Epilógus: a nemzet és annak vallása

Rousseau és a polgári vallás dicsérete – intellektuális elbeszélés –

„Utasítsunk hát el magunktól mindenféle mérsékletet.”
Collot-d'Herbois

A francia forradalmat már Burke is vallásos mozgalomhoz hasonlította, éspedig elsősorban – ahogy ő nevezte – „prozelitizmusa” miatt. A francia forradalom – mondotta – mindenütt megteremtette a maga „pártütő klubjait”, és rajongókat toborzott, hogy megdöntse Európa kormányait. Burke hasonlata már csak azért sem vonatkozhatott a forradalom eszméire vagy célkitűzéseire, mert – akárcsak a legtöbb kortársa – ő is tisztában volt a forradalom mélységes egyház- és kereszténynellenességével, még ha nem is következtetett ebből mindjárt, mint de Maistre, a forradalom „sátáni” mivoltára.

Az persze a mai napig vitatott – történészek között is –, hogy miben és mennyiben volt a francia forradalom vallásos mozgalom. Mindenesetre a forradalomnak a vallásos forradalmakkal való hasonlósága nem csak az olyan kortársaknak tűnt fel, mint Burke, hanem még a forradalom olyan kései értelmezőinek is, mint Tocqueville. Hogy forradalom képes legyen túllépni Franciaország határain, ahhoz elsősorban az

kellett – állapítja meg sommásan Tocqueville –, hogy eszméi egyetemesen érvényesek legyenek, helytől, törvénykezéstől és szokásoktól függetlenül. Másodsorban pedig propaganda. S a francia forradalom mindkét feltételt teljesítette. Ugyanúgy „a prédikáció és a propaganda" eszközeit használta, mint a vallási forradalmak, s eltérően a politikai mozgalmaktól, nem maradt meg az ország határain belül, hanem valamiképpen még „a régi határokat is letörölte a térképről".[1] Törvényekre, hagyományokra, „nemzeti jellemvonásokra" való tekintet nélkül összefogta vagy megosztotta az embereket, „nemegyszer egymás ellenségeivé tette a honfitársakat és testvérekké az idegeneket": „elkülönült nemzetiségek felett jött létre egy közös, szellemi hazában, amelynek minden nemzet fiai állampolgáraivá válhattak". (Tocqueville 1994. 51.) Eltekintve szavainak nyilvánvaló lelkesültségétől, Tocqueville diagnózisában megbízható és precíz. A francia forradalom pontosan ugyanazon a módon közelítette meg az evilági ügyeket, mint a vallási forradalmak a másvilágiakat. „Elvont módon, a sajátos társadalmaktól elvonatkoztatva foglalkozott az állampolgárokkal, ugyanúgy, ahogy a vallások is általánosságban, az országtól és kortól függetlenül foglalkoznak az emberrel. Nem csak azt kutatta, milyen különös jogaik vannak a francia állampolgároknak, de azt is, milyen általános jogaik és kötelességeik vannak az embereknek politikai ügyekben. A francia forradalom éppen azért vált mindenki számára érthetővé és egy időben száz helyen is utánozhatóvá, mert mindig a legkevésbé sajátos és úgynevezett legtermészetesebb társadalmi helyzetekből és kormány-

1 Ehhez természetesen a forradalmi Franciaország és a girondista kormány háborús és expanziós külpolitikája is kellett.

zati formákból vezette le a következtetéseit. Mivel úgy tűnt, hogy Franciaország megreformálásánál is jobban törekszik az emberi nem megújítására, olyan szenvedélyeket lobbantott fel, amelyeket azelőtt a legerőszakosabb politikai forradalmak sem voltak képesek kiváltani. Felébresztette a vakbuzgóságot, s megteremtette a propagandát. Ezután pedig magára ölthette a vallási forradalom jellegzetességeit, amelyekkel olyannyira megrémítette a kortársakat; vagy inkább maga is afféle új vallássá vált, igaz, hogy tökéletlen, kultusz és túlvilág nélküli vallássá, amely azonban az iszlámhoz hasonlóan az egész földet elárasztotta katonáival, apostolaival és mártírjaival." (Tocqueville 1994. 53–54.)

Egyébiránt hadd tegyük hozzá, hogy az olyan meggyőződés sem ritka, amelyik a forradalmi eszméket nem csak egyetemes jellegük miatt, hanem tartalmukban is keresztényieknek véli, dacára annak a ténynek, hogy a forradalom hitvallása nyilvánvaló módon meglehetősen keresztényietlen volt. Lehet persze azt mondani, hogy az emberek egyenlősége keresztény gondolat. Vagy hogy a modern európai szabadságeszmény a szabad akarat teológiai dogmájának a letéteményese. Keresztény álláspont szerint azonban az egyenlőség az emberek *Isten előtti* egyenlősége, ami a világi szférán belül maximum annak az elismerését jelentette, hogy a római rabszolga is teljes jogú tagja lehetett a vallási közösségeknek, és *a szent törvény korlátai között* jogi státusa azonos volt a szabadokéval. Ugyanígy a hívő szabadsága is Istennel való viszonyában képződött, és jól megfért az evilági alávetettséggel. De ha ennek ellenére mégis azt mondjuk, hogy szabadság és egyenlőség keresztény eszmék, még akkor sem világos, hogy miként szivárogtak be ezek a francia forradalomba.

Egyvalami azonban bizonyos: ha jelen voltak (márpedig jelen voltak), akkor szekuláris formában voltak jelen, s ezért eredetüknek sokkal inkább tekinthető maga a szekularizáció, semmint valamilyen keresztény tanítás.

Azt egyébként megbízható eszmetörténészek állítják, hogy a szekularizáció, a vallás elválasztása a politikától, valamint a saját méltósággal rendelkező világi szféra kialakulása döntő jelentőségű tényezője a forradalom modern jelenségének. Ellentétben azonban az általánosan elterjedt hittel, a szekularizáció „első állomása" – állítja Hannah Arendt – nem a reformáció volt, hanem az abszolutizmus. Luther „forradalma" nem hozott létre új világi rendet, hanem éppen hogy „állandóan és folyamatosan" megingat azóta is minden világi rendszert. Hiszen Luther célja éppen az volt, hogy megszabadítsa az igazi keresztény életet azoktól a megfontolásoktól és gondoktól, amelyek a világi rendhez tapadnak, bármilyen lett légyen is az adott rend. (Arendt 1991. 33.)

A francia forradalom kortársai egyébiránt egyáltalán nem is gondolták azt, hogy a francia forradalomnak és eszméinek bármi köze lenne a kereszténységhez, s maga Tocqueville is, bár párhuzamot von a forradalom és a vallásos mozgalmak természete között, kifejezetten keresztény- és vallásellenesnek nevezi a forradalmat. És teszi ezt két okból. Először is – mint mondja – a tények is ezt bizonyítják. „A francia forradalom egyik első lépése az egyház elleni támadás volt,[2] s a forradalom által felszított szenvedélyek közül a vallásel-

2 Az egyházi javak elkobozása (1789. november 2.). Ezt követte majd a papság polgári alkotmánya (1790. július 12.). A papok ennek következtében fizetett állami alkalmazottakká váltak.

lenes szenvedély lángolt fel elsőként, s hunyt ki utoljára." A másik ok – mai szóval élve – eszmetörténeti természetű: ha a forradalomnak az „írók" által hirdetett elvek nem csupán közvetlen „okai" közé tartoztak, hanem – miként Tocqueville állítja – egyszersmind „a lényegét" is ezek képezték, akkor nem szabad elfelejtenünk azt, hogy ezek az írók „sajátos dühöngéssel támadtak a keresztény vallásra". (Tocqueville 1994. 47.)

Persze az jó kérdés, hogy mi volt az írók dühödt szenvedélyének, s egyáltalán a forradalom kereszténye llenes szellemiségének az oka. Mert azt Tocqueville is látja, hogy „a keresztény vallás igazságának tagadására hajlamos nagy írók találkozása" önmagában még nem ad magyarázatot erre a „rendkívüli jelenségre" (Tocqueville 1994. 180.). Hogyan lehetett az, hogy valamennyien a vallás *ellen* foglaltak állást, és egyikük sem állt ki mellette? Ha nem is vették mondjuk védelmükbe a keresztény tanítást, miért nem vetettek számot legalább a vallás és a hit társadalmi szerepével, ami amúgy nem volt a kortól idegen gondolat?[3]

A jelenség magyarázatára Tocqueville két feltevést készít elő. Az egyik szerint az írók nem a vallást, hanem az egyházat támadták. Ha ki akarták „szaggatni" „a kereszténység gyö-

3 Az igazság kedvéért hozzá kell tenni, hogy egyáltalán nem mindenik enciklopédista és felvilágosító volt kereszténye llenes, s az még kevésbé mondható el róluk, hogy mindahányan vallásellenesek lettek volna. Még maga Voltaire is azt tartotta, hogy ha isten nem léteznék, ki kellene találni – igaz, ő elsősorban az inasai számára tartotta volna szükségesnek egy legfelsőbb lény eszméjét. Persze végső soron nem tudhatjuk, hogy mit gondolt istenről és a túlvilágról egy olyan ember, aki halálára készülődvén azt írta levelében Necker asszonynak, a későbbi pénzügyminiszter feleségének, és Madame de Staël anyjának, hogy „filozófus módjára készülök e hosszú útra, amelyről mindenki mond valamit, anélkül, hogy bármit is tudna róla" (Voltaire 1978. 165.).

kereit", akkor az nem azért volt, mert a kereszténység „vallási doktrínaként" felszította volna „féktelen" gyűlöletüket, hanem azért, mert az egyház „politikai intézményként" része volt az elnyomó hatalomnak: nem azért támadták – mondja –, „mert a papok állítólag túlvilági ügyekben intézkedtek, hanem azért, mert ennek a világnak a tulajdonosai, földesurai, tizedszedői és jószágkormányzói voltak" (Tocqueville 1994. 48.). Ám ha ez így van, akkor ez azt jelenti, hogy a vallás- vagy kereszténye llenes lendület a XVIII. század filozófiájának nem szerves része, s éppen ezért nem is időtálló, hiszen egy olyan intézmény létezésének köszönhette a létét, amit a forradalom megsemmisített – vagy legalábbis megsemmisített a maga elnyomó formájában. Ez a filozófia tehát – ha igaza van Tocqueville-nek – saját diadalának áldozata.

Ez azonban csupán az érem egyik oldala. Mert az is igaz – teszi hozzá rögtön Tocqueville –, hogy egy ilyen filozófia egyáltalán létre sem jöhetett volna a reformációnak minden tekintélyt megingató szellemisége nélkül. Érve, bármennyire is vitatható, mára már szinte klasszikussá vált: „A tizenhatodik század nagy forradalma óta – írja –, amelyben a vizsgálódó szellem hozzálátott, hogy a különbözõ keresztény hagyományok közül kiválassza, melyik az igaz és melyik a hamis, újra meg újra megjelentek azok a kíváncsibb vagy merészebb lángelmék, akik valamennyit vitatták vagy valamennyit elvetették. Ugyanaz a szellemiség, amely Luther korában egyszerre több millióny i katolikust távolított el a katolicizmustól, évrõl évre magától a kereszténységtõl is eltávolított egyes keresztényeket: az eretnekséget a hitetlenség követte." (Tocqueville 1994. 179.)

Valószínûleg igaza van azonban Hannah Arendt-nek abban, hogy nem a reformáció, hanem az abszolutizmus volt „a szekularizáció elsõ állomása”. Ráadásul – tehetnõk hozzá – Tocqueville egy másik, nem kevésbé fontos dologban is téved. Éspedig abban, hogy a forradalomnak ne lett volna vallása. Az persze vitatható, hogy a Konvent tagjai mennyire vették komolyan Robespierrenek arra irányuló törekvéseit, hogy a Legfelsõbb Lény kötelezõ polgári kultuszát törvénybe iktassa. Az viszont – ebben a formában – egyáltalán nem igaz, hogy az írók anélkül támadtak volna a kereszténységre, hogy megpróbáltak volna „egy új vallást” „a helyére állítani”, s hogy csak azon „munkálkodtak volna”, hogy „kiüresítsék az emberi lelket”, és megfosszák „hitétõl”, amely „korábban eltöltötte” (Tocqueville 1994. 180.). És az is tény, hogy a francia forradalom új, polgári vallást teremtett, s ebben az új vallás leglelkesebb hívei, vagyis Robespierre és Saint-Just, megint csak Rousseau „szolgai imitátorainak” bizonyultak.

Azt hihetnõk egyébként, hogy történelmi léptékkel mérve állam és vallás tartós szövetsége középkori jelenség. Valójában azonban a keresztényeknek a pápai hatalom iránti lojalitása a középkorban nemigen kedvezett trón és oltár tartós szövetségének, s ezt a tényt az angol szerzõk még a XVII., sõt még a XVIII. században is nehezményezték, természetesen elsõsorban a katolikusok vonatkozásában. Maga Locke azt írja például a vallási türelemnek szentelt *Tanulmány*ában, hogy a katolikusoknak a világi hatalom iránti „hûségét” „sehogyan sem lehet biztosítani”, õk ugyanis minden korban „vakon engedelmeskednek” holmi „tévedhetetlen pápának”, aki „lelkiismeretük kulcsát” „övére fûzve hordja”, s alkalomadtán „felmentheti õket minden, uralkodójuk iránti eskü, ígéret és kötelezettség alól”, s

„fegyverbe szólíthatja őket a kormányzat felforgatására" (Locke 2003. 182–183.).

Egyház és állam szövetségét tehát, ahogyan azt legszélsőségesebb formájában az európai történelemből ismerjük, nem a középkor, hanem az abszolutizmus testesítette meg, Angliában VIII. Henrik után, Franciaországban pedig I. Ferenc idején és az ő uralkodását követően, különösen pedig XIV. Lajos korában. Állam és vallás egysége azonban felekezetileg megosztott államban szükségképpen a polgárok egyik vagy másik csoportjának kirekesztéséhez vezet. A türelmetlenség első esztendeje Franciaországban az 1534-es év volt, amikor I. Ferenc rendeletileg megtorlást helyezett kilátásba azokkal szemben, akik az „igaz hitet" hirdették a „pápai misével" szemben.[4] A helyzet enyhülésére azután mutatkozott valamelyes remény, miután 1560-ban régensként Medici Katalin vette kézbe az ország ügyeit a gyermek IX. Károly helyett. Nagyvonalú türelmi politikával megpróbált véget vetni a protestánsok üldözésének, de az ezt tiltó rendeleteknek – így például az 1561-esnek – sem volt különösebb foganatjuk. 1562-ben robbant ki az első polgárháború, s a század végéig további hét követte. A protestánsok kezdetben abban reménykedtek, hogy elkerülhetik a fegyveres összetűzést, ennek a reménynek azonban Szent Bertalan éjszakája (1572. augusztus 23.) egy csapásra véget vetett. (Szent Bertalan éjszakája egyébiránt a politikai machiavellizmus csődjét is jelentette, mert a protestánsok lemészárlása sem-

4 Ezek után viszont I. Ferenc Németországban mégis a protestánsokat támogatta, igaz, a katolikus Habsburgok ellenében. Ez a fajta kétarcúság egyébként az elkövetkező időkben igen jellemző lesz a francia politikára: otthon igyekszik megfékezni a protestánsokat, Németországban viszont támogatja őket. E politika legismertebb formálója Richelieu bíboros a XVII. század első felében.

mit sem oldott meg, a polgárháborúk ugyanis nem szűntek meg, hanem mindinkább elmérgesedtek.) Bodin és a „politikusok" (Michel de l'Hopital kancellár és köre), akik Medici Katalin idején az udvari politikát irányították, vagy legalábbis igyekeztek azt befolyásolni, szívesebben vették volna ugyan a felekezetileg homogén államot, de a polgárháborúk hatására kénytelenek voltak belátni, hogy az állam feladata mindenekfölött – akár még a protestantizmus megtűrése és a királyi abszolutizmus árán is – elkerülni a polgárháborút, és megőrizni a belső rendet. Erre viszont csak akkor képes az állam, vonja le a következtetést Bodin a korabeli udvari politika kudarcából, ha kellő – vagyis abszolút – hatalommal rendelkezik.

A polgárháború után a béke majd csak 1598-ban, IV. Henrik győzelmével állt helyre, a nantes-i ediktumok kibocsátásával. IV. Henrik – miután átkeresztelkedett – Európaszerte egyedülálló toleranciáról tett tanúságot, amikor vallásszabadságot biztosított a protestánsok, vagyis egykori hittársai számára. Az ediktumokat közel száz esztendő múlva (1685-ben) azonban visszavonta unokája, XIV. Lajos. A protestánsok ezt követő üldöztetése (de ugyanakkor a Port-Royal-i kolostor janzenista tanai ellen folytatott későbbi „hadjárat" is) egyértelműen arra irányuló kísérlet volt a Napkirály részéről, hogy az állam egységét a hit egységének feleltesse meg.

Állam és vallás belső egységének – elvben legalábbis – a világi hatalom klerikalizálódásához és a vallás elvilágiasodásához kellene vezetnie. Ideális esetben a kettőnek – állami és egyházi hatalomnak, politikának és vallásnak – eme törekvés jegyében egybe kellene esnie. Legalábbis Hobbes

még valami ilyesmit remélt. Ezt azonban – bármit gondoltak is egyébként a XVII–XVIII. századi angol szerzők – szinte lehetetlen elérni ott, ahol a vallás olyannyira radikálisan spirituális természetű, mint a kereszténység. Ebben a tekintetben nincs különbség az egyes keresztény felekezetek között. Egyházszervezeti megfontolások kedvezhetnek ugyan többé vagy kevésbé egyházi és világi hatalom egyberendeződésének, teológiai szempontból azonban egyetlen keresztény felekezet sem lehet érdekelt a világi hatalomban, hiszen a keresztény királyság nyilvánvalóan nem evilági természetű, hanem *civitas Dei*, Isten országa.

Amikor Rousseau *A társadalmi szerződés*ről írott könyvének VIII. fejezetében a polgári hitvallásról alkotott elméletét kifejti, nem cáfolja ezt az egyébként meglehetősen nyilvánvaló teológiai argumentumot: egyszerűen figyelmen kívül hagyja. Persze ha ezzel azt akarta sugallni, hogy szekuláris korok politikai intézményeinek megtervezésében teológiai vagy vallási megfontolások fölöslegesek, akkor nyilván igaza volt. Konkrétan viszont csupán az egyházellenes lendület érhető tetten a nézeteiben. Szerinte a kereszténységgel alapvetően nem az a baj, hogy tanítása túlvilági célzatú, hanem éppen ellenkezőleg, hogy evilági képviselői túlontúl érdekeltek a világi hatalomban. Állam és vallás belső egységét egyáltalán nem lehet megvalósítani ott – mondja –, ahol a vallás – a világi hatalom rovására – uralomra tör, márpedig ez a törekvés minden keresztényi felekezet sajátja. Hobbes ugyan helyesen látta meg a „bajt", és nem téved az „orvosszerét" illetően sem, amikor azt javasolja, hogy „vonják össze a sas két fejét", de azt neki is „látnia kellett", hogy „a kereszténység uralomra törő szelleme összeférhetetlen az ő

rendszerével", s hogy „a papság érdeke mindig erősebb lesz az állam érdekénél" (Rousseau 1972. 184–185.). Másfajta vallásra van tehát szükség, vonja le a következtetést, mégpedig „tisztán polgári" hitvallásra. A polgári vallás dogmái egyszerűek, fogalmazásuk szabatos, nem igényelnek magyarázatot vagy kommentárt. Bölcs, jóságos, előrelátó istenséget hirdetnek, túlvilági életet, a jóknak jutalmat, a gonoszoknak büntetést. Előírásait a főhatalom állapítja meg, bár „nem olyan szabatosan", mint a vallási dogmákat, hanem inkább csak mint „a társas együttélés zsinórmértékét", amely nélkül nem lehet valaki „sem jó honpolgár, sem hűséges alattvaló". Az állam senkit nem kötelezhet ugyan arra, hogy higgyen, de „száműzheti" azt, aki nem hisz; száműzheti, éspedig „nem mint istentelent", hanem mint „társadalomellenes" lényt. A polgári és teológiai türelmetlenség között nincs különbség. Nem élhetünk békében azokkal, akiket „kárhozottaknak tekintünk", s szeretni őket annyi, mint „gyűlölni istent", aki „bünteti ezeket". (Rousseau 1972. 192–193.)

Történésznek való feladat lenne a francia forradalom vallási célzatú intézkedéseinek és rendelkezéseinek a számbavétele, s azoké a – hol országos, hol csupán lokális jelentőségű – felekezeti háborúké és csetepatéké, amelyek történetét végigkísérték. Kétségtelen, hogy a forradalom eredetileg nem volt sem polgárháború, sem pedig vallásellenes megmozdulás (mi több, még csak egyházellenes felkelés sem), de időközben hol ezzé, hol azzá alakult, s az eseményeket a Nemzetgyűlés és a Konvent nyilatkozatai és rendeletei is követték. Az *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata*, amelyet „a Legfelsőbb Lény jelenlétében és oltalma alatt" 1789. augusztus 26-án fogadott el a Nemzet-

gyûlés,[5] nagyvonalúan vallási türelmet és lelkiismereti szabadságot ígért ugyan, hiszen 10. cikkelyében kimondja, hogy „senkit sem szabad meggyõzõdései miatt zaklatni, legyenek ezek akár vallásiak, feltéve, hogy ezek megnyilvánulása nem zavarja a törvényes rendet", s noha magát a nyilatkozatot Franciaországnak mind az 1791-es, mind pedig az 1793-as alkotmánya tartalmazta, a vallásszabadságot ennek ellenére idõrõl idõre rendeletekkel és határozatokkal kellett megerõsíteni – így például 1793. december 8-án vagy 1794. szeptember 18-án. A forradalmárok elismerték ugyan a lelkiismereti szabadságot, de a tételes vallást nem tekintették lelkiismereti kérdésnek, hanem babonának, lévén, hogy maguk is a felvilágosodás és a „filozófusok" századának gyermekei voltak.

Az 1793-as határozatra azt követõen került sor, hogy szeptemberben keresztényellenes zavargások törtek ki Párizsban. A mozgalom vezetõi között egyaránt voltak konventtagok, és a Kommün képviselõi. Elsõ embere Jacques René Hébert volt, a Kommün helyettes ügyésze, szervezõje és támogatója pedig maga a Párizsi Kommün. A Kommün Fõtanácsa ugyanis – miként arról a *Moniteur*bõl, azaz a hivatalos közlönybõl értesülhetünk – október 23-án „elhatározta, hogy Párizs különbözõ helyein található bárminemû vallásos kép távolítassék el". A Tanács egyben felszólította a népi társaságokat arra, hogy kutassák fel „a barbárság" ezen emlékmûveit, és engedélyt adott a forradalmi bizottságoknak ezek „teljes megsemmisítésére". (Semlyén

5 Nem véletlen egyébként, állítja Robespierre, hogy az ember jogait éppen a Legfelsőbb Lény jelenlétében nyilatkoztatták ki a franciák. „Egy legfelsőbb lény eszméje – amely védelmébe veszi az ártatlanul eltiportat és megtorolja a diadalmas vétkest – teljes egészében *népi.*" Ezzel szemben *„az ateizmus arisztokratikus"* – mondja. Következésképpen a Legfelsőbb Lény eszméje magát „a francia nép természetét" juttatja érvényre. (Semlyén 1977. 203.)

1977. 159.) A tanácsi határozatot követõ elképesztõ eseményekrõl Louis Sébastien Mercier számol be a *Le Nouveau Paris* címû könyvében: „Hamarosan bolondos ünnepségeket rendeztek – írja –, amelyben Párizs járt elõl. A résztvevõk az oltári kelyhekbõl ivott pálinkától rúgtak be, az ostyatartókból pedig naspolyát szemelgettek. Miseruhákba öltöztetett szamarakon lovagolva, szentségtartóval a kézben a kocsmák ajtaja elé álltak, és a kocsmáros háromszor is megtöltötte nekik az áldozókelyhet.[6] A menetet feszületekkel, szenteltvíztartókkal és füstölõkkel megrakott öszvérek zárták be. Így, egyházi ruhákat maskaraként magukra öltve vonultak a Nemzeti Konvent elé, ahol üdvözlõbeszédeket tartottak és tapsvihart arattak. A házak udvarában faszenteket és fából készült feszületeket égettek. A máglyák lángjai a második emeletig csaptak fel, s az ablakból tûzbe hajították a jakobinizmus által elítélt könyveket. A nép lelkesen csatlakozott az új orgiákhoz, azzal büszkélkedve, hogy lerázta a vallás jármát. Nagyokat nevettek, trágárságokat kiáltoztak és gyóntatószékeket vittek a máglyára. A szajha vidáman mutogatta fiújának az ártatlan Zsuzsánna félig elszenesedett képét, az utolsó vacsora képe pedig ereszként szolgált egy foltozóvarga mûhelye felett."[7] (Hahner 1999. 352.)

Ezzel párhuzamosan a Kommün kísérletet tett az „Ész kultuszának" bevezetésére, bezáratta a templomokat, és – miután

6 A részegeskedést egyébként sokan kifogásolták, így például André Dumont népmegbízott is, aki a Konventhez címzett, október 22-én keltezett levelében arról számol be, hogy elrendelte „a korhelyek és a korhelységre buzdítók letartóztatását, megakadályozandó, hogy a semmittevés és részegeskedés veszélybe sodorja a közügyet és megfossza a haza védelmezőit [mármint a fronton harcoló katonákat – D.M.A.] ama pálinkától és italneműtől, mely ez utóbbiak számára életszükséglet" (Semlyén 1977. 160.).

7 A tivornyák között egyébként valóban sok műkincs elpusztult.

november 7-én kereszténye llenes ülést tartottak a Konventben, mely alkalommal Párizs püspöke ünnepélyesen megtagadta hitét[8] – 10-én megrendezte az Ész ünnepét a párizsi Notre-Dame-ban. A „szentségtörõ õrjöngés", ahogy Mercier nevezi, akkor érte el a csúcspontját, amikor Ész istennõ a maga hús-vér valójában helyet foglalt a Konvent elnöki székében. A *Moniteur* ennek a napnak az eseményeirõl tiszteletreméltó alapossággal számol be. Az ún. „észlények" szószólója Pierre Gaspard Chaumette volt, a Kommün ügyésze, aki arra kérte a Konventet, hogy fogadja „a népet", amely – mondotta –, miután „áldozatot mutatott be" az Észnek „a volt Érseki templomban",[9] szeretné áldozatát „a törvénynek" is bemutatni. Miután az elnök erre engedélyt adott, az észvallás hívei ünnepélyesen bevonultak a terembe.

A menetet – tudósít minderrõl elbeszélõ jelenben a *Moniteur* – „fiatal muzsikusok" nyitják meg. „Különbözõ zeneszámokat adnak elõ, melyeket erõs taps fogad. Követik õket a hon védelmezõinek kicsiny árvái; hazafias himnuszt énekelnek, melyet valamennyi jelenlévõ kórusban kísér. Vörös sipkás polgárok vonulnak be Éljen a Köztársaság! Éljen a Hegypárt! kiáltással. A Konvent tagjai együtt éljeneznek a polgárokkal. Zeng a terem a tapstól. Harci ütem harsan fel, a forradalom nagy becsben tartott dalát játsszák. Fehér ruhás lányok díszmenete követi a muzsikusokat, valamennyiük derekán háromszínû szalag, fejükön virágkoszorú. Ezután jelenik meg Ész Istennõ;[10]

8 Minekutána a püspök megtagadta a hitét, továbbá „csalónak és szemfényvesztőnek" vallotta magát, Pierre Antoine Laloi, aki aznap a Konventben elnökölt, megölelte, és kijelentette, hogy Gobel „immár észlény" (Semlyén 1977. 164.). Azaz az észnek, és nem holmi babonának áldoz.

9 A Notre-Dame.

10 Kilétéről keveset tudunk. Magánéletében színésznő volt, és Momorónak, a

gyönyörû szép asszony,[11] akit tölgyfa füzérekkel díszített karosszékben négy férfi hoz be; fején a szabadság sipkája, vállait égszínkék köpeny borítja, s egy dárdára támaszkodik.[12] Felújul az éljenezés, és megkétszerezõdik a Köztársaság éltetése. A kalapokat meg a sipkákat lengetik; a muzsikusok ismét hazafias dalra gyújtanak, elragadtatás lesz úrrá minden szíven; Ész Istennõt a korlát elõtt teszik le, szemtõl szembe az elnökkel. Az éljenezés elcsendesül.

Chaumette: Íme, törvényhozó honpolgárok, a fanatizmus [értsd: a vallás – D.MA.] meghátrált! Elhagyta a porondot, melyet az észtõl, az igazságosságtól és az igazságtól bitorolt; kancsal szeme nem tudta elviselni a felvilágosodás fényét. Megfutamodott. Mi elfoglaltuk templomait, melyeket átengedni kényszerült. E templomok újjászülettek. Ma Párizs egész népe ama gótikus boltívek alá járult, melyek oly hosszú idõn át a tévelygés hangját verték vissza, ma azonban elsõ ízben az igazságét. Itt áldoztunk a szabadságnak, az egyenlõségnek, a természetnek. Itt kiáltottuk el azt, hogy Éljen a Hegypárt! És a Hegypárt meghallotta hangunkat, mert eljött és csatlakozott hozzánk az Ész Templomában. Mi nem holmi élettelen bálványoknak mutattunk be áldozatot. Nem, mi a természet egy mestermûvét választottuk ki a képviseletére, és ez a szentséges kép fellelkesített minden szívet. Egyetlen óhaj, egyetlen kiáltás harsant fel minden ajakról. A nép azt mondta: *minél több pap, annál több a természettõl idegen isten*.[13] Mi, a nép elöljárói

hébertisták egyik alvezérének volt a felesége.

11 Carlyle maliciózusan jegyzi meg, hogy csak addig volt szép, amíg ki nem nyitotta a száját. Tudniillik rosszak voltak a fogai.

12 A dárda, sipka stb. köztársasági jelképek.

13 *Ebben* a kérdésben legalábbis, teljes volt az egyetértés Robespierre és a hébertisták között: „a papok" – mondotta Robespierre – „saját képükre alkották meg Istent",

magunkévá tettük ezt az óhajt, és elhoztuk önöknek; az Ész Templomából utunk a Törvény Templomába vezetett, hogy tovább ünnepeljük a szabadságot. Azt kérjük önöktõl, hogy a volt párizsi Érseki templom szenteltessék ezentúl az észnek és a szabadságnak. A fanatizmus elhagyta; az észlények elfoglalták; szentesítsék tehát tulajdonjogukat! (Taps.)

Az elnök: A gyûlés a legnagyobb elégtétellel látja, hogy micsoda diadalt arat ma az ész a balhit és a fanatizmus fölött. A gyûlés, a néppel tartva, maga is egy emberként elmegy majd ama templomba, melyet önök [az ész] istennõjének kívánnak szentelni, hogy így üljék meg ezt a fenséges és emlékezetes ünnepnapot; a [nép] mûve ez, és az õ győzelemittas hangja adta rá ki a parancsot.

Chaumette: Indítvány formájában terjesztem elõ Párizs polgárainak azon óhaját, miszerint az Érseki templom legyen ezentúl az Ész temploma. (A javaslatot elfogadják.) Romme[14] javasolja, hogy Ész Istennõt ültessék az elnök mellé.[15] Chaumette felvezeti az elnöki asztalhoz. Az elnök és a titkárok testvéri csókkal illetik. A teremben tombol a taps. Chaumette indítványát megszavazzák.

Thuriot:[16] Kérem a Konventet, vonuljon testületileg a néppel együtt az Ész templomába és énekelje el a szabadság

„kegyetlennek, féltékenynek, szeszélyesnek, mohónak, kíméletlennek", ám a „Legfelsőbb Lény igazi papja a Természet" (Robespierre 1988. 462.).

14 Charles Gilbert Romme (1750–1795), a Törvényhozó Nemzetgyűlés és a Nemzeti Konvent tagja. A Konvent közoktatási bizottságának elnöke, amely az új naptárt is készítette. 1795-ben öngyilkos lett.

15 Állítólag ekkor Robespierre elhagyta a termet.

16 Jacques Alexis Thuriot (1753–1829) a Törvényhozó Nemzetgyűlés és a Nemzeti Konvent tagja. A terrort csak azért élte túl, mert Robespierre szárnyai alá vette. A Konvent híres thermidor 9-i (1794. július 27-i) ülése, amelyen megbuktatták Robespierre-t, az ő elnökletével zajlott.

himnuszát. A javaslatot tetszésnyilvánítás fogadja. A Konvent összevegyül a néppel, és valamennyien elindulnak általános öröm és elragadtatás közepedte. Négy óra van." (Semlyén 1977. 166–168.) Így írja legalábbis a *Moniteur*.

Robespierre, aki maga – mint Furet mondja – „gyűlölte az ateizmust", és Rousseau polgári vallásának volt az elkötelezett híve, ezt követően „ideiglenes" (Furet 1999. 153.) szövetségre lépett Dantonnal, és november 21–22-én mindketten felszólaltak a kereszténye llenes akciók ellen. Robespierre *A Szabadság és Egyenlőség Barátainak a Párizsi Jakobinusoknál Ülésező Társasága* előtt 21-én nyilvános konfesszió keretében megvallotta, hogy ugyan ő már „a kollégiumban" sem volt „valami jó katolikus" (és – mint mondja – még csak nem is „valamelyik filozófiai iskola híveként" szólal fel), de „az ember sorsa" soha nem hagyta hidegen. A Legfelsőbb Lény eszméje humánus eszme, s ezért a Konvent nem tűrheti, hogy „egyes emberek",[17] „a balhit kiirtásának ürügyén" magából az „ateizmusból" kovácsoljanak „valami vallásfélét". „A Nemzeti Konvent irtózik ettől. A Konventnek eszébe sincs könyvízű metafizikai rendszereket létrehozni; a [Konvent] politikai és népi testület, melynek az a feladata, hogy ne csak a törvénynek szerezzen érvényt, hanem hagyja érvényre jutni a francia nép természetét is." (Semlyén 1977. 202–203.)

Az észvallás alapítóját, Hébert-t és ateista követőit 1794. március 24-én kivégezték. Másfél hónapra rá, május 7-én a Konvent elismerte a Legfelsőbb Lény létezését, és egy hónappal később Párizs megüli ünnepét. A Konvent határo-

17 Vagyis Hébert és a hébertisták.

zatának értelmében „a francia nép elismeri a Legfelsőbb Lény létezését és a lélek halhatatlanságát", továbbá „elismeri, hogy a Legfelsőbb Lény méltó imádata az ember kötelességei közé tartozik" (Hahner 1999. 382.). A Legfelsőbb Lény kultuszának hivatalos ünnepnapjai a dekádnapok[18] lettek, s „a polgár jobban tette – írja Furet –, ha megjelent a szertartásain, különösen, ha kérni akart valamit a hatóságoktól, vagy el akart velük feledtetni valamit" (Furet 1999. 212.).

Maga a Legfelsőbb Lény június 8-i ünnepe meglehetősen nagyszabású és zavaros volt. Megszervezését Robespierre egyetlen mondattal indokolta: „gyűjtsétek egybe az embereket, ezzel jobbá teszitek őket" (Robespierre 1988. 463.). Az ünnepség első felvonása a Tuilériák egyik kertjében zajlott, és a Kommün szekcióinak felvonulásával kezdődött. A negyvennyolc szekció menete már kora reggel elindult, „férfiak és fiúk jobboldalt", „kezükben tölgyággal", „asszonyok és lányok baloldalt", „rózsacsokorral és kosárral". A Konvent tagjai délben jelentek meg. A számukra ácsolt emelvénnyel szemben papírlemezből készült szoborcsoport állt, amelyben az önzést, a viszálykodást, az ambíciót, a hamis egyszerűséget, valamint az ateizmust kellett volna felismerni. Az

18 Noha a dekádnapok mindenike egyformán a Legfelsőbb Lény ünnepe volt, az egyes napokon a Legfelsőbb Lény mellett az alábbiakat is megünnepelték: a természetet; az emberi fajt; az emberiség jótevőit; a szabadság mártírjait; a szabadságot és az egyenlőséget; a Köztársaságot; a világszabadságot; a haza szeretetét; a zsarnokok és az árulók gyűlöletét; az igazságot; a szerénységet; a dicsőséget és halhatatlanságot; a barátságot; a takarékosságot; a bátorságot; a jóhiszeműséget; a hősiességet; az önzetlenséget; a sztoicizmust; a szerelmet; a házastársi szeretetet; az anyai gyengédséget; a fiúi hűséget; a gyermekkort; az ifjúságot; a férfikort; az öregkort; a szerencsétlenséget; a mezőgazdaságot; az ipart; az ősöket; az utókort és a boldogságot.

ünnepség csúcspontján az égszínkék frakkba öltözött Robespierre diadalmas zene közepette a szoborcsoportot fáklyával lángra lobbantotta, s így előbukkanhatott a Legfelsőbb Lény megértéséig szárnyaló bölcsesség „kissé megpörkölődött orrú szobra”[19] (Furet 1999. 158–159.). A jelenet értelmét Robespierre szavai világították meg: az ateizmust elégetve ragadják ki az embert a vigasztalan hébertista hitből, és visszaadják neki azt a hitet, hogy lehetséges „múló életünket összekapcsolni magával Istennel és a halhatatlansággal”.

Ezt követően a menet elindult az ünnep második helyszíneig, a Mars-mezőig. A menet közepén egy szekér haladt, „piros drapériával leterítve”, és „a francia föld termékeivel” megrakva. Körülötte a Konvent vonult, előtte és mögötte pedig a párizsi szekciók. A Mars-mezőn előzetesen már egy hegyet emeltek a rendezők, úgymond a „természet véletleneiből” (barlangokkal, sziklákkal, bokrokkal), az egészet pedig a szabadság fája koronázta. A Konvent a hegy legtetején helyezkedett el, a zenészek a lejtőn félúton, „a családanyák balra, a vének és az ifjak jobbra”. A különböző csoportok egymás után elénekelték Marie-Joseph Chéniernek a Legfelsőbb Lény tiszteletére szerzett himnusza egy-egy versszakát. A közösen előadott utolsó versszak jelezte a csattanót: „az ifjak megsuhintották kardjukat, a vének megáldották azokat, a lányok pedig virágokkal hintették meg a Legfelsőbb Lényt”. (Furet 1999. 159.)

Az ünnep záróakkordját „Éljen a Köztársaság!” kiáltások kísérték. A párizsiak, mint annyiszor, most is önmagukat

19 Állítólag nem volt megfelelő a széljárás, és David, a festő, aki az egészet rendezte, emiatt kissé elszámította magát.

ünnepelték. Robespierre szerint ugyan „az összegyülekezett emberek tetszeni akarnak önmaguknak", valószínűbb azonban, hogy egész egyszerűen csak tetszenek önmaguknak. Nem kell a „gyűléseknek" semmiféle „jelentős erkölcsi és politikai indítékot" adni, az emberek, mint tudjuk, amúgy is „örömmel látják egymást", különösen zsarnoki és diktatórikus korokban, amikor gyülekezési joguk korlátozva van. (Robespierre 1988. 364.) Azóta is rágódnak a történészek: miért volt az, hogy az emberek láthatóan „vasárnapi hangulatban, aktívan, nagy számban vettek részt az ünnepségen" (Furet 1999. 159.).

Ennek ellenére a polgári vallás apostolát, a „filozófus-pap"[20] Robespierre-t röviddel ezután, 1794. július 28-án kivégezték,[21] s ezt követően a Konvent szeptember 18-án olyan értelmű határozatot hozott, hogy a Köztársaság semmilyen vallást nem támogat. A Legfelsőbb Lény kötelező tisztelete azonban túlélte alapítóját, és egy szabadkőműves könyvárus által 1796-ban alapított teofilantrópia nevezetű vallással együtt a Köztársaság egyik hivatalos kultuszává vált.

20 Robespierre maga nevezte magát „filozófus-pap"-nak ama nevezetes november 21-i beszédében, a Jakobinus Klubban. „Vannak filozófus-papok – mondotta a hallgatóságnak –, akiket tiszta szándék vezérel", s akik ezért „joggal számíthatnak polgártársaik becsülésére és a forradalmi kormány védelmére". Ezeket a „hazafias és békés" polgárokat azonban, akik „a haza oltárán feláldozzák a babona haszontalan maradványait", el kell választani az „álcázott arisztokratáktól", akik „az emberek hangulatának felkorbácsolása végett sértegetik a nép által tisztelt dolgokat, és túlzó fanatizmussal hirdetik az ateizmust". (Robespierre 1988. 258.) Ha az ateizmus arisztokratikus, hívei, legyenek akár hébertisták is, nyilván álcázott arisztokraták.

21 Egyébként ez a vallás még jószerével meg sem született, és máris megvoltak a maga mártírjai, például Marat.

Magától Robespierre-től tudjuk, hogy az ész nevében a hit ellen indított hadjáratot ő maga is az antik filozófusoknak a köznapi hiedelmek, az ún. *doxa* elleni támadásának mintájára értelmezte. Az antik filozófusok valóban radikális (és elmondhatjuk, hogy többé-kevésbé sikeres) harcot indítottak a korabeli irodalmi kultúra, s főképpen a Homérosz által a görögökre hagyományozott mítoszok kanonikus rendszere ellen. S bár azt tagadni sem lehetne, hogy „nagy a távolság Szókratész és Chaumette, Leonidász és Père Duchesne[22] között" (Robespierre 1988. 457.), a XVIII. századi felvilágosító célzatú vallás- és egyházkritikát következményeiben mégsem az egyes személyek alkalmatlansága vitte félre.

Ez persze nem végkövetkeztetés akar lenni, inkább csak megjegyzés.

22 Hébert egy képzeletbeli népi figuráról, az állandóan káromkodó s szókimondóan politizálgató Duchesne apóról nevezte el lapját, a *Père Duchesne*-t, s az ő nevében írt.

A forradalom nemzete

„Mindenesetre van olyan kor is, amikor mindenki nép."
Fontenelle

Meglehet, hogy az állampolgári vallás s annak racionalisztikus kultusza az olyan konzervatívok számára, mint Burke, képtelenségnek, az olyan ultramontán katolikusok számára pedig, mint de Maistre, egyenesen szentségtörőnek tetszett, a hit egységének a követelménye azonban – legalábbis elvben – sokféle, jól körülhatárolható célt követett. Egységes és polgári vallás – ez volt például Rousseau tanításainak üzenete –, egységes és önmagához lojális nép. Azaz, ha a forradalmárok szóhasználatát követjük: *nemzet*.

A nemzet – állapítja meg fölöttébb ironikusan de Maistre – egy igen furcsa szó, pontosabban „egy végtelenül kényelmes" szó, „mihelyst bárki azt kezdhet vele, amit csak akar" (Maistre 1988. 62.). Természetesen abban igaza van de Maistre-nek, hogy a nemzet fogalmával mindig is könnyű volt visszaélni. De ezzel együtt is elmondhatjuk, hogy a forradalom idején a francia nép nem alkotott a szónak semmiféle értelmében vett nemzetet.[23] A kortársak egyik

23 A *natio* (nemzet) szó egyébként etimológiailag a *natus* (született) igéből származik, mely a közös származás gondolatát hordozza magában. A középkori Európa mindazonáltal még nem ebben az értelemben használta a szót, hanem a rendi nemzetre,

észrevétele éppen az volt, hogy a forradalmárok rendelkezéseiket egy olyan entitás nevében hozzák, amelyik vagy nem létezik, vagy ha létezik is, nem állhat rendelkezéseinek forrásánál. De Maistre például azt mondja, hogy „egy gyűlés nem alkothat nemzetet", Burke azonban sokkal radikálisabban azt is kétségbe vonja, hogy a forradalom teoretikusai bármi egyebet értenének nemzet szó alatt, mint „saját klikkjüket", ha „serény felfegyverkezés, hitszegés vagy erőszak útján uralkodó erővé nőnék ki magukat" (Burke 2000. 206.). Éppen ezért – mondja – a Nemzetgyűlést sem tudja egyébnek tekinteni, „mint olyan emberek önkéntes társulásának, akik kihasználták a körülményeket, hogy megkaparintsák az államhatalmat" (Burke 1990. 265.).

A vitathatatlan túlzások ellenére ezekben a megállapításokban el van rejtve egy olyan kétségbevonhatatlan érvényű szociológiai megállapítás is, amellyel a forradalomnak még az olyan késői értelmezője is egyetért, mint Hannah Arendt. Jelesül, hogy a forradalmakat nem a nép vagy a nemzet csinálja, legfennebb az ő nevében csinálják, ráadásul még csak nem is „a hivatásos forradalmárok", akiket a forradalom híre rendszerint kávéházaikban, békés újságolvasás közben szokott meglepni, hanem azok, akik éppen ott vannak. Azért tűnnek a forradalmak első látásra államcsínynek, pedig a forradalmak főszereplőinek sincs – legalábbis

illetve tartományi nemzetre utalt vele, vagyis a feudális társadalom vezető rétegeit, illetőleg a nagy birodalmak egyes tartományainak lakóit (bajorok, szászok, bretonok, normannok stb.) jelölte vele. A XVIII. század előtt a *natio* különféle koncepciói szerint valaki nyelvi, regionális vagy rendi értelemben egyidejűleg többféle „nemzet" tagja lehetett. Ennek lehetőségét az biztosította, hogy a középkor az autonómiák korszaka volt, hisz a testületi szabadságok, a közigazgatási, adózási és vallási önkormányzatok sajátos önállóságot biztosítottak az egyes közösségeknek.

eleinte – túl sok közük hozzá. Később persze a szerepük meghatározóvá válhat, akárcsak a hivatásos forradalmároké.

Abban viszont sem de Maistre-nek, sem pedig Burke-nek nem volt igaza, hogy a francia forradalmárok találomra használták volna a nemzet szót, vagy esetleg hogy saját, hatalomban érdekelt klikkjüket értették volna alatta. A szó forradalmi használatát meglehetősen világossá tette már Sieyès-nek a harmadik rendről írott hírhedt pamfletje. Ebben a nemzettel kapcsolatban két érdemi állítást is tesz, s az egyik a másikból következik. Az első, hogy az arisztokrácia és a klérus *nem* nemzet. A nemesek szigorúan szólva csupán „kasztot" képeznek, ami viszont nem más, mint „elkülönült nép", vagyis „álnép". Sieyès botanikai hasonlata szerint az arisztokrácia „hasznos szervek híján" fenn sem maradhatna, hacsak nem „tapadna rá" „a valódi nemzetre", mint azok a „növényi daganatok", amelyek csak „az általuk kimerített és kiszárított növények nedveiből tudnak táplálkozni".[24] Ebből viszont már meglehetős biztonsággal következtethetünk a nemzet fogalmának pontos jelentésére: „a harmadik rend magába foglalja mindazt, ami a nemzethez tartozik; és mindaz, ami nem a harmadik rend, nem tekintheti magát a nemzetnek" (Hahner 1999. 39–40.).

Ezen elveknek a napi politikai gyakorlatba való átfordítása 1789 júniusában következett be. A tények közismertek. A har-

24 Sieyès tézise egyébként a történelmi tények tükrében hamis. A kiváltságok rendszerének jótéteményeiből az idő tájt majd minden francia részesült, akinek volt állandó lakhelye és munkahelye – igaz, nem egyenlő arányban. Mindazonáltal azt állítani, hogy ezeknek a kiváltságoknak a birtokosa egyetlen szűk, a társadalomnak semmiféle hasznot nem hajtó réteg, amely – éppen ezért – a nemzet testéről fájdalommentesen leválasztható, a maga idején sem volt egyéb harcos ideológiai állásfoglalásnál.

madik rend képviselõi együttes ülésezésre szólítják fel a papság és a nemesség képviselõit, de csak az alsópapság néhány képviselõje csatlakozik hozzájuk. (Ezek száma a késõbbiekben fokozatosan nõni fog.) 1789. június 17-én Sieyès indítványára, hosszas viták után 491 szavazattal 90 ellenében elfogadnak egy olyan értelmû határozatot, amely tagadja a társadalom rendi felosztását, s a rendi gyûlés megnevezését Nemzetgyûlésre módosítja. „A dolgok jelenlegi állapotában a Nemzetgyûlés az egyetlen elnevezés, amely megfelel a gyûlésnek, mivel kizárólag tagjai tekinthetõk törvényesen és nyilvánosan ismert és igazolt képviselõknek, mivel csaknem a nemzet egésze küldte õket, s mivel a képviselet egy és oszthatatlan, egyetlen küldöttnek sincs joga, bármilyen rend és osztály is választotta ki, hogy a jelenlegi gyûléstõl elkülönülve gyakorolja a funkcióit." (Hahner 1999. 51–52.) Azt persze a küldöttek is tudták, hogy egy ilyen határozattal végérvényesen megfosztják magukat minden – a kiváltságos rendekkel megkötendõ – késõbbi kompromisszum lehetõségétõl. Mounier, aki később Sieyès ellenében a hatalom megosztásának elvét is védelmébe vette, azt javasolta, hogy a gyûlés meghatározása legyen „a nemzet nagyobbik része képviselõinek törvényes gyûlése a kisebb rész távollétében". Mirabeau viszont azzal a javaslattal állt elé, hogy a harmadik rend gyûlése alakuljon „a francia nép képviselõivé". A „nép" szó azonban ekkoriban még meglehetõsen alantas jelentést hordozott – a római *plebs* jelentését, ellentétben a *populus* nemesebb értelmével. A döntés tehát a *nemzet* megfelelõbb, mert egyértelmûbb megnevezésére esett, s ezzel a gyûlés egyszersmind azt is a kortársak tudtára adta, hogy egy új, nem rendi tagozódású társadalom született.

Mindenesetre bizonyos, hogy ebben az órában egy olyan eszme, illetve a politikai hatalom és társadalom olyan szövetsége született meg, amilyet a korábbi évszázadok nem ismertek. A polgári emancipációval párhuzamosan létrejött a „nemzet" mint új közösség, és a közösségnek ez az új fogalma rögvest politikai kategóriává is vált. Ám történelmi szempontból a nemzet önazonossága és önmagához való hűsége – a politikai deklarációk dacára – fájdalmasan lassan és ugyancsak ellentmondásos körülmények között született meg. Mivel a forradalmárok a szuverenitás megtestesítőjét az oszthatatlan nemzetben látták, s csak a polgárok politikai testülete bírt hitellel a közéletben, ezért feltétlenül szükséges volt, hogy egységesnek mutatkozzon, és ne mutasson társadalmi, regionális vagy nyelvi megosztottságot. A baj csak az volt, hogy a „francia nemzet" szintagmája a forradalom idején, Sieyès pamfletjének kétségbevonhatatlan párizsi sikere ellenére, a Franciaország lakosságának túlnyomó többségét kitevő vidéki parasztság számára még mindig nem volt több, mint értelmetlen fikció. A francia nemzetet tehát – a nyilatkozatokon túl – szabályosan meg kellett teremteni.[25]

25 Természetesen a nemzet nyelvi és kulturális egységesítésének irányába korábban is történtek lépések. Már a királyi hatalom fokozatos megszilárdítása is együtt járt azzal a törekvéssel, hogy a francia nyelvet az állam kommunikációjának egyedüli eszközévé tegyék. Az 1539-es Villers-Cotteréts-i rendeletekben I. Ferenc kötelezővé tette a francia nyelv használatát a bírói ítéletekben és a törvényekben. A nyelv állami védelme a humanizmus korában is folytatódott a Francia Akadémia megalapításával (1634) és a szótár összeállításával (1694). Az állam politikai kontrolljának kiterjesztése mindig együtt járt a kulturális egység elérésére való törekvéssel. Ennek azonban volt egy határa. A Bourbonok az állam és a magas kultúra nyelveként kívánták terjeszteni a franciát, de nem törekedtek arra, hogy megteremtsék az ország határozott egységét. „Az, hogy az anjou Burgundia parasztjai továbbra is tájnyelven, Roussillon és Navarre lakossága pedig katalánul vagy baszkul beszélt, nem jelentett fenyegetést ott, ahol a vidéki tömegek és a városi plebejusok nem éreztek késztetést a hatalomban való részvételre." (Dieckhoff

Barère a francia nyelvet magasztalva elmondotta, hogy ez „Európa legszebb nyelve", melynek feladata, hogy „a szabadság legkifinomultabb gondolatait közvetítse a világ számára". Ugyanakkor kíméletlen háborút hirdetett a helyi nyelvek ellen a nemzeti egység megszilárdításának nevében. Gergely apát[26] 1792-ben végzett kutatásának címe önmagában is felér egy hadüzenettel: *Jelentés a tájnyelvek* [*patois*] *kiirtásának és a francia nyelv általános elterjesztésének szükségességéről*. A francia nyelv terjedése és a regionális nyelvek mind szűkebb körbe való visszaszorítása egyébiránt kettős célt szolgált. Az egyik cél tisztán funkcionális volt. Ha minden polgár beszél és olvas franciául, közvetlenül hat rájuk a Párizsból érkező forradalmi ideológia. A második cél viszont politikai: a francia nemzethez való tartozás érzésének a felkeltése a franciák körében. Mindehhez – miként azt már Burke is megfigyelte – a vidékre érkező párizsi lapok bizonyultak a leghathatósabb eszköznek, amelyek egyaránt terjesztői voltak a forradalmi eszméknek és a forradalom nyelvének, a párizsi franciának.

Az uniformitás felé vezető dühödt igyekezetet, amelyet a forradalmi egalitarianizmus szült, tökéletesen megvilágítják Constant szavai: „Ugyanaz a törvénykezés, ugyanazok az intézkedések, ugyanazok a szabályok, és ha lehet, fokozatosan ugyanaz a nyelv: íme ezt nevezik tökéletesen szervezett társadalomnak". (Constant 1997. 61.) Nem hiába szidta Burke annyira a forradalmárok geometrikus[27] politikáját: a

2002. 13.) Franciaország nyelvi pluralitás iránti közömbösségét a francia forradalom számolta fel.

26 Henri Baptiste Grégoire (1750–1831) plébános, az Alkotmányozó Nemzetgyűlés, a Konvent, az Ötszázak Tanácsának tagja. A császárság idején szenátor volt. Többek között az ő indítványára kiáltották ki a Köztársaságot. Az alkotmányos egyház feje.

forradalmi elánnal szemben – mondja – minden „helyi eszmének" el kell „enyésznie". Az „emberek nem lesznek többé gascogne-iak, picardiaiak, bretonok vagy normandiaiak, hanem mind franciák, egyetlen hazával, egyetlen szívvel és egyetlen gyűléssel". (Burke 1990. 301.)

Michael Walzer amerikai filozófus (az egyetlen kortárs filozófus, akire a revizionista történészként elkönyvelt François Furet hivatkozik) mondja, hogy bár a görögöktől errefelé szinte minden politikai elméletíró, amikor megtette a politikai intézményekkel kapcsolatos javaslatait, hallgatólagosan előfeltételezte a közös nyelv, történelem és vallás meglétét, Rousseau-t megelőzően azonban a politikai filozófia sosem volt „kimondottan nacionalista"[28] (Walzer 1995. 139.). Mindenesetre, ha ebben a forradalmárok Rousseau-t követték, akkor sikerük valószínűleg a mester minden elkép-

27 A forradalmárok 1789. augusztus 4-én elvetették a régi rend idejéből örökölt közigazgatási határok „zűrzavaros" rendszerét, s Franciaország területét újra felosztották. Burke arra az indítványra utal, amelyet az alkotmányügyi bizottság szeptemberben tett meg, s amelynek értelmében az ország területét 81 négyzet alakú megyére kellett volna osztani. Ezzel a bizottság azt a felfogást próbálta volna meg érvényesíteni, hogy a nép képviselői megbízatásukat az egész nemzettől nyerik, és nem saját választóiktól, s ennek a logikának a legjobban a pontosan egyenlő részekre való felosztás felelt volna meg. A javaslattal szemben egyesek a helyi szokások jelentőségére hivatkoztak, mások ellenben, mint például Mirabeau, a regionális elv helyett az egyenlő népességű területek kialakítását javasolták. A végső kompromisszum – erről Burke akkor még nem tud – „a racionalizmus és empirizmus", „filozófiai absztrakció és politikai realitások" keveréke lett. „Az új Franciaországot az észen és a történelmi hagyományokon alapuló, hasonló kiterjedésű megyékre osztották a képviselők, melyeket természeti képződményekről, folyókról, hegyekről neveztek el, ezeket pedig tovább osztották kerületekre, kantonokra, községekre." (Furet 1999. 96.) A közigazgatási határok újrarajzolása természetesen nem csak elektorális megfontolásokat követett. Sieyès indítványának alapvető célja – miként azt Burke is megemlíti – a régi tartományi kiváltságok, a vámsorompók, a nyelvi sokféleség stb. felszámolása volt.

28 Azt mindenesetre Rousseau írta, hogy csak az a nép alkalmas arra, hogy törvényeket nyerhessen, amelyet összefűz a „közös eredet". (Rousseau 1972. 79.)

zelését felülmúlta volna. És az az érdekes, hogy ebben a kérdésben a kortársak is meglepően rövidlátónak bizonyultak. Burke, aki pedig minden másban pontosan jövendöl, a geometrikus politika végső kifutását abban látja, hogy a franciák el fogják veszíteni hazájukat. Ahelyett – mondja –, hogy az újra felosztott területek lakosai „mind franciává lennének", nagyobb a valószínűsége annak, hogy „e területek lakosainak rövidesen nem lesz hazájuk". Soha nem kötődött ugyanis még senki büszkeséggel és elfogódottsággal egy „területmértékegységhez" – mondja. „Soha nem fog azzal büszkélkedni senki, hogy a tábla 71. kockájához tartozik, vagy bármely másik cellaszámot viseli." (Burke 1990. 301.)

Ám ebben a kérdésben látnoki képessége látványosan cserbenhagyja, s az általa ellenpélda gyanánt felhozott hazai brit gyakorlat egyáltalán nem bizonyít. Lehet, hogy Angliában „családi körben bontakoznak ki a közéleti vonzalmak", de úgy tűnik – legalábbis a történelem menete erre enged következtetni –, hogy bizony „hűvös rokon" is lehet „buzgó polgár" (Burke 1990. 301.) – sőt némelykor talán túlontúl buzgó is. Az arisztotelészi *philia* (barátság) nem a köztársaság kizárólagos kötőszövete, mert a modern idők sokkal hatékonyabb közösségi összetartó erőt fedeztek fel: a nemzet elvont eszméje iránti feltétlen lojalitást. A modern polgári hitvallásban – és *ezt* nem látta előre Robespierre – maga a nemzet, és nem holmi, az ész által kreált transzcendens lény a kollektív imádat tárgya. S minthogy tárgya tekintetében ez a vallás meglehetősen evilági természetű, hívei is – miként azt Rousseau öntudatlanul megjósolta – nagymértékben türelmetlenek lesznek. Meglehet, hogy a nemzet eszméje – éppen azért, mert csupán csak eszme, vagy, miként Constant

mondja: „elvont fogalom” (Constant 1997. 65.) – nem reális, a rá sugárzó érzelmek azonban – korunk tanúsága szerint – nagyon is valósak.

A francia forradalom hívei azt tartották, hogy olyan eszmék követői, amelyek mindenkit érintenek, függetlenül attól, hogy hol és milyen körülmények között él vagy milyen állam polgára. S noha – miként azt Hannah Arendt is megjegyzi – a franciáknak az emberi jogok iránti kezdeti lelkesedése „hamar elpárolgott” (Arendt 1991. 69.), sikerült mindeközben létrehozniuk a modern európai politika egyik legstabilabb, bár olykor igencsak riasztó képződményét: a nemzetállamot.