

# ÁCS MARGIT

## *Békeidőben Bécsben*

1848, 1956 - ÉS AMI UTÁNA KÖVETKEZIK

Szinte mindent kiöblített belőlem az idő, amit az iskolaéveimben szedtem össze, hiteket és tévhiteteket, álismerteket és nehezen nélkülözhető tudást egyaránt, de a kuruc érzület mindezeknél szívósabbnak bizonyult, nem irtotta ki még az a szarkasztikus felismerés sem, hogy honleányi romantikámat a Rákosi-rendszer hivatalos ideológiája gyúrta belém: a megszálló hatalom eminens helytartói ugyanis a nemzeti függetlenség prioritását tették meg pártos történetírásuk egyik axiómájává, s e sátólani cinizmusig persze hogy nem ért fel a gyermekész. Mindenesetre feszélyezett vagyok Bécsben, frusztrált turista, s azon kevés alkalommal, amikor valami távolabbi város felé útnban a vonatcsatlakozásra várva bebújtam múzeumaiba, felmértem látványosságait, sem a tetszést nem mertem szabadjára engedni, sem az ellenszenvet, hogy ez a Bécs az a Bécs. Épp ideje hát, hogy ezúttal télen, a karácsonyi kivilágításban megálljak a Burg tövében, egy magyar, aki tudja, hogy Ferenc József ágya fölött az aradi kivégzéseket ábrázoló festmény lóg, s tudja, hogy mai felmérések szerint az osztrákok számára még mindig a legkedvesebb szomszéd, a legtúrtebb idegen a magyar.

Egy ideje Közép-Európa-szerte s Magyarországon is kilombosodott a Monarchia utáni nosztalgia. Azok a bájos, egyforma vasútállomások, fürdőhelyek, várakozó konflisok a kisvárosok főterén, fölélesztett bálók, Sissy királyné. Másoknál egy politikai remény képződik meg a Monarchia sikeres évtizedeire gondolva a térség népeinek és államainak valamifajta konföderációjáról – mintha nem éppen a Habsburg-trón agresszív érdeke tette volna eleve naiv álommá a Duna-konföderáció kossuthi, Teleki László-i programtervét. Persze balgaság épp e részletkérdésben felhánytorgatni a nosztalgia ködösségét, ésszerűtlenségét, amikor azt látja az ember, hogy jól megfér ugyanabban a szívben a boldog békeidők mítosza 1848–49 kultuszával. Mindkettő mint az egykori töretlen életerejű, öntudatú magyarság történelmi állapota hagyományozódik ránk, mindkettő a nemzeti érzület táptalaja, átugorva évszázadnyi időt, átugorva a huszadik század nagyját, amelyből bizony kevés energiát nyerhet a nemzeti magabiztosság. Örvendetes, hogy ez egyáltalán talál még magának igazolást a történelemben, melynek hol így, hol úgy manipulált interpretációi és nyilvánvaló veszteségei joggal elbizonytalaníthatók, mégis groteszk a Habsburg-uralkodóház ellen vívott szabadságharc ideálját a dualista idők ideáljával összevegyíteni. A történelem elkövet ilyen szakácsbravúrokat, mert módjában van sok évtizedig félelemben pácolni, reménytelenséggel pörkölni, realitásérzékekben megpárolni az emberek tudatát, tehát a történelmi emlékezet eredendően változékony, és mindenkor az önigazolás szükségleteihez alakul, de a mítoszok ellenállnak az időnek, a külső behatásnak, a mítoszok bizonyos szent együgyűséggel konzerválnak egy eszmét, épp irrealitásuk által maradnak ki a történelem kotyvasztásaiból. Furcsa, hogy negyvennyolc mítoszával kapcsolatban mást tapasztalunk. Pedig ahogy a szenvedélyes Monarchia-párti Joseph Roth a harmincas években írt regényeiben a magyarokat tette felelőssé a Monarchia bukásáért, s ezért olthatatlan ellenszenvvel ábrázolta őket, a közelmúltban Claudio Magris is a történelmünket végigkísérő „hősi és ádáz nemzeti érzést” okolja a birodalom széteséséhez vezető monarchia létrejöttéért, s e méltatlan barbárságnak kijáró kelletlenséggel és felszínességgel intézi el bemutatásunkat Duna-könyvében. Persze ezek periferikus szellemi megnyilvánulások, az európai történetírásban a Habsburg-trón szerepének ezzel ellentétes megítélésére is bősséggel van példa, csakhogy sajna ezekben még annyi figyelem sem jut a magyar történelem sajátlagosságára, mint amennyit a velünk ellenszenvvezőknél tapasztalhatunk. Mindennek felemlítésével csupán a kétféle mítosz együttes ápolásának problematikusságát akartam érzékeltetni.

Ha belegondolunk, önmagában már az is meglepő, hogy a forradalom és szabadságharc kultusza túlélte a kiegyezést. Hogy nem okozott igazán megrendítő erkölcsi válságot egykori 48-asoknak részt venni a kiegyezést követő politikai életben, avagy fordítva: a gyakorlati politika mezejéről visszanezve nem érezték szükségesnek beszározni az egykori eszményt, kigúnyolva naivitását és leleplezve kínos intimitásait, ahogy az efféle ügyek bukása után szokás, mert hiszen erkölcsi igazolásra a győztes ellenféllel kötött kompromisszumnak is szüksége van. Nem, a forradalomból való kiábrándulás hangjai a Világos utáni években dúlták fel a szellemi közéletet, 67-ben már Andrássy Gyula szereplését tekinthetjük jellegadónak: mint Kossuth követét Ferenc József *in effigie* kivégeztette, s aztán a kiegyezést követő koronázáskor miniszterelnökként épp ő tette a koronát az uralkodó fejére, akit aztán egyre-másra kértek fel az immár engedélyezett honvédegyesületek díszelnököknek, Andrássy pedig néhány év múlva a közös külügyminiszteri széket foglalta el. A mai magyarnak a Burg tövében és az EU kapujában álldogálva egy józan, szinte cinikus magyarázat jut az eszébe. Azért nem kellett megcsúfolni, mert 48 nem volt már több, mint sterilizálódott eszmény. Bukott forradalom, bukott eszme – szemben a gazdasági fellendülést hozó s ilyen értelemben győztes reálpolitikával. Így, hogy nem tagadták meg, nem is kellett a nemzeti ábránd áruelőinek érezni magukat, s hogy vállalásába semmi disszonancia ne vegyüljön, egyre szakrálisabbá csiszolták az ünnepet, a liturgia kezdte elnyomni a zavaróan konkrét emlékeket.

Ez persze csak egy mai magyar felszínes summázata egy olyan folyamatról, amelyről ő maga is többet tud ennél. Tudja, hogy az árulással vádolt Kemény Zsigmond a *menteni a menthetőt* elvét követve írta meg a *Forradalom utánt*, tudja, hogy a passzív rezisztencia lassanként nyűg lett az országon, az élet túllépett rajta, s természetesen számon tartja Teleki László öngyilkosságát és Kossuth nyomasztó árnyát a Deák-párton. S tudja azt is, hogy csak a romantikus képzeletben létezik az a pátoszos, egynemű és egyértelmű érzelmeket, hősportrékat felmutató 1848, vagyis a mítosz, mely túlélt másfél évszázadot – s amelynek egyébként igen jelentős részben Jókaitól származnak motívumai, attól a Jókaitól, aki pedig már 1848-ban tanújelét adta, hogy ki kívánja vonni magát a történelmi forgatagból, és személyes érzülete a forradalom és szabadságharc iránt később sem volt egynemű –, viszont a történelmi közgondolkodásban és magában a történettudományban máig sem szűnt a vita a forradalom eseményeinek, személyiségeinek értékelése, értelmezése körül. Tudja tehát: a forradalom és szabadságharc szembeállítását a kiegyezéssel abba a gyanúba keveri, hogy illúziókat pártol a reálpolitika ellenében. Illúziókon elsősorban a forradalmi eksztázisban felröppenő megvalósíthatatlan politikai célok értendők, de valamelyest magáról az eseményről alkotott ideálkép is, amelynek semmi köze a kapkodáshoz, a hiú rögtönzésekhez, a nem ritka brutalitáshoz, amelyek egy forradalom mindennapjait jellemzik.

Csakhogy olyan korban él, amely gyermeki tudatmegnyilvánulásnak tekinti a mítoszt, s mint ilyet megtűri, de mindenek fölé helyezi, fétisként tiszteli az úgynevezett realitásokat. A racionalizmus jegyében meghirdetett furcsa fatalizmus ez: minden csak annyi, amennyi megvalósul belőle, minden igaz, amit siker *igazol*. És mert sokszor vágta a fejéhez, hogy igényei (eszményei) ellenkeznek a józan ésszel, a reálpolitikai célszerűséggel, fel kellett figyelnie arra, hogy az úgynevezett reálpolitika mennyi önáltatásra épül, mennyi a nem is sejtett következmény, s ugyanakkor az eszelős történelmi tettekben hányszor történt meg az a fordulat, amelyre éppen megérett a világ. Nem akar, nem is tudna hozzászólni a történészek elemzéseikhez a kiegyezés szükségességéről, a dualizmus előnyeiről, hátrányairól, csupán nem képes a 48-as forradalom reálisan lehetséges betetőzésének, az akkor megformált célok kvázi-megvalósításának látni. Idegenkedik attól a szemlélettől, amely oly határozottan meg tudja különböztetni egy forradalom megvalósítható céljait a megvalósíthatatlanoctól, mert akkor a megvalósíthatóság mint jogos követelés, az egyébként esztelen forradalom mentsége jön elő, s ami megvalósíthatatlannak bizonyult, értékét (realitását) veszti. Szeretné a realitás–illúzió dilemmáját a maga kétségességében látni és láttatni, s nem éri be a kiegyezés mint realitás, a forradalom mint illúzió szokványos antinómiájával.

A dilemma csaknem másfél száz éve foglalkoztatja a magyar szellemi életet. A 48-as szimbolikában a Széchenyi–Kossuth ellentét jeleníti meg. S bár Kemény Zsigmond fordult először Széchenyi

alakjához, hogy mintát, előképet találjon benne a forradalom és Kossuth ellenében, mégis Szekfű Gyula Széchenyi-értelmezését idézem meg elsőként, minthogy végletességével ez képviseli az egyik pólust.

Szekfű olyan Széchenyit ír le, akinek alakjával „a magyar nemzeti államiság történetében egyedül Szent Istváné mérkőzhetik”, mert ő is annak tudatában cselekedett, hogy „a magyar nemzeti fejlődés hátramaradása és elmaradása nyugati kultúra beoltásával gyógyítható”, reformműve nemhogy nem állt szemben a Habsburg-ház terveivel, hanem „követeléseinek nem egy részlete, így a nemesi adómentesség megszüntetése, a gazdasági és hadi terhek igazságosabb megosztása, a nemesi birtokformák modernizálása, a parasztok jogainak birtokra és szabad munkára kiterjesztése Mária Terézia és József korában a bécsi kormánynak hivatalos programját alkották. Széchenyi a 18. század abszolutisztikus kormányaitól egyetlen fontos kérdésben tért el, ez volt a nemzeti kérdés, de ezt is, a magyar nemzetiség kifejlését, a király közreműködésével akarta megoldani, s így ezen egyetlen ellentét is jóakarattal könnyen megoldható lett volna.” Metternich volt, aki a Széchenyiben feszengő romantikus nemzeti erőktől idegenkedett, s így „az eredetileg arisztokrata származású reformművet maga Metternich változtatta át visszautasításával liberális demokratává”.

Kemény Zsigmond éppen ellenkező szándékkal faragott ideált a 48 előtti Széchenyiből az önkényuralom idején: a társadalmi reformigényt akarta összekötni a magyar történelmi múlttal. E törekvése az, ami később Németh Lászlót oly mélyen megragadta: „Kemény Zsigmond nemcsak azt ismerte föl a lefolyt ötven esztendő elemző tanulmányaiban, hogy a magyar szellem, miközben az eszmékkel egyre magasabbra ragadtatta magát, a történelmi múltat fokról fokra kirúgta maga alól, hanem azt is, hogy ez a múlt nemcsak múlt, hanem jelen is; népességünk többsége ma is ebben él, úgyhogy a magyar művelteket múltunk mélyebb ismerete közelebb viheti a néphez, mint a pusztá demokrata eszmék.” Németh László, aki mind Szekfű történelemszemléletével (Széchenyi-képével), mind a kiegyezéssel szemben éles kritikával élt, Kemény Zsigmond gondolatait, holott épp e legfontosabb pontokban nem érthetett vele egyet, mély rokonszenvvel követte, amiben benne van az író rokonszenve is a másik író autonóm személyisége iránt, de a népi mozgalom egyik ideológusának a fogékonysága is a szerves, az egész népet átható, a meglévő kulturális talajban gyökerező átalakulás programja iránt. Ami persze nem teljesült a kiegyezés révén, hiszen az csak az országra mintegy kívülről rányövingő gazdasági fejlődést eredményezhetett. „S mégis mily hiba volna Keményt egy antikvár vagy népies-régiés zamat-romantikusként elképzelnünk – teszi hozzá Németh. – Az ő Janus-arca közül a másik az akkor javában virágzó polgári életforma felé néz. Ha a magyar kisnemességből, iparos- és nagyiparos-osztályból nem támadt magyar polgárság, s hűbériségünk ma [1940] a polgári korszak nagy vérfrissítése nélkül megy át egy hivatalnok–proletár államba: azért legkevésbé Keményt lehet okolnunk. Ő az abszolutizmus áldásának tekintette szinte, hogy a hivatalokhoz szokott magyar réteget a szabad pályákra szorítja.”

Kosáry Domokos – egykori Szekfű-tanítvány – visszaadta Széchenyit a forradalomnak. Bemutatja, hogy amikor jogos aggodalmai a trón várható megtorló lépései miatt eloszolhattak, mert a politikai realitások megváltoztak Magyarország körül a bécsi forradalom kitörésével, Széchenyi is ott tartózkodott a hajón március 13-án, mely a felirati javaslatot vitte Bécsbe a független magyar kormány felállításáról, holott mindaddig ellenezte ezt a lépést. Ezzel nemcsak Kemény Széchenyi-képének hitelét ássa alá, aki „a jobbrtolódó polgári-nemesi politikának Széchenyihez kapcsolására tett kísérletet”, hanem Szekfűét is, akinél – Kosáry fogalmazásában – „Széchenyi a mindenkori forradalom ellen szolgál bátyaként, már nem is mint a mérsékelt liberalizmus mintaképe, hanem mint egy másféle, konzervatív, vallásos reformrendszer megalkotója és egyúttal a helyes magyar politika mondhatni időtlen érvényű képviselője, akivel szemben Kossuth és az ellenzékiek éppen azért lehetnek – szerinte – népszerűek, mert a magyar jellem maradandó alaphibái öltöztek bennük testet: az illuzionizmus, a szalmaláng és a könnyű fajsúlyú, nagy szavak politikája”. Mind Szekfű, mind Kemény a történelmi realitások felismerését és tiszteletét kérik számon a magyar politikán, épp ehhez találnak mintát Széchenyiben, de lám, Széchenyi a felirati javaslatot vivő hajón – olykor nem lehet tagadni, hogy a forradalom is a politika realitása.

Kosáry ezt az elemzést fogházban vetette papírra, 1956 után, Déry Tibor cellatársaként. Míg Déry a *G. A. úr X-bent* írta, a történész a *Széchenyi Döblingben* című könyvén dolgozott. Kétszeresen kihívó

témaválasztás: Széchenyit a marxista történetírás dogmatikus korszakában feszegető elutasítás illette meg, s ugyanakkor a polgári nemzeti romantika is Kossuthra esküdött vele szemben. Egy újabb levett forradalom után, politikai elítéltként Széchenyiről írva aligha lehet kikerülni azt a kérdést, amely a kedvezőtlen történelmi körülmények ellenében véghezvitt forradalom értelmére avagy értelmetlenségére irányul. „Volt azonban egy olyan lényeges mozzanat, amelyet Széchenyi nem látott, nem láthatott – hangzik Kosáry válasza a könyv később született bevezetőjében. – A nemzet nemcsak túlélte a vereséget, a vérbe gázoltatást és az elnyomatást, hanem éppen az önérzetes helytállással, az elfogadhatatlannak elszánt elutasításával, a túlerő elleni harc súlyos kockázatának vállalásával olyan pozíciót és respektust vívott ki magának, amely csak ideig-óráig volt figyelmen kívül hagyható. Mindez együtt, a több, a sok, a részben talán megvalósíthatatlan követelése kellett ahhoz, hogy egyáltalán valóban lehetővé váljék, amit Széchenyi óhajtott, reálisnak tartott, s ami utóbb valami formában megvalósíthatónak bizonyult: a Habsburg-hatalommal mint adott realitással kötött kompromisszum.”

Adott realitás. Kosárynál is meghatározó premisszája a folyamatok megítélésének, hogy milyen külpolitikai érdekek közegében, milyen valós politikai képviselettel mennek végbe. Ingerült az illúziókkal és az előítéletekkel szemben, a hisztérikus Habsburg-ellenesség jelenségeivel szemben például, az „áruló Görgey” legendáját egész könyvvel cáfolta meg, s mind a polgári történetírás gyengébb erőinek felszínes nemzeti romantikája, mind a marxista történetírás nemzeti demagógiája állandó provokációt jelenthetett a számára, szenvedéllyé mélyítve a tárgyilagosság józan igényét. Ugyanakkor – mint a forradalom igenlésével bizonyosságot tett róla – nem a szűkkeblű pragmatizmust érti reálpolitikán. Csakhogy még a tárgyilagosság szenvedélye sem védheti meg mindig a történezt az ideológiai beidegzettségektől. Épp a kiegyezés értékelésénél figyelhető meg, hogy Kosáry is különbséget tesz adott realitás és adott realitás között. A Habsburg birodalmi érdek például végzeteszerű, méltánylást követelő körülmény, ezzel szemben a történelmi folytonosság, a saját vezető szerepe megtartásának makacs igénye a magyar felső osztályokban nem egyszerűen a történeket determináló adottság, hanem elítélőleg, ártalmas következményeiben megmérgetve, mint a magyar történelem kellemetlen torzulása minősül. A kétféle hangnemre példa: Kosáry Széchenyi realitásérzékének megnyilvánulásaként értékeli, hogy „nemcsak a Habsburg-hatalommal szemben intett »zarándoki önmegtagadásra«, hanem a nemzetiségek, az erőszakos magyarítás dolgában is”. Ugyanakkor Kemény Zsigmond – Széchenyire hivatkozó – programjáról azt írja: „a birtokos nemesség oldaláról és éppen akkor számítgatta a mérleget, amikor a nemesi osztályérdekek már egyre távolodtak a haladás irányától. Az »önmegtagadás« itt annyi, hogy ha már választani kell, akkor inkább az országon belüli nemzeti hegemonia megőrzéséért és nem a hegemoniát kockáztatva, a függetlenségért óhajt síkra szállni.” – Afelől aztán nem maradt kétség az utókorban, hogy végzetes következményei lettek azoknak a sérelmeknek, amelyek a kiegyezéssel érték az ország területén élő népeket és néptöredékeket. De aligha lehet figyelmen kívül hagyni a történelmi vétség elemzésekor, hogy semmiféle reális politikai erő nem állt sem a függetlenségi, sem a Duna-konföderációs elképzelések mögött, s azt sem, hogy a nemzeti kisebbségek ebben az időben a nemzeté válásnak abba a fázisába jutottak már, amelyben nem érheték volna be valaminő engedményekkel.

Ebben a kérdésben Németh László rezignált diagnózisa furcsa módon realistább; ő ugyancsak az életképebb alternatívát látta Kossuth dunai államszövetség tervében a hullaszagú Habsburg Birodalommal való alku ellenében, de – írja Németh – „mint annyiszor, az ő terve hordta az éretlenség színét, s mint a történelem bebizonyította és bizonyítja: ez volt a természet szerint valóbb – ha nem is lehetséges”. És abban a végső kérdésben is, hogy tekinthető-e a kiegyezés negyvennyolc győzelmének, ugyancsak figyelemre méltó Németh László érvelésének tárgyszerűsége. Szekfű hozsannázó állításával szemben („Soha a magyarságnak ilyen kiváltságos helyzete a Monarchiában nem volt”, „a kiegyezés az áprilisi törvényeket állította helyre bölcs foglalatban”) számba vette: Deák 1860-ban még valóban az 1848 áprilisi törvények alapján állt, de 1867 „a népi függetlenség négy nagy kritériuma közül csak egyet hagyott meg: a magyar állam belső kormányzását, a kiegyezést elfogadó, császárhű kormányok alatt”.

Összevetve tehát e jeles gondolkodók és tudósok hol egymásra támaszkodó, hol egymást cáfoló nézeteit – a felidézett gondolatsor csak egy vékony szál e szüntelen vitában –, szembetűnő, milyen nagy, kínzó jelentőséggel merül fel minduntalan a történelmi realitásokhoz való alkalmazkodásnak a

szükségessége avagy kényszere, s a kétely a kockázatok vállalásának, a nagyobb erővel való szembeszegülésnek az értelmében. Kosáry Domokos a már idézett válaszában általánosabb érvényűen is kifejtette erről a nézetét. A Rákóczi-szabadságharcról írta, de minden hasonló bukásról elmondható: „[a szabadságharc] nem az a reménytelen vállalkozás, amely az adott nemzetközi viszonyok között a kis állam függetlenségét, a birodalomból való kiszakadását nem vívhatta ki – mert nem vívhatta ki –, hanem a jogos tiltakozásnak, önvédelemnek és belső szuverenitásnak az a végső eszköze, melynek kockázatát ultima ratióként vállalni kell, hogy a kerekek jobb forgása, valami elfogadhatóbb kompromisszum helyreálljon.”

Ahogy e kérdések sohasem csak a történettudomány szakmai-elvi kérdései voltak, úgy ma sem azok. Érezhető izgalmat kelt például az „adott realitás” fogalmának a felbukkanása. Mert hogy mi tekinthető politikai realitásnak, lehetséges célnak, azt mindenkor a hatalmat épp gyakorló csoport szabja meg. Történelme ismeretében nemcsak a magyar, a más nemzetbeli is alapos okkal gyanakszik arra, hogy a politikai realitások körét e csoportérdek jelöli ki. (És Bibó István a „hamis realiták” kártékonyágát épp akkorára becsülte, mint a „túlfeszült lényeglátók” veszélyességét.) A mai történelmi köztudat – s van ebben valami leleplező – erősen hajlik arra, hogy negyvennyolccal szemben egyre inkább a kiegyezésben lássa azt a fordulatot, amelynek során a modernizálás megindult. Sőt vannak, akik azt vetik fel: ha a szabadságharc győzött volna, a rendi társadalmat tartósította volna; kiegyezés nélkül nem képzelhető el fellendülés és polgári fejlődés a nemzeti sérelmeibe ragadt múlt század végi Magyarországon. Ez a nézet másféle kritikát tartalmaz, mint akár Szekfű, akár Kemény Habsburg-pártian avagy nemzetérdekűen forradalomellenes helyzetértékelése. (Egyébként alighanem mai kollégáikkal kölcsönösen tagadnák is a szellemi rokonságot.) Nem nehéz felismerni a kiegyezés mai abszolutizálásában, hogy a múltba vetít egy új keletű előítéletet, amely szerint a mindenkori magyar társadalomra a végzetes belső tehetetlenség, a megújulásra, az autonóm változásra való képtelenség a jellemző. Ha belső késztetéseit érvényesülni engednék, ha adottságait épp annyira *adott realitásnak* fognák fel a politikusai, mint a külső-belső hatalmi érdekláncolatokat, akkor nyilván nem az történne, hogy kedvezőbb kompromisszumokat lehetne létrehozni a történelmi determinációk és a célba vett változások – a korlátok és esélyek – között, mert a magyar embernek esze ágában se volna korszerűsödni, gazdagodni, demokratikus formákat építeni, dehogy, hanem beleragadna megszokott, sértődött, törzsi feudalizmusába. Vagyis kínosan tükrözi s egyszersmind megideologizálja ez az előítélet a mai politikai stréberséget a nyugati integráció feladatkörében, s távol esnek indítékai (például) Ady magyarságcritikájától, még ha örömet hivatkozik is rá.

Valóban nem tudhatjuk, hogy egy köztársasági Magyarországon hogyan alakultak volna az erőviszonyok a rendi és polgári törekvések között; nem tudhatjuk, hogyan, milyen belső háborúk árán juthatott volna nyugvópontra a nemzetiségek autonómiájának történelmi feladványa. De azt tudhatjuk, hogy a kiegyezéssel nem ugyanazon célkitűzéseknek a megvalósítása előtt nyílt tér, amelyeket a forradalom állított a nemzet elé. Nem olyan Magyarország jött létre a kiegyezés folyamán, mint olyan jövő fogant a Monarchia méhében, amilyen a függetlenségét elnyerő országra várt volna 1849-ben. Miért érdemes ezt az obligát igazságot kimondani? Mert ma az akarat is csak arra irányul, hogy alkalmazkodni legyen képes az ember a kényszerűségekhez, a felőle hozott „magasabb” döntésekhez. Nincs meg az az akarat, *amihez képest* kötik meg a kompromisszumokat. Az enerváltsághoz persze sokféle kudarc megtapasztalása is kellett, de valamelyes szerep jutott az olyasféle tudati zavarnak is, mint ami a forradalom és szabadságharc emlékének a kiegyezésbe, majd a mindenkori magyar állam hivatalos rituáléjába való beolvasztásával járhatott, s még inkább e zavar folyamatos elfojtásának. Persze a hivatalos Március 15-éssel szemben korról korra nem hivatalos demonstrációk is szerveződtek, vagy legalább egy-egy személyes kísérlet történt arra, hogy a forradalom szellemét visszapereljük a képmutató hatalomtól, hiszen mindig voltak, akik észrevették a szabadság ünnepélyes éltetése közepette is hiányát az állami életben, de az egymásra következő nemzedékek végül is szívesen hallgatták a legendát a magyar dicsőségről, a magyarok szabadságszeretetéről, s arra aztán végleg nagyon kevesen gondoltak, hogy az idők folyamán megcsappant a tényleges, veszélyes szabadságra az igény a társadalom egyedeiben. A szabadságszerető nemzet mítosza a visszanyert állami függetlenség első évében kezdett oszladozni bennem, hiszen mindenkinek, akinek szeme volt

erre, látnia kellett, hogy a várhatónál kisebb örömet keltett a szovjet hadsereg kivonulása, aztán a várhatónál kisebb felháborodást a hatalom- és vagyonátmentés, valamint a számonkérés és a felelősségrevonás elmaradása. Hja, kérem, ez volt a rendszerváltás feltétele – hangzik a vulgáris reálpolitikai érv. Csak hogy nem bölcs kompromisszum által mondott le az országnak ez a fele az erkölcsi elégtételről, az erkölcsi rend visszaállításáról, hanem meglehetősen közönnel, anélkül, hogy tudta volna: lemond valamiről.

Ezért jár az eszem egy ideje azon, hogy talán még sincsen rendben, ha egy szív egyszerre dobban meg 1848-tól és a Monarchia rekvizitumai láttán. A levert szabadságharc levert szabadságharc, a sikeres reálpolitika sikeres reálpolitika, a függetlenség függetlenség, a politikai kényszerpálya politikai kényszerpálya. Nem azt firtatom, melyiket kell vállalnunk dagadó kebelrel, melyiket lesunyt fejjel, csupán annak a tudatosítását szorgalmazom, hogy kétféle nemzetstratégia mosódik össze pozitív múlttudatunkban, kétféle morál, s ez amilyen kényelmes, olyan meddő megoldás. A mai magyar ember számára negyvennyolc kultuszában máig az a vonzó, hogy magában foglalja az erkölcsileg igazolt kapitulációt, sőt valamelyest még a mértéktartó árulást is.

A mítoszok nem feltétlenül ellentmondásmentesek. Jelképekből épülnek fel, s azok jelentése értelmezés kérdése, tehát a mítoszok természetük szerint többértelműek. Negyvennyolc mítosza is kiválasztotta a valós emlékekből azt a többértelmű szimbolikát, amely lám, szinte mindenki számára elfogadhatóvá vált. 1956 utótörténete másként alakult. Annak ellenére, hogy sokkal frissebb, kurrensebb talajul szolgálhatna a nemzeti önbecsüléshez, mint másfél száz éve kilobbant előde, hiszen jelenleg szerte a világban nagy presztízse van, az Október 23-i ünnepek mégis feszélyezettek és feszélyezők. (A legutóbbi őszen is felmérhető volt, hogy az Október 6-i megemlékezések átéltebbek, ihletettebbek voltak – holott valóban kuriózum, hogy egy nép ünnepei között ilyen előkelő helyet kapjanak vereségek és mártíriumok –, mint pár héttel később az ötvenhatos rendezvények.) Sokféle szempontú elemzést igényelne, hogy miért nem érzi magáénak – az egykori szabadságharcosoknak és a megtorlások túlélő áldozatainak maroknyi és keserűen csalódott csoportján és néhány Don Quijote-i alkutú értelmiségin kívül – úgyszólván senki 1956 hagyományát, én mindössze csak az előző gondolatok fényében venném szemügyre a kérdést.

Nem keletkezhetett ötvenhatról legenda, mítosz, mert eleve nem formálhatott ki könnyen átélhető és egyszerűen értelmezhető képet a történekekről és a részt vevő személyekről az írói és a népi epikai ösztön, amely aztán feltöltődhetett volna szakrális feszültséggel. A megtorlással aládúcolt kádári konszolidáció még a szájhagyományban csiszolódó anekdotáknak sem kedvezett, nem hogy az eposzi képzeletnek. De nemcsak a félelemből eredő hallgatás sorvasztotta az emlékezetet, nemcsak az agitprop alpári ügyessége bizonyult hatásosnak a közember számára ellenőrizhetetlen igazságú rágalmak terjesztésével, amelyek sokak előtt kompromittálták, legalábbis fokozatosan kínossá tették az emléket, hanem magának a forradalomnak a belső ellentmondásai, a benne rejlő szándékok jól érzékelhető, de nem artikulált, nem átlátott különbözősége is túlságosan zavarta az emlékezést, sem hogy akár mikroszkopikusan is megképződhetett volna az egynemű mítoszi mag. Voltaképpen egyetlen ilyen mítoszmagra emlékezem: az érintetlen kirakatok és pénzesdobozok lelkesítő emlékére. De ha csak a forradalom központi alakjának, Nagy Imrének belső drámájára gondolunk, a nép által követelt Nagy Imre első beszédére és első megnyilvánulásaira, majd a nemzeti szabadságharcot vállaló Nagy Imrére, érthetőnek találjuk, hogy nem lett egy spontán népi mítosz hőse, s érthetőnek a vitát, mely 1989 óta folyik eszmei örökségének birtoklása körül. S végül nem szabad figyelmen kívül hagyni, ha az amnéziára keresünk magyarázatot: a kádári konszolidációs politika sikerének épp az volt a titka, hogy beérte egészen kicsi árulással is, például ha nem beszél az ember bizonyos dolgokról (akkor pedig jobb neki, ha nem is emlékezik rájuk). Azok az elítélt forradalmárok, akik a hatvanas években szabadultak, a rendszerváltás körüli időkben sorra beszámoltak a traumáról, amit a sorsuk, az ügyük, a forradalom iránt tapasztalt közöny okozott nekik, mihelyt kiléptek a börtön kapuján. Tudom, hogy elnagyolt ez az ábrázolás, és sokan joggal úgy emlékeznek ezekre az évekre és évtizedekre, hogy ők nem adták meg magukat, nem adták fel a Kádár-rendszerrel szemben az oppozíciót, s el kell ismerni, a morális tagadás is az ellenállás egy formája, de még ezek közt is a legtöbb úgy volt ezzel, mint a

folyton boldogtalan feleség, aki a szomszédasszony előtt szidja az urát, de a négy fal között jól megvan vele, s mind mikor szidja, mind mikor öleli, tulajdonképpen rossz a lelkiismerete.

Végül is a lelkiismereti zavar szikkasztotta ki ötvenhat emlékét. Ha 1867-ben lehetett ápolni a negyvennyolcasság tudatát különösebb etikai konfliktus nélkül, 1957-ben, 58-ban, 64-ben, 68-ban s így tovább, a kádári éra egyetlen percében sem hihette a legrugalmasabban alakítható hamis tudattal sem senki, aki bármilyen fokon azonosult a rendszerrel, hogy hűségese őrizi 56 szellemét. A hatalom pedig mindvégig, 1989 nyaráig, ötvenhatal éliesen szemben határozta meg önmagát.

Kérdés, hogy feloldódik-e valaha is ez a lelkiismereti zavar a forradalom emlékével szemben. Kérdés, hogy feltöltődhet-e újabb nemzedékek újabb forrású érzelmeivel az 56-ban rejlő, rejtőző nemzeti mítosz nyersanyaga. Kérdés, hogy az újabb nemzedékekben lesz-e egyáltalán ilyesfajta igény.

S igen: kérdés, hogy kell-e egyáltalán nemzeti mítosz. Hiszen milyen szemléletesen megmutatta az a néhány felidézett állásfoglalás is negyvennyolc, illetve a kiegészítés értékelésével, értelmezésével kapcsolatban, hogy többé-kevésbé elfogult interpretáció minden ismeretünk a múltból, holott ezekben az interpretációkban tudatosan törekszünk az igazság feltárására, a mítosz pedig eredendően ellene hat a tárgyilagos önismeretnek. Végére is ezért írtam le akkora ellenszenvvel a szabadságszeretetet ünneplő megalkuvók hamis tudatát az imént. Igen, Ady gondolkozott ebben is a legradikálisabban: „Petőfi azt hitte, hogy az ő sötét, kis Magyarországa nagyságosan végigcsinálhatja Franciaország minden világrengető megmozdulását: két-három forradalom eseményét és tanulságát akarta ráhúzni arra a kis országra, mely igazában forradalmat se akart.” S aztán: „Már ott történt az elhibázás, hogy Petőfi abba a Magyarországba született, mely még ma is képtelen önmagával elhítenni, csak elhítenni is, hogy olyan, amilyennek Petőfi merte képzelni.”

De hát valóban azt kívánom, hogy már ne is akarjon ez a nép ilyesmit hinni magáról? És önmagából végleg kiábrándulva lemondjon még az illúzióról is, hogy köze van – legalábbis volt – a szabadsághoz? Végére is az efféle illúziókban ölt testet az eszmény, s még az elhagyott eszmény is mércéül szolgál. Nem azt akarom inkább, azt szeretném megélni, hogy – mítoszokba foglaltan vagy anélkül: mindegy – szabadon érezze át saját belső valóságát? Hogy ne csak átvészelni, birtokba venni is akarja az időt?