

Nagy Endre

SZEKFÚ, AVAGY A TÚLREALIZMUS

„Ami ésszerű, az valóságos,
s ami valóságos, az ésszerű.”¹

Filozófiai bevezető: a látszat és a valóság

Nincs olyan filozófia az emberi gondolkodás történetében, mely ilyen vakmerőségre vetemedne, mint Hegel e tantétele, amely, mindazonáltal nem teljesen előzmények nélküli. Hiszen már Leibniz kijelentése, miszerint világunk a lehetséges világok legjobbika, mintegy előkészítette a talajt Hegel számára. Voltaire a maga – Leibniznek adresszált – vitriolos válaszában a lisszaboni földrengés borzalmait szegezte ezzel a jámbor világszemlélettel szembe, aminek legfőbb üzenete az volt, ami minden teodícea forrása: ha a világ ilyen tökéletlen és gonosz, akkor Isten vagy tökéletlen vagy nem mindenható. Mint Max Weber rámutat vallásszociológiája teodíceával foglalkozó részében: a probléma az, hogy minél közelebb kerül az istenképzet egy világfeletti isten imázsához (aki tehát: örökkévaló, mindenható, mindentudó), annál inkább felvetődik a kérdés a vallásos elme számára, „hogymiként lehet egy ilyen isten rendkívül nagyra nőtt hatalmát összeegyeztetni az általa teremtett világ tökéletlenségének tényével”. Így keletkezik a teodícea problémája, ami – teszi hozzá rögtön Max Weber – „a régi egyiptomi irodalomban már éppúgy jelen van, mint Jóbnaál és Aiszkhülosznál, csakhogy minden alkalommal más- és másképpen”.²

Nem kétséges azonban, hogy Hegel, amikor arról beszélt, hogy a szellemtől elhagyott intézmények nem tarthatnak igényt a valóság attribútumára, csak arra gondolt, hogy valami elavult. A látszat-lét a megkitinesedett, a megpikkelyesedett: elszklerotizálódott burok-létezés. Csak külső tartása és ellenállása van, de nincs eleven tartalma. Ámde arra nem gondolt Hegel, hogy az Új³ a valóság színében és homlokán a jövő ígéretével jöhet, de máris „szellemtelen”. Arra meg aztán egyáltalán nem, hogy miközben ő szilárdan tartotta a „Minerva baglya csak az éj beálltával kezdri röpülését” tételét, találkoznak filozófusok a XX. században, akik olyan gall kakasok lesznek, akik nem *jelzik* a hajnal közeledtét, hanem maguk *hasadtatják* azt a – szerintük – a végképp eltörrendő múltból. (Lásd idevonatkozóan a Julien Benda nyomán kibontakozott, „*az írástudók árulása*” címszó alá vonható egész irodal-

mat). Holott nem azért hajnalodik, mert a kakas kukorékol... Természetesen, már mindegyikük mestere, Marx kijelentette, hogy a világot nem magyarázni kell, hanem megváltoztatni. Így például ugyancsak a realitás látszata diadalmaskodik Lukács (progresszív idealizmusához képest, amelyet még 1918 tavaszán vallott⁴) munkásságában. Nem beszélve a későbbi pályájáról, melynek során őt attól a hitétől, hogy a Szovjetunió és a megalakult szocialista országok a kommunista perspektíva főáramába esnek és hogy ő ennek a kommunista világszellemnek is mintegy a szája, mely kimondja az igazságot, semmi sem tudta eltántorítani. Sem a sztálini törvénytelenlések, sem a magyar '56 (amikor is Nagy Imre kormányában a párt képviselőként vett részt), sem a csehszlovák '68 ebben a hitében megingatni nem tudta.⁵ A magyar '56-ot tulajdonképpen a demokratikus szocializmus kísérletének tartotta, s visszavezette magában (gondolom) a lenini munkás-paraszt demokratikus diktatúra már a *Blum-tézisekben* megjelent formulájára. Ezzel pedig redukálta magában azt a kognitív disszonanciát, amit ezek az események számára is reveláltak nemhogy a marxi kommunizmus eszméi, hanem még *A gothai program kritikájában* megrajzolt, odavezető folyamat „szépsége” és a tényleges kemény és puha totalitáriánus valósága között is. (Mert ne felejtjük: Marx számára a kommunizmus nem állapot-eszmény, mely felé a valóságnak törekednie kell, hanem maga az odavezető folyamat is(!) – amit Lukács mindig is elfogadott –, hangsúlyozva, hogy a kommunizmus ne kantiánus, valóság felett lebegő „legyen”, hanem ténylegesen a kommunizmus felé haladó folyamat).⁶

Szegény Polányi Károly a nagy moszkvai perek idején azt fejtegette egy keresztény szociológiai elméletből a Szovjetunió iránt fakadt szerelme alapján, hogy mivel a nyugati megfigyelők nem ismerték a perek háttérét, azt hitték: „a vallomásokat kikényszerítették, és az önvádakat a GPU valamilyen (még fel nem tárt) ördögi módszerrel csikarta ki a vádlottakból”. Merthogy a nyugati megfigyelők „szűklátókörűen azt feltételezik, hogy a polgári politikai erkölcs nyúlászívűséget támogató normái általános érvényűek”, holott egy „nagy forradalom vezetőitől elvárható, hogy más normákat kövessenek.” Ugyanis: egy nagy forradalom etikai normái messze túlmutatnak azon, amit az adott kor fel tud fogni”,⁷ amihez a nyugati értelmiségiek nem érnek fel. De Polányi Károly és még sokan mások egy ideig – tovább mint Heidegger a nemzetiszocialista mozgalomban! – mint Mózes az Ígéret földjét – a Szovjetunióban a Patyomkin-látszat helyén jóhiszeműen a valóságot vélték látni. De nemsokára aztán eljött az idő, amikor pártállamilag fizetett filozófus-kakasok hada kórusban hirdette, hogy amit közvetlenül érzékelünk (egyfelől Auschwitzostul, másfelől Gulagostul), az a valódi valóság hajnalhasadása. És ezt még azok is elhitték, akik nem akarták. *Ők a túlrealizmus képviselői, a látszat túlhatalmának, valóság-kinézetének áldozatai.* Ez természetesen azért érdekel bennünket, mert tanulmányunkban – Bibó munkásságával ellentétben, melyet mint a realizmus diadalát értékeljük⁸ – a Szekfűt – miként az

alábbiakban bizonyítani megkísértjük – a realitás *látszatának* diadalaként. Amivel Szekfű nem áll egyedül a XX: században.

A valóság látszata diadalmaskodik Heidegger felett is akkor, amikor a rektori beszédében a náci – hogy a magyar megfelelőjét idézzük a jelszónak – „vér- és rög-valósága” ejti rabul egy rövid időre. Heideggernél is félrevezető lenne a feltételezés, hogy ő mint frissen kinevezett rektor alkalmazkodott volna a nemzeti szocializmus-hoz (amelytől a „hosszú kések éjszakája” után végképp lemondott – az életrajzi interjújában mondottak szerint –, bár ezt többen kétségbe vonták). Az ő esetében inkább arról volt szó a hatalmas Heidegger-interpretációs irodalomban már korábban is⁹, a Farias-könyvtől¹⁰ pedig különösen, hogy Heidegger filozófiája mint olyan, inherensen rejti magában a náciizmussal való homológiát. Pierre Bourdieu egy kis könyvet szentelt annak, hogy kibontsa Heidegger írásaiból a politikai ontológiai magot, amely a *Lét és idő* filozófiai burkában elrejlük¹¹, és már a fiatal Habermas¹² az ötvenes években, Derrida pedig később is olyan interpretációkat adnak, hogy Heidegger annál nagyobb gondolkodó, hogysen náciizmusa egy by-passing appendix legyen filozófiai életművében. Csakhogy ezek az, olykor interpretációikat egy imaginárius koncepció perben valóságos koholt vádiratra feltűnően emlékeztető formában kikovácsoló, ügyész-hermeneuták ilyenkor megfélelkeznek minden írásmű – Umberto Ecoval szólva – „nyitott mű” jellegéről, arról nem is beszélve, hogy „dekonstruktív” bele lehet magyarázni bármit a mű egyik vagy másik mondatába – főleg, ha maga a mű szerzője ad alapot erre. Mint például egy német szerző, Hühnerfeld (aki Heidegger rektori beszédét a „legokosabb és leszubtilisebb fasiszta beszédnek” tartja¹³), többek között olyanokat mond, hogy ha a Heidegger a rektori beszédében kiemelt honvédelmi szolgálatot (Wehrdienst) úgy lehet interpretálni, hogy már akkor a hitleri háborús hódításokat, népek leigázását, a zsidók és más alacsonyabb rendű fajok kiirtását anticipáltan igazolja, akkor a hermeneutikának nincsenek határai, vagy másként, akkor Heidegger már háborús bűnösnek is nyilvánítható társtettesi minőségben, azt szinte egy az egyben át lehet tenni a náci szótárba. Miközben a szerző maga is rögtön hozzáfűzi: „Az igaz, hogy Heidegger ilyen víziókat sohasem nyilvánított ki. De az is igaz, hogy rektori beszédét ilyen értelemben is lehet érteni”.¹⁴ Nos, ahol a heideggeri Lét tanának ama sajátossága, hogy a Lét determinál (ami, mellest, így koncipiálva nem is igaz), egy kalap alá kerül Hitler történelem-determinációs felfogásával: ott minden megtörténhet az interpretációban. Pedig „csak” annyi történt, hogy Heideggert rektori beszédében legyőzte a realitás látszata: a látszat valóságnak mutatkozott. Így és ebben a vonatkozásban és időintervallumban Heidegger is túlrealista lett.

A fenti Hegel-idézet a valóság és ésszerűség egybeeséséről a *Jogfilozófia* előszavában található, ott, ahol a konzervatívba forduló Hegel azt magyarázza, hogy csak a „jobb tudás hiúsága” viseltetik gyűlölettel a fennálló intézmények és körülmények iránt, s ha a szubjektív tudat „a jelent valami hívságosnak tekinti, rajta túl van,

nála bölcsebbnek tudja magát, akkor a hívságosban leledzik, s mivel csak a jelenben van valósága, maga is csak hívságosság.”¹⁵ S végül, ezen előszó végén található a híres mondás Minerva baglyáról, aki csak az éjszaka beálltával kezdi röpdülését.

Ennek alapján tekintették aztán Hegelt sokan a porosz állam megideologizálójának. Csakhogy Hegel gondosan megkülönböztette egymástól a – mondjuk így – valódi valóságot és a való egzisztálást, ami szintén van, de alacsonyabb fokozatú létezés. Ebből az következik, hogy vannak olyan entitások, amelyek csak egzisztálnak, de nem valóságosak. Például valami történetileg okozatosan, a körülményekből számunkra is érhetően jött létre, és mégis csak egzisztál, de nem valóságos. Azt mondja például, hogy „egy jogi meghatározás a *körülményekből* és *meglévő* jogintézményekből tökéletesen *megalapozottnak* és *következetesnek* mutatkozhatik, s önmagában mégis jogtalan és ésszerűtlen lehet”, ugyanis „mivel az ilyen körülmények nem léteznek többé, ezzel az intézmény inkább elvesztette értelmét és jogát”.¹⁶

Van Almási Miklósnak egy mára tökéletesen elfelejtett műve, mely azt a címet viseli: *A látszat valósága*. A könyvet érdekes volna mint kortörténeti dokumentumot elemezni, amit itt természetesen nem tehetünk meg. A fő dolog a könyvben az a feltetelezés, hogy Marx számos dologról kimutatta, hogy az csak látszat, de szükség-szerű látszat. Lukács a *Történelem és osztályharc*ban e marxi helyeket arra használja, hogy a tárgyiségformákat konstruáló köznapi gondolkodást leleplezze azzal, hogy rámutat: az emberek a hétköznapi látszatok szükség-szerű foglyai, melyen felülemelkedni csak azzal lehet, ha az ember a látszat-tényszerűségekkel szemben tudatában van a tények összefolyamatban elfoglalt helyének. Csakhogy az összefolyamatot Marx már megmutatta, ez a magántulajdont megszüntető társadalom, s ez a lényeg. Mármint, ha ez a lényeg nem így van, akkor a látszatok valóságossá válnak, és a rendszer összeomlik. Mint ahogy az egész szocialista kísérlet.

Nézzünk erre egy példát Almásinál: „A tények megkövült folyamatok. A modern kapitalizmus ipari racionalitásával megszületetik az a rend, amely ezeket a megkövült folyamatokat a maguk formális minőségében, tehát imaginárius dologiságában képes megragadni és használni... A hétköznapi tevékenység elengedhetetlen velejárója, hogy a tényeket eredetük számbavétele nélkül kezelje: a folyamatokat csak tárgyiasult, rögzített alakjukban tudjuk megragadni... Ez a megragadási forma aztán csak elősegíti a tények fetiszizációját: sztereotipizálódik az a mód, ahogyan meg kell ragadnunk a folyamatokat, míg végül el nem tűnik az a képzetünk, hogy a dolgok mögött folyamatok állnak. Így a tényszerű alakzat nemcsak elrejti az egyedi folyamatok specialitását, hanem számos látszatelemet is hordoz magában...” Most Almási felfedezi, hogy a neopozitivizmus és a fenomenológia ehhez a „*fakticitáshoz* ragaszkodik, legjobb esetben abban az illúzióban él, hogy innen rekonstruálhatja a teremtő folyamatok másszerűségét. Valójában a legjobb szándékai ellenére is belül marad a fakticitás közvetlenségének közegében”. Ezután Adornot idézi, aki ezt leleplezi, majd megállapítja: „a fakticitás valóban kettős folyamat eredménye – a

polgári termelés összmozgása közvetlenedésének, transzformációjának és a tudat fetisizációjának, melyből a fenomenológia csak a pusztá eredményt veszi tudomásul”. Majd megdicséri Husserlt, aki a *Krízis*ben majdnem belátja elméletének eme korlátozottságát, de nem veszi észre, hogy újabb rendszer kísérlete is ugyanebbe a hibában szenved. S itt válnak el a filozófia útjai. Adornoval az a baj, hogy „nem egy lényegi szféra válik az ember számra használható közvetlenséggé – (mint ezt Hegel és Marx sejtette) –, hanem a ’rossz közvetlenség’, a végtelen önisméltés veszi körül az embert újabb és újabb maszkokkal”. Ezzel szemben „Lukács is éppúgy tisztában van a közvetlenség fojtogató szerepével, mint Adorno és Sartre, de azt is tudja, hogy a meghaladás elsősorban társadalmi praxis, végső soron politikai harc, társadalmi fejlődés, osztálytársadalmi mozgás kérdése.”¹⁷

Amit Lukács képviselt: rossz meghaladás volt. Ettől kezdve felvetődik a kérdés: Mi a valóság? Ha az összefolyamat felől, ahogyan azt Lukács feltételezte, minősült látszatnak a kapitalizmus egész világa, akkor valószínűleg Lukács sajátos valóságkonstrukciójában volt a hiba. S itt megfordul a dolog: nemde Lukács az illuzórikus valóság felől bírálta, ami hibás volt, s így az egész konstrukció illuzórikus. Amint-hogy az volt a szocializmus valósága is.

Minden azon fordul meg itt, hogy mit kell érteni valóságon. Hegel a mondáshoz még hozzáfűzi pontosan ezért: Hic Rhodus, hic salta! Mert – magyarázza másutt – intézmények, amelyekből kiszállt a szellem, nem érdemlik meg a valóság attribútumát. *A logika tudományában* pedig úgy határozza meg a látszatot, hogy az a jelenlét lényeg nélküli látszása. Csak az a kérdés: mi a lényeg. Hadd mondjuk itt ki: a lényeg kategóriája nem stabil a logika rendszerében, hanem „mozgó”. Ezen azt értjük, hogy míg mennyiség, minőség, lehetőség, valóság (lásd itt Arisztotelész kategóriatanát¹⁸ és Kantot¹⁹) kimutathatók az empirikus valóságban, mint ahogy Püthagorasz tétele azonosítható valamely valóságos háromszögellésben, addig *a lényeg egy értelmezési kerettől függ, amely viszont egy végső valóságvizión nyugszik*. Ami azonban nem ellenőrizhető peremfeltételnek (mint Popper nevezi ezt) minősül. Legszívesebben azt mondanánk (kockáztatva, hogy a szakfilozófusok megköveznek), hogy a lényeg kanti értelemben vett magánvaló, mert mindig csak oppozícióban és differenciában (à la Derrida) létezik. *Ezt viszont a kutató konstruálja meg*. Ebből viszont az következik, hogy a hegeli meghatározás a látszatról oda módosítandó, hogy a látszat olyan valóság, mely *a lényeg (a kutató mindig választott lényege) oppozícionális pontjából meghatározott*. A nem-valóság azért látszik valóságnak lenni, mert a lényeg „rossz helyen” van lehorgonyozva. A német nemzeti szocialista forradalom nem állt ki a Lét világos nyiladéka (ami az ek-szisztálás Heidegger szerint) – ahogyan például a műalkotás a nem-autentikus létből a Létbe való beleirányulást jelent –, hanem megmaradt a hanyatlásban, ahogyan azt Heidegger az *itt-lét* elemzésében a *Lét és időben* leírta. Kétségtelen, a rektori beszédben felsorakoztatott szolgálatok az egyénnek, mégpedig a mindennapi egyénnek a hanyatlással való szem-

beszeglülései, amennyiben a személyesből átmegy a személytelenbe. Ahogyan a művész a műalkotásban saját partikularitását túllendülve önmagát önmaga elvesztésében éri el. – Az persze kétségtelen, hogy itt az ön- transzcendálás ilyen értelemben a német népre egészében van értve. Ez pontosan megegyezik Lukácséval, aki azt tanította, hogy a szovjet típusú szocializmus mindenféle kilengések ellenére az úgynevezett *nembeliség* kibontakoztatásának útján van. (Ráadásul ezt Lukács nem néhány hónapig, mint Heidegger a rektori beszéde után, vallotta, hanem az '56-os és 68'-as események után is!). De ne feledjük el: Heidegger ezen szellemi Németországot értett, amely annyiban és csak annyiban van „beleállva a Lét világló nyiladékaiba”, amennyiben egybeesik, legalábbis irányában, a Lét önkinyilatkoztatásával. A Lét sorsa (Geschick) az, hogy küldi magát (geschickt, vagy: Es gibt).

Bibó Szekfű-kritikája

Bibó legfőbb vádja Szekfű ellen (teljesen a Németh László vonalán) az, hogy Szekfű úgy tesz, mintha egy hagyományos romantikus, kurucos történelemszemlélettel szemben „egy modern, európai kitekintésű történelmet művelne”, s e minőségében „a tárgyilag megalapozott deheroizáló történetírás vértanújának érezte magát”. „Valójában nem tett és nem tesz mást, mint egy kuruc elfogultságú történelemszemlélet helyébe egy ellenkező előjelű, a Habsburg-uralom javára elfogult történelemszemléletet helyez”.²⁰ Bibó e leíráshoz (melyet Németh László még olyan jellemrajzzal is kiegészít, hogy Szekfű betegesen irtózik mindenféle lobogó vérmérséklettől, forradalmiságtól és heroizmustól, s ezért Széchenyit is mindennemű pátosz és lelkesedés leintésére használja) fűzi hozzá azt, hogy ez az írás (mely a *Tanú* 1932-es évfolyamából való) erősítette meg benne a Szekfűtől való ösztönös „kurucos” ellenérzést.²¹ Ezt erősítette benne Németh Lászlónál tett látogatása, akivel folytatott beszélgetésében különösen az ragadta meg, hogy a Németh László-i történelmi és földrajzi perspektíva túlment a Szekfű-féle osztrák–német horizonton, s kiterjed a közép- és kelet-európai kis nemzetekre is. Akiknek éppen az volt a történelmi bajuk, hogy a német „bloká” miatt nem tudtak közvetlen kapcsolatot teremteni az európai történelmet irányító francia és német szellemi műhelyekkel. A másik tanulság pedig, melyet Bibó a Németh Lászlóval történt beszélgetésből vont le, az volt, hogy az ország politikai súlypontjának Budáról Bécsbe kerülését nem valami természetes folyamatnak, hanem nagy nemzeti szerencsétlenségnek kell tekinteni.

Nem szükséges itt tárgyilag belemennünk abba (hiszen itt most csak Bibó és Szekfű nézeteinek formális összehasonlítása a cél), hogy tényleg mennyire fonódott össze a magyarok történelme a szomszédos népekével. Ezt valószínűleg Szekfű sem tagadta volna, legfeljebb – talán! – arra hívta volna fel Németh László és Bibó figyelmét, hogy külön és alapos kutatásokat igényelne, mondjuk a cseh, a lengyel, az

ukrán, a szerb, a horvát – egyenként valószínűleg nagyon-nagyon különböző mértékű – hatások és kölcsönhatások figyelembe vétele. Még abban is talált volna fantáziát valószínűleg, hogy például a magyar és cseh történelem morfológiai egybeeséseit kimutassuk, ahogy azt Bibót elbűvölően Németh László ama beszélgetésben megtette. De annak már biztos ellene mondott volna, hogy őt valamiféle labanc elfogultság befolyásolta volna a magyar történelemről alkotott modelljének megkonstruálásában. Nem, Szekfű nem *con amore* ábrázolta úgy a magyar történelmet, mint ami a germán kultúrkörbe és egy Habsburg Birodalomba illeszkedik, hanem – szerintünk – két motívumtól ösztönözve.

Egyrészt, egy általános világlátási beállítódásnál fogva, amely a tudományt – minden általa is elismert univerzalisztikus érvényességigénye ellenére – nemzeti keretekben és a nemzet felemelkedésének szolgálatában lévőnek akarta tudni, s ezért törekszik arra, hogy – mint Glatz Ferenc hangsúlyozza – „végső soron a nemzeti kérdést tegye meg mércéül”.²² A nemzetet pedig legeslegalapvetőbben erkölcsi kategóriának tekintette. Ahogy katolikus meggyőződésével²³ összhangban az individuum célja a megigazulás és Krisztust követő öntökéletesedés, ugyanúgy a nemzeteké is. És ahogy ezen individuális létezésre törekvés *sine qua non*-ja a lelkiismeret-vizsgálat (azaz: a kritikus önreflexió), ugyanúgy erre van szüksége minden nemzetnek is. Az a nemzet, amely nem „gyónja meg” önmagának az általa elkövetett bűnöket, diszkvalifikálja magát a tökéletesedési s a majdani üdvözülési folyamatból (bármit is jelentsen ez). Innen, ebből a katolikus, a gyónást és lelkiismeret-vizsgálatot az individuális élet középpontjába helyező, *permanens önreflexió*s beállítódásból lehet megérteni Szekfű egész világnézetét és történetírói ars poétikáját is.²⁴ Ezért fog majd mindig annyit foglalkozni a nemzeti karakterrel, s bíbelődik – Zrínyihez meg főként Széchenyihez visszanyúlva – a nemzeti bűnök ostromozásával, amelyek közül a legsúlyosabb éppen a sajátos „magyar irrealizmus”. És ennek az ostromozásnak a heve viszi majd őt magát az ellenkező végletbe, a látszat valóságának elfogadásába.

Másrészt, és az elsővel szorosan összefüggő, másik motívum, éppen a rankei „*wie ist es eigentlich geschehen*” történelemábrázolási vezérszavának követése. Mint Lackó Miklós e vonatkozásban pontosan interpretálja: Szekfű nem követi szorosan a szellemtörténeti irányzatot, hanem a rankei „katexogén” ábrázolás, vagyis az adott kor történéseinek tulajdonképpenisége, a módszertani ábrázolási elve: „egy-egy kor ideái valósulnak meg a történelemben, ezek kialakulását nem lehet megindokolni, s ezért egy isteni akaratot kell feltételezni”, s az adott korszakba belehelyezkedéssel lehet eljutni a katexogén megtörténtséghez.²⁵ Ezért veti el a Spengler-féle idealisztikus séma-konstrukciókat és egy keresztény-humanista értékrend mércéje segítségével igyekszik megállapítani, hogy mi is történt „tulajdonképpen”.

Már ez a gondolat – mely igazában véve nem ismeri az alternativitást,²⁶ pontosabban a kontingenciát a történelemben – hallgatólagosan egy „világ fölötti istent” (mint Weber leírja²⁷) posztulál, aki utolérhetetlen, felfoghatatlan az emberi elme számára. (Mint Einstein is mondá: Isten nem szerencsejátékos). Isten abszolút gondviselésként tartja fenn és kormányozza a világot, amiből az következik, hogy ami az emberi elme számára a múlt időfolyamából üledékként lerakódott, az a valódi történelem. Ami Isten akarata volt. Paradox módon e felfogásban Isten csak az *időben előre* felfoghatatlan, *utólag* akarata kifürkészhető: erre szolgál a rankei módszer és program. Ezért minden, ami történt, úgy van jól, ahogyan volt. Erre a katexogén megtörténtség kifürkészésére pedig a módszertani eszköz a keresztény értékétika korpusza, ami mint értékelő normatív mérce megmutatja, hogy Isten akaratával mi az összeillő.²⁸ Ebből konzekvensen pedig az az igény következik, hogy mivel a világban szemmel láthatóan „istentelen” dolgok következnek be, a megtörténtet mindig mint Isten akaratát kell mégis „megideologizálni”. Ebből pedig az a következtetés adódik, hogy aki a valóságos történelemben ennek szükségszerű (vagyis: szükségszerűnek *látszó*) menetével ellentétes cselekedetekre vetemedik, az irreálisá válik. Így jön létre Szekfű történetírásában az a helyzet, amire már Glatz Ferenc rámutatott: Szekfűnél a bekövetkezett jelen a múltbeli realitás mércéje.²⁹ (Majd mindjárt látni fogjuk: *A száműzött Rákóczi*ban ez történik „az emigráns lelki alkattal”).

Mármost Szekfű nem igazán foglalkozott behatóan a történelem filozófiájának kérdéseivel.³⁰

A szellemtörténeti vitában is lényegileg megmaradt a historicizmus álláspontján, annyi engedményt téve a szellemtörténeti iránynak, hogy egy-egy korszak meghatározó ideáját elismerte.³¹ A történész – vélte – beleéli magát a korszakba, s az objektivitást ez biztosítja. A relativizmus ellen pedig véd a keresztény etika. Így aztán az a helyzet, hogy Szekfűnél egy személyes gondviselés csinálja a történelmet, amely ilyen értelemben determinált – noha az ember ezt csak utólag tudja megállapítani. Szekfű itt erősen katolikus a személyes gondviselés vonatkozásában. Valószínűleg hasonlóan gondolkodott, mint Babits Mihály, aki *Zsoltár férfihangra* című versében azt írja „Teérted történnek mindennek, mit búsulsz. A csillagok forgása neked forog, és érted van, hozzád szól minden dolog, a te bűnös lelkedért. Az Istent sem értheti meg, aki téged meg nem ért”. (Ez élesen szemben áll, majd látni fogjuk, Bibó protestáns felfogásával, akinél a történelem indetermináltsága egyesül egy személytelen gondviseléssel). Szekfű nem látta meg itt azt a problémát, amelyet már Schelling élesen exponált a szabadságról szóló tanulmányával,³² azt ugyanis, hogy ha Isten van, akkor az ember csak látszólag formálja a történelmet. Az emberi dráma így nem-tragikus, mert egy permanens deus ex machina festi alá. Ezt fejezi ki aztán Hegel „az ész csele” formulája (Lukács pedig a nem-tragikus drámát *románcnak* nevezi³³).

Ha mármost kilencven év után elővesszük Szekfű „leglabancabb” művét, *A száműzött Rákóczi*, akkor a sine ira et studio olvasót meglepi az egész könyv sajátos regényszerűsége. Az a könnyedség, ahogyan a történetíró az elemi eseményeket, melyből a valóságos narratíva szekvenciálisan összeáll, úgy tudja valóságos Ariadné-fonálként, olyan gördülékenységgel és olvasmányosan előadni, hogy az bármely fiction-, azaz regényíró becsületére válna. A könyv valójában műfajilag dokumentumregény, azaz non-fiction, valami hihetetlen stilisztikai elokvenciával és epikai szerkesztőképességgel bravúrosan megírva. Ennyit a műfaji sajátosságokról. Ami a formát, mégpedig a *belső* formát illeti – ami maga a tartalom –, az a belső dráma, amelyet minden emigráns kénytelen átélni akkor, amikor elszakad a hazája hétköznapi életvilágbeli „kozmoszától”, attól a realitásra szenzibilizáló mikroszociális miliőtől, amely tulajdonképpen (‘katexogén’) orientációs mátrixot jelent mindenki számára, aki meg akar maradni a valóság talaján. Mindenki, aki már legalább egy hónapot eltöltött külföldön és csak élettelen hírforrásokra van utalva, rövid időn belül megtapasztalhatja, hogy azt, ami otthon tulajdonképpeniségében történik, csak „tükör által, homályosan” érzékeli. Nem érzékeli a hazai hírek, események és problémák otthoni súlyát és egymáshoz viszonyított arányukat, nem tudja, hogy képviselőik közéleti fajsúlya és a problémák hogyan, milyen szorosan kapcsolódnak egymáshoz, nem látja a metakommunikatív hálózatot, amelyben mindezek az életvilágbeli hétköznapi – hogy ne mondjuk – pletykanyilvánosságban és a köznyilvánosságban megjelennek, nem érti a kódolt üzeneteket, amikkel az otthoniak a témákat pertraktálják, stb. Ezért fogadjuk örömmel az utánunk jövő látogatót vendégül, aki még pár napos friss hírekkel és nyilvánosan nem kommunikált vagy otthontól idáig nem is kommunikálható háttértudással érkezik. Mert már ilyen rövid távollétben is megkezdődik a szociális térben a kapcsolatok anonimmá válásának a strukturalódása és ezzel egyidejűleg az, amit a fenomenológia szociológusok mint a mi-tudatnak kortárstudattá válását írnak le: ahogy az ismereteink a tőlünk távolodókról egyre inkább anonimá, egyre telítelenebbé válnak, ahogy kiszakadunk az éppen-most történendőből (ahogy Braudel egy helyen a mikrotörténelmet a találó francia fordulattal meghatározza : *qui est en train de se faire*). Nos, ezt írta meg Szekfű. Erre vonatkozóan a számos hely közül talán az egyik különösen szimptomatikus részt idézzük a lélektani regényből:

„*Vigouroux távolléte alatt Rákóczi idegzete teljes megfeszítésével várta a tárgyalások eredményét. A mellékszobában alvó lakáj egész éjjeleken át hallotta, amint nyugtalanul jár fel s alá szobájában. A rossz hírek nem késtek ugyan, de különösebb hatást nem gyakoroltak reá. Ez volt az utolsó erőfeszítés, mellyel helyzetét a való élet viszonyaival összhangzásba akarta volna hozni. Nem sikerült neki és most menthetetlenül visszaesett az emigránsi betegségbe, melytől csak a halál tudta megszabadítani. A valóság iránt való érzéke végképp eltompult, a világi dolgokat soha többé nem tudta helyes szemmértékkel tekinteni. Újra belemert az 'európai con-*

*stellatio' hiú szemléletébe, újabb és újabb európai congressust várt, melyen a francia király pártfogolni fogja ügyét, majd a perzsa háborún bosszankodott, hogy ez elfoglalja a törököket a nyugati dolgoktól és a Habsburg-hatalom megtámadásától. A rossz hírek elvesztették lelke felett uralmukat, horderejüket nem tudta többé ki-mérni, az apathia különös fajába esett, melyben az emigráns jellemző makacsságával visszautasítással nem törődve, újra és újra megismételte a korábbi lépéseket. Szinte fel kell tennünk, hogy új gondolatok nem fogamzottak meg többé elméjében s a mindvégig rossznak bizonyult régi tervekből táplálkozott”.*³⁴

Ez a Rákóczi-regény lélektani oldala. De van külső, politikai-közéleti oldala is. Az irrealizmusba hulló történelmi személyiség nemcsak önmagát kárhoztatja apátiára, hanem kiesik a történelem fősodorából is, irreálissá válik „objektíve” is. A *Vég-szóban* ezt Szekfű explicitté teszi. „Minden száműzött élete a köznek haszontalan, hisz a száműzetésnek megokolása éppen abban rejlik, hogy az otthoni rend a régi rend embereinek nem tudja semmi hasznát venni és eltávolításukkal kénytelen könnyíteni magán”. Ez kétségtelen asszertórikus ítélet, és egyben univerzális történelmi-szociológiai törvényszerűségként van kimondva. Nem véletlen, persze, hogy mindenki Kossuthra is gondolt. Bizonyára Szekfű is, aki feltehetőleg viszolyogva gondolt vissza az utolsó rendi ellenállás kacagányokba bomlott maskarádéjára. A történelmi ítéletet aztán meg is indokolja: „A rodostói száműzött egy elmúlt korszak szülötte volt, azé a tragikus korszaké, mely évszázadnál tovább látta magyar ellen harcolni a magyart. A nemzet egységének helyreállításával, a régi sebek behegesztésével a hatalmas nemzeti fejlődés büszkén nyomult tovább új feladatai felé, melyeket a korábbi századok gyermekei még álmukban sem sejtettek. Rákóczi száműzetésének szenvedései következtetés nélkül maradtak és nem vált belőlük elevenül ható, kezdeményező történelmi erő.”³⁵

Ha mármost e sorokat elolvassuk, minden előítéllettől mentesen, azt mondhatjuk, hogy a mű írója egy esettanulmányt írt, amely egy konkrét eset elemzésével a különöst általánosítja, „megemeli”: kimutatja egy szociális típus, az emigráns pszichológiáját és azt, hogy miként válik irreálissá a reális történelemben.³⁶ Ez egy *travesztia arról a történelmi, történelmet formáló személyiségről, akin túlmegy a történelem*. A tézis, melyet illusztrálni akar, általánosabb érvényű történelmi tétel is lehet. Ki ne ismerne nagy művészeket, akiken túlhaladt a kor? Hajdan nagy hatású gondolkodókról, művészekről, akik alakították egy ideig korukat, egyszer csak elfeledkeztek, majd egyszerűen eltűntek. Így panaszkolta fel például Marx, hogy miként kezelték „döglött kutyaként” Spinozát Moses Mendelssohn idején, vagy Hegelt az ő korában. Sokszor még élő hajdani nagyokról hiszik, hogy már meghaltak, holott még élnek. Mert a kor érdeklődése, kulturális *éppígléte* megváltozott, elfordult attól a medertől, melyben a személyiség beleillett a kor fő áramába. Nem kell ehhez külföldre, emigrációba vonulni. Úgyhogy ez az élet természetes rendje. De egyben – a marxi példa ezt is bizonyítja – elfeledett szerzők és alakok léphetnek elő tetszhalálukból.

Talán a legközismertebb példa Bach elfeledése és fiai felemelkedése egészen addig, míg Mendelssohn újra fel nem fedezi. Ezt viszont Szekfű nem vette figyelembe. És azt sem, hogy a bukás megdicsőülés is lehet. A történelem ebben az értelemben temető és tetszhalott-feltámasztó egyben. Nekünk éppen Bibó a példa erre, akit még a nyolcvanas években is temettek mint irreálissá vált politikust – s ímé: feltámadt. Mert a Szellem az igazi Leviathán, a halhatatlan tényészet.

Úgyhogy azt kell mondanunk, hogy Bibónak és Németh Lászlónak nem volt igazuk Szekfűvel szemben annyiban, amennyiben labancossággal vádolták. Utóbbi már csak következménye volt egy mélyebb állásfoglalásnak. Szekfű nem bécsi levéltárosága meg a nemzeti függetlenség lebecsülése miatt „kacsintgatott Ausztria felé”. Nem lehet találni egy helyet sem *A száműzött Rákóczi*-ban, mely a nemzeti önállóságról való lemondást igenelné. Nem, Szekfű elvi-világnézeti alapon mérte meg és találta könnyűnek, mint a kéz a falon Nabukodonozor királyt, és nem valamiféle ellenfél-megsemmisítési, politikai-ideológiai okokból. Nem, mert a Rákóczi történet hasztalansága az ő elvi álláspontjáról objektív, rideg és sztoikus tudományos következtetés volt, az egyetlen lehetséges tudományosan becsületes pozíció, az nevezetesen, hogy aki kiesik a történelem fősodrából, az egyrészt irreálissá, másrészt a történetben fölöslegessé válik. Végeredményben tehát Szekfű nem azért mondott negatív ítéletet Rákócziról, mert ő „nem szerette a kurucokat”, hanem mivel az ő tudományos és világnézeti pozíciója olyan volt, amilyen, nevezetesen „reálpolitikai”, s ebből következett, hogy személyválogatás nélkül mindenkit el kellett ítélnie, aki irreálissá válik a történelmi folyás „világbírói” hatalmával szemben. Ha emigráns, akkor emigráns, ha más, akkor más. Ezt végig minden nagy művében tapasztalni fogjuk. Hogy Szekfű „elszámította magát”, hogy a *realitás* olykor nem ott volt, ahol a *történet* erre már utaltunk. Amikor majd kiderül számára, hogy ami „*eigentlich geschehen ist*”-nek nézett ki, az csak „*Schein-történelem*” volt, s hogy – fogalmazzunk így – a *történet nem azonos azzal, ami megesett*, majd számára is ki fog derülni később. De erre is lesz majd formulája.

Szekfű, miután megvédte magát a támadások ellen, új helyzetben találta magát, a világháborúban, ami mindennek új távlatot adott. Felkérésre írta meg *A magyar állam életrajza* című nagyszabású művét. Ebben történetírási-metodológiai szempontból az a fontos változás mutatkozik meg, hogy – szellemtörténeti hatásra – a rankei, lényegileg politikatörténeti centralitást (hiszen történetírási-metodológiaiilag *A száműzött Rákóczi* lényegében diplomáciatörténetileg volt megszerkesztve) a korszak egyetlen fogalommal megragadható eszmei centralitása váltja fel. Miként – hogy találomra egy példát vegyünk – Panowskynál a skolasztikus gondolkodás logikája nyilvánul meg a gótikus építészetben is, úgy Szekfűnél is mindig fellep, mint az ábrázolás szervező elve, valamilyen centrális fogalom, amely sugárzó és anyagot koheráló centrumként meghatározza, áthatja és egyberendezi az ábrázolás matériáját. Ilyen centrális fogalom lesz most az államegyéniség (amely valószínűleg

Meineckétől jön.³⁷) *A magyar állam életrajzában*. A *Három nemzedékben* Széchenyi etikája, a *Bethlen Gáborban* az itáliai eredetű vezérlő eszme, az államraison (raggione di stato, Macchiavelli nyomán)³⁸, a *Forradalom utánban* pedig a morális forradalom. Ez a centrumfogalom Szekfű felfogásában mint egy kor belső lényege, totalizáló ábrázolásmódhoz vezet: a történetírói érdeklődés kiterjed a gazdaságra, társadalmi struktúrára, mentalitásra (lásd majd később például *A magyar bortermelő lelki alkatát*).³⁹ Ebben az értelemben mondható, hogy Szekfű „a logikai konstrukciókat általában egyértelműen megfogalmazó szerző.”⁴⁰

A magyar állam életrajza, mint ismeretes, arról szól lényegében, hogy a magyarság története a keresztény-germán kultúrkörben zajlott, de mindig állami önállósággal, még akkor is, ha nem voltunk függetlenek. A mű maga nemigen hoz tartalmi újdonságot. Újraolvasva a művet, a magam részéről Török Pálnak adok igazat, aki azt írja Szekfűnek: „a könyv nem annyira a Te nézeteidet, mint inkább a magyar történet/tudomány mai állását mutatja”.⁴¹

Laczkó Miklós is úgy látja, hogy Szekfű „formálisan elnyomta ’deheroizáló’ hajlamait” és „úgy fogalmazta meg első átfogó koncepcióját a magyar történelemről, hogy ne sértse a ’hazafias’ indulatokat”.⁴² Így aztán nem nagyon tetszett a polgári radikálisoknak sem (Braun Róbert kritikája a *Huszádik Században*)⁴³ Glatz Ferenc hosszan foglalkozik a munkával, keletkezési körülményeivel stb., és észreveszi, hogy e kis munkában Szent István mellett Széchenyi kezd másik meghatározó történelmi alakká válni, ami mintegy csírájában előrevetíti a *Három nemzedék* Széchenyijét. Ennek oka az, hogy a nemzeti önkritika, a nemzeti hibák ostromozása a németekkel, sőt poroszokkal kontrasztba állítva, kezd előtérbe nyomulni.

Mármost ez a két megállapítás – egyrészt, hogy ez az első megfogalmazása a magyar történelemtől alkotandó általános koncepciónak (Laczkó), másfelől, hogy Széchenyi alakja kezd a koncepcióban felmagasztosulni, és középponti figurává válni (Glatz) – mutatja azt a világnézeti nem is talán fejlődést, inkább talán megizmosodást, mellyel Szekfű közeledik az *etikai forradalom keresztény-katolikus vallásos alakjához, amely aztán egész történetírói munkásságának formaképző centrumává válik*. E nézet genezise szempontjából hallatlanul fontos az a levél, melyet Török Pálnak 1918 májusában ír *A Magyar állam életrajza* kapcsán. A levélben azt fejtegeti, hogy Jászi Oszkár és a polgári radikálisok, akik szövetségre léptek Károlyi Mihállyal, ellenzik a német szövetséget. Sőt, olyan „pompás magyar literátorok” is, mint Schöpflin és Babits is, akik az igazi német kultúrát nem tudják méltányolni.⁴⁴

„Ők a németben csak a porosz junkert látták – s nem hiszik el, hogy nekünk magyaroknak elsősorban porosz rendszeretetre és német tisztességre, melynek egyetlen hanggal sincs magasabb hangja, mint ami megfelel az ő realitásának, erre a német szolidaritásra közügyekben és privát életben volna szükségünk. Ők azt hiszik, hogy a gentry uralma megdőléséből a radikális elemek uralomra jutásából fog kinőni a jobb Magyarország, melyben nem lesz hely többé Kacziányiak és Appo-

nyiak számára. Nagy illuzionisták, akiknek egyetlen hibája – nem a magyartalanság, mivel épp oly igazságtalanul vádolják őket, akár csak engemet –, hanem a történelmi érzék hiánya”.⁴⁵

Amivel itt szeretnék radikálisan szembefordulni, az az egyébként általam sok vonatkozásban respektált történész-monográfusok amaz egyértelmű beállítása, mellyel a *Három nemzedék*et kvalifikátlanul egyfajta konzervativizmusban marasztalják el. Glatz Ferenc egyértelműen leszögezi, hogy a Habsburgokhoz ragaszkodás Szekfű társadalomfelfogásában mind konzervatívabb lett, ami keveredett a Habsburgokhoz való ragaszkodással, s ez egyértelműen szemben állt a függetlenségi Károlyi, a polgári radikális Jászi és Hatvani felfogásában megnyilvánuló „történelmi szükségesség”-gel.⁴⁶

Felfogások a *Három nemzedék*ről

A közelmúlt Szekfű-monográfiáinak szerzői⁴⁷, akiket eddig jórészt egyetértően idéztünk, mindannyian egyetértenek abban, hogy a *Három nemzedék* mindenképpen egy mélypont Szekfű történetírói pályáján. Glatz Ferenc, aki nagy monográfiájában csak *A magyar állam életrajzáig* kíséri nyomon Szekfű pályáját, megállapítja, hogy Szekfű már ebben a művében is elégedetlen a liberális állammal, mivel az volna a feladata – értelmezi felfogását Glatz –, hogy „mindenféle szociális és politikai problémát megoldjon”, amit a monarchiabeli magyar állam nem tett meg, mert sem a nemzetiségi problémát, sem a szociális feszültségeket nem tudta kezelni. Glatz ezzel mint ténymegállapítással egyet is ért, annál is inkább, mert – mondja – a marxista történetírás is lényegében ezt állítja. Csakhogy – így Glatz – nem mindegy, hogy ki honnan bírál. Szekfű szerinte a „konzervatív polgári hivatalnok középrétegek felől” bírál, ami azt jelenti, hogy az állami beavatkozást azért kívánta volna Szekfű, hogy a középosztály ne süllyedjen le. Ezzel Glatz teljesítette a marxista kritikai penzumot: kimutatta Szekfű nézeteinek osztálykötöttségét. Méltányos részéről Szekfűvel szemben annak elismerése, hogy a liberalizmust csak azért bírálja Szekfű, mert a liberalizmustól általában sem telik ki ilyen – mondjuk röviden – „szociális érzék”.⁴⁸

Majd látni fogjuk: Szekfűt nem holmi hivatalnoki szemlélete, hanem *választott világnézetéhez való elvi ragaszkodása* vezette e nézethez, amit természetesen el lehet vetni, de osztály-részrehajlást szemére vetni nemigen lehet. Amit Szekfű hiányolt a liberális kapitalizmusban, *az lényegileg az, amit majd csak jó fél évszázad múlva a jóléti-szociális állam fog megvalósítani*. Az, amit a XIX. század végén neokonzervativizmusnak neveznek, jórészt nem más, mint a keresztény szocializmus által inspirált szociálpolitika.⁴⁹ Jól látszik ez olyan életművekben, mint Földes Béláé vagy a későbbiekben Hilschler Rezsőé vagy Esztergár Károlyé. Ez annyiban konzervatív, amennyiben a *laisser-faire* liberalizmust elveti, de nem a liberális sza-

badságjogokat. Továbbá azért konzervatív, mert *szembeszáll a szociálpolitika szocialista kritikájával*, amely ellenezte a szociálpolitikát, mert az „szociális olajcseppként lelohasztja munkásság forradalmi hevét. Ezt mindjárt dokumentálni fogjuk a *Három nemzedékből*. Nem véletlenül írja a kommunistává lett Gábor Andornak 1920-ban Bécsbe, hogy a „kapitalizmusért neveltség volna *nekem* lelkesednem. Én tudom, hogy a kapitalizmusnak át kell alakulnia a világháború katasztrófája után”. Sőt azt is tudja, hogy a parlamentarizmus csődöt mondott mindenütt a kontinensen (mert tudniillik – fogja fejtegetni a *Három nemzedékben* – nem tudják az angol parlament szellemét átvenni). De ezt csak azért mondja Gábor Andornak, hogy ő el tudná fogadni a tanács- (azaz: szovjet-) rendszert is, a lényeg az, hogy „a népesség különböző kereseti osztályaiból választott politikai érdekképviselők” kapjanak politikai szerepet az államban.⁵⁰ Csak utalunk arra, hogy ez nem a fasiszta korporatizmus anticipálása: akkor a levegőben közhelyként lebegett a parlamentarizmus csődje és a nyugati baloldal is például a guilde-szocializmusban látta a megoldást a politikai képviselő problémájára (lásd Cool elképzeléseit Angliában és Polányi Károly lelkesedését ezért a guilde-szocializmusért).⁵¹ De persze, művelt ember nem lehet kommunista, mert a kommunizmus értékpusztulással meg vérzivattal jár – érvel Szekfű, egészen úgy, mint Lukács *A bolsevizmus mint erkölcsi problémában*.

Hallatlanul szimptomatikus, hogy Szekfűnek a morális forradalmát meg a nemzeti bűnök ostromozását minden '45 utáni kritikusa és monográfiusa hallgatással mellőzte, egyszerűen nem tudott vele mit kezdeni. Egy igazi marxistának csak a társadalmi forradalom lehet a progresszív, ezért nem véletlen, hogy Szabó Ervint, aki ebbe az irányba lépett, a szociáldemokrata mozgalom marginalizálta, a marxista doktrína pedig, Révai vezetésével, csak szocialistának, de nem marxistának minősítette.⁵² (Révai). Pedig ez éppenséggel nem konzervativitás volt, hanem morális forradalom. El kellene fogadni, hogy van olyan felfogás, amely a magyar társadalom problémáit morális és vallási aspektusból szemléli. Egy ember lehet egyik vonatkozásban konzervatív, a másikban liberális stb.

Max Weber az értelmiségi vallásosságról

Max Weber szerint az értelmiségiek, ha a végső dolgokkal foglalkoznak, és filozófiai iskolákba tömörülnek, kétféle viszonyt mutatnak a vallási kérdésekhez. Vagy egyáltalán nem foglalnak állást az adott és környező vallással vagy vallásokkal kapcsolatban, vagy pedig egyszerűen nem vesznek tudomást róla, róluk. A vallások képviselői aztán e végsőkkel való foglalkozások filozófusi manifesztumait vagy ortodoxoknak nyilvánítják vagy heterodoxoknak, azaz „eretneknek”. Mint tudjuk, Európában az utóbbi történet a késő középkorban, amikor a szent tanok ortodoxiájának megítélését külön testületre, illetve egy szerzetesrendre bízzák, amelyek – s ez is csak európai sa-

játosság – kontradiktórius bírósági eljárásban azokat megvizsgálják, a vádlott védekezése után pedig szabályszerű ítéletet hoznak. A másik lehetőség pedig az, hogy az értelmiségiek egészen sajátos vallási etika megteremtésére törekszenek. Ez akkor fordul elő Weber szerint, ha az értelmiségiek lemondanak a fegyveres szolgálatról, és/vagy önként lemondanak a politikáról, vagy abból belső vagy külső politikai körülmények kirekesztik őket. Ugyanis utóbbi esetben „intellektuális képzettségük fejlesztése végső gondolati és belső pszichikai, pszichológiai konzekvenciáit tekintve nagyobb jelentőségre tesz szert szemükben, mint a külső világban folytatott, evilági gyakorlati tevékenységük”.⁵³ Az értelmiségi vallásosságnak – legalábbis a mi számunkra érdekes nem orgiasztikus, nem rituális stb., hanem megváltás vallásosság esetén – tehát a depolitizáltság az ösztönzője. Mert az értelmiségi alapvető intellektuális attitűdjéből következően szisztematikusan törekszik arra, hogy „értelmet adjon” a kozmosznak és ezzel összhangban saját életvitelének. És amikor **az így kidolgozott szisztéma szükségképpen szembekerül a világ realitásaival, a világ rendjével és a világban az értelmiségi számára adódó életvitelbeli lehetőségekkel, amikor tehát az értelmiség otthontalannak, intellektuálisan és belsőleg „elesettnek” érzi magát a világban, következik be a világból való tipikus értelmiségi menekülés.** Ami nem vezet szükségképpen vallásossághoz. Ez csak az egyik lehetőség. Mint egy hevenyészett tipológiában Weber rámutat: az értelmiségi menekülhet a teljes magányba (nevezzük mi őket „elefántcsonttorony” utasoknak), az emberi rendtől érintetlen természetbe (Rousseau-isták, bár itt mi magyarok hozzátehetjük, hogy Rousseau igazi intencióját Csokonai értette meg, aki egy kisközösségben – mint Rousseau Ermenonville-ben – akart „ember és polgár”, azaz bourgeois és citoyen lenni), a múltba menő romantikába (mint, mondjuk, Chateaubriand és Novalis a múlt keresztény európai egységébe), „alámerülhet” az „érintetlen és romlatlan” népbe (mint például Gaugin Tahiti-választása, mégpedig tudatos, szekuláris és esztétizáló-etikai motívumokból, vagy az orosz narodnyikok, akiknek egy része vallásos volt). Mindezek magukon belül lehetnek szekulárisak és vallásosak is, és a legkülönbözőbb kombinációkban fonódhattak össze a Weber által felállított négy alapvető vallásos beállítódással: a világtól menekülő vagy a világon belüli kontemplációval (misztikával), vagy pedig a világtól elvonuló, illetve a világon belüli aszketizmussal. S mindezek irányultsága ismét lehet inkább egyéni megváltásra törekvő vagy pedig olyan – s ezt szeretnénk nyomatékosan kiemelni –, amely **„a világ etikai szempontú, kollektív és forradalmi megváltoztatására”** törekszik.⁵⁴

Magyar morális forradalmárok

Mindenképpen ki kell térni egy olyan vallásosság típusra, amely etikájában nagyon hasonlít a protestánsra, pontosabban a kálvinista világon belülség aszketikus etikájára. Elsősorban a reformkori magyar értelmiségi elit vallásosságára gondolunk. Származásukat tekintve vagy arisztokraták (mint Széchenyi, Eötvös vagy Wesselényi), vagy közép- és kismemesek, mint Kossuth vagy Deák), vallásilag pedig katolikusokra és protestánsokra oszlanak. Az érdekes azonban az, hogy *a katolikusok is protestáns etikát, világon belül aszketikus típust képviselnek*. Ne felejtsük el: Weber az aszkéta ideáltípusán olyasvalaki vallásosságát érti, aki mint „Isten eszköze” akar ténykedni a világban (bár van a világtól elvonuló aszkéta típusa is, hasonlóképpen a misztikushoz, aki „Isten edénye” akar lenni, akár a világtól menekülő kontemplatív, akár a világon belüli, de a világgal szemben közömbös, befelé öntökéletesedő figuraként). A magyar reformkori értelmiség gazdasági-szociális státuszát tekintve járadékos volt, de életének értelmét, hivatását egy sajátos küldetésben látta, melynek *célja az ország politikai rendszerbeli, gazdasági és kulturális felemelkedésének a szolgálata. Ez a sajátos éthosz különbözteti meg a magyar* (és egyébként az orosz, kelet-európai, sőt a perifériák) *értelmiségit a nyugat-európai intellektueltől* (aki primer irányultságában „csupán” szakértelmiségi). Ezek az értelmiségiek valóban Isten eszközei akartak lenni a világban, mégpedig politikusként, sőt a politikát magát körülbelül úgy fogták fel, mint Petőfi a magáét, amikor így fogalmazott *A XIX. század költőiben*: „Ujabb időkben Isten ily prófétákkul rendelé a költőket, hogy ők vezessék a népet a Kánaán felé”. A Kánaán ekkor egyértelműen a Nyugatot jelentette nekik. Eötvös – Szalay László fölött tartott emlékbeszédében – kristálytiszta világossággal fogalmazta meg egy egész nemzedék eszményét, mely azt – az 1830-as országgyűlés után és Széchenyi hatására – eltöltötte: „Kiemelni hazánkat a tespedésből, melybe az süllyedett, odaállítani azt Európa legelső népeinek sorába – ez, mit előbb ábrándnak gondolánk, most lehetőnek látszott, s ifjú szíveink feldobogtak a gondolatra, hogy mi is kinyújthatjuk kezeinket a valódi dicsőség után”.⁵⁵ Eötvös számos megnyilatkozásából kiderül, hogy ő és elvbarátai a maguk politikai tevékenységét egyértelműen szolgálatnak tekintették, mégpedig annyiban vallásos irányultsággal, hogy meg voltak győződve arról, hogy nekik a Gondviselés akaratát kell kifürkészniük, hogy az Ő eszközöként akaratát teljesítsék. Kétségtelenül nem voltak teológusok vagy teista filozófusok, nem törekedtek önálló vallásfilozófia kialakítására, de társadalomelméletük vallásos alapon nyugodott. Eötvös szerint minden állam valamely vallási képzet alapján épült fel, „következéleg az államra is mindig veszélyes, ami a nép hitfogalmait megingatja, s egy államszerkezeti forma sem felelhet meg a szükségeknek, ha az állam nélküli azon erkölcsi biztosítékot, melyet csupán a vallástól kölcsönözhet”.⁵⁶ Posztulátumként deklarálja azt is, hogy „egész polgárisodásunk keresztényi”.⁵⁷ És éppen mivel történetiszociológiai szabályszerűségként tartja, hogy „a vallás fogalmainak változá-

sát szükségképp mindig az összes társadalmi rend változása, s ezt az állam átalakulása követi: éppen úgy az állam teljes átalakítása a társadalmi rend és vallásos fogalmak teljes átalakulását vonja maga után. S amint minden civilizáció bizonyosan vallási fogalmak alapjára van építve: lehetetlen ezeket megváltoztatni anélkül, hogy velök együtt a civilizáció is el ne enyésszék, amely e vallási fogalmakon nevelkedett⁵⁸, aggodódik a jövő miatt, mivelhogy a kereszténység az egész európai civilizáción rajta hagyta pecsétjét, **kivéve az államot**. A kereszténység „országát nem e világból való”, ezért az állam a polgárosodás alapjául szolgáló vallásos elvektől függetlenül fejlődött. A XIX. század uralkodó eszméi pedig olyan államberendezkedés felé sodorják Eötvös meglátása szerint nolens-volens az ezen eszméken (pontosabban ezen eszmék/a szabadság, egyenlőség és nemzetiség eszméjének rossz értelmezésén és alkalmazásán/felépült államokat, hogy annak eredménye az egész civilizációnak és vallási alapjainak kétségbevonása.

Az intellektuális vallásosság másik magyar alakja Széchenyi. Ő azt az utat testesíti meg, melyet Weber mint etikai forradalmat ír le, mint olyan törekvést, amely a világ nem politikai forradalom általi, hanem etikai forradalom általi megváltására törekszik. Köztudomású, hogy Széchenyi ifjú korában az előkelő járadékosok internacionális hedonista életvitelét folytatta, s csak körülbelül huszonnyolc éves korban tért meg.⁵⁹ Ezt követően valami csodálatos egységet volt képes létrehozni az egyébként belső lényegük szerint két divergáló forradalmiság, az intencionális és morális forradalom között. Nála a vallásosság egyértelműen azonos az isteni küldetéssel, mely egyként irányul önmaga morális tökéletesítésére, valamint a magyarság erkölcsi-politikai felemelésére.⁶⁰ Sok ostromozása a nemzeti bűnöknek valóságos felhívás közgyónásra, permanens „Confiteor-manifestum”, de egyben az erős fogadalomra is, hogy megjavulunk. Ez teljesen katolikus vonás. Ő egy nemzeti főpap szerepét veszi magára, bűnbánatra szólít, s rögtön arra, hogy a gyakorlatba ültessük át gyónásunk erős elhatározását arra nézve, hogy többé nem vétkezünk. A vétkek nála a nemzeti hibák: szalmatűz, gyűlölködés, lelki restség stb. Ezért – és ez egyedülálló – nála a bűnbánat uno actu pozitív alkotómunkát jelent: „akármilyen alacsonyorsú is valaki, mindenkinek tehetségében áll – s ez mily kellemesen hevítő önértzet – nemzete erejét gyarapítani. De ezt mindenki csak *a maga természetétől kijelölt álláshelyének tökéletes betöltése által* teljesítheti.”⁶¹ „Csak az boldog, aki teremt s ennélfogva csak az, aki Istennek napszámosa.”⁶² A teremtés pedig mindenkinek adva van. Oly „teremtő elragadtatást,” mint amelyet Pheidias vagy Newton érzett, midőn alkotott, „többé-kevésbé minden alkotó, cselekvő ember érez, habár csak egy fát ültetett is a nagy egésznek dicsőbb kifejtésére.”⁶³ Minden munkát így in maiorem Dei gloriam kell végezni.⁶⁴ Mert a munka az aktív bűnbánat. Az is nagyon érdekes nála, hogy a sokat idézett kiművelt emberfőt tulajdonképpen hogyan is fogja fel. Ez először is nem azonos az elméleti tudással: „a közértelmesség a sokaságot a metafizika, a teória és a képzelet veszélyes hínárjaiból a fizika, a praxis és a valóság józan hatá-

raiba vezeti”.⁶⁵ A fizika ugyanis megérteti az emberrel, hogy az emberi társadalomban nincs tökéletes egyenlőség, a praxis megérteti, hogy nincs Utópia és Eldorado, a valóság pedig, hogy az emberi fejlődés minden fokán elérhető a megelégedettség.⁶⁶

Nincs itt terünk tovább folytatni az etikai forradalmárok sorát a magyar eszmetörténetben, csupán utalunk Szabó Ervin szindikalizmusára, Lukács György progresszív idealista korszakára, Polányi Károly keresztény szociológiájára, valamint Polányi Mihály szabad társadalom-elméletére, akikkel más munkáinkban foglalkoztunk.⁶⁷

Szekfű és a *Három nemzedék*

A mű első könyvének hat fejezete, több mint ötven oldal, Széchenyivel foglalkozik. Az első fejezetben azt mutatja meg, hogy mennyire nem értették meg a liberálisok az ő politikáját, a következő fejezetben Széchenyi önkritikáját mutatja meg a magyar bűnök felett, a harmadikban Széchenyi „nemzeti erény”- politikáját mutatja be, a negyedikben Széchenyi felfogását a közjogi kérdésekben, az ötödikben a nemzeti kérdéstről vallott álláspontját taglalja, végül a hatodikban összefoglalja Széchenyi egész politikáját mint romantikus kereszténységet.

Mi most csak a Széchenyi etikai idealizmusát alátámasztó passzusokat fogjuk idézni. Így például azt mondja a második fejezet végén: „ő nem a viszonyokat, nem az alkotmányt, a politikai és gazdasági berendezkedést óhajtá megváltoztatni, tehát nem az objektív, külsőséges, kézzel tapintható magyar világot, hanem a *lelkieket, a magyarság egész belső, szubjektív világát*. Reformmunkája elsősorban *az egyes magyar lelki diszpozícióknak megjavítására* s ezáltal az egyedekből kialakuló *nemzeti lélek megnemesítésére* irányul.”⁶⁸ Továbbá: „Széchenyi reformműködése a szívből, a honszeretetből, a fajszeretetből indul ki és egyetlen célja van: a magyarság elnyomottjai és hátramaradottjai előtt megnyitni az erkölcsi tökéletesedés útját.” És ehhez eszközül szolgálnak közigazgatási és magánjogi reformjavaslatai, „melyek tehát kivétel nélkül csak eszközül szolgálnak oly alkotmányos viszonyok létesítéséhez, melyekben emberi méltóság, erkölcs és honszeretet minden magyarnak lelkébe egyképpen beköltöznek. A lelki előzmények birtokában természetesnek fogjuk találni, hogy a magyar névéhez fűződő gyakorlati kedvezmények: Vaskapu, Duna-gőzhajózás, Tisza-szabályozás, hidépítés, lófuttatások, nemzeti társaskörök alapítása, mindez *csak mellékes, alárendelt jelentőségű volt, mondhatnók: fogás az erkölcsi cél szolgálatában*”. Ha Széchenyinek csak bármi halvány reménye is lehetett volna arra, hogy nemzete erkölcsait egy csapásra megnemesítheti, *közhasznú vállaltai bizonyára elmaradtak volna*, mert erkölcsi célját elérve, küldetését nemzete körében befejezettnek tartotta volna.⁶⁹

Azt mondhatnánk erre, hogy Szekfű Lukács-féle etikai idealistát csinál Széchenyiből, hiszen ő éppúgy nem érvényesnek, nem létezőknek nyilvánítja Széchenyi produktív politikáját, mint Lukács elvileg tette volt általában a politikával. Világos, hogy itt a cél a magyarság erkölcsi tökéletesedése, melyhez csak elhanyagolható eszközül járultak Széchenyi vívmányai. Azt feltenni, hogy Széchenyi vállalatai elmaradtak volna, ugyancsak eltúlzása Széchenyi törekvéseinek, hiszen fentebb láttuk, hogy Széchenyi, bár kétségtelenül fő célnak tekintette nemzete belső, lelki, erkölcsi tökéletesedését, de ennek nem pusztá eszközeként tekintette a „politikai” munkát, hanem abban magában akarta és látta azt megvalósíthatni. Maga az aktivitás – ez volt Széchenyi célja, mert ez szerinte *uno actu* leküzdését jelentette volna a magyarság fő hibáinak. Széchenyi – mondjuk így: mérsékelt – etikai idealizmusának épp az a lényege, hogy *az etikai megjavulás azonos volt a pozitív munkálkodással*. Akkor pedig a viszony etika és politika között nem olyan jellegű, hogy a praktikus tevékenység pusztá eszköz volna a morális megjavításra. Hiszen Széchenyi tényleg fel akarta emelni az országot, márpedig azt pozitív munkával lehetséges.

Végül, Szekfű azt állítja, hogy „Széchenyi erkölcsisége a keresztény erkölcs, annak legbensőbb, leglelkibb felfogásában, politikai rendszere pedig az a rendszer, mely a keresztény erkölcs megvalósítását tűzi ki az állami működés feladatául”.⁷⁰ Besorolja Széchenyit olyanok közé, mint Stein, Chateaubriand, Novalis, Byron, akik elfordultak a méltatlan öncsalástól és tömegcsalástól, akik – nem tudván szert tenni tömegbefolyásra – zsenialitásukat inkább az irodalom és költészet területén érvényesítették. Ők a romantikusok, és Széchenyi is hozzájuk hasonlítható azzal a különbséggel, hogy „a nemzetiséget, keresztény erkölcsöt, egyéni tökéletesülést és egyéni munkálkodást gyökerüktől kezdve átgondolt, azokat soha nem látott teljes és tökéletes rendszerbe foglalta és megvalósításukra emberfeletti fáradozást áldozott egy egész hosszú életen át”.⁷¹

Először is, ezek a nyilván ihletett szavak *túlmennek* Széchenyi programján. Kétségtelenül Széchenyi keresztény erkölcsű ember volt, kétségtelenül akarta a társadalom keresztény megjobbítását, de azt sehol sem mondta, hogy az ő politikai célja a keresztény erkölcs megvalósítása lenne. Különben is már Hegel megmondta, hogy az állam fölötté áll a vallásoknak, hiszen csak vallási semlegesség mellett lehetett összebékíteni a különböző felekezeteket. „Csak így, a *különös* egyházakkal szemben, szerezte meg az állam a gondolat általánosságát, formájának elvét, és hozza egzisztenciára ezt az általánosságot... Így tehát korántsem áll, hogy az államra nézve szerencsétlenség lett volna az egyház különválása, hogy az állam *csak az egyház által* lehetett azzá, ami a rendeltetése: az öntudatos ésszerűség és erkölcsiség”.⁷² Továbbá kifejti, hogy az a nézete, mely szerint az államnak a valláson kell alapulnia, csak azt jelenti, hogy a vallásnak „az ésszerűségen kell nyugodnia”.⁷³ De ezt félre is lehet úgy érteni, hogy nem szabad valláson is szabadna nyugodnia az államnak. „Lényegileg az állam abban különbözik a vallástól, hogy amit követel, egy jogos

kötelesség alakját veszi fel, s hogy közömbös, milyen lelkiállapotban teljesítik azt. A vallás területe ellenben a belsőség...⁷⁴ Ha a vallás úgy akarna érvényesülni, ahogy megszokta a maga talaján, az az állam szétesését eredményezné, mert minden vallási különösből az egészet akarná, ami a különbségek elpusztításához és zsarnoksághoz vezetne – mint ahogy ez történt a vallásháborúkban (ezt mi tesszük hozzá). Majd kétszáz évvel Hegel után Habermas Hegelben azt, amit mint „öntudatos ésszerűséget” vagy „jogos kötelességet” jellemezett, tehát egy olyan szférát, mely el van válválva az ésszerűség jegyében a vallástól, mint a modernitás tényét írja le. A harc a tudomány és technika, valamint a vallások és egyház tartósnak bizonyuló hatalma között áll fenn. Köztük megjelenik egy harmadik erő: a *demokratikusan felvilágosult közérzés*. Eszerint a vallásoknak ma el kell fogadniuk három dolgot ahhoz, hogy elfogadják legyenek. Először is el kell fogadniuk, hogy más vallásokkal éljenek együtt, másodsor, el kell fogadniuk a tudományok tekintélyét, végül alkalmazkodniuk kell egy profán erkölshöz. Az állam maga a tudás és hit vitájában egyforma távolságot tart mindkét féltől.⁷⁵ Tehát a *demokratikusan felvilágosult közérzés* az, amelyben van önállósága – bár Habermas a logocentrizmus után nem mondaná ilyen metafizikusan –. Az ésszerűség és a jogos kötelességek világa kívül van minden vallásosságon. Annak, amit Szekfű írt – hogy tudniillik Széchenyi „az állami működés feladatául a keresztény erkölcs megvalósítását tűzte” volna ki – nyomát sem találjuk Széchenyi egyik írásában sem. A vallásról meglepően keveset írt, s ott is azt fejtette ki, hogy mindenkinek legyen vallása, s mindenki maradjon meg abban a vallásban, amelyben megkeresztelték. A politikai katolicizmus, ahogyan Szekfű korában nevezték, távol állt Széchenyitől. Pontosan ez a lényege az etikai idealizmusnak, nevezetesen, hogy nem törődik az intézményekkel. Bár Széchenyinél láttuk: *őneki a pozitív munka volt az erkölcsi jobbulás, maga ez a tevékenység, és pedig nem külön válva mint eszköz az erkölcsi tökéletesedéstől.*⁷⁶

Nem lehet itt feladatunk a *Három nemzedék* ismertetése és beható bírálata. Csak arra akarunk rámutatni, hogy Szekfű egy ilyen Széchenyi-kép alapján és Trianon fényében írta meg munkáját. Kétségtelen, hogy ilyen magas piedesztálon állva a valóság csak szürke lehet. Három vagy inkább két nemzedéknek el kellett herdálnia az országot lelkes liberalizmusában. De mi volt a fő baj velük? Szekfű abban a fejezetben, melyben számba veszi az „uralkodó iránnyal ellentétes törekvéseket, a tudományt, az Istóczy-féle antiszemita pártot, valamint a Katolikus Néppártban, továbbá néhány személyiségben (mint például Arany László) látott – a jobb oldalon. Ezen törekvésekben csíráit látta olyan törekvéseknek, melyeket jónak tekintett volna: „konzervatív pártalakulás, agrár-keresztény program, kisemberek, köztük a parasztság öntudatosá tétele, erkölcsi művelése lett volna szükséges.”⁷⁷ Lackó Miklós a *Három nemzedékkel* kapcsolatban arról beszél, hogy Szekfű lényegében a polgári konzervativizmus talaján állt, de olyan polgáriasság talaján, mely nem a felvilágosodásból, hanem a katolicizmusból vezeti le eszményeit, s a szabadság, egyenlőség

és testvériségből kiiktatja a szabadság eszményét. „Ezzel új képlet jön létre: egy keresztény természetjogra épülő olyan egyenlőség- és testvériség-gondolat, mely a neokonzervatív *rendiség* ideológiájában is kifejeződhet – tehát a kereszténydemokrácia (egyéként neokonzervatív elemeket ugyancsak tartalmazó) eszméje helyett mondjuk Otmar Spann univerzalizmusában...”⁷⁸ Ez a polgári gondolat Lackó szerint retrógrád volt: „a polgárosodás addig megtett útjának mint szervesen és a magyarságtól idegen útnak a hamis bírálata, konzervatív irányú kultúrkritika, Budapest-ellenesség, a tőke ’szociális szempontú’, rendi eszközökkel való megkötése”, mely a lassú haladás szükségességét nem vonta ugyan kétségbe, de „ezt az utat a nagybirtok és a régi középosztály szociálprotekcionista védelmével, a modern tőke és polgárság súlyának visszaszorításával akarta végrehajtani. „Mindezt – a középosztály védelme mellett – egy olyan szociálpolitikai elgondolással kötötte össze, mely a konzervatív-vallásos tömbként elképzelt parasztságot, sőt a katolikus nemzetiségeket is patriarchális-paternalista eszközökkel irányítaná, illetve igyekeznek egybekapcsolni a magyarsággal”.⁷⁹

Mármint, ha korábban azt kellett megállapítanunk, hogy Szekfű túlhajtja konzervatívabb irányban Széchenyit, most azt kell mondanunk, hogy Lackó Miklós is túlzottabban konzervatívnak állítja be Szekfűt. Mert igaz ugyan, hogy Szekfű kárhóztatta a liberalizmust, de elsősorban is a radikalizmusát, ami nála egyházellenességét, valamint a „gazdasági formalisztikus felfogását” jelenti, vagyis azt, hogy nem hozott a kisipart, illetve a munkástömegeket védő rendszabályokat.⁸⁰ Ezek beillenek a katolikus szociálpolitikai elgondolásokba. Elég, ha arra utalunk, hogy a *Rerum novarum* (1891) óta egyre erősebb lett a keresztény szociális, illetve szocialista mozgalom, mely a munkások jogaiért szállt síkra.⁸¹ Hivatkozhatunk arra is, hogy olyan liberális gondolkodók a magyar századfordulón, mint Pulszky Ágost, aki az első komoly munkát írta a munkáskérdésről 1890-ben, szintén síkra szállt a szociálpolitika mellett. Sőt a Társadalomtudományi Társaság nagy, 1904-es vitájában a társadalmi fejlődés irányairól, Gratz Gusztáv, akinek tiszte volt a liberális alternatívát bemutatni, csak a szociális kérdés involválásával látta a liberalizmust fenntarthatónak. Sőt, Szekfű kiemeli, a politikai, társadalmi és egyéni szabadságjogokat, „melyek legnagyobb része nem ellenkezett a kereszténységgel, sőt még a szabad vallás és oktatás dogmatikus formulázása, az Egyház és Állam elválasztása is megvalósítható vala, példa rá Amerika, az Egyház beleegyezésével”.⁸² Továbbá Magyarországon is a radikális közhangulatot hibáztatja, s azt, hogy tömegek ennek hatása alá kerültek, s a magyar „liberális irányt éppoly kevéssé vezette Deák, Klauzál, Szalai, Eötvös, mint a francia fejlődés is Guizot nélkül, sőt ellenére ment a maga ’gyorsabb lábain’”.⁸³ Szekfű, amikor megírja a *Valahol utat veszítettünk*, melyben – mint Lackó Miklós is elismeri – visszatér „Csengeri Antal, Lukács Móric, Eötvös József, Deák Ferenc, Szalai László ’eredeti liberalizmusához’, a nagyszabású demokratikus-liberális reformtervhez, melyet a 48-as forradalom csak részben valósított meg

s a múlt századi etatizmus eltorzított”⁸⁴, akkor nem arról van szó, mint Lackó írja, hogy „önmagában, visszafelé tette meg az utat”, hanem csak hűséges volt az eredeti, katolikus etika reformkonzervatív koncepciójához. A fő probléma ugyanis Szekfű szerint az elvek *gyakorlati alkalmazásával* volt, mert: „az egyéni, társadalmi és politikai szabadságnak a liberalizmustól hirdetett követelményei átmentek azóta mindennemű demokráciába, úgy a konzervatív államfelfogásba, mint a szocialistába, amennyiben ez őszintén ragaszkodik a demokrata alapokhoz, melyeket vall. A liberális elmélet tehát a gondolkodás történetében haladás volt”.⁸⁵ Másfelől konzervatív volt ugyan, de ugyanakkor – éppen, mint Lackó Miklós elismeri – „ő és tudós társai társadalmi aktivizálódásának egyik ösztönzője az a törekvés volt, hogy ne a fajvédő szélsőjobboldal váljék az új rendszer ideológiai hegemoniájává”.⁸⁶ Concha Győző jól látta meg, hogy Szekfű liberalizmus-bírálatát a francia verzióhoz szól, de van egy angol is.⁸⁷

A látszat diadala: a *Forradalom után*

A *Forradalom után* elemzésének abból a szembeszökő és rejtélyes tényből kell kiindulnia, hogy Szekfű a *Bevezetésben* elkötelezi magát a *Három nemzedék* és a *Forradalom után* közötti kontinuitás mellett. Ahogy a reformkorszak jeleseivel kapcsolatban írja: „E sorok írója egyszer már kötelességének érezte megmagyarázni, hogyan és miért váltunk ’48 után hanyatló korrá, nem lévén képesek a nagy elképzeléseket és azok hagyományait követni: most némileg hasonló feladat előtt áll, amikor utolsó éveink belső és külső változásait némi rendbe szedve, végső eredményként kénytelen lesz kimutatni, hogy amit 100 esztendőn át nem tudtunk, s vezető osztályunk nem is akart megvalósítani, annak ideje végkép elmúlt és vissza soha nem hozható többé. Történetünkben nem egy olyan korszak hiányzik, vagy csak csökevényesen van meg, amely Európa nyugatibb, boldogabb tájain nagy munkálója és elősegítője volt a nemzeti haladásnak. Attól tartok, ki kell mondanom, hogy a nyugati mintájú demokráciának korszaka is ilyen: hosszas vajúdas, nagyszerű koncepciók után soha sem tudott igazán meggyökerezni nálunk, legföllebb abban a satnya formában, ahogyan a demokrácia és humanizmus a kiegyezési kor alkotmányosságában és társadalmában jelentkezett”.⁸⁸

Am ezzel a maga deklarált kontinuitással szemben állnak a mértékadó Szekfű-elemzések, amelyek Szekfű „fejlődését”, „megtérését”, egyszóval többé-kevésbé pregnáns változásait dokumentálják, elemzik és írják le. Révai József már 1945 tavaszán Szekfű pedagógus szakszervezetbeli előadása után kijelenti: „Tudományos és erkölcsi bátorság nélkül Szekfű Gyula nem fordulhatott volna szembe mindazzal, amit az elmúlt negyedszázad alatt hirdetett”. Hogy ez a szembefordulás milyen rejtélyes, az éles szemű Révai észreveszi, anélkül azonban, hogy a rejtély kulcsát meg-

fejteni igyekezne: „Szekfű Gyulánál sem tudjuk, a *Három nemzedék* ideológiai alapján fordult-e szembe azzal, ami utána következett, vagy belátja-e, hogy magukban az ideálokban volt a hiba?”⁸⁹ Hasonlóképpen errefelé, a kontinuitás és diszkontinuitás fogalmaival keresi Pach Zsigmond Pál újabb írásában⁹⁰ a Szekfű-rejtély magyarázatát, főként Szekfű előrehaladó elmozdulásait demonstrálandó, éppúgy, mint Lackó Miklós, aki szerint a *Valahol utat veszítettünk* 1943-44-es cikksorozatával Szekfű „megtér a liberalizmus táborába”. De ő is világosan látja, hogy mindez valamilyen módon mindennek ellenére kötődik a *Három nemzedék*hez: „De liberális fordulata ellenére nem vonja vissza a Három nemzedéket sem.” Viszont a *Forradalom utánról* azt mondja, hogy nem tudja a korábbiak egyszerű folytatásának tekinteni, bár azt elismeri, hogy a könyvében „felfedezhetjük a törekvést korábban értékesnek vélt eszméi védelmére”⁹¹. Leginkább az bántja benne, hogy Szekfű hitetlen volt a magyar társadalomban, s nem látta, hogy képes kifejteni magából a demokratikus-humanista értékeket.

Foglaljuk röviden össze a tartalmát

Az első rész a *Valahol utat veszítettünk* 1943-44-es cikksorozata, amelyből azt a gondolatot érdemes kiemelni, amely az úttévesztést abban jelöli meg, hogy az etatizmus eleinte fölöslegessé teszi a társadalom önkéntes és önálló szervezkedését, később pedig akadályozza; az ember fajsúlya mind könnyebbé válik, s az emberi jogok összeütőköznek az állam önmagáért mind hangosabban és szárazabban kelepelő mechanizmusával. A második téma a magyar állam „dance macabre”-ja, melyben „az állam szétesett, a társadalom szétrohadt...groteszkül véres tragikomédiában”⁹², amiből csak egyetlen menekvés volt, a forradalom (amelyen Szekfű nem véres leszámolást ért a régi világgal, hanem az evolúció ellentétét, amelyhez a polgári reform embere csak akkor csatlakozhat, ha elveszítette a békés kibontakozás utolsó reményét is). A harmadik téma maga a forradalmi folyamat földosztással, nemzeti bizottságokkal, szakszervezetekkel, üzemi bizottságokkal és a középosztály tragédiájával, amely ’45 után abban áll, hogy „az újjáépítés gondját átengedte a munkásoknak és azok vezetőinek...a legnagyobb, a többségi párt, mely egyúttal a polgárság pártja volt, nem tudta ezt a polgári középosztályt bekapcsolni az újjáépítésbe”.⁹³ A negyedik téma az „új szomszéd”, amellyel Szekfű meg akarja barátkoztatni a magyar közvéleményt, noha tudja: elvei „sok helyütt ellentétben vannak azzal, amit mi a természetjog komplexumaként tisztelünk és óhajtunk”, de hát az államhatalmat „nemcsak a Szovjetunóban, de a földkerekségnek egyetlen államában sem sikerült megkeresztelni. Mert ha egyetlen igazi keresztény államhatalom lett volna szerencsétlen korunkban, akkor nem tört volna ki sem az első, sem a második világháború, s nem kacérkodnának ma sem az emberek a harmadikkal, az atomháborúval”.⁹⁴ S végül a jövő építésének elveit

jelöli ki: „A forradalom közben, ahol most vagyunk... Szabadság és Egyenlőség elveivel közül ma az utóbbinak van primátusa, mert tömegével kell elmaradottságot és sérelmek emlékeit megszüntetnie... Nem is az a lényeges, hogy jobb és hatalmában korlátlanabb parlamentre tegyünk szert, mint amilyenhez száz éven keresztül hozzászoktunk, hanem hogy senki se zavarja felelőtlen módon az országnak szociálisabb szellemű rekonstrukcióját... Magyarország a forradalom mai, munkás- és parasztvezetésű formájában a függő kérdések elintézése után, gazdagabb és boldogabb ország lehet, mint bármikor előbb... Hiszen arról van szó, hogy Magyarország legyen boldog, ehhez pedig az kell, hogy az új viszonyok között is magyarok maradjunk”.⁹⁵

Ennyi dióhéjban Szekfű fő mondanivalója ebben a kétségtelenül különös műben. Amikor elősorolja a problémákat, az sokban hasonlít ahhoz, amit Bibó is elmondott *A demokrácia válságában*, valamint a '45 és '47 közötti írásaiban. De micsoda különbség (mint ezt Bibó ontológiájának elemzésében látni fogjuk)! Eredményeket hangoztat: az élet elindulása a halálból és pusztulásból, a polgármester a Kálvin tér kiegészített házai között krumplit osztott, hogy a termelés egyik vagy másik ágában megközelítette a háború előtti utolsó békeév termelését, hogy mi voltunk az egyetlenek, akik a rettenetes inflációt saját erőből gyúrtuk le, a földosztással ugyan nem gazdasági, hanem politikai kérdésként kezelték, de fő, hogy megvalósult, hogy a szovjet engedte a nyugati parlamentáris demokráciát, és nem akart proletárdiktatúrát, s nem akarja az országot a Szovjetunióhoz csatolni, de annyit elért, hogy „a parlamentarizmus helyreállításával a reakció felújítását is megengedő nyugati demokrácia helyett, az úgynevezett keleti demokrácia alapjait tegye le, annak sajátos társadalmi formáival, illetőleg, hogy az ehhez szükséges társadalmi változás útját járhatóvá tegye”.⁹⁶ Látja ennek rekvizitumait: a nemzeti bizottságokat, szakszervezeteket és üzemi bizottságokat. Látja, hogy a kommunistáknak mindenben engedett a többségi párt. De a lényeg: levonták a '19-es kudarc tanulságait, nem beszélnek kolhozosításról, másrészt óvakodtak az egyházakkal való konfliktusoktól. Elmondja a katolikus szociális gondolat harcosainak, például Apor Vilmos megújulási tervét, de ezekből a tervekből nem lett semmi. Sőt, jegyzi fel aggályosan, a földosztással az egyházat megfosztották létalapjától: az egyház „nagyszámú iskoláinak, karitatív intézményeinek, kolostorainak és minden egyes egyházi embernek létalapjai rendültek meg olyan időkben, amikor az országban alig maradt vagyon, mely segítségére jöhetett volna”.⁹⁷

A legérdekesebb dolog azonban Szekfűnél, hogy megjelenik egy új elem történelmelméletében, Magyarországra vonatkoztatva. Ez a „kimaradás” elmélete.⁹⁸ Az az általános megállapítással kezdi, hogy a magyar nép sok mindenben keresztül ment az elmúlt ezer esztendő alatt, de ez a sok minden nem egészen ugyanaz, mint a nyugati népeké. Így például hiányzik a nyugati népek életéből a török hódítás évszázada. Viszont sok nyugati jelenség hiányzik nálunk. Például letelepedésünk olyan területen történt, ahol nem voltak városok, melyeket a nyugatiak a Római Biroda-

lomból megörökölték. Észak-Itáliában a városok már pusztá létükkel megakadályozták a fejedelmek és feudális urak hatalmát. Nyugaton már széttöredezett a feudális urak hatalma, felfegyverzett polgárok és szabadabbá vált szerződéses jobbágyok és parasztlázadások nyugtalanították a várkastélyok urait. Aztán létrejött a reneszánsz, kifejesztve a gondolkodó értelmiségit és a folyvást gyarapodó polgárt. Nálunk viszont Mátyás után a nagy parasztlázadás leverésével az ország megint csak földesurakból és szolgaságra született jobbágyokból állott. Ezek mind hiányoztak Magyarországon. Nyugaton létrejött az abszolút királyság, mely megtörte a helyi kényurakat és utat nyitott a polgárság felemelkedése számára. Ez az egyfelől udvari, másfelől felvilágosodott szellem készíti elő a francia forradalom szabadságeszméit. Nálunk ez a szakasz kiesett, hiszen a király Bécsben székelt, s minket gyarmati helyzetben tartottak: nyersanyagot kellett szolgáltatnunk a korai kapitalizmus számára. „Azok a magyar nagyurak tehát, akik a nyugati világtól elmaradt hatalmi és gazdasági eszközökkel uralkodtak jobbágyok százezerein, az abszolút uralom magyarelles törekvéseivel szemben még nemzetvédő érdemeket is szerezhettek és szereztek is”.⁹⁹ Aztán jött a kapitalizmus korszaka, amikor nálunk elkésve kellett Széchenyinek a jobbágyok személyes szabadságáért síkraszállni, s követelni a kapitalisztikus pénzgazdaság szabadságát. S miközben Párizsban már a negyedik rend forradalmát verték le, nálunk még csak a polgári forradalmat érte ugyanez a sors. Végül levonja a konzekvenciát: Aminthogy nem lehet a középkori polgársághoz s a reneszánszhoz századok múltával visszatérni, ugyanúgy lehetetlenség lenne most megcsinálni Széchenyi magángazdasági rendszerét, vagy a Szalay–Eötvös-féle demokráciát elővarázsolni. Ugyanúgy: lehetett volna egy magyar király, aki a XVII. században olyan magyar központot hoz létre, mint Párizs, de ilyen király nem akadt. Ezek azok a kiesett korszakok, amiről a költők, mint Balsorsról daloltak. Utoljára 1848-ban volt lehetőség a Nyugathoz való felzárkózásra: átalakulhattunk volna polgári demokráciává, „melynek társadalma később a saját természetes belső fejlődése során alakítja ki a szocializmus azon formáit, melyek belső és külső helyzetünknek megfelelőhettek”¹⁰⁰ volna Így viszont csak a forradalom maradt, új formákat kell kialakítanunk, mely formák „erősen el fognak térni a nyugatitól és inkább azokhoz fognak hasonlítani, melyek a szomszédainknál valósulnak meg a nagy szomszéd, a Szovjetunió közelségében”.¹⁰¹ A földosztás, a nagyüzemek államosítása és az egész társadalomnak a nagyobb egyenlőség felé haladása jelzik ezt az utat. Maga a szabadság és a parlamentarizmus sem oly lényeges kérdés, mint a társadalmi igazságosság érvényesülése s az alul lévők életszínvonalának növekedése. Az egyéni szabadság korlátozása bizonyára nem kerülhető el, de ez a Nyugaton is megvan. Elintézendő még a munkásosztály zavartalan egysége a szakszervezetek és üzemi bizottságok feladatkörének pontosabb körülírásával, az üzemi alkotmány elfogadásával, továbbá a parasztosztály politikai tudatosságának erősítése új feladatok felé, a helyi közigazgatás átrendezése, s végül „a gazdasági élet méltányosság

szerinti átrendezése, ami a kötött gazdaság felé való további haladást és a tervgazdálkodás komoly felépítését jelenti”.¹⁰² Még megemlíti a határon túli magyarok jogainak tisztességes biztosítását és a velük való emberies bánásmódot.

Végül az egyházi vonatkozásokra és kultúrára tér rá. A kapitalizmussal sincsen összekötve az egyház (a pápai nyilatkozatok is sokszor bírálják), az atomfegyvereket is elítéli, s végül az egyháztól idegen az antiszemitizmus is. A kultúrában a népi hagyományok, valamint az irodalom és művészet évszázados termékei megbecsülendők. Ő nem becsüli le sem Adyt, sem József Attilát, sem Kossuth Lajost, de meg kell ismerni minden más értéket, aminek egy részéről –fejeződik be a mű valamiféle rejtélyességgel – „az entellektüelek, akik a mának élnek és azt szolgálják, a nemzeti összefüggéseket látva, ma még említést sem mernek vagy akarnak tenni”.¹⁰³

Szándékosan nem szakítottuk meg egy interpretációval sem a fentieket azért, hogy az olvasó érezze a hervasztó rezignáltságot, amivel Szekfű megint tudomásul vette szó szerint a realitásokat. Ezen kívül szándékosan nem idéztük a Szovjetuniót dicsérő részeket sem, amelyekben Szekfű az új szomszédról beszél. Pedig a mű koncepciójában nincsen radikálisan új. Amikről beszél, mind ismertek korábbi írásaiból. Az ország keleties demokráciában fog élni, annyi baj kegyen, neki úgyis mindig baja volt a parlamentáris demokráciával. A lényeg, hogy hagyjanak bennünket élni a vallásunkban. Ekkor még hagyták is, bár nem sokáig. A tervgazdaságból erőltetett iparosítás lett. Mikor művének utolsó fejezetét írja, 1947 nyarán már menekülnie kellett Sulyok Dezsőnek.¹⁰⁴ Szekfűt legyőzte a realitás látszata. Igaza volt Lackó Miklósnak, mikor e szavakkal fejezte be általunk sokszor hivatkozott Szekfűről szóló művét, aki beletörődött, hogy Magyarországon már sohasem lehet nyugatias demokrácia: „Nem akarhatjuk, hogy ebben a ma sem lezárt kérdésben Szekfűnek igaza legyen”.¹⁰⁵ – írta 1986-ban...

Jegyzetek

- ¹ Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich: A jogfilozófia alapvonalai. Akadémiai. Budapest, 1971, 20.
- ² Weber, Max: Gazdaság és társadalom (A megértő szociológia alapvonalai). 2/1. KJK: Budapest, 1992, 220.
- ³ Baudelaire is csak pretotalitáriánus tapasztalathiány miatt írhatta gyanútlanul Áldás című versében, hogy: „Így akarunk, amíg agyunk perzselve gyúl/ Örvénybe szállani, mindegy Pokolba, Égbe /Csak az ismeretlen ölén várjon: az Új!” (Babits Mihály fordítása).
- ⁴ Lásd Lukács György: Utam Marxhoz. Magvető Budapest, 1971, 177–186.
- ⁵ Meg kell itt jegyezni, hogy Eörsi István egy tévéinterjúban elmondta, hogy mikor Vezér Erzsébettel készítette az Új Symposium-ban megjelent életinterjút, Lukács elismerte, hogy valószínűleg a szovjet kísérlet egy nagy tévedés volt, de aztán a felvett szövegben Eörsi minden erőlködése ellenére ezt nem volt hajlandó kimondani.
- ⁶ „A kommunizmus szemünkben nem állapot, amelyet létre kell hozni, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a valóságos mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot

- megszünteti”. Marx, Karl–Engels, Friedrich: A német ideológia. Magyar Helikon. Budapest, 1974, 45.
- ⁷ Polányi Károly: Fasizmus, demokrácia, ipari társadalom. Gondolat. Budapest, 1986, 139.,129.
- ⁸ lásd Nagy Endre: A tendenciózus naivitás igazsága. In: uő: Eszme és valóság. Pesti Szalon–Savaria University Press, Budapest–Szombathely, 1993, 143–155.
- ⁹ Lásd például: Hühnerfeld, Paul: In Sachen Heidegger. (Versuch über ein deutsches Genie). Paul List Verlag. München, 1961, 9–17., különösen 103–104. A szerző kiemeli például, hogy Heidegger a rektori beszédében a nemzeti szocialistákat úgy tekintette, mint akik „a Lét világló nyiladékában (Lichtung) vannak”(i. m. 107.), ami Heideggernél megfelel az autentikus létezésnek. – Nincsen elkedvetlenítőbb jelenség egy eszmetörténésznél, mint ha nem tud különbséget tenni az általa vizsgált mű vélt értelme, valamint azon értelem között, melyet ő a történelmi idő későbbi fejleményeinek tudatában a szerzői kontextusból meg tud magának konstruálni.
- ¹⁰ Lásd Farias, Victor: Heidegger et le Nazism. Lagrass, Verdier, 1987.
- ¹¹ Bourdieu, Pierre: Martin Heidegger politikai ontológiája. József Műhely kiadó, Budapest, 1999. A bevezetésben Bourdieu rövid összefoglalást ad a kérdéssel foglalkozó, körülbelül 1987-ig megjelent fontosabb munkákról. l. 7–13.
- ¹² Habermas a Frankfurter Allgemeine Zeitungban 1953 nyarán már azt írta a Bevezetés a metafizikába 1953-as kiadásáról, melyben változatlanul szerepelt az 1953-ban írt tanulmány ama mondata, mely „a fasiszta mozgalom belső igazságáról és nagyságáról beszél, ahogy az Heidegger mai felfogását képviseli.” Lásd erről Hühnerfeld, i. m. 117–120.
- ¹³ Lásd Hühnerfeld, Paul: i. m. 103.
- ¹⁴ Hühnerfeld, Paul: i. m. 108–109. (Félkövér kiemelések – N. E.) Nem érzem magam illetékesnek abban nyilatkozni, hogy vajon Hitler mi módon hitt a determinált történelemben, de abban biztos vagyok, hogy Heidegger ebben nem hitt, különben nem mondta volna utolsó interjújában, hogy a dolgunk várni, hogy Isten eljön-e vagy nem jön el.
- ¹⁵ Hegel, G. W. F.: i. m. 20.
- ¹⁶ Hegel, G. W. F.: i. m. 29., 30.
- ¹⁷ Almási Miklós i. m. 19–198.
- ¹⁸ Arisztotelész: Kategóriák. (Ford. Rónafalvi Ödön.) Kossuth, Budapest, 1973.
- ¹⁹ Kant, Immanuel: A tiszta ész kritikája. Akadémiai, Budapest, 1981, 8–223.
- ²⁰ VT. III. 378.
- ²¹ VT. III. 379. Hasonlóképpen beszél erről életrajzi interjújában, amikor elmondja, hogy apja először heves cikket írt Németh László ellen, de aztán a Tanút olvasgatva – Bibó szerint – „azt élvezte benne, hogy amit ő egy életen keresztül próbált, de nem sikerült neki, a Szekfű életművében rejlő hamisságot megtalálni, azt Németh László a Tanúban erősen feszegetni kezdte”. Huszár Tibor (Szerk.): Bibó István (Beszélgetések, politikai-életrajzi dokumentumok). Magyar Krónika. Kolonel Lap- és Könyvkiadó Vállalat, Debrecen, 1989.15.
- ²² Glatz Ferenc: Történetíró és politika (Szekfű, Steier, Thim és Miskolczi nemzetéről és államról). Akadémiai Kiadó, Budapest., 1980. 185
- ²³ Ehhez igen érdekes adalék egy pannonthalmi bencés történész levele Szekfűhöz, melyben neki azt a reményét fejezi ki, hogy Szekfűnél „a tudományosság és vallásosság kiváló harmóniában fog egyesülni”. Idézi Dénes Iván Zoltán: A realizmus illúziója. (A historikus Szekfű Gyula pályafordulója). Akadémiai Kiadó, Budapest., 1976. 14. Katolikus nevelődésének fontosságát személyisége formálódásában különösen Glatz Ferenc emeli ki. Lásd Glatz Ferenc i. m.: 9 – 102., továbbá uő: Történetíró, nemzet, társadalom, in: Szekfű Gyula: Forradalom után. Gondolat, Bp., 1983. XX.: „És még valami – ami szintén a Rákóczi-könyv vitája nyomán jelenik meg először Szekfű gondolkodásában, s azután már tudatos elemmé válik: az önkritika, a nemzeti önkritika. Szekfűben – és itt

feltehetően joggal utalhatunk a vallásos nevelésre, a gyóntatószék, az állandó önvizsgálat gondolkodást formáló szerepére – fokozatosan megszilárdul a törekvés: a történész feladata az, hogy rámutasson a nemzeti hibákra, és így jobbítsa a nemzetet alkotó társadalmat”. Lásd még Lackó Miklós fontos idevágó interpretációját az Anatole France-tanulmány kapcsán: Lackó Miklós: Szekfű-problémák. In: uő.: Korszellem és tudomány. Gondolat, Budapest, 1988, 31.: „A véges emberek által hordozott, az eszmét teljes tisztaságában soha fel nem mutató történelmet, a különböző korszakok egyenrangúságának gondolatából következő relativizmust csak egyvalami tudja feloldani, az abszolútummal kibékíteni: a hit egy isteni lényben vagy valamilyen ’isteni’ tudatban, amely a részleteiben mindig csupán relatív és töredezett – s így szkepticizmussal szemlélt – történeti jelenségeket egységben képes áttekinteni”.

²⁴ Glatz Ferenc az, aki szoros kapcsolatot tételez a katolikus szocializáció és az ön- és nemzetkritikus történészattitűd között, mely a Rákóczi-könyv után alakul ki: „Szekfűben – és itt feltehetően joggal utalhatunk vallásos neveltetésére, a gyóntatószék, az állandó önvizsgálat gondolkodásformáló szerepére – fokozatosan megszilárdul a törekvés: a történész feladata az, hogy rámutasson a nemzeti hibákra, és így jobbítsa a nemzetet alkotó társadalmat. Glatz Ferenc i. m. XX.

²⁵ Lackó, Miklós i. m. 84.

²⁶ Lásd Lackó Miklós i. m. 31.

²⁷ „Isten szabad, szuverén, teljességgel kifürkészhetetlen elhatározása és – mindentudása következtében – kezdettől szilárd és rendíthetetlen parancsa döntötte el mind a földi, mind a halál utáni sorsot. ... Ennélfogva akik hajlanak rá, hogy istent korlátlan úrnak tekintsék, azok ezzel párhuzamosan arra is hajlani szoktak, hogy isten egészen személyesen avatkozik be a természet menetébe”. Weber, Max 224.

²⁸ „Szekfű... igazából nem szellemtörténeti módon értelmezett alternatívák, hanem a konzervatív-nemzeti-valláserkölcsei értékhit alapján állt”. Lackó Miklós: i. m. 85.

²⁹ Lásd Glatz Ferenc: i. m. 180–182.

³⁰ „Szekfű mindaddig alapvetően a német rankei historizmus hatása alatt állt, noha annak történetfilozófiai problematikáját nem tudatosította magában” Laczkó Miklós: im.47.

³¹ Lásd a vitáról Laczkó Miklós: im.81–88.

³² Lásd Schelling: Értekezés az emberi szabadságról. Lásd erről Vajda Mihály elemzését: Nem az örökkévalóságnak. Osiris, Gond, Budapest, 1996, 50–67.

³³ Lásd Lukács György: A nem-tragikus dráma problémája. In: uő.: Ifjúkori művek 1902–1918. Magvető, Budapest, 1977, 51–531.

³⁴ Szekfű Gyula: A száműzött Rákóczi 1715–1735. A Magyar Tudományos Akadémia kiadása. Budapest, 1913, 308–309.

³⁵ Szekfű Gyula: i. m. 337–338.

³⁶ Dénes Iván Zoltán szigorú logikával kimutatja, hogy Szekfű itt megsértette az induktív következtetés szabályait, mert egy esetből általánosított: „Az egyes emberre, a számkivetett fejedlemre vonatkozó ítéletekből minden számkivetettre következtetni jogtalan, a teljes indukció hibáját rejti magában”. Vagy az is lehet, hogy két szálon futó – egyfelől Rákóczira vonatkozó egyedi tapasztalati „ítélet, a másik pedig egy általánosított ítélet-„történet” találkozott. A harmadik lehetőség – Dénes Iván Zoltán szerint – az, hogy az általános ítéletből következnek az egyedi ítélet. Így adódik a kérdés: „vajon eleve meglévő szemléleti tartalmak határozták-e meg az anyag kiválasztását és feldolgozását vagy az anyag feldolgozása vezetett túlindukált következtetésre?” Lásd Dénes Iván Zoltán: im.70. Mi magunk úgy gondoljuk, hogy a dialektikus logika tétele érvényes erre az esetre is: az egyedi általános és az általános egyedi. Különböztetünk – gondoljuk meg – semmi tudományos érteke nem lehetne az esettanulmánynak. Az „emigráns irrealizmus” általános jelenség és a kivétel szorol oksági magyarázatra – mint ezt fentebb a külföldre utazottak lelki alkatjáról adott kis feno-

menológiai etüdünkben igyekeztünk leírni. Hogy Rákóczi túlhaladt az élet, történelmi ténykérdés. Nemcsak a XVIII. század fejejtkezett meg róla és nem vállalta felszabadító programját, hanem belemenekült a békébe (ami, mellesleg ugyanolyan tömegpszichológiai jelenség volt, mint amikor a magyar tömegek 1957. május 1-jét ünnepelték). Hogy eszmeileg sem hatott, az pedig magyarázható azzal, hogy nevét és eszméit éppúgy nem volt politikailag ildomos felemlíteni a XVIII. században, mint a két világháború között a népieseknek a polgári radikálisokét (Ami miatt az urbánusok támadták őket, de Jászi Amerikából védelmet nyújtott nekik (lásd: Jászi Oszkár publicisztikája /Vál., szerk. jegyz.: Litván György, Varga F. János. Magvető, Budapest, 1982, 444–445.) A XIX. század nagy reformkorában senki sem hivatkozik Rákóczi eszméire, ami nem is csoda, hiszen a reformkorban senki sem akart a Habsburgoktól elszakadni, rendies társadalomban fogant politikai elképzelései pedig túlhaladottak voltak. A Rákóczi-renesszánsz a Thaly-indukálta függetlenségi hangulatokhoz és nemzeti koalíciós politikához kapcsolódott. Ady kuruc versei pedig antidzsentroid töltetűek (mint Lukács György fogalmazta: Ady felmondta a dzsentroid kompromisszumot), valamint szociális-szocialista politikai felhangúak voltak (s ne felejtjük: Ady támogatta a nemzeti koalíció ellenében a Fejérváry-kormányt, majd később a Galilei Kört).

³⁷ Lásd erről Glatz: i. m. 221.

³⁸ Lásd Szekfű Gyula: Bethlen Gábor. Helikon, Budapest, é. n. (1983) 26–27.

³⁹ Laczkó Miklós azt mondja ezzel kapcsolatban, hogy a szellemtörténetet megóvjva az idealista metafizikától az, hogy rendezőelveket kínál a „csontváz nélküli historizmusnak”, nevezetesen olyan egyesítő struktúrafogalmakat, amelyek lehetővé teszi a politika-, társadalom-, gazdaság- és kultúrtörténet szintetizálását. (Laczkó Miklós: i. m. 50.) A magam részéről úgy látom, hogy amiket ő egységesítő, strukturáló fogalmaknak nevez, azok nem csupán szerkezetet adnak a feldolgozandó történelmi anyagnak, hanem a szerkezet integrációs, kohéziós összetartó erejét. A feldolgozott és ábrázolt történelem így egy belső lényegre van visszavezetve, s ezért inkább szerves egész, mint pusztán szerkezet. Ezt mindjárt igyekszem majd bizonyítani a Három nemzedék példáján.

⁴⁰ Glatz Ferenc: i. m. 245.

⁴¹ Idézi Dénes Iván Zoltán: i. m. 154.

⁴² Laczkó Miklós: i. m. 45.

⁴³ Lásd Dénes Iván Zoltán: i. m. 154.

⁴⁴ Hadd jegyezzem meg itt, hogy Szekfű nyilván nem olvasta a Társadalomtudományi Társaságban lezajlott Naumann-vitát, amelyben Jászi például azért érvelt a terv felkarolása mellett (az ugyancsak polgári radikális Szende Pállal ellentétben), mert az ország így a polgáriassult, fejlettebb német kultúrával kerülne szorosabb kapcsolatba. A vitáról lásd Irinyi Károly: A Naumann-féle Mitteleuropa-terv vitája.

⁴⁵ Idézi Glatz Ferenc: 212.

⁴⁶ Glatz Ferenc: i. m. 214. Glatz itt nem veszi észre, hogy most ő jár el úgy, mint az általa azért kárhozott Szekfű, mert a bekövetkezett jelent a múlt realitásának mércéjeként fogadja el.

⁴⁷ Lásd erről Dénes Iván Zoltán:

⁴⁸ Lásd Glatz: 248.

⁴⁹ Lásd Mihelics Vid: Világproblémák és a katolicizmus. Dom., Budapest, 1933, 14–76., továbbá Szabó Miklós idevonatkozó nagy tanulmányait a neokonzervativizmusról, in: Szabó Miklós: Politikai kultúra Magyarországon. Századvég–Medvetánc, Budapest, 1989, 7–46., 109–176.

⁵⁰ A levelet idézi és kommentálja Lackó Miklós: i. m. 60–61.

⁵¹ Lásd erről: Polanyi–Levitt, Kari–Mendell, Marguerite: Polányi Károly. In: Polányi Károly: Fasizmus, demokrácia, ipari állam. Gondola, Budapest, 1986, 28–29., továbbá: Cangiani, Michele: Prelude to the Great Transformation: Karl Polanyi's Article for Der Oesterreichische Volkswirt. In: McRobbie, Kenneth: Humanity, Society and Commitment. Black Roes Books. Montréal, New

- York, London. No date. 9–10. A guildesocializmus gondolatát G. D. H. Cole körvonalazta. Természetesen ez baloldali eszme, de amennyiben ez is ki akarja küszöbölni a liberális parlamentarizmust, maga is korporatista.
- ⁵² Lásd erről: Lackó Miklós: Révai József a magyar történelemről. In: Sziget és külvilág. MTA Történettudományi intézet, Budapest, 1996, 203–221.
- ⁵³ Weber, Max: i. m. 206.
- ⁵⁴ Weber, Max: i. m. 209.
- ⁵⁵ Eötvös József: Emlékbeszéd Szalai László fölött. In: Báró Eötvös József munkáiból. Magyar Remekírók 31. kötet. (Sajtó alá rendezte és bevezetéssel ellátta: Voinovich Géza). Franklin Társulat, Budapest, 1907. Beszédek és tanulmányok. II. kötet, 36.
- ⁵⁶ Eötvös József: A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra. Révai, Budapest, 1902, II. kötet, 74.
- ⁵⁷ Eötvös József. i. m. I. kötet, 365.
- ⁵⁸ Eötvös József: i. m. 367.
- ⁵⁹ Lásd erről: Váradi József: Széchenyi István gróf, a magyarság nemzeti tanítója. In: Fekete József, Váradi József (Szerk.): Széchenyi tanításai. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Év nélkül (1926). 12–16.
- ⁶⁰ Naplójában 1830. december 10-én így fohászkodik: „Mindenható isten...Add tudomra, mit tegyek és miként kezdjem, hogy neked egykor arról a tőkéről, melyet reám bízál, beszámolhassak.” I. m. 67. (Széchenyi István Napló. Id kiad., 497. – Azt írja egy helyen a Világban: „s bár mindig sejtem, magamban tisztán ki nem mondám, ’s miként is, mert utmutatóm ki lehetett volna? ’hogy végre ha az örömmek minden iskolái tárva állnak előttünk már, férfi korunkban szívószőtninket semmi sem töltheti bé, mint hazánk, vagy ha ez nincs, az emberiség hasznára ’s boldogságára célzó munkálkodásink”. Gróf Széchenyi István: Világ (vagy is felvilágosító töredékek némi hiba ’s előítélet eligazítására) Fűskúti Landerer Nyomtató Intézetében. Pest, 1831. 75. (Kiemelés az eredetiben).
- ⁶¹ Széchenyi tanításai. I. kiad. 126. (Kiemelés N.J.E.).
- ⁶² Széchenyi tanításai. I. kiad. 174.
- ⁶³ Széchenyi tanításai. I. kiad. 174.
- ⁶⁴ „Végezzen a’ Mindenhatóval kiki, mint legbelsőbb meggyőződése sugja, mert önbelátásnál emberileg tisztább világ alig van, alig lehet, ’s tekintse inkább azon társaságot, melybe helyezé őt a’ Végzés, mert ott mindenkinek munkássági ’s kötelességi köre, mely nem csupán és szelid áhitattal elfohászkodott imádságban, hanem inkább hasznos cselekvény ’s nemes tettek véghezvitelében áll. ’S im e pályatéren odahagyván a Metaphisika partatlan ’s örvényes tengerét, forogjon kiki viszonzó szeretettel, ’s legyen jó polgár, jó rokon ’s jó felebarát Végre tökéletességünk felvilágosításában ’s kinyomozásában mindig ezen, Már Socrates-állította, igen egyszerű törvényekre térünk vissza, ’s azok szent teljesítésébül ára a’ közönségre mennyei áldás, ’s fakad egyesekre tiszta lelkiismeret jutalma”. Széchenyi István:im. 55. Íme a kanti kategorikus imperativus transzcendálása a hegeli erkölcsiséggel.
- ⁶⁵ Széchenyi István: i. m. 309.
- ⁶⁶ Széchenyi barátaival, Wesselényivel és Esterházy Mihállyal egy erényszövetséget kötött, mely jól mutatja a transzcendencia és világon belüli munkálkodás összefonását, lásd Széchenyi István: Napló (Válogatta, stb. Oltványi Ambrus, fordította: Jékely Zoltán és Györfly Miklós). Gondolat, Budapest, 1978, 428., 433. (az erényszövetség szövege magyarul van a német szövegben).
- ⁶⁷ Lásd ezzel kapcsolatban a zsidóság európai szerepéről: Löwy, Michael: Zsidó messianizmus és anarchista utópiák Közép-Európában (1905–1923). In: Miszlivetz Ferenc, Simon Róbert (Szerk.): Zsidó kérdés Kelet- és Közép-Európában.(Fejlődés Tanulmányok. Regionális sorozat 3.).ELTE

- ÁJK Tudományos Szocializmus tanszék, Budapest, 1986, 213–244. Lásd az etikai forradalmárokkal kapcsolatos tanulmányaimat, ahol ezt a kérdést érintem: *Eszme és valóság* (Magyar szociológiai történelmi tanulmányok). Pesti Szalon–Savaria University Press, Budapest, Szombathely, 1993. 190–196. Bentlakozás és kitörés (A két Polányi megtérése). In: Nagy J. Endre (Szerk.): *Szociológia, szociálpolitika, szociális munka*. (Válogatott tanulmányok) PTE Szociológiai és Szociálpolitikai Tanszék, Pécs, 2001, 54–58 After Brotherhood's Golden Age: Karl and Michael Polanyi. In: McRobbie (Ed.): *Humanity, Society and Commitment*. Montreal, New York, 1994, 81–112. Magyarul: *Keserédes testvérség: Polányi Károly és Mihály. Liget*, 1999/2. Lásd még Duczynska Ilona: *Polányi Károly (1886–1964). Századok*, 1971/1. 97. valamint uő.: *Polányi Károly* (Jegyzetek az életéről). Magyar filozófiai Szemle, 1971/1–2. 767.
- 68 Szekfű Gyula. *Három nemzedék és ami utána következik*. Kir. Magyar. Egyetemi Nyomda, Budapest, év nélkül (1934.). 25. (Kiemelések – N. J. E.)
- 69 Szekfű Gyula, i. m. 35–36. (Kiemelések – N. J. E.)
- 70 Szekfű Gyula, i. m. 55.
- 71 Szekfű Gyula, i. m. 56.
- 72 Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich: *A jogfilozófia alapvonalai*. Akadémiai, Budapest, 1971, 288.
- 73 Hegel, Georg, Wilhelm Friedrich, i. m. 289.
- 74 Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, i. m. 290.
- 75 Lásd Habermas, Jürgen: *Hit, tudás – megnyitás*. In: Kovács Zsuzsa, Németi Tamás: *Szeptember 11. (Értelmezések, elméletek, viták)*. Balassi Kiadó, Budapest, 2002, 146–154.
- 76 Még olyan vallásosan szenzibilis gondolkodó, mint Polányi Mihály is, aki vallási megújulást remélt, úgy gondolta, hogy először szekuláris alapon kell rekonstruálni alapvető hiteinket.
- 77 Szekfű Gyula i. m. 352. Marxnál is megvan ez a gondolat A hegeli államjog bírálatában: „Minden végtel egyúttal önmaga másik véglete. Az elvont spiritualizmus elvont materializmus: az elvont materializmus az anyag elvont spiritualizmusa.” Marx szerint itt nem egy lényeg két egzisztenciája van (mint a férfi és nő esetén az emberi lényegé), hanem az idealizmus csak az anyagtól elvonatkoztatott gondolati konstruktum és ezért nincs valósága. „a vallás és filozófia nem igazi ellentétek, pontosabban a vallás nem igazi ellentéte a filozófiának. „Mert a filozófia a vallást illuzórikus valóságában ragadja meg. A vallás tehát a filozófia számára – amennyiben valóság akar lenni – fel van oldva önmagában”. MEM . 1. kötet. 295.
- 78 Lackó Miklós, i. m. 63.
- 79 Lackó Miklós, i. m. 64.
- 80 Lásd Szekfű Gyula, i. m. 86–89.
- 81 Vö. ezt Szabó Miklós nagy konzervativizmus tanulmányaival: uő.: *Politikai kultúra Magyarországon 1896–1986*. Medvetánc-program, Budapest, 1989, 7–46., 109–176. Ezeknek az igen alapos tanulmányoknak a fő hibája, hogy nem veszik észre: a neokonzervativizmus fő inspirálója a katolikus szociális gondolkodás volt, bár érzékeli, hogy a neokonzervativizmus elindításában jelentős szerepet játszottak a munkásvédő szociálpolitikát követelő Ketteler mainzi érsek, Franciaországban Alfred de Mune és Tour de Pin. vezette katolikus irányzat. L. Szabó Miklós, i. m. 8. Lásd erről Mihelics Vid: *Katolicizmus és világproblémák*. Dom Kiadás, év.nélkül.14–27.
- 82 Szekfű Gyula i. m. 86.
- 83 Szekfű Gyula i. m. 100.
- 84 Lackó Miklós: i. m. 98.
- 85 Szekfű Gyula: i. m. 85.
- 86 Lackó Miklós: i. m. 62.
- 87 Lásd: Horváth János levele Szekfűhöz 1921. február 1. Idézi Dénes Iván Zoltán: i. m. 166.
- 88 Szekfű Gyula: *Forradalom után*. Gondolat, Budapest, 1983, 8.

- ⁸⁹ Révai József: Szekfű Gyula útja. In: Új Szellemi Front. Szikra. Év és hely nélkül (1945). 9–11.
- ⁹⁰ Pach Zsigmond Pál. Új Írás, 1983/10.
- ⁹¹ Lackó Miklós: i. m. 101.
- ⁹² Szekfű Gyula: i. m. 75.
- ⁹³ Szekfű Gyula: i. m. 175.
- ⁹⁴ Szekfű Gyula: i. m. 157.
- ⁹⁵ Szekfű Gyula: i. m. 202., 203.
- ⁹⁶ Szekfű Gyula: i. m. 88.
- ⁹⁷ Szekfű Gyula: i. m. 102.
- ⁹⁸ Lásd Szekfű Gyula: i. m. 197–203.
- ⁹⁹ Szekfű Gyula: i. m. 199.
- ¹⁰⁰ Szekfű Gyula: i. m. 201.
- ¹⁰¹ Szekfű Gyula: i. m. uo.
- ¹⁰² Szekfű Gyula: i. m. 202–203.
- ¹⁰³ Szekfű Gyula: i. m. 207.
- ¹⁰⁴ Lásd Glatz Ferenc: Történetíró, nemzet, társadalom. In: Szekfű Gyula: i. m. XVIII.
- ¹⁰⁵ Lackó Miklós: i. m. 101.