

GÁBOR GYÖRGY – SÜKÖSD MIKLÓS

DECENTRÁLIS TEOKRÁCIA

Schmitt Jenő Henrik gnosztikus perennializmusáról



Divinikus
decentralizáció
a gnózisban
és anarchista teokrácia
a társadalomban –
egyazon érme két
oldala, az Istenember
Janus-arca.
Uralommentesség,
elmélyült
önszabályozás, kívül
s bévül egyaránt.

Teozófia és tradicionalizmus között: spirituális útkeresés a századelőn

■ A századelő „minden egész eltörött” világában, a hagyományos és eddig úgyszólván megkérdőjelezhetetlennek és cáfolhatatlannak hitt, ámde mostanra a társadalmi hanyatlás és életképtelenség megannyi megnyilvánulásának közepette több nemzedék egymást követő sorsában megkérdőjeleződött, devalválódott vagy tönkrement értékek, remények, hitek és vágyak immár feltartóztathatatlan hanyatlásnak indult univerzumában, a korai modernitás perspektívatlanságának állapotában Babits *Halálfiái* című regényének egy helyén arról értesülünk: a fiatal értelmiségi nemzedék, „a század eleji szomjas fiatalság kapva kapott az emberi szellem legendáin. Schmitt Jenő például, a filozófus, akihez néha szintén eljártak, [...] legenda volt köztük.”¹ Babits pár sorral odébb arra is kitér, hogy eme fiatalság körében hasonlóképp nagy keletje volt a „tolsztojánus” gondolatoknak és a gnózisnak.² E rajongó fiatalok sorában – immár nem a fikció, hanem a valóság világában – Kosztolányi Dezső az alábbiakat írja Schmittől unokatestvérének, Csáth Gézának 1904-ben: „A legérdekesebb s értékesebb ember, kit valaha láttam.”³

A 17. századtól lényegében a 19. század elejéig-közepéig diadalútját járó racionalizmus megrendülni látszik. Ám a racionalizmus térszűréséből a metafizikai gondolkodás nem tudott profitálni: egyfelől Nietzsche radikális kereszténység- és egyházkritikája, a kereszténység mitikus Istene halálhírének bejelentése következtében,⁴ másfelől az egyre racionálisabbnak mutató s a hagyó-

mányt, a spiritualitást és a bensőséget egyre inkább kiüresítő tomista-neotomista hagyomány megrendülése, vagyis az ún. modernista válság okán.

Nietzsche legerőteljesebb kereszténységkritikája utolsó filozófiai művében, *Az Antikrisztusban* olvasható, ahol – egyebek mellett – így ír: „A keresztény istenfogalom – vagyis Isten mint a betegek istene, Isten mint pók, Isten mint szellem – a legromlottabb istenfogalmak egyike, amihez a Földön valaha is eljutottak; az Isten-típus leszálló ágú fejlődésében talán ő mutatja a mélypontot. Isten, aki *az élet ellen-tettjévé* korcsosult, ahelyett, hogy az élet felmagasztalása és örök Igen-je lenne! Isten mint az étellel, a természettel, az élet akarásával szembeni gyűlölség hírnöke! Isten – az »evilági« mindennemű megrágalmazásának s a »túlvilági«-ról szóló mindenemű hazugságnak a képlete! Istenben a Semmit istenítik, s a Semmi akarását szentesítik!...”⁵

Jóllehet sokan az istennélküliség, vagyis az ateizmus gondolatának születését, a „*drame de l’humanisme athée*” fenyegető rémét látták a fentiekben,⁶ mégis Heideggernek kell igazat adnunk, aki igyekezett egyértelművé tenni, hogy az „Isten halott” tézis esetében szó sincs valamiféle „ateista alaptételről”,⁷ éppen ellenkezőleg. Miután „a keresztény Istenbe vetett hit hiteltelenné vált”,⁸ az „Isten halott” mondás – azt gondolhatnánk – „az ateista Nietzsche véleményét nyilvánítja ki”,⁹ holott „az Isten és a keresztény Isten elnevezések az egyáltalában vett érzékfeletti világ jelölésére szolgálnak. Isten az eszmék és az eszmények tartományának neve.”¹⁰ Vagyis „az »Isten halott« mondás annyit jelent: az érzékfeletti világ hatóerő nélkül maradt. Nem fakaszt életet. A metafizika, azaz a Nietzsche által platonizmusként értelmezett nyugati filozófia véget ért.”¹¹ Heidegger óv attól, hogy az „Isten halott” mondást a hitelenségre szimplifikáljuk, ugyanis ebben az esetben csupán „teológiai-apologetikus” módon értelmeznénk, s ezzel az érzékfeletti világ igazságáról való töprengést utasítanánk el. „Az érzékfeletti ez a lényegi szétbomlását az érzékfeletti lényegtelenedésének, elenyészésének (*Verwesung*) nevezzük.”¹²

A katolicizmuson belüli modernista válságnak, amelyet a protestáns történész, Adolf Harnack robbantott ki *Das Wesen des Christentums* (1900) c. munkájával, amely a római katolikus egyházat mint a hatalomra épített s az evangéliumok világtól jelentősen eltávolodott intézményt írta le, X. Pius *Lamentabilis*¹³ kezdetű dekrétuma sem tudott már megálljt parancsolni: a túlracionalizált skolasztikus gondolkodás – úgy tűnt – képtelen volt reflektálni az isteni misztérium transzcendenciájára.

A „modernista válság” közvetlenül vezetett el ahhoz az új teológiai, spirituális, liturgikus és bölcséleti igényhez és szükséglethez, amely a katolicizmus intézményes és dogmatikai fejlődésének újragondolását és – ezzel párhuzamosan – a forrásokhoz, részben a Bibliához, részben a korai keresztény hagyományhoz, az egyházatyák munkásságához (patrisztika) való visszatérést állította előtérbe. A szellemi elbizonytalanodásra az ősi s részben elfeledett forrásokhoz való visszatérés kínálta a megoldást: újra felfedezni és aktuálissá tenni a kereszténység legmélyén fellelhető s a különféle romboló hatásoknak nem vagy alig kitett filozófiai és teológiai gondolatokat.

Ez a *ressourcement* vezet el a majdani megújuláshoz, az *aggiornamentó*hoz, vagyis az egyháznak a biblikus és patrisztikus hagyomány újraértelmezésén alapuló elkerülhetetlen modernizálódásához, ugyanakkor a forrásokhoz való visszatérés a „minden egész eltörött” világával szembeni régi-új bizonyosságával is kecsegtet. Ez az új bizonyosság azonban súlyos politikai, politikafilozófiai akcentussal egészül ki. Rá kell találni arra a teológiai-politikafilozófiai tanításra, amelyre támaszkodva az elmélet a mindennapok politikai praxisának az alapjait és kiindulópontját jelenti, annak minden nélkülözhetetlen elemével: egy személyes, erősen individuumbáziált antropológia megalkotásától a személyek feletti állam hatalmi helyzetének és szerepvállalásának teljes egészében való újragondolásáig.

Schmitt Jenő Henrik (1851–1916) erre az összetettnek s mindenképpen újszerűnek tűnő feladatra tett kísérletet: a spirituális tanítást eredeti módon államelmélettel, a belső önmegismerést társadalmi cselekvéssel és aktív szervezkedéssel kapcsolta össze. Schmitt életművében Jézus gnosztikusan értelmezett alakja és a szeretet újszövetségi eszméje központi szerepet játszott, miközben ő maga kritikus maradt az egyházzal szemben, s az általa inspirált felekezet nélküli testvérközösségek szigorúan az egyházon kívül szervezkedtek. „A gnózis és a klérus antagonizmusát Schmitt Jenő Henrik vette észre, és a szembenállás lényeges mozzanatait ő dolgozta ki” – írja erről Hamvas Béla.¹⁴

Schmitt nem állt egyedül a dogmaiban megcsontosodottnak, szervezetében hatalomelvűnek látott hagyományos keresztény egyházak elutasításában. A lelki megújulást szomjazó Európa több vallási-spirituális mozgalma az egyházak szervezetén kívül (sőt részben kifejezetten azokkal szemben) jött létre, illetve más, Európán kívüli vallási hagyományok irányába nyitott.

Schmitt gnosztikus eszmerendszere – időben és spirituális irányultságát tekintve egyaránt – a teozófia és a tradicionalista iskola között helyezhető el. Mindhárom irányzat az örök igazságot – *philosophia perennis* – kereső, az európai egyházaktól elforduló vallásos-spirituális igényt fejezte ki. Helena Blavatsky (1831–1891) nyomán a teozófia a nyugati okkult tudást a hinduizmussal és buddhizmussal vegyítette. Schmittre a gnoszticizmus mellett Nietzsche, az őskereszténység (és kisebb mértékben az anarchizmus és a buddhizmus) hatott. A tradicionalista iskola alapítói többek között a hinduizmusban, a szufi misztikában, az iszlámban, a buddhizmusban mélyültek el. A teozófia, Schmitt, majd az utána jelentkező tradicionalizmus egyaránt azt hangsúlyozzák: az időtlen bölcsesség számos vallási hagyományban, formában jelenik meg a világ vallásaiban, ám a sokféle vallásos forma közös alapzatra épül. A világ vallásainak közös az alapja, s a tanításnak a vallások eme transzcendens egységét kell kifejeznie.¹⁵

Cézár országa szemben a szeretet országával

■ Schmitt Jenő Henrik több írásában is találkozhatunk egy éles distinkcióval, amely eredetileg már az Ószövetség egyes könyveiben felbukkant. Schmitt nem egy helyen tesz említést „Isten országáról”, illetve „cézár országáról”, a „szereket országáról”, illetve az „erőszak országáról”, beszél az „isten-ember világról”, illetve az „állat-ember világról” mint a „legtökéletesebb ellentétekről”.¹⁶

A két *civitas*nak a fentiekben jelzett éles, a politikai felhangot sem nélkülöző ágostoni szembeállítás jelenik meg Schmitt elméleti munkásságában is. *A szellemi vallás katekizmusa* c. írásában a „Mi a szegények örömhíre?” kérdésre az alábbi választ adja: „Hogy e világ fejedelmének, az önzés és uralomvágy bálványának országa a vége felé közeledik, és hogy a szeretet és közösség isteni országa közeledik a földön.”¹⁷ Schmitt Isten országát a földi világok tökéletes ellentétéként írja le, amely a történelmi államalakulatok valamennyi formáját, működő intézményrendszereit, jogi és szociális felépítéseit egyaránt kizárja. „Mi ellenkezik ezen isten-országgal?” – teszi fel a kérdést, s így válaszol: „Minden külső uralom, az osztálykiváltság, a vagyion hatalmának minden formája, mely az embert más ember eszközévé, szolgájává teszi, és más viszonyba helyezi, mint a testvérnek a testvérhez való viszonya – mindezek a formák, melyek a gyilkosságon, a rabláson, a kizsákmányoláson alapszanak, az erőszak különböző nemén.”¹⁸

Schmitt a városok kapcsán csak egyféle szeretetről beszél (ez határozza meg Isten országát), míg a földi birodalom ezen szeretetelvi teljes megtagadásának világa: „Isten országa, a közösség, a szeretet, a testvériség országa mellett ne álljon fenn má-

sodik ország, mely annak tagadása. Amikor Krisztus látszólag Isten országa mellé állította azt a másikat, akkor tulajdonképp annak a másik országnak, annak az istentelen országnak megsemmisítő ítéletét mondta ki.¹⁹ Azaz a transzcendens *civitas*ra irányuló jó és igaz szeretet mellett Schmitt nem hivatkozik egy a földi *civitas* lényegét képező negatív, kontradiktórikus szeretetre („a szeretetnek nem tárgya az ember tökéletlen, nyomorult és hiányos volta, hanem az a rejtett isten”²⁰), hanem az egyedül létező szeretetet hangsúlyozza. A nyomok itt újra Szent Ágostonhoz vezetnek, aki egyéb vonatkozásokban, lételméletileg a rosszat nem tartotta szubsztanciális létezőnek, hiszen Istenre mint végső okra a rosszat képtelenség visszavezetni, hanem egyszerűen a jó nemléteként fogta fel azt: „Természete szerint rossz nincs; a rossz a jónak hiánya.”²¹

Ugyanakkor Schmitt mégiscsak beemel vizsgálódásainak előterébe egy az általa egyetlennek és tökéletesnek vélt szereteteltől eltérő szeretetmegnyilvánulást, amely dichotómia lesz valláselméleti gondolatainak alapja. *Krisztus és Buddha* c. írásában Schmitt éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy míg a krisztusi eszme „a közösségben, a szeretetben és végtelenségben látja a lélek életét”, azaz közösségorientált-sága révén maradéktalanul megvalósítja az igazi szeretetet, amelynek „tárgya az isteni lényeg és élet”, addig Buddha az életből való kilépésével és a nirvánába való menekülésével csupán az egoizmusig, az önszeretelig jutott el, amelynek végső jellemzője nem is lehet más, mint „a közömbösség még a szeretet iránt is”.²² Meg kell azonban jegyezni, Schmitt itt a buddhizmus hinajána/théraváda irányzatának sajátos olvasatát adja. A mahájána irányzat éppen az egyetemes részvétet, a segítség mozzanatát hangsúlyozza a segítőkész, minden érző lény megvilágosodása érdekében gyakorló bodhiszattva ideáljának középpontba állításával.

Gnózis: az isteni öntudat lehetősége minden emberben

■ Schmitt életműve a divinikus egalitarianizmus álláspontját képviseli. Eszerint minden egyes emberben benne rejlik az Istenember, az isteni öntudat, a Felsőbbrendű Ember lehetősége, amelynek megismerése és kibontása az ember életfeladatát jelenti. Schmitt isten- (és így ember)képének gyökerei részben Nietzsche-től, részben valláselméleti munkásságának legfontosabb bázisából, a gnosztikus hagyományból erednek.

Nietzsche az „Isten meghalt” nevezetes állítását úgyszólván vezérelvvé téve abban bíz, hogy az ember képessé válik felszabadulni a hit embert torzító kötelékéből s eljutni önmagához, önnön autonóm értékrendjének teljességéhez. Ettől kezdve ez az „új Isten”, a dolgoknak kizárólagosan értelmet adni képes, (ön)teremtő ember válik törvényhozóvá – „Csak az ember ruházta föl értékkel a dolgokat, hogy életben tartsa magamagát – a dolgok értelmét is csak ő alkotta meg, így hát ember-értelem az! Ezért mondja »ember«-nek magát, ami annyit tesz: az értékelő”²³ –, s lép a halott Isten helyébe mint embert fölülmúló ember: „Minden isten halott: azt akarjuk immár, hogy az embert fölülmúló ember éljen.”²⁴ Az embert fölülmúló ember új értelmet és perspektívát ad az emberi életnek, véglegesen legyőzve és megszüntetve a kereszténység okozta nihilizmust: „aki a földnek a célt és az embernek a reményt ismét visszaadja, ez a keresztényellenes és nihilizmusellenes ember, Isten és a semmi legyőzője – egyszer minden bizonnal eljön...”²⁵

Csak hogy Schmitt számára súlyos kérdés marad, hogy vajon az önmagára talált ember számára megvalósulhat-e az igazi emberi szabadság abban az erkölcsi általánosságban, amely az állam intézményrendszerében az elnyomó hatalom képét ölti magára.

Schmitt ezt az ellentmondást sajátos módon próbálja feloldani. Egyfelől ugyanis az államnélküliség eszméjében és eszményében ragadja meg a személyiség szabad-

ságának és kiteljesedésének egyetlen lehetőségét, amelyben minden külsődleges, tárgyiasult, intézményesült, jogi kereteket öltött „inkvizitor-morál” végleg megsemmisül. Másfelől Schmitt egy olyan közös, minden emberben meglévő szeretetelvet tételez, amely az ember lényegi sajátossága, és amely az embert elnyomórító, szolgaságba süllyesztő mechanizmus megszűntével a Krisztusban munkáló közösségiség átlényegítő, üdvözítő és az embert istenivé tevő eszmeiségében fog manifesztálódni. Míg Nietzsche-nél az ember Istenné válik, addig Schmitt-nél az ember felfedezi önmagában a többi emberrel közös istenség eszméjét. Míg Nietzsche „szőke bestiája” Isten detronizációját hajtja végre, s önmagát mint emberfeletti embert ülteti a helyébe, addig Schmitt embere önnön krisztusi öntudatára ébred, hogy a mindenkiben közös isteni az emberiben realizálódjon.

Ehhez azonban Nietzsche sajátos „átinterpretálására”²⁶ volt szükség: az ember istenségét valló tanítást Schmitt a gnózis bölcséletével támogatta meg. *Die Gnosis* c. művében egy közös, egységes pontot igyekszik megragadni, amely a mindenkori misztikus gnózisban *ab ovo* benne rejlik: „Nem külsőt, hanem belsőt nyilatkoztat ki a gnózis”²⁷ – mondja Schmitt, majd hozzáteszi: „A gnózis az észnek csupán kibontása, saját belső tényeinek eszméletéhez elértékezett eleven szemlélete, önismerete, ezzel pedig az isteninek, az eleven végtelenségnek, a határtalan, a mindenségen túlszárnyaló világlósnak megismerése, amely bennünk és fölöttünk van.”²⁸

A gnosztikus dualizmus két világot, két rendet állít szembe egymással. „A kezdetektől a természet két külön szubsztanciát különít el” – mondják a manicheusok²⁹ –, s az ember *A Tamás-akta Gyöngyhimnuszának* ifjú keleti hercegéhez hasonlóan eltévedt, az „értelmetlen anyagvilággal”, a „Természettel” való egyesülése során halhatatlanságát és szabadságát elveszítve a sors alávetettjévé vált. Az embernek mint *pszükhéből* és *pneumából* szerveződő létezőnek így elsőrendű feladata lesz, hogy teljes egészében pneumatikus emberré váljon, ismét visszanyerje halhatatlanságát, azaz „idegenként”³⁰ bolyongva a világban arra kell törekednie, hogy „megszabaduljon attól a homálytól, amelybe vetettet”.³¹ A megismerés és megtérés (*gnószisz kai metanoia*) kettősségében az ember célja nem más, mint a rossz hatalmából, az anyag bilincseiből való megszabadulás és tudása révén való eljutás az igazi Istenhez. „Az emberi megismerés a tökéletesedés kezdete, az Isten megismerése a beteljesedés.”³² Az ember így válik Krisztussal egyenlővé, s így fog részesedni Krisztus örökkévaló hatalmában. A gnózis Jézusa mondja: „Ez az ember én vagyok, és én vagyok ez az ember [...]. Mindazok, akik felfogják a titkokat a Megnevezhetetlenben, királyok lesznek velem együtt, [...] birodalmamban ők ülnek majd jobbomon és balomon, és ezek az emberek én leszek, és én leszek ők.”³³

Schmitt tehát – Nietzsche nyomán – elutasítva Istennek mint transzcendens abszolútumnak a hagyományos fogalmát, az emberi bensőben leli meg a valóságos, a „mítoszok és hazug mesék” rágalmaiktól megtisztított igaz Istent, akit a gnózis tanítása nyomán az ember számára megismerhetőnek ír le. Így az Isten országát Schmitt – Szent Ágostontól eltérően – nem mint emberen kívüli világot ragadja meg, hanem azt az emberben lévő és az emberből eredő *civitasként* fogja fel, amely a szeretet egyetemes működése során realizálódik. „A gnózis nagy feladata, hogy lezárja az emberi szellem fejlődésének azt a szakaszát, amelyben az ember a valóságot és igazságot álomképekben [...] látta. A valóság mindenségéről való tudásunk – nevezzük bár ezt a mindenséget természetnek vagy istenségnek – csakis saját belső állapotaink átélésén alapul, minden igazság alapja tehát szükségképpen a belső átélésben és a belső szemléletben nyugszik. A lezajlott múlt emberét sajátosan jellemzi, hogy az igazságot kívüli, nem pedig belül keresi, hogy abban a dőre hitben él, mintha láthatna vagy tudhatna valamit is, ami kívüle esik [...]. Amit tehát a múlt okoskodásokban és álmokban ott künn: külső istenségekben, külső mennysorságokban, külső világok-

ban keresett; az emberi szellem tulajdonaként mindazt visszaköveteli és visszaszerzi a gnózis [...]. Nem külső istenségeket, nem külső mennyországokat hirdetünk, hanem hirdetjük a bensőség világszemléletét, amely azonban a jelenkor emberének világszemléletével is merőben ellentétes, mert a mai ember önmagát teljesen a külső világba veszítette.”³⁴

Mivel a tudás, a gnózis elvezetheti az embert az Istenhez, a bennünk lévő Istenről a gnosztikus öntudat révén szerezhethünk tudomást, hiszen „a gnózis nem képzelt világból való meseálmom, hanem mindenekelőtt önismeret, öneszmélet”.³⁵ A tudat szükséges sajátja az embernek, de az öntudat ugyanezt az embert istenné teszi: „A végtelen tudat alkotja az embert és teszi emberré. Az arra való ráeszmélés, az önismeret az, ami az emberfeletti embert, ami az istenembert alkotja.”³⁶ Schmitt a gnosztikus hagyománynak megfelelően a megismerést – az önismeretet – az ember teljes megvilágosodásaként, tipikus gnosztikus hasonlattal hosszú tévelygése utáni hazatérésként interpretálja: „Mi az embert mennyei örökségébe vissza akarjuk helyezni; saját otthonába, saját elveszett paradicsomába: amennyiben ezt az egyetemes világosságot, ezt az egyetemes életet, amely az embert emberré alkotja, az öntudatosság, az önismeret világosságában mutatjuk be. Ez a nagy titka a Logosz megtestesülésének, úgy hogy az élettelen Logosz hússá és vérré válik, és a holt isten a történelem nagy passiójátékában végre is a halottakból feltámad. Feltámad majdan nem pusztán a Názáreti Jézus meseszerű feltámadási történetében, hanem a lélekben és igazságban, az emberben. Így lesz a világ megváltva az önismeret által! »Megismeritek az igazságot és az igazság szabaddá teszi benneteket.« A megismerés a szabadság egyedüli útja.”³⁷

Az ismeret (tudás) és a szabadság fogalmainak összekapcsolása kétségtelenül háttérbe szorítani látszik a gnózis misztikáját, ám valójában annak tartalma új jelentéssel gazdagodik. A hit világának sötétségét a természetes öntudat világossága, az emberi bensőben működő „természetes világosság” (*lumen naturale*) oszlatja szét.³⁸ Az öntudatosult (tudó) lélek így szabadítja fel a hit bilincseiből a keresztény mesék által gúzsba kötött embert. Ezen a ponton válik tehát a gnózis „világsszabadító”,³⁹ „világmegváltó”⁴⁰ eszmévé és Schmitt ideális anarchista államelméletének ismeretelméleti háttérévé.

Jézus, az első

■ Az új isten- és emberkép egy újfajta Jézus-fogalmat tett szükségessé. Schmitt számára Jézus nem az Atya egyszülött Fia, aki Isten és az ember közötti közvetítőként halálával megváltotta az emberiséget. „Ez a Krisztus nem lehet annak a régi értelemben vett istennek valami emberformába bújtatott mesebeli lényé; nem lehet fia valami telhetetlen, bizonyára minden emberi határokat felülmúló, megtorlásra és bosszúra sóvár mennyei önkényuralkodónak, mely képes az ő gyöngé teremtényeit gyermekes eltévelyedésükért minden jövőző nemzedéküket is büntetve örökké gyötörni; fia egy olyan kényúrnak, akinek vérszomjasságát [...] csak saját fiának értékes vére olthatná!”⁴¹

A *szellemi vallás katekizmusának* arra a kérdésére, hogy „Miben áll a krisztusi eszme?”, Schmitt az alábbi feleletet adja: „Abban, hogy az emberben a szeretet és közösség isteni öntudatra ébred”,⁴² azaz Jézus az első olyan ember, aki öntudatára, önismeretére támaszkodva képessé vált felfedezni önmagában az istenit: „Ő volt az, akiben a múlt képálmaiból először ébredt fel az isteni, végtelen öntudat világossága”,⁴³ „az első volt, ki az embernek isteni voltát felfogta, és ezen tudatával az emberiséget megvilágította”.⁴⁴ Így Jézus kereszthalála értelmét veszíti, hiszen „a názáreti próféta, a legtekélyesebb anarchista”⁴⁵ „csak a tömeg, a külső látás számára van ke-

resztre feszítve, ő azt nem szenvedte el. Ellenben ő feszíti keresztre ezt a világot, e félállati világot.⁴⁶ Schmitt úgy véli, hogy a „gnosztikus alapgondolat gyökerét ragadta meg Jézus: az atya nincs kívül, nincs fönn, vagy mindenen túl, hanem az emberi szellemben ébred”.⁴⁷

Az emberi immanenciában meglévő s a gnózis öntudatával felismerhető benső istenség saját birodalmát nem „kívül”, nem transzcendens formában hozza létre, hanem az emberben szunnyadó és megvalósításra váró bensőségként. A külső mennyországnak szét kell oszlania, „hogy feltáruljon a mennyeknek belső országa”.⁴⁸ Ez az emberben rejlő *civitas* tökéletes és teljes ellentéte a világ létező országainak, a látható *civitasok* mindegyikének: „Isten országa azonban benső birodalom; [...] ezért nem is külső hatalom veti majd alapját, mint ahogy e világ országai keletkeztek. Hanem amikor az ember benső élete megvilágosodik, akkor megvalósul a mennyei birodalom a földön is, és helyébe lép majd a félállatiasságnak, ami ma világszerte uralkodik.”⁴⁹

Schmitt perennializmusa

■ E ponton Schmitt tanítása szélesebb perspektívákat ölt: a minden egyes emberben meglévő, az egyes személyekben önállóan működő, de az egész emberiség számára közös és általános princípiumot kívánja megragadni. Ez a mindannyiunkban meglévő szellemi közösség nem más, mint az örök és végtelen istenség eszméje. „Szellemlen mi nem valamiféle kísértetet értünk, hanem csakis a mindent átfogó gondolkodásban és az erkölcsi tudatban megnyilvánuló közösséget, amelynek végtelen volta mindenkiben külön-külön is megmutatkozik”, s „emez egyetemes jelenség, a szellem tehát következőképp kozmikus funkció, nem valamiféle elkülönült lelki entitás, hanem a lények közösségének megnyilvánulása”.⁵⁰ Az emberiség e mindenkiben meglévő isteni szellem alá rendelődve és abból részesedve válik valódi közösséggé: „egy nagy élet ébred bennünk, és forraszt bennünket egybe a mindenség életében; [...] ennélfogva a másik ember nem idegen hozzánk, hanem élet a mi szellemi életünkben, lényeg a minket egyesítő lényegből”.⁵¹

Éz a minden emberben meglévő, de tőlünk független közös elv Schmittnél egy időn és téren kívüli eszmét jelent, amely minden kor kultúrájában, minden idők embere számára adott volt. „Nincs olyan alapforma, amelyet egyetlen kultúra is nélkülözne” – írja Schmitt, s hozzáteszi: „bebizonyítható, hogy minden idők és népek éppen legeredetibb, legmélyebb és leghatalmasabb alkotása [...] az elemi gondolatok [...] kimeríthetetlen forrásából fakad”.⁵²

A *szellem fejlődéstörvénye* c. munkájában Schmitt többször hivatkozik Bastian „*Elementargedanke*” (Schmitt „alapgondolat”-nak fordítja) elméletére,⁵³ amely Jung archetípusának egyik forrását jelentette.⁵⁴ Schmitt Bastianra támaszkodva⁵⁵ voltaképpen anticipálja Jung archetípusát, amikor azt hangsúlyozza, hogy „minden idők és népek kultúrái ugyanazokat a fő- és alapgondolatokat tükrözik vissza, [...] időtől és kultúrfokozattól teljesen függetlenül mindig visszatértek ugyanazok az alapgondolatok, és [...] törvényszerű szükségességgel ismétlődtek. [...] Ezek az »alapgondolatok« pedig nem valami mellékes formák sorát képezik: az emberi szellemfejlődés minden nagy és jelentékeny mozzanata szükségszerűleg jelenik meg éppen ezekben a formákban. Nem létezik tehát semmilyen jelentékeny forma, semmilyen nagy és igaz alapgondolat, amely – bár kibontakozatlan formában, de mégis – félreismerhetetlen alapvonásokban ne lett volna már minden idők és népek emberének szellem által fölfogva.”⁵⁶ Jungnál az archetípus, amely minden individuális tapasztalást megelőz, a tudattalan kollektív képzelet elsődleges termékeinek összessége, a szimbolikus gondolkodás alapkategóriája, s mint ilyen leginkább a mítoszban ragadható meg, mert – mint írja – „a mítoszok a tudat előtti lélek elsődleges megnyilvánulá-

sai”.⁵⁷ Schmitt Bastian kutatásaira hivatkozva mondja, hogy a polinéziaiak mitológiájában ugyanaz a tartalom, ugyanaz a „gondolati emelkedettség” tükröződik, amelyet a modern ember fejez ki a maga kulturális színvonalán,⁵⁸ ennél fogva „minden idők mítoszai csak a szellemi fejlődés örök törvényét juttatták kifejezésre a szimbólumok fátylaiban”,⁵⁹ s „minél mélyebben és hatalmasabban ragadja meg korát a szellem alkotása, annál mélyebben gyökeredzik az elmúlt évezredben, hogy a jelent így a legtávolabbi nemzedékkel összekapcsolja”.⁶⁰ A szent történet így lesz „minden egyes emberi szellem legmélyebb titkainak kibontakozása”.⁶¹

Mindazok, akik a gnózis segítségével eljutnak ehhez a közös, az emberiség egészét meghatározó szellemiség felismeréséhez, elmondhatják, hogy „mi vagyunk az igazi Izrael, az igazi óhitű (ortodox görög) kereszténység, az igazi katolicizmus, az igazi protestantizmus [...]. Mi vagyunk minden vallás titkának földérítése és beteljesedése.”⁶²

Világosan érzékelhető, hogy Schmitt perennialista szemléletében a különböző vallási hagyományok egyetlen, egyetlen, örök igazságot fejeznek ki.

Ez a közös eszme, amelynek alapján a vallások mind egyesülni fognak, „és ellentétek belülről egymást kiegészítve fel fognak oszlani egy igazságban: az isteni-emberinek igazságában”.⁶³ Ennek az egységnek a két legfőbb mozgója az embereket irányító szeretet és az emberiség örök szabadságvágya. „Ez az egység egyúttal alapja a szeretetnek”⁶⁴ – írja, s mivel „szeretni annyi, mint látni azt az isteni magasságot és boldog harmóniát, amely ott szunnyad minden ember lelkének mélységeiben”,⁶⁵ így ezáltal „ez a világnézet a szabadság világnézete lesz, mert szabadnak csak az a mindent átfogó isteni tudat tudja magát, amely nem helyez semmit magán kívülre”.⁶⁶

Gnosztikus decentralizáció: anarchista teokrácia

■ Schmitt gnoszticizmusa és erőszak nélküli, ideális anarchizmusa ugyanazon minőség belső és külső megjelenése. Az „anarchia” kifejezés itt – a szó eredeti értelmének megfelelően – uralomnélküliséget, a külső, elnyomó intézmények elutasítását jelenti (vagyis semmi köze a káoszhoz vagy a terrorizmushoz). A divinikus egalitarizmus szerint az Istenember, tehát az erőszak nélküli Felsőbbrendű Ember lehetséges mindnyájunkban ott rejlik – s ezen Istenembereknek semmi szükségük sincs külső elnyomó intézményekre, erőszakos hatalmi apparátusokra. Márpedig, az előzőekből következően, adódik a kérdés: milyen bázis vagy fundamentum legitimálhatná egyáltalán ezeket az erőszakintézményeket? Ki s milyen alapon korlátozható az Istenember teljes autonómiáját?

Az Istenember dignitásának, a Felsőbbrendűség egyenlőségének – a mindenkiben egyenlően meglévő, belső, istenemberi potencialitásnak – méltó külső párja a társadalmi, állami uralomtól való mentesség. A gnózis szerint mindenki beavatott lehet, s e demokratikus – össznépi – beavatottság külső megjelenése nem más, mint a decentralizált, uralom nélküli (anarchista) teokrácia társadalmi rendje. A gnosztikus (ön)beavatás magával hozza a külső uralom delegitimációját és gyakorlati leépítését.

Divinikus decentralizáció a gnózisban és anarchista teokrácia a társadalomban – egyazon érme két oldala, az Istenember Janus-arca. Uralommentesség, elmélyült önszabályozás, kívül s bévül egyaránt.

Schmitt államelméletének középponti eleméhez érkeztünk. A feladat a továbbiakban a „mindent egyesítő szeretet”-nek mint „világszabadító hatalom”-nak⁶⁷ a földi realizálása. Jóllehet ennek a birodalomnak az eszményét az emberiség a legkülönbözőbb vallási képzetek formájában, transzcendens módon kivetítette, az igazi cél nem lehet más, mint hogy „az, ami túlvilág volt az elmúlt keresztény világ számára, annak teljes dicsőségében itt, ebben a világban kell megvalósulni”.⁶⁸

Ennek gyakorlati megvalósításaként az ideális anarchizmus – az erőszak minden formáját elutasítva⁶⁹ – szigorúan erőszakmentes, a nevelésen, a meggyőzésen és a meggyőződésen alapuló harcot indít az egész államapparátus ellen, amely éppen az erőszak alkalmazására épít. Harcot indít az állam egész bünszövetkezete ellen, melynek lényege a kizsákmányolás, az embernek állattá való lealázása, hazug eszméknek és erkölcsi normatíváknak az uralmon lévők érdekei szerint való működtetése. „Ezt a rendet meg akarjuk semmisíteni, erkölcsileg ízzé-porrá akarjuk zúzni”⁷⁰ – írja Schmitt. Az ideális anarchista a barbár államterror ellen veszi fel a küzdelmet, Káin országa ellen, s fegyvertelenségével félelmetesebb lesz az állam legalizált terrorszervezeténél.

Az ideális anarchizmus világnézetileg egyaránt szemben áll a hivatalos keresztény teológiával, „mely az emberekben bűnös, hitvány, Isten előtt a porban fetrengő férget lát”,⁷¹ és a materializmussal, „mely viszont az emberben csupán valami finomult sárképződményt, valami rafináltan önző, majomcsordába tartozó, a létért való küzdelemben az érzéki önfenntartás ösztöne által hajtott, embernek nevezett bestiát lát”,⁷² s így „a földolgoiban egyetértének egymással”,⁷³ hisz mindkettő megalázza az embert. De az ideális anarchizmus nem azonosul egyetlen politikai mozgalommal sem, hiszen az új jogrend új kizsákmányolókat, új hatalmi viszonyokat s a népnek új szolgásgot eredményezhet csupán.

Az ideális anarchizmus a teljes jogrendet is elutasítja, ugyanis a jogrend olyan szabályzat, amely „minden korszakban az uralkodó réteg anyagi és hatalmi túlsúlyának érdeke szempontjából, de sohasem a hatalma alatt nyögő nyájnak érdekében” működött. A jog mindig összefonódott az erőszakrenddel, „a tételes törvény szükségképp az erőszaknak szentesítése”,⁷⁴ s mivel „minden jogrendszer szükségképp a fosztogatók és kifosztottak viszonyát tételezi fel”,⁷⁵ így „nincs olyan gazság a világon, amelyet a jog kötelező erejével nem szentesítettek és gyakoroltak volna”.⁷⁶ Az ideális anarchizmus nem törekszik arra, hogy új jogrendet, „igazságos” jogmechanizmust léptessen életbe, hanem célja egy „szabadon, belülről, szervesen felépülő közösség”.⁷⁷

Schmitt öröksége

■ Mi lehet s mit jelenthet Schmitt öröksége a mai spiritualitás és politikafilozófiai gondolkodás számára az új századelőn, a globalizáció, a hiperkapitalizmus, a késő posztmodern kultúra korszakában?

Egyfelől Schmitt gnosztikus perennialista kérdésfeltevése éppoly időszerű, mint száz évvel ezelőtt. Mi a vallások közös szellemi alapzata, s hogyan lehetséges ennek megismerése, vagyis az ember(iség) legmélyebb – egyéni és közösségi – szellemi önmegismerése? A globalizáció mai korszakában az önmegismerésre szolgáló tudati technikák, meditációs módszerek elvileg hozzáférhetőbbé, a meditációs hagyományok hiteles hordozói pedig mobilabbá váltak, mint Schmitt (és a teozófusok és tradicionalisták) korszakában. A valódi átadás lehetősége azonban a spirituális szupermarket forgatagában továbbra is nehezen megtalálható.

Másfelől Schmitt politikafilozófiai kérdése is nyitott. Hogyan lehetséges a formális demokráciát kiterjeszteni, emberközébe hozni? Hogyan lehetséges csökkenteni az igazságtalan hatalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket, az erőszak uralmát? Az új századelőn a hagyományos, azaz az ún. képviselői demokráciák rendszere világszerte érzékelhető válságba jutott. A liberális demokrácia globális győzelme (a történelem állítólagos vége) helyett a demokrácia kiüresedését és korrupcióját látjuk. A pártok a választási médiakampányokban a politikai marketingszakemberek – a gyűlölet karmesterei – tanácsai nyomán alakítják a választói identitást, és mozgósítják a szavazókat az urnákhoz. Az emberek négy évre „hitbizományban” leadott szavaza-

taikat egyre távolabbinak és elveszettebbnek érzékelik. A demokratikus intézményrendszer működését egyre inkább a professzionális, elidegenedett politikai kommunikáció, illetve bürokratikus és korrupt uralommenedzselés tárgyaiként élik meg, amelyben a politikai, gazdasági, pénzügyi és szociális folyamatok rendszere számukra egyre követhetlenebbé, ellenőrizhetlenebbé és átláthatatlanabbá vált.

Eme idegenné vált politikacsínálással szemben egyre nagyobb hangsúly helyeződik a helyi, azaz bázisgondolkodás és bázispraxis különböző formáira, vagyis magára a közvetlen (direkt) demokráciára. Mindez szabadon, civil alapokon szerveződő társadalmi mozgalmakat, olyan közösségeket jelent, ahol az egyes ember szabadon, önmaga képére képes dönteni, s döntésének felelősségét és súlyát átlátni, megtagasztalni (például az *Occupy* típusú mozgalmakban). Mindezt Schmitt alighanem örömmel fogadná, csak elmélyültebb spirituális gyakorlatot javasolna. Ugyanakkor azonban elutasítaná az autokrácia új politikai és szellemi térhódítását (amely többek között éppen a tradicionalizmus félremagyarázását is felhasználja).

Schmitt spirituális és politikafilozófiai kérdései tehát egyaránt nyitottak és relevánsak. A legnyitottabb és legrelevánsabb azonban továbbra is a két terület egybeartozására vonatkozó központi kérdése: hogyan kapcsolódik össze a szellemi és társadalmi-politikai felszabadulás? Mi a felszabadulni képes Istenemberhez méltó társadalmi-politikai rendszer? S milyen társadalmi-politikai rendszer segíti a szellemi felszabadulást?

Hogyan lehetséges az uralommentes teokrácia, a teokrácia decentralizációja? Hogyan lehetséges az autonómia kiteljesítése, az *autonomia maxima*, amelyben „az én vezérem bensőmből vezérel!”⁷⁸

■ JEGYZETEK

1. Babits Mihály: *Halálfiái*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1972. 551.
2. Uo. 552.
3. Kosztolányi Dezső levele Brenner Józsefnek. Bp., 1904. máj. 19. Idézi Arany Zsuzsanna: *Kosztolányi Dezső élete*. „No Kornél barátom, úgy-e gyönyörű Pest?” – 7. rész. Alföld 2014. 8. sz. 37–54.
4. Mindenekelőtt *A vidám tudomány* harmadik könyvének *Esztelen ember* címet viselő 125-ös számú aforizmájában, in: *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (Ed. Giorgio Colli – Mazzino Montinari) Walter de Gruyter, München–Berlin–New York, 1980. 3. 480. skk., továbbá *A vidám tudományt* egy ötödik könyvvel kiegészítő, *Honnan a vidámságunk* címet viselő 343-as számú aforizmájában, in: *Uő: A vidám tudomány*. Holnap, Bp., 1997. 251; az 1881. őszi jegyzetfüzet egy helyén, in: *KSA* 9. 577; uo. 590; vagy az *Így szólott Zarathustra* első kötete zárófejezetének végén (itt a „Minden Isten halott: azt akarjuk immár, hogy az embert fölülmúló ember éljen” formában), in: *KSA*, 4. 102. Magyarul: *Így szólott Zarathustra*. Osiris, Bp., 2004. 99.
5. Friedrich Nietzsche: *Az Antikrisztus. Átok a kereszténységre*. Ictus, h.n., 1993. 25.
6. Vö. Henri de Lubac: *Le Drame de l'humanisme athée*. Spes, Paris, 1944; Karl Löwith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Kohlhammer, Stuttgart, 1956; *Uő: Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.
7. Martin Heidegger: *Nietzsche*. I–II. Günther Neske, Pfullingen, 1961. I. 348.
8. Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány* 343.
9. Martin Heidegger: *Nietzsche mondása: „Isten halott”*. In: *Uő: Rejtékutak*. Osiris, Bp., 2006. 186.
10. Uo. 189.
11. Uo. 190.
12. Uo. 193.
13. *Acta Apostolicae Sedis* 40.
14. Hamvas azonban nem fogadta el, hogy Schmitt az egyházat a klérussal, illetve az egyház formális szervezetével azonosítja. Az empirikus, szervezeti aspektust előtérbe állító – ebben az értelemben realista és szociológikus – egyházfelfogással szemben Hamvas az ideális Egyház képét állítja. Szerinte Schmitt „gondolkodásában azonban azt a hibát követte el, hogy a klérust az Egyházzal azonosította, vagyis e két merőben más lét-dimenziót összetévesztette. Az értelem (szellem) és a hatalmi ösztön feszültségét világosan látta, de a kereszténységben belül az Egyház és a klérus (az evangéliumi és a történeti kereszténység) között lévő feszültséget nem vette észre. A kereszténységet nem lehet és nem szabad a klérussal azonosítani. Ha Schmittnek igaza lenne, és az értelem világosságát nem a klérus, hanem az Egyház üldözte volna, az egész kereszténységet el lehetne temetni.” Hamvas Béla: *Antikrisztus*. <http://hamvasbela.uw.hu/Antikrisztus.htm> A helyzet azonban ennél összetettebb. Ha Hamvas fogalmi keretét követjük, Schmitt valójában felismerte az Egyház és a klérus különbözőségét, ugyanis felekezet nélküli testvérközösségeiben éppen az újszövetségi elveket hitelesen valló szervezeteket kívánt létrehozni, ám a klérus által dominált keresztény egyházi szervezeteken kívül. Vagyis az Egyházat az egyház hagyományos intézményein kívül próbálta újrászervezni.

15. Vö. Frithjof Schuon: *A vallások transzcendens egysége*. Kvintesszencia, Debrecen, 2005.
16. ÁN I/10. (*Adjátok meg a császárnak, ami a császáré*); ÁN II/4. (*Csak egyre van szükség*); ÁN II/6. (*A gazdagok és a legmagasabb körök*) stb. Platón *Az állam* c. dialógusában beszél a látható és láthatatlan királyságról mint a temporális, ill. intemporalis létezők birodalmáról (592b). Szent Ágoston a *De civitate Dei*ben (XI 1) külön is kiemeli a *Zsoltárok könyvének* azon helyeit (87,3; 48,2–3; 48,9; 46,5–6), amelyek említést tesznek Isten államáról mint különálló, transzcendens világról.
- Rövidítések: ÁN = *Állam nélkül*. 1897–99; RG = *Religion des Geistes*; A = *Anarkizmus. A Társadalomtudományi Társaság által rendezett felolvasó- illetve vitatüléseken tartott előadások*. Bp., 1904; B = *Krisztus és Buddha*; D = *Dante Isteni színjátéka*. Bp., 1926; E = *Schmitt Jenő Henrik Három előadása*. Bp., 1911; G = *Die Gnosis. I. Die Gnosis des Altertums*. Leipzig, 1903; I = *Krisztus istensége a modern ember szellemében*. Chicago, 1925; J = *A jövődő pozitív-tudományos világszemlélete a modern fizika átalakulásával való vonatkozásban*. Bp., 1921; K = *A szellemi vallás katekizmusa*. Élet 1894. 3–4–5. sz.; Kr = *Krisztus*. Bp., 1920; R = *Religió azoknak, akikben fiatal a kedély, egyben Jézus élete és bevezetés a megismerésbe bárki számára*. Bp., 1927; Sz = *A szellem fejlődéstörvénye*. Bp., 1920; V = *A szellem vallása – a szocializmus világnézete*.
17. K V/3.
18. K V/4.
19. ÁN I/10.
20. Sz 113. 1.
21. Szent Ágoston: *De civitate Dei* XI. 22
22. B, RG.
23. Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra* 75.
24. Uo. 99.
25. Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Holnap, Bp., 1996. 112. Az eredeti német szövegben: „*dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts...*” (*Zur Genealogie der Moral*. C. G. Neumann, Leipzig, 1887), vagyis: „ennek az Antikrisztusnak és antinihilistának, Isten és a Semmi legyőzőjének...”
26. Kiss Endre: *A világnézet kora. Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1982. 90.
27. G 430.
28. G 431.
29. Szent Ágoston: *Contra Epist. Fundam.* 12–13.
30. Az „idegen” kifejezés, mint az ember jelzője, igen gyakori a gnosztikus iratokban. Görögül: *allosz, hétérosz, kszénosz, allotriosz*, latinul: *alius, alienus, extraneus*.
31. *Ginzá* 254.
32. Hippolitosz: *Refut. omn. haeres.* V, 6, 6.
33. *Pisztisz Szophia* 230.
34. D 3–4.
35. G 451.
36. E 11.
37. E 14.
38. „*ratio insita, sive inseminata, lumen animae dicitur*”. Szent Ágoston: *De Baptismo* I. 25.
39. J 11.
40. A 54.
41. Kr 18.
42. K, ÁN V/4.
43. Kr 55.
44. I 7.
45. A, ÁN I/9.
46. G 261–262.
47. G 262.
48. I 6.
49. R 47.
50. V, RG.
51. K, ÁN V/3..
52. Sz 84.
53. Vö. Sz 27–28; 82–85.
54. Vö. Carl Gustav Jung: *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus*. Walter, Zürich, 1954. 94, 508. Jung az archetípus, a platóni *eidoszra* visszavezetve már Szent Ágostonnál (*De Div. Quest.* 46.) megfelelő (vö. C. G. Jung: i. m. 4–5.).
55. Vö. Adolf Bastian: *Vorgeschichtliche Schöpfungsbilder in ihren ethnischen Elementargedanken*. E. Felber, Berlin, 1893.
56. Sz 83–84.
57. Carl Gustav Jung – Karl Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Amsterdam–Leipzig, 1941. 111.
58. Vö. Sz 27–28. Jungnál mindez a következőképpen hangzik: „Az archaikus pszichológia nemcsak a primitív ember pszichológiája, hanem a művelt emberé is, de nem a modern társadalom elnyomó megnyilvánulásainak lélektana, hanem minden olyan civilizált emberé, aki tudata magas volta ellenére pszichéje legmélyebb rétegeiben még mindig primitív ember.” (Carl Gustav Jung: *Über die Psychologie des Unbewussten*. Rascher, Zürich, 1943. 158.) A filológiai megegyezések mellett érdekes szellemi párhuzamot kínál, hogy Jung maga is foglalkozott a gnózással.

59. Sz 38. Schmitt többször is felhívja a figyelmet arra, hogy a vallási tudatban az ember az érzéki-képiesben, a szellemi szimbólumában szemléli önmagát, beszél az eszme és kép „rejtett összefüggéséről” s arról, hogy a kép mögött ott dereng a szellem végtelensége (vö. Sz 30–44.). Mindenesetre elgondolkodtató, hogy Cassirer ugyancsak a német etnológiai kutatások eredményeit hasznosította a *Philosophie der symbolischen Formen* II. részében, a *Mythisches Denken*ben (Berlin, 1925), ahol a mitológiát a kultúra önálló szimbólumformájaként, mint a szimbolikus objektíválás jelrendszerét írja le.

60. Sz 75.

61. Sz 25.

62. K. ÁN V/3.

63. I 73.

64. E 34.

65. B. RG.

66. A. ÁN 1. 11.

67. I 20.

68. I 60.

69. „[...] a szellem forradalma csakis mindenfajta erőszak erkölcsi törvénytelenítésével ülheti meg diadalát a mostani világ barbarizmusa és hazugsága fölött” (*Az állam papjai*, RG).

70. *Az állam papjai*, RG.

71. Sz 96–97.

72. Sz 97.

73. E 3.

74. *Mit akarunk?* ÁN I/1

75. *Elmélkedés a jogról* ÁN I/12.

76. *A jogról* ÁN II/1.

77. A. ÁN I/9.

78. József Attila: *Levegőt!* (1935) József Attila Schmitt-olvasatairól lásd Veres András: *A József Attila-kutatás dilemmái*. Kortárs 2005. 4. sz. <http://www.kortarsonline.hu/regiweb/0504/veres.htm>

