

## BALÁZS PÉTER

**A protestantizmus szellemének bírálata Philippe Buchez politikai és bölcséleti írásaiban**

**The Censuring of the spirit of Protestantism in the political and philosophical writings of P. Buchez.** Philippe Buchez is a rather contradictory figure of 19th century French political thinking. Heir of the famous Saint-Simonian school, he breaks with them, insisting on his catholic faith, hardly compatible with the “materialism” of his former comrades. In this study, I make an attempt to analyse Buchez’s very particular kind of progressive and left-wing spiritualism in the context of the Catholicism that characterizes the first half of the 19th century in France, as well as to understand why he keeps finding fault with the various manifestations of the Reformed tradition of moral and political thinking.

Keywords: political thinking, political history of France, the July monarchy, catholicism, protestantism, progress

A 19. század francia eszmetörténetének és politikai gondolkodásának érdekes, bár meglehetősen ellentmondásos alakja Philippe Buchez (1796–1865). Terjedelmes (történeti munkák, teoretikus értekezések és politikai pamfletek egész sorából álló) életművét,<sup>1</sup> amelyről François Furet-nek kifejezetten lesújtó véleménye van,<sup>2</sup> a korszak politikai gondolkodását tárgyaló kézikönyvek és tanulmányok a legkülönbözőbb módokon sorolják be.<sup>3</sup> Joggal vélhetjük úgy, hogy ez a definíciós bizonytalanság a korszak bonyolultságát és Buchez politikai pozíciójának komplex voltát egyaránt tükrözi. Gondolkodásának leghangúlyosabb elemei közé tartozik az 1820-as évek második felétől kezdve megnyilvánuló, polémikák egész sorát is megalapozó, ugyanakkor mégis igen heterodox katolicizmusa (vagy leg-

---

<sup>1</sup> 1834 és 1839 között Leroux barátjával 40 kötetben adják ki elsőként a forradalom fontos dokumentumait (*Histoire parlementaire de la Révolution Française*). E kötetek előszavában egyszerre keresztény és jakobinus színezetű értelmezését is adja a történéseknek. Az alábbiakban idézendő teoretikus értekezések mellett említük meg, hogy két fontos folyóiratban – a saint-simonista *Producteur*ben és a saját maga szerkesztette *L'Européen*ben – is fontos tanulmányokat és politikai állásfoglalásokat jelentet meg. Iskolateremtő figura, akit tanítványainak viszonylag szűk köre megkérdőjelezhetetlen csodálattal övez.

<sup>2</sup> Furet 1980, 151–160.

<sup>3</sup> Az angol Robert Flint például a kor legjelesebb szocialistái közé sorolja be és Pierre Leroux-val állítja párba, míg Marin Ferraz inkább Buchez tradicionalizmusát és katolicizmusát emeli ki, s az öt Bonald-dal és De Maistre-rel összekötő szálakat hangsúlyozza ki – ez utóbbi kontextusban tárgyalja életművét Reardon cikke is. Iggers egyszerűen *religious socialist*nek nevezi.

alábbis a katolikus tanítások egy részéhez való részleges hűsége). E felekezeti orientáció pontos tartalma azonban a legkevésbé sem egyértelmű, így az alábbiakban arra törekszem, hogy közelebről megvizsgáljam és kontextualizáljam szerzőnk ezirányú hivatkozásait, továbbá hogy azok fényében értékeljem a reformáció etikai-politikai következményeire és a protestantizmus szellemiségére vonatkozó számos kritikai megjegyzését. Buchez ugyanis, jó pár kortársához hasonlóan, kérelhetetlenül egalitárius és progresszista (haladáselvű) normatív üzenetet olvas ki az evangéliumokból és az egyház hosszú történetéből, márpedig ebből szükségszerűen az is következik, hogy tagadja (vagy legalábbis relativizálja) a bűnbeesés dogmáját, nem osztja a hagyományos keresztény morálfilozófia antropológiai peszszimizmusát, és különösen heves kritikával illeti saját egyházának „reakciós”, azaz az egyházi és társadalmi hierarchia fenntartására irányuló („tridenti szellemiségű”) attitűdjét. Érdekes, hogy a hagyományelemek közötti szelektálást és az evangélium „őseredeti” üzenetének azonosítását célzó erőfeszítései egyáltalán nem sodorják Buchez-t a protestantizmussal való szimpátia felé. *Essai* című művének lapjain a szillogizmus dominanciájára épülő skolasztikus gondolkodással való szakítás alternatíváját abban látja, hogy a krisztusi üzenetre a maga közvetlenségében kell támaszkodni (azaz az egyházatyák és későbbi értelmezők helyett az evangéliumra kell építeni),<sup>4</sup> ám még akkor sem reflektál arra, hogy valami hasonló volt a reformáció üzenetének lényege is. E távolságtartásnak egyértelműen politikai természetű okai vannak, ezekről dolgozatom második felében szólok majd.

#### A katolicizmus mint progresszív erő a 19. század első felében

Ami Buchez életművének kontextusát illeti: a Bourbon-restauráció (1814–1830) és a júliusi monarchia (1830–1848) politikai gondolkodását tárgyaló szakirodalmi munkákból kiolvasható a szóban forgó évtizedek központi dilemmája.<sup>5</sup> Mivel a forradalom – a kor konszenzusa szerint legalábbis – sikeresen lerombolta a rendi társadalom organikus struktúráját, az új politikai színtér központi alakja az érdekeit többé-kevésbé racionális módon érvényesíteni próbáló *egyén* lett. A szabadságot (azaz a korlátlan önmegvalósításra kapott lehetőséget) elsődleges értéként kezelő individuum szemlátomást elutasítja a szellemi tekintély és a társadalmi hierarchia minden hagyományos formáját, viszont, a kor felfogása szerint, hatékonyan működő politikai közösséget nem lehet kizárólag arra a reményre (vagy inkább liberális illúzióra) építeni, hogy a láthatatlan kéz majd valamiféle harmóniában szublimálni fogja a polgárok egyéni törekvéseiből következő konfliktusokat. A korra váró feladat tehát nem más, mint a „társadalmi kötelék helyreállítása” (*le rétablissement du lien social*), azaz olyan mechanizmusok és intézmények kidolgozása, amelyek a „túlzásba vitt” egyéni szabadság mellett az egyenlőség és a testvériség elveinek érvényesüléséhez is hozzájárulnak. Ebben a kohézióteremtő küldetésben nagy szerep jut a tudománynak és a keresztény hitnek, továbbá a kettő valamilyen kombinációjának is (lásd például az alapvetően szcientista inspirációjú saint-simonizmus kései, furcsa, papi-misztikus leágazásait).<sup>6</sup> Fontos aláhúznunk, hogy milyen fontos tájékozódási pont volt nemcsak Buchez, hanem egy egész generáció számára Saint-Simon *Nouveau christianisme* című munkája, amely világhossá tette, hogy a

<sup>4</sup> Pl. Buchez 1833–1838, 29. kötet, VII–VIII.

<sup>5</sup> A korszakról jó magyar nyelvű összefoglalás Tudesq 2005.

<sup>6</sup> Arra, hogy az a Saint-Simon, aki korai éveiben a teológiai és metafizikai világmagyarázatokat egyszerűen le akarta váltani a tudományos világképpel, nem sokkal halálát megelőzően, 1820/21 táján érdeklődni kezdett a vallás és a széles néptömegek iránt, ld. Iggers 1958, 19.

vallás legfontosabb eleme a belőle levezethető társadalomfilozófia és erkölcsiség, amelyekhez képest elhanyagolható jelentőséggel bírnak a dogma és a kultusz kérdései.<sup>7</sup> E „megújult” kereszténység hívei szemrebbenés nélkül készek elfogadni a hagyományos teológiai tanítások szinte bármelyikének elvetését, annak érdekében, hogy az emberiség *kollektíve* közelebb kerüljön (az evilági boldogulással azonosított) üdvösséghez. Buchez – és sok kortársa – erőfeszítéseinek hátterében az a meggyőződés munkál, hogy az egyén felvilágosult érdekérvényesítése (amelyet a 18. század filozófiájának alapvetéseként azonosítanak) szétveti, individualizálja, atomizálja a *laissez-faire* elve dominálta társadalmat, amelynek a működéshez szüksége van valamiféle, mindenki által elfogadott célra, iránymutató és egységetteremtő ideológiára.<sup>8</sup> Erre a szerepre az adott történelmi helyzetben nyilván a katolicizmus tűnik a legalkalmasabbnak,<sup>9</sup> nem feltétlenül elvont igazságtartalma vagy túlvilági üdvözítő volta alapján, hanem közösség teremtésére és uniformitás produkálására való képessége okán.

Mindazok, akik ismerik a francia katolikus egyház közmondásos és sokáig kitaró elkötelezettségét a monarchia intézménye és a hierarchikus társadalmi berendezkedés mellett, illetve tisztában vannak a katolikus hit központi szerepével a konzervatív politikai hagyományban,<sup>10</sup> némiképp furcsállhatják azt a sajátos politikai orientációt, amelyet a – „trón melletti helyet kereső” egyházukkal szemben gyakran gyakra kritikusan – francia katolikus hívek egy jelentős része a 19. század első felében magáévá tett.<sup>11</sup> A nagy eszmetörténész, Paul Bénichou például két terjedelmes és gondolatgazdag monográfiát is szentelt azoknak a jelentős 19. századi szerzőknek, akik a politikai és a gondolatszabadságot, illetve a társadalmi egyenlőséget védelmező, a napóleoni konkordátum bénító szellemével szakító intézményre kívánták tenni a francia katolikus egyházat.<sup>12</sup> A katolicizmus (ha nem is a katolikus egyház) mint a demokratikus progresszió és az egalitarizmus első számú letéteményese?<sup>13</sup> Az amerikai történész, Edward Berenson figyelemre méltó tanulmányai több lehetséges, egymást kiegészítő magyarázatát is adják annak, hogy a júliusi monarchia idején a demokratikus és egalitárius politikai törekvések igen gyakran evangéliumi nyelvezetben fogalmazódnak meg. 1840 táján ugyanis úgy tűnhetett, hogy minden magára valamennyire is adó jakobinus és/vagy szocialista a szegény Krisztusra (1848-ban a „barikádok Krisztusára”), a rászorulókat és a kizsájtottakat védelmezőjére történő hivatkozással lép a közélet színterére. A *démoc-*

<sup>7</sup> Saint-Simon 1825, IV. Tagadhatatlan, hogy e gondolatnak nagyon komoly kora újkori előzményei vannak, ám ez a felforgató eszme a 19. századra nyilvánvalóan új fénybe kerül.

<sup>8</sup> Buchez 1833, 46.

<sup>9</sup> A másik jelölt, a német idealista filozófia (ld. Bénichou 1977, 333) Bucheznél nem jön szóba.

<sup>10</sup> François Furet könyvének (1980) emlékezetes oldalain vázolja fel azt a dolorizmust, régi rend iránti nosztalgiát, kérlelhetetlen világellenességet/antimodernizmust és a forradalom Franciaországával szembeni bosszúállás szellemét, amely a restauráció idején jellemzi a katolikus egyházat.

<sup>11</sup> Ezen evangéliumi terminusokban megfogalmazott neojakobinizmus tárgyalásával nem kívánjuk azt állítani, hogy a 19. század első felében a francia munkások többsége hívő vagy templomba járó katolikus lett volna. Gibson társadalomtörténeti munkája például világossá teszi (a regionális különbségek bemutatásával), hogy a forradalmat követő fél évszázadban mind a francia parasztság, mind a munkásság jelentős mértékben elidegenedett a vallásos hittől.

<sup>12</sup> Bénichou 1973; Bénichou 1977.

<sup>13</sup> A dolognak nyilvánvalóan vannak előzményei a forradalmi évtizedből: Fauchet, Bonneville és még sokan mások a szabadság, egyenlőség és testvériség hármasszavát az evangélium üzenetével azonosították.

*socs*<sup>14</sup> propaganda a nyomorban szenvedő népet Krisztussal, a szenteket a nép mindenkori védelmezőivel, az apostolokat a demokratikus baloldal politikai vezetőivel, a szentháromságot a francia forradalom hármasságával azonosítja<sup>15</sup> – erről tanúskodik Louis Blanc híres *Szocialista katekizmus*a, amelyben a forradalom története az isteni kinyilatkoztatás rangjára látszik emelkedni. Az 1842-ben kiadott *Dictionnaire politique et encyclopédique* az ígérlet földje és a szociális forradalom közé tesz egyenlőségjelet,<sup>16</sup> míg a felforgató tevékenységéért megvádolt Maxime Desjardins bírái arcába vágja, hogy a „modern társadalom Krisztusa a proletariátus”. Az égi Jeruzsálem földi megvalósítását zászlajukra tűző közép-kori és kora újkori millenarista messiásvárók szelleme látszik átjárni az egyházat, mint ahogyan arról a korban és a korról írott irodalmi művek egész sora is tanúskodik.

A jelenség egyik lehetséges oka szociológiai természetű: a forradalmi ciklust (a köztársasági idöket és Napóleon uralmát) követően teljesen új generáció jut jelentős szerephez az egyházban, a legalsóbb és a legfelsőbb szinteken egyaránt. Míg a 17–18. században az esetek többségében előkelő (nemesi) származású püspökök és érsekek szabják meg a dolgok menetét, addig a 19. századra nagyban megváltozik a francia katolikus egyház vezetésének szociológiai összetétele: fontos posztokon is népi származékokkal találkozhatunk, ami értelemszerűen új típusú politikai fogékonysághoz és orientációhoz vezet.<sup>17</sup> Tegyük ehhez hozzá, hogy míg a restauráció rendszere (1814–1830) hangsúlyosan és látványosan klerikális színezetű volt, Lajos Fülöp júliusi monarchiájának (1830–1848) politikai elitjében többségében voltak a volteriánus szabadgondolkodók, így a *laissez-faire* liberalizmust és az éjjeliőr államot bíráló, szociális és demokratikus követeléseket megfogalmazó ellenzék ezekben az években kifejezetten testhezállónak érezhette az evangéliumi retorikát.<sup>18</sup> A harmadik ok inkább a forradalom emlékezetével kapcsolódik össze. A radikális demokratizmus és egalitarizmus a maga „istentelen” jakobinus formájában ijesztő emlékeket ébreszthetett a francia polgárokban, az evangéliumi terminusokban megfogalmazott társadalomkritika ezzel szemben a viszonyok erőszakmentes és szeretetelvé átalakításának megnyugtató ígérteét hordozza.<sup>19</sup> Ne feledjük végül, hogy a 19. század első felében még az ország intenzív iparosodása és gazdasági modernizációja előtt vagyunk: a francia gazdaságot ekkoriban még a mezőgazdasági kisbirtok és a kézműves ipari tevékenység dominanciája jellemezte. Az 1830-ban hatalomra jutó polgári elit az egyéni felelősségvállalás fontosságában, az iparkodás útján történő szociális felemelkedésben és a verseny mindenható-

<sup>14</sup> *Démocs-socs*, így hívják a szociális követelések teljesítésétől sem elzárkózó demokratákat (az 1848-as forradalom előkészítőit) a korban.

<sup>15</sup> Berenson 1984, 161–164.

<sup>16</sup> A dolog hátterében véleményem szerint teológiai megfontolásokat is felfedezhetünk. Bár a kapcsolódás a két szféra között nyilván nem egyértelmű (a hittartalmaktól a politikai cselekvés felé vezető út igen rögzös), ám összességében mégis nehezen tűnik tagadhatónak, hogy az a hagyományos elképzelésekkel szakító új – a 19. századi francia katolicizmusban fokozatosan dominánssá váló – koncepció, amelynek értelmében az üdvözülés nem kevesek kiváltsága, hanem széles néptömegek jussa lesz, összefüggésbe hozható az egyház nyitásával a demokratikus, sőt egalitárius eszmék felé. A pokoltól való félelemre építő pasztorációt tehát a reményre épülő váltja, ami – ha csak közvetve is – bizonyonnyal új teret nyit a politikai cselekvés előtt is. Ld. erről Guillaume Cuchet tanulmányát (2010).

<sup>17</sup> Gibson, 1989, 61–63. Ami a világi papságot, az egyszerű plébánosokat illeti, azok szinte kizárólag a legalsó néprétegekből rekrutálódtak (Gibson 1989, 66).

<sup>18</sup> Berenson 1984, 42–43.

<sup>19</sup> Berenson 1989, 544.

ságában hitt, a rendszer kárvallottjai azonban a társadalmi kohéziót teljességgel felszámoló, szélsőségesen individualista ideológiaként bélyegezték meg ezt a polgári liberális doktrínát, a helyére pedig a testvéri szeretet (*fraternité*) és az együttműködés (*collaboration/association*) központi szerepét kihangsúlyozó eszmerendszer uralmát kívánták állítani. A kapitalizmus kibontakozásának ebben a korai szakaszában az evangéliumi keresztény nyelvezet olyan közös – kézművesek, kispolgárok, parasztok és munkások által egyaránt értett és beszélt – idiómát jelentett, amelyen közérthető, ugyanakkor az érdeellentéteket nem feltétlenül kidomborító módon fogalmazódhattak meg az egyenlőség és testvériség hagyományos értékei.

### Buchez és a katolicizmus

E kontextus ismeretében tudjuk talán a megfelelő értékén kezelni tárgyalt szerzőnk, Philippe Buchez „katolicizmusát”, amelynek fontos összetevője viszonylagos dogmatikai érdektelensége, s szerzőnk arra való hajlama, hogy – korábbi mesteréhez, Saint-Simonhoz hasonlóan<sup>20</sup> – a vallásos hit megnyilvánulásait kizárólag az azok által közvetített erkölcsi és politikai üzenet természetéből alapján ítélje meg. Olyan katolicizmusról van itt szó, amely keveset szól az egyháznak a kora újkor évszázadaiban hangsúlyosan védelt teológiai-dogmatikai doktrínáiról, és amely szemlátomást hanyagolja a hagyományosnak nevezhető spirituális tanításokat: spektruma teljességgel evilági és etikai/politikai természetű.<sup>21</sup> Bucheznél a katolikus hitre való hivatkozások szolgálnak majd alapjául – ahogy majd reményeim szerint látni fogjuk – azoknak az évszázadokon átívelő azonosításoknak, amelyekre építve éles bírálat alá veszi politikai ellenfeleit, a materialista babouvistákat, a panteizmus-sal megvádolható Leroux-kört vagy éppen a protestantizmus elveit felelevenítő eklektikusokat/doktrínákat.<sup>22</sup> Amellett fogok tehát érvelni, hogy a katolikus hitre való állandó hivatkozása – legalábbis az 1820-as években és az 1830-as évek kezdetén, pontosabban az *Essai d'un traité complet de philosophie du point de vue du catholicisme et du progrès* megjelenéséig (1838) – aligha több a rivális politikai irányoktól való elhatárolódást lehetővé tévő hívószónál, a kívánatos társadalmi egység szimbolikus felidézését lehetővé tévő jelszónál. Később ugyan némiképp „felekeztesedésnek indul” Buchez retorikája, s több polémiát is felvállal bizonyos egyházi tanítások védelmében,<sup>23</sup> ám a katolikus hagyományhoz való továbbra is ellentmondásos viszonyáról árulkodik (az egyház hivatalos doktrínájának is tekinthető) tomizmust illető heves kritikája és az a provokatív kijelentése is, mely szerint „eddig lényegében nem létezett keresztény filozófia”.<sup>24</sup> Katolicizmusának értékelése során ki kell továbbá emelnünk azt a tény is, hogy Buchez és köre sohasem ápolta különö-

<sup>20</sup> Saint-Simon 1825, IV.

<sup>21</sup> Érdekes kérdés, hogy a 19. század első felének „szociális kereszténysége” mennyiben tekinthető a korábbi időszakok „népi katolicizmusa” folytatásának. Ismeretes tény: a katolikus egyházi elit mindig is elítélte a kevéssé iskolázott néprétegek arra való „babonás” hajlamát, hogy a hit szorgalmas gyakorlásának jutalmát konkrét és materiális kérések (egészség, gyermekáldás, jó termés) teljesülésében lássa. Lamennais, Esquiros, Buchez és mások tanításainak egyházi bírálói pontosan e világias materializmus megnyilvánulását vélik felfedezni a szociális evangéliumban, pedig nyilvánvalóan nem erről van szó.

<sup>22</sup> Isambert 1967, 186.

<sup>23</sup> Például a protestánsokkal – erről szólok majd tanulmányom második felében.

<sup>24</sup> Buchez 1838, 34.

sebben jó viszonyt a pápasággal és a francia katolikus egyház ultramontán szárnyával: amikor például IX. Pius az 1846-os keltezésű *Qui Pluribus*-ban azok ellen lép fel, akik bünnös módon a haladás (*progressio*) eszméjét és a felforgató kommunista elveket próbálják integrálni a keresztény tanításba, jó eséllyel az egyház franciaországi híveit, s közöttük is előkelő helyen Buchez-t veszi célkeresztbe. Végül feltűnő, hogy a júliusi monarchia idején Buchez és köre látványos szimpátiával fordult Lamennais és Lacordaire szabadelvű, majd szociális törekvései felé, s nem hajlandó elítélni a pápával szembeforduló és gallikán szellemiségű Francia Katolikus Egyházat alapító Chatel apátot sem.<sup>25</sup> Sajátos, igen szelektív katolicizmus ez még ekkor is, hiszen Buchez nem riad vissza attól, hogy szembemenjen akár a legalapvetőbbnek tűnő egyházi tanításokkal is.

Buchez egyébként *Traité de philosophie* című művében önmaga is rekonstruálja a vallásos hithez való viszonyának alakulástörténetét, s az általa mondottakat – nem meglepő módon – hűséges követője, Ott is átveszi, mégpedig lényegében változatlan formában.<sup>26</sup> A folyamat e rekonstrukciójának némi hitelt nyilvánvalóan kell adnunk, ugyanakkor nem elégedhetünk meg azzal, hogy – némely korábbi értelmezőhöz hasonlóan – egyszerűen csak elismételjük Buchez állításait, és a problémát ezzel megoldottnak tekintjük. Az árnyaltabb közelítést egyfelől az indokolja, hogy a világnézeti fordulatokról szóló „saját” beszámolók esetében mindig tanácsos némi gyanakvás, hiszen vizsgált szerzőinknek adott esetben érdekében állhat a valóság (óvatos) eltorzítása, másfelől pedig azért, mert a katolikus hit igazságához való „megtérésnek” oly sok lehetséges kifutása van itt a 19. század első felének Franciaországában, hogy a konverzió pontos tartalmának mindenképpen vizsgálat tárgyát kell képeznie. Az a szociológiai nyelvezetben megfogalmazott értelmezői vélemény például, amely szerint Buchez és barátai a katolikus egyház kínálta „intézményi modell” alapján kívánták újjászervezni a társadalmat,<sup>27</sup> helyesen hangsúlyozza ki a buchez-i közelítés alapjaiban „funkcionális” mivoltát. Világos, hogy szerzőnk nem fogadja el adottságként a „reálisan létező” katolicizmust, hanem kemény ideológiai bírálat alá veszi az egyház működésének korábbi évszázadait, s szigorú irányt szab a jövőjének, méghozzá oly módon, hogy önmagát a legkategorikusabb szcientista jövőbelátás képességével felvértezettként látatja. Nemcsak Buchez, hanem kortársainak vonatkozásában is a legérdekesebb kérdés az, hogy különböző fórumokon és különféle polémiákban miképpen próbálják összeegyeztetni az isteni kinyilatkoztatás(ok) autoritását előtérbe helyező vallási argumentációt az empirikus-tudományos érvek köré épülő beszédmóddal. Az alábbiakban a kereszténység múltjának buchez-i rekonstrukcióját tárgyalom majd, különös figyelemmel arra a sajátos szerepre, amelyet a reformációnak és a protestantizmusnak juttat általában.

Buchez-nek alapvető, minden egyes publikált munkájában kifejeződő meggyőződése, hogy a keresztény hit a világot folyamatosan formáló emberi aktivitás, a progressió és a szociális egyenlőség vallása (vagy legalábbis ennek kellene lennie). Minden ezzel ellentétes gyakorlat és hatalmi döntés – ilyenekből szép számmal találunk az egyház történetében – végső soron az evangélium igazi szellemének megtagadásaként értelmezendő. Azokat a fatalista és inegalitárius szellemű tanításokat, amelyektől a hitet szerinte meg kellene szabadítani, roppantul nehezen átlátható és esetenként igencsak önkényesnek, sőt önellent-

<sup>25</sup> Isambert 1967, 155.

<sup>26</sup> Buchez 1866, XXXI.

<sup>27</sup> Reardon 1971, 515.

mondónak tűnő okfejtéssel zsidó, görög, kelta vagy éppen hindu (!) – tehát mindenképpen a kereszténység esszenciájától idegen – eredetű hamisságoknak bélyegzi.<sup>28</sup> Gondolkodására és érvelési stratégiájára jellemző, hogy önmagát úgy láttatja, mint olyan éles szemű megfigyelőt, aki a jelenségek felülete alá ásva, a mélyben búvópatakként meghúzódó évszázados (esetenként évezredes) állandókat képes felfedezni az egyes eszmerendszerekben. A görög bölcsélet például, minden megnyilvánulási formájában,<sup>29</sup> az eredendően arisztokratikus (ember és ember között különbséget tévő, a fajok egyenlőtlenségére és a rabszolgaságra épülő) politikai rendszer ideológiája, így nem szolgálhat alapjául semmiféle egészségesnek nevezhető politikai filozófiának.<sup>30</sup> Ez a görög „előítélet” mondatja Aquinói Szent Tamással, hogy már az ártatlanság állapotában (*état d'innocence*) is létezik egyenlőtlenség az emberi lények között.<sup>31</sup> A skolasztikával és a szillogisztikus gondolkodással<sup>32</sup> szakító „igazi” evangéliumi etikának ezzel szemben azt kell tanítania, hogy az emberek mindannyian „olyanok lesznek, mint az angyalok a mennyben” (Máté 22,30). Talán még ennél is merészebbnek (és nehezen védhetőnek) tűnik az állítása, hogy a bűnbeesés tanítása (*la doctrine de la chute*) voltaképpen görög eredetű, akik pedig az ázsiai népektől, például a hinduktól veszik át azt a meggyőződésüket, mely szerint az emberi élet célja: vezeklés útján visszanyerni őseredeti tisztaságát.<sup>33</sup> Ez a teremtmények eredeti (múltbeli) erkölcsi állapotát idealizáló felfogás Buchez szerint teljességgel ellehetetleníti az innovációt, a fennálló viszonyok szabad emberi aktivitás útján történő megújítását, a haladást, ami pedig – ismételjük meg – szerzőnk felfogása szerint a keresztény hit autentikus tanítása.

Roppantul figyelemreméltó, hogy bár viszonylag ritkán hivatkozik érvelését alátámasztandó konkrét bibliai szöveghelyekre, s nem is igen szeret egzegetikai jellegű eszmefuttatásokba bonyolódni, a híres bibliai passzussal (János 18,36) való rövid foglalatosságot nyilván Buchez is elkerülhetetlennek érzi. Protestáns és gallikán összeesküvést vél felfedezni abban, hogy „Az én királyságom [most még] nem erről a világról való” mondatból szándékosan kihagyják a „most még” kifejezést, hogy ezzel is kihangsúlyozzák Krisztus küldetésének spirituális/túlvilági jellegét, s megfosszák azt evilági/politikai/szociális üzenetétől.<sup>34</sup> Bár tényszerűleg nyilvánvalóan nincs igaza, hiszen a francia nyelvű protestáns fordítások túlnyomó többsége is szerepelteti a „még most” (*maintenant*) kifejezést,<sup>35</sup> gondolatmenetünk szempontjából a lényeges mégis inkább az, hogy szemmel láthatóan próbálja elhárítani az Isten földi országának megvalósítása előtt tornyosuló elvi akadályokat – hasonlóan

<sup>28</sup> Pl. Buchez 1838, 84.

<sup>29</sup> A különböző görög iskolák és irányzatok között csak fokozati különbséget lát, mind Platón, mind Arisztotelész bölcsességfogalma összeegyeztethetetlen a kereszténységgel, mert hiányzik belőlük az áldozatkészség, a lemondásra való hajlam. Még a sztoa a legkevésbé immoralis e különböző panteizmusok közül és Epikurosz iskolája természetesen a legrosszabb – *une théorie complète de l'égoïsme*.

<sup>30</sup> „Nyomorult Arisztotelész!”, idézi Buchez Tertullianus egyházatyát.

<sup>31</sup> Buchez 1838, 34.

<sup>32</sup> A szillogizmus szerinte a meglévő ismeretek szisztematizálását és a fennálló rend konzerválását lehetővé tévő logikai eszköz, amely nem képes megfelelni a világ és a politikai rend állandó megújítását megkövetelő keresztény „haladásfilozófia” igényeinek (Buchez 1838, 66–70). Bár Buchez nem hivatkozik rá, ismeretes, hogy Erasmus és az őt követő humanisták egy része is igen ellenséges volt a szillogizmussal mint módszerrel szemben (Chadwick 1998, 33).

<sup>33</sup> Buchez 1838, 84–90.

<sup>34</sup> Idézi Isambert 1967, 160.

<sup>35</sup> Isambert 1967, 161.

egyébként Lamennais-hez, aki ugyanezt a megjegyzést teszi egy 1837-es keltezésű művében.<sup>36</sup>

Buchez szerint minden igazi etika alapjául az áldozathozatalra (*sacrifice*), az aláztos odaadásra (*dévouement*) való készség szolgál; az önérdék (akár felvilágosult) keresése nem képes semmiféle komolyan vehető erkölcsiséget megalapozni. Ez az altruista, szolgálatelvű etika Jézus Krisztus igazi tanítása, olyan doktrína, amely nyilvánvalóan nem beteljesíti, hanem meghaladja a természet parancsait. Az antinaturalista és antifilozofikus hevülettől vezérelt Buchez azt állítja ugyanis, hogy orvosként, fiziológusként kénytelen volt felismerni: a természet csak önérdéke érvényesítésére – akár másokkal való kegyetlenkedés árán is – ösztönzi az embert. Ahogyan fentebb utaltam rá, a görögöktől ránk hagyományozott filozófiai hagyomány jó érvekkel szolgál az egoizmus és a hedonizmus (azon meggyőződést nevezi így Buchez, melynek értelmében életcélnk az evilági boldogság kell legyen) mellett, ám a természetjog rendszere csak egy agonisztikus, az individuumok versengésére épülő, az emberek közötti egyenlőtlenséget legitimáló világkép elfogadásához vezethet. Szerzőnknek mély meggyőződése tehát, hogy az etikát „görögteníteni” kell, hiszen a platóni és az arisztotelészi irány egyaránt összeegyeztethetetlen a haladás és az egyenlőség eszméivel.

### Az egyház története

Természetesen az egyház történetéről adott rekonstrukcióját is nagyban meghatározza a fentebb vázolt ideológiai alapállás. A világtörténelem és a francia nemzeti történelem alakulásának elemzése azt mutatja, hogy bizonyos pillanataiban az egyház kétségtelenül képes volt az erkölcsi haladás eszközéül szolgálni, amennyiben kimondta az emberek eredendő egyenlőségének tételét, humanizálta az emberek között fennálló hatalmi viszonyokat, közösséggé formálta a társadalmat alkotó individuumokat, hozzájárult a rabszolgaság felszámolásához, és (a *caritas* szellemében) fontos szociális intézményeket működtetett. Erdemei tehát megkérdőjelezhetetlenek. Az egyháztörténeti áttekintésekből azonban az derül ki, hogy a constantinusi fordulat óta az egyház elitje hajlamos a hatalmi megfontolásokat az erkölcsiek rovására érvényesíteni: így jár el például az egyenlőségért küzdő Husz Jánossal való leszámolás idején. Az egyház a forradalmi időkben is egyértelműen a rosszabbik – hatalomhoz dörgölőző és bírvágyó – arcát mutatta: „A papság azon része, amely szembeszegült a polgári alkotmánnyal és javainak államosításával, bizonyította, hogy mélyen romlott, istentagadó, ellenforradalmi lelkületű, a hatalmasok és a királyok védelmezője.”<sup>37</sup> A reakcionárius gondolat képviselői nyilvánvalóan eltorzítják a valóságot, amikor Isten ígéje elleni támadásként értékelik a forradalmat, az egyház ugyanis a legkevésbé sem az evangéliumért szenvedett a keserves években, véli a kifejezetten antiklerikális hangot megütő Buchez, hanem kizárólag hatalmát és vagyonát féltette. A forradalmároknak joguk volt nemzeti tulajdonná alakítani az egyház birtokait, s joguk volt alkotmányos esküre – az új rend iránti lojalításra – kényszeríteni az egyház papjait is. Az evangélium valódi szellemét, a Szentlélek valódi üzenetét ugyanis az egyenlőség és a testvériség elveit zászlajukra tűző forradalmárok képviselték, s nem a változásokkal szembeszegülő, az egyházi hierarchiát

<sup>36</sup> Ludassy 1989, 169.

<sup>37</sup> *La protestation du clergé contre la constitution civile et contre la nationalisation de leurs biens montre qu'ils sont fondamentalement corrompus, athées et fauteurs de la contre-révolution, alliés des puissants et des rois* (Buchez 1833–1838, 9. vol. X).



védelmező és a monarchia eszméjéhez hű klerikusok. Az eredeti krisztusi tanítás szelleme paradox módon áthatotta a forradalom oktatási törvénykezését és büntetéspolitikáját – ez még akkor is így van, ha maguk a szereplők és tetteik későbbi értelmezői ezzel nem voltak feltétlenül tisztában. A leginkább antiklerikálisnak látszó jakobinusok gondolkodásmódját például nyilvánvalóan azok a jezsuita kollégiumok formálták, amelyekben tanulmányaikat folytatták: ez a katolikus szellemi örökség teszi őket fogékonnyá az individualista szabadságfelfogás bírálatára, az egyenlőség és a testvériség eszméire. Nagyon nehéz dolga van egyébként Buchez-nek akkor, amikor a forradalom (és az ellenforradalom) szellemi gyökeireit a saját politikai irányvonalának megfelelő konfiguráció alapján próbálja azonosítani: nem is sikerül elkerülnie az önellentmondó és logikátlanak tűnő gondolatokat, amelyek bemutatása alkalmat teremt számomra, hogy körbejárhassam a reformációval és a protestantizmus szellemével kapcsolatos meggyőződéseit.

Sok más kortársához hasonlóan Buchez is szembeállítja egymással 1789-et és 1793-at, a forradalom liberális és alkotmányos szakaszát a jakobinus diktatúrával. A szabadelvű történetekkel és teoretikusokkal éles ellentétben viszont ő nem az elsőt dicséri és az utóbbit kárhoztatja, hanem éppen ellenkezőleg jár el. Az efféle értékelést a saint-simoni gondolkodásból vagy éppen Comte-tól átvett megkülönböztetés teszi lehetővé kritikai (analitikus, romboló) és organikus (szintetikus, építő) korszakok vagy mozzanatok között. 1789 alkotmányos és liberális forradalma szükséges volt ugyan, amennyiben lerombolta a régi rend hierarchikus építményét, ám e történések szellemi bázisát a felvilágosodás filozófiája jelentette, amely individualista kiindulópontja okán újat teremteni nem tudott. A konstruktív/szintetikus pillanat Robespierre-rel és társaival jött el, akik az atomizálódott individuumokból új, testvéri közösséget kívántak létrehozni. A voltaképpen jó irányban tapogatózó jakobinusok kudarcának fő okát Buchez azonban abban látja, hogy az őszinte és mély katolikus hitű francia néptömegekkel szemben Robespierre – bár küzdött az ateizmus ellen – igazából Rousseau-hívő deista volt, azaz emberi és nem isteni eredetű filozófia alapján próbálta meghaladni a forradalom liberálisainak individualizmusát.<sup>38</sup>

### A romboló protestantizmus

Ahogy a fentiekből remélhetőleg kiderült, Buchez szemében a legszörnyűbb következmény, amellyel egy eszmerendszer térhódítása járhat, nem más, mint a közösségi érzület és a társadalmi kohézió megbontása, az emberek közötti alapvető egyenlőség és az optimizmusra okot adó haladáshit megkérdőjelezése, végül az individualizmus térnyerésének elősegítése. Márpedig ennek a „destruktív” attitűdnek az első számú letéteményese egészen a kezdetektől fogva (akár Lutherig és Kálvinig visszavezethetően) az a protestáns gondolat, amelynek kortárs – tehát az 19. század első felében aktív – képviselőit Buchez mindig is saját politikai táborának legveszélyesebb ellenfeleiként azonosította. Különböző munkáiban olvasható történeti visszatekintéseit mindig arra futtatja ki, hogy a 16. században a protestantizmus a nemzeti egység megeremtésére, majd biztosítására törekvő monarchia *ellen* küzdő arisztokraták romboló ideológiája volt, akiknek győzelme esetén Franciaország egymással civakodó kisebb köztársaságokra bomlott volna. A IV. Henrik trónra lépését

<sup>38</sup> Buchez 1833–1838, 33. vol. IX–X.

meggátolni kívánó Katolikus Liga<sup>39</sup> tehát voltaképpen a francia nemzeti szellemet képviselte a protestáns főurak „nemesei föderalizmusával” szemben, amely középtávon egy a Német-római Birodalomhoz hasonlóan széttagolt politikai struktúra létrejöttéhez vezetett volna. Szent Bertalan éjszakája véres történései így többé-kevésbé jogos (vagy legalábbis magyarázható) válasznak tűnnek az „áruló hugenotta Coligny” fellépésére.<sup>40</sup> Erdemes ugyanakkor hozzátenni, hogy Buchez, protestánsellenes érzülete ellenére, a helyzet téves értékelésének bűnében marasztalja el XIV. Lajos kormányzatát, amely a 17. század negyvenes éveitől kezdve apránként fosztotta meg jogaiktól a francia reformátusokat – a folyamat ismeretes módon a nantes-i ediktum 1685-ös visszavonásához vezetett. Buchez szerint azonban a mozgalom addigra már elveszítette politikai felforgató jellegét, így a Napkirály intoleráns hatalmi gesztusa akkor már nem „rebellis hugenotta főurakat”, hanem inkább csak ártatlan és istenfélő családokat sújtott. A 16. században indokolt volt tehát a katolikus monarchia részéről a protestáns egységbontók elleni fellépés, a 17. században viszont már felesleges, védhetetlen és embertelen volt az intoleráns politika (ezt az állítást, mely szerint az évszázadok folyamán a protestantizmus veszített volna politikai jelentőségéből, az teszi nehezen védhetővé, hogy Buchez amellet fog érvelni, hogy az ő korában is a reformációtól örökölt gondolkodásmód határozza meg sokak politikai orientációját).

Nem a történelmi véletlennek köszönhető ugyanakkor, Buchez szerint legalábbis, hogy éppen a protestantizmus eszméje töltötte be az arisztokraták szeparatizmusát megalapozni képes ideológia szerepét. Szerzőnk Luther és Kálvin (bár utóbbinál szívesebben emlegeti Melanchthont) tanításainak ugyanis közösséget romboló, antiegalitárius és a haladás eszméjével össze nem egyeztethető aspektusait domborítja ki, s próbálja elhalványítani az őket Husz Jánossal és John Wycleffel összekötő kapcsolatokat.<sup>41</sup> Tekintsük át ezeket röviden! A reformáció teológiai gondolkodásában kulcsszerepet játszó eszme, a predesztináció (az eleve elrendelés) tanítása első körben azért tűnik elfogadhatatlannak Buchez számára, mert különbséget tesz az üdvösségre kiválasztottak és a reprobátusok között, márpedig ezt az ember és ember közti megkülönböztetést a reformátorok és utódaik adott esetben politikai szinten is érvényesíteni próbálhatják és próbálják is. A kegyelmi kiválasztottsággal rendelkező hívő joggal érezheti többnek magát az Isten örök rendelkezésével kárhozatra ítélt felebarátjánál, s vele szemben mindenféle kiváltságokra tarthat számot. Az eleve elrendelés tanításának másik, pusztítóan antiszociális következménye, hogy a cselekedetek üdvözítő voltának tagadása ellehetetleníti a kárhozat elkerülésén való *közösségi/kollektív* fáradozás minden hagyományos (katolikus) formáját, hiszen ez a felfogás az egyént teljességgel izolálja, magára hagyja az Úrral szemben. Buchez tehát Max Weberet némiképp megelőlegező módon észleli és hangsúlyozza, hogy a kegyelmi kiválasztás tana voltaképpen kiszakítja a hívőt az őt körülvevő földi közösségből, felelős minden individuum csakis önmagáért lehet. Végül a szabad akarat lutheri/kálvini tagadása, az eredendő bűn következményeinek pesz-

<sup>39</sup> *La Ligue catholique* a legkülönbözőbb társadalmi rétegekből származó ultrakatolikus híveket tömörítő politikai csoportosulás, amely III. Henrik és IV. Henrik idején a protestánsok és a protestánsokkal kiegyezést kereső katolikusok ellen küzdött. A református hitről katolikus hitre térő IV. Henrik trónra lépése ellen fegyveresen is harcoltak, helyette nagybátyját, Bourbon Károlyt vagy akár egy spanyol királyi herceget is szívesen láttak volna a trónon.

<sup>40</sup> Buchez 1838, 138.

<sup>41</sup> A cseh és az angol prófétát ugyanis egy autentikusan szociális kereszténység letéteményeseiként látatja, így kénytelen megkérdőjelezni az őket Lutherrel és a reformációval összekötő szálakat.

szimista (augustinusi szellemű) felnagyítása, valamint a reformátorok azon vállalt célkitűzése, hogy a keresztény egyházat valami *tisztához/őseredetéhez* segítsék vissza, nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen a Buchez és köre által vallott, végső soron igen optimista és jövőorientált haladáshittel, amely szerint a progresszió végtelen perspektívákat nyit a földi hivatásának beteljesítésén fáradozó teremtmény, az ember előtt.

Azt a viszonylag komoly szerepet, amelyet a protestánsellenes argumentáció betölt Buchez és körének gondolkodásában, elsősorban az magyarázza, hogy szerzőnk a lutheri/kálvini szellemet véli felfedezni legnagyobb politikai ellenfelei, a júliusi monarchia berendezkedésének szellemi-ideológiai védelmezői, a *Doctrinaires* néven ismert csoportosulás és a gondolkodásukat meghatározó *eklektikusnak* nevezett (Victor Cousin nevével fémjelzett) filozófia mögött.<sup>42</sup> A doktrínérek legnagyobb alakjai – a rövidség kedvéért elégedjünk meg Guizot és Royer-Collard<sup>43</sup> nevének megemlítésével – a forradalom legfontosabb vívmányának a feudális rendszer lebontását és a polgári egyenlőség megteremtését tekintik, ám a társadalmi rend megóvásának fontosságát zászlajukra tűzve nyilvánvalóan elutasítják a jakobinizmussal azonosított egalitárius törekvéseket vagy éppen a politikai participáció korlátlan kiterjesztését. Úgy vélik, a kormányzati hatalom a tulajdonnal és tudással rendelkező elitet illeti. Kulcsfogalmuk a képesség (*capacité*), amely „nemcsak vagyoni cenzusra redukálódik, hanem az ész elvei alapján való cselekvőképességet jelent: hozzáértést, szellemi adottságokat, vagyis materiális feltételek mellett intellektuális és politikai kapacitást is”.<sup>44</sup> Buchez ezt az arisztokratikus, vagy legalábbis hierarchikus, a széles néptömegeket a politika alakításából kizáró felfogást nem habozik a lehető legközvetlenebb módon visszavezetni a nagy reformátorok alapvető intuícióira: „A protestantizmus azt állítja, hogy az ész szuverén; az eklektikusok azt állítják, hogy az Én (*moi*) szuverén. A protestantizmus azt tanítja, hogy az Úr egyeseket részesít kegyelmében, másoktól pedig megtagadja azt, s hogy ez a kegyelem teljesen ingyenes. Az eklektikusok azt vallják, hogy vannak szerencsés alkutú, másoknál többre hivatott emberek, az ő feladatuk a kormányzás, a többieké az engedelmesség.”<sup>45</sup> Az eklektizmus tehát olyan ideológia, amely voltaképpen a protestantizmus meritokratikus és individualista intuícióinak beteljesítéseként értelmezhető, célja a társadalmi hierarchia fenntartása, bár igaz, hogy annak alapjául az új világban már nem az előkelő születés, hanem a tehetség és az érvényesülésre való képesség szolgál. A reformáció eszméinek bírálata tehát egyértelműen az egalitárius és közösségelvű politikai projektum szolgálatában áll, s a legkevésbé sem szól a korban egyébként is viszonylag jelentéktelen létszámú kisebbséget alkotó francia reformátusok ellen. Ezzel együtt (ez talán továbbgondolásra érdemes epizódja a történetnek) a kor egyik jelentős protestáns folyóirata, a *Semteur* (Magvető) szerkesztői a legnagyobb felháborodással fogadják eklektizmus és reformáció efféle összekapcsolását.<sup>46</sup> Szerintük ez az állítás Buchez és köre teljes teológiai tudatlansá-

<sup>42</sup> Róluk magyarul ld. Pierre Rosanvallon bevezetését és Szénási Éva utószavát Guizot munkáinak magyar kiadásához (2005).

<sup>43</sup> François Guizot, a kor legjelentősebb államférfiúja valóban protestáns hitű volt, azonban Royer-Collard és a csoportosulás többi, kevésbé ismert tagja katolikus.

<sup>44</sup> Szénási 2005, 167.

<sup>45</sup> Buchez 1833, 226.

<sup>46</sup> Az óvatos francia protestánsok nem szívesen feszegetik a reformáció és a francia forradalom viszonyát és a hugenottáknak a forradalmi eseményekben játszott szerepét. Ld. erről Viallaneix tanulmányát (1989).

gáról árulkodik. Szerzőnk azonban szívesen beleáll a polémiába, hangsúlyozza, hogy akármit is mondanak református ellenfelei, a lutheri tanítások kiindulópontja az én (*moi*) szuverenitása, azaz maga a megtestesült individualizmus, továbbá, hogy az eklekticizmus gyökerei a protestáns Skóciába nyúlnak vissza, leginkább Thomas Reid filozófiájára, s az egész gondolati komplexum egyértelműen a piac, a versengés, az önérdék érvényesítésére épülő társadalomellenes (*antisocial*) ideológia szolgálatában áll.<sup>47</sup>

Dolgozatom konklúziójában azt kívánom kiemelni, hogy Buchez-nek a reformáció eszméiről adott rekonstrukciója történeti szempontból látványosan problematikus és inkoherens, ami nyilvánvalóan azzal magyarázható, hogy ezekben az írásokban a protestantizmus sokkal többet jelent önmagánál, szimbóluma vagy inkább emblémája a modernitás bizonyos romboló aspektusainak. Szerzőnk megörökli a saint-simonista hagyománytól azt a meggyőződést, hogy a protestantizmus eszmerendszere – középpontjában a szabad vizsgáldás (*libre examen*) elvével – alapvetően *kritikai* természetű, azaz tökéletesen alkalmas a múlt struktúrák megkérdőjelezésére és felszámolására,<sup>48</sup> továbbá bizonyos – alapvetően az individualitás szabad érvényesülését szolgáló – követelések<sup>49</sup> védelmezésére (ennyiben tehát nem teljesen haszontalan), ám *organikus*, konstruktív, közösségteremtő potenciállal nem rendelkezik, így az építkezés korában a múlt már meghaladott, s meghaladottságában, esetlegesen veszélyes kacatjaként kell rá tekintenünk. A saint-simonistákhoz hasonlóan Buchez is úgy látja ugyanis, hogy a történelem végcéljaként a haladás végeredményeként beálló társadalmi állapotot nem az egyének kritikai észhasználata jellemzi majd, hanem a társadalmi igazságosság organikus rendje, az *association universelle* világa, amelynek keretei között az individuum fel fog oldódni egy győzedelmes és domináns ideológiában.<sup>50</sup> Buchez antiliberális és antiindividualista attitűdje egy a 20. században is tovább élő, sőt voltaképpen máig fennálló hagyomány része, s az a szerep, amelyet a reformációra visszavezethető eszmék az egyén szabad önrendelkezésének és a *laissez-faire* liberalizmus ideológiájának megalapozásában játszott, magyarázza, hogy a protestánsok mind a baloldali, mind a jobboldali kollektívizmus gondolatrendszerében gyakran a hozzájuk hasonlóan „destruktív” zsidókkal és szabadkőművesekkel összekapcsolva ítéltetnek el a kapitalizmus szálláscsinálóiként.

### Bibliográfia

- Bénichou 1973 = Bénichou, P.: *Le Sacre de l'écrivain (1750–1830). Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*. Paris.
- Bénichou 1977 = Bénichou, P.: *Le temps de prophètes. Doctrines de l'âge romantique*. Paris.
- Berenson 1984 = Berenson, E.: *Populist Religion and Left-Wing Politics in France, 1830–1852*. Princeton.
- Berenson 1989 = Berenson, E.: A New Religion of the Left: Christianity and Social Radicalism in France, 1815–1848. In: *The Transformation of Political Culture, 1789–1848*. Eds. par: Furet, F. – Ozouf, M. Paris, 543–561.

<sup>47</sup> Royer-Collard valóban lefordította e jeles liberális *common sense* filozófus több művét.

<sup>48</sup> Crossley 1993, 12.

<sup>49</sup> Ilyen például a lelkiismeret szabadságához való jog (*liberté de conscience*), amelynek átmeneti időszakokban valóban van jelentősége.

<sup>50</sup> Iggers ezért látja az egész saint-simoni hagyományt a totalitarizmus előfutárának.

- Buchez 1833 = Buchez, P.: *Introduction à la science de l'histoire ou science du développement de l'humanité*. Paris.
- Buchez 1833–1838 = Buchez, P.: *Histoire parlementaire de la Révolution française, en 40 volumes*. Paris.
- Buchez 1838 = Buchez, P.: *Essai d'un traité complet de philosophie du point de vue du catholicisme et du progrès*. Paris.
- Buchez 1866 = Buchez, P.: *Traité de politique et de science sociale*. Publié par Cerise, L. – Ott, A. Paris.
- Chadwick 1998 = Chadwick, O.: *A reformáció*. Budapest.
- Crossley 1993 = Crossley, C.: *French Historians and Romanticism*. London.
- Cuchet 2010 = Cuchet, G.: Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIX<sup>e</sup> siècle. *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle* 41: 131–148.
- Ferraz 1880 = Ferraz, M.: *Histoire et philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris
- Flint 1874 = Flint, R.: *The Philosophy of History in France and Germany*. Edinburgh–London.
- Furet 1980 = Furet, F.: *La Révolution II. Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry, 1814–1880*. Paris.
- Furet 1988 = Furet, F.: *Dictionnaire critique de la Révolution Française*. Paris.
- Gibson 1989 = Gibson, R.: *The Social History of French Catholicism 1789–1914*. New York.
- Iggers 1958 = Iggers, G.: *The Cult of Authority. The political philosophy of the Saint-Simonians*. The Hague.
- Isambert 1967 = Isambert, G.: *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez*. Paris.
- Ludassy 1989 = Ludassy M.: *Isten és szabadság. Lamennais a liberális katolicizmustól a szabadelvű szocializmusig*. Budapest.
- Reardon 1971 = Reardon, M.: The Reconciliation of Christianity with Progress. *The Review of Politics* 33/4: 517–537.
- Rosanvallon 2005 = Rosanvallon, P.: Bevezetés. In: Guizot, F.: *Válogatott politikai írások*. Szerk. Szénási É. Szeged, 7–13.
- Saint-Simon 1825 = Saint-Simon, C.: *Le nouveau christianisme*. Paris.
- Sewell 1989 = Sewell, W.: Beyond 1793: Babeuf, Louis Blanc and the Genealogy of Social Revolution. In: *The Transformation of Political Culture, 1789–1848*. Eds. Furet, F. – Ozouf, M. Paris, 509–526.
- Szénási 2005 = Szénási É.: Utószó. In: Guizot, F.: *Válogatott politikai írások*. Szerk. Szénási É. Szeged, 157–174.
- Tudesq 2005 = Tudesq A.-J.: A romantikus és polgári Franciaország. In: *Franciaország története I*. Szerk. Duby, G. Budapest, 779–822.
- Viallaneix 1989 = Viallaneix, P.: Réformation et Révolution. In: *The Transformation of Political Culture, 1789–1848*. Eds. Furet, F. – Ozouf, M. Paris, 359–374.