

JAN ZUBEL, CSSR

RELIGIA CYWILNA W PISMACH J. J. ROUSSEAU

WSTĘP

Najpóźniej w wieku Oświecenia zostały podjęte pierwsze próby przewyciężenia rygorystycznego przedziału pomiędzy sacrum i profanum¹. Wytyczają one dwa wyraźnie zaznaczające się kierunki, czasami pokrywające się, częściej biegnące równoległe, ale ostatecznie spotykają się w miejscu, gdzie granica pomiędzy sacrum i profanum jest już niemożliwa do określenia. Będzie zatem chodziło o wysiłek myśli ludzkiej, zmierzającej do sekularyzacji kultury, społeczeństwa i świadomości jednostki, z zamiarem wyeliminowania jakiegokolwiek interpretacji religijnej. Na tym polu niepodważalna rola przypada filozofom ideowo związanym z Encyklopedią, a których można umownie nazwać encyklopedystami. Drugi nurt myśli filozoficzno-społecznej dąży do sakralizacji tego, co ogólnie określa się jako profanum, czyli tego wszystkiego co oderwane i „wyzwolone” od sacrum. Najdalszą konsekwencją powyższego będzie stworzenie czegoś w rodzaju „The common Holy”².

Pierwszą próbę w tym zakresie podjął Jan Jakub Rousseau (1712-1778). Stało się tak pod wpływem kontekstu ówczesnego społeczeństwa francuskiego, charakteryzującego się stanem społecznej dezorganizacji, wyrażającego się brakiem konsensu w dziedzinie kulturowej i solidarności w dziedzinie społecznej. Myśliciel geneński zamierzał powstrzymać dezintegrację wartości i norm oraz rozkład grup społecznych i nadać społeczeństwu stan homeostazy. Uważał, że przewyciężenie anomii oraz ustabilizowanie form kulturowych i społecznych możliwe jest do zrealizowania tylko poprzez taki zespół wierzeń, norm i praktyk, jaki wszyscy członkowie społeczności mogliby i powinni zaakceptować. Tenże minimalny konsens znajduje swój wyraz w określonej doktrynie i kulcie, które zostały przez Rousseau nazwane „religion civile”³. Jego zdaniem, jedynie opierając się na religii cywilnej, osiągnie się doskonale harmonijne społeczeństwo.

Rousseau sam ukuł termin „religia cywilna” i nadał mu specyficzną treść. W tym miejscu trzeba postawić następujący problem: czy ów termin nie zawiera w sobie wewnętrznej sprzeczności, i czy to, co rozumie się pod mianem „cywilne”, może być nierozzerwalnie zestawione z tym, co określa się jako „religijne”.

¹ Ks. W. Piwowski definiuje „sacrum” i „profanum” następująco: „Sacrum to taka całościowa postawa wobec rzeczywistości, która wychodzi od przyjęcia istnienia „Czegoś”, co pozostaje w relacji do tej rzeczywistości, modyfikuje ją i na nią wpływa. Natomiast „profanum” to taka postawa, która usiłuje ująć rzeczywistość bez doświadczenia „Czegoś”, co ją przekracza”. Zob. *Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji*. „Przegląd Powszechny” 1:1982 n. 3 s. 25.

² R. Boccock, *Ritual in Industrial Society*. London 1974 s. 75.

³ J. J. Rousseau, *Du contract social*. Paris 1968 s. 207.

Wobec powyższego trzeba znaleźć kryterium, które pozwoli spośród wielorakich faktów społecznych niektóre z nich wyodrębnić i potraktować jako fakty religijne. Rolę czynnika delimitacyjnego spełni przyjęta definicja religii.

Obecnie w literaturze dominują dwie reprezentatywne definicje religii; jedna substancjalna, druga funkcjonalna. Spośród grupy tych drugich definicji, symptomatyczna jest następująca: „religia jest to system wierzeń i praktyk, za pomocą których ludzie zmagają się z ostatecznymi problemami ludzkiego życia”⁴. Definicja funkcjonalna wychodzi z założenia, że w każdym społeczeństwie ludzie mają problemy i poszukują ich rozwiązania. Tak pojęta religia pełni przede wszystkim funkcję integracyjną i występuje wszędzie tam, gdzie funkcja ta faktycznie jest spełniana. Funkcjonalne definicje religii obejmują wszystko, co jest „religijne” według definicji substancjalnych, a ponadto i zjawiska, które daleko wykraczają poza ujęcie ekskluzywne, jak np.: ideologie, system wartości, skale preferencyjne, sposoby spędzania wolnego czasu itp.

Pozostawiając na uboczu krytykę na jaką napotyka funkcjonalne podejście do zjawiska religii, bez trudności można umiejscowić pojęcie religii cywilnej w obrębie inkluzywnych definicji religii.

Myśli religijnej Rousseau poświęcono w literaturze światowej stosunkowo dużo miejsca, ale publikacje traktujące wprost o religii cywilnej mają wymiar symboliczny⁵. Na wagę i aktualność podjętego tematu wskazuje fakt, że wersja religii cywilnej zaproponowana przez autora *Umowy społecznej*, stoi u podstaw i jest inspiracją dla licznych autorów zajmujących się problemem religii cywilnej dostrzeganej w świecie w drugiej połowie XX stulecia⁶.

Chociaż religia cywilna stanowi sam rdzeń *Umowy społecznej*, to jednak w całym dorobku pisarskim Rousseau nie ma usystematyzowanego jej wykładu. Stąd wynika konieczność przeanalizowania wszystkich jego pism i dopiero z konglomeratu występujących w nich myśli będzie można wyodrębnić to, co wchodzi w zakres teje religii.

Religia cywilna może zostać należycie zrozumiana i oceniona tylko w ramach jego systemu filozoficzno-społecznego. Ponieważ Rousseau nie tworzył systemu w jakiejś próżni historycznej, ale w określonej sytuacji kulturowej i społecznej, stąd też, religia cywilna zaprezentowana być musi na tle całokształtu poglądów Rousseau i epoki, w której żył.

I. PRZESŁANKI RELIGII CYWILNEJ

Pomimo że były już wcześniej podejmowane próby stworzenia nowego typu społeczeństwa opartego na umowie społecznej (Grotius, Hobbes, Locke), to jednak

⁴ Taką definicję można spotkać u J. M. Yingera. Cytuję za: W. Piwowski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium Socjologiczne*. Warszawa 1977 s. 14.

⁵ Z dostępnej bibliografii na uwagę zasługują trzy pozycje: R. J. Boss, *Rousseau's civil religion and the meaning of belief: an answer to Bayle's paradox*. „Studies on Voltaire and the eighteenth century” LXXXLV (1971) s. 122-193; R. Derathe, *La religion civil selon Rousseau*. „Annales de la Societe Jean-Jacques Rousseau” XXXV (1959-1962) s. 161-180; K. D. Erdmann, *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. Der Begriff der „religion civile”*. Berlin 1935.

⁶ Por. m. in. R. Bellah, Ph. E. Hammond, *Varieties of civil religion*. New York 1980; N. Luhmann, *Grundwerte als Zivilreligion*. „Archiv di Filosofia”. Roma 1978 s. 51-71; H. Lubbe, *Staat und Zivilreligion*. Zürich 1980; H. Richardson, *Civil Religion in Theological Perspective*. W: *American Civil Religion*. Pod. red. Richey/Jones. New York 1974 s. 161-184.

dopiero autor *Umowy społecznej* podjął się zadania skonstruowania zasad, jakie winny rządzić społeczeństwem. Zasady wsparte na wartościach i normach miały czerpać swą legitymizację z religii, ale swoiście pojętej — jako religia cywilna.

Umieszczenie religii cywilnej na szerszym tle epoki, w której tworzył Rousseau, pozwoli dostrzec jej powiązania z całością jego systemu, a także uwidocznić uzależnienia od dominujących nurtów Oświecenia.

Rousseau działał i tworzył w kręgu nurtu filozoficznego, który dominował we Francji po śmierci Ludwika XIV (1715) a przed wybuchem Rewolucji Francuskiej (1789).

Filozofii Oświecenia towarzyszy proces przyśpieszonego rozkładu monarchii absolutnej, kryzys powiązanego z nią systemu instytucji społecznych oraz kontestacja wartości, norm moralnych, estetycznych i religijnych. Jednostka w społeczeństwie częściej niż przedtem daje wyraz niechęci dla narzuconych form życia kulturowego, społecznego i więzów krępujących jej wolność. Przekonanie o nieadekwatności istniejącej rzeczywistości do wymogów „rozumu” znajduje swoją artykulację w formie rewindykacyjnej w stosunku do „ancien regime”. Rolę rzecznika wszystkich pokrzywdzonych przejmują „filozof”. Występuje w tej roli tym odważniej, im bardziej świadomy jest poparcia „nowej potęgi, która zrodziła się wśród nas: opinii publicznej”⁷, i do niej też adresuje swoje utwory.

Naczelna dewiza Oświecenia streszcza się w stwierdzeniu: *sapere aude!* — odważ się być mądrym. Umiejętność posługiwania się własnym rozumem ujawniła się zwłaszcza w podważaniu krępujących jednostkę więzów w ramach instytucji rodziny, wychowania, polityki, ekonomii i religii. Wszelkie deformacje występujące w strukturze społecznej i kulturowej, były widziane jako produkt historycznie ukształtowanego społeczeństwa. Na takim tle pojawił się postulat, aby społeczeństwo przeszło z epoki historycznej nierozumności do epoki naturalnej rozumności⁸. Stan natury przedstawiał się jako pozbawiony takich więzów i stanowił ideał, do którego można było odwołać się. Kategoria natury i jej pochodne komponenty jak porządek naturalny, prawa natury, natura ludzka, były podstawą określonej doktryny etyczno-społecznej. W doktrynie tej kładziono akcent na czyste pojęcie człowieczeństwa, które zakłada przysługującą każdemu człowiekowi istotną wolność i równość.

Kluczowe kategorie: „natura”, „wolność”, „równość” posłużyły do osądu poglądów i instytucji społecznych jako zmiennych, zewnętrznych wobec samej istoty człowieka. Oświeceniowa koncepcja człowieka domaga się racjonalnej struktury świata. Filozofowie dążyli do generalnej rekonstrukcji ludzkiego świata, opierając się na zasadzie Rozumu. Żadna dziedzina życia i żaden aspekt tradycyjnego światopoglądu nie mogły pozostawać wyłączone spod filozoficznej krytyki.

Krytyka nie oszczędziła zwłaszcza religii, którą uważano za system legitymizujący preferowane dotychczas wartości, normy i struktury społeczne. Niekiedy krytyka sięgała aż do zakwestionowania możliwości istnienia świata transcendentnego. Taki ostateczny wniosek z racjonalistycznych przemyśleń wyciągnęli encyklopedyści, którzy przykładając mechanistyczną koncepcję świata do człowieka, doszli do zaprzeczenia istnienia duszy i Boga.

Rousseau także przeprowadził diagnozę współczesnej mu rzeczywistości. Sięgnął głębiej aniżeli obiegowa w Oświeceniu, sensualistyczna i utylitarystyczna krytyka. Charakterystyczne dla Rousseau przeciwstawienie człowieka społecznego człowieko-

⁷ Ch. G. Malesherbes, *Discours de reception a l'Academie Française 4 juin 1787*.

⁸ G. Simmel, *Socjologia*. Warszawa 1975, (tłum. z niem.) s. 83.

wi natury jest punktem wyjścia w zrozumieniu diagnozy współczesnej mu rzeczywistości. W całej jego twórczości wciąż manifestowana niechęć do kultury nałożonej na „człowieka natury”, daje w rezultacie niezwykle ostrą świadomość realności tego antynaturalnego świata, w którym ludzie się znaleźli. „Wszystko jest obłędem w urządzeniach ludzkich”⁸ — taka jest russoistyczna wizja świata, rozdartego sprzecznościami społecznymi i moralnymi.

Dla przezwyciężenia antynomicznego charakteru ludzkiej egzystencji szuka powszechników kulturowych, faktów wspólnych całemu rodzajowi ludzkiemu. Pomaga mu w tym przede wszystkim kategoria stanu natury, odgrywająca w jego systemie wyjątkowo doniosłą rolę. „Naturalne cechy” przypisywane jednostce nabierają charakteru radykalnie rewindykacyjnego wobec społeczeństwa.

Jednak nie idea „natury” jest pojęciem pierwotnym jego systemu. Stałym i konsekwentnym motywem kierującym systemem jest określony światopogląd etyczny, wspierający się na dwóch zasadach: szczęśliwości i cnocie. Zostały one przeniesione przy pomocy pojęcia „natury” na ideę „prawa naturalnego”. Dokonał tego w następstwie przyjęcia za podstawę prawa naturalnego „użyteczności i sprawiedliwości”, a za dwa naczelné postulaty społeczno-etyczne: „wolności i równości”¹⁰. Ogniwem logicznym łączącym ideologię etyczną z ideą „natury” jest domniemanie, że człowiek z natury jest dobry¹¹ i że złym uczyniło go społeczeństwo¹².

Bynajmniej, nie znaczy to, że Rousseau przekreśla życie społeczne, co więcej, uznaje konieczność takiego życia i wynikające stąd ograniczenia jednostki, stawia tylko problem: jakie więzy dadzą się prawnie ulegitymizować i w jaki sposób pogodzić z nimi podstawowy wymóg prawa naturalnego — wolność człowieka, która jest prawem niezbywalnym, a nawet moralnym obowiązkiem¹³. W związku z tym pojawiła się następna kwestia — jak „znaleźć formę zrzeszenia się, która by broniła i chroniła całą mocą dobra każdego zrzeszonego i dzięki której każdy, jednocząc się ze wszystkimi, słuchałby tylko siebie i pozostał równie wolnym jak poprzednio”¹⁴.

Autor *Umowy społecznej* sam podsuwa rozwiązanie i jednocześnie poddaje ostrej krytyce poglądy, które uzasadnienie obowiązującego prawa widziały w sile (Hobbes, Spinoza), w autorytecie na wzór ojca w rodzinie (Filmer), czy też w dobrowolnym oddaniu się w niewolę (Grotius).

Według Rousseau prawdziwą podstawą prawa naturalnego może być umowa społeczna gwarantująca niezbywalne prawa wolności i równości. Realizacja tych praw nastąpi po „znalezieniu takiej formy rządu, która postawiłaby prawo ponad człowiekiem”¹⁵. Temu prawu podlegaliby wszyscy członkowie społeczeństwa nie podlegając sobie nawzajem. Prawo nie może być pochodne od woli jednostek, ale ma być wytworem „woli powszechnej”, będącej nie jakąś sumą woli poszczególnych, lecz doskonałym wyrazem tych potrzeb poszczególnych członków społeczeństwa,

⁸ J. J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*. T. 1. Wrocław 1955 (tłum. z franc.) s. 73.

¹⁰ Por. A. Peretiatkiewicz, *Umowa społeczna Jana Jakuba Rousseau na tle historycznym*. Warszawa 1913 s. 48.

¹¹ J. J. Rousseau, *Przedmowa do „Narcyza”*. W: *Umowa społeczna, Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do „Narcyza”, List o Widowiskach, List o Opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*. Kraków 1966 (tłum. z franc.) s. 320; por. także *List do arcybiskupa de Beaumont* (dalej L. abb. B.) s. 610, 613, 617, 623, 652, 657.

¹² *Emil* t. 2 s. 127; *Listy do Malesherbesa* (dalej L. Mals.) s. 722-723.

¹³ *Umowa społeczna* (dalej U. Sp.) s. 15; *Przedmowa do „Narcyza”* (dalej P. Nar.) s. 320.

¹⁴ Tamże s. 21-22.

¹⁵ J. J. Rousseau, *Wyznania*. T. 2. Warszawa 1956 (tłum. z franc.) s. 140.

kóre są tożsame z potrzebami tego społeczeństwa jako całości (realizacja postulatu równości)¹⁶. Ponieważ każdy oddaje swą wolę w całości, sytuacja jest równa dla wszystkich i nikt nie ma interesu czynić ją uciążliwą dla innych. Wolność określa jako „posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało”¹⁷. Konstrukcja Rousseau zmierza w kierunku pogodzenia wolności jednostki z koniecznością jej skrępowania wymaganiami życia społecznego.

Inaczej niż poprzednicy, nadaje on swojej umowie społecznej charakter idei filozoficznej regulatywnej. Umowa społeczna nie jest dlań faktem historycznym, ani też filozoficznym podłożem współczesnego faktu empirycznego, ale ideą prawną uzasadniającą legalny przymus państwowy. Aby umowa społeczna nie stała się próżną formułą, zawiera zobowiązanie domyślne nadające moc innym zobowiązaniom a mianowicie, że ktokolwiek odmówi posłuszeństwa „woli powszechnej”, będzie do tego zmuszony przez „ciało polityczne”¹⁸. Pojęcie „woli powszechnej” w swojej treści identyczne jest z pojęciem interesu społecznego, bez względu na to, czy ten interes został poznany i uznany, czy też nie. „Wola powszechna” staje się kryterium etycznym, a stosowanie się do niej jest równoznaczne z cnotą. W sposobie artykułowania się „woli powszechnej” doniosły udział przypada „Wielkiemu Ustawodawcy”¹⁹. Tak został nazwany, ponieważ reprezentuje jak gdyby zobiektywizowaną, zewnętrzną wobec obywateli ich własną istotę. Jego zadanie przekracza ludzkie siły, albowiem polega na zespoleniu indywiduów kierujących się egoistycznymi i antagonistycznymi interesami w „całość społeczną”, w ramach której mają przeobrazić się w „obywateli”²⁰.

Jednakże wyidealizowane państwo stworzone tylko na zasadach rozumowych, nawet samemu Rousseau wydaje się być niedostatecznie utrwalone. Zdaje sobie sprawę z tego, że głos „woli powszechnej” zostanie stłumiony przez głos interesów partykularnych²¹. Powstaje więc pytanie, gdzie znaleźć siłę, która dostatecznie zacieśni więzy społeczne i nada im formę stosunków współobywatelstwa.

Rousseau *Umowę społeczną* kończy rozdziałem poświęconym religii cywilnej, w której to widzi ostateczną gwarancję obowiązywalności praw w społeczeństwie i legitymizację całego swego systemu.

Umowa społeczna rzuca na zagadnienie religijne spojrzenie człowieka politycznego, zajętego przede wszystkim tym, aby religię oddać na służbę państwa. Tylko religia wprowadzająca ład w jednostkę i społeczeństwo potrafi uzasadnić rację swego istnienia. Dlatego najprawdziwsza religia będzie tą, która okaże się najbardziej przydatną dla państwa²². Interes państwa, który w nauczaniu Rousseau utożsamia się z interesem każdego obywatela, decyduje o tym, jaki rodzaj religii wolno przyjąć.

Zanim przystąpi do sformułowania definicji „religii cywilnej”, wcześniej dokonana klasyfikacji różnych systemów religijnych i podaje je ostrej krytyce z powodu ich nieprzydatności w prawidłowym funkcjonowaniu państwa²³.

Dzieli on wszystkie religie na: 1 religie kapłanów; 2 religie obywatela; 3 religie człowieka.

¹⁶ Por. U. Sp. s. 23.

¹⁷ Tamże s. 28.

¹⁸ Tamże s. 23.

¹⁹ Tamże s. 52.

²⁰ Tamże s. 52; *Uwagi o rządzie polskim* (dalej Uw. rz. p.) s. 210.

²¹ Uw. rz. pol. s. 187.

²² L. abp B. s. 656.

²³ U. Sp. s. 158-162; *List o Opatrzności* (dalej L. Op.) s. 539; L. abp B. s. 655, 658.

Pierwszy rodzaj, obok innych wad, posiada tę najważniejszą, że wprowadza do społeczności jakiegoś drugiego władcę i tym samym rozerwana zostaje jedność polityczna w państwie.

Z kolei religia obywatela, która urzeczywistniała się w religiach narodowych starożytności i nie wychodziła poza obręb jednego państwa, ma niemal cechy pozytywne takich jak jedność władzy, jedność prawa i jedność kultu. W sumie, musi jednak zostać oceniona negatywnie, ponieważ dopuszcza pewne zabobony i praktyki niemoralne. Poza tym, religia obywatela kładła główny nacisk na interes państwa, zapoznawała natomiast fundamentalne i niezbywalne prawa człowieka. Żadna więc z tych dwu religii historycznych, nie może stać się religią oficjalną państwa umowy społecznej.

Na straży praw człowieka stoi trzeci z wymienionych rodzajów religii, a mianowicie — religia człowieka. Utożsamia ją z prawem naturalnym, albo też z „religią Ewangelii”, to znaczy z religią bez jakiegokolwiek powiązania instytucjonalnego. Ale i tę religię spotyka krytyka za to, że jest otwarta tylko na „społeczność ogólną rodzaju ludzkiego”, i że zupełnie pomija specyficzne elementy państwa. Rousseau uważa, że ujmuje ona w jednostce jedynie charakter „człowieka” a zapomina o tym, co ma związek z charakterem „obywatela”. Patriotyzm i religia Ewangelii wydają się dlań odwoływać do nie dających się pogodzić ze sobą uczuć. Chrystianizm w czystej postaci, czyli religię człowieka, krytykuje tylko w takiej mierze, w jakiej dostrzega w niej wymiar antyspołeczny²⁴.

Myśliciel genewski stoi na stanowisku, że religia z jednej strony powinna zabezpieczać interesy państwa, oczywiście po uwzględnieniu krytyki skierowanej do religii narodowych starożytności, z drugiej zaś strony, winna być w zgodzie z religią naturalną, podobnie unikając krytycznych uwag, które skierował pod jej adresem. Zależy mu na dokonaniu takiej syntezy, dzięki której „obywatel” mógłby jednocześnie pozostać w pełni „człowiekiem”. Ani religie narodowe starożytności („religia obywatela”), ani chrystianizm („religia człowieka”) same nie mogły osiągnąć takiej syntezy.

Widzi on rozwiązanie problemu w nowym typie religii, która połączy korzyści religii człowieka i religii obywatela; albowiem „prawa boskie i ludzkie łączą się zawsze w tym samym podmiocie, najbardziej pobożni teiści będą również najbardziej żarliwymi obywatelami i obrona świętości praw będzie chwałą Boga i ludzi”²⁵.

Ten nowy rodzaj religii nazywa religią cywilną, która jest w jednakowym stopniu „religią ludzką i społeczną”²⁶. Jest ona jak gdyby dostosowaniem religii człowieka do wymogów społeczeństwa, bądź też syntezą religii człowieka i religii obywatela. W takiej formie stwarzałyby warunki dla pełnej realizacji zarówno człowieczeństwa, jak i patriotyzmu. Obywatelski obowiązek i moralność byłyby w całkowitej harmonii.

Zdaniem Rousseau istota religii wyczerpuje się w miłości Boga i człowieka²⁷. Człowiek jako „istota społeczna” może jednak oddawać chwałę Bogu wyłącznie czyniąc dobro ludziom w społeczeństwie poprawnie urządzonym²⁸. Religia cywilna kładąc kres wszystkim sprzecznościom i konfliktom w życiu jednostkowym oraz przyczyniając się do jedności i równowagi państwa, jest tą, która najwięcej wnosi w

²⁴ U. Sp. s. 160.

²⁵ 1^{ere} version Du Contract Social. Cytuję za: Ch. Jacquet, *La pensee religieuse de Jean-Jacques Rousseau*. Lovain 1975 s. 180.

²⁶ L. abp B. s. 666.

²⁷ Tamże s. 541.

²⁸ Tamże s. 657.

sprawę Boga i człowieka²⁹. Czerpiąc swoje dogmaty i z religii człowieka, i z religii obywatela, odpowiada w ten sposób na wszystkie potrzeby człowieka, również i te religijne.

Studium pism Rousseau uprawnia do wyciągnięcia wniosku, że Rousseau pod religią cywilną rozumiał minimalny konsens społeczny: to jest taki zespół wierzeń, norm i praktyk jaki by wszyscy członkowie społeczności mogli i powinni zaakceptować, co w rezultacie prowadziłoby do ustabilizowania form społecznych oraz ustawiłoby jednostkę w zgodzie z samym sobą i z innymi. Ów konsens społeczny byłby na kształt wyznania wiary cywilnej i określałby pozytywnie maksymy społeczne, które każdy musiałby uznać, negatywnie zaś — maksymy nietolerancyjne, które należałoby odrzucić³⁰.

II. STRUKTURA RELIGII CYWILNEJ

Umowa społeczna jest symbolem, pod którym ukrywa się myśl o rozumnym interesie społecznym. Porządek przez nią zaprowadzony jest w oczach Rousseau odbiciem porządku zaprowadzonego przez Boga. Intencją Rousseau było napisanie czegoś w rodzaju „katechizmu obywatela”³¹. Sam podejmuje się roli „Wielkiego Ustawodawcy” kładąc podwaliny pod społeczeństwo pojednane z naturą. Zabiega o stworzenie swoistego ładu, czyli jednolitego porządku polityczno-moralnego, z którego nie może być wyłączone nic cokolwiek istnieje. Wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z tego typu ładem, pojawia się świętość. Umowę społeczną będącą podstawą ładu społecznego nazywa umową świętą³². Cześć religijna objawia się w stosunku do praw, które pozwalają „woli powszechnej” wyrazić się. „Wola powszechna” — jako postulat rozumnej ludzkiej natury — i jej artykulacja wyrażona w prawach, jest tą jedyną, która może nosić w sobie znamię sakralne.

Rousseau zgłasza pretensję, by jego system był odczytany w kategoriach sakralnych. Nie w innym przecież duchu można interpretować słowa „nie jest rzeczą naturalną, aby Bóg szukał Mojżesza, by przemawiać do J. J. Rousseau”³³, jak tylko w tym, że cały jego system religijny jest po prostu jedynie odczytaniem poprzez sumienie woli Bożej. Doktrynę i kult religii cywilnej bezpośrednio dyktuje sumienie, objawiając Boże wyroki, które emanują z substancjalnej głębi ludzkiego serca, odpowiadając na zapotrzebowanie jednostki i społeczeństwa.

Rousseau ustalił zawartość treściową religii cywilnej przy pomocy kryterium użyteczności. Pozwoliło mu ono zaadoptować pewne prawdy i praktyki jako najbardziej funkcjonalne, inne natomiast pominąć lub odrzucić jako nieprzydatne albo wręcz szkodliwe z punktu widzenia praw i obowiązków „człowieka” i „obywatela”.

1. Doktryna

Podstawą i koniecznym warunkiem każdej religii, w tym także religii cywilnej, są religijne przekonania. Źródłem religijnych przekonań Rousseau jest rozum, a nie Objawienie rozumiane jako szczególna interwencja sił pozaziemskich w dzieje świata. Tak pojęta religia czerpie treść wiary i zasady etyczne ze źródeł pozateologicznych. Będzie starała się unikać zagadnień czysto spekulatywnych, a poprzestać tylko

²⁹ Tamże s. 649.

³⁰ L. Op. s. 541; U. Sp. s. 163; L. abp B. s. 666.

³¹ L. Op. s. 541-542.

³² U. Sp. s. 25.

³³ Emil. T. 2 s. 109.

na maksymach mających podtekst praktyczny³⁴. Aspekt praktyczny nakazuje też, żeby liczbę artykułów wiary ograniczyć do minimum.

Autor *Emila* przyjmując w punkcie wyjścia trzy pryncypialne artykuły wiary, z których wyprowadza wszystkie pozostałe³⁵:

- a) wiara w istnienie potężnej Woli poruszającej świat i ożywiającej przyrodę,
- b) wiara w to, że świat jest rządzony przez Wolę rozumną i że jest nią Rozum osobowy,
- c) wiara w to, że człowiek, ożywiony duszą nieśmiertelną, jest wolny w swoich czynach.

Istotę wyposażoną w atrybuty Rozumu, Siły, Woli, Sprawiedliwości i Dobroci nazywa Bogiem³⁶. Tenże Bóg „dla” człowieka jest Bogiem osobowym. Jego spojrzenie towarzyszy całemu życiu człowieka i potwierdza świadectwo jego sumienia.

Formuła wiary o życiu wiecznym jest konsekwencją niematerialności duszy ludzkiej oraz Bożej Sprawiedliwości, która nie może być obojętna wobec kwalifikacji moralnej czynów ludzkich. Świadomość istnienia Boga oraz wiecznej sprawiedliwości, bywa też ostatnią zaporą, która zdolna jest powściągnąć zło w świecie anomii. Z tego też powodu ateizm uważa za system pozbawiający nadziei, znajdujący zwolenników wśród możnych i sprzyjający tyranom, wyzbywając ich z wszelkich hamulców moralnych³⁷.

Doniosłość społeczna tych dogmatów wynika nade wszystko z tego, że jeżeli brakuje wiary w istnienie Boga i w jakieś życie po śmierci, w którym cnota otrzymuje nagrodę a grzech karę, to nie można rozumnie zgodzić się na ofiarę jakiejś domaga się również nowy typ społeczeństwa, to jest państwo umowy społecznej³⁸.

Na jednej linii z dogmatami wiary teizmu stawia on dogmat „świętości umowy społecznej i jej praw”³⁹. Wszystkie prawa stanowione umową społeczną są dyktowane dogmatami: dobroci naturalnej, wolności, równości, woli powszechnej, suwerenności ludu, miłości Ojczyzny oraz dogmatem sumienia, które jest nośnikiem treści tychże praw⁴⁰.

Oprócz dogmatów pozytywnych, wyznanie wiary religii cywilnej uzupełnione jest o jeden dogmat negatywny — nietolerancję. Rousseau odrzuca ją z racji jej antyspołecznego charakteru. Autor *Umowy społecznej* widzi w nietolerancji dogmat wpisany w każdą religię roszcującą dla siebie monopol zbawienia⁴¹.

Z ogólnej nauki wiary wyprowadza zasady etyczne. Nie zajmuje go sprawa szczegółowego ich wyliczania, ale ogólnie uznaje „odwieczne prawdy moralne”⁴², pochodzące wprost z natury. Ekspozuje zwłaszcza obowiązek miłości braterskiej i konieczność pokojowego życia w społeczności. Szczególny walor świętości, a zatem i ważności, przysługuje prawom dotyczącym się małżeństwa i rodziny⁴³.

³⁴ L. abp B. s. 646.

³⁵ *Emil*. T. 2 s. 103, 111, 116.

³⁶ Tamże, s. 155-156.

³⁷ „Z natury rzeczy ateizm jest złowrogi; jeśli znajduje zwolenników wśród bogaczy i wielmożów, którym schlebia, budzi grozę w biednym i uciskanym ludzie, który nie tylko widzi, jak jego tyrani odrzucają jedyne, zdolne ich okiełzać wędzidło, lecz patrzy, jak wydzierają mu nadzieję na drugie życie — jedyną pociechę ich doczesnej doli”. Zob. *Nowa Heloiza* s. 375; por. także *List o Widowskach* (dalej L. Wid.) s. 447; *Emil*. T. 2 s. 155-156.

³⁸ U. Sp. s. 42.

³⁹ Tamże s. 164.

⁴⁰ *Emil*. T. 2 s. 123; U. Sp. s. 32; Uw. rz. pol. s. 202; *Listy o moralności* (dalej L. mor.) s. 582.

⁴¹ U. Sp. s. 164; *Emil* T. 2 s. 152; L. Op. s. 541; *Wyznania* T. 2 s. 322.

⁴² *Emil*. T. 2 s. 120; *Nowa Heloiza* s. 53.

⁴³ *Emil*. T. 2 s. 88; *Nowa Heloiza* s. 188; L. Wid. s. 480.

Doktrynę religii cywilnej można zobrazować na zasadzie continuum, które na jednym krańcu zawiera dogmaty odnoszące się wprost do Boga, a na drugim dogmaty i zasady etyczne dotyczące „człowieka” i „obywatela” w relacji do państwa.

Jeśli pod pojęciem doktryny rozumie się zespół dogmatów i zasad etycznych, to chociaż doktryna religii cywilnej nie posiada ani dogłębnie rozwiniętej dogmatyki, ani wystarczająco sprecyzowanych zasad etycznych, niemniej, daje jasne wytyczne, w którym kierunku państwo powinno zmierzać i jaką religię zaadoptować, żeby obywatele żyjąc w pokoju, mogli zrealizować swoje cele doczesne i wieczne.

2. Kult

Doktryna religijna postuluje określony sposób zachowania się wobec wierzeń uznanych za „święte”. W każdej religii przyjmuje to formę kultu. Religia cywilna pretendująca do odgrywania roli prawdziwej religii, również nie może odżegnać się od kultu. Religia cywilna, będąca całościową koncepcją świata, człowieka i społeczeństwa, będzie preferowała takie działania, nadając im rangę kultu, które wiążą się z tą koncepcją. Sięgać to będzie wszystkich wymiarów życia jednostkowego i społecznego: od form pobożności indywidualnej aż po życie gospodarcze, polityczne, kulturalne, a nawet sposobu wykorzystania wolnego czasu. Podkreślenie ważności kultu w religii cywilnej nie jest równoznaczne ze zgodą na jakąkolwiek formę kultu. Podobnie jak doktryna, tak też i kult winien spełniać postulat racjonalności. Postulat ten oraz kryterium użyteczności każe przy instytucjonalizacji kultu, w każdym przypadku z osobna uwzględnić okoliczności czasu, miejsca, zwyczajów i tradycji miejscowej, gdzie takie praktyki kultyczne mają zostać wprowadzone⁴⁴.

Brak sprecyzowanej formy kultycznej jest wynikiem tego, że nie chciał on nadać religii cywilnej ograniczonego zakresu, lecz dzięki uniwersalnemu wyrazowi, miała stać się ideą regulatywną w skali ogólnoswiatowej. Rousseau uważa, że w gestii wprowadzającego tę religię leży sprawa ustalenia jednolitej formy kultu obowiązującego w danym państwie⁴⁵.

Religia cywilna tworząca konglomerat religii człowieka i religii obywatela musi mieć na uwadze, aby nie uległy zapoznaniu zobowiązania, które nakłada religia człowieka. Dlatego też, kult religii cywilnej nie może nie zaznaczyć jakiegś powinności człowieka względem Boga. Człowiek zawsze może i powinien oddawać kult swemu Bogu, przede wszystkim we wnętrzu własnego serca⁴⁶. Nie ma tutaj konieczności wdrażania w kult, dyktuje go po prostu sama natura. Rytuał to codzienna kontemplacja dzieł Bożych, modlitwa podziwu, uwielbienia i dziękczynienia dla Stwórcy.

Continuum praktyk religijnych jest dość rozległe. Rozciąga się od rytuału aż po praktyki związane z pracą na roli. Wszystkie mają nadać sens i znaczenie egzystencji człowieka w społeczności. Niebagatelna rola przypada nade wszystko świętom. W czasie świąt człowiek odnajduje sakralny wymiar swego życia, doświadcza wartości ludzkiego istnienia i nabiera przeświadczenia o zaletach życia społecznego. Święto wraz z jego różnorodnymi praktykami publicznymi powinno stać się punktem odniesienia, pozwalającym cieszyć się z poniesionego trudu w przeszłości oraz wzniecać nowy zapał do zadań czekających w przyszłości⁴⁷.

⁴⁴ *Emil*. T. 2 s. 155.

⁴⁵ L. abp B. s. 667; *Wyznania*. T. 2 s. 131; *Emil*. T. 2 s. 131.

⁴⁶ *Emil*. T. 2 s. 151, 131, 155.

⁴⁷ L. Wid. s. 483.

Praktyki religii cywilnej przybierają formę zabaw, festynów, zawodów, defilad, zwyczajów potwierdzonych umową. Wszystkie odznaczają się cechą sakralności, albowiem symbolizują istotne wartości państwa umowy społecznej. Ilość praktyk i system ich organizacji jest sprawą umowną, byleby spełniały warunek prostoty i były przepojone duchem patriotycznym ⁴⁸.

Stosunkowo duża otwartość doktryny, a przede wszystkim kultu religii cywilnej sprawia, że może ona przyswajać wielorakie środki religijnego wyrazu, a dzięki temu bardziej przenikać we wszystkie dziedziny ludzkiego życia i wypełniać różne funkcje.

III. FUNKCJE RELIGII CYWILNEJ

U podstaw koncepcji religii cywilnej leży aksjomat iż to, co nie spełnia funkcji, przestaje istnieć ⁴⁹. Rousseau w pierwszym rzędzie chodziło o to, aby przez racjonalność doktryny i kultu stworzyć taką religię, która zabezpieczyłaby „interesy” Boga, a równocześnie była użyteczna dla społeczności. Religia cywilna sprostą potrzebom „człowieka” i „obywatela” wtedy, gdy będzie tworzyć zwarty system. Zwartość zasadza się na sięgnięciu głęboko w sferę motywacyjną, jeśli zawartość treściowa religii spotkać się ma z pełną internalizacją ze strony obywateli.

Religia cywilna nie funkcjonuje bynajmniej jako autonomiczna sfera życia społecznego. Mamy tu do czynienia z tym, co można nazwać filozofią życia obejmującą kompleksowy system wartości, norm i wzorów zachowania, przenikający wszystkie sfery życia, włącznie ze sferą osobowości.

Religia cywilna przyjmując określone dogmaty i określoną formę kultu, możliwe do zinternalizowania sprawia, że nawet występujące w niej zakazy i nakazy są odczytywane bardziej jako przedmiot umiłowania, aniżeli w kategoriach przymusu ⁵⁰. Wartości, normy i wzory zachowania religii cywilnej są dla jednostki ekspresją jej własnej osobowości, postulatem jej „rozumu i serca” i dlatego całkowicie identyfikuje się z nimi. Religia cywilna pełniąc funkcje identyfikacji, zmierza do uzyskania jedności i pokoju wewnętrznego, utożsamiającego się z jednoznacznym stosunkiem do samego siebie i do świata ⁵¹.

Treścią przeżycia religijnego jest obcowanie ze świętością poprzez partycypację w Ładzie. „Bycie w Ładzie” dostarcza poczucia bezpieczeństwa związanego z jednoznacznością rezultatów każdego działania. Wobec Ładu wytwarza się poczucie emocjonalnej i moralnej solidarności; można mówić o zaistnieniu więzi typu „my”. Religia cywilna dając jednostce realne poczucie bezpieczeństwa, umożliwia odnalezienie jej własnego miejsca w świecie ⁵².

Dla Rousseau jednostka i społeczeństwo stanowią całości sprzęgnięte ze sobą, a nie były odrębne i wyizolowane od siebie. Dlatego konflikt między nimi trzeba widzieć również w perspektywie uwarunkowań społecznych. Harmonia natury domaga się, aby nie było sprzeczności między dążeniem do szczęścia indywidualnego i do szczęścia społecznego. Równowaga między tymi dwoma celami skłania Rousseau do poszukiwania takiej wspólnoty, w której realne byłoby osiągnięcie jedności społeczeństwa i aspiracji jednostki do wewnętrznej zgodności. Powyższe cele w ze-

⁴⁸ Tamże s. 494.

⁴⁹ L. abp B. s. 655-656; *Emil*. T. 2 s. 157.

⁵⁰ U. Sp. s. 25, 10.

⁵¹ *Emil*. T. 1 s. 74.

⁵² *Emil*. T. 2 s. 155-156; *Nowa Heloiza* s. 186-190, 374-375.

stawieniu z negatywną diagnozą współczesnego mu społeczeństwa, stanowią bazę do skonstruowania systemu, który jedynie może sprostać postulatowi pełnej identyfikacji ze społeczeństwem⁵³.

Każda religia sakralizuje wartości i normy relewantne dla społeczeństwa, a ponadto legitymizuje uznane wzory w społeczeństwie, przez co przyczynia się do utrzymania porządku. W religii znajdują odzwierciedlenie wszystkie wydarzenia odgrywające doniosłą rolę w życiu społecznym. Jeżeli każda religia w jakiejś mierze spełnia takie funkcje, to — jak Rousseau sądzi — religia cywilna wypełnia je w stosunku najwyższym. Dzieje się tak, ponieważ religia cywilna jako publiczna dymensja, zawiera te tylko prawdy, które wspólnotę łączą⁵⁴. Znaczenie i wiarygodność publicznej dymensji wzrasta jeszcze przez to, że konsens w zakresie wartości, norm i wzorów zachowania nie czerpie swego uzasadnienia z mocy jakiegoś autorytetu, ale cokolwiek mieści w sobie ów konsens, wszystko jest ekspresją ludzkiej osobowości. Religia zrodzona z konsensu jednostek będzie nade wszystko pełniła funkcję integrującą. Stopień integracji struktur społecznych zależy od siły procesów scalających te struktury, w które zostały ujęte stosunki międzyludzkie. Umowa społeczna stwarza nowy typ więzów, wzmocnionych jeszcze sankcją religijną. Są to więzy nie tylko racjonalne ale także i emocjonalne, zadziergnięte na łonie Ojczyzny, która jest związkiem autonomicznych jednostek, połączonych zbieżnością interesów indywidualnych na wzór całości organicznej⁵⁵. W tym typie społeczeństwa jednostki łączy ze sobą nie stosunek współzależności, czy wzajemnej korzyści lecz „stosunek współobywatelstwa”. Rousseau jest zdania, że redukując wszystkie więzy międzyjednostkowe do „stosunków współobywatelstwa”, w tenże sposób uzyskuje się najmocniejszą więź społeczną⁵⁶.

Realizacja społeczności opartej na solidarności i więzi emocjonalno-osobowej uzależniona jest od panowania w życiu społecznym racjonalnego prawa, będącego wyrazem bezosobowej „woli powszechnej”, zakładającej rozumną zgodę jednostki.

Jedność społeczeństwa osiąga się poprzez wspólnotę wartości i celów, dlatego w swoim systemie tak duży nacisk kładzie on na doktrynę. Fakt posiadania przez wspólnotę wspólnej zinterioryzowanej wiary, która niesie ze sobą pewne zobowiązania wobec obywateli państwa powoduje, że ta doktryna jest istotnym elementem integracji⁵⁷. Dogmaty religii cywilnej wskazują na dobra chronione przez system i uzasadniają istnienie norm stojących na straży tych wartości oraz konieczność stosowania się do nich. Naczelnym dobrem jest jedność społeczna⁵⁸. Wszystko co tę jedność rujnuje nie ma racji bytu w państwie. Ten nadrzędny interes podsuwa eliminację w zarodku każdego źródła konfliktu i nakłada na państwo obowiązek wyeliminowania tych jednostek, które wnoszą ferment społeczny⁵⁹.

Skoro jedność społeczną osiąga się dzięki wspólnemu systemowi wartości, religia cywilna praktycznie nie daje w państwie miejsca dla żadnej innej religii, przynajmniej wtedy kiedy ta ostatnia rościłaby pretensję do jakiejś dymensji publicznej⁶⁰.

Integracja zakłada, że oprócz wspólnych norm i wartości, występuje również wzajemne oddziaływanie osób. Doktryna ujawnia się w działaniu, w oznaczonej

⁵³ *Emil*, T. 1 s. 11-12; tamże. T. 2 s. 374.

⁵⁴ *L. Op.* s. 539; *L. abp B.* s. 678.

⁵⁵ *U. Sp.* s. 22-23.

⁵⁶ Tamże s. 21-23, 40-41, 123-124.

⁵⁷ Tamże s. 163.

⁵⁸ Tamże s. 159.

⁵⁹ Tamże s. 164.

⁶⁰ *L. Wid.* s. 541-542.

formie akcji — w kulcie. Kult w rozmaitej formie podtrzymuje i odświeża świadomość wspólnoty, weryfikuje przyłgnięcie do doktryny, skłania obywateli do jej czci i szacunku. Poprzez kult jednostka czuje się związana ze wspólnotą, której ona potrzebuje i która jej potrzebuje⁶¹.

Rousseau dużą wagę przywiązuje do świąt narodowych, które realizują ideał wspólnoty w płaszczyźnie emocjonalnej i estetycznej. Święto jest doniosłym aspektem życia obywatelskiego. Święto narodowe wsparte tradycją i obyczajami pełni ważną funkcję integracyjną w państwie jako całości organicznej oraz funkcję mediatyzującą pośród obywateli.

Rousseau społeczną funkcję systemu buduje, opierając się na internalizacji przez obywateli doktryny i kultu, przez symbolizację norm grupowych, przez tego rodzaju organizację życia społecznego, która daje sposobność praktykowania postaw pożądanых w państwie oraz przez system kontroli w państwie, to jest przez mechanizm nagród i kar.

Integracja struktur społecznych powoduje, że życie w społeczeństwie staje się atrakcyjne, a także daje jednostce i obywatelowi najgłębszą podbudowę motywacyjną.

Religia cywilna, prezentując obraz człowieka i ideał społeczny, sugeruje, że jest tym systemem, w którym ludzie mogliby się rozpoznać, a to oznacza, że powinni się z nim również identyfikować.

ZAKOŃCZENIE

Religia cywilna, prezentując obraz człowieka i ideał społeczny, sugeruje, że jest mocno wrośnięta w cały system filozoficzno-społeczny Rousseau. Powstała na bazie epoki Oświecenia, kwestionując zastany „porządek” w świecie. Autor *Umowy społecznej* nie poprzestaje na samej tylko krytyce, ale szuka dróg wyjścia z anomii. Przy pomocy skonstruowanego przez Oświecenie „narzędzia” jakim jest rozum, usiłuje podać zasady, na których można by zbudować nowy ład. Religia cywilna jest ukoronowaniem tych jego starań.

Rousseau wyprowadza swój system z niewielu zasad, które terminologia religii cywilnej nazywa dogmatami. Jej dogmaty są logiczną konsekwencją hipotetycznego „stanu natury”, który dla myśliciela genewskiego jest funkcją obrazu współczesności i założonego ideału społecznego. Wśród nich na pierwszym miejscu widnieje dogmat o równości i wolności. System religii cywilnej akcentując niezbywalne wartości równości i wolności, bazuje na „podstawowej zasadzie wszelkiej moralności” mówiącej, że człowiek jest z natury istotą dobrą, nieskażoną i zawsze milującą sprawiedliwość i ład⁶².

Prawdopodobnie pozostanie tajemnicą Rousseau, w jaki sposób godził dwa tak sprzeczne ze sobą sądy, a mianowicie: naturalnie dobra jednostka podąża tylko za własnym interesem i ponadto nie gdzie indziej, ale w stanie natury pozbawiona jest wszelkich uczuć moralnych i potrzeba dopiero stanu społecznego, żeby wydzwignąć ją ze „stanu zwierzęcego”⁶³. Czysta logika nakazywałaby raczej przypisać dogmat naturalnej dobroci „stanowi zwierzęcemu”.

Przy całej otwartości na metodę rozumowania Rousseau, nie widać u niego w żadnym razie rozwiązania antynomii wolności i równości. Równość wymaga podporządkowania się powszechnej normie, a wolność zmierza ku temu co bezwarunkowe. Wolność jednostki bywa realizowana wtedy, kiedy przysługuje ona w równym sto-

⁶¹ Tamże s. 448.

⁶² L. abb B. s. 610.

⁶³ U. Sp. s. 27.

pnii każdej jednostce danego społeczeństwa. Można sądzić, że wolność jaką gwarantuje system religii cywilnej jest tylko pozorna. Wynika to z pomieszania jakościowego punktu widzenia z ilościowym. Wolność posiadana z natury, której jednostka zrzeka się w zupełności na rzecz państwa, jest jakościowo nietożsama z wolnością odzyskaną przez fakt stania się obywatelem.

Istotną cechą systemu jest dążność do zapewnienia równości wszystkich ludzi w państwie, co wyklucza wszelką hierarchiczną strukturę, również tę w porządku duchowym. Jednakże praktyka życia wskazuje, że w rzeczywistości ma się do czynienia z nierównościami jednostek, powodowana różnorodnymi przyczynami. Wobec tego niezmiernie pożądanym jest, by istniała jakaś potęga nadrzędna, w stosunku do której zauważone nierówności między jednostkami staną się nic nie znaczące i praktycznie zredukują się do zera. Dopiero nieskończona wyższość i dystans Boga sprawia, że znikają przy Nim wszystkie różnice i w taki to sposób można mówić o zrównaniu, skądinąd nierównych, jednostek. W religii cywilnej, która w założeniu broni również „interesów” Boga, uwidacznia się tym samym instrumentalne Jego traktowanie.

Misja, jaką obarcza siebie immanentny bóg religii cywilnej, jest zogniskowana wokół wartości całkowicie ziemskich i nie może wprowadzać w błąd ubranie ich w otoczkę świętości. Zasadniczo chodzi tu o sakralizację społeczno-politycznych struktur, ale zarazem jest to laicyzacja uczuć tradycyjnie religijnych. Religia cywilna kryje w sobie laicyzację „ostatecznych” problemów życia ludzkiego i przenosi ich rozwiązanie ze strefy transcendentnej do granic życia doczesnego. Rozwiązanie wszystkich problemów uwarunkowane jest tylko racjonalną organizacją życia społecznego. Racjonalne państwo Rousseau, z własnym prawem zwanym religią cywilną, urasta do autonomicznej siły reprezentującej interes ogólny i zabezpieczającej także interes człowieka. Rousseau nie zna granic władzy państwowej, kiedy zachodzi konieczność obrony tychże interesów⁶⁴.

Nawet przy pomocy najbardziej subtelnych argumentów niezmiernie trudno byłoby obalić opinię, że „Wola Powszechna”, której nie wolno się sprzeciwić, posiada wszelkie znamiona władzy absolutnej. Cały system religii cywilnej jest w najlepszym razie demokratycznym Lewiatanem w którym wole poszczególnych jednostek roztapiają się w woli powszechnej. Religia cywilna, indywidualistyczna w punkcie wyjścia, przybiera antyindywidualistyczny charakter w swej treści i prowadzi do zupełnego pochłonięcia jednostki przez państwo. Koniec drogi naturalnego indywidualizmu wyznacza despotyzm.

Relacji jednostka-państwo nie sposób poprawnie ustawić bez jasnego rozróżnienia indywidualizmu i osobowości, dobra osoby ludzkiej i dobra wspólnego społeczności. Rousseau miał już grunt przygotowany, ale sam obrał inny kierunek.

Rousseau szereg swoich myśli wywodzi z dziedzictwa pokoleń poprzedzających go. Ulega wielu wpływom, a do niejednej inspiracji sam wyraźnie się przyznaje. Chodzi tutaj zwłaszcza — ujmując w porządku chronologicznym — o wpływy: Platona (nauka o idealnym państwie), Plutarcha (dążenie do cnoty), Kalwina (moralizm), Descartesa (racjonalizm), Locke'a (umowa społeczna) Montesquieu (teoria prawa).

Tym co go wyróżnia spośród myślicieli poprzedzających i jemu współczesnych jest to, że pierwszy nadał swojej koncepcji umowy charakter ściśle filozoficzny⁶⁵, i to, że nikt inny nie dokonał tak nierozzerwalnego połączenia polityki z moralnością, a także i to, że uzależnił prawomocność każdego ustroju polityczno-społecznego od akceptacji jednostki i społeczeństwa jako całości.

⁶⁴ Tamże s. 40.

⁶⁵ *Rozprawa o naukach* s. 213; *Emil*. T. 2 s. 369; *U. Sp.* s. 18-19, s. 49.

Nie luki w metodzie, nie precyzja pojęć, ani konsekwencja w rozumowaniu w ramach przyjętych założeń decydują o doniosłości jego systemu. Na pierwszym miejscu trzeba postawić znaczenie, jakie jego system uzyskał. Inspirujący charakter jego dzieł jest wielkiej wagi. Studiując historię filozofii i nauki społeczne XIX i początków XX w. nie sposób nie natknąć się na myśl Rousseau.

Badacze dziejów Rewolucji Francuskiej podkreślają, że system Rousseau, a zwłaszcza *Umowa społeczna*, która była podstawą wychowania politycznego wielu rewolucjonistów przygotowała w znacznej mierze zniszczenie porządku ustalonego. *Umowa społeczna* stała się podręcznikiem ideału demokratycznego. Robespierre na russowskich formułach uczył się traktować „wolność” i „równość” na serio. Na przykład w formule o „zmuszaniu do wolności” znajdzie uzasadnienie prawne dla „despotyzmu wolności” rewolucyjnej dyktatury, która uniwersalizm prawa i wolności przeciwstawia „partykularyzmowi” wrogów Ojczyzny i ładu⁶⁶.

Niepodlegającą dyskusji jest zależność od doktryny Rousseau *Deklaracji praw człowieka i obywatela*, uchwalonej 26 VIII 1789 r. Znamienne jest nawet podobieństwo sformułowań:

- ludzie rodzą się i pozostają wolni i równi co do swych praw (art. I),
- zasada suwerenności ludu jest zasadnicza w narodzie (art. III),
- prawo jest wyrazem woli powszechnej (art. IV).

Rousseau, kreśląc w religii cywilnej wytyczne do organizowania świąt, dostarczył tym samym wzorów dla wielkich, ludowych świąt Rewolucji, które stały się jedną z jej instytucji. Rewolucja ten model świąt republikańskich skrzętnie wykorzystywała. Odpowiadał on idealnie tym funkcjom i tym imponderabilom, dla których poszukiwała form wyrazu.

Analityczne podejście do religii cywilnej pozwala sprecyzować pewne pochodne, które znalazły swoje rozwinięcie u innych myślicieli; wymagałoby to jednak osobnego studium.

W ogólności, stroną filozoficzną doktryny zajęli się badacze niemieccy. Od Rousseau wiedzie droga do klasyków filozofii niemieckiej, do Kanta i Hegla, a także do romantyzmu.

Sledząc wpływ myśli Rousseau na gruncie francuskim, nie można pominąć Comte'a, którego uważa się za twórcę socjologizmu religijno-filozoficznego, sprowadzającego istotę religii do zjawisk społecznych. Jego rozważania na temat więzi społecznych każą przypuszczać, że nie obca mu była idea konsensu w zakresie doktryny i kultu religii cywilnej.

Blisko z Comte'em związany Durkheim uchodzi za intelektualnego spadkobiercę Rousseau, z tym tylko, że inspirował go system jako całość, a nie niektóre tylko fragmenty systemu. Ostatecznie dzieliły ich obu duże różnice. Dla Rousseau religia cywilna, jest w praktyce systemem, który powinni stwarzać i rozwijać przywódcy polityczni (przy zachowaniu wszystkich nakreślonych wymogów). Dla Durkheima natomiast, religia cywilna jest czynnikiem samorzutnie wyłaniającym się z życia społecznego. Nie wdając się w szczegóły, wpływ Rousseau na Durkheima dotyczył roli funkcji integracyjnej religii cywilnej. Według Durkheima funkcjonalne znaczenie religii polega na utrzymaniu jedności i integracji społecznej. Dlatego też kładzie akcent on na aspekty społeczne wierzeń i praktyk, a pomija funkcje czysto psychologiczne i ściśle sakralne.

⁶⁶ B. B a c z k o, *Rousseau. Samotność i wspólnota*. Warszawa 1964 s. 677.

Rousseau konstruuując system przejął tezę Pufendorfa, że religia jest „ultimum et firmissimum humanae societatis vinculum”. Ponieważ społeczeństwo rozumiał w sensie tradycyjnym, jako społeczność cywilną politycznie ukonstytuowaną, dlatego też religia u niego jest nieodłącznym elementem polityki. Tak pojęte społeczeństwo wyklucza nawet najmniejszy rozdział religii od polityki, a za Rousseau jest świadkiem wzajemnej negacji chrześcijaństwa i osiemnastowiecznej filozofii, to na tym tle dopiero dobrze wychodzi pojawienie się koncepcji religii cywilnej. Pragnął on nadać swemu systemowi maximum realizmu. Chodziło mu o to, aby w porządku obywatelskim uzyskać zgodność między „ludźmi takimi, jakimi są” i „prawami takimi, jakimi być mogą”. W rzeczywistości tworzył społeczeństwo doskonałych istot, które ponadto nie uświadamiają sobie, że dylematu występującego w relacji między religią a społeczeństwem nie sposób rozwiązać na drodze redukcji do religii cywilnej.

THE CIVIL RELIGION IN J. J. ROUSSEAU'S WRITINGS

Summary

Rousseau's philosophical-social system originated on the basis of French society's affairs in the 18th century. French society was characterized then by a state of social disintegration, resulting from the lack of social consensus in the matter of culture and from the lack of solidarity in social matters. Rousseau's intention was to put a stop to the progressing state of disintegration of values and norms in society and disintegration of social groups and to give society the state of homeostasis. In his opinion the reformation of the settled „order” could be carried out only when basing on the social consensus but this should be restricted by the religious sanction. He called this system of overcoming the anomaly and settling cultural and social norms „Religion civile”. The term is coined by Rousseau himself and given by him specific meaning. According to Rousseau only religion which introduces order in society and individuals can justify its existence. The religion which would turn out most suitable for the state would be this true one. In his teaching the interest of the state, which is identified with the interest of every individual decides about the meaning of the civil religion. On the whole, Rousseau understood a minimal social consensus under the term civil religion. This social consensus would mean a group of beliefs, norms and practices which would be accepted by all members of society. This, in turn, would lead to settling cultural and social norms in the country and would make man stay in agreement with himself and other people. The consensus would have the form of a confession of civil faith and would determine the positive social maxims recognized and approved of by every individual; it would determine negative all those intolerant maxims which should be rejected by society.

Rousseau's construction is directed towards reconciliation between freedom of the individual and its restrictions resulting from the requirements of social life. The maxims come within the domain of the civil religion doctrine which postulates the defined form of cult, i.e. a defined manner of conduct towards the beliefs considered as „holy”. The doctrine and cult of the civil religion created from the consensus will primarily have the integrating function.

Rousseau's system, despite the fact that it does not solve all the antinomies of life in society, has many ideas which were developed by other thinkers. His system, and particularly the „social consensus”, was the basis of many revolutionaries' political education; thus it had its share in the preparation of the French Revolution. The inspiring character of this doctrine can be easily seen in the thoughts of the classics of German philosophy — in Kant and Hegel. It also had a considerable influence on the French thinkers — Comte and Durkheim.