
TANULMÁNYOK

FEHÉR FERENC

A Legfőbb Lény kultusza és a politikum szekularizálásának korlátai

I. REPRESENTATÍV ÉRTELMEZÉSEK

A francia forradalom történetének talán legvitatottabb területét két évszázad történetírásában a forradalom és az egyház, illetve a vallás konfliktusának magyarázata jelenti. Nem elég, hogy a magyarázatok erősen eltérnek egymástól mind az értelmező fogalmak, mind következtetések tekintetében, de – s ez még fontosabb – a magyarázó sémák még csak nem is egybevágnak. Az idevágó elméletek némelyike folytonos és összefüggő folyamatnak tekinti az egymást követő hatalmi pozícióban lévő forradalmi erők viszonyát az egyházzal és a „vallási kérdéssel” (1789. augusztus 4-től, vagy egy még korábbi időponttól fogva, 1794. thermidor 10-ig), olyan viszonyoknak, amely fokozatosan fejlődött vagy degenerálódott – mindkét oldalon – feszült, de szinte együttműködési kísérletekből terrorrá és polgárháborúvá. Mások szerint semmiféle kapcsolat nincs az új nemzetállam által az egyház megreformálására tett kísérletek kudarca és a Legfőbb Lény forradalmi kultusza között.

Az úgy *prima facie* politikai jellege miatt ez *összeesküvés-elméletek* gyorsan feltűntek a jobb- és a baloldalon egyaránt. Magának a forradalmi viharnek az idején a híres Barruel Abbé adta meg a kétévszázados vita alaphangját (Barruel 1974), kereken kijelentve, hogy a gyászos dráma a *philosophe*-ok, szabadkőművesek, a Felvilágosodás emberei összeesküvésének végeredménye. Bár a rákövetkező században a kutatási módszerek a pusztá gyermekded vádaskodásból megbízhatóan akadémikus technikákká fejlődtek, az ultramontanizmus még de la Gorce mesteri tanulmányában is (1919), mely mindmáig forrásunkul szolgál, előre megfontolt és kidolgozott balol-

dali konspirációnak tartja a konfliktust. A 19. században kikerülhetetlenül megjelentek a Victor Hugo stílusában íródott, nem kevésbé kétséges értékű elbeszélések a pap és nemes „ellenkonspirációjáról”, mely állítólag szövetségben állt a *poçage* barbár módon tudatlan és bigott parasztjával.¹

Egy, az előbbinél hasonlíthatatlanul komolyabb megközelítés, amely az értelmezés egy tiszteletreméltó hagyományával rendelkezik Madame de Staëltől Jean Jaurès-ig², és amely még mindig jelen van a tudományos színen³, *dilemmákat* lát ott, ahol mások pusztá manipulációt, rosszakaratot és frakciózást. *Hibákról* tesznek említést, néha tragikusan nagy hibákról, ördögien kiagyalt összeesküvések helyett. Ez az elmélet alapvetően a „próba-szerencse» stílusú tanulási folyamatot” tekinti lényegesnek, mint a modernitás tipikus érési folyamatát. A Staël-Jaurès-típusú elméleteknek egyetlen közös, problematikus vonásuk van csak: *atomisztikus* olvasatát adják a forradalom vallási drámájának, amelynek, úgy gondolom, keresztül-kasul összeszövődő cselekménye, erősen összeszövött anyaga van, s folytonos története, amelyet az atomisztikus megközelítés nem tud megragadni.

A harmadik séma reprezentatív teoretikusa, Edgar Quinet (1984) „elszalasztott történelmi alkalomról” beszél, a *világi és vallásos demokrácia* szövetségének elmulasztott alkalmáról. Elmélete, *mutatis mutandis*, a Fauchet-, Grégoire- és Bonneville-féle *Le cercle social* reményeinek és illúzióinak szerves folytatása. E vitaklub, amely a jövőző *Église constitutionelle* legdemokratikusabb áramlatával rokonítható, új, plebejus katolicizmus létrehozására törekedett egy túlságosan is szabadon értelmezett Rousseau és egy önkényesen válogatott egyháztörténet alapjain. A *Le cercle* alapítóinak szemében ennek az *újfajta kereszténységnek kellett volna a forradalom spirituális centrumává válnia*.⁴ Quinet a *Le cercle social* zavaros kezdeményezéseit tágtítja ki a radikális kereszténység világtörténelmévé.

Aulard félreérti Quinet-t, amikor azt hiszi, hogy az a protestantizmust javasolná a francia forradalom csodaszerének (Aulard 1904: VI).⁵ Valójában Quinet a (protestáns és katolikus) kereszténységet az emberiség nagy *Erziehungsroman*jának tekinti a politikai demokrácia felé vezető úton. Quinet szerint a kereszténység legvalószínűbb szellemét a *zsinatok* testesítették meg, és *nem* a pápaság, az egyenlők e „hermeneutikai kongresszusai”, amelyek a Szöveg szabad interpretálásának művén túl a spirituális képviselői demokrácia első rendszerét is megteremtették (Quinet 1984: 66–67, 71, 86). A barbárok pusztító betörései tudták csak megtörni a keresztény demokráciát, és behajszolni Krisztus egyházát az elfajzott arisztokratikus uralom – élén a pápával mint *primus inter pares*-szal – évszázadaiba, amelyek a vallásosság végzetes hanyatlását is magukkal hozták (Quinet 1984: 102). VII. Gergely, e forradalmi abszolút monarcha, „brumaire tizennyolcadikája” azonban megdöntötte a romlott oligarchia uralmát, és az erkölcsöt tűzve a napirendre, s megkövetelve a papoktól a szent életvitelt, *társadalmi szerződést* kötött a világgal (Quinet 1984: 103–106). Gergely forradalmi államcsínyének

eredményeit aztán tönkretette a katolikus és a protestáns egyházi bürokrácia. Ez további jó okkal szolgált arra, hogy a francia forradalom, a keresztény demokrácia evilági örököse a régi építmény bürokratikus toldozgatása helyett a demokratikus kereszténység gyenge, de még élő erőit segítse. A bekövetkezett tragédia annak tulajdonítható, hogy Franciaország volt az egyetlen olyan ország, amely előbb élte meg *politikai* forradalmát, mint *vallásos* forradalmát (Quinet 1984: 230–231). A forradalom ezért, világi nyelve ellenére, szellemében *mélyen katolikus* maradt, a szó legszorosabb értelmében. Jezsuitikus és inkvizíciós volt gyalázkodó retorikájában és erőszakos intézkedéseiben mind az új, mind a régi gallikán egyház ellen. A nagy történelmi lehetőséget, a szövetséget a világi és az egyházi demokrácia között, így elmulasztották.

Quinet elbeszélése kétségkívül egyike a (hivatalos és ellenzéki) egyház és a forradalom konfliktusával foglalkozó nagy reprezentatív elbeszéléseknek. Kerek történet ez, óriási meggyőző erővel és lendülettel elbeszélve, amely a „felszabadítási teológia” e korszakában találhat magának még új követőket. Premisszája azonban, tehát az, hogy az egyház demokráciáját és a demokratikus nemzetállamot *egyenlő politikai partnerekként* össze lehet békíteni, véleményem szerint premodern koncepció, amelyet H. Maier joggal kritizál (Maier, 124).⁶

A francia történetírás legünnepeltebb vitája a régi és új egyház és a forradalom konfliktusának kérdésében, a dekrisztianizálási mozgalom és a Legfőbb Lény kultuszának jellegét és értékelését illetően az Aulard–Mathiez vita.⁷ Dacára a párviadal zajának, a tényeket illetően a forradalmi történetírás e két doyenjének csak igen csekély nézeteltérései voltak, bár a történetet teljességgel másképpen értékelték. Hozzá kell ehhez tennünk, hogy egyikük sem vonja le az álláspontjából következő filozófiai konzekvenciákat. Aulard valóban azt hitte a problémával foglalkozó jelentős korai könyve megírásának idején, hogy a dekrisztianizáció mint népi mozgalom csak a jakobinus diktatúrával kezdődött, hogy nemigen volt előzménye, és hogy csak igen gyenge gyökereket tudott eresztetni. Mathiez ezzel szemben már az 1790-es föderáció-ünnepben felfedezte a mozgalom csíráját. Jelentős bizonyítékokat sorakoztatott fel az *egyházon kívüli* rituális és szertartási kultúra növekedésére, amely aztán vetélytársává vált mind az alkotmányos, mind a refraktárius (esküt tenni vonakodó) katolicizmusnak. Ez az új rituálé szolgáltatta a dekrisztianizálás népi mozgalmának és az Ész kultuszának, illetve (mert Mathiez szerint ez pusztán az elnevezés megváltoztatása volt) a Legfőbb Lény kultuszának nyersanyagát. Aulard későbbi vonatkozó könyvében már maga is elismeri, hogy kezdetben alábecsülte a francia (mindenekelőtt paraszti) tömegek mélységes vallási közömbösségét. A tényeket illetően, ha az értékelést illetően nem is, így álláspontjaik jelentősen közelebb kerültek egymáshoz. Ugyanakkor Mathiez-nek *filozófiai* érvekkel kellett volna bebizonyítania legfőbb téziséit: az Ész kultuszának és a

Legfőbb Lény kultuszának azonos jellegét. Ezek elméleti, nem levéltári problémák. Mathiez ráadásul megszokott, túlbuzgó Robespierre-apológiájával megint elkövette a rá jellemző hibát. Oly szélsőségesen védelmezte hősét (ezúttal azzal a „vádval” szemben, hogy a Legfőbb Lény kultusza saját ambiciózus találmánya volt), hogy semmi sem maradt Robespierre mélyen problematikus és zsarnoki, ugyanakkor igen eredeti tetteiből, amellyel egy „vallási forradalmat” indított el. Ami pedig ebben a híres, de végső soron kevésbé gyümölcsöző vitában a legfájdalmasabb, az az, hogy sem Aulard átfogó könyvei, sem Mathiez írásai nem foglalkoztak az egyház és a forradalom konfliktusának egy átfogó elméletével.

A háború utáni kutatást e klasszikus téma tekintetében sokatmondó ambivalencia jellemzi. Az a lendület egyfelől, amelyet a kulturális és szociálintropológia és az *Annales*-mozgalom vitt a történetírásba, jelentős eredményeket hozott, feltárva a népi vallásos képzelet és szokások felszín alatti világát, és a kereszténység előtti rítusok továbbélését és átformálódását a forradalom viharában.⁸ A történeti-szociológiai kutatás nem várt mélységeket és területeket tárt fel. Az adatok gazdag választékán túl új meglátásokkal is hozzájárult a kutatáshoz.⁹ Másfelől azonban árulkodó hiánnyal találjuk szemben magunkat, ha frissebb irodalmat keresünk a forradalmi valláspolitikáról. Furet szembetűnően hallgat ez ügyben, és hallgat a „revizionista történészek” és az „újmarxisták” többsége is.¹⁰ Ezúttal a hallgatás oka nem a „bonyolult” probléma szorításában érzett zavar, hanem az egyetemes – közönyös – unalom. Úgy tűnik, hogy a technológiai racionalizálás háború utáni világa meg van arról győződve, hogy a fanatikus és kvázi-vallásos antiklerikalizmus és a megváltó politika, a transzcendentális hit forradalmi pótlékával együtt, visszahozhatatlanul egy letűnt világhoz tartoznak.

E tanulmány a fentiekkel szöges ellentétben álló meggyőződésen alapul. A szerző úgy véli, hogy a gallikán egyház forradalmi reformjának kudarca s az erre adott válasz, azaz a politikai ész mindent átható kritikájának szellemében egy forradalmi vallás megteremtésére tett kísérlet egyetlen drámának két felvonása, s a másodikat nem lehet az első nélkül megérteni. Mi több, a szöveggönyv filozófiai kulcsa csak a befejezésben, sőt talán csak az elméleti epilógusban lelhető meg. A két felvonással együttesen paradigmikus történet tárul elénk a racionalizálás és szekularizálás dogmatikus tébolyáról, annak a történelmi eseménynek korai szakaszában, amely, úgy tűnt, a Felvilágosodás végső győzelmét hozta meg; a túlbuzgó racionalizálás visszajaként, e törekvések szükségszerű kudarcáról, végső soron pedig a politikum szekularizálásának korlátairól. Mint politikaelméleti írás, tanulmányom a modernitás születésének ránk maradt hagyományával kíván foglalkozni.

2. A RACIONALIZÁLÁS TÉBOLYA ÉS A FORRADALOM KUDARCA

Hogy a gallikán egyház megérett már a reformra a forradalom előestéjén, az azon kisszámú megállapítás egyike, amellyel a francia forradalom minden történésze egyetért. S ami még fontosabb, ugyanezt széles körben vallották a régi rezsim végefelé az egyházon *belül és kívül* egyaránt. Mint Tackett megjegyzi: „A század közepét követő években a prelátusok, akiket mind erősebben szorongattak a *philosophe*-ok, a *parlementaire*-ek és saját papjaik, megérezték, hogy szükség van az egyház szerepének gondos újraértékelésére. A püspökök, Lomenie de Brienne, Le Franc de Pompignan, Du Lau és Boisgelin érsek vezetésével a papság általános gyűlésén javaslatot tettek az egyházi adók reformjára, az alsópapság jövedelmének növelésére, és az egyházi javadalmazási rendszer módosítására – ezen belül a plébánosok versenyvizsgák alapján történő kinevezésére, a kötelező vikáriusi tanulódíszak bevezetésére a lelkipásztori tevékenység megkezdése előtt, és a klerikus-oktatás reformjára. Szó volt az egyházmegyék határainak megváltoztatásáról annak érdekében, hogy visszaszorítsák Dél-Franciaország apró »diocèse crotte«-jait... Mindent egybevéve, a püspökök erőfeszítése mégsem a felvilágosult átalakítás vágyának manifesztálódása volt, erőfeszítésük inkább adminisztrációjuk *racionalizálására és centralizálására* irányult, hogy ezáltal féken tudják tartani a hagyományos fegyelmet fenyegető alsópapságot” (Tackett 1986: 7–8). (Az én kiemelésem. – F. F.)¹¹

Tackett megjegyzése a racionalizálás és centralizálás egyházon belüli igényéről, összevetve a történészek véleményével, amely szerint a kört szinte univerzális racionalizálási vágy jellemezte, azt az illúziót keltheti, hogy rendkívül egyszerű feladat előtt állunk. Ha az első renden kívül csaknem egyöntetű, de legalábbis a több. Íg képviselte igény volt az egyház ügyeinek racionalizálására, s ha ez az igény még a megreformálandó intézmény csúcán és legalján is támogatókra talált, joggal tűnődhetnénk el azon, mi zárhatta el az utat egy elsőprő erejű racionalizálás előtt. Valójában azonban, mint erre a forradalomnak csakhamar rá kellett ébrednie, a „racionalizálás” nem homogén kifejezés, hanem afféle „jolly-joker szó”. Az egyház belső reformjának szószólói szájában a kifejezés „áramvonalasítást”, *modernizálást* jelentett. A *philosophe*-ok és politikai leszármazottaik értelmezésében egyszerűen az ész *uniform* elveinek alkalmazását jelentette a társadalom egészére, azaz az egyház ügyeire is. A forradalom előtti felvilágosodás általában elterjedt, de veszélyes illúziója volt, hogy a „racionalizálás” jelszava homogén, hogy az emberi élet racionális, illetve nem-racionális (dogmatikus) elvei élesen szembeállíthatók, hogy nem ismerhető el a racionalitások (így, többes számban) különféle fajtáinak lehetőségége. Az ügy buktatóit nagyon egyszerű kérdések segítségével azonosíthatjuk: „miféle racionalizálás, uniform vagy szféra-specifikus?”, „racionalizálás ki által?” és végül, „racionalizálás kinek az érdekében?” – ezek a kérdések.

Ha felvetjük őket, nyilvánvalóvá válik a már a *forradalom előtt* kialakult szituáció szinte áthatolhatatlan bonyolultsága.¹² Csaknem két évszázad hosszat próbálta az udvar saját érdekében megoldani („racionalizálni”) a gallikanizmus inherens ellentmondásait. Miután Róma fennhatóságát megszüntették, a monarchák az egyház képviseleti rendszerét is le akarták rombolni, mint *politikai versenytársat* az abszolút uralmon belül. A *Constituante* szónokai és szakértői később joggal utalhattak jogi precedensként királyi dekrétumokra és kijelentésekre, amelyek az egyházi tulajdon pusztán feltételes jellegét hangsúlyozták, a prelátusok pusztá gondnokságát ingatlanaik fölött a papi vagyonok konfiskálásának vitájában.¹³ Az abszolút fejedelmek nem tűrhették meg még a hanyatló képviseleti rendszert sem, amely az egyház legfelsőbb irányítását képezte, részben mivel akadályozta a királyi beavatkozásokat, részben pedig azért, mert veszélyes példával szolgálhatott. Nem fogadhatták el az egyháznak egy saját igazságszolgáltatásuk mellett érvényesülő független jogrendszerre igényt támasztó követelését sem. Az *appel comme d'abus*-nek, az udvar és a parlament az egyház ellen gyakran felhasznált eszközeinek sokat vitatott kérdése sokatmondó bizonyítékát szolgáltatja a párhuzamos jogrendszerek nem szűnő, kibékíthetetlen konfliktusának.¹⁴ Az egyház „királyi racionalizálása” ezért erősen kívánatosnak tűnt. Ugyanakkor sosem hajtották végre, sőt még csak meg sem kísérelték komolyan sosem, és erre jó okuk volt. Quinet, a gallikanizmus eltökélt ellenfele, helyesen mutatott rá, hogy a királyi vágyálmok a gallikanizmus inherens tendenciáinak felerősítéséről és az egyháznak a monolitikus állam egyszerű szervévé változtatásáról valójában veszélyes őrület volt a csalókan racionális homlokzat mögött. A király híres két teste (Kantorowicz 1957) közül a „természettőlötti” testet, amely az uralkodás spirituális alapját szolgálhatta, csak egy tőle független hatalom legitimizálhatta, azaz szentesíthette. Ez a látszólag fennkölt kérdés központi szerepet töltött be a monarchia működésében. Egy független, tekintélyes és teljességgel spirituális hatalom *sensu stricto* szentesítése nélkül az abszolút monarchia a mind befolyásosabb közvélemény szemében közönséges zsarnoksággá vagy keleti despotizmussá alacsonyodott volna (Quinet 1984: 214–216).

A Parlament látszólag hasonlóképpen megfontolt egyházracionálizálási kísérletei még ellentmondásosabbak. A parlamentek híres és sokat vitatott „egoizmusa” *nem erkölcsi*, hanem *szociológiai* kategória. A parlament *hivatásos korporációt* alkotott a rendek rendszerén belül. Egy korporáció pedig *nem reformálhat meg egy másik korporációt univerzalisztikus követelményekre hivatkozva*, a parlament egy egységes jogrendszert létrehozni kívánó követeléseinek nagymértékű formális racionalitása ellenére sem. Az „egy társadalmi testben egy és oszthatatlan igazságszolgáltatás” szlogent sokat hangoztatták abban az időben. Ha azonban sikerült volna kierőszakolni, akkor eredménye vagy egy jogi arisztokrácia általános privilégiuma lett volna a törvény-

hozásban és az igazságszolgáltatás adminisztrációjában, vagy a fejedelem máris abszolút uralmának rendkívüli megerősödése.

A „társadalom” avagy a „közvélemény”, azaz olyasmi, amelynek a forradalomig nem volt szociológiailag megragadható teste, általában maga is megtette saját javaslatait az egész társadalmi világ racionalizálására, beleértve ebbe a papságot is. Történelmi perspektívából nézve, noha ez a forogatókönyv bizonyult a legfontosabb és győztes tervnek, ezt terhelte a legtöbb konfliktus is. A forradalom előtti fontos évtizedekben azonban ennek az opciónak semmiféle esélye sem volt, mert a harmadik rend nem rendelkezett politikai szervvel vagy valamilyen képviseleti formával. Filozófiai opciókat (a „toleranciát”, egy az „észre” és nem az „előítéletre” alapozott oktatást, a polgári avagy természetes vallást) széles körben hirdették. A forradalmi gyűlések jövőendő liberális és radikális szereplői azonban, akik aztán főszerepet játszottak az Alkotmányozó Nemzetgyűlés egyházpolitikájának kialakításában, a vita nyilvános fórumai híján nem tudták megvitetni az egyházat megtisztító reform *politikai* opcióit. A történetészeknek az az egyhangú megállapítása – egyetértésük újabb ritka példája –, mely szerint a forradalmi politikusok *egyáltalán nem voltak felkészülve* arra, hogy megbirkózzanak ezzel a hatalmas feladattal, éppen ennek a politikai hiánynak az eredményét írja le. A jövőendő reformerek és forradalmárok gyakran kérkedtek eszméik „legmagasabbrendű racionalitásával”. Valójában azonban a racionalitás legrosszabb iskolájába jártak. Át voltak itatva az *étatisme* szellemiségével (Maier 80). Hősük II. József volt, és az ő gyengekező zsarnoksága a katolikus egyház felett. Jelentős számban (Treilhard, Durand de Maillane, Martineau) a parlament jogi szakértőjeként működtek. Így képviselni tudták az olyannyira szükséges szakértelmet a papság ügyében a forradalmi törvényhozásban, csakhogy egy olyan szakértelmet, amely a frakciópolitika és a „szemet szemért” szellemével szövődött össze. Mások, például Camus és Lanjuinais, vagy egy hosszú időn keresztül elnyomott janzenizmus túlélői voltak, vagy protestánsok mint Barnave, vagy bevallottan libertinusok, mint Mirabeau. Racionalizálási terveiket joggal gyanúsíthatta barát és ellenfél egyaránt azzal, hogy legalábbis nem a pártatlan igazságosság és a hívős elemző értelem talaján állanak.¹⁵ Eltekintve ettől az egyáltalán nem elhanyagolható erkölcsi megfontolástól, a forradalom jövőendő egyházszakértői még csak fel sem ismerték soha az itt következő alapvető problémákat, amelyek nélkül aligha lehet egy tervezet „racionálisnak” nevezni. Először is, milyen státust szántak az egyháznak: egy megreformált testületét, egy különálló, független szervezetét-e, vagy egy állami szervét? Másodsor, nyilvánvalóan nem akartak még egy megreformált katolicizmust sem nemzeti vallássá tenni. Ez egyesek számára előre eldöntött ügy volt, mások számára mind kívánatosabb döntés, olyan döntés, amely összhangban állt a laicizálás általános tendenciájával és a tolerancia növekvő igényével az addig üldözött vallási felekezetek iránt. Ha így áll a helyzet, nem

aknázták-e alá ezzel a gallikanizmust, utat nyitva Róma befolyásának, amelyből nem származhatott semmi jó a radikális társadalmi átalakításokra nézve? Harmadszor, ha arra törekedtek, hogy az egyházat egy állami szerv keretei közé szorítsák vissza, anélkül, hogy dogmáit az állam alapelvei közé beillesztenék (és a jövődő döntés mindkét eleme a már a forradalom előtt leosztott kártyák közé tartozott), vezethetett-e más eredményre ez a döntés, mint arra, hogy inkább lázadózó szolgát, mint hasznos spirituális szervet teremtenek az államnak? Ezeket a kérdéseket, más kérdésekkel egyetemben, nem egyszerűen a visszatekintés jótékony adománya (és önelégültsége) fogalmazza meg. Szembetűnően jelen voltak a kor napirendjén, ám a lelkes forradalmárok mégsem szenteltek nekik figyelmet, s nem kínáltak megoldást rájuk. Nyilvánvaló, hogy az egyház racionalizálásának különféle tervezetei, azonkívül, hogy nem fértek össze egymással, nem voltak kellően kidolgozva sem.

Paradox módon az egyházon belüli reformigényeket éppen az motiválta, hogy az egyház volt a három rend közül a legjobban szervezett és legmodernebb. Egy már létező, de hiányos belső racionalizálás támasztotta igényekből születtek, nem a szervezeti racionalitás teljes hiányából. Az egyház rendelkezett saját *képviselői* „politikai” rendszerrel, a „zsinatok korának” hatalmas leszármazottjaként. Küldöttgyűlések bonyolult hálózatán keresztül működött, amelyek rendszeresen üléseztek egy olyan országban, amely több, mint egy évszázada nem látott rendi gyűlést. A gyűlések kineveztek egy-két általános megbízottból álló kabinetet, amely a gyűlések között úgy intézkedett mindenféle ügyes-bajos dologban, mint egy, a parlamentnek felelős kormány, egy íratlan alkotmány elvei alapján. Az „állam az államban” címke, ha a gallikán egyházra értették, több volt, mint szellemes megfogalmazás. Valójában rávilágított egy arisztokratikus parlamentáris köztársaság jelenlétére az abszolút monarchián belül. Az egyháznak saját jogrendszere volt, amelyet az udvar és a parlamentek folytonosan fenyegettek, amely azonban a falakon belül éppen elég erős volt. Az egyház adómentességet élvezett, és csak „önkéntes hozzájárulásokkal” tartozott a királyi kincstárnak, ugyanakkor óriási saját vagyonnal rendelkezett és kivethette saját adóit. Az egyház alkalmazásában több hatalmas bürokratikus testület állt (politikai, pénzügyi, teológiai és oktatási), és bár alá kellett volna vetnie magát az udvar politikai hegemoniájának, Rómától virtuálisan független volt és képviseltette magát az udvarban, széles körben befolyásolva világi ügyeket is.

Az egész kidolgozott és magas fokon racionalizált rendszer ugyanakkor olyan betegségektől szenvedett, amelyek meglepően hasonlítottak az *ancien régime egészének* bajaihoz. A prelátusok kasztja éppannyira arisztokratikus hálózattá vált, mint a királyi hadsereg tisztikara, az azonos szelekciós és kinevezési elvek eredményeképpen. Az egyház éppúgy keresztülment a megállapíthatatlan és visszafordíthatatlan pénzügyi válság folyamán, mint az udvar, ugyanazoknál az

okoknál fogva (a felső rétegek fényűzése a pénzügyi modernizálás strukturális lehetetlenségével párosítva). Volt azonban egy fontos különbség: a katonai kiadások, a királyi költségvetés legnagyobb tétele itt nyilvánvalóan nem jelentkezett. Az egyház, az udvarhoz hasonlóan, állandóan kölcsönökre szorult, de az utóbbinál sikeresebben, mert könnyebben és alacsonyabb kamatra talált hitelt. Ez a különbség valószínűleg a következő két tényezővel magyarázható: a *les hautes finances* az egyházat tekintette a két csődbe ment hatalom közül a szilárdabbnak, a hadi kiadások előre kikalkulálhatatlan jellege miatt, amely az udvar vállára nehezedett és nem az egyházéra. Az egyháznak is megvolt a maga lázadó harmadik rendje, a plébánosok, a pápi demokrácia, erősen „richerista” ideológiájával, a keresztény egalitarianizmussal, védekezési eszközökkel (az *appel comme d'abus* fegyverét a parlament segítségével saját magas méltóságai ellen fordítva) és határozott politikai követelésekkel az egyházi parlamentarizmus demokratizálását illetően.¹⁶

Ez az ellentmondásos helyzet még inkább megnehezítette a racionalizálást. Az egyház egyfelől mérsékelten támogatta a racionalizálást, mind saját kebelén belül, mind a „társadalom” egészét tekintve (ez utóbbi esetben a „racionalizálás” „modernizálás” jelentett). Jelentős mértékben könnyített volna a helyzeten, ha az állam, amelyet minden pillanatban fenyegetett a pénzügyi összeomlás, nem próbált volna kipréselni belőle egyre több „hozzájárulást”, és ha nem javasolta volna, mint legfőbb feudális úr, némely az egyháznak juttatott „adomány” visszaszolgáltatását. Ez jelentősen hátráltatta az egyházon belüli pénzügyi racionalizálás első legfontosabb előfeltételét: egy nyilvános vagyonszámolás érdemi végrehajtását az egyházi vagyont felmérendő (mivel az utóbbi az állam elől féltékenyen takargatott titoknak számított). A testület valódi vagyonára vonatkozó egyházi felmérések titkossága azt a molière-i helyzetet idézte elő, hogy még saját főbb adminisztrátorai (hogy a kincstár s a társadalmat ne is említsük) sem voltak tisztában az óriási gazdagság volumenével.

Az egyházi modernizálók ugyanakkor éppúgy áltatták magukat, mint a világiak, azt feltételezve, hogy a racionalizálás különféle opciói összhangban állnak egymással. Franciaország egészének elsöprő erejű racionalizálásán ők csak veszíthettek. De még ha nem láthatták is előre, micsoda óriási változásokat hoz a készülő vihar, amely aztán elsöpörte a gallikán egyházat, egy következmény megjósolható volt: az, hogy az egyház meg fog szünni önálló és érinthetetlen testületként létezni. Ezenkívül az egyházon belül is eltérő racionalizálási-modernizálási stratégiák léteztek. Ami az *haute clergé* szemében racionálisnak tűnt, az a richerista alsópapság érdekeinek elárulását jelentette, és vice versa: az utóbbi álmai az egyházi megújulásról egy eredeti, szegény, de erkölcsös kereszténység alapjain a püspöki arisztokrácia szemében az egyház intézményi múltjának és jelenének teljes figyelmen kívül hagyását jelentette, és nemcsak árulás volt, de abszolút irracionális is. Nyilvánvaló, hogy minden egyes racionalizálási forgatókönyv

ellentétben állt az összes többivel. *La force des choses*, a forradalom már bölcsőjénél megjelenő *moirája*, úgy tűnik, eleve úgy rendelkezett, hogy a racionalizálásnak egyetlen terve se találkozhatnék egyetlenegy értéssel.

Köztudott, hogy az Alkotmányozó Nemzetgyűlés megválasztását követő egy éven belül a harmadik rend polgári magvának racionalizálási programja került ki győztesen és megkérdőjelezhetetlenül a küzdelemből, a szó szoros értelmében elsöpörve az összes többi racionalizálási alternatívát. Ennek a polgárosodó rendnek nem volt több mondani- és törvénykezni-valója e kérdésben, mint két, *kauszálisan nem összefüggő* döntés: az egyházi vagyon kisajátítása és a polgári alkotmány bevezetése a gallikán egyházban. Ezek nem függettek össze kauszálisan abban az értelemben, hogy a konfiskálás egyszerűen az új nemzetállam a régi rezsimtől örökölt pénzügyi problémáinak megoldását szolgálta, és, legalábbis logikailag, semmi köze nem volt az egyházon belüli strukturális változásokhoz. Valójában azonban az Alkotmányozó Gyűlés azzal, hogy konfiskálta a papság vagyonát, gyakorlatilag elzárta az utat az *egyházon belüli* racionalizálás bármely változata előtt. Praktikusan ugyanis a saját erőforrásaitól megfosztott egyház nem volt többé rend. Csak két alternatíva maradt: vagy az egyház leválasztása az államról, vagyis az utóbbi „laicizálása” vagy másodsorban, az új egyház egybeolvasztása az állammal, azaz állami szervvé való degradálása.

Az is jól ismert, hogy a polgári alkotmány, az utóbbi mellett döntött. Ez az alapvető dokumentum levonta a konfiskálás szükségszerű következményeit: állami alkalmazottakká változtatta a papokat, *clergé salariée*-vé a gallikán egyházat. Nagyobb szociális egyenlőséget teremtett az egyházban, jelentősen megnövelte az alsópapság jövedelmét és magas fizetéseket adott a püspökségeknek, amely azonban a régi rezsimek prelátusainak arisztokratikus fényezéséhez hasonlítható életstílust nem tett többé lehetővé. A polgári alkotmány bizonyos „munkafegyelmet” kényszerített a papságra (a *cahiers des doléances* visszatérő panasza volt, hogy a prelátusok folyamatosan távol maradnak egyházmegyéiktől). Ez összhangban állt új *fonctionnaire*-i identitásukkal. Megkövetelte a „megfelelő képzést”, és meritokratikus elveket vezetett be az egyházi kinevezéseket illetően. Az egyház belső pénzügyi nehézségeit a lehető legradikálisabb módon oldotta meg: miután konfiskálta az egyházi vagyont, a Nemzetgyűlés bevégezte az egyház mint független gazdasági egység megszüntetésének művét, eltörölve az összes egyházi adót: a tizedet, a *casuel* jövedelmeket és a többi.

Franciaország területi szerveződésének nagy racionalizálója, az Alkotmányozó Nemzetgyűlés az egyházmegyéket is drasztikusan újraszervezte, az új *département*-ekkel alapvetően egybeeső egységekké alakítva őket. Egyházi pozíciók ezreit törölték el késlekedés nélkül, vagy ítélték arra, hogy a betöltő személy elhunyt vagy visszavonulása után megszűnjenek. Évszázados vallási testületeket és

rendekeket töröltek el egyetlen tollvonással arra hivatkozva, hogy nem töltenek be „társadalmilag hasznos” funkciót. A végső csapást az egyház belső parlamentarizmusának formális lerombolása jelentette, saját testületi törvényhozásával egyetemben. A racionalizálók úgy érezték, hogy ha egyszer az egyház elvesztette különállását, és egyszerűen állami szervvé változott, semmi szükség nem volt többé saját külön alkotmányára, amely veszedelmes riválisává válhatott volna a nemzeti politikai- és jogrendszernek. Miután az egyház egész belső politikai mechanizmusát sikerült megszüntetni, beleértve a zsinatokat és az egyházi gyűléseket, a *Comité Ecclésiastique* tökéletesen logikusnak találta, hogy azontúl a katolikus egyház papjait a *citoyen actif*-ok válasszák, tekintet nélkül hitükre és felekezetiükre. A polgári alkotmány végül feltette a koronát századok gallikanizmusára olyan formában, amelyet az abszolút monarchák nem is reméltek, az egyházi vezetők pedig sosem akartak elérni. A francia egyházat Rómához fűző szálakat mind elvágta, kivéve azt az üres gesztust, hogy a pápát a katolikus kereszténység „látható fejének” ismerték el.¹⁷

A forradalmi egyházpolitika megérdemelt rossz híre ellenére nem volna méltányos, ha a polgári alkotmányt olyan színben tüntetnék fel, mintha egyszerűen a saját ellentétébe fordult dogmatizmus és fanatizmus dokumentuma lett volna. Számos ponton maguk mögött tudhatták a *cahiers*-nek néha a többségét, néha pedig egy jelentős kisebbségét.¹⁸ Kétségkívül felháborította őket, hogy Franciaország jelentős része egyre közömbösebbé vált a kereszténység iránt, amint ezt Aulard és Mathiez egybehangzóan állítja. Nem kerülte el figyelmüket az a nagyon is aktív támogatás, amelyet a plébánosok többsége – akikre az Alkotmányozó Gyűlés a forradalom korai szakaszában egy igen fontos törvényhatósági funkcionárius szerepet bízott – a polgári alkotmány számos rendelkezésének nyújtott. Mindenekelőtt alkalmazkodniuk kellett a társadalmi racionalizálás bizonyos általános és *uniform elveihez*, amelyek pontosan azt az utat jelölték ki számukra, amelyen elindultak.

Első elvük az volt, hogy a „társadalom” emancipálása, alias a harmadik rend generalizálása a „nemzet testének” *politikai homogenizálását* követeli meg. Szilárdan meg voltak győződve arról, hogy a különböző eredetű és hatáskörű politikai autoritások fennmaradása és együttélése esetén elkerülhetetlenül a „társadalom” lenne a vesztes, amennyiben így implicite megmaradna a rendi tagozódás, és ez a továbbiakban azt, aminek általánossá kellene válnia, azaz a „társadalmat”, a harmadik rend rangjára süllyesztené. Másodszor is, hasonlóan szilárd meggyőződésük volt, és ezt az utókor sem vonta kétségbe soha, hogy az egyház *kiváltságainak* (a testület feudális földesúri helyzetének, adómentességének, saját speciális igazságszolgáltatásának) eltörlése előfeltétele volt annak, hogy a privilégiumok kusza hálózatát az *egyetemes jogok* homogén rendszerévé formálják át. Harmadjára, magától értetődőnek tartották, hogy a racionalizálás a modernizálással egyenértékű, és hogy ez utóbbi a *funkcionalizmust*

fedí. Egy funkciót „társadalmilag hasznosnak” találni per definitio-
nem közügy volt. Ennek a logikának megfelelően az túnt ésszerűnek,
hogy az egyes társadalmi egységek funkcionalitását vagy diszfunkci-
onalitását csak az az egyetlen hatóság ítélni meg, amely a nemzet
akarataának megtestesülése: az Alkotmányozó Nemzetgyűlés. Egy
olyan, egyesületekre általában féltékeny radikális burzsoá racionaliz-
álóknak, mint Le Chapellier például, aki igen aktív szerepet játszott
a polgári alkotmány kidolgozásában, soha eszébe sem jutott, hogy egy
egyesület rendelkeznie akár a kellő autoritással, akár a kellő kompeten-
ciával ahhoz, hogy maga döntse el, milyen hasznos funkciót töl-
t be saját keretein belül. Röviden, az Alkotmányozó Nemzetgyűlés
győzedelmes többsége a Felvilágosodás hű tanítványának bizonyult:
hajthatatlanok voltak meggyőződésükben, hogy a racionalitás egy és
oszthatatlan, s hogy bármi szegüljön is szembe vele, akár a „speciális
racionalitás” köntösébe bujtatva, csakis az ódivatú fanaticizmus és
korporatizmus álcázott alakja lehet.

A társadalmi „ráció” szüségszerű homogenitásába vetett dogmati-
kus hit mögül a forradalom egyházpolitikájában azonnal előtűnt a
zsarnoki szellemiség. A rendekkel és testületekkel együtt az egyesü-
letet is megszüntették, azt a keretet, amelyen belül a „társadalom”
szabodon képes önmagát változatos (nem feltétlenül politikai) formák-
ban megszervezni, különféle funkcióknak megfelelően, amelyek
egyaránt „hasznosak”. Azzal, hogy elvagták az egyház útját az
egyesületté válás felé és állami szervvé redukálták azt, ahelyett, hogy
megreformálták volna parlamentarizmusának „angol”, arisztokratikus
vonásait, tönkretették az egyházi demokráciát. Történt ez annak
ellenére, hogy nemcsak a későbbi idők megfigyelői, de a kortársak is,
például a *Le cercle social* eredetileg befolyásos csoportja, az egyházi
demokráciától várták a vallási megújulást és a forradalom spirituális
megalapozását (Maier 112–113). Azzal, hogy az egyházi tisztviselők
választási rendszerét az általános politikai választási rendszerrel
egybemosták, nemcsak egy ezeréves tradíció iránt mutatták ki meg-
vetésüket, de azt is demonstrálták ezzel, hogy az új szervnek pusztán
politikai szerepet szántak. Ennek az egyetlen gesztusnak eredménye-
képpen az egyház, akár reformokkal, akár anélkül, elvesztette *raison
d'être*-et. Több volt tehát, mint polemikus kirohanás – egy tény
leszögezése volt, amikor Camus, a janzenista, kesztyűként vágta az
egyház vonakodó vagy szembeszegülő képviselőinek arcába a Nem-
zetgyűlésben: a szuverén uralkodó (azaz a nemzet) nemcsak, hogy
parancsolhat egy vallási szervnek, de akár a vallást is megváltoztat-
hatja egy rendelettel.¹⁹

Ez az újítás azzal fenyegetett, hogy az „eretnekséget” az állam
definiálhatja, és éles ellentétben állt azzal a szellemmel, amelyből a
reform gondolata megszületett: a Felvilágosodással és vallási toleran-
ciájával. A racionalista fanaticizmus azzal a híres rendelettel tette fel
a koronát művére, amely eskütelre kötelezte a papságot. Nem volna
itt értelme újra előszedni ezt a jólismert epizódot, amely visszavon-

hatatlanná tette a szakítást egyház és forradalom között.²⁰ Amit meg kell említenünk itt, az nyíltan zsarnoki és inherensen abszurd jellege. Az esküt, azaz egy önmagában kvázi-vallási gesztust, amely a jakobinus hatalomátvétel előtti nemzetállam fokozódó fundamentalizmusáról tanúskodik, egy szuverén hatalom, a nemzet nevében erőszakolták rá a katolikus papságra. Ez a szuverén hatalom nem volt keresztény (világinak tekintette magát), és korábban elutasította, hogy a katolicizmust nemzeti vallássá tegye, taktikai okokból, de részben elvi alapon is.²¹ Am ugyanakkor előjogának tekintette a törvénykezést a vallási doktrína minden kérdésében.

Helyrehozható volt-e a szakítás, legalább a konfliktus kezdeti időszakában? Azaz, pusztán *taktikai* jellegű lett volna a konfliktus, egyszerűen a körültekintés hiánya a forradalmárok részéről? Egy rövid ideig kétségtelenül fennállt a forradalom s az egyház szövetsége, és a felszínen úgy tűnhetett, hogy ennek a szövetségnek a fenntartása valós opció. A történészek hangsúlyozzák (de la Gorce 1919, 1: 103), hogy az első renden belül a választások az egyházi demokrácia győzelmét hozták meg az egyházi arisztokrácia fölött. Ezt támogatja az alsópapság viselkedése annak a krízisnek a folyamán, amelynek során a rendek gyűlése átfurmálta önmagát alkotmányozó gyűléssé: a plébánosok tömegével álltak át, és így többséget biztosítottak a harmadik rendnek. Úgy tűnik továbbá, hogy eredetileg legalábbis az Alkotmányozó Nemzetgyűlés egyáltalán nem óhajtotta lerombolni a katolicizmust. A többség inkább racionalizálni akarta, az egyéb világi dolgokkal együtt. Még az egyházi vagyon konfiskálása sem tette helyrehozhatatlanná a szakítást. Az egyházi szélsőjobb számára ez természetesen végső csapást jelentett. A konfiskálás tettében már a kommunizmus jelét látták, és éleslátóan felfigyeltek, Burke-kel együtt, a tulajdon „permanensen átmeneti” jellegére a forradalomban e merész tettet követően. A forradalom pártján állók számára azonban ez a tett, ahogy Jaurès később megfogalmazta, a középkor kisajátítása volt a modernitás érdekében (Jaurès 1969, 2: 74). Azok szemében, akik nem rokonszenveztek a forradalommal, a rendelet a monarchák régi nyelvén szólt, akik, legfőbb földesúrként, szintén hangoztatták jogaikat az egyházi birtokokat illetően, egyetlen különbséggel, azzal ugyanis, hogy az új forradalmi állam végre tudta hajtani azt, amivel az abszolút fejedelmek csak fenyegetőztek, de megtenni sosem mertek. Ez látszólag azt támasztotta alá, hogy az új rend hajlamait tekintve a régi centralizáció áramvonalasabb folytatása. Végezetül, úgy tűnt, hogy a forradalom a gallikanizmus hiányos művét tette teljessé azzal, hogy az egyházat, mint a nemzetállam szervét, teljesen nemzetivé változtatta. Ebben az értelemben a katolicizmus – racionalizált és megújított formájában – spirituális hatalomnak, a nemzeti egység kötőanyagának tűnt.

Én mégis meg vagyok győződve arról, hogy az egyház és forradalom hosszú távú szövetségének eszméje kezdettől fogva illuzórikus volt, és szükségszerűen következett be az erőszakban és terrorban

végződő összecsapás, legalábbis a forradalmárok akkor vallott elvei alapján. A szakításnak erős gyökerei voltak a forradalmi ideológia szerkezetében, közelebbről a népszuverenitás eszméjében, és ez megmutatkozott a forradalom politikai osztályának *tirannikus funkcionális* módjában.

A „népszuverenitás” elméletileg problematikus jellege azonnal nyilvánvalóvá vált, mihelyt nem volt többé a monarchával, akinek „szuverén hatalomként” való létezését nem lehetett kétségbe vonni, szemben felhasználható polemikus fogalom.²² Arendt egyenesen teológianak nevezte (ki fölött lehetne a nép a szuverén hatalom – kérdezte). Arra gyanakodott, hogy a fogalmat csak azért tartották készenlétben, hogy segítségével aktiválni tudják a demokrácia inherens totalitárius vonásait: az egyet nem értő kisebbség elnyomását egy szuverén uralkodó szokásos modorában.²³

Nem kell feltétlenül osztanunk Arendt rossz véleményét ahhoz, hogy bizonyos feszültséget állapítsunk meg a terminus szerkezetében. Valóban megőrizte ugyanis azt a kettősséget, amelyet Kantorowitz oly ragyogóan elemzett a „király két teste” kapcsán. Az egyik test a természetes test, a másik transzcendentális-természetfölötti. Az első hordozójává válhat egy bűnös, zsarnoki vagy beteg léleknek, és ezért az alattvalók nyomorúságának állandó forrásául szolgálhat, sőt egyenesen felhívást jelenthet lázadásra és annak a rendszernek megdöntésére, amely pontosan ebben a testben lokalizálható. A másik test azonban szent kettős értelemben is: sérthetetlen, a szentségtörő érintéstől elzárt, mert Isten kente föl és mert ez a szuverenitásban inherens keresztény eszmék letéteményese. Ez utóbbi erkölcsi tartalmat kölcsönöz neki és felelőssé teszi alattvalói jólétéért és biztonságáért. A fejedelem, ha abszolút uralkodó is, ennek az ontológiai dualitásnak eredményeképpen keresztény monarcha, nem pedig megistenült római császár vagy keleti despota. Egészen nyilvánvaló, hogy ez a kettősség szükséges volt a keresztény uralom számára. XIV. Lajos csak kimondta ennek az uralomnak inherens titkát: a király az állam, az ő teste az egyetlen politikai test; a király ugyanakkor az állam, egy személyek fölötti hatalom, amelyhez a nép követeléseivel csak mint személytelen hatalomhoz fordulhatott.

Igen hasonló, bár elméletileg csak ritkán tisztázott megfontolások húzódnak meg amögött, hogy a győzedelmes *peuple* átvette a szuverenitás régi koncepcióját. Ennek az új uralkodónak hasonlóképpen kettős teste volt. A „természetes rész” az empirikusan létező polgároknak és választott szerveiknek testesült meg, amelyek együttesen alkották a „politikai testet”. Ennek a testnek egyszerre volt előnye és hátránya, hogy csak metaforikus értelemben volt test. Nagy praktikus előnye volt elpusztíthatatlansága: nem lehetett például lefejezni, mint a királyt a maga természetes személyében.

Nagy hátránya volt viszont, hogy csak metaforikus test lévén, *akarata* sosem volt egyértelmű. Mindig egyedi vélemények és akaratok zavaros aggregátumából állt össze, amelyeket csak nehézkes

politikai aritmetika segítségével lehetett összegezni. Ráadásul a kollektív politikai test legalább annyi forrásával rendelkezett a „hibás működésnek”, mint a monarchia egyetlen politikai teste. A *le peuple*, ez a kollektív és természetes uralkodó éppoly könnyen tévedhetett ágensei megválasztásában és ezzel elidegeníthetetlen jogainak elidegenítésében, mint a fejedelem. Gyilkos harcokba keveredhetett, amelyek irányíthatatlanná tették a politikai testet. A legkülönbözőbb politikai örületek megszállottjává válhatott, amelyek önmaga halálos ellenségévé tették, a „*nous ne voulons pas être libres*” kollektív politikai hisztériájába kergetve polgárait. Könnyen jelenthetett fenyegetést más kollektív politikai testekre nézve, s saját egyet nem értő kisebbségének is zsarnoka lehetett.

Ezért szükség volt egy másik természetfölötti-metafizikai politikai testre, amely a korrekciók alapjául szolgálhatott. A nép aktuális-empirikus uralmára, ráadásul a népszuverenitás *eszméjére* is szükség van. Nem túlzás ezt *természetfölöttinek* nevezni. *Halhatatlannak* szánták, abban az értelemben, hogy akkor sem volt szabad elpusztulnia, ha az empirikus politikai test minden egyes tagja elutasítja a politikai hisztéria egy pillanatában, vagy ha a nép képviselői zsarnokként uralkodnának és megtiltanák e kifejezés használatát. *Idő felett álló* volt abban az értelemben, hogy maga teremtette meg saját előtörténetét (az időszakot, amely alatt szunnyadt, míg tirannusok birtokolták trónusát), és saját utóéletét is, amely túléli a jelen viszontagságait. A népszuverenitás eszméje történetileg született, de nem lehet historicista eszmének tekinteni, örökkévalóként fogták fel, mert másképp értelmét veszítette volna. Végezetül, a metafizika e birodalmában az egyes praktikus akaratok eltérése nem jelentett már problémát: itt az *általános akarat* uralkodott és törvénykezett.

Nem csoda tehát, hogy a szuverenitás ezen új ideája összeegyeztethetetlen volt a szuverén uralkodó természetfölötti testének, a hierarchikus keresztény univerzum e másolatának keresztény ideájával. Az sem meglepő, hogy a politikai egzaltáció és „lelkesedés” pillanatában (amelyek közül az utóbbi a robespierré-izmus kulcsfogalmává válik majd), az új uralkodót általában mértéktelenül felfújta sőt szentté emelte az új politikai metafizika. Azért történhetett így, mert a politikum szakralizálása, illetve a „megváltó politika” terve már benne rejtett a népszuverenitás kettős szerkezetében, ahogy természetesen az *alkotmány* eszméje is, azaz egy tökéletesen racionális megoldás az „előtörténet” és az aktuálisan létező uralkodó empirikus létét túlélő szuverenitás enigmájára.

A racionalizálók szemében tökéletesen logikusnak tűnt, hogy a régi gallikán egyházat, azt az intézményt, amelynek legfőbb feladata, úgy tűnt, *egy érvénytelenné vált* szuverenitás legitimálása/szakralizálása volt, csak másodlagos funkciójában lehet megtartani: mint az erkölcsi nevelés szervét. (A racionalizálók tökéletesen tisztában voltak azzal, hogy arra nem alkalmas, hogy saját hatalmukat szentesítse, de nem is kívánták az egyház fölkeletjéiként uralkodni.) Ez a politikai geodézia

kimérte *rezervátum* azonban a zsarnokian funkcionalista megszállottság tipikus példája volt. Élharcosai őszintén hittek abban, hogy az emberi tevékenységek minden egyes olyan típusát, amely nem teljesen eltörleendő, alá lehet és kell vetni a „racionalitás” ugyanazon mintájának, és így e racionalitás „függvényévé” lehet változtatni, tekintet nélkül eredetére, struktúrájára és a vele hagyományosan társuló hitekre és attitűdökre. Sosem merült fel bennük, hogy a tevékenységeknek egy bizonyos csoportja, amely talán még a kifejezés legtágabb értelmében sem „hasznos”, de amelynek mégis megvan a saját logikája, esetleg jogosan áll ellen az ész uniform elvei alapján meghirdetett tisztító reformnak a „különbözőség” nevében. Mégcsak megfontolásra érdemesnek sem találták azt, hogy bár egy intézményt bizonyos vonatkozásban lehet „standardok” alapján racionalizálni (lásd az egyházi tisztviselők „szakoktatásának” és „tesztelésének” bevezetését), más vonatkozásban ugyanez az intézmény nem standardizálható az „egyetemes racionalitás” alapján. (A cölibátus ügye, amely a forradalmi Nemzetgyűlésekben mind doktrinerebb szigorral úgy merült fel, mint a tűrhetetlen irracionális példája, ez utóbbi csoportba tartozik.) Végezetül, az uniform racionalitás élharcosai egyáltalán nem voltak fogékonyak arra a gondolatra, hogy lehetetlen megsemmisíteni (a törvényen kívül helyezés értelmében) egy olyan intézmény metafizikai premisszáit, amelynek legfőbb társadalmi feladata spirituális természetű, és ugyanakkor megtartani ezt a népszuverenitás oktatási intézményeként, hogy egy olyan társadalomnak, amelynek elvileg antiautoritáriusnak kellett lennie, azt az egyetlen moralitást tanítsa, amelyet tanítani tud, azaz az önálávetését.

Az első forradalmi hullám racionalizálási örülete a *la nation* metafizikájának: a népszuverenitásnak a jegyében akarta homogénizálni az egész társadalmi és politikai testet. Nem tűrte az elhajlásokat (hogy Weber kifejezésével éljek, a *szférikus racionalításokat*), s nemcsak azért nem, mert makacsul ellenállt alcázott irracionálisnak tekintette őket, hanem azért sem, mert gyanakodva fedezte fel bennük a korporatizmus és a rendek társadalom előtti állapotába való visszahullás hidráját. A homogenizációhoz óriási szellemi energiára volt szükség. A régi strukturális tekintély kihívása egy új érzelmi hajtóanyag, a *politikai lelkesedés* kitermelését követelte, példátlan mennyiségekben. A racionalizálóknak oly óriási mértékben kellett szentesíteniük, és ezzel misztifikálniuk, az új uralkodót, hogy zsarnoki túlrationalizálásuk folytán a legirracionálisabb fajtájú politika: a megváltó politika számára készítették elő a talajt. A doktrinér racionalizálás és zsarnoki funkcionalizálás végeredménye a forradalom egyházpolitikájának totális kudarca volt.

A „kudarc” szót több szempontból is pontosítanunk kell. Kétségtelen, hogy az egyház és forradalom összeütközésének végeredménye *mindkét* oldalon csalódást keltett: nemcsak a forradalmárok, de az ellenforradalmárok körében is. *A nemzet egészére kiterjedő polgárháború*, az egyik oldalon a megalázott egyház zászlóival, sosem tört ki.

A polgárháború a Vendée-re korlátozódott. A forradalmi racionalizálás zsarnokságára adott erőszakos *katolikus* válasz viszonylagos elszigeteltsége és töredékessége, úgy tűnik, Mathiez és Aulard egyetértését támogatják a kereszténység viszonylag gyenge gyökereit illetően Franciaországban. Az összecsapás hevében azonban a francia jobb és baloldal csaknem két évszázadig összebékíthetetlen sztkizmájának keretei kovácsozódtak ki. A szakértők egybehangzóan állítják, hogy az 1970-es évek végéig, illetve az 1980-as évek elejéig (amikor a felállás kezdett megváltozni) a katolikus szavazók jobboldaliak voltak, és viszont.²⁴ Mi több, a forradalmároknak hamar rá kellett ébredniük, hogy súlyos árat fizettek egy olyan állami szerv megteremtéséért, amely tökéletesen használhatatlan volt. Ez még a megreformált és nemzetivé tett egyház „plebejus” vagy demokratikus szárnyával is így állt. Az alkotmányos egyháznak sosem sikerült a hívők többségét magához vonzania, és ahelyett, hogy ártalmatlanná tette volna a vallási ellenállást, pusztá létezésével a vallásháborúk hangulatát idézte vissza Franciaországba, az „eretnység” kategóriájával (s az ezzel járó szenvedéllyel) együtt. A vallási szakadás aláaknáztta a gallikanizmust, monarchák hosszú sorának művét (amelyet a forradalom voltaképpen gyümölcsozóvé akart tenni), és nem várt főszereplőt állított a francia színre: a pápát. Két évszázad hosszan a pápa meg sem próbált a *sensu stricto* belügyek bírójaként fellépni Franciaországban, és nem is folyamodott hozzá ezért egyetlen hazai szereplő sem. Miután a szakadás megtörtént, most mindkettőre sor került. Végül, ami talán a legfontosabb, a racionalizálási dogmatizmus azt a vonását erősítette fel az új rendnek, amit Talmon a demokráciában lakó „totalitarizmusnak” vagy „totalitárius demokráciának” nevezett. Amikor Treillard azzal hallgattatta el az ellenzékét a polgári alkotmány vitájának folyamán, hogy ha az uralkodó szükségesnek ítél egy reformot, senki sem ellenezheti azt.²⁵ ez XIV. Lajos és a jövőendő totalitárius diktátorok nyelvén szólt, amennyiben a polgárokat a pusztá alattvaló rangjára süllyesztette is.

E kudarc eredménye meglátszott a politikai elit és az alsóbb rétegek körében egyaránt a *racionalizálásból, a politikai szekularizálásból való mélységes kiábrándulás* formájában. A zsarnoki racionalizálás és funkcionalizmus, amely abban a hitben járt el, hogy a felvilágosodás tiszteletre méltó művét koronázta meg, politikai és spirituális vákuumot teremtett, amelyet egy anarchista forгатókönyvnek, az erőszakos dekrisztianizálásnak kellett betöltenie, és egy új politikai vallásnak, amely explicit kritikája és részleges elutasítása volt a politikai észnek. Ez az, amiért, véleményem szerint, a Legfőbb Lény történetét nem egyszerűen a forradalmi egyházpolitika kudarcával valamelyes összefüggésben álló történetként kell értenünk, hanem olyan történetként, amely éppen erre adja meg a választ.

3. A LEGFŐBB LÉNY KULTUSZA ÉS A POLITIKAI ÉSZ KRITIKÁJA

A Legfőbb Lény a Konvent által deklarált kultuszában végpontját elért politikai trend természetét és eredetét érintő Mathiez–Aulard vita racionális magvát egyetlen kérdésben foglalhatjuk össze. *Népi mozgalom* volt-e a „vallási forradalom”, amelyhez Robespierre, a jakobinus klub és a Konvent semmit nem adott hozzá, eltekintve némi terminológiai csiszolástól és egy törvényesen kötelező formától, vagy éppen ellenkezőleg, *a politikai elit manipulatív találmánya* volt? Amint ez jól ismert, az előbbi Mathiez álláspontja (amely implicite az egész mozgalmat elfoglalja). Az utóbbi Aulard tézise, amely a fentivel szöges ellentétben álló magyarázatot ad: a hírhedt *représentants en mission*-ok (szimbolikusan: Fouché) kezdeményezték az egész forrongást.

Mindkét egyoldalú értelmezésnek számos megoldhatatlan problémával kell szembenéznie. A történet Mathiez-féle verziójában eltűnik a Legfőbb Lény kultuszának radikális újdonsága. Ha az egész névtelen aktivisták műve, akkor hőségnek filozófiai erőfeszítései egy „erkölcsi világorradalom” megindítására üres retorikává válnak. Azt sem lehet megmagyarázni e premisszák alapján, miért vezetett Robespierre oly heves politikai hadjáratot a mozgalomnak legalábbis egyes elemei ellen. Végezetül, vitathatatlan tény, hogy az „ateizmus” vádjá szerves részét képezte Chaumette halálos ítéletének. A Hulard-féle változatban a népi mozgalom, amelynek ő maga nagy történész volt, vagy pusztán kicsiny, irreleváns részlete az általános felfordulásnak, vagy, legjobb esetben, egyszerű ürügyet jelentett Robespierre új államvallásának bevezetésére, amely vallásnak funkciója Aulard számára mindig is rejtélyes maradt.

Én egy harmadik megközelítést szeretnék javasolni könyvemben, *A megfagyott forradalomban* kidolgozott metodikai alapokon. Modellje a jakobinus elit viszonya a *maximum général* politikájához. A terrorisztikus gazdaságpolitikát szintén (néha azonos) népi aktivisták követelték és hasonló módon kisajátították, majd, némileg módosított formában, a diktatúra hivatalos politikájává tette a politikai elit (Fehér 1988a: 74). A *maximum généralt* eredetileg az *enragék* próbálták kieroszakolni, olyan formában, amely – mint a Nagy Bizottság tagja, Lindet, maga is bevallotta – elkerülhetetlenül a civilizáció alapjainak lerombolásához vezetett volna Franciaországban. Ez a politika a kereskedők kollektív kifosztásával és terrorizálásával, a gazdagoknál tartott állandó házkutatásokkal és a legszarnokibb gazdasági egyenlőséggel járt volna. *Nihilista forgatókönyv* volt, abban az értelemben, hogy óriási romboló erővel rendelkezett, de semmi tartóssat sem tudott létrehozni. Ugyanakkor népszerű, óriási erőkre támaszkodó kezdeményezés volt, különösen magának a diktatúrának hatalmi alapjában, a forradalom gazdaságpolitikájának összeomlását legjobban megszenvedő párizsi kerületekben.

A hatalmi centrum, a Hegypárt, a Jakobinus klub, és maga Robespierre féltékenyen és gyanakodva figyelték az új mozgalmat. Meg voltak győződve arról, hogy – mint ezt Saint-Just híres mondása ékesszólóan megfogalmazta – nem lehetséges a gazdaságnak (a természet e birodalmának a társadalmon belül) ügyeiben törvénykezni. Még a legeltökéltebb radikálisok is, Robespierre pedig különösképpen, gyűlölték az anarchizmust. Bizonyos vonatkozásban örökké a Félvilágosodás államférfiai maradtak, akik az ész *uralmának* korszakát kívánták minél előbb megvalósítani. Ugyanakkor a társadalmi zavargások gyanús demagógjainak legalábbis egy érzését osztották: a növekvő kiábrándulást a piac önszabályozó racionalitásából. Arra azonban nem voltak hajlandók, hogy hatalmuknak akár csak egy részéről is lemondjanak. Amikor lehetetlenné vált továbbra is szép szónoklatokkal féken tartani a *maximum généralt* követelő népi mozgalmat, egyszerűen kisajátították a mozgalom legfőbb követelését, állami politikává tették, velejéig átformálták, és a módosított eredményt hatásos fegyverként használták, többek közt a veszélyes agitátorok elhallgattatására. Valami ijesztően hasonló dolog történt a Legfőbb Lény kultuszának esetében.

Valójában számos és igen heterogén áramlat és törekvés volt jelen a forradalmi folyamat alsóbb szintjein, amelyek már a végső erőpróbát készítették elő. Több kiváló tudós, régiek és újak egyaránt, kimutatta, hogyan állt össze a forradalmi események, évfordulók és ünnepek során a *szimbólumok és ceremóniák egy rendszere*, az 1790-es föderációs ünnepektől kezdve. E szimbólumoknak és ceremóniáknak eredetileg csak ösztönösen volt inkább profán és politikai, mint vallásos jellegük, fokról fokra azonban előkészítették a terepet egy *új kultusz* számára (lásd Ozouf 1976; Starobinski 1973). Továbbá, a helyi aktivisták fontos csoportjai, akik korábban talán naivan tradicionális vallási nézetekkel rendelkeztek, több ízben *nyíltan politikai* konfliktusba kerültek a refraktárius (esküt tenni vonakodó) papsággal, és e konfliktusokból nem pusztán politikai következtetéseket vontak le. A konfliktus klasszikus alkalma a kötelező eskütétel volt a polgári alkotmányra, amikor, Tackett rendkívül tájékozott tudósítása szerint, jelentős helyi nyomás nehezedett a refraktárius papokra (Tackett 1986: 28–31). Még behatóbb részlettanulmányok hiányában is biztonsággal feltehetjük, hogy ezeknek az önkéntes törvényvégrehajtóknak és forradalmi polgárőröknek nagy része később elszánt dekrisztianizálónak lett. Úgy tűnik továbbá, hogy Maier állítása helytálló: a polgárság századok óta a keresztény kulturális kontextuson *kívül* élt, és sem a janzenizmusnak, sem a jezsuitizmusnak nem sikerült reintegrálnia a keresztény univerzumba (Maier 98). E kulturális fejlődés politikai eredménye a Gironde nem-keresztény politikai demokrácia-konceptiója volt, amely meritokrácián alapult és a karitás hiányán, s amelynek ékesszóló kritikusa Lamartine volt. Egy darabig úgy tűnt, a republikánus politikai kultúra nem-keresztény vagy anti-keresztény kultúra.

A társadalmi-politikai vákuum, amelyet nem lehetett egyszerűen racionálisan megalkotott politikai intézményekkel betölteni, amelyhez egy új kultuszra is szükség volt, fontos tanúságaként *egy új politikai vallás erős igényének*, talán legmélyebbre ható filozófiai elemzése szokatlan forrásból maradt ránk századok után: Madame de Staëltől. Ami álláspontjában a legmeglepőbb évekkkel Robespierre bukása után, az új kultuszt körítő gyilkos fanatizmus iránt érzett ádáz gyűlöletének ismeretében, az az a tény, hogy legalábbis jelentős része származhatott volna a Legfőbb Lény *pontifex maximusának*, Robespierre-nek a kezétől is. Premisszája az, hogy „a parlamentáris monarchiák csak dinasztia váltással válthatják fel az abszolút monarchiákat, a köztársaságok pedig csak a valláscserével válthatják fel a monarchiákat”. Megjegyzése komoly erkölcsi és szociológiai megfontolásokon alapszik. Ezeket a megfontolásokat a *Thermidor után* a „szociális kérdéssel” kapcsolatban szerzett tapasztalatai diktálták. De legalábbis bizonyos vonatkozásai rendíthetetlen támogatóra találtak volna abban az emberben, akinek feje Thermidorban hullt le, és aki mindig is gyanakodva szemlélte a gazdagok hazafiatlanságát. Madame de Staël gondolatmenete a következő:

„Franciaországban az embereket egyedül az érdekli, hogyan juthatnak hozzá valamilyen elérhető pénzösszeghez. Úgy viselkednek, mint egy sülyedő hajó utasai, akik belekapaszkodnak az első deszkaszálba, amellyel partra vetődhetnek és ügyet sem vetnek arra, mi lesz a legénység sorsa. Az egyik a másikkal marakodik, senki sem segít senkinek... Már a nyelvi képmutatás is kiveszett a személyes viszonyokból. A személyes érdekeket oly hatalmasra növelik a félelmek, amelyekből összeáll, hogy az erény, önfeláldozás vagy odaadás említése olyan hatást tesz, mint más korokban a kicsinyes pedantéria. A Terror uralma alatt még lakozott bizonyos szenvedély a barbárságban. Azok az emberek inkább voltak ösztöneiket kielégítő vadállatok, mint érdekeiknek áldozó pénzéhes emberek. Aki ma Franciaországban kegyetlenségre vetemedik, azt biztosan a számíttatás inspirálja, hogy ez vagy az a hatalom kerekedik-e éppen fölül. Jobb megvásárolni az életedet, mint megvédeni... Senki oda sem hallgat az érvelésre, hiszen minden mögött mindig az önző érdekek állanak... Tévednék tehát, ha úgy látom, hogy a vallás eszméihez kell segítségért fordulnunk” (Staël-Holstein 1979: 227, 236–237).

Nem a civil vallás ügyéről van itt szó (amelynek a francia forradalomban, jellemzően, legismertebb bajnoka amerikai volt: Thomas Paine), *hanem a forradalom vallási megerősítéséről egy korlátatlan szabad piac romboló, atomizáló hatásával szemben, amely megöli a republikánus erényeket és csak a pusztá, rosszabb időkben pedig a vad egoizmust hagyja meg a színen*. A francia forradalom, örök mesterünk a modernitás politikaelméletében, megfogalmazta mindazokat a dilemmákat és apóriákat, amelyek azóta is nyugtalanítanak bennünket, feltette azokat a kérdéseket, amelyekre azóta is keressük a választ, és megadta, de legalábbis sugallta azokat a

megoldásokat, amelyekkel ma élünk vagy kísérletezünk. Robespierre és Madame de Staël közös vonása, dacára összebékíthetetlen ellenségeskedésüknek, amely még a századok homályán és a temető csöndjén át hozzánk érkező dialógusukban is szíven üt minket, az volt, hogy hasonló következtetésekre jutottak a politikai ész racionalizálásának kudarca és a forradalmi folyamat kitermelte problémák nyomán. Mindketten fokozatosan felismerték, hogy hasztalan a régi vallás foldozgatásával bibelődni. Mindketten úgy vélték ezért, hogy szemben a monarchia pusztán formai megváltozásával, az, amit ők „köztársaságnak” neveztek (akaratlanul is kantianus modorban) a vallás megváltoztatását igényelte. Mindketten tudták azonban, hogy a szabad állam a szabad piachoz kötődik, s hogy a polgár egyben önző ember is. Azzal a dilemmával kellett szembenézniük, amellyel az utókor embere is szembekerül, hogy vajon az olyan ember, aki a napnak több óráját tölti önző piaci tevékenységgel, mint erényes állampolgári tevékenységgel, lehet-e pusztán az ész vezérelte erényes polgár. Lehet-e bármi más a „köztársaság”, mint az önző érdekek csatatere, ha egyedül az „ész”, amelynek másik neve számítás, vezérel bennünket? Képesek-e az egoisták, akik többnyire telve vannak megvetéssel a „spirituális erők” és „magasabb elvek” iránt, az áldozatra, az odaadásra, az igazságosságra? Mindketten feltették ezt a kérdést, és mindketten tagadó választ adtak rá. Egyikük sem gondolta továbbá, hogy az önző embert teljességgel ki lehetne iktatni a társadalmi térből. Ezen a ponton azonban elváltak útjaik, mert Robespierre a terrorisztikus államot alkalmazta restriktív-protektív eszközként a korlátlan önzés tébolya ellen, míg Madame de Staël egész életén át elkeseredett ellenfele maradt a terrornak. Dilemmájuk azonban érvényes maradt a francia forradalom folyamán mindvégig, és nem kevésbé érvényes más forradalmakban és más, „normális” időkben működő „köztársaságokban”. Fundamentális és összebékíthetetlen nézeteltérésüknek az „üdvös terror társadalmi hasznosságát” illetően további következménye az volt, hogy míg de Staël megkísérelt megalkotni *egy új vallást a köztársaság számára, olyat azonban, amely a privát szférában működik, Robespierre úgy döntött, hogy a „fölülről jövő vallási forradalom” adekvát helyszíne a terrorisztikus állam.*

Robespierre-nek rendkívül bonyolult problémákkal kellett szembenéznie azoknak a hónapoknak során, amelyek alatt a vallási forradalom eszméje fokozatosan kifermálódott gondolataiban. Mint az Alkotmányozó Nemzetgyűlés fiatal képviselője, az Egyház polgári alkotmányáért folyó harcban az első sorokban harcolt. Noha, mint később elismerte, mindig is rossz katolikus volt, és egy olyan filozófia befolyása alatt állt, amelynek protestáns dimenziói nem voltak különösebben titkoltak, mégis úgy vélte, hogy a régi vallás, ha egyszer kellen megváltozték és megalázták, modernizálhatóvá válik, s alárendelt helyzetben a forradalom szolgálatába állítható. Ez az illúzió azonban csakhamar szétfoszlott Vendée, a refraktárius egyház és a száműzött királyi hatalom kibékülése, és az alkotmányos egyháznak az ellenfor-

radalmi érzület kanalizálásában mutatkozó teljes tehetetlensége láttán. Viszont amikor a dekrisztianizációs mozgalom 1793 végén–1794 elején mind spontán, mind szervezett formában megjelent, rögtön megérezte benne az anarchizmust, és a terminus, amely vádja kifejezésére szolgált, az „ateizmus” volt.

A történészek újra meg újra megtámadták Robespierre-t antiateista hevületéért, akár elutasították a sommás módot, ahogy az „ateistákkal” elbánt, akár nem. Úgy gondolom, teljességgel félreértették őt. Robespierre számtalanszor hangsúlyozta, a legerőteljesebben pedig a Legfőbb Lényről szóló alapvető floreáli beszédben, hogy ő nem metafizikus, hanem államférfi, akinek filozófiai meggondolásai vannak.²⁶ Számára minden olyan mozgalom, amely a régi hit megsemmisítésére tört anélkül, hogy helyébe újat teremtett volna, *anarchista* ateizmust jelentett, mert veszélyes politikai-szellemi vákuumot hozott létre, amelyet, Robespierre meggyőződése szerint, Vendée szelleme töltött volna be. Ezért történhetett, hogy a valóban ateista Clootsot és a kereszténység-ellenes, de vallásosan misztikus Chaumette-et egyaránt ateizmussal vádolta, s ez a vád tökéletesen következetes volt a terror logikája szerint, ha filozófiai alapon hibásnak lehet is minősíteni.

Hasonlóképpen félreértik Robespierre azon vádját, hogy az ateizmus ellenforradalmi (és ebben az értelemben arisztokratikus)²⁷. Noha Rousseau mennydörgő kirohanásai is visszhangoztak talán elméjében a hitvány hitetlenek, az emberiség ezen ellenségei ellen, amikor papírra vetette vádjainak listáját, indokai alapvetően mások voltak. Számára az ateista-anarchista (akiknek díszpéldánya a megvetett Fouché volt) egy *par excellence* modern típust jelentett, olyat, amely nem az arisztokrata libertinusságot fedte. Sokkal inkább hasonlított Dosztojevszkij Sztavroginjára, a gőgös egoistára, aki magasabbrendűnek érzi magát az emberiségnél, és képes elszigeteltségben élni, erkölcsök és a lélek halhatatlanságának vigasza nélkül. Robespierre pedig, aki megvetette, de bizonyos mértékig olvasta Diderot-t, ismerhette az ateizmus ezen új típusát Diderot mesteri dialógusából, a *Rameau unokaöccséből*. Pontosan ezért nem tudott megbízni az ateista übermenschben. Esmék és elkötelezettségek szerencsejátékos volt az, republikánus erénye pusztá affektáció vagy képmutató színjáték, amely mögött vagy a korrupció (mint Fabre d'Églantine esetében), vagy a bűnös hatalomvágy állt. Akárhogy is, a gőgös ateista, az übermensch *több volt, mint polgár*, és ezért gyanús volt.

Voltak más, alapvetően politikai megfontolások is, amelyek Robespierre-t gyanakvóvá és féltékennyé tették a dekrisztianizálás születőben lévő népi mozgalmával szemben. Mint erre ismételen felhívtam a figyelmet *A megfagyott forradalomban*, a *démocratie dirigée* rendszere hasznát tudta venni a népi mozgalmaknak, amelyek elkerülhetetlenül a direkt demokráciát vették célba, ellenségei ellen felhasználható erőgépként, a jakobinus vezetők értelmezésének megfelelő köztársasági berendezkedés részeként azonban nem. Továbbá, a re-

formált és reformálatlan kereszténység erőszakos eltörlése a népi aktivisták közreműködésével, még egy szörnyű csapást mért volna a köztársaság amúgy is rossz nemzetközi hírére, és olajat öntött volna Vendée tüzéire, de nem adott volna pozitív választ arra: mivel pótolják az elpusztított vallást. Ugyanakkor Robespierre nem látott módot semmilyen kompromisszumra a gallikán egyházzal: az ellenfelek mindkét oldalon túl messzire mentek már. Jó politikai ösztönnel arra is ráérezett, hogy ha a legcsekélyebb mérsékletet mutatja a vallási kérdésben, az az emigráns egyházban a közelgő kibékülés (hiú) reményét ébresztené, és a Konvent kötetlenül deista és volterriánus képviselőiben ellenségességet keltene.²⁸

A gondolat, hogy a népi mozgalom eredményeit kisajátíthatja, romboló energiáit elvezetheti és szándékait átformalhatja a Legfőbb Lény kultuszának formájában, ilyen gyótró problémák között merült fel Robespierre-ben. Csak kevés olyan konstruktív elemet talált a dekrisztianizálás romjai közt, amelyekre építhetett. Bátorságát, sőt zsarnoki zsenialitását (és mind a jelző, mind a főnév hangsúlyos itt) mutatja, hogy e gyenge nyersanyagból és saját amatőr filozófiai műveltségéből, egy vallási forradalom tervét bontotta ki. Mathiez más véleményen van. Szerinte Robespierre csak új nevet adott annak, amit a névtelen aktivisták már megteremtettek: az Ész kultuszának (Mathiez 1927). Az itt következőkben megpróbálom bebizonyítani, hogy, először is, a neveknek van jelentőségük, és hogy az „Ész kultusza” nem felelt meg Robespierre céljainak, másodsor, hogy a „Legfőbb Lény” volt az egyetlen olyan áthidaló terminus, amely hasznára lehetett a robespierré-i „erény köztársaságának”.

Mint a végeredményből megállapíthatjuk, a következő elvek vezették Robespierre-t az új kultusz mesteri tervének elkészítésekor. Első alapelve az volt, hogy a felvilágosodás, az észbe vetett megingathatatlan hit szellemisége, csődött mondott a forradalom viharaiiban. Egyszerűen túl sok olyan terület volt, ahol az ész öntudatos ígéreteket tett, de katasztrofálisan teljesített. Az ész mindig is egyik vezérlőnk lesz, hangsúlyozta Robespierre gyakran a nyilvánosság előtt. De veleszületett hajlama van arra, hogy pusztá számításra degenerálódjék, és ezért szigorú ellenőrzésre szorul. *Lelkesedés* nélkül továbbá béna, ezt pedig nem lehet egyedül a racionalitásból meríteni. Ezt az értelmezést támogatja a felvilágosodás főáramának kifejezett betiltása a floréali beszédben, s a kirohanás Diderot inkább racionális, semmint lelkesült hazafiassága ellen.²⁹

Robespierre második vezérelve az volt, hogy az új vallásnak *politikusnak* kell lennie, nemcsak civilnek (Rousseau-tól örökölt elképzelések) és ezért az *Erény köztársaságának kell érvényre juttatnia ezt a kultuszt*. A politikai vallás és a „köztársaság” kölcsönösen feltételezik egymást. A republikánus hatalom nélkül az új kultusz nem tarthatná fenn magát az anarchia hullámvál szemben. Ezért a Konventben kieroszakoltak egy *különleges dekrétumot*, amelyben „a francia nép elismeri a Legfőbb Lény létezését és a lélek halhatatlan-

ságát” olyan modorban, ahogy a parlamentek szokták elismerni egy új állam létét (Mathiez 1927). „Az Erény Köztársasága” a Legfőbb Lény törvényesen deklarált eszméje nélkül nélkülözné az erkölcsi alapokat. Robespierre a morális politika avagy a politizált erkölcsök lakonikus maximáját fogalmazta meg: „A zsarnokság alapja az erkölcsstelenség, ahogyan a köztársaság lényege az erény...” (Mathiez 1927: 89).

Az új kultusz harmadik alapszabálya az volt, hogy nem törhette meg a *democratie dirigée* szervezeti egységét. A Legfőbb Lénynek nagyon rövid története volt, Thermidor után eltüntették a forradalmi Kalendáriumból profétájával együtt. Amennyire azonban meg tudunk bizonyosodni erről Payan értelmezése alapján (aki a diktatúra utolsó, az „ultrák” és „citrák” bukását követő időszakában tűnt föl, Robespierre implicit szándékainak legfőbb tolmácsolójaként), a centrum határozott döntése az volt, hogy az új vallásnak nem lehetnek papjai, sem pedig önálló intézményi léte.³⁰ Ez teljesen összhangban állt az egész rezsim fokozódó kényszerhomogenizálásával; és első példája volt a modernitás egy hosszú (és baljós) fejlődési irányának, melyben az állam teremtett politikai vallásokat (vagy kvázi-vallásokat) és az állam e teremtő képessége miatt világi és egyszersmind szent intézménnyé vált.

Végezetül még egyszer vissza kell térnünk Robespierre idézett kijelentéséhez (hogy ő a problémát nem mint metafizikus, hanem mint politikus közelítette meg), hogy megragadhatjuk utolsó vezérelvét. Az új kultusz *nem* volt folytatása egyetlen hagyományos hitnek, dogmának vagy vallásnak sem, *önkéntesen* teremtették. És ez a tény (amelynek az új próféta büszkén tudatában volt) önmagában tanúskodik az új forradalmár növekvő magabiztosságáról, amellyel *a társadalmi világot mesterséges terméként kezelte, nem mint természetes és természet-adta és ezért megváltoztathatatlan rendet.*³¹ A társadalmi műtermék önkényes jakobinus átalakítása azonban mindig a politikum irányításával történt. A Legfőbb Lény kultuszának tehát egyetlen kifejezett célja volt: megoldani a forradalomnak, „az erény köztársaságának” minden megoldatlan problémáját. Funkcióit csakis ennek a feladatnak alapján érthetjük meg.

Az első átfogó funkciót már említettük: *a „köztársaság”, mely Robespierre szótárában sosem volt pusztán technikai terminus, erkölcsi alapjának megteremtését.* Híres és gyakran emlegetett közömbösségének a forradalomból született állam elnevezésével szemben, amelyben osztozott Sièyes-szel, az volt a másik oldala, hogy míg Robespierre szemében az alkotmányos monarchia és a (girondista) arisztokratikus köztársaság ugyanarra az egy régi témára írott variációk voltak, a nagybetűs Köztársaság valami teljesen újat képviselt az emberi nem morális és politikai történetében. Ez az új alkotás nem támaszkodhatott a hagyományra (mert az a szolgaság hagyománya volt), de azok önértékére sem lehet alapozni, akik „profitálóbbnak” találják a köztársaságot, mint a fejedelem uralmát. Valójában Robespierre szinte

általános gyanakvása egykori harcostársaival szemben a diktatúra utolsó hónapjaiban éppen abból a tapasztalatából (vagy véleményéből) táplálkozott, hogy legnagyobb részük saját önző érdekei miatt szolgálta a köztársaságot. Erdekből szolgálni azt jelentette, hogy adott esetben bármely hasonlóan jól profitáló berendezkedést szolgálnának. Íme Robespierre paranoid politikai-erkölcsi víziójának summázata a köztársaság sérülékenységről, amint az a floréali ünnepi beszédben megjelent. Azért különösen becses, mert Albert Mathiez-től származik, aki minden tartózkodás nélkül elfogadta ezt a víziót.

„Robespierre... kimutatta, hogy a forradalom válságait a *zsarnokság, azaz a bűn* többé kevésbé nyílt *ügynökei* okozták: »Lafayette az Alkotmányra hivatkozott, hogy feltámassza a királyi hatalmat«, Dumouriez, »az Alkotmányra hivatkozott, hogy megvédje a girondista frakciót a nemzeti Konventtel szemben«. Brissot »pajzsnak akarta használni az Alkotmányt, hogy kivédjék a trón ellen irányuló csapást«. »Hébert és cinkosai a népszuverenitást követelték, hogy elpusztítsák a konventet, és megsemmisítsék a köztársasági kormányzatot«. Danton, »mindenféle bűnök palástolója és minden összeesküvés részese, ... a gonosztevőket védelméről, a hazafiakat pedig hűségéről biztosította, s agyafúrt módon a közjóra hivatkozva magyarázta saját árulásait«... Robespierre megvizsgálta, milyen módon lehetne e válságoknak véget vetni, és *meghatározta azokat az elveket, amelyek a Konvent irányelveiként kell, hogy szolgáljanak, s amelyekkel át kellett itatni minden francia lelkét, hogy végül érzéketlenné váljanak az önkényuralom csapdái iránt*” (Mathiez 1927: 88–89).

„A franciák lelkét átítatni” és „érzéketlenné tenni őket az önkényuralom csapdái iránt” – sokatmondó kifejezések: azt írják le, amit egy későbbi kor „indoktrinációnak” nevezne. Az indoktrináció sokféle funkciót tölt be. Célja, hogy már bölcsőjében elszigetelje, sőt gyökereitől kiirtsa a morális-politikai kétséget és szkepticizmust. A politikai szereplőket érzéketlenné kell tennie az eltérő vélemények iránt, s ezzel kigyomlálni a veszélyes politikai igényeket, mielőtt még igényekké válhatnának. Ideális esetben egyhangú akaratot teremt a vélemények összeütközéseinek helyébe. Ezt pedig alapvetően a *lelkesedés* fontos új, és az ész szemszögéből igen kétséges erénye révén érheti el, egy olyan erény révén, amelynek többé-nem-rationális (vagy több, mint racionális) jellegét Robespierre hangsúlyosan szembeállította a szkeptikus-ironikus Diderot sokkal toleránsabb hazafiságképével.³² Mindezt a *politikai autoritás szakralizálása* révén lehet elérni, amely autoritás az indoktrináció forrása és amely végül az indoktrinációs folyamat végeredményéből nyeri legitimitását.

Robespierre számára a „nép boldogsága” volt a politika legfőbb napirendi pontja, az, ami megkülönbözteti az „Erény Köztársaságát” a forradalom korábban létrehozott politikai formáitól. És anélkül, hogy Kantnak akár nevét hallotta volna, ezen a ponton is, mint oly sok más esetben, meglepő összhangban volt Immanuel Kanttal (noha természetesen csak egy átfogó nézetkülönbségen belül), aki azt

állította, hogy míg a szabadság összeforraszt, a boldogság keresése megoszt.³³ Robespierre a boldogság keresésének megosztó hatását többnyire az „egoizmusnak” tulajdonította. És habár készen állt arra, hogy a terror kardjával sújtsa le a gazdagok egoizmusára, sőt még arra is, hogy a szegényeket e karddal tartsa kordában, túlságosan is nagy államférfi volt ahhoz, hogy elfeledkezzék róla: az erőszak nem táplálkozhat csupán saját premisszáiból. Az államterrornak mindig szüksége van egy doktrína kötőanyagára, amely vallásos vagy kvázi-vallásos abban az értelemben, hogy kritikán felül áll, nemcsak a nyilvánosság előtt, de lehetőség szerint a szívekben is.

A vezető tisztviselők egyre növekvő csoportjának morális és politikai korrupszája további problémát jelentett. Az ő szemében ez nemcsak erkölcsileg volt veszedelmes jelentés, de potenciális politikai fenyegetés is, mert, helyesen, meg volt arról győződve, hogy a *nouveau riche* könnyen elfeledkezik ifjonti lelkesedéséről, hogy gyorsan kompromisszumot köthessen a restaurált monarchia ilyen vagy olyan formájával. Ha azonban valaki mizantróphoz illően az emberi természetben véli megtalálni az egoizmus és korrupció gyökereit, nem pedig abban a korlátlan hatalomban, amelyet a diktatúra rendszere maga garantált tisztviselőinek, akkor az erkölcsi tisztogatónak olyan éles felügyelői szeme kell legyen, amely a szívekbe lát, és a korrupció magvait észreveszi, mielőtt az nyilvános cselekedetekben nyilvánulna meg. A szervezett politikai paranoia légkörében nagyon nehéz eldönteni, hol végződik a „lelkesedés” és hol kezdődik a képmutatás. Teljesen nyilvánvaló, hogy Robespierre, mint minden próféta, önmagával azonosította ezt az újdonsült istenséget, és egyre növekvő mértékben vált meggyőződésévé, hogy ő igenis belelát az emberi szívekbe. Ezért őszintén hihette, hogy neki küldetése van az új kultusz bevezetésére. Azt is feltételezhette, hogy az új kultusz képessé teszi majd az erényeseket arra, akik ontológiai okokból örökös kisebbségre vannak kárthatva, hogy a szívekben olvassanak. Ugyanakkor, a „nagy felügyelő szem” szerepében Robespierre tudatosan manipulálta a forradalmi kormányzat apparátusát és a Konventet. A *politikai fundamentalizmus* e rendszerében a fanatizmus a cinizmussal keveredett.

A Legfőbb Lény kultusza egy hosszú folyamat betetőzése volt, amelyet Robespierre indított el szinte már a diktatúra első percében, a Konventnek és Gironde-tól való megtisztításának napjaival, és a „forradalmi kormány” módszereit nyíltan ellenzők elnyomásával. E folyamat végcélja az volt, hogy *szigorúan meghatározott erkölcsi maximákat hozzon létre a politikai berendezkedés számára, s hogy eltörölje a jó polgárt a jó embertől elválasztó határvonalat, az erkölcsi előírásokat követelő érvényű jogi rendeletekké változtatva*. Ez pedig éppen a politikai fundamentalizmus definíciója. Másutt elemeztem (Fehér 1988a) az 1793-as (soha érvénybe nem lépett) alkotmánytervezet furcsán kevert jellegét: egyszerre volt legfőbb törvény, azaz jogi dokumentum és elkötelező eskü szemben a Terem-

tővel, azaz egy visszavonhatatlan vallási elkötelezettség *in uno actu*. Ezért, szemben Mathiez-vel és Aulard-ral, úgy vélem, hogy az új kultusz nem volt sem Robespierre ad hoc improvizációja, sem pedig egy népi mozgalom egyszerű újrakeresztelése és összefoglalása. Sokkal inkább egy hosszú távú stratégia befejező aktusa volt, mely stratégia az Alkotmányozó Nemzetgyűlés racionalizáló tendenciáival való mélységes filozófiai és politikai elégedetlenségéből született. A hegyparti alkotmány implicite fundamentalista potenciálja azonban a diktatúra tetőpontján már nem volt elég Robespierre-nek. Eltekintve attól, hogy csupán holt betű volt (lévén, hogy a forradalmi kormányzás pontosan alkotmány nélküli kormányzást jelentett), túl sok liberális kikötés került a dokumentumba, 1789 maradványai, amelyeket Robespierre a köztársaság öngyilkosságával felérőnek talált. Aulard foglalja össze, véleményem szerint helyesen, az alapvető „alkotmánymódosítást”, amelyet a Diderot-val folytatott vitából született floréali beszéddel vezetett be Robespierre. Ez a beszéd, amely a Legfőbb Lényről szóló dekretum megalapozását volt hivatva adni, nem hagy más jogot a polgárnak, mint „az erkölcsi jósághoz való jogot”, azaz egy a Legfőbb Lény és *pontifex maximusa* által szigorúan körülhatárolt viselkedési formát.³⁴ Ez 1789 liberális hagyományának eltörlésével ér föl, amennyiben nem tolerálja többé a politikai és erkölcsi viselkedés sokféleségét. Az a híres gesztus, amelyre minden történész felhívja a figyelmet (Robespierre hívei és ellenzői egyaránt), hogy a Legfőbb Lény ünnepén tűzre vetették az ateizmus szobrát, szinte az inkvizíció korának megidézése volt.

A kultusz második funkcióját csak a robespierré-i gondolat paradox jellegének megragadásával érthetjük meg. A Konvent dekretuma egyfelől, implicite, még a vallási szkepszist is perelhetővé tette. Másfelől az új istenséget prófétája nyíltan utilitárius fikcióként mutatta be. Mathiez idézi a floréali beszéd kulcsfontosságú szavait: „ha Isten létezése, a lélek halhatatlansága ábrándkép volna csupán, akkor is legszebbnek számítana az emberi szellem összes alkotásai közül... A törvényhozó szemében igazság mindaz, ami hasznos a világnak és ami jó a gyakorlatban”. S e szavakat igen jellemző módon kommentálja: „Robespierre ragaszkodott Isten eszméjéhez, *de azért tette, mert ez az eszme társadalmilag hasznos...*” (Mathiez 1927: 100–101). Az a tény, hogy legalábbis formális hasonlóság fedezhető fel Voltaire jól ismert deista cinizmusa és Robespierre deista fanatizmusa közt, nem tartozik szorosan e dolgozat kereteibe. (A hasonlóság valóban formális, mert Voltaire „Isten hasznos fikcióját” csak a tudatlan tömegeknek szánta. Robespierre viszont mindenkire rá akarta kényszeríteni.) Nem tudom itt elemezni a felvilágosodás alapos munkája nyomán drasztikusan megnyirbált ontológiai-episztemológiai alapokat sem, amelyekre a modernitásban még vallást lehet építeni. Az a kulcsfontosságú kérdés, amelyet meg kell vizsgálnunk, így hangzik: mi a Legfőbb Lény társadalmi értéke?

A Legfőbb Lény beiktatását a Legfőbb Lény és az Erény Köztársasága között létrejött szövetség ünnepének szánták, amely, némi iróniával, igen hasonlított egy kereskedelmi szerződéshez, sziklaszilárd garanciákkal az evilági partner számára. Ez a vonás, amely szinte paródiának tűnt az erkölcsi vallásosság minden hívének szemében, akik mindig is el kellett hogy fogadják az isteni igazságosság paradoxonját, nem volt teljesen szándékolatlan Robespierre részéről. Megingathatatlan apologétája, Mathiez a következő szavakkal jellemzi Robespierre álláspontját: „...Robespierre a doktrínák próbájának társadalmi hasznosságukat tartotta, és a deizmus tanait javasolta, nem annyira azért, mert igaz doktrína lett volna, hanem mert társadalmilag hasznos doktrína volt. Az istenhit társadalmi jótéteményeit magasztalva, oly kifejezéseket talál, melyek szépségben sem szűkölködnek” (Mathiez 1927: 96).

Ennek a fajta érvelésnek jelentős praktikus előnyei vannak. Egyfelől választ kínál az antropológiai pesszimizmus és a politikai aktivizmus Robespierre-féle kombinációjára. Ha az emberi lények, egy szent kisebbség kivételével, megválthatatlanul önzőek, az új vallás akkor és csak akkor lesz képes „szívüket erénnyel átítatni”, ha *garantálja az erényes élet jutalmát*. Másfelől, tükörszimmetriának kell fennállnia a „a jósághoz való jog egyetlen joga” (ami ténylegesen, megfellebbezhetetlen imperatívusz), és e jóság jutalmának abszolút garanciái között. Másképp a jóság zsarnoksága elviselhetetlenné válna, és Robespierre túl éleslátó gondolkodó volt ahhoz, hogy elfeledkezzék erről. Ebben az értelemben a *Legfőbb Lény a disztributív igazságosság isteneként jelent meg egy magasabb metafizikai síkon*. Robespierre el akarta kerülni a szentséggyalázó bohózatot, a speciális társadalmi garanciák és intézkedések beépítését a szövetség szövegébe. Ugyanakkor az 1793-as alkotmány egy még megoldatlan dilemmáját is meg akarta oldani: „az élethez való jog” alias a „nép boldogsága” követelményét. Beiktató beszédében ezt a problémát a mohó gazdagokkal szembeni éles polémiával egybekötve érintette, akiknek hangsúlyozta, nincs mitől félni a gazdagságukat, de akiknek áldozatokat kell hozniuk.³⁵ Mivel elvetette az *enragék* javaslatát, amit később Babeuf beledolgozott az *égalité de fait* rendszerébe, más úton kellett a közvéleményt igazolnia. Ez az út a Legfőbb Lény kultuszának feltalálásával nyílt meg Robespierre előtt. A szövetség garanciáinak nem-evilági alapja van: a lélek halhatatlansága. Alkalmazásuk fő területe ugyanakkor földi létünk. Itt oszlanak szét a javak az erények hányadában, és részesedésünk az előbbiből éppannyira garantált, mint amennyire törvényszabta kötelességünk az utóbbinak megfelelni. Amit Foucault „pásztorló államnak” nevezett, itt a maga teljességében megjelenik: állam-garantálta jogok és állam-kiszabta büntetések (ez esetben egyetlen fajta büntetés) tökéletes szimmetriában állnak. Az egyetlen vesztes az erkölcsi és politikai szabadság.

A Legfőbb Lény kultuszának harmadik funkciója az volt, hogy feloldja a nagy politikai metafizikus saját, a világról alkotott látomá-

sának egy terhes belső feszültségét. Ugyanakkor olyan örökséget hagyott az utókorra, amely súlyos filozófiai és politikai konzekvenciákkal volt terhes. Egy későbbi kor nyelvén fogalmazva, amely jól megértette a Robespierre-i leckét, az új kultusz bevezetése az „előtörténet végét” jelentette, az emberi nem „valódi történelmének” kezdetét. Íme saját tanúsága: „Minden megváltozott a fizika világában, s mindennek meg kell változnia az erkölcsi s politikai rendben is. A világforradalom fele már végbement: a másik felének is meg kell valósulnia...” (Mathiez 1927: 90). A „világforradalom” kifejezést persze nem szabad proto-kominterni értelemben venni. A szöveg először is önmagáért beszél: a „civilizációba” vetett dogmatikus hite szólal meg ezzel, Robespierre felfedezőket, kutatókat említ (mindenekfelett Newton) mint a „világforradalom” fáklyavivőit. Ami még fontosabb, Robespierre köztudottan elvakult nacionalista volt, aki egész nemzeteket megvetéssel sújtott (mindenekelőtt a brit nemzetet) mint amelyeket talán reménytelenül megrontottak már a képmutató intézmények: ugyanakkor bevallottan ellensége volt a Gironde „forradalmi keresztshadjáratának”. Figyelmeztetése a Gironde elvakultan háborús stratégiája idején, hogy a népek ellenségesen fogadják a felfegyverzett felszabadítókat, igazán profetikus volt. Gondolkodásának nacionalista rétege azonban nagyon súlyos problémák elé állította az államférfit, aki egy univerzalista korszak hajnalán élt. Nem úgy mint Cromwell, akit megvetett és akinek árnyától szüntelen rettegett, Robespierre nem volt képes hazai ügyként kezelni nemzetének forradalmát. Úgy tűnt, új politikai vallása erre is megadja a választ. Franciaország, a Legfőbb Lény kultuszán alapuló Erény Köztársaságának hona, úgy jelent meg most már látomásában, mint a kiválasztottak országa, mint örök példakép. Ha egyszer felmutatták a nagy példát, pusztán a többi nép erényén és intelligenciáján áll követni ezt. A nemzeti büszkeség és az univerzális igények egyetlen csapással kielégíttettek:

„Mintha a francia nép kétezer esztendővel megelőzte volna az emberi nem többi részét: kísértésbe esünk, hogy a franciát más emberfajtnak tekintsük, mint a többi... igen, ez az általunk lakott gyönyörűsége föld, melyet a természet előszeretettel dédelget, arra való, hogy a szabadság és a boldogság színhelye legyen: s e büszke, érzékeny lelkű nép valóban a dicsőségre és az erényre született. Ó, hazám! ha a sors végzéséből távoli, idegen országban születtem volna, szüntelen könnyöggel ostromolnám az eget, hogy virágoztasson fel: megindult könnyeket hullatnék harcaid és erényeid elbeszélése hallatán: lelkem figyelmesen és nyugtalan hévvel követné dicsőséges forradalmad minden eseményét: s irigyelném polgáraid sorsát, irigyelném képviselőid tetteit...” (Mathiez 1927: 97-98).

A nagy politikai találmányok, tekintet nélkül arra, vajon üdvös vagy végzetes következményekkel járnak-e, mindig sokrétűek és számos új utat nyitnak meg. Ez áll a Legfőbb Lény kultuszára is, amely, végső funkcióját tekintve, úgy tűnt, kiutat kínál a forradalom valláspolitiká-

jának még egy fájdalmas dilemmájából. A forradalmárok első hulláma elvetette a gondolatot, hogy a katolicizmust nemzeti vallásnak tegyék meg, többek közt azért, mert önmagában a „nemzeti vallás” fogalma a többi felekezetet, főként a protestánsokat és a zsidókat, meghagyta volna ugyanabban a függőségben, sőt üldöztetésben, amelytől addig szenvedtek. A racionalizálók kudarcából a felvilágosodás racionalizmusának bármilyen nagy átalakítása következett is a jakobinus észjárás szerint, bármilyen radikális volt is Robespierre kritikája a politikai észrét illetően, egyetlen jakobinus vezető sem akart visszatérni a régi rend szektás politikájához. A vallási forradalom kigondolói továbbá a Plaine vezetőinek félelmeit is el akarták csitítani a Konventben (akik között Durand de Maillane, a régi egyház hatalmának lerombolásában nagy szerepet játszó veterán, rendkívül befolyásos volt és akinek állítólag kulcsszerepe volt Thermidor előkészítésében) arra vonatkozóan, hogy az új kultusz a régihez való leplezett visszatérés. Végezetül, megfelelően az Erény Köztársaságába és új politikai istenségébe szorult univerzalista hajlamnak, a mindent átfogó nacionalizmus mellett az új kultusznak felekezetek fölött állónak is kellett lennie. Ez a felekezetek fölötti jelleg Marie-Joseph Chénier a nagy ceremónia alkalmából előadott himnuszában kereken, habár túlzottan didaktikus formában kifejezést nyert: „Népek, királyok, a városok és a vidék, Luther, Kálvin, és Izrael gyermekeinek istene. Te, akit a tűzimádó imád, a hegyek mélyén az égberekséget szólítva, tekints le ránk! Itt, mindent átfogó pillantásod alatt összegyűltek a francia birodalom fiai és megtartói”.³⁶

4. EPILÓGUS.

VANNAK-E HATÁRAI A POLITIKUM SZEKULARIZÁLÁSÁNAK?

A Legfőbb Lény kultuszát örökre maguk alá temették Thermidor romjai. A francia forradalom európai szemlélőinek, barátoknak és ellenségeknek egyaránt, éppen elég feladat volt e kolosszális hagyomány más aspektusainak értelmezése. Ez az önmérséklet annál is inkább helyénvalónak tűnt, mivel „az államfilozófia nagy tanára”, ahogy Hegel jellemezte Napóleont, ezúttal kioldozta a gordiuszi csomót, ahelyett, hogy kettévágta volna. A probléma példaszerű megoldását, azaz az állam és az egyház szétválasztását először a napóleoni konkordátum vezette be. A francia forradalom azonban csaknem egy évszázad hosszan nem tudta magát sem ráerőltetni Európára, sem konszolidálódni a hazai színen, sőt számos kiváló kommentár szerint még hosszú ideig azután sem. Ezért sok teljesítetlen ígérete között a szekularizációra vonatkozó is örökösen prolongált remény maradt Európa nagy részén. Önmagában ez a körülmény is egyszer s mindenkorra elavulttá tette az álmodozást, floréali módi szerint, a „vallási forradalomról”.

Volt azonban egyetlen olyan megfigyelő, akinek profétikus szemében, amit egyszer történetileg elértek, az nem ment többé veszendőbe: a fiatal Karl Marx. Marx saját különös ifjúi olvasatában³⁷ Napóleont Robespierre örökösének tekintette, abban az értelemben, hogy ő végezte be a társadalom fölött gyakorolt állami terror művét. Az állam és az egyház szétválasztása (amelyet a fiatal Marx nyilván úgy értelmezett, hogy az utóbbi ezzel erősen alávetett helyzetbe kerül) részét képezte ennek a történelmi nagytakarításnak. Egyszer elérték, és ettől fogva újra meg újra lemásolják majd, míg a francia forradalom művének végső győzelme nem lesz az egyetemleges tényállás.

E megingathatatlan meggyőződés nevében az ifjú Marx határozottan félresöpörte az egész vitát, amely számára reménytelenül elavult volt, hogy vajon a vallási felekezetek a (keresztény) államon belül keressék-e és attól várhatják-e emancipációjukat, kérelmekkel ostromolva az államot, hogy ne legyen többé keresztény, vagy éppen fordítva, először magukat kell-e emancipálniuk saját vallásuktól. Ő a vitát új, filozófiai és politikai szintre emelte, ahonnan nézve a Legfőbb Lény kultuszának emléke, ha ugyan Marx valaha is szentelt ennek az ügynek valamiske figyelmet, olyan fényben jelenhetett meg, mint a civilizáció előtti Európa történetének egy darabkája. A következőket írta *A zsidókérdésről*ben:

„Az állam a maga formájában, a lényegének megfelelő sajátos módon, mint állam, úgy emancipálja magát a vallás alól, hogy az államvallás alól emancipálja magát, vagyis úgy, hogy az állam mint állam semmilyen vallást nem vall, hogy az állam, ellenkezőleg, államnak vallja magát. A politikai emancipáció nem a végigvitt, az ellentmondás nélküli módja a vallási emancipációnak, mert a politikai emancipáció nem a végigvitt, az ellentmondás nélküli módja az emberi emancipációnak. A politikai emancipáció határa nyomban megmutatkozik abban, hogy az állam megszabadulhat egy korláttól anélkül, hogy az ember valóban szabad lenne tőle, hogy az állam szabad állam lehet anélkül, hogy az ember szabad ember lenne. (...) (Az) államnak, nevezetesen a szabad államnak, a valláshoz való viszonya elvégre csak az államot alkotó embereknek a valláshoz való viszonya. (...) az ember kerülő úton, *egy közegen, habár szükségszerű közegen keresztül* szabadítja fel magát (...) az ember még akkor sem szabadul meg vallási megkötöttségétől, ha az állam közvetítésével ateistának kiáltja ki magát, azaz, ha az államot ateistának kiáltja ki – éppen azért, mert csak kerülő úton, mert csak egy közegen keresztül ismeri el önmagát” (Marx 1977: 44–45). (Az én kiemelésem. – F. F.)

Nem tárgyalhatjuk itt az „emberi emancipáció”, mint a „politikai emancipáció” helyettesítésére és meghaladására kidolgozott stratégia marxi perspektíváit. Azok számára, akik elfogadják, a politikum szekularizálásának és ezzel a Legfőbb Lény történetének dilemmája megszűnik létezni. Azok pedig, akik elvetik a marxi dilemmát, hogy az állam „valami más”, „idegen médium” marad még a politikai emancipáció után is, valami, aminek „az őt alkotó embereken kereszt-

tül köze van a valláshoz” (mert ezek nem képesek megbirkózni idegenségével), Robespierere vallási forradalmában csak a fanatizmus hosszú krónikájának egy fejezetét fogják látni. A probléma azok számára jelent problémát, akik nem érthetnek egyet a marxi perspektívával, de elismerik az általa megfogalmazott dilemma tartós relevanciáját.

A dilemmát a következőképpen foglalhatjuk össze. Marx kulcspremisszáját, az állam eltűnését mint általános megoldást nem képviselte az elmúlt százötven év egyetlen releváns politikai szereplője sem, és nem valószínű, hogy valaha is fogja. Míg az államot egyre növekvő mértékben használják fel politikai emancipációnk fontos eszközeként (ez legalábbis része a demokrácia modern elképzelésének), az állam idegenségét mindig is érzékelték, gyakran mint fenyegetést magára a demokráciára nézve. Ugyanakkor, bárhogy vélekedtek is a különböző szereplők a magántulajdon megszüntetéséről, két tanulságot az utóbbi hozzávetőleg ötven évből mindazok levontak, akik szembe kívánnak nézni a realitásokkal. Először is, elég nyilvánvaló ma már, hogy a magántulajdon megszüntetésének legalábbis egy bizonyos formája rémálomszerűen megnöveli az állam idegenségét, és hogy hirdetett ateizmusának maszkja alól új, barbár vallás bukkan elő. A magántulajdonnak egy olyan megszüntetéséről vagy átformálásáról, amely másfajta eredménnyel járna, nincsenek világos elképzelések, csak remények vagy sejtések. A modernitásnak ez az alapvető élménye túllépett azon, amit Marx, némi megvetéssel, „politikai emancipációnak” nevezett, nem feltétlenül emberi emancipáció formájában, de legalábbis potenciálisan, együtt járva nehezen kiharcolt szabadságaink elvesztésével. Másodszor is, a realista megfigyelő számára nyilvánvalóvá vált, hogy a tulajdon kérdésén túl még sok más, nem kevésbé fontos tényező is hozzájárul a politikailag szabad állam meg-megújuló idegenségéhez.

De éppen az, hogy Marxot megcáfolta a történelem, mutatja a marxi dilemma érvényét. A politikai emancipáció tárgyiasult eredményének tartós „idegensége” újra meg újra úgy jelenik meg, mint a politikum szekularizálásának korlátja. Amikor megfelelően nagy számú ember nem tud már megbirkózni a maguk teremtette műtermék, a szabad politikai állam „idegenségével”, és ez több oknál fogva is lehetséges, gyakran menekülnek abba, amit Marx „az állam a valláshoz való viszonyításának” nevezett, vagyis a *politikum szakralizálásába*. Századunk, amely hemzseg a „megváltó politika” jobboldali és baloldali változataitól, szinte e tendenciák kézikönyve. Mind arról tanúskodnak, hogy a felvilágosodás nagy reménye: a politikum *abszolút* szekularizálása nagyon komoly korlátokkal találja magát szemben. De ezek egyike sem bizonyítja azt, hogy maga a törekvés hiábavaló. Carl Schmitt ugyanis, talán szándékosan, eltorzítja az előttünk álló valódi problémát, amikor, a „népszuverenitást” vizsgálva, szellemeskedve megjegyzi, hogy minden politikai fogalmunk a

teológiából eredeztethető.³⁸ (Mégkérdendően erre Marxszal: és honnan erednek teológiai fogalmaink?)

A valódi dilemma az, amelyet, ha meg nem is oldott, Marx fogalmazott meg. Állandóan teremtjük a „szabadság politikai műtermékeit”. S a teremtés minden időszakában nagy reményeket helyezünk alkotásunkba, abban a hitben, hogy végre elértük a tökéletes emberi önmegvalósítás állapotát, és így a politikum szekularizálásának utolsó stádiumát. S minden egyes kísérletet másnaposság követ, a csalódás saját művünkben és egy többé-kevésbé emfatikus és „jelkesült” menekülés a politikum szakralizálásába. E sorok írója számára e dilemma megoldása magától értetődően az a nem egyszerű kombináció, hogy egyfelől makacsul ragaszkodunk a politikai szekularizációhoz (a tudatos önalkotáshoz, vagyis politikai műveink „autonómiájának megteremtéséhez”), megpróbáljuk ezt minél szélesebben kiterjeszteni, és ugyanakkor visszafogjuk az efféle erőfeszítésekbe vetett túlzó reményeket. Ezért beszéltük itt el újra a politikai szekularizáció és re-szekularizáció példaszzerű modern elbeszélését, a Legfőbb Lény történetét.

JEGYZETEK

¹ A republikánus történet klasszikus verziója Michelet-nél, a történetírás e Victor Hugójánál található. Michelet távolról sem kezeli kritikátlanul az Alkotmányozó Nemzetgyűlés egyházpolitikáját. Úgy jellemzi a polgári alkotmányt, mint „hamis és gyenge teljesítményt” (Michelet 1978, 1: 308). Továbbá hajlandó elismerni a nagyságot a barrikád másik oldalán is. Mégis, *Schicksalstragödie*-t ír, amely a hősök manicheus felsorakoztatását követeli meg. Ez legszembetűnőbben a Vendée-ről szóló fejezetben nyilvánul meg. Hamel, a történetírás példaszzerű Robespierre-istája sokkal kevésbé nagyvonalú báványa ellenfeleivel szemben.

² Lásd Jaurès 1969. 1. köt., *La Constituante*, különösen az egyház földjeinek konfiskálásáról és a polgári alkotmányról szóló fejezetek.

³ Jó példái ennek McManners 1969. és Tackett 1986. Nincs egyfelől Jaurès, másfelől McManners és Tackett közt semmiféle ideológiai rokonság, csak annak révén tartoznak egy csoportba, hogy egyformán atomisztikus olvasatát adják a forradalom egyházpolitikájának, amely, mindhármuk szerint, tartalmazott néhány értelmes gondolatot. Ugyanakkor, a forradalmárok óriási hibákat és igazságtalanságokat követtek el. Az egyház és a forradalom konfliktusának holisztikus elbeszélése egyetlen krónikában sem lelhető fel.

⁴ A *Le cercle social*-t érdekesen mutatja be Hans Maier 130–137.

⁵ Valójában Quinet nyíltan megmondta (1984: 173.), hogy nem protestáns, és hogy azt sem hiszi, hogy Franciaország protestánssá válik vagy azzá kellene válnia. Egy jeles kortárs kommentátor azonban, Novalis, valóban kísérletet tett arra, hogy a forradalom radikális csúcspontját a protestantizmussal hozza kapcsolatba. Ellenséges tekintete áthatolt az események felszínén, és mögöttük meglátta azt, amit a későbbi elemzők, az irattári viták hevében, nem vettek észre – a „vallási forradalom” Robespierre-féle kísérletének központi jelentőségét: „Soll die Revolution die französische bleiben, wie die Reformation die lutherische war? Soll der Protestantismus abermals widernatürlicherweise als revolutionäre Regierung fixiert werden? ... Historisch merkwürdig bleibt der Versuch jener grossen eisernen Maske, die unter

dem Namen Robespierre in der Religion den Mittelpunkt und die Kraft der Republik suchte" (Novalis 1961: 47). (Az én kiemelésem. – F. F.)

- ⁶ Alapvető egyetértéssel, de némi tartózkodással idézem ezt a megjegyzését: „Theoretisch konnte sich die Leidenschaft nach Einheit (zwischen Kirche und Revolution, F. F.) in einer doppelten Gestalt verwirklichen: als demokratische Theokratie – oder als demokratischer Cäsaropapismus. Nach Lage der Dinge aber bestanden für die erste Möglichkeit nur geringe Aussichten.” Maier, természetesen, itt nem Quinet-vel vitatkozik, hanem azzal, amit ő a *Le cercle social* illúziójának tekint. A rokonság azonban Quinet és a *Le cercle social* szemlélete közt nyilvánvaló. Az olyan kifejezések, mint a „demokratischer Cäsarismus” vagy a „demokratischer Cäsaropapismus”, teljesen értelmeseek és következeteseek, amennyiben az ember elfogadja Talmon álláspontját (lásd Talmon 1952: 21 skk).
- ⁷ Ennek a vitának legfőbb dokumentumai a következők: Aulard (1904, 1927) és Mathiez híres tanulmánya a Legfőbb Lény kultuszáról a *The Fall of Robespierre and Other Essays* kötetben (1927). Lásd még Mathiez 1931–1932, 1 és 1904.
- ⁸ A legfontosabb modern kutatások a forradalom rituáléiról és szertartásairól: Ozouf 1976 és Starobinski 1973.
- ⁹ A történeti szociológia paradigmátikus műve a forradalom és egyház konfliktusát illetően: Tilly 1964. Ezután a hatalmas kutatás után nem lehet többé tagadni, hogy a vendée-i lázadás igen összetett mozgalom volt. De ez sem győz meg annak a tézisnek igazságáról, amely megkérdőjelezi a vallási ügy központi jelentőségét a mozgalomban, és szerepét egy „független változó” szerepére csökkenti. Ez a tézis csak akkor tartható, ha az elemző olyan „metapozíciót” biztosít magának, amelyből a szereplők explicite kijelentette alapvető szándékát mint ideológiát vagy önáltatást el tudja vetni. Egy ilyen pozíció azonban hermeneutikailag lehetetlen.
- ¹⁰ Az érdeklődés újabb keletű hiányának jó példáját adja Furet–Ozouf 1988 *Dekrisztianizáció* fejezete. Habár a szerkesztőket, a forradalom történetének vezető szellemi tekintélyeit általában az erős elkötelezettség jellemzi, ebben a nézetem szerint alapvető fontosságú tárgyban még az ő polemikus szellemük is lankadni látszik.
- ¹¹ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a szerző, minden tanultsága mellett, amelynek sokat köszönhetek, sem vizsgálja meg komolyabban a „racionalizálás” terminus jelentését. Ezért a kifejezést kiemelő idézőjelek inkább Tackett zavarodottságát jelzik, mint a terminus lehetséges jelentéseinek és a problémára való alkalmazhatóságainak figyelembevételét.
- ¹² Az egyház bonyolult helyzetét a forradalom előestéjén kiválóan bemutatja Luis S. Greenbaum nem nagyratörő, de fontos könyve (1970).
- ¹³ A királyi hatalom érvét, amelyet inkább megfélemlítésre használtak, mint akciótervként, Greenbaum közli (1970: 83, 88). A forradalom híveinek érvét Maier foglalja össze tömören: „Die Revolutionäre konnten sich darauf berufen, dass sie nur eine alte, in der französischen Geschichte tief verwurzelte Tradition fortführten. In der Tat hatten auch die sehr Cristlichen Könige von jeher grosszügig in die inneren Angelegenheiten der Kirche eingegriffen, und seit dem Konkordat von 1516 war die gallikanische Kirche immer mehr zu ihrem Instrument geworden. Die *Constituante* schien, als sie der Kirche ihre Rechtsform vorschrieb, nur die letzten Folgerungen aus einem Werk zu ziehen, das von den Königen und ihren Raten begonnen war” (Maier 106).
- ¹⁴ A *l'appel comme d'abus* problémájával sokan foglalkoztak. E jogi terminus jelentésének és funkciójának jó leírását adja Genestal 1951.
- ¹⁵ A forradalomnak valójában meglehetősen különös szakértői gárdája volt az egyház ügyében, amelynek tagjai a legkevésbé sem voltak abban a helyzetben, hogy hívősek és megfontoltak maradhassanak. Erősen hajlottak a harcos állásfoglalásra egyházellenes elkötelezettségük következtében, amelyet a múltból hoztak magukkal, akár hivatásuk révén, akár mint üldözött szekták vagy felekezetek tagjai, akár

a maguk választotta életmód velejárujaként. Ezt a sajátosságot a szakirodalom mindig is hangsúlyozta. Már Michelet (1978, 1: 311) felhívta a figyelemet Camus janzenista meggyőződésére, de la Gorce azt állította, hogy Barnave-nak az egyházi vagyon konfiskálásában betöltött kiemelkedő szerepét, azt, hogy ennek egyik első szószólója volt, protestantizmusa motiválta (de la Gorce 1919: vol. 1. 142–143.); mind de la Gorce (1919, 1: 201), mind Tackett (1986: 17) megjegyzik, hogy Durand de Maillane, a kánonjog szakértője, továbbá Treilhard, mindketten az Alkotmányozó Nemzetgyűlés Egyházi Bizottságának vezető tagjai, a *légiste*-ek, az udvar vagy a parlament jogi szakértői, az egyház e hagyományos ellenfelei régi hagyományának megtestesítői voltak. Hogy a nyíltan libertinus Mirabeau és a hitehagyott Talleyrand milyen szerepet játszottak, az közismert. E tagadhatatlan tényeket én mégsem tudom úgy tekinteni, mint amelyek abszolút alapot szolgáltatnak a forradalmi politika eltéléséhez. Nem az előítéleteik okozták a bajt, hanem különleges észjárásuk.

- ¹⁶ Az egyház általam adott leírása, mind ami „parlamentarizmusát” és jól megszervezett bürokráciáját, mind ami belső problémáit illeti, Greenbaum idézett művén alapszik (lásd 1970: 2, 3, 26, 27, 38, 58, 59).
- ¹⁷ Az egyház polgári alkotmányának szinte ugyanez a leírása, bár másképpen jellemezve, található Tackettnél (1986: 8–16) és de la Gorce-nál (1919, 1: 197–199).
- ¹⁸ Tackett, a *cahiers de doléances* egyházzal kapcsolatos ügyeinek legjobb ismerője, rendkívül tanulságos statisztikai kimutatást készített a harmadik rend 202 *cahiers*-je alapján (Tackett 1986: 13). E reprezentatív kimutatásból világosan kiderül, hogy amit a harmadik rend tagjai legjobban fájlaltak a papsággal kapcsolatban, az az egyházi adók ügye volt (47%-uk követelte teljes vagy részleges eltörlésüket; továbbá arra való igény, hogy az egyház földjeinek legalább egy részét elvegyék (27%); a *casuel* eltörlésének igénye (47%); az egyházon belüli szociális mobilitás igénye, azaz az egyházi posztok megnyitása a tehetségesek előtt (44%); az a követelés, hogy a prelátusok tegyenek eleget „társadalmi funkciójuknak” (40%). Ez valóban erős támogatást jelentett a reform művének, de nem bátorított extrém radikalizmusra. E probléma megvizsgálásakor nem hagyhatjuk figyelmen kívül H. Sée, kitűnő történész metodológiai intését a papság *cahier*-jeinek „forrásértékét” illetően (Sée 1910).
- ¹⁹ A kijelentés a következőképpen hangzik: „Nous sommes une Convention nationale; nous avons assurément le pouvoir de changer la religion; mais nous ne le ferons pas...”, idézi Michelet (1978, 1: 311).
- ²⁰ Tackett könyve az eskükhöz vezető folyamatról és az eskü következményeiről oly részletes leírást ad, amelynél jobb aligha készülhet.
- ²¹ Annak az epizódnak legrészletesebb leírása, amelynek során Dom Gerle naivan azt javasolta az Alkotmányozó Nemzetgyűlésben, hogy nyilvánítsák a katolicizmust nemzeti vallásnak, de la Gorce-nál található (1919, 1: 159–162).
- ²² A „népszuverenitás” kérdését lásd Erdmann 1949.
- ²³ Arendt megjegyzése az *On Revolution*-ban található (1991).
- ²⁴ Legutóbb Antony Judt elemezte a katolikus szavazatok változását (1986: 274–278).
- ²⁵ Treilhard szavait de la Gorce idézi (1919, 1: 224).
- ²⁶ Íme Robespierre saját szavai: „Főlöszleges megjegyezmem, hogy nem akarok itt vitába szállni külön egyetlen filozófiai nézettel sem... Az ateizmust csupán nemzeti eszmeként kell vizsgálnunk, mely kapcsolatban áll a Köztársaság elleni összeesküvés rendszerével. Ugyan! Mít számít nektek, törvényhozóknak az a sokféle feltevés, amellyel a filozófusok a természet jelenségeit magyarázzák? ...nektek egyáltalán nem teológusként vagy metafizikusként kell szembenéznetek velük. A törvényhozó szemében igazság mindaz, ami hasznos a világnak és ami jó a gyakorlatban”, idézi Mathiez, „The Cult of the Supreme Being” című tanulmá-

nyában, a *The Fall of Robespierre* kötetben (1927: 100–101), a magyar szöveg Nagy Géza fordítása. Maximilien Robespierre: *Elveim kifejtése* című kötetben. Budapest: Gondolat 1988. 455. o.

- ²⁷ Lukács Györgynek Büchner „Danton halálá”-ról írott tanulmánya a következő, Marx egy megfigyelésének inspirációjára született gondolon alapul. A Danton és Robespierre közti végzetes konfliktus filozófiai magva eszerint a *tizenyolcadik századi arisztokratikus materializmus és ateizmus összecsapása* lett volna a „plebejus” idealizálással és moralizálással, amely összekapcsolódik a terrorral (lásd Lukács 1968). Meglepő módon, annak ellenére, hogy félreértette Robespierre ellenséges érzékenységét az ateista modern típusával szemben, amely veszedelmesebb volt a köztársaságra nézve, mint 18. századi elődei, Lukács mindkét típus transzcendálását részesítette előnyben, mint az emancipáció előfeltételét, s nem idealizálta egyoldalúan Robespierre-t.
- ²⁸ Jellegzetes, félig poétikus, félig tudományos stílusában Michelet leírja e csoport ellenséges zugolódását a Legfőbb Lény beiktatásának szertartása alatt, amely e volterriánusok számára vagy az ódivatú „fanaticizmusba” való visszahullás jele volt, vagy pusztá bohózat (lásd Michelet 1978, 2: 802–804).
- ²⁹ Robespierre kirohanását Diderot ellen Aulard idézi (1904: 273).
- ³⁰ Lásd Payan rendkívül érdekes értelmezését Aulard-nál (1904: 282–288). *A megfogyott forradalomban* én Payant az utolsó korszakát élő robespierrizmus *enfant terrible*-jének neveztem. Nem valószínű, hogy sok mindent meg fogunk még tudni róla, tekintve rövid életét, és késői felemelkedését a vezető posztra. Payan azonban nyilvánvalóan Saint-Just vetélytársa volt, mint „második ember”, gátlástalan és szofisztikált (vagy szofisztikus) képességével arra, hogy „dialektikusan” értelmezze a Mestert, és hogy olyan rejtett implikációkat fedjen fel, amelyeket a Mester nem akart kibontani.
- ³¹ François Furet alapvető művében, a *Thinking the French Revolution*-ban mindenhol hangsúlyozta, legutóbb pedig egy, a New York University-n 1988. október 12-én tartott szemináriumán ismét kiemelte ezt az új attitűdöt, amelyet, jogosan, ő nemcsak a jakobinusoknak, hanem a forradalom egészének tulajdonít. Nyilvánvaló kétértelműség rejlik ebben az attitűdben. Egyfelől, „haladást” jelent abban az értelemben, hogy a társadalmi világ nem úgy jelenik meg többé, mint „a természet rendje”, amely nem hozzáférhető semmiféle emberi manipuláció számára. Másfelől, az emberi világ könnyedén válhat teljesen manipulálhatóvá, ha úgy kezelik, mint „műterméket”.
- ³² Robespierre Diderot-ellenes álláspontját lásd fentebb (Mathiez 1927: 48).
- ³³ A szabadság és boldogság (vagy inkább: szabadság versus boldogság) problémáját legutóbb Heller Ágnes vizsgálta *Freedom and Happiness in Kant's Political Philosophy* c. tanulmányában.
- ³⁴ A szokásosan éles robespierre-i megfogalmazást, újra a Diderot elleni polémiaiban, Aulard idézi (1904: 273).
- ³⁵ Ennek a problémának az elemzését lásd Fehér 1988a.
- ³⁶ Idézi Mathiez 1927: 111. (a magyar fordítás Robespierre: *Elveim kifejtése* című kötetben. Id. kiad. 455. o.).
- ³⁷ A (különösen a fiatal) Marx viszonyának problémáját a francia forradalomhoz F. Furet elemzi fontos könyvében, a *Marx et la Révolution Française*-ben. Lásd még saját referenciómat a könyvről (Fehér 1988b).
- ³⁸ A kijelentés a következőképpen hangzik: „A modern államelmélet minden jelentős fogalma szekularizált teológiai fogalom” (Schmitt 1985: 36).

HIVATKOZÁSOK

- Arendt, Hannah 1991. *A forradalomról*. Budapest: Európa Könyvkiadó
- Aulard, A. 1904. *Le Culte de la Raison et le culte de L'Être Suprême (1793–1794)*. *Essais Historiques*. Párizs: Félix Alcan
- Aulard, A. 1927. *Christianity and the French Revolution*. (Ford. Lady Frazer.) Roston: Little, Brown and Company
- Barruel, Augustin' de 1974. *Memoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*. J. Walker fordításában, Scholars' Facsimiles and Reprints, Dalmat, N.Y.
- Erdmann, K. D. 1949. *Volkssouverenität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich von den Generalständen bis zum Schisma*. Köln
- Fehér Ferenc 1988a. *A megfagyott forradalom (Értekezés a jakobinizmusról)*. Cambridge: Cambridge University Press
- 1988b *The Sphinx of the Revolution. Review*, Fernand Braudel Center, SUNY-Bringhamton, (XI) 1 (Winter), 69–93.
- Furet, François 1986. *Marx et la Révolution Française*. Párizs: Flammarion
- Furet, François–Mona Ozouf 1988. *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*. Párizs: Flammarion
- Genestal, R. 1951. *Les origines de l'appel comme d'abus*. Párizs
- Gorce, Pierre de la 1919. *Histoire Religieuse de la Révolution Française*. Párizs: Libraire Plon
- Greenbaum, Luis S. 1970. *Talleyrand, Statesman-Priest; the Agent-General of the Clergy and the Church of France at the End of the Old Regime*. Washington: Catholic University of America Press
- Jaurès, Jean 1969. *Histoire socialiste de la Révolution Française*. Kiadta A. Soboul. Párizs: Édition Sociales
- Judt, Antony 1986. *Le Marxisme et la gauche française*. Párizs: Hachette
- Kantorowicz, E. 1957. *The King's Two Bodies*. Princeton: Princeton University Press
- Lukács György 1968. *Deutsche Realisten, Gesammelte Werke*, vol. VI. Neuwied/Berlin. (Magyarul: *Német realisták*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó 1955, 54–72.)
- Maier, Hans *Revolution und Kirche – Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789–1901)*. Freiburg in Breisgau: Verlag Rombach
- Marx, K. 1977. On the Jewish Question. In: *Karl Marx, Selected Writings* (szerk. David McLellan). Oxford: Oxford University Press. (Magyarul: *MEM I. kötet*, Budapest 1957.)
- Mathiez, A. 1904. *L'origine des cultes révolutionnaires*. Párizs
- 1927. *The Fall of Robespierre and Other Essays*. New York: Alfred A. Knopf
- 1931–1932. *L'Eglise et la Révolution Française*. *Revue de Cours et Conférences*, Párizs, 33. I.
- McManners, John 1969. *The French Revolution and the Church*. New York: Evanston, Harper and Row
- Michelet, Jules 1978. *Histoire de la Révolution Française*. Párizs: Robert Laffont
- Novalis 1961. Die Christenheit oder Europa. In: *Novalis Werke*. (szerk. Ernesto Grassi) Rohwolts Klassiker. München
- Ozouf, Mona 1976. *La fête révolutionnaire, 1789–1799*. Párizs: Gallimard
- Quinet, Edgar 1984. *Le Christianisme et la Révolution Française*. Párizs: Fayard
- Schmitt, Carl 1985. *Political Theology*. George Schwab fordításában és bevezetőjével, Cambridge MA és London: The MIT Press
- Sée, H. 1910. La rédaction et la valeur des cahiers de paroisse. *Revue Historique*, 103, 296–306.

-
- Staël-Holstein, Anne Louis Germaine 1979. *Des Circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*. Genf: Droz
- Starobinski, Jean 1973. *1789. Les emblèmes de la raison*. Párizs: Flammarion
- Tackett, Timothy 1986. *Religion, Revolution and Regional Cultures in Eighteenth-Century France (The Ecclesiastical Oath of 1771)*. Princeton: Princeton University Press
- Talmon, J. L. 1952. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker and Warburg
- Tilly, Charles 1964. *The Vendée*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press