

NAGY JÓZSEF

## Teológia és politika a francia ellenforradalomban\*

Nyirkos Tamás: *Az ötfejű sas. Teológia és politika a francia ellenforradalomban.*

Máriabesnyő, Attraktor. 2014. 174 oldal.

Nyirkos Tamás könyvvé átdolgozott doktori disszertációja jelentősen gazdagítja a konzervativizmus magyarországi szakirodalmát. E szakirodalomban fontosságát tekintve mindenképp kiemelendő a Kontler László szerkesztésében megjelent *Konzervativizmus 1593–1872* című antológia (Budapest, Osiris, 2000), valamint – a jelen műben tárgyalt szerzők 20. századi recepcióját tekintve – Ludassy Mária *Féher jakobinizmusa* (Budapest, Kávé, 1999). A Nyirkos által megvalósított problémaorientált elemzés mindenképp a kötet előnyére válik: elsősorban politológus, filozófus, történész hallgatóknak és kutatóknak, de a szélesebb értelemben vett közönségnek is a figyelmébe ajánlható.

A mű egyik fő gondolati ívével teljesen koherens záróreflexiónak megfelelően az ellenforradalom sokfejű sasa, bár nem a középkori tojásból kelt ki (vagyis – ez tehát Nyirkos munkájának egyik fő tézise – *nem mutat közvetlen kontinuitást a középkori politikai teológiával*), annyiban mégis analógiát sejtet a középkori politikai elméletekkel, hogy azokkal együtt vallotta: a *szakrális* (Nyirkos gyakori szóhasználatában: a *szent*) kell hogy meghatározza a társadalmi-politikai életet mind az *egyént*, mind az *egyet és*

*közösség viszonyát* tekintve (vö. 139). Nyirkos munkájának szerkesztése annyiban *didaktikai szempontból* is előnyös, hogy a szóban forgó öt szerző elemzését követően (függelékként) szintetikus áttekintést ad a középkori politikai teológiai elméletekről (*Szuverenitás és történelem*, 111–127), tehát azon alapszövegekről, melyekről „a sas öt feje” igencsak korlátozott ismeretekkel rendelkezhetett, de amelyekre fő hivatkozási referenciaként tekintett.

Nyirkos az alábbi öt konzervatív szerző életművének releváns elemeit vázolja fel: Joseph De Maistre; Louis De Bonald; René Chateaubriand; Pierre-Simon Ballanche; Felicité De Lamennais. Szembetűnő, hogy Lamennais-t a többi négynél jóval részletesebben tárgyalja, mégpedig az alábbi indoklás alapján: Lamennais „személyében reprezentálja, hogy az ellenforradalom mindvégig tisztázatlan teológiai előfeltevéseinek következtében miként válhat valaki ellenforradalmárból forradalmárrá, teokratából demokratává, ultramontánból [pápa-pártiból] a népszuverenitás hívévé, tradicionalistából a jövő profétájává” (92). Terjedelmi okokból jelen recenzióban lesz részletesebb kritikai ismertetés tárgya.

\* Jelen recenzió a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

Bevezetésében Nyirkos, a francia konzervativizmus interpretációi fő álláspontjainak szemléltetését követően, saját elemzési módszerének tisztázásaképp leszögezi: „a vallás és a konzervativizmus viszonyának kérdésére a jelen munka keretei között csak közvetett válasz adható. Ami közvetlenül vizsgálható, az a [...] teológiai megfontolások helye és jellemzői a francia ellenforradalomban” (9). További pontosításának megfelelően az ellenforradalom „nem kíván gyökeres változást”, s e változást „lassan, a hagyományok által diktált ütemben kívánja nem is megvalósítani, sokkal inkább kívárni”, fenntartva, hogy e változást „soha nem az egyes emberek összességéként felfogott tömeg kezdeményezésére, hanem valamilyen eleve adott autoritás felügyelete alatt” szorgalmazza (10). Nyirkos tehát e meghatározások keretei között tárgyalja könyvében a megnevezett öt ellenforradalmi szerzőt, az 1814 és 1830 közt kifejtett írói tevékenységükre fókuszálva. Az előzményeket tekintve 1789-ig, az utóhatásokat illetően 1848-ig elemzi az öt gondolkodó fontosabb műveit, mindvégig Franciaországra korlátozva vizsgálódását (és a talán leghíresebb konzervatív szerzőre, az angol Edmund Burke-re csak azon esetekben hivatkozva, amikor a tárgyalt francia íróknál fellelhető ilyen utalás).

A Maistre munkásságát tárgyaló fejezet címe *A szuverenitás teodíceája*. A Nyirkos által ismertetett művek közül külön megemlíthetők az alábbiak: a Burke-féle *Reflections* méltó párjaként emlegetett *Considerations sur la France* (1797) és az Oroszországban megírt *Essai sur le principe générateur des constitutions* (1809). Nyirkos fogalmazásában Maistre életművének lényege abban ragadható meg, hogy „a forradalomra, mint politikai anarchiával fenyegető jelenségre adott válaszkíséret egyre inkább elhagyja a politika szűken vett területét, és [...] a metapolitika [...] taglalá-

sába”, majd az ezt megalapozó teológia ill. metafizika kifejtésébe megy át (16). Isaiah Berlin egy érdekes (Maistre *Szentpétervári esték* című művére vonatkozó) meglátása szerint „Maistre erőszakhoz való vonzódása egyfajta megszállottságra, pszichológiai zavarra [...] utal” (17), ami igaz az említett *Considerations* harmadik (*Az emberi nem erőszakos elpusztításáról* szóló) fejezetére is, de – mint Nyirkos rámutat – az erőszak kiemelése Maistre részéről a *teodícea* elemzése szempontjából releváns. „Az erőszak és a vérontás [...] nem követendő program, hanem magyarázatra szoruló ténye az empirikus valóságnak, amelyet valahogyan összhangba kell hozni az isteni gondviseléssel. A szuverenitás témája [...] nem egyéb, mint ennek a programnak a politikára való alkalmazása, egyfajta »politikai teodícea«, méghozzá a schmitti politikai teológiával rokon értelemben” (17–18). Maistre érvelésében – a hagyományos *Summa*-khoz képest fordított utat bejárva – „a politikai szuverenitás igazolása nyitja meg az utat a *vallási* és a *politikai* viszonyának tárgyalásához, ezzel kapcsolatban [...] a vallásnak az elemzéséhez, és végül az Istenről való gondolkodáshoz” (18, kiemelés tőlem, N. J.).

Mindenekelőtt az 1794-es *Étude sur la souveraineté* című (kiadatlan) munkában és az 1795-ös Rousseau-tanulmányban válik világossá, hogy Maistre határozottan elveti a társadalmi szerződés elméletét. E művekből is levezethető, hogy Maistre társadalomelméletében az alábbi két megoldhatatlan probléma is tételeződik: egyrészt a „minden szuverenitás Istentől adott voltának állítása”, másrészt „az emberi cselekvés [...] leértékelése (már-már az emberi szabad akarat tagadása) az abszolút isteni hatalommal szemben” (20). Maistre munkásságának – a társadalmi szerződés kérdésköréhez szorosan kapcsolódó – további fontos toposzai a *zsarnokság* és a *lázadás*, azonban

az ezekre vonatkozó reflexióit Nyirkos szerint valószínűleg nem Aquinói Tamás zsarnokölésre vonatkozó eszmefuttatásai-ból merítette (és e ponton megvizsgálható lett volna, hogy Maistre esetleg ismerte-e Vittorio Alfieri zsarnokság-kritikáját). Mindazonáltal érdekes, hogy Maistre a zsarnokság problémájával összefüggésben „nem az ellenállás vagy a lázadás jogára hivatkozik, hanem szinte teljes összhangban [az általa tehát nem olvasott] Tamással – vagy éppen a kérdésben Hobbes-szal, akít viszont olvasott – arra, hogy *a zsarnokság önmagát számolja fel*”, és ez „a legalitás megszűnésével”, illetve „a politika előtti állapotba való visszatéréssel azonos” (21, kiemelés tőlem, N. J.).

A *gondviselés* a *Considérations*-tól kezdődően vált Maistre központi jelentőségű fogalmává. Nyirkos meglátásában Maistre „még a forradalmi kormányzatot, a terrort és a köztársaság háborúit is képes elhelyezni az általa felállított providenciális keretben, csupán a kormányzatot kell elválasztania a szuverenitástól, a köztársaságot a francia nemzettől, feltéve, hogy a nemzeten nem a társadalmi szerződés vagy a forradalmi alkotmányok által konstruált mesterséges egyesülést értjük, hanem a történelmi hagyomány révén létrejött valódi közösséget” (23). A *Principe générateur*-ben szögezi le Maistre többek közt, hogy „a vallási elv lényegénél fogva teremtő és megtartó [*conservateur*]” (26), s ennek alapján is látható, hogy Maistre elméletében „a vallási elv igazolása inkább pszichológiai, társadalmi, vagy kulturális természetű, mintsem dogmatikus”, és épp ebből eredően „nem tesz különbséget Maistre az általa igaznak tartott vallás és a többi kultusz között” (26).

„A szuverenitás szinonimája” című alfejezetben Nyirkos ismét kitér Maistre *abszolút hatalom*-, illetve *zsarnokság*-konceptiójára, és többek közt megállapítja, hogy Maistre felfogásában (Hobbes-étól és Al-

fieriétől eltérően) „a lázadás joga két okból sem illeti meg az egyes embert, az emberek egy csoportját, vagy akár a nép egészét. Egyrészt azért, mert a zsarnokság megítélésének nincsen emberileg tévedhetetlen kritériuma”, másrészt azért mert „az emberi lázadás vagy forradalom többnyire nem javítja, hanem megsemmisíti a szuverenitást” (27). Maistre elméletében mindebből az is következik, hogy „a korlátozó hatalomnak [...] egyrészt tévedhetetlennek [...], másrészt konzerválnak kell lennie” (28). Maistre (és ez különösen evidens az 1819-es *Du Pape*-ban) egyfajta *cezaropapista* álláspontot körvonalaz (a pápa döntési és cselekvési hatókörének a világi hatalomra való kiterjesztése értelmében): ennek alapján kizárólag az abszolút pápai hatalom felel meg a *tévedhetetlenség* és az annak alárendelt hatalom *konzerválása* (vagyis ez utóbbi optimális formában való megőrzési képessége) kritériumának (vö. 29; e ponton érdemes lett volna utalni arra, hogy Dante a 14. században határozottan elvetette az ilyesféle cezaropapizmust). További vizsgálódásaiban Nyirkos egyebek mellett Maistre sajátos miszticizmusát (31–35), innatizmusát (36–37), valamint azon téziséét járja körül, mely szerint a keresztény (illetve a római katolikus) vallás valamennyi valláshoz viszonyítva a leg-egyetemesebb (38–39).

A Bonald életművét áttekintő fejezet címe *Ancilla sociologiae*. Különös, hogy míg Berlin Bonald-t „a tradicionalista obskurantizmus és a merev skolaszticizmus képviselőjeként pozícionálta”, a 19. században „nem kisebb személyiségek hivatkoztak rá elődjükként, mint Auguste Comte” (40). A Nyirkos által kritikailag jellemezett Bonald-művek közül kiemelendő a *Theorie de pouvoir...* (1796), valamint a késői munkásságához kötődő *Démonstration philosophique...* (1830). Mint Nyirkos rámutat, a társadalom és a kormányzat Bonald-féle (ma ezoterikusként ható) *triadikus* fel-

osztása a tekintetben nem származtatható a Szentháromság-tanból, hogy Bonald valószínűleg nem ismert ilyen – e tant a politikummal összekapcsoló – középkori szövegeket (vö. 45–46; itt megemlíthető lett volna – eszkatológiai szemléletének relevanciája okán – Gioacchino da Fiore). Nyirkos magyarázatának megfelelően a tény, hogy „Bonald nem a szakrálisból vezette le a társadalmat, hanem a társadalminak igyekezett szakrális méltóságot adni”, már fogalomhasználata alapján is szembeűnő: „az isteni akarat társadalmi értelemben egybeesik a *volonté générale*-l, az isteni erő a *force publique*-kel, a szeretet pedig inkább *pouvoir*, mint[sem] a szó keresztény értelmében vett *caritas*” (46). Ezen elméletben Bonald *Rousseau* nyomán (bár látszólag Rousseau-t kritizálva) hangsúlyozza az általános akarat – Bonald által is feltételezett – mindenhatóságát (vö. 46). És bár Bonald kritikusan viszonyult Arisztotelészhez és a skolasztikához, „ez nem akadályozta meg abban, hogy a *conservation* szónak, amely a politika történetében először nála bukkan fel technikai terminusként, meglepően arisztotelianus definíciót adjon” (50). Fontos pontosítani, hogy Bonald számára a *konzervatívizmus* úgy definiálandó, hogy az embert, illetve a társadalmat „a lényegének leginkább megfelelő formában kell kibontakoztatni” (50). A bonald-i elmélet korlátaira utalva Nyirkos többek közt a francia gondolkodó krisztológiájának problematikus voltát emeli ki, mivel az Krisztusnak (mint Isten és ember közötti közvetítőnek) alárendelt szerepet tulajdonít – és ennek természetjogi szinten is evidens negatív konzekvenciája azt mutatja, hogy „a természet törvényeit Bonald ugyanúgy a társadalomból olvassa ki, mint a teológiai tételeket” (52). Bonald fejlődéselméletének karakterisztikumait illetően lényeges szem előtt tartani, hogy a francia gondolkodó egyik alaptézise szerint a nép *nem* tévedhetetlen

(és éppen ezért nem lehetséges töretlen társadalmi fejlődés). Amennyiben „a tudományok és a filozófia fejlődése is mellékvágányokra téved olykor (amire legjobb példa [Bonald szerint] a 18. század), akkor a nyelv és a gondolkodás fejlődéséről sem állítható, hogy töretlen volna, ahogy [ez] nem állítható a társadalom fejlődéséről sem” (55; e ponton talán érdemes lett volna utalni Vico *ricorso*-koncepciójára mint lehetséges előzményre). Végül Bonald teológiai politikájára vonatkozólag megvilágító erejű Nyirkos eszmeűttatása, melynek megfelelően (Bonald elméletében) Franciaország temploma „az egyesült nemzetek szentélye lesz” (58), fenntartva azon anti-utópista előfelteűést, hogy a *politikum* és a *szakralitás* egységét a fejedelmek valóstítják meg.

Chateaubriand és Ballanche munkásságának Nyirkos-féle elemzésére utalva kiemelendő Chateaubriand *történeűfilozófiai* reflexiójának jelentősége. Az *Essai sur les révolutions* (1797, mely részben Bonald, részben pedig Maistre hatását mutatja, bár megemlíthető lett volna még Machiavelli és Vico) fejtegetéseiből kihámozható többek közt az a – később felűlbírált – tétel, mely szerint „a forradalmaknak, vagy általában a történelemnek általános törvényszerűségei vannak”, és ezekhez képest „az emberi akarat merő illúzió” (64). Chateaubriand sajátos történeűfilozófiájában (leginkább explicit módon a *De la restauration*-ban) az egyház szerepét radikálisan felértékeli az állam és a népszuverenitás intézményével szemben: „a vallásnak és az azt képviselő egyháznak [...] az a dolga, hogy a történelem feltartóztathatatlan menetelése során a népszuverenitáson is túllépő jogállam állandó morális garanciája legyen”; „az egyház [...] a történelmi fejlődés egy adott pontján helyettesíteni fogja az államot, ám addig még hátravan Európa elnyomorodása, szétesése, egy új barbárság elszabadulása” (74). Ballanche

műveiben különös relevanciával bír az ő (részben Vicót, Dantét és Machiavellit felidéző) forradalom- és egyház-elmélete. Mindenképp újító mozzanat volt a politikai gondolkodásban a (rövid megjelöléssel) *Institutions*-ban kifejtett „jó” és „rossz” forradalmak közti ballanche-i distinkció (vö. 81–82). Ballanche vallás- és egyház-elméletét (is) Nyirkos *caesaropapistaként* jellemzi (vö. 91), mely elmélet egyik fő megkülönböztető jegye (szinte Dante *Monarchiáját* idézve) az egyházi és a politikai hatalom ideális egységének a posztulálása, azon (immár nem dantei) kiegészítéssel, hogy a vallás – Ballanche elmélete keretei közt – „a politika szolgáló-lányává válik” és „mintegy feloldja magát a társadalomban” (90).

Lamennais életében (aki az eddig vizsgált szerzőktől eltérően – másodgenerációs lévén – már nem rendelkezhetett élménnyel az 1789-es forradalomról) a vízváltató az 1830-as forradalom, az itt tárgyalt írókhoz képest ellentétes értelemben, tudniillik Lamennais „akkor lesz ellenforradalmárból, ha nem is mindjárt forradalmár, de a fennálló politikai rendszer, a júliusi monarchia »liberális« vagy »baloldali« [...] ellenzéke” (93). Nyirkos pontosításának megfelelően „a liberális katolikusok nagy része politikai értelemben nem liberális, hanem majoritárius demokrata: abban bízik, hogy a katolikus többség a keresztény Franciaország újjáteremtését fogja elősegíteni” (94). XVI. Gergely *Mirari vos* (szerzőnket nevesítés nélkül elítélő) enciklikájára reagálva írta meg 1831-ben Lamennais a (csak 1834-ben megjelenő, művei közt a legismertebb) *Paroles d'un croyant*-t, melyre viszont-reagálva a pápa a *Singulari nos* enciklikában (immár nevesítve szerzőnket) Lamennais politikai szabadságjogokkal kapcsolatos állítólagos tévedései mellett arra is utal, hogy filozófiai rendszere révén „nem ott keresi az igazság forrását, ahol az található, vagyis a szent

apostoli hagyományban»” (94). A Nyirkos által ismertetett művek közül – az említettnél túl – mindenképp kiemelendő a *Réflexions sur l'état de l'église en France* (1808) és az *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817–1820), és külön megemlítendő az érdekes adalék, hogy Lamennais élete utolsó éveiben Dante *Isteni Színjátékát* fordította franciára (93–94).

Az említett, fiatalkori *Réflexions*-ban Lamennais minden fontosabb – az állam és az egyház viszonyára vonatkozó – tézisét megelőlegezte, többek közt azt, hogy „a vallási bizonyossághoz elengedhetetlen valamilyen végső autoritás, hogy ezen autoritásnak a politikai hatalomtól függetlennek kell lennie, és hogy a *vallás*nak a *politikai* alá rendelése végső soron vallási közömbösséghez vezet”; e tekintetben a reformáció képviselői „az anarchia elvét vezették be az egyházba és az államba, amikor a szuverenitást a népnek tulajdonították, és mindenkinek megadták a jogot, hogy a hit bírója legyen. Maximáik végső konzekvenciája és szükségszerű eredménye a vallás legteljesebb elpusztítása és a társadalom legszörnyűbb felforgatása lett” (96, kiemelés tőlem, N. J.). Lamennais történeti áttekintésének fő célja annak bizonyítása, hogy „a politikai hatalom törekvése az egyház feletti gyámkodásra lényegét tekintve nem különbözik az egyes embernek az egyház elleni lázadásától: az ariánus és gnosztikus eretnekségektől egyenes út vezet a császárok és a pápák konfliktusáig, majd Wyclifen és Husz Jánoson át Lutherig és Kálvinig” (97). Ezt követően Lamennais a *szuverén* egyház feletti uralkodását vizsgálja, ami az anglikán és protestáns államegyházak, a gallikán egyház, valamint a francia forradalom alkotmányos egyházának esete – mely utóbbi egyébiránt szükségszerűen ön-destruktív: „az egyházi »presbiterianizmus« [...] és az ezzel párhuzamos politikai demokrácia végül mindkét intézményt, az egyházat és az államot is elpusztítja” (97).

A *Réflexions* alaptéziseit kibontakoztató *Indifférence* egyik központi témája az *autoritás* problémája (vö. 98), mellyel összefüggésben Bonald nyelvelméletét is sajátosan adaptálja (tulajdonképp logikailag inkonzekvensen) saját érvelésében Lamennais; Nyirkos parafrázisában: „ami az emberi nyelvben és gondolkodásban nem érzéki módon, de nem is egyéni intuícióként, és főleg nem a diszkurzív értelem számára nyilvánul meg, hanem valamilyen módon már mindig is alapként adott, az természetesen Isten, akinek léte az egész emberi nem tanúságtételében, sőt végtelen bizonyosságában tárul fel. Az egyéni tapasztalatok, érzések vagy vélekedések közös mércéje ez a tévedhetetlen autoritás, vagyis az emberiség [...] *consentement commun*-je” (100). Lamennais felfogásában az egyház primátusa és kontroll-felettsége a zsarnokság kiküszöbölésének egyetlen lehetséges módja (vö. 102; itt ismét képbe kerülhetett volna Alfieri) és a politikai társadalom nélkülözhetetlen előfeltétele: „»pápa nélkül nincs kereszténység; kereszténység nélkül nincs vallás; vallás nélkül nincs társadalom«” (102; lásd még 104).

Nyirkos munkájában igen jelentősek az egyházi és világi *szuverenitás* témáját tárgyaló alfejezetek (113–122), melyekben adekvát áttekintést ad többek közt Páduai Marsilius és Anconai Ágoston (Agostino Trionfi) állam és egyház viszonyáról

alkotott nézeteiről (114), kiegészítve azt egyebek mellett Tamás e vonatkozású eszmefuttatásaival (118–122; épp itt hiányolható leginkább az e viszonyról Dante *Monarchiájában* kifejtett egyedi álláspont-ra, illetve az erre – például Guido Vernani részéről – gyakorolt kritikákra való utalás, melyeknek jó összefoglalását adja többek közt Aldo Vallone könyve: *Antidantismo politico nel XIV secolo*. Napoli, Liguori, 1973). A *hatalmak viszonya* című alfejezetben Nyirkos hatékonyan rekonstruálja Euszebiosz, Ágoston és Ockham nézeteit a politikai hatalomról, egyházi és világi hatalom kapcsolatáról az üdvözülés függvényében (122–124), vizsgálódása egyes szakaszain olyan szerzők elméleteit is említve, akik ismét csak jelentősek voltak Dante politikai teológiája szempontjából (pl. az említett Fiorei Joachim, Petrus Oliví, Fra Dolcino; 124–127).

Nyirkos záró gondolatainak megfelelően „a keresztény radikalizmus forrása [...] a teológiai ortodoxia: az, hogy az igazságosság és igazságtalanság fogalmait nem hajlandó behelyettesíteni sem az »új és régi« temporális fogalmaival, sem a »stabilitás vagy káosz« politikai realizmusával”, továbbá „a vallás és a konzervativizmus, a teológia és a politika összefonódása, amelyet a francia ellenforradalmárok feltételeztek, egy sajátos értelemben nagyon is valóságosnak bizonyult” (139).