, zgadzając się ze Zwinglim, mówi o niezwykłej wadze rozumu, który został dany człowiekowi dla poznania prawdy i którego nadużywanie nie uprawnia do wniosku, że rozum sam w sobie jest zepsuty. Wręcz przeciwnie, doktryna zdeprawowanego rozumu we wszystkich sferach, a przede wszystkim w sferze religijnej, w której poszukiwanie prawdy przez człowieka odgrywa istotną rolę, oznacza „pryncypium destrukcji”.

Swoje określenie prawa naturalnego Burlamaqui opiera również na pojmowaniu rozumu: „C'est le système des régles, que la seule raison prescrit aux hommes, pour les conduire sûrement au but, qu'ils doivent se proposer et qu'ils se proposent tous en effet, je veux dire un véritable et solide bonheur, considérées comme autant de lois, que Dieu impose aux hommes, que l'on appelle Droit de la nature”⁴¹. Mądrość polega na uświadomieniu sobie, że przykazania odpowiadają naturze człowieka, a ich spełnianie – jego cnocie. A zatem fundamentalne pytanie, na które prawo naturalne musi odpowiedzieć, brzmi: „si l'homme est

41 „Jest to system reguł, które sam rozum przepisuje ludziom, aby doprowadzić ich z pewnością do celu, który muszą zaproponować i który wszyscy rzeczywiście proponują, mam na myśli prawdziwe i solidne szczęście, uważane za tak wiele praw, które Bóg improwizuje ludziom, które nazywamy Prawem Natury” (fr.).

susceptible de direction et de règle par rapport à ses actions”⁴². Jest to pytanie, na które Kalwin powiedział zdecydowane „nie”, podczas gdy Burlamaqui powiedział „tak”.

O ile z założenia Kalwina o zepsutym rozumie wynika wniosek, że wola człowieka, który nie kieruje się prawdziwym poznaniem rozumowym, traci swą pierwotną naturalną wolność, a sam człowiek traci zdolność do swobodnego decydowania, na podstawie własnego rozumienia prawdy, czym jest dobro, oraz że egoizm i nigdy niezaspokojone pragnienie szczęścia są konsekwencją tego ludzkiego zepsucia (*le fruit de la dépravation*⁴³), to Burlamaqui wyraźnie przestrzega przed szukaniem zła w egoizmie i pogoni za szczęściem, zamiast widzieć w tym „krzyk natury wznoszący się z głębi naszego serca” – prawdziwe szczęście nie może być przecież sprzeczne z ludzką naturą. Wiara Burlamaquiego w wolne samostanowienie człowieka, jakie zapewnia mu jego własne rozumienie prawdziwego szczęścia, które przeciwstawia kalwińskiej nauce o predestynacji, jest tak silna, że za niepotrzebne uważa on potrzebę wyraźnego definiowania tej wolności jako „klucza do systemu humanizmu”. „Wewnętrzne odczuwanie” tej wolności realizuje się w człowieku bezpośrednio w każdej decyzji podejmowanej bez zewnętrznego przymusu i w każdym odpowiedzialnym działaniu, jakie realizujemy. Widzimy tutaj więc nie tylko, że głęboka przepaść dzieli wolnego i niezależnego ducha Burlamaquiego od wewnętrznej nie-wolności kalwińskiej ortodoksji, ale możemy również dostrzec wrażenie, jakie pozostawiła po sobie ta nie-wolność, która zaprzeczała samemu duchowi Burlamaquiemu, w jakim pojmował on życie i która stała się motywem przewodnim całej jego myśli filozoficznej.

W ten sposób możemy również zrozumieć, dlaczego Burlamaqui nie może zaakceptować tego, że zaistniały kiedyś upadek w grzech ma wpływ na naturę ludzką jako taką, jak to było u Kalwina, i chroni zarówno wiarę w ludzki rozum, jak i wiarę w wolność ludzkiego

42 „Czy człowiek jest zdolny do kierowania i rządzenia swoimi czynami” (fr.).

43 Owoc deprawacji (fr.).

samostanowienia, ale jednocześnie nie może dopuścić istnienia jakichkolwiek obowiązków nałożonych na człowieka przez obcą wolę bez uprzedniego uświadomienia sobie przez samego człowieka, że ta obca wola – ze wszystkimi swoimi zobowiązaniami – również dąży do prawdziwego i trwałego szczęścia człowieka. Sam Burlamaqui przyznaje, że żadna wyższa wola nie może skłonić go do dobrowolnego posłuszeństwa tym nakazom jako zobowiązaniom wewnętrznym („obligations internes”⁴⁴), dopóki nie nabierze on głębokiego przekonania, że takie posłuszeństwo obcym nakazom i podporządkowanie własnej woli obcej uczyni go prawdziwie szczęśliwym.

Okazuje się, że w prawie naturalnym Burlamaquiego to nie obowiązki stoją w centrum jego zainteresowania, ale przeciwnie, niezbywalne prawa człowieka, które muszą być respektowane przez jego bliźnich i z których pośrednio wynikają wszystkie obowiązki człowieka, który musi ograniczyć własne prawa i wolności w imię poszanowania praw i wolności innych ludzi. Są to przede wszystkim te prawa, których człowiek nie może się wyrzec, bez wyrzeczenia się swojego wyższego przeznaczenia. Burlamaqui zalicza do nich nie tylko prawo do rozsądnego korzystania z wolności – le droit de se servir de sa liberté⁴⁵ – ale także prawo do prawdziwego i trwałego szczęścia; jest to bowiem cel, dla którego człowiek uczy się używać własnego rozumu, zgodnie z przykazaniami, jakie Bóg umieścił na jego sercu. W ten sposób, według Burlamaquiego, okazuje się, że prawdziwy cel, jaki człowiek wyznacza sobie w słusznym dążeniu do szczęścia, pokrywa się z celem, do którego musi dążyć, okazuje się, że jego prawdziwa wola pokrywa się z jego wyższym przeznaczeniem, a jego cnota nie tylko zasługuje na szczęście jako zapłatę, ale od początku polega na niczym innym, jak na dążeniu do prawdziwego i trwałego szczęścia.

Dzięki tej naturalnej zgodności między dążeniem do szczęścia jako prawdziwym celem człowieka a jego cnotą, poprzez którą wypełnia

44 „Zobowiązania wewnętrzne” (fr.).

45 Prawo do korzystania z wolności (fr.).

się jego przeznaczenie, dzięki temu między „but”⁴⁶ a „destination”⁴⁷ ludzkiego życia, Burlamaqui wyjaśnia także pochodzenie prawdziwej, to jest skonsolidowanej wspólnoty, zjednoczonej przez miłość do innych, przyznającej każdemu te same prawa i nakładającej te same obowiązki, i w tym sensie jest „société naturelle d'égalité et de liberté”⁴⁸ i zasadniczo różni się od tej, do której przystępuje się jedynie dla osobistej korzyści. Mimo że Burlamaqui uznaje życie w takiej prawdziwej wspólnocie za naturalny stan człowieka, stworzonego do współżycia w pokoju i przyjaźni z podobnymi sobie, to przeciwstawia ten naturalny stan państwu cywilnemu, „état civil”, będącemu w gruncie rzeczy stanem wojny i utrzymywanemu jedynie poprzez zawieranie wzajemnych umów.

Przy czym Burlamaqui stanowczo odrzuca możliwość wyjaśnienia tej uwarunkowanej przez naturę samego człowieka, w której zmagają się ze sobą miłość bliźniego i egoizm, sprzeczności, wychodząc z perspektywy historycznej, z tego, co już się dokonało, jak to czynił Kalwin, dokonując rozróżnienia w odniesieniu do człowieka przed upadkiem w grzech i po nim. Burlamaqui wywodzi raczej zarówno naturalny stan człowieka, jak i prawa, które ma on w tym stanie, oraz obowiązki, które musi wypełnić, w świetle tego, co uważa za prawdziwą naturę, to znaczy w świetle wyższego przeznaczenia człowieka. A ponieważ, jak sądzi, sprawiedliwość ludzka polega nie tyle na równym podziale dóbr materialnych, ile na właściwej równowadze między prawami i obowiązkami człowieka, domaga się zarówno dla jednostki, jak i dla całej społeczności pełnej równowagi między niezbywalnymi, i w tym sensie „naturalnymi”, prawami człowieka a obowiązkami wynikającymi z uwzględnienia praw innych, a zatem również „naturalnych” obowiązków.

Samo pojęcie „praw naturalnych” ludzkiego życia oznacza dla niego więc tę korelację między prawami naturalnymi i odpowiadającymi im,

46 „Cel” (fr.).

47 „Miejsce docelowe” (fr.).

48 „Naturalne społeczeństwo równości i wolności” (fr.).

a zatem równie naturalnymi, obowiązkami: są to prawa wynikające bez wątpienia z ludzkiej natury w podwójnym znaczeniu tego słowa, pojmowanej jako naturalne uwarunkowanie i jako wyższe przeznaczenie życia; prawa odpowiadające celom, jakie człowiek rzeczywiście sobie wyznacza, ale zarazem celom, do których dążyć powinien; prawa jego rzeczywistej woli i normy jego obiektywnego wartościowania życia. Ponieważ przy takim wyznaczeniu celów rzeczywista wola człowieka musi odpowiadać jego rozumieniu wyższego przeznaczenia, a z jego dążeniem do prawdziwego i trwałego szczęścia „un véritable et solide bonheur”⁴⁹, dwa motywy ludzkiego zachowania, „but” i „destination”, muszą się pokrywać, to wymóg, jaki w swojej wierze w boską sprawiedliwość Burlamaqui stawia przed człowiekiem, jest nieunikniony.

Wiara w skuteczność takich naturalnych praw, dzięki którym szczęście i cnota człowieka są ze sobą „powiązane”, a tym samym zapewniają sprawiedliwość w życiu człowieka, jest dla geneńskiego nauczyciela prawa tak naturalna, że nie potrafi zrezygnować z wiary w ostateczny tryumf sprawiedliwości w życiu wiecznym, gdyż nie zawsze znajduje ją w życiu doczesnym. Toteż jedynie przekonanie, głoszone w Piśmie Świętym, że w życiu wiecznym szczęście zbiegnie się z cnotą, a tym samym wszelkie rozbieżności między nimi w życiu zostaną przezwyciężone, zapewniło Burlamaquiemu również wiarę w doskonałość sprawiedliwości Bożej w ogóle i tym samym nadało boskim przykazaniom, na których musi spoczywać sprawiedliwość ludzkich czynów, ich naturalny charakter.

W ten sposób wiara w przyszłe życie, w którym dokonuje się wszelka sprawiedliwość, staje się dla Burlamaquiego właściwą podstawą jego świadomości prawnej. W tym sensie stwierdza, że ostatecznej przesłanki prawa naturalnego należy szukać w „teologii naturalnej”; za cechę wyróżniającą swojej koncepcji prawa naturalnego uważa fakt, że – w przeciwieństwie do Barbeyraca – ogranicza stosowanie prawa

49 „Prawdziwe i trwałe szczęście” (fr.).

naturalnego do ram obecnego, doczesnego życia („semble renfermer le droit naturel dans les barres de la vie présente”⁵⁰).

W tezach, których Burlamaqui bronił po swym wyborze na profesora prawa w 1723 roku, na pierwszym miejscu pojawiła się deklaracja: „Le fait que Pufendorf n'ait pas hésité à affirmer, que l'immortalité de l'âme et la vie future ne peuvent pas être démontrées par la seule lumière de la raison et que la discipline du droit naturel est limitée à la vie d'ici bas, renverse complètement tout le système des lois naturelles”⁵¹. Baulacre, pierwszy biograf Burlamaquiego, podaje informację o jego pewnej wypowiedzi z ostatnich dni przed śmiercią, wedle której w swych *Prinzipten* Burlamaqui najbardziej cenił rozważania o nieśmiertelności. Wiara w przyszłe życie, hipotetyczna dla Burlamaquiego z punktu widzenia samego rozumu, stała się dla niego oczywista dzięki objawieniu. To samo odnosi się nie tylko do człowieka obdarzonego obietnicą innego życia za przyzwoleniem boskich przykazań, ale także do całego systemu prawa naturalnego Burlamaquiego: zgodność prawa naturalnego z nauką chrześcijańską przekonała go w równym stopniu o prawdziwości pierwszego, jak i napełniła nieograniczonym zaufaniem do objawienia, na którym opierało się chrześcijaństwo: „Cet heureux accord de la lumière naturelle et révelée est également honorable à l'une et l'autre”⁵².

Podobna zgodność między wiedzą rozumową a wiarą w objawienie, w której Burlamaqui upatrywał istotę człowieczeństwa, leżała u podstaw również jego własnego człowieczeństwa, polegające na doskonałej koincydencji szczęścia i cnoty, co w jego przypadku nie było czymś wyuczonym i przejętym z edukacji humanistycznej, określającej od czasów Renesansu ogólny charakter życia intelektualnego,

50 „Wydaje się zamykać prawo naturalne w komórkach obecnego życia” (fr.).

51 „Fakt, że Pufendorf nie wahał się twierdzić, że nieśmiertelność duszy i przyszłe życie nie mogą być wykazane jedynie za pomocą światła rozumu, a dyscyplina prawa naturalnego jest ograniczona do życia ziemskiego, całkowicie obala cały system praw naturalnych” (fr.).

52 „Ta szczęśliwa harmonia naturalnego i objawionego światła jest równie błogosławiona dla obu” (fr.).

lecz było naturalnym wynikiem jego bezpośrednio doświadczanej wiary w wyższe przeznaczenie człowieka i podstawowym rysem całego jego życia, co stworzyło możliwość poznania go i ujawniającej się w nim osobowości jeszcze bardziej niż jego myślenie, pozwalające nam poznać tę osobowość tylko pośrednio.

Zarówno myślenie Burlamaquiego, jak i jego „system człowieczeństwa” pozwalają nam zrozumieć, że – przejawiająca się w tym myśleniu osoba ludzka – nie jest związana z prawem naturalnym XVII wieku, nastawionym na trwałą korzyść i niedostrzegającym w naturze człowieka niczego innego, jak tylko egoizm kierowany siłą ludzkiego rozumu, lecz przeciwnie, jest związana z tym, co Szwajcarzy rozumieli przez „prawo naturalne” w XVIII wieku, a także z ich wiarą w zgodność praw przypisanych człowiekowi przez jego rozum z boskimi przykazaniami jako „prawami naturalnymi”, „la loi naturelle”, obejmującymi całą rzeczywistość.

Dla osiemnastowiecznego szwajcarskiego prawa naturalnego (a u Burlamaquiego znajduje ono swój najpełniejszy wyraz w *Prinzipien des Naturrechts*) żądanie ludzkiej sprawiedliwości – i opartego na niej sprawiedliwego prawa – stawiane przed człowiekiem opiera się na wierze w boską sprawiedliwość.

To żądanie sprawiedliwości ludzkiej, oparte na wierze w sprawiedliwość boską, czyniące Burlamaquiego najważniejszym przedstawicielem szwajcarskiego Oświecenia, pozwala również widzieć w nim przedstawiciela całego Oświecenia szwajcarskiego; żądanie to nawiązuje do pojęcia Zwingliego naturalnego „ukierunkowania” człowieka na Boga. Tak jak ukierunkowanie na Boga jest charakterystyczne dla szwajcarskiego prawa naturalnego XVIII wieku i odróżnia je od prawa naturalnego ogólnoeuropejskiego, nieszwajcarskiego Oświecenia, tak szwajcarskie prawo naturalne, kierując uwagę na Boga, pozostaje nawet w okresie Oświecenia wierne tradycji rozwoju całej szwajcarskiej myśli filozoficznej, opierającej się na reformacji.

Wychodząc od definicji człowieka Zwingliego, a mianowicie, że człowiek „jest z natury tak urządzony, że kieruje swą uwagę ku Bogu”,

ewolucja tego myślenia prowadzi do myśli filozoficznej Oświecenia szwajcarskiego, które dziedziczy idee szwajcarskiej reformacji i rozwija je dalej na swój sposób, ale zawsze w sensie owego „ukierunkowania na Boga”. Poza tym rozwojem i w wyraźnej z nim sprzeczności stoi jednak myśl Rousseau⁵³. Jest ona w swej istocie tak nieszwajcarska i tak zdecydowanie zrywa z tradycjami szwajcarskiej myśli filozoficznej, że prawdopodobnie nie byłoby wystarczających powodów, aby rozpastrywać ją w ramach historii szwajcarskiej myśli filozoficznej, gdyby z powodu swojej „nie-szwajcarskości” nie wywołała reakcji ze strony samej myśli szwajcarskiej – w szczególności Pestalozziego⁵⁴ – z którym myśl szwajcarska osiągnęła swój szczyt.

Tak jak myślenie Rousseau różni się zasadniczo od myślenia Burlamaquiego, tak samo myślenie i wpływ Pestalozziego różnią się zasadniczo od idei i działalności Rousseau, co daje nam szansę na lepsze ich zrozumienie. W ten sposób Rousseau, bez żadnych punktów styecznych z jednym lub drugim, może być ogniwem łączącym myśl Burlamaquiego z myślą Pestalozziego, a jego odmienność od nich pozwoli dostrzec ich bliskość i wzajemną przynależność w historii szwajcarskiej filozofii.

To, że pomimo znaczenia jego „prawa naturalnego” i imponującej osobowości, która służyła za podstawę tego prawa, Burlamaqui nie zyskał sławy w Szwajcarii, można wytłumaczyć tym, że Rousseau, wkrótce po ukazaniu się *Prinzipien* tego pierwszego, sprzeciwił się Burlamaquiemu ostrą krytyką jego podstawowej idei „loi naturelle”. Jeśli uświadomienie sobie podstawowej różnicy między Burlamaquim jako przedstawicielem szwajcarskiego prawa naturalnego XVIII wieku a Grocjuszem, twórcą prawa naturalnego XVII wieku, uznaliśmy za istotne dla zrozumienia poglądów tego pierwszego, to nie mniej istotne

53 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) – genewski pisarz, filozof, teoretyk pedagogiki, nauczyciel muzyki. Przyjaciół encyklopedystów. Współpracował z Diderotem przy *Encyklopedii*. Twórca koncepcji umowy społecznej. Zasady wychowania naturalnego przedstawił w poemacie *Emil, czyli o wychowaniu* (1762).

54 Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) – szwajcarski pedagog i pisarz zwany ojcem szkoły ludowej, twórca pierwszej teorii nauczania początkowego.

i konieczne dla zrozumienia i sprawiedliwego osądu Rousseau, autora *Contrat social*⁵⁵, będzie uświadomienie sobie różnicy między nim a Burlamaquim, który był uznanym nauczycielem prawa w ojczystym mieście Rousseau.

Od samego początku te rozbieżności między obydwojma Genewczykami można dostrzec w zdecydowanym odrzuceniu przez Rousseau koncepcji „loi naturelle” Burlamaquiego. Na długo przed tym, jak Rousseau w *Umowie społecznej* (1762) przeciwstawił wierze Burlamaquiego w sprawiedliwość panującą we wszystkich stosunkach prawnych między ludźmi swój własny program polityczny, już jego pierwszy tekst, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*⁵⁶ (1753), wyrażał żarliwy protest przeciwko niemającej uzasadnienia wierze w sprawiedliwość ludzkiego losu. Napisany z okazji konkursu ogłoszonego przez Akademię Paryską⁵⁷ na temat: „Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?”⁵⁸ tekst Rousseau został zadedukowany „Souverains Seigneurs of Genève”⁵⁹ jako miastu, którego prawa najbardziej odpowiadają równości, „que la nature a mise entre les hommes”⁶⁰. Jednak tym, w którego rzeczywistości uderza swą krytyką wiary w sprawiedliwość, jest nie kto inny jak Burlamaqui z jego wiarą w sprawiedliwość ludzkiego życia, w którym cnota i szczęście są w doskonałej harmonii, innymi słowy, krytyka dotyczyła jego doktryny „loi naturelle”.

55 *Umowa społeczna* (1762, polski przekład 1927) była głównym dziełem Rousseau z zakresu filozofii politycznej.

56 *O początku i zasadach nierówności między ludźmi* (1753, polski przekład 1784).

57 Prawdopodobnie autorka lub wydawnictwo dopuściło się niedokładności. Chodziło o Akademię w Dijon, która ogłosiła konkurs na temat: *Czy odnowienie sztuk i nauk przyczyniło się do odnowienia obyczajów?*. Rousseau wziął w nim udział i uzyskał pierwszą nagrodę (przyp. A.T.).

58 „Jakie jest pochodzenie nierówności między ludźmi i czy jest ona dozwolona przez prawo naturalne?” (fr.).

59 „Suwerennym władcom Genewy” (fr.).

60 „Którą naturą umieściła między ludźmi” (fr.).

W samym życiu człowieka Rousseau nie znajduje żadnego innego „prawa natury” jak tylko instynkt samozachowawczy, który dominuje zarówno nad życiem człowieka, jak i nad życiem wszystkich innych istot. I nawet jeśli Rousseau wspomina w tym tekście Burlamaquiego jako powszechnie uznany autorytet i przywołuje go, mówiąc o nauczycielach prawa, to już w sposobie, w jaki używa słów „człowiek natury” i „stan natury”, jasne jest, że rozumie pojęcie „natury” nie w sensie wyższego przeznaczenia człowieka i nie podziela przekonania Burlamaquiego o naturalnej zgodności „but” i „dèstination” w człowieku oraz spoczywającej na niej zgodności wiary w sprawiedliwość całego ludzkiego życia. Przez naturę człowieka, „tel qu’il a du sortir des mains de la nature”⁶¹, rozumie on raczej wrodzony instynkt właściwy „homme sauvage”⁶². Gdyż „l’homme qui médite”⁶³ równa się „un animal dépravé”⁶⁴, natomiast „l’état de réflexion” to „un état contre la nature”⁶⁵.

Rousseau otwarcie wystąpił przeciwko szwajcarskiemu prawu naturalnemu, wierząc w sprawiedliwość życia ludzkiego, w swoim dziele *Umowa społeczna*, w którym uznał „loi naturelle” za „metafizyczną ideę”, w której nie ma nic konkretnego i która nie ma zastosowania do praw rządzących realnym życiem państwowym: „Tant qu’on se contentera de n’attacher à ce mot que des idées métaphysiques, on continuera de raisonner sans s’entendre; et quand on aura dit ce que c’est qu’une loi de la nature, on n’en saura pas mieux ce que c’est qu’une loi de l’état”⁶⁶. Gdyby powszechna sprawiedliwość była postulatem rozumu, który opierałby ten postulat na wierze w Boga jako prawdziwym źródle

61 „Takiego, jakim musiał wyłonić się z rąk natury” (fr.).

62 „Człowiekowi dzikiemu” (fr.).

63 „Człowiek, który rozmyśla” (fr.).

64 „Zwierzę zdeprawowane” (fr.).

65 „Stan refleksji to stan przeciwny naturze” (fr.).

66 „Dopóki będziemy zadowalać się przypisywaniem temu słowu jedynie metafizycznych idei, dopóty będziemy rozumować bez porozumienia; a gdy powiemy, czym jest prawo natury, nie będziemy wiedzieć lepiej, czym jest prawo państwowe” (fr.).

wszelkiej sprawiedliwości, to w rzeczywistości jej prawa pozostawałyby problematyczne z braku naturalnego, a nie tylko tej obiecanej w Piśmie Świętym, fundamentu: „faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes”⁶⁷. I tylko o tyle, o ile ludzie uzgodnią między sobą wzajemne zobowiązania i odpowiadające im prawo, ich umowy będą ważne jako przepisy prawne, i to jedynie pod ogólnym, również uzgodnionym warunkiem, zgodnie z którym wszystkie indywidualne umowy będą przestrzegane.

Według Rousseau, ten warunek wstępny wszystkich ludzkich porozumień („conventions”) jest fundamentalną, domyślną umową („pacte fondamental”), która musi poprzedzać i stanowić podstawę każdego uregulowanego stanu społecznego i którą Rousseau traktuje jako substytut wiary w ludzkie ustalenia i boską sprawiedliwość, na których opierają się stosunki prawne, czego się wyrzekł. Konstrukcja „contrat social” Rousseau również opiera się na owym pacte fundamental, to jest kontrakcie, który jest zawierany w ramach już istniejącego społeczeństwa i który ma na celu usunięcie wszelkiej niesprawiedliwości istniejącej w stosunkach międzyludzkich i zrekompensowanie braku naturalnej sprawiedliwości istniejących stosunków prawnych poprzez nowe porozumienie, nowy porządek społeczny („ordre social”).

Podobnie jak całą myśl Rousseau, tak i tę jego konstrukcję najlepiej traktować jako reakcję na doktrynę prawa naturalnego Burlamaquiego, która była w swej istocie typowa dla Szwajcarów. Burlamaqui przeciwstawił prawo naturalne XVII wieku, które uznawało jedynie formalną słuszność umów, prawu sprawiedliwemu, opartemu na wierze w boską sprawiedliwość i w tym sensie naturalnemu. Rousseau, nie znajdując w rzeczywistych relacjach między ludźmi takiej naturalnej sprawiedliwości i z tego powodu odrzucając koncepcję Burlamaquiego o „loi naturelle”, czyli o powszechnie panującej sprawiedliwości, jako konstrukcję filozoficzną, z którą prawdziwe życie nie ma nic wspólnego,

67 „W przypadku braku naturalnej sankcji prawa sprawiedliwości nie mają zastosowania wśród ludzi” (fr.).

próbuję zabezpieczyć równość wszystkich tych, którzy nie są równi pod względem natury, choćby tylko prawnie, i robi to za pomocą „umowy społecznej”.

Celowi temu odpowiada formuła matematyczna, za pomocą której Rousseau ma nadzieję rozwiązać podstawowy problem („le problème fondamental”) „contrat social”: „trouver une forme d'association, qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui même et reste aussi libre qu'auparavant”⁶⁸. Środkiem do osiągnięcia tego celu jest jednak, według Rousseau, „aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté”⁶⁹, czyli całkowite samooddanie jednostki wspólnocie, co jest możliwe tylko pod warunkiem niezbywalnej i niepodzielnej suwerenności całego ludu. W ten sposób Rousseau zastępuje wiarę Barbeyraca w suwerenność należną jedynie Bogu postulatem suwerenności ludowej, legitymizowanej przez „volonté generale”⁷⁰, która „pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet que dans son sujet: doit partir de tous, pour s'appliquer à tous”⁷¹.

Sam warunek, do którego odwołuje się Rousseau, zakładający istnienie dwojakiego rodzaju woli powszechnej, to jest przyjęcie takiego założenia, że to, czego wszyscy pragną, nie może być niczym innym, jak dobrem wspólnym, jest równie wątpliwe jak wątpliwy jest program Rousseau odnośnie do rozwiązania problemów społecznych, jego teoria „contrat social”, która zaspokajałaby potrzeby wszystkich. Bo nawet gdyby z pomocą tej „contrat social” udało się zapewnić

68 „Znaleźć taką formę stowarzyszenia, która chroni i zabezpiecza osobę i własność każdego uczestnika z całą siłą społeczności, i dzięki której każdy, jednocząc się ze wszystkimi, jest jednak posłuszny tylko sobie i pozostaje tak samo wolny, jak był wcześniej” (fr.).

69 „Całkowita alienacja każdego członka ze wszystkimi jego prawami w stosunku do całej społeczności” (fr.).

70 „Wola powszechna” (fr.).

71 „[...] aby być naprawdę taką, musi być taką w swoim przedmiocie, jak w swoim podmiocie: musi zaczynać od wszystkich, aby odnosić się do wszystkich” (fr.).

równość wszystkich wobec prawa, a tym samym zapewnić to, że żadne prawo nie mogłoby być wydane bez zgody wszystkich ludzi, co proponuje Rousseau, to społeczeństwo oparte na kontrakcie i na wzajemnej zgodzie byłoby nadal jedynie wspólnotą interesów, co nie uzasadniałoby nazwy „corps politique”⁷², którą Burlamaqui ukuł dla wspólnoty opierającej się na wewnętrznej sprawiedliwości. Równość wszystkich wobec prawa, której domaga się Rousseau i którą nazywa „justice réciproque”⁷³, nie oznacza jeszcze „wolności moralnej” istniejącej w korelacji praw i obowiązków każdej jednostki, która sama mogłaby zastąpić własną pierwotną „wolność fizyczną”, której, według Rousseau, jednostka musiałaby się wyrzec, żyjąc w państwie.

W porównaniu z charakterystycznym dla osiemnastowiecznego szwajcarskiego prawa naturalnego postulatem samowystarczalności prawa postulat równości wszystkich wobec praw, który wysunął Rousseau, a który sam w sobie należy rozumieć jedynie jako umowy między ludźmi („conventios”), oznacza powrót do siedemnastowiecznego prawa naturalnego ukierunkowanego na trwałą korzyść i pojmowanego w sensie prawa kontraktowego, w którego miejsce szwajcarska świadomość prawna XVIII wieku wysunęła postulat prawa nie tylko formalnie poprawnego, ale i wewnętrznie sprawiedliwego; Rousseau podążył właśnie tym śladem. Rousseau, podobnie jak prawo naturalne XVII wieku, czyni zasadą wszelkiego prawa nie wewnętrzną sprawiedliwość umów, lecz uniwersalną i trwałą korzyść, którą dzięki umowie każda ze stron umowy ma nadzieję osiągnąć.

Podczas gdy szwajcarskie prawo naturalne w XVIII wieku tym postulatem prawa sprawiedliwego wyszło poza siedemnastowieczne prawo umów i jego postulat formalnej poprawności umów, to Rousseau ze swoją koncepcją „pacte fondamental” leżącą u podstaw i formalnie uzasadniającą każdą umowę ponownie wykracza poza szwajcarskie prawo naturalne wieku XVIII z jego żądaniem wewnętrznie

72 „Ciało polityczne” (fr.).

73 „Wzajemna sprawiedliwość” (fr.).

sprawiedliwego prawa i zastępuje je prostym postulatem dochowania każdej umowy, nawet tej zawartej po cichu, przyjmując za rzeczywisty cel każdej umowy jedynie ochronę własnej korzyści.

Jedyną rzeczą, jaka odróżnia „contrat social” Rousseau od prawa umowy Hugo Grocjusza, jest bardziej precyzyjne obliczenie powszechnej i trwałej korzyści, którą Rousseau wyraźnie nie odnosi wyłącznie do jednostki, ale do wszystkich stron umowy, która – dopuszczając również zawarcie umowy milczącej – dotyczy wszystkich członków wspólnoty prawnej. Odrzucając szwajcarską wiarę w naturalną koordynację praw ludzkiego życia i boskich przykazań, stara się jedynie „d’allier toujours ce que le droit permèt et ce que l’intèrèt precrit, afin que la justice et l’utilitè ne se trouvent point devisèes”⁷⁴. Równocześnie jednak odrzuca szwajcarską koncepcję „naturalnej wspólnoty” opartej na miłości bliźniego i zadowala się uznaniem wspólnoty interesów, w której wspólne interesy wszystkich są powiązane z korzyścią dla każdej jednostki.

Oczywiście, jako członek wspólnoty interesów, człowiek nie potrzebuje jednak jakiegoś specjalnego wychowania prowadzącego do prawdziwej wspólnoty. Z tego powodu Rousseau w swym innym głównym dziele *Emile*⁷⁵, wydanym w tym samym czasie co *Umowa społeczna*, nie wyznacza człowiekowi innego celu niż przygotowanie do życia, którego naturalne potrzeby można zaspokoić jedynie poprzez posiadanie właściwego powołania. Teoria pedagogiczna Rousseau, przedstawiona w *Emilu*, spotkała się ze strony myśli szwajcarskiej z jeszcze silniejszym sprzeciwem niż program społeczno-polityczny jego *Umowy społecznej*. Myśl szwajcarska wypracowała już bowiem swą własną teorię wychowania, odpowiadającą ogólnym tradycjom szwajcarskiej historii intelektualnej i stojącą w jaskrawej sprzeczności z odrzuceniem przez Rousseau jakiegokolwiek celowego wpływu na

74 „[...] zawsze łączyć to, na co pozwala prawo, z tym, czego wymaga interes publiczny, tak aby sprawiedliwość i korzyść nie zostały rozdzielone” (fr.).

75 Traktat pedagogiczny *Emil, czyli o wychowaniu* (1762, polski przekład W. Husarskiego 1930-1933).

dziecko, który przyczyniłby się do jego formowania jako członka wspólnoty połączonej miłością bliźniego.

Zanim jednak przyjrzymy się bliżej samej wizji edukacji Rousseau, powinniśmy najpierw przyrzeć się rozwojowi szwajcarskiej pedagogiki przed powstaniem tej wizji, aby zrozumieć zarówno reakcję na szwajcarską teorię edukacji, jak i sprzeciw, jaki Pestalozzi, najwybitniejszy przedstawiciel szwajcarskiej pedagogiki, widział w wizji edukacji Rousseau.

V. Szwajcarska teoria edukacji

Podobnie jak szwajcarskie prawo naturalne szwajcarska teoria wychowania jest owocem Oświecenia szwajcarskiego; i jako taka zakłada, jak i szwajcarskie prawo naturalne, specyficznie szwajcarskie rozumienie świadomości wyższego przeznaczenia człowieka oraz prawo człowieka do samostanowienia.

A ponieważ ta charakterystyczna dla Szwajcarów od czasów Reformacji świadomość wyższego przeznaczenia człowieka opiera się na przekonaniu Zwingliego, że człowiek różni się od wszystkich innych istot żywych nie tylko tym, że posiada rozum – a zatem stoi najbliżej Boga – ale przede wszystkim tym, że jest „ukierunkowany” na Boga, to i szwajcarska teoria wychowania, podobnie jak szwajcarskie prawo naturalne, musi być uważana za integralny element dziedzictwa, jakie Oświecenie szwajcarskie otrzymało od reformacji. Tak jak wewnętrzny związek między szwajcarską reformacją a zasadzającym się na niej szwajcarskim Oświeceniem odróżnia to ostatnie od ogólnoeuropejskiego oświecenia tej epoki, które jest charakterystyczne dla innych narodów, tak też sam ten związek służy odróżnieniu szwajcarskiej teorii wychowania od koncepcji edukacyjnej, jaką Rousseau proponuje w swoim *Emilu*.

Ponieważ autor *Emila* nie wyznacza wychowaniu żadnego innego celu jak tylko przygotowanie człowieka do spełniania jedynego powołania, jakim jest żyć i zaspokajać naturalne potrzeby; dlatego też

Szwajcarzy zwalczają jego teorię pedagogiczną równie zdecydowanie, jak czynią to w odniesieniu do jego programu społeczno-politycznego zawartego w *Contrat social*. Pestalozzi sprzeciwia się „systemowi wolności” w teorii wychowania Rousseau równie stanowczo jak jego nauce o „zbiorowej egzystencji” „człowieka masowego” i przeciwstawia im własną szwajcarską wiarę nie tylko w wyższe przeznaczenie istoty ludzkiej w ogóle, ale także w szczególne przeznaczenie każdego człowieka jako jednostki, czyli wiarę w „indywidualne przeznaczenie człowieka”.

Prawdą jest, że w swoim tekście *Schwannengesang* („Łabędzi śpiew”) Pestalozzi wyznaje, że od autora *Emila*, owej „w najwyższym stopniu niepraktycznej książki o marzeniach”, entuzjastycznie zaczerpnął to „w najwyższym stopniu niepraktyczne marzenie”, dzięki czemu „system wolności na nowo wyeksplikowany przez Rousseau” wzmógł jego „idealistyczne dążenie do wywarcia wpływu na ludzi”. W swoim dzienniku Pestalozzi wyjaśnia, jak w miarę dojrzewania nauczył się bardziej cenić posłuszeństwo obok wolności: „Musimy połączyć to, co Rousseau rozdzielił”. Zdroworozsądkowe podejście Pestalozziego do szwajcarskiej rzeczywistości pomaga mu przewyciężyć początkowo korzystne wrażenie, jakie wywarł na nim postulat Rousseau dotyczący wychowania „naturalnego”, to znaczy pozbawionego wszelkich norm kształtujących życie, aby później mógł opracować własną doktrynę państwa, której „wychowanie” musi rozpoczynać się i kończyć inaczej niż to przedstawione przez Rousseau, i aby mógł zrozumieć, że wychowanie (w przeciwieństwie do idei, którą Rousseau narzuca przez swoje „naturalne wychowanie”) nie jest wychowaniem prowadzącym do czynów, które są „naturalne”.

Ta koncepcja wychowania człowieka w rozumieniu Pestalozziego zawiera nie tylko ogólny postulat wychowania lub inaczej formowania człowieka, ale także określa kierunek poszukiwania prawdziwego modelu wychowania, który sprawia, że ludzie naprawdę stają się obrazem swego Stwórcy, i dzięki któremu spełnia się ich wyższe przeznaczenie. W tym szczególnym i w porównaniu z prostym faktem celowego

wpływania na życie innych ludzi nadrzędnym znaczeniu, to znaczy traktując wychowanie nie tylko jako wychowanie człowieka, ale raczej jako wychowanie dla dobra człowieka, Pestalozzi mówi o wychowaniu człowieka jako o właściwym sensie wszelkiego prawdziwego wychowania. To ukierunkowanie na „kształtowanie człowieka” nadaje szwajcarskiej teorii wychowania szczególnego charakteru. I to właśnie ten kierunek ku formowaniu człowieka widoczny jest w historii całej szwajcarskiej teorii wychowania i pozwala zrozumieć, dlaczego cała szwajcarska teoria wychowania opiera się na pojęciu wyższego przeznaczenia człowieka, które spełnia się w jego edukacji.

W kontekście realizacji wyższego przeznaczenia człowieka, wypełniającego się w jego edukacji, traktować należy również historię szwajcarskiej teorii wychowania, której dopełnieniem była nauka Pestalozziego. Nawet jeśli szwajcarska teoria wychowania pierwotnie sięga do myśli angielskiego Oświecenia, które znalazły wyraz w *Some thoughts concerning education* („Myśli o wychowaniu”) Locke’a z 1693 roku, to jednak o jej specyficznie szwajcarskim charakterze decyduje świadomość, że skoro, jak mówi Zwingli, ludzie kierują swoją uwagę na Boga od urodzenia, to nawet dzieci, które według Sulzera są „z urodzenia istotami ludzkimi”, ale nie dojrzały jeszcze do samostanowienia, powinny być wychowywane przez tych już dojrzałych w poczuciu wyższego przeznaczenia człowieka. Z uwagą skierowaną ku Bogu, która według Zwingliego jest nieodłącznym elementem ludzkiej natury, wiąże się bowiem także wiara w wyższe przeznaczenie człowieka, które musi on wypełnić, aby nie utracić swojej „wiary w miłość do Boga”.

Wiara szwajcarskiego Oświecenia wraz z wiarą szwajcarskiej reformacji są tym, co odróżnia szwajcarskie Oświecenie od zbieżnego czasowo Oświecenia europejskiego, właśnie ona kieruje nas w stronę Bèata von Muralta, pierwszego myśliciela okresu narodzin szwajcarskiego Oświecenia. Muralt w swym dziele *Lettres sur les Anglais et les Français* („Listy o Anglikach i Francuzach”), wydanym w 1725 roku, ale napisanym pod koniec lat dziewięćdziesiątych XVII wieku, żąda od wiary w wyższe przeznaczenie człowieka, aby ta rozpatrywała

wszystko w swych relacjach do człowieka („rapports à l'homme”); natomiast relacje te, na które kieruje całe swoje zainteresowanie, Muralt rozpatruje przez pryzmat religii, powiadając: „La religion les renferme tous”⁷⁶. W ten sposób traktuje zachowanie człowieka wyłącznie na podstawie faktu jego wyższego przeznaczenia, które wyznacza mu wszystkie jego szczególne zadania i obowiązki, przede wszystkim obowiązki w społeczności: w rodzinie – obowiązki rodziców wobec dzieci, które, dopóki nie mogą same o siebie zadbać, potrzebują opieki i wychowania innych, czy też w państwie – obowiązki, które państwo prawa nakłada na jego obywateli.

Jednak o wychowaniu dzieci Muralt wspomina tylko epizodycznie; na przykład ubolewając, że Francuzi, którzy udzielają na pytania dzieci rozsądnych odpowiedzi i przez dobroć osiągają u dzieci to, do czego inne narody na próżno używają przymusu i autorytetu, nie dążą jednak tą rozsądną metodą do wyższych celów i zamiast wpajać dzieciom ogólne zasady o niezmiennym znaczeniu, zaszczipiają w nich jedynie proste nawyki i przykładają większą wagę do zewnętrznej przyzwoitości i wdzięku niż do zasadniczych celów, jakimi są życzliwość i poczucie obowiązku.

Muralt o wiele bardziej interesuje porządek polityczny tego czy innego narodu, któremu w zależności od panujących praw przypisana jest większa lub mniejsza wolność, co tym samym determinuje cały charakter jego życia intelektualnego. Na tej podstawie konfrontuje ze sobą dwa różne narody będące punktem wyjścia jego studiów, tworzących podwaliny jego *Letters*; i przedkłada wolność, którą Anglicy starali się chronić jako najwyższą wartość, nad iluzoryczne wartości genialnej kultury francuskiej. Muralt troszczy się jednak przede wszystkim o edukację własnego narodu. Ta troska dominuje zwłaszcza wtedy, gdy w swoich *Lettres sur les Anglais et les Français*, w celu ukie-runkowania Szwajcarów, porównuje ze sobą te dwa różne narody i ich odmienne wartości życiowe, i zaleca swoim młodym rodakom, aby

76 „Religia zawiera je wszystkie” (fr.).

zamiast typowych wówczas dla Szwajcarów wycieczek edukacyjnych do Paryża wzięli sobie za wzór powagę i zdrowy rozsądek Anglików i nie dali się zaślepić „bel esprit”⁷⁷ Francuzów. Dla Muralta najważniejsze jest bowiem nastawienie jego własnego narodu do prawdziwego przeznaczenia człowieka i spoczywających na nim wartości życiowych; porównując dwa przeciwstawne kierunki wartości życiowych obu narodów – „bon sens”⁷⁸ Anglików i „bel esprit” Francuzów – czyni to głównie po to, aby dokonać właściwego wyboru dla siebie, jak i pomóc swojemu narodowi w jego dokonaniu.

Ten sam cel, to jest ukierunkowanie na prawdziwy cel życia, przyświeca mu w *Lettre sur les voyages* („Listy z podróży”), dziele opublikowanym wkrótce po *Lettres sur les Anglais et les Français*; dokonuje tu porównania swoich szwajcarskich rówieśników ze starymi Konfederatami, których prosty i surowy styl życia wydaje mu się jako bardziej pierwotny i naturalny w porównaniu z luksusem i przepychem społecznym jego czasów. Murt, nie będący filozofem z zawodu, ale jednak w swym rozumieniu prawdziwych celów człowieka będąc niewątpliwie prawdziwym myślicielem, uważa, że w stanie – „état de nature et d'origine”⁷⁹ – znajduje wszystkie powiązania z wyższym przeznaczeniem człowieka, owe „rapports à l'homme”⁸⁰, które – jak powiada – w całości obejmuje religia, a co, można by równie dobrze powiedzieć, obejmuje również filozofia. Sam przecież istotę filozofii definiuje jako zgodność między ideą człowieka a jej realizacją w jego życiu i działaniu: „Filozof to człowiek, który chce w praktyce realizować swoje idee”.

Ówczesny zwyczajowy tok edukacji zaprowadził Muralta, berneńskiego patrycjusza, wykształconego już w kulturze francuskiej, z Genewy, miasta Kalwina, gdzie rozpoczął studia filozoficzne pod

77 „Pięknym duchem” (fr.).

78 „Dobre wycucie” (fr.).

79 „Naturalnym idącym od przyrody” (fr.).

80 „Relacje z człowiekiem” (fr.).

kierunkiem kartezjanisty Choueta⁸¹ i gdzie być może po raz pierwszy doświadczył napięcia między uczuciem religijnym a myślą filozoficzną, do Paryża, gdzie mógł z bliska poznać błyskotliwą kulturę francuską końca XVII wieku i dominujący w niej „bel esprit”; ale potem jednak udał się do Anglii, gdzie nauczył się cenić rygor obyczajów oraz niezależność przekonań religijnych i politycznych. Tak więc dla niego splendor francuskiego życia i cała francuska kultura zajmowały drugie miejsce w porównaniu ze zdrowym rozsądkiem Anglików, który jest naturalnym organem poznania prawdziwych celów i wartości życia. A im bardziej cenił ten organ poznania prawdy, czyli prawdziwego przeznaczenia człowieka, tym bardziej „bel esprit” Francuzów i ich pozbawiona sensu zabawa drobiazgami („des riens”), która, ogołocona z głębszego znaczenia, ustępowała miejsca zdrowemu rozsądkowi Anglików. A kiedy tak wysoko cenił ten zdrowy rozsądek, wyżej niż wszystkie inne zdolności intelektualne, to potępiał ten „bel esprit” jako sposób myślenia, który w porównaniu z prawdziwymi wartościami życia był poczuciem mamiących człowieka wartości pozornych, które zadowalają jedynie tych, którzy nie potrafią odróżnić zwykłego pozoru od prawdziwego bytu. A według Muralta właśnie to stanowi istotę filozofa.

Pierwszym żądaniem, jakie Muralt jako filozof postawił przed człowiekiem, było to, aby był on w stanie rozpoznać prawdę, czyli wyższe przeznaczenie człowieka, a tym samym był w stanie realizować prawdziwe idee. Wierząc, że to właśnie rozum może poznać wyższe przeznaczenie człowieka, wysunął przede wszystkim w stosunku do własnego narodu następny postulat, wynikający z praktycznego ukierunkowania myśli na rozpoznanie wyższego przeznaczenia człowieka: dalszy rozwój rozumu lub – jak powiada – zdrowego rozsądku, jako kryterium, które sam stosował, porównując i oceniając różne obce

81 Może chodzić o Jeana-Roberta Choueta (1642-1731) – filozofa i fizyka, przywódcę politycznego Republiki Genewskiej, który wprowadził kartezjanizm do Académie de Genève (obecnie Uniwersytet Genewski).

sobie kulturowo narody i ich wartości w życiu, odpowiadające wyższemu przeznaczeniu człowieka.

O ile jednak dla Muralta rozum, dzięki któremu człowiek może poznać swoje wyższe przeznaczenie, jest tylko środkiem do realizacji tego celu, o tyle w dalszym rozwoju szwajcarskiej teorii wychowania staje on się celem samym w sobie, który człowiek stara się osiągnąć i poznać dla niego samego. To świadome uznanie niezależnej wartości poznania rozumowego charakteryzuje kierunek, którego przedstawicielem w szwajcarskiej teorii wychowania był Pierre de Crousaz⁸².

Jako profesor filozofii i matematyki w Akademii w Lozannie, którą musiał opuścić tylko dlatego, że odmówił przyjęcia *formula consensus*, narzuconej przez rząd Berna i kanton Vaud, przeniósł się do Groningen, by tam kontynuować nauczanie; stał się właściwym twórcą filozofii Oświecenia we francuskojęzycznej części Szwajcarii. Rozum oznaczał dla niego władzę umysłową, która, choć dana wszystkim ludziom przy urodzeniu, jest rozwinięta u różnych ludzi w różnym stopniu, a człowiek może ją potęgować poprzez krytyczne badanie własnej wiedzy. Stąd wartość, jaką przywiązywał do krytyki własnej wiedzy, a przede wszystkim do krytycznego badania samego rozumu, oraz znaczenie Oświecenia dla ludzkiego rozumu, w którym widzi istotę wszelkiego wychowania.

Tezę filozoficzną, do której nieprzerwanie sięga Crousaz w swoich licznych pismach, jest charakterystyczne dla całego szwajcarskiego Oświecenia założenie o zgodności religii i racjonalnego poznania, zgodności, którą on sam traktuje tak poważnie, że nie dopuszcza w tym względzie żadnej różnicy między religią a matematyką jako odrębnym przejawem racjonalnego poznania: podobnie jak matematyka również religia musi czynić zadość wymaganiom rozumu;

82 Jean-Pierre de Crousaz (1663-1748/50) – szwajcarski teolog i filozof, kartezjanista. Studiował w Genewie, Lejdzie i Paryżu, następnie pracował jako profesor filozofii i matematyki w Lozannie. Był wszechstronnym komentatorem współczesnych mu zjawisk i poglądów filozoficznych i historycznych, m.in. Kartezjusza, Locke’a, Bayle’a.

i podobnie jak filozofia musi zająć swoje miejsce we wzajemnych powiązaniach wszystkich rodzajów wiedzy; ale w żadnym wypadku filozofia nie powinna akceptować doktryny, że wiara jest sprzeczna z rozumem, co tak chętnie faworyzują ortodoksi.

Głównym dziełem Crousaza jest jego obszerny tekst *Examen de Pyrrhonisme ancien et moderne* („Analiza starożytnego i współczesnego pyrronizmu”, 1733), skierowany przede wszystkim przeciwko Bayle’owi, najbardziej wpływowemu przedstawicielowi filozofii sceptycyzmu tamtego okresu, a dodatkowo także przeciwko wszystkim filozofom starożytności i czasów nowożytnych, u których znajduje on ślady sceptycyzmu. Jednak przyczyną tak ostrej krytyki sceptycyzmu, który obwinia o uzależnienie od filozoficznej systematyzacji i wynikających z niej kontrowersji między różnymi „sektami filozoficznymi”, jest jego zgubny wpływ na religijną wiarę: nieufność do rozumu wynikająca z kontrowersji filozoficznych pozbawia również religię i moralność tego oparcia, które jako jedyne mogłoby im zapewnić „miłość światła” i edukację mającą na celu osiągnięcie tej miłości; jest to powód domagania się przez Crousaza ogólnej reformy szkolnictwa.

Dlatego też jego traktat o wychowaniu (*Traité de l'éducation des enfants* „Traktat o wychowaniu dzieci”, 1722) jest obok jego głównego dzieła *Examen de Pyrrhonisme* najbardziej wpływowym tekstem. Dla pedagogiki szwajcarskiej traktat ten jest tym, czym dla pedagogiki angielskiej, i ogólniej dla angielskiego Oświecenia, jest *Some thoughts concerning education* Locke’a. Tak więc wpływ nauczania Crousaza wykraczał daleko poza granice pedagogiki i edukacji właściwej i rozciągał się na nauki o moralności i religię, które znalazły solidny fundament w zaufaniu Crousaza do rozumu i jego wierze w poznanie prawdy religijnej spoczywającej na rozumie: „Dieu qui nos a fait chrétiens, nous a fait raisonnables”⁸³.

Świadomy tego, że wszelkie poznanie, a przede wszystkim to najwyższe, poznanie religijne, musi opierać się na naturalnym świetle

83 „Bóg, który uczynił nas chrześcijanami, uczynił nas rozumnymi” (fr.).

rozumu – „toute fondée sur la raison”⁸⁴ – i że sam rozum, aby móc realizować takie poznanie, musi być „oświecony” (éclairée), Crousaz domaga się religii opartej na oświeconym rozumie i w tym sensie naturalnej, takiej, jaką może wyznawać tylko „duch oświecony” (esprit éclairé). Ponieważ umysły dzieci nie są jeszcze oświecone, a zatem nie są gotowe na poznanie prawdy, wobec tego Crousaz proponuje, aby w wychowaniu dzieci położyć nacisk przede wszystkim na rozwój ich rozumu, który sam z siebie może uczynić człowieka szczęśliwym poprzez poznanie prawdy. Jednak tak długo, jak długo rozwój ducha dziecka nie jest jeszcze zakończony, a dziecko nie może kierować się własnym rozumem i nie jest w stanie sobie pomóc, Crousaz uważa, że istnieje potrzeba powierzenia opieki i wychowania dziecka dorosłym, którzy mają poprzez celowe nauczanie ćwiczyć jego rozsądek, dając mu dobry przykład, kierować jego wolą i w porę zaszczepiać w nim dobre nawyki do czasu, aż nie ukształtuje się w nim naturalna moralność i naturalna religia, które uczynią zbędnym dalsze nauczanie i wychowanie.

Za niezbędne dla dorosłego człowieka Crousaz uważa myślenie wyćwiczone w prawach logiki, opartą na nim wiedzę o życiu oraz panującą w nim boską sprawiedliwość, która wyraża się w zgodności sprawiedliwości i szczęścia człowieka. Stąd z jednej strony, wynika znaczenie logiki dla jego myśli filozoficznej i miejsce, jakie zajmuje w niej opublikowane w 1720 r. dzieło *Logika*, którą w swej filozofii uważa za metodologiczną podstawę wszelkiej wiedzy (nawet nauka o wychowaniu nie oznacza dla niego nic innego, jak tylko logikę stosowaną); z drugiej strony, wynika ważność, jaką Crousaz przykładą do wychowania religijnego jako przedmiotu pod względem treści najważniejszego.

W porównaniu z koncepcją religii von Muralta, która ma dotyczyć wszystkich relacji pomiędzy rzeczywistością a wyższym

84 „Wszystko oparte jest na rozumie” (fr.).

przeznaczeniem człowieka (rapports à l'homme⁸⁵), teoria wychowania Crousaza, przedstawiona zgodnie ze stroną formalno-logiczną, nie oznacza jeszcze wyrzeczenia się wiary w wyższe przeznaczenie człowieka leżącej u podstaw życia praktycznego, lecz raczej uznanie rozumu za główną instancję wszelkiego poznania, a więc także poznania ludzkich zadań i spełnianego w nich prawdziwego przeznaczenia człowieka. Na tej nauce o poznaniu rozumowym, na której opiera się logika stosowana Crousaza, polega również jego wiara w poznanie i kształtowanie rzeczywistości na drodze ludzkiego rozumu.

Z kolei to racjonalistyczne stanowisko przyjęte przez Crousaza w opozycji do Muralta prowadzi nas z powrotem do bezpośredniego doświadczenia, które charakteryzowało myśl Johanna Georga Sulzera. Ten odpowiedzialny pedagog, który jako praktykujący nauczyciel z własnego doświadczenia znał istotę i warunki wstępne wszelkiego wychowania, próbował sprostać wymaganiom swojego zawodu, który uważał za wzniosłe powołanie. Wychowanie dzieci nie było bowiem dla niego „kwestią ogólnej umiejętności nauczania, ale całą filozofią”. Edukacja miała nie tylko poszerzać wiedzę dziecka, ale przede wszystkim czynić z niego człowieka realizującego swoje wyższe przeznaczenie. Jego zdaniem „wychowanie” dziecka nie kończyło się na „wydawaniu mu poleceń”. W wydanej w 1745 roku pracy *Versuch einiger vernünftiger Gedanken von der Auserziehung und Unterweisung der Kinder* („Próba kilku rozsądnych myśli o wychowaniu i nauczaniu dzieci”), ten wówczas dwudziestoletni pedagog, zadziwiająco dojrzały i poważny jak na swój wiek, przedstawił znaczenie i zakres podjętego przez siebie „filozoficznego” zadania: poznania człowieka w całości jego władz duchowych i zgodnie z tym promowania pełnego rozwoju nie tylko rozumu, jako najważniejszej zdolności poznawczej, ale także woli, jako rzeczywistej siły napędowej ludzkiego ducha. Wola była bowiem w jego oczach siłą przewyższającą inne władze duszy, ponieważ była w stanie kontrolować ludzkie zmysły za pomocą rozumu, a tym samym

85 Relacje z człowiekiem (fr.).

przekładać jego idee na praktykę. Wcześniej taki postulat postawił filozofom Muralt, ale tylko Sulzer uznał ją za najważniejszą funkcję ludzkiej duszy. I w tym sensie wola oznaczała dla niego nie tylko jedną z form ludzkiej zdolności, ale jej całość wszystkich zdolności, w której spełniać się może postulat właściwego wychowania człowieka.

Najistotniejszym zadaniem, jakie Sulzer stawia wychowawcy, jest całościowe wychowanie człowieka, które nie może zacząć się zbyt wcześnie; ale jednocześnie nie może to być edukacja całego narodu, jak twierdził Muralt, a zatem nie może prowadzić do spełnienia uniwersalnego przeznaczenia człowieka jako takiego; przeciwnie, człowieka konkretnego, którego indywidualne przeznaczenie jest prawdziwym celem takiej edukacji.

Przy czym, według Sulzera, sama edukacja powinna być dostępna dla wszystkich dzieci w takim samym stopniu. O ile jednak Crousaz uważał wychowanie za uniwersalne zadanie „umysłów oświeconych”, o tyle dla Sulzera wychowanie dzieci nie ograniczało się do ich „oświecenia”, czyli do rozwijania ich wiedzy i zdolności poznawczych, ale przede wszystkim obejmowało także ich wolę, której uniwersalne znaczenie w kontekście życia ludzkiego po raz pierwszy w pełni dostrzegł właśnie Sulzer. Edukacja, jakiej domagał się dla dzieci, które według niego „z racji urodzenia są istotami ludzkimi” i które sam uznawał za „istoty ludzkie z zasady”, powinna być dostępna nie tylko dla klas wyższych. Skoro bowiem edukacja odnosi się do człowieka jako takiego, to powinna prowadzić każdego człowieka do wypełnienia jego indywidualnego przeznaczenia, to jest do rozwinięcia rozumu i cnoty: „Celem wychowania i nauczania dzieci jest uczynienie ich rozumnymi, cnotliwymi i dobrze wychowanymi, gdyż z racji swego urodzenia są istotami ludzkimi [...]. Rozum i cnota, tak samo przyzwoite maniere, nie są związane z rangą lub urzędem, ale dla wszystkich ludzi są właściwe i wartościowe. Dlatego wszystkie dzieci powinny być wychowywane tak, aby były tak cnotliwe, rozsądne i przyzwoite, jak tylko pozwala na to konstytucja ich duszy i temperament [...]”. Dziecko prostego człowieka musi znać zasady honoru i cnoty tak samo

dobrze, jak dziecko człowieka szlachetnego. Takie dziecko powinno również stać się tak samo rozsądnym, jak jego zamożny rówieśnik [...]. Różnica statusu jest wynalazkiem ludzkim, obcym naturze”. Według Sulzera każde dziecko ma zatem naturalne prawo do edukacji. Jest to niezbywalne i przysługujące każdemu dziecku prawo, którego realizację musi zapewnić przede wszystkim pragnący jego szczęścia ojciec, wychowując je samodzielnie albo zlecając to zadanie profesjonalnemu wychowawcy, tak zwanemu praeceptorowi.

I jeśli, zdaniem Sulzera, ojciec dziecka, uznający za swój obowiązek edukację własnych dzieci, jest odpowiedzialny za jej powodzenie, to sam Sulzer, jako filozoficzny twórca szwajcarskiej teorii wychowania, czuje się odpowiedzialny za wpływ, jaki jego nauczanie może mieć na szersze grono Szwajcarów. W ten sposób jest on nie tylko świadomy wpływu na stan duchowy człowieka, jaki zgodnie z jego „teorią sztuk pięknych”, czyli według ogólnej estetyki ujętej przez niego w formie słownika, wywiera na stan duchowy człowieka przez zharmonizowanie jego władz umysłowych, ale przede wszystkim znaczenia, jakie to uczucie – a więc i sztuka w ogóle – ma dla wychowania człowieka.

Z tego powodu Sulzer, sam nie posiadając wrodzonego zmysłu piękna sztuki, z pobudek pedagogicznych opowiada się za uznaniem jej wyższego znaczenia; i dlatego jego *Allgemeine Theorie der schönen Künste* („Ogólna teoria sztuk pięknych”, 1771-1774) staje się jego kluczowym dziełem, któremu poświęca całą swoją energię ostatnich lat życia, ponieważ wierzy, że w ten sposób może się przyczynić do edukacji ludzi zarówno w Szwajcarii, jak i w Niemczech, swojej „drugiej ojczyźnie”. Uznając wychowawcze oddziaływanie sztuki, ma na myśli równocześnie wpływ, jaki sztuka wywiera na życie dowolnego narodu, budząc i pielęgnując w nim zainteresowania, na które wychowawca owego narodu kładzie główny nacisk w jego intelektualnej historii. Dlatego też sztuka szwajcarska ma, według Sulzera, swoje najważniejsze zadanie, gdy eksponując szwajcarskiego bohatera wolności – Tella – budzi i podtrzymuje w narodzie szwajcarskim poczucie wolności.

Takim sposobem, Sulzer zawsze postrzega sztukę z normatywnego punktu widzenia i uważając ją za najskuteczniejszy środek wychowania narodu, domaga się raz po raz, by czyniła ze swoich odbiorców cnotliwe, rozsądne i dobrze wychowane istoty ludzkie, tak jak wobec dzieci czyni to edukacja. W swojej ocenie sztuki nie pyta, co jest w niej najprzyjemniejsze, czy nawet najtrwalsze, natomiast stawia pytanie, jaki wpływ sztuki jest najbardziej preferowany dla wychowawcy ludu, i o sposób, w jaki można taki wpływ osiągnąć. Uogólniając, możemy stwierdzić, że sulzerowska ocena nie tylko sztuki, ale także życia i wydarzeń historycznych z normatywnego punktu widzenia ich oddziaływania wychowawczego reprezentuje stanowisko typowo szwajcarskie, a sam normatywny punkt widzenia, zarówno w odniesieniu do pedagogicznego wpływu sztuki, jak i edukacji w ogóle, został po raz pierwszy otwarcie odrzucony przez Rousseau.

Rousseau, który nie znał innego prawdziwego powołania człowieka niż samo życie i innego celu wychowania niż przygotowanie go do tego życia, którego próbom, jakiegokolwiek by nie były, musi człowiek sprostać, odrzuca wszelkie normy jako narzucone życiu ograniczenie i nie chce traktować życia z innej perspektywy niż jego naturalna prawidłowość, odpowiadająca nieograniczonej sile ludzkiego egoizmu.

To, co Rousseau już w swoich młodzieńczych pismach określił jako podstawową przesłankę wszystkich relacji międzyludzkich, stanowi fundamentalne pytanie określające charakter ludzkiego życia: „Dlaczego jest ono dobre”, pojawia się ponownie w jego *Emilu* i *Umowie społecznej*, w postaci uniwersalnego prawa, które jest nieodłączne zarówno dla ludzi, jak i dla zwierząt. W otwartej opozycji do takiego utylitarystycznego punktu widzenia właściwego Rousseau, w którym doktryna samostanowienia i samopotwierdzenia francuskiego Oświecenia znalazła swój najbardziej adekwatny wyraz, stanął Pestalozzi, który odrzucił „system wolności” Rousseau i opracował własną teorię wartości życiowych, stojącą w jaskrawej sprzeczności z teorią Rousseau, opartą na wierze w wyższe przeznaczenie człowieka, wywyższającą

człowieka ponad zwierzę, które w swoim zachowaniu kieruje się ślepym popędem i zwykłym instynktem.

Heinrich Pestalozzi należał w młodości do kręgu Bodmera⁸⁶, którego zwolennicy, po ukazaniu się w 1762 roku dwóch głównych dzieł Rousseau, byli zauroczeni genewskim filozofem; w tym czasie Pestalozzi również podzielał jego „fascynację wolnością”. Jednak w miarę jak Pestalozzi stawał się dojrzały duchowo i niezależny, coraz bardziej stanowczo odrzucał pragnienie Rousseau dążenia do samopotwierdzenia i autorefleksji jako właściwą istotę jego „fascynacji wolnością”; w coraz bardziej świadomym sprzeciwie wobec Rousseau zwracał się ku uniwersalnym celom szwajcarskiej teorii wychowania i charakterystycznemu szwajcarskiemu trendowi świadomości prawnej. Przywracając, w przeciwieństwie do *Emila* i *Umowy społecznej* Rousseau, szwajcarską teorię wychowania i szwajcarską teorię prawa na ich pierwotny tor – to jest w ich orientacji na wyższe przeznaczenie człowieka – czyni je głównym przedmiotem swoich badań, które powinny zaowocować doktryną wychowania człowieka w duchu jego własnego, indywidualnego celu.

Gdy w 1762 roku ukazał się *Emil* Rousseau i w tym samym czasie jego *Umowa społeczna*, Pestalozzi, urodzony w 1746 roku, był w wieku najbardziej podatnym na nowe wrażenia intelektualne. Jako uczeń Bodmera i Breitingera⁸⁷, których studia doceniał z „naukowego” punktu widzenia, choć uważał, że brakuje im znajomości warunków szwajcarskiego życia społecznego i rozumienia jego praktycznych aspektów, należał do Koła Przyjaciół z Zurychu, kręgu, którego członkowie z ożywionym zainteresowaniem śledzili nowe prace genewskiego filozofa. W swoim *Łabędzim śpiewie* Pestalozzi wspomina wprawdzie o „niepokojącym wpływie”, jaki „fascynacja wolnością” Rousseau wywarła na „całą szlachetnie urodzoną młodzież” w jego ojczyźnie,

86 Johann Jacob Bodmer (1698-1783) – szwajcarski teoretyk literatury, historyk, poeta i dramatopisarz okresu Oświecenia. Tworzył w języku niemieckim. Tłumaczył Homera. Popierał poglądy Monteskiusza i Rousseau.

87 Johann Jakob Breitinger (1701-1776) – szwajcarski filolog, pisarz.

oraz o „wymaginowanym” wpływie Rousseau jako przejawie całego „destrukcyjnego zepsucia wieku pedagogicznego”, jednak przyznaje też, że z *Emila* Rousseau, „tej w najwyższym stopniu niepraktycznej książki o marzeniach” „z entuzjazmem zaczerpnął” swoje własne „wysoce niepraktyczne marzenie”.

Ale jeszcze zanim „idealistycznie uzasadniony system wolności” Rousseau ożywił „marzenie” Pestalozziego, jego własne „marzycielskie dążenie do wielkiego i błogosławionego wpływu na ludzi” musiało obudzić w nim „chłopiące pomysły” na temat tego, „co w tym zakresie należało i można by zrobić w jego własnej ojczyźnie”. Stąd też początkowo Pestalozzi miał pomysł, aby poprzez studiowanie prawa zrobić karierę, która prędzej czy później pomogłaby mu zapewnić „możliwości i środki do uzyskania aktywnego wpływu na stan obywateli w jego rodzinnym mieście, a nawet w całym kraju”. Jednak w rzeczywistości zrealizował dopiero swój późniejszy plan dotyczący rolnictwa i budownictwa wiejskiego. Najwyraźniej w ten sposób Pestalozzi wierzył, że właśnie w uprawie ziemi odnajdzie naturalny stan „homme sauvage”, różniący się zarówno od „idealistycznego systemu wolności” Rousseau, jak i od jego wiary w ów szczęśliwy, gdyż nieobciążony wyższymi potrzebami człowieka kulturalnego, stan naturalny; uważał, że odnalazł go raczej w „état de nature et d'origine”⁸⁸, w którym Muralt widział spełnienie wyższego przeznaczenia człowieka. Ta wiara w wyższe przeznaczenie człowieka leżała również u podstaw „praktycznego” planu, w którym „chłopiące pomysły” Pestalozziego naprawdę się spełniły: była to jego nagła decyzja, aby poświęcić się rolnictwu i wziąć za wzór ideowego agronoma Tschiffellego⁸⁹, prezesa Towarzystwa Ekonomicznego („Ökonomische Gesellschaft”) z Berna, a tym samym wcielić w życie inny plan jego młodości – instytucję edukacyjną dla ubogich.

88 „Stanie natury i pochodzenia” (fr.).

89 Johann Rudolf Tschiffelli (1716-1780) – szwajcarski agronom, kupiec, ekonomista, reformator rolnictwa i prawnik. Założyciel Towarzystwa Ekonomicznego w Bernie.

W „Neuhof” w pobliżu Birr Pestalozzi realizował własny młodzińczy plan, który miał zarówno praktyczne, jak i ideowe znaczenie; w tym planie po raz pierwszy połączyły się dwa postulaty, jakie stawiał sobie w ciągu życia: stworzenie dla siebie praktycznego kręgu działalności i jednocześnie „eliminacji źródeł nędzy ludzkiej”. Jako założyciel i ojciec instytucji edukacyjnej dla ubogich Pestalozzi był w stanie zapewnić ubogim znośny byt i nauczyć ich pracować efektywnie, czyniąc z nich w ten sposób użytecznych członków idealnej społeczności; ale był też w stanie podnieść ogólny stan duchowy ludzi i usunąć źródła ich nędzy. Z wrodzonej miłości do ludzi i szacunku dla ich wyższego przeznaczenia zarówno pierwsze, jak i drugie stało się nie tylko najpilniejszą potrzebą, ale także głównym zadaniem, które Pestalozzi, będąc osobą odpowiedzialną, musiał – jak mniemał – wypełniać w ciągu całego życia.

I tak edukacja ludowa, dzięki której miał nadzieję zapewnić dobrobyt i pomyślne wypełnienie przeznaczenia ludu i w której służbie skupił wszystkie swoje siły, zajęła w jego myśli miejsce, które u Rousseau zajmował postulat suwerenności ludu: tak jak dla Rousseau suwerenność ludu była jego niezbywalnym prawem, tak dla Pestalozziego edukacja ludu oznaczała jego prawdziwe dobro, o które musiał zabiegać przez całe życie. Swoją postulat powszechnej edukacji publicznej i związane z nim dążenie do stworzenia podstaw całej edukacji w każdym domu były naturalnym przejawem przepełniającego go miłości do człowieka, pozwalającej mu oceniać wartość ludzi nie na podstawie wykształcenia, jakie otrzymali, ale odwołując się do natury, która nie zna różnic klasowych ani urzędowych, oraz według opartego na niej wychowania emocjonalnego.

O ile Sulzer wysoko oceniał wartość wychowawczą sztuki, co znalazło wyraz w jego koncepcji sztuki ludowej, i był dumny z kultywowania sztuki tego rodzaju w swojej ojczyźnie, o tyle dla Pestalozziego sztuka ludowa, podobnie jak cała sztuka w ogóle, schodziła na dalszy plan wobec wartości, jaką w jego oczach miało wychowanie ludowe w sensie ogólnej edukacji człowieka, edukacji, która tworzy „czyste

człowieczeństwo”. I podczas gdy dla Sulzera sztuka służyła edukacji powszechnej, dla Pestalozziego sama edukacja służyła ogólnemu dobrobytowi ludu, czego pragnął, kochając ludzi i szanując ich wyższe przeznaczenie.

Ponieważ swą gotową do niesienia pomocy miłość skierował zwłaszcza ku potrzebującym, otoczył opieką przede wszystkim zaniedbane dzieci, najbardziej potrzebujące pomocy i opieki ze strony innych. Jako przełożony sierocińca w Stans⁹⁰, poznał i spełniał swoje prawdziwe życiowe powołanie, któremu poświęcił wszystkie swoje siły, a realizując je, stworzył dla siebie pole działania. Ministrowi Stapferowi⁹¹, który zaproponował mu tę funkcję jako zadanie dla niego najodpowiedniejsze, oświadczył z aprobatą: „Chcę zostać nauczycielem” – nauczycielem, którego właściwym przedmiotem miała być edukacja ludzi, edukacja dla czystego człowieczeństwa, którą mógłby zatem nazwać „edukacją elementarną”, ponieważ z jednej strony, oznaczała edukację uniwersalną, jednakową dla wszystkich ludzi, a z drugiej strony, nazywaną elementarną we właściwym sensie, ponieważ łączącą w sobie podstawowe elementy każdej edukacji.

Swoje pojęcie edukacji elementarnej jako najbardziej uniwersalnej i jednocześnie najbardziej konkretnej formy edukacji Pestalozzi prezentuje w tekście *Ansichten und Erfahrungen die Idee der Elementarbildung betreffend* („Poglądy i doświadczenia dotyczące idei edukacji elementarnej”) z 1823 roku. Pragnąc je zilustrować, relacjonuje, jak sam próbował przekształcić możliwości biednych i zaniedbanych dzieci, poprzez ludzkie ich traktowanie, w „spokojną i pokojową egzystencję” oraz „doprowadzić do ich wyższego przeznaczenia”, starał się kształcić je intelektualnie, moralnie i religijnie, aby kształtować jednocześnie ich ducha, serce i ciało oraz podnieść ich ludzką godność; opowiada, jak jego własne pragnienie miłości uczyniło z niego wychowawcę, który

⁹⁰ Miasto w Szwajcarii, gdzie Pestalozzi kierował sierocińcem w 1799 r. (przyp. A.T.).

⁹¹ Philipp Albert Stapfer (1766-1840) – szwajcarski polityk i filozof (przyp. A.T.).

w *Lienhard und Gertrud* („Leonard i Gertruda”) oraz w *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt* („Jak Gertruda swoje dzieci uczy”) odkrył metodę prawdziwej edukacji, „edukacji elementarnej”, opartej na wierze w wyższe przeznaczenie człowieka, i sam ją praktykował również wobec biednych, zaniedbanych dzieci ze Stans; opowiada o oczekiwaniu pełnego sukcesu tej metody elementarnej jako metody wychowania naprawdę odpowiadającej naturze człowieka, o dobroczynnym wpływie życia rodzinnego, tego „fundamentu wszelkiego prawdziwego wychowania ku człowieczeństwu”, pod którego wpływem dziecko staje się człowiekiem „posiadającym umysł, serce i powołanie, czyli wszystko, co powinna posiadać istota ludzka”.

Jednak ani pojęcie edukacji elementarnej Pestalozziego, ani wywodzące się z niej pojęcie metody elementarnej, spełniającej wymogi edukacji elementarnej, i stanowiącej podstawowe pojęcie każdego poznania, nie byłyby w stanie w sposób wyczerpujący uzasadnić znaczenia Pestalozziego dla szwajcarskiej teorii wychowania i jej historii, gdyby zarówno jedna, jak i druga nie były ugruntowane na całym jego światopoglądzie, a tym samym nie były bezpośrednim wyrazem jego wybitnej osobowości. Oczywiście, w ciągu życia Pestalozzi zmieniał sposób wyrażania swego światopoglądu, ale pozostawał niezmiennie tą samą osobowością, poszukującą tego sposobu wyrażania i znajdującą go; osobowością wierną sobie, która chce być postrzegana poprzez niezmiennność treści swojego światopoglądu.

Jest to światopogląd osoby wierzącej, której całe myślenie opiera się na przekonaniu, że „Bóg jest Ojcem”, człowiek ten w różnych okresach swojego życia trwał przy swojej wierze i mierzył nią całą treść swojego zmieniającego się myślenia. Pierwszym świadomym wyrazem ideologicznej walki Pestalozziego o pogodzenie myśli i wiary, a zarazem pierwszą publiczną wypowiedzią, w której można było dostrzec powagę filozoficznych intencji autora, był esej *Abendstunde eines Einsiedlers* („Wieczorne godziny samotnika”) zamieszczony w serii *Ephemeriden der Menschheit* („Efemerydy ludzkości”) Izaaka Iselina w 1779 roku; jak wskazuje już sam tytuł, jest to osobista spowiedź

człowieka skłonnego do zadumy, w której zastanawia się nad sensem swojego życia i życia ludzkiego jako całości.

„Czym jest człowiek w swej istocie?“, Jaka jest natura i przeznaczenie człowieka, wszystko to, na czym mógłby on zbudować „radość i błogosławieństwo życia”? Samo życie uczy człowieka rozpoznawać własne „indywidualne przeznaczenie” – tak odpowiada Pestalozzi na postawione pytanie. W *Buch der Natur* („Księżde Natury”) znajduje ową „uniwersalną prawdę o człowieku”, „czerpaną z najgłębszego wnętrza jego istoty”, która rodzi „kojącą mądrość” i którą człowiek może poznać tylko „w wąskim kręgu bliskich” oraz „w bliskich relacjach i okolicznościach rodzinnych”.

„Kto nie jest człowiekiem, człowiekiem w swych wewnętrznych władzach, temu brak podstaw do kształtowania własnej definicji i swojej szczególnej pozycji”. Tylko w bliskich, domowych relacjach człowiek znajduje „fundament całej czystej, naturalnej ludzkiej edukacji. Dlatego ty, Domu Rodzinny, jesteś podstawą wszelkiej czystej, naturalnej ludzkiej edukacji. Domu Rodzinny, ty jesteś szkołą manier i państwa! Tutaj jesteś dzieckiem, człowiekiem, następnie uczniem swego powołania”.

Natomiast sama relacja między ojcem a dzieckiem jawi się Pestalozzemu jako „najbliższa” relacja w domu, która, będąca wzorem wszystkich relacji międzyludzkich, sama czerpie swój ostateczny model z relacji między Bogiem a człowiekiem. Rozumienie religii charakterystyczne dla Zwingliego, religii jako pełnego miłości zaufania między Bogiem a człowiekiem, mogło być punktem wyjścia dla Pestalozziego w jego przekonaniu, że Bóg jest ojcem, i służyć mu jako model wszystkich ludzkich relacji. Tak jak człowiek pragnie, aby jego przełożony był troskliwym ojcem, w ten sam sposób wierzy, że Bóg jest Ojcem: Ojcem w jego domu, ale także Ojcem dla niego samego. I w tej wierze znajduje „pociechę, siłę i mądrość, której żadna przemoc ani śmierć nie są w stanie zachwiać”, a przy braku tej wiary czuje się obco w świecie. „W dziwną dal unoszą się ludzie, którzy zgubili drogę”.

Z wiarą, że Bóg jest Ojcem, to znaczy, że „jest w najściślejszym związku z człowiekiem” i że wszyscy ludzie są dziećmi Bożymi, Pestalozzi łączy nie tylko dziecięcą ufność człowieka w dobroć Boga, jako odpowiedź na ojcowską ufność Boga do człowieka, ale także braterską miłość do bliźnich. I jedno, i drugie, wiara człowieka w Boga i jego miłość do bliźnich łączą się ze sobą w światopoglądzie opartym na wierze w rządy boskiej sprawiedliwości.

Głównym problemem myśli Pestalozziego było pytanie: Jak można pogodzić tę boską sprawiedliwość z naturalną prawidłowością wszystkich zdarzeń, a przede wszystkim jak można pogodzić wewnętrzną sprawiedliwość z obowiązującym w państwie prawodawstwem; jeśli założyć istnienie trwałego porządku prawnego, to każde naruszenie prawa musi być karane; wtedy zadaniem ustawodawstwa odpowiadającego wymogom sprawiedliwości wewnętrznej i w tym sensie prawdziwie sprawiedliwego byłoby raczej zapobieganie przestępczości przez opiekę ojcowską. I to jest ideą tekstu Pestalozziego *Kindermord und Gesetzgebung* („Dzieciobójstwo a prawodawstwo”, 1784), napisanego w duchu prawdziwie humanistycznym.

Dzieciobójstwo, przestępstwo tak sprzeczne z naturą ludzką, jest możliwe w swej nienaturalności tylko dlatego, że ani państwo, ani jego ustawodawstwo, ogólnie rzecz biorąc, nie są tym, czym być powinny: państwo nie działa jak ojciec dla mądrych i wychowawca dla ubogich, który mógłby ich poprowadzić do znośnej i społecznie użytecznej egzystencji; a ustawodawstwo nie jest wyrazem mądrości i człowieczeństwa rządu, nie liczy się z naturalnymi potrzebami ludu i nie jest zbudowane na cnotliwej wierze w dobroć Boga Ojca. Jedynie sprzeczność między prawami rzeczywiście obowiązującymi a wewnętrzną sprawiedliwością, której domaga się poczucie moralności człowieka żyjącego w ludzkiej społeczności, może być przyczyną przestępczości, której może zapobiec jedynie sama sprawiedliwość. Pestalozzi pojmuje zatem prawo jako przykazanie sprawiedliwości, które jest dla niego zakorzenione w wierze w dobroć i sprawiedliwość Boga.

W swojej pracy *Leonard i Gertruda* (1781-1787), która w zamierzeniu Pestalozziego miała być książką dla ludu, przedstawił działanie wewnętrznej sprawiedliwości w sprzeczności z tylko udawaną prawością ludzi niesprawiedliwych i przeciwstawił dwóch ich przedstawicieli Arnera i Hummela. Jego wiara w zwycięstwo prawdziwej wewnętrznej sprawiedliwości w prawdziwym ludzkim życiu nadała tej książce, jak sądził Pestalozzi, większe znaczenie niż zwykła powieść. Wbrew intencjom samego Pestalozziego książkę tę uznano jednak powszechnie za powieść i tylko jako taka odniosła sukces, co było dla niego wielkim rozczarowaniem; dla niego samego była ona przecież czymś więcej niż tylko powieścią – była wyrazem jego niezachwianej wiary w „czyste człowieczeństwo” i postulatem prawdziwej wspólnoty ludzkiej rozumianej w duchu słów Goethego „Bądź człowieku szlachetny, uczynny i dobry!”⁹².

Wiara Pestalozziego w zwycięstwo wewnętrznej sprawiedliwości w powiązaniu z życiem ludzkim zgodna jest jednocześnie ze stawianym przed człowiekiem wymaganiem czystego człowieczeństwa, u którego podstaw leży prawdziwa doktryna państwa; tę wiarę wyznaje Pestalozzi zarówno w swojej książce dla ludu *Leonard i Gertruda*, jak i w późniejszej pracy *Jak Gertruda swoje dzieci uczy*, gdzie wyznaje ją zarówno wychowawca ludowy Leonard, wykształcony przez Arnera, jak i Gertruda, która w tej wierze wychowuje swoje dzieci.

Jeśli Pestalozzi był przede wszystkim pedagogiem, to jego wiara w ludzkość i sprawiedliwość uczyniła go utalentowanym nauczycielem. Jego niezachwiana wiara w czyste człowieczeństwo i zwycięstwo sprawiedliwości wyraża się jednak nie tylko w jego sposobie przedstawiania ludzkiego życia, ale także w niekończącej się refleksji nad sensem całego kontekstu życia.

Swój najbardziej adekwatny wyraz powyższa refleksja znalazła w pracy *Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung*

92 Słowa zaczerpnięte z poematu J.W. Goethego, *Das Göttliche* (1783) w tłumaczeniu J. Iwaszkiewicza. Zob. H. Wahl, A. Kippenberg, *Goethe und seine Welt*, Insel-Verlag, Lipsk 1932, s. 102.

des Menschengeschlechts („Rozmyślenia o przebiegu natury w rozwoju rodzaju ludzkiego”) Pestalozziego czasu rewolucji francuskiej – z 1798 roku. To studium, wypływające z powagi czasów i wyrażające walkę Pestalozziego o jednolity, odpowiadający powadze czasów światopogląd, stara się przekonać człowieka o wierze Pestalozziego w zwycięstwo sprawiedliwości nad wszelkim zwątpieniem, a tym samym zjednoczyć go z samym sobą. Nie ulega wątpliwości, że właściwy sens tej pracy leży w niezachwianej wierze Pestalozziego w tryumf sprawiedliwości i leżącym u jej podstaw szacunku dla wyższego przeznaczenia istoty ludzkiej, do którego, według szwajcarskiego pedagoga, kształtuje człowieka samo życie. Kończąc swoje *Nachforschungen*, nazywa siebie człowiekiem, którego wiarę „w ludzi znało niewielu śmiertelników” i który, nawet gdy był „całkowicie załamany, wierzył w rodzaj ludzki bardziej niż w siebie”. Myśląc o sobie i swoim przeznaczeniu, Pestalozzi porównuje siebie do owocu, „który, nawet gdy spada, wzmacnia korzenie drzewa, na którym wyrósł, i raduje się nim, nawet gdy opuszcza świat”.

W ten sposób Pestalozzi chętnie akceptuje swoją osobistą sytuację, dostrzegając jej związek z uniwersalną sprawiedliwością panującą w całej rzeczywistości. W losach rodzaju ludzkiego, w historii ludzkości szuka sprawiedliwości, której nie udaje mu się dostrzec w losie jednostki.

Pestalozzi bada wzniosły bieg natury w rozwoju rodzaju ludzkiego, co godzi go z absurdalnością okoliczności zarówno w jego własnym życiu, jak i w życiu innych ludzi: patrząc na historię ludzkości, wierzy, że odkrył pewną wewnętrzną sprawiedliwość, która jest uniwersalnym prawem ludzkiego życia; to prawo zyskuje dla niego to samo kluczowe znaczenie, jakie „loi naturelle” miało dla szwajcarskich nauczycieli prawa XVIII wieku. Pestalozzi w swoich *Nachforschungen* nadaje szwajcarskiemu pojęciu „loi naturelle” pozytywne znaczenie, które miało ono od samego początku w szwajcarskim prawie naturalnym XVIII wieku.

Duch Oświecenia szwajcarskiego jest tym, co odróżnia je od Oświecenia, które miało miejsce w kulturach innych narodów. Typowym przedstawicielem tego drugiego jest Rousseau, nie uznający innej wspólnoty niż państwo oparte na „umowie społecznej” i naturalnej wspólnocie rodzinnej, której członków łączą ze sobą naturalne potrzeby; z kolei Pestalozzi fundament zarówno państwa, jak i rodziny opiera na wolnym związku wzajemnych uczuć: na miłości między rodzicami i dziećmi jako naturalnym związku oraz na miłości do ojczyzny jako równie naturalnym związku łączącym wszystkich członków tego samego państwa.

W miejsce „zbiorowej egzystencji” wspólnoty opartej na „umowie społecznej” Rousseau duch szwajcarskiego Oświecenia stawia wewnętrzną unię miłości łączącej państwo i rodzinę. Zdaniem Rousseau, jedynym zadaniem pedagogiki jest wychowanie mające na celu wyłącznie zachowanie samego siebie, neguje wszelkie obiektywne normy i w tym sensie „wychowanie naturalne” jako przygotowanie do codziennego życia. Duch szwajcarskiego Oświecenia natomiast stawia na pierwszym miejscu „wychowanie człowieka”, które jest prawdziwym celem każdego wychowania zarówno w państwie, jak i w rodzinie i które tym samym kształtuje i rodzinę, i państwo. Dlatego też, według Pestalozziego, wychowanie człowieka powinno być naczelną zasadą orientującą rodzinę i państwo, stosunki rodzinne i polityczne. Ten stan rzeczy, który naturalnie panuje w życiu rodziców i dzieci, powinien istnieć również w życiu politycznym między narodem a rządem. Władca musi być ojcem swego ludu. Taka naturalna relacja między człowiekiem a jego ojcem powinna wzorować się na „najbardziej intymnej relacji” między człowiekiem a Bogiem, ku któremu człowiek jako obraz Boga kieruje swoje „poważanie”.

W ramach tej kierowanej na Boga ludzkiej czci należy również rozumieć żądanie Pestalozziego dotyczące powszechnej edukacji. Jego słowa – „stańmy się ludźmi” – oddają sens edukacji człowieka jako wychowywania go w prawdziwym znaczeniu tego słowa, stosownie do wyższego przeznaczenia człowieka. To wymaganie, jakie człowiek

stawia samemu sobie – aby stać się człowiekiem w prawdziwym sensie – musi być podstawą wszystkich innych wymagań, jakie można zasadniczo postawić człowiekowi, i wszystkich innych zadań, które może on wypełnić w swoim życiu.

Pestalozzi, rozwijając swój postulat, aby człowiek stał się człowiekiem, stawia go w miejsce Rousseau'owskiego odrzucenia wszelkich norm; podobnie jego cel edukacyjny wychowania człowieka zajmuje miejsce Rousseau'owskiej koncepcji wychowania „naturalnego”, to znaczy wychowania całkowicie ukierunkowanego na naturalne potrzeby człowieka; kiedy mówi: „Stańmy się ludźmi, abyśmy mogli stać się obywatelami”, nie chce redukować całego sensu ludzkiego życia do bycia obywatelem, ale przeciwnie chce uznać edukację człowieka za najwyższe zadanie, którego spełnienie zapewni automatyczne osiągnięcie wszystkich innych wartości ludzkiego życia i które w związku z tym musi mieć najwyższy priorytet w stosunku do wszystkich innych zadań.

Wchodząc w świadomą sprzeczność z „systemem wolności” Rousseau, innymi słowy, z jego odrzuceniem wszelkich norm, Pestalozzi domaga się, by człowiek definiował siebie na podstawie wyższych zadań. Tylko bowiem dzięki takiemu samookreśleniu człowiek staje się tym, kim powinien być: nie stworzeniem natury, która w nieodwracalności wszystkich zdarzeń zmusza człowieka do podporządkowania się jej prawom; ani nie stworzeniem gatunku, w którego społecznej egzystencji egoizm, choć zawoalowany, jest nie mniej przymusowy niż egoizm panujący w naturalnej egzystencji zwierzęcia; musi być raczej dziełem samego siebie, to znaczy rezultatem własnego, niewymuszonego samostanowienia, godnego wyższego przeznaczenia człowieka jako istoty moralnej.

Do tej moralnej świadomości wolnego samostanowienia i oparтого na nim obowiązku dołącza ogólne pojmowanie, że on, człowiek, musi umożliwić innym ludziom – tym, którzy nie mogli nabyć takiej świadomości obowiązku w domu rodzicielskim – zrozumienie konieczności jego spełnienia, zrozumienie, że nie są tym, czym powinni

być i że ich przeznaczeniem jest realizacja idei człowieka, stanie się takimi ludźmi, jakimi powinni być. Sam Pestalozzi, dążąc do spełnienia prawdziwego przeznaczenia człowieka, uczy się przewyższać „marzenia młodości, inspirowane Rousseau’owskimi „marzeniami o wolności” i na gruncie rzeczywistości tworzyć dla siebie praktyczną i odpowiadającą swoim możliwościom sferę działania, która dawałaby mu również perspektywę prowadzenia innych ludzi ku wypełnieniu ich wyższego, naturalnego im przeznaczenia.

W tym samym czasie, gdy realizował praktycznie swoje pomysły rolnicze w Neuhof, założył również zakład wychowawczy dla ubogich, bezbronnych ludzi szczególnie potrzebujących edukacji.

Relacjonując w głęboko refleksyjnym tekście *Abendstunde eines Einsiedlers* swoje szczególne „indywidualne przeznaczenie” bycia „pasterzem i opiekunem” bezbronnych dzieci, wyraża przekonanie, że u podstaw spełnienia każdego wyższego przeznaczenia, a zwłaszcza przeznaczenia wychowawcy „czystego człowieczeństwa” leży wiara, że Bóg jest Ojcem ludzi i że dzieci można właściwie wychować jedynie w domu rodzicielskim, gdzie już od wczesnego dzieciństwa uczą się wierzyć w Ojca w niebie, i tylko tam spełnić się może prawdziwy sposób myślenia dziecka i wiara w Boga Ojca. Tak więc prawdziwy sposób myślenia dziecka jest nierozzerwalnie związany z wiarą dziecka w troskliwego Boga Ojca; oba te uczucia mają swoje korzenie w religii, w pełnej miłości zaufaniu między Bogiem a człowiekiem – jak wcześniej definiował istotę religii Zwingli.

Również sam Pestalozzi posiadał ów czysto dziecięcy sposób myślenia, oparty na wierze w Boga jako Ojca. Z tego dziecięcego uczucia wypływała też jego braterska miłość do bliźnich, których wyższego celu nigdy nie tracił z oczu w całej swej pracowitej trosce o ich materialny dobrobyt: ta „uważna” miłość do człowieka, do której każde dziecko ma przyrodzone i naturalne prawo, jest w stanie wychować rozsądnego i cnotliwego człowieka. Z tej miłości wynikał wymóg wychowania człowieka do osiągnięcia człowieczeństwa; w porównaniu

z tym wymogiem, według Pestalozziego, cała edukacja szkolna i zawodowa schodzi na dalszy plan.

Wychowanie człowieka, wychodząc od miłości do człowieka i prowadząc go do prawdziwego człowieczeństwa, z natury rzeczy musi być „edukacją elementarną”. Tak nazywa ją sam Pestalozzi w swoim *Łabędzim śpiewie* i ogólnie w ostatnich latach swego życia, która – jak mniema – wyleczyła go poprzez powrót do naturalnych środków wychowania człowieka z entuzjazmu dla Rousseau i inspirowanych nim „marzeń” młodości oraz z samego „padnięcia ofiarą pozorów pedagogicznego stulecia”. Ten sposób wychowania nazywa edukacją elementarną, odnosząc go do narodu, pod którego strzechy chce je zanosić, a także ze względu na proste środki edukacyjne, które można było stosować w edukacji tych ludzi; odpowiadała ona potrzebom i zdolnościom ludzi, a ponadto opierała się na uniwersalnej naturze człowieka i równowadze jej duchowych mocy.

Tym samym Pestalozzi wchodzi w świadomą sprzeczność z konwencjonalną edukacją szkolną epoki, która była dla niego źródłem zepsucia narodu, i przeciwstawia ją „podstawowemu prawu całej edukacji naturalnej” i mówi o tym, że: „Życie wychowuje”. Wychowawczego wpływu życia poszukuje nie w szkole, ale w stosunkach domowych w rodzinie, we własnej izbie, gdzie rodzice stają się naturalnymi wychowawcami swoich dzieci. Ideę elementarnej edukacji przedstawił – jak sam wyjaśnia – w obrazie Gertrudy i w sposobie, w jaki uczy ona swoje dzieci za pomocą prostych i naturalnych metod dydaktycznych.

Pestalozzi wyraził swoje podstawowe idee dotyczące wychowania dzieci, wszystkich dzieci, zarówno biednych, jak i bogatych, już w wieku lat dziewiętnastu, przedstawił je w formie „życzeń”, które opublikował w tygodniku „Erinnerer” redagowanym przez uczniów Bodmera: „Gdyby ktoś wydrukował broszurę, która zawierałaby proste i dobre zasady wychowania, zrozumiałe i odpowiednie nawet dla najzwyczajszych mieszczan i chłopów [...], wówczas wszyscy ojcowie

i matki, którzy weszliby w posiadanie tej broszury, stosowaliby się do tych rozsądnych i chrześcijańskich zasad wychowania”.

Przez całe życie Pestalozzi pozostał oddany wyznawanej już w młodości wierze w ogólne znaczenie wychowania i pedagogiki, a swoją własną teorię wychowania oparł na idei wychowania elementarnego; uważał ją za uniwersalną w swojej formie, a jej znaczenie za istotne dla całego wychowania. Ponieważ koncepcja edukacji elementarnej w tym podwójnym znaczeniu była kluczowa dla jego myślenia, Pestalozzi trzymał się jej mocno do ostatnich dni swojego życia i wyraził ją z głęboką wnikliwością w swojej pracy *Ansichten und Erfahrungen die Idee der Elementarbildung betreffend* z 1823 roku.

W tej ulubionej idei jego epoki, idei edukacji elementarnej, wyrażało się zarówno jego przekonanie, że „Bóg jest Ojcem”, który obdarza swoje dzieci tym, co jest dla nich istotne, jak i jego szacunek do człowieka, który jako dziecko Boże jest zdolne do prawdziwego kształtowania swojej osoby i który może wypełnić swoje wyższe przeznaczenie osiągnięciem prawdziwego człowieczeństwa. Pestalozziego całkowicie wypełniała wiara w Boga Ojca i miłość do ludzi jako dzieci Bożych; jego życie duchowe, podobnie jak w ogóle życie duchowe Szwajcarów, należy rozumieć z tych dwóch życiowótórczych motywów: wiary w Boga i miłości do człowieka.

Анна Тумаркин

Сущность и становление швейцарской философии

Перевод с немецкого Александр Цыганков



I. Общее направление философского интереса швейцарцев

Если, отходя от общего развития философского мышления, обратиться к рассмотрению истории духа в Швейцарии, то легко складывается впечатление, что здесь философия играла незначительную роль, да и в целом может возникнуть вопрос, правомерно ли в принципе говорить о швейцарской философии в том смысле, в котором мы привыкли говорить о философии греческой, немецкой или английской. Иными словами, говорить о философии, которая не просто появилась в Швейцарии, но и несет на себе отпечаток швейцарского духа; о философии, являющейся не только отзвуком чужих философских мыслей, которые были переняты швейцарцами – как типичными посредниками в вопросе трансляции чужих духовных ценностей – у других народов и существенно неизменными переданы дальше, но философии как творении самого швейцарского духа, которое внесло бы свой вклад во всеобщее развитие философского мышления.

То, что не только представители других философствующих народов, но и сами швейцарцы настроены в отношении этого вопроса скептически, свидетельствует о том, что швейцарская

духовная история не может похвастаться какими бы то ни было самодостаточными философскими системами, а также о том, что швейцарцы не только не создали философские системы, имевшие бы возможность потягаться смелостью своих конструкций с системами других народов, которыми мы восхищаемся, но и ни разу не проявили живого интереса ни к одной такой системе, что хотя бы дало нам возможность назвать их системными философиями. Ни их собственное философское мышление, ни их общий философский интерес не позволили им столь же высоко оценить само построение философских систем, как это принято у других, отличившихся в истории философии, народов.

Как объяснить эту причину отсутствия у швейцарского мышления интереса к построению философских систем? Сослаться на нехватку способностей к абстрактному мышлению, которые необходимы для того, чтобы просто следовать за ходом мысли, представленной в философской системе, в случае швейцарцев нельзя. Ведь швейцарцы сделали много значительного в других областях духовной жизни, таких как право и математика, которые подразумевают выдающиеся абстрактные способности. Не потому, что швейцарцам в принципе не хватает сил абстрактного мышления или оно в недостаточной мере развито у них, но по причине того, что они считают применение этой способности в определенной сфере духовной жизни – философии – нецелесообразным, они отказываются пользоваться ею и избегают построения философских систем со всей их абстракцией, полностью осознавая при этом опасность самой абстракции, оторванной от конкретной полноты жизни, которая собственно и является предметом настоящего философского интереса в Швейцарии.

Однако, чем больше изучение духовной истории Швейцарии убеждает нас в том, что ее проявления не могут выдержать конкуренцию с великими философскими системами и что швейцарцы в принципе не интересовались чужими систематическими философскими построениями, тем насущнее перед нами встает

вопрос о ведущем мотиве их собственного философствования, который никак не связан с интересом к систематическим построениям в этой области, а также вопрос о том, что привлекает их в философствовании других народов.

Попытаемся ответить на этот вопрос, исходя из непосредственного впечатления, которое производит на неподвзятого наблюдателя философствование швейцарцев и интереса, проявляющегося в ходе этого философствования, чтобы дополнительным образом проверить наше впечатление объективными фактами духовной истории Швейцарии.

Даже при критическом отношении к швейцарскому мышлению создается общее впечатление – получаемое при общении со швейцарцами – о его своеобразии, о присущей ему специфической предметности. Всякий раз, когда беседуешь со швейцарцами (в независимости от уровня их образования) о важных жизненных вопросах или слушаешь их разговоры на эту тему, обращаешь внимание – в особенности если кто-то из них сравнивает свою позицию со схожей позицией, распространенной у других народов, – на эту предметность. Таким образом возникает насущный вопрос, чем же они преисполнены и чем захвачены, и из-за чего они забывают как свои личные интересы, так и формальные интересы самого познания? Получается, что интерес к познанию как таковому уступает у них место деятельному интересу к предмету, который должен быть познан. Их интерес направлен не на познавательную деятельность и не на то удовольствие, которое получает человек благодаря свободному использованию своей познавательной способности, но на познаваемый посредством этой деятельности предмет. Когда речь заходит о швейцарцах, мы должны говорить не о познании самом по себе, не о познании как самоцели или свободной игре познавательной способности, а о содержательно определенном познании, которое они изначально ищут и в точном определении которого их мышление видит свою цель.

Именно эта предметность их интереса, который относится не к субъекту, но к объекту познания, покажется непредвзятому наблюдателю тем, к чему мышление швейцарцев относится с полной серьезностью. В отношении такого мышления складывается впечатление внутренней необходимости, которая устраняет всякое сомнение в его достоверности; испытываешь успокаивающее чувство того, что от этого предметного мышления не следует ожидать никакого обмана. И чем более безыскусным проявляет себя это мышление, чем настойчивее оно отказывается от любых искусственных конструкций и систематических обобщений, тем сильнее становится непосредственное впечатление его внутренней достоверности. В то время как философская система, которая оставляет на втором плане познание отдельного, конкретного предмета и обращается преимущественно к сконструированным взаимосвязям всеобщей действительности и тем самым с легкостью может быть подвергнута критике, предложенная непосредственному впечатлению действительность представляется естественным предметом всякого надежного в своей предметности познания.

Поскольку эта предметность преследуется швейцарцами в качестве осознанной цели их рассмотрения действительности, она и составляет философский характер их мышления. Философия, как любовь к истинному познанию того, что не просто конструируется людьми, но на самом деле познается, выступает ведущей силой этого мышления, которое является философским потому, что ставит себя на службу чистому, верному действительности и осознанно уклоняющемуся от всякого конструирования познанию. Оно является философским как потому, что осознанно отклоняет всякое, проистекающее из жажды систематизировать, конструирование, так и потому, что швейцарское мышление является открытым ко всему, что оно может рассматривать в качестве предмета непосредственного познания; а к этому типу познания философствующий швейцарец относит в первую

очередь внутренний опыт собственного переживания – его полнота и разнообразность, его ищущий действительность взгляд и стремление к более глубокому познанию скрадываются и блокируются унифицирующей системой. Следовательно, внимание к самой жизни в ее непосредственно переживаемой полноте и многообразии является тем, что – в случае швейцарцев – противостоит систематическому интересу к ее всеобщему пониманию.

Однако этот своеобразный, присущий швейцарцам первоначально интерес к самой жизни не был теоретически обоснован ими, а является ее непосредственным выражением, так как то, на чем основан этот интерес есть ничто иное как внимание к человеку как таковому, внимание к достоинству человека, которое он считает священным и чувствует как в себе самом, так и в окружающих его людях. И это возможно не потому, что человек является таким существом, способность познания которого выше, чем у других живых организмов и не потому, что лишь у него одного возможно обнаружить разум, а потому, что человек при помощи этой способности может отличить себя от всех прочих живых существ и организмов: его сознание исполняет более высокое предназначение, посвятить себя которому и быть призванным к которому может только человек. Внимание к человеку, таким образом, не есть внимание к его разуму, как способности познания, но внимание к его воле, которая определяется возвышенными целями и независимостью от внешних влияний.

Если в предметности швейцарцев, в их сильном интересе к познанию действительности как таковой проявляется философское направление их мысли, то в их особом интересе к действительности человеческой жизни, к ее высокому предназначению мы встречаем специфически швейцарское направление философского интереса – укорененная в сознании высокой значимости убежденность в том, что существует особый долг, который есть в жизни каждого человека и от познания которого он не имеет

права отказаться, если он действительно верит в свое возвышенное предназначение. Вот то, чему швейцарцы ставят на службу свое мышление и волю, то, перед чем по значимости на второй план отступает приносящая удовлетворение познавательная деятельность и связанная с ней внешняя способность познания.

Если сознание возвышенного предназначения человека является тем, что в глазах швейцарцев придает их жизни большую ценность, а способ ее рассмотрения легитимирует их философский интерес, то сам этот интерес к жизни основан на убеждении в том, что то, что они стремятся познать в своем философствовании действительно ценно, может и должно быть познано потому, что в этом и заключается предназначение человека. Направленность интереса швейцарцев на практическую жизнь есть то, что по преимуществу задает цель их познания, которое помогает выполнить их предназначение и ориентирует их мышление на величайший вопрос, который только может возникнуть в человеческой жизни и который тем самым делает предметным самого человека, а его мышление – философским. Для швейцарцев заниматься философией значит отдавать себе отчет о последних целях их жизни и понимать, что способность мышления была дана им исключительно для того, чтобы познать те цели и задачи, которые они должны воплотить в жизнь. Таким образом, философия для них еще не потеряла свой изначальный смысл, в котором это слово использовал еще Сократ, и означает ту серьезность жизни, перед которой отступает и теряет свое значение пустая игра духовной активности.

Для швейцарцев в их философствовании речь идет не о таком мышлении, которое использует духовные способности человека в диалектической игре и делает это ради самого мышления, но о непреложной задаче, придающей достоинство истинной духовной деятельности лишь тому мышлению, которому удалось ее познать. Существенной, отличительной чертой швейцарского мышления представляется то, что познавательно-теоретический

интерес в нем полностью уступает место мировоззренческому. Ни сила собственной философской мысли, ни интерес к чужому философскому мышлению не способствуют у швейцарцев решению познавательного-теоретических вопросов: общие вопросы методологии в отрыве от научного исследования, озвучиваются относительно редко, а «критический» вопрос Канта, «как в принципе возможна наука» даже не ставится, потому что этого не позволяет сильное чувство действительности и, таким образом, выпадает целый комплекс связанных с этим познавательного-теоретических вопросов. Естественная вера в науку ищет – за редкими исключениями – оправдание не во всеобщем, структурирующем отдельные науки наукоучении, но в самой науке.

Тот, кто не ищет в философии ничего иного, как только обоснования науки едва ли согласится признать за швейцарцами их собственную философию или даже специфическое ее понимание. Это прежде всего относится к представителям господствовавшей в Германии до смены веков неокантианской философии, образом для которой являлся Кант, как мыслитель, преодолевший метафизику. Неокантианцы понимают то, в чем швейцарцы видят сущность самой философии – выражение и оправдание непосредственно пережитого мировоззрения, – как преодоленную Кантом и с тех пор больше не воспринимавшуюся всерьез метафизику.

Однако тот, кто увидит истинную серьезность философии в ее мировоззренческом содержании – как Дильтей¹, который с самой

1 Вильгельм Христиан Людвиг Дильтей (1833-1911) – немецкий философ, теолог, педагог и историк. Считается одним из представителей неокантианства и (наряду с Фридрихом Ницше) так называемой философии жизни в Германии, в которой он проповедовал релятивистский историзм. С 1866 г. он был профессором Базельского университета, затем переехал в Киль (1858), Бреслау (1871) и Берлин (1882). В Берлине он преподавал до 1905 года. Анна Тумаркина была его студенткой в Берлине. После ее отъезда в Берн они переписывались друг с другом. Эта переписка свидетельствует о том, что Тумаркин консультировалась с ним по поводу её статей и выступлений.

юности чувствовал себя неудовлетворенным формализмом кантовской, а позднее и неокантовской философии, – не сможет больше не понимать и вместе с тем не оценивать любую философию из самой жизни, в которой она находит свой глубочайший исток; тем самым он вынесет иное, более благоприятное суждение о философском мышлении швейцарцев. Конечно, это не говорит о том, что такому человеку будут импонировать швейцарцы как создатели метафизических систем, сконструированных при помощи самого критического мышления. Напротив, признание философского мышления швейцарцев покоится на понимании того, что они осознанно – при критическом рассмотрении своей собственной мысли – отказываются от любых спекуляций и при взгляде на таящуюся в них опасность произвольного конструирования надеются найти истинное философское содержание лишь в непосредственно пережитом и не позволяющем себя обмануть никакой искусно выстроенной философской системе – мировоззрении.

То, что Дильтей, исходя из своего опыта, определил в качестве сущности философского переживания – глубокомыслие души, стремящееся достичь всеобщности понятий, – едва ли можно столь же часто встретить в философском мышлении какого-либо иного народа, кроме швейцарцев. Во всем их философствовании речь идет лишь о том, чтобы оправдать их собственную веру в вырастающее – в общем смысле – из жизни мировоззрение, перед самими собой, перед собственным критическим мышлением. Однако это оправдание не должно заключаться в дополнительном конструировании соответствующей изначальной вере карты мира, но, напротив, в объективном схватывании сущностного содержания самой непосредственно пережитой веры в форме универсального мышления. Эта универсальность понятийного мышления должна образовывать лишь форму, в которой может быть познано объективное содержание собственной жизни. Ни одно мышление не может, исходя из самого себя, говорить об

этом содержании. Все зависит лишь от того, что именно предлагает субъективное переживание человеку такого, что в своем всеобщем смысле может быть понятийно доступно другому. Так и философское мышление швейцарцев, которое особенно отличается своей непосредственностью, в беседе с другими не желает предлагать ничего иного, как только объективное выражение субъективного самого по себе переживания. И в этом объективном схватывании изначально субъективного переживания, в этой сознательно найденной объективной форме проявляется уникальный характер философского мышления швейцарцев, для которых философствование является непрерывным поиском компромисса между собственной верой и направленным на универсальное познание мышлением.

Отсюда то живое впечатление, которое оставляет это философствование, поскольку оба его требования: требование непосредственно пережитого содержания и формальное требование схватывания в универсальной форме, уравнивают друг друга. От философской совести с ее требованием строгого, критического мышления здесь отказываются столь же мало, как от выросшего из самой жизни и покоящегося на глубочайших душевных потребностях мировоззрения. Две различные формы ответственности здесь встречаются друг с другом: ответственность перед собственной совестью, которая требует от человека верности вере в свое высокое предназначение и не менее важная ответственность перед собственным разумом, который дает человеку возможность познать это высокое предназначение. Здесь речь идет о единстве и внутренней оправданности человеческой жизни. Швейцарское философствование не просто имеет свой исток в жизни и в выросшей из нее вере – как, впрочем, и всякое философствование в принципе, – но полностью осознает то, что оно происходит из жизни. Философствующий швейцарец не пытается опровергнуть источник своей философии, заключающийся в непосредственно пережитой вере, в угоду ее научной

ценности. Он не стыдится признать – как это часто случается даже у величайших философов других народов, – что всякое философствование для него интересно лишь потому, что оно обещает ему выход из переживаемой им самим мировоззренческой проблематики и может привести его к разрешению беспокоящего его конфликта между верой и знанием. Это по-настоящему человеческое содержание философии швейцарец никогда не променяет ни на энергию формального мышления, ни на остроту диалектики, ни на искусность философских конструкций. Ведь он философствует не ради самого мышления, но ради истинно философского, способного решить глубочайшие мировоззренческие конфликты, познания.

То впечатление, которое всегда возникает при общении с швейцарцами – каким бы уровнем образования они ни обладали – и при сравнении их философского мышления с мышлением других народов (и в особенности таких, в духовной жизни которых изучение философии играет большую роль и которые по этой причине значительно лучше философски образованы с формальной точки зрения), несильно изменится и после изучения духовной истории Швейцарии. Сравнительное изучение этой истории позволит увидеть в ней то же самое серьезное отношение к жизни, которое также обращает на себя внимание при личном общении со швейцарцами и составляет специфический характер их философского мышления. И даже если в швейцарской духовной истории это характерное для их философского мышления серьезное отношение к жизни проявляется не столь непосредственно, как в их личных высказываниях, то ее непредвзятый наблюдатель все же не обманется в том, что для всего швейцарского народа непосредственно пережитое мировоззрение является единственным предметом, о котором идет речь в его философствовании и который он стремится оправдать перед самим собой, т.е. перед своим критическим мышлением.

Это как раз и есть то, что можно назвать *философским духом* швейцарцев. Проследить его последовательные проявления в их духовной истории представляется более жизненно важным, чем заниматься изучением столь многих философских систем других народов, у которых – говоря словами бернского философа Карла Хеблера², – «систематическое является единственно философским» и которые доказали с помощью своих систем лишь то, как быстро «они могут разделаться с философствованием» и как мало в них живого «философского влечения».

Этот дух, отказывающийся от всякого философского построения систем и проявляющийся в критическом анализе собственного непосредственно пережитого мировоззрения, является тем, с чем непосредственно знакомит нас духовная история швейцарцев. Данному общему впечатлению, которое оставляет швейцарская философия, стоит задать два историко-философских вопроса: 1. Насколько возможно рассматривать философское мышление швейцарцев в качестве проявления их собственной, независимой от чужих влияний и произрастающей лишь из швейцарских истоков, духовной жизни? 2. Является ли это самостоятельное развитие швейцарского мышления настолько духовно своеобразным, что позволяет нам говорить о присущем швейцарцам специфическом философском духе?

Что касается первого вопроса о самостоятельности мышления швейцарцев, то она проявляется во всем его историческом развитии, которое решительным образом не прерывается никакими внешними вмешательствами, но, напротив, существенно отличается от развития философского мышления у других народов; при этом оно отличается не просто своей общей направленностью, но также последовательностью своих отдельных периодов и их длительностью.

² Карл Хеблер (1821-1898) – швейцарский философ. Учился в Тюбингене и Берлине. Специализировался на философии Спинозы. С 1863 г. профессор философии Бернского университета.

Даже по времени развитие философского мышления у швейцарцев не совпадает с его развитием у других народов: швейцарцы не просто не принимают активного участия в больших философских изменениях XVI-XVII вв. – эпохи, когда появляются великие философские системы (от Джордано Бруна через Декарта к Спинозе и Лейбницу), – но и демонстрируют в это время (время наиболее интенсивного философского общения между различными народами) совершенное безразличие к философским проблемам, которые тогда вызывали живейший интерес за пределами Швейцарии. Все их внимание в эту эпоху религиозных противоречий настолько сильно приковано к проблемам религии, что напряжение между религией и наукой, которое тогда завораживало великих создателей философских систем, отступает на второй план.

Кроме того, картина мира, посредством которой большинство философских систем начиная с Декарта пыталось снять это напряжение – благодаря тому, что они в духе господствовавшего тогда рационализма представляли полноту действительности в виде математически-механической взаимосвязи – грубым образом противоречила собственному, религиозно фундированному мировоззрению швейцарцев, что исключало какой-либо действительный интерес с их стороны к тому, что тогда в принципе считалось философией. Стало быть, швейцарское мышление XVII в. осталось совершенно нетронутым господствовавшим в ту эпоху общим настроением, о котором можно сказать, что оно не ведало никакого иного Бога, кроме человеческого разума.

То, что это мышление на протяжении первых двух столетий Нового времени начало подвергать критической проверке в рамках процессов всеобщего самоосмысления свои собственные, преимущественно религиозные проблемы, демонстрирует тот же самый философский дух, который в принципе заменяет швейцарцам потребность в построении философских систем и интерес к ним. Этот философский дух швейцарцев, который

мы можем видеть уже в это время и который проявляется в их готовности подойти с критических позиций к сохранившемуся от прошлых веков мировоззрению, есть то же самое, что мы обнаруживаем – уже начиная с нововременной духовной истории швейцарцев – в качестве своеобразия философского мышления в Швейцарии и то, что мы замечаем при личном общении с швейцарцами; именно с этим духом мы непосредственно встречаемся, когда изучаем их историю. В то время как другие философствующие народы в качестве символов поражения их философского мышления оставляли после себя великие системы, духовная история швейцарцев знакомит нас с той душевной борьбой за всеобщность понятий – и учит нас ее ценить, – в которой мы вместе с Дильтеем узнаем настоящую сущность философского переживания.

Так же, как швейцарские реформаторы уже познакомили нас с философским духом швейцарцев благодаря тому, что обезопасили свою непосредственно переживаемую веру посредством критической проверки от любого сомнения, так и сам этот критический философский дух в своей внутренней правдивости и открытости миру в течение последующих столетий проявил для нас специфический характер швейцарского мышления и ведущий мотив его развития. Этот швейцарский философский дух полностью разворачивается лишь в XVIII в. – великом философском веке для Швейцарии. Это происходит позднее, чем у других философствующих народов, которые к тому времени уже предприняли свои величайшие усилия на философском поприще, но важнее всего то, что это разворачивание реализуется в существенно ином – отличающемся от прочих народов – направлении.

Хотя мы и привыкли говорить о Просвещении, когда речь заходит о своеобразии швейцарского направления мысли в период расцвета философского мышления в Швейцарии, так же как привыкли говорить о нем в отношении всего развития философского мышления той эпохи, то, исходя из чего мы классифицируем

содержание швейцарского Просвещения в качестве философского, существенным образом отличается по своему характеру от всего прочего европейского Просвещения, так же, как отличалось оно своим осознанным противоборством с общеевропейским мышлением в ходе своего развития. В то время как у других народов Просвещение пыталось распространить в широких кругах основные идеи предыдущих столетий, упростило и выхолостило их ради этой цели, швейцарское Просвещение не прибегает к философским системам, выработанным предшествующим философским мышлением прочих народов, но, напротив, – сознавая различие между своим и чужим философским мышлением, – обращается к своим собственным, позитивным предпосылкам, корнящимся в швейцарской религиозной духовной истории.

Швейцарскую философию эпохи Просвещения, таким образом, стоит понимать не в рамках всеобщего, но в рамках швейцарского, значительно более позитивного Просвещения. Ведь как самостоятельность швейцарской философской мысли и швейцарской духовной жизни, так и непрерывность их развития покоятся на том, что швейцарцы остаются верны своей национальной специфике также и в их духовной жизни.

То, что Биа фон Муральт³ объявил истинной ценностью путешествий – а именно то, что после их завершения можно жить в радости и покое у себя дома, – осознает всякий швейцарец, оказывающийся на чужбине. И так же, как заграничные путешествия и общение с другими народами дает возможность швейцарцам осознать, что глубочайшие корни их жизни находятся в их родной земле, так и чужие духовные течения получают возможность вторгнуться во внутренний уклад швейцарской духовной жизни лишь посредством того, что позволяют швейцарскому мышлению осознать его собственную специфичность (что происходит

3 Биа фон Муральт (1665-1749) – швейцарский писатель и путешественник.

благодаря столкновению с сущностно чуждыми швейцарскому духу идеями). Все это относится как к швейцарской духовной жизни в целом, так и к швейцарскому философскому мышлению, в частности. Даже великий подъем, который испытала философская мысль швейцарцев в эпоху Просвещения, мы можем понять лишь из исторических предпосылок швейцарской духовной жизни. Если мы посмотрим на развитие швейцарского философского мышления во времена швейцарского Просвещения, характер которого столь же мало схож с характером общеевропейского, сколь и выросшая из швейцарского Просвещения философия, схожа с общеевропейской философией Просвещения, то мы сможем должным образом оценить саму философию, возникшую в Швейцарии.

Особый характер швейцарского Просвещения был определен тем, что широкие круги швейцарцев благодаря своему критическому мышлению в этот период не были вовлечены в оппозицию к религиозной традиции, но, напротив, при помощи строгого самосознания своего непосредственного религиозного переживания пришли к ее новому утверждению. Швейцарское Просвещение, таким образом, стало проявлением религиозной жизни, в которой со всей осознанностью своей правоты вновь нашел воплощение открытый ко всему миру религиозный способ переживания, присущий швейцарской Реформации.

Само же это Просвещение дало философскому мышлению швейцарцев сильный импульс и сделало возможным появление философии, которая не противоречила их собственному, религиозно фундированному мировоззрению, а, напротив, соизмеряясь с требованиями критического мышления, защищала против любого сомнения в возможности философского познания. При этом основанием для возникновения швейцарского Просвещения и его философии была та оппозиция, которую породила жесткость кальвинизма в Швейцарии. Строгое исповедание веры,

«formula consensus»⁴, которое стремился навязать кальвинизм в конце XVII в. студентам и профессорам в университетах на территории французской Швейцарии для того, чтобы выработать иммунитет у юношества против «французского яда» – проникающих в Швейцарию новых философских учений, – и привело к началу швейцарского Просвещения. В его философии должно было найти свое воплощение то, к чему всегда стремился философский дух швейцарцев – свободная критика и объективное обоснование непосредственно переживаемой веры.

Лишь теперь на первый план вышел принципиальный вопрос об отношении между философией и религией, который за пределами Швейцарии занимал центральное место в философских системах XVI-XVII вв., но который в то время не особо интересовал швейцарцев, придававших мало значения чужому философскому систематизированию. Стало необходимо продемонстрировать, что истинная философия, как ее понимали сами швейцарцы, хорошо сочетается с их собственным религиозным мировоззрением и даже использует его в качестве своей опоры. И тогда швейцарские мыслители в полемике с другими, – чуждыми как сущности, так и истоку их философских учений, – выдвинули отчетливое требование в необходимости собственной швейцарской философии. Появление этого требования и было началом швейцарского Просвещения, а также самой швейцарской философии.

Едва ли мы найдем даже в XVIII веке, великом веке швейцарской философии, – который вместе с тем в других европейских странах наследовал двум предшествующим столетиям больших философских систем и черпал из них свой исток, – хотя бы одну философскую систему, которая была бы порождена швейцарским

4 Гельветический консенсус (лат. *formula ecclesiarum Helveticarum*) – швейцарское реформатское исповедание веры, составленное в 1675 году для защиты от доктрин, преподаваемых во Французской академии в Сомюре. Состоит из предисловия и двадцати пяти канонов.

мышлением. Однако философский дух швейцарцев в XVIII в. преследовал соответствующую общему направлению его интересов цель дополнительного обоснования естественного для него и непосредственно переживаемого им мировоззрения. Только это обоснование достигалось не посредством конструирования философских систем, которые в XVI-XVII вв. отводили для человека особое место вне пределов мировых событий, но, напротив, благодаря анализу реального религиозного переживания самого человека, который непосредственно сознает свой долг и без всякого философского обоснования.

В соответствии с философским духом швейцарцев общей предпосылкой для оправдания их собственного религиозного мировоззрения, связанного с их представлением о жизнеобразующей силе, является то, что человек отличается от других живых существ тем, что он сам осознает свое возвышенное предназначение и в соответствии с ним устраивает все сферы своей жизни. Однако то, в чем заключено это возвышенное предназначение и почему человек имеет право верить в него, мыслители швейцарского Просвещения понимают не из их философии, но благодаря собственному религиозному переживанию, на которое они опираются, когда вместе с Цвингли⁵ говорят о том, что человек «по своей природе устроен так, что он с благоговением относится к Богу и его Слову».

Оправдание этой веры в человека и его «природу» благодаря тому, что она сама основана на «естественном» благоговении человека перед Богом и является действенной во всех человеческих отношениях – вот настоящая цель, которую ставит перед собой швейцарский философский дух в эпоху Просвещения: «естественное» для человека понимание того, что он является

5 Хульдрих Цвингли (1484-1531) – швейцарский проповедник и теолог, учился в Базеле, Берне и Вене. Один из основателей реформатского евангелизма. Представитель Реформации в Швейцарии. Основатель Швейцарской реформатской церкви.

человеком и должен быть достоин своего имени и благодаря этому воспитать в себе истинную человечность; эта всеобщая цель – образование человека (*Menschenbildung*) есть то, в чем швейцарское Просвещение видело саму сущность философии и то, посредством чего начиная с этой эпохи был определен всеобщий характер всей швейцарской философии, как истинного основания всякого практического преобразования жизни.

Это тот практический идеализм швейцарцев, который не может позволить человеку достаточно высоко поставить его собственные цели, но который – в отличие от спекулятивного идеализма немецкой философии XIX в. – уже в самом целеполагании не упускает из вида ни потребности реальной жизни, ни являющиеся для него самыми принципами силы; напротив, такой идеализм связывает все свои цели с практическим преобразованием жизни. Эта практическая направленность на преобразование действительности и на осуществляющееся на ее основании образование человека является тем, в чем философский дух швейцарцев видел задачу швейцарской философии в эпоху Просвещения и тем, что она, в соответствии с ее сущностью, должна была сохранить.

Как швейцарское Просвещение отличалось от Просвещения, которое было у других народов, – а именно тем, что оно являлось духовной эпохой, влекомой позитивным философским духом, – так и возникшая в его рамках швейцарская философия отличалась от господствующей философии того времени, существовавшей за пределами Швейцарии, тем, что ее основополагающая тенденция состояла не в разрыве с показавшимся отжившим и больше незначимым прошлым, но, напротив, в направленном на высшие жизненные цели – и в этом смысле пролагающем дорогу будущему – созидании.

II. Философское мышление в швейцарской духовной истории до эпохи Просвещения

Если мы перейдем от рассмотрения общего направления философского интереса швейцарцев к изучению их духовной истории, то и в этом случае мы вынуждены будем исходить из того, что именно в личном общении с швейцарцами представляется в качестве своеобразия их философствующего мышления, т.е. из той внутренней правдивости, которая неукоснительно требует от человека использовать данный ему разум для познания истины. Если мы сможем увидеть внутреннюю правдивость философского мышления в швейцарской духовной истории, то само непосредственное впечатление, которое испытываешь имея дело с мыслью швейцарцев, найдет тем самым свое объективное подтверждение; и тогда мы сможем говорить о швейцарском философском духе не только как о продукте нашего субъективного восприятия, но и как о надежно зафиксированном историческом факте.

Одно из таких непосредственных и в то же время подтверждающихся изучением истории духа впечатлений мы получаем при знакомстве с той эпохой швейцарской духовной истории, которую мы обозначаем как швейцарское Просвещение, занимавшее свое особое место в общеевропейском. Однако это особое своеобразие, которое отличало швейцарское Просвещение, опять-таки можно понять лишь исходя из изначально присущих ему духовно-исторических предпосылок. Если мы попытаемся проследить эти предпосылки, то они уведут нас назад, к началу духовной истории Нового времени, когда швейцарская конфедерация для того, чтобы защитить свою независимость в политически турбулентное время, была поставлена перед необходимостью осмысления своего духовного своеобразия. Поскольку швейцарское Просвещение столь существенно отличалось от общеевропейского – как на то указывает сравнение этих двух

духовных течений, – то это различие должно иметь основание во всем предшествующем развитии, а оно само должно быть определено характером тогдашней эпохи.

То, в каком смысле швейцарская духовная жизнь была определена эпохой Нового времени, указывает нам *Цвингли*, который не только является собирательным образом всего этого периода духовной истории Швейцарии, но и сам придает ей ее особое направление, которое он охарактеризовал, как «евангельский Ренессанс»: осознанно выступая против всеобщего понимания той эпохи в качестве Ренессанса Античности и ее образцов культуры, швейцарский реформатор увидел в духовной жизни своей страны прежде всего серьезность религиозного осмысления того, что с незапамятных времен было частью жизни швейцарской конфедерации, но лишь теперь – и не без вклада самого Цвингли – должно было раскрыть всю свою преобразующую жизнь силу.

В духовной жизни швейцарцев это религиозное осмысление сыграло не меньшую роль, чем у других народов в то время играло осмысление культурных образцов Античности и исповедание учения о разуме. При этом, разумеется, это религиозное осмысление, проявившееся в швейцарской Реформации, не исключало полностью учения о разуме и основанной на нем культуры Античности! Напротив, швейцарская Реформация отличалась от Реформаций, свершившихся у других народов в то время, в том числе тем, что она со всей серьезностью своего религиозного сознания оберегала открытость собственной культуры по отношению к любой духовной деятельности, как проявлению дарованного человеку «естественного света». Для таких универсальных личностей, как Никлаус Мануэль⁶ и Иохим Вадиян⁷

6 Никлаус Мануэль (псевдоним Дойч, 1484-1530) – швейцарский живописец, рисовальщик и гравер эпохи Возрождения. Обучался в витражной мастерской в Берне. Писал религиозные и мифологические картины. Он также оставил несколько гравюр на дереве. Политик и активист Реформации.

7 Иоахим Вадиян (собственно Иоахим фон Ватт – 1484-1551) – швейцарский гуманист, врач, географ и деятель Реформации. Изучал историю,

также были характерны культурная открытость и открытость по отношению к миру как и для Цвингли, который, однако, больше остальных швейцарских реформаторов интересовался самим религиозным осмыслением; для него оно не было изолированным от других сфер духовной жизни, но, напротив, составляло их истинное основание, основание для жизненных проявлений гармоничного человека. Особенно отчетливо эта открытость по отношению к миру проявляется у Цвингли, который отваживается «называть божественным то, что было взято у язычников, если оно является святым, благочестивым и незбылемым; поскольку оно, в конце концов, должно происходить лишь от самого Бога и не важно, где оно впервые появилось».

Однако при всем внимании к разуму, как естественному свету, который позволяет человеку познать истину, Цвингли не забывает о том, что он должен просить об этом свете одного только Бога и как реформатор не видит перед собой никакой иной задачи, кроме как познавать истинный смысл Евангелия и способствовать его Ренессансу.

Однако то, что отличает его именно в качестве швейцарского реформатора в этом познании, – которым он, согласно его собственному пояснению, начал заниматься до Лютера и до того, как познакомился с трудами немецкого богослова, – это то, что он, обращаясь в первую очередь к жизни швейцарцев, пытается понять и осуществить жизнепреобразующую силу Евангелия и, таким образом, в своей реформаторской деятельности остается верным швейцарской конфедерации. Возможно, мы даже можем сказать, что для Цвингли Реформация являлась ничем иным, как новым осмыслением сущности швейцарской конфедерации, в качестве религиозно фундированного евангельской заповедью любви и в этом смысле политически свободного сообщества.

естественные науки и медицину в Вене. Долгое время был мэром Санкт-Галлена. Там же он вел медицинскую практику.

И если сущность сообщества, являющегося результатом «товарищеской клятвы» (Eid-Genossenschaft)⁸, заключается в том, что каждый его член сознавая взятую на себя вместе с клятвой ответственность чувствует себя нерасторжимо связанным с ней, и сама эта клятва обозначает для него «вечный союз», безусловную внутреннюю связь, то Цвингли со своим новым осмыслением сущности швейцарской конфедерации, швейцарского сообщества и своим обоснованием его идеи, выстроенном на понимании ответственности, осуществляет осознанное оправдание самого феномена швейцарской конфедерации. Тем самым непосредственное чувство, которым Цвингли был связан с швейцарским сообществом, непосредственное переживание «товарищеской клятвы», находит свое объективное проявление и получает философский смысл. Впервые в швейцарской духовной истории отчетливо проявляется то, что, как нам кажется, мы можем определить в качестве философского духа швейцарцев.

Как убежденный швейцарец, чувствовавший себя частью связанного клятвой и укорененного в религии сообщества, Цвингли никак не мог позволить себе преклоняться перед чужим авторитетом в религиозных вопросах; по этой причине он должен был воспринимать зависимость швейцарцев от Рима, в качестве унижительной опеки своих соотечественников, которые в подобных вопросах несли ответственность лишь перед своей совестью. Поскольку его покоящееся на внутреннем религиозном сознании ответственности притязание на внешнюю независимость было

8 Слово die Eidgenossenschaft в переводе на современный русский язык обозначающее «швейцарскую конфедерацию» или просто «Швейцарию», является сложносоставным существительным и образуется из двух слов – der Eid (клятва, присяга) и die Genossenschaft (товарищество). В настоящем переводе это слово – в зависимости от контекста – передается на русский язык, как «швейцарская конфедерация» или «сообщество»; в некоторых случаях (как здесь) дается прямое указание на сложносоставную природу существительного и связанные с ней смыслы, имеющие значение для концепции автора (прим. А.Ц.).

направлено не против государства как такового, но лишь во имя того государства, чьи свободные граждане обратились к нему по зову внутреннего убеждения, Цвингли вступил в борьбу против Рима, как внешней для Швейцарии силы, которая угрожает независимости конфедерации; при этом сама борьба началась еще до того, как он узнал об объявлении войны Риму, сделанном Лютером. И лишь из соображений интересов сообщества он создал основание для швейцарской Реформации, которая – изначально исходя из мотивов, присущих сообществу, – и в дальнейшем осталась верна своему швейцарскому характеру.

С самого начала исходя из того, что швейцарская конфедерация является «вечным союзом» и стремясь защитить ее религиозные основы от внутренних и внешних опасностей, от раскола и зависимости от чужих сил, швейцарский «евангельский Ренессанс» пытался найти в самом Евангелии ту жизнепреобразующую силу христианской религии, при помощи которой швейцарцы смогли бы исполнить свое предназначение, мирно и дружно соседствуя друг с другом. Поэтому «евангельский Ренессанс» также понимал общее религиозное предназначение человека, как то, что должно воплотить в жизнь евангельский завет любви не только в узком смысле межличностных отношений человека со своими ближними, но и прежде всего в широком смысле религиозно фундированной политической общины, как представлял себе швейцарскую конфедерацию Цвингли.

Это позитивное отношение к государству, притязания которого, по мнению Цвингли, не противоречат евангельскому завету любви, но, напротив, находят в нем свое истинное оправдание, является существенной чертой швейцарской Реформации. Если даже особое политическое положение Швейцарии, – сильно дифференцированного небольшого государственного образования, – независимость которой находится под значительной угрозой со стороны окружающих ее больших сил, и дает внешний повод для основательного осмысления своего религиозного

и политического своеобразия, позитивные предпосылки такого осмысления все-таки заключены в сущности самого швейцарского сообщества. С самого начала Швейцария отличалась от других политических образований своего времени не только тем, что ее структура была определена принципом сообщества, а не главенствования, но в первую очередь тем, что товарищество, ее образовавшее, не являлось просто группой людей со схожими интересами, – которая, базируясь на определенном договоре, могла бы распасться вместе с изменениями интересов ее членов, – но возникло на основании «товарищеской клятвы» (*Eid-Genossenschaft*), а ее создатели, сознавая возвышенный источник этого товарищества, взяли на себя долг (а также возложили этот долг на своих потомков) хранить этот нерасторжимый «вечный союз».

Эта клятва старых товарищей, швейцарцев, распространяющаяся и на их потомков, является тем, с чем сталкивается нынешнее поколение при осмыслении исторических предпосылок собственной духовной жизни. Благодаря этой клятве появилась естественная для всех швейцарцев связь политического сознания ответственности с религиозным, которая определила как всю их духовную историю, так и прежде всего характер швейцарской Реформации. Так вся швейцарская Реформация с самого начала опиралась на историческое понимание своего прошлого, в котором швейцарская конфедерация, как религиозно фундированное сообщество не только черпала свой исток, но также искала свое оправдание. Она находила образец в своем собственном прошлом, а не в чуждом ей греческом полисе. При этом швейцарская Реформация, конечно, также интересовалась историей Античности и прежде всего греческого полиса, как свободного, покоящегося на единстве духовных интересов, сообщества, как охарактеризовал его Платон. Однако характер формирующих швейцарское сообщество интересов был совершенно иным, чем у идеального государства Платона. Оно не являлось культурным

образованием, основывающимся, как у греческого философа, на чистом рациональном познании, на идее блага, но выстраивалось на общей для всех вере в то, что наивысшим предназначением является мирная и дружеская совместная жизнь. Это было тем, ради чего возникло само швейцарское сообщество.

Основывающееся на вере в высокое предназначение человека уважение перед ним, как религиозно-моральной личностью, привело к появлению в отношениях между швейцарцами гуманизма совершенно иного рода, чем внутреннее согласие, исходящее из всеобщего рационального познания, существовавшего в платоновском государстве; но вместе с тем этот гуманизм также был несколько иной в сравнении с чуждым, сущностно отличавшимся от собственного мира швейцарцев и господствующим с XVIII в. гуманистическим образовательным идеалом. Разумеется, в Швейцарии гуманизм – с тех пор как он появился в Базеле вместе с Эразмом⁹, – не мог быть совершенно другим. Однако в швейцарской духовной жизни он никогда не имел того же значения, какое приписывалось ему в культурах других народов, испытавших влияние Античности. Изучение Античности в духовной истории швейцарцев никогда не являлось самоцелью, но всегда оставалось средством для общего расширения исторического горизонта, посредством которого возможно вынести непредвзятое суждение о собственной истории и нынешнем положении. Знание высокоразвитой культуры Античности – при всем ее сущностном отличии от швейцарской духовной жизни и истории – не заменило швейцарцам изучения их собственной истории (более важной для них), но, напротив, сделало возможным посредством сравнения собственной истории и духовного

⁹ Эразм Роттердамский (на самом деле Геерт Геертс, 1466/47-1536) – нидерландский католический священнослужитель, писатель, философ и педагог. Один из ведущих гуманистов, пропагандист античной культуры. Проповедовал, что человек по своей природе добр, а зло происходит от невежества.

своеобразие с классическим миром (который другие культурные народы воспринимали в качестве недостижимого образца и объекта восхищения) непредвзятое суждение о нем. Интерес к сущностно отличной и принадлежащей к далекому прошлому эпохе не сделал для них чуждым реальность их собственной, но позволил им познать ее на фоне расширенного горизонта и более справедливо оценить истинные ценности собственной духовной жизни. Благодаря критическому сравнению с чужим мировоззрением швейцарцам удалось понять объективную значимость своего собственного.

Поскольку швейцарский Гуманизм с самого начала ставил своей целью изучение швейцарской духовной истории, в ходе своего развития он был менее подвержен вырождению в ту мертвую форму учености, которую демонстрирует Гуманизм у других культурных народов в XVIII в. Швейцарский Гуманизм и изучение Античности, которое велось в эту эпоху, на деле доказывают то, что Биа фон Муральт считал главной ценностью всякого заграничного путешествия и общения с чужими народами, а именно то, что, вернувшись домой, можно жить в радости и покое. Значение Гуманизма для швейцарской духовной жизни заключается прежде всего в его влиянии на развитие исторического самосознания, того, что станет наиболее важным предметом истории самой швейцарской конфедерации. И поскольку интерес швейцарского Гуманизма к Античности концентрировался в первую очередь на греческом полисе, – идеальный образ которого был зафиксирован Платоном в его «Государстве» и давал возможность государственному сознанию швейцарцев сравнивать его со структурой их собственной конфедерации, – то изучение греческого учения о государстве само по себе вело к необходимости изучения политической структуры швейцарской конфедерации.

Лучше всего мы сможем проследить развитие интереса к греческому полису, который притягивал внимание швейцарского

Гуманизма больше, чем какой-либо иной аспект греческой жизни и являлся господствующим для швейцарского сообщества, если обратимся к «*Descriptio Helvetiae*» (работа составлена в 1511-1514 гг.) Глареана¹⁰ (1488-1563) – гуманистическому произведению, описывающему Швейцарию, – где встречаются первые следы этого интереса. В качестве предмета своего произведения, написанного латинским гекзаметром, – относящийся к кругу Эразма с момента своего переезда из Кельна в Базель, – гуманист выбирает Гельвецию¹¹, которую он признает перед ученым миром в качестве своей второй родины. В этом произведении он собрал воедино все то, что вычитал у древних авторов об истории страны, отсюда в этой работе нет ничего, что укрылось от их глаз и что может быть названо специфически швейцарским. Этот пробел в повествовании был, однако, хорошо известен самому Глареану: он сознательно ничего не желал рассказывать о возникновении конфедерации, но стремился описать лишь расположение, форму и границы страны, а также взаимосвязь кантонов и относящихся к ним территорий, иными словами, он не желал говорить о политической структуре Швейцарии.

Глареан специально не рассказывал о том, чем по существу является швейцарская конфедерация как политическое сообщество. Вместо этого в своем описании «жителей страны» он сообщал о них, как о нецивилизованных, но честных людях, которым путник может довериться, не опасаясь, что они заведут его в глухую местность и ограбят; Глареан предложил подобное описание потому, что – пусть он даже и стремился намеренно

¹⁰ Хенрикус Глареанус (1488-1563) – швейцарский гуманист, историк, музыкант и поэт. Он родился в кантоне Гларус, отсюда и латинское происхождение его имени. Учился в Берне, Вене и Кельне. Дружил с Лютером и Эразмом Роттердамским. Сторонник Реформации. Помимо поэзии, писал философские трактаты и трактаты о музыке. Издавал с комментариями произведения античных классиков (Тита Ливия и Боэция).

¹¹ Гельвеция – название земли, расположенной на территории современной Швейцарии, вдоль реки Ааре, где в древности жило племя гельветов.

сравнить швейцарцев с героическими образами древнего Рима – умел ценить особую любовь своих земляков к свободе и родине, которая нашла свое воплощение в Вильгельме Телле. Однако, подробный комментарий, который был дан другим гуманистом из круга Эразма, Освальдом Миконским¹², для более позднего издания «*Descriptio Helvetiae*» 1519 г., уже содержит историю возникновения конфедерации; а в издании 1553 г. уже сам Глареан дополняет – ориентируясь на появившуюся к тому времени (1538) и снабженную картой Швейцарии историю страны («*Rhätia*»), написанную Эгиди Чуди¹³, – как текст своего произведения, так и комментарий Миконского.

При сравнении различных изданий этого произведения, чей язык и поэтическая форма свидетельствуют о его возникновении в лоне швейцарского Гуманизма, становится заметным, что в начале интерес к родной истории был достаточно слаб, однако уже спустя десятилетия ему удалось проложить себе дорогу невзирая на самую гуманистическую традицию. При этом решающее влияние на подобное дистанцирование швейцарского Гуманизма от античных образцов оказала швейцарская Реформация: посредством апелляции к религиозному характеру «вечного союза» она в глазах швейцарцев придала дополнительную ценность идеальным образцам, содержащимся в их собственном прошлом, и тем самым указала историческому сознанию швейцарцев путь к их истории.

Еще одно свидетельство интереса к собственному прошлому, которое представляется более явным, чем вера в идеальные образцы прошлых эпох, можно найти в первой попытке

12. Освальд Микониус (1488-1552 гг.) – швейцарский протестантский теолог. Участвовал в работе над реформой образования. Стремился примирить лютеран и католиков. Автор биографии Ульриха Цвинли.

13. Эгиди Чуди (1505-1572) – историк Швейцарской конфедерации. Наиболее значительным его трудом была *Chronicon Helveticum*. Вышли только две части, охватывающие период с 1001 по 1470 г.; остальной исследовательский материал остался в заметках.

написания общей истории Швейцарии – произведении «Rhätia», принадлежащим Эгиди Чуди (1538). Однако, при этом еще до его появления Валериус Ансельм¹⁴, – которого Иоганн Мюллер охарактеризовал как «человека, преданного Реформации», – в своей начатой в 1526 г. «Хронике города Берна» указывал на необходимость создания хроник самих по себе и говорил о том, что в них поступки людей сохраняются для будущих поколений, которые воспитываются хваля добрые поступки и порицая дурные. Само историописание, таким образом, научает людей «совместной жизни и мирному содружеству».

При помощи отсылки к Платону, назвавшему мудрость и мужество двумя добродетелями, которые «сохраняют земное господство среди всеобщего изменения и обеспечивают защиту всему настоящему», Ансельм стремится показать на примере истории «славного города Берна», что не «корыстная хитрость», а истинная «обеспокоенная мудрость» и не грубая сила, а «добро-сердечное мужество» являются тем, что по-настоящему полезно, заслуживает уважения «и выступает защитой»; хорошие же дела, отмечает он, порождают «содружество». Здесь можно узнать платоновскую идею о духовной общине («Koinonía»), существование которой обеспечивалось лишь идеальным государством, однако на месте общего для всех членов платоновского государства культурного контекста и рационалистической установки у Ансельма можно увидеть религиозную веру, связывающую всех членов политического сообщества, а на месте философов, господство которых являлось сущностью государства по Платону, «богобоязненную власть».

Когда же Ансельм, – вместо того, чтобы следуя за Платоном возвести всякое познание действительности к идее

14 Валериус Ансельм (урожденный Валериус Рюд, 1475-1546/47) – швейцарский хронист, работавший в Берне. Учился в Кракове и Тюбингене. Автор латинской хроники всемирной истории (1510). Основным его трудом была хроника города Берна, над которой он работал до самой смерти.

блага, – говорит о том, что «единственная польза всех историй и хроник» заключается в том, что люди «в событиях прошлого» смогут увидеть «Творца» и его суд, «то, как он чудесным образом действует во всех человеческих душах и влияет на них», тогда в этом истолковании основных платоновских терминов в смысле религиозной веры во «всемогущую, свободную волю» Господа и высокое предназначение, для которого Бог создал человека, становится видна та огромная пропасть, которая разделяет швейцарскую конфедерацию, как религиозно фундированное сообщество, и греческий полис, как выстроенное на идее блага культурное единство. Но все же мы можем понять отсылку к Платону, которую делает Ансельм, исходя из его стремления запечатлеть непосредственно пережитое религиозно-товарищеское мировоззрение в объективной форме, предлагаемой греческой философией и тем самым оправдать это мировоззрение перед собственным рациональным познанием. Политик-реалист говорящий внутри Ансельма не может позволить себе не увидеть за религиозной серьезностью своего мировоззрения того значения, которое имеют мужество и мудрость властей его маленькой родины и недооценить важности реальных факторов в истории его государства, даже будучи частью евангельского Ренессанса, который рассматривался им вместе с другими реформаторами как сущность их эпохи.

Такое же понимание реальных исторических факторов и прежде всего значения государства, как и у Ансельма мы можем увидеть и у швейцарских реформаторов. Когда Цвингли определяет сущность своего времени в качестве евангельского Ренессанса, он помнит о том влиянии, которое оказала заповедь любви на отношения между людьми в их реальной жизни и при этом понимает религию в качестве величайшей жизнепреобразующей силы. Когда же Цвингли определяет религию как любящее доверие, царящее между Богом и человеком, то здесь уже содержится требование доверия человека к своему ближнему; с этим

же требованием связано другое – требование существования социальной этики, которая обязывает человека служить своему ближнему, а также наличия истинного политического образа мыслей. Тот факт, что швейцарские реформаторы – Вадиян, Никлаус Мануэль, да и сам Цвингли – были государственными деятелями уже сам по себе говорит в пользу тесной взаимосвязи между религиозным и политическим сознанием, которая имела место в швейцарской Реформации.

Благодаря тому, что Цвингли пытается найти и оправдать эту непосредственно переживаемую реформаторами взаимосвязь в качестве того, что имеет существенное значение для всего характера швейцарской Реформации, он становится типичным представителем того духовного направления, которое мы, как кажется, можем обозначить в качестве ее философского духа. Сюда же относится и его учение о государстве как об основанном на религиозной ответственности индивида политическом сообществе; это учение является наиболее важным проявлением его социальной этики.

Как о величайшей заслуге швейцарской Реформации перед всем человечеством, которое никогда этого не забудет, Вильгельм Дильтей говорит о том, что она «увидела в новом христианском духе силу способную образовать государственный порядок» и «создала на этом основании настоящую социальную этику». Поскольку швейцарская Реформация, руководствуясь своим более свободным пониманием государства, в первую очередь учитывала интересы конфедерации, защита независимости которой являлось ее главным приоритетом, она сориентировала реформаторскую церковь на создание политического порядка; и так как она отбросила учение о непрекословном послушании, – которое требовала апостольская эпоха, находившаяся под гнетом чужой власти, от своих общин, – и тем самым порвала рабские узы, следы которых несла на себе христианская традиция со времен господства императоров, она преодолела «наиболее

ощутимые ограничения апостольских времен». Швейцарские реформаторы – именно таким видит их значение Дильтей для общей духовной истории, – «поняли долг христиан как содействие созданию конституции, исходящей сверху».

Поскольку швейцарская конфедерация является религиозно фундированным сообществом, учение о государстве в его отношении к религии во времена, когда политическое положение конфедерации требовало нового переосмысления, стало естественным выражением этого осознавшего свою уникальность клятвенно-товарищеского образа мыслей, который придал швейцарской Реформации тот характер критической верификации, – восходящей своими корнями к их собственному духовному бытию, – который свойственен непосредственно пережитому мировоззрению и который мы в целом считаем философским духом швейцарцев. Однако тем, кто не просто сам обладал этим философским духом, но и полностью отдавал себе отчет в его содержании и открыто признавал себя его последователем, – так что у исследователя духовной истории Швейцарии при знакомстве с его мышлением не возникает никакого сомнения в том, что у швейцарцев действительно существует свой философский дух, – был *Ульрих Цвингли*. К рассмотрению его философского мышления, которое послужит нам предпосылкой для изучения всего следующего за ним развития швейцарской философии, и прежде всего философии Просвещения, мы сейчас и обратимся.

У Цвингли – этого наиболее яркого мыслителя швейцарской Реформации – мы не просто находим встречающуюся у всех швейцарских реформаторов – а также у всех мыслителей последующих эпох, имеющих свои корни в Реформации – взаимосвязь между религиозным и политическим сознанием, которую Цвингли выразил наиболее отчетливым образом, но также принципиальное обоснование его религиозно-политического мировоззрения. Именно об этом в первую очередь сообщала его

проповедь: «О божественной и человеческой справедливости: как они соотносятся друг с другом».

Если «божественная справедливость», согласно Цвингли, является образцом, следование которому требуется от человека Евангелием, но достижение которого в «соразмерном Богу объеме» и тем самым получение «оправдания перед Богом» ни для кого невозможно, то «человеческая справедливость» заключается в признании легитимности, к которой принуждает закон «внешнего человека»; она является необходимой для человека, который опустился бы до состояния животного, если бы не хватался за «соломинку бедной человеческой справедливости». Хотя «соизмеряя с божественной справедливостью мы все являемся мошенниками», а человеческая справедливость в сравнении с божественной не стоит и выеденного яйца и не может носить имя справедливости как таковой, Цвингли объясняет, что и она «заповедана Господом». Сам «закон природы», на котором покоится естественный порядок человеческого общества – «не делать другим людям того, чего сам себе не желаешь», – был «услашен» евангельскою заповедью любви, которая – если бы «внутренний человек» сумел ее осуществить, – сделала бы всякое законоположение и основанную на нем справедливость избыточными. Однако для грешного человека, который никогда не сможет полностью исполнить эту заповедь, Господь заповедовал также внешнюю законодательную деятельность и учрежденную для этих целей земную власть.

По этой причине Цвингли был согласен с предупреждением, адресованным в первую очередь к анабаптистам, суть которого заключалась в том, что без учреждения государством законов оно не могло бы существовать и исполнять заповедь, на которой держится все человеческое сообщество – «жить друг с другом дружно и мирно». Таким образом, согласно Цвингли, между божественной и человеческой справедливостью, между

евангельской заповедью любви и законами государства, между нагорной проповедью и законами Ветхого завета существует такое же соотношение, как между недостижимым идеальным государством Платона и целесообразностью его «Законов». Евангельская заповедь любви, по Цвингли, является проповедью «божественной и человеческой справедливости», идеалом, который несовершенный человек никогда не сможет целиком воплотить в жизнь – как и все идеальное в принципе, – но к которому он никогда не должен прекращать стремиться. Ведь благодаря этому стремлению к недостижимому образцу человек выполняет свое высокое предназначение и отличается от всех прочих живых существ (согласно проповеди Цвингли «Об очевидности и всесильности слова Божьего») тем, что «он не только разумен, но и устремляет свой взор на Господа и его слово», чем ясно доказывает, что он «по своей природе ближе к Богу, имеет что-то общее с ним, что-то родственно близкое ему, что без сомнения проистекает из того, что он есть образ Божий».

Цвингли противопоставляет отношение между жизнеобразующей силой религии и насущными потребностями государства в форме философского различия между идеей и действительностью и признает и то и другое. При всем своем направленном на преобразование жизни идеализме он прочно связан с действительностью и никогда не отрицает свой швейцарский здравый смысл. Действительность не заслоняет ему идеал, а идеал не приводит к забвению прав действительности. Если в этом объединении идеи и действительности, которая не является ни бегством от самой действительности в царство призрачных идей, ни безыдейным прозябанием, но – на подобие платоновского эроса – сохраняет в человеке равновесие между Богом и животным, можно при желании увидеть философский дух самого Цвингли, то еще более открыто этот дух проявляет себя в том определении, которое Цвингли дает отношению между философией и религией, между рациональным познанием и верой.

Перед этим сущностным религиозным – и покоящемся на нем политическим – интересом Цвингли к швейцарской конфедерации все прочие интересы отступают для него далеко на второй план; лишь то, что имеет отношение к этому ведущему интересу, попадает в поле его внимания: так, к примеру, от Античности он берет лишь учение о государстве и понимание Бога, которые он заимствует у Платона и Сенеки. Как непредубежденный цюрихский реформатор Цвингли не мог не признать, что понимание Бога, которое пытался сформулировать Платон в своем «Государстве» – наиболее глубокомысленной книге Античности – и которое позднее было заимствовано из этой работы другими античными философами, имеет как религиозный источник, так и религиозное содержание. Вот как Цвингли говорит о тех «философах язычниках», которые «не сумели отважиться принять веру в Бога», но все же «несли его внутри себя»: «лишь Господь истинен; тот же, кто говорит истину, делает это от имени самого Бога и не без божественного озарения», ведь то, что «является святым, благочестивым и непоколебимым, должно, в конце концов, иметь свой источник именно в Боге, при этом не важно, где и когда оно впервые было сказано». Так и сам Цвингли пытается – на подобие языческих философов – понять то, что «мы должны знать в вопросах богопознания» чисто с философских позиций в своем «Комментарии об истинной и ложной религии» («De vera et falsa religione commentarius»). Он даже позволяет себе трактовать известные слова из Ветхого завета – «Я есмь сущий»¹⁵ – в качестве сущности Бога в смысле платоновского понятия бытия: «Лишь Господь, – это есть наше убеждение, – существуя через себя самого, дал бытие всему и именно таким образом, что оно всякий момент может существовать лишь вместе с бытием Господа». Схожим образом он понимает также представление о Боге, существующее в Новом завете – «Никто

¹⁵ Исход 3:14.

не благ, как только один Бог»¹⁶ – в смысле платоновской идеи блага: «Если философы и сказали что-то истинное о сущности Бога, – далее Цвингли обосновывает свое философское толкование Священного писания, – то произнесено это было устами Господа, который рассыпал семена своего знания среди язычников; иначе все их слова были бы ложными». В другом своем тексте – «De providentia» – после того как Цвингли определил Бога в качестве единственно безграничного, вне пределов которого ничего не можем существовать и, стало быть, «если говорить о бытии и сущем, то они должны быть божественными», он вновь оправдывает свой «слишком философский взгляд» при помощи преодолевающего пропасть между религией и философией объяснения, согласно которому «истина всегда происходит из Святого Духа» и потому нет никаких препятствий познавать «божественное и религиозное на философском пути».

Однако, когда Дильтей на основании этого и аналогичного ему высказываний Цвингли полагает, что ему удалось понять религиозные взгляды реформатора как «универсальный теизм», то сам Цвингли при всем своем внимании к пониманию Бога, предложенному языческими философами, и в целом к рациональному познанию, из которого происходит это понимание, все же отличал свою собственную веру от того, что люди в целом на основании своего разума «должны знать в вопросах богопознания» и, следовательно, от того, что рациональное учение Античности формулировало как идею невидимого божества. Глубокомыслие души, которая стремится к всеобщности понятий и составляет, согласно мнению Дильтея, сущность самой философии, все же не может быть загнана в узкие рамки того, что люди могут знать в вопросах богопознания.

Разумеется, Цвингли выступает – осознанно не соглашаясь с буквальным толкованием слов «сие есть тело мое», которое

¹⁶ Мф. 19:17.

было предложено Лютером – против того, чтобы в угоду вере признавать то, что «не может быть понято разумом», ведь тем самым совершается «великая несправедливость» в отношении самой веры: «вера противится этому. Вещь – как бы высоко ее не ценили – должна покоиться на самой себе, а не на нашей вере. Вера направлена на реальность, которая существует до того, как ты начинаешь в нее верить». Однако и разум, – который, как дарованный человеку для познания истины свет, также относится к образу Божьему в человеке, как и естественное для человека благоговение перед Господом, – не является для непоколебимого в своей вере реформатора равноценной заменой веры благочестивых. «Они живут с Богом в более глубоких, более доверительных отношениях», чем могло бы дать им познание Бога посредством общих понятий. Поэтому и Цвингли в своих страстных поисках истины не опирается на один только разум, но настойчиво просит Бога об «истинном свете озарения, которое позволит познать истину, правду и святость. Господь, дай нам научиться видеть истинную религию, позволь нам иметь лишь тебя в нашем сердце, за одним тобой следовать, только тебя любить и лишь твою волю исполнять».

Тем, что Дильтей именует универсальным теизмом, понимание религии, свойственное Цвингли, исчерпывается столь же мало, как и понимание блага у Платона; точнее было бы назвать его, следуя за определением сущности самой религии, предложенным Цвингли, «любящим доверием» человека к Богу, которое возможно на основании непоколебимой веры человека в любящее доверие Бога к нему. Оно является также тем, в чем Цвингли прежде всего видит сущность христианской религии и тем, в чем оживлении заключается для него сам евангельский Ренессанс.

При этом то, что, возможно, еще больше убеждает нас в любящем доверии к Богу самого Цвингли, чем его вера в силу любви – это жизнепреобразующая сила самой его веры, которая проявляется в его социальной этике. Любящее доверие человека

к Богу и Бога к человеку, по мнению Цвингли, должно также находить свое выражение среди людей и обосновывать порядок общественных отношений, которые не просто должны являться разумными, но также благоговейными по отношению к Богу. Ведь сам на себе покоящийся разум, созерцающий лишь себя и придерживающийся мнения, что он не должен обращать внимание на остальных, но, напротив, остальные должны прислушиваться к нему и служить ему, в принципе не ставит перед человеком какие-либо связывающие его требования и ограничения, но лишь дает ему советы, которым необходимо следовать, потому как они являются всего лишь средством, благодаря которому человек может достичь любых своих эгоистичных целей.

Однако выше закона природы – «не делать другим людям того, чего сам себе не желаешь», – гарантирующего порядок всей общественной жизни, может возвести лишь евангельская заповедь любви, которая, если человек примет ее как свою волю, хотя и не снимает этот закон природы, но дает возможность больше не воспринимать его в качестве принуждения: благодаря заповеди любви Евангелие «услатило» закон природы. Так, указывает Цвингли, Господь учил человека исполнять свой долг и «сообщество, в котором он живет, воспринимать как тело, члены которого вместе несут в себе и радость и боль [...] а судьба одного, становится судьбою всех». «Мы не рождены для того, чтобы жить сами по себе, но для того, чтобы стать единым со всем». И поскольку швейцарская конфедерация, согласно Цвингли, прежде всего является подобным сообществом, члены которого должны стремиться к тому, чтобы стать «единым со всем», то и он также «во благо конфедерации» старается познать религию любви из наилучшего источника – Евангелия, чтобы «проповедовать его со всей тщательностью и верностью для всех голодных душ конфедерации»; проповедовать так, как он уже начал это делать «еще до того, как кто-то из людей наших

земель успел услышать имя Лютера»; именно с целью «узнать учение Христа из языка подлинника» он изучил древние языки.

Однако тем, что, возможно, позволит нам понять личность Цвингли еще больше, чем его вера в евангельскую заповедь любви и жизнепреобразующую силу, которая происходит из этого религиозного источника, является внутренняя правдивость самой его веры, увидеть которую мы можем в его *Beichte der Selbstprüfung* («Исповедь о себе самом»), чье религиозное содержание не должно помешать нам заметить также истинный философский дух реформатора.

Этот философский дух, эта внутренняя правдивость испытания собственной живой веры, благодаря которой Цвингли преодолевает пропасть между религией и философией, характерную для мыслителей более низкого ранга, является великим завещанием твердого духом реформатора швейцарскому Просвещению, благодаря которому оно смогло отличить себя от общеевропейского так же, как сам Цвингли отличал себя от немецкого реформатора Лютера и от действующего в Швейцарии, но ни по своему происхождению, ни по своей духовной направленности не близкого швейцарцам, реформатора Кальвина. То, что между учением Цвингли и Лютера имеется существенное различие и то, что швейцарскому реформатору, который открыто отрицал свою зависимость от Лютера, был глубоко чужд догматизм немца, он и сам ни раз повторял и настойчиво разъяснял. Однако между ним и Кальвином наблюдается столь же существенное расхождение; так и швейцарское Просвещение, полностью опирающееся на традицию заложенную Цвингли, не восходит к учению Кальвина, но, напротив, является скорее реакцией на распространившуюся из кальвинистской Женевы на всю Швейцарию ортодоксальность и ее «*formula consensus*».

III. Философское мышление швейцарцев в эпоху Просвещения

Ни в одну эпоху духовной истории Швейцарии общее, характерное для швейцарского мышления в целом неприятие философского систематизирования не проявило себя столь отчетливо, как это случилось в период Просвещения. В это время философский интерес швейцарцев нашел свое выражение в первую очередь в их осознанном дистанцировании от больших философских систем, которые возникли в XVII в. у других европейских народов. То, что претило швейцарцам в этих системах, как и во всем философском систематизировании – это произвольное конструирование, из которого выводятся сущностно различные и частично друг другу противоречащие и друг друга опровергающие построения. В качестве альтернативы всем этим конструкциям, которые могли создать иллюзию единства познания даже там, где не существовало действительной внутренней связи, швейцарское мышление эпохи Просвещения предлагало свои собственные построения, укорененные в естественной взаимосвязи. Место господствующего в европейской философии Нового времени за пределами Швейцарии учения о математически-механической взаимосвязи реальности, – которую демонстрировали (пусть и по-разному) все эти системы и которую они приписывали без исключения всем царствам природы и сферам человеческой жизни, – у швейцарцев занимает их вера в творческую деятельность Бога и свободное самоопределение человека. И если в рамках такой универсальной математически-механической взаимосвязи невозможно представить иных целей для человека, кроме тех, которые вытекают из движущего всеми живыми существами инстинкта самосохранения, то швейцарское мышление при оценке человеческой жизни признавало лишь такой критерий, как отношение реальности к высокому предназначению человека, для которого и во благо которого, как говорил Цвингли, все создано и без которого все было бы пустым.

Глубокая пропасть отделяет это религиозно фундированное мировоззрение швейцарцев от господствовавшего в то время понимания реальности, которое было выражено Спинозой в его теореме «*eadem res in suo esse perseverare conatur*»¹⁷: правящему в природе инстинкту самосохранения противопоставляется швейцарская вера в свободное самоопределение человека и свободное исполнение им его долга. И так же, как общепризнанное в философии Нового времени учение о механической природе реальности противоречило религиозному мировоззрению швейцарцев, так и признанный со времен Декарта в качестве единственного научного метода – метод «геометрический», в согласии с которым выстраивается это учение и который нельзя применить ни к одному жизненному явлению, является неприемлемым для швейцарцев. Однако, чем более недопустимой для них становилась признанная всюду в период Нового времени математически-механическая взаимосвязь реальности – как по своему содержанию, так и по своей форме, – тем более насущным становился вопрос о внутренней взаимосвязи, охватывающей всю жизнь, о реальности, которую они могли себе помыслить только в качестве богосотворенной и потому имеющей не только чувственное измерение.

Место системы математически-механической взаимосвязи реальности, сконструированной за счет отказа от какой бы то ни было ее ценности, заняла соответствующая швейцарскому мировоззрению уверенность во внутренней взаимосвязи всей жизни. И поскольку с самого начала швейцарское мышление было укоренено в жизни и не оставалось равнодушным к ее проявлениям, но всегда была открытой к их непосредственному влиянию, то оно переняло от жизни свою естественную внутреннюю взаимосвязь, чтобы, исходя из нее, понять сущность

17 «Всякая вещь, насколько она существует сама по себе, стремится пребывать в своем существовании» (лат.).

всей реальности. Эта внутренняя взаимосвязь жизни, которая служила отправной точкой для философского мышления швейцарцев, заменила им искусственно сконструированную систему математически-механической взаимосвязи и стала для них ключом к познанию всей реальности.

То, что было в особенности важным в характерном для швейцарцев интересе к жизни, было его значение для практико-ориентированного человека, который вместо того, чтобы желать распутать неразрешимые загадки жизни, стремился понять то, каким образом он должен к ней относиться; который не выступал пассивным наблюдателем, имеющим лишь теоретический интерес, но являлся самостоятельным человеком, признающим требования жизни, являющиеся для него обязательными. И поскольку этот практический интерес швейцарцев не только отвечал требованиям инстинкта самосохранения, но также – и прежде всего – соотносился с долгом самого человека, – который он должен был познать, так как обязан был его исполнить, – этот инстинкт был обусловлен общим характером религиозно фундаментального швейцарского мировоззрения. Отсюда в рамках этого мировоззрения человеческая жизнь представляется в качестве достойнейшего объекта наблюдения, т.к. она может быть познана не только в своей естественной обусловленности и всеобщей законосоразмерности, но также – в отличие от других явлений – может быть осознана и оценена исходя из понимания ее возвышенного предназначения.

Опираясь на это представление, швейцарские мыслители XVIII в. рассматривали жизнь, будучи уверенными, что само это рассмотрение является философской задачей по преимуществу. Поскольку каждый из них был убежден в своем возвышенном предназначении, ради исполнения которого человек был сотворен и избран Богом, то, исходя из этой перспективы, они ценили любого человека, и верили (вместе с Цвингли), что в «благоговении» человека перед Богом смогут познать образ

Божий в человеке. Всякое сотворенное имеет «божественную природу», сотворено «Богом и в Боге», а человек, являющийся венцом творения, один среди всех живых существ знает о своем сущностном родстве и общности с Богом, потому он и почитает славу и могущество Бога больше всех. То, что прежде всего являлось общим как для философского мышления швейцарского Просвещения, так и для мышления Реформации – это «любящее доверие человека к Богу», в котором Цвингли видел сущность всех религий, а также вера в благое провидение, которое не смогло бы дать человеку знание о его возвышенном предназначении, если бы само это предназначение было полностью недостижимо для него.

Покоящийся на сознании возвышенного предназначения сотворенного Богом человека религиозный оптимизм является отличительной чертой швейцарского Просвещения: когда, как говорил Цвингли, любовь является источником самого предназначения и «избраны славой и силой будут те, кто будет блажен», тогда сотворенный Господом человек может исполнить свое предназначение. Вместе с тем оптимизм был свойственен всему философскому мышлению XVIII в., в начале которого была «Теодицея» Лейбница¹⁸ и «Рапсодия» Шефтсбери¹⁹ и основополагающий мыслю которого выступала телеологичность реальности. Однако то, что особенным образом отличало оптимизм швейцарского Просвещения от немецкого или английского – это трансцендентное реальности понятие цели, которое превосходит все задачи, поставленные перед человеком природой и определяющая это понятие, а также преобразующая все сферы человеческой жизни вера в благого Творца. Этот религиозный источник и характер

18 Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646-1716) – немецкий юрист, дипломат, историк и библиотечарь, занимавшийся также философией, математикой, теоретической физикой и машиностроением. Доктор права и философии, он большую часть своей карьеры служил при дворе герцога Ганноверского.

19 Энтони Эшли Купер (граф Шафтсбери, 1671-1713) – английский аристократ, философ, этик. Создатель концепции абсолютной морали.

швейцарского оптимизма становится особенно заметен, если мы сравним его с двумя другими формами оптимизма, присущими философии Просвещения – формально-рационалистическим Лейбница и эстетическим Шефтсбери.

Если швейцарские мыслители в своей вере в возвышенное предназначение человека, как оно было явлено ему в евангельской заповеди любви, находят недвусмысленный путь для оценки высших жизненных ценностей, то понятие цели, на котором Лейбниц основывает свое оптимистическое суждение о реальности, остается полностью формальным. Он отказывается от содержательного определения совершенства и придерживается лишь общей мысли о нерушимой закономерности, как формального совершенства природы. И если швейцарские мыслители понимают под «природой», в общем и целом, порядок вещей, а под «природой человека» внутренне обязывающее его сознание его собственного возвышенного предназначения, то Лейбниц остается в своем покое на самом себе рационализме в рамках общего понятия природы, свойственного XVII в., и видит в «природе» воплощение процессов, упорядоченных в согласии с законом; в представлении Лейбница природа человека не превосходит границы его общего математического понятия природы, которое он развивает до бесконечности только в своем учении о монадах и составляющей сущность монад *petites perceptions*²⁰, не различая при этом внутреннюю закономерность жизни от математической необходимости природных процессов.

То, что недостает Лейбницу для подобного различения – характерное для швейцарского мышления познание свободы, как в смысле свободной творческой деятельности, посредством которой, согласно Цвингли, Бог проявляется сам через себя и становится движущей и сохраняющей причиной всего, так и в смысле свободного самоопределения человека из осознания

20 Малые перцепции (фр.).

своего возвышенного предназначения, на котором только и держится все философское мышление швейцарцев.

Столь же мало сколь формально-математический оптимизм Лейбница способен перекрыть религиозный оптимизм швейцарцев на это способен и эстетический оптимизм Шефтсбери. В сравнении с эстетическим созерцанием природы, чья красота и гармония в глазах английского гуманиста, воспитанного на культуре Ренессанса и Античности, на работах Д. Бруно и неоплатоников, недостижимо превосходит подражающее природе искусство (за возвышенное наслаждение самой природы он, по его словам, не может в достаточной мере отблагодарить благое проведение), вера *Альбрехта Галлера*²¹ в истинную справедливость, которую проведение даровало человеку, представляется абсолютно религиозно обоснованной. Если Шефтсбери не может более возвышенно восхвалить благодать провидения, которое позволяет человеку испытать наслаждение от созерцания красивых предметов, кроме как своим объяснением того, что оно «заключило наше блаженство в сами вещи и мы можем позаимствовать его из них», то вера Галлера в провидение, которое даровало человеку всякую справедливость, уходит корнями в религиозное мировоззрение Реформации; но при этом оно восходит даже не столько к Цвингли, который говорил, что «избранные» славой и могуществом будут те, кто будет блажен, сколько, напротив, к противоположной позиции, которую разделял Кальвин, верящий в грозящие человеку со времен грехопадения и неизбежные адские муки. Этой суровой верой, которую Кальвин распространял из Женевы на всю Швейцарию и которая легко нашла отклик у живущих тяжелой жизнью бернцев, была омрачена вся жизнь Галлера.

21 Альбрехт Галлер (1708-1777) – швейцарский врач, физиолог, ботаник и поэт.

«Дневники» Галлера производят тяжелое впечатление того, что страх перед адом и вечным проклятием довлел над ним и глубоко въелся в него. Дневники ведутся начиная с конца 1736 г., когда Галлер, получив приглашение из Академии в Геттингене, нашел там подходящее место для своей научной деятельности, но был выбит из нормальной жизненной колеи смертью своей супруги Марианны; они позволяют нам увидеть глубину его религиозной жизни. Мир и вечность борются за его душу. «Моя совесть, – пишет он, – странным образом пробуждается, когда я размышляю о том, как человек в смертельной агонии вздыхает по своим грехам, которые люди без раздумья совершают ежедневно». Галлера пугает мысль о том, что он сам виновен в своем безверии и в своей принадлежности к мирскому; виновен в том, что его жена, заразившаяся от него безверием, теперь должна испытывать адские муки; но еще больше его пугает мысль о том, что он сам со своей слабой верой не достоин божьей милости и должен будет испытать такие же адские мучения. «Во временном совершая все, что угодно тебе, – обращает он молитву к Господу, – только пощади душу».

Это невыносимое душевное состояние, в котором Галлер, согласно его дневникам, пребывал после смерти его жены и вплоть до своей собственной кончины, мы можем объяснить не только трагической потерей, которой явилась для него смерть Марианны; напротив, нам кажется, что эта потеря была лишь внешним поводом для эскалации тяжелого внутреннего конфликта, который – однажды будучи осозанным, – не давал ему больше покоя и который может быть понят лишь исходя из общих духовных предпосылок той эпохи. Ведь великие мыслители, которые появляются на основании определенных духовных предпосылок своей эпохи, могут быть поняты лишь исходя из этих самых предпосылок; с одной стороны, они – и только опираясь на них мы в принципе можем понять духовную жизнь того периода, который мы называем швейцарским Просвещением, – создавали

распространенную в это время и восходящую к Цвингли веру в любящее доверие между божественным и человеческим и, с другой, они являлись основанием для также появившегося в эпоху Реформации, но восходящего не к Цвингли, а к Кальвину сознания собственной ответственности человека, природа которого была искажена из-за грехопадения и который по этой причине не может ни уклониться от дальнейших грехов, ни вновь стать безгрешным и полностью зависит от божественной милости.

Если религиозный оптимизм швейцарского Просвещения, в общем и целом, восходит к Цвингли, то распространявшееся из Женевы влияние Кальвина образует мрачный оттенок, который пронизывает все светлое полотно швейцарской духовной жизни эпохи Просвещения, а зачастую – особенно среди живущих тяжелой жизнью бернцев – полностью его затемняет. То, что Галлер столь глубоко воспринял противоречие между свойственной ему и Цвингли верой в природу, которая в своей целостности проявляет совершенство божьего творения и воспринятым от Кальвина и столь отчетливо выраженным Галлером чувством своей собственной недостойности, делает его одной из наиболее репрезентативных фигур Просвещения, вся проблематика которого проявилась в его жизни в виде чудовищных противоречий.

То, что кальвинистская ортодоксальность с ее давящим человека ужасом перед адскими муками и вечным проклятьем, – которые он не может избежать, используя собственные силы, поскольку со времен грехопадения была искажена не только его воля, но и его разум, – омрачила жизнь в бернской земле, мы особенно хорошо видим, когда Галлер говорит о величайшем горе в своей жизни, которое для него становится еще тяжелее из-за того, что – как он пишет об этом своему другу Шарлю Бонне²²

22 Шарль Бонне (1720-1793) – швейцарский натуралист и философ. Внес значительный вклад в развитие биологии насекомых. В 1746 г. он первым описал партеногенез у тлей.

в 1772 г. – «его никому нельзя доверить»; его жизнь «если бы о ней узнали, выглядела бы как трагический роман, однако этого никогда не произойдет». Чтобы никому не служить дурным примером со своим сомнением в совершенство всего божественного творения и своей верой в искаженность природы человека, он доверяет всю трагичность своей жизни лишь дневнику, а широкой общественности позволяет познакомиться только с плодами своей неутомимой научной деятельности. Но в это же время он сам, сознавая свою ответственность перед ближними, религиозная вера которых, возможно, была еще более слабой, чем у него, вел эту изнуряющую двойную жизнь и без усталости работал над своим огромным наследием, которое он должен был оставить людям и которое еще и сегодня не полностью исчерпано.

Он убегает от мировоззренческой проблематики жизни в науку, которая ставит границу его интроспективному, любящему долгие раздумья духу и в этой границе он находит компромисс, который он четко ищет в своем мировоззрении, пребывающим между совершенством всей природы и искаженностью природы человека. Именно наука является тем, что позволяет ему познать жизнь в ее охватывающей все сферы закономерности, тем, к чему неизменно обращается его научный интерес; именно появление этой границы человеческой жизни, которая свойственна как человеку, так и другим живым существам и которую возможно установить посредством строгого научного метода – проведения точных, выполненных со скальпелем и микроскопом экспериментов – в первую очередь привлекает к себе внимание Галлера. В познании всеобщей, охватывающей даже жизнь человека закономерности природы Галлер находит замену учению механицизма, согласно которому «даже душа должна быть измерена и взвешена», тому учению, которое было ненавистно ему еще с ранней юности благодаря занятиям картезианской философией.

Однако в познании человеческой жизни в ее внутренней закономерности Галлер находит противовес своей вере в искаженную

из-за грехопадения природу человека, который по этой причине больше не способен осуществлять свободный выбор в пользу добра («мы все были искажены»), но который сам несет всю ответственность за грехопадение: «Было выбрано зло, следовательно дурному», как об этом пишет Галлер в работе *Ursprung des Übels* («Источник зла»). При этом нам кажется, что в этом не снимаемом сознании вины глубоко осмыслившего свое падение человека и в его появившемся из-за этого ужасе перед грозящими ему и полностью им заслуженными адскими муками и вечным проклятием можно различить «внутреннюю нужду», которая находит свое более захватывающее выражение в дневниках Галлера, чем в его философских произведениях и которое он сам считает неотъемлемым уделом человека, отданного порокам и мукам со времен грехопадения.

Поскольку Галлер, как ученый, включает в общую закономерность природы также внутреннюю закономерность человеческой жизни, он отказывает человеку, сущность которого он вместе с Кальвином оценивает как испорченную в следствие грехопадения, в совершенстве, подходящем, согласно его мнению, только природе в ее совокупности как божественному творению. «Parlons physique»²³, – пишет он Шарлю Бонне 11 марта 1768 г., который наиболее близок Галлеру, как натуралист своего времени, т.к. в его учении о палингенезисе присутствует религиозная вера в иную жизнь, связанная с убежденностью в существовании общей закономерности природы, – «C'est l'empire de Dieu [...] Pensons a Dieu et a ses ouvrages toujours parfaits, toujours calcules par sa sagesse et par sa bonte [...] Les hommes sont les seuls citoyens mecontents, les seuls malheureux de la cite de Dieu»²⁴.

23 «Давайте поговорим о физике» (фр.).

24 «Это царство Бога [...] Будем думать о Боге и Его делах, всегда совершенных, всегда рассчитанных Его мудростью и благостью [...] Люди – единственные недовольные граждане, единственные несчастные в городе Бога» (фр.).

Поэтому Галлер – основатель современной физиологии – рассматривает жизнь человека с точки зрения «physique» и прежде всего обращает свой взгляд на те проявления человеческой жизни, которые независимы от того особого положения, занимаемого человеком благодаря его развитой душевной жизни среди прочих живых существ, но которые, напротив, роднят человека с ними. Это те органические функции, которые физиолог способен лучше понять на примере менее развитых существ, чем на примере человека, потому как может позволить себе применить к ним строгий научный метод, выполненных со скальпелем и микроскопом экспериментов.

При помощи научного метода Галлер пытается определить простейшие функции человеческой жизни – раздражение и восприятие, которые являются основанием для более высоких душевных функций, но вместе с тем сами могут быть установлены и описаны во взаимосвязи со всем организмом. Посредством скальпеля и микроскопа он определяет возбудимость, т.е. восприимчивость к раздражению у нервных волокон, которые реагируют на непосредственное прикосновение и вместе с тем полагает, что чувствительность, т.е. восприимчивость к чувственным впечатлениям, возможна лишь в том случае, если части тела, которые связаны с мозгом, возбуждаются через его посредничество; таким образом, он устанавливает, что раздражение и восприятие являются границами между органической и душевной жизнью: при этом под раздражением он понимает непосредственное воздействие чужого тела на организм, в то время как восприятие уже является, по его мнению, связанным с сознанием и в этом смысле чисто душевным воздействием испытанного раздражения. Для него это две сущностно различные – поскольку относятся к разным функциям – органической и душевной – формы проявления жизни. Вот насколько далеко зашел натуралист Галлер со своим научным методом выполняемых со скальпелем и микроскопом экспериментов в исследовании жизни: этот метод позволил ему

соотнести различные проявления жизни в более-менее явной форме или, как выражался он сам, свести взаимосвязь этих жизненных проявлений к простой формуле.

Однако то, что не позволили ему достичь ни скальпель, ни микроскоп – это объяснение последних, движущих непосредственные проявления жизни, сил. Конечно, из самих этих проявлений можно было бы сделать вывод о лежащих в их основании силах, однако о них невозможно выдвинуть ни одной гипотезы, которая подтверждалась бы опытом и, стало быть, могла бы быть обоснована научно. Здесь знание уступает место вере. Именно потому, что Галлер отдавал себе отчет о своей вере в превосходящую реальность созидательной силе, в научном познании он не стал давать это последнее объяснение природы, которое невозможно было бы оправдать с научных позиций. Разумеется, отклоняя все гипотезы о происхождении природы, которые не могут быть проверены научно, Галлер полагал, что гипотеза противоположная объяснению возникновения природы посредством деятельности Творца опровергает саму жизнеобразующую силу природы, такая гипотеза делает ненужным предположение о ее мастере-создателе. По этой причине он был особенно критично настроен к гипотезе Бюффона²⁵ об образующей и производящей материи, из которой – без вложенных изначально Богом зачатков – возникают живые существа и развиваются из низших видов к более высшим формам жизни пока, в конце концов, не превратятся в человека.

В этом последовательном, направленном на систематическое познание всей природы мышлении Галлера и в его вере в то, что познание истины никогда не будет противоречить религии, он все так же решительно отклоняет любую попытку построения гипотез, которые не могут быть оправданы научно. Всякую

25 Жорж-Луи Леклерк де Бюффон (1707-1788) – французский философ, естествоиспытатель и математик. Член Французской академии с 1753 года. Предшественник эволюционизма. Автор 44-томной *Естественной истории*.

новую теорию он проверяет исключительно исходя из критериев истины. Когда в Сорбонне выступили против учения Бюффона об образующей силе материи, испугавшись того, что из-за него под вопрос может быть поставлена вера в Творца, Галлер сказал: «Я не беспокоюсь об этом! Господин Бюффон сможет навредить религии столь же мало, сколь и Ньютон, когда тот объяснил чудесное строение всего мира и скрытые законы, по которым вращаются звезды, исходя из учения о двух силах [...] Мы можем спокойно подождать, опровергнет или подтвердит опыт мыслителей теорию о растущих и живительных силах. Так или иначе они приведут нас ближе к истине, а тем самым и к Богу».

На примере Галлера мы особенно ясно видим то, что в принципе было характерно для швейцарских натуралистов эпохи Просвещения: вера в Творца не лишила их непредвзятости научного поиска, но, напротив, сделала еще более отчетливыми в их сознании необходимые границы познания и укрепила их пиетет перед последним тайнам природы. Для них отсылка к Творцу и к его неуловимой для человеческого разума силе не означает признания возможности произвольного толкования природы, но, напротив, является отказом от любых спекуляций и от сужения исследовательского кругозора исключительно на опытном познании. Испытывая уважение перед божественным творением и отказываясь от разгадки его последних тайн, Галлер не только сам ограничивает себя в использовании полученного благодаря строгому научному методу опытного познания не желая конструировать что-либо на его основании кроме того, что он уже узнал при помощи своих экспериментов со скальпелем и микроскопом, но также выдвигает общее требование, согласно которому нельзя переходить границы природы человеческого познания и необходимо довольствоваться сведением установленных в ходе экспериментов причин природных явлений к простым формулам, а не стремиться объяснить сами движущие силы природы.

Именно это самоограничение натуралиста хотел выразить Галлер своими знаменитыми словами: «К счастью, в суть природы не проникает ни один творящий дух, она показывает ему лишь внешнюю оболочку». На эти слова ответил Гёте: «у природы нет ни сердцевины, ни оболочки, она все – единым разом». Галлер не говорит о том, что «суть природы» является условием, познав которое исследователь смог бы почувствовать себя удовлетворенным, но, напротив, указывает на то, что его собственное исследование исходит из предпосылки, что истинным предметом всякого знания и любого научного поиска выступает доступная нам в своих проявлениях природа, в то время как последняя причина, движущая всю реальность, может быть лишь предметом веры; вера и знание, согласно своему предмету, не противоречат и не могут противоречить друг другу, потому как по своему происхождению и по своей сущности они совершенно различны. Здесь, в представлении о том, что знание и вера, будучи сущностно различными, имеют в качестве своего предмета также различные сферы бытия, мы находим ту же точку зрения, которую столь высоко ценимый Геллером Кант выразил в своей «Критике чистого разума»: «Мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере»²⁶.

Именно эта позиция была тем, что делало исследование Галлера таким плодотворным, удерживая его от превосходящих сферу опыта спекуляций и приучая ограничиваться только исследованием фактов, которые можно установить с помощью применения строгого научного метода. Ведь если рассмотрение природы в ее закономерности и целесообразности должно укрепить человека в его вере в Творца и его уважении к творению, то строгий научный метод призван обеспечить непредвзятость этого рассмотрения. При этом Галлер предъявлял к своему исследованию

26 И. Кант, *Критика чистого разума*, пер. с нем. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994. С. 24.

природы высочайшие научные требования, которые не только не противоречат его вере в Творца и его уважению к творению, но, напротив, проистекают из его веры в Создателя и из покоящегося на этой вере уважения к сотворенному; благодаря своему критическому методу Галлер стал величайшим швейцарским натуралистом своего времени, которого отличала как методическая строгость исследования, так и значимость полученных результатов.

Так как наивысшей ценностью в глазах Галлера обладает познание человеческой природы, – т.е. изучение закономерностей человеческой жизни и тех проявлений души, которые больше прочих демонстрируют закономерность и органические предпосылки которых возможно установить при помощи скальпеля и микроскопа, – он пытается прежде всего точно определить те изменения человеческого организма, которые находятся в причинно-следственной взаимосвязи с проявлениями душевной жизни. Отсюда то значение, которое имеет для него в его собственном исследовании определение границ между раздражением и восприятием и связанное с этим различие между возбудимостью и чувствительностью; и чем охотнее концентрируется его интерес к человеческой жизни на подобных аспектах, тем проблематичнее становится (учитывая его веру во всеобщую испорченность человеческой природы) определение смысла человеческой жизни в ее высших духовных функциях.

Без доверия к человеческому разуму и воле, которые, – согласно Галлеру, так же, как и Кальвину, – испорчены со времен грехопадения, Галлер вынужден ограничиться исследованием простейших проявлений жизни, которые являются общими для человека и более низших живых существ и научное рассмотрение которых приводит его к границе душевной жизни и делает основателем современной физиологии, но не основателем психологии как учения о душевных функциях человеческой жизни. Перед таким учением его научный поиск останавливается, он

уступает место другим исследователям, которые являются более непредвзятыми, чем он в своем рассмотрении человеческой жизни.

То, что особенно отличало Галлера в его общем для всех швейцарских мыслителей эпохи Просвещения интересе к человеческой жизни – это стремление исследовать эту жизнь с помощью строгого научного метода так же, как изучается общая закономерность природы; это то, что приковало его внимание к физиологическим проблемам и сделало основателем современной физиологии, который воздержался от изучения чисто психологических проблем. На первый взгляд, это может показаться удивительным, т.к. он сам будучи натурой противоречивой, хорошо знал проблематику человеческой жизни и конфликтов, перед которыми ставят человека его высшие душевные функции, из собственного опыта. Однако именно тяжелые внутренние конфликты, с которыми он борется на страницах своих дневников, его глубокое понимание своей собственной виновности и страх заслуженного наказания, лишают его непредвзятости, которая является необходимой предпосылкой всякого объективного самонаблюдения. Живущему тяжелой жизнью бернцу недостает внутренней уравновешенности, которая позволяет человеку, находясь внутри переживания, быть в то же время его наблюдателем и конструировать психологические теории.

Это то, что отличает Галлера от его современника *Иоанна Георга Зульцера*²⁷, замкнутого восточного швейцарца, который быстро ориентируется в каждом новом переживании и классифицирует его исходя из своего общего понятия человеческой жизни, но которому все же не хватает глубины галлеровского

27 Иоанн Георг Зульцер (1720-1779) – швейцарский математик, теолог и философ эпохи Просвещения. Занимался изучением электричества. Переводчик Юма. Его трактат *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771-1774) является первой немецкоязычной энциклопедией, в которой систематически рассматриваются все области эстетики.

духа. Он так же, как Галлер является репрезентативной фигурой швейцарского Просвещения, однако это находит свое воплощение в большей степени в ясности мышления, чем в глубине его религиозного переживания. Благодаря этому Зульцер может лучше сохранять баланс между всеми своими силами, чем Галлер и связывать между собой разные проявления жизни в качестве частей осмысленного целого, поскольку он не разделяет веры Галлера в падение человека и испорченность человеческой природы. При этом Зульцер являлся по своему образованию мыслителем, относящимся к цюрихскому культурному кругу, а его вера была более близка религиозным представлениям Цвингли о любящем доверии между Богом и человеком, чем проявляющийся в самообвинениях галлеровского дневника вере Кальвина в испорченную вследствие грехопадения природу человека. Эта мрачная вера не проявляется у Зульцера как непреодолимое препятствие для непредвзятого рассмотрения человеческой жизни в ее высших функциях и общей взаимосвязи, как мы видим это у Галлера; Зульцеру ничто не мешает осуществить шаг от физиологии к психологии, от изучения элементарных явлений жизни к учению о ее высших функциях, которые и являются главным предметом его психологического интереса. Благодаря тому, что Зульцер осуществляет этот шаг – который не смог сделать Галлер – доверяя разуму, который был дарован человеку для познания реальности в целом и в особенности для познания своей собственной природы, он становится основателем швейцарской психологии, тогда как Галлер благодаря своему учению о раздражении и восприятии стал основателем швейцарской и в целом современной физиологии.

При этом в центре научного интереса Зульцера также находится учение о восприятии, однако то, что для него значило «восприятие» значительно образом отличается оттого, что под ним понимал Галлер. В то же время, когда Галлер представлял свой труд *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen*

Körpers («О воспринимающих и раздражающихся частях человеческого тела») на суд «Королевского общества наук» в Гёттингене (22 апреля 1752 г.), Зульцер – после его включения в «Философское отделение Берлинской Академии наук» – мог также произнести свою речь *Über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen* («Об источнике приятных и неприятных восприятий», 1751-1752), которая являлась первым плодом его работы в академии. Однако вместе с тем, если Галлер в качестве воспринимающих обозначает те волокна человеческого тела, которые связаны с мозгом и прикосновение к которым вызывает болезненное представление и восприятие, то Зульцер строго разделяет эти два понятия – представление и восприятие – и не видит в последнем никакого предметного сознания или даже простого чувственного восприятия, в ходе которого сознание, или как выражается Зульцер – «душа», остается совершенно пассивным; под восприятием он понимает реакцию души на полученные впечатления, которые она оценивает в качестве приятных или неприятных, в зависимости от того, являются ли они позитивными или негативными. Подобная реакция души на любые предметные впечатления, – будь то приятные, или неприятные, – всегда остается «делом самой души», которая ведет себя активно, непосредственно оценивая все, с чем сталкивается и таким образом дает возможность проявиться деятельностной склонности, составляющей ее сущность.

Таким образом для Зульцера восприятие не является, как это было у Галлера, элементарной формой душевной жизни, но, напротив, есть такое проявление самой жизни, которое определяет все ее прочие формы и прежде всего предметное сознание и в этом смысле выступает душевной функцией *sui generis*²⁸. В то время как в представлении душа схватывает свой предмет, в восприятии она направлена на саму себя; и когда она

28 Уникальной в своем роде (лат.).

непосредственно оценивает саму себя, она оценивает любой другой предмет лишь во взаимосвязи с самой собой и своей собственной жизнью. Согласно Зульцеру, непосредственное оценивание жизни, будь оно позитивным или негативным, никогда не является ничем иным, кроме как приятным или неприятным восприятием.

То, что он называет подобное непосредственное оценивание жизни не чувством – как это сделали бы мы, – но восприятием, можно объяснить тем, что языку его времени еще не было ведомо такое значение слова «чувство» и, вероятно, то, что это слово приобрело такое значение произошло не без влияния часто используемого «Словаря» Зульцера, к которому прибегали в спорных случаях и который определял «восприятие в моральном смысле» как «ставшее действием чувство». Поскольку для него восприятие в первую очередь относилось к нравственному характеру человека и являлось ориентированным на определенные моральные нормы оцениванием жизни, то используемое Зульцером в смысле приемлемости для способности представления и движения прилагательное «приятное», связанное с понятием «восприятие», свидетельствовало также о «неприятном».

В этом непосредственном оценивании жизни, в котором «приятное восприятие» или «моральное удовольствие» отличаются от покоящегося на законах разума суждения о ценностях жизни, душа уже «деятельна». И в этой ее непосредственно осуществляемой деятельности – деятельности непрерываемой разумом – душа хоть и может быть критически проверена разумом задним числом и в соответствии с его требованиями быть направлена на «четкие», т.е. признаваемые разумом цели, но все же не может обойтись без лежащего в ее основании непосредственного оценивания жизни, без которого сводящееся к самому себе «четкое познание» разума осталось бы без возможности воздействовать на нравственное поведение человека.

Чтобы гарантировать подобное влияния разума, Зульцер даже больше, чем Юм – самый влиятельный скептик того времени, – считает необходимым не допускать никакого ценностного различия между разными видами удовольствия. Как раз о них размышляет Зульцер, когда пытается опровергнуть «современный эпикуреизм» своим учением о приятном восприятии; именно он выступил издателем немецкого перевода работы Юма *Enquiry concerning human understanding* («Исследование о человеческом познании») для того, чтобы доказать немецким философам – а также призвать их к подобному пониманию, – что рациональное познание покоится на опыте, к которому, как он считал, относится также непосредственно оценивающее жизнь впечатление. Об этом же говорит и предисловие подготовленное Зульцером к работе Юма.

За призывом Зульцера последовал Кант, который узнал о юмовском теоретико-познавательном «исследовании» из его издания. Когда «достоуважаемый Зульцер», как сообщает Кант в своем «Основоположении к метафизике нравов», адресует ему вопрос: «какова бы могла быть причина того, что учения добродетели, как бы много убедительного для разума они в себе ни заключали, тем не менее имеют так мало влияния»²⁹, то этот вопрос ставится Зульцером с целью получить от Канта подтверждение своего собственного учения об основанном на непосредственном оценивании жизни при помощи приятного впечатления рациональном познании ее истинной ценности. «Запоздавший» ответ, который последовал после смерти Зульцера и был дан Кантом в «Основоположении» – учения о добродетели сами не могут быть схвачены в их чистоте, в их независимости от «чужих мотивов» – указывает в другом направлении, чем то которого придерживался Зульцер в своем учении о покоем

29 И. Кант, *Основоположение к метафизике нравов* // Сочинения на нем. и рус. языках. Т. 3. Москва: Канон+, 1997. С. 113.

на приятном впечатлении рациональном познании. Хотя Кант и соглашается с Зюльцером в том, что он понимает разум не только как способность познания действительности, но также прежде всего как силу, направляющую моральное поведение людей; однако он принципиально отличает эти способности от всякого вида восприятия, как внешней формы чувственности, в то время как Зюльцер выводит их из него. Для Зюльера чувственное восприятие выступает зачатком, из которого возникает всякое познание действительности, таким образом, он понимает общее восприятие в качестве «морального удовольствия», в качестве зародыша, из которого развивается моральное сознание. В отношении этих двух способностей разум может занимать лишь критическую позицию, однако ни одну из них он не может заменить исходя из самого себя.

Таким образом, то, что позднее Кант обозначил как решение проблемы Юма, т.е. как преодоление теоретического скептицизма, а именно его указание на то, что всякое познание действительности возникает не из опыта, но начинается с него, можно сравнить с зюльцеровским преодолением «морального пирронизма» Юма, иными словами, сравнить с указанием Зюльцера на то, что не всякое приятное восприятие и не всякое удовольствие определяет нравственное поведение человека и в этом смысле может быть названо моральным, но при этом всякое нравственное поведение уже предполагает восприимчивость к моральному удовольствию, т.е. к приятному восприятию в моральном смысле, как непосредственному оцениванию жизни.

Если сравнивать учение Зюльцера о приятном и неприятном восприятии с учением Галлера о раздражении и восприятии, которое ведет лишь до порога душевной жизни, то оно представляется первой швейцарской психологией, которая с самого начала призвана послужить основанием для учения о морали; оно также было намечено Зюльцером и в сравнении с самообвинениями Галлера, – которые проистекали из сознания виновности

и связанного с ним страха заслуженного наказания, – кажется выражением решительной воли к нравственному преобразованию жизни: две различные позиции в отношении жизни, которые подразумевают два сущностно различных мировоззрения – вместо веры в испорченность человека и его бессилие перед предопределением, которую мы встречаем в дневниках Галлера, в размышлениях о моральном удовольствии Зульцера мы находим обнадеживающую веру в силу человека решиться на благо, исходя из его собственного, непосредственного оценивания жизни; находим освобождающую веру, историческую предпосылку которой можно увидеть в блаженной опоре Цвингли на любящее доверие между Богом и человеком. Пожалуй, можно даже сказать, что понятие Зульцера «моральное удовольствие» является психологическим выражением веры Цвингли в любящее доверия между Богом и человеком, тогда как в привязанности Галлера к элементарнейшим явлениям душевной жизни находит свое проявление его страх перед Богом, как строгим судьей жизни; если в исследованиях Галлера возбудимость и чувствительность являются главными идеями, то центральным положением Зульцера – которое после его первой академической речи «Об источнике приятных и неприятных восприятий» присутствует во всех его философских работах, – является «разумное управление восприятиями».

Хотя Галлер и Зульцер – два наиболее важных представителя швейцарского Просвещения – различаются в своих основных идеях и мыслях, они все-таки согласны в том, что все их мышление было определено их мировоззрением и что оно своими религиозными корнями восходит к Реформации. Для швейцарского Просвещения, которое находит свое наиболее адекватное выражение в этих двух мыслителях, в целом характерно, что оно исторически восходит к швейцарской Реформации и потому его философское мышление так же, как и философское мышление самой Реформации, покоится на непосредственно переживаемом

мировоззрении и находит естественную взаимосвязь с жизнью, которая образует ее основной предмет. В то время как Зюльцер и Галлер в своем наблюдении жизни в первую очередь остаются учеными-исследователями, – Галлер – физиологом, Зюльцер – психологом, – у других мыслителей швейцарского Просвещения на первый план преимущественно выходит нормативный характер мышления, проявляющийся в учении о праве и воспитании, в тех двух дисциплинах, которые возникли в эту эпоху и в области которых нормативное мышление швейцарцев этого периода их духовной истории было особенно плодотворным.

IV. Швейцарское естественное право

Так же, как и вся швейцарская философия, швейцарская философия права начинается в эпоху Просвещения. Однако она в отличие от естественного права Гуго Гроция³⁰ и Самуэля Пуфендорфа³¹, – которое в рамках общего учения о математическо-механической взаимосвязи реальности привело к возникновению теории о механической природе общественной жизни, – не является плодом рационалистического XVII в. и возникает только в XVIII в. в качестве его типичного проявления.

Первым представителем этого направления являлся *Жан Барбейрак*³², который хотя и не был урожденным швейцарцем, но тем не менее именно он, будучи первым профессором права в Лозаннской Академии, выразил швейцарское правовое сознание уже в 1706 г. в своем предисловии к переведенному им с латинского

30 Гуго Гроций (1583-1645) – голландский юрист, философ и дипломат. Считается «отцом» международного права. Его источником он считал обычай и практику, вытекающие из естественного права и договора.

31 Самуил фон Пуфендорф (1632-1694) – немецкий теоретик права и историк. Один из основоположников международного права. Продолжатель исследований Гроция в области естественного права.

32 Жан Барбейрак (1674-1744) – французский юрист. Он написал предисловие к трактату Пуфендорфа «*De Jure Naturae et Gentium*», который перевел.

на французский язык и ставшему известным широкой публике произведению Пуфендорфа *Naturrecht* («Естественное право»). Наряду с ним, тем, кто в соответствии с характером швейцарского правового сознания развивал швейцарскую философию права, был преподаватель из Женевы Жан-Жак Бурламаки³³, работа которого *Principes du Droit naturel* («Принципы естественного права»), появившаяся в 1747 г., является основоположной для всего философско-правового мышления XVIII в.

Бурламаки так же, как Барбейрак, называет свое правовое учение, следуя за традицией XVII в., «естественным правом». Однако то, что понимают оба эти учителя права XVIII в. под «естественным правом» значительным образом отличается от того, что понимали под ним в XVII в.

Уже Барбейрак в своем введении к «Естественному праву» Пуфендорфа определяет новое, разделяемое им – первым в Швейцарии – правовое учение в качестве системы законов, которые вложил в ума и сердца людей, создавший их всемогущий, всеведущий и благой Творец для того, чтобы сделать их счастливыми; посредством этих законов он естественным образом предопределил людей к жизни в сообществе. В том же введении Барбейрак приводит развернутую историю *Science de moeurs* («Наука об обычаях»), которая содержит как предысторию современного естественного права, так и ее критический разбор; в приведенных им красноречивых отклонениях этой истории от теории Пуфендорфа уже можно заметить специфический швейцарский дух. При этом в «Принципах естественного права» Бурламаки можно найти наиболее адекватное проявление швейцарского правового сознания и выстроенного на нем понимания естественного права.

33 Жан-Жак Бурламаки (1694-1748) – женеvский теоретик права. Популяризировал ряд идей, выдвинутых другими мыслителями. Профессор этики и естественного права Женевского университета. Получил известность благодаря простоте стиля лекций и точности изложения своих взглядов.

Вместе с тем то, что отличает Бурлаки и Барбейрака от правового сознания XVII в. с его пониманием естественного права, может быть осмыслено из общего различия между ним и религиозно фундированным мировоззрением швейцарцев, если учитывать швейцарское мышление эпохи Просвещения и философский рационализм XVII в.: в то время когда естественное право Гуго Гроция – так же, как философия и наука XVII столетия, которые стремились объяснить полноту реальности исходя из математически определенных предпосылок, – рассматривало совместную жизнь людей исключительно с точки зрения ее естественной обусловленности, швейцарские учителя права в XVIII в. искали вместо естественной обусловленности человеческой жизни истинного призвания, ради которого были созданы люди; изучали вместо общих предпосылок, из которых возможно было бы объяснить возникновение определенных правовых форм, эталон ценностей, соотносясь с которым можно было бы проверить существующие правовые нормы.

Если Гуго Гроций – основатель современного естественного права – определяет его в качестве права, действие которого является повсеместным (говорим ли мы о мире, или о войне), потому что оно не покоится на каком-либо особом соглашении – будь то соглашение между отдельными людьми внутри государства или будь то соглашение между разными государствами, – но вне зависимости от любых соглашений черпает свою общепризнанную легитимность из человеческой природы; и если он понимает под человеческой природой разум, общим практическим правилом для которого выступает то, что общую и длительную выгоду следует предпочесть сиюминутному удовольствию, то он тем самым предполагает, что в основании всякого наличествующего права существует общий, не декларируемый договор, согласно которому любые частные, недвусмысленные соглашения должны соблюдаться.

Объективная оценка особых границ естественного права дана в определении его общего понятия. Единственное требование, которое Гроций в принципе предъявляет к праву, заключается в том, что лежащий в его основании договор должен соответствовать тому смыслу, в котором он заключался, потому что без этой предпосылки договор как таковой и определяемое им право теряют всякое значение. Вопрос о том, правомочны ли сами договоры, иными словами, существуют ли общие и изначальные права человека, которым не могут противоречить никакие человеческие договоренности, Гроций не ставит. Его требование не затрагивает содержание права, но только форму его реализации, заключающуюся в строгом соблюдении лежащих в его основании договоров. Это не требование справедливости, но требование формальной точности права.

Подобное формальное понятие права преодолевает уже Пуфендорф, когда говорит, что нет необходимости рассматривать обязанности, которые возникли в результате человеческих договоренностей, в качестве связывающих людей руки, но – так как никто не может связать путами сам себя, – все обязанности, в конце концов, возвращают нас к божественным заповедям. Однако вопросом, по какому праву содержательно определенные заповеди, на которых, согласно Пуфендорфу, должна покоиться всякая человеческая справедливость, были предъявлены в качестве требований божественной воли к человеку, Пуфендорф задавался столь же мало, сколь Гроций вопрошал об объективной справедливости договорного права.

Объективная, внутренняя справедливость являлась требованием, которое швейцарские учителя естественного права – Барбейрак и Бурламаки – впервые предъявили к естественному праву эпохи модерна, когда они обозначили в качестве природы человека, должного соответствовать этому праву, не разум, который предпочитает общую и длительную выгоду сиюминутному удовольствию, но то сознание возвышенного предназначения

человека, исходя из которого он может предъявлять требования сам к себе. Лишь потому, что разум для обоих этих мыслителей означает естественный свет, который был дарован человеку для того, чтобы он познал свое высокое предназначение и стоя на этом основании мог бы предъявлять требования к самому себе, он также, по их мнению, относится к истинной «природе» человека, но не как самоцель, а как неотчуждаемое средство для достижения настоящей цели его жизни, иными словами, является условием для выполнения человеком его высокого предназначения.

Однако то, что отличает, по мнению швейцарских учителей, это «естественное», т.е. вытекающее из самой человеческой природы право от позитивного права, возникшего в результате специальных договоренностей – это не то, что разум признал это право в качестве служащего на благо общей и длительной выгоды – как указывает Гроций, когда говорит о договорном праве, – но то, что он посчитал это право соответствующим высокому предназначению людей жить в мире и дружбе друг с другом.

В то время как Гроций со своим объяснением, согласно которому изначальное естественное право возникает исключительно из предпочтения общей и длительной выгоды сиюминутному удовольствию, остается верен характеру XVII столетия с его учением о математически-механической взаимосвязи всей реальности, два швейцарских учителя естественного права XVIII в. ломают эти границы своей верой в высокое предназначение человека, которая вступает в противоречие с универсальным механизмом для того, чтобы иметь возможность рассматривать жизнь людей и прежде всего их взаимоотношения с точки зрения общего для всех людей высокого предназначения. И поскольку они понимают это предназначение человека в смысле евангельской заповеди любви, в качестве жизни в консолидированном любовью к ближнему сообществе, то для них место договорного права, – которое, согласно Гроцию, со своим расчетом длительной

выгоды должно лежать в основании всякого общественного образования, – занимает требование справедливой по своему существу и в этом смысле истинной «природы», иными словами, требование соответствующего предназначению человека права.

Таким образом то, что говорил Цвингли о евангельской заповеди любви – «не делать другим людям того, чего сам себе не желаешь», – а именно то, что она «услатила» господствующее в государстве «естественное право», можно также отнести к швейцарскому естественному праву XVIII в.: строгость формального, еще не содержащего в себе требования справедливости понятия закона XVII столетия, была «усласнена»; на ее место швейцарские учителя XVIII в. поставили соответствующее их восприятию понятие справедливого и в этом смысле единственно «естественного» права. И поскольку Жан Барбейрак, первый представитель швейцарского естественного права, – который посредством своих переводов на французский язык написанных на латыни трудов Гроция и Пуфендорфа, введений и комментариев к ним, познакомил с ними широкие читающие круги, – взял у Пуфендорфа его основную идею о том, что заключение обоюдных соглашений не является долгом для людей, – ведь никто не в силах наложить путы на самого себя, – но лишь мудрым предписанием, т.к. только воля Господня может наложить на людей ограничивающий их долг посредством заповедей, то сам Барбейрак полагает, что сможет обосновать право Бога давать людям заповеди и долг людей послушно исполнять их при помощи того, что он определяет Бога в качестве высшего существа, «un Etre supérieur, qui a le droit de nous assujétir»³⁴: вместо права, признаваемого немецким философом-просветителем Пуфендорфом за божественным законодателем по аналогии с законодательной силой государства, которая предписывает законы своим подданным и принуждает посредством штрафов

34 «Высшее существо, имеющее право подчинять нас» (фр.).

исполнять эти законы, Барбейрак задается вопросом о праве, способном диктовать человеческой воле связывающие ее законы; такое право подобает только Богу, потому что человек в Царстве небесном предстанет перед своим Творцом – «le Créateur tout puissant, sage et bon»³⁵ – от которого он получил все, что составляет его счастье, – не как бесправный и безвольный подданный, но как свободный, сознающий свой долг гражданин; человек сможет следовать за Создателем не как за тираном, но как за «благим отцом».

Благодаря подобному пониманию божественного законоустроителя, как возвышенного образца для всякой человеческой справедливости и прежде всего для законодательной власти государства, Барбейрак полагает, что может оправдать человека, подчиненного по своей природе признаваемой им высшей воле и выполняющего божественную заповедь любви, которая определена ему и посредством которой он тем самым становится достойным истинного счастья.

При этом в том, что Бог подобным образом «связал друг с другом» истинное счастье и высокое предназначение человека и тем самым вложил свои заповеди человеку как в разум – т.е. в понимание того, что является для человека выгодным, – так и в сердце – т.е. в непосредственное осознание своего высокого предназначения, – Барбейрак в первую очередь видит божественное благо, которое на основании своей собственной природы имеет право предписывать человеку законы жизни. Ничто иное кроме веры в справедливость и доброту божественного законоустроителя не составляет, согласно Барбейраку, сущности «естественной религии», стать причастным к которой могут все люди – как язычники, так и христиане. На этом понятии «естественной религии», – которое напоминает нам о предназначении религии и ее сущности, заключающейся в любящем доверии

35 «Всемогущим, всеведущим и всеблагим Творцом» (фр.).

между Богом и человеком, о чем говорил Цвингли, – Барбейрак также основывает понятие «естественной морали» как изначально присущего людям понимания человеческих ценностей, что вновь отсылает нас к Цвингли и его определению человека, который по своей природе благоговеино взирает на Господа. Однако систематическое обоснование этой естественной морали у Барбейрака осуществляется так же, как и обоснование естественной религии в естественной теологии, иными словами, реализуется посредством учения о такой воли, которая имеет право подчинять человеческую волю: «qui a le droit de nous assujétir»³⁶. И, в конце концов, именно это учение является тем, на чем покоится, по мнению Барбейрака, естественное право в широком смысле слова, как охватывающая всякий человеческий долг – как правовой, так и тот, который накладывается на человека государством и моралью – разумная система, которую сам Барбейрак обозначает в качестве «science de mœurs».

По этой причине Барбейрак помещает перед своим переводом «Естественного права» Пуфендорфа историю «науки о морали», которая основывается на изучении духовной истории; эта история доходит до правовой концепции Пуфендорфа, ее основная идея заключается в том, что евангельская заповедь любви соответствует истинным интересам человека, а также разума, которым человек должен руководствоваться в своих поступках, и в том, что в отличие от философии Платона – бывшего основателем «науки о морали» – сама идея блага «является выражением христианского учения достойным Евангелия»: «La conformité de la morale chrétienne avec les lumières les plus pures de Bon-sens est une des preuves les plus convaincantes de la divinité du Christianisme»³⁷.

36 «Которая имеет право подчинять нас» (фр.).

37 «Соответствие христианской морали чистейшему свету здравого смысла является одним из самых убедительных доказательств божественности христианства» (фр.).

Однако то, что это согласование христианской этики и здравого человеческого смысла, евангельской заповеди любви и познания, которое составляет истинное и продолжительное счастье человека, находит свое глубочайшее основание в согласовании возвышенного предназначения человека и естественного хода человеческой жизни, и – говоря более общими словами – в совпадении обоих значений понятия «природа», осмысляемого в качестве предназначения, ради которого Бог сотворил человека и в качестве естественной обусловленности всей некогда созданной и с тех пор подчиняющейся всеобщей закономерности действительности (иными словами, то, что творение создано таким, каким благой Торец захотел его видеть и таким и останется) – уже было великой верой *Жан-Жака Бурламаки*.

Эта вера, исходя из которой он не только с благодарностью принимал свою жизнь как Божий дар, но также видел во всей реальности божественное творение, может быть понята из самой его личности. И точно так же, как он сам видел в согласованности человеческого мышления и веры сущность возвышающей человека над прочими живыми существами гуманности, Бурламаки находил в своей собственной – в этом смысле гуманной – личности «ключ к системе гуманности» как таковой. Как интегрированная составляющая его жизни само его мышление должно быть понято во взаимосвязи с ней. Потому знание этой жизни – как это недавно показал Бернард Гагнебин³⁸, хранитель рукописей в женевской библиотеке, на основании имеющихся

³⁸ Бернар Гагнебин (1915-1998) – швейцарский историк, юрист. Учился в Женеве, Оксфорде и Берне. В 1944 г. получил степень доктора права на основании диссертации «Бурламаки и естественное право». Хранитель рукописей Женевской публичной и университетской библиотеки (1955-1960). Профессор по методам исследования в области истории и гуманитарных наук на филологическом факультете Женевского университета. Пять раз был деканом факультета. Автор работ о Кромвеле, Руссо, Вольтере. Почетный доктор университета Париж-Сорбонна (1978).

в его распоряжении документов³⁹ – вносит существенный вклад в понимание философии права Бурламаки. То, что он понимает под своими «принципами естественного права», расскажет нам наиболее точно сам человек – Бурламаки.

Мы можем верить государственному деятелю, которого современники восхваляли как радетеля за благополучие отечества, можем верить преподавателю права, лекции которого были общеизвестны тем, что в них он руководствовался любовью к истине и добродетели, в том, что он, действительно, придерживался своих убеждений, согласно которым божественная справедливость и основанное на ней требование истинной, внутренней справедливости человека, сотворенного для того, чтобы иметь одинаковые права, но и одинаковые обязанности, будучи членом покоещегося на свободе и равноправии сообщества, «*société naturelle de liberté et d'égalité*»⁴⁰. Однако при этом мы не можем не замечать той пропасти, которая отделяет это требование справедливого, царящего в сообществе, связанном любовью к ближнему, права от оценивающего продолжительность получаемой выгоды естественного права XVII столетия, которое не ведало иного масштаба правовых отношений между людьми, кроме свойственного людям и другим живым существам и отличающегося лишь способностью использовать мышление для достижения своих целей эгоизма.

Этот проявляющийся на протяжении всей жизни Бурламаки гуманный душевный настрой мы можем рассматривать не только как врожденный дар, но, напротив, должны понимать его как плод всего его образования, обусловленного исторической эпохой и полученного в духовной атмосфере, которая царила во времена Просвещения в Женеве. В городе Кальвина Просвещение естественным образом стало представлять собой

39 *Burlamaqui et la Droit naturel*, 1944. Ср. [c:] *Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*, Band V, 1945 (прим. А.Ц.).

40 «Естественного сообщества свободы и равенства» (фр.).

известного рода оппозицию по отношению к господствующей там в то время кальвинистской ортодоксальности. Сформировалось ли философское мышление Бурламаки под влиянием этой оппозиции к главенствующему в его родном городе кальвинизму или кальвинистская ортодоксальность только усилила присущее ему изначально несогласие с сущностью ему чуждой, эгоистичной установкой – остается только гадать, но в любом случае в его философии права воплотилось, распространяющееся из Женевы на всю западную Швейцарию, Просвещение. Сам же Бурламаки стал наиболее значимым и влиятельным представителем этого течения и систематическим критиком учения Кальвина. В этом и заключается духовно-историческое значение его «Принципов естественного права», работы, которая стала лебединой песней всей его жизни и была выпущена незадолго до смерти автора в 1747 г.

Вероятно, можно даже сказать, что этим трудом Бурламаки преодолел мрачную веру Кальвина в то, что человек после грехопадения сделался полностью испорченным – не имеет ни разума для того, чтобы познавать благо, ни воли для того, чтобы самому встать на путь благих дел – и возвращается к уповающей вере Цвингли в то, что человек сотворен по образу Божьему и не только причастен к Богу тем, что имеет разум, но и тем, что благоговеет перед ним. Находясь в очевидной оппозиции к вере Кальвина в то, что испорчена не только воля, но и разум человека, Бурламаки, соглашаясь с Цвингли, говорит о чрезвычайной важности разума, который был дарован человеку для познания истины и злоупотребление которым не дает оснований для того, чтобы считать разум как таковой испорченным. Напротив, учение об испорченном разуме во всех сферах и прежде всего в религиозной, в которой поиск истины человеком играет существенную роль, является «деструктивным».

Свое определение естественного права Бурламаки также выстраивает на понимании разума: «C'est le système des règles, que

la seule raison prescrit aux hommes, pour les conduire sûrement au but, qu'ils doivent se proposer et qu'ils se proposent tous en effet, je veux dire un véritable et solide bonheur, considérées comme autant de lois, que Dieu impose aux hommes, que l'on appelle Droit de la nature»⁴¹. В осознании того, что эти заповеди соответствуют природе человека, заключается истина, а ее исполнение является добродетелью для человека. Основоположным же вопросом, на который должно ответить естественное право, исходя из этого является: «si l'homme est susceptible de direction et de règle par rapport à ses actions»⁴². Это вопрос, отвечая на который Кальвин говорил решительное нет, а Бурламаки – да.

Если у Кальвина его понимание испорченности разума связано с тем, что и воля человека, который не руководим истинным разумным познанием, теряет свою изначальную свободу, а сам он лишается способности свободно определять, исходя из собственного познания истины, что есть благо (его же эгоизм и никогда до конца не удовлетворимое стремление к счастью становятся следствием самой человеческой испорченности (*le fruit de la depravation*)⁴³), то Бурламаки открыто предостерегает от поисков злого начала в эгоизме и стремлении к счастью вместо того, чтобы видеть в этом «крик природы, поднимающийся из глубины нашего сердца» – истинное счастье не может противоречить человеческой природе. Вера Бурламаки в свободное самоопределение человека, которое обеспечивается его собственным пониманием истинного счастья, противопоставляемая им учению о предопределении Кальвина, настолько крепка, что он не видит необходимости в том, чтобы явно определять эту свободу,

41 «Это система правил, которые только разум предписывает людям, чтобы вести их уверенно к их цели, я имею в виду истинное и прочное счастье; эта система рассматривается как множество заповедей, которые Бог предписывает людям, что и называется законом природы» (фр.).

42 «Является ли человек восприимчивым к регулированию в отношении своих действий» (фр.).

43 Плодом испорченности (фр.).

«являющуюся ключом к системе гуманизма». «Внутреннее чувство» этой свободы осуществляется в человеке непосредственно в каждом принятом им без принуждения решении и в каждом его ответственном поступке. Здесь мы не просто видим, что глубокая пропасть отделяет свободный и самостоятельный дух Бурлаки от внутренней несвободы кальвинистской ортодоксальности, но также можем заметить то побудившее его к несогласию впечатление, оставленное этой несвободой, противоречившей самому духу Бурлаки, в котором он осмыслял жизнь и который стал ведущим мотивом всего его философского мышления.

Таким образом, мы можем также понять, почему Бурлаки не может согласиться с тем, что однажды случившееся грехопадение оказывает влияние на человеческую природу как таковую, как это было у Кальвина, и охраняет как веру в человеческий разум, так и веру в свободу человеческого самоопределения, а вместе с тем не может допустить существования каких-либо обязанностей, наложенных на человека чужой волей, без того, чтобы человек сам предварительно не осознал, что и эта чужая воля – со всеми ее предписаниями – стремится к истинному и продолжительному человеческому счастью и способствует ему. Бурлаки сам признается в том, что никакая высшая воля не сможет сподвигнуть его к тому, чтобы, добровольно подчиняясь, следовать этим предписаниям как внутренним обязательствам («obligations internes»⁴⁴) до тех пор, пока он не приобретет прочную веру в то, что такое следование чужим предписаниям и подчинение своей собственной воли воле чужой сделает его по-настоящему счастливым.

Получается, что в естественном праве Бурлаки первое место занимают не обязанности, но, напротив, неотчуждаемые права человека, которые должны уважать окружающие его люди и из которых косвенным образом возникают все обязанности

44 «Внутренним обязательствам» (фр.).

человека, который должен ограничивать свои права и свободы ради соблюдения прав и свобод других людей. Здесь в первую очередь речь идет о тех правах, от которых человек не может отказаться, не отказавшись при этом от выполнения своего высокого предназначения. К этому, согласно Бурламаки, относится не только право использовать свою свободу разумным образом – *le droit de se server de sa liberté*⁴⁵, – но также право на истинное и продолжительное счастье; ведь в этом заключается цель, для достижения которой человек учится пользоваться своим собственным разумом, как и предписывают ему заповеди, вложенные Богом в его сердце. Таким образом, согласно Бурламаки, получается, что цель, которую действительно ставит себе человек в своем стремлении к счастью, совпадает с тем, к чему он и должен стремиться; получается, что его воля согласуется с его высоким предназначением, а его добродетель достигает счастья не просто в качестве платы, но, напротив, сама эта добродетель с самого начала заключается ни в чем ином, как в стремлении к истинному и продолжительному счастью.

Благодаря этому естественному согласованию стремления к счастью, как действительной цели человека, и его добродетели, посредством которой исполняется его предназначение; благодаря этому между «but»⁴⁶ и «destination»⁴⁷ человеческой жизни, Бурламаки также объясняет происхождение истинного, т.е. консолидированного посредством любви к ближнему сообщества, которое каждому предоставляет одинаковые права и на каждого возлагает одинаковые обязанности, и в этом смысле является «*société naturelle d'égalité et de liberté*»⁴⁸ и сущностно отличается от созданного исключительно для защиты личной выгоды общественного объединения. В то время как Бурламаки

45 Право пользоваться своей свободой (фр.).

46 «Цель» (фр.).

47 «Место назначения» (фр.).

48 «Естественное общество равенства и свободы» (фр.).

объявляет, что жизнь в подобном истинном сообществе является естественным состоянием для человека, который создан для того, чтобы в мире и дружбе сожительствовать с подобными ему, он противопоставляет этому естественному состоянию состояние гражданское, «*état civil*», которое в своей основе является состоянием войны и его можно вынести только посредством заключения обоюдосторонних договоренностей.

При этом Бурламаки решительно отклоняет возможность объяснения этого обусловленного природой самого человека, – в которой любовь к ближнему и эгоизм борются друг с другом, – противоречия, исходя из исторической перспективы, из того, что уже некогда произошло, как это делает Кальвин, когда проводит различие в отношении человека до и после грехопадения. Напротив, Бурламаки понимает как естественное состояние человека, так и те права, которыми он обладает в этом состоянии, а также те обязанности, которые он должен исполнить, в свете того, как он интерпретирует истинную природу, т.е. в свете высшего предназначения человека. И поскольку, как он полагает, человеческая справедливость состоит в первую очередь не в равномерном распределении материальных благ, но в правильном соотношении прав и обязанностей, он требует как для отдельных людей, так и для всего сообщества полноценного соотношения между неотчуждаемыми – и в этом смысле «естественными» – правами человека и возникающими при учете чужих прав и по этой причине также «естественными» обязанностями.

Само понятие «естественных законов» человеческой жизни значит для Бурламаки ничто иное, как соотношение между естественными правами и соответствующими им и потому также естественными обязанностями: это такие законы, которые возникают из человеческой природы в двойном значении этого слова – как естественной обусловленности и как высшего предназначения жизни; законы, соответствующие целям, которые человек действительно ставит перед собой, но в то же время

и целям, которые он должен преследовать; законы его действительной воли и норм его объективной оценки жизни. Поскольку при таком целеполагании действительная воля человека должна соответствовать его пониманию возвышенного предназначения, а в его стремлении к истинному и продолжительному счастью, «un véritable et solide bonheur»⁴⁹, оба мотива человеческого поведения – «but» и «destination» – должны совпадать, требование, которое в своей вере в божественную справедливость ставит Бурламаки перед человеком, является неизбежным.

Вера же в действенность подобных естественных законов, посредством которых счастье и добродетель «связаны друг с другом» и тем самым обеспечивают справедливость человеческой жизни, является столь естественной для женеvского учителя права, что он – поскольку не всегда может найти саму справедливость в этой жизни, – также начинает верить в окончательное торжество справедливости в другой жизни. Именно эта вера – провозглашенная в Священном писании – в то, что в будущей жизни счастье совпадет с добродетелью и тем самым всякое расхождение между ними в этой жизни будет преодолено, обеспечило Бурламаки также его веру в совершенство божественной справедливости в принципе и придало божественным заповедям, на которых также должна покоиться справедливость человеческих деяний, их естественный характер.

Таким образом, для Бурламаки вера в будущую жизнь, в которой должна осуществиться справедливость, собственно, и является основанием его правового сознания. В этом смысле он сам объясняет, что изначальные предпосылки естественного права необходимо искать в «естественной теологии», и в качестве особенности своего естественно-правового мировоззрения выделяет то, что он – в отличие от Барбейрака – ограничивает применение естественного права рамками настоящей, посюсторонней

49 «Настоящему и устойчивому счастью» (фр.).

жизни («semble renfermer le droit naturel dans les barres de la vie présente»⁵⁰).

В тезисах, которые Бурламаки защищал еще в 1723 г., когда избирался на должность профессора права, на первом месте стояло следующее разъяснение: «Le fait que Pufendorf n'ait pas hésité à affirmer, que l'immortalité de l'âme et la vie future ne peuvent pas être démontrées par la seule lumière de la raison et que la discipline du droit naturel est limitée à la vie d'ici bas, renverse complètement tout le système des lois naturelles»⁵¹. Первый биограф Бурламаки, Булакр, сообщает о его высказывании, сделанном в последние дни жизни, согласно которому размышление о бессмертии в его «Принципах» было его любимым занятием. Даже с обывательской точки зрения вера Бурламаки в будущую жизнь, вероятно, стала для него очевидной благодаря откровению. То же самое относится не только к данному человеку в обещании иной жизни дозволению божественных заповедей, но также ко всей системе естественного права Бурламаки: согласованность христианского учения с естественным правом убедила его в истине последнего, а также наполнила его безграничным доверием к откровению, на котором покоится христианство: «Cet heureux accord de la lumière naturelle et révélée est également honorable à l'une et l'autre»⁵².

Схожая согласованность между рациональным познанием и верой в откровение, в которой Бурламаки видит сущность гуманности, составляла также сердцевину его собственной, заключающейся в полном совпадении счастья и добродетели, гуманности, которая в его случае не являлась чем-то выученным

50 «Кажется, что естественный закон заключен в клетку настоящей жизни» (фр.).

51 «Тот факт, что Пуфендорф без колебаний утверждал, что бессмертие души и будущая жизнь не могут быть продемонстрированы только светом разума, и что дисциплина естественного права ограничена земной жизнью, полностью переворачивает всю систему естественных законов» (фр.).

52 «Эта счастливая гармония естественного и явленного света одинаково благодатна для обоих» (фр.).

и перенятым от гуманистического – определявшего с эпохи Ренессанса общий характер духовной жизни – образования, но была естественным результатом его непосредственно переживаемой веры в высокое предназначение человека и основной чертой всей его жизни, которая позволяет нам еще ближе подойти к этой самой жизни и проявляющейся в ней личности, чем его мышление, на основании которого мы можем понять эту личность лишь опосредованно.

Как мышление Бурлаки, так и его «система гуманности», дают нам возможность понять, что – проявляющаяся в этом мышлении гуманная личность – не связана с естественным правом XVII в., которое было озабочено расчетом длительности выгоды и которое понимало природу человека никак иначе, как только в качестве руководимого силой человеческого разума эгоизма, но, напротив, связана с тем, что швейцарцы понимали под «естественным правом» в XVIII в., а также с их верой в согласованность законов, предписанных человеку его разумом, с божественными заповедями, как «естественными законами», «*la loi naturelle*», охватывающими всю реальность.

Для швейцарского естественного права XVIII в. (а у Бурлаки оно находит свое наиболее полное проявление в «Принципах натурального права») требование человеческой справедливости – и основанного на ней справедливого права, – поставленное перед человеком, покоится на вере в божественную справедливость.

Это требование человеческой справедливости покоящееся на вере в божественную справедливость, которое делает Бурлаки наиболее значимым представителем швейцарского Просвещения, дает нам также возможность понять его, как мыслителя всего швейцарского Просвещения; это требование восходит к понятию Цвингли о естественном для человека «благоговении» перед Богом. Поскольку подобное благоговение является специфически швейцарским и характерно для всего швейцарского естественного права XVIII в., а само это право отличается от схожего

права общеевропейского, вне-швейцарского Просвещения, то оно в своем благоговении перед Богом остается верным всему швейцарскому Просвещению, развивавшемуся в традициях швейцарского философского мышления, которое покоится на Реформации.

От определения человека, которое было дано Цвингли, – а именно: человек «по своей природе устроен так, что он с благоговением относится к Богу» – эволюция этого мышления ведет к философии швейцарского Просвещения, которое наследует идеи швейцарской Реформации и – хотя и на свой собственный манер, – все же остается в рамках этого самого «благоговения». Однако вне границ данного интеллектуального развития и в явном противоречии с ним находится мышление *Руссо*⁵³. Он по своей сути практически не был швейцарцем и решительным образом порвал с традициями швейцарского философского мышления; Руссо настолько далек от швейцарского духа, что, пожалуй, не было бы достаточных оснований для того, чтобы говорить о нем в рамках истории швейцарского мышления, если бы по причине своей «не-швейцарскости» он не вызвал бы реакцию со стороны самой швейцарской мысли – в частности, Песталоцци⁵⁴, у которого швейцарское мышление достигло своей вершины.

Так же, как мышление Руссо принципиально отлично от мышления Бурламаки, так и все мышление и все влияние Песталоцци имеет сущностное расхождение с идеями и деятельностью Руссо, что дает нам возможность уяснить их наилучшим образом. Таким образом, Руссо – не имея точек соприкосновения ни с одним,

53 Жан-Жак Руссо (1712-1778) – женеvский писатель, философ, теоретик педагогики, музыкальный педагог. Друг энциклопедистов. Сотрудничал с Дидро в работе над «Энциклопедией». Создатель концепции общественного договора. Принципы естественного воспитания он изложил в поэме «Эмил, или о воспитании» (1762).

54 Иоганн Генрих Песталоцци (1746-1827) – швейцарский педагог, один из крупнейших педагогов-гуманистов конца XVIII – начала XIX века, внёсший значительный вклад в развитие педагогической теории и практики.

ни с другим – выступит связующим звеном между мышлением Бурламаки и Песталоцци, его отличие от них даст возможность увидеть их близость и сопричастность друг другу в рамках истории швейцарской философии.

То, что несмотря на значение своего «естественного права» и несмотря на свою импонирующую личность, которая служила основанием для этого права, Бурламаки не смог создать в Швейцарии свою школу, проще всего можно объяснить тем, что вскоре после появления его «Принципов» Руссо выступил против Бурламаки с резкой критикой его основной идеи «*loi naturelle*». И если нам представилось важным для понимания сущности философии Бурламаки обозначить принципиальное различие между ним, как представителем швейцарского естественного права XVIII в. и Гроцием, создателем естественного права XVII в., то столь же существенным и необходимым для понимания и справедливой оценки Руссо, автора *Contrat social*⁵⁵ («Общественного договора»), представляется указать на его отличие от Бурламаки, всеми признанного учителя права из родного города Руссо.

С самого начала это отличие между двумя женецами проявляется в том, что Руссо решительно отвергает такое понятие Бурламаки, как «*loi naturelle*». Еще задолго до того, как в своей работе «*Contrat social*» Руссо противопоставил свою собственную политическую программу вере Бурламаки в царящую во всех правовых отношениях справедливость, уже его первый текст «*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*»⁵⁶ (1753), нес в себе страстный протест против ничем неоправданной веры в справедливость человеческой участи. Написанный по случаю конкурса, объявленного Парижской

55 «Общественный договор» (1762) – главный труд Руссо по политической философии.

56 «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1753).

академией⁵⁷, на тему: «Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?»⁵⁸, текст Руссо был посвящен «Souverains Seigneurs de Genève»⁵⁹, государству, законы которого наибольшим образом соответствуют равенству, «que la nature a mise entre les hommes»⁶⁰. Однако тот, кого, представленная в трактате критика веры в справедливость, действительно касалась, был Бурламаки с его верой в справедливость человеческой жизни, в которой полностью согласуются добродетель и счастье; иными словами, критике было подвергнуто его учение о «loi naturelle».

В самой человеческой жизни Руссо не видит никакого иного «естественного закона», кроме инстинкта самосохранения, который довлеет как над человеком, так и над другими живыми существами. И даже если в своем трактате Руссо упоминает Бурламаки в качестве признанного авторитета и вспоминает о нем, когда говорит об учителях права, то в самой его манере употребления слов «естественный человек» и «естественное состояние», видно, что он трактует понятие «природа» не в смысле возвышенного предназначения человека, а также, что он не разделяет веру Бурламаки в естественное согласование «but» и «destination» в человеке и в покаяющуюся на этом согласовании веру в справедливость всей человеческой жизни. Под природой человека, «tel qu'il a du sortir des meins de la nature»⁶¹,

57 По всей видимости, здесь автором или издательством была допущена неточность. Речь должна идти о Дижонской академии, которая объявила конкурс на тему: *Способствовало ли обновление искусств и наук обновлению обычаев?* Руссо принял в нем участие и получил первую премию (прим. А.Ц.).

58 «Какова причина происхождения неравенства между людьми, и допускается ли оно естественным законом?» (фр.).

59 «Владельцам государям Женевской Республики» (фр.).

60 «Между людьми, которое предуказано самой природою». См.: Руссо Жан-Жак. *Об общественном договоре. Трактаты*. М.: КАНОН-Пресс, 1998. С. 54.

61 «Таким, каким он должен был выйти из рук природы». См.: Руссо Жан-Жак. *Об общественном договоре. Трактаты*. М.: КАНОН-Пресс, 1998. С. 76.

Руссо, напротив, понимает ничто иное, как изначально присущий «*homme sauvage*»⁶² инстинкт. Согласно Руссо, «*l'homme qui médite*»⁶³ является «*un animal dépravé*»⁶⁴, а «*l'état de réflexion*» это «*un état contre la nature*»⁶⁵.

В открытую против веры швейцарского естественного права в справедливость человеческой жизни Руссо выступает в своей работе «*Contrat social*», в которой он называет *loi naturelle* «метафизической идеей», не дающей представить ничего конкретного, и говорит о том, что она неприменима к господствующим в действительной жизни государства законам: «*Tant qu'on se contentera de n'attacher à ce mot que des idées métaphysiques, on continuera de raisonner sans s'entendre; et quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature, on n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'état*»⁶⁶. Если бы универсальная справедливость была бы требованием разума, который основывал бы его на вере в Бога, как в истинный источник всякой справедливости, то в реальности законы, вытекающие из такой справедливости, страдали бы из-за нехватки естественного основания, вместо которого предлагалось бы основание, дающееся только в Священном писании: «*faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes*»⁶⁷. И лишь поскольку людей объединяют взаимные

62 «Дикому человеку» (фр.).

63 «Человек, который размышляет» (фр.).

64 «Извращенное животное» (фр.). Человек, который размышляет – это животное извращенное. См.: Руссо Жан-Жак. *Об общественном договоре. Трактаты*. М.: КАНОН-Пресс, 1998. С. 70.

65 «Состояние размышления это состояние против природы» (фр.).

66 «До тех пор пока будут ограничиваться тем, что с этим словом будут связывать исключительно метафизические идеи, будут продолжать рассуждать, не понимая друг друга, и если даже будет определено, что такое закон природы, то все-таки останется совершенно неизвестным, что такое закон государственный». См.: Руссо Жан-Жак. *Об общественном договоре. Принципы политического права*. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. С. 31.

67 «Если рассматривать вещи с точки зрения человеческой, то при отсутствии естественной санкции законы справедливости неприменимы

обязательства и соответствующее им право, сами их соглашения имеют силу и выступают в качестве законов права, но все это возможно только в случае наличия общего, также имеющего в своем основании соглашение условия, согласно которому все отдельные заключенные договоренности должны соблюдаться.

Это условие для всех человеческих правил («conventions»), согласно Руссо, является основоположным, по умолчанию подразумеваемым договором («pacte fondamental»), который предшествует всякому регламентированному общественному состоянию и должен составлять его основание; этот договор Руссо использует в качестве замены веры в человеческие договоренности и божественную справедливость, – на которой покоятся правовые отношения, – от которой он отказался. Вместе с тем на этом pacte fundamental основана также конструкция «contrat social» Руссо, иными словами, договор, который заключен в рамках уже имеющегося общества и который предназначен для того, чтобы устранить всякую несправедливость, существующую в человеческих отношениях, и компенсировать нехватку естественной справедливости наличествующих правовых отношений посредством новой конвенции, нового социального порядка («ordre social»).

Как и все мышление Руссо в целом, мы сможем понять предложенную им конструкцию наилучшим образом, если будем воспринимать ее в качестве ответной реакции на по своему существу типично швейцарское учение о естественном праве Бурламаки, который противопоставил естественному праву XVII в. – признававшему лишь формальную правоту договоров – право, которое по своему содержанию покоилось на вере в божественную справедливость и в этом смысле являлось естественным. Поскольку Руссо не может найти подобную естественную справедливость

среди людей». См.: Руссо Жан-Жак. *Об общественном договоре. Принципы политического права*. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. С. 31.

в действительных отношениях между людьми и потому отклоняет учение Бурламаки о «loi naturelle», т.е. учение о всюду царящей справедливости, как философскую конструкцию, в которой не позаботились о реальной жизни людей, он пытается обезопасить равноправие всех тех, кто не является равноправным с точки зрения природы, хотя бы с точки зрения закона и сделать это при помощи «contrat social».

Этой цели соответствует математическая формула, посредством которой Руссо надеется решить основную проблему («le problème fondamental») «contrat social»: «trouver une forme d'association, qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui même et reste aussi libre qu'auparavant»⁶⁸. Однако средством, которое должно помочь достичь этой цели, является, согласно Руссо, «aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté»⁶⁹, т.е. полное самоотчуждение отдельных людей в пользу сообщества, существование которого определяется неотчуждаемым и неделимым суверенитетом всего народа. Таким образом, место веры Барбейрака в суверенитет доступный лишь Богу у Руссо занимает требование народного суверенитета, легитимизируемого «volonté générale»⁷⁰, которая «pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet ainsi que dans son sujet; doit partir de tous, pour s'appliquer à tous»⁷¹.

68 «Найти такую форму ассоциации, которая защищала бы и охраняла совокупной общей силой личность и имущество каждого участника и в которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким он был раньше». См.: Руссо Жан-Жак. *Об общественном договоре. Принципы политического права*. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. С. 12.

69 «Полное отчуждение каждого члена со всеми своими правами в пользу всей общины». См.: Руссо Жан-Жак. *Об общественном договоре. Принципы политического права*. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. С. 13.

70 «Общей волей» (фр.).

71 «[...] чтобы быть таковой, должна быть общей и в отношении своего объекта и в отношении своей сущности, [...] она должна исходить от всех,

Само условие, – на которое указывает Руссо, – подразумевает наличие двойной всеобщей воли, т.е. принятие того положения, согласно которому то, что мы желаем является ничем иным, как общим благом, представляется настолько же сомнительным, насколько и возводимая Руссо к этому условию программа решения социальных проблем, его теория «Contrat social», призванная удовлетворить потребности всех нуждающихся. Ведь даже если бы это удалось – достичь посредством «contrat social» равенства всех перед законом и тем самым обеспечить то, что предлагает Руссо, а именно не принимать ни одного закона без согласия всего народа, – общество, возникшее на договорных основаниях и покоящееся на взаимных договоренностях, было бы все равно обществом совместных интересов, которое не смогло бы оправдать имени «corps politique»⁷², введенного Бурламаки для обозначения сообщества, выстроенного на чувстве внутренней справедливости. Требуемое Руссо равенство всех перед законом, обозначаемое им также как «justice réciproque»⁷³, еще не означает заключающуюся в соотношении прав и обязанностей каждого индивида «моральную свободу» способную заменить ему изначальную «физическую свободу», от которой индивид должен отказаться, живя в государстве, по мнению Руссо.

Сравнивая с характерным для швейцарского естественного права XVIII в. требованием покоящегося на самом себе права, требование всеобщего равенства перед законом, выдвигаемое Руссо, которое само может быть понято лишь как договоренность между людьми («conventions»), означает возврат к рассчитывающему длительность выгоды и понятому в смысле договорного права естественному праву XVII в. (по его следам и идет Руссо), на

чтобы быть применяемой ко всем». См.: Руссо Жан-Жак. *Об общественном договоре. Принципы политического права*. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. С. 26.

72 «Политического тела» (фр.).

73 «Взаимное правосудие» (фр.).

место которого швейцарское правовое сознание XVIII в. выдвинуло требование не просто формально точного, но и внутренне справедливого права. Так же как естественное право XVII в., Руссо возводит в принцип всякого права не внутреннюю справедливость договора, а всеобщую и длительную выгоду, которую надеется достичь посредством договора каждый его участник.

В то время как швейцарское естественное право XVIII в. с его требованием справедливости права уходит от договорного права XVII в. и его требования формальной точности договора, Руссо с его понятием лежащего в основании любого договора и формально его оправдывающего «*pacte fondamental*» вновь отходит от швейцарского естественного права XVIII в. с его требованием внутренне справедливого права, на место которого он ставит требование соблюдения всякого – даже молчаливо принятого – договора, как будто целью любого договора является лишь защита собственной выгоды.

Единственное, что отличает «*contrat social*» Руссо от договорного права Гуго Гроция – это более точный подсчет всеобщей выгоды, которую он явно соотносит не с каждым отдельным индивидом, но со всеми участниками договора, что, таким образом, касается всех членов правового сообщества (ведь Руссо подразумевает наличие и значимость договора по умолчанию). Отказываясь от швейцарской веры в естественное согласование законов человеческой жизни и божественных заповедей, он лишь пытается «*d'allier toujours ce que le droit permet et ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées*»⁷⁴. Однако он также отказывается от швейцарского понятия, фундированного любовью к ближнему, «естественного сообщества» и вместо этого довольствуется признанием сообщества по ин-

74 «Всегда [...] стараться соединить то, что позволяет право, с тем, чего требует выгода, дабы польза и справедливость не оказались разделенными». См.: Руссо Жан-Жак. *Об общественном договоре. Принципы политического права*. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. С. 3.

тересам, в котором общие для всех интересы связаны с выгодой отдельного индивида.

Разумеется, в качестве члена подобного сообщества по интересам человек не имеет особого, ведущего к истинному сообществу воспитания. Исходя из этого Руссо в другом своем произведении, появившемся в то же время, что и «Contrat social» – «Emile»⁷⁵ не ставит перед человеком никакой иной цели, кроме подготовки к жизни, естественные потребности которой возможно удовлетворить лишь посредством наличия жизненного призвания. Однако со стороны швейцарского мышления мы находим еще более сильную оппозицию в отношении этой педагогической программы Руссо, изложенной в «Emile», чем в отношении к его социально-политической доктрине, представленной в «Contrat social». Уже развитая швейцарским мышлением собственная педагогика, которая соответствовала общим традициям духовной истории Швейцарии, пребывала в жесточайшем противоречии с отказом Руссо от любого целенаправленного воздействия на ребенка, которое способствовало бы его формированию как члена сообщества, фундированного любовью к ближнему.

Однако прежде, чем мы подробнее рассмотрим само воспитание человека, каким себе его представлял Руссо, нам следует познакомиться с развитием швейцарской педагогики до появления его концепции, что даст нам возможность понять как ее саму, в качестве реакции, направленной против сложившейся в Швейцарии теории воспитания, так и ту оппозицию, которую концепция воспитания Руссо нашла в лице Песталоцци – ярчайшего представителя швейцарского педагогического учения.

75 Тракта́т «Эми́ль» (фр.).

V. Швейцарская педагогика

Так же, как и швейцарское естественное право, швейцарская педагогика является плодом Просвещения, и как таковая она подразумевает – как и швейцарское естественное право – наличие специфически швейцарского понимания права самоопределения человека, а оно в свою очередь покоится на осознании его высокого предназначения.

И поскольку само это осознание высокого предназначения человека, присущее швейцарцам с эпохи Реформации, восходит к вере Цвингли в то, что человек отличается от всех прочих живых существ не только тем, что он обладает разумом – и тем самым ближе всех стоит к Богу – но в первую очередь тем, что он «благоговеет» перед Господом, то и швейцарская педагогика – как и естественное право – должна быть понята как органичная часть того наследия, которое получило швейцарское Просвещение от Реформации. Так как эта внутренняя взаимосвязь швейцарской Реформации и покоящегося на ней Просвещения является тем, что отличает последнее от общеевропейского Просвещения той эпохи, свойственного другим народам, то сама эта взаимосвязь также выступает тем, что особенно ярко отличает швейцарскую педагогiku от той воспитательной концепции, которую предложил Руссо в своем «Emile».

Поскольку автор «Emile» не видит никакой иной цели в педагогике, кроме как подготовку человека к одной единственной профессии, которой тот призван овладеть для того, чтобы жить и удовлетворять свои естественные потребности, его педагогическая программа столь же решительно отклоняется швейцарцами, как и его социально-политическая концепция, представленная в «Contrat social». «Свободной системе» воспитания Руссо Песталлоцци так же бескомпромиссно, как и его учению «о коллективном существовании» «массового человека», противопоставляет свою швейцарскую веру не только в высшее предназначение

человека в целом, но также в особое предназначение каждого отдельного человека, иными словами, в «индивидуальное предназначение человека».

В своей *Schwannengesang* («Лебединой песни») Песталоцци признается, что его «в высшей степени непрактичная мечта», которую он «с энтузиазмом» почерпнул из «Emile» Руссо, этого «в высшей степени непрактичного сборника фантазий», была ничем иным, как «идеалистическим стремлением оказать на народ благое влияние и показать ему обоснованную Руссо систему свободы». Однако в своем дневнике Песталоцци сообщает, как он постепенно научился наряду со свободой также ценить и послушание (и последнее даже больше первого): «Мы должны соединить то, что разделил Руссо». Здравомыслящее швейцарское понимание действительности помогает Песталоцци преодолеть изначально полученное положительное впечатление от требования Руссо ввести «естественное» т.е. отказывающееся от всякой жизнеобразующей формы воспитание, чтобы позднее дать ему возможность выработать свое учение о государстве, – «начало и конец» которого –воспитание, – отличное по смыслу от того, которое вкладывал в это учение Руссо, а также дать возможность осознать, что под воспитанием (опять-таки в отличие от того понимания, которое вводит Руссо своим «естественным воспитанием») необходимо понимать истинное «образование человека», свершающееся в русле его возвышенного призвания.

Это понятие образования человека, как его видит Песталоцци, содержит не только общее требование введения соответствующего человеку образования, но также определяет направление поисков истинной модели воспитания, благодаря которому человек действительно становится подобием своего Творца и благодаря которому может быть исполнено его высокое предназначение. В этом особенном, поставленном выше простого факта целенаправленного воздействия на чужую жизнь, смысле – не просто образование человека, но образование во имя

человека – Песталоцци говорит об образовании человека, как о том, что на самом деле и составляет суть истинного воспитания. Эта направленность на «образование человека» и является тем, что придает швейцарской педагогике ее особый, уникальный характер. Кроме того, эта направленность также является тем, что мы видим во всей истории швейцарской педагогики, тем, что дает нам возможность понять, почему все швейцарские педагогические теории покоятся на понятии высокого предназначения человека, которое должно найти своей воплощение в его образовании.

В контексте реализации высокого предназначения человека в его образовании мы также рассматриваем историю швейцарской педагогики (завершающуюся в учении Песталоцци). Даже если швейцарская педагогика восходит к идеям английского Просвещения, высказанным в работе Локка *Some thoughts concerning education* („Мысли о воспитании”, 1693), то ее специфически швейцарский характер все же определен сознанием того, что – поскольку, как говорит Цвингли, люди с самого рождения благоговеют перед Богом – дети, (которые, согласно Зульцеру, «от рождения являются людьми», но еще недостаточно зрелыми для самоопределения), должны воспитываться в духе высокого предназначения человека. Ведь с благоговением перед Господом, которое, по мнению Цвингли, заключено в природе человека, также связана вера в высокое предназначение человека, которое он должен исполнить, чтобы не потерять своего «любящего доверия к Богу».

Вера швейцарского Просвещения вместе с верой швейцарской Реформации является тем, что отличает Просвещение, бывшее в Швейцарии, от общеевропейского Просвещения, существовавшего в ту эпоху, и именно ее мы находим у первого мыслителя, которого встречаем на заре швейцарского Просвещения – *Berna de Muralt*. Исходя из веры в высокое предназначение человека Муральт – в своем появившемся в 1725 г. труде *Lettres sur les Anglais*

et les Freçals („Письма об англичанах и французах”), который, однако, был написан еще в конце 1690-х гг. – требует, чтобы во внимание принимались любые человеческие отношения (которые и представляют для него главный интерес) и рассматривает их сквозь религиозную призму, говоря о том, что: «La religion les renferme tous»⁷⁶. Таким образом, он понимает человеческое поведение исходя исключительно из того, что человек обладает высоким предназначением, которое и задает ему особые цели и возлагает на него особые обязанности, которые он получает в рамках сообщества: в рамках семьи – обязанности родителей по отношению к детям, которые – покуда они сами не могут о себе заботиться – нуждаются в чужой заботе и воспитании; в рамках государства – обязанности, которые предписывают гражданам законы, господствующие в стране.

Однако о воспитании детей Муральт говорит лишь при случае: к примеру, когда он утверждает, что французы, которые дают на вопросы детей разумные ответы и благодаря доброте достигают в общении с детьми того, чего четко стремятся достичь другие народы посредством принуждения и авторитета, но при этом не преследуют никаких возвышенных целей, владея таким разумным методом, и вместо того, чтобы привить детям знание всеобщих оснований, обладающих непреходящим значением, обучают их простым привычкам и больше внимания уделяют внешнему виду и обаянию, чем сущностным явлениям – доброте и чувству долга.

Значительно больше Муральта интересует политический уклад того или иного народа, которому отводится в зависимости от господствующих законов больше или меньше свободы, что тем самым определяет весь характер его духовной жизни. Исходя из этой перспективы, он сравнивает два народа, – в результате изучения которых появились его так называемые *Письма* – и отдает

76 «Религия содержит все эти отношения» (фр.).

предпочтение той свободе, которую англичане старались защитить как наивысшую ценность, перед мнимыми ценностями блистательной французской культуры. Однако больше всего Муральт любит воспитание, которое существует у его родного народа. В первую очередь о нем думает Муральт, когда в своих *Письмах об англичанах и французах* сравнивает друг с другом два этих различных народа и их жизненные ценности, делая это для того, чтобы сориентировать швейцарцев; он советует своим молодым землякам вместо типичной для тогдашнего времени образовательной поездки в Париж взять себе в образцы серьезность и здравомыслие англичан и не позволить себя ослепить «bel esprit»⁷⁷ французов. Для Муральта самое главное заключается в указании путеводной нити истинного предназначения человека и покоящихся на нем жизненных ценностей для своего народа; и если он сравнивает друг с другом два чужих народа, два противоположных направления жизненных ценностей – «bon sens»⁷⁸ англичан и «bel esprit» французов – то это делается главным образом с целью того, чтобы осуществить правильный выбор самому и помочь сделать его своему народу.

С той же целью получения ориентира относительно истинной цели в жизни Муральт в своей появившейся вскоре после *Lettres sur les Anglais et les Français* работе *Lettre sur les voyages* („Письма путешественника“) проводит сравнение между своими современниками-швейцарцами и старыми швейцарцами, бывшими участниками «товарищеской клятвы», чей простой и суровый образ жизни представляется ему при сопоставлении с роскошью и общественным блеском его времени в качестве изначального и естественного состояния. В этом состоянии – «état de nature et d'origine»⁷⁹ – Муральт (который не был профессиональным философом, но все-таки в своем понимании истинных целей

77 «Блистательным духом» (фр.).

78 «Хорошим тактом» (фр.).

79 «Природном и естественном» (фр.).

человека, несомненно, являлся настоящим мыслителем) надеется найти все то, что относится к высокому предназначению человека, надеется найти «rapports à l'homme»⁸⁰, найти то, что охватывает религия, согласно его собственным словами, то, что – как он мог бы сказать – охватывает также философия. Ведь сам он определяет сущность философии как согласованность между идеей человека и ее воплощением в его жизни и поступках: «Философ – человека, который должен на практики воплотить свои идеи в жизнь».

Из Женевы, города Кальвина, – где Муральт начал изучать философию под руководством картезианца Шуэ⁸¹ и где он должен был на себе испытать напряжение между религиозным чувством и философской мыслью, – он, уже воспитанной на французской культуре уроженец Берна, следуя привычному для того времени образовательному маршруту, отправился в Париж, в котором смог познакомиться с блистательной французской культурой XVII в. и господствующим в ней «bel esprit»; однако после он поехал в Англию, где научился ценить строгость нравов и независимость религиозных и политических убеждений. Так для него блеск французской жизни и вся французская культура по своему значению отступили далеко на задний план перед здравомыслием англичан, тем здравомыслием, которое является естественным органом познания истинных целей и ценностей жизни. И чем больше он учился ценить этот орган познания истины – а это в том числе подразумевает познание истинного предназначения человека – тем больше терял свое значение «bel esprit» французов и его без-сущностная игра с ее лишаящей все что угодного какого-либо глубокого смысла ничтожностью («des riens») в сравнении со здравомыслием англичан. И когда

80 «Связь с человеком» (фр.).

81 Возможно, он имеет в виду Жана-Роберта Шуэ (1642-1731), философа и физика, политического деятеля Женевской республики, который ввел картезианство в Женевскую академию (ныне Женевский университет).

он столь высоко оценил подобное здравомыслие, – выше, чем все прочие духовные способности, – он также осудил этот «bel esprit» как уводящий от истинных ценностей жизни способ мысли, способ, воспринимающий только мнимые ценности, способ, удовлетворяющий лишь тех людей, которые не могут отличить мнимое сияние от истинного бытия, что, согласно Муральту, и составляет сущность философии.

Самое главное требование, которое Муральт предъявлял к человеку, заключалось в том, чтобы он умел различать истину, т.е. свое высокое предназначение, и благодаря этому мог воплотить в жизнь истинные идеи. Веря в то, что разум способен понять высокое предназначение человека, Муральт предъявлял к своему народу требование, проистекающее из самой практической направленности его мышления на познание этого предназначения, а именно требование дальнейшего развития самого разума – или как он называл его: здравого смысла – в качестве критерия (который он сам использовал при сравнении и оценки различных народов и их жизненных ценностей), соответствующего высокому предназначению человека.

Если для Муральта разум, посредством которого человек познает свое высокое предназначение, является всего лишь средством для исполнения этого предназначения, то в дальнейшем развитии швейцарской педагогики он становится самоцелью, которую стремятся достичь и познать ради нее самой. Это осмысленное признание самостоятельной ценности рационального познания было свойственно для того направления в швейцарской педагогике, представителем которого являлся Пьер-де-Круза⁸² (1663-1748).

82 Жан-Пьер де Круза (1663-1748/50) – швейцарский теолог и философ, картезианец. Учился в Женеве, Лейдене и Париже, затем работал профессором философии и математики в Лозанне. Он был всесторонним комментатором современных философских и исторических явлений и взглядов, в том числе Декарта, Локка, Бейля.

Как профессор философии и математики в Лозаннской Академии, – которую он вынужден был покинуть лишь по причине отказа признать *Formula consensus*, навязанную правлением Берна и кантона Во, и продолжить свою преподавательскую деятельность в Гронингене – он являлся истинным основателем философии Просвещения в французско-говорящей части Швейцарии. Для него разум являлся духовной способностью, которая хотя и дана всем людям от рождения, но неодинаково развита среди них; при этом люди сами могут развивать эту способность благодаря критике своего собственного познания. Отсюда большую роль для него играет та ценность, которую он придает критике собственного познания и прежде всего собственного разума, и то значение, которое имеет Просвещение для человеческого разума, составляющее, согласно Пьеру-де-Круза, сущность всякого воспитания.

Философский тезис, который Круза разделяет во всех своих многочисленных работах, – это характерное для всего швейцарского Просвещения предположение о согласованности религии и рационального познания; предположение о такой согласованности Круза принимает настолько серьезно, что даже не проводит различия между религией и математикой, как ярко выраженным проявлением рационального познания: так же как и математика, религия должна соответствовать требованиям разума, и так же как философия она должна занять свое место во взаимосвязи всех видов знания; однако ни при каких условиях учение о том, что вера противоречит разуму – как на том с удовольствием настаивают представители ортодоксальности – не должно быть воспринято самой философией.

Главная работа Круза – это его обширный труд *Examen de Pyrrhonisme ancien et moderne* („Обзор старого и нового пирронизма”, 1733), который в первую очередь направлен против Бейля, наиболее влиятельного представителя философии скептицизма того времени, однако через него и против всех философов Античности

и Нового времени, у которых, как считает Круза, он обнаруживает следы скептицизма. Однако сама причина, по которой он обрушивает на скептицизм столь жесткую критику, – делая его ответственным за жажду философского систематизирования и возникающие из-за нее противоречия между различными «философскими сектами» – заключается в его разрушительном влиянии на религиозную веру: возникшее по причине философских противоречий недоверие к разуму лишило также опоры религию и мораль, которые только и могли обеспечить «любовь к свету» и направленное на достижение этой любви воспитание; именно ради такого воспитания Круза и требует всеобщей педагогической реформы.

Наряду с его систематическим трудом *Examen de Pyrrhonisme* наиболее влиятельной работой по этой теме является его трактат о воспитании (*Traité de l'éducation des enfants* („Трактат о воспитании детей”, 1722)). Для швейцарской педагогики он значит то же самое, что и трактат Локка «Some thoughts concerning education» для английской – говоря же более обобщающе, для всего английского Просвещения в целом. Так и влияние педагогического учения Круза вышло далеко за границы собственно педагогики и воспитания и распространилось также на мораль и религию, которые нашли надежное основание в доверии Круза разуму и в его покоящейся на разуме вере в познание религиозной истины: «Dieu qui nous a fait chrétiens, nous a fait raisonnables»⁸³.

Исходя из понимания того, что познание и прежде всего наивысшее религиозное познание должно быть основано на естественном свете разума – «toute fondée sur la raison»⁸⁴ – а также, что сам разум для того, чтобы быть способным осуществить такое познание, должен быть «просвещенным» (*éclairée*), Круза требует построения основанной на просвещенном разуме

83 «Бог, создавший нас христианами, сделал нас разумными» (фр.).

84 «Все основано на разуме» (фр.).

и в этом смысле естественной религии, которую только и может исповедовать «просвещенный дух» (*esprit éclairé*). Поскольку же разум детей еще не просвещен и потому не готов к познанию истины, основное внимание при воспитании детей Круза предлагает уделять развитию их разума, который только и способен сделать человека счастливым посредством познания истины. Однако пока это развитие детского духа еще не завершено, и ребенок не может руководствоваться своим собственным разумом и не способен помочь сам себе, Круза считает, что существует необходимость возложить обязанности по воспитанию детей на взрослых, которые будут тренировать способность суждения ребенка посредством целенаправленных занятий и вести его волю благими примерами и своевременным приучением к добрым привычкам; это должно происходить до тех пор, пока у ребенка не сформируется естественная мораль и естественная религия, которые делают дальнейшие – по существу основанные на них – занятия и соответствующее воспитание избыточными.

Вместе с тем то, что Круза считает необходимым для взрослого человека – это прирученное к логическим законам мышление, основанное на нем понимание жизни и царящей в ней божественной справедливости, которая проявляется в согласованности между справедливостью и счастьем человека. Здесь мы можем видеть, с одной стороны, то значение, которое имела логика для его философского мышления и ту позицию, которую в его философии занимал изданный в 1720 году труд «Логика», считавшийся им методологическим основанием всякого познания (даже педагогика для него является ничем иным, как одним из возможных применений логики); а, с другой, ту важность, которую Круза в содержательном отношении признает за религиозным обучением, как наиболее значимым предметом.

Если сравнивать с пониманием религии, свойственным Муральту, которая, как он считает, должна охватывать всю реальность, как нечто такое, что имеет отношение к возвышенному

предназначению человека (*rapports à l'homme*⁸⁵), то для Круза – с его педагогикой, представленной по преимуществу формально-логической стороной, понимание религии хотя и не подразумевает отказа от лежащей в основании практической жизни веры в высокое предназначение человека, – все-таки в качестве главной способности человека выступает разум и тем самым познание той задачи, которая стоит перед ним и выполнение которой и является его истинным предназначением. На этом учении о разумном познании, в котором заключена используемая Крузо логика, покоится также вера в познание и преобразование реальности посредством человеческого разума.

Эта рационалистическая позиция, которую занимает Крузо в отличие от Муральта, вновь приближает нас к тому непосредственному переживанию, которое было свойственно мышлению *Иоганна Георга Зульцера*. Этот ответственный воспитатель, который на собственном опыте, как практикующий педагог, понимал сущность и предпосылки всякого воспитания, пытался соответствовать всем требованиям своей профессии, рассматриваемой им как возвышенное призвание. Воспитание детей было для него не просто «вопросом общего учительского мастерства, но целой философией»; оно значило для него больше, чем просто преподавание. Само воспитание не только должно было расширять детский кругозор, но в первую очередь способствовать образованию человека, который сможет выполнить свое высокое предназначение. Согласно представлениям Зульцера, на «обучении» ребенка не заканчивается его «воспитание». В своей появившейся в 1745 г. работе «Попытка разумного размышления о воспитании и образовании детей» он – в то время педагог, которому было немного больше двадцати лет, но который для своего возраста был удивительно зрелым и серьезным – предоставил отчет о смысле и объемах взятых им «философских» задач: познать человека

85 Связано с человеком (фр.).

в тотальности его душевных сил и в соответствии с этим способствовать полному раскрытию не только разума, как важнейшей познавательной способности, но также и воли, как единственной движущей силы человеческого духа. По мнению Зюльцера, воля превосходит все прочие душевные способности потому, что она умеет управлять человеческими чувствами посредством разума и тем самым воплощать идеи в жизнь. То же самое требовал от философов и Муральт, но лишь Зюльцер назвал это важнейшей функцией человеческой души. В этом смысле воля означала для Зюльцера не просто одну из форм человеческих способностей, но тотальность всех способностей, в которой только и может быть исполнено требование должного воспитания человека.

Воспитание человека, которое Зюльцер считает наиважнейшей задачей педагога, не должно начинаться слишком рано, но в то же время оно не может быть воспитанием всего народа, – как о том думал Муральт, – и в соответствии с этим оно не должно приводить к исполнению всеобщего предназначения человека как такового, но, напротив, конкретного человека, чье индивидуальное предназначение является истинной целью такого воспитания.

При этом, согласно Зюльцеру, само воспитание должно быть доступно абсолютно всем детям в одинаковой мере. Однако, если Круза объявляет воспитание всеобщей задачей для «пресвященных умов», то для Зюльцера воспитание детей не ограничивается, как для Круза, их «просвещением», т.е. расширением их кругозора и развитием их познавательной способности, но в первую очередь охватывает также их волю, всеобщее значение которой в связи с человеческой жизнью полностью признается Зюльцером. Воспитание, требуемое Зюльцером для детей, которые, согласно его утверждению, «в силу своего рождения являются людьми» и которые рассматриваются им как «люди в принципе», должно быть доступно не только высшим слоям общества. Ведь поскольку воспитание относится к человеку в целом, оно должно вести

всякого человека к исполнению его индивидуального предназначения, т.е. к развитию его разума и добродетели: «Цель воспитания и образования детей заключается в том, чтобы сделать из детей, являющихся людьми в силу своего рождения, разумных, добропорядочных и воспитанных людей [...] Разум и добродетель, благопристойные нравы являются такими вещами, которые не связаны ни с сословием, ни с должностью, но являются подобающими и полезными для всех. Отсюда все дети должны быть обучены так, чтобы они были настолько добродетельными, настолько разумными и настолько благопристойными, насколько позволяет строение их душ и темперамент [...]. Ребенок человека из подлого сословия должен знать принципы чести и добродетели так же, как и ребенок уважаемого человека. Такой ребенок также должен стать разумным, как и его благополучный сверстник [...]. Статусные различия – это человеческое изобретение, чуждое природе». Согласно Зульцеру, человек нуждается в воспитании, и сама эта нужда является неотчуждаемым правом, которым обладает всякий ребенок и которое его отец – если он желает ему счастья – должен обеспечить прежде всего, благодаря тому, что он либо сам даст ему должное образование, либо оплатит профессионального воспитателя, “*praeseptor*”.

И если, по мнению Зульцера, отец ребенка, который считает своим долгом воспитывать своих собственных детей, является ответственным за успех такого воспитания, то и сам Зульцер, как философский основатель швейцарской педагогики, чувствует свою ответственность за то влияние, которое может оказать его учение на широкие слои швейцарского народа. Таким образом, он не только отдает себе отчет во влиянии на духовное состояние человека того, что согласно его «Теории прекрасных искусств» – иными словами, согласно его представленной в форме словаря всеобщей эстетики – является чувством прекрасного (само это влияние осуществляется благодаря тому, что чувство прекрасного согласует друг с другом душевные силы человека), но также

понимает то значение, которое это чувство – и тем самым искусство в целом – имеет для воспитания человека.

Исходя из интересов воспитания Зульцер, сам не имея врожденного понимания красоты искусства, выступает за признание его высокого предназначения; поэтому его *Allgemeine Theorie der schönen Künste* («Всеобщая теория прекрасных искусств», 1771-1774) становится ключевой работой, которой он посвящает последние годы своей жизни, потому что надеется тем самым способствовать воспитанию народа как в Швейцарии, так и в Германии, его «второй родине». Признавая воспитательное воздействие искусства, он также думает о влиянии, оказываемым им на жизнь народа благодаря тому, что оно возвращает и сохраняет в самом народе такие интересы, на которые его воспитатель в духовно историческом смысле возлагает главную надежду. По мнению Зульцера, швейцарское искусство исполнит свою главнейшую задачу, если оно посредством изображения швейцарского героя свободы – Теля – пробудит и сохранит в его родном народе чувство свободы.

Таким образом, Зульцер всегда рассматривает искусство с нормативной точки зрения, как наиболее действенное средство народного воспитания и вновь и вновь требует, чтобы оно способствовало преобразованию своих созерцателей – так же, как это делает детское воспитание – в добропорядочных, разумных и воспитанных людей. В своем суждении об искусстве Зульцер не задается вопросом о том, какое его влияние является наиболее приятным или сильным, но только о том, какое влияние искусства является наиболее предпочтительным для воспитателя народа и каким образом подобного влияния можно достигнуть. Пожалуй, обобщая мы можем сказать, что такое суждение Зульцера, – сформированное, исходя из нормативной точки зрения педагогического влияния искусства, – не только об искусстве, но и о жизни, о исторических событиях представляет собой типично швейцарскую позицию, а сама нормативная точка

зрения как в отношении педагогического влияния искусства, так и в отношении воспитания в целом впервые была открыто отринута Руссо.

Руссо, который не ведал иного истинного призвания человека, кроме самой жизни и не признавал никакой иной цели воспитания, кроме подготовки к этой самой жизни, чьим испытаниям, сколь бы тяжелы они не были, человек должен быть всегда соразмерен, отклоняет любую норму, как навязанные жизни ограничения и не желает рассматривать жизнь из перспективы какой бы то ни было иной точки зрения, кроме ее естественной закономерности, соответствующей неограниченной силе человеческого эгоизма.

То, что Руссо уже в своих ранних работах обозначил в качестве основной предпосылки всяких человеческих отношений, тот определяющий характер человеческой жизни ключевой вопрос: «Зачем это нужно?», вновь появляется в его «Emile», а также в «Contrat social», в виде всеобщего закона, который присущ как человеческой жизни, так и жизни животных. В открытое противостояние с подобной утилитаристской точкой зрения, присущей Руссо, в которой учение о самосохранении и самоутверждении французского Просвещения нашло свое наиболее адекватное выражение, вступил Песталоцци, решительно отклонивший «систему свободы» Руссо и развивший свою собственную, отрицаемую Руссо и покоящуюся на вере в высокое предназначение человека, теорию жизненных ценностей, возвеличивающих человека над животным, которое в своем поведении руководимо слепыми порывами и простым инстинктом.

В своей юности Генрих Песталоцци и сам принадлежал к кругу Иоанна Якова Бодмера⁸⁶, приверженцы которого после появления в 1762 г. двух главных трудов Руссо, пребывали в восторге

86 Иоганн Яков Бодмер (1698-1783) – швейцарский теоретик литературы, историк, поэт и драматург эпохи Просвещения. Писал на немецком языке. Перевел Гомера. Поддерживал взгляды Монтескье и Руссо.

от женеvского философа; в то время Песталоцци также разделял «фантазии о свободе» Руссо. Однако по мере возрастания духовной зрелости и самостоятельности Песталоцци все решительнее отклонял стремление к самоутверждению и самолюбованию, которое, по его мнению, являлось истинной сущностью руссоистских «фантазий о свободе»; в то же время – в своем все более осознанном расхождении с Руссо – он обратился к всеобщим целям швейцарской педагогики и самобытному швейцарскому направлению правового сознания. Восстанавливая, в пику «Emile» Руссо и его «Contrat social», швейцарскую педагогику и правовое учение в их изначальном духе – т.е. в их направленности на исполнение высокого предназначения человека – он делает само это высокое предназначение основным предметом своих собственных разысканий, результатом которых должно стать учение об образовании человека в духе его собственного индивидуального предназначения.

Когда в 1762 г. появилась работа Руссо «Emile», а вместе с ней и трактат «Contrat social», Песталоцци, рожденный в 1746 г., был в возрасте наиболее восприимчивом к духовным впечатлениям. Как ученик Бодмера и Брейтингера⁸⁷, занятия которых он высоко оценивал с «научной точки зрения» – хотя при этом считал их обделенными знанием швейцарской общественной жизни и пониманием практических ее сторон – он относился к тому цюрихскому кругу, который с большим интересом следил за новыми работами женеvского философа. В своей «Лебединой песни» Песталоцци вспоминает «приводящее в замешательство влияние», которое возымели «фантазии о свободе» Руссо «на всю благородную молодежь», а также говорит о «мнимом» влиянии Руссо, как явлении в целом «павшего жертвой притворства педагогического века». Однако при этом он также признает, что

87 Иоганн Якоб Брейтингер (1701-1776) – швейцарский филолог, писатель.

его собственная «в высшей степени непрактичная мечта», была почерпнута «с энтузиазмом» из «Emile» Руссо, этого «в высшей степени непрактичного сборника фантазий».

Однако еще до того, как «идеалистически обоснованная система свободы» Руссо оживила «мечту» Песталоцци, его собственное «мечтательное стремление к великому и благословенному влиянию на народ» должно было пробудить в нем «детские идеи» о том, что «можно было бы и что необходимо было бы сделать в его собственном отечестве в этом отношении». Таким образом, сначала у Песталоцци возникла идея, посредством изучения права проложить дорогу, которая дала бы ему рано или поздно «возможность и средства деятельно повлиять на состояние граждан в его родном городе и даже целой стране». Однако более поздний план, который действительно был притворен в жизнь, был связан с земледелием и загородным строительством. Видимо, таким образом, Песталоцци пытался достичь отличного от «идеалистически обоснованного системой свободы» Руссо и его верой в счастливое естественной состояние «*homme sauvage*», – не отягощенное возвышенными потребностями культурного человека, – положения, соответствующего «*état de nature et d'origine*»⁸⁸, в котором, как казалось Муральту, он обнаружил исполнение высокого предназначения человека. Эта вера в высокое предназначение лежала в основании «практического» плана, в котором «детские идеи» Песталоцци действительно нашли свое воплощение: речь идет о его внезапном решении, посвятить себя земледелию и взять в качестве образца идеально спланированное хозяйство Иоганна Чиффели⁸⁹, президента «Экономического общества» Берна, и тем самым привести в жизнь также другой план своей юности – учреждение для бедных.

88 «Естественному состоянию и происхождению» (фр.).

89 Иоганн Рудольф Чиффели (1716-1780) – швейцарский агроном, купец, экономист, реформатор сельского хозяйства и юрист. Основатель «Экономического общества» Берна.

В «Нойхофе» в коммуне Бирр Песталоцци сумел воплотить свой юношеский план, имевший как практическое, так и идеальное значение; в этом плане оба требования, которые Песталоцци предъявлял сам к себе в ходе своей жизни, а именно – создать реальный круг деятельности и благодаря этому «запечатать источник нужды народа», сплелись воедино. Как основатель и отец учреждения для бедных он мог обеспечить беднякам сносную жизнь и сделать их нужными членами достойного сообщества, но вместе с тем он мог также повысить общее духовное состояние народа и иссушить источник его нужды. Из присущих его натуры любви к людям и уважения к их высокому предназначению как первое, так и второе стало не только его самой насущной потребностью, но также главной задачей, которую он – как осознающая свою ответственность личность – надеялся исполнить в ходе своей жизни.

Таким образом, воспитание народа, – при помощи которого Песталоцци стремился обеспечить благополучное исполнение народного предназначения и трудясь на поприще которого он не жалел своих сил, – заняло для него то место, которое в мышлении Руссо принадлежало народному суверенитету: так же, как для Руссо суверенитет народа является неотчуждаемым правом, так и для Песталоцци народное воспитание является истинным достоянием, искать которое он не прекращал всю свою жизнь. Требование всеобщего народного образования и связанное с ним стремление заложить основания образования в каждом доме, являлись естественным проявлением наполнявшей его любви к людям и позволяли ему говорить о ценности человека, исходя не из его положения, частично полученного за счет школьного образования, но обращаясь к не ведающей сословных и должностных различий природе и покоящемуся на образовании сердцу.

Если высокая оценка Зульцера, которую он дал искусству, нашла свое выражение в его понятии народной пьесы, а он сам был горд развитием народного театра на своей родине, то

у Песталоцци народная пьеса – так же как и прочее народное искусство, да и искусство в целом – по своему значению уступает той ценности, которую, по его мнению, имеет народное воспитание в форме всеобщего образования, образования создающего «чистую человечность». Если для Зульцера народное воспитание является частью искусства, то у Песталоцци само это воспитание находится на службе всеобщего народного благополучия, которого он требовал в своей любви к человеку и своем уважении перед его высоким предназначением.

Его готовая прийти на помощь любовь прежде всего была обращена к страждущим, а это были главным образом беззащитные, больше всего нуждающиеся в чужой помощи и заботе дети, попечение о которых он и взял на себя. Как мудрый отец из Штанса⁹⁰, ведающий и исполняющий призвание своей жизни, которому он отдавал все свои силы, он стремился – в процессе исполнения своего предназначения – создать свой специфический круг деятельности. Министру Штапферу⁹¹, который возложил на Песталоцци обязанность руководителя приюта, как наиболее ему подходящую, он ответил: «Я хочу быть учителем» – учителем, единственным настоящим предметом которого должно было стать образование людей, воспитание чистой человечности и который сам захотел назвать этот предмет «элементарным образованием», потому что, с одной стороны, он подразумевает всеобщее, необходимое всем людям образование, а с другой, такое образование – говоря в узком смысле слова, – которое объединяет в одну форму основные элементы любого образования в принципе.

В 1823 г. в своей работе *Ansichten und Erfahrungen die Idee der Elementarbildung betreffend* („Взгляды и опыты относительно

⁹⁰ Город в Швейцарии, где Песталоцци возглавлял детский приют в 1799 г. (прим. А.Ц.).

⁹¹ Филипп Альберт Штапфер (1766-1840) – швейцарский политик и философ (прим. А.Ц.).

элементарного образования”) Песталоцци сам определяет элементарное образование одновременно, как наиболее всеобщее и как наиболее конкретное. Чтобы наглядно представить это понятие он рассказывает о том, как он, пытался преобразовать силы бедных и беззащитных детей при помощи человеческого обхождения «в спокойное и умиротворенное бытие» и «подвести их к их высокому предназначению»; пытался воспитать их интеллектуально, нравственно и религиозно, развить их дух, сердце и тело, возвысить их человеческое достоинство; он рассказывает о том, как его собственное стремление любви было тем, что сделало из него воспитателя, который в *Lienhard und Gertrud* („Линхарде и Гертруде”) и в том *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt* („Как Гертруда учит детей”) открыл метод истинного, покоящегося на вере в высокое предназначение человека, воспитания, «элементарного образования» и сам практиковал его с бедными, беззащитными детьми из Штанса; рассказывает о своем ожидании полного успеха этого элементарного метода, как действительно соответствующего природе человека, о благотворном влиянии семейной жизни, «этого фундамента любого истинного образования для человека»; рассказывает о том как ребенок становится взрослым человеком, «обладающим умом, сердцем и призванием, т.е. всем тем, чем должен обладать человек».

При этом ни понятием элементарного образования Песталоцци, ни выводимым из него понятием элементарного метода, который соответствует требованиям элементарного образования и который обеспечивает базовое понятие любого познания, нельзя было бы исчерпывающе определить значение Песталоцци для швейцарской педагогики и ее истории, если бы ни то и ни другое понятие не было обосновано всем его мировоззрением и тем самым не оставило бы нам непосредственное выражение его неординарной личности. Разумеется, в ходе его жизни само это выражение менялось, но все же всегда оставалась одна и та же личность, которая искала и находила это выражение своего

мировоззрения и которая в сущностном содержании своей жизни оставалась верна самой себе и в этой константе стремилась понять свое мировоззренческое содержание.

Здесь мы имеем дело с мировоззрением верующего человека, все мышление которого покоится на вере в то, что «Бог есть отец»; этот человек в различные периоды своей жизни крепко держался за веру и все содержание своего менявшегося в ходе жизни мышления соизмерял с ней. Первое осознанное проявление его мировоззренческой борьбы за согласование мышления и веры – но вместе с тем и первое публичное высказывание, в котором можно было увидеть серьезность философских намерений автора – встречается в 1779 г. в появившейся в серии «Эфемериды человечества» Исаака Изелина работе *Abendstunde eines Einsiedlers* („Вечерние часы отшельника”): это – как на то указывает само название – личная исповедь склонного к размышлениям человека, в которой он рассуждает о смысле своей, а также всей человеческой жизни в целом.

«Что есть человек в своем существе?», что есть природа и предназначение человека, все то, на чем «он мог бы выстроить наслаждение жизнью и ее счастье»? Сама жизнь – так Песталоцци отвечает на поставленный вопрос – учит человека познавать свое «индивидуальное предназначение». В «книге природы» он находит те «созданные из сущности человека всеобщие истины», которые порождают «успокаивающую мудрость» и могут быть поняты человеком лишь «в узком кругу близких», «в тесных отношениях и семейных обстоятельствах».

«Тот, кто не может стать человеком, в своих внутренних силах, есть такой человек, которому недостает основания для собственного определения и особого положения». Лишь в близких, домашних отношениях человек находит «основание всякого естественного образования. Потому ты, отчий дом, есть основание всякого естественного человеческого образования. Отчий дом,

ты есть школа нравов и государства! Здесь ты – дитя, человек, становишься учеником своего призвания».

Само же отношение между отцом и ребенком является для Песталоцци «наиболее близким» отношением в доме, которое – будучи образцом всех человеческих отношений – само черпает свой высший образец во взаимоотношениях Бога и человека. Понимание религии, характерное для Цвингли, религии, как любящего доверия между Богом и человеком, могло быть отправной точкой для Песталоцци в его вере в то, что Бог есть отец, и служить для него эталоном любых человеческих отношений. Так же, как человек желает, чтобы его вышестоящий был словно заботливый отец, тем же образом он верит в то, что Бог является отцом – отцом в его доме, но и отцом его самого. В такой вере он находит «успокоение, силу и мудрость, которые не сможет поколебать никакое насилие и никакая смерть», вместе с тем без этой веры он чувствует себя чужим в мире – «в чужую даль уносятся сбившиеся с пути люди».

С верой в то, что Бог есть отец, т.е. в то, что «он пребывает в теснейшей связи с человеком» и все люди являются его детьми, Песталоцци связывает не только покоящееся на доверии к божественной доброте бытие-ребенком человека, являющееся ответом на бытие-отцом Бога, но также братскую любовь к ближним. И то и другое – доверяющая Богу вера человека и его любовь к ближним – соединяются друг с другом в такое мировоззрение, в основании которого находится вера в господство божественной справедливости.

Однако то, каким образом оно сочетается с естественной закономерностью всего происходящего и также прежде всего как соотносится внутренняя справедливость с господствующим в государстве законодательством – было центральной проблемой мышления Песталоцци: если за нарушение законов государства необходимо наказывать, если должна существовать прочная юридическая система, то это является скорее задачей,

которая соответствует выполнению требований внутренней справедливости и в этом смысле по-настоящему справедливое законодательство должно руководствоваться отеческой заботой в отношении правонарушителя. Вот та мысль, которую высказывает Песталоцци в своей, написанной в духе истинной гуманности, работе *Kindermord und Gesetzgebung* („Законодательство и убийство детей”, 1784).

Преступление, которое настолько сильно противоречит природе человека, как убийство детей, возможно в своей противоестественности лишь потому, что ни государство, ни его законодательство не являются тем, чем они должны являться: государство не выступает отцом для мудрых и воспитателем для бедных, который смог бы привести их к сносному и общественно полезному существованию; законодательство же не является выражением мудрости и человечности правительства, оно не считается с естественными потребностями народа и не выстроено на добродетельной вере народа в доброту Бога. Лишь противоречие между действительно господствующими законами и внутренней справедливостью является причиной преступления, которое могла бы предотвратить лишь сама эта справедливость. Таким образом, Песталоцци понимает закон как заповедь справедливости, которая для него коренится в вере в божественную доброту и справедливость.

В своей работе «Лингард и Гертруда» (1781-1787), которая им самим мыслилась в качестве книги для народа, Песталоцци изобразил внутреннюю справедливость в ее противоречии мнимой законности несправедливых людей и запечатлел и то и другое в двух образах – Арнера и Гуммеля. Его вера в победу истинной внутренней справедливости в настоящей человеческой жизни была тем, что наделяло эту книгу в глазах Песталоцци более возвышенным значением, чем на то может претендовать обыкновенный роман. Однако то, что эту книгу – в пикку собственным взглядам Песталоцци – повсюду воспринимали как роман

и в этом качестве она имела большой успех, было для Песталоцци большим разочарованием: для него она была выражением его непоколебимой веры в «чистую человечность» и его стремления – которое следует понимать в духе слов Гёте «Будь благороден, человек, Будь к помощи готов и добр»⁹² – к созданию истинного человеческого сообщества.

С этим требованием чистой человечности, – в основании которого находится истинное учение о государстве, – предъявленным к самому человеку, согласуется также вера Песталоцци в победу внутренней справедливости; последователем этой веры Песталоцци объявляет себя как на страницах своей книги для народа «Лингард и Гертруда», так и в более позднем произведении «Как Гертруда учит своих детей», где в приверженцы этой веры он также записывает воспитанного Арнером народного учителя Линхарда и Гертруду, дающую образование своим детям на свой собственный лад.

Если Песталоцци, по оказанному им влиянию, в первую очередь был воспитателем, то именно его вера в человечность и справедливость была тем, что делало его одаренным учителем. При этом его непоколебимая вера в чистую человечность и победу справедливости проявляется не только в его произведениях, но также в его не прекращавшемся размышлении о смысле того, что скрепляет, связывает нашу жизнь.

В работе Песталоцци «*Размышления над ходом природы в развитии человеческого рода*» эти идеи – в революционный 1798 г. – нашли свое наиболее адекватное выражение. Это возникшее из духа эпохи и выразившее борьбу Песталоцци за единство мировоззрения (соответствующее этому духу) исследование стремится убедить человека в вере Песталоцци в победу справедливости над сомнением и тем самым сделать человека единым с самим собой.

⁹² См.: Н.А. Холодковский, *Вольфганг Гете. Его жизнь и литературная деятельность*. СПб., 1891. С. 21 (прим. А.Ц.).

Несомненным является то, что весь смысл работы заключен в никогда не оставляемой Песталоцци вере в победу справедливости и лежащем в ее основании уважении перед высоким предназначением человека, для достижения которого, согласно швейцарскому педагогу, жизнь сама образует человека. В конце своих «Размышлений» он говорит о самом себе как о человеке, веру в людей которого «ведали немногие смертные» и который будучи даже полностью «разбитым, верил в человеческий род больше, чем в самого себя»... Думая же о себе самом и о своей судьбе, Песталоцци приводил сравнение с плодом, «который даже падая укрепляет корни дерева, взрастившего его, и радуется этому даже покидая мир».

Таким образом, Песталоцци с готовностью принимает свою личную тяжелую судьбу, когда видит ее взаимосвязь со всеобщей, господствующей во всей действительности справедливостью. В судьбах человеческого рода, в истории человечества он ищет такую справедливость, которую ему не удалось обнаружить в судьбе отдельных людей.

Песталоцци исследует возвышенный ход природы в развитии человеческого рода, что примеряет его с абсурдностью, встречающейся в его собственной жизни и в жизнях других людей: ему кажется, что в истории человечества он обнаружил такую внутреннюю справедливость, которая является всеобщим законом человеческой жизни; этот закон для него играет такую же принципиальную роль, какую «*loi naturelle*» играло для правоведов XVIII в. «Размышления» Песталоцци придают этому швейцарскому понятию «*loi naturelle*» позитивное значение, которым оно и обладало с самого начала в швейцарском праве XVIII столетия.

Дух швейцарского Просвещения является тем, что отличает его от Просвещения, которое имело место у других народов. Если последние в качестве типичного представителя этого духовного течения обозначали Руссо, который не ведает иного сообщества,

кроме основанного на его «*contrat social*» государства, а также кроме состоящего из связанных друг с другом естественными потребностями членов семейного сообщества, то Песталоцци основывает как государство, так и семью на свободном союзе обоюдной привязанности: на любви между родителями и детьми, как естественном союзе семьи и на любви к отечеству, как на столь же естественном союзе, который связывает всех членов одного государства друг с другом.

На место «коллективного существования» сообщества, основанного на «*contrat social*» Руссо, дух швейцарского Просвещения ставит внутренний союз любви, связывающей государство и семью. На место же стремящегося только к самосохранению, отрицающего все объективные нормы и в этом смысле «естественного воспитания», как подготовки к жизни, – что Руссо видит в качестве единственной задачи педагогики, – дух швейцарского Просвещения ставит достигаемое в государстве и в семье и преобразующее их «образование человека», являющееся истинной целью любого воспитания. Само такое образование, согласно Песталоцци, должно быть руководящим началом, которое ориентирует семью и государство, семейные и политические отношения. Такое положение дел, естественным образом царящее в жизни родителей и детей, должно также существовать между народом и властью. Правитель должен быть отцом своего народа. Это естественное отношение между человеком и его отцом в качестве своего образца имеет «наиболее близкие отношения» между человеком и Богом, перед которым человек, как его образ испытывает «благоговение».

В рамках этого направленного на Бога человеческого благоговения следует также понимать требование Песталоцци осуществлять всеобщее образование. Его слова – «позвольте нам стать людьми» – схватывают смысл этого образования человека как воспитание до человеческого состояния и именно до такого состояния, в котором человек становится человеком в истинном,

отвечающем его высокому предназначению смысле. Это предъявленное человеком к самому себе требование – стать человеком в истинном смысле – должно лежать в основании всех прочих требований, которые в принципе могут быть предъявлены к человеку, и всех прочих задач, которые он может выполнить в своей жизни.

Однако, когда Песталотци более детально раскрывает это предъявленное к человеку требование – стать человеком – которое занимает у него место отказа от всяких норм, бывшего у Руссо (так же, как воспитательная цель его образования человека становится на место понятия «естественного» воспитания Руссо, т.е. на место такого воспитания, которое регулируется естественными потребностями человека); когда он говорит «позвольте нам стать людьми, чтобы мы смогли стать гражданами», то он не хочет свести весь смысл человеческой жизни к бытию-гражданином, но, напротив, объявляет образование человека величайшей задачей, выполнение которой обеспечит автоматическое достижение всех прочих ценностей человеческой жизни и которая потому должна быть в наивысшем приоритете по сравнению со всеми прочими задачами.

Вступая в осознанное противоречие с «системой свободы» Руссо, иными словами, с его отказом от всяких норм, Песталотци предъявляет к человеку требование самому определять себя, исходя из высоких задач. Только посредством подобного самоопределения человек становится тем, кем он должен быть – не созданием природы, которая в необратимости всего происходящего заставляет человека следовать ее законам, но также и не созданием рода, в общественном бытии которого эгоизм хотя и завуалирован, но от этого не менее принудителен, чем эгоизм, царящий в природном бытии животного; он должен быть созданием, сотворенным им самим, т.е. результатом свободного, – достойного высокого предназначения человека, как морального существа, – самоопределения.

К этому нравственному осознанию свободного самоопределения и основанного на нем долга присоединяется также общее понимание того, что он, человек, должен дать возможность другим людям – тем, кто не смог приобрести подобное осознание долга в родительском доме, понять необходимость его исполнения, понять, что они есть не те, кем должны быть и что их предназначение – воплотить в жизнь идею человека, стать такими людьми, которыми они должны являться. Благодаря своему стремлению к исполнению истинного предназначения человека Песталоцци сам учится преодолевать инспирированные «фантазиями о свободе» Руссо «мечтания» юности и создает укорененный в почве реальности, соответствующий его силам круг деятельности, который также предоставляет ему возможность показать другим людям путь к исполнению их высокого, естественно присущего им предназначения.

В то же время, когда он на практике реализует свои замыслы в Нойхофе, он также основывает специальное учреждение для бедных, для тех незащитных людей, которые особенно остро нуждаются в образовании.

Поскольку в своих глубокомысленных «Вечерних часах отшельника» он сам отдает себе отчет в том, что его особое «индивидуальное предназначение» состоит в том, чтобы быть «пастухом и хранителем» незащитных детей, то он признает за собой убеждение в том, что исполнение всякого высокого предназначения – и в первую очередь предназначения воспитателя «чистой человечности» – подразумевает под собой веру в то, что Бог является отцом человека и что дети могут быть правильно воспитаны лишь в отцовском доме, где они с раннего возраста учатся верить в отца небесного; лишь в родительском доме они смогут познать истинные детские чувства и истинно уверовать в отцовские чувства Бога. Поскольку детские чувства неразрывно связаны с верой в заботящееся отцовское чувство Бога, то и то

и другое имеет свои корни в религии, в любящем доверии между Богом и человеком (как определял сущность религии Цвингли).

Сам Песталоцци также обладал этим чистым, покоящимся на вере в отцовские чувства Бога, детским чувством. Именно из него возникала его братская любовь к близким, высокое предназначение которых он – при всей своей деятельностной заботе об их материальном благополучии – никогда не упускал из вида: такая «внимательная» любовь, на которую у всякого ребенка есть изначальное и естественное право, способна воспитать разумного и добродетельного человека. Именно из этой любви, возникло требование образования человека для того, чтобы он смог достичь человечности; в сравнении с этим требованием, по мнению Песталоцци, всякое школьное и профессиональное образование отступают на задний план.

Возникая из любви к человеку и ведя его к чистой человечности это образование по своему собственному характеру должно быть «элементарным образованием». Так называет это образование сам Песталоцци в своей «Лебединой песни» и в целом в последние годы своей жизни; он считает, что именно оно излечило его от восторженности по отношению к Руссо и инспирированных им «мечтаний» юности, а также от самого «павшего жертвой притворства педагогического века» и дало возможность вернуться к человекообразным средствам воспитания. Элементарным образованием он называет это образование в связи с народом, в дома которого он хотел его принести, а также принимая во внимание то простое образовательное средство, которое может быть употреблено при воспитании этого народа; оно соответствует народным потребностям и способностям и к тому же основывается на всеобщей человеческой природе и балансе ее духовных сил.

Таким образом, Песталоцци вступает в осознанное противоречие с обычным школьным образованием той эпохи, которое

для него является источником извращения народа, и противопоставляет ему «фундаментальный закон всякого соразмерного с природой человека сущностного воспитания» и говорит о том, что «образовывает сама жизнь». Это образовывающее влияние жизни он ищет не в школе, но в домашних отношениях внутри семьи, в жилых комнатах и гостиных, там, где родители становятся естественными воспитателями своих детей. Он также объясняет, что идею элементарного образования он вложил в образ Гертруды и в то, как ее дети обучаются при помощи простых и соразмерных их природе педагогических методов.

Основоположные идеи о воспитании детей – всех детей, как детей из бедных, так и из богатых семей – Песталоцци высказал уже в 19 лет в форме «Пожеланий», которые он опубликовал в еженедельнике «Erinnerer», издававшимся последователями Бодмера: «Если бы кто-нибудь напечатал брошюру, в которой были бы помещены простые и добротные правила воспитания понятные и пригодные даже для самых обычных горожан и крестьян [...] тогда бы все отцы и матери, которым в руки попала бы эта брошюра, стали бы следовать указанным разумным и христианским нормам воспитания».

Песталоцци оставался верен всю жизнь своей вере во всеобщее значение воспитания и педагогики, верен той вере, которую он начал разделять еще в юности; он положил в основание своей педагогики идею элементарного образования, представлявшегося ему универсальным по своей форме, а по своему смыслу сущностно необходимым для любого воспитательного процесса. Поскольку понятие элементарного образования в указанном двойном значении занимало центральное место во всем его мышлении, Песталоцци крепко придерживался его до последних дней своей жизни и с глубокой проникновенностью изложил в работе *Ansichten und Erfahrungen die Idee der Elementarbildung betreffend* (1823).

В этой его любимой идее – идее элементарного образования – проявилась как его вера в том, что «Бог есть отец», который – что является наиболее существенным для его детей – позволяет приобщиться к нему, так и уважение Песталоцци перед людьми, которые, будучи детьми Бога, способны к истинному образованию и которые могут исполнить свое высокое предназначение – достигнуть чистой человечности. И так же, как личность Песталоцци была целиком исполнена этой верой в Бога-отца и этой любовью к человеку, так и его духовная жизнь – как и вся швейцарская духовная жизнь в целом – должна быть понята из этих двух жизнеобразующих мотивов – веры в Бога и любви к человеку.

Spis treści



Lilianna Kiejzik,
Anny Tumarkin (1875-1951)
droga do filozofii
(7)

Anna Tumarkin,
Istota i rozwój filozofii szwajcarskiej
(19)

Анна Тумаркин,
Сущность и становление
швейцарской философии
(121)

Recenzowana książka jest niezwykle wartościowa z kilku powodów. Po pierwsze, ukazuje postać i twórczość Anny Tumarkin – rosyjskiej myślicielki, pierwszej kobiety profesor filozofii, której imię i dzieło zostało niezasluzenie zapomniane. Po drugie, praca wpisuje się w serie intelektualnych portretów kobiet-filozofek, które Lilianna Kiejzik [...] od kilku lat odkrywa dla szerszego kręgu czytelników literatury filozoficznej [...]. Po trzecie, prezentowane dzieło Anny Tumarkin jest pasjonującym wprowadzeniem w mało znane dzieje i specyfikę filozofii szwajcarskiej. [...] Co ciekawe, taki podręcznik był po raz pierwszy napisany przez Rosjankę, która obrała Szwajcarię za swą drugą ojczyznę. Z tego też względu Autorka pisze z pozycji badacza zaangażowanego, lecz zarazem z pewnym dystansem, obiektywnie przedstawiając w swej książce fakty i postacie. Po czwarte, książka stanowi przykład z niemieckiego od razu na dwa języki: polski (wykonany przez Bogumiłę Husak) i rosyjski (sporządzony przez Alexandra Tsygankova), przez co jej dystrybucja obejmuje nie tylko Polskę, ale czytelników w zasadzie z całego świata.

[...] Uzasadnienie znaczenia pracy samej Anny Tumarkin nie jest potrzebne – jest to klasyczne dzieło, pionierska praca prezentująca historię myśli szwajcarskiej. Na osobną uwagę zasługuje znakomity wstęp wprowadzający do życia i twórczości Anny Tumarkin – sporządzony m.in. na podstawie materiałów archiwalnych z Berna. Do publikacji włączono również archiwalne zdjęcie Tumarkin. Wstęp „Anny Tumarkin (1875-1951) droga do filozofii” napisany przez Liliannę Kiejzik piękną polszczyzną ma wielką wartość ze względu na wprowadzenie do obiegu naukowego mało znanej, zapomnianej postaci rosyjsko-szwajcarskiej myślicielki, uczennicy słynnego Wilhelma Diltheya. Ukazuje też specyfikę filozofii szwajcarskiej, powściągliwej wobec zagadnień metafizycznych, spekulatywnych, lecz otwartej na wyzwania praktyczne dotyczące etyki, polityki, historii, prawa, pedagogiki.

Z recenzji wydawniczej s. prof. dr hab. Teresy Obolevitch



ISBN 978-83-7842-544-1
ISSN 2956-6967 (SERIA)
ISSN 2720-3174 (PODSERIA)