

[Országállapot-jelentés 2010-ből]

Szilágyi Ákos

Kettőről az egyre



[Szilágyi Ákos: A kékek és zöldek. Hideg polgárháború Magyarországon. Palatinus, 2010. 585-675.l.]

Kettőről az egyre

Utóhang

*„Mi törjük el, repesztjük ketté,
mi egyedül és mi magunk
azt, ami egy és oszthatatlan.”¹*

(Pilinszky János)

*„Mi egy rész vagyunk, amelynek
utánoznia kell az egészet.”²*

(Simone Weil)

*„Hát nem vesszük észre, hogy létünk
kettőségben való lét?”³*

(Karl Barth)

*„A rész úgy viszonylik az egészhez, mint
céljához és legjobb állapotához.
Ugyanígy a rész rendje is az egész
rendjéhez, miként céljához és legjobb
állapotához. Ebből következik, hogy a
rész rendjének jósága nem haladja meg az
egész rendjének jóságát, hanem inkább
ellenkezőleg.”⁴*

(Dante Alighieri)

Hogyan juthatunk kettőről az egyre? Két Magyarországról az egy Magyarországra, amely a megformált sokféleség kulturális világában, a demokratikusan osztott hatalom rendszerében létezik, de

¹ Pilinszky János: *Egy életen keresztül*. In: Uő: Összes versei. Osiris Kiadó, 2006.109.l.

² Simone Weil: *Érzék a Mindenség iránt*. In: Uő: *Jegyzetfüzet*. Új Mandátum Kiadó, é.n. 81.l. (Jelenits István fordítása)

³ Karl Barth: *Ember és embertárs*. Európa Könyvkiadó, 1990. 65. l. (Szathmáry Lajos fordítása)

⁴ Dante Alighieri: *Az egyeduralom*. Kossuth Kiadó, 2003. 16. l. (Sallay Géza fordítása)

amely maga oszthatatlan: nem engedi kettéhasítani magát mondvacsinált, gerjesztett, sugallt, fantáziált háborús törésvonalak, lövészárkok mentén „barátra” és „ellenségre”? Népe legfeljebb a képernyőn követi – lélegzetvisszafojtva vagy unatkozva, magából kikelve vagy közönyösen – a műsort: a mai kékek és zöldek pártjainak nyaktörő száguldását a politikai nagycirkusz porondján, neki magának azonban semmi kedve e porondra tódulva részt is venni a cirkuszi pankrációban. A legelbűvölőbb politikai fuvolaművészeknek, hivatásos nemzetmentőknek, árkígyó-bűvölőknek, média-mutatványosoknak sem engedi meg kettéfűrészelni magát, kettéhasítani a házat és a hazát, régiókban, városokban, kerületekben, családokban, testületekben, hatalmi ágakban, önkormányzatokban, parlamentben honosítva meg a „hidegnek” mondott polgárháború szellemét, amelynek egyre forróbb lehellete mindegyre átcsap az utcákra és terekre is, s amelynek tüzét a Nagy Testvér és Tsa kereskedelmi vagy magánosított köz-médiája locsolgatja kétfelől a gyűlölet és a rajongás rózsaoilajával, hadd lobogjon az a láng, az Igazság Szent Lángja, mégha belepusztul is a világ! A *mi* világunk – kinek mi köze hozzá?

Baj-e, ha valami kettéválk, ha az Egy-ből kettő lesz? Baj-e, ha egy személy vagy egy egész közösség léte és tudata megkettőződik? Lehet-e kettős tudattal élni? Egyáltalán, mit jelent a megkettőződés, a kettéosztódás? Feltétlenül rosszat? Szkízist? Raszkol-t? Viszályt? Vagyis lét- és tudathasadást? Meghasonlást? Identitás-zavart vagy identitás-vesztést? Háborúságot? És ennek nyomában

szétesést, romlást, hanyatlást, zűrzavart? Nem lehetséges-e, hogy éppen a hasadással, a megkettőződéssel, vagyis a régi, monolitikus, halott Egy-ség szétesésével veszi kezdetét valamilyen új – a sokféleséget is magában foglaló! – Egy-ség kialakulása? Hogy a kettészakadás azért következik be, mert a régi Egy-ség fenntarthatatlan volt? Mert az élni akaró élet viharos mozgása maga vetette szét? Mert olykor szét kell esnie a régi, életképtelen integrációnak – hisz minden *átmenet, válság* egyszerre elhalási és újjászületési folyamat! –, hogy új integrációs keret jöhessen létre, új, bonyolultabb és finomabb kötésekkel és közvetítésekkel, olyan keret, amelyben – ha más módon is, mint addig – együtt maradhat mindaz, ami együvé tartozik, sőt, meg is erősödhet létezésében és e létezés bizonyosságának tudatában.

Valóban ez itt a kérdés: mi esett szét és mennyire? Szétesett-e, avagy kettészakították? De nem akárhol. Akárhol nem szakad ketté egy modern társadalom. Ott szakították ketté, ahol legkönnyebben szakadt, ahol modern története során újra meg újra szétszakították, ahol talán össze se nőtt egészen, ami ma együtt van. Az a kérdés tehát, hogy a magyar társadalom létező ellentmondásai, történeti szakadásai, „törésvonalai” és valóságos konfliktusai jelentek-e meg és nyertek kifejezést legújabb kettészakadásában, avagy – megfordítva – a szóban forgó kettősség csak merő látszat, múltó epizód, a politikai osztály meghasonlásának és kiéleződő hatalmi harcának vetülete, egyfajta ködkép, amely arra szolgál, hogy elhomályosítsa a valóságos ellentmondásokat, hamis mederbe terelje az ezekből fakadó és az adott gazdasági-politikai integráció

keretében kezelhetetlen, e keretet feszegető társadalmi konfliktusokat?

Valóságos vagy csak virtuálisan létező törésvonal mentén tört hát ketté a magyar társadalom és valóságosan vagy virtuálisan tört-e ketté? Ámde hol húzódnak a határok *valóságos* valóság és *virtuális* valóság, tényvalóság és fényvalóság, igazi esemény és látszatesemény, történelem és történelem-pótlékkul felszolgált médiatünemény között, ha egyszer – mint azt a későmodern társadalmak embere filozófiakritikai ismeretek nélkül is tudja ma már – a valóság maga is társadalmi konstrukció és csak a konstruálás eltérő társadalmi módjai és intenciói vonhatnak különbséget valóságos tény és virtuális tény között? Nemcsak az történik meg az emberrel, nemcsak az ülepedik le tapasztalatában, emlékezetében, képzeletében, amit *közvetlen valóságként* (pontosabban: a közvetlenség jelentésével felruházott közvetítések révén) lát, hall, létrehoz vagy elszenved, hanem – ha más módon, más mélységben is – az is megtörténik vele, az is tapasztalati- és élményvilága részévé válik, amit az elektronikus technikai képek közvetítésével él át, tapasztal meg, képzel el. A kérdést tehát valóság és látszat magabiztos szétválasztásával – a megváltoztathatatlan tények szilárdságába vetett régi modern hit kihunyása után – már nem lehet megnyugtatóan megválaszolni. Akkor talán kérdezzünk másként: vajon az oknyomozó és okadatoló történeti megismerés révén feltárható, és *ebben az értelemben* valóságosan létező kulturális, szociális törésvonalak mentén következett-e be a magyar társadalom kettészakadása vagy csak kitalált és

szuggerált törésvonalak mentén? Avagy a létező, de hosszú évtizedeken át eltüntetett, betemetett, tabuizált és elhalványulni csakis ezért látszó törésvonalak rajzolódtak ki most újra, kerültek megint felszínre és nyertek aktuális politikai jelentést?

E régi, a huszadik századi magyar társadalomfejlődés katasztrofális történeti menete és módja következtében *felszámolhatatlannak* bizonyuló törésvonal megosztó hatása talán csak azért látszik ma annyira drámainak, mert a későmodern, mediatisztált élménytársadalomban minden osztottság és ellentét szükségképpen váratlan, ugrásszerű formát, hisztérikus jelleget, extatikus-orgiasztikus színezetet kell öltösn ahhoz, hogy – hacsak az élményvalóság átütő hatású pillanatára zsugorodva is – egyáltalán megjelenhessen, képbe kerülhessen, észrevétesse magát. Ahogyan a futball-lelátók látszólag törzsiesen (valójában nárcisztikusan) viselkedő – rituálisan beöltözött, lemeztelenített testükön, arcukon vagy ruházatukon festett ikonokat, tetovált törzsi-nemzeti totemeket viselő, zászlókat lengető, transzparenszeket, címerpajzsokat magasba emelő, petárdákat robbantató, mágikus átokszövegeket skandáló – szurkolói igyekeznek minden módon képbe kerülni, elfoglalni a képet, kitörni a „statiszta” és a „néző” unalmas és megvetett szerepéből és a „botrányhős”, a „nap sztárja” szerepében feltűnni a képernyőn.

A kérdés tehát az, vajon magától jött-e létre ez a Magyarországot *önmagával szembeállító* kettősség, vajon a társadalmat felbomlasztó és újjászülő, tehát szükséges és

termékeny válság következménye volt-e az érzületi és politikai kettészakadás, avagy – ellenkezöleg – a politikai osztály, az uralmi elit és az ellen-elit provokálta ki és erőszakolta rá a társadalomra, méghozzá *az ország számára az életet jelentö válság* minden módon való elfedése, elodázása, feltartóztatása, más mederbe terelése céljával, hogy ezen az úton-módon – a társadalom terméketlen, sehova nem vezető megosztásával – szerezze meg vagy tartsa meg *a tökepozícióit biztosító vagy javító hatalmat?*

A kettös hatalom szindrómája

Az organikus világban az osztódva szaporodás ismert jelenség. De ez az osztódás a magát újjászülö és megsokasító életfolyamat maga, nem pedig az életre kívülröl ráért csapás. Bár kétségtelenül vannak esetek, amikor az élő szervezet szétszabdálásával, kettévágásával is elő lehet idézni egyfajta szaporodást. A modern társadalmak azonban nem giliszták. Ha kettévágják öket – ha engedik magukat kettévágni, ha nincs már vagy még erejük szembeszegülni a *merisztésszel*, vagyis a feldarabolóval, a részekre szabdaloval –, abból nem *két* önálló társadalom keletkezik, amely most már vígan tekerözik tovább a maga útján, és éli a maga külön életét, hanem *egy* halott társadalom: a társadalmak politikai kettévágásával sohasem az élet két új integrációja jön létre, hanem csak a régi, válságban levö integráció kapja meg a kegyelemdőfést, a létező integráció kezd szétesni, elemeire bomlana, míg csak el nem nyeli a káosz, vagy pedig a szétesés, a zürzavar, a

biztonságvesztés keltette félelmi pszichózis nem hívja életre és nem juttatja hatalomra azokat a politikai erőket, amelyek erőszakkal állítják helyre és tartják életben a régi integrációt. (Természetesen *államok*, különösképpen több államot magukban foglaló szövetségi államok szétesésének esetére nem feltétlenül vonatkozik az, ami a társadalmak belső meghasonlására és bomlására igaz. Államok összeomlás és káosz nélkül is kettéválhatnak, mint azt a közelmúltban láthattuk szerte Kelet-Európában és a Balkánon is, rájuk tehát teljes mértékben áll a „giliszta-hasonlat”. Csakhogy – paradox módon – azért áll, mert az államok – minden hatalomimádó politikai vallás és államiszttika dacára – nos, az államok *nem organizmusok*, hanem – Lewis Mumford régi metaforáját felelevenítve – óriásgépek.)

Amikor – egyetlen politikai kardcsapással – kettévágnak egy társadalmat, a cél a legritkább esetben a mozgás, az élet beindítása, a társadalom kiszabadítása dermedtségéből és letargiájából. Inkább ellenkezőleg: a cél a gyöngye társadalom végleges megbénítása, meghódítása, leigázása, az osztatlan uralom megszerzése vagy megőrzése a megosztott társadalom részeinek egymás elleni kijátszásával, egymás ellen hangolásával, érzelmi és politikai mozgósításával, a „mieink” és az „idegenek”, a „szegények” és a „gazdagok” háborús szembeállításával, ami – mint azt már Arisztotelész oly meggyőzően megmutatta *Politikájában* – a széteső oligarchikus és/vagy demokratikus uralomból elkerülhetetlenül a *türannisz* felé

vezet⁵. A társadalom politikai megosztása sohasem valamilyen plurálisan tagolt politikai tér létrehozására,

⁵ Arisztotelész: *Politika*. Gondolat Kiadó, 1984. 211-254. 1. Ne feledjük persze, hogy Arisztotelész mind az oligarchiát (a vagyonos kisebbség uralmát), mind a demokráciát (a szegény többség uralmát), mind a türanniszt (egyetlen személy önkényes uralmát) tipológiai értelemben rossz államformáknak tartja – szemben a mérsékelt vagy kiegyenlített uralmi módokkal: a királysággal, az arisztokráciával és az általa sajátos értelemben politeia-nak nevezett jó államformákkal – , és csak a körkörösen egymásba átalakuló rossz államformák között tekinti a türanniszt a legrosszabbnak, mindhárom forma esetében behatóan elemezve keletkezésük és felbomlásuk, illetve bukásuk okait és az egyes formákon belüli fokozati különbségeket, amelyek a tipológiai értelemben vett rossz uralmat jobbá vagy rosszabbá tehetik. Az ókori görög politikai gondolkodás fogalomhasználata, fogalmi megkülönböztetései természetesen nem vihetők át minden további nélkül a modern tömegdemokráciák – oligarchikus és populista demokráciák, liberális és illiberális demokráciák, illetve demokratikus államformák – és a modern diktatúrák – zsarnoki és autoritárius vagy totalitárius parancsuralmak – történetére, a sajátos uralmi módok éppoly sajátos keletkezésének, működésének, felbomlásának és bukásának arisztotelészi elemzése azonban mindmáig megőrizte heurisztikus értékét. Olyan megfigyelések általánosítására és frappáns megformulálására gondolok, mint például: 1. „Megindul a bomlás ott, ahol az oligarchiában egy másik oligarchia keletkezik” (I. m. 225.1.); 2. „Az oligarchiákat sokszor maguk az uralkodói buktatják meg azzal, hogy rivalizálásból népszerűkednek” (I. m. 224.1.); 3. „A demokráciákban leginkább a népszerűek féltelensége miatt áll elő a változás; egyrészt a magánéletben uszítanak a vagyonos emberek ellen, s ezzel pártba tömörítik őket (mert hisz még a haragosokat is összehozza a közös félelem), másrészt pedig a közéletben izgatják ellenük a népet.” (I.m. 221.1.) 4. „Óvakodnunk kell attól is, hogy a városállam valamelyik rétege túlságos bőségben éljen; ezt az orvosolja, ha mindig a szemben álló rétegeknek kezébe juttatjuk az ügyek vezetését és a hivatalokat (szemben állóknak nevezem az érdeemes embereket a néppel, a szegényeket a gazdagokkal szemben), és hogy megkíséreljük elegyíteni a szegények tömegét a gazdagokéval, vagy pedig megnöveljük a középosztályt (ez ti. feloldja az egyenlőtlenségből eredő ellentéteket).” (I.m. 233.1.) Mindazt pedig, amit Arisztotelész a türanniszról, vagyis a zsarnokságról ír, a türannoszi jellemvonásokról, a türannoszi fogásokról, a türannosz biztonsági intézkedéseiről (I.m. 233-246), különösképpen a türannoszi uralom három céljáról – „hogy az alattvalók kicsinyes gondolkodásúak legyenek (kislelkű ember senki ellen sem fog föllázadni); hogy bizalmatlanok legyenek egymással szemben (addig meg nem dől egy türannisz sem, míg legalább néhányan nem bíznak meg egymásban...); a harmadik pedig, hogy képtelenek legyenek a cselekvésre...” – mindmáig mit sem veszített érvényéből akár a

hanem mindenféle pluralitás, sokféleség felszámolására irányul. Az így létrejövő kettősség háborús jellegű szembenálláshoz és permanens erőszakhoz vezet a társadalomban, ami nemcsak tökéletesen terméketlen, de mind a közösségre, mind az egyénekre nézve halálos veszélyeket rejt magában.

A viszályoktól megosztott társadalom mozgalmas elevensége megtévesztő: nem az ellentéteket integráló, a sokféleséget formába rendező élet, hanem a halál – a felbomlás, a széthullás, az oszlás és foszlás – mozgalmassága ez. A kormányzati reformkapkodás; az állam általános tekintélyvesztése; a központi hatalom szétforgácsoltsága, elégtelen és erélytelen fellépése a globális gazdasági válság által megtévesztett zűrzavarban; a

modern zsanokságokra és zsarnokokra, illetve zsarnoki jellemű politikusokra vonatkoztatjuk, akár szűkebben hatalomtechnológiai fogásokra, tehát a hatalmi politika eszköztárának részeként fogjuk fel, olyan eszközként, melyet a hatalomra törő politikusok alkalmilag bármelyik uralmi rendszerben bevethetnek – szorult helyzetükben vagy jól felfogott érdekükben, továbbá egyéni karakterük, ízlésük, lelkiismeretük szerint vagy valamilyen válsághelyzet szorításában –, így hát használatuk nem számolja fel a nem-türannoszi uralmi rendszert, igaz, szűkebb politikai területen – pártvezetésben, pártban, kormányzatban, testületekben – valóságos kis türanniszokat hozhat létre, ami azonban csak egészen szélsőséges esetben jelenthet veszélyt a politikai egész működésére, jelenünkben a demokratikus politikai rendszerre. V.ö. Platón *Államának (Politeia)* IX. fejezetével, amelyben – egyfajta leginkább hatalom-lélektaninak nevezhető elemzésben – az „arisztokratikus jellemű embert” a legboldogabbként, a „türannoszi jellemű embert” a legszerencsétlenebbként, a királyságot a legszabadabb, a türannikus államot pedig a legszolgaibb államként mutatja be: In: Platón *Összes Művei*. II. kötet, Európa Könyvkiadó, 1984. 671a – 592b (508-648. l.) A demokrácia ókori és újkori felfogása és a kétféle politikai gyakorlat közötti mélyreható különbségekről lásd: Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck (Szerk.): *A demokrácia*. Jósöveg *Tan Könyvek*, 1999.7-32. l.) Lásd még: Németh György: *A zsarnokok utópiája*. Antik tanulmányok. Atlantisz, 1996.

civiltársadalom tehetetlensége; a társadalmi anómia és a depriváció fokozódása; az ellenállásra való képtelenség; a széthúzás, acsarkodás, gyanakvás, gyűlölködés mindennapi életet is megmérgező atmoszférája; a mediatizált élménytársadalom nagy fokú mentális és zsigeri manipulálása; a kizárólag az *egyéni túlélésre* összpontosító lapulás, átvészelés évszázados és új fogyasztói életstratégiáinak általánossá válása a „rendteremtés” ügyét fasiszta *módon* felfogó és saját – egyelőre fegyvertelen – kezükbe vevő militáns kisebbségek, paramilitáris magánszervezetek színrelépésének és aktivizálódásának hátterén – mindez egy meghasonlott, politikailag bénult közösség pusztulásának, nem pedig újjászületésének tünetegyüttese.

A kezdetleges, a társadalom érdek-és értékvilágának csak *felszínét* fodrozó politikai többpártrendszer Magyarországon igen hamar elnyelte az a terméketlen és pusztító kettősség⁶, amelyben legkevésbé sem a társadalom

⁶ Ezen a ponton helyénvaló talán az előtörténetre is utalni, hiszen a magyar társadalom érzelmi osztottságát előidéző, a *politikai másik* kizárásával vagy létezési jogának el-nem-ismerésével létrehozott kettősség korántsem az 1998 utáni Fidesz-kormányzat találmánya, az ő „találmányuk” e kettősség hideg polgárháborúvá fokozása és kiélezése, hogy így a permanens mozgósítás állapotában tarthassák, illetve folyamatosan növelhessék politikai bázisukat, ami azonban a Fidesz politikai stratégiáját csak 2002 tavaszától (a parlamenti választások második fordulójától) kezdve határozta meg. A kezdetet nem a Fidesz politikája fémjelzi, sőt, mégcsak nem is a magát konzervatív jobbközép erőként pozicionáló MDF nemzeti populista irányba csúszása az Antall József váratlan halála után átmenetileg megerősödött „népi szárny” előretörésének köszönhetően 1994-ben (végtére az MDF lakitelki alapítói a legnagyobb politikai pofont nem Antalltól, hanem a magyar társadalomtól kapták, amikor a kampány során nemzeti populista arcúvá vált MDF katasztrofális vereséget szenvedett a választáson. A kétségkívül halvány, de messzire ható kezdetet – első hallásra talán meglepő módon – a szabaddemokraták

szövevényes és ellentmondásos életvilágának sokfélesége tükröződik vissza. A kettősség itt és most nem *többszólamúságot* jelent, hanem *két tömbösödött* – egymással nem érintkező, egymást nem halló és hallani sem akaró – *önmagába zárt egyszólamúságot*. A szóban forgó és e könyv fejezeteiben különböző nézőpontokból részletesen tárgyalt kettősség tehát nem az *eleven Egész* belülről fakadó osztottsága, hanem – ellenkezőleg – az *eleven Egész* felbomlasztása és lerombolása. Az így előállított kettősség – a *kettős hatalom* polgárháborús kettőssége, amely kettérepeszteti az intézményes és magánvilágot, kettévágja a hatalmi ágakat és a polgári társadalmat is, kettéfűrészezi az államot, hogy az ennek nyomán létrejövő káosszal a monolitikus és autoritárius hatalom *halott rendjét* állítsák szembe a szabadság nyílt ellenségei, egy új, de *élettelen*

– ellenfeleiket ugyan nem kirekesztő, de lenéző, kioktató-leckéztető – modora jelentette, az a különös intranzigencia, amelyről az 1993-ig az SZDSZ meghatározó személyiségei közé tartozó Tölgyessy Péter beszélt – alighanem a pártból való kiválásának egyik, ha nem fő okát is felfedve ezzel – egy 1996 decemberében a *Beszélőnek* adott interjújában: „A szabaddemokraták véleményformálói szívesen beszélnek a másság tiszteletéről, de a megértést ténylegesen inkább csak néhány marginális csoporttal szemben gyakorolják. A *politikai különbözőség elismerésére* – legyen szó a 1989–90-es MDF-ről, a párton belüli irányzatokról, a Fideszről vagy akár a szocialistákról – az SZDSZ mindig is képtelen volt. A párt véleményirányítói mindmostanáig általában engesztelhetetlen kíméletlenséggel vívják közéleti harcaikat, bárki legyen is aktuális ellenfelük. A szervezettel jól azonosítható írástudók rendszeresen kioktatják az egészen más politikai kultúrát megjelenítő pártokat a modernségről és az európaiságról, pedig kevés dolog rombolhatja jobban a közélet részvevői közötti megértés lehetőségét annál, mint amikor az egyik párt minduntalan a többiek tanítómestereként és egyben döntőbírájaként lép a nyilvánosság elé.” („A kiugrásnak kétségkívül óriási a kockázata” – Mink András és Neményi László interjúja. In: Tölgyessy Péter: *Elégedetlenségek egyensúlya*. Helikon Kiadó, 1999. 232. l.)

Egészet, amely a másik – a másik hang, a másik gondolkodásmód, a másik bőrszín, a másik származás, a másik középosztály, a másik nép, a másik nemzet, a másik vallás stb. stb. –kizárásával – végső soron a sokféleség kizárásával – jön létre.

Az egésznek mint egésznek, a politikai közösség *egységének* egyetlen rész, egyetlen párt sem lehet letéteményese – ez az egység csak végsőleg, maguknak a részeknek az eleven mozgásában, lezárhatatlan dialógusában valósulhat meg, egyébként csupán az állampolgárok egységes és szuverén politikai közösségének szimbolikus reprezentációiban – alkotmányban, állami intézményekben, ikonográfiában, retorikai alakzatokban – ölthet pozitív alakot és jelölheti ki egyszersmind a sokféleség – a két vagy több szólam – dialogikus küzdelmének legáltalánosabb keretét és általánosan elismert játékszabályait.

Létezni = dialógusban lenni

A kettősség nem eleve az ördögtől való. Kettőn áll a vásár. Még a politikai vásár is. Az emberi létezéshez minimálisan két szólam szükséges. Az élet nem „fér el” egyetlen szólamban. A kettősség, a megkettőződés (sőt, meg többszöröződés) önmagában nemhogy nem baj, de az emberi létezés eredendő sajátja, az egyén életében pedig mint a személyes tudat különös, aktív kitágulása már-már jótétemény, mert megkönnyíti a másik, az idegen *megértését* és ezáltal elfogadását, ezáltal pedig az

együttélést. Az élet nem „fér el” egyetlen szólamban. „Egyetlen szólam – írja Mihail Bahtyin – semmit nem fejez be és semmit nem old meg. *Két szólam: az élet minimuma, a létezés minimuma.* A dialógus nem a cselekvés előszobája, hanem maga a cselekvés. (...) *Lenni annyi, mint dialogikusan érintkezni. Amikor a dialógus véget ér – minden véget ér. Ezért a dialógus, lényegét tekintve, nem érhet véget, és nem kell véget érnie.*”⁷ A lezárhatatlan dialógus – Bahtyin szerint – olyannyira az élet, a létezés alapja, hogy még *az örökkévalóság síkján is folytatódik*, amit azonban már úgy kell elképzelnünk mint „örökös együtt-örvendezést, együttgyönyörködést, összhangot”.⁸

⁷ Mihail Bahtyin: *Dosztojevszkij poétikájának problémái.* Gond-Cura – Osiris, 2001. 315. l. Hasonlóképpen „kettősségben való létként” írja le az emberi létezést Bahtyin német kortársa, Karl Barth, erősen perszonalista szellemiségű teológiai értekezésében: „Hát nem vesszük észre, hogy *létünk kettősségben való lét?* Ha a létezést önmagáért valónak tekintjük, egy absztrakt „én vagyok” alapján állapítjuk meg fogalmát, *amelybe a másik ember nem tartozik bele, vagy amelyből már ki van zárva, akkor összeomlik minden*, az ember fogalma homályban marad, s azt, amit még mindig humanitásnak szeretnénk nevezni, valóban nem lehetne megkülönböztetni az *embertelenségtől.* (...) *Egyszemélyű humanitás nincs.* Több személyű is csak akkor van, ha a több személyűségek kétszemélyűségekből tevődnek össze, egy személyből az egyik oldalon, egy személyből a másik oldalon.” (Karl Barth: *Ember és embertárs.* Európa Könyvkiadó, 1990. 65-66., 68.l. Szathmáry Lajos fordítása – Kiemelés – Sz.Á.) V.ö. Armin Kreiner: *Párbeszéd és igazság viszonya az egyházban.* In: *Szokrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása.* (Szerk.: Korpics Mária és P. Szilczl Dóra), Typotex, 2007. 141-156.l.)

⁸ Mihail Bahtyin, i.m. 315.l. Ne feledjük, hogy szembehelyezkedve a közkeletű és azóta sztereotípiává kövesedett félreértéssel, miszerint Dosztojevszkij a „lélek nagy ismerője”, „nagy pszichológus”, a „lélekábrázolás mestere”, Bahtyin – egyébként teljes összhangban a pszichologizálást megvető és elutasító íróval – a polifonikus regény alakábrázolásának újdonságát épp abban látta és ragadta meg, hogy Dosztojevszkij a „belső embert”, ha tetszik, a *pneuma* és nem a *pszükhé* értelmében vett „lelki embert” hozta epikusan szemlélhető és átélhető alakra, hogy tehát nem a pszichológiai értelemben vett lélek

(pszükhé), hanem a vallási értelemben vett lélek (ruah, pneuma, spiritus, duh) költője: „Dosztojevszkij tette a lelket (a „duh/ruah/pneuma” értelmében vett szellemi alakot, a belső embert – Sz.Á.) mint a személyiség végső értelmezési pozícióját az esztétikai szemlélet tárgyává és képes volt úgy megpillantani a lelket (duh), ahogyan annak előtte csak a testi lelket (dusa) és a testet (tyelo) voltak képesek. A személyiség esztétikai elképzelését ezzel tovább mélyítette, tovább haladt mélyebb szintjei felé, de nem a tudattalan mélységeibe, hanem a tudat/öntudat mélységébe-magasságába.” (Mihail Bahtyin: *Esztetyika szlovesznovo tvorcsesztva*. Iszkussztva, Moszkva, 1986. 331. l. – Kiemelés – Sz.Á.) Ezen a ponton nem árt emlékeztetni rá, hogy Mihail Bahtyint – különösen az 1930-as évek végétől – rendkívüli módon foglalkoztatták a spirituálisok (viri spirituales), közelebbről az Atya (Ószövetség) és a Fiú (Újszövetség) után a Szent Lélek világkorszakát (statusát) és vele az „evangelium aeternum”-ot hirdető „joachimisták” (Joachim da Fiore, a Fiore kolostor néha apátjának követői), még közelebbről pedig a ferencesség spirituális áramlata. (Lásd Mihail Bahtyin: *O szpiritualah. K probleme Dosztojevszkovo*. In: Mihail Mihajlovics Bahtyin: *Szobranijje szocsinyenyij*. 6. kötet, Moszkva, Russzkije Szlovari – Jaziki Szlavjanszkij Kulturi, 2002. 368-370. l.; Ld. még a ferences spirituálisok misztikájához: Kurt Ruh: *A nyugati misztika története II*. 518-561.l.; ld. továbbá a Joachim da Fiore által megjövendölt „Szent Lélek vallásának” vagy „szellem vallásának” mai megjelenéséről: Eugenio Trías: *Gondolatok a vallásról: a szimbólum és a szentség*. In: *Szokrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*. Szerk.: Korpics Mária és P. Szilczl Dóra, Typotex, 2007. 191-202. l.) Olyannyira, hogy Rabelais-monográfiája megírására készülődve a *Gargantua és Pantagruel* írójának egész munkásságát is a „ferencesség fejlődésének egy szakaszaként” kívánta vizsgálni, végtére Rabelais maga is „kiugrott” ferences volt, és csakugyan annak a szerzetesrendnek a szellemisége hatotta át egész gondolkodását, amely a derűt, a nevetést mint – a lélekben lakozó isteni igazság kiteljesedését akadályozó komoly erőszak, dogmatikus „igazság” torlaszait ledöntő, a megosztottakat, az ellentétes oldalakat derűsen egyesítő – isteni elvet fogta föl és tette a fraternitas regulájának alapjává. Bahtyin tanítványa, a kiváló irtodalomtudós, Szergej Bocsarov egy 1970. június 9-i beszélgetésükről készült jegyzete alapján így ír erről: „De komolyan is beszélt Bulgakov Krisztusáról, arról, hogy ez a Krisztus a spirituálisok, a középkori misztikusok, Joachim da Fiori követőinek hagyománya szellemében megalkotott Krisztus. Ők voltak, akik a Szent Lélek és az ember és Isten közötti új viszonyok érájának (stádiumának) eljövételét tanították, amely minden autoritarizmustól, minden alárendeltségtől mentes lesz. A spirituálisok témája közel állt Bahtyinhoz, aki előszeretettel ismételte, hogy az igazság és az erő összeegyeztethetetlenek, hogy az igazság mindig az alázat megenyhült alakjában (v szmirennom oblike) létezik, hogy minden hatalom, minden felülkerekedés-diadalmaskodás pusztító hatású, hogy maga az »igazság győzelme«

Nemigen van ennek a transzcendens együtt-létről, teljes összhangról szőtt vallási elképzelésnek tökéletesebb kifejezése, mint Andrej Rubljov *Szentháromság*-ikonja, amelyen az angyali alakokban *tükröződő* Szentháromság – vagyis az *eleven* Isteni Egész –, az egylényegű Isten három személye – végtelen, szavak nélkül folyó párbeszédben jelenik meg és válik *szemlélhetővé*, hogy – mint Szentéletű (prepodobnij) Nyikon, az ikon megrendelője, a Troica-Szergijeva kolostor rendfőnöke mondotta egykoron, nyilvánvalóan a széthúzás, viszály, háborúskodás gyötörte korabeli Oroszország állapotára is utalva – „*a Szentháromság látása által győzessék le az e világhoz tartozó gyűlöletes széthúzásból eredő félelem*” (‘pobezsdaty sztrah nyenavisztnoj roznyi mira szego’)⁹.

Nos, ha *lenni* annyi, mint dialogikusan érintkezni, akkor a harmadik magyar köztársaság és a parlamentáris demokrácia huszadik évében elmondhatjuk, hogy ezek szerint politikailag – mint egyazon állampolgári közösség tagjai – egyre kevésbé *léteünk*, s még ennél is kérdésesebb,

szóösszetétel contradictio in adjecto. A spirituálisok hagyományával összefüggésben foglalkoztatta őt Bulgakov Krisztusa is.” (In: Novoje Lityeraturnoje Obozrenyje, 1993. 2. szám, 72. l.). Maga Bahtyin pedig ezt írta erről: ”Az igazság (az abszolútum) nem győzedelmeskedhet, nem igazhat le, nem uralkodhat, nem követelhet (és így tovább, lásd a többi idevágó és ”túlontúl emberi” kategóriát). Az igazság szabad és ezért csakis a szabadsággal lehet dolga, csak szabadon és a szabadság előtt tárulhat fel. Máskülönben totalitárius (sic!) igazság lesz belőle.” (I. m. 369.l.)

⁹ Idézi: Galina Kolpakova: *Iszkussztvo Vizantyii. Pozdnyij period. 1204-1453 gg.* Szentpétervár, Azbuka-Klasszika, 2004. 292. l. V.ö. Valerij Szergejev: *Rubljov.* Gondolat, 1987. 275. l.

léteznek-e ez idő szerint politikai pártok és mozgalmak Magyarországon? Ha léteznek is, már csak önmaguk árnyékaként. És nemcsak azért, mert a Legfőbb Nemlétező, a nemlétezésben élen járó Párt árnyéka rájuk vetül. A politikai nemlétből azonban van visszaút vagy kiút, lehetséges a „feltámadás”. Csupán arra van szükség, hogy mi – mai magyarok – visszatérjünk a magunkon kívül senkit nem halló egyszólamúságból a dialógushoz, *semmibe vegyük* a minden dialógust beszüntető politikát, megtörjük az értelem csendjét, a monomániásan magukba zárkózottak, magukét hajtogatók tébolydai hangzavarát, hogy megszólíthatók maradjunk a másik számára, még ha a leghatározottabban nem értünk is vele egyet, helyreállítsuk a nyilvános érintkezés bevett formáit, újrakössük a minket politikailag, kulturálisan, érzelmileg, erkölcsileg összefűző szálakat, betemessük a polgárháborús gyűlölködés lövészárkait. A dialógus megszüntetése objektummá degradálja a másikat, engedelmes eszközzé, bosszantó akadályá, amelyet el kell takarítani az útból vagy amelyen át kell lépni, és megfordítva: a dialógus még a puszta tárgyból is szubjektumot csinál. „Egy objektum – írja Mihail Bahtyin – a vele való dialogikus kommunikáció folyamatában szubjektummá (másik »én«-né válik.”¹⁰

Ne feledjük azonban, hogy a dialógus – a világi létezés síkján – nem a mindennel-egyetértéssel, a mindenre-igent-mondással azonos (ez csupán a mindenre-nemet-mondás fonákja lenne!), nem is pusztán a formák tisztelete

¹⁰ Mihail Bahtyin: *Beszédelméleti jegyzetek*. In: Uő: *A beszéd és a valóság*. Gondolat, 1984. 534. l. (Orosz István fordítása)

vagy valamiféle szenvtelenség, úri jómodor, hanem értelmes, de eleven lények szenvedélytől is fűtött, de szabad beszéde, érvelése, reflektálása a másik fél igazságára, ennek az igazságnak a megfontolásával vagy elutasításával, de mindig a másik *létezésének* feltétel nélküli *elfogadásával* és *igenlésével*, hiszen e nélkül vége szakadna minden dialógusnak, a másik létezése kiküszöbölendő *hiba* vagy *büntetendő* bűn lenne, ezzel pedig színre lépne az *életellenes és igazság-ellenes erőszak* és valóban végetérne minden: nemcsak a világból *rosszként* kiűzött másik tűnne el végleg, de széthullana a dialogikus értelem egész létvilága, maga az *embertársi kötelék* is. Széthullana, kiüresedne, sterillé, démonikussá válna mindenekelőtt maga az egyedül maradt győztes – a győztes „igazság”, a győztes politikus –, aki azzal áztatja magát, hogy ha a másiktól megszabadul, ha félbeszakíthatatlanul csak ő fog beszélni, ha a másik nincs többé, akkor helyreáll majd a közösség *egész-sége*, megerősödik integritása és identitása, fokozódik életképessége, holott a dialógus megszűnése – az egyes egyén szintjén éppúgy, mint a komplex társadalom minden szintjén – a közösség életképességének megroppanásához, erkölcsi hanyatlásához, szellemi elsivárosodásához és politikai összeomláshoz vezethet csak. A közösség benuhátráltsága a külső kihívásokkal szemben, az elitcsoportok semmilyen eszköztől vissza nem riadó marakodása a hatalomért mint az erőforrások erőforrásáért, amelyet jótékony ködfelhőbe von a tömegszuggesztió totális eszközeivel űzött népámítás és népbolondítás, az ellenség- és bűnbakképzés, a társadalom megosztása – nem okai,

hanem csak végső konzekvenciái a dialógus elhalásának, a dialógust biztosító „másik” – a mindenkori és mindenkor *sokféle* másik – idegenné, külső és belső ellenséggé válásának.

Aki nem ismeri fel önmagában a másikat, aki mindig igazat ad önmagának, aki annyira felfuvalkodik, annyira eltelik önmagával vagy megátalkodik önmagában, hogy csak az Igazság Lángoszlopaként, igazságosztó titánként, bosszúálló istenségként hajlandó önmagára tekinteni, aki számára az egyetlen dialógust az jelenti, ha ő beszélhet, mindenki más pedig kussol vagy csodálattal csügg szavain, ájultan rogy lábai elé vagy rajongva bólogat, annak létezése merő látszattá válik, s mivel isten nem lehet belőle, be kell érnie a visszájára fordult teremő démonikus szerepével, bárha még azzá sem válhat egészen. De ha az ilyen ember hatalomra jut valahol (vagy a korlátlan hatalom torzít valakit ilyen emberré), azt csakugyan elérheti, hogy *egy időre* az egész világot magával rántja a nemlétnék abba az örvénylésébe, amely valójában saját szívében kavarg.

Egy biztos: a kettősség csak akkor vezet meghasonláshoz, ellenségeskedéshez, viszálykodáshoz, gyűlölködéséhez, ha nem egymás létezését elismerő, egymás szólamának meghallgatására kész felek különbségét, ellentétét, vitáját és küzdelmét jelenti, hanem kizárólagosságra törő, egymás ellen fenekedő, önmagukba csukódott szólamakat, minden kapcsolatfelvétel reflexszerű elutasítását, minden lehetséges és szükséges közösségvállalás, minden párbeszéd tagadását és tiltását, a másik létezésének *tribunalizálását*, ami végül is a két

szólam között már csak egyetlen érintkezési módot enged meg: az erőszakot, a háborút és egyetlen megoldást: a másik szólam kioltását, az osztatlan egyszólamúságát, ami azonban a társadalom számára maga a halál.

Ebben az esetben a kettősség nem a politikai Egész belülről fakadó szétválása különféle szólamokra, szembenálló, de egymást feltételező oldalakra, hanem – éppen ellenkezőleg – kivonulás ebből a közösségből, szembeszállás ezzel a közösséggel, háború e közösség ellen, hogy megszűnjön dialogikus sokfélesége, eleven létezése, demokratikus tagoltsága, s hogy végre is a *másik oldal* kiiktatható legyen belőle. A *dialogikus kettősség* éppen az ellentéte ennek: nem szakadást, meghasonlást, zűrzavart, elfojtást, bomlást és halált, hanem életet jelent a társadalom számára és ennek a – lezárhatatlanul alakuló és változó, sokféleségben létező – életnek az *eleven egységét*.

A „kettő” vallási és politikai Egy-gyé tétele

Az apokrif Tamás-Evangéliumban egy helyen Jézus ezt mondja: „Ha ketten békében maradnak egymással ugyanabban a házban, s azt fogják mondani a hegynek »Menj odébb!«, odébb fog menni.” Az apokrif egy másik helyén ugyanez kissé más megfogalmazásban így tér vissza: „Ha a kettőt eggyé teszitek, az ember fiai lesztek. És ha (azt) mondjátok:» Hegy, menj odébb!«– odébb fog menni.”¹¹

¹¹ Az Evangélium Tamás szerint. In: *Jézus rejtett szavai*. Vízöntő Könyvek, é.n. 81.l. (Hubai Péter fordítása)

Természetesen más a kettő *vallási* eggyé tétele a szívben és a lélekben, az üdvígéret szerinti mennyek országában és az eredendő bűn osztottságának leküzdésére irányuló aszkézisben, és más, egészen más a kettősségek *politikai* eggyé tétele az államban, a földi baszileiában, a hatalmi gyakorlatban, az embertársi együttélés e világi formáiban. Isten Országáé nem e világról való. A másik világon, Isten Országában, amely nem evilágról való, mint az Evangélium mondja, megszűnik az első bűnből eredő *időbeli* létezés összes osztottsága: nem lesznek férfiak és nők, nem lesznek szegények és gazdagok, betegek és egészségesek. Hiszen nem létezik idő, hiszen eltöröltetik halál. Ha e világ döntő sajátossága a mulandóság, akkor annak a világnak döntő sajátossága a romolhatatlanság. És ahol romolhatatlanság van, ott megszűnik minden ellentét, minden osztottság, ami azonban nem alaktalanságot, káoszt jelent, hanem csak az anyagi-testi elkülönülés megszűnését. *Ut omnes unum sint* – Hogy legyenek mindnyájan egy – ahogy a János-evangéliumban áll¹². Másutt és megint az Evangélium szavaival: „együtt leszünk”. A „mennyei hazában” a hitbéli remény szerint valóban megszűnik az osztottság. Erre az osztatlan állapotra *lelki-szellemi síkon* természetesen ezen a világon is lehet törekedni, és a keresztény ortopraxis és aszketika minden változata végeredményben valóban erre is irányul, nevezzék bár ezt Krisztus követésének (*Imitatio Christi*), az Istenhez való hasonlatossá válásnak (*consimilis Deo*), átistenülésnek

¹² Jn 17, 21

(theószisz), angyali létmódnak (biosz angelikosz), isteni lételjességnek (pléróma¹³), a világról való teljes leválásnak¹⁴, Istennel való egyesülésnek (unio mystica).

Azt, hogy milyen volt és milyen lesz az osztatlan állapot, az új Ég és Új Föld, az apokatasztázisz során helyreállított Egész, a Mennyek Országá, milyen lesz az, amikor színről színre (facie ad faciem) fognak látni az üdvözültek, amikor *nem rész szerint, töredékesen* (ex parte), hanem egész valójuk, igazi valójuk szerint ismerik meg önmagukat az emberek, ahogyan most Isten ismeri őket,

¹³ A pléróma (πλήρωμα) fogalom a vallástörténészek szerint a neoplatonista és gnosztikus terminológiából kerülhetett át megváltozott, ha ugyan nem egyenesen polemikus jelentésben az evangelisták, főként pedig Pál apostol „szótárába”. Épp ezért most nem annyira a szó *teológiai* jelentése fontos számunkra (miszerint Jézus Krisztusban az isteni valóság teljességét kapja meg az ember, mint abszolút egységes egészet, ami által ő maga is végleg beteljesülhet), hanem a görög szó eredeti jelentése. Eszerint a *pléroma* olyan teljességre utal, amely valamilyen tett következménye: „ez az állapot következik be, amikor behelyezik a hiányzó részt (a foltot) a ruhába és így teljes lesz... Nem a tökéletes *teljesség* állapotát jelzi, hanem a szükséges kipótlásra utal, ami az adott dolgot *teljessé*, vagy *teljes egészé* teszi.” (*Újszövetségi Szómutató Szótár*. Logos Kiadó, 1998. 487. l.)

¹⁴ A „világról való végső leválás – írja Eckhart Mester – mindent felülmúl”, mert „ha leváltam a világról, semmi más iránt nem vagyok fogékony, mint Isten iránt”: „A világról levált szív oly közel van már a pusztá semmihez, hogy Istenen kívül senki és semmi nem volna elég leheletszerű ahhoz, hogy helyet találhasson benne. Ő annyira egyszerű és leheletszerű, hogy a világról levált szívben helyet talál. (...) Aki teljesen leválik a világról, az nem törekszik más teremtmények felé, egyáltalában nem kíván semmiféle teremtmény előtt hódolni, sem pedig fölébe kerekedni; nem akar sem lentebb, sem fentebb lenni senkinél, pusztán megállni önmagában, anélkül, hogy bárkinek örömet vagy szenvedést okozna, és nem akar hasonló lenni más teremtményekhez, sem pedig különbözni azoktól. Nem akarja sem egyiket, sem másikat; nem akar semmit, csak lenni. De hogy ez vagy az legyen, arra nem törekszik. Mert aki ez vagy az akar lenni, az valami akar lenni. Aki azonban leválik a világról, az nem akar semmi lenni. Ezért őtöle a világ minden dolga érintetlen marad.” (Eckhart Mester: *Leválni a világról*. In: *Fohászok és vallomások*. Vigilia, 1988. 425-427. l. – Mándy Stefánia fordítása.)

mindez *nem tudható*¹⁵. Igaz, a másik világ – mint osztatlan lét, mint minden kettősség, törés, meghasonlás megszűnése – nemcsak üdvígéret, nemcsak a vallási képzelet „objektív látomása” (mundus imaginalis), vagy teológiai konstrukció lehet; meg is valósul az Egyházban, a szentségekben, a liturgikus cselekmény síkján (például a communióban vagy koinóniában, amikor a hívek magukhoz véve az Isten testévé és vérévé átlényegült eucharisztikus adományokat közösségre lépnek Istennel és Istenben egymással) vagy az ortodox kultuszkép – az ikon – *eseményében*, amikor a hívek lelki szemei előtt leplezetlenné válik az igazi, az égi realitás és kapcsolatba lépnek a másik világgal.

Hagyjuk meg azonban a hitet a hívőknek, a politikát pedig a politikai közösség tagjainak, akár hívők, akár pedig nem. Mert már itt kezdetét veszi a rossz, egymásból ellenséget formáló politikai kettősség, egymás kölcsönös kizárása, kiátkozása, kiutálása, kiüldözése a *politikai közösségből*, legújabbán már nem is mindig azon az alapon, hogy ez vagy az a társadalmi csoport, ez vagy az az egyén

¹⁵ Mint Walter Lippmann írja a „két birodalmat” a közjó értelmezhetősége és politikai kivihetősége érdekében szigorúan kettéválasztva *A közjó filozófiája* című könyvében: „A másik birodalom ismeretei nem fejthetők ki a megszokott anyagi világ prózai nyelvén. Mivel egy olyan világ látomásából ered, amely az érzékeinkkel nem fogható fel. A látnokok szavai nem lehetnek közvetlen gyakorlati javaslatok. Nekik költői példabeszédekben és metaforákban kell szólniuk, ami megsejteti és hangot ad annak, ami prózában nem kifejezhető. Ezek a példabeszédek és metaforáik nem az emberek kormányzásáról szólnak, de Szent Pál nyelvén kifejezve, az új ember teremtéséről. (...) Az újjászületett ember...nem szabja magát e világhoz, hanem elváltozik az ő elméje megújulása által.” (Walter Lippmann: *A közjó filozófiája*. Bagolyvár Könyvek, 1992. I. m. 137. 1 – Jánossy Ilona és Dubravszky Sándor fordítása.)

*más-hitű, vagyis idegen*¹⁶ (más vallási hitet vall, mint a többség vagy amit az állam igaz hitnek elfogad és államvallássá emel), vagy azon az alapon, hogy valaki *eltér* a államvallás dogmatizált hittételeitől, vagyis eretnek (heretikus), hanem hogy valaki *nem* hívő avagy – ellenkezőleg –, hogy hívő. A modern, szekularizált állam az alkotmányon kívül más „istenséget” vagy más kánont nem ismer, ez az „istenség” vagy kánon viszont kizárólag a formális jog alapján ítél meg, választ szét bűnösökre és ártatlanokra (ismeretes a római jog egyik alapvetése: nulla

¹⁶ Ismeretes, hogy az ókori görög városállamban, majd Rómában is a polgár fogalma feltételezte az állam vallási kultuszában való részvételt: a polgárok közé felvétetni annyit jelentett, mint „belépni a szent helyre, a szent tárgyak közé” (μετείνvai τών ἱερών). A polgárok lajstromába csak akkor jegyeztetett be valaki, ha ugyanazokat az isteneket tisztelte, mint az állam. Ezért nem kerülhetett be (vagy csak egészen ritkán) az állampolgári közösségbe az idegen, hiszen két vallása éppoly kevésbé lehetett valakinek, ahogyan nem tartozhatott két városállamhoz sem. A vallási máshova-tartozás kizárta a polgári jogok megosztását. Az idegen nem vehetett részt a vallási kultuszban és nem folyamadhatott a közösség isteneihez. Sőt, ha valamilyen szent tárgy véletlenül idegen kezébe került, érintése nyomán tisztátalanná vált (még a főpap szemei elé sem kerülhetett idegen, ha szabad ég alatt mutatott be áldozatot, fejét be kellett fátyoloznia) és a tisztátalanná lett tárgy eredeti szentségét csak tisztító szertartás révén nyerhette vissza. (Ha ellenség kerítette hatalmába a várost, visszafoglalása után először a templomokat kellett rituálisan megtisztítani, a tűzhelyeken pedig a tüzet eloltani és új tüzet gyújtani, mert az idegen tekintetének vagy kezének érintése beszennyezte azokat.) Az idegen szerződéseit, házasságát ugyanezen okból az állam nem tekintette törvényesnek, hacsak nem szerzett magának patrónust. Még ennél is beszédesebb azonban, hogy az állampolgári közösség tagját sújtó legsúlyosabb – a halálnál is súlyosabb – büntetés a számkivetés volt, ez ugyanis lényegében a vallási kultuszból való kizárást, kiközösítést jelentett és egyben a vallási kultusz által létrejövő összes kötelék (állami-politikai, törvényi, családi, vagyoni) megszűnését, végeredményben tehát az emberi mivolt elvesztését is, teljes és végleges idegenné válást, egyfajta „élőhalotti” státust, árnyéklétet, mintha a kiközösített már életében az Alvilágba jutott volna. (Lásd minderről bővebben: Fustel de Coulanges: *Az ókori község*. Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Hivatala, Budapest, 1883. 287-301.l.)

poena, sine lege), büntet meg vagy ment fel, szociális, felekezeti, nemi, kulturális, politikai hovatartozásra való tekintet nélkül. Egy efféle modern jogállamban képtelenség volna azt mondani a híveknek és egyházaiknak, hogy el a kezekkel a politikától; de éppoly képtelenség lenne a kezekbe letenni a politikai közösség sorsát, éppoly képtelenség lenne, ha valamelyik vallási közösség, valamelyik egyház a politikai közösséggel azonosítaná magát, vagy akár csak – intézményesen vagy eszmeileg – összekapcsolódna vele (még akkor is, ha a politikai közösség értékrendje jól felismerhetően egy különös, a történeti-kulturális hagyományt mélyen átható vallás és egyház univerzalisztikus értékrendjének szekularizált megfelelője¹⁷), hogy aztán ezen az alapon lehessen

¹⁷ „A modern államélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom. Nemcsak történeti fejlődésük szerint, minthogy a teológiából kerültek át az államelméletbe, a mindenható Isten például teljhatalmú törvényhozóvá vált, hanem szisztematikus szerkezetük szerint is (...) A kivételes állapot a jogtudományban hasonló jelentéssel bír, mint a csoda a teológiában” – állapítja meg Carl Schmitt, hogy aztán ebből a „barát” és „ellenség” megkülönböztetésének teologizálásával a modern politikai közösségre nézve végzetes következtetéseket vonjon le és végzetes politikai fejleményeket igazoljon. (Carl Schmitt: *Politikai teológia*. Budapest, 1992. 19.1.) Schmitt „politikai teológiájának” ezt az alapvetését bírálja Jan Assmann e lapokon már többször idézett művében: „Az államelmélet minden meghatározó fogalmát a teológiából származtató tétel alapjául az a feltevés szolgál, hogy spirituális és világi hatalom, üdvösség és uralom, vallás és politikai eredetileg, illetve lényege szerint egységet alkot, és hogy az egyház és az állam közti újkori hatalommegosztás illegitim tévút. Ezért aztán a fogalomtörténet programja sem annyira ártatlan, mint amilyenek esetleg látszik, főleg, ha tudatosítjuk, hogy Schmitt zsidósággal szembeni kritikájának egyik döntő érve szerint a zsidók rombolták szét ezt az őseredeti egységet...” (Jan Assmann: *Uralom és üdvösség*. Atlantisz Könyvkiadó, 2008. 30.1.) Assmann Carl Schmitttel szemben uralom és üdvösség szükségszerű egységét és egyszersmind elengedhetetlen *szétválasztását* tekinti a nyugati hagyomány alapjának, amelyben „az én országom nem ebből a világból való”

politikailag stigmatizálni, jogaiban korlátozni, a *fundamentalizált* politikai közösségből kirekeszteni vagy üldözni azokat, akik nem tartoznak hozzá, nem ismerik el, mert – mondjuk – egyáltalán nem hisznek Istenben, másként hisznek ugyanabban az Istenben vagy más Istenben hisznek.¹⁸ A vallási fundamentalizmusok, mert hisz róluk

jézusi kijelentésére legalább akkorra hangsúly helyeződik, mint a „minden hatalom Istentől van” kijelentésre. (Az uralom és üdvösség közötti határok megvonása vagy felszámolása lényeges tétje volt a középkori keresztény állam és egyház, a királyok és pápák közötti küzdelemnek, amelyben a hatalom eredendő vagy származtatott szentségére hivatkozva igyekeztek egymás fölé kerekedni, mint azt többek között a király „felkenése” körüli értelmezési viták és hatalmi küzdelmek (a királyokat felkenő pápa – miként az Egyetemes Egyház minden tagja – maga is felkent volt és mint ilyen volt jogosult felkenni a királyt), vagy mint a szent hatalom kizárólagos pápai forrását igazoló „két kard” elmélet mutatják. Lásd erről bővebben: Marc Bloch: *Gyógyító királyok*. Osiris Kiadó, 2005. Szuromi Szabolcs Anzelm, O. Praem.: *A „szent hatalom”-ról és gyakorlásáról alkotott koncepció sajátosságai 1073 és 1303 között*. In: *Hatalom, legitimitáció, ideológia*. (Szerk.: Gedő Éva és Horváth Emőke) L’Harmattan, Budapest, 2007. 58-67. l.; Sashami Endre: *Politikai teológia és az abszolút monarchia kora újkori elmélete*. (I. m. 153-160. l.). A szakrális hatalomról tágabb kitekintésben lásd még: *Szakralizáció v. isztórii civilizációj. I-II*. RAN, Moszkva, 2005.

¹⁸ A modern világállapot mint a *kalkulatív*, a *bürokratikus* és a *tudományos* racionalitás végső kiteljesülésének folyamata Max Weber – feltehetően Friedrich Schillertől kölcsönzött – elhíresült metaforájával „a világ varázstalanításaként” vagy „a világ varázs alóli feloldásaként” (‘Entzauberung der Welt’) írható le. Szűkebben vallástörténeti értelemben Weber az „egyházi-szakramentális üdvözülés” lehetőségét elvető reformációban látja a világ varázs alóli feloldásának végső lépését: „Itt ér véget a világ varázs alóli feloldása, ez a nagy vallástörténeti folyamat, amelyet az ókori zsidó próféták indítottak el a hellenisztikus tudományos gondolkodással egyesülve, s amely az üdvkeresés összes *mágikus* eszközét mint babonát és vétket támadta.” (Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat, 1982. 133. l. V.ö. Alister E. McGrath: *Kálvin*. Osiris Kiadó, 1996. 234-262.l.) Természetesen a varázs kihunyását nemcsak a „bálványosságok”, vagyis a „szolgaság földjéről” való szabadulásként ünnepegni, hanem – mint azt a romantikától kezdődően minden modern kulturkritika mutatja – abszolút veszteségként, a világ kiüresedéseként, elidegenedéseként, a szent távozásaként, Isten halálaként elsiratni is lehet. Mindenesetre a modern művészek nagy többsége a világ varázs alóli mentesülését nem „felszabadulásként”,

beszélünk, valójában nem a régi vallási világállapotot állítják helyre, hanem csak az új, az univerzalisztikus és racionális és formális szabályaira alapozott világrendet rombolják le. Peter Berger, a kiváló szociológus egy nemrég tartott előadásában a “mennyire lehet egy demokrácia keresztény?” és „mennyire kellene egy demokráciának kereszténynek lennie?” kettős kérdését téve fel magának, a lutheri álláspontot idézte fel ezzel kapcsolatban: „...én teológiai szempontból a »két királyság« (bevallottan heterodox) lutheránus felfogásából kiindulva közelítek a kérdéshez. E szerint az állam (legyen bár demokratikus vagy sem) nem lehet keresztény, és nem is kell azzá válnia. Luther ezt velősen úgy fogalmazta meg, hogy inkább lenne egy igazságos török, mint egy igazságtalan keresztény alattvalója. (...) A keresztény állam fogalma így teológiailag elfogadhatatlan oxymoron.”¹⁹

hanem „megfosztásként”, „veszteségként”, „hiányként” tudatosította és élte át, a varázs nélküli világot egyszerűen unalmasnak vagy sivárnak ítélve. Amit a teológus Johannes Wagner az angyalokról ír, az a *szent* egészére vonatkozik: „A modern élet világában az angyal olyan színben tűnik föl – még akkor is, amikor létét nem vonják kétségbe –, mint visszavonulóban lévő lény. Metaforával élve, hasonlatos valamely terület őslakójához – például az Észak-Amerikában élő indiánhoz –, aki, miután földjeiről elűzték, minden erejét elvesztette és rezervátumban él. Hogyne, még eleven, szóba lehet állni vele, sokat lehet mesélni arról, mit jelentett ő egykor, de a kortársi tudat számára ő csak mese.” (Idézi Andrei Pleșu: *Az angyalok – Építőkövek a közelség elméletéhez*. In: *Uő: A madarak nyelve*. Jelenkor, Pécs, 2000. 165. 1.)

¹⁹ Peter Berger: *Két királyság – egy elv*. In: 2000, 2008. 11. szám, 26. l. Tegyük azonban hozzá, hogy a „két királyság” elvének megfogalmazására, az állam és az egyház (sőt, a szakramentumok, ezen belül az egyházi hierarchia és a hit) szétválasztására *eredetileg* nem azért került sor, hogy az egyének és a közösség életét kivonják a vallási szabályozás alól, hanem éppen ellenkezőleg: „a refomáció voltaképpen nem azt jelentette, hogy általában kiküszöbölték az

Ha az élet és halál világát *végsőleg elválasztó* hitbéli Igazság – a *kriszisz* – nem *maga* jön el és van jelen (*parúszia*), ha a „mennyei igazságot” *emberek* kezdik osztogatni, *emberek* fordítják *emberek*, halandók – halandók ellen, akkor ez nem a két világ eggyé válását, nem a mennyország „földre szállását”, hanem csupán e világ pusztulását eredményezheti. Az ilyen *emberi* – hogy ne mondjuk: teremtményi – türelmetlenség, vagyis hatalmi érdek, hübrisz, mértéktelen becsvágy által siettetett, erőltetett „eljövetel” és látszólagos „jelenlét” inkább az Igazság távozásának és távolmaradásának felel meg, nem más tehát – a hit legsajátabb látókörén belül maradva is – mint démonikus üdvözülés- és Paradicsom-paródia: Civitas Dei helyett a Pokol, Jézus helyett a Nagy Inkvizítor, Krisztus helyett az Antikrisztus, az Igazság Birodalma helyett a Hamisság és Gonoszság birodalma. A *hit ugrását*, amelyet – Szent Ágoston után szabadon – Kant találóan nevez az *ész salto moralé*-jének, nem lehet és nem szabad politikailag megvalósítani, egyénekre vagy egész társadalmakra rákényszeríteni, mert ez katasztrófához vagy egyszerűen politikai és lelki terrorhoz vezet. Éppen az ellentétéhez annak, ami a hitben lehetőségként adva van

egyháznak az élet feletti uralmát, hanem inkább az uralom eddigi formáját egy másikkal cserélték fel – írja fentebb idézett művében Max Weber. – *Éspedig egy hallatlanul kényelmes, akkortájt alig érzékelhető, sok esetben már-már formális uralmat cseréltek fel az egész életvitelnek olyan – végtelenül terhes és ugyanakkor nagyon is komolyan vett – szabályozásával, amely az elképzelhető legmélyebben behatolt a magán- és a közélet minden szférájába... (...) a gazdaságilag a legfejlettebb területeken fellépő reformátorok nem azt kifogásolták, hogy az egyház, a vallás túlságosan ellenőrzi az életet, hanem azt, hogy túl kevésbé teszi ezt.” (Max Weber, i.m. 29-30.l. – Kiemelés – Sz.A.)*

azok számára, akik képesek hinni vagy – helyesebben szólva talán – *nem képesek nem hinni*. A hit ugrását nem lehet az emberek ugráltatásával kikényszeríteni. Az egyház nem kiképző laktanya. Egy ilyen hitbéli „nagy ugrás” ezidő szerint inkább a parancsuralmi – idomítással, fenyítéssel és agymosással történő – társadalomboldogítás totalitárius gyakorlatának felelne meg, semmint Isten Országának. Jól mondja Kafka: „Egy hazug világból a hazugságot még ellentétével sem irthatjuk ki; csak úgy, ha egy igaz világra váltjuk.”²⁰

Ámde ez az *igaz világ* vagy hitbéli remény, vagy csak az isteni kegyelem ítélkező végzése folytán jöhet el. Ezen a világon hazugság és igazság, igazság és jóság, bűn és ártatlanság – emberi kritériumok szerint – *szétválaszthatatlanul* összekeverednek, illetve feltételezik egymást. Ezen a világon fény nincs árnyék nélkül, jó rossz nélkül, élet halál nélkül, egészség betegség nélkül. A földi igazságszolgáltatás azonban nem azonos az égivel. „Jézus a búzáról és a konkolyól szóló példázatában azt mondja, hogy ebben a világban nincs értelme megpróbálni kigyomlálni a gazt a gabona közül” – véli Notrhop Frye²¹. Márpedig a

²⁰ Franz Kafka: *Az én cellám – az én váram*. Európa Könyvkiadó, 1989. 35. l. (Halasi Zoltán fordítása)

²¹ Northrop Frye: *A Biblia igézetében*. Esszé, prédikáció, interjú. Hermeneutikai Füzetek 4. (Szerk.: Fabinyi Tibor), Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. 63. l. Frye, a nagy kanadai irodalomtudós, Jézus példabeszédét az eszkatologikus értelemben végső szétválasztás, vagyis az apokalipszis (a másik világ leplezetlenné válása, az igazi realitás megjelenése, e világ leplének lehullása) *kritikus* eseménye kapcsán idézi föl, az irodalmi képzelőerő apokaliptikus – az ember számára igazán lényegeset a lényegteltentől, a mulandótól, az esetlegestől, a halált az élettől elválasztó – funkciójára utalva. Ebben az értelemben a művészi forma általában véve is apokaliptikus, tehát az igazat a nem-igaztól szétválasztó

vallási hatalomként, szakrális hatalomként fellépő politikai hatalom egyebet sem tesz, mint hogy folyvást gyomlál: különválasztja a *tiszta* búzát a *néven nevezett konkolytól*, ami a gyakorlatban a konkolyként azonosítottak üldözését és a hatalom által önkényesen „tiszta búzaként” körülhatárolt társadalomból való kirekesztését, sőt, kiűzését jelenti. Az Ördög a habzó szájú Angyallal veszi kezdetét – írja egyik Dosztojevszkij-esszéjében Grigorij Pomeránc, orosz vallásfilozófus²². Pascal pedig ezt írja: „L’homme n’est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l’ange fait la bête²³. (’Az ember sem nem angyal, sem nem állat és szerencsétlensége abban áll, hogy aki angyal akar lenni, állattá lesz.’) Ez a kijózanító, mérsékletre intő belátás – hogy ugyanis az emberek nem angyalok –, lett utóbb az

funkciót tölt be, és az emberi létezés haláltalan szemléletmódját avagy haláltalanítását jelenti. Az *esztétikai* és a *vallási* e tekintetben kéz a kézben járnak. De Isten őrizze, hogy kezét nyújtsa felénk vagy csatlakozzon hozzájuk a politika!

²² „A Sátán a jóért, az igazságért és igazságosságért habzó szájjal harcba szálló angyallal veszi kezdetét [Djaval nacsinajetsza sz angela sz penoj na gubah], aki így jut el lépésről-lépésre a tüzes gyehennáig és Kolimáig. (...) Csak a szent vértanúkat [podvizsnyiki] nem fenyegeti az elsátánosodás veszélye. Ők azonban nincsenek sokan. A többség ki van téve az elsátánosodásnak. Vannak azonban, akik azért sátánosodnak el, mert elvakítja őket a rossz megsemmisítésének ádáz vágya [szlepnut ot jarosztново zselanyija razrusity zlo], és aztán ilyenek is maradnak, vakon élnek és cselekednek egy életen át. Lehetnek forradalmárok és lehetnek reakciósook, akik számára a forradalom a legfőbb rossz. Mindkét táborban, blokkban, pártban ott lobog, vagy ha már nem lobog, akkor ott parázslik még a hősiesség, az áldozatkészség, az igazságért folytatott harc tüze. Ebben rejlik a sátán minden ereje. Minden pártnak megvan a maga viszonylagos igazsága a rossz ellen folytatott harcban, amely a másik pártban testesül meg.” (Grigorij Pomeranc: *Nyeulovimij obraz. 1. Pena na gubah*. In *Uó: Otkritoszty bezdnye*. Liberty Publishing Hous, New York, 1989. 101-102.1.)

²³ Pascal: *Pensées*. Coll. Folio Classique, Gallimard, 2004. 370. 1. (Michel Le Guern szerkesztésében az 572. fragmentumnak felel meg.)

alapja az emberi hatalom korlátozásának és ellenőrzésének minél hatékonyabb módjait kereső demokratikus kormányzásnak: „De mi vetne rosszabb fényt az emberi természetre, mint a kormányzat puszta léte? – kérdezi *A föderalistában* Madison. – *Ha az emberek angyalok volnának, nem kellene kormányozni őket. S ha az embereket angyalok kormányoznák, a kormányzaton sem belülről, sem kívülről nem kellene ellenőrizni. Az olyan kormányzat kialakításában, amelyben emberek igazgatnak más embereket, a nagy nehézség a következő: először képessé kell tenni a kormányzatot arra, hogy irányítsa és ellenőrizze a kormányzottakat; másodsor rá kell kényszeríteni, hogy ellenőrizze saját magát.*”²⁴

E világon, amelynek döntő jellegzetessége a mulandóság²⁵, s az ebből következő osztottságok végtelen sora, a hatalom – bármiből ered is: tudásból, vagyomból, erőből, örökölt, szerzett, elnyert pozícióból – mindenkor a megosztás, az elválasztás, a hierarchizálás legfőbb forrása. Olyannyira, hogy hatalomnélkülivé válni – ahogyan az a paradicsomi módon osztatlan létet *utánzó*, Assisi Szent Ferenc alapította fraternitasban egyféleképpen megvalósult – nem más, mint pozíció-nélkülivé, tudatlanná és vagyontalanná válni. De ami lehetséges az egyéni belátás határai között, s talán még az egyéni belátáson és önkéntes csatlakozáson alapuló kisközösségekben is, az államban csak az életellenes – a szükségképpen osztottságokból

²⁴ In: *A föderalista*. Európa Könyvkiadó, 1988. 381. l. (Balabán Péter fordítása – Kiemelés – Sz. Á.)

²⁵ V.ö. Franz Kafka, i.m. 45. l.

eredő vagy osztottságokhoz vezető különbségeket elnyomó, a sokféleséget megszüntető – egység zsarnoki erőszaka révén lehetséges, pontosan úgy, ahogy azt Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* című regényében Iván beszéli el a Nagy Inkvizítor legendájában. Ez esetben nem mennyei harmónia, hanem földi pokol és/vagy káosz lesz az osztottságok megszüntetésének eredménye²⁶: az egyik rész, az egyik oldal megsemmisíti, magába olvasztja, vagyis kizárja az egészből a másik részt, a másik oldalt – mint „rosszat”, mint az osztott állapot, a „bűnös állapot” okát vagy okozóját –, ami természetesen csak a különbségek elmélyüléséhez, szakadáshoz, erőszakhoz, polgárháborúhoz, káoszhoz vezethet.

„Manapság minden politika – írta több mint másfél évszázaddal ezelőtt Søren Kierkegaard. – A vallási szemlélet ettől úgy különbözik, mint ég a földtől (*toto coelo*), miként a kiindulópontok és a végcélok is úgy különböznek, mint ég a földtől (*toto coelo*), ugyanis míg a politika a földről indul és a földön is ragad, addig a vallás fönről eredezteti magát, hogy minden földhözragadtat átszellemítsen, majd az égbe emeljen.”²⁷ Miközben azonban Kierkegaard kiemeli, hogy aki a vallási eszményt, jelesül

²⁶ „Amint a keserű vég érzékelhető lett a totális forradalom országaiban – írja a „két birodalom”, az érzéki és a szellemi birodalom közötti ontológiai különbséget elvétő modern társadalmak katasztrofális tapasztalatára utalva Walter Lippmann –, láthatjuk, mennyire reménytelen a modern ember helyzete. A szörnyű események mutatják, hogy minél keményebben igyekszik mennyországgá változtatni a világot, annál inkább pokol lesz belőle.” (Walter Lippmann: *A közjó filozófiája*. I. m. 127. l.)

²⁷ Søren Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*. Latin Betűk, 2000, 97.l. (Hidas Zoltán fordítása)

Krisztust követi, legfeljebb azt érheti el, hogy „semmivé legyen a világ szemében”, ami pedig „a gyakorlatiatlanság tetőfoka” a politikus felől nézve, a politikai és a vallási közötti bensőséges összefüggésre is utal, mondván, hogy „a vallási az átszellemített képe mindannak, ami a politikusban – ha tényleg barátja az emberségnek és szereti az embereket – akár a legszerencsésebb pillanatban felmerülhet”²⁸, s hogy „»gyakorlatiatlansága« ellenére a vallás a politika legszebb álmának az örökkévalóságba szellemített képe”²⁹. Kierkegaard azonban nemcsak azt látja világosan, hogy „semmilyen politika nem volt és nem is lesz képes arra, a világiasság semmilyen alakja nem volt és nem is lesz képes arra, hogy a legvégső következményeiben átgondolja vagy megvalósítsa az »emberszabású« emberi egyenlőség gondolatát”, hanem – Dosztojevszkijhez nagyon hasonlóan – azt is, hogy ennek megkísérlése szükségképpen az ördögibe torkollik: „Tökéletes egyenlőséget elérni a földhözragadt világ közegében, vagyis abban a közegben, melynek lényege a különbözőség, vagyis az egyenlőséget világi módon, földhözragadtan, azaz különbségtétel révén valósítani meg: ez teljesen lehetetlen, ami a kategóriákból is látszik. Ahhoz ugyanis, hogy tökéletes egyenlőséget teremtsünk, a világiasságot maradéktalanul ki kell irtanunk, ha pedig egyszer elértük a tökéletes egyenlőséget, vége a földhözragadtságnak; de hát akkor nem ördögösség-e, hogy a földhözragadtságnak egyáltalán eszébe jutott a tökéletes egyenlőség kikényszeríthetősége, mégpedig

²⁸ U.o.

²⁹ U.o.

evilági kikényszeríthetősége – a földhözragadtság jegyében!”³⁰

Ebből nem feltétlenül következik a vallás *politikai természetének* vagy – mint az „új politikai teológia” hirdetője, Johann Baptist Metz fogalmaz³¹ – „a zsidó-keresztény vallás belső politikai dimenziójának” tagadása, hanem csak az következik, hogy a „két ország” egyesítésének *vallási módja és politikai módja* radikálisan különböznek egymástól és minden összekeverésük végzetes lehet³², mivel az *Isten országára* vonatkozó üdvígéret és

³⁰ I.m. 98.l.

³¹ Johann Baptist Metz: *A vallás és a politika egy átalakuló korban*. In: Uő: *Az új politikai teológia alapkérdései*. L'Harmattan, Budapest, 2004. 84. l.

³² Nagyszerűen értették ezt a régi rómaiak, akik úgy kapcsolták össze az állam irányítására rendelt legkiválóbbak és legtekintélyesebbek (a senatorok) személyében a világi és a vallási feladatkört, hogy közben a két szférát – a *religio*-t és a *res publica*-t, az istenekre vonatkozó cselekvéseket és az államügyekben való eljárást – világosan megkülönböztették egymástól és bár e két szféra nem volt elszigetelve egymástól, összhangban kellett lenniük, *politika-hatalmi síkon* föl sem merülhetett – mondjuk – az Aranykor, a Saturnusi kor, valamilyen paradicsomi állapot *politikai megvalósítása* (a megvalósítás megmaradt kulturális síkon, a csaknem két hétig tartó, a világrendet feje tetejére állító saturnaliák (saturnales) rituálisan megismételt és eljátszott „Aranykor”-játékának szintjén). Ennek az aranykori világállapotnak a megvalósítása még az istenült, istenként vagy „Isten fiaként” tisztelt császárok idején sem merült fel, még az augustusi „aranykor”, a „pax romana” sem a hierarchiát és ellenségeskedést nem ismerő Aranykor „eszményének” megvalósítását, hanem a római imperium aranykorát jelentette. Cicero nem az Isten királyságát helyettesítő felkent király, és nem is az intézményes papság helyére lépő karizmatikus prófétai hatalom eszméjét fogalmazza meg, amikor Róma alapítóinak bölcsességét dicséri: „Őseink isteni sugallatra számos bölcs intézkedést hozta, de legkitűnőbbnek az az alapelvük bizonyult, hogy ugyanazok a személyek irányítsák a halhatatlan isteneknek járó vallási tiszteletet és köztársaságunk állami ügyeit. Így a legtekintélyesebb és legkiválóbb polgárok az állam ügyeinek helyes irányításával egyúttal a vallás – a vallási előírások bölcs értelmezésével pedig az állam fennmaradását is szolgálták” (De domo sua, 1,1). In: *Róma istenei*. Gondolat, 1975. 141. l.

üdvremény politikai megvalósítása *ezen a világon* nem vallási paradicsomhoz, hanem csak újabb politikai pokolhoz vezet. A politikai teológia talán *legradikálisabb*, mindazonáltal legkevésbé sem fundamentalista újrafogalmazója, az imént idézett Metz maga is ebből indul ki: „A vallásról szóló beszéd Istenről szóló beszédként történő felfogása: ez helytállónak tűnik, mindamellett sokkal kevésbé magától értetődő, mint ahogy első pillantásra vélnénk. A politikáról szóló beszéd Istenről szóló beszédként történő felfogása: ez végképp nem tűnik helytállónak, számtalan ellenvetésbe ütközik, többnyire veszélyesnek számít – közveszélyesnek, s már szinte mindenki idejétmúlnak tekinti. Mert hát mi köze is van a politikának Istenhez? Mi köze is van Isten földi álneveihez, az igazsághoz, a szeretethez? *Nem úgy áll-e a helyzet, hogy a két »ország« elválasztása, Isten és a politika, az istenuralom és a politikai uralom elválasztása sajátos előfeltétele politikai kultúránknak? Isten uralmának politikai hirdetése eredményezett-e bármikor is mást, mint papok és teológusok vallási köpönyegbe bújtatott uralmát? Isten ments! Ez nyilvánvaló!*”³³ Ha ez nyilvánvaló, akkor Metz nyilván azt is elfogadja, amit a földi és égi „ország” (vagy „város”), a látszólagos és az igazi királyság viszonyáról – alighanem Róma bukásának hatása alatt – a *De Civitate Dei*-ben Szent Ágoston így fogalmaz meg: „Káin az Írás szerint várost épített. Ábel azonban mint zarándok (vagy idegen, azaz: *peregrinus*– Sz.Á.) nem

³³ I. m. 83. l. (Tózsér Endre fordítása – Kiemelés – Sz.Á.)

épített. A szentek városa (vagy állama, azaz *civitas*-a – Sz.Á.) ugyanis odafönt van, bár itt születnek meg a polgárai, akikben addig zárandokol, míg el nem jön ennek az országnak az ideje, amikor majd egybegyűjti mindazokat, akik saját testükben feltámadnak, és nekik adja a megígért országot, ahol fejedelmükkel, az »örökkévalóság királyával együtt« örökké uralkodnak majd.”³⁴

Amikor Metz a vallás gyakorlati-politikai természetét a vallás leglényegéből, az isteneszméből eredezteti (olyannyira, hogy megjegyzi: „ha jobban meggondoljuk, a »politikai teológia« kifejezés voltaképpen pleonazmus”), egyáltalán nem arra gondol, hogy a vallásnak meg kell ragadnia a politikai hatalmat, hogy az isteneszmének állameszmévé kell válnia és hogy a földön kell megvalósítani „Isten országát”, a politika nem hatalmat, a politikai teológia nem az „erőszak teológiáját” jelenti az ő kifejtésében, hanem a „messiási vallás” komolyan vételét, a vallás gyakorlati belebocsátkozását e világ közös ügyeibe, ami szerinte nem eltávolodást, hanem közeledést jelent Istenhez, sőt, ha „a keresztény vallás megtagadja politikai természetét, akkor nem válik istenfélőbbé, »krisztusformájúvá«, s végképp nem ragaszkodik jobban Istenhez, hanem elfelejti Istent; és ez igaz fordítva is: ha kudarcot vall a politika terén, az éppen azzal függ össze, hogy elfelejtette Istent”³⁵. De mit jelentene ez esetben a politika terén vallott kudarc? Metz példájából kiviláglik,

³⁴ Szent Ágoston: *Isten Városáról*. III. kötet. Kairosz Kiadó, 2006. 267. l. (Tizenötödik Könyv, 1. fejezet – Dr. Földváry Antal fordítása)

³⁵ I.m. 84.l.

milyen távol áll a vallás politikai természetének ez a teológiai felfogása a vallási üdvígéret hatalmi megvalósításának rémálmától: „az, hogy az egyházi vallás a XIX. század végén, a korai kapitalista korban kialakuló tömegnyomorral szemben kudarcot vallott (és ez aligha tagadható), nem arra vezethető vissza, hogy túlságosan vallásos és túl kevésbé politikai elkötelezettségű volt. Éppen ellenkezőleg: túlságosan is kevésbé tette a »dolgát«, túlságosan is azonosult egy olyan idejétmúlt politikával, amely vakká tette a tömegméretű nyomorral szemben, és süketté magának a vallásnak a politikai próféciájára.”³⁶

³⁶ U.o. Metz legfőbb vallási-politikai ellenfele a modern világban épp ezért nem a felvilágosodás, nem a liberalizmus, nem az egyházat és az államot szétválasztó, a politikát szekularizáló gondolkodásmód, hanem a kereszténységet mint messiási vallást meghamisító „polgári vallás”, amelyet úgy jellemez, mint „istenfelejtést”: „A polgári vallásban Isten nem Isten, nem a Biblia messiási vallásának Istene. Ez az Isten mintegy halott a polgári vallásban. A polgári vallásban ugyan lehetséges Istenre hivatkozni, de már nem méltó az imádásra, mert már nem támaszt követelményeket, noha nem is nyújt vigasztalást, mert már nem avatkozik bele a dolgok menetébe, nem dönt és nem hoz létre semmit, hanem – mint „érték” – átível eleve rögzített polgári önazonosságunk felett. Az »értékké« átkovácsolt Isten: ez Isten sorsa a polgári vallásban. (...)A polgári vallás magánügynek számít, s ezért sohasem lehet szubjektumok »ügye«, sosem lehet az, ami a vallás mint messiási vallás. A vallás éppen azért politikai természetű, mert szubjektumok ügye. (...) A polgári vallás valóban »ópium«, természetesen nem abban az értelemben, ahogy arról a marxista valláskritika beszél: nem a nincstelenek, a szegény ördögök vigaszára, vakká-süketté tételére és lecsillapítására szolgál, hanem a jómódúak ópiuma, azoké, akiknek már van jövőtervük és távlatuk. A polgári vallás az adott helyzet biztosítását szolgáló ideológia egy olyan társadalomban, amely nem akar megváltozni. Segítségét, vigaszt vagy jövőképet nem nyújt az észlelt és felismert ellentmondások közepette. És ez – úgy vélem – annak az ára, hogy megfeledkezett Istenről. Isten ugyanis politikum, és Isten elfelejtése szintúgy az. A polgári vallás alakjában mi, keresztények megtanultuk elviselni, sőt vallási rangra emelni saját istenfelejtésünket.” (I. m. 85-86.l.) A „polgári vallás” teológiai kritikájához lásd még: Johann Baptist Metz: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. L’Harmattan, Budapest, 2005. „Teljességgel megengedhetetlen – írja például e könyv *Egyház*

Politikai értelemben „a kettőt eggyé tenni” nem az egyik oldal kizárását jelenti, még csak nem is a kettősség

és nép. A hit elfeledett szubjektumáról című 8.§-ában Metz –, hogy az egyik féltekén az egyház fokozódó mértékben polgári vallássá alakuljon, a boldogok, a szenvedést nem ismerők vagy a szenvedéssel szemben érzéketlenek vallásává, míg a világ másik felén a nyomorultak, sőt – mondjuk ki keményen és világosan – a rabszolgák vallásaként jelenik meg. Ezzel kapcsolatban nem az a botrányos, hogy a kereszténység mintegy a nyomorultak, a rabszolgák vallásaként jelenik meg, hanem az a tény félháborító, hogy az egyház a nyomorultakat és a nyomor szemlélőit, számtalan szenvedőt és számtalan közönyöst egyesít magában, s hogy ezt az egészet a hívők közösségének nevezik.” (I.m. 135.l.) A fejtegetés e pontján Metz Simone Weil bizonyos – a szegénységre – vonatkozó gondolataira utal, amiből még egyértelműbben világlik ki, milyen kevés köze van a vallás e politikai felfogásának bármiféle pártpolitikához és eldologiasult hatalomhoz, amelynek *vallási semmibe vételében* Weil minden kortársánál messzebbre ment. Természetesen nem nehéz ugyanezen a ponton ráismerni Pilinszky János sajátos, *ars poeticaként* megfogalmazott (!) „politikai-teológiai” krédójára, amelyet ismeretes módon éppen Simone Weil gondolatai ihlettek: „Ők, a szegények azok, akik mintegy incarnálták, valósággal a vérükben és a húrukban, közvetlenül a tagjaikban hordozzák időtlen idők óta a világ rájuk eső, lényege szerint elviselhetetlen, fokról fokra megsemmisítő nehezét. Ettől olyan nyugodtak a szívükben, s érezhetik maguk körül egy isteni mindenség jelenlétét. Szemben velük a gazdagok igyekeznek szabadulni a képtelen tehertől, a gazdátlan abszurditás gazdátlan terhét zúdítva a világra. Ha a szegények tehervállalása az isteni megtestesülés időtlen előképe, a gazdagok a deincarnatio kezdetét jelentik. S amikor a szellem e lerakott, és szinte láthatóvá és tapinthatóvá lett gazdátlan terhet maga se hajlandó többé magára venni már – beérve annak pusztá és kétségbesésig menő, vagy akár hasonlóképpen frivol szemléletével –, lényegében csak súlyosbítja azt, amit a gazdagok már régen megkezdték és eleitől elkövettek. Ezután már színre léphetnek a közönséges bűnözők – végkifejlet szereplői –, kik az abszurditást, a botrányt most már közvetlenül követik el, direkt merényletük pervertáltságától várva valamiféle visszafele ható meggazdagodás, hatalom és szabadság soha nem volt beköszöntét. Az ártatlanok szenvedése ettől fogva már nem következmény többé, hanem a könyörtelen események elengedhetetlen energia-forrása.” (Pilinszky János: *Ars poetica helyett*. In: Pilinszky János Összes Versei. Osiris Kiadó, 2006. 91-92.l.) Lásd még a Vigilia 2006. 6. számának Metz-összeállítását, különös tekintettel az „Isten, a szenvedés és a politikai teológia” című konferencia-beszélgetés válogatott részleteire (402-409.l.), és Görfői Tibornak Metz gondolatvilágát bemutató „Szenvedélyes egyoldalúság” című tanulmányára (410-417.l.).

megszüntetését, hanem azoknak a módoknak, szellemi és gyakorlati közvetítéseknek a kimunkálását, amelyek a törvény szigorú és az embertársi közösség gyöngéd szálaival összeköthetik azt, ami külön van, nem engedik szakadékká mélyülni azokat a különbségeket és ellentéteket, amelyek szétválasztják a közösséget, békét teremtenek a társadalomban, de legalábbis elejét veszik annak, hogy háború törjön ki a társadalom ellentétes érdekű, kulturális háttérű, vallású, vagyoni helyzetű, származású részei között. Csakugyan: az osztottság, a kettőség eggyé tétele itt, a földön egészen egyszerűen békét, *békés együttélést* jelent – a háborúskodás, a *bellum omnium contra omnium* ellentétét³⁷. Azt a berendezkedést, amit a

³⁷ Thomas Hobbes jellemzi így *Leviathánjában* – „mindenki mindenki ellen viselt háborúként” – azt az „áldatlan állapotot, amelybe a pusztaság természet helyezi az embert”, aki – mintegy társadalomelőtti – természeti állapotában – Hobbes felfogása szerint – „magányosságban” él, „csak annyi biztonsága van, amennyit saját ereje és találékonysága nyújt neki”, mert természetéből fakadóan az ember összeférhetetlen lény, aki embertársának életére és javaira tör. Ez a nyers vagy vad természeti állapot a minden ember háborúja minden ember ellen. Ebben az állapotban nem lehet beszélni a helyes és helytelen, az igazságosság és igazságtalanság fogalmáról: „Ahol nincs közhatalom, ott nincs törvény, ahol nincs törvény, ott nincs igazságtalanság. A háborúban az erőszak és a csalárdság sarkalatos törvények. (...) Ennek az állapotnak további következménye, hogy nincs se tulajdon, se uralom, nincs biztos *enyém-tied*, ehelyett minden ember csak azt mondhatja magáénak, amit meg tud szerezni, és csak addig, amíg birtokában képes tartani.” (Thomas Hobbes: *Leviathán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Első kötet, Kossuth Kiadó, 1999. 170. l. (Vámosi Pál fordítása) De mivel az ember értelmes lény, „az értelem pedig a béke előnyös alapelveit sugallja”, úgy szabadul ki ebből a háborús állapotból, hogy racionálisan kalkulálva belátja ezeket az előnyöket, lemond természetes önzéséről és szabadságának egy részéről és mindenkinek az önzését törvényekkel korlátozó közhatalmat emel az egyének fölé. Az úgynevezett társadalmi szerződésnek tehát itt már nem isteni vagy történelmi jog a forrása, hanem az emberek racionalitáson nyugvó beleegyezése egy olyan hatalom létezésébe, amelynek legitim monopóliuma van az erőszakra és az egyének lojalitása fejében

muszlimok – vallási alapon– a Béke Házának neveznek a Háború Házával szemben³⁸. Ha ugyanis ama *kettőt* nem

szavatolja béke- és biztonsági szerződésük szavait, amelyek önmagukban (words without swords) mit sem érnének. De nemcsak erről van szó, hanem az igazság fogalmának alapvető megváltozásról is: Hobbes-nál a a százezrek és milliók életét követelő, egész Európára iszonyú pusztulást hozó vallási alapú polgárháborúk évszázadai után a „vallási igazságra” többé már nem alapozható a béke jogrendje. A törvényes állapot forrása nem a vallási igazság, hanem szuverén tekintély, az ilyen tekintéllyel való fölruházottság: „Non veritas sed auctoritas facit legem.” Ez az autoritas éppúgy lehet az abszolút uralkodóé, mint a demokratikus parlamenté, melyet a többség választott. *„Döntéseik legitimitása nem e döntések helyességén múlik, hanem az eljárás törvényességén, amelynek révén létrejöttek. A szabályos eljárással meghozott végső döntések kikezdhetetlensége nem magától értetődő öncél. Ellenkezőleg: elemi érdek, értékítélet, nevezetesen a jogbékéhez fűződő érdek húzódik meg mögötte, ami viszont a közösségen belüli „általános béke” megteremtésének feltétele. Ennek alternatívája ugyanis az, hogy azok a felek, akik jogaikban sérelmezve érzik magukat, erőszakkal veszik el maguknak azt, ami felfogásuk szerint megilleti őket, illetve, hogy azt, ami felfogásuk szerint a közjó megkövetel, erőszakkal érvényesítik azokkal szemben, akiknek meggyőződése ellentétes az övékkel.* Az újkori állam erőszak-monopóliumának alapja az államon belüli béke mindenek felett álló megbecsülése.” – írja Robert Spaemann azt a korunkban újra kiéleződő dilemmát latolgatva, mire épülhet a társadalmi béke: a hitelvek, az értékek közösségére vagy a formális jog rendjére. (Robert Spaemann: *Európa – értékközösség vagy jogrend?* In: 2000, 2002. 4. szám, 17. l. – Kiemelés – Sz.Á.) Az erkölcsi, kulturális – ezen belül vallási, világnézeti vagy ad absurdum ízlésbeli – „értékközösségen” alapuló politikai állam ugyanis csak az értékszubsjektivizmus, az értékszkeptizmus vagy az övétől eltérő értéközösségek tagadása, üldözése, korlátozása, helyes útra térítése között választhat. Spaemann erre az alapvető kérdésre alapvető választ ad: „Egy modern jogrend értékbazisa megköveteli, hogy a polgárok jogai, a polgárok egyesülései ne attól fűggjenek, hogy ezek a polgárok osztják-e az értékeknek ugyanezt az alapzatát, feltételezve persze, hogy engedelmeskednek a törvényeknek. Még abban az esetben is, ha ez az engedelmeség nem több, mint amit egy idegen, megszálló hatalommal szemben tanúsítanak a túlélés érdekében. (...) A jövő Európája ennél fogva jogközösség lehet, amelyben az európai hagyományhoz tartozó valamennyi ország polgára megtalálja a maga közös otthonát, ha az lehetővé teszi és védelmezi a közös értékrenddel rendelkező közösségeket, *ő maga azonban lemond arról, hogy értékközösség legyen.*” (I.m. 18.l. – Kiemelés – Sz.Á.)

³⁸ „A mohamedánok – írja Gerhard Lohfink német teológus – a világot két részre osztják: a nem mohamedán világ a Háború Háza – Dar al Harb. A „harb” a gonosz, istentelen háborút jelenti, amelyet a

összeteszik, hanem szétválasztják; ha ama kettő egymás ellen fordul és a kettősség nem a dialógus, az érintkezés, az együttműködés, hanem a meghasonlás, az erőszak, a rombolás, a kizárólagosságra törekvés hordozója lesz, akkor a szóbanforgó ház alapjai megroggyannak és hamarosan össze fog roskadni.

A politikai Ország egysége e világról való, tehát nem valósulhat meg a mennyei harmónia osztatlan formáiban, amelyekről még a hívők sem *tudnak* semmit, s amelyeknek – megismétlem – csupán démonikus paródiája lehet a zsarnokság osztatlan egysége. A politikai Ország egysége nem a kettősség-sokféleség felszámolását, hanem a részek dialogikus életének kibontakozását feltételezi. A „hideg polgárháború” fokozódó zűrzavarából – a rendteremtő zsarnokság végkifejletének elkerülésével! – csakis a kettészakadt társadalom politikai eggyé tételével – mondhatnám: politikai önegyesítésünkkel – jutatunk ki. Amíg azonban ugyanabban a politikai házban – a magyar államban – „barát” és „ellenség” viszonyában állunk egymással, addig felszólításunkra nemhogy a hegy nem fog odább menni, de még egy kisebbfajta dombocska is csak hasát fogja nevében.

hitetlenek vívnak egymás és az iszlám ellen. A hitetlenek világát háború és erőszak itatja át. Ezért ez a neve: a Háború Háza. A moszlimok egész közösségében, az ummában azonban békének kell uralkodnia, azaz ott béke honol. Ezért a Béke Háza. A dzsihád, annak az útja, hogy az iszlám, azaz a Béke Háza egyre inkább kiterjedjen – amíg az egész világ hívő nem lesz, azaz az iszlámhoz tartozva mindenki békében nem él.” (Gerhard Lohfink: *Emberölés Isten nevében? – Tények és gondolatok a Szent Háború ideológiájához*. In: Pannonhalmi Szemle, 2002. 1. szám, 25-26.l.)

Az egység zsarnoksága és a sokféleség zűrzavara

A *kettős hatalom* mindig a legnagyobb csapást jelenti az állam házára, az erőszak legitim monopóliumával rendelkező közhatalomra. A kettős hatalom természetesen *nem* a hatalmi ágak elválasztását jelenti: a hatalmi ágakból eleve több van mint kettő és egymástól való intézményes elkülönítésük értelme nem abban rejlik, hogy az elkülönített hatalmi ágak a hatalom teljességét maguknak követelve háborút folytassanak egymás ellen, vagy hogy egyik hatalmi ág megbénítsa a másikat, meghódítsa és maga alá vesse, hanem éppen ellenkezőleg: abban, hogy minden módon elejét vegyék az uralom önkényuralommá fajulásának, megakadályozzák a totális hatalom-koncentrációt, vagyis *a hatalom hübriszének* elszabadulását, amelyet – mármint a hübriszt – Hérakleitosz szerint „*erősebben kell oltani, mint a tűzvészt.*”³⁹

Amikor egy modern demokráciában puccsal, palotaforradalommal, forradalommal, választási csalással vagy akár szabályos választásokon keresztül diktatórikus párt kerül hatalomra, a parlamentáris rendszer „felgöngyölítése” mindig a hatalmi ágak intézményes elválasztásának lépésről-lépésre haladó megszüntetésével veszi kezdetét, és rendszerint azzal végződik, hogy minden hatalmi ágat (olykor a képletesen „negyedik hatalmi ágnak”

³⁹ Az idézett kiadásban a 248.sz. Hérakleitosz-töredék – „A hübriszt erősebben kell oltani, mint a tűzvészt.” – szinte drámaian intonált intésének mélyebb értelme csak a rákövetkező 249. sz. töredékkel teljesül ki: „A népnek úgy kell harcolnia a törvényért, mint a városfalért.” (G.S.Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz, 1998. 314. l.)

nevezett sajtót is) alárendelnek a végrehajtó hatalomnak avagy a náci állam szép szavával: *gleichschaltolnak* – erőszakosan egységesítenek. Korlátlan hatalom jön így létre, amelyet nem tarthat többé kordában, nem ellensúlyoz más hatalom. A hatalomkoncentrációt akadályozó összes demokratikus megszorítást, elválasztást, közvetítést mint a totális állam cselekvőképességét bénító, „belső szuverenitását” korlátozó gátat, béklyót, akadályt zúzzák szét; a sokféleséget pedig – legyen az politikai vagy kulturális természetű – mint a rendet felbomlással fenyegető pártoskodást, vizályt és zűrvart számolják fel és üldözik.

A sokféleséget felszámoló egység zsarnoksága nemcsak szabadságellenes, hanem törvénytípró is, amennyiben a jogállamon alapuló demokráciában a törvénynek a szabadság rendjét kell garantálnia, hiszen szabadság nélkül az emberi létezés sokfélesége és dialogicitása sem juthatna érvényre. A régi képlet tehát ez esetben is érvényben marad: a zsarnokság, „ez a rettenetes és félelmetes rossz” ez esetben „sem másból, mint éppen a törvénytelenésgből alakul ki. Némelyek...azon a nézetten vannak, hogy a zsarnokot más okok hívják életre, és hogy nem az emberek az okai annak, ha elveszítik szabadságukat, hanem az újonnan támadt zsarnok kényszeríti őket, de ezt nem helyesen gondolják – írja egy névtelen ókori szofista szerző. – Aki ugyanis úgy véli, hogy a király és a zsarnok nem a *törvénytelenesség* és nem is a *hatalmi túlsúly* miatt kerül hatalomra, az ostoba. (...) *Amikor ez a kettő – a törvény és a jog – megszűnik jelen lenni a tömegben, akkor a gyámság és a védelem egyetlen ember feladatává lesz.*

Hiszen másként hogyan szállhatna egyetlen emberre az egyeduralom, ha nem úgy, hogy a tömegből elvész az üdvére szolgáló törvény?”⁴⁰

A kettős hatalom szindrómája ténylegesen mindig *két-államúságot* jelent: egyazon szuverén területi államban, ugyanabban a társadalomban két egymással polgárháborúsan szembenálló, magának saját államot és saját társadalmat kiépítő hatalmi elit és politikai tábor jelenik meg, amivel kezdetét veszi a lövészárkok ásása *a hatalom minden színterén*, majd háború indul a fennálló alkotmányos hatalom legitim gyakorlóit, az „ellenséges” állam, „az állam földjére betolakodók”, a „hódítók” ellen, és ez a háború általában mindaddig nem is ért véget, amíg a két állam közül az egyik – a háborút indító vagy a megtámadott – meg nem semmisül.

A kettős hatalom, még ha a társadalomban és a hatalmi elitben – valamilyen mélyebb okból bekövetkezett vagy sikeresen kiprovokált – szakadás nem jutna is el a nyílt polgárháborúig, olyan törésvonalat hoz létre, amely végigfut az egész intézményült politikai-, gazdasági-, kulturális- és a nem-intézményes magán-világon, mintegy kettérepeszti, és e repedés mentén rendezi az összes szanaszét futó társadalmi erővonalat, amelyek egy összetett társadalomban csak lehetségesek. A kettős hatalom törésvonala jóvátehetetlenül szétrepesztheti a társadalmat,

⁴⁰ Az *Anonymus Iamblichi* néven jegyzett szöveg szerzője ehhez még hozzáfűzi: „Az a férfiú, aki a mindenki számára közös és üdvös törvényt eltíporja, acélból kell legyen, ha arra vállalkozik, hogy megrabolja az emberek tömegét. Egyetlen ember létére a sokaságot!” (In: *A szofista filozófia*. Szerk.: Steiger Kornél, Atlantisz, 1993. 104. l. – Kiemelés – Sz.Á.)

az önmagától elidegenített és egymással szembenálló táborokba gyűjtött politikai közösség gyűlölködése és acsarkodásba pedig könnyen tetteges erőszakba fordulhat át. De még ha – hála a médiademokrácia tömegszenvédélyek levezetésére kiválóan alkalmas nagy csatornarendszerének – a kettős hatalom polgárháborús szindrómája megmarad is a társadalmi érzület meghasonlása, az utcai atrocitások hőfokán, elkerülhetetlenül előáll a *zűrzavar* és a rendteremtő *egyeduralom* vészes alternatívája. E világon azonban – és a politika a modern társadalmakban ehhez a világhoz tartozik – az az összefüggés van érvényben, amelyet a hitetlenséggel éppenséggel nem vádolható Blaise Pascal zseniális éleslátással évszázadokkal ezelőtt így tömörített egyetlen mondatba: „*A sokféleség, ha nem zárul össze egységgé – zűrzavar; az egység, ha nem függ a sokféleségtől – zsarnokság.*”⁴¹ Hasonlóképpen a politikai szabadság

⁴¹ Pascal mondatát Halasi Zoltán fordításában idézem (Lásd: Elias Canetti: Feljegyzések. Európa, 2006. 330. l.), aminek fő oka az eredetiben szereplő „multitude” szó „sokféleségeként” való visszaadása. Érdeemes talán a szövegrészt franciául is felidézni a létező magyar fordítások jobb összevethetősége érdekében: „*La multitude qui ne se réduit pas à l’unité est confusion. L’unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie.*” (Pascal: *Pensées* (Michel Le Guern szerkesztésében az 516. fragmentumnak felel meg), Coll. Folio Classique, Gallimard, 2004. 355.l. A *Pensées* (Brunschvicg-kiadás szerinti) 871. számú bejegyzésének teljes szövege Pődör László fordításában így hangzik: „Egyház, pápa. Egység, sokaság. – Ha az Egyházat egységnek tekintjük, akkor feje, a pápa, úgyszólván minden. Ha sokaságnak fogjuk fel, akkor a pápa csupán rész benne. Az egyházatyák hol az egyiknek, hol a másiknak fogták fel. Ezért is szóltak különbözőféleképpen a pápáról. (Szent Ciprián: *Sacerdos Dei.*) Ám amikor e két igazság valamelyikét helyesnek fogadták el, nem zárták ki egyúttal a másikat. *Az olyan sokaság, amely nem áll össze egységgé, zűrzavar; az egység, ha nem függ a sokaságtól, zsarnokság.* Franciaország szinte már az egyetlen ország, ahol meg van engedve azt állítani, hogy a zsinat a pápa felett áll.” (Blaise Pascal:

alapjának a sokaságát, a sokak jelenlétét tekinti – feltehetően Pascal idézett gondolatának ismeretében – Hannah Arendt a politika természetéről írt, de csak nyersfogalmazványban fennmaradt összefoglaló munkájában: „Fontos annak tudatosítása, hogy *a politikum e szabadsága teljes egészében sokak jelenlététől és egyenjogúságától függ.* Egy dolgot akkor lehet számos aspektusból megmutatni, ha sokan vannak jelen, akiknek a dolog mindig más és más perspektívából mutatkozik meg. *Ahol eltüntetik ezeket az egyenjogú másokat és az ő partikuláris véleményüket, mint például a türanniszban, ahol minden minden a zsarnok álláspontjának áldozata, ott senki sem szabad, s senki sem képes belátásra, még a zsarnok sem.*”⁴²

Gondolatok. Gondolat Kiadó, 1978. 370.l.) A francia eredetiben szereplő *multitude* „sokaságként” való fordítása korrekt, de az adott értelmi összefüggésben talán érdemes a hangsúlyt – a *sokadalom*, a *tömeg*, a sok elemből álló *halmaz* jelentéskörében maradván – a *sokféleségre* helyezni, sőt, politikai értelemben kifejezetten pluralitásként, pluralizmusként kontextualizálni a szó jelentését. A szót a 878. fragmentumban maga Pascal is ilyen értelemben használja: „A pluralitás a legjobb út, mert látható, és mert megvan hozzá az ereje, hogy engedelmessegre bírjon; pedig a legegyszerűbbek véleményét tükrözi.” (I.m. 373.l.) V. ö. „A zsarnokság az egyetemes és a maga határain túlmenő uralom vágya.” (Pascal, i.m. 332. fragmentum, 133. l.)

⁴² Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Gond Kiadó – Palatinus Kiadó, 2002. 119-118. l. Mesés Péter fordítása (Kiemelés – Sz. Á.) Az idézetben szereplő „belátás” (görögül: phronészisz) Arendt, aki – Arisztotelészt követve – a politikumot a görög polisz világa felől határozza meg, a filozófiai értelemben vett *bölcsességtől* gondosan elhatárolt *belátásában*, a *phronésziszben* látja „a speciális politikai alkalmasság mércéjét”, éspedig a politikus ember (a politikai lény), nem pedig a hatalom embere, az államférfi (politikosz) belátása értelmében (ez utóbbi ugyanis ebben a világban nem is létezett). „Egy politikai tényállás belátása nem jelent mást, mint *megszerezni és megtartani a lehető legnagyobb áttekintést mindazon lehetséges álláspontok és szempontok fölött, amelyekből az adott tényállás szemlélhető és megítélhető.*” (I. m. 119. l.) A politikum szabadsága –

Pascal – a katolikus egyház belső felépítésének dilemmáján túlmenően – alighanem saját korának abszolutista államaira is gondol, amikor sokféleség és egység, káosz és zsarnokság között a fenti összefüggést megállapítja (tegyük hozzá: az abszolutizmus „államrezónra” épülő „adminisztratív állama” korántsem azonos a személyi zsarnoksággal, a türannisszal!). Nem sokkal később azonban a sokféleséget kizáró egységnek még az abszolutizmusnál is abszolutisztikusabb változatát teremti meg a régi abszolutizmust megdöntő forradalom, méghozzá éppen az abszolút monarcha szuverenitását (lényegében egyfajta „államisteni” felségét) felváltó szintén abszolútnak nyilvánított népszuverenitásra (a nép „államisteni” felségére) hivatkozva: „Mihelyt a törvények nem az egyetértést teszik uralkodóvá, amikor az egység, melyet az elveknek kellene megteremteniük, felbomlik, ki a bűnös? A pártoskodók. Kik a pártoskodók? *Akik tevékenységükkel tagadják a szükségszerű egységet. A pártoskodás megosztja a népfelséget. Szentségtörő tehát és bűnöző. Le kell verni, a pártoskodást minden áron le kell verni.* De ha sokan pártoskodnak? Saint-Just

a görögöknél – „legmagasabb formájában egybeesik a belátással” és semmi köze a „mi akaratszabadságunkhoz, a római *libertashoz*, vagy a keresztény *liberum arbitrium*-hoz; valóban olyannyira nincs, hogy a görögöknek még szavuk sincsen rá. *Az egyes ember a maga egyedüliségében sohasem szabad*; csak akkor válthat azzá, ha a polisz földjére lép, és ott tevékenykedik. (...) Keletkezési helye (mármint a szabadságnak – Sz. Á.) sohasem az emberi bensőben (bármilyen természetű legyen is az), akaratban, gondolkodásban vagy érzésben rejlik, hanem csakis *a köztes-térben*, ami egyáltalán csak ott jön létre, ahol többen jönnek össze, s csak addig élhet fenn, amíg együtt maradnak. A szabadságnak van egy tere: s szabad volt, akit ide beengedtek, s nem volt szabad, akit innen kizártak.” (I. m. 118., 120.l. – Kiemelés – Sz. Á.)

mindegyikükkel leszámolna, irgalmatlanul” – írja Albert Camus *A lázadó ember*⁴³ annak a villanásszerűen rövid útnak a logikáját jelezve, amelyen az „erény vallásának” jakobinus megvalósítói – az „egység szenvedélyétől” megszállottan – eljutnak a legkülönbébb „egységbontások” megtorlásáig és a legkülönbébb „egységbontók” elleni terrorig – a „megbocsátás köztársaságának” rousseau-ista követői eljutnak a „nyaktilók köztársaságáig”.

Az archaikus cirkuszi játékokban, mint arról e könyv első fejezetében már volt szó, a *kékek* és *zöldek*, az elitet és a népet szimbolizáló factiók kettősége, a felpántlikázott lovas szekerek keringése a célkő, a *meta* körül – a poláris ellentétek: Ég és Föld, Élet és Halál, Kezdet és Vég összekapcsolásával, illetve egyesítésével – *eredetileg* éppen az *Egész* rituális megjelenítésére és megelevenítésére szolgált. A kékek gyűlölhették a zöldeket, a zöldek pedig a kékeket, a versenyhez azonban mindkét színre elengedhetetlen szükség volt; egyik nem létezhetett a másik nélkül, ahogyan a polárisan ellentétes részeket egyesítő Egész sem álhatott volna helyre a kocsiversenyek rituális szimbolikája síkján. A kékek (vagy megfordítva: a zöldek) kiiktatása a versenyből magát a versenyt tette volna értelmetlenné. Bizáncban, ahol a cirkuszpártokhoz kapcsolódó tömegszendvedélyek átpolitizálódtak és teljesen elszabadultak, így is történt: a versenyek értelmüket veszítették. Az egymásnak még leheletét sem elviselő kékek

⁴³ Albert Camus: *A lázadó ember*. Bethlen Gábor Könyvkiadó, 1992. (Fázsy Anikó fordítása)

és zöldek kölcsönös fenekedése és örökös háborúja egymás ellen oda vezetett, hogy a polgárháborús zűrzavarból végül is a császári egyeduralom – a zsarnokság – emelkedhetett ki az *Egész* kizárólagos képviselőjében. A kékek és a zöldek nem tűntek el azonnal, de ettől kezdve csak ceremoniális szerepet játszhattak a császári udvar palotajátékaiban és mindkét szín az Egészet reprezentáló császári hatalom saját színévé vált.

Régi történet ez és újra meg újra megismétlődik mindenütt, ahol kialakul a *kettős hatalom* szindrómája, még ha ez ma már, a médiademokrácia korában – mint azt az 1989-es „bársonyos” rendszerváltások, majd a különféle felülről indított „televíziós puccsok”, illetve a kívülről megfinanszírozott „színes forradalmak” példái mutatták, és ahogy a kettős hatalom kialakulásának magyar története is mutatja az utóbbi években – nem vezet is szükségképpen véres polgárháborúhoz. Az Egészet reprezentáló, a Rendet Helyreállító, a Zűrzavaros Időknek véget vető egyeduralmi párt ritkán vállalja a kettős hatalomból fakadó valóságos polgárháború és tényleges államcsíny kockázatát. A mediatizált tömegtársadalmakban – *legalábbis, amíg fennállnak, amíg működőképeseek* – nagyszabású véres erőszak nélkül is megszerezhető és megtartható a hatalom (az esetleges erőszak sem annyira közvetlenül, hanem *csak mint kép* – az erőszak képe – jelenhet meg és játszhat politikai szerepet).

A kettős hatalom, a hideg polgárháború azonban a működésképtelenség szélére sodorja az egész fennálló rendszert és hanyatlásra kárhoztatja az egész társadalmat,

amire tankönyvileg tiszta például szolgálhat immár a rendszerváltás utáni Magyarország története. A zűrzavar magából ebből a gondosan megtervezett, hosszú évek politikai aprómunkájával felépített és a társadalmat mind jobban magába szívó-kebelező, minden eddigi integrációt aláásó vagy felbomlasztó *politikai kettős hatalomból* gomolyog elő. A kialakult kettősségben mindenkinek – a politikai osztály minden részének és az állampolgári közösség minden tagjának – megvan a maga máséval felcserélhetetlen, jóllehet korántsem azonos mértékű felelőssége, túl azon, hogy a kialakult csapda-helyzetnek megvan a maga saját inerciája is, ami csak fokozza a tehetetlenül e csapdában vonszolódó társadalom türelmetlenségét a felkínált alternatívákkal, különösképpen pedig az újra meg újra „a kisebbik rossz” elve alapján történő kényszerválasztással szemben: „Mindkettőjükből elegendem van! Nem érdekel, ki kezdte, nem érdekel, mi lesz az ára, jöjjön már valaki, aki képes rendet teremteni ebben a kuplerájban, aki képes tisztára seperni ezt az Augiász istállóját!” Márpedig ez a „rendteremtő erős kéz” utáni már-már ösztársadalmi vágy nem más, mint a „félelmetes hatalom”, a „zsarnoki hatalom” utáni vágy, amely előbb-utóbb mindig megképződik a „zavaros időkben” (függetlenül attól, ki vagy mi a zűrzavar oka), és még jó, ha e vágykép megtestesítője nem valamilyen jogtipró zsarnok, hanem egy felvilágosult abszolút uralkodó személyében lép színre.

Úgy gondolom, erről szól a kékek és zöldek meséje itt és most, Magyarországon: egyfelől a látványosság-

államról, a politikai pártok cirkuszpártokká válásáról, az atomizált fogyasztói társadalom tribalizálódásáról, a nézői (avagy rész-nem-vételi) demokráciáról, ugyanúgy mint mindenütt másutt a modernitásból posztmodernitásba csúszott fejlett világban; és másfelől a kettőshatalomról, a polgárháborús szembenállásról, a kék és zöld hadiszekerek permanens háborújáról szól, ami a zűrzavar atmoszféráját létrehozza és amely – ne áltassuk magunkat! – kellemes (nézőit legfeljebb érzelmileg felzaklató) látványpolitikából, cirkuszból, média-spektákulumból – a külső politikai, gazdasági, katonai garanciák megszűnte esetén – egy pillanat alatt véres, fegyveres polgárháborúba fordulhat át. A határ egyelőre nem átléphető, de *átléphetősége* mindinkább elképzelhetővé válik, és a tettekész erők, különféle paramilitáris alakulatok formájában – legalábbis a politikai határ egyik oldalán – mindinkább gyülekeznek és mind több bátorítást kapnak a társadalomtól a „rendteremtőnek” képzelt megfélemlítő akciókra és a nyílt erőszak bevetésére is. Természetesen ez is a zűrzavar egyik eleme, amelyet csak fokoz a liberális jogállam és a végrehajtó hatalmat *liberálisan* gyakorló kormányzat vélt és valóságos tehetetlensége, vélt és valóságos gyámoltalansága, visszariadása a paramilitáris szervezetek betiltásának követelésétől, és persze a szóban forgó szervezetek által közvetve és közvetlenül megtorlással fenyegett, magukra hagyott bírók megrettenése, a bírói testület megosztottsága is.

Félő, hogy a kiutat a kettőshatalom e káoszából, a hideg polgárháborúból ezúttal sem a sokféleséget megőrző

szabadság rendje, hanem ennek ellenkezője: az egyeduralom zsarnoki rendje jelenti majd. A modern demokráciák története azt mutatja, hogy az efféle autoritárius és etatista fordulatoknak mindenkor a *zűrzavar* vetette meg politikai melegágyát. Most pedig a belső zűrzavarhoz még a külső zűrzavar – a globális világgazdasági válság – is hozzáadódik, szinte mindenütt az állam intervencionista gazdasági szerepének fokozódásával és a világraszóló pénzügyi káoszba torkolló „neoliberális modell” temetésével. Jelenleg tehát a Magyarországon régóta körvonalazódó *illiberális fordulat*, ami a hideg polgárháborút elindító politikai ellen-elit számára a hatalomban való korszakos berendezkedéssel egyenlő, nemcsak a „rendet”, „erős államot”, „stabil uralmat” áhító társadalom többségének támogatását bírja („csináljon már végre rendet valaki!”), hanem az Európai Unióban és azon túl is *úgy jelenhet meg*, mint az új gazdasági korszak elengedhetetlen előfeltétele, az állam – mint politikai „Első Mozgató” – gazdasági szerepének visszaerősítésével és fokozásával, amely felé hiszen – így vagy úgy – jelenleg az egész fejlett világ halad. Egy ideig biztosan homályban marad, mekkora és milyen természetű különbségek vannak az egyes „új etatizmusok” között, hogy vajon az illiberális fordulat az egyes államok hatalmi-politikai rendszerében – a demokráciában – is végbemegy-e, avagy a gazdaságpolitikára szorítkozik és még ez utóbbi esetben is, milyen mértékű és mi a tényleges tartalma?

Barát és ellenség: az erőszak teológiája

A kettősség – láttuk – csak akkor vezet meghasonláshoz, ellenségeskedéshez, gyűlölködéséhez, háborúskodáshoz, ha nem kétszólamúságot, nem a másik létezését elismerő, nem egymás szólamának meghallgatására kész felek szembenállását, vitáját és küzdelmét jelenti, hanem két önmagába zárt szólamot, két külön bejáratú egyszólamúságot, minden érintkezés reflexszerű elutasítását, minden lehetséges és szükséges közösség, párbeszéd tagadását és tiltását, vagyis általános ellenségességet, ami végül is a két szólam között egyetlen érintkezési módot enged meg csupán: a háborús erőszakét (ideértve a háborús erőszakot igazoló gyűlöletretorikát is). Az ilyen kettősség nem a politikai közösség – az Egész – belülről fakadó szétválása szembenálló, de egyformán létjogosult oldalakra, ellentétes, de egymást elismerő, egymásra odafigyelő, dialogikusan összefonódó szólamokra, hanem a politikai közösség halála; nem a sokféleségében megformált politikai közösség szabadságának és belső békéjének záloga, hanem „barát” és „ellenség” háborús kettőssége, és a meghasonlott vagy megosztott közösség önmaga ellen vívott folyamatos megsemmisítő háborúja.

A dialógus – mint az ember és ember közötti szembenállás – alapformája: az „én” és a „másik” szembenállása. Magában foglalja az ellenkezést, versengést, összecsapást, vetélkedést, ennek teljes érzelmi skálájával. A politikai közösséget hasonlóképpen a „mi” és az „ők”

szembenállása konstituálja. Csakhogy éppen az a kérdés: mit jelent ez a szembenállás? Háborút jelent-e, még hozzá minden megkötés, minden szabály nélkül folytatott háborút (hiszen az „igaz ügy” győzelméért, a megsemmisülésünkre törő ellenséggel szemben minden megengedhető)? Vagy szabályszerű *agont*, vagyis versengést, amelynek szabályait a versenyzők kötelezőnek ismerik el magukra nézve, amikor a politikai versenybe beszállnak?

Jan Assmann, német egyiptológus magyarul nemrég megjelent *Uralom és üdvösség* című eszmefuttatásában a politikai teológia – vagyis a politikai közösség és a vallási rend közötti összefüggések – kérdéskörét taglalva utal Carl Schmitt híres-hírhedt leszűkítő politika-fogalmára, amely a „barát-ellenség” megkülönböztetésen alapul és lényegében az „erőszak politikai teológiájára” szűkíti le a politikát. Assmann felfedi, hová vezet a politika fogalmának ez a leszűkítése. Carl Schmitt abból indul ki, hogy „minden hatalom Istentől való”, ergo: aki a hatalmat „önmagában rossznak” tartja, az Isten létezését is tagadja. Spirituális és világi hatalom, üdvösség és uralom, vallás és politika egyetlen egység; az egyház és az állam közötti újkori hatalommegosztás tehát *illegitim tévút*. Assmann ezzel szemben a politikai teológia olyan fogalmát akarja kibontani, amely „átfogja: uralom és üdvösség szükségszerű egységének téziséét éppúgy, mint elengedhetetlen szétválasztásukét”⁴⁴ A „minden hatalom Istentől van” tétele nem feledtetheti el a másik tételt: „Az én országom nem

⁴⁴ Jan Assmann: *Uralom és üdvösség*. Atlantisz Könyvkiadó, 2008. 30. l. (Hidas Zoltán fordítása).

ebből a világból való”. Így vagy úgy, „az uralom és az üdvösség közti határok megvonása éppúgy a politikai teológiára tartozik, mint a határok programszerű felszámolása.”⁴⁵

Mármost „az erőszak politikai teológiája egy egészen egyszerű képletbe foglalható: lényege a barát és ellenség megkülönböztetésének a teologizálása. Akkor van szó az erőszak politikai teológiájáról, ha ezt az önmagában tisztán politikai megkülönböztetést valaki teológiailag értelmezi, és így a politikai ellenséget Isten ellenségévé nyilvánítja.”⁴⁶ „Az »igazi« politika e megkülönböztetés megtételét és az ellenséggel szembeni erőszakra való elszántságot jelenti. *Csak hogy ez a megkülönböztetés nem a politikumnak, hanem a politikai erőszaknak a szféráját alapozza meg. Schmitt egyszerűen azonosnak tekintette a politikát és az erőszakot. Számára az erőszakmentes akciók, a semlegesség, a cselekvés közös – és nem konfrontatív – tereinek megteremtése annak a politikaellenességnek a megjelenési formái voltak, amely nem akar tudomást venni »a világ menthetetlenségéről« és ezzel az ellenség kezére dolgozik. Schmitt ezután az erőszak politikáját az erőszak politikai teológiájává fokozta, Isten ellenségévé nyilvánítva az ellenséget. Az Isten ellenségei »e világ« aktivistái«, akik a világ szekularizálását és politikátlanítását, ezáltal pedig Isten halálát készítik elő.”⁴⁷*

⁴⁵ U.o.

⁴⁶ I.m. 31.l.

⁴⁷ U.o. (Kiemelés – Sz.Á.)

Assmann a politikát és az erőszakot azonosító politikafogalommal szemben egy másikat körvonalaz, amelybe beleférnek az erőszakmentes akciók, belefér a semlegesség, és a cselekvés közös – és nem konfrontatív – tereinek megteremtése is: „Politikailag gondolkodni és cselekedni többek közt azt is jelenti, hogy egy politikai kötelék tagjaként fogjuk fel magunkat, és erre az egészezre figyelve, ennek az egésznek a részeként lépünk fel, ezt az egészet felelősen képviselve, reprezentálva érvelünk, szemben a tisztán magánjellelű, kizárólag saját érdekek iránt elkötelezett, minden magasabbrendű hovatartozástól, elkötelezettségtől és érdektől eltekintő létezéssel. Ekkor nem barát és ellenség, hanem privát és nyilvános, saját és közös ügy megkülönböztetése lesz a döntő. A közös ügy nem a közös ellenségtől, hanem a magánérdekektől való elhatárolódásban nyer meghatározást.”⁴⁸

Ha a küzdelem barát és ellenség között folyik, akkor ott nem lehetséges kontaktus a másikkal, hacsak nem a hadviselésből ismert kontaktus: hadüzenet, ultimátum, fogságba ejtés, ostromállapot, megszállás, lerohanás, fegyveres összecsapás, végül pedig fegyverszünet, megadás, feltétel nélküli kapituláció. Nem lehetséges azonban összefogás, együttműködés, megegyezés, távoli vagy pillanatnyi célok deklarált közössége: az ellenség nem szolgálhatja – még rosszul sem – annak a közösségnek az érdekeit, amelyet „mi” szolgálunk, akik magunk vagyunk e közösség. Az egész közösség kisajátító megszállása a

⁴⁸ U.o.

politikai tagoltságban keletkezett valamelyik rész (párt) által, elejét veszi mindenféle dialógusnak, mindenféle politikai életnek, mert kizárja az érintkezést azzal, akit nem tekint már az egész legitim részének, avagy – ami majdnem ugyanaz – e társadalom-rész legitim képviselőjének (mert hisz a szóban forgó társadalom-rész csak annyiban létezik, amennyiben politikailag képviselik: ráébresztik önállóságára, sajátos érdekeire, értékrendjére stb.).

Az egésznek mint egésznek, a politikai közösség *egységének* egyetlen rész, egyetlen párt sem lehet letéteményese – ez az egység csak végsőleg, maguknak a részeknek az eleven, lezárhatatlan dialogikus mozgásában valósulhat meg, egyébként pedig csak az állampolgárok egységes és szuverén politikai közösségének szimbolikus reprezentációjában – alkotmányban, állami intézményekben, ikonográfiában, retorikai alkazatokban – ölthet pozitív alakot és jelölheti ki egyszersmind a sokféleség – a két vagy több szólam – dialogikus küzdelmének legáltalánosabb kereteit és aktuális szabályait.

Talán nem egészen véletlen, hogy az utóbbi évtizedben a magyar politikai gyakorlatban – a parlamentáris demokrácia és a jogállam mindinkább a „weimari demokráciát” idéző díszletei között – egyre tisztábban érvényesül – a „weimari demokráciát” egyébként az általa felvázolt politikai-teológiai alapról mélyen megvető, sőt, gyűlölő – Carl Schmitt leszűkítő politika-fogalma: nem az egész politikai közösség részeként, e közösség képviselőjében fellépő pártok versengése folyik a közös ügyek, az igazságosság és a jog érvényre juttatása

érdekében, hanem „barát” és „ellenség” háborúja zajlik (teologizált változatában: Jó és Gonosz, Isten és Sátán mindent eldöntő csatája), amely elvileg csak az „ellenség” (a Gonosz) megsemmisítésével érhet véget. Ha a politikai küzdelem „barát” és „ellenség” között folyik, akkor csak háborús módon, a háborús erőszak pusztító logikáját követve – kerül, amibe kerül! – lehet kontaktusba lépni a másikkal. „Barát” és „ellenség” között nem lehetséges összefogás, együttműködés, közös fellépés, kompromisszum, távoli és közeli, kicsi és nagy célok semmiféle egyeztetése vagy közelítése. Hogyan is lehetnének azonos céljaink az elpusztításunkra, leigázásunkra törő „ellenség” céljaival? Ki merészezi ezt állítani? Ki az a sötétben bujkáló? A történet innentől kezdve túlságosan is jól ismert ahhoz, hogy érdemes lenne folytatni.

A politikai *eggyé* tétel nem jelentheti a *kettő* (azaz: a sok) felszámolását, eltörlését és nem jelenthet erőszakot sem. Az erőszakos *eggyé*-tétel kényszerformáiban ugyanis meghal a politikai közösség szelleme, illetve az élet zsarnoki módon integrálhatatlan sokfélesége más kifejeződési utakat-módokat fog keresni és találni magának – megkerüli a kényszerformákat vagy feszegeti a rendszert –, mindenesetre ez csak még inkább kiélezi a kettősségeket, áthidalhatatlan szakadékká fokozza a különbségeket, kibékíthetetlenné teszi a társadalmat feszítő ellentéteket. Az erőszak csakugyan kettészakítja a társadalmat, *még akkor is, ha az erőszak nem közvetlenül fizikai erőszak, a zsarnokság pedig a politikai eszközök használati módjában nyilvánul*

csupán meg, és nem szerveződik rendszerré (igaz, a politikai eszközök zsarnoki használati módjában állandóan benne rejlik a zsarnoki rendszerré válás fenyegetése és kísértése is, amelyet, hisz a veszély félelmet kelt, ki is aknáz a hatalmat zsarnoki üzemmódban működtető politika).

A politikai eggyé tétel erőszakos módja tönkreteszi az *egészet*, de tönkreteszi *egyiket* is, *másikat* is: azt is, aki a másikat – egység érdekében – kiiktató erőszakot gyakorolja, és azt is, akivel szemben gyakorolja. Így nem a sokféleségben megvalósuló, eleven egységhez vezet az eggyé-tétel, hanem az eleven politikai egység széteséséhez, akut válsághoz, dezintegrálódáshoz, káoszhoz, polgárháborús feszültséghez. A politikai közösség végső egysége szétpereg, a halott politikai test oszlásnak indul, a zsarnoki Egy rothadásának bűze az egekig ér és kezdődik minden előlről, csak még mélyebbről, még nagyobb erőfeszítést követelve a meghasonlott, bénult társadalom szembenálló – az egységet a másik oldal politikai megsemmisülésétől vagy eltűnésétől remélő – erőtől, hiszen nem lehetnek úrrá a zűrzavaron, ha nem képesek önmagukon úrrá lenni, ami ez esetben elsődlegesen *önkorlátozást* és *belátást*, a másik oldal létezésének *elismerését*, sőt, *igenlését* jelenti, az egység plurális felfogását, amely e világon az egyetlen lehetséges formája az eleven egységnek.

Milyen egy-gyé tétel lehetséges akkor a politikában egyáltalán? Lehet-e a politikai-hatalmi eggyé-tétel (a politikai közösség kettőből eggyé tétele) más, mint a különbségek elpusztítása, következésképpen folytonos

megosztás és megoszlás? Van-e más mód is, mint az erőszakos mód? Ezt a módot nevezhetjük a szabadság, a türelem, a szeretet vagy a demokrácia módjának, nem az elnevezés a lényeg, hanem a társadalmi, kulturális, politikai stb. különbségek olyan elgondolása, amely a különbséget nem negatívan, a politikai vagy kulturális egység (önazonosság) akadályaként érti és kezeli félre, hiszen ebből az következik, hogy – mint kitűnő okfejtésében John Sallis írja – „a különbség elválasztja az egységet önmagától, ezért csökkenteni kell, vagy legalábbis el kell szigetelni és körül kell zárni (vagy vagy asszimilálni, vagy gettósítani)”.⁴⁹ E logika szerint egység azért nem „bír” lenni, mert különbség van. Ha nem lenne különbség, akkor egyenletlenség, viszály, osztottság sem lenne. Ha nem lenne sokféleség, akkor egység lenne. És ha egység lenne, akkor erősek lennének. Azért vagyunk gyengék, mert különbségek választanak el minket egymástól, mert sokfélék vagyunk. Legyünk tehát egyfélék, egyöntetűek, egyívásúak és megszűnik az egységet akadályozó minden különbség. Ámde hogyan lehetnének azok? Hogyan válhatnánk egységessé? Hogyan számolhatnánk fel a különbözőségeket?

Első lépésként talán öltünk uniformist, meneteljünk alakzatban, beszéljünk kórusban. Aki nem lép egyszerre, aki nem akarja, hogy újra erősek, egységesek legyünk, aki a *ragály* – a *különbség bacilusának* – hordozója (bacilusgazda!), azt a fertőzés veszélyét elkerülendő, izolálni kell. Ha a különbséget negatívan fogják fel, mint

⁴⁹ John Sallis: *A kő*. Kijárat Kiadó, 2006, 32. l. (Molnár Gábor Tamás fordítása)

zavaró mozzanatot, mint az erőt adó egység felbomlasztóját, a rend felforgatóját, akkor az áskálódó, destruktív különbséget üldözni kell, és ki kell rekeszteni a világból. A különbség ebben a felfogásban valósággal démonizálódik. Az elérendő és elérhető jóvilág az lenne, ahol nem lenne közöttünk semmi különbség. Ahol Egy lennénk, nem kettő. A különbség azonban belerondít az egységbe. Így lesz a különbség az egységesülés legfőbb akadálya. Eltörlése pedig a boldog állapot előfeltétele, a legfőbb jótétemény. Mármint politikai és/vagy vallási jótétemény.

De hogyan lehet a különbséget/különbségeket eltörölni? És egyáltalán: miben és miért különböznek az egyének és társadalmi csoportok egymástól? Sokféle különbség van, az emberek sokféleképpen *térhetnek el* egymástól. Leggyakrabban érdek-, vagyoni, vallási, kulturális, származási, alkati, életmódbeli különbségekről szokás beszélni. A fogalmi megkülönböztetések végtelen sorával jutunk el valamilyen empirikus létező elgondolásához. A létezés mindenekelőtt különbözőség. Különbözöm, tehát vagyok – mondhatnánk Descartes-ot parafrázálva. Ne firtassuk most, hogy e különbségek mint *elgondolt megkülönböztetések* a fejekben – vagyis a világot alkotó nyelvben – vannak-e, avagy magában a létezésben, mert nyelvnek és létezésnek ezt a szétválasztását is csak a nyelv hozhatja létre; ahogyan a különbségek és megkülönböztetések eltörlésének vágya avagy akarata minduntalan a nyelv eltörlésénél lyukad ki, akár *vallásilag* mint a tökéletes (abszolút) nyelv megalkotását („nyelvcsoda”, „angyalok nyelve”) értelmezik ezt az

eltörlést, vagyis mint *üdvözült állapotot, mint az eredeti teljesség helyreállítását*; akár pedig *politikailag valósítják meg* a totalitárius állam mesterséges nyelvében, amely – intenciója szerint – ugyancsak az eredeti állapot, a teljes azonosság helyreállítására vagy valamilyen új állapot elérésére irányul (más kérdés, hogy ez az intenció a nyelvnek nyelv által történő megszüntetésében rejlő önellentmondás folytán sohasem teljesülhet, ami megmarad belőle, az a rombolás és a nyers vagy kifinomult erőszak).

A nyelven kívül elgondolhatatlan „e világban való létezés” csupa különbség, csupa „bináris oppozíció”, csupa kettősség. A nyelven kívül ugyancsak elgondolhatatlan transzcendens másik világ viszont tökéletes egység, osztatlan egész-lét. Így van elgondolva ebben a szembeállításban. *Ott* majd együtt leszünk. *Ott* majd nem lesz en idő. Nem lesz en férfi és nő, gazdag és szegény, férj és feleség. Semmiféle osztottság nem lesz en ott, ahol helyreáll az eredeti Egész. Ebben az osztottságokat eltörlő, az ellentmondásos és gondterhes világból kimenekítő konstrukcióban azonban csak hinni lehet. Szolgálhat esetleg még szellemi és erkölcsi zsinórmértékül is e világ embere számára, de Isten őrizze, hogy bárki is kísérletet tegyen *politikai* megvalósítására!

De akár hisz valaki abban, hogy eljön az Új Ég és Új Föld, akár nem hisz, nem kerülheti ki a kérdést, hogy addig is mi legyen *Itt*, az eredendő bűn (az emberré válás) minden en végigrohanó törése által szétrepesztett világban, az osztottságok, a poláris ellentétek világában? Alapvetően két megoldás kínálkozik a különbözők kiiktatására: az egyik

eltűnésük/eltüntetésük az *asszimiláció* révén, a másik: *gettósításuk* körülzárásuk révén. Ezzel szemben – ismét John Sallist idézve „*olyan logikára van szükség, amely képes arra, hogy a különbséget a politikai és kulturális identitáshoz tartozóként gondolja el: az egységet önmagától elválasztó különbség lenne a lehetőségfeltétele annak, hogy az egység önmagával való azonosságát, önazonosságát igazolni lehessen, mint az önmagától való elválasztottság legyőzését.*”⁵⁰

Egyiptomi álom

A kérdés tehát nem az: hány Magyarország létezik ez idő szerint – bizonyára nem kettő és nem három, hanem sok, nagyon sok –, a kérdés az: összetehetők-e *ezek a Magyarországek* – és nemcsak az érzület, a vágyak, a remények szintjén, hanem a társadalmi gyakorlatban is – *eggyé*, méghozzá nem a sokféleséget kizáró zsarnokság rendje, hanem a szabadság rendje szerint?

Ha a „kettősség” szakadást és tömbösödést, egymással háborúsan szembenálló Magyarországek, nem pedig *saját Magyarországek* egymásra nyitott, egymással eleven dialógusban álló sokféleségét jelenti, akkor a kettőből sohasem lesz *egy*, akkor a sokféleséget nem az eleven egész létezési módjaként tapasztalja meg és értelmezi a társadalom, hanem hibaként, ellenszegülésként, zűrzavarként és békétlenségként, amelynek véget kell vetni

⁵⁰ U.o. (Kiemelés – Sz. Á.)

és amelynek – épp ezért! – csak az egyesítés zsarnoki – a sokféleséget kizáró – módja képes véget vetni. „*Egy modern tömegdemokrácia csak akkor lehet igazán szilárd, ha a politikai színpadnak mind a jobb oldala, mind a bal oldala elfogadja a másikat tartósan létező politikai tényezőnek. Ha két Magyarország próbálja egyszer s mindenkorra megtörni egymást, akkor nincs működőképes parlamenti váltógazdaság.*”⁵¹ Tölgyessy Péter mondta e fontos szavakat 1996-ban, egy olyan időszakban, amely a mából visszatekintve már-már a rendszerváltás „békebeli békéjének” tűnik, de amelyben a később előbukkanó és meghatározóvá váló mély politikai-kulturális törésvonal jól érzékelhetően jelen volt már, csak még nem lehetett tudni, hogy éppen az a párt fogja egész politikai stratégiáját erre a törésvonalra építeni, amelybe az idézett – és mára prófétikusnak ható – mondat szerzője éppen átigazolt.

A szabadság vagy rend – „liberális káosz” vagy „etatista zsarnokság” – rossz alternatívája előtt tipródó új demokráciáknak a *kettő egyé tétele*t illetően érdemes egyet s mászt eltanulniuk a gyakran és tévesen egyszerűen despotiának tekintett ókori Egyiptomtól: „A régi Egyiptom politikai szimbolikája, azok a formák, amelyekben az egyiptomiak a saját államukat elgondolták, a *kettéosztás* és az *egyesítés*, a *kettősség* és az *egység* motívumai körül forognak – írja korábban már többször idézett művében Jan Assmann. – *Egyiptom elnevezése: »a két ország«* vagy *»a két part«*. Ez egyfelől az észak–déli, másfelől a kelet–

⁵¹ Tölgyessy Péter: i.m. 233. l.

nyugati felosztást jelenti. A »két ország«, Felső- és Alsó-Egyiptom, egyiptomi nyelven Sema és Mehu, vagyis két teljesen különböző szó. Az egyiptomi király két titulust visel: Felső-Egyiptom királyaként *njswt*, Alsó-Egyiptom királyaként *bjt*. Két koronája a két országrész fölötti uralmát szimbolizálja... *Az »egyesítés« címszó ragadja meg legpontosabban e markánsan dualisztikus szimbolika értelmét. Nem a kettősség, a határ és a megkülönböztetés statikus motívuma, hanem a szétválasztás és az egyesítés dinamikus motívuma a döntő.* Az a központi politikai szimbólum, amelyet előszeretettel ábrázolnak például királyi trónszékeken, egy egyesülési jelenet: Hórusz és Széth Felső- és Alsó-Egyiptom címernövényeit fonják és csomózzák egy hosszúkás alakzat köré, amely pedig nem más, mint a *zm3*, »egyesít« jelentésű hieroglifa.”⁵²

Az egyesítés nem úgy szünteti meg a kettősséget, hogy *felszámolja* egyik – „rossznak” tekintett – oldalát, hanem úgy, hogy *összekapcsolja* a két egyformán létjogosult, egymásra szoruló, egymást feltételező oldalt és éppen ez az összekapcsolás igazolja az uralom szükségességét, ebben áll az uralkodó politikai teljesítménye. Innen nézve – bármennyire történelmietlennek, légből kapottnak, önkényesnek tetszik is egy ilyen nézőpont felvétele – csakugyan az a kérdés, lesz-e olyan társadalmi erő, létrejön az az állampolgári összefogás Magyarországon, amely a „két országot”, a „két partot” (de nem a két pártot!) egyesíti, anélkül, hogy

⁵² I. m. 128. l. – Kiemelés – Sz.Á.

bármelyiket felszámolná, és megszabadítja végre az országot huszadik századi kényszersorsától, amely örvényszerűen ragadja mind mélyebbre és mélyebbre az önfelszámolásban. A sokat emlegetett törésvonal pedig megértett idegenségek és méltányolt másságok kulturális különbségeivé szelídül, ízlésbeli, gondolkodásmódbeli, életmódbeli sokféleséggé szublimálódik. Lesz-e ilyen erő, mert ha nem lesz, folytatódik a széthullás és az észvesztő száguldás lefelé a szakadékba. Lesz-e Magyarország? Mert ami van, széthull darabokra.