

MÁR CSAK ISTEN MENTHET MEG MINKET?

GONDOLATOK EDMUND BURKE ÉS JOSEPH DE MAISTRE MAGYARUL MEGJELENT MŰVEIRŐL

C Z O P F Á R O N

Nincs, aki ne érzékelné a különbséget a mérsékletre intő szó és az Ég bosszújáért kiáltó hang között. Valószínűleg ez az oka annak, hogy oly sok hasonlóság ellenére rendre szembeállítják egymással a felvilágosodás két korai kritikusa, Edmund Burke és Joseph de Maistre életművét. A különbségek és hasonlóságok dinamikája most a magyar olvasó elé tárulhat, ha kézbe veszi a Századvég Kiadó két kötetét, az angolszász konzervativizmus atyjának írásait tartalmazó *Fellebbezés az újaktól a régi whigekhez és más írások* című könyvet,¹ valamint az ellenforradalom első jelentős teoretikusaként emlegetett de Maistre szövegeit közlő *Elmélkedések* című gyűjteményt.² A két kiadványban olyan alapvető fontosságú szövegek jelentek meg, mint Burke 1791-es *Fellebbezése* és az ugyanazon évben kelt politikai tárgyú írása, a *Gondolatok a francia helyzetről*, valamint de Maistre 1796-ban megjelent *Elmélkedések Franciaországról* című munkája. A megjelenés időszzerűségét és hiánypótló jellegét szinte felesleges hangsúlyozni akkor, amikor **a modernitás filozófiai kifulladásá és 20. századi megrázkódtatásai ismét korszerűvé tették a felvilágosodás kritikussait.** Ennek tükrében érthető Cioran magabiztos állítása, miszerint de Maistre többé nem nevezhető a „múlt profétájának”, sőt nemhogy nem időszzerűtlen és „rendellenes” jelenség, hanem egyenesen a kortársunk.³

A TOLERÁLHATÓSÁG HATÁRA

A progresszív és liberális érzelmű szerzők általában készek arra, hogy némi leereszkedő megértést tanúsítsanak Burke konzervativizmusa iránt. Ezzel szemben a világnézeti előfeltevéseik elleni radikális támadása miatt képtelenek

1 Edmund BURKE: *Fellebbezés az újaktól a régi whigekhez és más írások*. ford. KATONA László, Századvég, Bp. 2019. (A továbbiakban a kötetből vett hivatkozások oldalszámát zárójelben adjuk meg.)

2 Joseph Marie de MAISTRE: *Elmélkedések*. ford. KISARI Miklós, Századvég, Bp. 2020. (A továbbiakban a kötetből vett hivatkozások oldalszámát zárójelben adjuk meg.) (Részletek a műből megjelentek itt: *Konzervativizmus 1593–1872. Szöveggyűjtemény*. szerk. KONTLER László, Osiris, Bp. 2000. – a Szerk.)

3 E. M. CIORAN: *Joseph de Maistre. An Essay on Reactionary Thought* = Uő: *Anathemas and Admirations*. ford. Richard HOWARD, Arcade, New York, 2012. 22–23.

A szellem boltíve alatt – A BME könyvtárának (ma Országos Műszaki Információs Központ és Könyvtár) központi olvasóterme 1971-ben
(Fortepan)

tolerálni de Maistre nézeteit, hisz ezzel azt a szószéket rombolják le, amelyről beszélnek. Ebben a modern összefüggésben persze éppannyira ironikus de Maistre tolerálásáról beszélni, mint a „nép” elvont fogalma kapcsán szuverenitást emlegetni, hiszen a *legfelsőbb* hatalmat jelentő szuverenitáshoz hasonlóan ez a kifejezés is eredetileg Isten számára volt fenntartva. Azt a türelmet értették alatta, amelyet Isten tanúsít a megtévedt emberiséggel szemben (*tolerantia Dei*), míg a tolerancia fogalma az eretnekekkel szembeni vallási-politikai türelem értelmén átszűrődve le nem csapódott a „kisebbséggel” (mint a mindenkori politikai heterodoxia letéteményesével) szembeni politikai toleranciában.⁴ Nem túl meglepő módon de Maistre viszont nem koldul sem a „nép” önjelölt képviselői, sem pedig a *philosophe*-ok türelméért – nem, őt egyedül Isten toleranciája foglalkoztatja, jelesül az a kérdés, hogy a Gondviselés miért engedte meg a francia forradalom szörnyűségeit.

Burke kiindulópontja nem ilyen egyetemes: ő a konzervativizmus mint politikai módszer s a hagyománytiszteletből fakadó mérséklet mellett érvel, és az angol alkotmányosság részlegességébe kapaszkodik a francia forradalom hittérítő univerzalizmusával szemben. De Maistre viszont, aki a hagyomány megszakadásának tanújaként a vallás transzcendenciáján kívül nem talál más fogódzót, szükségszerűen radikális következtetésekre jut.

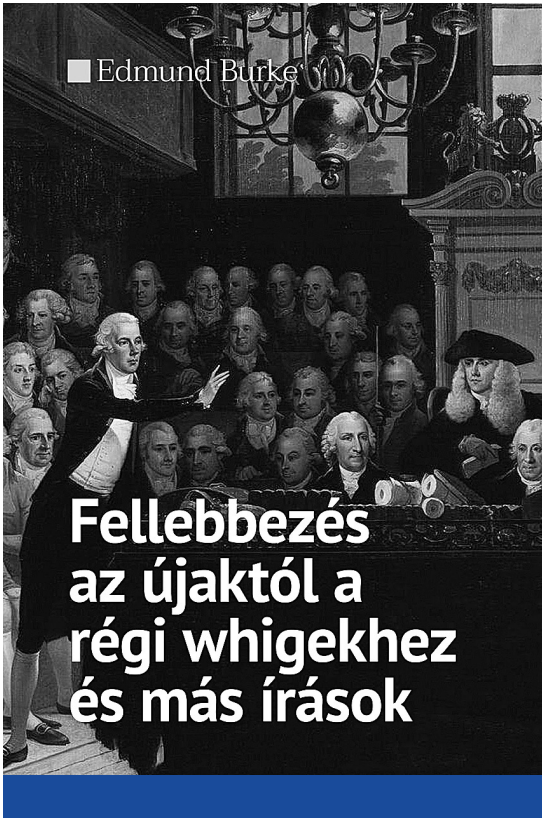
Két hagyomány vesz itt tehát külön irányt, hiszen **a progresszió képes együtt élni egy mérsékelt, liberális-konzervatív hagyománnyal, az ellenforradalmat ellenben lehetetlen domesztikálni.**

Isaiah Berlin szerint de Maistre harciassága a gonosz

princípiumával szemben igen messze esik Burke komótos, érett bölcsességétől – szellemi tartása vad, romantikus, és ijesztő hatást kelt, akárcsak később Nietzsche vagy d’Annunzio alakja. A közismert narratíva szerint az ellenforradalmi gondolkodó klasszikus álarcja mögött már a faszizmus vonásai sejlenek fel.⁵ De Maistre emellett még olyan kitüntetett jelzőket is köszönhet az utókornak, mint az „ádáz teokrata” és a „Vatikán pretoriánusa” (Émile Faguet). Rettentő fanatikusnak tartják, aki a felvilágosodás korában a legjobb esetben is „előkelő anomália” (Isaiah Berlin) csupán. Elveinek „tolerálhatatlansága” világosan tükröződik műveinek nemzetközi recepciójában: mindenfelől ellenkezés árad felé. Ennek okát Reinhart Koselleck gondolatmenetét követve abban érdemes keresnünk, hogy a 18. századtól kibontakozó polgári társadalom „új világként értelmezte önmagát, amennyiben szellemileg az egész világra tartott igényt, miközben a régi világot tagadta”.⁶ Ilyen, amikor a totális tagadás korszelleme találkozik egy szuverén állítással.

KI A SZUVERÉN?

Ha a demokrácia korunk „mindent felölelő bálványfogalma” mint azt Erich Küchenhoff állítja,⁷ annak oka abban keresendő, hogy a „nép” kellően elvont fogalma évszázadok óta módot ad a „demokratikus” alapon történő politikai



Fellebbezés az újaktól a régi whigekhez és más írások

4 Vö. Klaus SCHREINER: *Toleranz = Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 6. kötet. szerk. Otto BRUNNER – Werner CONZE – Reinhart KOSELLECK, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004. 445–605., különösen: 446.

5 Isaiah BERLIN: *Introduction* = Joseph de MAISTRE: *Considerations on France*. ford. és szerk. Richard A. LEBRUN, Cambridge UP, Cambridge, 1994. XXXII–XXXIV.

6 Reinhart KOSELLECK: *Kritika és válság. Tanulmány a polgári világ patogenezisééről*. ford. BOROS GÁBOR, Atlantisz, Bp. 2016. 16.

7 Idézi: NYIRKOS Tamás: Igazi demokrácia: egy fogalom hanyattatásai. *Kommentár*, 2019/3. 71.

cselekvés morális igazolására. Az ezzel kapcsolatos gyanakvás természetesen nem új keletű, hisz már a konzervatív gondolkodás olyan előfutárjai, mint Burke vagy de Maistre egyaránt érzékelték a népszuverenitás gondolatában rejlő veszélyeket. Burke szerint „a nép az a többség, amit vezére annak mond” (141), ezenfelül az is árnyékot vet a „nép” forradalmi meghatározására, hogy fontos szerep jut benne a forradalmat ellenzők elhallgattatásának és megsemmisítésének. De Maistre sem megy el szó nélkül a szuverenitás új koncepciója mellett, a személyesség és konkrétság hiányát róva fel neki. „A köztársaságban a szuverenitás nem olyan kézzelfogható, mint a monarchiában. A köztársaság pusztán jogi személy, nagysága kifejezhetetlen, alkalmazottjai a kormány székhelyén kívül senkik” – hangsúlyozza (156).

A politika alapvető kérdése de Maistre számára nem abban a formában jelentkezik, hogy „mi a szuverenitás”, sokkal inkább úgy vetődik fel, hogy „ki a Szuverén?” A keresztény monarcha nem birtokolja az általa megjelenített főhatalmat, hanem abból Isten kegyelme révén részesül. Ez a hatalomfelfogás a 18. századra sokat veszített társadalomintegráló erejéből. A felvilágosult abszolutista és a nyíltan „népszuverenitásra” hivatkozó rendszerek hatalomfelfogása kimondottan vagy kimondatlanul, de lényegét tekintve immanentista volt, egy olyan történelmi pillanatban, mikor a korszellem érintése nyomán megingott az a bizonyosság, hogy Isten a történelem ura.

Amikor de Maistre olyan *csodának* nevezi a francia forradalmat, „amely felfüggeszti vagy megcáfolja a szokásos okot”, radikálisan ellentmond ennek a korszellemnek, hisz magát az isteni szuverenitás elleni lázadást emeli ki a másodlagos okok evilági szövedékéből, és azt állítja, hogy még a keresztény hagyományokat eltörlő forradalom is végső soron Isten szuverenitását támasztja alá! Mert – mint írja – „sohasem nyilvánvalóbb a rend, soha nem kézzelfoghatóbb a Gondviselés, mint amikor a felsőbbrendű működés az emberi munkálkodás helyébe lép, és átveszi az irányítást: ebben a pillanatban ennek vagyunk a tanúi” (57). Érdeemes ezt ellenpontosítani azzal, hogy Burke a francia helyzetet elemző művének végén nyitva hagyja a lehetőséget, hogy az emberiség forradalmi fejlődésével esetleg örültség szembeszállni, mert ez a Gondviselés akaratával való szembeszegülést is jelentheti (231).

De Maistre ebben is radikálisabb, szerinte Isten „magának tartja fenn a szuverenitás létrehozásának jogát” és „a Gondviselés csillogása legnyilvánvalóbban a szuverenitás létrehozásában és megsemmisítésében mutatkozik meg” (152–153). Isten – állítja mély meggyőződéssel – „ezúttal is úgy fog dönteni, ahogyan mindig: kiválasztja a leggyengébbet, hogy ezzel is összezavarja a legerősebbet” (154).

Ezen a ponton **lényeges különbséget figyelhetünk meg a két konzervatív gondolkodó között**. Burke lemondó pesszimizmussal zárja külpolitikai elemzését, de Maistre „veszélyessége” viszont pont abban mutatkozik meg, hogy reménytelenségében is „optimista”. Gondolkodása készenlétbe helyezkedés az isteni szuverenitás megnyilatkozására, optimizmusa pedig nem más, mint reménykedés a csodában. Az evilágiság még annyira sem nyugózi le, mint Burke-öt. Az *Elmélkedések*ben egyedül abban bízik, hogy Isten, nem pedig az ember a történelem ura.

„Ha egy mű emberi, semmivel sem lehet magyarázni a sikerét: ha kizárjuk a csodát, tönkretesszük” – vallja (108). Pontosan ezt teszi a felvilágosodás, hiszen Carl Schmitt megfogalmazása szerint annak „racionalizmusa minden formájában elveti a kivételes állapotot. Ezért próbálták meg az ellenforradalom



konzervatív írói a teista teológiából vett analógiával alátámasztani az uralkodó személyes szuverenitását.”⁸

AZ ÁLDOZAT POLITIKÁJA

Az ellenforradalomban mindig jelen van a politikai teológia és a „teológiai politika” kettőssége, de a hangsúly egyértelműen az utóbbira, annak transzcendens tartalmára esik. Az ellenforradalmat pontosan az különbözteti meg a modern politika minden más jelenségétől, hogy a legkevésbé sem szekularizált, és az angolszász hagyománnyal ellentétben nem keres fogást az immanencián, hanem egy katolikus megváltástanból merített analógia mentén tart ki radikális „teológiai politikája” mellett.⁹

„Aki mindent meg akar őrizni, ajánljon fel mindent Istennek” – hangzik például de Maistre alapelve (271). A felajánlásnak és az önfeláldozásnak ez a szemlélete az engesztelő áldozat misztériuma felé mutat, jelezve az ellenforradalmárok legrövidebb útját a szuverenitás, tehát a *semmi másból nem származtatható legfelsőbb hatalom* forrásához. Az engesztelő áldozat misztériuma a királyok királya, vagyis Jézus személyében kapcsolódik össze a szuverenitás egyetemes felfogásával. De Maistre egyenesen úgy fogalmaz, hogy a kereszténység lényege szerint „a bűnért vezeklő ártatlanságon alapul” (87). Nem meglepő tehát, hogy az ellenforradalmak szimbólumkészletében gyakran tűnnek fel az Isten elleni lázadás bűnétől megváltó szenvedés eszközei. 1536-ban például a Szent Sebek zászlaja vezette a „kegyelem zarándoklataként” ismert angliai katolikus, ellenforradalmi népfelkelést, a vendée-i Nagy Katolikus Hadsereg felkelése a francia forradalommal szemben a Szent Szívét tűzte zászlajára, a spanyol polgárháború fegyveres tradicionalistái, vagyis a karlista *requeté*k gyakran a vérvörös burgundi keresztet lobogójuk helyett egyszerűen magasba emelt feszülettel vonultak harcba, de az orosz fehérgárdisták kitüntetéseiben is visszatérő elem volt a töviskoszorú.

Mindez arra utal, hogy a forradalom ellen fegyvert ragadó ellenforradalmárok erőfeszítéseik és szenvedéseik, sőt adott esetben vereségük révén Krisztus szenvedéséből akarnak részesülni, s ezt országukért ajánlják fel engesztelésül. Már de Maistre megfogalmazza ezt az indítékot, amikor arról írt, hogy „az ártatlanok fájdalma a bűnösök javára fordítható” és az áldozathozatal, amelyet „az egész világon, s nemcsak az élők, hanem a holtak számára is hasznosnak ítélték”, kedves lehet Istennek, és elháríthatja a házára leselkedő veszedelmeket. Itt utalást tesz a *devotio*, tehát a rituális önfeláldozás pogány római hagyományára, melynek fogalma később figyelemre méltó módon a hitbuzgalom és állampolgári lojalitás kategóriájává szelídült.¹⁰ „Bizonyára volt valami áldozati hajlam XVI. Lajos és az égi Erzsébet szívében, ami miatt el tudták fogadni halálukat Franciaország megmentése érdekében” – írja szerzőnk (87), ezzel egyértelmű párhuzamot vonva a király halála és a királyok királyának áldozata között, amely az egész emberiség megmentését szolgálta.

KULTUSZ – AZ ISTENI IHLETÉSŰ KULTÚRA ALAPJA

A konzervatív gondolkodás forrásvidékén a vallási ünnep tapasztalatát találjuk. A hagyományos társadalmak kollektív morális önreflexiója ritualizált formában történt. A társadalmi normákat az ette időtállóvá, hogy minden közösség egyben kultuszközösség is volt. A rítusok a mozgásban megnyilvánuló rend révén olyan harmónia hordozói, amely megköveteli az emberi erőfeszítések összehangolását, de jóval meg is haladja azok pusztá összegét. Ily módon a politikai közösség normatadata és identitása a kultuszközösségből

⁸ Carl SCHMITT: *Politikai teológia*. ford. PACZOLAY Péter, ELTE ÁJK, Bp. 1992. 19.

⁹ NYIRKOS Tamás: *Politikai teológiák. A demokráciától az ökológiáig*. Typotex-PPKE, Bp. 2018. 20.

¹⁰ A szerző Publius Decius Mus önfeláldozását hozza fel példaként, de a magyar olvasónak Zrínyi Miklós *Szigeti veszedelme* is eszébe juthat, amelyben a török támadás Isten büntetése a magyarok bűneiért, a harcban elért mártírium pedig az engesztelő áldozat szerepét tölti be.



„Nincs senkiben nagyobb szeretet annál, mintha valaki életét adja barátaiért.” (Jn 15,13) – Zaragoza védelme 1809-ben a napóleoni csapatok ellen (1881-es ábrázolás) (Library of Congress)

fakad. Platón *Törvények* című dialógusában azt olvassuk, hogy az istenek azért adták a vallási ünnepeket, hogy az emberek az ő társaságukban felüldülve mindig visszatérhessenek a helyes útra.¹¹ A közösséget térben és időben is összekötő ünnep erejét a vallásból meríti, társadalmi szerepe tehát nem emberi tervezés eredménye. A hagyomány közvetítette társadalmi tudás épp ezért olyan időtálló, mert a kultúra nem egyesek intelligenciájából, hanem a kultusból ered. Hosszú utat jár be a racionalitás előtti tudat csarnokaiban, mielőtt átlépné tudatosságunk küszöbét. A 20. században Josef Pieper kultúrfilozófiája mutatott rá arra, hogy a vallási ünnep (*Kult*) nem csupán a kultúra alapja a nyugati kultúrkörben, hanem egyúttal az emberi szabadság elsődleges forrása is.¹²

Joseph de Maistre az *Elmélkedések* lapjain amellet érvel, hogy pusztán emberi igyekezet nem, csakis a vallási hagyományok tehetnek örökkévalóvá egy intézményt. A népünnepek és a vallás szerves összefonódását látva magabiztosan hívja ki a keresztény hagyományok megtagadóit: „Próbáljátok meg a népet összehívni az év egy adott napjára egy adott helyre egy táncos mulatságra! Keveset kérek, mégis ünnepélyesen ki merem jelenteni, hogy kudarcot vallanátok, ellenben a legalázatosabb misszionárius sikerrel járna, és kétezer évvel a halála után is engedelmessé válna a hívásának. Szent János, Szent Márton, Szent Benedek stb. napján a nép minden évben lármás, de ártatlan vidámságra gyűlik össze a falusi templom körül. A vallás szentesíti az örömet, az öröm pedig megszépíti a vallást” (104–105). Szerzőnk sokatmondóan a vallásos népünnepekkel hozakodik elő, s ezzel mutat rá a szerződéselméletek, a konstruktivizmus és a társadalommérnöki racionalitás korlátaira.¹³

11 PLATÓN: *Törvények*. II. könyv. ford. KÖVENDI Dénes, átd. BOLONYAI Gábor, Atlantisz, Bp. 2008. 653d.

12 JOSEF PIEPER: *Muße und Kult. Mit einer Einführung von Kardinal Karl Lehmann*. Kösel-Verlag, München, 2007. 47–53.

13 Vö. MOLNÁR Attila Károly: *Kapaszkodjunk bele a deszkába, ha már nincs hajónk* = de MAÏSTRE: *Elmélkedések*. I.m. 33.

Érvelésének központi állítása szerint minden intézmény „vallási gondolatból ered, máskülönben eleve kérszéletű” (102). A szerző nem ismer olyan politikai berendezkedést, amely hosszú távon nélkülözhetné a transzcendencia erejét: „Nézzétek végig az emberi történelmet [...], nem találtok benne egyetlen olyan intézményt sem, amelyiknek az ereje, a szilárdsága ne lenne isteni ihletésű.” (160) De Maistre szerint a vallási szertartások éppúgy meghatározzák a politikát, mint a vallást. Ezt könyvében a politikai alkotmányokra gyakorolt isteni befolyás kapcsán fejt ki: „A politika és a vallás egy töről fakad, a törvényhozó és a pap között szinte nincs is különbség, és ezek a közintézmények alapvetően vallásos ceremóniákból és szertartásokból állnak.” (114)

Burke hasonlóképpen látja a társadalom folytonosságának kérdését. A konstruktivista megközelítéssel szemben ő is a társadalmi normák preracionális kiformalódásában hisz. Mint írja, a brit alkotmány, s általában a hagyomány olyan társadalmi tudást hordoz, amely túlmutat az egyéni intelligencián: „Ez sok elme hosszú korokon át tartó gondolkodásának eredménye. Nem könnyed, nem sekélyes jelenség, nem lehet felszínes gondolkodással megérteni.” (166) A hagyományhoz való viszonyunk intuitív, az általa közvetített kognitív struktúrákat a rácsodálkozás és a tudás egységének fenntartása révén lehet megőrizni.

ÖSSZEGZÉS

A premodern társadalmak viharos összeomlása a forradalmakban megformálták azt a kritikai pozíciót, amely az utókort leginkább a modernitás posztmodern kritikáira emlékeztetheti. Burke és de Maistre egyaránt dekonstruálja a „nép” fogalmát, és mindkét szerző mély bizalmatlanságot ébreszt azokkal a „nagy elbeszélésekkel” (Jean-François Lyotard) szemben, amelyek a vallásos világtérképek helyébe lépve a politikai közösség új, szekuláris normatudtát voltak hivatottak kialakítani. A döntő különbséget abban fedezhetjük föl a premodern és a posztmodern kritikák között, ahogyan az emberi állapot végső létalapjához viszonyulnak. Míg a posztmodern ugyanis a szubjektum mindenhatóságát vallja, addig a vallásos-konzervatív (de Maistre esetében egyenesen ellenforradalmi) gondolkodás képviselői az Isten mindenhatóságát veszik alapul. Ennek jelentősége aligha becsülhető túl. A nagy elbeszélésekkel szembeni posztmodern bizalmatlanság, ami árnyékot vet a modern, szekuláris állam legitimitására is, abban tér el a modernitás *előtti* gondolkodástól, hogy az abszolútum, szuverenitás és a végső létalap fogalmiságát többé nem képes behelyezni a modernitás kihívásával. Egy posztmodern gondolkodó érvelése is a kinyilatkoztatás, a „reveláció” egy igen sajátos formáján alapszik, akárcsak a vallásos-konzervatív, ellenforradalmi gondolkodás, csakhogy előbbi nem isteni eredetű, hanem vállaltan szubjektív, magán- és önkinyilatkoztatás. A gondolkodástörténetnek ebben a fejleményében az a változás érhető tetten, amit Burke előre jelzett, vagyis hogy a forradalmak a saját autoritáskonceptiójukat is fel fogják emészteni: „Ugyanúgy rombolják le azokat a tekintélyeket, amiket ők tisztelnek, mint azokat, amiket már elpusztítottak” (138), míg végül a modernitásban megformált politikai szubjektum, vagyis a „nép” is áldozatul esik majd a különböző kisebbségek és egyének önkényének.

Mindebből úgy tűnik, hogy a konzervatív gondolkodás alapító atyjai nem csupán letűnt korok szellemi utóvédharcait vívták, hanem egy olyan szemléletmód alapjait rakták le, amely ma is aktuális. A könyvek párhuzamos olvasása nyomán Cioranhoz hasonlóan az az érzésünk támad, hogy **a szerzők nem csupán egymás kortársai, hanem a mi korunkhoz is szólnak.** ■