

Nyirkos Tamás

2007-ben végeztem az ELTE filozófia szakán. Jelenleg doktori disszertációm írom a politikai filozófiai doktori programon. Az itt közölt írás a tavaszi doktorandusz-konferencián elhangzott előadásom hosszabb, készülő disszertációm rövidebb változata.

Nyirkos Tamás

Az ellenforradalom teológiája

A teológia kudarc története

Az újkor kezdetén a filozófusok többségében fel sem merült, hogy az, amit ma modernitásnak nevezünk, a vallás ellensége volna: inkább úgy tekintettek rá, mint ami elvezet az isteni igazságok mélyebb megértéséhez is. Az sem volt nyilvánvaló, hogy ennek teológiai konzekvenciáit a létező egyházi kereteken kívül kellene levonni: emlékezzünk akár Galilei, akár Descartes kitartó küzdelmére azért, hogy saját filozófiáját hivatalosként ismertesse el különböző egyházi autoritásokkal. Valójában még a tizenharmadik században is csak a felvilágosodás radikálisabb képviselői értették meg, hogy a vallás, amely szükségképpen tekintélyen alapul, nem kontingens vagy akcidentális módon áll feszültségben az önálló tudományos vizsgálódással csakúgy, mint az egyéni autonómián alapuló morállal vagy a politikai rend szerződéselméleti megalapozásával, és a tizenkilencedik, vagy inkább a huszadik századig kellett várni, hogy a modern haladásban óhatatlanul benne rejlő szekularizációs tendenciák nyilvánvalóvá váljanak. Ma, a huszonegyedik században a helyzet kevésbé látszik egyértelműnek, ugyanakkor az sem tagadható, hogy a vallásosság jól megragadható jellemzői tekintetében kevés jel mutat arra, hogy a trend látványosan megfordult volna. Egyes jelenségek, a vallás „deprivatizációjára” irányuló törekvések,¹ a vallás újbóli megjelenése a köztéren,² egyes kultúrharcos tendenciák, vagy akár a vallásos erőszak terjedése arra utalnak ugyan, hogy a kérdés messze nem megoldott, de egyáltalán nem zárható ki az az értelmezés sem – például Fukuyamáé³ vagy Gilles Kepelé⁴ –, mely szerint mindez éppen a modernitás következtében visszaszorulóban lévő vallások kétségbeesett ellenreakciója, ha nem egyenesen végvonaglója.

Az erről folyó vitában a magam részéről nem kívánok közvetlenül állást foglalni. Általános előrejelzéseket sem szeretnék tenni a modernitás (posztmodernitás?) és a vallás viszonyának jövőbeli alakulásáról. Célom szerényebb: azt kívánom megvizsgálni, hogy – az úgynevezett nyugati világban maradván – miért bizonyultak a modernitás egy területén, nevezetesen a politika szférájában a vallás szerepét visszaállítani óhajtó törekvések mindez idáig rendszeresen sikerteleneknek. A történet egyik legfontosabb szála az ellenforradalmi – és különösen a francia ellenforradalmi – gondolkodás kudarca, amely a leghatározottabb kísérletet tette arra, hogy a felvilágosodás és a forradalom örökségével szemben a politikai szférának újból vallásos megalapozást adjon.

1 Casanova 1994, 5. o.

2 Neuhaus 1984, ix. o.

3 Fukuyama 2003, 7. o.

4 Kepel még 2001. szeptember 11-ét is a szekularizációs tézist *igazoló* eseménynek tekinti, ld. Kepel 2007, 34–35. o.

Az ellenforradalom teológiájának kudarca két szinten jelentkezik. Az egyik az, hogy az állam és az egyház, a politikai és a vallási szféra elválasztásának liberális elveivel szemben végső soron alulmaradt. A másik, ennél sokkal fontosabb – bár az előző következményének is tekinthető – fejlemény, hogy a vallás magán a konzervativizmuson belül is egyre inkább háttérbe szorult, egészen odáig, hogy a konzervativizmus kortárs definíciókísérleteinek nagyobbik részében már nem is szerepel,⁵ vagy ha szerepel is, inkább járulékos elemként.⁶ Ennek a jelenségnek a magyarázata a jelen vizsgálódás tárgya.

Politica perennis?

Az ellenforradalmi teológia kudarcának okát sokan abban látják, hogy valamiféle menthetetlenül idejétmúlt, anakronisztikus, „középkori” szemléletet kívánt újraéleszteni a modernitás által egyszer s mindenkorra megváltoztatott viszonyok közepette. Ebben a megközelítésben az ellenforradalom olyan filozófusai, mint Maistre és Bonald, egyenesen az „utolsó skolasztikusokként”, a „múlt prófétáiként” jelennek meg, nemcsak a mai szemlélő, de már saját koruk számára is. Ahogy Isaiah Berlin írja:

A történészek általában a konzervatívok közé sorolják Maistre-t. Mint mondják, ő és Bonald képviselik a katolikus reakció szélsőséges formáját: mindketten tradicionalisták, monarchisták, obskurantisták, mereven kötődnek egy középkori skolasztikus hagyományhoz, ellenségesek mindennel szemben, ami új és eleven a forradalom utáni Európában, egy ősi, nacionalizmus előtti, demokrácia előtti, nagyrészt képzeletbeli középkori teokráciát próbálnak hiábavalóan restaurálni. Bonald esetében ez alapján igaz. Ő szinte mindenben megfelel az ultramontán teokrata sztereotip képének. Értelmes és szűk látókörű ember volt, akinek látóköre egyre szűkebbé és intenzívebbé vált hosszú élete során. Hivatalnok volt és úriember a szó legjobb és legrosszabb értelmében. Aquinói Szent Tamástól származó erkölcsi és politikai szabályokat próbált őszintén alkalmazni saját korának ügyeire.⁷

Az idézet több szempontból is figyelemre méltó. Egyrészt implicite elismeri, hogy a sztereotípiák már Maistre esetében sem feltétlenül igaz, vagyis még az ún. „teokraták” (a katolikus reakció „kétfejű sasa”,⁸ vagy más megfogalmazásban „Castora és Polluxa”) sem kezelhetők egységes módon. Másrészt viszont némi ellentmondást tartalmaz a

5 „Legfőbb törekvésem az, hogy a konzervatív álláspontot elválasszam állítólagos vallási alapjaitól.” Quinton 1995, 13. o. Vö. a John Kekes által a konzervatív szkepticizmusról írottakkal, Kekes 2001, 331-340. o.

6 Scruton 2002, 210-216. o.

7 Berlin 1996, 145. o.

8 I.m., 147. o.

9 Godechot 1984, 93. o.

tekintetben, hogy a skolasztikus hagyományhoz való merev kötődést egy *képzeletbeli* teokrácia restaurációs kísérletéhez társítja, ami legalábbis felveti a gyanút, hogy a költődés talán mégsem volt olyan szoros, mint ahogy a felületes szemlélő – vagy inkább a „középkorít”, a „skolasztikust” és a „teokratát” egyaránt szitokszóként használó vitázó – vélné. Arra, hogy Maistre és Bonald valóban ultramontanok voltak-e (ami Bonald esetében legalábbis kétséges), akik egy „nacionalizmus előtti” kort óhajtottak feleleveníteni (ami mindkettejük esetében kizárt), illetve mennyi közülük volt Aquinói Szent Tamáshoz, még lesz alkalmunk bővebben visszatérni.

Érdekesebb ennél, hogy azok, akik jóval megértőbbek a restauráció teoretikusai iránt, sokszor ugyanilyen kritikátlanul illesztik az ellenforradalmi teológiát a premodern hagyományba, bár természetesen arra hívják fel a figyelmet, hogy ez akár sikerük záloga is lehetett volna, amennyiben egyfajta *philosophia* vagy inkább *politica perennis* részévé avatta őket. Nem kétséges, hogy maguk az ellenforradalmárok is így gondoltak önmagukra. Ezzel kapcsolatban két – a leírást tekintve hasonló, de az értékelésben nagyon is eltérő – szöveget érdemes idézni. Mannheim Károly *Konzervativizmus* c. műve szerint „Franciaországban az ellenforradalom metafizikai dogmatikája a katolicizmus alakjában önmagától volt adva”¹⁰, Molnár Tamás *Az ellenforradalom* című művében pedig, valamivel részletesebben, így fogalmaz:

Egy Pádúai Marsilius, egy William Ockham, egy Machiavelli, sőt egy Montesquieu is kénytelen volt számos gondolatát álcázni vagy elrejtetni, ami végső soron segített nekik egy új doktrína, egy új politikai elmélet kidolgozásban. Az ellenforradalmároknak nem voltak ilyen gondjaik, mert a politikai irodalom legnagyobb részéből meríthettek: a görög-római gondolkodásból, és abból a politikaelméletből, amelyet a Szentírás alapján dolgoztak ki különböző szerzők, Szent Páltól Bossuet püspökig.¹¹

A megfogalmazásnak máris gyanút kell ébresztenie, két okból is. Egyrészt olyan, kétségek nélkül jelentős középkori szerzők szerepelnek a „legnagyobb anyagban”, tehát az antik–keresztény hagyományon kívül, mint Ockham és Marsilius; másrészt a „legnagyobb anyag” szemmel láthatólag Bossuet-vel ér véget, azaz csaknem a teljes tizenkilencedik század kimarad belőle. (Maistre és Bonald első nagy művei, a *Considérations* és a *Théorie de pouvoir* 1796-97-ben születtek.¹²) Vagy másképpen fogalmazva: csaknem egy teljes évszázad hiányzik az ókori–középkori gondolkodás és annak közvetlen örö-

¹⁰ Mannheim 1994, 121. o.

¹¹ Molnár 2005, 81. o.

¹² Mindkét műből részletek olvashatók a *Konzervativizmus* c. szöveggyűjteményben: Kontler 2000. E részletek, különösen Bonald esetében, gyakorta érthetetlenek, mivel a fordítás nem Bonald eredeti művéből készült, hanem Colette Capitan zanzásított válogatásából, nem feltüntetve azokat a kihagyásokat (olykor bekezdésen vagy mondaton belül is), melyeket Capitan eszközölt. Vö. Bonald 1966.

kösei, illetve az ellenforradalmi elmélet megjelenése között, ami legalábbis fölvethetővé teszi az állítólag szakadatlan kontinuitásra vonatkozó kérdést. Ez a kérdés – a történeti áthagyományozásra vonatkozó – azonban nyilvánvalóan másodlagos ahhoz képest, hogy milyen párhuzamok vannak a premodern, és ami ebből bennünket legjobban érdekel, a keresztény, sőt katolikus teológiai és politikai filozófiai hagyomány, illetve az ellenforradalmi teológia és politikai filozófia néhány alapvető tétele között.

Mindenkinek a maga teológiája

Módszertani szempontból a helyzet korántsem egyszerű. Középkorászok számára nyilvánvaló, de mások számára talán nem árt elismételni, hogy sommásan „a” középkorra hivatkozni ugyanolyan semmitmondó, mint „az” ókorra vagy „az” újkorra, és nemcsak a teológiai, metafizikai, ismeretelméleti, morálfilozófiai nézetek sokszínűsége miatt, hanem legalább ennyire a politikai filozófia különböző, olykor homlokegyenest ellenkező iskolái miatt is. Hogy mást ne mondjunk, az egész középkoron végighúzódik a világi és az egyházi hatalom, a *regnum* és a *sacerdotium* feszültsége, amelyet mindkét oldalon – ha ugyan két oldalról beszélhetünk, figyelmen kívül hagyva számos köztes álláspontot – teológusok, tehát ha úgy tetszik, az egyház képviselői fogalmaznak meg; ami azonban legfeljebb annyit bizonyít, hogy „az” egyházzal beszélni pontosan ugyanolyan semmitmondó, mint „a” középkorról.¹³ Ugyanígy érdemes szem előtt tartani azt is, hogy a két szféra viszonyának a világi történelem és az üdvtörténet viszonyaként való interpretációja sem volt annyira egységes, mint azt Szent Ágoston és a *De civitate* alapján gondolnánk: a világi történelem augusztiniánus lebecsülése mellett nemcsak a fejlődés gondolatának valamilyen korlátozott értelme maradt az ortodoxia határain belül,¹⁴ hanem hosszabb-rövidebb ideig olyan is (mint például Fiorei Joachimé), ami a világi történelemnek önértéket tulajdonított. A középkor esetében azonban még így sem reménytelen a helyzet, ha felvesszük azt a segédtevényt, hogy csupán a „hivatalos”, tehát valamilyen egyházi tekintély által szentesített nézetekre hivatkozunk, annál is inkább, mivel az ellenforradalmárokat is inkább azzal szokás vádolni, hogy a „dogmatizmus bajnokai” vagy a „Vatikán testőrei”, mintsem hogy eretnekek volnának.¹⁵

13 Lásd pl. Alexander Murray leírását arról, hogy a pápán, a püspökökön és a nagy szerzetesrendeken kívül hogyan váltak önálló hatalmi centrumokká az egyházon belül maguk az egyetemek is: Murray 2002, 282-287. o.

14 Ennek tomista interpretációját ld. Gilson 2000, 358-370. o.

15 Faguet jellemzését ld. Berlin 1996, 137. o. A kérdés persze ezzel sincs lezárva: Bossuet ortodoxiája a pápai szupremácia mai felfogásának fényében akár eretnekségnek is tekinthető.

Kínosabb ennél, hogy – mint láttuk, ezt már Berlin is elismerte – az ellenforradalom esetében sem beszélhetünk sem egységes teológiáról, sem egységes, ebből származó politikai elvekről. A helyzet az, hogy az ellenforradalmi szerzők esetében pontosan annyiféle teológiával találkozunk, ahány szerzővel. Chateaubriand, Maistre, Bonald, Ballanche vagy Lamennais legalább ötféle teológiát képvisel, és akkor – heurisztikus értelemben – még ügyesen is válogattuk ki a szerzőket.¹⁶ Az alábbi felsorolás persze menthetetlenül elnagyolt, de talán orientációként szolgálhat egy későbbi, részletesebb tárgyaláshoz, amely azonban meghaladná a jelen írás kereteit.

Chateaubriand

Jóllehet Chateaubriand-t sokan nem tekintik teológiai értelemben relevánsnak, hiszen „alapjában véve nem érdekli más, mint a vallásos érzés [...], az én fájdalmainak, elragadtatásainak, kétségeinek kifejeződése”,¹⁷ én a magam részéről szívesebben nevezném egyfajta gótikus Rousseau-nak vagy akár Schleiermachernek, utalva arra, hogy – ha csupán ennyiről lenne szó – már az is teológiai álláspont volna. Kétségtelen, hogy *A kereszténység szelleme* bővelkedik olyan passzusokban, amelyeket akár Rousseau is írhatott volna:

Az Evangéliumot lelki szegényeknek hirdették és lelki szegények hallgatták; ez minden létező könyvek között a legvilágosabb: tanának székhelye nem az ész, hanem a szív; nem vitatkozni tanít, hanem jól élni.¹⁸

Rousseau később személyesen is felbukkan:

A keresztény vallás [...] maga is egy neme a szenvedélynek, melynek megvannak a maga elragadtatásai, lángja, sóhajai és örömei, könnyei és szerelme úgy a világ, mint a magány iránt. Tudjuk, hogy a világ ezt *rajongásnak* nevezi; de mi Rousseau szavaival felelhetjük: „A *rajongás*, habár *vérengző* és *kegyetlen*, mindazáltal nagy és erős szenvedély, mely felemeli az emberi szívet egész a halál megvetéséig...”¹⁹

Arról nem is beszélve, hogy a könyv utolsó lapjain leghosszabban hivatkozott autoritás ismét csak Rousseau, egészen pontosan az *Emil* dörgedelmei a filozófusok lélekölő okos-

16 „Autant choisir, pour narrer les aventures conceptuelles de Dieu, les bons auteurs.” Gengembre 1989, 122. o.

17 Uo.

18 Chateaubriand 1881, I, 23. o.

19 I.m., I, 270. o.

kodásai ellen.²⁰ Talán nem felesleges megjegyezni, hogy a Rousseau mellett felsorolt egyéb tekintélyek Francis Bacon, Montesquieu és Pascal; egyéb helyeken a nagy keresztény filozófusok között szerepel még Newton, Bayle, Clark, Leibniz, Grotius, Arnould, Malebranche és La Bruyere;²¹ az egyházatyák közül Ágoston, Jeromos, Ambrus, Tertullianus, Lactantius, Nazianzoszi Gergely és mások.²² A „gótikus” jelzővel tehát érdemes óvatosan bánni: középkori filozófus vagy teológus az egyetlen Clairvaux-i Bernáton kívül nem szerepel a mű több száz oldalán, és ő sem biztos, hogy örülne a róla adott jellemzésnek:

Vége Szent Bernát, kit Bossuet megjelenése előtt az utolsó szent atyának neveztek, sok szellemmel nagy tudományosságot egyesít. Erkölcsi képei különösen sikerültek. Volt benne valami Theoprast és La Bruyere lángeszéből.²³

A középkor iránti vonzódás tehát igen kevésbé filozófiai jellegű, és kimerül abban a „borzongásban”, az „Istenség titokszerű jelenlétének érzetében”, amely egy gótikus templomba belépve „elfogja az ember keblét”, miközben a századok „kikelnek sírjaikból, fölemelik őszózataikat a hideg kövek méhéből, és fohászaik belevegyülnek a tágas bazilika visszhangjaiba.”²⁴ Nem véletlen, hogy a kereszténységnek ezt a dogmátlanított, esztétizáló formáját még a saját táborban sem mindenkinek vette be a gyomra, és a *Journal des Débats*, a *Mercure de France*, vagy a *Le Publiciste* hasábjain hosszas vita folyt Chateaubriand kereszténységének autentikus voltáról.²⁵

Maistre

Maistre katolikus intranszigienciáját saját korában jóval kevesebben vonták kétségbe; annál inkább keveredett gyanúba későbbi korokban. Ha Chateaubriand-t gótikus Rousseau-ként aposztrofáltuk, akkor Maistre-re sok mai olvasója szerint egy manicheus Luther (ha nem Kálvin) leírása illenék, aki a történelmet jó és rossz örök harcának, a bűnbeesett, szabad akarátát és józan belátását teljesen elveszített ember szenvedéstörténetének látta, amelyet az egyén sem irányítani, sem megérteni nem képes.

Megjegyezték, s joggal, hogy inkább a francia forradalom irányítja az embereket, mintsem az emberek a francia forradalmat. E megfigyelés nagyon is igaz; s noha többé-kevés-

20 I.m., II, 337-338. o.

21 I.m., II, 39. o.

22 I.m., II, 77-83. o.

23 I.m., II, 82. o.

24 I.m., II, 21. o.

25 A vita részleteit ld. Klinck 1996, 131-132. o.

bé minden nagy forradalomra alkalmazható volna, e tény sosem volt nyilvánvalóbb, mint éppen korunkban. Még azon gazemberek is, akik e forradalmat látszólag vezetik, csak egyszerű eszközként vesznek részt benne, s mivel uralmuk alá akarják hajtani, szükségképpen csúfos véget érnek. Akik létrehozták a köztársaságot, anélkül tették, hogy tudták volna, mit cselekszenek, s akarták volna azt...²⁶

Maistre teológiája persze jóval összetettebb, mint Chateaubriand-é, és nem is teszek kísérletet arra, hogy akár csak vázlatosan összefoglaljam, de néhány dolgot érdemes megjegyezni, már csak azért is, hogy egyes, gyakran hangoztatott nézeteket némileg korrigáljunk. Maistre a *Considérations*-ban nem azt mondja, hogy az ember normális állapota (már amennyiben a bűnbeesés utáni állapot normális lehet) a teljes tudatlanság és akaratnélküliség, hanem azt, hogy a forradalom kivételes állapot a történelemben, Isten közvetlen beavatkozása, magyarán szólva: csoda.

A csoda oly hatás, melyet valami isteni vagy emberfeletti ok vált ki, amely hatástalanít vagy visszájára fordít valamely köznapi okot. Ha télvíz idején valaki ezernyi szemtanú előtt azt parancsolja egy fának, hogy hajtson leveleket és teremjen gyümölcsöt, s a fa engedelmeskedik, akkor mindenki csodát kiált, és meghajol a csodatévő előtt. A francia forradalom azonban, s mindaz, ami ma Európában lejátszódik, éppolyan csodálatos a maga nemében...²⁷

Talán felesleges mondani, hogy mennyit köszönhet Carl Schmitt *Politikai teológiája* Maistre-nek, főleg a „kivételes állapot” és a „csoda” analógiája tekintetében. A mi számkra azonban érdekesebb, hogy Maistre teológiai nézetei itt még nem lépik át a katolikus ortodoxia határát, csak később kezdik feszegetni, amikor a korábbiakon túllépve mintha az egész történelem (a fenti értelemben vett) csodák sorozatává válna.

A történetírók s mindazok, akik kik elmélyedtek a történelemben, megcsodálták e titkos erőt, amely csak játszadozik az emberi tervekkel. Közülük való az ókor ama nagy hadvezére, aki ezt az erőt intelligens és szabad hatalomként tisztelte, s semmibe sem kezdett anélkül, hogy figyelmébe ne ajánlotta volna magát. Mindenekelőtt azonban a szuverenitások létrehozásában és megdöntésében ragyog a Gondviselés működése a legfényesebben. Az emberek tömegei nemcsak hogy nem játszanak más szerepet e nagy eseményekben, mint a fa és a kötél egy mesterember munkájában; de még vezetőik is csak az idegen számára tűnhetnek annak; voltaképpen éppúgy irányítják őket, ahogy ők irányítják a népet.²⁸

26 Kontler 2000, 254. o.

27 I.m., 253. o.

28 I.m., 281. o.

Ami igazán problematikus, az a többször ismételt, és erősen protestáns ízű szembeállítás a sem tudással, sem akaratral nem rendelkező ember („mindenről a körülmények tehetnek – vele vagy nélküle –, amelyeket sem előre látni, sem előidézni nem képes”), és a – mint olvashattuk – egyedül intelligens és szabad Isten gondviselése között. A politikai történelem csupán Isten oldaláról szabad cselekvés eredménye, emberi szemszögből nézve pusztá mechanizmus:

A politikában, ahogy a mechanikában is, az elméletek megtevesztőek, ha nem vesszük figyelembe a gépeket alkotó anyagok különféle tulajdonságait.²⁹

A gondviselést központi témául választó *Szentpétervári esték*ben a történelemnek már nem is mechanikai, hanem még modernebb, a szociáldarwinizmust megelőlegező biológiai analógiájával találkozunk, ahol „a háború rettenetes törvénye” csak része a világmindenségre nehezedő általános törvénynek, amely a növény- és az állatvilág egyes egyedeit arra rendelte, hogy mások elpusztítói legyenek. „De megszűnik-e ez a törvény az embernél? Kétségtelen, hogy nem. De ki pusztítja el azt, aki minden mást elpusztít? Ő maga.”³⁰ Ezek, és a hóhérról írott, talán még népszerűbb sorai ugyan inkább karikatúráját adják Maistre gondolkodásának, mint valós képét³¹ (a *Szentpétervári estéket* sokan szemrebbenés nélkül úgy olvassák, mintha a dialógus mindhárom szereplője egyetlen személy volna, nevezetesen maga Maistre), de a történelem mechanizálása-biológizálása, az emberi rációval szembeni szkepszis és a szabadság merő illúzióvá silányítása még akkor is igen sajátos teológiai felfogást sejtet, ha a szerző saját bevallása szerint rendíthetetlen katolikus.

Bonald

Míg Maistre elsősorban a *Pápáról* írt könyvének köszönheti, hogy katolicizmusában mégiscsak kevesen kételkedtek,³² Bonald-ról még ez sem mondható el. Bár rendszerint őt is az ultramontanok közé szokás sorolni, első nagy művében, *A politikai és vallási hatalom elméletében* igen sajátos teóriát vázol fel a Szentháromság mintájára három részre osztott hatalmakról, amit – tájékozatlansága okán – magától értetődő

²⁹ I.m., 279. o.

³⁰ Maistre 1884-86, V, 22-23. o.

³¹ A karikatúrák számát szaporítandó, a Penguin Books-nak 2009-ben sikerült kiadnia Maistre „sötét írásait” *A hóhér* címmel. Ld. Maistre, 2009.

³² *A Du Pape*-ra nincs helyünk kitérni, de azért jegyezzük meg, hogy a lelki és a világi hatalom egybemosása, ami már a *Considérations*-ban is szerepelt, illetve a tévedhetetlenség némileg decizionista ízű igazolása ez esetben sem teszik problémátlanná Maistre kereszténységét.

keresztény tanításnak gondol, holott a kereszténység történetében csak elvétve történetek kísérletek a trinitológia politikai kiaknázására, és ezek is (ld. a már említett Fiorei Joachimot) az eretnekség határán mozogtak. Ami még különösebb, hogy a politikai elméletében magától értetődő módon monarchista Bonald ekleziológiája teljes egészében gallikán, sőt konciliarista: az egyház feje – az állammal ellentétben – nem egy személy, hanem a papi testület. Az egyház egésze – helyesebben szólva ez a papi arisztokrácia – tévedhetetlen, és nem a pápa, sőt, ez utóbbi az egyes országokon belül semmilyen konkrét hatalmat nem gyakorol:

Franciaországban az egyház általános hatalmát inkább elismerik és tiszteletben tartják, mivel a pápa a királyság törvényei szerint nem gyakorolhat partikuláris hatalmat; miközben más európai országokban, különösen Németországban a Szentszék igazságos jogait kevésbé tisztelik, lévén, hogy a pápa partikuláris hatalmának határai kevésbé precízek és rögzítettek.³³

Ennél is távolabb áll az ultramontanizmustól az az utópikus vízió, amely a művet zárja: a Gondviselés ökumenikus temploma Franciaország közepén, amely gigantikus egyiptomi piramisként egyesíti magában Sion ősi templomának szentségét és a római Capitolium nemzetet összetartó erejét, amiből egyfajta, inkább Rousseau-ra hajazó polgári vallás látszik kikerekedni, a nemzet nagyjainak obligát szoborcsarnokával:

Ez a templom lesz a nemzet fohászainak és hódolatának tárgya; ide siet minden francia a királyság minden széléből, hogy imádjá Franciaország Istenét, s aztán jobb és bolderabb emberként térjen haza.³⁴

A gondviselés emlegetése, ahogy Maistre-nél, itt sem véletlen, hanem nagyon is hozzátartozik a teológiai konstrukcióhoz. Ahogy a *Théorie de pouvoir* utolsó mondata összefoglalja a mű programját: adjuk vissza a királyt Franciaországnak, a békét a világmindenségnek, és Istent a társadalomnak. Istennek a társadalommal, a gondviselésnek a történelmi fejlődés mechanizmusával való azonosítása teszi világossá, hogy a felvilágosodás és a forradalom kritikája nem a fejlődéselvet helyezi hatályon kívül, hanem a felvilágosodást és a forradalmat iktatja ki a történelem törvényszerű – Bonald, mint amolyan fiziokrata Bossuet által tökéletesen kiszámíthatónak gondolt – menetéből.³⁵

33 Bonald 1859, I, 615. o.

34 I.m., I, 962. o.

35 Az *Essai analytique* a társadalom és a történelem törvényeit egyenesen a fizikai világ mennyiségi törvényeivel tekinti analógnak, ld. Bonald 1859, I, 957-958. o.

Ballanche

Hogy valóban erről van szó, az még egyértelműbb Ballanche esetében, aki a fejlődés-elvet a forradalommal szemben kijátszva már legismertebb műve címéül is biológiai terminust választ. A „palingeneszisz”, az újjászületés Charles Bonnet-től származó kifejezése³⁶ a fejlődés és a tökéletesedés természeti – de végső fokon Istentől származó – elvét természetesen az önkényes és istentelen forradalmi erőszakkal szemben alkalmazza, de egyúttal törvényszerűen túl is lép a restauráció logikáján. Ahogy a középkori joachimizmus is mintegy akaratlanul jutott el odáig, hogy Istennek egy intézményes-klerikális egyházon túli, az egész hívő népet magában foglaló evilági uralmát hirdesse, úgy újjászületett Joachimunk is hajlik arra, hogy a társadalmat a vallásos egyéneknek keresztül szellemítse át:

A vallásnak az egyéneket kell irányítania, nem a társadalmat; de ahhoz, hogy a társadalom megszabadulhasson a vallási irányítástól, az kell, hogy kellőképpen átitassa a vallásos elv, minden morál alapja, s ez nem érhető el másként, mint a kereszténység által.³⁷

Ezek után nem csoda, hogy a társadalomban kibontakozó istenihez képest az egyházias értelemben vett vallásinak inkább járulékos szerepe van:

A társadalom csakis az igazságban haladhat előre [... A] kollektív ember, a társadalmi lény fejleszti értelmét, jobbá teszi száműzetése napjait; az individuális ember, akinek ezen az életen túli jövője van, tökéletesíti morális képességeit, beteljesítve célját a próbatétel idején, amelyet ezen a földön töltünk. A társadalom és a vallás, mindkettő a dolgok saját rendjében, egyaránt valóra váltja ígéreteit.³⁸

Lamennais

Lamennais – Ballanche-hoz hasonlóan – már az ellenforradalom második nemzedékéhez tartozik, és talán ezzel is magyarázható, hogy a forradalommal szembeni radikalizmusa maga is forradalmi vonásokat mutat. Az ő esetében egységes teológiáról beszélni nyilvánvaló képtelenség: nemcsak azért, mert hektikusan változó világnézete 1830 után a katolikus gondolkodás minden komolyan vehető irányzatán kívül helyezi, hanem azért is, mert saját bevallása szerint sohasem rendelkezett azzal a teológiai képzettséggel,

³⁶ Ballanche 1827-29, vö. Bonnet 1770.

³⁷ Ballanche 1830, II, 463. o.

³⁸ Ballanche 1830, II, 473-474. o.

amelyet hivatása megkövetelt volna.³⁹ Az egyetlen, ami némi koherenciát teremt az életművön belül, és összeköti nézeteit előbb az ellenforradalommal, később a forradalommal, hogy mindvégig olyan teokráciát képzel maga elé, amely a szó szoros értelmében *teo-krácia*: Isten uralma a társadalomban, függetlenül minden intézményes hatalomtól. A kérdés persze az, hogy hogyan ismerhető fel Isten uralma, és ezen a látszólag mellékes, episztemológiai szálon botlik meg az egész lamennais-i teológia.

Ha az egyéni értelem gyengeségét hangsúlyozzuk, ezt csupán az általános értelem megalapozása érdekében tesszük, bebizonyítva, hogy azok az eredeti igazságok, melyek az általános értelem alapját alkotják, végtelen bizonyossággal bírnak, sőt a belőlük közvetlenül származó igazságok is biztosak, s ebből következik, hogy az individuális értelemnek is biztos szabálya van, amennyiben gondolatai alapját önmagán kívül keresi, és csak akkor téved, ha elbizakodott gőgjében kizárólag önmagára támaszkodik.⁴⁰

A külső instancia az idézett szöveget tartalmazó *Essai sur l'indifférence*-ban még azonos a pápai tanítóhivatallal, amely viszont azonos az emberi nem általános értelmével. Az efféle azonosítások ritkán szoktak jóra vezetni, és ahogy már sejthető, az intézményes állami hatalomtól független vallás könnyen válik függetlenné az intézményes egyházi hatalomtól is. Persze továbbra is áll a kérdés, hogy honnan ismerhető meg az isteni értelemmel azonosított általános emberi értelem (Lamennais gyanús alternatívája szerint: „hiszek önmagamban, avagy hiszek az emberi nemben?”⁴¹), és erre az a válasz, hogy a társadalom vélekedéseiből: „az ő értelmük lesz a tiednek a szabálya”.⁴² Az egyház felett gyámkodó állam elleni minden ágálás ugyanoda vezet, mint Ballanche-nál: ha nem az állami, akkor a társadalmi konformitás válik a vallás szabályává; ha nem a jelen, akkor a jövő.

És mi ebben a közös?

Ha azt kérdezzük, van-e bármi közös az említett teológiákban, akkor lényegében két dolgot mondhatunk. Szembetűnő, és nyilván a legkevésbé sem meglepő, hogy a vallást mindegyikük a politika felől, a politika eszközeként szemléli. Ne tévesszen meg bennünket se Maistre, se Lamennais: ez még akkor is így van, ha a pápáé, vagy a papságé a

39 „Lamennais, akinek filozófiai és teológiai műveltsége felületes és rendszertelen volt, maga is panaszkodott a megfelelő intellektuális felkészültség hiányára, amely akadályozta nemzedéke papjait apostoli munkájukban.” McCool 1996, 28. o.

40 Ludassy 1989, 35. o.

41 I.m., 36. o.

42 Uo.

vezető szerep,⁴³ sőt, ekkor válik igazán instrumentálissá az elsődlegesen politikai intézménynek tekintett egyház. Bonald és Ballanche szekularizált ekleziológiája esetén még egyértelműbb a helyzet.

A másik közös vonás a hangsúlyozottan historikus jelleg. Historikus abban az értelemben, ahogy az emberi világ, és benne az egyház történetét szemléli (nem véletlen, hogy Henri de Lubacnak a joachimizmus utóéletéről írt könyvében Maistre-nek és Ballanchének saját fejezete van, s Bonald-nak is csak azért nincs, mert még ennyire sem találja eredetinek⁴⁴), és historikus abban az értelemben is, ahogy a történelemben működő Isten óhatatlan immanenzitációjára hajlik. Ez egy joachimita felfogásban nem is meglepő, de akik más oldalról, teszem azt Hegel felől olvassák szerzőinket (mint például David Klinck Bonald-t⁴⁵), azoknak is szembeötlő, hogyan hajlik már-már panteizmusba a történelmet állítólag irányító, de valójában azzal eggyé olvadó ellenforradalmi Isten.

A fentiek alapján egyre jobban körvonalazódik, hogy ez a politikai gondolkodás a legfontosabb vonásaiban alig más, mint a forradalmi gondolkodás tükörképe. Ha viszont azt a kérdést vizsgáljuk, hogy miként viszonyul a középkori, vagy ha úgy tesszük, skolasztikus keresztény hagyományhoz, akkor jóformán nem találunk fogószót. Az egyházi és a világi hatalom viszonyát illetően ugyan a középkorban többféle elképzelés létezett, a politika iránti közönytől a hatalmak kiegyensúlyozásán keresztül a világi vagy az egyházi hatalom elsőbbségének téziséig, ám a vallásnak, mint a politikai stabilitás pusztá fenntartójának az ötlete – ennyit nyugodtan leszögezhetünk – az újkor előtt blaszfémia-számba ment volna (és ez még azokra is igaz, akik a vallási hatalmat a világi uralkodó kezébe kívánták helyezni). Az újkor az, amikor a helyzet megváltozik, és ebben a tekintetben az ellenforradalom csak azt folytatja, amit a forradalom elkezdett az egyház polgári alkotmányával, ahogy a forradalom sem tett mást, mint azt folytatta, amit a francia egyház kezdett a maga gallikán cikkelyeivel. Aminek ugyan meg lehettek a középkori előzményei – Szép Fülöp kontra VIII. Bonifác – de ebben az esetben épp a középkoriság nem szolgálhat differenciáló kritériumként.

Ami a történetiséget illeti, arról megint csak azt mondhatjuk, hogy a középkorban (de már Ágoston óta) minden olyan értelmezés, amely az isteni rend időbeli változása-ként értelmezte a történelmet, előbb-utóbb eretnkséggként ítéltetett el.⁴⁶ Az a fejlődés, amit az Ágostonnál optimistább szerzők esetleg hajlandóak voltak elismerni, pusztán az isteni tanítás mélyebb megértésére, explikációjára vonatkozott, de semmi esetre sem magának a világnak a megváltozására, nem is beszélve az isteni tanítás változásáról. Ebben a kérdésben még az is vitatott – de ennek taglalása már valóban túl messzire

43 Vö. Lamennais 1836-37, VIII, 99. o.: „Egy ismeretlen pap, aki Isten nevében erényt parancsol, ezerszer hasznosabb az állam számára, mint az összes törvényfaragó.”

44 Lubac 1979, 310. o.

45 Klinck 1996, 59. o.

46 Vö. Reeves 1976.

vezetne – hogy a már említett Bossuet *Histoire universelle*-je például valódi, újkori történelemfilozófia-e, vagy még annak illusztrációja, ahogyan a középkor a világ lényegi állandóságát szemlélte minden változás közepette.⁴⁷

Mindenesetre, ha egyszer eljutunk a történelem általi legitimáció oly jellegzetesen konzervatív gondolatáig, akkor ennek számos következménye van, amelyek szinte mindegyike ellentétes azzal a bizonyos sokat emlegetett „nagyszerű” hagyománnyal. Legalább kettőt említsünk meg. Az egyik az, hogy szembekerülünk a kereszténység univerzalizmusával, amely a nemzetek bábeli szétszaggatását mindig is bukásként élte meg, és amely a konzervatív partikularizmussal, Maistre nem létező „általános emberével”, vagy a mai „nemzeti keresztény” szóösszetétellel aligha tudna mit kezdeni. De ami politikai filozófiai szempontból még meghatározóbb vonása a középkori gondolkodásnak az ellenforradalmival szemben, az a politikai rend pusztán történeti legitimációjának az elutasítása. Az újkor előtt a nagyegyházi hagyományban nemigen találunk olyan szerzőt, aki ne ismerne igazságos és igazságtalan, az isteni vagy a természeti törvénynek megfelelő vagy azzal ellenkező uralmat, a zsarnokölés elmélete pedig végigkíséri még az olyan, szelídebb szerzők műveit is, mint Szent Tamás.⁴⁸ Az persze merész állítás volna, hogy ha nem az ellenforradalmi, akkor a forradalmi hagyomány a középkori politikai tradíció hiteles folytatója, de egyes vonások esetében ez az állítás nem is olyan abszurd.

A katolikus hiányzás

Azt már csak röviden szeretném vázolni, hogy hol keresendő az oka ezen furcsa, heterogén, és sok tekintetben egyáltalán nem tradicionális ellenforradalmi teológia kialakulásának. A bevezetőben jeleztem, hogy a nagyszerű hagyomány emlegetésekor az ellenforradalom egyes apologétái nagyvonalúan elsiklanak egy csaknem teljes évszázad fölött, ami hiányzik pl. Bossuet és Bonald között. Nem feledékenységről van szó. Anélkül, hogy belemennénk a katolikus teológia- és filozófiatörténet részleteibe, csak annyit szögezzünk le, hogy azt a nem is egy, hanem valójában másfél évszázadot, ami durván 1700-tól 1850-ig tart, nem véletlenül nevezi Alasdair MacIntyre „a filozófiából való katolikus hiányzás” korszakának.⁴⁹ Ugyanerre a durván százötven évre utal Owen Chadwick tanfejlődésről írt klasszikusának már a címe is: „Bossuet-től Newmanig.”⁵⁰ Hosszasan sorolhatnánk a műveket, amelyeknek közös állítása, hogy a katolikus gondolkodásban, amelyet már a tizenhetedik században is a skolasztikától való elfordulás, a protestantizmus elleni polémia eredményeként az egyre erőteljesebb patrisztikus érdek-

47 Löwith 1996, 193. o.

48 Ld. Aquinói 2000, II Sent 44,2,2,5; Reg I,9; ST II-II,42,2,3; ST II-II, 66,8,3.

49 MacIntyre 2009, 131. o.

50 Chadwick 1957, főleg 49-73. o.

lödés, majd ennek ellenreakciójaként a patrisztikus hagyománynak is a megkérdőjelezése jellemzett, a vitákban kimerülve a tizennyolcadik századra egyfajta filozófia iránti bizalmatlanságot, ha nem egyenesen közönyt fejlesztett ki magában.⁵¹

A katekizmusok kiadása és bebírlása nyilván ez idő alatt sem szünetelt, ám ezekre is a moralizálás túlsúlya volt jellemző a dogmatikai szempont kárára, és ugyanez áll a korszak egyházi irodalmának túlnyomó részére.⁵² Vagyis egészen egyszerűen nem létezik az a szilárd, jól karban tartott dogmatikai alapzat, amelyre Mannheim vagy Molnár (de sokszor az ellenforradalmárok ellenfelei is, mint merevre és középkorira) hivatkoznak. Az ellenforradalmároknak valójában a semmiből kellett hirtelen politikai teológiát alkotniuk, és épp a kísérletek szerteágazó volta a legjobb bizonyítéka annak, hogy, ha öntudatlanul is, de valami újat sikerült létrehozniuk. Ez azonban csupán a hagyományos teológiához képest volt új, a felvilágosodás és a forradalom filozófiájához inkább mint annak negatív lenyomata viszonyult.

Ellenforradalmárok iskolája

Zárásul hadd említsek néhány példát arra, hogy – tekintetbe véve az imént vázolt intellektuális miliőt – milyen műveltséget szerezhettek szerzőink a keresztény teológiai hagyományból. Chateaubriand esetében a helyzet nem egyértelmű: bár a rennes-i kollégium korábban a jezsuitáké volt, itteni tanulmányai idején a rendet már feloszlatták.⁵³ Maistre ezzel szemben a jezsuiták még létező chambéry-i kollégiumában tanult, így a korban érvényes *Ratio studiorum* alapján joggal vélhetjük, hogy a tananyag gerincét a latin, a grammatika és a retorika adta, maga a hitoktatás pedig mindössze a katekizmus hétvégi kikérdezésére szorítkozott.⁵⁴ Chateaubriand-hoz hasonlóan Maistre-re is érvényes, hogy műveiben később sem sűrűn találunk skolasztikus szerzőket, inkább egyházatyákat, főleg Órigenészt, illetve újkori teológusokat (Bellarminótól Orsi bíboroson és Huet püspökön át a jezsuita Zaccariáig), azt pedig mondanom sem kell, milyen mértékben befolyásolta a Saint-Martin-féle miszticizmus vagy a szabadkőművesség.⁵⁵

Bonald esetében jobb helyzetben vagyunk. Pontosan tudjuk, hogy az oratoriánusok juilly-i kollégiumában a logika, a fizika és a matematika (Leibniz, Newton) állt az oktatás középpontjában. A kötelező antik auktorok mellett a filozófiai művek közül Bayle

51 Leinsle 2007, 319-322. o.

52 A tárgyalta időszakra nézve számos példával szolgál Chadwick 2003, 133-138, 155-156 és 167-169. o.

53 Godechot ennek ellenére állítja, hogy Chateaubriand a jezsuiták növendéke volt, ld. Godechot 1984, 132. o.

54 Vö. Bangha 1940, 190. o.

55 Lubac 1979, 289-302. o., vö. Dermenghem 1946. Egyesek mindazonáltal kétségbe vonják, hogy a misztika valóban komoly hatást gyakorolt Maistre-re, ld. Greifer 1961, 591-592. o.

Szótárát és az Enciklopédiát (!), valamint a szintén oratoriánus Malebranche-t olvasták, esetleg Fénelont, akit megint csak nehéz lenne a középkori dogmatikus tradícióhoz sorolni.⁵⁶ Arról sincs tudomásunk, hogy Bonald később mélyedt volna el a skolasztikus irodalomban: emigrációja idején – saját bevallása szerint – Bossuet *Egyetemes története*, Tacitus néhány kötete, Montesquieu-től *A törvények szelleme* és Rousseau *Társadalmi szerződése* volt a keze ügyében.⁵⁷ Ami megint csak nem véletlen, lévén, hogy atyai mentora, a juilly-i kollégium későbbi igazgatója, Mandar, akivel ennek haláláig levelezett, Rousseau személyes jóbarátja volt, a *Vallomásokban* is szerepel.⁵⁸ Ezek után nem meglepő, hogy ahol Bonald egyáltalán említi műveiben Arisztotelészt⁵⁹ vagy a skolasztikát,⁶⁰ ezt többnyire negatív értelemben teszi.

A második generáció, Ballanche vagy Lamennais esetében természetesen még egyértelműbb, hogy fiatal korukban (Ballanche tizenhárom, Lamennais hét esztendő volt a forradalom kitörésekor) nem részesülhettek rendszeres teológiai képzésben, aminek – mint láttuk – Lamennais tudatában is volt, sőt egész generációja alapvető hiányosságai között tartotta számon. Mindez több mint valószínűvé teszi, hogy a felvetett tézis, tehát a középkori és az ellenforradalmi teológia markáns különbsége, illetve a magyarázó javaslat, tehát a teológiai kontinuitás megszakadása között a tárgyalt szerzők esetében tényleges, életrajzi kapcsolat is kimutatható.

Konklúzió

Akár elfogadjuk azt az állítást, hogy a modernitás szükségképpen vezet a vallási szférának a politikaitól való elkülönítéséhez, akár azt valljuk, hogy csupán kontingens történelmi eseményről van szó, a forradalom utáni restauráció sikertelensége mindenképp magyarázatra érdemes. A magyarázatoknak az a része, amely a restauráció sikertelenségét egyfajta teológiai anakronizmusnak, terméketlen múltba fordulásnak tulajdonítja, az eddig elmondottak fényében nehezen tartható. Az ellenforradalmi teológiák kiemelten politikai jellege, történeti (egyes esetekben már-már utópikus) volta élesen elkülöníti őket a középkor meghatározó elméleteitől, melyekből ekkorra egyébként sem sok maradt fenn. A középkori teológia nem egyszerűen halott volt, amikor a felélesztésére irányuló kísérletek történtek, hanem azonosítatlan tetem, amelyben az ellenforradalmárok mindegyike a saját őst vélte felismerni. Azok számára, akik hisznek a feltámadásban, megnyugtató érzés, hogy – részben a restauráció sikertelenségének következtében is – a

⁵⁶ Klinck 1996, 14–15. o.

⁵⁷ Moulinié 1916, 27. o.

⁵⁸ I.m., 4. o.

⁵⁹ Bonald 1859, III, 10. o.

⁶⁰ I.m., I, 1058. o.

tizenkilencedik század második felétől kezdve megindult, és ma is tart a középkori gondolkodás valódi testének azonosítása. Attól persze még messze állunk, hogy a vallás politikai szerepére nézve világos elképzelésünk legyen, de bármely életképes elképzelésnek a hagyomány valódi tartalmán kell nyugodnia. Ha a teológiai kudarc történet, amely valószínűleg úgyis csak politikai zombikat eredményezett volna, negatív példájával hozzászegt ehhez, akkor ebből a szempontból akár sikertörténetnek is nevezhető.

Felhasznált irodalom

- Aquinói Szent Tamás 2000, *Corpus Thomisticum*. [http://www.corpusthomisticum.org]
- Ballanche, Pierre-Simon 1827-29, *Essais de palingénésie social*. Imprimerie de Jules Didot Ainé, Paris.
- Ballanche, Pierre-Simon 1830, *Oeuvres de M. Ballanche*. Librairie de J. Barbezat, Genève.
- Bangha Béla 1940, *A négyszázéves Jézustársaság*. Pázmány Péter Irodalmi Társaság, Budapest.
- Berlin, Isaiah 1996, *Az emberiség göcsörtös fája: fejezetek az eszmék történetéből*. (Ford. Pap Mária) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Bonald, Louis Gabriel Ambroise de 1859, *Oeuvres complètes*. J.-P. Migne, Paris.
- Bonald, Louis Gabriel Ambroise de 1966, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire: textes choisis par Colette Capitan*. Union Générale d'Éditions, Paris.
- Bonnet, Charles 1770, *La palingénésie philosophique*. Claude Philibert et Barthelemi Chirol, Genève.
- Bradley, Owen 1999, *A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- Casanova, José 1994, *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, Chicago and London.
- Chadwick, Owen 1957, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Chadwick, Owen 2003, *The Popes and European Revolution*. Clarendon Press, Oxford.
- Chateaubriand, Francois-René de 1881, *A kereszténység szelleme*. (Ford. Gubicza István) Hunyadi Mátyás Intézet, Budapest.
- Dermenghem, Émile 1946, *Joseph de Maistre mystique. Ses rapports avec le martinisme, l'illumisme et la franc-maçonnerie, l'influence des doctrines mystiques et occultes sur sa pensée religieuse*. La Colombe, Paris.
- Fukuyama, Francis 2003, *Poszthumán jövődönk: a biotechnológiai forradalom következményei*. (Ford. Tomori Gábor) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Gengembre, Gerard 1989, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante*. Éditions Imago, Paris.

- Gilson, Étienne 2000, *A középkori filozófia szelleme*. (Ford. Turgonyi Zoltán) Paulus Hungarus / Kairosz Kiadó, Budapest.
- Godechot, Jacques 1984, *La contre-révolution: doctrine et action 1789-1804*. Quadrige / PUF, Paris.
- Greifer, Elisha 1961, „Joseph de Maistre and the Reaction Against the Eighteenth Century.” *The American Political Science Review*, Vol. 55, No. 3 (Sep., 1961), 591-598. o.
- Kekes, John 2001, *A konzervativizmus ésszerűsége*. (Ford. Balázs Zoltán) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Kepel, Gilles 2007, *Dzsihád*. (Ford. Sajó Tamás) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Klinck, David 1996, *The French Counterrevolutionary Theorist Louis de Bonald*. Peter Lang Publishing, New York.
- Kontler László 2000, *Konzervativizmus, 1593-1872*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Lamennais, Hugues Félicité Robert de 1836-37, *Oeuvres complètes*. Paul Daubrée et Caillex, Paris.
- Leinsle, Ulrich G. 2007, *A skolasztikus teológia története*. (Ford. Görföl Tibor) Osiris Kiadó, Budapest.
- Löwith, Karl 1996, *Világtörténelem és üdvtörténet*. (Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás) Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Lubac, Henri de 1979, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Éditions Lethielleux, Paris.
- Ludassy Mária 1989, „Isten és szabadság”: *Lamennais a liberális katolicizmustól a szabadelvű szocializmusig*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- MacIntyre, Alasdair 2009, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Rowman and Littlefield Publishers, Plymouth.
- Maistre, Joseph de 1884-86, *Oeuvres complètes*. Librairie Générale Catholique et Classique, Vitte et Perrussel, Lyon.
- Maistre, Joseph de 2009, *The Executioner*. Penguin Books, London.
- Mannheim Károly 1994, *A konzervativizmus: tanulmány a tudás szociológiájáról*. (Ford. Kiss Endre) Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest.
- McCool, Gerald A. 1996, *Nineteenth Century Scholasticism*. Fordham University Press, New York.
- Molnár Tamás 2005, *Az ellenforradalom*. (Ford. Turgonyi Zoltán) Kairosz Kiadó, Budapest.
- Moulinié, Henri 1916, *De Bonald: la vie, la carrière politique, la doctrine*. Librairie Felix Alcan, Paris.
- Murray, Alexander 2002, *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford University Press, Oxford.
- Neuhaus, Richard John 1984, *The Naked Public Square*. Eerdmans, Grand Rapids.
- Quinton, Anthony 1995, *A tökéletlenség politikája*. (Ford. Beck András) Tanulmány Kiadó, Pécs.
- Reeves, Marjorie 1976, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*. SPCK, London.
- Scruton, Roger 2002, *A konzervativizmus jelentése*. (Ford. Szabó Péter) Novissima Kiadó, Budapest.