

K. HORVÁTH ZSOLT

ELKÖTELEZETTSÉG ÉS EGYÜTTÉRZÉS ENERGIÁI

Heinlein Károly és Partos Pál a spanyol polgárháborúban

Az emberség, az együttérzés és a bátorság [...] nem egyéni és magukban megálló kvalitások, hanem a társadalmi helyzettől nagymértékben függő dolgok. Merő romantikus elképzelés, hogy egy országot, egy társadalmat, egy közösség embersége vagy bátorsága abból áll, hogy milyen nagy számban tud felmutatni a mások iránti szeretetben felolvadó önzetlen szenteket, és milyen tömegben tud csatasíkra állítani fizikailag rettenthetetlen hősöket. Emberséghez és bátorsághoz kellenek természetesen személyes vonások is, de ezek kibontakozásának lehetősége közösségi feltételeken múlik.

BIBÓ ISTVÁN

■ Az elkötelezettség (engagement) ma felettébb gyanús szó. Talán még retrográd is, mindenesetre korszerűtlen. Az elkötelezettség fogalma, melyet többnyire a Dreyfus-per nyomán létrejövő, önálló, függetlenül gondolkodó szellemnek, az értelmiséginek tulajdonítunk, a 20. század folyamán súlyosan kompromittálttá vált.¹ Gyanússá vagy – ami még rosszabb – megmosolyogtatóvá vált az elkötelezettség pozitív pátusza. Pedig az értelmiségi nem valakinek volt elkötelezve (mint napjaink pártokhoz, intézményekhez törleszkedő bértelmiségije), „mindössze” eszményeinek tartozott megfelelni, s az ideáihoz való ragaszkodással együtt járt a felelősségvállalás gondolata is. A mából szemlélve érthetetlennek tűnik, hogy politikai, ideológiai, művészeti vagy életeszeményeikért az emberek képesek voltak kockára tenni nemcsak egzisztenciájukat, de adott esetben az életüket is.²

Az élet mindennapi és heroikus aspektusairól elmélkedve Mike Featherstone olyképpen fogalmaz, hogy korszakunkban, nagy eszmék és nagy elbeszélé-

sek hiányában, hősről, hősiességről beszélni kissé idejétmúlt, elavult dolognak tetszik.³ Michel de Certeau pedig a mindennapok kultúrájának szentelt kis könyvét az átlagembernek ajánlja – aki egyúttal a mindennapok hőse.⁴ Vajon összeillő-e a hősiesség és a mindennapiság? Jóllehet az első is többjelentésű fogalom, de ha a kettőt ilyen élesen szembeállítjuk, úgy hiszem, benne ragadunk egy romantikus ellentétben: a hősnek vagy a „nagy embernek” nincsenek hétköznapijai, emberi minőségét kizárólag a mindennapi igényekből kiemelkedő (politikai, etikai stb.) tette írja körül. Ebben azonban – ahogyan Sabina Loriga lényegre törően rámutatott – a 19. század közepe történeti gondolkodásának bináris oppozícióját érhetjük tetten: a „nagy ember” egyénileg tárgyalandó, az „átlagos ember” pedig tömegesen; az egyedi és az általános máig ható dilemmája húzódik meg tehát a hősiességről való gondolkodásunk mélystruktúráiban.⁵ Pedig lehet, hogy a „névtelenek” között is vannak kiemelkedő tettek, teljesítmények, csak ehhez újra kell gon-

dolnunk mindazt, amit az elkötelezettségről gondolunk. Könnyen lehet, hogy a hősiesség sem az a „nagy emberekhez” kötődő energia ma már, mint amit 1840-ben Thomas Carlyle feljegyzett róla, tudniillik hogy természetes fényforrás, mely bevilágítja a világ sötétségeit.⁶ A válasz inkább ott keresendő, ahol Heller Ágnes a mindennapi élet erkölcsi aspektusaira kérdez rá. Abból indul ki, hogy a morál az emberiség legegységesebb értékeit követelményként testesíti meg, mely nemegyszer szemben áll az emberek konkrét életével, céljaival, vágyaival. Megkülönbözteti tehát a konkrét és az elvont normarendszer kategóriáját, s az utóbbival kapcsolatban olyképpen fogalmaz, hogy annak magán kell viselnie a megvalósíthatatlanság eszméjét. „A morál elvont követelményei, az elvont-nembeli követelmények nem veszik figyelembe és nem is vehetik figyelembe a konkrét embert, aki konkrét viszonyok és lehetőségek között él, a nembeli követelményeket mint valaminő kardot forgatják a halandók feje felett. És ezért jaj azoknak, akik ezeket a követelményeket tényleg maradéktalanul meg akarják valósítani.”⁷ Ha jól értem, az utóbbi az a szféra, mikor az egyén kilép a mindennapi élet partikularitásából, felülemelkedik azon, s az elvont nembeli normák szerint cselekszik – még ha ez ellent is mond a konkrét szabályok mindennapi racionalitásának. Összefogva tehát a szálakat, úgy fogalmazhatnánk, hogy a kiemelkedő, hősi cselekedet nem valamiféle előzetes emberi minőséghez („nagy ember” versus „átlagember”) kötődik, hanem a konkrét normarendszeren túli helyzetben kivitelezett cselekvésből fakad. Ma tehát, amikor a kultúra lokális populáris és hétköznapi oldalai felértékelődtek, sőt életcélá, vezérelvvé nemesednek, már-már megmosolyogtatónak tetszik, hogy valamivel több mint hetven évvel ezelőtt emberek, akiknek elvben semmi közük nem volt a spanyol belpolitikához, átutaztak Európa másik felére, hogy részvételükkel nemcsak kifejezzék, de tetteikkel segítsék a köztársaságiak ügyét a spanyol polgárhá-

borúban (1936–1939). Honnan hát a szegények, elesettek, leigázottak iránti elkötelezettség és a szerencsétlenek iránt táplált együttérzés forradalmi energiája?

A szerencsétlenek nyomoráról, továbbá a szerencsésekben keltett érzésekről gondolkodni ugyanakkor korántsem annyira evidens, mint amennyire első látásra tűnik.⁸ Hannah Arendt az amerikai és a francia forradalom különbségéből kiindulva azt állítja, hogy utóbbi, mivel a szegénységet mint szociális kérdést centrumába állította, átalakította az emberi jogokat a sans culotte-ok jogaivá – ez a mozzanat döntő fontosságúvá vált, mivel minden későbbi forradalmat befolyásolt, s e hatásban nem kis szerepe volt Marxnak. „A fiatal Marx meg volt győződve róla, hogy a francia forradalomnak azért nem sikerült megalapoznia a szabadságot, mert nem sikerült megoldania a szociális kérdést. Ebből arra következtetett, hogy a szabadság összeegyeztethetetlen a szegénységgel.”⁹ Ebből a belátásból Arendt arra a következtetésre jut, hogy korántsem magától értetődő, hogy a nyomorúság, a szegénység, a szerencsétlenség látványa szánalmat, sajnálatot kelt az emberekben, s hogy „az együttérzés még azokban az évszázadokban is a politikai szférán és gyakran a bevett egyházi hierarchián kívül működött, amelyekben a nyugati civilizáció erkölcsi normáit a keresztény vallás könyörületessége határozta meg”.¹⁰ Az együttérzés tehát nem természetes, öröklött érzés, hanem létesített hagyomány, s Arendt emellett érvel, hogy ez a szenvedély, mely minden későbbi forradalmárt fűtött, a francia forradalom és eszmei környezetének hatása. „Az együttérzés – ebből a szempontból nem különbözve a szeretettől – megszünteti az emberi érintkezésben mindig meglévő távolságot, köztes teret, és ha az erény mindig kész azt állítani, hogy jobb szenvedni, mint mással rosszat tenni, az együttérzés túlmegy ezen, mert azt állítja [...], hogy könnyebb szenvedni, mint mások szenvedését nézni.”¹¹ Az együttérzés (compassion) tehát megszünteti a távolságot, nem létezővé teszi azt az evilági te-

ret, melyben az emberi viszonyok és a politikai ügyek keletkeznek; nyelvezete nem a beszéd, hanem a gyakran előfeltevés nélküli tett, cselekvés, gesztus.

Visszakanyarodva az elkötelezettség és az együttérzés, illetve a saját életünk kockázatásának kérdéséhez, nem tudom máshonnan megérteni az elkötelezettségnek eme gesztusát, mint a felől a politikai érzékenység felől, melyet Arendt nyomán itt fejtegettünk. Több ezer kilométert utazva megszüntetni a távolságot, tevőlegesen segíteni egy olyan ügyet, amelyből semmilyen hasznunk nem származhat, amelyért adott esetben önszántunkból az életünket adjuk, nem más, mint gesztusokban és tetekben megnyilatkozó, elkötelezettségből fakadó együttérzés (compassion). Definíció szerint megszünteti, nem létezővé teszi azt az evilági teret, melyben az emberi viszonyok és a politikai ügyek keletkeznek, s azonosul azzal az állásponttal, hogy könnyebb szenvedni, mint mások szenvedését nézni. Anyanyelve, mint utaltunk rá, nem a beszéd, a logosz, hanem a gyakran előfeltevés nélküli tett, cselekvés, gesztus. Mind ezért cserébe néhány elfeledett könyv mélyén papírra vetett emberi gesztuson kívül szinte semmi és senki nem őrzi Heinlein Károly vagy Partos Pál emlékét; tettük, csakúgy, mint sok ezer más önkéntesé, a semmibe íródott bele, nevük a „névtelek” társadalomtörténetét szaporítja.

A szinte semmi és senki: pontos kifejezés. Ám arra, hogy az államszocializmusban finoman fogalmazva is szerencsétlen utóéletű spanyol polgárháború több mint ezer magyar önkéntese közül miért épp Heinlein Károlyt és Partos Pált választottuk, könnyű, ám módfelett szubjektív magyarázat kínálkozik: mindketten a Kassák Munka-köréből 1930 őszén kivált oppozícióhoz tartoztak. Mint korábban írtunk már róla, ez a forradalmiságot és a spiritualitást egyaránt magában foglaló, kezdetben Partos Pált, Justus Pált, Biró Gábort, Szabó Lajost, Tábor Bélát, Szirtes Andort, Lux Lászlót és Deutsch Katalint jelentő közösség különös jószág a radikális baloldali gondolkodás és az avantgárd metszéspontjában. Mégis saját-

tos felhajtóerejét talán a teljesen különböző gondolkodási hagyományok (marxizmus, Nietzsche, bibliai hagyomány, keleti vallások stb.) szinkretizmusa, radikális egymás mellé helyezése adja, mely per sze megosztotta a tagokat is. 1931-ben Heinlein Károly, Justus Pál, Szabó Lajos, Szirtes Andor, Partos Pál és Tábor Béla együtt lefordítják Marx *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* című munkáját, melyet „Lantos” álnéven, kommentárok kíséretében ki is adnak, ám Szabó öt évvel később, a Tábor Bélával közösen jegyzett *Vádirat a szellem ellen* című munkájában már a szellemet kiiktató ideológiákról, a „szellemi mérgezőgázokról” és az „axiomatikus magatartás” veszélyeiről értekezik.¹² Jóllehet a kapcsolatok fennmaradnak, az oppozícióban a spiritualitásra és a politikára érzékeny tagok útjai elválnak. Míg Szabó és Tábor eltávolodik a marxizmustól s általában a politikai gondolkodástól, addig Partos és Justus inkább elmélyülnek benne. Előbbi Berlinbe megy, és Karl Korsch legszűkebb tanítványi körébe csatlakozik, míg a költőként induló Justus előbb a munkáskultúra (*Együtt, Munka*) szervezésébe fog, majd a direkt politizálásba kezd, 1945 után a Szociáldemokrata Párt művelődéspolitikájának egyik legfontosabb figurája lesz egészen a Rajk-perig, ahol is annak VIII. rendű vádlottjaként elítélik (1956-ban szabadul).¹³ Ám a legpolitikussabbak közül is csak ketten, Heinlein Károly és Partos Pál – illetve Párizson és a fotográfián keresztül az akkor már Robert Capaként ismert Friedmann Endre – megy Spanyolországba a köztársaságiak megsegítésére. Míg utóbbi élete és pályája jól feltárt és közismert, addig az előző két név elszűnyedt a kulturális emlékezetben.

Partos Pál (1911–1964) a VII. kerületi Madách Gimnáziumban végezte tanulmányait kimagasló eredménnyel. Az 1921/1922-es tanévtől járt ide, s jegyei a matematika és a torna kivételével végig jeles és jó rendűek, ami a fentebbi társaságban kivételesnek számít (a Kölcsey Gimnáziumba járó Justus Pál volt még ilyen jó tanuló). Két osztállyal Partos alatt

járt Kellermann Zoltán és Friedmann Ernő Endre, akik közül Kellermann-nal állt közelebbi viszonyban, Tábor Ádám szóbeli közlése szerint az ő hívására ment Angliába 1939-ben. A Munka-körről szóló részben részletesebben is szoltunk már azokról a Madách gimnáziumi szervezkedésekről, melyek a két háború közötti radikális baloldali körökhöz sodorták mindhármukat. Elsőként, 1925-ben, a később a budapesti pszichoanalitikus iskola egyik meghatározó tagjaként ismert Schönberger (Székács) István Sziklai Andorral karöltve kapcsolatot teremtett az akkoriban újjászerveződő ifjómunkás mozgalommal.¹⁴ Három évvel később épp Partos és Kellermann kezdett szervezkedésbe, majd a legnagyobb port kavart radikális baloldali megmozdulás Kepes Ferenc nevéhez köthető, aki 1931 táján kapcsolatba lépett a Munka-körből kiszakadt „szocialista diákokkal”, ismertebb nevén az oppozícióval. Kepes szervezkedése azonban túlment nemcsak a gimnázium, de a belügyi szervek túréhatárán is, s elene, valamint a *Vörös Diák* című lap előállításában és terjesztésében részt vevő hat diáktársa ellen eljárást indítottak. Ennek első lépcsőjeként, „az állami és társadalmi rend elleni felforgatásra irányuló vétség” gyanújával a gimnáziumból eltanácsoltak három diákot, míg Kepes Ferenc ellen 1932 februárjában dr. Baróthy Pál ügyész vádat emelt azzal a céllal, hogy „kiirtsák a vörös metélyt a diákok soraiból”.¹⁵ Az akkor érettségire készülő fiatalembert a törvényszéki ítélet nyomán a Kúria másfél év, a Fiatalkorúak Nyíregyházi M. Kir. Országos Fogházában letöltendő börtönbüntetésre ítélte, továbbá kizárta az ország összes középiskolájából.¹⁶

A kitűnő tanuló Partos azonban kiemelkedett az oppozíció tagjai közül is, s Szabó Lajos és Justus Pál mellett ebben az időszakban egyértelműen ő volt a csoport szellemi középpontja. 1930-ban, mikor is a szeptember elseji sztrájk után kialakuló viták nyomán Kassák kizárja Békeffy Zoltánt, Berkovits Tibort, Fuchs Pált, Heinlein Károlyt, Justus Pált és Szabó Lajost a Munka-körből, Partos neve feltűnően „hiány-

zik” a listáról.¹⁷ Ennek oka, hogy már korábban Berlinbe ment, és személyes kapcsolatba lépett Karl Korschsal, aki a korszakban elsősorban az ún. antiorganizációs, a bürokratizálódást s így a forradalmi munka lemerevedését hirdető gondolatairól volt közismert. „A feladat tehát – ahogyan Konok Péter tömören megfogalmazza – egy ellenforradalmi periódusban semmi esetre sem egy szigorú hierarchiájú párt kiépítése, hanem egy föderatív alapokon álló, belső autonómiával rendelkező, spontán reagálásokra és organikus fejlődésre egyaránt képes osztálymozgalom kezdeményezése. A viták, az önképzés, az állandó kritikai légkör segíthet a »fegyverek kikovácsolásában«, amelyek azután a helyzet forradalmasodása esetén valamiféle harci szervezet alapjai lehetnek.”¹⁸ Korsch akkori elképzelései finoman szólva sem harmonizáltak az ún. harmadik (vagyis a szociáldemokrata és a kommunista párton kívüli) munkáspárt elképzelésével, amely mellett az oppozíció több tagja is síkra szállt. Így az organizáció kérdése miatt 1931 áprilisában az oppozíció kétfelé szakadt: Szabó Lajos, Partos és Justus Korsch nézeteit követték, míg Fuchs Pál, Berkovits Tibor és társaik hűek maradtak az eredeti elképzelésekhez, a szervezkedés és a pártforma döntő fontossága mellett törtek lánzdzsát. Ekkor Szabó is kapcsolatba lép a német ideológussal, s a fentebb említett Einleitung-fordítást, s elsősorban az ahhoz írt kommentárjait megmutatta és lefordította Korschnak, aki a hagyomány szerint igen elismerően nyilatkozott róla. Utóbb Szabó Lajossal küldette Magyarországra Lenin elhíresült – Sztálin hibáit kitevegető – politikai végrendeletét is.¹⁹

Szabó Lajos ezután rövid időre Bécsbe ment a pszichoanalízis tanulmányozása céljából, majd onnan tovább Párizsba, ahonnan pár év után visszatért, ám Partos ismereteim szerint sohasem jött vissza Magyarországra. 1933-ig Berlinben maradt, majd a náci hatalomátvétel után Korschsal egyetemben távozni kényszerült, s szintén Párizsban telepedett le. Ott anarchoszindikalistákkal került kapcsolatba, s a polgárháború kitörésekor Spanyol-

országba ment, ahol is a Confederación Nacional del Trabajo (CNT) / Federación Anarquista Ibérica (FAI) nemzetközi propagandairódáján dolgozott. 1939-ben, ahogyan fentebb is utaltam rá, Kellermann hívására Nagy-Britanniába ment, s ötvenhárom évesen halt meg Londonban 1964-ben. 1939-től haláláig levelezett Korschsal, ennek iratanyaga német nyelven részben kiadásra került, részben az amszterdami International Institute of Social History-ban található meg.²⁰ (Magyar kiadásuk hamarosan várható.)

1934 nyarán ekképpen fordult Bálint Endréhez Blum Mihály egy párizsi manzárdszobában: „Drága Bandikám, itt van a mi közös barátunk, Heinlein Károly, akinek semmiféle papírja nincs, és bármikor kiutasíthatják Párizsból, lakása sincs, és gondoljuk, ellakhatna itt nálunk. Hát ellakott. Így hárman nyüzsögtünk egy olyan manzárdszobában, ahol magam is alig fértem.”²¹ A sváb Heinlein a Tabánban született, foglalkozását tekintve asztalos volt, ám a korban nem szokatlan módon, minden különösebb iskolai végzettség nélkül is, a munkáskultúra fórumai és nem utolsósorban önszorgalma, kitartása révén műveltséget szerzett magának. „Szelleme – tekint vissza Bálint – kibírt olyan erőpróbát, hogy beülve a Bibliothèque nationale-ba, három hónapig szinte fel sem állva, úgy megtanult franciául, hogy szinte szótár nélkül fordította le Stendhal *Vörös és fekete* című regényét magyarra, majd az általa lefordított szöveget visszafordította franciára, hogy azután néhány évvel később hosszú szenvedés után belepusztuljon a spanyol polgárháborúban szerzett fejsébebe.”²²

Érdekes, hogy a visszaemlékezés folyamataiban Bálint inkább negatívan jeleníti meg Heinleint (lehet, hogy sosem bocsátotta meg, hogy odaköltözött, és megette az édesanyja által küldött kosztot), szó szerint gonosznak és egoistának festi le. Heinleinről még annyit sem tudunk, mint Partosról, lehetetlen a mából megítélni már, hogy milyen személyiség volt. Szemben velük, a világról való tudását, ismereteit egyáltalán nem iskolákban szedte össze; a Munka-kör tagjai közül azon keve-

sekhez tartozott, akik valóban az ifjúmunkások közül kerültek ki, műveltsége maradéktalanul szorgalmának és a körülötte formálódó közösségnek köszönhető. Voltaképpen az ebben a communitasban kialakult kvalitásainak következménye spanyolországi szerepvállalása, voltaképpen, indirekt módon halála is. Jóllehet Heinlein elhunytának körülményei mindmáig tisztázatlanok, a pesti szóbeli hagyomány megőrizte azt a történetet, miszerint Lux László 1945-ben megkérdezte Jász Dezsőt, hogy tudja-e, mi lett a barátjukkal Spanyolországban. Mire az rávágta, hogy már hogyné tudná: „ő maga lőtte le a kuttyát!” A Szovjetunióhoz hű, vonalas kommunisták (mint Jász) és az azt bíráló – itt a szó tágabb, ellenzéki értelmében vett – oppozíciók (mint Heinlein) éles konfliktusa korántsem volt szokatlan vagy ismeretlen a spanyol polgárháborúban. Nem lehet ma már rekonstruálni s így bizonyossággal állítani, hogy így történt, de elképzelhető, hogy Heinlein épp Partos, Justus vagy Szabó Lajos valamely korschista gondolatát adta elő, amivel kivívta Jász kegyetlen akcióját. A lényeg azonban nem ez, hanem az, hogy az elkötelezettségből fakadó együttérzés, mely kilométereket és országhatárokat nem ismerve mégiscsak Spanyolországba vitte Heinleint, vajon felülírhatja-e esendő tulajdonságait. Másképpen fogalmazva: a megvalósíthatatlanság eszméjét hordozó s végeredményben a vesztét okozó politikai érzékenysége összeegyeztethető-e a Bálint Endre által megörökített gonosz, egoista tulajdonságokkal? Fentebb azt mondtuk, a hősiesség olyképpen értelmezendő, hogy az egyén kilép a mindennapi élet partikularitásából, felülemelkedik azon, s az elvont nembeli normák szerint cselekszik – még ha ez ellent is mond a konkrét szabályok mindennapi racionalitásának. A kiemelkedő, hősi cselekedet tehát nem valamiféle előzetes emberi minőségben ismerhető fel, hanem a konkrét normarendszeren túli helyzetben kivitelezett cselekvésből. S ahogy Heller Ágnes megfogalmazta: „és ezért jaj azoknak, akik ezeket a követelményeket tényleg maradéktalanul meg akarják valósítani.”²³

■ JEGYZETEK

1. Persze az értelmiség „végét” időről időre bejelenti valaki, ám a mai viták történeti-szociológiai szemléletük révén távolodnak a publicisztikai munkák moralizálásától, lásd Pierre Nora: *Adieu aux intellectuels? Le Débat* 2000. 110. 4–14; Michel Winock: *A quoi servent (encore) les intellectuels? Le Débat* 2000. 110. 39–44; Jeremy Jennings: *Deaths of the Intellectual. A Comparative Autopsy. The Public Intellectual.* (Ed. By Helen Small) Basil Blackwell, Oxford, 2002. 110–130.
2. Ez az átalakulás tapintható többek között abban a finom szemantikai változásban is, mely az „áldozat” szóval történt. Ma az áldozat passzív elszenvédést jelent, valaminek az áldozatává válunk, míg a korábbi jelentésrétegek között a feláldozni magunkat valamiért volt a hangsúlyos. Vö. Reinhart Koselleck: *Az emlékezet diszkontinuitása.* 2000, 1999. november. 3–8.
3. Mike Featherstone: *The Heroic Life and Everyday Life.* Theory, Culture and Society 1992. Vol. 9. 159–182.
4. Michel de Certeau: *L’Invention du quotidien. Arts de faire.* Folio, Gallimard, Paris, 1990. 11–13.
5. Sabina Loriga: *La biographie comme problème.* In: *Jeux d’échelles. La micro-analyse à l’expérience.* (Éd. par J. Revel) Gallimard – Seuil, Paris, 1996. különösen 217–219.
6. Thomas Carlyle: *Hősökről* [1841]. (Ford. dr. Végh Artúr) N-Press, Bp., 2003, 9–10. Ez a kötet a Magyar Tudományos Akadémia jóvoltából 1900-ban, illetve 1923-ban megjelent – mindössze az írásmód tekintetében modernizált – szöveg újrakiadása.
7. Heller Ágnes: *A mindennapi élet.* Akadémiai, Bp., 1970. 118.
8. Luc Boltanski: *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique.* Gallimard, Folio, Paris, 2007.
9. Hannah Arendt: *A forradalom.* Európa, Bp., 1991. 80.
10. Hannah Arendt: i. m. 91–92.
11. Hannah Arendt: i. m. 112. (Az én kiemelésem.)
12. Szabó Lajos – Tábor Béla: *Vádirat a szellem ellen.* Bibliotéka kiadás, Bp., é. n. [1936]. különösen 13–15.
13. Bővebben K. Horváth Zsolt: *A munkáskalogathia pillanata. Költészet, társadalomkritika és a munkáskultúra egysége: Justus Pál és a Munka-kör. Café Babel* 2008. 56. 151–163.
14. Lásd *Százéves a Madách Gimnázium. 1881–1981.* (Szerk. Muraközy Gyula - Gémes Attila- Borsos Zsuzsa) k. n., Bp., 1981. 45.
15. Az iskolai eljárás jegyzőkönyvére lásd Budapest Főváros Levéltára, VIII. 44.a. 48. kötet (1932. április 20.) pagináció nélkül.
16. *Politikatörténeti Intézet Levéltára*, 613. fond 1. csoport, 1932–852., illetve *Százéves a Madách Gimnázium. 1881–1981.* i. m. 50.
17. A ‘Munka’ köréből. *Munka* 1930. 15. 447.
18. Konok Péter: *A trockizmustól a tanácskommunizmusig: a magyarországi baloldali kommunizmus és a ‘Hartstein-csoport’.* 1928–1933. *Múltunk* 2002. 2. 53.
19. Konok Péter: i. m. 54.
20. Partos és Korsch kapcsolatára lásd Karl Korsch *Gesamtausgabe; Band 8. Briefe. 1908–1934.* Stichting beheer IISG/Offizin. (Hg. Michael Buckmiller, Michel Prat und Meike G. Werner) Amsterdam – Hamburg, 2001. 31–32, 545–550, 586–592, 601–606, 615–620, 740–743, 748–754, 762–779. valamint Karl Korsch: *Revolutionary Theory.* (Ed by Douglas Kellner) Austin, University of Texas Press, 1977. 92–93. és 108–111. és Patrick Goode – Karl Korsch: *A Study in Western Marxism.* McMillan, London, 1979. 172.
21. Bálint Endre: *Életrajzi törmelékek.* Magvető, Bp., 1984. 69.
22. Bálint Endre: i. m. 70. Lásd még Román József: *Bálint Endre és az oppozíció.* CEU Press, Bp., 2004.
23. Heller Ágnes: i. m. 118.