

Novák Zoltán

**Thomas Mann
és a fiatal Lukács**

A Leo Naphta-rejtély megoldásához

TARTALOM

Előszó

ELSŐ RÉSZ: Tudománytörténeti előzmények

A Naphta-rejtély

Thomas Mann Leo Naphta modelljéről; a probléma vizsgálatának előtörténete
Thomas Mann Naphta modelljéről

Vélekedések Leo Naphta alakjának forrásáról

Pierre-Paul Sagave vélekedése

Judith Marcus-Tar vélekedése

Thomas Mann mint gondolkodó

Miként vállalta Lukács György a modellséget?

Lukács Modell-vállalásának szakaszai

Lukács véleménye Thomas Mann eszmei politikai álláspontjáról, s ennek műveiben való tükröződéséről

Mikor jelent meg A varázshegy?

Leo Naphta esetleges fasiszta voltáról

A negyedik szakasz

Lukács modell-volta elismerésében való ingadozásának okai

Judith Marcus-Tar viszonya Lukács nyilatkozataihoz

Lukács hiúsága

MÁSODIK RÉSZ: Miért és hogyan vált Georg von Lukács Lukács György kommunista népbiztossá?

Előzetes megjegyzések

Történeti vázlat a századelő Magyarországról

A fiatal Lukács a századelő Magyarországon

Lukács családja

A fiatal Lukács életútja

A fiatal Lukács viszonya a századelő Magyarországon a baloldali progresszióhoz

A Vasárnap Társaság

A fiatal Lukács vallásossága

A fiatal Lukács morálfilozófiája: a Saulusból Paulusszá válás alapja

Erkölcsei felfogás és személyes lét

A „misztikus etika”

A kanti etikához való viszony

A Társadalomtudományi Társaság vitaülése

A bolsevizmus mint erkölcsi probléma

A Taktika és etika

A kommunista népbiztos Lukács

HARMADIK RÉSZ: Leo Naphta és a fiatal Lukács összehasonlítása

Elöljáróban

A messianisztikus-khiliasztikus vonások a szektariánus-utópista kommunista Lukács tevékenységében 1919 és 1924 között

A messianisztikus-khiliasztikus előzmények Lukácsnál

A messianisztikus marxizmushoz való átmenet lehetősége

Lukács törekvései 1919 és 1924 között

Hogyan ismerte Thomas Mann a fiatal Lukácsot?

Kapcsolatuk kezdeti szakasza

Viszonyuk a tanácsköztársaság kapcsán

Személyes találkozásuk

Leo Naphta és a fiatal Lukács összehasonlítása

A Varázshegy létrehozásának története, különös tekintettel Naphta születésére

Leo Naphta és a fiatal Lukács származása, életútja, külső megjelenése

Naphta és Lukács fő személyiségjegyeinek összehasonlítása

A „dialektikus kakasviadal” értelme

Leo Naphta célja: a „kommunista istenállam” és „Georg von Lukács György” népbiztos törekvése: „a földre kell hoznunk az isten országát” – a figura és a modell azonosságának eszmei alapja

Az összehasonlítás további lehetőségei és problémái

A terror Naphtánál és Lukácsnál

Egy társadalmi tan, amely legyőzi az ökonomizmust

Leo Naphta öngyilkossága, valamint a fiatal Lukács affinitása az öngyilkos szituációkhoz

A köztük levő különbségek

Befejezés helyett

Előszó

Kismonográfiánk több tudományos feladat megoldását tűzte ki céljául:

A fiatal Lukács és Thomas Mann kapcsolatának az eddiginél árnyaltabb ábrázolását; Thomas Mann „*A varázshegy*” című regénye egyik hőséne, Leo Naphta alakja rejtélyének, modelljének a kiderítését; a fiatal Lukács életútjának, szellemisége alakulásának gazdagabb és objektívebb bemutatását.

A szerző csak akkor tudja ezen alapvető célkitűzéseit valamelyest is elfogadható módon megvalósítani, ha ezeknek az összetartozó problémáknak mindegyikét (és mindazokat a kérdéseket, amelyek belőlük következnek) lényegi összefüggéseiben képes megvizsgálni; az ide tartozó tényeket a lehetséges mértékig feltárni, a szükséges hipotéziseket a tényekkel összhangban értelmezni.

Hogy ezt megtehesse, sok akadályt kellett leküzdenie; ezek többsége a témához kapcsolódó tudományos kérdés, mások mindenekelőtt a fiatal Lukács magyarországi kutatásának lehetőségével függnek össze.

A felvetődő kérdések tudományos igényű megoldásának nehézségei a téma rendkívül bonyolult, összetett jellegéből fakadnak. Különböző tudományterületek (a Thomas Mann-kutatás, a fiatal Lukács-kutatás, a századelő magyar és európai eszmélet-története, a húszas évek marxizmus-története stb.) interdiszciplináris alkalmazása nélkül a téma tudományos feltárása és megoldása megvalósíthatatlan.

Ugyanakkor mind az időbeli határok (több mint hetven év), mind a kutatás különböző dimenziói (az író, a feltételezett modell: a fiatal Lukács, valamint a kutatás eddigi eredményei) oldaláról való vizsgálat szükségessége tovább nehezíti nemcsak az igazság feltárását, hanem a téma előadását is. Ezért a szerző a problémák kifejtésének, előadásának „körkörös” módszerét volt kénytelen alkalmazni, ami könnyen az ismétlés látszatát keltheti.

Továbbá: a kitűzött feladat megvalósítása elkerülhetlenné tette hipotézisek szerepeltetését. A szerző mindenütt arra törekedett, hogy hipotéziseit a kideríthető tényekkel lényegi összhangban alkossa meg, hogy a lehetséges mértékig valószínűsítse őket, és hogy a tényeket és a hipotéziseket egy koherens koncepció részeként igaz módon értelmezze.

A választott téma feldolgozásának másik nehézsége a fiatal Lukács magyarországi kutatásának lehetőségeiben leli magyarázatát; ebben a kutatásban – a tudomány szellemével összeegyeztethetetlen módon – olyan tendenciák vannak, amelyek eleve lehetlenné akarják tenni az eltérő vélemények, álláspontok kifejtését.

Ennek az egészségtelen helyzetnek a következménye különösen károsan érinti a fiatal Lukács és Leo Naphta kapcsolata vizsgálatának kérdését.

Ezek a tendenciák azért olyan erőteljesek, mert egyesek meg akarják akadályozni, hogy a fiatal Lukács életútjának, szellemi fejlődésének kényes (sokak által tabunak tekintett) kérdéseivel szembenézhessünk, olyan kérdésekkel, mint például a fiatal Lukács ellenzékiességének a természete, vallásossága, zsidó származása, s ebből fakadó identitáskeresésének ellentmondásai stb. Ugyanakkor vitathatatlan, hogy ezen kérdések felvetése nélkül Leo Naphta és a fiatal Lukács kapcsolatának a vizsgálata megvalósíthatatlan.

A fentiek miatt ezért nem véletlen, hogy Magyarországon, magyar nyelven, magyar szerző tollából Leo Naphtáról és lehetséges modelljéről említésre méltó publikáció még nem látott napvilágot; ez ugyanakkor jól jellemzi a magyarországi fiatal Lukács-kutatás jelenlegi állapotát is.

A kismonográfia három fő részből áll:

Az első rész a tudománytörténeti előzményekkel foglalkozik. Erre egyrészt azért van szükség, hogy a hazai olvasók megismerkedhessenek a téma kutatásának az előzményeivel, másrészt, hogy a szerző álláspontját összevethesse, szembeállíthassa az előtte jártak eredményeivel.

A második rész a fiatal Lukács életútját, törekvéseit, személyiségét, szellemiségének alakulását igyekszik sokoldalúan bemutatni, mert csak az így kapott eredmények biztosíthatják, hogy a fiatal Lukácsot mint feltételezett modellt össze lehessen hasonlítani a regényhőssel, Leo Naphtával.

Ez a rész – éppen a fiatal Lukács kutatásának nem kielégítő volta, valamint a külföldi Lukács-kutatók ismereteinek, különösen a századelő Magyarországnak viszonyait kellően nem ismerő, hézagos volta miatt – a fiatal Lukács törekvéseit széles történeti összefüggésben, a magyar és az európai társadalmi-történeti és szellemi viszonyokba ágyazottan igyekszik ábrázolni.

A harmadik rész foglalkozik a fiatal Lukács és Leo Naphta összehasonlításával.

A szerző tudja, hogy írásával szelet vetett és vihart arat, de vállalja a vitákat, mert az a meggyőződése, hogy a tudomány fejlődése viták-összeütközések nélkül nem haladhat előre; továbbá reméli, hogy ez a kis monográfia a maga eredményeivel, még vitatható megoldásai ellenére is, hozzájárul mind a fiatal Lukács objektívebb képének, mind Thomas Mannhoz való viszonyának, mind pedig az irodalomtörténet Leo Naphta-rejtélyének árnyaltabb felderítéséhez.

Budapest, 1982-1985

Novák Zoltán

ELSŐ RÉSZ

Tudománytörténeti előzmények

A Naphta-rejtély

Thomas Mann *A varázshegy* című regényének egyik főszereplője Leo Naphta. Figurája, annak modellje a kutatás régi, izgató kérdései közé tartozik. Nem utolsó sorban azért, mert kezdettől felmerült az a kérdés: Lukács György volt-e az említett modell. Sokan úgy vélhetik – különösen Judith Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács* című könyve után¹ –, hogy a nemzetközi tudományosság már megoldotta a Leo Naphta-rejtélyt. Ezt, mint az alábbiak bizonyítani próbálják, nem fogadhatjuk el végső magyarázatnak. Természetesen nem hagyom az előttem jártak eredményeit figyelmen kívül² – itt most csak a legjelentősebbekre, Pierre-Paul Sagave-ra, Kerényi Károlyra és Judith Marcus-Tarra gondolok –, de szeretném azt bemutatni és bizonyítani, hogy – éppen Lukács első világháború alatti tevékenysége ismeretének és helyes értelmezésének hiányában – ők miért nem voltak abban a helyzetben, hogy a kérdést véglegesnek tetsző módon megoldják.

A Lukács-kutatás ugyanis (jelesül a magyar Lukács-kutatás), csak az elmúlt években tárta fel és dokumentálta kellő alapossággal Lukácsnak az első világháború alatti tevékenységét, azt,

¹ Judith Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács*. Beziehung, Einfluss und „Repraesentative Gegensätzlichkeit“. Mit einem Vorwort von István Hermann. Corvina, 1982. In Gemeinschaft mit dem Böhlau Verlag, KölnWien. Vertrieb nur in der Ungarischen Volksrepublik.

² A Leo Naphta-Lukács György kapcsolat kutatásában fellelhető tudománytörténeti előzmények bemutatásában nem törekszem semmiféle teljességre; az ezzel kapcsolatos publikációkban nagyon sok olyan vélekedés látott napvilágot, amely nem állja ki a tudományos kritika próbáját, és nem is segíti elő a Naphta-rejtély megoldását.

Olyan termékletlen álláspontokra gondolok, mint pl. Yvon Bourdet: *Figures de Lukacs* (Editions Anthropos, Paris 1972) c. könyvében írottak, és e könyv kapcsán támadt vita Y. Bourdet és N. Tertulián között. (A vita a *La Quinzaine littéraire*, 1973/170. számában, a róla szóló ismertetés – A Naphta-dosszié – a *Korunk*, 1979/1-2. számában jelent meg.)

Bourdet álláspontjának az a lényege, hogy Th. Mann Naphta figurájában „a kommunista intellektuel tragikus dilemmáját fogalmazta meg, ... azt, hogy: lehet-e a pártjához hű alkotó értelmiségi a Párt eszköze, mint ahogy a középkorban a teológia szolgáló leánya volt?” Bourdet szerint Th. Mann zseniálisan előre látta – és Naphta figurájában megfogalmazta – a sztálini személyi kultusz értelmiséget eszközzé süllyesztő folyamatait, azt, amelyben majd Lukács is kényszerül a hatalom eszközévé válni.

Ez egészül ki azzal, hogy Bourdet szerint Naphta és Lukács közötti rokonság „inkább strukturális, mint történeti”, azaz a hatalmat kiszolgáló lényegük a közös.

Bourdet álláspontjával nem értek egyet, nézetét egyrészt sikerületlen politikai aktualizálásnak tartom, másrészt könyvem egész menete a Naphta-Lukács kapcsolat történetiségét igyekszik ábrázolni és bizonyítani.

A Bourdet és Tertulián közötti vitában Tertulián álláspontját sem fogadhatom el, mert – ugyan sok szempontból helyesen bírálja Bourdet nézeteit, de – elutasítja a Naphta-Lukács kapcsolat lehetőségét.

hogy Lukács hogyan vált Saulusból Paulusszá. Ennek a problémának a feltárása elengedhetetlen feltétele Lukács esetleges modell-volta megvizsgálásának. (Az 1979-ben megjelent könyvem, *A Vasárnap Társaság*³ is, Lukács eme metamorfózisának földeit tekintette egyik feladatának.)

Judith Marcus-Tar már említett könyvének kétharmada, mintegy 140 oldal, Leo Naphta és Lukács György kapcsolatával, ennek tudománytörténeti bemutatásával foglalkozik. A szerző monografikus igénnyel, a különböző, sok esetben egymásnak ellentmondó nézetek felülvizsgálatának, a bonyolult problémák megoldásának és lezárásának szándékával bocsátotta könyvét útjára.

Azt, hogy Tar ezeket a célokat milyen mértékben realizálta, már a könyvhöz írott előszó is furcsa megvilágításba helyezte. Ezt az előszót – a magyarországi Lukács-kutatás egyik legjelentősebb egyénisége – Hermann István akadémikus írta, aki kifejtette – s ezzel jelezte a téma nehézségét, a könyvben foglaltak meggyőző erejének problematikus voltát –, hogy Judith Marcus-Tar vállalkozásának nem az a lényeges hozama, hogy Leo Naphta figurája milyen mértékben azonos vagy nem azonos Lukács Györggyel; könyvének igazi értéke annak bemutatása, hogy e két szellemi óriás – Thomas Mann és Lukács György – törekvésében és fejlődésében milyen azonosságok és különbözőségek voltak, különösen annak az ábrázolása, hogy *a démoni* leküzdésében mennyire közös utakon jártak⁴.

Úgy vélem, Tar könyve tárgyának és a szerző már említett törekvésének fényében, felettébb ellentmondásos az előszóban megfogalmazott méltatás.

Az eddigi kutatás sok kérdést tisztázott, árnyalt, kivált Thomas Mann vonatkozásában. Meggyőződésem azonban, hogy nem elégséges csak *rámutatni* Lukács vagy bárki más modell-voltára. Ehelyett a vonatkozó időszak valóságos Lukácsának alapos és részletes ismeretében konkrétan kell megvizsgálni és sokoldalúan bizonyítani azt, hogy lehetett-e, s ha igen, mennyiben volt ő a modell. A Leo Naphta figura születésének paradoxonokban oly gazdag rejtélyét csak Thomas Mann törekvéseinek, a regénybeli Leo Naphtának és a feltételezett modellnek (esetünkben Lukács Györgynek), annak életútjának mély ismeretével, a lehető legtöbb tényező egybevetésének segítségével lehet megoldani.

Írásom címében is, s a munka során is többször szerepel a „Naphta-rejtély” fordulat. El kell mondanom, hogy ebben a rejtély szó nem stílusfogás. A probléma ilyen megnevezésével azt is kifejezésre szeretném juttatni, hogy a megvizsgálásra kerülő kérdések sajátos jellegűek; ez a sajátosság abban is áll, hogy a rejtély egyik-másik összetevőjének igazi értelmét nem lehet elégséges módon bizonyítani, néhány esetben csupán csak valószínűsíteni lehetséges.

Rejtély ugyanis az – s ezekről lesz szó az alábbiakban –, hogy Thomas Mann miért tagadta sokszor határozottan, máskor közvetve elismerte, illetve saját maga állította, hogy Lukács volt Naphta modellje. Hasonlóképpen, Lukács irodalomtörténeti tanulmányaiban közvetve tagadta, személyes nyilatkozataiban elismerte önmaga modell-voltát; de hol azt vallotta, hogy Naphta külsejében, hol azt, hogy belső, szellemi vonatkozásokban kapott az tőle bizonyos meghatározó jegyeket. Vajon miért?

Továbbá: a kérdéssel foglalkozó viszonylag gazdag nyugati irodalom egyes képviselői Thomas Mann oldaláról vizsgálva a kérdést (különböző határozottsággal) hol tagadták, hol állították a Naphta és a Lukács közötti kapcsolatot; mások (köztük az e témában szegényes

³ Novák Zoltán: *A Vasárnap Társaság*. (Lukács Györgynek és csoportosulásának eszméi válsága, kiütkeresésük az első világháború időszakában.) Kossuth, 1979.

⁴ Judith Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács*. Vorwort. – 16-17.

magyar tudományosság képviselői is – e szegényesség oka is külön rejtély) Lukács György oldaláról tagadták, illetve állították ugyanezt.

Természetesen – ahogy majd látjuk – nem pusztá állításokról, illetve tagadásról van itt szó; a különböző nézetek képviselői szegényesebb vagy gazdagabb érveléssel igyekeztek álláspontjukat igazolni, nem egyszer ugyanazt a tényt használva fel a legellentétebb vélekedés igaz voltának a bizonyítására. Hans Castorp jellemzésével élve itt is igazi „guazzabuglio” jött létre, amelyben ideje rendet teremteni.

Írásomnak az tehát a célja, hogy bemutassam és a lehetséges mértékig bizonyítsam: mind külsőleg, mind bensőleg – sokkal inkább mint ezt eddig hitték és igazolni tudták – Lukács György volt Leo Naphta modellje. Ezzel csatlakozom az eddigi kutatás fő vonalához, amely Lukács György modellvoltának a valószínűségét látta leginkább bizonyíthatónak.

Thomas Mann Leo Naphta modelljéről; a probléma vizsgálatának előtörténete

Thomas Mann Naphta modelljéről

Nem szorul különösebb bizonygatásra, hogy a választott problémát több aspektusból is meg kell vizsgálni. Egyik vonatkozás minden bizonnyal az, hogy Thomas Mann hogyan vélekedett Leo Naphta alakjának születéséről, valamint annak modelljéről.

Tudjuk, hogy Thomas Mann *A varázshegyet* még az első világháború előtt – *a Halál Velencében* humorisztikusan groteszk ellenpárjaként – novellának tervezve kezdte el írni, majd a világháború alatt hosszabb időre félretette, hogy azután az eredeti elképzeléseket messze kitágítva regényként fejezze azt be. Ez a műfaj-váltás szükségképpen alapvető tartalmi-szerkezeti-formai változásokat is igényelt, illetve eredményezett.

Azt, hogy Naphta helye általános formában – a műfaj-váltás következtében – a már regénnyé terebélyesedő műben megvolt, az író Paul Amannhoz 1917. március 25-én írott leveléből tudjuk. Mégis csak viszonylag későn – s itt a dátumoknak perdöntő szerepük lehet –, 1922. június 2-án, Ernst Bertramhoz írott leveléből értesülünk először arról, hogy a regényben Naphta megjelenik; majd az ugyancsak hozzá, 1922. december 25-én írott levélből tudjuk meg, hogy az író Naphta előtörténetén, a könyv *Operationes spirituales* című részén dolgozik.

A Naphta-modellel kapcsolatos vélekedések történetének a legfontosabb mozzanatai – lehetőleg időrendi sorrendben – a következők:

Ha hihetünk Katia Mann *Megíratlan emlékeimnek*,⁵ akkor ő már a regény születésekor, amikor férje felolvasta neki a Naphtáról szóló kézíratos részt, megkérdezte, hogy Lukácsra gondolt-e?

S ekkor, az emlékezés szerint, köztük az alábbi beszélgetés hangzott el:

„- Nem. Hogyhogy?-

Nem tudom, Naphta engem Lukácsra emlékeztet.

- Szándékosság egyáltalán nem volt benne, de lehetséges, hogy mégis Lukács lebegett előttem”⁶ mondta Thomas Mann.

⁵ Katia Mann: *Megíratlan emlékeim*. Magvető, 1976.

A varázshegy megjelenése utáni évben, 1925-ben Arthur Eloesser beszélt Thomas Mann-nal a regényről, amely beszélgetést közzé is tette a *Die Neue Rundschau*-ban. Itt Eloesser leírta, hogy Thomas Mann a Naphta figura születésével kapcsolatban elmondta neki, hogy: „... találkozott egy csúnya kis zsidóval, egy szédületes teoretikussal és acélos logikájú valakivel, aki egyszerre képviselte számára az abszolutizmust, az anti-individualizmust, az ellenreformációt és a jezsuitizmust, el egészen a kommunista forradalomig és a leninizmusig, mindezt valami veszélyes, szellemdús kombinációban.”⁷

Azt, hogy Leo Naphtának valóságos előképe létezik, Thomas Mann többször megerősítette. 1927. november 15-én Adolf Pfannernak – többek közt a következőket írta: „... és ha hajlandó is vagyok Naphtát föláldozni, akinek figurája valóban dialektikus eszköz (noha létezik)...”⁸

Időrendben ezután Pierre-Paul Sagave, francia germanista következik, aki – a harmincas évek elején, bölcsészdoktori dolgozatát írva, kezdett el foglalkozni Thomas Mann regényeinek eszmei problematikájával – az írótól több ízben kért felvilágosítást Settembrini és Naphta alakjának születését illetően. Thomas Mann válaszait Sagave a *Cahiers du Sud*-ben közölte 1956-ban.

Thomas Mann első válaszelevele 1934. január 30-án kelt:

„... Settembrini és Naphta figurája majdnemhogy kitalálás. Az emberi valóság csak könnyed támpontokat nyújtott... távolról emlékeztető előképei, miként mondtam, utamat keresztették...”⁹

Azután egy hosszú szünet, majd Thomas Mann félretéve óvatosságát 1947. december 24-én Max Rychernek írta:

„... Lukács, aki valahogyan jót akar nekem (és Naphtában nyilvánvalóan nem ismert önmagára) talán a legjobb cikket írta 70. születésnapom alkalmából...”¹⁰

Azt, hogy Lukács volt Leo Naphta modellje, az irodalmi nyilvánosság elé – igaz, pletyka formájában – Maurice Colleville hozta, 1950-ben, az *Études Germaniques* című folyóiratban, Lukácsról írott rövid dolgozatában.¹¹

Sagave e közlésen felbátorodva most már egyenes kérdést intézett Thomas Mannhoz, hogy valóban Lukács György volt-e Naphta modellje?

E nyílt és megkerülhetetlen kérdésre az író 1952. február 18-án kelt levelében válaszolt:

„... Nagyon kérem, ne hozza Lukácsot kapcsolatba *A varázsheggel*, vagy éppen Naphtával. Mindig nagy tisztelettel nyilatkozott a regényről, és soha nem jutott eszébe, hogy benne láthatnák Naphta modelljét. Nem szeretném, ha ezt a gondolatot ébresztenék benne. A kép és a valóság annyira különböző, amennyire ez lehetséges, nem szólva az eredetiről és az életrajzról, mely utóbbi a kommunizmusnak és a jezsuitizmusnak egy olyan kombinációja,

⁶ Uo. – 74-75.

⁷ Arthur Eloesser: *Thomas Manns „Zauberberg”*. In: *Die Neue Rundschau*. 35. Bd. 1. (1925) – 59 skk.

⁸ Thomas Mann: *Válogatott levelek*. Magyar Helikon, 1970. – 268.

⁹ Pierre-Paul Sagave: In: *Cahiers du Sud*, 1956/43. 373 skk.

¹⁰ Thomas Mann: *Válogatott levelek*. Magyar Helikon, 1970.

¹¹ Maurice Colleville: „*Georges Lukács; Breve histoire de la littérature allemande (Revue)*.” In: *Études Germaniques*, 1950, 5/2-3. – 205.

amely a könyvben az én alkotásom, s ami szellemileg talán nem is sikerült rosszul, s amely egyáltalán nem vonatkoztatható a valóságos Lukácsra.”¹²

Sagave-ot nem elégítette ki Thomas Mann válasza, s először kísérelte meg bizonyítani Lukács modell-voltát.

Sagave – megszakításokkal – mintegy húsz évig dolgozott Thomas Mann regényeinek elemzésén, s 1954-ben jelentette meg *Réalité sociale et idéologie religieuse dans les romans de Thomas Mann* (Társadalmi valóság és vallási eszmék Thomas Mann regényeiben) című úttörő könyvét,¹³ amelynek második részében vizsgálta meg azon szellemi tartalmak forrását, amelyek *A varázshegyben* nyertek művészi megfogalmazást.

Könyvének második része, az „Ellentétek egysége: Naphta személyisége *A varázshegyben*” című rész (alig több, mint harminc oldal) szól a minket érdeklő problémáról; ennek is elsősorban a III. fejezete, „A marxista Naphta” című rész, amely mindössze hét oldal.

Sagave könyvének az a fő érdeme, hogy Thomas Mann szellemi-politikai fejlődésének összefüggéseiben vizsgálta azokat a hatásokat és forrásokat, melyekből a regények hőseinek szellemi arcéle megfogalmazódott. Ezzel természetesen nem azt akarom állítani – Sagave sem tette ezt –, hogy a regényhősök Thomas Mann politikai-világnézeti felfogásának pusztá szócsövei lettek volna, hanem csak azt, hogy az író szellemi-politikai fejlődésének ismerete nélkül e regényhősök születését – így Naphtáét sem érthetjük meg.

Ezért fontos mindaz, ami Sagave könyvében olvasható; megmutatja Thomas Mann útját Schopenhauertől Hegelig, demokrácia-ellenességétől a proletárdiktatúra történelmi szükség-szerűségének tudomásulvételéig, ami nem jelentette ugyanakkor, hogy az író – legalábbis Németország vonatkozásában – azt el is fogadta volna.

Sagave itt jelzett módszeréből alig találunk valamit J. Marcus-Tar könyvében; ő láthatóan csekély jelentőséget tulajdonít Thomas Mann szellemi-politikai fejlődésének regényalakjai megformálásában.

Sagave egy ilyen rendkívül termékeny közegben vizsgálja azt – figyelembe véve Thomas Mann közismert típusalkotási, ún. „montázs”-módszerét –, hogy Lukács György hogyan és milyen mértékben szolgált Naphta modelljéül. Ennek során Sagave ugyan nem részletezi Lukács vonatkozó időszakbeli életútját, szellemi fejlődését – ezt egyrészt könyve terjedelme is korlátok közé szorította, másrészt aligha ismerte, ismerhette a fejlődés részleteit, hisz Lukács életének ez az időszaka (ahogy már a bevezetőben jeleztem) ekkor még nem volt kellően feltárva –, de a Sagave által felfogott és előadott modellképhez szükséges Lukács-életmozzanatokot felsorakoztatta.

Sagave Naphta külső megformálásának jellemzőiből indul ki, s ennek kapcsán egy 1920 körüli Lukács-fényképre utalva írta:

„Könnyű dolog az adaptáció hasonlóságát ellenőrizni, ha összehasonlítjuk Lukács kinézetét egy 1920 körül készült fényképe alapján azzal a »jellemzéssel«, amelyet Thomas Mann adott Naphtáról, és amelyet az »acélos« jelzővel foglal össze. E melléknév hivatott orrát, száját, szemüvegének lencséit és végül érvelési módját leírni.”¹⁴

¹² Pierre-Paul Sagave in: *Cahiers du Sud*, (1956/43., 373 skk.)

¹³ Pierre-Paul Sagave: *Réalité sociale et idéologie religieuse dans les romans de Thomas Mann*. Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg. Paris, 1954.

¹⁴ Sagave: Uo. – 43.

Meg kell azonban jegyezni, hogy Sagave a maga álláspontját – J. Marcus-Tar kellően meg nem alapozott Sagave kritikájával ellentétben – elsősorban nem az említett Lukács-kép és Naphta külső hasonlóságának egybevetéséből nyerte, hanem a – majd a későbbiekben részletezendő – szellemi-politikai vonatkozások összehasonlításából; ezt a lényeges vonatkozásokra utaló hasonlóságot is kellő rugalmassággal kezelte. Sagave e véleményét a következőkben sommázza:

„Ha kell is ragaszkodnunk Lukács és Naphta hasonló vonásaihoz – a megjelenésben, a vitatkozás művészetében és talán az elhajlásra való hajlamban –, ugyanúgy rá kell mutatni, hogy a valóságos személy tiszta és egyszerű azonosítása az irodalmi alakkal nem lehetséges, és nem is lehetett a regényíró szándéka... Lukács nemcsak az ábrázatát kölcsönözte Naphtának, ő szolgáltatta ez utóbbi gondolkodásában meglevő marxista elemeket is.”¹⁵

Sagave e könyvét megküldte Thomas Mann-nak, aki 1954. május 12-én kelt levelében köszönte meg azt, de a Sagave által interpretált Naphta-Lukács viszonyról a levélben nem tett említést.

A modell vizsgálatával kapcsolatban egy véleményre akarok még utalni: Kerényi Károly 1962-ben megjelent *Thomas Mann – Naphta – Lukács György* című tanulmányára.¹⁶

Itt még csak idézem Kerényi véleményének a lényegét: *A varázshegy* „... Thomas Mann alkotása, amelyben azonban Lukács Györgynek is önkéntelen része volt. A merész összetétele ellenére is meggyőző figura kettejük találkozásának maradandó emléke lett a világirodalomban. Az életrajzi tények ismeretében ezt csak akkor lehetne tagadni, ha hihető volna, hogy a Lukácssal való megismerkedés semmi hatással sem volt Thomas Mannra.”¹⁷

Kerényi Mann oldaláról – hogy szerinte mit látott az meg Lukácsban – fejti ki álláspontját, amelyet egyes konkrét kérdés kapcsán (pl. a fasiszmus kérdésében) részleteiben is meg kell majd vizsgálni.

Az eddig elmondottak összefoglalják a Naphta-Lukács összefüggés vizsgálatának az előtörténetét, amelyben kétségtelenül Thomas Mann magatartásának ingadozó, kétértelmű, de Lukács modellségét valamilyen mértékben elismerő volta a figyelemre és a megfigyelésre méltó.

Nem kívánok a fentiekben jelzett ingadozás okaival részletesebben foglalkozni; a vonatkozó irodalom Thomas Mann magatartását lényegében azzal indokolja, hogy *A varázshegy* kapcsán egy hasonló esetben, a Mynheer Peeperkorn alias Gerhart Hauptmann kapcsolat kiderülésekor, az írónak sok kellemetlensége támadt. Thomas Mann kínos magyarázkodásra kényszerült, melynek egyik fő dokumentuma a Hauptmannhoz írott 1925. április 11-i levél, melyből – azért is, mert majd a Naphta-Lukács kapcsolatnál analógiaként fel kell használnunk a következőket idézem:

„... Vétkeztem Ön ellen. Kényszerűségben voltam, kísértésbe estem, és engedtem neki. A kényszerűség művészi volt: olyan figurát kerestem, amely szükségszerűen és kompozicionálisan már régóta tervezve volt, amelyet azonban nem láttam, nem hallottam, nem birtokoltam... Igaztalanul cselekedtem, de mégis igazam volt.”¹⁸

¹⁵ Sagave: Uo. – 44-45.

¹⁶ Kerényi Károly: *Thomas Mann – Naphta – Lukács György*. In: *Új látóhatár*, 1962/ 1. sz.

¹⁷ Kerényi Károly: Uo. – 30.

¹⁸ Thomas Mann: *Levelek. 1889-1933*. Európa, 1965. 259.

Thomas Mann valószínűleg attól félt, hogy Naphta megalkotása körülményeinek kiderülésekor Lukács is Hauptmannhoz hasonlóan viselkedne; minden bizonnyal ez a legfőbb magyarázata a Naphta modelljével kapcsolatos Thomas Mann-i magatartás rejtélyének.

Sagave könyve után a nyugati irodalomtudományban kérdésünket többen tárgyalták, sokan futólag érintették. Judith Marcus-Tar könyve összegező és a kérdést megoldva lezáró ígénnyel fogalmazódott meg. Az alábbiakban a konkrét kérdések kapcsán majd kitérek a legfontosabb álláspontok kritikai bemutatására, beleértve Tar könyvének a felfogását is, és véleményemnek, az előző álláspontoktól sok lényeges kérdésben eltérő, bizonyos fontos problémákat konkrétabban megvilágító kifejtésére.

Mielőtt ezt elkezdeném, itt szeretném előljáróban, a magam módszertani alapállását röviden jelezni: azt, hogy volt-e Naphtának modellje és ki volt az, csak a regénybeli „valóságos” Naphta életútjának és személyiségének, valamint a „gyanúsítottnak”, a modellnek tartott (esetünkben Lukács György) lényeges vonatkozásaiban vizsgált valóságos életútjának, szellemi fejlődésének és fő személyiségjegyeinek az összevetéséből, és csakis ebből állapíthatjuk meg. Számomra végső fokon teljesen közömbös, hogy erről a kérdéstről Thomas Mann, Lukács György, vagy bárki más hogyan vélekedik, ha az nem kapcsolódik a probléma lényegéhez, tehát ahhoz, hogy: van-e és milyen mértékben van *objektív alapja* a köztük levő hasonlóság megállapításának, s a hasonlóság mértékétől függően a „gyanúsított” modellként való felfogásának.

A fenti kérdés eldöntése érdekében mind Leo Naphtát, mind a vonatkozó időszak Georg von Lukács-Lukács Györgyét meg kell vizsgálnunk, életútjukat, fő személyiségjegyeiket, szellemi arcélüket illetően. Ez a vizsgálódás objektív síkja.

Ugyanakkor, úgy vélem – miként erről már az elején is szoltam –, Naphta alakjának a megértéséhez szükséges ismernünk Thomas Mann eszmei-politikai fejlődését, a kor legjellemzőbb szellemi, politikai áramlatainak Thomas Mann-i értelmezését; Lukács esetleges modell-voltának az eldöntésénél – a fentieken kívül – pedig még azt is, hogy Thomas Mann mikor és hogyan, milyen alaposan ismerte, ismerhette Lukács Györgyöt. Ez a sík Thomas Mann alkotói, szubjektív síkja. Ez a szubjektív sík kiegészül még Lukács modell-volta elismerésével kapcsolatos viselkedésének és véleményének a vizsgálatával, mert az itt felvetődő kérdések is a Naphta-rejtély részét képezik.

Úgy vélem, hogy a felvetődő kérdéseket megnyugtató módon megválaszolni csak e két síkhoz tartozó problémák megoldásával, összefüggésük felderítésével és a belőlük folyó következtetések érvényesítésével lehetséges.

Írásom első részében a szubjektív síkhoz tartozó kérdések többségét, a választott problémákkal kapcsolatos különböző vélekedéseket tekintem át; az objektív síkhoz tartozó kérdéseket elsősorban a második és harmadik részben vizsgálom meg, s ennek során szándékozom kifejteni részletesen a magam álláspontját is.

Vélekedések Leo Naphta alakjának forrásáról

Leo Naphta figurájának eszmei forrásait kutatva Thomas Manntól *közvetlenül* szinte semmi útmutatást nem kapunk. Nem egy érdeklődő fordult ugyanis az íróhoz ez ügyben felvilágosításért, s Mann válasza – amelyet talán leghatározottabban Joseph Angellhez írott, 1937. május 11-én kelt levelében fogalmazott meg – mindig kitérő volt: egyrészt elismerte, hogy a könyv megírásához sokat olvasott, mind a katolikus egyház történetét, mind a szabadkőművességet, mind más, a könyvben megfogalmazásra kerülő filozófiai-eszmei-politikai problémákat illetően, de hogy melyek voltak ezek a művek – azzal kapcsolatban azt állította,

hogyan – azokra nem emlékezik, talán ösztönösen kiszorította őket az emlékezetéből, s rekonstruálni sem tudja, mert az emigrációban könyvei, feljegyzései elkallódtak. Másrészt ugyanakkor Thomas Mann nem egy helyütt nyomatékosan hangsúlyozta, hogy *A varázshegy* sok vonatkozásban saját, tragikusan megélt élménye¹⁹

Thomas Mann e kielégítőnek egyáltalán nem mondható válaszába a későbbi kutatás nem nyugodott bele, s különböző módon – elsősorban közvetett úton: az előadó,²⁰ a tanulmányíró²¹ Thomas Mann nézeteinek kutatásával, levelezésének, emberi-személyes kapcsolatainak feltárásával (ide tartozik Lukács Györgyhez való kapcsolata is) – kereste azokat az eszméi, politikai, személyes hatásokat, amelyek Naphta figurájának a születésében szerepet játszhattak.

A kutatás ezt annál is inkább megtehetette, mert Thomas Mann is úgy vélekedett, hogy „...tévedés azt hinni, hogy műve legjobb ismerője és kommentátora maga a szerző”²²

A varázshegy és alakjai megértésének két vonatkozásban is történeti kulcsa van. Az egyik, amelyet az író is hangsúlyozott, hogy a mű keletkezése történeti folyamatként értelmezendő, mind az alkotói szándék változása, mind a regény „öntörvényű” fejlődése vonatkozásában. *A Bevezetés A varázshegy olvasásához* című előadásában ezzel kapcsolatban a következőket mondta:

„Ha egy mű minden lehetőségét és nehézségét előre tisztáznók, s ismernők akarátát, amely gyakorta nagyon is eltér a szerzőjétől, bizonyára lehanyatlana kezünk, s egyáltalán nem lenne bátorságunk elkezdéséhez. Egy műnek, bizonyos körülmények között, megvan a saját, az alkotóé esetleg messze túlszárnyaló becsvágya, s ez jól is van így. Mert nem szabad, hogy a becsvágy a személy becsvágya legyen, nem szabad a mű elé állnia, hanem a műnek kell azt önmagából létrehoznia, s az író is rákényszerítenie. Azt hiszem, a nagy művek így keletkeznek, s nem abból a becsvágyból, amely eleve fölteszi magában, hogy nagy művet alkot.”²³

A történetiség másik vonatkozása az, hogy *A varázshegy* nemcsak a bergsoni szubjektív idő irodalmi ábrázolása, hanem méginkább a kor szellemi-politikai összeütközéseinek sajátos, művészi dokumentuma.

Ezért Leo Naphta alakjának születését és személyiségének jellemző vonásait csak ebben a kettős történetiségben – a regény öntörvényű fejlődésében és az író által átélt és értelmezett sajátos szellemi, történeti szituációban, a többi regényalakokkal együtt vizsgálva, mindenekelőtt Settembrinihez való viszonyában – érthetjük meg.

¹⁹ Th. Mann a *Bevezetés A varázshegy olvasásához* c. előadásában mondta a regényről: „... De nem tréfálhattam és nem játszhattam, míg előzőleg véres emberközben át nem éltem a mű problematikáját, hogy aztán szabad művészként felülemelkedjem rajta.” Thomas Mann: *Válogatott tanulmányok*. Magvető, Bp. 1956. – 414.

²⁰ *A varázshegy*, Thomas Mann-i megítélésének szempontjáról különösen két előadása fontos: a „*Lübeck, mint szellemi életforma (1926)*” és a „*Bevezetés A varázshegy olvasásához (A princetoni egyetem hallgatói számára)*” (1939).

²¹ *A varázshegy* folytatását – írta Mann – „... azonban ismételtén félbeszakították, s végig kísérték a kritikai esszék; ezek közül a három legfontosabb tartalmukat tekintve, a készülőfélben levő nagy regény szellemi sarjai és oltványai voltak: a *Goethe és Tolsztoj*, *A német köztársaságról*, s az *Okkult élmények*.” (L. a *Bevezetés A varázshegy olvasásához*. – 415.)

²² Uo. – 420.

²³ Uo. – 413-414.

Azok, akik a regénnyel – különösen a két szellemi párbajt vívóval – foglalkoztak, valamelyest igyekeztek e történeti vonatkozásokat figyelembe venni. Ezek a szerzők azonban – mindenekelőtt Sagave és Tar – behatóan elsősorban azokat a szellemi forrásokat kutatták, melyekből Thomas Mann meríthetett és nem vizsgálták a szükséges mértékben, valamint kellő alaposággal – vonatkozik ez különösen Tarra – Thomas Mann eszmei-politikai fejlődését. Ez utóbbi vizsgálatában valamiféle „álszemérem” jellemzi mind a polgári, mind a marxista törekvéseket (mely utóbbinak az alaphangját kétségkívül a marxista Lukács adta meg), mintha a kutatók félnének attól, hogy Thomas Mannt valóságos mivoltában, a maga összetettségében, s esetleges korlátaival együtt mutassák meg.

Pierre-Paul Sagave vélekedése

Nézzük közelebbről ezeket a problémákat. Sagave Naphta alakjának a születésével kapcsolatos felfogásának az a kiinduló pontja, hogy Thomas Mann – *A varázshegy* írásának több mint egy évtizednyi időszakában – Schopenhauertől Hegel megismeréséig jutott el, s a regény, mindenekelőtt Naphta módszertani titka a hegeli „ellentétek egységének”, valamint a tagadás szellemének Thomas Mann-i értelmezése, és ennek művészi megformálása. Sagave könyvének *A „varázshegy”*-gyel foglalkozó része a *Complexio oppositorum* címet viseli, jelezvén a szerző álláspontjának lényegét a művel kapcsolatban. Nézetét azzal is nyomatékosítani kívánta, hogy fontosságot tulajdonított annak a személyes családi vonatkozásnak, amelyet Thomas Mann felesége családjában élt meg, ahol a vitatás, a tagadás szelleme a családi magatartás fontos eleme volt²⁴

Maga Mann is sokszor elmondta, hogy Naphta alakja „dialektikus eszköz”, hogy Settembrini és Naphta párbaja „dialektikus kakasviadal”²⁵ Az író az általa megismert és a regényben is alkalmazott hegeli dialektikát azonban, úgy vélem, igazán soha nem értette meg, azt nem is fogadta el, s „intellektuális fecsegés”-nek, Hans Castorp szájával szólva „guazzabuglió”-nak, azaz zagyva beszédnek tartotta.

Thomas Mann dialektikával kapcsolatos tévedéseinek, s az ezzel szembeállított, helyette módszertani, politikai és erkölcsi mértéknek tartott „közép” felfogásnak a következményeit majd konkrétan meg kell vizsgálni *A varázshegy* eszmei-politikai minőségének az író általi kialakításában. Meg kell mutatnunk majd például, hogy a dialektikának e méltánytalan felfogása hogyan járult hozzá a Naphtában testet öltött – sokszor egymást nem dialektikusan kizáró – elemek furcsa amalgámjához. Ez szorosan összefüggött azzal, hogy Mann meg sem próbálta Lukács fejlődését a maga történeti mozgásában érzékelni (s ezt a fejlődést Naphtában ábrázolni), mint majd a későbbiekben látni fogjuk.

Naphta megértésének egy másik kulcsa Sagave szerint is katolicizmusának, a katolikus egyház szerepének a tudatosítása. Sagave hosszas és aprólékos filológiával kimutatta, hogy Thomas Mann forrásai Naphta katolicizmusát illetően F. Gregorovius, E. Troeltsch és C. Schmitt voltak; megjelölte könyveiket, különböző írásaikat, amelyekben az író elegendő anyagot talált hőse vallásosságának a megrajzolásához²⁶ A katolikus egyház – Naphta

²⁴ P. P. Sagave: *Réalité sociale et idéologie religieuse dans les romans de Thomas Mann*. – 42

²⁵ L. Thomas Mann Gerhart Hauptmannról 1952-ben írott tanulmányában. In: Thomas Mann: *Válogatott tanulmányok*. – 436.

²⁶ Ezek a könyvek főként a következők voltak: F. Gregorovius: *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*; E. Troeltsch: *Augustin und die christliche Antike und das Mittelalter*; C. Schmitt: *Römischer Katholizismus und politische Form*.

esetében szintén fontos – romantikus apológiája vonatkozásában Sagave Novalis nézeteinek a hatását mutatta ki.

Sagave Naphta politikai felfogásában, különösen a terrorról alkotott nézeteiben Georges Sorel eszméit véli felfedezni²⁷ Érinti továbbá Naphta esetleges viszonyát a fasizmushoz, de mivel Sagave nem lát ilyen kapcsolatot, ezt a feltételezést elutasítja.

(Erre a kérdésre később még részletesebben visszatérünk.)

Sagave is felveti könyvében az esetleges más előképek kérdését, de – mivel Lukács mellett ennek a lehetőségnek nem tulajdonított különösebb jelentőséget – ezzel a problémával részletesebben nem foglalkozott. Azt azért elmondta, hogy a háború utáni Németország szellemi életében két reprezentatív zsidó típus volt: a forradalmi szocialista, mint Kurt E Eisner történész, a Bajor Köztársaság kormányának az elnöke, és Max Scheller katolikus filozófus, egyetemi tanár. A két, hipotetikusán szintén számbajöhető prototípus Thomas Mann közvetlen szomszédságában lakott Münchenben.

Sagave álláspontjának más vonatkozásait, így Naphta és Lukács általa interpretált viszonyát, később vizsgálom meg.

Judith Marcus-Tar vélekedése

Judith Marcus-Tar – Sagave-val ellentétben – könyvében sokat foglalkozik a lehetséges előképek, prototípusok kérdésével. Ez mindenekelőtt Thomas Mann alkotó módszeréről vallott felfogásából fakad: szerinte Naphta alakja nem *A varázshegy* kapcsán, e regény keretében született meg, és nem is tűnt el később sem Thomas Mann írói világából. Ezt az álláspontját azonban valamelyest is csak úgy „bizonyíthatja”, ha Naphta személyiségét feloldja néhány absztrakt általánosságban: a zsidó származásban, a – szerinte – ehhez kapcsolódó „kívülálló” vagy „idegen” magatartásban, az ezekből fakadó „különleges” jellegben. Ezen véleménye következtében *A varázshegy* Naphtája nem más, mint a proto-Naphták evolúciós folyamatának következtében megjelenő soros Naphta.

Tar előfeltevésének egy másik fontos eleme annak állítása, hogy Thomas Mann gondolatilag már előre létrehozta típusait, mielőtt műbe fogalmazná őket, s a valóságos előképeknek legfeljebb az a szerepük, hogy a típus művé formálásához a végső lökést megadják.

Előfeltevéseinek van egy harmadik csoportja is, ami – az előzőekkel ellentétben – *A varázshegy* Naphtájának bármilyen lehetséges előképe létezését megkérdőjelezi, ha akarja ezt Tar, ha nem. Úgy véli, egy olyan bonyolult személyiség, mint Naphta – aki szerinte nem akar sem zsidó, sem jezsuita, sem kommunista lenni, hanem ezek valami *különleges* hibridje – nem teszi lehetővé, bármilyen, egyetlen, valós személlyel történő azonosítását sem.

Ellenvéleményünk megfogalmazásához nézzük Tar előképeit. Az elsőt Paolo Hoffmanban, *A boldogság akarása* beteg, zsidó festőjében véli felfedezni. Én azonban semmiféle olyan személyiség-jegyet nem látok benne, amely elégséges alapot szolgáltatna a kapcsolat feltételezéséhez. Hisz önmagában az, hogy Hoffman zsidó, hogy beteg, hogy nem átlagos-hétköznapi ember, nem lehet elégséges alap előkép-volta állításához.

Tar részletesebben taglalja Thomas Mann *Királyi fenség* című regényét, melyben szerinte két előkép is található: dr. Sammet és Uberbein doktor.

²⁷ Sagave könyvének 208. lábjegyzetében utal arra, hogy *a Doktor Faustus* narrátora 1919 tavaszára helyez egy fontos beszélgetést Georges Sorelról.

Dr. Sammet kapcsán – aki a regényben egész jelentéktelen epizódszerepet játszik – az előző előképpel kapcsolatos véleményemet kell megismételnem. Az, hogy ő is zsidó származású, és hogy „... a kiválásban látja a lényeket...”²⁸ szintén nem lehet elégséges alap előkép-volta állításához.

Uberbein doktorral valamelyest más a helyzet. Bizonyos tulajdonságait Naphtával össze lehet vetni, de ezek mellékes sajátosságai Naphta személyiségének; egészében – a lényeges tulajdonságokat illetően – ebben az esetben is indokolatlan túlzás előképről beszélni.

Tarnak az itt jelzett előfeltevése Naphta alakját illetően, az esetleges Naphta-Lukács kapcsolat megítélésében, nem mellékes kérdés. Ha ugyanis Naphta személyisége Thomas Mann életművében valóban egy hosszú evolúciós folyamat eredménye, ahol is a proto-Naphták művészi megformálásai egy állandóan konkretizálódó-gazdagodó vonalat mutatnak, akkor ha van is Lukácsnak szerepe *A varázshegy* Naphtájának kialakulásában, ez a szerep csak másodlagos, mellékes lehet; véleményem a legteljesebb mértékben ellenkezik ezzel, de ez Tar végső álláspontjának magának is ellentmond.

Tar ezen általános módszertani előfeltevésén kívül a Naphta-Lukács kapcsolatot azzal is gyengíti, hogy különböző véleményekre támaszkodva – például Ferdinand Lionra, aki Naphta és Eugen Leviné, a Bajor Tanácsköztársaság egyik vezetője között vél modell-viszonyt felfedezni – más előképeket is valamilyen mértékben elképzelhetőnek tart. Ez az álláspontja egyúttal szorosan összefügg azzal az előfeltevésével, hogy Naphta bonyolultan összetett volta miatt nem rendelkezhetett egy, hanem csak több valóságos előképpel, ahol legfeljebb a hasonlóság-azonosság mértékében való eltérések igazíthatnak el az inkább ez, vagy amaz a modell kérdésében.

Itt egyelőre ezen fenti előfeltevés bírálatával nem foglalkozom; legfeljebb azt kell előre bocsátanom, hogy Judith Marcus-Tar ezen előfeltevései ellenére nemcsak Lukács György hatását tartja a legfontosabbnak, hanem végül is magát Lukácsot fogadja el Leo Naphta modelljeként. Mindezt teszi úgy, hogy előfeltevései és ezen végső álláspontja között nincs meg – valójában nem is lehet meg – a kellő belső összefüggés.

Tar azon előfeltevésével, hogy Thomas Mann gondolatilag már előre létrehozta típusait, mielőtt műben formálná meg őket, részletesebben azért sem foglalkozom, mert ez a gondolkodói tevékenység vagy nem része a szűkebben vett művészi alkotó-folyamatnak, vagy alkotáslélektani képtelenség, amelynek igazolására elég magát Thomas Mannt tanúul hívnom, aki a Hauptmannhoz írott, már idézett levelében elmondta: a figura helye a kompozícióban megvolt, de nem látta, nem hallotta, nem birtokolta azt; ezért volt kénytelen Hauptmann modelleként felhasználni. Hogy Naphta helye a regényben hogyan volt meg, erről az utolsó részben még szó lesz.

Tar a fentiekben jelzett előfeltevései mellett is tett bizonyos kísérletet *A varázshegy* eszmei forrásainak a feltárására. Könyvének témánkkal kapcsolatos része is azt az álláspontot képviseli, hogy *A varázshegy* nem annyira az „idő” regénye, sokkal inkább korának regénye, amelyben Thomas Mann a kor létező szellemi-politikai áramlatait kívánta művészileg megfogalmazni.

Tar igyekezett Ernst Bloch *Thomas Münzerének*, Spengler *Untergang des Abendlandes* (Nyugat alkonya) című művének, G. Brandes romantikus iskolájának hatását kimutatni. Továbbá alaposan megvizsgálta a jezsuita rendről szóló irodalmat, kimutatta, hogy a századfordulón a jezsuitákkal foglalkozó kutatás nagy lendületet kapott, amelyben a jezsui-

²⁸ Thomas Mann: *Királyi fenség*. Európa, 1961. – 34

itákat a legsötétebb reakciósságtól a haladásig a legkülönbözőbb törekvések képviselőiként ábrázolták²⁹

Könyvében Tar részletesen taglalja, hogy a tízes-húszas évek divatos kombinációi voltak a zsidó-jezsuita, a jezsuita-kommunista, majd a zsidó-kommunista típus. Szerinte Naphta „zsidó-jezsuita-kommunistasága” benne volt *A varázshegy* születése korának értelmiségi hangulatában, ennek hangsúlyozása persze ellentmond Thomas Mann azon igényének, hogy ezt a kombinációt ő hozta létre.

Tar felfogásának azokkal a vonatkozásaival, amelyekben Naphta és Lukács kapcsolatát vizsgálja, később foglalkozom.

Thomas Mann mint gondolkodó

Többször szó volt arról, hogy *A varázshegy* keletkezésének – benne Naphta alakjának – megértéséhez meg kell vizsgálni mindazon történeti-filozófiai-vallási folyamatokat, amelyeket az alkotás folyamatához maga az író is megismert és felhasznált, vagyis, hogy maga az író politikailag-eszmeileg milyen álláspontot foglalt el, milyen társadalmi tapasztalatai, élményei, elgondolásai voltak a vonatkozó időszakban.

Azokkal a kérdésekkel, hogy ezek az élmények, társadalmi-történeti tapasztalatok Thomas Mannban mint gondolkodóban, hogyan alakultak, s mindennek következtében hogyan vélekedett Németország, a németiség sorsáról az első világháború után, és mindennek mi volt a szerepe *A varázshegy* születésében – Naphta figurájának rendkívül összetett, ellentmondásos volta miatt különös súllyal és fontossággal – őszintén szembe kell néznünk. Ezeknek a problémáknak a mellőzése vagy retusálása valószínűtlenné tenné a rejtélyek megoldását.

A problémák konkrét vizsgálata előtt megjegyzendő, hogy egyrészt Thomas Mann írói munkásságának gondolati értékeit nem lehet elválasztani az általa létrehozott regényalakok szellemi arcélének művészi megformálásától, másrészt önmagában annak, hogy Mann személyesen hogyan vélekedett különböző eszmei-politikai-történeti kérdésekről, nincs különösebb jelentősége, illetve csak akkor és annyiban van, amikor és amennyiben kimutatható, hogy az író személyes felfogása bizonyíthatóan meghatározó módon van jelen a mű sajátos minőségében. Úgy vélem, *A varázshegy* esetében éppen erről van szó.

Ez alatt nem az értendő, hogy a regény szereplőinek gondolkodása közvetlenül azonosítható Thomas Mann álláspontjával; bár ilyen véleményeket is megfogalmaztak, például Hans Mayer és Arthur Eloesser, akik felfogásuk igazolására egyes Thomas Mann által tett megjegyzésekre is támaszkodtak³⁰

E részben kénytelen vagyok a magam véleményének a lényegét Thomas Mann eszmei-politikai magatartásáról, s annak műveihez való viszonyáról röviden előre bocsátani, bár ezekkel a kérdésekkel majd a későbbiekben, Lukács álláspontjával vitázva kell foglalkoznom részletesen.

²⁹ Tar a következő műveket tartja legfontosabbaknak: H. Boehmer: *Geschichte des jesuitischen Ordens*, Leipzig-Berlin, 1904, majd 1921; E. Gothein: *Ignatius von Loyola und die Gegenreformation*, Halle, 1895; J. Marx: *Die Jesuiten als Lehrer des Communismus*, Trier, 1846; E. Troeltsch már említett műve. Tar nem vette észre, hogy e művek egyik-másik szerzőjével (E. Gothein és E. Troeltsch-csel) Lukács György személyes kapcsolatban volt; ennek fontosságáról l. később.

³⁰ Így pl. *a Bevezetés A varázshegy tanulmányozásához c.* előadásában Mann Settembriniről maga mondta: „... humorisztikusan rokonszenves figura, néha a szerző szöcsöve is, de semmi esetre sem maga a szerző...” (Uo. – 419.)

Thomas Mann eszmei-politikai felfogását *A varázshegy* születése időszakának előadásaiból, esszéiből, az ebben az időszokban írott leveleiből stb. lehet rekonstruálni. Anélkül, hogy bővebben foglalkoznék ezekkel az anyagokkal, nem titkolhatom el azon véleményemet, hogy – Lukácsal is vitázva – az ezekben a dokumentumokban megnyilatkozó Thomas Mann gondolatai mélysége, tudományos értéke és jelentősége terén messze elmarad a regényeiben – adott esetben *A varázshegyben* – művésziileg megformált gondolatok értékétől. E sajátos paradoxont, amelynek oldalait – személyes világnézet és a műben művésziileg megformált világnézet – csak konkrét igazságként, a maguk helye és különböző funkciói figyelembevételével lehet értelmezni és minősíteni³¹

Thomas Mann személyes világnézetének bírálható mozzanatait – mint a paradoxon egyik oldalát – akkor sem szabad elhallgatni, ha az is igaz, amit különösen szintén a marxista Lukács hangsúlyozott, hogy az *Egy apolitikus elmékedése* nem véletlen és csak személyes eltévelyedés Thomas Mann szellemi életútjában, ellenkezőleg, ez a német szellemiség tragikusan ellentmondásos fejlődésének, tévelygésének a kifejeződése volt, s az író ebből való „megtérése a demokráciához” a német történelem nagy nemzeti válságának fasizmusba torkolló tudatosításából fakadt. Ez a „megtérés”, és a válság fasizmushoz vezető útjainak tudatosítása azonban nem ment végbe egyik napról a másikra; úgy gondolom és ennek a hangsúlyozását rendkívül fontosnak tartom, hogy *A varázshegy* a „tévelygés” és a „megtérés” közötti majdnem egy évtizednyi időszak válaszútján született, magán viselve a szellemi vajúdas minden ellentmondását.

E válaszúton levő magatartásnak az volt a legfőbb jellemzője, hogy Thomas Mann elhatárolta magát mind Nyugattól, ennek a klasszikus kapitalizmust reprezentáló liberalizmusától, az ehhez kapcsolódó klasszikus latin szellemiségtől (Settembrini), mind Kelettől, az Októberi Forradalommal a világtörténelem porondjára lépő bolsevik diktatúrától (Naphta). Mann-nak mindinkább az vált a véleményévé, hogy a németységnek (melyet nem annyira társadalmi-politikai valóságnak, sokkal inkább szellemiségnek, sajátos szellemi életformának fogott fel) Nyugat és Kelet között kell állnia, az általa értelmezett kapitalizmus és bolsevizmus (liberalizmus és diktatúra) között *közbülső* helyet kell elfoglalnia, melynek megvalósulásaként értékelte a weimari köztársaságot, amelyben, szerinte, a német polgár és a szociáldemokrata munkás szövetsége öltött testet, amikor is – egy kis igazítással – „Karl Marx elolvasta Friedrich Hölderlint”³²

³¹ E paradoxon lényegéről a marxista Lukács György éppen Thomas Mann kapcsán – a következőket írta: „Thomas Mannt például mélyen befolyásolta Schopenhauer és Nietzsche filozófiája. Egyszerűen nevetséges volna a marxizmus-leninizmus világnézeti magatartását akárcsak össze is hasonlítani Schopenhauerével vagy Nietzsche-ével. Következik-e azonban ebből, hogy – mondjuk – Karajeva elvtársnő világnézeti színvonala felülmúlja Thomas Mannét? Igen is, nem is. Ha egy bármennyire szeretetre méltó nyuszi ugrándozik a hegytetőn, elmondhatjuk, hogy „magasabban áll”, mint a síkság elefántja. Ezzel azonban korántsem merítettük ki az elefánt és a nyuszi méretarányait, még kevésbé döntöttünk az előbbi javára.” (Lukács György: Esztétikai írások. 1930-1945. Kossuth, 1982. 800.)

Igaz, hogy Lukács Mann világnézete és művei viszonyáról mást is, ezzel ellentétes véleményt is hangoztatott melyet a maga helyén vitatok is –, de azzal, amit Lukács a fenti idézetben mondott, mélyen egyetértek; bár az elefánt és a nyuszi „méretarányainak” a kimerítése, és a kettejük közötti „döntés” világossága kérdésében van némi homály.

³² Thomas Mann a *Goethe és Tolsztoj c.* tanulmányában a németség által megvalósítandó „szocializmus”-ról írta: „... Különösképpen szocializmusunk számára, amelynek szellemi élete, túlságosan is sokáig, mindössze valami alsóbbrendű gazdasági materializmusból állt, mi sem szükségesebb, mint az, hogy kapcsolatot találjon azzal a magasabbrendű németséggel, amely

Mann elismeri, hogy a világforradalom tény, de szerinte ez nincs a német polgárság ellen; ez olyan, anti-liberális forradalom, melynek két ellentétes-fajtájú diktatórikus megnyilvánulása a fasizmus és a bolsevizmus. Ebben a világforradalomban a németiségnek a józanság *középutját* kell választania, egyformán szembehelyezkedni mind a liberális kapitalizmussal, mind a jobb- és baloldali diktatúrákkal, egy goethei értelemben vett világpolgárságra, humanizmusra törekedve.

Nem állítható, hogy Thomas Mann-nak a fentiekben röviden vázolt eszmei-politikai álláspontja *közvetlen* magyarázatul szolgálhat *A varázshegy* minden problémájának a megértéséhez. Itt rendkívül fontosak a *közvetítő* láncszemek!

Ilyen közvetítő láncszem mindenekelőtt *A varázshegy* formája, az, hogy művelődési regény, valamint az, hogy Thomas Mann a wagneri szimfónia szerkezeti hasonlóságára építette fel művét, de benne van a manni sajátos irónia, az ehhez kapcsolódó „parodizáló konzervativizmus” stb., mindezek a közvetítés láncszemei.

A varázshegy művelődési-nevelési regény mivolta lehetővé, sőt szükségessé tette, hogy a főhősnek, „az élet féltett gyermeké”-nek sorsa egy növekedés-nevelődés történeti folyamatában bontakozzék ki, amikor is Hans Castorpnak „pedagógiai szélsőségek” közé kellett kerülnie, ahol mindinkább fel kellett ismernie, hogy nem tud azonosulni a szellemi párbajt vívók egyikével sem, de kegyetlen vitájuk Castorpot eszmélésre kényszerítette, s ő a saját organikus fejlődése következtében jutott el az „új-humanizmus” küszöbéig. Látjuk, Hans Castorp nevelődése azon a mozgástéren belül bontakozik ki, amelyet Thomas Mann eszmei-politikai felfogása lehetővé tett számára.

Ami a wagneri szimfóniát mint példát illeti, Thomas Mann a következőket mondta:

„Ami engem illet, a költők közt a zenészekhez sorolom magam. Számomra a regény mindig szimfónia volt, az ellenpontozás műve, témák szövevénye, amelyben a zenei motívumok szerepét az eszmék játsszák. Alkalmilag utaltak rá – én magam is megtettem –, milyen hatással volt alkotómunkámra Richard Wagner művészete.”³³

Itt kell újra Thomas Mann dialektikához való viszonyára utalni. A szimfónia mint az ellenpontozás művészi formája is a dialektikával való szembenézésre kényszerítette az író; az általa mozgásba hozott dialektika itt eszköz-módszer, a „szellemi kakasviadalt” vívók eszmei párbajának az eszköze, de nemcsak az. *A varázshegyben* a dialektika a regény *tárgya* is, ahol szintén megnyilvánult az író dialektikával szembeni elutasítása; a dialektikát minden rossz forrásának láttatja (hisz Naphta pusztulását is ez a szellemi párbaj okozza), egyik levelében még a világháború kitörését is számlájára írta³⁴

Thomas Mann *A varázshegy* belső formájaként ily módon egy sajátos „dialektikus szimfóniát” hozott létre, ahol a szövegek többségén (éppen a dialektika nem kellő megértése következtében) igyekezett felülemelkedni, amit az iróniával, a középút pátoszával, s az ezeket

»lélekben mindig a görögök honát kereste«. Politikai tekintetben ma ez a mi tulajdonképpeni nemzeti pártunk; de nemzeti feladatára igazán rátermett nem lehet addig, amíg, hogy kiélezzük a dolgot, Karl Marx el nem olvasta Friedrich Hölderlint; olyan találkozás ez, amely különben, úgy látszik, hamarosan megtörténik.” In: Th. Mann: *Válogatott tanulmányok*. – 185196.

³³ L. a Bevezetés *A varázshegy* olvasásához. – 417

³⁴ Thomas Mann Adolf Pfannernak írta 1927. XI. 15-én: „... az európai dialektikát, amely, érzésem szerint, nagyon is logikusan és szükségszerűen torkollik az Ön szerint kényszermegoldásnak ítélt világháborúba, katasztrófába...” (Th. Mann: *Válogatott levelek*. Magyar Helikon, 1970. 268.)

egyesítő „parodizáló konzervativizmus”-sal vélt megvalósítani³⁵ Figyelembe kell tehát venni azt, hogy az irónia, a középút pátosza, s az ezeket egyesítő „parodizáló konzervativizmus” közvetlen kapcsolatban vannak Thomas Mann eszmei-politikai felfogásával és éppen ezért képesek a műalkotás létrehozási folyamatában a közvetítés szerepét betölteni, *A varázshegy* szellemi arculatának kialakításában meghatározó módon részt venni³⁶

A későbbiek során – különösen majd Leo Naphta és Georg von Lukács/Lukács György kommunista népbiztos összehasonlításakor – igyekszem majd konkrétan és részletesen megvilágítani, hogy Thomas Mann eszmei-politikai felfogása, dialektikáról vallott nézete közvetlenül is, de méginkább a fentiekben jelzett közvetítésekkel hogyan folyt bele meghatározó módon *A varázshegy* eszmei-gondolati minőségének a kialakításába.

Judith Marcus-Tar könyvének egyik alapvető hiánya, hogy nála az előbbiekben írottakból szinte semmi sem található; alig veszi figyelembe Thomas Mann személyes eszmei-politikai álláspontját a vonatkozó időszakban; ez a helyzet – ahogy majd később látni fogjuk – egyik okként, nagymértékben akadályozza, hogy Naphta személyiségének lényegét, a Naphta-Lukács viszony valóságos tartalmát a lehetséges és a szükséges mértékben felfedje. Thomas Mann nézeteinek vizsgálatát nem helyettesítheti a más vonatkozásokban mégoly „tárgyilag” és gazdag mikrofilológiai munka sem; ha az empirikus tények vizsgálatának nincs kellően megalapozott politikai-filozófiai értelmezése, akkor egy ilyen rendkívül bonyolult kérdésben, mint a Leo Naphta rejtély, nem kapunk mást, mint eklektikus általánosságokat, akkor is, ha a kutatás tényekre alapozódik.

Miként vállalta Lukács György a modellséget?

Az alábbiakban majd látjuk, hogy a feltett kérdésre adandó válasz során a marxista Lukács magatartásában jól elhatárolható szakaszok vannak, mind történeti vonatkozásban, mind Lukács nyilvános-tudományos, illetve személyes jellegű megnyilatkozásai értelmében. E szakaszokat mindenekelőtt a kommunista mozgalom mindenkori állapota és Lukácsnak az ebben a mozgalomban betöltött helyzete által meghatározott eszmei-politikai felfogása, valamint Lukács emberi-személyes jellemvonásai különítik el, amelyek egyúttal meghatározzák Thomas Mannhoz, valamint *A varázshegy*hez való viszonyát is.

Itt most Lukács Thomas Mannhoz való viszonyának és magatartásának változásait csak szorosan *A varázshegy*hez kapcsolódva tekintem át. A fentiek alapján *négy szakaszt* lehet elkülöníteni.

³⁵ Thomas Mann 1926. V. 25-én Ernst Fischernek – többek között – a következőket írta: „*A varázshegy* tökéletesen hiteles kifejezése egyéniségemnek nevezetesen abban, hogy megőrzi a parodizáló konzervativizmust, amely által művészetem a korszakok között lebegésben tartja magát.” Uo. – 255-256.

³⁶ Th. Mann a *Goethe és Tolsztoj c.* tanulmányában az iróniával kapcsolatban írta: „... Szeretjük a szellemiekben mint iróniát – azt a mindkét oldal felé irányuló iróniát, amely fortélyos és kötelezettségnélküli, ha van is benne szíves indulat, s így játszik az ellentétek között, nem tartja különösebben sürgősnek az állásfoglalást és a döntést...” (Th. Mann: *Válogatott tanulmányok.* – 186.) Itt több gondolat került megfogalmazásra, amelyet majd a konkrét kérdések kapcsán részletesen meg kell vizsgálni, mint olyan vonatkozásokat, amelyek alakították *A varázshegy* szellemi arculatát.

Lukács Modell-vállalásának szakaszai

Az első szakasz a harmincas évek közepéig, a Komintern VII. kongresszusáig tartott. Ez a szakasz, anélkül hogy Lukács részletesebben foglalkozna *A varázsheggyel*, a teljes elutasítás időszaka. Ennek dokumentuma Lukács hosszú ideig nem publikált, 1933 körül keletkezett „Szakadék” Nagyszálló című írása³⁷

Lukács ebben a tanulmányában a polgári ideológia helyzetét, a fasizmussal szembeni ellenzékiességét vizsgálva nagy teret szentel az írók, művészek magatartása szemrevételezésének is. Ennek során Lukács Robert Musil, akkor még befejezetlen regényével, *A tulajdonságok nélküli emberrel* hasonlítja össze *A varázshegyet* és mondja róla a következőket:

„Közvetlenül az első világháborút követő években Thomas Mann írt egy némileg hasonló parazita világnézeti regényt, *A varázshegyet*, ha nem is érte el benne Musil intellektuális színvonalát. Ebben is kölcsönösen a semmiben oldódnak fel a különböző polgári világnézetek. Ámde Thomas Mann még a polgárság tudatos ideológusa: az általános és mindenre kiterjedő intellektuális bomlással szembeállítja az egyszerű polgár egyszerű, szófukar „tartását” és véget nem érő, meddő vitákban ízekre szaggatott hőseit végül a világháború „acélfürdőjébe” veti, erkölcsi megújulásra.”³⁸

A második szakasz, a marxista Lukács György Thomas Mannhoz való viszonyának döntő fordulata a Komintern által meghirdetett népfrontpolitika után következett be; ennek – talán első – dokumentuma a *Thomas Mann az irodalmi örökségről* című írása³⁹ (amely a *Literaturturnij Kriyik* 1935-ös, 12. számában jelent meg).

Lukács ebben a cikkében még bizonyos egyensúlyra törekedve – értékeit kiemelve, számos vonatkozásban bírálva – beszélt Mann munkásságáról. Kifejtette, hogy az író tanulmányai antifasiszták, fő vonaluk „a humanizmus védelme a barbársággal szemben”, de ugyanakkor több eszmei-világnézeti kérdésben is bírálta Mannt, mert: „Világnézet és alkotás terén sokkal lassabban von le következtetéseket az új világhelyzetből, mint politikailag.”⁴⁰

Ebben, az úgy is mondhatnám, egyensúlyra törekvő szakaszban külön nem foglalkozott *A varázsheggyel*.

A varázsheggyel kapcsolatos teljes fordulat – s ezt tartom a harmadik szakasz kezdetének – egy 1943-ban keletkezett, *Ismertetés Fritz Kaufmann A világ mint akarat és reprezentáció; Thomas Mann filozófiai regényei című tanulmányáról* szóló recenzióban⁴¹ mutatható ki, amely egyúttal Lukácsnak *A varázsheggyel* kapcsolatos legrészletesebb megnyilatkozása.

Lukács Kaufmannt recenzeálva sok érdekes, Thomas Mann megértéséhez fontos gondolatot fejtett ki; különösen sokat foglalkozott az író világnézete és művei eszmei irányultságának ellentmondásaival; ennek kapcsán Thomas Mann-ra alkalmazza – igaz általánosságban és nem *A varázshegyre* konkretizálva – az engelsi „realizmus diadala” felfogást.

Lukács Kaufmann fenomenológiai „lényeglátását” bírálva fejtette ki ezt az álláspontját:

„Másrésről – és ez még fontosabb – az ilyen közvetlen szemléletmód elzárja az utat a polgári realizmus ama alapvető jelenségének megértése előtt, melyet Engels „a realizmus diadalának”

³⁷ L. Lukács György: *Esztétikai írások 1930-1945*. Kossuth, 1982.

³⁸ Uo. – 102.

³⁹ Uo. – 158-167.

⁴⁰ Uo. – 167.

⁴¹ Uo.

nevezett. Márpedig éppen ez Thomas Mann-nál az alapvető probléma. Ha az ember szó szerint venné Mann valamennyi filozófiai rögtönzését, az összkép reakciós írókat mutatna. Hiszen Thomas Mann évtizedek óta Németország legreakciósabb gondolkodói, Schopenhauer és Nietzsche tanítványának vallja magát. Az irodalomtörténet igazi feladata tehát annak kimutatása lenne, hogy követ Mann, e kétségkívül meglevő és mély hatások ellenére, lényegében mégis egy haladó vonalat.⁴²

Azt hihetnénk, hogy Lukács recenziójában „a realizmus diadala” koncepciót majd megkísérli alkalmazni *A varázshegy*re is. Szó sincs azonban erről, hanem ugyanitt egy Thomas Mann ideológiai fejlődését sajátosan értelmező, újabb véleménnyel áll elő. Lukács *A varázsheggyel* kapcsolatos felfogását – e recenzióban – a következőképpen summázta:

„Sokkal később, a háborús összeomlást követően, a weimari köztársaság idején, amikor a fasizmus már megjelent az európai látóhatáron, csak ekkor vált *A varázshegy*ből jelentékeny kortörténeti regény. Nem véletlen, hogy több mint nyolc évvel Mann idézett megjegyzése után jelent meg. (Az 1918-ban megjelent *Egy apolitikus ember nézeteiből* vett megjegyzésről van szó. – N. Z.) Erre a nyolc évre esik azonban a legnagyobb fordulat Thomas Mann politikai nézeteiben: a demokráciához való megtérése. Szándékosan használjuk a „fordulat” szót, mert nem arról van szó, hogy Thomas Mann nézetei fokozatosan átnőttek volna a demokráciába, hanem az *Egy apolitikus ember nézetei* Thomas Mann antidemokratikus nézeteinek csúcspontja: az egész könyv pamflet a demokrácia ellen, a demokrácia lejáratása – mint olyan tendenciáé, amely a német szellem lényege ellen irányul – aztán, az 1918-as események hatására, Thomas Mann nézeteiben bekövetkezett a hirtelen, éles fordulat. Ezt az új álláspontját formálta meg mármint *A varázshegyben*. Ennek lényegi szellemi tartalmát valóban áthatja a demokrácia és a fasizmus közötti ideológiai harc, Settembrini és Naphta harca Castorpnak, a regény hősnének (a német népnek) a lelkéért.”⁴³ Az idézetben foglaltakkal kapcsolatban legalább három problémával kell szembe néznünk:

a) *A varázshegy* megírása alatt történt-e ilyen, Lukács által állított, „hirtelen, éles fordulat” Thomas Mann eszmei-politikai nézeteiben; egyáltalán, hogyan értelmezendő Lukács változó, sőt egymásnak alapjában ellentmondó álláspontja Thomas Mann eszmei-politikai megítélésében, és ennek az író műveiben jelentkező szerepével kapcsolatban.

b) *A varázshegy* valóban 1926-ban jelent-e meg?

c) Igaz-e, hogy *A varázshegy* szellemi tartalmát a demokrácia és a fasizmus közötti ideológiai harc adja?

Az e kérdésekre adandó rövid válasz egyúttal azt is szükségessé teszi, hogy összegezzem Lukácsnak e három szakaszban körvonalazható magatartását és álláspontját.

Lukács véleménye Thomas Mann eszmei politikai álláspontjáról, s ennek műveiben való tükröződéséről

Röviden sorba rakva, hogyan vélekedett Lukács Thomas Mann világnézeti felfogásáról és ennek műveiben jelentkező szerepéről, megállapítható, hogy Thomas Mann a „polgárság tudatos ideológusa” (1933), aki megírta *A varázshegyet*, ezt a „parazita világnézeti regényt” (1933), aki „világnézet és alkotás terén sokkal lassabban von le következtetéseket az új

⁴² Uo. – 235.

⁴³ Uo. – 244.

világhelyzetből, mint politikailag” (1935), bár később rávonatkozóan az engelsi „realizmus diadala alapvető probléma” lett (1943), ugyanakkor *A varázshegy* megírásakor eszmei és politikai „nézeteiben bekövetkezett a hirtelen éles fordulat” (1943), de a későbbiek során – Lukács nyilatkozata szerint – „Kevés kortársa van, akinél a fáradságos munkával kivívott világnézet oly bensőségesen összeforrott volna a megalkotott művel, mint nála” (1945)⁴⁴

Ez a montázs nem karikatúrának készült, még ha annak tűnik is, mindössze az előzőekben idézett lukácsi passzusokból kronológikus rendbe szedett idézetekről van szó, kivéve az utolsó 1945-ös állítást, melynek részletesebb szövegére később még visszatérek.

E montázs vizsgálata elé két megjegyzés kívánczik. Thomas Mann világnézeti fejlődéséről, s ennek műveire való hatásával kapcsolatos előzetes véleményemről már volt szó; a további vizsgálódások tárgyát nem a montázsban levő összes állítás, hanem csak a Kaufmann-recenzióból és az 1945-ös Lukács tanulmányból vett idézetek képezik.

Lukács a Kaufmann-recenzióban először azt állítja – általában Thomas Mannról, s ez alól nem vonja ki *A varázshegy* író Mannt sem –, hogy Thomas Mannt csak az engelsi „realizmus diadala” koncepció segítségével lehet megérteni, hisz nála a reakciós világnézet ellenére, alapjában haladó művek születnek; ugyanakkor, ugyanebben a recenzióban azt is állítja – igaz, ezt már csak *A varázshegy* kapcsán –, hogy Mann világnézetében hirtelen, éles fordulat következett be, s ez a magyarázata annak, hogy *A varázshegy* eszmei irányultsága progreszszív, eszmei tartalma a demokrácia és a fasiszmus harca.

A két évvel később, 1945-ben publikált, *A polgár nyomában* című, egyik legalapvetőbb Thomas Mannról írott tanulmányában Lukács visszavonja a Kaufmann-recenzió mindkét állítását – mind a „realizmus diadalát”, mind a „hirtelen, éles fordulat”-ot –, s a következőket írja:

„Thomas Mann azon írók szélsőséges típusát testesíti meg, akiknek nagysága abban áll, hogy a »világ tükrei«. Nem mintha filozófiailag dilettáns volna, vagy olyan ember, akiből hiányzik a gondolkodás következetessége. Éppen ellenkezőleg. Neki van a legmagasabb gondolkodói kultúrája a korabeli polgári Németországban; kevés kortársa gondolta végig oly mélyen és következetesen e korszak vezető reakciós filozófusait, Schopenhauert és Nietzschét, mint ő, kevesen élték át oly alaposan a rendszerek és módszerek összefüggéseit a korabeli polgárság életkérdéseivel, mint ő. *Kevés kortársa van, akinél a fáradságos munkával kivívott világnézet oly bensőségesen összeforrott volna a megalkotott művel, mint nála.*” 45 (Kiemelés tőlem N. Z.)

Valamint – egy más összefüggésben, de ugyanebben a tanulmányában – „... Thomas Mann szervesen lassú fejlődése”-ről ír⁴⁶ Hadd jegyezzem meg itt még azt is, hogy a Kaufmann-recenzió az egyetlen Lukács-írás – igaz ugyanakkor az is, hogy *A varázshegy*ről ez a legrészletesebb, legalapvetőbb írása –, ahol Thomas Mann világnézetének „hirtelen, éles fordulat”-áról beszél, minden más – 1935 utáni – Lukács-megnyilatkozásban, erről a kérdésről úgy vélekedik, hogy Mannra a „szervesen lassú” fejlődés jellemző.

Később majd részletesen lesz szó arról, hogy a tanulmányíró Lukács Thomas Mann iránti magatartását a kommunista mozgalomban levő állapotok, a mindenkorai politikai taktika igényei határozták meg; itt csak utalok arra, hogy a montázs, és a belőle kiemelt, egymásnak ellentmondó, és Thomas Mann valóságos fejlődését, világnézete és műveinek kapcsolatát többségében hamisan értelmező kijelentések esetében is erről van szó.

⁴⁴ Lukács György: *A polgár nyomában*. in: *Német realisták*. Szépirodalmi, 1955.

⁴⁵ Uo. – 250.

⁴⁶ Uo. – 249.

Lukácsnak, ahhoz hogy a mozgalommal elfogadtathassa Thomas Mannt és *A varázshegy*, szüksége volt az *Egy apolitikus ember nézeteiben* kifejtettektől való hirtelen, gyors világnézeti fordulat elismertetésére, mert – ugyan maradt volna még, *deus ex machinaként*, a „realizmus diadala”, de az a személyi kultusznak egy mindent „megideologizáló” helyzetében már nem lett volna a legjobb ajánló levél – csak így tudott átmenetet teremteni, s ebből következően indokolható magyarázatot adni *A varázshegy* olyan értelmezésére, hogy annak eszmei lényegét a demokrácia és a fasiszmus harca adja.

Mikor jelent meg A varázshegy?

Lukács idézett recenziójában egyrészt közvetve, másrészt közvetlenül is (az idézet után néhány sorral lentebb) azt állítja, hogy *A varázshegy* 1926-ban jelent meg. Lukácsnak ez az állítása nem felel meg az igazságnak; *A varázshegy* nem 1926-ban, hanem 1924-ben jelent meg, s csak mint érdekességet említem, hogy előbb jelent meg magyarul (1924. november 21.), mint németül (1924. november 28.).

Mi lehet az oka ennek a két évvel későbbi datálásnak? Akár tudatosan tette ezt Lukács, akár „véletlenül”, nyilvánvalóan csak az lehetett az oka, hogy a könyv megjelenését időben közelebb hozza a német fasiszta mozgalom kibontakozásához, s ezáltal történetileg elfogadhatóbbá tegye Leo Naphta fasiszta voltának lehetőségét.

Lukács ugyanis e recenziója után Thomas Mannal foglalkozó tanulmányaiban – ahol *A varázshegy*ről is beszél – Leo Naphtát következetesen fasisztaként értelmezte; legfeljebb egy-két helyen olyan megszorítást engedett meg, hogy Naphta „... a fasiszmus bizonyos katolizáló elő-formájának a hirdetője”⁴⁷ (Bár ugyanebben, *A polgár nyomában* című tanulmányában Naphtát több helyütt, minden megszorítás nélkül, fasisztának mondta.)

Lukács esetleges modell-voltának eldöntésében, de nemcsak abban – alapvető kérdés, hogy Leo Naphtát fasisztának minősíthetjük-e vagy sem?!

Leo Naphta esetleges fasiszta voltáról

Tény, hogy Thomas Mann a húszas évek elején (a regény írása felgyorsulásának időszakában) ismerte a fasiszmust, mind az olasz, mind a német formáját, de akkori történeti szerepe és jelentősége szerint értékelte azt; ne feledjük ugyanis, hogy mind az olasz, mind a német fasiszmus lényegében *A varázshegy* megírásának a befejező időszakában kezdett politikai akcióba: Mussolini 1922 októberében vonult be Rómába, Hitler még később, 1923 novemberében hajtott végre ún. „sör-puccsát” Münchenben. Mindezek figyelembevételével – Lukács véleményével ellentétben – az igazi kérdés kétségtelenül az, hogy Thomas Mann azonosította-e, illetve esetleg milyen mértékig a bolsevizmust és a fasiszmust?

A vonatkozó időszakban Thomas Mann – megnyilatkozásai alapján úgy tűnik – mind a fasiszmust, mind a bolsevizmust a Nyugat liberalizmusával szembeni anti-liberális visszahatásként, bizonyos közös jegyekkel is rendelkező diktatúraként fogta fel, de nem azonosította őket. Elég ennek igazolására egy rövid részt idézni a *Goethe és Tolsztoj* című tanulmányából:

„Európa, úgy látszik már válaszolt erre a kérdésre. Az antiliberális visszahatás több mint világos – otromba. Politikailag ez a demokráciától és parlamentarizmustól való megcsömörlött elfordulásban jelentkezik, a diktatúrára és terrorra való, komoran összevont szemöldökkel végrehajtott áttérésben. Olaszország fasiszmusa az orosz bolsevizmus pontos ellenpárja, s antik taglejtése és alakoskodása nem tüntetheti el a lényegéből eredő humanizmusellenességet.”⁴⁸

⁴⁷ Uo. – 263.

⁴⁸ Thomas Mann: *Goethe és Tolsztoj*. In: Th. Mann: *Válogatott tanulmányok*. – 180-181.

Mann a német fasizmusról ekkor részletesebben is elmondott véleménye Naphta személyiség-jegyeinek vizsgálatában lesz perdöntő.

Azok többsége, akik e kérdéssel tudományos igénnyel foglalkoztak – és nem a politikai taktika igényei szerint, nem napi aktualitásként fogalmazták meg véleményüket⁴⁹ –, Thomas Mann bolsevizmussal és fasizmussal kapcsolatos felfogását nem azonosították egymással; legfeljebb addig mentek el, hogy az író néhány, a diktatúrával kapcsolatos, mindkettőben meglevő közös jegyet vélt találni bennük (ne feledjük Thomas Mann Münchenben megélte mind a két diktatúrának a születését), s ezzel együtt elutasították Naphta fasiszta figuraként való értelmezésének lehetőségét.

Sagave – Lukácsra hivatkozva és álláspontjával vitázva – könyvében részletesen tárgyalja ezt a kérdést. Elmondja, hogy *A varázshegy* megjelenése után Thomas Mann egy helyen⁵⁰ úgy beszél Naphtáról, mint egy „kevésbé szimpatikus barátról”, akinek „fasiszta mentalitása van”. Sagave Mann e véleménye kapcsán könyvében a következőket írta:

„Bizonyos, hogy Naphta személyisége, amely olyan nagy számú, látszólag különböző, és egyúttal ellentmondó »lelki tartományt« van hivatva képviselni, tartalmaz bizonyos fasiszta vonásokat.”⁵¹

De – folytatja Sagave – a bolsevizmust és a fasizmust nem lehet azonosítani, maga Thomas Mann sem azonosította – bár az általa hasonlónak vélt bizonyos vonásaik miatt beszélt később Naphta „fasiszta mentalitása”-ról.

„Kétségtelenül a háború szülte és a Sorel által megjósolt két új politikai rendszerben az közös, hogy kisebbségben lévő energikus csoportok vezetik, olyan csoportok, amelyek képesek hatalmukba keríteni erőszak útján a hatalom totalitását. Mindenképpen alapvető különbség létezik a leninizmus és a fasizmus között: addig, amíg az első eltünteti a létező társadalmi rendet és egy teljes mértékben új rendet teremt, az utóbbi arra korlátozódik, hogy a vezetők egy csoportját egy másikkal váltsa fel, amikor teljes egészében megőrzi a régi társadalmi rendet. Ezt a különbséget Thomas Mann nem tévesztette szem elől, aki 1922 után a fasizmust a bolsevizmus ellentétének tekinti, azért, mert az »ellentétes az emberiség eszméjével szemben«⁵² valójában a fasizmusnak nincsen kifejtendő egyetemes üzenete az emberiség számára. *A varázshegyben* Naphta mondanivalója – néhány, a diktatúrára és a terrorra

⁴⁹ Ilyen nyilvánvaló politikai-publicisztikai céllal születtek meg pl. Bálint György olyan írásai is, mint: *Settembrini úr hadat üzen Hitlernek (Pesti Napló, 1930. okt. 25.)*; vagy *a Settembrini úr tragédiája (Nyugat, 1933. ápr. 1.)*, ahol Bálint nyíltan be is vallja ezt az aktualizálását. Naphtáról pl. a következőket írta:

„... Naphta az életben nem démonian szellemes intellektuel, mint amilyennek Thomas Mann írta meg, hanem parlagian alacsony szellemi igényű nyárspolgárból lett terrorlegény...” Mindabban, amit Bálint György *A varázshegy* politikai aktualizálásával csinált, teljes mértékben igaza volt; a kommunista publicisztika ragyogó példáit hozta létre. De ezekről mindenki tudta, hogy írásai nem *A varázshegy* irodalomtörténeti vizsgálatát jelentik.

Nem derül ugyanaz ki kellő határozottsággal Fehér Ferenc: *Bálint György vagy Szerb Antal? c. írásából* (megj.: *Kortárs, 1962. nov., 1701-1716.*); bár az a tény, hogy Fehér azért kritizálta Bálint Settembrini-értelmezését, mert az általam mondottak irányába mutat közvetve, amennyiben benne „kései jakobinust” látott. Ugyanakkor a Fehér tanulmány alapvető problematikussága, hogy Bálint Györgynek a Settembrinivel és Naphtával kapcsolatos megnyilatkozásait nem a politikai publicisztika tárgykörébe tartozó magatartásának fogta fel.

⁵⁰ P.-P. Sagave: *Réalité sociale...* A 210. láb. utalása: Th. Mann: *Die Forderung des Tages.* – 385.

⁵¹ Uo. – 72.

⁵² Uo. A 215. láb. utalása: Th. Mann: *Bemühungen.* 132.

vonatkozó, a fasizmussal való totális hasonlóság ellenére – nem fasiszta, hanem egyetemleges, egyidejűleg a fogalom keresztény és kommunista értelmében.”⁵³

Sagave a fasizmus és a bolsevizmus viszonyának értelmezésére vonatkozóan helyesen interpretálta *A varázshegy* időszakának Thomas Mannját, a regény hőst, Leo Naphtát.

J. Marcus-Tar erre vonatkozó véleményét részben az motiválja, hogy ő Naphta személyiségét olyan összetett kombinációnak fogta fel, akit a különböző interpretátorok másként értelmezhetnek, így – többek között – meghagyta a fasisztának értelmezés lehetőségét is, bár ő maga nem osztja ezt a felfogást. Azzal érvelt, hogy voltak olyan aszkétikus kommunisták, akikre bizonyos vallásosság is jellemző volt (Lukácsot is ilyennek látja), de – szerinte – e típusnak egy fasisztával legfeljebb az aszkézis lehetne közös sajátossága, a vallásosság nem.⁵⁴

Az előzőekben már utaltam Kerényi Károly tanulmányára. Írásában – amelyben sok okos, Lukács modell-voltát elismerő és újabb adalékokkal igazoló megállapítás is található – nyilvánvaló a Lukács-ellenes szubjektív elfogultság, a rosszindulat, sőt a politikai inszINUÁCIÓRA való törekvés is. Ez utóbbival érdemes röviden foglalkozni, mert ez a fasizmus-problémához is kapcsolódik.

Kerényi Lukács tevékenységét (nem egészen világos, hogy a magyar Tanácsköztársaság alattit vagy a későbbit) közvetett összefüggésbe hozta a fasizmussal. Mann, Seipel osztrák kancellárhoz írott levelének egyik passzusára utalva (arra, hogy Mann úgy vélte mentegethetőnek Lukács tanácsköztársasági tevékenységét, hogy azt mondta róla: jó szándékú elméleteit akarta megvalósítani) írta Kerényi:

„S vajon, ha a nagy német író akkor, amikor ezeket a sorokat leírta, saját népére gondolt volna, s ha tudta volna, milyen kísérleteket fognak Németországban több elmélet kipróbálására végrehajtani, hitte volna-e, hogy az mentség? Az elméleti, teljességgel elméleti embernek kiszolgáltatott élő test, amely csak így, egyes számban elvont valami, a valóságban azonban élő testekből áll – ez az a megrendítő látomás, amely Thomas Mannban a Lukáccsal való találkozásból megmaradt.”⁵⁵

Kerényi tehát el akarja velünk hitetni, hogy Thomas Mann Lukáccsal – a húszas évek elején – történt találkozása kiváltotta az íróban azt a „megrendítő látomás”-t, amelyet majd később a fasiszták cselekedetei tesznek érthetővé; ily módon Lukács Kerényi szerint – valami módon fasisztaként hatott Thomas Mannra.

Kerényinek ez a felfogása – még a polgári gondolkodás keretein belül is – a maga kifejtetlensége, érvnélkülisége, történeti hiteltelensége, zavaros szövirág volta következtében tarthatatlan; rosszindulatú politikai inszINUÁCIÓ.

Ugyanakkor felszólít: komolyan nézzük meg azt, hogy a zsidó nagypolgár fiából lett kommunista népbiztos milyen hatást váltott ki Thomas Mannban, Leo Naphta megalkotójában?

Kerényi magatartása kapcsán azt is meg kell jegyezni, anélkül, hogy felmentenénk: Lukács is addig beszélt Naphtáról mint fasisztáról, hogy Kerényi – Naphta kapcsán, ennek általa is elfogadott modelljét – Lukácsot hozta valamiféle zavaros kapcsolatba a fasizmussal. Érthető ugyan, hogy Lukács zokon vette azt – ahogy J. Marcus-Tar könyvében írta –, hogy Kerényi Lukácsot akarta Naphtából magyarázni, és nem fordítva, de., teszem én hozzá, Kerényi egy olyan Naphtából igyekezett Lukácsot magyarázni, akinek Lukács volt az egyik fő „alkotója”; hisz

⁵³ Uo. – 72 skk.

⁵⁴ J. Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács*. 107 skk.

⁵⁵ Kerényi Károly: *Thomas Mann – Naphta – Lukács György*. In: *Új Látóhatár*, 1962/I. sz. – 37.

Lukács is 1943 óta egyike volt azoknak (Kerényi csak ezek után, 1955-ben és 1962-ben írt a Naphta-Lukács kapcsolatról), akik azt hangoztatták, hogy Naphta fasiszta. A bumeráng akkor is bumeráng, ha nem tudják, hogy bumerángot hajítanak el; Lukács is ezt tette, amikor Naphtát fasisztának bélyegezte.

A negyedik szakasz

Lukács Naphtával kapcsolatos magatartását illetően teljesen más a kép, ha alkalmi nyilatkozatait nézzük, melyek kétségtelenül időben is elválnak a tanulmányíró Lukács tevékenységétől.

Ezekben a nyilatkozataiban Lukács nem tagadja a közte és a Naphta figurája közötti lehetséges összefüggéseket; itt legfeljebb az a feloldásra váró rejtély, hogy hol bizonyos köztük levő külső hasonlóságot ismer el, hol – az előbbi tagadva – bizonyos lényeges személyiségjegyekben látja közösségüket.

Az első idevágó – és dokumentálható – nyilatkozata 1960-ból való. Ekkor egy hamburgi újságíró, Günther Specovius beszélgetett el Lukáccsal, aki neki Thomas Mannról, Naphta és az ő lehetséges kapcsolatáról a következőket mondta:

„... Miért sértődtem volna meg, hogy ő az én orromat vagy a számat felhasználta Naphtájánál? Én nagyon köszönöm neki! Az nem volt más, mintha egy barátom jött volna hozzám és azt mondta volna: otthon felejtettem szivartárcámat, kínáljon meg egy szivarral. *Így én éppen csak az arcvonásaimat adtam kölcsön Thomas Mann-nak.*”⁵⁶ (Kiemelés tőlem – N. Z.)

Tíz évvel később (1971. április 8-án) a Vezér-Eörsi-interjúban ez a lukácsi vélekedés, szinte az előzőhöz hasonlóan, így hangzott:

„Az, hogy Naphta figuráját énrolam mintázta, az egyáltalán nem kétséges. Ő nagyon okos ember volt, és tudta, hogy a Naphta nézetei nem az én nézeteim. (Kiemelés tőlem – N. Z.) Ellenben, hogy a Naphta-figurát énrolam mintázta, nem kétséges, mert van például egy levélváltása egy francia származású német irodalomtörténésszel, akit nagyon kér, hogy ne írjon a Naphta-kérdésről, mert én eddig már nagyon barátságosan nyilatkoztam *A varázshegyről*, úgyhogy nyilván nem vettem észre, hogy a Naphta énrám vonatkozik.

Én közzétettem egy interjút a Spiegelben (Lukács itt nem jól emlékezett, ez a G. Specoviusszal való beszélgetése volt – N. Z.), amelyben azt mondtam, hogyha Thomas Mann megkérdezte volna tőlem Bécsben, hogy szabad-e engem modellnek fölhasználni, akkor én abba éppúgy belementem volna, mint hogyha azt mondta volna, otthon felejtettem a szivartárcámat, adjon egy szivart.”⁵⁷

Lukácsnak ezek a nyilatkozatai azt mutatják, hogy elfogadta azt, hogy Thomas Mann Leo Naphtát róla mintázta, de csak a Naphtával való külső hasonlóságát ismerte el. Ez azonban nem minden! Egy hónappal a Vezér-Eörsi-interjú után, a Judith Marcus-Tarral való 1971. május 7-i beszélgetésében, az eddigiekkel teljesen ellentétes módon, Lukács mást mondott:

„Nézze, nincs kétségem és nem is volt afelől, hogy *a Naphta figura egyes vonásait – méghozzá nem is a külsőket – tőlem kapta.* (Kiemelés tőlem – N. Z.) És ez annak ellenére történt, hogy Thomas Mann nagyon óvatosan és tapintatosan járt el: *Naphta külsejének leírásakor éppen az ellentétes vonásokat hangsúlyozta.* (Kiemelés tőlem – N. Z.) Azt tudniillik, hogy én valaha is elegáns voltam, még az ellenségem sem állíthatja. Azt mond-

⁵⁶ Günther Specovius: *Gespräch mit Lukács*. In: Ostbrief 1960. jún. – 249.

⁵⁷ Lukács György élete képekben és dokumentumokban. Corvina, 1980. – 129.

hatnám, hogy Thomas Mann ez esetben bizonyos »hamisítást« hajtott végre, hogy ne legyen a dolog annyira nyilvánvaló.”⁵⁸

Azt hiszem, Lukácsnak ezzel a kijelentésével a kör bezárult; a tanulmányíró Lukács azon álláspontjától, hogy Naphta fasiszta (ami egyúttal azt is jelentette, hogy saját maga és Naphta között tagadott bármiféle kapcsolatot), eljutott annak az elismeréséig, hogy hol bizonyos külső, hol bizonyos belső-lényegi vonások alapján ő volt Naphta modellje.

Lukács modell-volta elismerésében való ingadozásának okai

Lukács – Thomas Mannhoz hasonló – furcsa magatartásának az okait keresve két feltevessel próbálkozhatunk: a vonatkozó időszak kommunista mozgalmában levő politikai taktika szerepével, illetve Lukács személyes-emberi sajátosságaival.

Nézzük először a politikai aspektusokat. Láttuk, hogy a marxista Lukácsnál Thomas Mann értékelésében a fordulat 1935-ben következett be; 1935-ig Lukács Thomas Mannt mint a burzsoá ideológia írói képviselőjét, mint a „Szakadék” Nagyszálló lakóját differenciálatlanul elutasítja, amikor is *A varázshegy* „parazita világnézeti” regény. A Komintern VII. kongresszusáig, az ún. népfrontos politika elfogadásáig a kommunista mozgalomban levő uralkodó felfogás – mégha Lukácsnak más lett is volna a véleménye, de tudjuk, hogy nem volt más – nem tett más magatartást lehetővé. (Ismeretes, hogy ez volt a helyzet a mozgalomban tevékenykedő más teoretikusoknál is; így például B. Brecht 1926-ban Thomas Mannt „... művészi, hiú és hiábavaló könyvek burzsoá előállítójának sikeres típusaként” jellemezte.)

Egy ilyen politikai helyzetben Thomas Mann és *A varázshegy* megítélése alárendelődött a politikai taktika elvárásainak; és mind tudományos, mind emberi, személyes aspektusban Lukács számára nem létező probléma volt, és az kellett legyen Naphtához való viszonya is.

Lukács – közte és a Thomas Mann közötti – ezen időszakban levő kapcsolatukról mondta később, teljesen magára vállalva – hisz 1948-ban nem tehetett mást – a kommunista mozgalom behatárolta mozgástér szűkösségét és kényszerítő torzításait, hogy:

„E kölcsönös elidegenedés sokáig fennmaradt. Évekig tartott, míg Thomas Mann-nak sikerült legyőznie háborús nézeteit, míg felébredt demokratizmusa művekben nyilvánult meg. Szint-úgy nem kevés ideig tartott, míg összenövésem a forradalmi munkásmozgalommal megtanított arra, hogy túljussak marxista neofitaságom elvont-szektás nézetein.”⁵⁹

A Komintern VII. kongresszusa után alapvetően megváltozott a helyzet a mozgalomban; ez lehetővé tette Thomas Mann realisabb megítélését is. *A varázshegy* értékelésében beállott 1943-as fordulat is ennek a következménye volt, azzal a különös aspektussal, hogy a kommunista mozgalomban ekkor viták folytak Thomas Mannról, a hozzá való viszonyról.

Lukács, egyrészt hogy Mannt a mozgalom számára elfogadhatóvá tegye, *A varázshegy* politikailag aktualizálta, a regényt a demokrácia és a fasiszmus ideológiai összeütközésének a megnyilvánulásaként mutatta be – miközben *a József és testvérei*-ről hallgatott, mivel itt semmiféle bűvészmutatvánnyal nem tudott *A varázshegy*hez hasonló retust csinálni –; másrészt azzal, hogy Naphtát fasisztaként mutatta be – aki a fasiszmus uralomra jutásával és annak rémtetteivel mind ördögibb figurává szimbolizálódhatott – közvetve elutasított minden esetleges kapcsolatot közte mint modell és Naphta között.

⁵⁸ J. Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács*. – 65.

⁵⁹ Lukács György: *Thomas Mann. Két tanulmány*. Hungária, 1948. – 6-7.

Lukácsnak ez az álláspontja is az akkori politikai taktika követelményei szerint alakult, hiszen egy valóságos (és nem fasisztává torzított) Naphta és ennek Lukács, mint lehetséges modellje, nemcsak Thomas Mann elfogadtatását nehezítette volna meg (vagy egyáltalán nem tette volna lehetővé) a kommunista mozgalomban, hanem Lukács számára is politikai kényelmetlenségek forrásául szolgált volna.

Ezek a megjegyzések arra mutatnak, hogy a tanulmányíró, tudós Lukács a tudományos igazság kérdéseit a napi politikai taktika – tudományos igazság feltárását lehetetlenné tevő – oltárán áldozta fel. Ezért elsősorban nem Lukácsot kell elmarasztalnunk, sokkal inkább a kommunista mozgalomnak azt a stádiumát, amely Lukácsot ilyen magatartásra kényszerítette. Lukács „személyes” taktikája ebben a helyzetben végül is a lehetséges legjobb, leghasznosabb magatartás volt: „az igazsághoz áthazudta magát”, elősegítette Thomas Mann írói elfogadását a kommunista mozgalomban, nem terhelte meg a Naphta-viszonnal saját emigrációs helyzetét, ami szintén hozzájárult ahhoz, hogy dolgozva élje túl a személyi kultusz időszakát.

Ideje, hogy minderről őszintén beszéljünk, egyrészt azért, hogy ennek tanúsága is mutassa annak lehetetlenségét, hogy a tudomány kérdéseit alárendeljük a politikai taktika napi igényeinek; másrészt azért, hogy lássuk: íme ez az oka annak, hogy a tanulmányíró Lukács változó – egymásnak ellentmondó – megnyilatkozásait, az általunk vizsgált témában, nem lehet perdőntőnek elfogadni. Elöljáróban ugyanez mondható el Lukács személyes jellegű megnyilatkozásairól is.

Judith Marcus-Tar viszonya Lukács nyilatkozataihoz

Úgy tűnik, Tar másként viszonyult Lukács megnyilatkozásaihoz; nála az utolsó – a Tarnak adott Lukács-nyilatkozat vált a Naphta-Lukács viszony megítélésének az alapjává. Tar könyvében megfogalmazott álláspontjának fő vonala ennek következtében – Lukács utolsó nyilatkozatának megfelelően – az, hogy Naphta egyes, *nem külső vonásait* Lukácstól kapta, a külső vonásokat illetően pedig Thomas Mann Naphta külsejében „éppen az ellentétes vonásokat hangsúlyozta”.

Tar könyvében vitába szállt Sagave-val, aki mint az előzőekben már láttuk – mind bizonyos külső, mind bizonyos belső hasonlóságot tételezett fel Naphta és Lukács között. Tar könyvében oldalakon keresztül vizsgálja Naphta külső megjelenését⁶⁰ és a korabeli, Lukácsról információt adó, néhány dokumentum alapján (útlevél és a benne levő fénykép) azt a konklúziót vonja le, hogy Naphta és Lukács külsejében csak a szemük színe egyezett meg; ezért elmarasztalja Sagave-ot, aki a közöttük levő megdöbbentő külső hasonlóságról szólt.

Könyvében Tar bizonyos objektivitásnak is eleget kívánt tenni, a 106. lábjegyzetben⁶¹ utal egy weimari személlyel, dr. Hans Staudingerrel folytatott beszélgetésére, aki Lukács személyes ismeretére hivatkozva elmondta, hogy Lukács külső megjelenésében (többek között például jólöltözöttségében, úgy nézett ki, mint egy arisztokrata, állandóan kölnvizet használt stb.) rendkívüli módon hasonlított Leo Naphtára.

Mivel dr. Hans Staudingernek ez az állítása nem erősítette meg, sőt cáfolta Lukács utolsó nyilatkozatát – hacsak nem tesszük fel, hogy Staudinger is ellensége volt Lukácsnak – valamint Tar ehhez kapcsolódó álláspontját, ezért belőle csak – miért másért?! – egy lábjegyzetben szereplő szerény weimari személy lett.

Ez annál súlyosabb, mert nehezen képzelhető el, hogy dr. Hans Staudinger nem világosította volna fel Tart, a Lukáccsal való személyes ismeretségének a mineműségéről.

⁶⁰ J. Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács. Die Physiognomie des Leo Naphta.* – 84-89.

⁶¹ Uo. – 169.

Dr. Hans Staudinger ugyanis – a Lukács-hoz való viszonyát illetően – nem akarja, „egy weimari személy” a sok közül, hanem Lukács heidelbergi időszakának szűkebb baráti-ismerősi köréhez tartozó tudós volt. Mind Lukács, mind Staudinger a tízes évek közepén Emmy Lederer-Seidler heidelbergi baráti köréhez tartoztak, s a Ledereréknél gyakori összejöveteleken rendszeresen találkoztak.

Staudinger neve szerepel azok nevei között, akiket Lukács értesíteni akart első házasságáról, valamint azon a névsoron is, akiknek Lukács 1916 őszén *A regény elmélete* című művéből különlenyomatot akart küldeni.⁶² Az is figyelmet érdemel, hogy Lukács 1915 márciusában az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* című folyóiratban *A kultúrszociológia lényegéről és módszeréről* címmel ismertetést írt Staudinger könyvéről.

Mindebből kiderül és következik, hogy dr. Hans Staudingernek jól kellett ismernie Lukácsot heidelbergi időszakában, ezért Lukács életmódjával, külső megjelenésével kapcsolatos véleménye a tényekre támaszkodott, tehát dokumentumértéke is vitathatatlan, amely ennek következtében jóval többet érdemel, mint egy – a lényegét elfedő és dezorientáló kis lábjegyzet. (Ugyanakkor nincs semmiféle olyan bizonyíték, hogy későbbiekben Staudinger „ellenségévé” vált volna Lukácsnak, vagy hogy valami oka lett volna a fiatal Lukácsról hamisan nyilatkoznia.)

A Tar-Sagave vitára visszatérve, fel kell idézni, hogy Sagave a Naphta és a Lukács külső megjelenésében való hasonlóságot az orruk, a szájuk, a szemüvegük kapcsán említi, illetve a habitus külső megnyilvánulásaként is jelentkező vitatkozási kedvben, „érvelési módban” véli felfedezni.

Tar és Sagave Lukács és Naphta külső hasonlóságával kapcsolatos vitájának elfogulatlan megítéléséhez meg kell nézni Lukács első világháború előtti, alatti, majd a Tanácsköztársaság idején készült képeit⁶³ s akkor nem egyet találunk, amelyen „szemüvegének lencségei” mellett más olyan tulajdonságokat is mutatnak, melyeket Sagave állított, hogy jelen voltak Lukács arcának alakításában.

Ily módon egyik oldalon Staudinger állítása áll Lukács és Naphta feltűnő külső hasonlóságáról, az említett fotográfiáknak a tanúsága, valamint Lukács Günther Specoviusnak adott nyilatkozata, ahol maga is úgy véli, hogy mindenekelőtt az orrát, a száját adta kölcsön Naphtának, majd a következő, Vezér-Eörsi-nek adott nyilatkozata, ahol általában is elismerte, hogy Mann Naphta figuráját róla mintázta.

Így tehát Sagave a külső hasonlóságot illetően nem mondott sem többet, sem kevesebbet – érvelési módjáról majd később –, mint amit a fiatal Lukácsal gyakran találkozó ismerős, a korabeli dokumentumok és maga Lukács is, két nyilatkozatában állított.

Ezzel szemben Tar hivatkozik Lukácsnak egy nyilatkozatára és egy útlevélné a tanúságára, amelynek értelmezése több vitatható mozzanatot tartalmaz. Egy útlevél adatai és egy mellkép sosem adja azt az összképet, összbenyomást, ami egy ember külsejét kiteszi. Az élő-eleven, egységes személyiség külsejét részadatokra tördeli, ahol éppen az összbenyomás – ami a Naphta-Lukács kapcsolatban a külső hasonlóság alapja – tűnik el, illetve kimaradnak olyan jegyek, melyek az összbenyomás szükséges részei, például a sétatálca, a kölnivíz stb.

⁶² Lukács György levelezése (1902-1917). Magvető, 1981. – 13-14.

⁶³ Ezek a képek kiadásra kerültek a *Lukács György élete képekben és dokumentumokban c.* kiadványban. Azok a képek, melyekre itt utalok a kiadvány 56, 77, 92, 103. és 111. oldalain találhatóak.

Továbbmenve a Tar-Sagave vitában, és Lukács utolsó nyilatkozatát nézve, amelyben megtagadta a Naphtával való külső hasonlóságot, akkor perdöntőnek kell tartani, hogy a már említett képek nemcsak Lukács „szemüvegének lencsái”-ről tanúskodnak. Lukács a Tarnak adott nyilatkozatában azt mondta, hogy ő sohasem volt elegáns. Láttuk, hogy Staudinger ennek éppen az ellenkezőjét állította; vannak azonban náluk még *objektívebb* tanúk, s ezek éppen a már említett, Lukácsról készült fényképek⁶⁴

Ezen képek közül vagy tucatnyi mutatja Lukács alakját. A népbiztosság előtti időszakból való felvételek egyértelműen mutatják és bizonyítják, hogy Lukács választékos eleganciával, divatosan öltözködött, hogy finom angol szöveteket választott ruhái anyagául, s hogy nemcsak a jó szabásra ügyelt, hanem szinte műgonddal válogatta össze a kiegészítőket is: a nyakkendőt, a kalapot, a sétabotot stb. (Mivel e képek jelentős részén Balázs Bélával együtt fotografáltatta magát, Balázsról érdemes megjegyezni, hogy az ő eleganciája csak ficsúros jellegével különbözött Lukácsétól.)

Ezek a képek egyértelműen bizonyítják dr. Hans Staudinger Lukácsról szóló állításának igaz voltát.

Lukács korabeli eleganciája természetes is volt, hiszen Georg von Lukácsnak nem voltak anyagi gondjai; apja az Angol-Magyar Bank igazgatója olyan évi apanázst biztosított fiának, s ha kellett, akkor alkalmanként jelentős összegekkel ezt is megtoldotta, hogy az gondtalan jólétet, utazást, és bensőből fakadó, szellemi érdeklődésének megfelelő, anyagi elismerésre igényt nem tartó elfoglaltságot, életformát tett lehetővé számára⁶⁵

⁶⁴ Ezek a képek az előző lábjegyzetben említett kiadványban találhatóak meg, és a következők:

Lukács egyetemi évei idején (LAK) – 29.

Lukács György séta közben (LAK) – 33.

Lukács a Seidler Irma-szerelem idején (LAK) – 41.

Balázs Béla és Lukács György (Hajós Edit felvétele, LAK) – 46.

Lukács a 10-es években (Paul Ernst-Archív) – 56.

Lukács Gy., Balázs B. és Hajós Edit (IM) – 69.

Lukács Gy., Hajós Edit és Schlamadinger Anna (IM) 69.

Lukács György közoktatásügyi helyettes népbiztos (OSZK) – 92.

⁶⁵ Apjának, Lukács Józsefnek a hozzá intézett leveleiből ismerjük ezt, valamint a konkrét összegeket is; azt is, hogy Lukács György a pénzügyi támogatást elvárta, s hogy e pénzügyi kapcsolaton kívül – amit Mici húga egy 1914. júniusi levelében szóvá is tett – nem sok szál fűzte családjához.

Az anyagi támogatással kapcsolatos levelekből idézek néhány fontos momentumot.

Lukács József 1904. aug. 23-án a következőket írta fiának: „... mindent áldozok azért, hogy naggyá, elismertté, híressé lássalak lenni, legnagyobb boldogságomnak fogom érezni, ha azt mondják majd rólam, hogy Lukács György apja vagyok...” In: *Lukács György levelezése (1902-1917)*. – 148.

Az apa 1912. november 21-i levelében szemrehányást tett fiának, hogy „... eddigelé minden óhajod, kívánságod teljesült, ha tőlem függött ... nem tudod elképzelni, hogy te kívánhass, igényelhess valamit, aminek a teljesítése akadályokba ütközik...” Uo. – 506.

Az apanázs konkrét összegét illetően az 1913. júl. 15-i, és az 1914. máj. 25-i levél ad eligazítást. Ezekből a levelekből kiderül, hogy Lukács György fél évre 5000 frankot, ill. egy évre 10 000 márkát kapott, s ezenkívül alkalmanként még külön, jelentős összegeket, rendkívüli kiadásaira. Ez az évi apanázs – hogy a magyar olvasónak legyen valami elképzelése – kb. egymillió forintos évi támogatást jelentett, ami a 80-as évek elején majdnem hússzorosa volt a magyar átlagjövedelemnek. (E levelek uo., az 545-546. és az 570-571. oldalakon.)

Így érthetetlen marad, hogy J. Marcus-Tar, aki könyve anyagának gyűjtése során járt Magyarországon, és az itt levő dokumentumokat tanulmányozhatta, miért nem tette azt alaposabban, mind a képanyagot, mind Lukács családjával való levelezését illetően. Igaz, ezen anyagok tanulmányozása nem igazolta volna könyvének Lukács külső megjelenésével kapcsolatos felfogását.

Lukács hiúsága

Térjünk vissza Lukács Györgyhez. Milyen *személyes-emberi* motivációi lehettek annak, hogy Lukács a fenti módon viszonyult esetleges modell-voltához?!

A kérdés természeténél fogva csak feltételezés jöhet szóba, amelyet nem lehet a szükséges mértékben igazolni, vagy bizonyítani, de talán valószínűsíteni igen.

Mint láttuk, hosszú időn keresztül – lényegében 1956-ig –, Lukács Naphtához való viszonyának személyes-emberi vonatkozása alárendelődött a politikai taktika igényeinek; csak az SZKP XX. kongresszusa után jött létre Magyarországon annak a lehetősége, hogy egy ilyen tudományos kérdést (amely ugyanakkor szubjektív, személyes-emberi vonatkozásokat is érint) a maga szférájában, elválasztva a politika területétől, önmagában vizsgáljanak.

Lukács – sajnálatos módon – azt nem tette meg, hogy tudósként újra gondolja, újra fogalmazza Thomas Mann-nak *A varázshegyéről*, Naphta figurájáról a politikai taktika nyomása alatt előzőleg kifejtett álláspontját, de azt megtette – erre lehetőséget adott a XX. Kongresszus után megváltozott atmoszféra, illetve Lukácsnak a mozgalomhoz való új viszonyulása –, hogy személyes-emberi problémaként valljon Naphtához való viszonyáról.

Láttuk – annak ellenére, hogy most már a külső körülmények nem akadályozták az igazság kimondását – Lukács továbbra is „taktikázott”, olyan, egymásnak ellentmondó állításokat fogalmazott meg (például elegáns megjelenését cáfolva), melyeknek nyilvánvalóan hamis voltát bizonyítani lehetett.

Az is furcsa, hogy ezek az egymásnak ellentmondó állításai nagyon általános módon fogalmazódtak meg; ahelyett, hogy akár a külső, akár a belső, általa is elismert hasonlóságokat konkrétan, részleteiben elemezte volna, és saját önismereteként vallotta volna meg, Thomas Mann egyik levelére hivatkozik, hogy Naphtát Lukácsról mintázta; konkrétumként csak az orrát, a száját, az arcvonásait említi, majd ezt általánosságban tagadja, hogy azután a legfontosabbat – a belső-lényegi azonosságot – megint csak absztrakt és meghatározatlan módon („... a Naphta figura egyes vonásait – méghozzá nem is a külsőket – tőlem kapta...”) ismerje el.

E furcsa ellentmondások okát talán abban lehetne megragadni, hogy Lukács a modell-relációban nem akar vagy nem mer szembenézni sem saját, sem Naphta külső és belső tulajdonságaival, még kevésbé képes személyiségjegyeiket, külső tulajdonságaikat részleteiben, kellő alapossággal összevetni.

A fentiek miatt Lukács személyes nyilatkozatait is az ellentmondások és a problémával való alapos szembenézés hiánya jellemzi.

Lukácsnak ez a magatartása nem magyarázható mással, csak hiúságával; a hiúságot ugyanis olyan személyiségjegyként értelmezhetem, amely – ha igaz a hiúság megléte – érthetővé teszi Lukács személyes nyilatkozatainak általánosságait, ellentmondásait, az összehasonlítás alapját képező tényekkel szembenézni nem tudó, nem akaró magatartását.

Lukács hiúságát több forrásból lehetne igazolni; magával Lukáccsal is. Nem sokkal halála előtt írt önéletrajzi vázlatában, *a Megélt gondolkodásban* ahol saját élet-problémáit foglalta össze – a következőkkel fejezte be életútjának ismertetését, vont a végső tanúságát:

„Életvitel mint az (igazi!) kíváncsiság és hiúság harca-hiúság mint főbűn: az embert odaszögezi a partikularitáshoz (frusztráció mint megállás a partikularitás szintjén).”⁶⁶

Abban a kérdésben, hogy ő lehet-e Naphta modellje, a politikai taktika Lukács emberi hiúságát félretolta, hallgatásra kényszerítette; 1956 után azonban a személyes emberi megnyilatkozás szintjén – amely az igazság kimondását már lehetővé tette volna – a hiúság „átvette” Lukács vélekedéseinek az irányítását. Elismerem, hogy egy olyan komplexen ellentmondásos, nem egy vonatkozásban ambivalens figurával, mint Leo Naphta – amely az évtizedek múltával a fasizmus szörnyűségeinek hordalékával is tovább deformálódott (bár a tudománynak éppen az lett volna egyik feladata, hogy e torzításokat a figuráról lehántsa) –, valamelyest is közösséget vállalni – különösképpen akkor, ha ennek a hasonlóságnak a vállalóban valóságos alapjai vannak – nem kis jellembeli, erkölcsi tett, melyet mindenképpen *csak* a hiúság félretolásával lett volna lehetséges megvalósítani.

Lukács ezt nem tudta megtenni. Különböző nyilatkozataiban hiúságának sűgásai szerint ingadozott, hogy modell-voltának pusztá elismerésén túl (melynek vállalásában persze a hiúság is meghatározó szerepet játszott), mit is fogadjon el, vállaljon fel: a külső vagy belső hasonlóságot, vagy mindkettőt valamilyen formában?!

Kétségtelennek látszik, hogy Lukács minden Naphtával kapcsolatos nyilatkozatában (a hiúság ebben következetesen érvényesült) elkövette a „főbűnt”, a hiúságot; mert végül is azt szeretete volna elérni, amit az egyszeri lány, hogy ...legyen Naphta modellje is, de ...hol azok nélkül a külső, hol azok nélkül a belső tulajdonságokban való hasonlóság, közösség nélkül, melyek nélkül nem Naphta Leo Naphta.

Ez azonban Lukácsnak akkor sem sikerült, ha olykor némely kutatók (például J. Marcus –Tar) szinte segítségére voltak.

Lukács és a vele egyetértők álláspontjának tarthatatlan voltát megcáfolni, Lukács és Naphta kapcsolatának, összefüggésének igazi természetét feltárni azonban csak a regénybeli Leo Naphta és a vonatkozó időszak Lukácsának sokoldalú és alapos összehasonlításával lehetséges.

⁶⁶ Lukács György: *Curriculum vitae*. Magvető, 1982. 39.

MÁSODIK RÉSZ

Miért és hogyan vált Georg von Lukács Lukács György kommunista népbiztossá?

Előzetes megjegyzések

Lukács modell-voltát végül is az dönti el, hogy életútjában (itt is kiváltképp szellemi fejlődésében), személyiségjegyeiben, külső megjelenésében milyen mértékben hasonlítható-azonosítható Leo Naphtával. Ezért a fiatal Lukács személyiségét a legalaposabban meg kell vizsgálni; különösen azt a metamorfózist kell megvilágítani, hogy Georg von Lukács hogyan vált Lukács György kommunista népbiztossá.

E vizsgálat tudományos igényű megvalósítása számtalan akadályba ütközött, és még ma sem mondható, hogy az ehhez szükséges feltételek kellő mértékben biztosítottak. E nehézségek közül a legfontosabbak:

Először is, hogy szinte csak az elmúlt évtizedben – tehát a Lukács-kutatás késői szakaszában, mondhatnám napjainkban – váltak hozzáférhetővé, illetve kerültek felkutatásra a fiatal Lukács szellemi fejlődését megvilágító, pontosító alapvető dokumentumok. Itt mindenekelőtt az ún. *heidelbergi bőrönd* előkerülésének a fontosságáról van szó⁶⁷ E bőrönd levélanyaga a levelekben foglalt információk miatt rendkívüli jelentőségű; az ezekben található közlések irányították a figyelmet számtalan nagyon lényeges folyamatra, mindenekelőtt a Vasárnap Kör és a Szellemi Tudományok Szabad Iskolájának a fiatal Lukács szellemi fejlődésében játszott szerepére. Ennek tudatosodása után indult meg intenzíven a fiatal Lukács körül kialakult szellemi műhelyeknek, például a Vasárnap Társaságnak a feltárása⁶⁸

⁶⁷ Lukács 1917 novemberében Heidelbergből visszaköltözött Magyarországra, ennek kapcsán az addigi gazdag levelezését, bizonyos kéziratokat egy bőröndben a heidelbergi Deutsche Bank széfjében helyezte el, amit azután örökre otthagyt. A hetvenes évek elején a bank egyik hivatalnok megtaálta a bőröndöt, azonosította Georg von Lukácsot és juttatta el a gazdag anyagot, az ún. *heidelbergi bőröndöt* az MTA Filozófiai Intézete Lukács Archívumának.

⁶⁸ A fiatal Lukács magyarországi kutatásának legfontosabb publikációi a következők:

Fehér Ferenc: Balázs Béla és Lukács György szövetsége a forradalomig. *Irodalomtörténet*, 1969/2., 3.

Fehér Ferenc: Politikai filozófia és forradalmi praxis. (Lukács György írásai a politikai teóriáról.) (Kéziratban)

Fekete Éva: Lukács György az első világháború éveiben. *Valóság*, 1977/2.

Földényi F. László: A fiatal Lukács drámaelmélete. Magvető, 1982.

Hegyí Béla: A fiatal Lukács György. *Vigília*, 1971/9.

Heller Ágnes: Portré-vázlatok az etika történetéből. Gondolat, 1976. (Különösen a Lukács György és Seidler Irma, valamint A lelki szegénységről. Lukács György ifjúkori dialógusa c. tanulmányok.)

Hermann István: Lukács György gondolatvilága. (Tanulmány a XX. század emberi lehetőségeiről.) Magvető, 1974.

Lendvai L. Ferenc: Lukács György és Seidler Irma. *Világosság*, 1975/ 1.

Ebben a folyamatban – miután összetartozásukra, összefüggéseikre fény derült – egyrészt felgyorsult bizonyos dokumentumoknak (Balázs Béla, Lesznai Anna naplói, levelezése stb.), a korabeli magyar sajtóban, kiadványokban publikált anyagoknak (például a Szellemi Tudományok Szabad Iskoláján tartott előadások) tanulmányozása; másrészt ezen összefüggések felsejlése folyamatában kaptak jelentőséget a fiatal Lukács olyan irodalmi megformálásai, mint Lengyel József *Visegrádi utcájában* és másik regényében, *a Prenn Ferenc hányatott életében* (itt Benzy Nándor előélete kísértetiesen hasonlít Leo Naphta életéhez), valamint Sinkó Ervin *Optimistákja*, Lesznai Anna *Kezdetben volt a kertje*, Ritoók Emma *A szellem kalandorjai*, Thormay Cecil *Bujdosó könyv* (1921-22)-je⁶⁹ stb. (Ez a helyzet egyúttal annak a szükségességét is felveti, hogy a fiatal Lukács ezen egyik-másik irodalmi portréját majd összevessük *A varázshegy* Leo Naphtájával.)

Ez a feltáró folyamat ugyanakkor felhívta a figyelmet az egykor a Vasárnap Társasághoz tartozott, még élő tagokra, akiknek visszaemlékezései (Lukács György, Lesznai Annáé, Arnold Hauseré, Tolnay Károlyé, Gergely Tiboré stb.) tovább gazdagították a kialakuló képet, illetve újabb megoldandó tudományos problémákat vetettek fel⁷⁰

A másik – az előzőeknél is zavaróbb – akadály az, hogy a fiatal Lukács életútjának kutatását és tudományos megítélését nehezítették és továbbra is nehezítik bizonyos szubjektív elfogultságok, amelyek jellemzőek voltak mind Lukácsra, mind a magyarországi Lukács-kutatással foglalkozók jelentős többségére.

Lukács ugyanis később – miután életének e szakasza szellemi fejlődésének egy meghaladott stádiumává vált – egyrészt hosszú időn keresztül hallgatott életútjának erről az időszakáról, a „heidelbergi bőrönddel” együtt azokat a szellemi problémákat is a Deutsche Bank széfjébe igyekezett zárni, amelyek ezekben az években gondolkodását, magatartását meghatározták, másrészt – miután nem hallgathatott tovább a Vasárnap Társaságról – igyekezett mind a csoportosulás jelentőségét csökkenteni, mind e Társaságnak a saját személyes életútjában való szerepét jelentéktelennek ábrázolni.

Lendvai L. Ferenc: Lukács György útja Marxhoz. A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn. Kossuth, 1977.

Lukács József: A vallás és az irracionizmus vizsgálatának néhány problémája Lukács György életművében. *Világosság*, 1975/8.

Márkus György: A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1973/5-6.

Novák Zoltán: A Vasárnap Társaság. A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn. Kossuth, 1977.

Novák Zoltán: A Vasárnap Társaság. Lukács Györgynek és csoportosulásának eszmei válsága, kiútkeresésük az első világháború időszakában. Kossuth, 1979.

A Vasárnapi Kör. Dokumentumok. Összeállította, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta Karádi Éva és Vezér Erzsébet. Gondolat, 1980.

Karádi Éva: A budapesti Lukács-kör és a heidelbergi Max Weber-kör. (Kéziratban)

⁶⁹ Lásd: Lengyel József összegyűjtött munkái, második kötet. *Mérni a mérhetetlent*. Szépirodalmi, 1966.

Sinkó Ervin: *Optimisták*. Történelmi regény 1918/ 19ből. Fórum, Újvidék.

Lesznai Anna: *Kezdetben volt a kert*. I-II Szépirodalmi, 1966.

Ritoók Emma: *A szellem kalandorai*. Göncöl kiadás, 1922.

⁷⁰ Lásd: *Emlékezések I*. Irodalmi Múzeum, 1967. *A század nagy tanúi*. RTV-Minerva, 1978.

A fiatal Lukács tevékenységének tudományos feltárásában azonban még ennél is súlyosabb helyzetet teremtett és teremt a kutatói elfogultságok megléte, aminek lényege az, hogy a vonatkozó időszak Lukácsát *baloldali ellenzékinek* próbálják beállítani. Kevesen vagyunk (a marxista Lukácsal együtt), akik a fiatal Lukácsot egy *jobboldali ellenzéki* megtestesítő romantikus antikapitalistaként ábrázoljuk; holott éppen a Naphta-modell eldöntése vonatkozásában ez a nézőpontkülönbség különösen alapvető és perdöntő kérdés. Ha ugyanis a fiatal Lukács indulását a baloldali ellenzéki pozíciójából próbáljuk értelmezni, akkor – azon túl, hogy az ellentmond az objektív igazságnak – eleve eltorlaszoljuk az utat a Naphtával való összehasonlítás előtt.

Ez a kutatói elfogultság különösen a magyarországi fiatal Lukács-kutatást paralizálja, ugyanakkor-ahogy majd Judith Marcus-Tar esete kapcsán és mások esetében is látható lesz – torz módon befolyásolja a nemzetközi Lukács-kutatást is; egyúttal alapjává válik a tudomány szellemétől idegen magatartásoknak, annak, hogy azokat az álláspontokat, amelyek nem felelnek meg egy ilyen retusnak, azokat vagy a válasz, a reagálás lehetőségeinek a biztosítása nélkül „bírálják”, vagy méginkább – elhallgatják. A magyarországi tudományos közélet becsületét, tisztességét jelzi, hogy ezeket a törekvéseket a tudományos közvélemény a maguk helyére teszi⁷¹

⁷¹ E tanulmány írója is hasonlóan járt a fiatal Lukácsal kapcsolatos publikációival.

Egyrészt a *Társadalmi Szemle* 1979. évi egyik számában jelent meg *A Vasárnap Társaságról* egy olyan kritika, amelyre – a Szerkesztőség előzetes megjegyzései és feltételei miatt – nem volt módom válaszolni; másrészt a fiatal Lukácsról szóló cikkeimet, tanulmányaimat, említett könyvemet – elhallgatták. – A személyes példánál maradva. Az *Irodalomtörténeti Közlemények* (A Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézetének folyóirata) volt az az orgánus, amely a szélesebb tudományos közvélemény hangjaként foglalkozott a fiatal Lukácsal kapcsolatos írásaim egy részével, megbélyegezve a klikkszemlemben fogant magatartásokat. E folyóirat 1979/1., az 1980/2. és az 1981/2. számai foglalkoztak az itt mondottakkal. Én ennek csak egy mozzanatát – a főszerkesztő levéljének kijelentése alapján igazolására – jelezni:

A Karádi Éva és Vezér Erzsébet által összeállított, *A Vasárnap Kör* c. dokumentumkötetről szóló recenzióban olvashatjuk a következőket: „... Illetve: hasznos-e, szerencsés-e nemlétezőnek tekinteni, említés nélkül negligálni az előttük jártak érveit és koncepcióját? Korántsem a Karádi-Vezér szerzőpárosé az elsőség érdeme; ugyanennek a témának kutatója, szakértője Novák Zoltán is, ki előbb terjedelmes tanulmányban (vö. *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*. Bp. 1977. 300-376.), utóbb önálló monográfiában (*A Vasárnap Társaság*, Bp. 1979) fejtette ki véleményét az elnevezést illető kételyekről és lehetőségekről csakúgy, mint a vitakör létének valószínű időkeretéről, a tagság kérdéseiről stb. Dicsértük, noha nem tekintettük abszolút érvényűnek Novák felfogását (vö. *ItK* 1980. 222-224.), s ezután is elképzelhetőnek, sőt, szükségesnek ítélnők a vele folytatandó polémiát, bizonyos állításainak korrekcióját avagy cáfolatát – épp a tudományos igazság, a századelő esztétikájának további tisztázása érdekében. Egyvalamit tartunk elképzelhetetlennek: e markáns koncepció megkerülését és elhallgatását, mert azt feltételeznünk is bajos, hogy már az 1977-es előtanulmány sem juthatott Karádi Éva és Vezér Erzsébet kezébe. Sajnálatos, hogy nem vállalták a szembesítést, a nyílt vita »kockázatát« a Novák képviselte kihívással. Nagyobb óvatosságra, üdvös mérsékletre, egynémely állítások, hipotézisek felülvizsgálatára intett volna a konfrontáció. Könyvük látta kárát e magyarázhatatlan kitérésnek...” (*A Vasárnapi Kör*. [rec.] Lőrinczy Huba. In: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1981/2. sz. 229.)

Amit a recensens a fentiekben elképzelhetetlennek tart, tette J. Marcus-Tar is könyvében, ami szintén nem szolgálta – ahogy majd látjuk – célja realizálását, a Naphta-Lukács viszony tudományos megoldását.

Kései információ: a könyv digitalizálása kapcsán írom a következőket:

Végül még egy – két aspektusú – nehézségről kell említést tenni. A fiatal Lukács életútjának megértéséhez elkerülhetetlen a századelő Magyarországa társadalmi-politikai-szellemi folyamatainak az ismerete, különös tekintettel a magyarországi zsidóság asszimilálódásának a körülményeire.

A nemzetközi Lukács-kutatás nem ismeri a szükséges mértékben a századelő Magyarországa azokat a viszonyait, melyek döntően hatottak a fiatal Lukács fejlődésére; a magyarországi Lukács-kutatás pedig többségében kényes és tabunak tartott területként kezeli és ezért „szégyenlősen”, nem fontosságának mértékében foglalkozik Lukács zsidó származásából fakadó, az asszimilációra való törekvést és az identitás válságát egyaránt felmutató bonyolult életúttal. Ez az utóbbi magatartás nemcsak a fiatal Lukács megértését akadályozza, méginkább lehetetlenné teszi Leo Naphta és Lukács György viszonyának igaz megoldását.

Az itt elmondottak teszik szükségessé a következő fejezetben a századelő Magyarországa viszonyainak rövid felvázolását, a magyarországi zsidóság asszimilációja problémáinak jelzését, hiszen ezek nélkül a fiatal Lukács életútja, eszmei fejlődése nem érthető meg.

Történeti vázlat a századelő Magyarországról

Ez a kor az imperializmus kialakulásának, majd az első világháborúnak a kora; előbb az Osztrák Magyar Monarchia látszólagos, a felszínen mutatkozó stabilitásának, majd mindinkább elmélyülő és végsőkéig kiéleződött válságának, pusztulásának az időszaka.

Magyarországon a kapitalizmus megkésett kialakulása következtében a társadalmi átalakulás különböző folyamatai és szakaszai (mindenekelőtt a feudalizmus bukása és a polgári viszonyok uralkodóvá válása) nem különültek el határozottan egymástól, így a századfordulón mindinkább felgyorsuló tőkés fejlődés s az ehhez kapcsolódó ipari forradalom (s mindezek következménye) a feudalizmus jelentős maradványainak megléte, illetve az imperializmusra való átmenet körülményei közepette ment végbe.

A polgári átalakulás e nem „klasszikus” formája a tőkés termelőerők kibontakoztatását és fejlesztését akkor és olyan következményekkel biztosította, amikor már nem annyira e társadalmi rend előnyei, mint inkább hátrányai váltak meghatározóvá; ennek következtében az országban a legkülönbözőbb – a gazdasági, a politikai, a szellemi élet szférájában lévő – ellentmondások, feszültségek jöttek létre, amelyek a társadalom állandósuló válságának a lehetőségét eredményezték.

A századelő Magyarországa ezzel együtt is a kapitalizmus fejlődése jelentősen felgyorsult; ez tovább bomlasztotta a feudális társadalmi szerkezet maradványait, a termelés szférájában

Az előszóban írottakat, azt, hogy a Lukács – életmű tudományos kutatásában a tudományos etikával összeegyeztethetetlen tendenciák vannak, abban az időben nem tudtam részletesen és konkrétan kifejteni. Nem írhattam meg, hogy kik és milyen eszközöket felhasználva próbálták – az elhallgatáson kívül, már előzőleg – megakadályozni könyvem megjelenését. Akik kíváncsiak a tényekre, azok e tényeket a következő helyeken olvashatják:

- Élet és Irodalom 2000. Május 5.-ei számának (13. oldalán) Mádl Antal tényei c. hozzászólásomban, valamint

- az interneten, az Országos Széchenyi Könyvtár Magyar Elektronikus Könyvtár gyűjteményében a <http://mek.oszk.hu/01900/01961> számon található könyvem (Novák Zoltán: Az MSZMP Budapesti Reformköre A reformkörü mozgalom szerepe a magyarországi rendszerváltásban) negyedik részéhez írott 143. Lábjegyzetében. (2005-08-15. N. Z.)

átformálta és az új polgári elemekkel összekapcsolta a régi osztályokat, rétegeket, anélkül azonban, hogy a társadalmi elkülönülés régi kereteit, tudati formáit ténylegesen megváltoztatta volna.

A kapitalizmus megkésett és torz fejlődése következtében az országban uralkodó társadalmi-politikai rendszert sajátos kettősség jellemezte: a feudális eredetű régi földbirtokosság és az újonnan kifejlődött burzsoázia alapérdekeiben közös, de ennek ellenére mégis diszharmónikus együttélése. Sajátos „kettős struktúra” volt ez, a feudális eredetű, de mindinkább kapitalizálódó nagybirtokosság és az újonnan létrejött (jelentékeny számban zsidó) nagyburzsoázia kettős uralkodó osztályával.

Ennek a sajátos kettősségnek témánk szempontjából különösen fontos következménye volt a gazdasági fejlődés és az ország társadalmi és politikai struktúrája közötti ellentmondás, a gazdasági és politikai hatalom inadekvát volta: az ország társadalmi-politikai tudatát nem a gazdaságilag legerősebb osztály, a burzsoázia határozta meg, hanem a volt feudális társadalomhoz még továbbra is ezer szállal kötődő nagybirtokosság, illetve annak alárendelt szövetséges, a dzsentr

Ez a megkésett és torz fejlődés, s az ebből fakadó hatalmi struktúrának az inadekvát jellege – az Osztrák-Magyar Monarchiában mind súlyosabbá váló nemzeti-nemzetiségi kérdéssel, valamint a Magyarországon is különösen kieleződött ún. zsidókérdéssel együtt – vált a mind szélesebben kibontakozó elidegenedés, valamint a politikai és szellemi élet irracionálisizmusának a társadalmi alapjává.

Ennek a politikai irracionálisizmusnak egyik alapvető megnyilvánulása a haza (azaz Magyarország függetlenségének a követelése) vagy haladás (azaz a következetes polgári átalakulás szorgalmazásának) hamis alternatívája volt. Az uralkodó osztály különböző csoportjai e hamis alternatíva által lehetővé vált manipulációkkal biztosították uralmukat; fontos megjegyezni, hogy e hamis alternatívát hosszú ideig a polgári progresszió különböző csoportjai (polgári radikálisok, szociáldemokraták) sem tudták túlhaladni.

A korabeli Magyarország társadalmi-politikai életében megnyilvánuló kettősség, s az ennek során létrejött politikai irracionálisizmus a szellemi élet területén különös élességgel és ellentmondásokkal jelentkezett. A magyar „történelmi” középosztály magva (eltérően mind a nyugati, mind a kelet-európai fejlődéstől) a gazdaságilag egyre hanyatló birtokos nemesség, a dzsentr volt. A múlt század végére a „történelmi” középosztály jelentős részének társadalmi-gazdasági pozíciója megromlott, birtokait jelentős arányban elvesztette és eladósodott, s a hivatali-katonai pálya különböző területeire vonult vissza. Ezzel együtt politikai súlya mégis nőtt. Ez az ellentmondás magyarázható egyrészt azzal, hogy a századforduló Magyarországon a nagybirtokos osztály és a nagyburzsoázia közötti kompromisszum felbomlott, s ebben a helyzetben a dzsentr kétfrontos harcban politikai pozíciókat szerzett, „bebizonyította” a hivatalnoki funkciók ellátására való képességét és fontosságát, másrészt magyarázható azzal, hogy „keresztény középosztállyá” formálódva aktívan kivette a részét az állandósult társadalmi válságból születő különböző reakciós ideológiák, mindenekelőtt az újkonzervativizmus kidolgozásában, amelyben a konzervatív indíttatású kapitalizmus- és (zsidó) tőkeellenesség válik az ekkor alakuló jobboldali radikalizmus alapjává.

Továbbá, a dzsentr, „süllyedése” következtében megjelent a szabad értelmiségi pályákon is, ahol szembe találta magát a pozícionálisan egyre emelkedő új polgári értelmiséggel, jórészt zsidó származásúakkal, akik a szabad diplomás értelmiség jelentékeny részét adták. Ez az új polgári értelmiség a kapitalizmus fejlődésének, s ennek következtében felgyorsuló urbanizációnak a terméke volt; a megerősödött, nyelvében és kultúrájában már magyarrá vált polgárság második-harmadik nemzedékéből került ki, magába olvasztva a régi nemesi és

polgári értelmiség demokratikus, valamint a kispolgárság feltörekvő elemeit és tudatos harcba kezdett a feudális jellegű dzsentri befolyás alóli emancipáció érdekében.

Éppen ennek következtében itt, a szabad értelmiségi pályákon – a hivatalnoki, katonai pályákkal ellentétben – már egyáltalán nem volt túlnyomó és vitathatatlan a dzsentri szellemű középosztály vezető szerepe, ezen a területen jött létre a középosztály polgári magja. Éppen ezért a dzsentri itt indított egyre élesedő harcot a polgári, mindenekelőtt a zsidó származású értelmiség visszaszorítása végett.

Ezt a harcot ugyanakkor egy általánosabb összefüggés keretében is kell látnunk. Az imperializmus kialakulása, a monopóliumok kibontakozó hatalma a középrétegek egzisztenciális biztonságát is fenyegették; az első világháború csak tovább fokozta a nehézségeket s elindította egyes rétegek proletarizálódását is. Ezek a gazdasági-társadalmi folyamatok jelentős hatást gyakoroltak a középrétegekre, különösen az értelmiségre; bizonyos értelmiségi csoportokban kiváltották a létbizonytalanság, a függőség, a kiszolgáltatottság érzését; ami egyre romló helyzetük valóságos folyamatait tükrözte. Ezek a folyamatok váltak a mozgatóírává a társadalmi élet mind szélesebb szférájában kibontakozó elidegenedésnek, amelyet különös érzékenységgel az értelmiség élt át. Az is igaz, hogy az elidegenedésre az értelmiség különböző csoportjai nem egyformán reagáltak; e reagálásban jelentős szerepet játszott a társadalmi helyzet, származás, generációs-nemzedéki hovatartozás, politikai-világnézeti meghatározottság.

A zsidóság magyarországi helyzetét, asszimilálódásának folyamatát, az ezt elősegítő és akadályozó tényezőket az előzőekben jelzett, Magyarországon sajátosan végbemenő polgári átalakulás keretében és ehhez kapcsolódó történeti-társadalmi folyamatokban kell vizsgálni.

A Magyarországon élő zsidók társadalmilag, politikailag, eszmeileg jelentősen differenciálódtak. Közismert, hogy a zsidó nagytőkének döntő, meghatározó szerepe volt a kapitalizmus magyarországi fejlődésében. A jelentős részben zsidó nagytőke és a magyar nagybirtokosság együttműködése, kompromisszumokkal létrehozott szövetsége volt az alapja a „kettős” uralkodó osztály gazdasági és politikai hatalmának. A zsidóság közép- és kispolgári csoportjai és ezekhez tartozó tagjai is a legkülönbözőbb politikai és eszmei törekvéseket képviselték, a dzsentrihez való teljes hasonlástól a baloldali progresszió, majd a forradalmi mozgalmakban való tevékeny részvételig.

A zsidóság asszimilálódása Magyarországon is ellentmondásos folyamat volt. Míg a dualizmus időszakában a magyar kormányzati politika, ennek liberális politikai vezető magva végig támogatta a zsidóság asszimilálódását – s e téren a századfordulóig gyors előrehaladásról beszélhetünk, melyet majd Lukács családja vonatkozásában is rögzíteni lehet –, addig a századfordulótól kezdve a dzsentri rétegek irányításával kidolgozott újkonzervatív politikai koncepció, s az általa erőteljesen szorgalmazott antiszemita nacionalizmus nemcsak lelassította és akadályozta az asszimilálódást, hanem bizonyos disszimilációt is megindított.

E kettős folyamat lényeges eleme, hogy az egész korszak folyamán a magyar vezetőréteg és középosztálya, a dzsentri, valamint a zsidóság sajátosan ambivalens viszonyáról, a „szeretetgyűlölet” együttes meglétéről volt szó.

A magyarországi polgári átalakulás vezető ereje a liberális elveket valló magyar nemesség volt; tudván tudta, hogy a polgári társadalom megteremtése – a magyar polgárság csekély száma miatt – nem valósítható meg csak a polgárosulás magasabb fokán álló „idegenek” – mindenekelőtt a németek és a zsidók – segítségével.

Ugyanakkor e társadalmi folyamatok magukkal hozták a nemzeti eszme kibontakozását, a magyar nemzeti identitás megteremtésének a szükségességét, amelyet a magyar nemesség a történeti Magyarország területén – ahol a nemzetiségek aránya rendkívül jelentős volt – élők asszimilálásával kívánt teljessé tenni.

Ebben a folyamatban a liberális nemesség vezető politikai magva különösen jelentős szerepet szánt a magyarországi zsidóságnak; nemcsak azt várta el, hogy a zsidóság maga asszimilálódjék, hanem a nemzetiségek asszimilálásában is számított segítségre. Ezért nemcsak biztosította a zsidóság emancipálódásának politikai feltételeit, hanem a legkülönbözőbb módon – mindenekelőtt a közös gazdasági, politikai érdekek hangoztatásával – szorgalmazta is a zsidó asszimilációt. így a múlt század második felében a történeti Magyarországon lévő zsidóság zöme, mintegy háromnegyede (kb. 700 000 fő) a magyarsághoz asszimilálódott. Ennek következtében a nagyipari burzsoázia, valamint a közép- és kispolgárság jelentős részét, a kialakuló új polgári értelmiségnek a többségét az asszimilálódott zsidó származásúak alkották. Ez a folyamatnak azonban csak az egyik, a „szeretet” oldala volt.

A másik oldalt főként a dzsentri és az asszimilálódott zsidóság mind ellentmondásosabbá váló viszonya jelentette. A polgári társadalom kibontakozásával – ami a zsidóság gazdasági, majd részben politikai térnyerésével járt együtt – a dzsentri helyzetében nagyfokú romlás következett be; ez a folyamat szembeállította őt mind a polgári átalakulással, mind annak egyik fő hordozójával, az asszimilálódott zsidósággal.

A dzsentri, mint „történelmi”, majd „keresztény” középosztály, valamint az új polgári középosztály, a magyarországi középosztály két ellentétes pólusát jelentette, amelyek között – a dzsentri süllyedése és az új polgári középosztály térnyerése következtében – szükségképpen kiéleződött a pozicionális és ehhez szorosan kapcsolódó eszmei-politikai konfliktus; az egész korszakon végigvonuló ún. zsidókérdést, a század elejétől mindinkább erősödő antiszemitizmust, az ekkor kezdődő jobboldali radikalizmust és ideológiáját, az új konzervativizmust is csak ebből a szembenállásból érthetjük meg.

Ezek a folyamatok felerősödtek a középrétegekre nehezedő nyomással, az ehhez kapcsolódó elidegenedéssel, amelyre a zsidó értelmiség különös érzékenységgel reagált, hiszen e társadalmi bizonytalanság így kiegészült a vallási-nemzeti hovatartozásuk szféráiban is erősödő ellentmondásokkal.

Mindez a zsidó értelmiség jelentős csoportjaiban felkeltette a hovatartozás bizonytalanságát, létrehozta a közösségi lojalitás és az identitás válságát, melynek kísérőjelensége a társadalmi, osztályszerű és politikai meghatározottságtól való tudatos elfordulás, valamilyen – legalábbis szándékában és törekvéseiben – „szabadon lebegés” volt, ami egy korai, ellentmondásos jellegű internacionalizmusban, világpolgári magatartásban, sajátos kozmopolita életérzésben jelentkezett.

Az Osztrák-Magyar Monarchia válságát létrehozó társadalmi-történeti talaj – ami csak feldúsult a zsidó értelmiségi lét ellentmondásaival –, s az ebből a léthelyzetből kinövő legkülönbözőbb jellegű és irányultságú hamis tudat, és az ezt realizálni akaró magatartások rendkívül alkalmasak voltak a különböző idealista, irracionalista filozófiák, erkölcsi értékek, vallási hitek, konzervatív és progresszív politikai programok amalgám elegyítésére; mindez a századelő válságára reagáló értelmiségi magatartás és az általuk képviselt eszmék tarka (és zavaros) kavalkádjaként létezett.

A századelő értelmiségének többsége foglya maradt a polgári viszonyoknak, s a polgári társadalom keretei között kereste az elidegenedés felszámolásának a lehetőségét, egyesek identitásuk megerősítését. Az értelmiség e polgári többségét sem szabad azonban egységes, egynemű rétegnek tartanunk; az eszmetörténeti folyamatok megértése érdekében rendkívül

fontos látnunk azoknak a sajátos társadalmi-politikai-szellemi, valamint személyes-emberi motívumoknak a bonyolult összefüggéseit, amelyek meghatározták nézeteiket, emberi magatartásukat, széles értelemben vett cselekvéseiket.

Ezek egy része polgári talajról, a legkülönbözőbb idealista filozófiai meggyőződéssel, radikális bal- és jobboldali ellenzékiességgel bíralták a polgári társadalmi és politikai viszonyokat, mások a politikai passzivitás, a rezignáció álláspontjára helyezkedtek, míg többen a különböző irracionalista filozófiák híveivé szegődve akár romantikus antikapitalistaként, akár az apolitikus dekadencia képviselőjeként váltak parazita értelmiségivé. Bizonyos tiszta képletek mellett zavaros, sokszor nehezen összeegyeztethető, vagy egymás-nak ellentmondó részekből összetevődő világnézetek, magatartások átmeneteivel is találkozhatunk; ezért az adott személyiség vagy csoportosulás egyértelmű minősítése sokszor nagy nehézségekbe ütközik. Egyértelmű minősítés helyett sokszor meg kell elégednünk a jellemző eszméi és politikai magatartások konkrét bemutatásával, az egymásnak ellentmondó folyamatokban a domináns mozzanatok megragadásával, mert csak ezek együttes figyelembevétele igazíthat el az értékelésben.

A fiatal Lukács a századelő Magyarországon

Lukács családja

Mind Lukács családjának, mind a fiatal Lukácsnak az életútjában megtalálhatjuk azokat a tipikus tendenciákat, melyekről a magyarországi zsidósággal kapcsolatban az előzőekben szó esett.

Lukács Löwinger György Bernátként született 1885-ben Budapesten. Apai nagyapja – Löwinger Jákob – még szegedi paplankészítő kisiparos; apja, aki már viszonylag fiatalon a Magyar Általános Hitelbank igazgatója volt, 1890-ben magyarosította nevét Lukácsra, majd 1901-ben megkapta, 1899-re visszamenő hatállyal, a magyar nemességet, hozzá a „szegedi” előnevet. Innét a fiatal Georg von Lukács nemessége.

Az apára még bizonyos kettősség volt jellemző; egyrészt – sok más gazdag zsidóhoz hasonlóan igyekezett viselkedésben, életformában hasonlítani a magyar uralkodó osztályhoz; az uralkodó elit több vezető tagja, így gróf Tisza István is, aki hosszú időn keresztül Magyarország miniszterelnöke volt, szűkebb baráti köréhez tartozott. Másrészt még nem szakította teljesen meg a zsidósággal való kapcsolatát, ami a rokoni kapcsolatokban, emberi viszonyokban, az életmód, a viselkedés bizonyos külsőségeiben öltött testet.

Anyja, Wertheimer Adél osztrák származású, gyermekeivel németül beszélő zsidó nő volt, akinek polgári szemlélete és ambíciói hosszú ideig uralták a Lukács-ház atmoszféráját.

Ugyanakkor – s ez ellentmondani látszik az eddig elmondottaknak – az idős Lukács György utolsó írásában, életrajzi vázlatában, a *Megélt gondolkodásban* elutasította, hogy a zsidóság bármiféle ideológiája hatott volna szellemi fejlődésére, a következőket írta:

„Tiszta zsidó családból. Éppen ezért: a zsidóság ideológiáinak semmi befolyása szellemi fejlődésemre. Apám: konzul Budapesten⁷² Egyebekben is: epizodikusan, protokollként hatott (a zsidóság) gyerekkori életemre: társadalmi részvétel ismerősök esküvőin, temetésén stb.:

⁷² Lukács ezzel a család vallási közönyére utalt: apja alighanem azért helyeselte egy önálló zsidó állam megalapítását, hogy annak budapesti konzulja legyen. (In: Lukács György: *Curriculum vitae*. Magvető, 1982. – 485.)

részvétel a szertartásokon. Minthogy még a héber nyelv elsajátítására sem helyeztek súlyt, a gyerek számára ezek teljesen tartalmatlanok, tisztán »protokollárisak« (kalap a templomban, eszembe sem ötlött, hogy az ott mondott vagy énekelt szövegnek bármi értelme lehet). Ezáltal a vallás besorolódik a normális társadalmi életbe: hogy az (ismeretlen) vendéget tiszteletudóan kellett üdvözölni, a gyermek szempontjából többnyire teljességgel értelmetlen, kérdéseire és kijelentéseire udvariasan (látszólag érdeklődéssel) kellett válaszolni: mindegy. Hogy a normális gyermekéletet a formális-értelmetlen reagálási kötelezettségeknek ez a rendszere építi körül: jellemző már az első gyermekévekre.⁷³

Az idézetben mondottakkal alapjában egyetérthetünk, talán azzal a kis pontosítással, hogy a tízes években a zsidó misztika és a zsidó szellemiség közvetlenül is hatott valamelyest Lukácsra, mégis – más értelemben, mint ahogy ezt Lukács tagadta – meghatározó jelentőséget tulajdonítok a fiatal Lukács szellemi fejlődésében, életútjában zsidó származásának. Ez a hatás két területen is alapvető.

Az első: a fiatal Lukács romantikus antikapitalizmusa – különösen ennek kezdetei – nem teoretikus belátásból származott, hanem a családjában tapasztalt élményekből. A család gazdag volt, fényűző jó módon élt, ennek minden külső jegyével. Az apja által befutott – és az anya által példaképül állított és állandóan hangsúlyozott – karrier a maga kicsinyes számításával, önzésével, üzleteivel, a pénz mindenhatóságát hirdető és gyakorló magatartásával, a fényűző gazdagság és az országban levő nyomor kiáltó ellentmondásaival, már a gyermek Lukácsban ellenérzést váltott ki⁷⁴

A család ezen életformájával való szembenállás kezdetei mindenekelőtt az anyjához való viszony ridegségében és a vele való szembenállásban mutatkozott meg, majd az egész családhoz való laza kötődésben, amelynek az a paradoxona, hogy e kapcsolat összetartó eleme szintén csak a pénz volt.

Ily módon a fiatal Lukács a kapitalista viszonyok antihumánus, az emberi-családi kapcsolatokat is elidegenítő, csak pénz-viszonyra redukáló természetét egy tipikusan zsidó nagypolgári családban élte meg; az ezzel a helyzettel és családjával szembeni ellenszenv a zsidóság e létformájával való szembenállást is szükségszerűen kiváltotta⁷⁵

A második terület (s ez a döntő): a fiatal Lukács folytatni, teljessé akarta tenni az asszimilálódását, ami egyet jelentett a családjában megélt zsidóságtól való teljes – életformában, vallásban, emberi kapcsolatokban stb. – szakítással. A fiatal Lukács életútjában, szellemi fejlődésében ez a meghatározó mozzanat: a nagypolgári zsidó életformától való menekülés, új hitek, új értékek, tartalmas emberi kapcsolatok, közösségek keresése, teremtése, ahogy ezt majd a későbbiekben láthatjuk.

⁷³ Lukács György: *Curriculum vitae*. – 11.

⁷⁴ Ezzel kapcsolatban Lukács később arról beszélt, hogy az erdélyi, székely származású Benedek Marcell visszaemlékezéseiből tudta meg, hogy az, 15 éves korukban tőle, Lukácstól hallotta először, hogy 3 millió koldus él Magyarországon. (Lásd: *Emlékezések I. Irodalmi Múzeum, 1967.* – 28.)

⁷⁵ Heller Ágnes Lukács és Seidler Irma kapcsán erre vonatkozóan a következőket írta:

„Mind Lukács György, mind Seidler Irma pesti, zsidó polgári családból származtak – az előbbi gazdagodó, gyarapodó, az utóbbi elszegényedő famíliából. Az a »társadalmi lét«, melybe beleszülettek, mindkettejüket elemi erővel taszította. Utálkoztak az otthon penészszagú, kicsinyes üzletekkel, számításokkal, önzéssel és a pénz konvencióival megfertőzött levegőjétől. Ez volt az az élet, melyben felnemelkedtek, s mindketten elemi erővel érezték, hogy ez az élet valahogy »nem igazi«. Az otthon, a család, az intézmények mind: nem autentikusak. Mindketten idegenek voltak sajátjaik között.” (In: Heller Ágnes: *Portré-vázlatok az etika történetéből*. Gondolat, 1976. – 393.)

A fiatal Lukács életútja

Ha áttekintjük a fiatal Lukács életútját, törekvéseinek fontosabb mozzanatait, ezek is – bár csak jelzésszerűen – mutatják, hogy az asszimilációt hogyan folytatta, mely szférákban igyekezett azt megvalósítani, teljessé tenni.

Lukács 1907-ben – a jogi doktorátus megszerzése után – a zsidó-közösséggel szakítandó és a vallási antiszemitizmust kikerülendő az ágostai hitvallású evangélikus egyházban megkeresztelkedett; szülei unszolására rövid ideig a Kereskedelmi Minisztériumban segédfogalmazóként dolgozott. Mivel ez a munka nemcsak hogy nem elégítette ki, hanem mint élethivatás is mind ellenszenvesebbé vált számára, az új vallás választása után hamarosan új pályát és új életformát is választ: bölcsészeti tanulmányokhoz kezd a budapesti és berlini egyetemeken. 1909 őszén tesz doktori vizsgát a budapesti egyetem bölcsészettudományi karán esztétikából és német, valamint angol filológiából. E tanulmányaival egy időben hozzákezdett a tudományos tevékenység műveléséhez is.

Ezek az évek ugyanakkor egyúttal az emberi kapcsolatok, a neki megfelelő mozgalmak-közösségek keresésének, teremtésének a kezdetei is voltak.

A fiatal Lukács tartalmasabb emberi kapcsolatai szűk körre terjedtek ki; igazán jelentős – a szellemi fejlődésére döntő hatással bíró – kapcsolata alig néhány volt; ezek mindenekelőtt a következők: a fiatalon elhalt Popper Leó, aki talán az egyetlen igaz barátja volt; Seidler Irma, első nagy szerelme, aki szintén fiatalon halt meg, öngyilkos lett; majd az általam vizsgált szakasz végén Borstieber Gertrúd, Lukács második felesége.

A kör, szélesítve is csak alig néhány névvel egészíthető ki, olyanokéval, akik közel sem játszottak az előzőekhez hasonlatos szerepet Lukács életében. Balázs Bélát, Ernst Blochot, Paul Ernstet és talán még Zalai Bélát, Mannheim Károlyt, Baumgarten Ferencet, Fülep Lajost, Jelena Andrejevna Grabenkót, Max Webert említhetjük, de a hozzájuk fűződő viszonyának természete, időbeli tartalma stb. alapján közöttük lényeges különbségek vannak.

Mivel a századelő Magyarországon meglevő különböző csoportosulások – mozgalmak, irodalmi-művészeti törekvések – taszították a fiatal Lukácsot, állandó nála a törekvés, hogy – a választott hit, a tartalmas emberi kapcsolatok mellett, illetve ezek megvalósítása keretében – megteremtse a maga „szellemi otthonát”, hogy a vele egyetértőkkel törekvéseit közösségben valósíthassa meg.

Ezek a törekvések léte értelmének a keresését jelentették, ami az értékek válságának, a lét értelme irracionálizálódásának ebben a korszakában súlyos személyes emberi, erkölcsi, szellemi konfliktusok kihordásával járt.

Itt – a teljesség igénye nélkül – a következőket kell felsorolni:

1904-ben másokkal együtt létrehozta a Thália Társaságot, hogy a színházzal kapcsolatos törekvéseiket realizálják.

1911-12-ben Fülep Lajossal kiadták *A Szellem* című folyóiratot, amelynek két száma jelent meg.

1915-1918 között Balázs Bélával együtt teremtették meg azt a csoportosulást, amely a Vasárnap Körből és szabadiskolájából, a Szellemi Tudományok Szabad Iskolájából állt.

Élete vonatkozó időszakának kronológiája kapcsán még a következőket kell számba venni:

1911 tavaszán a budapesti Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán irodalomesztétikából magántanári habilitációt kívánt nyerni, amely kérését a Kar elutasította. Ugyanebben az időben lett Seidler Irma öngyilkos, majd az év végén fiatalon meghalt Popper Leó.

Lukács ezután – ezektől az eseményektől nem függetlenül – külföldre ment, Firenzében, majd Heidelbergben élt 1917 novemberéig (csak katonai szolgálata miatt tért vissza Budapestre 1915 decemberétől 1916 júliusáig). Közben, 1914 májusában, házasságot kötött Ljéna Grabenkóval, egy orosz forradalmár festőnővel.

A fiatal Lukács ezekben az években intenzív tudományos tevékenységet folytatott. Munkássága első időszakában az újkori európai dráma történetével, majd elméletével foglalkozott; ezt követte *A lélek és formákban* közzétett esszéinek sora.

Firenzében, majd Heidelbergben az ún. *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* megírásán fáradozott (amelynek egy részét vagy változatát kívánta benyújtani a magántanári cím elnyeréséért), e mű befejezését időlegesen félretette és 1915-ben megírta *A regény elméletét*.

Lukács a későbbiekben is próbálkozott magántanári habilitációjával (Pozsony, Freiburg, Heidelberg), de amikor 1918. december elején a heidelbergi egyetem dékánja – Rickert elfogadó habilitációs véleménye, valamint Alfred Weber támogató levele ellenére is – elutasította Georg von Lukács régi álmát, hogy „excentrikus egyetemi magántanár” legyen, akkor Lukács 1918. december 16-i válaszlevelében – amelyben visszavonta habilitációs kérelmét – őszintén írhatta, hogy nagy elfoglaltsága miatt kérése időszerűtlenné vált; hisz alig néhány héten belül Lukács a Kommunisták Magyarországi Pártjának egyik vezető tagja, az 1919. március 21-én kikiáltott Magyar Tanácsköztársaság közoktatásügyi népbiztosa, hivatásos forradalmár.

Ez a rövid áttekintés azzal együtt is, hogy csak utal bizonyos folyamatokra, illetve jelzi azokat a kereteket, melyekben Lukács igyekezett törekvéseit megvalósítani, mutatja, hogy egyrészt milyen sokirányú tevékenységet folytatott, melyek voltak azok a területek, ahol élete értelmét kereste, másrészt, hogy milyen alapvető fordulatok játszódtak le életében: milyen rövid idő alatt járta be azt az erkölcsileg-szellemileg hosszúnak minősíthető utat, amely a szülei ellenére házasságot kötő Georg von Lukácson keresztül Lukács György kommunista népbiztosig vezetett.

A továbbiakban a fiatal Lukács életének, törekvéseinek, szellemi jellemzőinek azokkal a leglényegesebb vonatkozásaival foglalkozunk részletesebben, amelyek témánkhoz, Lukács és Naphta összehasonlításához elkerülhetetlenül szükségesek.

A fiatal Lukács viszonya a századelő Magyarországon a baloldali progresszióhoz

A fiatal Lukács a századelő Magyarországon a baloldal politikai mozgalmaihoz eleve elutasítóan viszonyult. E mozgalmak ugyanis, mind a polgári radikálisok, mind a szociáldemokraták a fennálló feudál-kapitalista Magyarországot következetesen polgári demokratikus Magyarországgá szerették volna átalakítani, tehát a polgári fejlődésnek – a feudális maradványoktól való megtisztítása segítségével – kívántak volna nagyobb tért nyitni. (A szocializmus ugyanis az első világháborúig mint megvalósítandó politikai program Magyarországon nem merült fel.) A baloldali progressziónak ez a – polgári fejlődést következetesen kibontakoztatni akaró – programja azonban ellentétes volt Lukács törekvéseivel. Ezért teljesen érthető, hogy Georg von Lukácsot nem érdekelte a politika (a már bemutatott politikai irracionalizmus miatt, nem is igen tudott benne eligazodni); sem a hivatalos politikához, sem annak ellenzékéhez politikai kapcsolatok nem fűzték.

Ha a fiatal Lukács a fennálló rendszerrel szemben következetes baloldali ellenzéki magatartást tanúsított volna, akkor minden bizonnyal az ilyen típusú ellenzéki magatartást kifejező politikai mozgalmakhoz, mindenekelőtt a polgári radikálisokhoz és a szociáldemokratákhoz valamilyen, velük együttműködő viszonyt kellett volna kialakítania; ezt azonban egyik csoportot illetően sem tette meg.

A szociáldemokrácia esetében ez a helyzet vitathatatlan tény, azzal együtt is, hogy a fiatal Lukács a szocializmus eszméihez nem viszonyult egyértelmű elutasítással, egyes időszakokban a maga (vallásos jellegű) interpretációjában a szocialista törekvésekben is találni vélt elfogadható mozzanatokot. De az a mozgalom, a szociáldemokrácia, amely a tudományos szocializmus megvalósításán fáradozott, teljesen idegen volt tőle.

Ellentmondásosabb a helyzet a polgári radikálisok esetében. A polgári radikálisok szervezeteiben (pl. a Társadalomtudományi Társaságban, vagy a Galilei Körben), folyóiratukban, a *Huszedik Században* gyakran találkozunk a fiatal Lukács György nevével, aki előadásokat tart, tanulmányokat közöl a filozófia, esztétika különböző kérdéseiről.

Ezzel együtt is kimutatható, hogy jelentős, tartalmas együttműködés nem alakulhatott ki az ezen időszakban misztikusan vallásos, szubjektív idealista Georg von Lukács és a pozitivistá materializmust és ateizmust képviselő polgári radikálisok között. Inkább arról volt szó, hogy a polgári radikálisok között – akiknek a többségét szintén zsidó származású intellektuelek tették ki – sokan voltak (például Polányi Károly) Lukáccsal személyes jó viszonyban, és ez a kapcsolat eredményezte Lukács szerepeltetését. (A polgári radikálisok világnézetének és a fiatal Lukács eszmei álláspontjának egymást kizáró voltáról a későbbiekben még lesz szó.)

Mindezzel együtt sem állítható, hogy a fiatal Lukács esetleges baloldali ellenzékiisége csak baloldali politikai mozgalmakhoz való viszonyában ölthetett volna testet; elismerem annak lehetőségét, hogy ez az állítólagos baloldali ellenzékiiség filozófiai, erkölcsfilozófiai, irodalmi-művészeti törekvésekben, mozgalmakhoz való viszonyban is megvalósulhatott volna.

A fiatal Lukács filozófiai, erkölcsfilozófiai törekvéseinek megvizsgálását későbbre hagyva, itt most bizonyos irodalmi-művészeti mozgalmakhoz való viszonyát tekintem át. Azok ugyanis, akik a fiatal Lukácsot baloldali ellenzékiének láttatják – a korabeli polgári társadalommal való szembenállásán túl – a *Nyugat* irodalmi folyóirathoz való kritikus viszonyt, még inkább bizonyos progresszív irodalmi-művészeti mozgalmak melletti kiállását hozzák fel bizonyítékul; ez utóbbiak esetében Ady Endréről és a Nyolcak képzőművészeti csoportjáról van szó.

Nézzük először a *Nyugathoz* való viszonyát. Mind Lukács, mind Balázs viszonylag gyakran publikált a *Nyugatban*, az új, demokratikus polgári ellenzék magas művészi színvonalú – az európai irodalmi-művészeti modernségre figyelő, s annak eredményeit Magyarországon meggyökereztetni akaró – lapjában; Lukács ezen időszakban írt esszéinek többsége először a *Nyugatban* jelent meg! De viszonyukra mégis az ellentmondások, a kölcsönös taszítások voltak a jellemzőek; kapcsolatuk nem a közös, az azonos cél együttes vállalásából fakadt, hanem – a polgári radikálisoknál már jelzett – személyes kapcsolatokról származott, például abból, hogy a *Nyugat* főszerkesztője, Ignotus (bár nem értett egyet a fiatal Lukáccsal, de) kedvelte Lukácsot⁷⁶

⁷⁶ Jóval később Lukács így látta a *Nyugattal* való kapcsolatát:

„Ignotus – érdekes módon – bizonyos fókig mindig ragaszkodott hozzám, és én csak azért tudtam állandóan írni a *Nyugatban*, mert ő megvédett engem Osváttal szemben. Ignotus nélkül nem hiszem, hogy a *Nyugatban* megjelentem volna és csak annyira is szerepeltem volna, amennyire szerepeltem.

Akkor fiatalon semmiféle hálát nem éreztem, mert nekem hasznom volt ugyan Ignotus elismeréséből, de impresszionizmusát, amivel engem is elismert, nem becsültem semmire.” (In: *Emlékezések I*) Irodalmi Múzeum, 1967. – 20-21.

Ezt a feszült és ellentmondásos viszonyt mutatja – és a valóságos különbségeket tükrözi – a fiatal Lukács két alkalommal is kirobbant vitája Babits Mihállyal, először Lukács *A lélek és formák* című kötete, majd Balázs Béla *Trisztán hajója* című verskötete kapcsán⁷⁷

A már említett szubjektív elfogultságok e vitában Lukácsnak a *Nyugattal* szembeni baloldali kritikáját vélik felfedezni; így például *A Vasárnapi Kör* című dokumentumkötet összeállítói is⁷⁸

A kötetről írott recenziójában Lőrinczy Huba erről a problémáról a következőket írja:

„... A legfájóbb azonban kétségkívül az a szűkkeblű, mostoha bánásmód, amelyben Vezér a Nyugatot részelteti. Kölcsönös gyanakvással s feszültséggel volt teli csakugyan a folyóirat s a Vasárnap viszonya, minden bizonnyal arányosabban oszlott meg a felelősség, mintsem a bevezető sugallná... Túl sommás minősítésnek véljük továbbá a rosszállóan hánytorgatott impresszionizmust (a Nyugat egészét, jelentőségét aligha jellemezheti e kitétel!), nem kis meghökkenéssel értesülünk a folyóirat „természetes öregedése”-ről (uo. 21. old.), hiszen a hőskor évtizedében járunk még, s kivált nem hisszük, hogy a Vasárnapban „egyeduralmának fenyegetettségét” érezte meg Osváték orgánuma (uo.). Miként veszélyeztette a Nyugat presztízsét egy keveseket tömörítő szekta? Közelebb járnánk az igazsághoz, ha a magyar élettel és művészettel szemben tanúsított tüntető közönyt s a Vasárnap programos ezoterikusságát, olykor önélvező sterilségét és spekulativitását (példa erre Lesznai Anna naplója is) neveznök meg a folyóirat ellenszenvének okául. Ezért idegenkedett Babits Balázstól és Lukácstól, ezért Tóth Árpád és Juhász Gyula kirohanásai. Említi s idézi e véleményeket Vezér is; miért, hogy nem jut el a megfelelő konzekvenciákhoz?”⁷⁹

E konzekvencia levonásának a hiánya annál paradoxabb, mert a kötet összeállítói a bevezetőben idézik a marxista Lukácsot, aki Balázs Bélához, 1940-ben írott egyik levelében, éppen *a Nyugathoz* való viszonyukkal kapcsolatban mondta ki – az általam is vallott és a Naphta-modell kapcsán különösen perdöntőnek bizonyuló – azon véleményét, hogy ők a századelő magyar viszonyaiban *jobboldali ellenzékiek* voltak. Lukács e levelében a következőket írta:

„Már az Új Hang szerkesztőségében tartott irodalmi diszkussziók alkalmával figyelmeztettem arra, hogy a Nyugat irányát mindketten *jobbról* kritizáltuk. Ennek a folyóiratnak lényeges iránya liberális volt. Ady balról jövő forradalmi demokratikus bírálatot gyakorolt. Mi ketten a liberális Nyugattal esztétikai és világnézeti alapon voltunk elégedetlenek.

Arra törekedtünk, anélkül hogy elégedetlenségünk valódi okát megértettük volna, hogy a liberalizmus szűk látókörén túlemelkedjünk. Miután azonban különböző előzményekből, különböző törekvésekkel, de közös zavarossággal – elégedetlenségünk és továbbtörekvésünk okait nem értettük, a jobboldali ellenzék soraiba kerültünk az ellen a liberalizmus ellen. (Mindkettőnk becsületére legyen mondva, egyikünk sem keresett közeledést az irodalom

⁷⁷ A Lukács és Babits között levő nézetkülönbség, „a két erkölcsi világfelfogás” először 1910-ben, *a Nyugat* hasábjain lezajlott vita során vált nyilvánvalóvá. Babits *A lélek és a formák* c. Lukács kötetéről elmarasztaló bírálatot írt, amelyre Lukács *Arról a bizonyos homályosságról* címen válaszolt. E vita később is folytatódott: 1916 végén a *Nyugat*-ban megjelent Lukács méltatása Balázs Béla *Trisztán hajóján* c. kötetéről, majd e méltatás és a kötet kritikájaként Babits válasza. Lényegében e vita folytatása Lukács Balázs Béláról írt, összegyűjtött tanulmányainak Előszava is. (*Balázs Béla és akiknek nem kell*. Tanulmányok. Kner Izidor, Gyoma, 1918)

⁷⁸ *A Vasárnapi Kör*. Dokumentumok. Gondolat, 1980. A Lukács és a Nyugat viszonyát érintő kritikai megjegyzéseim a Vezér Erzsébet által írt részre vonatkoznak.

⁷⁹ Lőrinczy Huba (rec.): *A Vasárnapi Kör*. In: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1981/2. sz. – 230.

jobboldali köreihez. Ezt éppen úgy megvetettük, és harcoltunk ellene, mint a Nyugat maga. *Mi tehát jobboldali ellenzék voltunk az akkori általános magyar áradatban, mely a maga totalitásában polgári baloldali mozgalom volt.*”⁸⁰ (Kiemelés tőlem – N. Z.)

Elfogadható-e a marxista Lukácsnak ez a szigorú önértékelése fiatalkori tevékenységéről? Azon túl, hogy mi oka lehetett volna Lukácsnak, különösen egy, nem a nyilvánosságnak szánt magánlevélben fiatalkori törekvéseit a valóságosnál sötétebbnek mutatni, a vonatkozó időszak tényei ezt a kritikus visszatekintést erősítik meg; sőt, ha nagyon szigorúak lennének, akkor – a levélben levő egyik megjegyzésével ellentétben –, „az irodalom jobboldali körei”-t is egy-két esetben felemlegethetnénk. Mint azt az esetet, amikor 1910-ben Lukács, Balázs Bélával együtt – igaz csak rövid ideig – jelentős szerepet vállalt *a Renaissance* című folyóirat szerkesztésében, amelyet a trónörökös, Ferenc Ferdinánd pénzelt.⁸¹ Lukács Popper Leónak a folyóirattal kapcsolatban a következőket írta: „Balázs is, én is dolgozunk bele, talán lehet egy ellen-Nyugatot kinöveszteni belőle.”⁸²

A konkrét tények felől Lukács és Ady, illetve Lukács és a Nyolcak kapcsolatának vizsgálata nem kevesebb tanulsággal jár.

1909 októberében, majd novemberében jelent meg *a Huszodik Században* (miután *a Nyugatban* Osvát közlésre nem fogadta el!) Lukács *Új magyar líra* című írása, két részben, melynek az első része ezután az *Esztétikai kultúra* című kötetben Ady Endre (*A tanulmány az „Illés szekerén” című kötet után íródott*) címen látott napvilágot.

Erre – az *Esztétikai kultúrában* is meg jelent részre – hivatkoznak gyakorta azok, akik a baloldali fiatal Lukácsot keresik, de az írásból csak néhány – a szövegösszefüggésből kiragadott – jelszó-szerű mondatot emlegetnek:

„Ady... a forradalom nélküli magyar forradalmárok poétája”, vagy méginkább azt, hogy Magyarország „... a forradalom csak lelkiállapot...”⁸³

De közülük azt senki sem akarja észrevenni, hogy a fiatal Lukács ebben az írásában Adyt egy szőröstül-bőröstül vallásos misztikusnak állítja be,⁸⁴ akinek még a szocializmusa is vallás. Lukács csak ennyit vesz észre és ilyen módon értelmezi azt, hogy Ady e kötetében fordult először a proletariátushoz.

Nem az a bírálendő, hogy Adyt a „forradalom nélküli forradalmárok” költőjének nevezi, hogy az akkori Magyarországon a forradalmat „csak lelkiállapot”-nak minősíti, hanem sokkal inkább az – s itt jelentkezik a fiatal Lukács jobboldali attitűdje –, hogy Ady Endre publikumát, akik várják a forradalmat, „siratnivalóan groteszk” társaságnak tartja; de akik – Lukács szerint – hiába várják, nem lesz forradalom Magyarországon, mert „... a magyarok vágyódásai meddők kell hogy maradjanak örökre”⁸⁵ – jósolja Lukács tíz évvel a Magyar Tanácsköztársaság előtt, amelynek majd egyik népbiztosa lesz.

⁸⁰ *A Vasárnapi Kör. Dokumentumok.* – 23.

⁸¹ Litván György *Magyar gondolat – szabad gondolat.* Magvető, 1978. – 82.

⁸² Lukács György levele Popper Leóhoz 1910. máj. 28. In: *Lukács György levelezése (1902-1917).* – 211.

⁸³ Lukács György: *Magyar irodalom – magyar kultúra.* Gondolat, 1970. – 45.

⁸⁴ Lukács ezzel kapcsolatban a következőket írta: „... Adynak minden verse vallásos vers... vallásos versek, egy nagy misztikus, vallásos érzés kiáradása mindenfelé és mindenhová.” Uo. – 47.

⁸⁵ Uo. – 46.

Lukács azonban a fentieket is tovább tudja fokozni, azt írva: „... kell a forradalom neki, Ady Endrének, a mai magyar embernek. Kell, *nem mert megjött az ideje, nem mert hasznos volna, mert új értékeket hozna...*”⁸⁶ (Kiemelés tőlem – N Z.); a forradalmat azért is akarják, mert „símivalóan groteszkül” a „legradikálisabbak”, a „legmodernebbek” ezek a fránya magyarok.⁸⁷ Hogy mik lennének ezek az új értékek, erről majd később.

A fentiekhez aligha kell kommentár; ez az Ady-kép nem egy baloldali ellenzéki Ady-képe, sokkal inkább Ady költészetének, és az akkori forradalmasodó Magyarországnak a torzképe, ami mindennek mondható (jobboldali reakciónak is), csak baloldalinak nem. A fiatal Lukács a maga misztikus vallásos, pesszimista történetfilozófiáját, a korabeli Magyarország felszín alatt parázsló világának nem-ismerését fejezi ki az Ady-kötet apropóján.⁸⁸

Az itt elmondottak fényében érthető, hogy a *Nyugat* nem közölte ezt a tanulmányt, hogy Lukács és Ady között személyes-emberi kapcsolat nem alakult ki.

Lukács ezen Ady-cikke korabeli fogadtatásához még a következők is felidézendők. Fenyő Miksa a *Nyugat* egyik szerkesztője – bután és rosszindulatúan megtámadta Horváth János Ady-könyvét, azét a Horváth Jánosét, aki a magyar konzervativizmus egyik tehetséges képviselője volt, s könyvében a maga módján tisztességgel mutatta be a költővé érett Adyt.⁸⁹ Fenyő Miksa Lukács *Huszdik Század*-ban megjelent Ady-cikkének egyik-másik passzusát akarta Horváth ellen kijátszani, példaként állítani.

Lukács, Fenyő cikkének megjelenése után, levelet írt Horváth Jánosnak, amelyben megírta, hogy „... emberi és írói kötelességemnek érzem elmondani, hogy az a cikk mennyire kellemetlen volt nekem”.⁹⁰ Együttal – s ez volt a levél fontosabb mondandója – Horváth könyvét dicsérte, azt írta, hogy az „igen sok élvezetet szerzett és sok tanulságos szempontra hívta fel”⁹¹ figyelmét.

Horváth viszonzó gesztusa nem sokáig váratott magára, még ebben az évben – a hivatalos, konzervatív irodalom részéről sokak számára váratlanul és furcsa módon – megértő és nagyrabecsülő kritikát írt – ellentétben a bíráló Babits Mihállyal – a fiatal Lukács esszékötetéről, *A lélek és formákról*. (Ez is adalék ahhoz, hogy Lukácsnak volt valamelyes kapcsolata az irodalom konzervatív köreivel is.)

Megemlítendő, hogy Lukács és Ady kapcsolatát legátfogóbb igénnyel eleddig Király István vizsgálta meg az 1985-ös nemzetközi Lukács-konferencián tartott *Lukács György „Ady-vonala”* című előadásában. Ez az előadás nem korlátozódott a fiatal Lukács és Ady viszonyára, Lukács egész életútját figyelembe vette. Még így – a miénket messze meghaladó keret, s benne a kommunista Lukács Adyhoz való viszonyát is magába foglaló nézőpont

⁸⁶ Uo. – 46.

⁸⁷ Uo. – 45.

⁸⁸ Ezt mások is felismerték már, csak szerényen és visszafogottan mondták ki. Pl. Hermann István *Lukács György gondolatvilága*. Magvető, 1974. – 30-31 vagy Veres András *A fiatal Lukács tragikumelmélete és a magyar irodalom*. In: *Lukács György és a magyar kultúra*. Kossuth, 1982. – 71.

⁸⁹ Horváth János *Ady és a legújabb magyar lyra*. (L. É. M.) Benkő Gyula kiadása, 1910. Ezt bírálta Fenyő Miksa. (rec.): *Ady és a legújabb magyar lyra c. írásában*. (In: *Nyugat*, 1910. I. köt. – 406-409.)

⁹⁰ Lukács György Horváth Jánoshoz. Bp. 1910. márc. 19. In: *Lukács György levelezése (1902-1917)*. Magvető, 1981. – 182.

⁹¹ Uo. – 182.

alapján is – Király kénytelen volt elismerni, hogy Ady hatása Lukácsra nem „tartalmi-szakmai jellegű” volt. Amire Lukács Ady kapcsán egész életében rezonált, az az „adys dac”, „protestáló hit, küldetési vétó” volt, ami – Király szerint – két jellemző vonást hordozott magában: „Hozzá tartozott egyrészt egy kritikai oldal: a vétó, protestálás, másrészt egy afirmatív vonás: a hit, a küldetés.”

Nyilvánvaló, hogy Lukács változó életszakaszaiban e két oldal változó tartalmakban realizálódott, melyek különbözőek voltak Lukács és Ady esetében; ezért kellett Királynak Lukács Ady-vonalát idézőjelbe tennie és kimondania, hogy ez az Ady-hatás nem volt „tartalmi” jellegű. A mindkettőjükénél levő „tartalmakat” tekintve a vizsgált időszak fiatal Lukácsa (ahogy ezt igyekszem bemutatni) bizonyos, lényeges tartalmaitól megfosztott, köztük levő általános és absztrakt hasonlóságok, mint például a vétó, a hit stb., megléte ellenére sem tudott még azonosulni Ady „tartalmi”-val, később, a kommunista Lukács pedig már nem tudott teljesen (de sokban igen) azonosulni. Ez Lukács és Ady kapcsolatának paradoxona, amelyet Király István ellentmondásosan mutatott be.⁹²

Nézzük a másik „bizonyítékot”, Lukács Nyolcak melletti kiállítását.

A Nyolcak 1909 decemberében a Könyves Kálmán Műkiadó Nagymező utcai helyiségében mutatkoztak be közös kiállításon.

E kiállításához kapcsolódva tartotta meg 1910. január 9-én Kernstok Károly – a csoport vezető egyénisége – a Nyolcak programját jelentő, „A kutató művészet” című előadását a Galilei-körben. A következő héten, január 16-án, ehhez a Kernstok-megnyilatkozáshoz kapcsolódott Lukács „Az utak elváltak” című előadása, szintén a Galilei-körben.⁹³ A két előadás lényegi mondandójának az összehasonlítása érdekes és fontos következtetések levonására ad módot, különösen a fiatal Lukács eszmei irányultságát illetően.

Mind a Kernstok-előadásnak, mind Lukács előadásának a kiinduló és közös alapja az impresszionizmus-ellenesség volt, amelyet a Lukács-előadás általános filozófiai, sőt erkölcsi-magatartási elvvé növelt, s az impresszionizmust így ítélte el.

Ezen a kiinduló közösségen kívül a két előadás sokkal inkább különbözik, mint kapcsolódik egymáshoz. Míg Kernstok Károly a képzőművészet változását *a jövő felé* orientálja, addig Lukács a képzőművészetet egyértelműen *a múlt*hoz kapcsolja.

Az említett kiállítás mottója a következő volt: „A természet hívói vagyunk. Nem az iskolák látásával másoljuk. Értelemmel merítünk belőle.” Kernstok előadásának lényege ehhez a mottóhoz kapcsolódik, kimondta, hogy „... az értelmek, a kultúrák csinálják a természetből a meglátást...”⁹⁴; összehasonlította a nagy művészettörténeti korokat, kultúrákat, s állítását

⁹² Népszabadság, 1985. ápr. 19. – 7. A Lukács-konferencia második napja. Király előadása a kéziratom lezárása után megjelent *Az élő Lukács* (Kossuth, 1986) c. kötetben, valamint módomban volt megismerni Kovács András Lukács Györgyről készült dokumentumfilmjével, amelyben Király István szintén nyilatkozik Ady és Lukács kapcsolatáról. Királynak mind az előadásáról, mind a filmes nyilatkozatáról azt mondhatom, hogy mérhetetlenül eltúlozza – ezzel meghamisítja – Ady és a fiatal Lukács kapcsolatát; annyi bírálható problémát foglalnak magukban Király Istvánnak ezek a megnyilatkozásai, hogy csak egy önálló írás keretében lenne mód a szerteágazó kérdések megvizsgálására és Király nézetei tarthatatlanságának a kimutatására. Jelen munkám kerete nem teszi lehetővé e feladat elvégzését.

⁹³ Mind a két előadás először a *Nyugatban* jelent meg. Kernstok Károly: *A kutató művészet. Nyugat*, 1910. jan. 16. – 95-99. Lukács György: *Az utak elváltak. Nyugat*, 1910. febr. 1. 190-193.

⁹⁴ Kernstok Károly i. m. – 97.

művészettörténeti anyaggal hitelesítette. Azt a művészetet, amely ezt teszi, nevezte kutató művészetnek, amely „... a művészi evolúció munkáját végzi, ez adja a remekműveket...”⁹⁵; a művészetnek ez az evolúciója a természetből állandóan új értékeket hoz. Majd kimondta azt is, hogy „... az értelmiség, a proletariátus művészete... is az, amelyet én csak röviden kutató művészetnek neveztem. És ez a kutató művészet, amely örökké keresi a művészi értékeket, ez nem fog bukni osztályokkal.”⁹⁶

Lukács a Nyolcak művészetét, Kernstokkal teljesen ellentétben, *a múlthoz való visszatérésként* értelmezte: „Ezek a képek nem képviselnek semmi irányt (még művészt sem); ezek a képek nem akarnak semmit, nem mennek semerre; ezekben a képekben nincsen új »szempont«, ami ellenkezésbe kerülhetne a régi »szempontok«-kal...” „*Itt nem egy új művészet érvényesüléséről van szó, hanem a régi művészetnek, a művészetnek újra feltámadásáról, és feltámadása előidézte élethalál-harcáról az új, a modern művészet ellen.*”⁹⁷ (Kiemelés tőlem – N. Z.)

Kernstok tehát új értékeket kutató-teremtő művészetet akar, ilyennek tartja a Nyolcak művészetét is, de a proletariátusét is; Lukács hirdeti a régi művészet feltámadását, a Nyolcak művészetében a régi értékek megjelenését üdvözli, s – már akkor – harcot hirdetett az új, a modern művészet ellen.

A fiatal Lukács megnyilatkozása a Nyolcak kapcsán világos beszéd. Itt megint arról van szó, hogy a fiatal Lukács általános szellemiségét (stratégia) tolja előtérbe a közös ellenség, az impresszionizmus elleni harcban (taktika).

Ha mind Ady, mind a Nyolcak kapcsán megvonjuk a fiatal Lukács magatartásának a mérlegét, akkor azt látjuk, hogy – a középkori keresztény eszmeiséghez, értékekhez kapcsolódó – korabeli önmagát helyezi előtérbe: Ady és a Nyolcak a századelő Magyarországaival – uralkodó művészetével – való szembenállását konzervatív-jobboldali interpretálásban láttatja.

Lukácsnak Adyhoz és a Nyolcakhöz való állítólagos baloldali magatartásának a mítosza így foszlik szét, s a tények oldaláról szolgáltat igazságot a marxista Lukácsnak; aki fiatalkori tevékenységét jobboldali ellenzéki magatartásnak minősítette.

(Igaz, hogy a fiatal Lukács szellemiségének – a középkori keresztény eszmeiséghez, értékekhez, a Római Egyházhoz való viszonyának – igazi természetét majd csak „A fiatal Lukács vallásossága” című résznél tudom részletesen bemutatni; s az is igaz, hogy az ott elmondottak teszik egyértelművé a fiatal Lukács jobboldali ellenzékiiségének a bizonyosságát.)

A Vasárnap Társaság

Az eddigiekben láttuk, hogy a fiatal Lukács folytatta a családjában megkezdődött asszimilációt, de nem az apja nyomdokain akart haladni, nem akart nagypolgárként beolvadni a magyar uralkodó osztályba. E helyett szabad értelmiségi pályán kívánta a maga helyét Magyarországon megtalálni, ezt azonban megakadályozta Lukács habilitációs kérelmének magyarországi elutasítása.

Azt is láttuk, hogy hogyan viszonyult a korabeli Magyarország baloldali törekvéseihez, mind a politika, mind az irodalom és a művészetek területén.

⁹⁵ Uo. – 98.

⁹⁶ Uo. – 99.

⁹⁷ Lukács György i. m. – 190.

Meg kell még vizsgálnunk, az eddigieknél mélyebben, hogy mi volt a fiatal Lukács törekvé-
sének a lényege, milyen eszmei-erkölcsi folyamatok-magatartások jelentettek számára
értéket?

A feladat megoldása a Vasárnap Társaság bemutatásával kezdhető el; ezzel egyúttal azt a
folyamatot is konkretizálhatjuk, hogy a fiatal Lukács asszimilációs törekvése, identitás-
keresése milyen sajátos formákban öltött testet, rámutatva arra, hogy Lukácshoz hasonlóan –
mások is próbálkoztak ezt az utat járni.

Úgy vélem, hogy a fiatal Lukács életében a Vasárnap Társaság döntő, meghatározó szerepet
töltött be; az első világháború idején azt a keretet, csoportosulást jelentette számára, amelyben
megélte élete értelmének keresése során létrejött szellemi-erkölcsi válságát, előkészítette a
forradalmi mozgalomhoz való csatlakozását. Ezért e Társasággal részletesebben egyrészt
Lukács életében játszott szerepe miatt, másrészt azért is kell foglalkoznunk, hogy rámutat-
hassunk arra – ami a fiatal Lukács esetében némelyek számára esetlegesnek, véletlennek,
esetleg vitathatónak tűnhet, például a zsidó származás figyelembevételének a fontossága,
asszimilálódásának az ellentmondásai stb. –, hogy a fiatal Lukács kapcsán olyan társadalmi-
eszmei kérdésekről van szó, amelyek nem egy vagy néhány ember életútját jellemezték;
sokkal több ez: egy jelentős társadalmi réteg helyzetét, magatartását meghatározó folyamat,
mely szociológiai törvényszerűségként tanulmányozható.

Az első világháború idején (1915 decemberétől 1918 decemberéig) a Balázs Béla és Lukács
György körül kialakult csoportosulás a Vasárnap Kör; e csoport állandó és aktív tagjai hozták
létre 1917 tavaszán a Szellemi Tudományok Szabad Iskoláját. A csoportosulás elnevezését
illetően különböző álláspontokkal találkozhatunk; többen azt Vasárnapi Körnek, mások
Lukács-Körnek nevezik, ritkábban találkozhatunk a „szellemiek”, „etikusok” megnevezéssel
is. A csoportosulásban kialakult használattal megegyezően a Vasárnap Társaság megne-
vezéssel a Vasárnap Kör és a Szellemi Tudományok Szabad Iskolája összetartozására és
együttes tevékenységére kívánok utalni.⁹⁸ Ennek kapcsán fontosnak tartom megjegyezni –
ami a későbbiek során világossá is válik, – hogy a csoportosulást elsősorban nem azért
nevezték „Vasárnapos”-nak, mert Vasárnap délután tartották összejöveteleiket, hanem sokkal
inkább azért, mert „Vasárnaposságuk”-kal a volt „szombatosságuk”-kal való szakításukat
akarták hangsúlyozni. Ezért nem Vasárnapi Kör, hanem Vasárnap Kör, és nem Vasárnapi
Társaság, hanem Vasárnap Társaság.

A társaság szellemi vezére a fiatal Lukács volt, az ő eszmei-politikai álláspontja határozta
meg mind a Vasárnap Kör beszélgetéseinek, mind a szabadiskola programjának az irányát; a
csoportosulást és megmozdulásait kezdeményező, az összejövetelek feltételeit megteremtő-
szervező Balázs Béla volt, aki egyúttal emberi és művészi magatartásában a leghatáro-
zottabban fejezte ki a csoportosulást izgató problémákat.

A Társasághoz tartozók nevét egyszerű felsorolással nehéz lenne megadni, mert állandóan
változó, bővülő körrel volt szó, amelyben mindig meg kell különböztetni egy aktív magot és
egy dinamikusan változó, merev határokkal nem rendelkező erőteret, amelyben a Társaság
szabadiskolájának a hallgatói, a csoportosulással szimpatizálók helyezkedtek el.

⁹⁸ Azt, hogy a csoportosulást Társaságnak tartották ezt mutatja pl. Balázs Béla naplójának 1915. dec.
22-i és 23-i bejegyzése. Azt, hogy az összejöveteleket nem Vasárnapi Körnek nevezték, hanem
Vasárnap Körnek, ezt – többek között – mutatja Lukács 1967-es nyilatkozata is; vagy a Lukács és
Hauser Arnold között lezajlott rádióbeszélgetés is. Az 1967-es nyilatkozat megjelent: *Emlékezések*
I.; Irodalmi Múzeum, 1967.; a rádióbeszélgetés: *Valóság*, 1969/2.

A Társasághoz tartozókat illetően teljes bizonyossággal csak a következőket állíthatjuk: volt a Vasárnap Körnek egy állandó és többé-kevésbé aktív magja, közéjük Balázs Béla, Lukács György, Fogarasi Béla, Mannheim Károly, Ritoók Emma, Hauser Arnold és Antal Frigyes tartozott; a beszélgetéseken állandóan jelen voltak Hajós Edit és Schlamadinger Anna, a beszélgetésekben nem állandóan (de nem is egyforma gyakorisággal) vettek részt Lesznai Anna, Láng Juliska, Polányi Mihály, Révész Géza, majd később a Szabadiskola hallgatói közül Radványi László, Káldor György, Tolnay Károly (később Charles de Tolnay) és Gergely Tibor.

Egyes véleményekkel ellentétben biztosan állíthatom, hogy nem voltak „Vasárnaposok” Szabó Ervin, Varga Jenő és Révai József, valamint nagyon valószínű, hogy sem Bartók Béla, sem Kodály Zoltán nem vettek részt a Vasárnap délutáni beszélgetéseken; Bartók sem tartott előadást a Szabad Iskolán.

Tolnay Károly (Charles de Tolnay), Radványi László, Káldor György, Gergely Tibor stb. (és még 50-70 fő) nem a Vasárnap Kör aktív tagjai, hanem a Szellemi Tudományok Szabad Iskolájának hallgatói voltak – ha egyesek közülük részt is vettek 1918 tavaszán a Vasárnapokon –, ahogy Fülep Lajos is, aki ennek az iskolának inkább az előadója volt.

A Vasárnap Társaság társadalmi bázisa az új polgári, döntően a zsidó származású értelmiség volt. A Társaság megalakulása, tevékenységének a mozgatórugói azokban a történeti-szellemi-társadalmi viszonyokban lelték magyarázatukat, melyekről a történeti vázlatban már volt szó. A csoportosulás által szervezett beszélgetések témái, a szabadiskolán tartott előadások, a csoport tagjainak irodalmi és tudományos publikációi, valamint személyes életútjuk – emberi kapcsolataik egyértelműen mutatják – ld. erről *A Vasárnap Társaság* című kötetemet, – hogy a Társaságban tevékenykedő zsidó származású értelmiség egyrészt kifejezte – az imperializmus korának más, új polgári értelmiségi csoportjaihoz hasonlóan, de talán intenzívebben és megdöbbentőbben – azt a válságot, azokat a társadalmi ellentmondásokat, amelyek a feudális-kapitalista Magyarországon léteztek, s amelyeket az imperializmusra való átmenet felerősített az élet minden területén, s ami az első világháború során különös élességgel mutatkozott meg, másrészt azáltal felmutatta a zsidóság asszimilálódásának ellentmondásos folyamatából származó torzulásokat is; a zsidó származás (illetve a generációhoz, a „második reform-nemzedék”-hez való tartozás) volt ugyanis az a mediátor, amelyen keresztül náluk az általános történelmi mozgás sajátos, specifikus megvalósulásként jött létre.

Ez az értelmiségi réteg – az asszimilálódás, az identitás-keresés során, az elidegenedés (mindenekelőtt a kultúra elidegenedése) és ezzel együtt a kapitalizmusnak az általános emberi-erkölcsi értékeket felfüggesztő ellentmondásainak mély és intenzív átélése következtében (amit már a családjukban is megéltek), továbbá az ebből való kiszakadási törekvésük során, amelyet megnehezített a dzsentrivel való harc, s a saját asszimilálódásuknak ebből fakadó társadalmi, politikai, világnézeti nehézségei – élesen bírálta a tőkés Magyarország feudális maradványokkal terhelt gazdasági, társadalmi, politikai viszonyait, de ez a bírálat, többek között a már jelzett politikai-eszmei irracionálisizmus következtében, jórészt megmaradt a romantikus antikapitalizmusból származó ambivalens ellenzéki magatartás szintjén.

1915 decemberétől Balázs Béla lakásán (először szombat délutánonként, majd) Vasárnap délután jött össze a társaság. Az induláskor – katonai szolgálata miatt – Lukács is Budapesten tartózkodott, s 1916 júliusáig rendszeresen részt vett a beszélgetéseken.

A Kör összejöveleim a beszélgetéseknek két nagy témája volt: az egyik, az etikus és az empirikus élet mibenléte és egymással való kapcsolata, a hit, a vallás ebben való szerepe, a „lélektől lélekig” vezető út megvalósításának a lehetősége. (E kérdésekkel még a következő két önálló fejezet is foglalkozik.)

A másik, bizonyos elméleti-esztétikai-művészeti kérdések, melyek kapcsán egyrészt Lukács készülő művének, a *Heidelbergi esztétikának* a problematikáját, illetve a csoport többi tagjának elsősorban a művészetekhez, különböző filozófiai témákhoz kapcsolódó tevékenységét vitatták meg, másrészt Balázs Bélának, Lesznai Annának, valamint Ritoók Emmának készülő vagy elkészült írásait hallgatták, majd vitatták meg.

A Kör tevékenységének első szakaszában – amikor Lukács személyesen is jelen volt a beszélgetéseken – az első kérdéscsoport dominált; Lukács Budapestről való távozása után a második.

A Szellemi Tudományok Szabad Iskoláját a Vasárnap Kör aktív tagjai 1917 tavaszán hozták létre, és két szemesztere volt. Egy héten, két-két alkalommal, két-két egyórás előadás hangzott el, illetve szemináriumot tartottak a filozófia, az esztétika és a művészetelmélet legkülönbözőbb kérdéseiről.

Lukácsnak az első szemeszterben négy előadást hirdettek meg, „Etika” címmel. Lukács ezekben az előadásaiban a Vasárnap Kör beszélgetéseinek első szakaszában érintett problémák egy részét tárgyalta. A második szemeszterben Lukács előadásait „Esztétika” címmel hirdették meg; Lukács itt minden bizonnyal a *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* – végül is befejezetlen – művének a problematikáját adta elő.

Ezek az előadások – valamint a „heidelbergi bőrönd”-ben talált levelek közlései – azt is mutatják, hogy Lukács állandó kapcsolatban volt a csoportosulással; sűrűn Budapestre járt, illetve a csoport több tagjával levelezőkapcsolatban volt.

A fiatal Lukács életének alakulása szempontjából ezekre az előadásokra azért is kell utalni, mert ezen előadásai kapcsán újította fel és tette intenzívvé kapcsolatát Borstieber Gertrúddal, aki hamarosan élettársa, majd felesége lett.

A Szabadiskola kiadói tevékenységet is folytatott; két kötetet jelentetett meg: az első, nyitó kötete Mannheim Károly *Lélek és kultúra*, a csoportosulás programját összefoglaló előadása, a második Balázs Béla *Dramaturgia* címmel elmondott előadásainak az összefoglalása.

Ugyanakkor hangsúlyozni szeretném, hogy a Vasárnap Társaság nemcsak, sőt nem is elsősorban elméleti műhely volt; létrehozói sokkal inkább egy sajátos szellemi-érzelmi otthonnak szánták, ahol a csoport tagjai – a legkülönbözőbb megélt konfliktusaikra – megoldást, megnyugvást, valamint barátságot kerestek, s részben találtak.

Jól mutatja elképzelésük lényegét Balázs Béla Lukácshoz intézett levelének egyik részlete, amelyben Balázs szorgalmazza csoportosulásuk megalakulását. Balázs a következőket írta:

„Furcsa prófétai kötelességeket érzek. Új ideáim nincsenek. Mindenről beszélünk már régen. De most azt érzem, hogy *tenni kell* és hogy *nekem olyannak kell* lennem, hogy higgyenek nekem és kövessenek. Azt gondolom újra, hogy szervezni kell a tisztességes embereket és egy társadalmi etikai-kaszt-háborút indítani mert különben ez az ország végkép elrohad. Azonkívül újra gondolom, hogy a mi spiritualis új generációnknak a Szent lélek nevében internacionálisan kell szerveződnie mint a munkásoknak és az asszonyoknak mert mindenütt olyan kevesen vagyunk, hogy ez másképp nem lehet és mert ez az áramlat internacionális kell, hogy legyen mint a katolicizmus és a protestantizmus és mint erre a háborúra való reakció. Ez szövetség legyen, személyes összeköttetésekkel átszőtt társaság, szekta. Ebben lesz teljes tere a te cselekvő kötelességeidnek is. Neked itt vezetni kell!”⁹⁹

⁹⁹ Balázs Béla levele Lukács Györgyhöz. Bp. 1915. febr. 28. In: *Balázs Béla levelei Lukács Györgyhöz*. MTA Filozófiai Intézet. Archivumi füzetek I. 1982. – 135-136.

A Vasárnap Társaság végül is nem tudta megoldani asszimilálódásuk ellentmondásait, identitásuk megszilárdítását; még az emberi-személyes kapcsolatok, a barátságaik terén sem teljesítette a várakozásokat. (Ld. ezzel kapcsolatos problémákat Lukács-Balázs, Lukács-Mannheim, Balázs-Mannheim és mások viszonyában *A Vasárnap Társaság* című kötetben.)

Ezért érthető, hogy a csoportosulás több tagjánál kimutatható az identitásválság és a disszimilációs törekvés, amelyről Balázs Béla többször és őszintén, rezignált fájdalommal vallott.¹⁰⁰ A fiatal Lukácsnál is előrehaladottá vált ez a folyamat, végleg el akart szakadni Magyarországtól, családjától, s egy új romantikus antikapitalista életformát alakítani ki: Balázs Bélával (s annak volt és akkori feleségével, Hajós Edittel és Hamvassy Annával) azt tervezték, s ezzel a gondolattal éveken keresztül foglalkoztak, hogy elfogadják Paul Ernst ajánlatát, aki München mellett egy kis birtokot akart venni számukra, ahol a parazita „eltartottság” helyett majd kertészkedéssel tartják fenn magukat, ami egyúttal valamiféle Rousseau-i kerete lehetne romantikus antikapitalizmusuknak. Zöldségtermesztéssel kívántak foglalkozni, s annak a jövedelméből élni; pontosabban a két nő termelte volna a zöldséget, a két férfiú filozófiával, művészettel foglalkozott volna. Hajós Edit az orvosi diploma megszerzése után hozzá is kezdett a kertészkedés kitanulásához, de azután abbahagyta, majd az egészségből nem lett semmi.

Lukács 1917 végén – a Borstieber Gertrúddal való találkozások hatására – visszatért Magyarországra. Ezt a lépését a későbbiek során, érthetően, véletlen, személyes mozzanatnak minősítette.¹⁰¹ Ez a véletlen, személyes mozzanat azonban azt tette lehetővé, hogy a Magyarországon élő Lukács bekapcsolódva a magyarországi társadalmi harcokba, a forradalmi mozgalomban következetesen megvalósítsa asszimilációját, s egy életre szólóan megszilárdítsa identitását.

A fiatal Lukács vallásossága

Az előzőekben szó volt arról, hogy a Vasárnap Kör beszélgetéseinek középpontjában a csoportosulás vallásosságának a kérdései álltak. A korabeli Magyarország értelmiségi közvéleményében a csoport vallásossága köztudott volt; a baloldali progresszió nem egy képviselője részéről gúnyos-bíráló megjegyzések hangoztak el a csoport egyes tagjainak bigott katolicizmusával kapcsolatban.¹⁰²

¹⁰⁰ Balázs Béla 1918. febr. 21-én írta naplójában: „Ebben az országban nem maradhatok. Nem vagyok egy országhoz és nemzethez tartozó sem. Európai vagyok... Nekem át kell élnem magamban az első európai embert. Ezért mindegy, hogy hova megyek.”

¹⁰¹ Lásd Lukács György: *Magyar irodalom – magyar kultúra*. Válogatott tanulmányok. Gondolat, 1970. Előszó: -13-I 4.

¹⁰² Tóth Árpád nem kis gúnnyal írt erről Hauser Arnold kapcsán: „Hauser ellenben, úgy látom, direkt vérszemet kapott egy ilyen anyai csevegéstől, s teljes lelki arzenáljával rád rohant, nemcsak a mama, de az atya, fiú és szentlélek nevében is, mindörökké, ámen. – Kár volna tehát, ha csak a legkevésbé is meghökkentett vagy gondolkodóba ejtett volna a Balásznál Balázsabb ifjú nemes offenzívájával!... Persze, hogy őneki fáj az, hogy nem követed őt a misztikus pincehelyiségekbe, hol az eszmék svábbogari hemzsegnének a metafizikai homokban és sötétségben...” (Tóth Árpád levele Bródy Pálnak, 1917. febr. 24. In: *Tóth Árpád Összes Művei*, 5. köt. Akadémiai, 1973. – 128.)

Balázs Béla 1916. máj. 22-i bejegyzéssel írta naplójába: „Tegnap délután azzal jött be Dezső [Orbán Dezső festőről van szó – N. Z.] ordítva: – Hol az a köröszt? – A nagy feszület meg az imázsámoly? – ??? Itt van egy kis pléh vagy bronzfeszület. Hajósnetől kaptam. Egy váza állt itt előbb. De azt féltették, hogy eltörik. Ennek különben jobban is örülök. – Hát mert az a (...) Lorsy

Lukácsék vallásos hangoltsága nemcsak Magyarországon volt közismert. Judith Marcus-Tar – K. Jaspers nyomán – idézi Emil Lask szellemes, és a lényegre tapintó szójátékát a négy evangelistáról, akik ebben az értelmezésben Máté, Márk, Lukács és Bloch voltak.¹⁰³ Ugyanitt mondta Jaspers Lukácsról (és Mannheimről), hogy abban az időben gnosztikusok voltak, teozófiai fantazmagóriákat terjesztettek, és hogy Lukács némelyek szemében „egyfajta szentnek számított”.

Ezek fényében különösen furcsa, hogy a Lukács-kutatás mindeddig nem fordított kellő figyelmet a fiatal Lukács vallásosságának a kérdésére, ami – a magyarországi Lukács-kutatás általános elmaradottsága mellett – nem magyarázható mással, mint a már bemutatott azon törekvéssel, hogy a fiatal Lukácsot baloldali ellenzékivé retusálják.

Kétségtelen, hogy történtek bizonyos kísérletek e vallásosság vizsgálatára. Lukács József a Magyar Tudományos Akadémia által Lukács György születésének 90. évfordulója alkalmából rendezett emlékülésen tartott előadásában *A vallás és az irracionális vizsgálatának néhány problémája Lukács György életművében* című előadásában az e vizsgálat megindításához szükséges alapgondolatot kimondta: „A Seinnek és a Sollennak, a rossz valóságnak és a jobb utáni vágyakozásnak a kettősségét feloldandó, Lukács nem talált más eszközt, mint az irracionálisizmusét, sőt a vallását, a mítoszét, hogy a polgári világ relativizálódására válaszolva – segítségükkel keresse egy abszolút értékrend megvalósulásának lehetőségét.”¹⁰⁴

De, hogy részleteiben és a maga fontosságában mi jellemezte ezt a „vallási eszközt”, melyek voltak azok a vallási formák, s ezekkel hogyan kereste a fiatal Lukács „egy abszolút értékrend megvalósulásának a lehetőségét”? – erre az előadásban – talán terjedelmi okokból – nem kapunk kimerítő választ.

Hegyi Béla *A fiatal Lukács György* című írásában, amelyet a magyarországi katolikusok irodalmi folyóiratában, a *Vigiliában* publikált, Lukács vallásosságának a vizsgálatát tekintette elsősorban feladatának. Hegyi azonban – véleményét kifejezendő – a fiatal Lukács vallásosságát idézőjelbe tette, s az újplatonikus misztika hatásán kívül csak a „vallásos ateizmus” kérdésével foglalkozott; e két tendencia felvázolásával kimeríthetőnek vélte Lukács „vallásosságát”¹⁰⁵

Részben kivétel Hermann István *Lukács György gondolatvilága* című könyve; ebben a szerző a fiatal Lukács Assisi Szent Ferenchez való viszonyát és az ő tanításának a filozófiával való egyesítését elemzi részletesen. Ugyanakkor – a probléma ennél sokkal általánosabb és összetettebb – a fiatal Lukácsnál a vallás és a filozófia viszonyát nem lehet leszűkíteni a Szent Ferenc-i misztikum és a kanti, fichte-i filozófia kapcsolatára.¹⁰⁶

azon viccelődött tegnap Szilasiéknál, hogy a te lakásodban egy óriási feszület dominál, és előtte egy imázsamoly. És különben is ilyen tónusban beszélt rólad. No, én megmondtam már a magamét.” (Balázs Béla: *Napló 1914-1922*. Magvető, 1982. 174.)

¹⁰³ J. Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács*. 15.; valamint a 291. láb. – 191.

¹⁰⁴ Lukács József: *A vallás és irracionális vizsgálatának néhány problémája Lukács György életművében*. In: Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Történettudományok Osztályának Közleményei, 1976. XXV. köt. 1. sz. – 19.

¹⁰⁵ Hegyi Béla: *A fiatal Lukács György*. In: *Vigília*, 1971 / 9. – 609-618.

¹⁰⁶ Hermann István: *Lukács György gondolatvilága*. Magvető, 1974. – 35-44.

El kell ismerni, hogy J. Marcus-Tar könyve e kérdésben meg tudta haladni – legalábbis mennyiségi értelemben – a magyarországi Lukács-kutatás általános szintjét, de ennek ellenére nem volt képes, hogy a maga bonyolult sokoldalúságában tárja fel és mutassa be a fiatal Lukács vallásosságát, ami egy további okává vált annak, hogy a Naphta-Lukács összefüggést nem tudta kellő konkrétsággal, a lehetséges és a szükséges mértékben bizonyítani. Annak ellenére, hogy a fiatal Lukács vallásosságának empirikus tényeit gazdagon felsorakoztatta, mégis több helyen csak Lukács quasi-vallásosságáról beszél.

A Leo Naphta-Lukács viszony vizsgálata elkerülhetetlenné teszi, hogy a fiatal Lukács vallásosságának mibenlétével a legkomolyabban szembenézzünk. Az alábbiakban kísérletet teszek annak felvázolására, hogy a fiatal Lukács szellemi fejlődésében az egyik legfontosabb, meghatározó szerepet a vallás játszotta. Meg akarom mutatni, hogy a fiatal Lukács életprogramjának lényege a megváltódás, ami más fogalmazásban az abszolútumnak, mint legfőbb értéknek az elérése, amelyet a vallás és a filozófia olyan egyesítésével kívánt megvalósítani, hogy a vallásnak legyen alárendelve mind a filozófiai-etikai, mind az esztétikai szféra, ami által metafizikaivá, metaetikaivá, illetve metaesztétikaivá tette őket.

A fiatal Lukács szellemiségének jellemzőit a maga ellentmondásos teljességében egy fejezetben lehetetlen bemutatni; ugyanakkor a fent írottak bizonyos értelemben megkönnyítik a helyzetet: a fiatal Lukács vallásosságáról beszélni ugyanis megköveteli, hogy bizonyos filozófiai, etikai, esztétikai nézeteiről is szövegezzünk. Itt legfeljebb arra kell vigyáznunk, hogy csak azokat a metafizikai, metaesztétikai – s majd a következő fejezetben – metaetikai kérdéseket érintsük, amelyek fontosak a fiatal Lukács vallásossága megvilágításához.

E fejezethez még néhány magyarázó megjegyzés szükséges.

Először is az, hogy a fiatal Lukács nem kitárulkozó, érzelmi alkat volt, sokkal inkább tartózkodó, intellektuális lény, aki legbensőbb problémáiról (ellentétben Balázs Bélával) visszafogottan beszélt, sokszor elméleti kérdésekké desztillálva azokat. Egyik-másik levelében érintette ugyan a minket foglalkoztató problémákat, de e megnyilatkozásainak többsége nem maradt fenn; sokkal inkább az e korból származó, hozzá írott levelekből, illetve a vele való beszélgetésekre utaló dokumentumokból következtethetünk közvetlenül a fiatal Lukács felfogására, magatartására. Itt mindenekelőtt a Vasárnap Társasághoz tartozók. megnyilatkozásai a fontosak, akiknek vallásossága csak annyiban érdekes itt, amennyiben Lukács vallásossága mibenlétének a megértéséhez az elkerülhetetlenül szükséges.

Másodszor az, hogy a fiatal Lukács szellemiségére az volt a jellemző, hogy – sokszor egymásnak ellentmondó, sőt egymást kizáró – különböző tendenciák, irányok együtt, egymás mellett léteztek gondolkodásában; így volt ez a vallás és különböző formáihoz való viszonyában is. Ezért és a terjedelmi korlátok miatt, a fiatal Lukács vallásosságát alapvetően nem történeti folyamatában, hanem a különböző vallási formákhoz való viszonyában lehet leginkább vizsgálni.

Harmadszor: az eddigiekhez képest ez a fejezet több idézetet tartalmaz, egyrészt mert a bemutatandó szövegek kevésbé ismertek, másrészt így autentikusabban és rövidebben lehet a fiatal Lukács vallásosságát bemutatni.

A fiatal Lukács, aki szakított szülei életvitelével, ezáltal – szembekerült a nagypolgári életformával, s aki ugyanakkor nem tudott azonosulni sem a baloldali progresszióval, sem a magyar dzsentri jobboldalisággal, kereste a maga közösségét, ami – ahogy erre Lukács József is rámutatott előadásában – nem lehetett más, csak valamilyen vallásos-szellemi közösség – ahogy a Vasárnap Társaságot is elképzelték –, más alternatíva helyének megtalálására ugyanis az adott társadalmi-történeti szituációban számára nem volt.

Kétségtelen, hogy mielőtt még Lukács megkeresztelkedett volna, már Budapest híres evangélikus gimnáziumába járt, ahol olyan diákok is tanultak, mint a jövőbeni Nagy Lajos író, Kálmán Imre operettszerző, Wiegner Jenő Nobel-díjas fizikus, Neumann János, a „számítástechnika atyja” és mások. Ott is érettségizett. E gimnázium, minden bizonnyal, a szülei akarata volt, ami valószínűvé teszi, hogy az evangélikus egyházat is szülei választották számára. Ez a választás azonban – úgy tűnik – csak formális volt, nem jelentett új valóságos kapcsolatokat, szellemi otthont; ezt magának Lukácsnak kellett megteremtenie.

A fiatal Lukács a legkülönbözőbb vallási-szellemi irányban tájékozódott, kereste a maga helyét. A saját maga által elsőként választott és fontosnak tartott szellemiség kétségtelenül a középkori keresztény és zsidó misztika volt.

A középkori keresztény misztikusokhoz, mindenekelőtt Meister Eckharthoz való vonzódása ismertebb: ez a vonzódás kimutatható mind az 1911-ben publikált *A tragédia metafizikája* című tanulmányában, mind a szintén ebben az évben írt *A lelki szegénységről* című dialógusában.

Kevésbé ismert, hogy ehhez az évhez kapcsolódik a fiatal Lukács és a még fiatalabb Mannheim Károly megismerkedése is; kapcsolatuk alapja a misztika volt.

Mannheim 1911. március 13-án Lukácshoz intézett levelében írta: „Várom kellene még és nem szabadna már életem első és még aktuális dokumentumával, a misztikusokról írott értekezésemmel Ön elé lépnem.

De hajt a türelmetlenség, Hogy megkérdezzem véleményét és szavát, s hogy látja-e az utat, melyet járok.”¹⁰⁷

Lukács látta az utat, érdeklődött Mannheim tevékenysége iránt, irodalmat javasolt neki, *A Szellem* című folyóirat számára fordításokkal bízták meg; ezek kapcsán intenzív levelezés alakult ki közöttük. Sajnos mindeddig csak Mannheim leveleit ismerjük, aki felfogását részletesen fejtegette Lukácsnak, amelynek akkori tartóoszlopa az volt, hogy „minden filozófia végeredményében, gyökereiben misztikus”¹⁰⁸

Még kevésbé ismert és kutatott a fiatal Lukácsnak a zsidó misztikához való viszonya. Ennek a vizsgálata azt mutatja, hogy a megkeresztelkedéssel való szakítás sokkal inkább szólt a zsidó társadalmi közösségnek, mint a zsidó szellemiségben levő bizonyos kulturális-vallási hagyománynak. A tízes évek elejétől ugyanis kimutatható, hogy a misztika iránti érdeklődés részeként a zsidó misztika milyen kisugárzással volt Lukácsra.

Ebben a folyamatban minden bizonnyal jelentős szerepe volt Ernst Blochnak, akivel 1910-ben ismerkedett meg, és aki a chasszidizmus, a gnosztikus Kabbala, a zsidó messianizmus és a katolicizmus hatását közvetítette és erősítette fel benne. A Max Weber-körben szerzett személyes tapasztalatok alapján számolt be erről Paul Honigsheim is, aki úgy emlegette Blochot, mint „a katolizáló zsidó apokaliptikust, korabeli tanítványával, Lukáccsal az oldalán”¹⁰⁹

¹⁰⁷ Mannheim Károly 1911. márc. 13-i levele Lukács Györgyhez. In: *Lukács György levelezése (1902-1917)*. 356.

¹⁰⁸ Mannheim Károly 1912. jan. 5-i levele Lukács Györgyhez. Uo. – 453.

¹⁰⁹ Paul Honigsheim: *Der Max Weber-Kreis in Heidelberg*. Besprechung des 2. Bandes der Hauptprobleme der Sociologie, *Kölner Vierteljahreshefte der Soziologie*, 1926/3. – 283.

1911-ben Lukács kapcsolatba került Martin Buber zsidó vallásfilozófussal, akinek két, a zsidó misztikáról szóló könyvéről¹¹⁰ *Zsidó miszticizmus* címmel recenziót írt, *A Szellem* 1911. évi számában. Ebben az évben intenzív levélváltás volt Lukács és Buber között, e levelekből, valamint a recenzióból kiderül, hogy Buber könyvei és témájuk milyen nagy hatással voltak a fiatal Lukácsra¹¹¹

Balázs Béla *Naplójában* – 1913-as datálással, Blochra is hivatkozva – beszél a fiatal Lukács zsidósághoz való új viszonyáról:

„Gyuri új nagy filozófiája: a messianizmus. A homogén világ, mint megváltási cél... Gyuri felfedezte és vallja magában a zsidót! Ősök keresése. A Chassidim-szekta. Baal Schem. Most már ő is meglelte őseit és fajtáját, csak még én állok egyedül és elhagyatva. Őrtelenül, fajtátlanul! Miért kompromittáló ez? Miért szégyen ez? És miért keres az ember munkájához jogcímet és érvényességet a rasszban? És mégis, végül is, hát ki vagyok én? Gyuri elmélete a most kialakuló zsidó típusról, az antiracionális aszketikusról, arról, amelyik ellentéte mindannak, amit ma „zsidóságnak” szoktunk nevezni.”¹¹²

Lukács 1910-11-es évekből származó *Naplójában* kétségtelenül vannak olyan helyek, amelyek ezt a Balázs-bejegyzést igazolják; különösen az 1911. november 30-i naplórészlet beszél e problémáról részletesebben, ahol Lukács kimondta – az öngyilkosság gondolatával foglalkozva, – hogy „... ha vége felé jár az élete és minden idegenség lehullik róla, előbújik a rassz, a család, és elhódítja a pálmát a megszerzett és a vágyott elől... Így van ez nálam.”¹¹³

Itt most nem is annyira az a fontos, hogy a lukácsi naplórészlet mit mond; sokkal fontosabb, hogy a fiatal Lukács életútjában, szellemi törekvésében vannak-e olyan domináns mozzanatok, amelyek kapcsolódhatnak Balázs bejegyzéséhez: „Gyuri elmélete a most kialakuló zsidó típusról...”

Ha Balázs e megjegyzését kapcsolatba hozzuk bizonyos modern zsidó vallási törekvésekkel, a reform judaizmussal, melynek a hívei – a Talmud egy mondatára építve, amely szerint Jeruzsálem pusztulásának napján megszületett a Messiás – azt állítják, hogy csak a templom és a haza elvesztésével, a diaszpórában élő zsidóság töltheti be Istentől kapott küldetését, hogy a népek erkölcsi tanítója, a messiási idők előkészítője legyen, akkor – az erkölcs és a messianizmus kapcsán – máris találtunk olyan mozzanatokot, melyek a fiatal Lukács törekvéseinek a középpontjában álltak, s amelyek zsidó gyökerű szellemisége elvitathatatlan. (J. Marcus-Tar is többször, könyvében különböző helyeken foglalkozik a zsidó vallásos szellemiség, különösen a messianizmus Lukácsra való hatásával.)¹¹⁴

A fiatal Lukács erkölcsfilozófiájával és messianizmusával a későbbiekben majd még részletesen foglalkozunk.

¹¹⁰ Martin Buber: *Die Legende des Baalschem*, és a *Die Geschichte des Rabbi Nachman* (mindkettő Berlin, 1910) c. írásairól van szó.

¹¹¹ Különösen a Firenzéből 1911. nov. 11-e körül Buberhez írott (In: *Lukács György levelezése*. – 433.) és a szintén Firenzéből 1911. dec. 20-án írott levél (uo. – 443.) a fontos.

¹¹² Balázs Béla: *Napló (1910-1914)*. Magvető, 1982. 513-614.

¹¹³ Lukács György: *Napló (1910-1911)*. (In: *Curriculum vitae*. Magvető, 1982. – 451.)

¹¹⁴ J. Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács*. Különösen a 143. és skk.; a 276. láb. hivatkozik Hermann Cohen: *Religion der Vernunft aus Quellen des Judentums* c. könyvére, melyben szerzője – többekkel együtt – a fiatal Lukács messianizmusát is tárgyalja.

Ez a vallásos irracionizmus végigkísérte az egész tárgyalt időszakot. Szintén Balázstól tudjuk, aki második feleségével a theozófiai társaságban ismerkedett meg, s éveken keresztül maga is eljárt összejöveteleikre, hogy érdeklődtek a theozófia és az okkult dolgok iránt, spiritualista írásokat olvastak: „Olvasom az ágyban a *Spiritizmus történetét (De Vesme)*, és olvassuk négyen együtt hetenként egyszer-kétszer Blavatzky nagy Geheimlehre-jét. (Gyuri panasza: miért avatnak mostanában csupa buta embert be? Miért nem iniciálják őt, ő olyan jól fel tudná használni, és olyan szépen és értelmesen tanítani.)”¹¹⁵

A művészetek felosztásának általuk adott metaesztétikai problémájánál majd még vissza kell térnünk az általuk képviselt vallásos irracionizmus más formáira.

Itt kell viszont megjegyezni, hogy a gnosztikus kabbalát és a hermetizmust illetően sem vizsgáltuk még meg a szükséges mértékben a fiatal Lukács törekvéseit. Szellemiségében az első látásra is kimutathatóak bizonyos gnosztikus filozófiai és vallási mozzanatok (a sajátos dualizmus, s ebben a Gonosz aktív szerepe, személyiségének intellektuális arisztokratizmusra való törekvése, gondolkodásának okkult-misztikus-mágikus sajátosságai, melyeknek a vallási eretnekséggel való kapcsolódásai is voltak).

Továbbá: a gnózis és a „tudós” hermetizmus filozófiai és teológiai irataiban foglaltak számtalan vonása megragadható a fiatal Lukács törekvéseiben; különösen fontos e vonatkozásban az a mozzanat, hogy ő is kereste a titkos tudást, a gnózt, melynek segítségével az isteni kinyilatkoztatás birtokába kívánt jutni, hogy ezzel biztosítsa lelke megváltását. A filozófiai és a vallásos tudatnak az az egymásba nyúlása, amit a fiatal Lukácsnál megtalálhattunk, részben e „titkos tudás” keresésében leli magyarázatát.

S ez a kapcsolódás bizonyos értelemben természetes is; hisz a fiatal Lukács is megélte és elszenvedte a polgári társadalom elidegenedését, ezért érzékenyen reagált azokra a filozófiai-vallási tendenciákra, amelyek hasonló világérzést fejeztek ki. A gnosztikus-hermetikus világ-szemlélet ugyanis az antik világ elidegenedését reprezentálta, ezért életérzésben, filozófiai-vallási törekvésekben sok hasonlóságot mutatott a polgári társadalom elidegenedését kifejező eszmei törekvésekkel.

E titkos tudás keresése és a gnoszticizmushoz való kapcsolódása – a bűnhődés, megtisztulás és a lélekvándorlás értelmezése során – filológiailag közvetlenül is kimutatható ún. etikai töredékeiben, ahol egy helyen a gnoszticizmus egyik kiemelkedő képviselőjére, Valentinoszra (Valentinus) utal: „... ördögi veszély: valentinus gnózis”¹¹⁶ (Ez az „ördögi veszély” valószínűleg kapcsolódik Valentinosz azon tanításához, hogy az emberek három csoportra oszthatóak: 1) anyagi (khoikosz), 2) lelki (pszükhikosz) és 3) szellemi (pneumatikosz) emberekre; s mivel az idézett szövegben Lukács a bűnhődést a lélekvándorlással összefüggésben vizsgálja, ezért az „ördögi veszély” úgy is értelmezhető, hogy ez akkor következik be, ha egy szellemi ember alacsonyabb kasztban születik újjá.)

Lesznai még az 1924-25-ös naplóbejegyzésében is megemlékezik Lukács gnosztikus mondásáról, hogy „A fénynek sötétségbe kell merülnie.”¹¹⁷

E hatásokat nemcsak E. Bloch közvetítette; mint lehetséges közvetítőt (Balázs Béla, Mannheim Károly mellett) külön is meg kell említeni a fentebb idézett Blavatskyt (Blavatszkaja), akinek indiai fogantatású theozófiája – ahogy hatott Balázs *Hét meséjére* is – a lélekvándorlás tanát közvetíthette, valamint Schmitt Jenő Henrik nevét – akit a fiatal Lukács

¹¹⁵ Balázs Béla: *Napló (1903-1914)*. 1915. dec. 23-i bejegyzés. – 105.

¹¹⁶ *A Vasárnapi Kör.* – 126.

¹¹⁷ Uo. – 111.

ismert és tisztelt, – aki Magyarországon századunk első két évtizedében hirdetett újgnosztikus tanokat.

Mindezzel nem állítható, hogy a gnózis volt a fiatal Lukács vallásos-filozófiai gondolkodásának egyik alapvető irányzata, de bizonyos sajátosságainak bizonyítható megléte színezte Lukács amúgy is ambivalens felfogását.

A vallási formákhoz való viszonyukat illetően a csoportosulás vallásosságában kétségtelenül kiemelt hely illeti meg a katolicizmust; többen a katolikus egyházban keresztkedtek meg, a fiatal Lukács vallás- és egyházkeresésében is a katolicizmus hatása volt a legjelentősebb.

Balázs Béla többször és nagyon őszintén foglalkozik megkeresztelkedésével;¹¹⁸ álláspontja kifejezi a csoportosulás viszonyát a katolikus egyházhoz. 1917 nyarán a következőket írta naplójába:

„Azt kérdezték tőlem, miért keresztkedtem ki? Meggyőződésből? – Hiszek a mai katolikus hitben és egyházban? Nem? –

Hiszek, és mélyen vallásosnak érzem magam, de (nem) ismerek otthonomra egyik mai »kapható« felekezetben sem. Viszont nem hiszem, hogy vallást kitalálni lehessen, és hogy magamnak valami privát hitet csinálhatnék. Utálom a modern individualista esztétika-filozófiai, személyes kényelemre szabott »vallásokat«.

Felekezet nélkül maradni nem akartam, tehát beálltam a történelem-filozófiai *legaktuálisabb* felekezetbe. Mert ha nem vagyok is otthon egy sátorban sem, fedél nélkül nem lehet maradni. A vallások *történnek*, mint ahogy a világ és Isten történik. Egy vonat megy előttem, az a kocsis, mely éppen *itt* van, előttem, aktuálisan, nem az enyém, de be kell ugranom, mert különben lemaradok. A zsidóság már le van kapcsolva a vonatról. A katolicizmus nem otthonom, de itt mozog el előttem, az élő vallás. Be kell lépnem a fedele alá. Majd ott kereshetek és várhatok tovább.»¹¹⁹

A fiatal Lukács katolicizmushoz való vonzódása nem ilyen, közvetlenül praktikus-egzisztenciális viszony volt, sokkal inkább teoretikus kapcsolódás.

Már Hermann könyve kapcsán utaltunk arra, hogy a fiatal Lukácsnál a vallás és a filozófia viszonyát nem lehet leszűkíteni a Szent Ferenc-i misztikum és a kanti, fichte-i filozófia viszonyára, pontosabban az általuk képviselt eszmei áramlatok egyesítésére. A filozófia és a vallás viszonyát illetően a fiatal Lukácsnál különböző törekvésekkel találkozunk; a Hermann által elemzett folyamat csak egy alete a Lukácsnál valóban meglevő egyik törekvésnek, a filozófia és a vallás egyesítésének.

A fiatal Lukács egy másik törekvése, a vallást (jelesül a katolicizmust) a filozófia által létrehozott egységbe foglalni. Sajnálatos, hogy az e kérdéssel kapcsolatos beszélgetéseket érintő Lukács-Ritoók Emma levélváltásból mindeddig csak Ritoók levelei kerültek elő. De Ritoók leveléből is lehetséges a minket érdeklő lényeges mozzanatokat rekonstruálni.

¹¹⁸ 1913. júliusi datálással, de az év tavaszára utalva írta Balázs naplójába a következőket: „Kikeresztelkedtem, megmagyarosítottam nevem és megházasodtam. (...) Új bőrbe vedtettem. Most római katolikus vagyok, és hivatalosan is Balázs Bélának hívnak. (...) Legkomolyabb mindezek között talán a kikeresztelkedésem. Ez meggyőződésből történt. Ha már valláshoz kell tartozni, ez a legszimpatikusabb nekem. A zsidókhoz azonban semmi közömet nem érzem... Az árja-zsidó keresztes az, ami legjobban megfelel nekem. Magamat is ilyen keresztesnek gyanítom... Mert van azért bennem is sok zsidó... Haszna kikeresztelkedésemnek semmi sem volt. Csak kára. A zsidók megharagudtak, a »keresztények« szemében meg csak zsidó maradtam. Az öcsém elvesztette miattam zsidó ösztöndíját.” In: Balázs Béla: *Napló (1903-1914)*. – 601-602.

¹¹⁹ Balázs Béla: *Napló (1914-1922)*. – 246-247.

Ritoók Emma Lukácshoz írott 1912. június 23-i leveléből:

„... sokkal közelebbiről kérdezősködtem, egyenesen a maguk filozófiájáról, hogy az vallás nem lehet (és ezzel minden vallás fil.[ozófiá]-ról, ha pozitív valláshoz köti magát), ... Hogy filozófiát lehet úgy csinálni, mint maguk, vallást nem. *Az pedig, hogy a kat.(olicizmus)t a filozófia egységébe foglalják, fontos ez?* [Kiemelés tőlem – N. Z.] Jelentős volt Hegelnél ugyanez a prot.(estantizmus)-ra nézve?”¹²⁰

Számomra most csak annak a megállapítása a fontos, hogy (legalábbis Ritoók szerint) Lukács a katolicizmust a filozófia egységébe akarta foglalni.

Ha megvizsgáljuk a fiatal Lukács korabeli elméleti tevékenységét, akkor több írásában tetten érhetjük ezt a Ritoók által állított törekvést.

A problémának egyik első, talán legfontosabb felvetése az 1908 tavaszán publikált *Novalis* című esszéjében található.¹²¹ Ebben az esszében Lukács a középkori katolikus értékeknek – az Egységnek, Egyetemességnek, a Rendnek – a romantikus életfilozófiába való integrálódásáról beszél Novalis kapcsán.

Novalis és barátai életprogramjának bemutatása során – a maga útját kereső Lukács a saját törekvéseiről is vall – elmondja, hogy álmuk: „Az aranykor régi álma... ez az a középkor, amiért rajonganak, ez az a Krisztus-hit, amit vallanak.”¹²² Fontosnak tartotta kiemelni Novalis cikkét a kereszténységről, amelyben magát a pápaságot veszi védelmébe, mert abban kultúrát teremtő egységet lát, szemben a mindent feloldó és anarchista protestantizmussal.¹²³

A fiatal Lukács „katolicizmusát” J. Marcus-Tar is megemlíti. Utal Ernst Bloch egyik nyilatkozatára, amelyben arról beszélt, hogy ő és Lukács ebben az időszakban a Rendet a Szabadság elé helyezték, és csodálták a katolikus egyházat, hierarchiáját.¹²⁴

A fiatal Lukács harmadikként jelezhető törekvése – s ebben az időszakban talán ez a legjellemzőbb, – hogy *mindent* (a filozófiát éppúgy, mint a szocializmust vagy a szerelmet) a vallásnak rendeljen alá.

Lukács *Naplójának* egyik alapproblémája – különösen Seidler Irma halála után – filozofálásának és hitének viszonya. Ingadozik, hogy az élet értelmének megtalálásához melyik út vezet, az intellektuális vagy a vallási? *A Naplóból* nem egy helyütt az derül ki, hogy az intellektuális útnál magasabb rendűnek tartja a vallásit, csak úgy véli, hogy az ezen az úton való révbe érést – a megváltódást – még nem érdemelte ki, bár hisz benne, vágyik utána és bízik abban, hogy ez egy „csoda” segítségével be is fog következni.

Lukács *Naplójába*, 1911. október 27-ei bejegyzésként írta:

„Soha nem láttam eljövendőt oly abszolút biztonsággal előre, mint most az intellektualitásom áttörését, az áttörést a vallásiba; ám csak szükségszerűségnek, csak posztulátumnak látom – korántsem vagyok »kész«, korántsem eléggé kétségbeesett. Vagy tán éppen ezért következik majd be? (Ez már megint amolyan üres és frivol intellektuális konstrukció.) – Mert intellektuálisan holtponton vagyok: viszonyom a léthez nem más, mint önmagam alázatos

¹²⁰ Ritoók Emma 1912. jún. 23-i levele Lukács Györgyhez. In: *Lukács György levelezése (1902-1917)*. – 481.

¹²¹ Lukács György: *Novalis. Jegyzetek a romantikus életfilozófiáról*. In: *Nyugat*, 1908. márc. 16.

¹²² Lukács György: *Novalis*. – 318.

¹²³ Uo. – 320.

¹²⁴ J. Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács*. 149-150.

megtagadásának és mindennemű csupán létező gögös lenézésének váltakozása. Itt azonban nem lehet intellektuálisan dönteni: a csúcsnak le kell törnie. Muszáj ! Most oly tisztán látom, mint soha azelőtt: a szentnek előbb bűnösnek kellett lennie; csak a bűnön, a bűn elkövetésén keresztül tudja abszolút maga alá gyűrti a létet; és ugyanakkor: csak azáltal lehet Istenben, hogy azelőtt bűnben leledzett. A »bent« kategória a lényegi viszonyok lényegi jellemzője. Én még sohasem voltam »bent« valamiben.”¹²⁵

Látjuk, az áttörés a vallásiba: Lukács várja, hogy az Istenben való lét a bűnön keresztül nála is bekövetkezzék.

Ez a vallásiba való áttörés – amelyet nem lehet szűken egy meghatározott dátumhoz kötni, inkább egyik legfontosabb tendenciának kell tartani – megmutatkozott a filozófia alap-problémáinak az ártértelezésében is.

Nézzünk erre néhány példát. Kétségtelen, hogy a filozófia alapkérdése a világmindenség demiurgosának a kérdése. A fiatal Lukács ehhez kapcsolódó felfogását két forrásból is – egy vallásos és egy filozófiai szándékú szövegből – lehet rekonstruálni.

A vallásos jellegű értelmezést Balázs Béla *Naplója* nyújtja; 1911. szeptember 7-én Balázs Firenzében a következőket írta: „Gyuri vallásos világképében külön princípiumot állít a rossznak. Ezt semmi módon nem bírom megérteni. Számomra a rossz nem létezik. A rossz a káosz csak, a még nem formává vált élet, és én csak azért látom rossznak, mert nem tudom megváltani a kategóriáimban. Mindig sejtettem, hogy valami rokonságban vagyok hozzá. De azt állítom, hogy a rossz, mint világprincípium kontradikció in adjekto és csak kényelmes külön helyre tévése annak, mit még nem tudok az egységes rendszerbe belehelyezni. Panteizmus nélkül is (Gyuri nagyon utálja) *a rendszer egységességével* mond ellent, egy dualisztikus rendszerével is. A rossz princípiumából logikusan *két Istenhez* kellene eljutnunk.”¹²⁶

Ugyanennek a problémának egy filozófiai jellegű értelmezését adja Ritoók Emma; Lukácshoz 1913. január 17-én írott levelében olvashatjuk:

„Amit a filozófiájára nézve mondtam, ez: mikor utoljára itt volt, beszélt a forma és az anyag küzdelméről, s a végén ezt mondta (nem tudom szó szerint): a tiszta forma Krisztus, a tiszta anyag Anti-Krisztus; (a kettő egységéről is beszélt coincidentia oppositorum által).”¹²⁷

Azt, hogy a fiatal Lukács nemcsak magánbeszélgetéseiben vallotta a fent írottakat, hogy jelentős volt azon törekvése, hogy „áttörjön a vallásiba”, s ezzel a filozófiai, esztétikai, erkölcsi problémákat metafilozófiai, metaesztétikai, metaetikaivá változtassa több, ezen időszakban publikált, Lukács írással bizonyítható. Itt, most csak néhány metaesztétikai problémáról essék szó.

Az 1910 elején írott *Esztétikai kultúra* című cikkében találjuk a következőket: „A formálás: az utolsó ítélet a dolgok felett; olyan utolsó ítélet, amely megvált minden megválthatót és isteni erőszakkal kényszeríti rá mindenre a megváltást.”¹²⁸

¹²⁵ Lukács György: *Napló (1910-1911)*. in: *Curriculum vitae*. – 443-444.

¹²⁶ Balázs Béla: *Napló (1903-1914)* – 519-520.

¹²⁷ Ritoók Emma Lukács Györgyhez írott, 1913. jan. 17-i leveléből. In: *Lukács György levelezése (1902-1917)*. – 518.

¹²⁸ Lukács György: *Esztétikai kultúra. Tanulmányok*. In: Modern Könyvtár. Tudomány és művészet, V. Athenaeum, é. n. – 27.

Miután tudjuk, hogy a forma Krisztus – aki a Biblia szerint az utolsó ítéleten Isten jobbán ülve ítél holtakon és eleveneken – válik egyértelművé (és nem tarthatjuk metaforának az idézett szövegben írottakat, s el kell fogadnunk), hogy a fiatal Lukács azt mondja amit mond: a forma Krisztusként végrehajtja az utolsó ítéletet, kényszeríti ki a megváltást.

De a művészet más problémáit is metaesztétikaivá változtatták. Így például a különböző művészetek lényegi sajátosságait a lélekhez való viszonyukból, felosztásukat a lélekvándorlás – általuk elfogadott – elvével hozták kapcsolatba.

A fiatal Lukács mindenekelőtt Balázs Béla és Paul Ernst (de említhetném még Stefan Georgét, Dosztojevszkijt is) művészi tevékenysége kapcsán fogalmazta meg azt a metaesztétikai meggyőződését, hogy a különböző művészetek a vallásos lélek állapotait fejezik ki.

Ezért Lukács Balázs Béla *Trisztán hajóján* című kötetéről írva mindenekelőtt az istenes versek problematikájával foglalkozott; kifejtette, hogy a költői forma feladata az, hogy a lélek elrejtett lényegét tegye nyilvánvalóvá. A léleknek – azért, hogy a külvilágot, a „tökéletesedett bűnösség” korát kizárja – önmagában kell elmerülnie, hol új életre ébred, „mi az, amire mindenütt rátalál a lélek, mint az egyetlenre, ami igazán mélyek legmélyéből sajátja s egyszersmind az egyetlenre, ami soha nem lehet az övé, az egyetlenre, ami nincs a lélek világának materiájából: Istenre.”¹²⁹

De a költészet és a lélek ilyen összefüggése az egyik legfontosabb alapgondolata a *Stefan George* című esszéjének is. A lírát itt is olyan formának mutatja be „amikben a lelkek egymással érintkeznek”¹³⁰; ez a költészet lehetővé teszi, hogy mindent megértsünk „... és legfőbb megértésünk mégis egy áhítatos csodálkozás, egy vallásosságig fokozott semmit sem értés...”¹³¹

Lukács Balázs Béla drámaírói munkásságát vizsgálva is arról beszélt, hogy a drámának a „lélekvalóság” – ami az élet igazi valósága – feltárása a feladata. Lukács Balázs drámakísérleteit a shakespeare-i és a klasszikus dráma szintézisének tekinti, melyek a shakespeare-i típushoz állnak közelebb, de ezzel együtt is valami újat jelentenek a drámairodalom történetében, amelynek a lényege az, hogy Balázs drámái „lélekdrámák”, Dosztojevszkij epikai törekvéseinek – ahol a regényforma „a lélektől-lélekig” vezető utat fejezi ki – drámai megfelelői.

Lukácsnak az volt a véleménye, hogy a legújabb korban, a „tökéletesedett bűnösség” korában a tragikum léte problematikussá vált; szerinte többen kutattak a tragédia e kornak megfelelő formája után, amelyet végülis Paul Ernst talált meg a „kegyelemdráma” formájában. Szerinte Ernst tudatosította a drámairodalomban – ahogy a lírában Stefan George katolikus költő –, hogy ez a világ egy isten nélküli világ, s ő vonta le az ebből folyó szükségszerű következtetéseket s ezek eredményeként alkotta meg az új típusú drámát, a nem tragikumot tételező drámát, a „kegyelemdrámát”, amelynek első újkori termése Paul Ernst *Ariadné Naxosz szigetén* című drámája volt.¹³² Lukács kifejtette, hogy az eljövendő Isten utáni vágyból, egy új ember és vallásos közössége várásából nyeri indíttatását a kegyelemdráma; az általa

¹²⁹ Lukács György: *Trisztán hajóján*. In: *Balázs Béla és akiknek nem kell*. Összegyűjtött tanulmányok. Kner Izidor kiadása. Gyoma, 1918. – 39-40.

¹³⁰ Lukács György: *Stefan George*. In: *Ifjúkori művek*. Magvető, 1977. – 166.

¹³¹ Uo. – 169.

¹³² Lukács a Paul Ernst születésének 50. évfordulóját ünneplő kötet számára megírta az *Ariadné Naxosz szigetén c.* írását, amelyben részletesen kifejtette az általam bemutatott gondolatokat. Ez a Lukács-írás 1916-ban jelent meg először, németül. Magyarul. In: *Ifjúkori művek*. – 657-666.

megformált világnak és az abban létrejövő lelkeknek a demiurgosza nem az erkölcsiség, hanem a vallásos hit lesz.

Ehhez kapcsolódó továbbá az is, ahogy Lukács a meseforma szerepéről vélekedett. Még 1918 elején Balázs Béla *Hét mese* című kötetéről írva is azt fejtegette, hogy a meseforma a maga mágikus, varázsos, értelemmel át nem fogható, irracionalista jellegével egy „megváltott világot” fejez ki.¹³³ Ez az írás egyértelműen mutatja, hogy a fiatal Lukács irracionalista-misztikus vonulata nem köthető egy rövid időszakhoz, hisz ezek a tendenciák 1918 elején is léteztek gondolkodásának egyik mozzanataként.

A forma problematikájánál az előzőekben láthattuk, hogy az metaesztétikai kategória, hiszen a megformálás azonos a megváltással. A Kör ezen törekvése folytatódik a művészetek felosztásával kapcsolatban is. Egyrészt Balázs Naplójából tudjuk, másrészt Lukács írásaiból kielemezhetjük, hogy a különböző művészetek felosztását a lélekvándorlással hozták kapcsolatba. Balázs *Naplójába* a következőket írta:

„... A formálás elkészülés, sőt emlékezés, mert matériáját a múltból hozta. Múlt és jövő van jelenben egy síkon. A teozófia szerint az ember felváltva születik nőnek és férfinak... És amit egyik életében (meg)él, ezt a következőben formálja, dokumentálja?

Gyurival ilyen dolgokból beszélve azt mondtuk, hogy a lélekvándorlás tényéből kiindulva a művészeteket csoportosítani lehetne aszerint, hogy milyen időre vonatkoznak. A zene például a jövő első megjelenése... A regény és a festészet a jelené, a tragédia és a szobrászat a múlt életek tapasztalatait ábrázolja.”¹³⁴

Néhány oldallal előbb arról volt szó, hogy a fiatal Lukács egyik fő törekvése az volt, hogy *mindent* a vallásos hitnek rendeljen alá; az eddigiekben ezt a törekvését filozófiai, esztétikai példákon világítottuk meg. Ez azonban nem *minden*. Két újabb területet – a szocializmust és a szerelmet – is hozzávehetünk, hogy kiegészítsük az eddigieket, hogy a „vallásiba való áttörés”-t más szférákban is megmutathassuk.

Ady kapcsán csak utaltam rá, hogy a fiatal Lukács a szocializmust hosszú ideig nem találta a maga számára járható útnak, s hogy Lukács egyrészt a szocializmust is csak vallásként tudta volna elfogadni, másrészt az akkori szocializmust azért utasította el, mert nem talált benne elég „vallásos erőt”.

1910 májusában, a *Renaissance-ban* jelent meg Lukácsnak az *Esztétikai kultúra* című cikke. Ebben az írásában a minket érdeklő kérdésről a következőket olvashatjuk: „A szocializmusnak úgy látszik nincsen meg az az egész lelket betöltő vallásos ereje, amely megvolt a primitív kereszténységben. [Kiemelés tőlem – N. Z.] A korai kereszténység művészet üldözése kellett, hogy Giotto és Dante, Meister Eckhart és Wolfram von Eschenbach művészete megszülessék: a korai kereszténység bibliát teremtett és sok századok művészete táplálkozott annak gyümölcseiből. És mert igazi vallás volt, bibliát teremtő erejű, nem kellett neki a művészet; nem kívánta meg és nem tűrte meg maga mellett, egyedül akart uralkodni az ember lelkin, mert képes volt rajta uralkodni. Ez az erő hiányzik a szocializmusból és ezért nem olyan igazi ellensége a polgáriságból nőtt esztéticizmusnak, mint akarná, mint tudja, hogy kellene.”¹³⁵

¹³³ Lukács György: *Balázs Béla: Hét mese*. In: *Balázs Béla és akiknek nem kell*. – 103-121.

¹³⁴ Balázs Béla: *Napló (1914-1922)*. – 104.

¹³⁵ Lukács György: *Esztétikai kultúra*. In: *Modern Könyvtár, Tudomány és művészet*, V. Athenaeum, é. n. – 20.

Az idézetből most csak annak a hangsúlyozása fontos, hogy mivel a szocializmus nemcsak nem képes új vallássá válni, s még kevésbé van a középkori katolicizmushoz hasonló szellemi ereje, azért a fiatal Lukács számára – egészen 1918 végéig – nem jelent reális alternatívát életprogramja megvalósításában.

Megjegyzendő, hogy némelyek – így Hermann István is említett könyvében¹³⁶ – arról beszélnek, hogy a fiatal Lukács az orosz istenépítőkhöz hasonlóan (az első orosz forradalom bukása utáni Lunacsarszkijról, Gorkijról és társaikról van szó) valamiféle vallásos-misztikus szocializmust akar. Ezzel a véleménnyel nem értek egyet. Az idézetből – de Lukács más megnyilatkozásaiból is – egyértelműen kiderül, hogy a fiatal Lukács a szocializmust a maga számára elfogadhatatlannak tartja, s éppen azért utasítja el mert úgy ítéli meg, hogy a szocializmusnak nincs „vallásos ereje”, ezért tehát – ekkor még – fel sem vetődik számára, hogy a szocializmust és a vallást össze lehetne vagy kellene kapcsolni.

A fiatal Lukács vallásos buzgalmának, és a középkori katolikus szellemiség iránti elkötelezettségének szép példája az a megnyilatkozása, amelyet Margarete von Bendemann *A szerelem értelméről* című könyve kapcsán Lukács 1912. szeptember 25-én írott levelében a könyv szerzőjének írt.

Lukács ebben a levélben megírta, hogy a könyvről való jó véleménye, szeretete és tisztelete annak az érületnek szól, amely a könyvet létrehozta. Kritikai megjegyzése is ehhez kapcsolódik, ahhoz, hogy a könyv „... a legigazibb filozófiai érületből fakad, de hiányzik a végső világosság.”¹³⁷

Mi ez a „legigazibb” – a fiatal Lukács által annyira méltányolt, tisztelt, szeretett, meta-filozófiai -érület? Ezt leveléből meg is tudhatjuk.

„Éppenúgy, ahogy a szerelemnél egyértelműen kell beszélni annak tisztán nemi jellegéről, minden földi ballasztjával és testi korlátozottságával (elégtelenségével) együtt ahhoz, hogy a transzcendenciát a tisztasághoz, a nem-pusztán-földihez végig lehessen vinni, ugyanígy kell Istenről is beszélni: egyértelműen, metafórák nélkül, valóban felelősségteljesen. Vagy nem szabad róla beszélni. Önnél van egy – ha szabad ezt a kifejezést használnom – *középkori-katolikus valóságérület és akarat* [kiemelés tőlem – N. Z.], emellett pedig egy modern-protestáns, a végső elől kitérő, »vágyként« megmaradó, »szentimentális« ismeretelmélet; ami gyakran mintegy külső gátlásként hat rám, valami felvett, még le nem küzdött dolog. Éppen az Ön érületének és akaratának nagyfokú becsületessége és szép asszonyi mélysége késztet arra, hogy ezt ilyen nyíltan kimondjam.”¹³⁸

Paradox dolog – s ezt maga Lukács is érezte, amikor megjegyezte: „ha szabad ezt a kifejezést használnom”, – hogy a szerelem értelméről szóló könyv dicsérete kapcsán a fiatal Lukács a „középkori katolikus valóságérület és akarat” mellett kívánt hitet tenni, ami már-már tragikomikusan mutatja (különösen a Seidler Irmához való viszonya fényében), hogy a fiatal Lukácsnál szinte minden út a középkori Rómába vezetett.

A középkori katolikus egyházhoz való megkülönböztetett és bensőséges viszonya a későbbiekben is (1918 végéig) megmaradt, aminek a Dosztojevszkij-könyv kapcsán kezdett, majd ezekben az években tovább folytatott, ún. etikai feljegyzéseiben is hangot adott.

¹³⁶ Hermann István: *Lukács György gondolatvilága*. 41-44.

¹³⁷ Lukács György 1912. szept. 25-i levele Margarete von Bendemannhoz. In: *Lukács György levelezése (1902-1917)*. – 502.

¹³⁸ Uo. – 502.

Pál apostol, Aquinói Tamás, Augustinus egyházatyák nézetei kapcsán a katolikus egyházat, mint a konzervativizmus és a forradalmiság egységét jellemezte (ahol a hangsúly a konzervativizmuson volt). A fiatal Lukács szerint az Egyház egyrészt az államot, a tulajdont – bár elismeri szükségességét, de – a bűnnel hozza kapcsolatba, ennek ellenére mivel a katolikus egyház lényege spirituális, ezért mindent át kell engednie a világi hatalomnak, s ez indokolja az Isten akaratából igazságos világi berendezkedéssel szembeni engedelmességet (konzervativizmus); másrészt csak Krisztus képes igazságos államot berendezni, ezért az Egyháznak kellene a modern állam mintaképének lennie (*Civitas dei*), azért is mert ugyanakkor ez a világi állam nem más mint szervezett bűn, ezért az igazságtalan, Isten törvényeit be nem tartó intézményeket meg kell változtatni (messianisztikus forradalmiság).¹³⁹

Ezek a jegyzetek azt is érthetővé teszik, hogy a fiatal Lukács a középkori katolicizmus iránti csodálatát miért nem terjesztette ki az újkori katolicizmusra is; szerinte a „késő katolicizmus: egy külsődlegessé vált első etika egyeduralma”¹⁴⁰; (ahol az első etika nem más mint az állam, a jog stb., egyszóval az objektumok szféráját jelenti, szemben a második etika, a lélek szférájával).

(E könyv harmadik részében így nem lesz olyan meglepő, hogy Naphta szövegei és a fiatal Lukács etikai jegyzeteiben foglaltak meglepő azonosságokat és valószínűsíthető közös forrásokat mutatnak.)

A fiatal Lukács vallásosságával kapcsolatban még egy fontos formáról, a vallásos ateizmusról kell beszélnünk. Lukács vallásosságában sokan egyetlen vallási formaként próbálják e törekvéseket elfogadtatni, ami Lukács hitbéli magatartásának nagyfokú leegyszerűsítését jelenti.

Ez a vallásos ateizmus többek – mindenekelőtt Kierkegaard, Rudolf Kassner, Dosztojevszkij és a magyar Fülep Lajos – hatásaként érhető tetten nála, de személyes törekvései és élethelyzete is alkalmas talajul szolgáltak e vallási forma létrejöttére számára.

Tudjuk, Kierkegaard szerint a keresztyénység nem tanítás, nem dogma, hanem hit, és azt szorgalmazta, hogy mindenki saját személyes hite és élménye alapján kövesse Krisztust. Ez a vélekedés ugyanakkor magába rejtí annak a lehetőségét is, hogy a vallásosan hangolt magatartás ateisztikus irányba forduljon. A fiatal Lukács azonban ezt az utat csak a most tárgyalt időszak végén kezdte el járni.

A fiatal Lukács vallásos ateizmusa sajátos küzdelem volt a hit és a tudás között. (Közbevetőleg itt is megjegyzendő, hogy a hit és a tudás harmóniája egybeesésének követelménye túlnyomóan a római katolikus tradícióra jellemző.) A tudomány eredményei – még ha kétkedésekkel és ingadozásokkal is – őt is eltávolították a történeti egyházaktól (ez alól talán részben a középkori katolikus egyház a kivétel), s a társadalmilag determinált vallásos szükséglet nála is összekapcsolódott a polgári válságtudatot kifejező különböző irracionálisztikus filozófiai törekvésekkel, ami Lukácsnál is létrehozta – egyik fő törekvésként, de nem az egyetlenként – a vallásos ateizmust, a vallásosság akkori „korszerű” formáját.

Lukács vallásos ateizmusa azért is bontakozhatott ki, mert ez a vallási forma összeegyeztethetőbb volt filozófikus-intellektuális irányultságával, ez a forma alkalmasabbnak mutatkozott a különböző minőségű vallási törekvéseit integrálni; így Lukácsnál a tételes történeti vallásokkal szemben egy dezantrópomorfabb, a negatív teológia bizonyos mozzanatait is magába foglaló, az újplatonikus misztika által színezett, a kierkegaard-i és a

¹³⁹ Lásd Lukács György *Etikai töredékek 1914-1917-ből*. In: *A Vasárnapi Kőr*. – 121, 122, 123.

¹⁴⁰ Uo. A Dosztojevszkij-könyv jegyzeteiből. – 124.

dosztojevszkiji vallásosság hatása alatt létrejött szubtilisebb, metafizikusabb vallásosság kialakulása valósulhatott meg.

A vallásos szükségletet létrehozó folyamatok benne is kiváltották az ő istenéhez való közvetlen és személyes kapcsolat kialakításának a vágyát és a vallásos hit „kiküzdésének” a szükségességét, azt, hogy megtalálja azokat az utakat-módokat, amelyek az abszolútum elérését, az üdvözülést biztosítják számára.

Jeleztük már, hogy a fiatal Lukácsnak a vallásosságával kapcsolatos személyes jellegű megnyilatkozásai viszonylag szűkösek, de azért vannak. Ebben a vonatkozásban kétségtelenül legfontosabb Lukács 1910-11-ből származó *Naplója*.

Ez az időszak (Seidler Irma és Popper Leó halála után) az egyik mélypont Lukács életében; nem tudja, hogy e csapások próbatételt vagy kísértést jelentenek-e? Isten vagy az ördög munkál-e bennük? Lukács gyötrődve korholja önmagát azért, hogy csak egyes ritka pillanatokban fedezi fel magában „az igazi alázat” nyomait, máskor – legtöbbször – úgy érzi, hogy hideg racionalizmusa képtelenné teszi őt a vallásos áhítatra. Többször arra gondol, hogy az Isten gögjéért bünteti, mert úgy véli, hogy az üdvösségét a Mű létrehozásával érheti el. Ezért ebben az időszakban állandóan kísértette az öngyilkosság gondolata, s csak azért halogatta, mert valamelyest még reménykedett a tartalmas élet lehetőségében.

De, hogy milyen is ez a tartalmas-lényegi élet, abban is állandóan ingadozott; az egyik – kétségtelenül legfontosabbnak tartott – lehetősége ennek az életnek a vallásos, a megváltás csodáján keresztül az Istenhez vezető út volt. Lukács 1911. november 17-én írta *Naplójába*:

„Miért nem vetek véget mindennek? Nem tudom. Aljasságból? Reménységből? Elvégre van abban valami vakmerőség, ha az ember a megváltást, mivel szüksége van rá, mindjárt követeli is; bizony, az nem adatik meg »érdemünk« szerint, hanem ez az isteni álláspont: emberileg szólva, ki kell »érdemelni«. S én aztán igazán nem érdemeltem ki. Hisz még ez a vallomás sem valódi alázat.”¹⁴¹

Majd néhány bekezdéssel később ez áll:

„Az Isten dolga, hogy megváltson engem a lényemből; ameddig sújt az átok, hogy benne lakozzam, hogy aljas legyek, addig hű leszek hozzá. Legalább itt ne legyen aljasság és megalkuvás.”¹⁴²

A *Napló* (1910-11) domináns mozzanata ez a megváltódás-üdvözlés utáni vágy, bár a kétkedés e törekvéssel szemben egy vékony szálon továbbra is fennmarad; Lukács a *Naplót* 1911. december 16-án a következő gondolatokkal hagyja abba:

„– És minden a régi kérdéshez vezet vissza: hogyan lehetek filozófus?”¹⁴³

A fiatal Lukács vallásosságának, e vallásosság különböző formáinak további számtalan bizonyítékát lehetne felsorolni. A már többször idézett Balázs Béla is kimeríthetetlen tanú. Az ő *Naplójából* tudjuk, hogy 1911 október elején Lukácsal – Szent Ferenc napjának előestéjén – Assisibe zárandokoltak¹⁴⁴, s hogy beszélgetéseik egyik legállandóbb és legfontosabb témája vallásosságuk, az Istenhez való személyes viszonyuk kérdése volt. Balázs 1911. szeptember 7-ei bejegyzéssel írta:

¹⁴¹ Lukács György: *Napló (1910-1911)*. In: *Curriculum vitae*. – 445.

¹⁴² Uo. – 446-447.

¹⁴³ Uo. – 453.

¹⁴⁴ Balázs Béla: *Napló (1903-1914)*. – 522.

„Gyurival sokat beszéltünk Istenről. És az ő analíziseinek bámulatos élessége sok ideát vágott ki belőlem. A legfontosabb talán az *Isten embere*. (...) Csak az az Isten embere, aki az életkáoszból mint »forma« emelkedik ki, vagyis a világprocesszusban, mely mindennek formává válása (ez az út Isten felé – hozzá vissza talán) szerepel.”¹⁴⁵

Balázs *Naplójából*¹⁴⁶, majd Lukácshoz írott leveléből értesülünk arról is, hogy a Balázs Béla és Lesznai Anna közötti levélváltás folyamán („...melyben szép vallásérzésekről volt szó”) Balázs azt írta Lesznai Annának, hogy vallást fognak alapítani, amely vallás azonban csak arisztokratikus lehet, mert a lelkek is kasztokba sorolódnak, s az ő lelki kasztjukhoz tartozók lesznek majd az Isten emberei.

Ezek után el kell fogadnunk mindazt, amit Lesznai Anna *a Kezdetben volt a kert* című regényében, illetve néhány versében (mindenekelőtt az *Eltévedt litániák* című kötetében) írt; ezek a megnyilatkozások dokumentumértékűek és egy másik forrásként igazolják, hogy a fiatal Lukács még a Vasárnap Társaság időszakában is (tehát 1915 és 1918 között) mennyire az utolsó ítéleten megszületendő üdvözülés-megváltódás reményében élt.

A regény tanúsága szerint Lesznai megkérdezte Lukácsot, hogy ha az emberek üdvözülnek „Mi lesz a növényekkel és az állatokkal? Tudod, hogy én nem akarok nélkülük üdvözülni.” – Mire Lukács azt válaszolta: „Még a kövek is üdvözülni fognak.”¹⁴⁷

Lesznai Anna ezt a beszélgetést – alig néhány évvel utána – versben is megörökítette. *A Testvériség* című verse 1922-ben az *Eltévedt litániák* kötetben, Bécsben jelent meg. Mintegy a fentiek igazolására.

„Hogy lészen fák feltámadása
Holt virágok, mely mennybe tűztök? Szitakötő, szíved hová száll
Pásztor tűzek, hogy üdvözültök? Vándorkobra hol vár feloldás
Rög, Messiásod merre késik
Izzó dél, illó pára tested
Mely öröklét kövébe vésik?”¹⁴⁸

Mindezt nem Lesznai találta ki. Szintén Lukács etikai jegyzetei tanúsítják, hogy a fiatal Lukács vallotta ezeket a nézeteket; egyik helyen a következőket írta: „Mindennek el kell jutnia az üdvösséghez... Krisztus minden teremtményt felvett magába, hogy minden teremtményt megváltson...”¹⁴⁹ Ugyanitt arról ír, hogy a katolikus egyháznak milyen alapvető szerepe van az üdvözülés biztosításában: „Az egyház értelme a megváltást az intézmény istenségével a végtelenül véletlen individuumtól függetleníteni.”¹⁵⁰

A fentiekből, remélhetőleg, kiderült, hogy a fiatal Lukács szellemiségében a vallásosság központi helyet foglalt el, hogy vallásosságának különböző – a misztikától, a középkori katolicizmus iránti csodálaton keresztül a vallásos ateizmusig terjedő – formái voltak; s bár ezek a tendenciák Lukácsnál együttesen léteztek, de egy-egy időszakban – hosszabb-rövidebb ideig – egyik-másik tendencia vált dominánssá.

¹⁴⁵ Uo. – 519.

¹⁴⁶ Uo. – 505. és 519.

¹⁴⁷ Lesznai Anna: *Kezdetben volt a kert*, II. köt. – 475.

¹⁴⁸ Lesznai Anna: *Testvériség*. (In: *Köd előttem, köd utánam*, Szépirodalmi, 1967. – 166.)

¹⁴⁹ Lukács György *Etikai töredékek 1914-1917-ből*. – 129.

¹⁵⁰ Uo. – 122.

A fiatal Lukács vallásosságának itt előadott tényei azt is meggyőzően igazolják, hogy tarthatatlanok azok az álláspontok, amelyek bagatellizálni akarják Lukács vallásosságát¹⁵¹, valamint azt a feladatot is nyomatékosan előtérbe állítják, hogy a Lukács-kutatás intenzívben és alaposabban foglalkozzék a fiatal Lukács vallásosságával.

(A fiatal Lukács vallásosságára még majd visszatérünk, amikor az általa megtett útról visszatekintve röviden át fogom tekinteni vallásos-tudata alakulásának összefüggéseit, s ennek során olyan új mozzanatokra is fel kell hívnom a figyelmet – például a messianisztikus forradalmiságra – amelyek csak a végeredmény felől minősíthetők. Ezért az e fejezetben tárgyaltak mindenképpen meghosszabbítandók és kiegészítendők a későbbiekben tárgyaltakkal.)

A fiatal Lukács morálfilozófiája: a Saulusból Paulusszá válás alapja

A fiatal Lukács létének – a vallásosság mellett – a morál volt a másik központi problémája; személyes életének minden vonatkozását áthatotta a morális cselekvés igénye, elméleti tevékenységének fő vonulatához tartozott az erkölcsfilozófia.

Ez az erkölcsfilozófia életének már bemutatott ellentmondásaiból nőtt ki; ezeknek az ellentmondásoknak a forrásait Lukács tudatosan elutasította, s velük szemben kitartóan kutatta a morális cselekvés lehetőségeit, személyes életét, magatartását is ehhez igazítva. Itt is meg kell jegyezni azt, hogy ebben a szférában is az adott időszakban elfogadott elméleti belátása volt a döntő, a meghatározó; az érzelmi-indulati elemek – az ún. pszichologizálás pejoratív elutasításaként – teljesen háttérbe szorultak, ezért emberi-személyes kapcsolatában, az éppen vallott morálfilozófiától függően, sokszor rideg, érzelemnélküli, sőt kegyetlenül kritikus vagy közömbös magatartást tanúsított, nem hagyva helyet az emberi kapcsolatok összetettebb, a pro és kontrákat megértőbben számbavevő ösztönös érzelmi mérlegelésnek. (Ezt egészíti ki az a magatartása, hogy amennyiben elvi-eszmei közösséget talált valamelyik emberi kapcsolatában – Balázs Béla esetében is erről volt szó – ott mértéken túl is tolerálta az emberi gyengeségeket, hibákat, negatívumokat.)

¹⁵¹ A fiatal Lukács vallásosságát bagatellizálni akaró számtalan törekvéssel találkozhatunk, néhányat már az eddigiekben is bemutatam. Két példát még kiegészítésül: Márkus György *A lélek és az élet. A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája* c. tanulmányában még 1973-ban a következőket írta: „Figyelembe kell venni, hogy a háború kitörése Lukácsnál – ha csak rövid időre is – kifejezetten irracionálisztikus jellegű fordulatot eredményez, amelyet a korábban már részben leküzdött életfilozófiai hatások visszatérése is kísér... A történelmi objektivációnak ez az irracionalista jellegű tagadása azonban már az 1916-tól kezdve írt »Esz­tétiká«-ban eltűnik – e mű egyértelműleg tovább folytatja Lukács fejlődésének korábban jellemzett alaptendenciáját, amelyen belül irracionalista (részben a filozófiatörténeti misztika közvetlen hatását is tükröző) fordulata csak rövid lélegzetű törésnek bizonyul. Ugyanakkor a fiatal Lukácsra vonatkozó (nagy­részt még kiadatlan) magyar memoá­rirodalom (Balázs Béla, Lesznai Anna stb. naplójának Lukácsra vonatkozó részei, illetve a korai Lukács-kör egyes tagjainak visszaemlékezései) főként nézeteinek ezeket a misztikus-irracionalista összetevőit hangsúlyozza, illetve ezekre reagál – ez azonban, úgy tűnik, legalább annyira következik az akkori magyar Lukács-kör tagjainak szellemi beállítottságából, mint Lukács nézeteiből magából.” In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1973/5-6. 614. A másik ilyen nézet, Hermann István *A misztikus és a mitikus. Rudolf Kassner és Lukács György* c. tanulmányában található. Hermann ebben az írásában azt akarja bemutatni, hogy Kassner és Lukács „... a miszticizmus olyan lényegét akarták megragadni, mely véleményük szerint [de Hermann szerint is – N. Z.] teljesen független a vallásos hittől, sőt a vallásos motívumoktól is.” In: Hermann István: *Veszélyes viszonyok*. Szépirodalmi, 1983 –358. Úgy vélem, hogy a fiatal Lukács vallásosságával foglalkozó fejezetben mind Márkus, mind Hermann álláspontjában levők tarthatatlanságát kimutattam.

A fiatal Lukács erkölcsfilozófiájában is a legkülönbözőbb törekvésekkel találkozhatunk, amelyek hol együttesen léteztek, hogy közülük egyik-másik dominánsá válva determinálja Lukács felfogását és magatartását; így a metaetikai „misztikus etika”-tól az anarchizmus etikai magatartásával való szimpatizálásig, a fichtei etikai szubjektivizmus mozzanataitól, valamint a kanti etika rigorisztikus értelmezésétől az öreg Kant etikai utópiáját elfogadó és alkalmazni akaró progresszív etikai idealizmusig, a bolsevizmust etikai alapon elutasító majd elfogadó elméletig és a gyakorlatig – a legkülönbözőbb etikai tendenciák létéről adhatok számot.

Ezekben az etikai tendenciákban felemás módon volt jelen Lukács etikai individualizmusa és valamilyen közösség iránti vágyból táplálkozó közösségi társadalometika iránti törekvése. A később jellemző „fordulópontig” (1918 tavaszáig) az etikai individualizmus dominanciájáról beszélhetünk (hiszen döntően mindent a legfontosabbnak tartott céljának, a személyes, transzcendens üdvözülésnek törekedett alárendelni), a fordulópont után mindinkább dominánssá vált nála az, hogy a társadalom valóságos problémáinak a vallásos messianizmus által is motívált etikai jellegű megoldásán fáradozzék.

Elöljáróban itt kell utalnunk ugyanis arra, hogy az a rendkívül ellentmondásos, bonyolult és összetett folyamat, amelyben Georg von Lukács Lukács György kommunista népbiztossá vált, elsősorban erkölcsi tudatának változásából érthető meg; szellemiségében ez a kezdetben nagyon is ellentmondásos romantikus antikapitalista szféra szolgálta azt az emeltyűt, amely – a szubjektív idealizmustól az objektív idealizmus, majd a panteizmus felé, a vallás konzervatív-retrográd tendenciáitól a messianisztikus forradalmiság irányába, a „szabadonlebegő értelmiségi” arisztokratikus apolitikus magatartásától a kor valóságos társadalmi-politikai problémái iránti érdeklődés irányába víve – hatásában végül is azt eredményezte, hogy a fiatal Lukács Saulusból Paulus lett. Itt ezeknek a tendenciáknak és a belőlük kibontakozó folyamatnak csak a váza rajzolható fel.¹⁵²

Erkölcsi felfogás és személyes lét

A személyes létből fakadó magatartás és a sajátos erkölcsi felfogás kapcsolata, s az ebből származó összeütközések a fiatal Lukácsnál először magánéletében jelentkeztek: szüleivel, első szerelmével, Seidler Irmával, majd első feleségével, Ljena Grabenkóval való kapcsolatában.

A szüleinek életviteléhez, emberi magatartásához való viszonyáról, ennek romantikus antikapitalista erkölcsi elítéléséről már volt szó; itt disszonáns mozzanatként legfeljebb azt említhetjük, hogy szülei életmódjának elutasítása ugyanakkor nem akadályozta meg a fiatal Lukácsot abban, hogy rendszeres és jelentős anyagi támogatásukat elfogadja. A fiatal Lukács szubjektív idealizmusra alapozott erkölcsi felfogása – az, hogy a lelki, s nem az anyagi szegénység vállalását tartotta alapvető fontosságúnak – praktikusán és jól szolgálta azt a „szabadonlebegő értelmiségi” életformát, amelynek alapja és kerete a parazita-kitartottság volt.

Seidler Irmához való viszonyát, különböző formákban, többen feldolgozták, ennek etikai vonatkozásait is megvilágították¹⁵³. Lukács „félt” Seidler Irmától, féltette szabadságát, félt

¹⁵² A fiatal Lukács erkölcsfilozófiáját és ehhez kapcsolódó forradalmi fordulatát részletesebben *A Vasárnap Társaság* c. könyvemben mutattam be, különösen ennek ötödik és hatodik fejezeteiben. Itt – a rövid áttekintés mellett – csak azokra a mozzanatokra kívánok utalni, amelyek a Lukács-Naphta viszony megértéséhez elengedhetetlenül szükségesek.

¹⁵³ Legjelentősebb ezen feldolgozások közül Heller Ágnes *Lukács György és Seidler Irma* c. írása. In: Heller Ágnes *Portré-vázlatok az etika történetéből*. Gondolat, 1976.

attól, hogy a megalapítandó család és az ahhoz kapcsolódó mindennapi élet akadályozza őt a Mű létrehozásában, s ezért, Kierkegaardhoz hasonlóan – Lukács fiatalkori esszéiben, amelyek *a Lélek és a formák* című kötetében összegyűjtve is megjelentek, s amelyeket Thomas Mann is olvasott – „megkötötte” Seidler Irmához való viszonyát.

Tudjuk, Seidler Irma 1911 májusában öngyilkos lett. Lukács ezután saját magatartását igazolandó, megírta *A lelki szegénység* című dialógusát. A dialógus alapjául az az etikai elv szolgált, hogy a Mű létrehozása a legfőbb erkölcsi parancs; ez egészült ki azzal az álláspontjával, hogy a különböző területek (a „közönséges élet”, az „eleven élet”, a formák világa) zárt kasztot jelentenek, amelyek nem keveredhetnek. Lukács Seidler Irmával való találkozásának kudarcát, e dialógus intenciója szerint abban látta, hogy ketten különböző kaszthoz tartoztak, más volt kategorikus imperativusuk, ezért nem érthették meg egymást.

Holott a kudarc egészen más – a fiatal Lukács erkölcsi felfogásához kapcsolódó – tényezőkben leli magyarázatát. Lukács etikai álláspontja, s ezt megvalósító magatartása a Seidler Irmához való viszonyában az érzelmeket kizáró, ridegen intellektuális, antihumánus, a korai kanti etikai törekvések emberellenes tendenciáit túlfeszítő viselkedés volt, amelyben döntő szerepet játszott Kierkegaard hatása.

A fiatal Lukács Seidler Irmával szembeni, morálfilozófiájából fakadó, antihumánus magatartásáért többszörösen „megfizetett” Ljena Grabenkóval kötött házasságával. A feleség a házasságba magával vitte zongorista barátját, az örült Brúnót, s így éltek éveken keresztül hármasan. Lukács az e házasságban átélt szenvedéseket – mintegy vezeklésként – Dosztojevszkijel foglalkozva és hatására a „dosztojevszkiji jóság” szellemében viselte el, újra bizonyítva, hogy esetében erkölcsi magatartása és erkölcsfilozófiája között milyen egybeesések voltak.

A „misztikus etika”

Dosztojevszkij nevének említése a fiatal Lukács erkölcsfilozófiájának egy újabb vonulatát jelzi; nézeteinek alakulásában fontos szakasz volt az első világháború; Lukács e háborút a polgári társadalom kataklizmájaként, fichtei terminussal a „tökéletesedett bűnösség” állapotként élte meg. Ezt a felfogását – a Vasárnap Társaság megindulását közvetlenül megelőző időszakban – a tervezett Dosztojevszkij-monográfia kapcsán, illetve az ebből elkészült *A regény elmélete* című művében fogalmazta meg.

E munka megírása érdekében készült ún. etikai jegyzeteiben – amelyeket a heidelbergi bőröndben találtak meg, s az elmúlt években részben publikáltak¹⁵⁴ – Lukács vázlatosan, de sokoldalúan vizsgálta Dosztojevszkij etikai nézeteit, az orosz anarchizmus etikai jellemzőit, a vallás és az etika kapcsolata során – a jegyzetek döntő többsége e kérdéskörbe tartozik – azokkal a problémákkal foglalkozott, melyeket ebben az időszakban „misztikus etiká”-nak nevezett, illetve amelyeket „etikai vagy etikai-vallásos magatartás”-nak tartott.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Lásd Lukács György *Etikai töredékek 1914-1917-ből.* (A Dosztojevszkij-könyv jegyzeteiből.) In: *A Vasárnapi Kör.* – 115-129.

¹⁵⁵ Lukács Paul Ernstnek írott 1915. máj. 4-i levelében maga nevezi ezt a metaetikát „misztikus etiká”-nak. (In: *Az MTA II. Osztályának közleményei.* XX. köt. 3. sz.) Ilyen törekvések mutathatók ki *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* lapjain is, ahol az erkölcsi személyiséget etikai-vallásos minőségként határozza meg; ez az etikai szubjektum tiszta megvalósulása elérhetetlen, s e megvalósulás lehetősége az etikában „a szent akarat határfogalom” által záródik le – írta említett műve 336-338. oldalain. (Magvető, 1975.)

E jegyzetekben a legkülönbözőbb írók (Dosztojevszkij, Tolsztoj, Goethe stb.), filozófusok (Hegel, Kierkegaard stb.), politikai irányzatok (szocializmus, anarchizmus), országok (első-sorban Németország és Oroszország) kapcsán foglalkozott a legkülönbözőbb – a politikát, filozófiát, vallást, erkölcsfilozófiát összevegyítő – metaetikai problémákkal, ennek során a vallás és az etika olyan összekapcsolását kereste, amelyben az etika szférája és kérdései alárendelődnek a kereszténység tanításának.

Kitekintésül megjegyezhető, hogy a Dosztojevszkijjel való intenzív foglalkozás felerősítette a misztikus-vallásos Oroszország iránti érdeklődését; két olyan könyvet is recenziált, amelyek egy ilyen módon szemlélt Oroszországgal foglalkoztak; Th. G. Masaryk *Zur russischen Geschichts und Religionsphilosophie* című könyvét, és Szolovjev válogatott műveit.

Ezek a recenziók – az ebben az időszakban született más írásokkal együtt – az etikai jegyzetek ikertestvérei voltak; a fiatal Lukács érdeklődését és felfogásának alakulását olyan hatások fényében mutatják, mint például Moeller van den Bruck (aki Dosztojevszkij német fordítója volt) újkonzervatív gondolkodóé, akinek a polgári társadalommal szembeni ellenzéki magatartása, az általa hirdetett „*forradalomnak jobbról*” való szükségessége a fiatal Lukács által is követett felfogást fejezte ki.

Az etikai jegyzetek tengelyében az első és a második etika lukácsi megkülönböztetése állt, ahol az első etika szférája az objektumok világa (az intézmények, az állam, a tulajdon, a jog, a tudomány stb. tartoznak ide), a második etika szférája a vallásosan hangolt emberi lelkek világa.

Lukács fő törekvése az volt, hogy ezt a második etikát – amely a vallás uralma alatt áll, ezért is nevezi „misztikus etiká”-nak – próbálja körüljárni, értelmezni, megérteni.

Az egymással is felelő vázlatokból az hámozható ki, hogy a második etika tiszta vagy abszolút megtestesülése a középkori katolikus egyház, amely valódi keresztényi közösséget azért nem tudott teremteni, mert az emberek többsége rossz, „luciferikus lélekkel” rendelkezik, létrehozva ezzel a második etika „luciferikus” formáját.

Így a második etikán belül áll szemben egymással az Isten-Krisztus (a jóság, a szeretet, a hit) és a Gonosz-Démon-Júdás (a bűn és a hitetlenség).

A kegyelem, az üdvözülés állapotába csak a bűnön keresztül juthatunk el; kénytelenek vagyunk – lelkünk feláldozásával – bűnöket elkövetni, de nemcsak saját bűneinkért, az emberiség bűneiért is felelősek vagyunk (ezt orosz bűnnek is nevezi Dosztojevszkij után).

A kegyelemhez, az eredendő és az elkövetett bűnhöz a jognak, az igazságosságnak nincs semmi köze.

Mivel az emberek többsége rossz, „luciferikus lélek”-kel él az első etika szférájában, ezért erőszakkal kell kikényszeríteni azt, amit az Egyház spirituális lényege miatt nem tud megvalósítani. A terrorista az a hős, aki fellázad az első etika világa ellen (bár Lukács itt elbizonytalanodik és felteszi a kérdést: de ha a „harcnak valahol másutt van a centruma?”).¹⁵⁶ Továbbá: az újkori kereszténységgel egy Isten-nélküli világban élünk, ez az Apokalipszis kora, amely megteremtette az ateizmust (ennek fő formája: az Istenben hívő ateisták).

Lukács is úgy vélte, hogy:

„A próféta tudása: a Messiás eljövetelére vonatkozik, és nem magára a Messiásra (János megkérdezteti Krisztust, ő-e a Messiás – és Krisztus azt feleli: Hinned kell ebben...)”¹⁵⁷

¹⁵⁶ Lukács György *Etikai töredékek 1914-1917-ből.* – 121.

¹⁵⁷ Uo. – 129.

Látjuk e „misztikus etika” kérdései kapcsán a fiatal Lukács vallásosságánál már tárgyalt problémák kerülnek újra terítékre. A jegyzetanyag minket érintő kérdéseit részletesebben majd a harmadik részben, a Naphta nézeteivel való összehasonlítás során kell elővenni.

A kanti etikához való viszony

A fiatal Lukács összetett morálfilozófiájának a megértéséhez a kanti etikához való viszonyát kell röviden jellemezni. E viszony lényege az, hogy a kanti etika olyan meghaladási kísérletéről van szó, amely a kanti etikából indul ki (sőt, fejlődésének különböző szakaszaiban a kanti etika különböző mozzanatainak az elfogadását is magába foglalta), s váltakozva Kant morálfilozófiájának különböző oldalait helyezte előtérbe. Lukács e törekvését nem mindig fogalmazta meg határozottan, többször a kanti etikai álláspont kinyilvánított védelmezése során törekedett meghaladni a kanti etikát, illetve annak bizonyos fejlődési szakaszait. Találkozhatunk azonban Lukácsnál olyan állásfoglalással is, amikor egyértelműen kimondta: „Meggyőződésem, hogy a kanti etikán túl kell haladni.”¹⁵⁸

Lukács a kanti etikában a morál általánosságával, az erkölcsi személy méltóságának tiszteletével és azzal, hogy azt eszközként soha sem szabad használni – egyértelműen egyetértett; gyakorta vonzotta a kötelességteljesítés feltétlen volta, de nem fogadta el az ember megkettőzését, a „homo noumenon” és a „homo fenomenon” kanti szétválasztását (sőt, ezzel ellentétben – mint láttuk – kereste az emberben a vallás, az erkölcs, a művészet egyesítésének lehetőségét); valamint gyakorta taszította a kanti etika kategorikus imperativuszai többségének formális jellege.

Ugyanakkor Kant etikai felfogását sem szabad változatlanul tartanunk.

A fiatal Lukácsra végül is az idős Kantnak, az *Erkölcök metafizikájában* megfogalmazott álláspontja gyakorolta a legmélyebb hatást. Kant ugyanis előző etikáit – Goethe, és mindenekelőtt Schiller bíráló megjegyzései alapján – tovább fejlesztette, azok sok vonatkozásban formális jellegét maga korrigálta, rigorózus, érzelemellenes intencióit igyekezett csökkenteni, a kategorikus imperativuszt, mint etikai álláspontjának lényegét felcserélni az emberiség eszméje iránti tisztelettel és e tiszteletből fakadó cselekvéssel. Kant sok szempontból lényegében megváltozott etikai koncepciója összefüggött történetfilozófiájának a megváltozásával. Ezen új történetfilozófia szerint már nem a polgári társadalom a „morális világ”, hanem a szabadságon és egyenlőségen alapuló, az emberek erkölcsi közösségei által a jövőben létrehozandó, az emberiség eszméjéből fakadó elvárásokat kielégítő, utópikus világ válhat. Kant megváltozott etikai álláspontjának kulcskategóriája, ezen utópikus világ legfőbb törvénye az ember méltóságának elismerése és minden körülmények közötti megóvása.

Lukács és köre a polgári radikálisok Társadalomtudományi Társaságában rendezett vitáján az idős Kant etikai nézeteit igyekeztek továbbfejleszteni, a belőle fakadó intenciókat, az új helyzetre alkalmazni.

A Társadalomtudományi Társaság vitaülése

A Társadalomtudományi Társaság 1918 tavaszán rendezte meg vitaülését, a konzervatív és progresszív idealizmusról; a vitaindító előadást – a Vasárnap Társaság egyik prominens tagja – Fogarasi Béla tartotta. A vitában a magyar szellemi élet sok neves képviselője, így Lukács György is résztvett.

¹⁵⁸ Lukács György levele Paul Ernsthez, 1917. márc. 11-én.

A fiatal Lukács és csoportja véleménye szerint – amelyet e vitában képviseltek – mindenfajta politika csak kétféle politika lehet: hatalmi politika, amely reálpolitika, vagy etikai politika. Szerintük a politika e két, minőségileg teljesen különböző formáját nem szabad összekeverni, mert az súlyos következményeket eredményez. A korabeli szociáldemokrácia politikai tevékenységét is e kétfajta politika összekeverésével, a reálpolitikában alkalmazott opportunizmusa miatt bírálták.

A fiatal Lukács és köre a társadalom megváltoztatásának lehetőségét az etikai politika megvalósításával vélték elérhetőnek. Eltekintettek az osztályharcról, a társadalom valóságos ellentmondásaitól, az ily módon létrejött osztály-összeütközéseket, s az ezeket kifejező politikát, hatalmi politikának bélyegezve, elvetették. Ugyanakkor emberhez méltó világot akartak. A kapitalista társadalmat is az erkölcs ítélőszéke elé vitték, s az általános emberi humánus értékrendszere alapján ítélték el. Ez az emberi humánusra alapozódó politika az etikai, a progresszív idealizmus politikája, a világnézet-politika, amelynek célja egy olyan, lényegét illetően utópikus társadalom megteremtése, amely megfelel az emberi nem eszméjéből fakadó elvárásoknak.

A fiatal Lukács – mintegy védelmezve eddigi szellemi útját, de azt átértelmezve és új, forradalmi minőséget adva ennek az útnak – a vitákban kijelentette:

„...egyáltalán nem áll, hogy a transzcendencia tételezésének a progresszív cselekvésre bénító hatásúnak kell lennie. Ez csak akkor áll, ha ennek a tételezésnek az a sollen-akcentusa, hogy a transzcendens valóság egyetlen realitása mellett teljesen közönyös az empirikus valóság mikéntje; de nem szabad elfelejteni, hogy ugyanennek a tételezésnek az az imperativusz is lehet a következménye, hogy most, rögtön, ebben a pillanatban meg kell valósítanunk azt, a földre kell hoznunk az isten országát.”¹⁵⁹

A fentiek kimondásával, majd az ebből folyó elméleti és gyakorlati következtetések levonásával történt meg a döntő fordulat a fiatal Lukács életében; ezzel kezdődött meg az az ugrás, amely egy eddig jobboldalon álló értelmiségit a baloldali progresszió oldalára állított.

Az eddigiekben ugyanis a fiatal Lukács számára ugyan ellenszenves volt az „empirikus valóság”, de nem törekedett ennek megváltoztatására, az abszolútumot keresve csak a „transzcendens valóság” realitását fogadta el; azzal, hogy a vitában eljutott annak kinyilvánításáig, hogy „...a földre kell hoznunk isten országát” egyrészt folytatta szellemiségének vallásos vonulatát, hisz továbbra is „Isten országát”-nak (a Civitas dei-nek) a megteremtését kívánta, de másrészt ezt a Földön, az eddig lebecsült és elutasított „empirikus valóság” szférájában szándékozott, még hozzá „most, rögtön” megvalósítani (messianisztikus forradalmiság).

A Társadalomtudományi Társaság ezen vitaülése még azért is rendkívül fontos volt, mert Lukács György és köre a mindinkább forradalmasodó helyzetben itt fejtette ki kritikai álláspontját mind a polgári radikalizmus, mind a szociáldemokrácia történetfilozófiai koncepciójáról, és állította szembe velük a maga „etikai politikáját”. Bírálták a „természet-tudományos világnézetet”, a pozitivizmust, ezek – szerintük materializmusnak tartott – különböző formáit mechanikus determinista, evolucionista jellegükért. Elutasították a szociáldemokrácia opportunistá gyakorlatát, a reformista szocializmust, s ezzel együtt mindenfajta reálpolitikát.

A magyar szellemi fejlődés sajátos elmaradottságát és ellentmondásait mutatta, hogy – ellentétben az orosz fejlődéssel, ahol a proletariátus forradalmi elmélete és gyakorlata, a leninizmus áttörte a II. Internacionálé elméleti doktrínusát és gyakorlati opportunizmusát –

¹⁵⁹ Lukács György: *Utam Marxhoz*. I. köt. Magvető, 1971. – 180.

Magyarországon a válság megoldására az idealista filozófia alapján álló csoport, az „etikai idealisták” fogalmazták meg az első világháború időszakában programatikusan elsőként a maguk álláspontját a társadalom megváltoztatásával kapcsolatban, hogy az idealizmus bizonyult alkalmasnak az aktív oldal, a szubjektív tényezők szerepének a megértésére. A Vasárnap Társaság – s benne e csoport vezetőjének, a fiatal Lukács Györgynek – tevékenységének a legpozitívabb, valóban progresszív mozzanata volt ez; a csoport reprezentánsai a német klasszikus filozófia etikai örökségére támaszkodva (különösen az idős Kant megváltozott etikai koncepcióját mozgósítva) meghirdették – egy romantikus antikapitalista életérzés alapján és egy megálmodott etikai utópia érdekében – a társadalom megváltoztatásának szükségességét, s ennek eszközeként az etikai idealizmust.

Azt is jelezni kell, hogy az etikai idealizmus koncepciójának a kidolgozásával együtt olyan új filozófiai törekvések is mindinkább előtérbe kerültek Lukácsnál, amelyek eddig nem voltak jellemzőek gondolkodására: mind gyakrabban hivatkozott Hegelre, fogadta el nézeteit, az erősödő objektív idealizmus sokszor panteisztikus irányba fordult, Marx neve is – simmeli interpretációban – mindinkább említésre került, a művészet és a valóság viszonyát kezdte firtatni stb. Ezekkel a folyamatokkal azonban itt – terjedelmi korlátok miatt – nem foglalkozhatunk.

A bolsevizmus mint erkölcsi probléma

1918 végére Magyarországon is forradalmi válság bontakozott ki; ennek hatására ugyan közeledés történt a Vasárnap Társaság, a polgári radikálisok és a szociáldemokraták között, de Lukácsék nem vállaltak tevékeny szerepet a magyar Októberi Forradalomban. Ebben alapvetően az játszott közre, hogy tisztában voltak azzal, hogy az általuk vágyott új világot nem a polgári átalakulás teremti meg.

Nem helyezkedhettek erre a tartózkodó és közömbös álláspontra az Oroszországi Októberi Szocialista Forradalommal kapcsolatban. Az általa megindított társadalmi folyamat, az ehhez kapcsolódott forradalmi terror különösen fontos problémává tette a politika és az etika összefüggésének a vizsgálatát, s ez Lukácsot is állásfoglalásra kényszerítette.

Ez az állásfoglalás 1918 őszén született meg; nagyon valószínű, hogy Lukács 1918 októberében írta meg *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című tanulmányát. Az írás megszületésének közvetlen oka az volt, hogy a polgári radikális Galilei Kör folyóiratának, a Szabadgondolatnak a szerkesztősége Lukácsot is felkérte a bolsevizmussal kapcsolatos véleményének a kifejtésére, amit a kiadvány 1918. decemberi, a bolsevizmusnak szentelt, különszámában publikáltak tíz másik tanulmánnyal együtt.

A különszámban közölt Lukács tanulmánynak a jellegét, ellentmondásait, végső következtetésének a bolsevizmusra vonatkozó negatívumát egyrészt a társadalmi-történeti helyzet, s az általa kiváltott rendkívül polarizált politikai-eszmei álláspontok fényében, másrészt a csoportosulás felgyorsult eszmei-politikai fejlődésének folyamatában kell megítélni. Hiba lenne, ha csak azt vennénk észre, hogy Lukács e cikkében erkölcsi megfontolások alapján elutasította a bolsevizmust. A tanulmány folytatása volt az 1918 tavasza óta felgyorsult szellemi fejlődése kifejezésének; legdöntőbb sajátossága az, hogy egy íráson belül, belsőleg összetartozó mozzanatok nemcsak szétválaszt, hanem szembe is állít egymással: 1) a tudományos szocializmus elfogadását, és 2) a bolsevizmusban való konkrét megvalósulásának a tagadását.

Lukács György a döntő lépést, a proletárdiktatúra elfogadását, ekkor még nem tudta megtenni. A történeti-társadalmi konfliktusok értelmezésében „visszafelé”, az osztályharc elismerésében, a marxi szociológia elfogadásában egyetértett Marxszal, de „előre”, annak

belátásában és elfogadásában, hogy ez az osztályharc a proletárdiktatúrához vezet, Lukács még nem tudta a bolsevik álláspontot elfogadni; így nem tudta teljesen még sem Marxot, még kevésbé Lenint követni. Ehelyett egy hamis ellentétet hozott létre az osztályharc és a szocialista államrend között, ezt a politika és az erkölcs ellentétévé változtatta, amit elméletileg a marxi szociológia és a történetfilozófia ellentétéként írt le; ez a marxi történetfilozófia – szerinte – egy utópikus posztulátumot tartalmazott: erkölcsi célkitűzést egy eljövendő világ számára, amely majd a szocialista államrendben ölt testet.

A tanulmány néhány legfontosabb alapgondolatát Lukács a következőképpen fogalmazta meg: „A morális probléma felvethetősége tehát azon fordul meg, vajon a demokrácia a szocializmusnak csak a taktikájához tartozik-e (mint harci eszköz arra az időre, amíg kisebbségben, az elnyomó osztályok jogba foglalt és jogtalan terrorja ellen küzd), vagy pedig olyan integráns része, amelyet nem lehet belőle kihagyni, mielőtt összes erkölcsi és világnézeti következményei tisztázva nem lennének. Mert ez utóbbi esetben minden felelősségérzettel bíró és tudatos szocialista számára súlyos erkölcsi probléma a demokrácia elvével való szakítás.”¹⁶⁰

Továbbá azt írta, hogy:

„Vagy megragadjuk a hatalmat és megvalósítjuk, akkor a diktatúra, a terror, az osztályelnyomás álláspontjára kell helyezkednünk, ekkor a proletariátus osztályuralmát kell az eddigi osztályuralmak helyébe tenni, abban a hitben, hogy – Belzebubbba üzve ki a Sátánt – ez az utolsó és természeténél fogva legkíméletesebb, legleplezetlenebb osztályuralom fogja önmagát és vele minden osztályuralmat megsemmisíteni. Vagy ragaszkodunk ahhoz, hogy az új világrendet új eszközökkel, az igazi demokrácia eszközeivel fogjuk megvalósítani (mert az igazi demokrácia eddig még csak mint követelés létezett, mint valóság még az úgynevezett demokratikus államokban sem), akkor megkockáztatjuk, hogy az emberiség többsége ma még nem akarja ezt az új világrendet, és nem akarván felettük akaratuk ellenére rendelkezni, meg kell várnunk, tanítva és hitet terjesztve megvárunk, amíg az emberiség önrendelkezéséből, önakaratából megszületik az, amit a tudatosak régen akarnak, amiről tudják, hogy az egyetlen lehetséges megoldás.”¹⁶¹

Felfogását végül a következőkben sommázza: „Ismétlem: a bolsevizmus azon a metafizikai föltevésen alapul, hogy a rosszból jó származhatik, hogy lehetséges, mint Razumihin mondja a »Bűn és bűnhődés«-ben: az igazsághoz keresztül hazudni magunkat. E sorok írója nem képes ezt a hitet osztani, és ezért feloldhatatlan erkölcsi dilemmát lát a bolsevik állásfoglalás gyökerében, míg a demokrácia – hite szerint – csak emberfeletti lemondást és önfeláldozást követel azoktól, akik tudatosan és becsületesen végig akarják csinálni. De az, ha talán emberfeletti erőt igényel is, nem lényegében megoldhatatlan kérdés, mint a bolsevizmus erkölcsi problémája.”¹⁶²

A tanulmány tele van paradoxonokkal; legfőbb paradoxona az, hogy a benne kifejtett gondolatok az idő múlásával egyre időszerűbbekké válnak. Megírásának időszakában ugyan Lukács egyrészt a konkrét történetiség kellő ismeretének hiányában erkölcsi alapon elutasította a bolsevik forradalmat, másrészt – a demokrácia és a szocializmus szükségszerű együvé tartozásának a kimondásával – látnoki aggodalmával olyan folyamatokat jósolt meg,

¹⁶⁰ Lukács György: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. In: Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, 1971. – 12.

¹⁶¹ Uo. – 15.

¹⁶² Uo. – 17.

amelyek a kelet-európai szocialista országok életében a személyi kultusz rendszerével, koncepciók pereivel valósággá váltak.

Kétségtelen; hogy a tanulmány megírásának az idején Lukács nem ismerte sem Marx, sem Lenin forradalomelméletét, nem látta a köztük lévő alapvető eltéréseket, ezért sem érthette a mögöttük meghúzódó társadalmi-történeti különbségeket, azt, hogy Marx a szocialista forradalmat a legfejlettebb tőkés országokban vélte megvalósíthatónak, ahol a proletariátus diktatúrája a dolgozó többség diktatúráját jelentette volna; míg Lenin a fejlett kapitalizmus perifériáin, a közepesen fejlett és elmaradott országokban lehetséges szocialista forradalom elméletét dolgozta ki, ahol a proletariátus diktatúrája – Lenin szándéka szerint kizárólag a forradalom első időszakában – csak az öntudatos, az élcsapat-pártba szervezett, a proletár kisebbség diktatúrájaként valósulhatott meg, amelynek azonban a forradalom menetében a munkás-paraszt szövetség megteremtésével át kellett volna nőni a proletariátus mint osztály összes dolgozó érdekeit kifejező többség diktatúrájává.

A fiatal Lukács sem Marxot (a proletariátus diktatúrájának szükségességében), még kevésbé Lenint (az élcsapat párttá szervezett kisebbség diktatúrájának a megvalósításában) nem fogadta el; mert ekkor a forradalmi politikát még csak a formális jog és az elvont moráleszmény alapján ítélte meg. Lukács, a történelmet tanítómesterül választva, láthatta volna, hogy nem a szocialista forradalomnak volt először az a sajátossága, hogy a forradalmi terrorban a jogrendszert felfüggeszthetőnek tekintette, megtették ezt már a polgári forradalmak is, így például a francia forradalom 1793-ban, a jakobinus diktatúra idején.

A bolsevizmus erkölcsi meg- és elítélésében a fiatal Lukács továbbra is az „etikai idealizmus” álláspontját képviselte, amely a politikát és az erkölcsöt mereven szétválasztotta egymástól, és a maga konkrét történetiségében létező politikát alárendelte egy utópikusan elvont moráleszménynek. Lukács nem értette meg, hogy az 1917-es orosz forradalom – a bolsevik szándék ellenére – nem békés, nem „normális” (ha tetszik: nem demokratikus) fejlődése volt az osztályharc kibontakozásának, ellenkezőleg a belső ellenforradalom és a külső imperia-lizmus beavatkozása által kikényszerített polgárháború az osztályösszeütközések olyan kegyetlenül véres formáját hozta létre, amely etikai síkon is napról-napra szülte az erkölcsi határhelyzet dilemmáját, a forradalom erkölcsi konfliktusait.

A politika és az etika valóságos, történetileg létrejött és változó kapcsolatának a kérdését Lukács egyoldalúan, csak az etika oldaláról szemlélte. A politikai cselekvés kezét ugyanakkor nem lehet minden egyes lépésnél megkötni morális aggályokkal, de a politika egészét megítélni abból fakadóan, hogy milyen értékek létrejöttét támogatja, és mely értékeket pusztít el – mindenkinek, különösen a gyakorlati politikusoknak – morális kötelesség; ilyen értelemben a fiatal Lukács álláspontja mély és igaz belátást is tartalmazott.

Visszatérve a demokrácia problémájára: a fiatal Lukács – nem tulajdonítva kellő jelentőséget a közép-kelet-európai társadalmak politikai berendezkedései fejletlen voltának, a demokratikus intézmények, szabadságjogok stb. majdnem teljes hiányának, s ezek kapitalista fejlődés torzulásaival való összefüggésének – akaratlanul is „mensevik” álláspontra helyezkedett azzal, hogy a proletárdiktatúrával szemben a demokrácia kibontakoztatásáért szállt síkra, ezzel az általa olyannyira gyűlölt kapitalizmus kifejlődésének a szükségességét hirdette meg, amely megteremtheti a polgári demokratikus intézményeket s általuk a szocializmus békés, a parlamenti többség által kivívható győzelmét.

A fiatal Lukács nem látta, hogy ezen országok többségében (talán csak Ausztria és Csehország volt a kivétel) a társadalmi-történeti fejlődés nem a polgári demokratikus szabadságjogokat megteremtő klasszikus kapitalista fejlődés vagy a bolsevizmus alternatíváját tűzte napirendre, hanem sokkal inkább a szűk uralkodó kisebbség érdekeit megtestesítő feudálkapitalista ellenforradalmi diktatúra vagy a bolsevik típusú proletárdiktatúra alternatívá-

ját, ahogy ezt mind az orosz fejlődés – Kornyilov tábornok 1917 júliusi ellenforradalmi lázadása –, mind majd a Magyar Tanácsköztársaság megdöntése utáni helyzet – Horthy ellenforradalmi rendszerének kialakulása – a szocialista forradalom előtt és után is bizonyította.

Minthogy az orosz történelem menetének a reakciós burzsoá vagy a bolsevik típusú diktatúra volt a valóságos alternatívája, ezért mind az orosz néptömegek, mind a világ progresszív fejlődésének az érdeke azt kívánta, hogy Leninék a proletárdiktatúra megteremtésének történelmi lehetőségét ne napolják el a demokrácia kialakulásának valamikor ködösen bizonytalan idejére; ugyanakkor – s ezt nyomatékosan hangsúlyozni kell, mert az itt elmondottaknak csak akkor van értelme, hogy – ennek a forradalmi folyamatnak nem kellett szükségszerűen Sztálin, a szocializmus valamennyi értékét eltorzító, különösen a demokráciát és az erkölcsi értékeket felfüggesztő, rendszerébe torkollnia.

Tudjuk, a valóságos történelmi fejlődés Lukács „történetietlen” felfogását, látnoki aggodalmát igazolta, ami nemcsak a tanulmányban kifejtett lukácsi állásfoglalás tételeinek lényegében igazzá vált utólagos megerősítését jelentette, hanem egyúttal a kelet-európai szocialista rendszerek ilyen deformálódása alapjává vált a kommunista mozgalomban jelentkező olyan új törekvéseknek (különösen az Olasz Kommunista Párt „történelmi kompromisszuma” és „demokratikus alternatívá”-ja mutatja ezt), amelyek – egy megváltozott történelmi helyzetben, a valóságos szocializmus eddigi történelmi útjának az ismeretében – a szocializmusért való harc új szakaszaként a szocializmus és a demokrácia szükségszerű összetartozását, a proletárdiktatúra nélküli szocialista forradalmat hirdetik – tehát azt, amit a fiatal Lukács 1918 őszén *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című írásában már programatikusan megfogalmazott.

A Taktika és etika

Nagyjából abban az időben – 1918. december közepén –, hogy meg jelent *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című írás, Lukács belépett a nem egészen egy hónappal azelőtt alakult Kommunisták Magyarországi Pártjába.

E belépést a szerveződő kommunista párt értelmiségi tagjai közül sokan nemcsak értetlenül fogadták, hanem egyesek (például Révai József, Lengyel József, Sinkó Ervin) elleneztek is. Kun Béla és Szamuely Tibor azonban határozottan támogatta Lukács pártba való felvételét.

Lukács a pártba való belépése során – annak elméleti magyarázataként és *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című írásában kifejtettek bírálataként – írta meg a *Taktika és etika* című elméleti-politikai fordulópontot jelentő tanulmányát.

Politikailag – egyetértve és elfogadva a kommunista mozgalom világforradalommal kapcsolatos elképzelését és ebből fakadó gyakorlati tevékenységét – Lukács is egy hamarosan megvalósuló világforradalomban reménykedett, amelynek az orosz és a magyar forradalmak csak a kezdetét jelentették. Ez a világforradalom, vélte, lesz a bűnös polgári világ utolsó ítélete, amely megvalósítja majd – mint Hermann István írta – a „kultúra és az etika győzelemelméletét”. Ennek a világforradalomnak a győzelméhez, az ehhez való átmenethez Lukács időlegesen szükségesnek ismerte el a proletárdiktatúrát mint elkerülhetetlen eszközt, amely azonban a rövidesen bekövetkező világforradalom győzelme után átnő proletár demokráciába, amely hamarosan megteremti az osztály nélküli társadalmat.

A kommunista mozgalom megszületése, a kommunista pártok által vezetett világforradalmi folyamat, a forradalmakban elkerülhetlenné vált forradalmi terror alkalmazása óriási erkölcsi felelősséget igényelt, ami szükségessé tette, igényelte a forradalmi időszak etikájának a kidolgozását. Lukács csak azzal és ezután tudott a kommunista mozgalomhoz csatlakozni, hogy vállalni tudta a forradalom morálproblematikáját, mint konfliktust, ezzel együtt a

proletárdiktatúrát is, de éppen azért, s ebből fakadóan nem véletlenül Lukács György az első egyike volt (vagy éppen az első), aki a marxista etika hiányát a mozgalomhoz való csatlakozása pillanatában felismerte, és a *Taktika és etika* című írásában a forradalmi etika első, a forradalmár erkölcsi magatartásának aszketikus, heroikus típusú megfogalmazását adta.

Lukács írásában a polgári, illetve proletár törekvések különböző politikai és erkölcsi cselekvéseinek a viszonyát vizsgálta. A politika szférájában a taktika kérdéseit, a helyes politikai és erkölcsi cselekvés mértékét, még inkább a kettő összefüggéseit állította vizsgálódásának a középpontjába. Az alábbiakban az etikával kapcsolatos lukácsi álláspont néhány lényeges vonatkozását mutatjuk be.

Lukács úgy vélte, hogy bár a taktika (politika) és az etika sok szempontból ugyan függetlenek is egymástól, ez a függetlenség azonban bizonyos ponton túl csak látszat, mert lényegi összefüggés van közöttük. Ez az utóbbi abból fakad, hogy a proletár taktika történelemfilozófiai megalapozottságú (aminek lényege az, hogy a proletariátus önmaga felszabadításával az emberiséget is felszabadítja), amely akkor valósul meg, ha az egyéni akaratokban, a személyes tudat öntudatosodási folyamata által a „történelemfilozófiai eszmélet”, s az ezt megvalósító kollektív cselekvés ölt testet.

Lukács kifejtette, hogy a forradalmi politikus tevékenységében az erkölcsileg helyes cselekvés összefügg az adott történelemfilozófiai helyzet helyes felismerésével, ezért a forradalmi politikában résztvevő egyénnek öntudatát a tudatosságnak olyan fokára kell emelnie, hogy az általa is képviselt osztálytudat világtörténelmi hivatottsága vitán felül álljon. A helyes felismerés azonban önmagában nem elég, a cselekvéshez etikai megfontolások, késztetések szükségesek, mert – írta Lukács:

„Ismét hangsúlyozzuk: az etika az egyénhez fordul, és ennek a beállítottságnak szükségszerű következményeként az egyéni lelkiismeret és felelősségérzet elé azt a problémát helyezi, hogy úgy kell cselekednie, mintha az ő cselekvésén vagy nem-cselekvésén múlna a világ sorsának az a fordulata, melynek eljövételét előmozdítani vagy megakadályozni az aktuális taktika hivatása. (Mert etikailag nincs semlegesség és pártatlanság: aki *nem akar* cselekedni, annak nem-cselekvése is lelkiismerete elé tartozó tett.) Tehát mindenki, aki a jelen pillanatban a kommunizmus mellett dönt, etikailag kötelezve van minden emberéletért, mely az érte vívott harcban elpusztul, olyan *egyéni* felelősséget viselni, mintha ő ölte volna meg valamennyit. Viszont mindenkinek, aki az ellenkező oldalhoz csatlakozik, a kapitalizmus további fennállásáért, a biztosan eljövendő új imperialista revanshábrúk okozta pusztulásért, nemzetiségek és osztályok további elnyomásáért stb. kell ugyanezt *az egyéni* felelősséget éreznie. Etikailag senki sem bújhat ki a felelősség alól azzal, hogy ő csak egyes ember, akin nem múlik a világ sorsa. Ezt nemcsak objektíve nem lehet sohasem biztosan tudni, mert mindig lehetséges, hogy mégis éppen őrajta múlt, hanem az etika lényege, a lelkiismeret, a felelősségérzet teszi lehetetlenné az így gondolkodást; aki nem ebből a megfontolásból dönt – és legyen máskülönben bármennyire fejlett lény – az az etika szempontjából a primitív, öntudatlan ösztönélet színvonalán áll.”¹⁶³

A társadalmi mozgalomban az egyén cselekvését meghatározó tényező tehát kizárólag erkölcsi jellegű. Lukács itt újra megismétli – igaz, bizonyos közvetítések, az egyéni öntudat, valamint a történelemfilozófiai öntudat és az ezek által létrejövő kollektív cselekvés beiktatásával – az etikai idealizmusban kifejtett koncepciójukat; itt ez a koncepció igazán forradalmi és idealista is egyúttal. Idealista túlzás az egyén erkölcsi felelősségének ad absurdum vitele is. Lukács itt előadott követelményeinek csak az aszketikusan hősies forradalmár elit, a morális

¹⁶³ Lukács György: *Taktika és etika*. In: *Utam Marxhoz*. L köt. – 193-194.

zsenik tudnának eleget tenni. (Majd látjuk is, hogy Lukács egyéni életében ilyen etikai elvárásnak eleget téve igyekezett élni.)

Lukács szerint az egyéni öntudat történetfilozófiai öntudat szintjére való emelkedése az etikusan hangolt tudományos megismerésben valósul meg. A tudomány által létrejött megismerés – megmutatva a történeti folyamatok lényegét, az ezek által adott alternatívák lehetőségeit – megteremti a felelősségteljes, erkölcsi cselekvés kereteit; ugyanakkor egyáltalán nem biztos, hogy ebből a szituációból fakadó cselekvés szükségképpen erkölcsös lesz. Ez az a pont, ahol Lukács a történelem válsághelyzeteiben látja a politika és az erkölcs lehetséges konfliktusait, a forradalom morálproblematikáját, amellyel őszintén szembenézett, s azt tudatosítva csatlakozott a forradalmi munkásmozgalomhoz. Ezzel kapcsolatban a következőket írta:

„A tudomány, a megismerés csak lehetőségeket mutathat meg – és csak a lehetőségek levegője az, ahol az erkölcsi, a felelősségteljes cselekvés, az igazi emberi cselekvés lehetséges. Aki pedig látja a lehetőségeket, annak számára, ha szocialista, nincsen választás és ingadozás.

Ez azonban semmiképp sem jelenti, mintha az így létrejövő cselekvés már szükségképpen erkölcsileg hibátlan és kifogástalan volna. Semmiféle etikának nem lehet feladata az, hogy recepteket találjon ki a korrekt cselekvések számára, és hogy elsimítsa vagy letagadja az emberi sors leküzdhetetlen, tragikus konfliktusait. Ellenkezőleg: az etikai öneszmélet rámutat arra, hogy vannak helyzetek – tragikus helyzetek – amelyekben lehetetlen úgy cselekedni, hogy bűnt ne kövessünk el; de egyúttal megtanít arra is, hogy még ha két bűn között kell is választanunk, akkor is van még mértéke a helyes és a nem-helyes cselekvésnek. Ez a mérték: az áldozat. És ahogy az egyén, két bűn között választva, akkor választ helyesen, ha alacsonyabb rendű énjét áldozza fel a magasabb rendű, az eszme oltárán, ugyanúgy fennáll ennek az áldozatnak mérlegelő ereje a kollektív cselekedetek számára is; csak hogy itt az eszme, mint a világtörténeti helyzet parancsa, mint a történetfilozófiai hivatottság ölt testet.”¹⁶⁴

A forradalom erkölcsi konfliktusainak bűnként való megnevezése is az idealista-vallásos etika bizonyos továbbéléséről tanúskodik. A bűn mint etikai terminus egyértelműen idealista gyökerű, de Lukácsnál a szónak csak a külső héja teológiai, tartalma a forradalmi erőszak kifejezése, s az adott kontextusban annak igenlése. Lukács a forradalmi etika megteremtésének a folyamatában nem tud még különbséget tenni az olyan etikai konfliktusok között, amelyek valóban „csak” bűnök, amelyek „hübrisz”-ként léteznek, olyan mértéken túlmenő tettek, amelyek minden értékvonatkozás nélkül pusztítják el az értékeket, úgy törik meg a normákat, hogy nem erősítik meg az új, az ember nembeli fejlődését kiteljesítő értékeket.

Lukács – hangsúlyozva a forradalmi cselekvés etikai motiváltságát – ezzel együtt is ebben az írásában megtette az első lépéseket a felé a helyes belátás felé, hogy a politika és az etika viszonya kettős szempontú, kölcsönös meghatározottságon alapul úgy, hogy a helyes politikai gyakorlat – rendelkezvén bizonyos viszonylagos önállósággal – bizonyos határokon belül független az etikai megítéléstől, sőt egy világtörténeti mértékkel mért szükségszerűség esetén, az ezáltal létrejött határszituációkban szembe is kerülhet bizonyos etikai normákkal, etikai értékekkel, létrehozva a forradalmi politika és az erkölcs konfliktusait, de ennek a szembekerülésnek történelmi perspektívában – s itt van a meghatározottság másik oldala – az emberiség nembeli fejlődését reprezentáló, új erkölcsi értékeket, magasabb rendű erkölcsi normákat kell eredményeznie. (A félreértések elkerülése végett: a személyi kultusz

¹⁶⁴ Uo. – 196-197.

konceptciós pereinek, tömegméretűvé vált önkényének semmi köze nem volt és nincs új erkölcsi értékekhez, magasabb rendű erkölcsi normákhoz.)

Láttuk, hogy kezdetben Lukács erkölcsi tudatának alakulásában két fő tendencia volt: az erkölcsöt a vallásnak alárendelni, vagy az erkölcsi szférának dominánssá válása útján a fiatal Lukács egész szellemiségét általa meghatározni.

Az erkölcsnek a vallás alá rendelődése a „misztikus etiká”-ban érte el tetőpontját, míg a Lukács szellemiségét alapjában megváltoztató erkölcsi tudat formálódása megragadhatóan a Társadalomtudományi Társaság vitájával vette kezdetét.

Lukács etikai individualizmusának társadalom-etikai irányultságúvá alakulása következtében az erkölcsi tudatnak ez a meghatározóvá váló szerepe mindenekelőtt Lukács politikai inkognitóból való kilépését, a társadalom valóságos problémái iránti érdeklődését teremtette meg azzal együtt, hogy még hosszú ideig megőrizte – előbb csak az erkölcsi szférának alárendelve, majd később átértelmezve – a sajátos vallási értékeket.

Vitathatatlan – s az eddigiek meggyőzően, egyértelműen bizonyítják –, hogy a „jobboldali forradalom” irányába tartó Georg von Lukács misztikus lázadóból erkölcsiségének társadalom-etikaivá váló ösztönzésére és a vallásosságában lévő messianizmusnak a hatására vált a kommunista mozgalom katonájává.

Ezzel a fiatal Lukács és csoportjához tartozók többségének az életében új szakasz kezdődött.

Ez egyúttal azt is jelentette, hogy a Vasárnap Társaság – a csoport tagjai jelentős részének és vezetőjének, Lukácsnak a kommunistává válásával – megszűnt, csendben, dátum nélkül elhalálozott. Vannak azonban, akik másként vélekednek; akik egyrészt a fiatal Lukács és a többiek fordulatának lényegét, kommunistává válásuknak a jelentőségét, másrészt a csoportosulás addigi eszmei irányultságát – amely nem a baloldali, hanem a jobboldali ellenzékiesség talaján tevékenykedett nem ismerik fel, akik például a Tanácsköztársaság leverése után bécsi találkozósaikban is a Vasárnap Társaság folytatását vélik felfedezni.

E fordulat lebecsülését és a retus abszurditását némelyek még tovább is tudják fokozni. Lee Congdon az USA-ból az 1985-ös Lukács-konferencián – a fiatal Lukács magyarországi kutatásának tévedéseit tovább növelve – előállt azzal az állítással, hogy Radványi László – aki a Szellemi Tudományok Szabad Iskolájának hallgatója volt – annak a mintájára szervezte meg Berlinben a német Marxista Munkásiskolát, amely a Német Kommunista Párt esti egyetemeként tevékenykedett. Ez a példa is mutatja, hogy – nemcsak J. Marcus-Tar, hanem mások számára is – milyen félrevezető eredménnyel jár, ha a fiatal Lukács baloldali progresszióból érzettségéhez illetve a csoportosulás továbbélésének állításához ragaszkodnak.

Visszatérve Congdonhoz: ő ezeket a gondolatait már 1984 tavaszán előadta az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán, ahol felhívtam a figyelmét tévedésére; az 1985-ös Lukács-konferencián Gábor Éva felszólalásában mutatott rá annak tarthatatlanságára, hogy a Vasárnap Társaság Szellemi Tudományok Szabad Iskoláját azonosítsák a berlini Marxista Munkásiskolával vagy ezt előzményének tekintsék.

A kommunista népbiztos Lukács

A magyarországi Tanácsköztársaságot 1919. március 21-én kiáltották ki, miután az 1918 őszen – a polgári demokratikus forradalom eredményeként – alakult Károlyi kormány (nem vállalván az Antant Magyarország területét jelentős mértékben megcsonkítani akaró ultimátumát) önként átadta a hatalmat a magyar proletariátusnak.

A Kommunisták Magyarországi Pártja és a Magyar Szociáldemokrata Párt a történelmi helyzet kihívását elfogadva megegyeztek egymással, elhatározták a két párt egyesülését és azt, hogy a. bolsevik példa alapján megteremtik a Magyar Tanácsköztársaságot.

Visszakanyarodva Lukácshoz, a Tanácsköztársaság kikiáltása előtt a mozgalomba kerülésekor a kommunista pártban ideológiai tevékenységet folytatott: az *Internacionálé* című folyóirat szerkesztő bizottságának a tagja lett; a párt előadássorozatában előadóként szerepelt, így például előadást tartott a *Diktatúra vagy demokrácia elvi kérdései*-ről.

Kun Béla és más kommunista vezetők 1919. február végi letartóztatása után került be Lukács a kommunista párt szűkebb vezető csoportjába, a második (illegális) központi bizottság tagja lett, majd a Tanácsköztársaság kikiáltása után közoktatási népbiztos-helyettesként, később népbiztosként a kormány, a Forradalmi Kormányzótanács tagja.

Lukács György tevékenysége a Tanácsköztársaság alatt sokirányú volt. Általános politikai gyakorlata mellett jelentős elméleti tevékenységet is folytatott; ugyanakkor történelmi mértékkel mérve is maradandót a Tanácsköztársaság vezető kultúrpolitikusaként (és ehhez kapcsolódó teoretikusként) alkotott.

Az alábbiakban a népbiztos Lukács tevékenységének csak egy rövid és vázlatos bemutatásáról lehet szó, a Leo Naphtával való összehasonlításhoz szükséges politikai-filozófiai problémákkal részletesen majd csak a következő, harmadik rész foglalkozik.

Lukács ebben az időszakban a messianisztikus szektariánizmus képviselője volt a kommunista mozgalomban (amiről a későbbiekben még részletesen szó lesz), számtalan cikket írt és különböző helyen és alkalmakkor beszélt a Tanácsköztársaság általános politikai problémáiról, az osztályharc napirenden levő feladatairól; sokoldalúan kifejtette, hogy a magyar proletárdiktatúra a világforradalom része, a Szovjet-Orosz Köztársaságnak odaadó szövetségese, hogy a magyar forradalom győzelme csak a világforradalom győzelmével válhat véglegessé.

Lukács hangsúlyozta, hogy nem szabad alábecsülni a diktatúra által kivívott győzelmet, az államhatalom meghódítását, mert ezzel adva van a lehetőség az új társadalom felépítésére. Ugyanakkor Lukács azt is jelezte, az a tény, hogy a hatalom kivívása nem járt áldozattal, egy sor nehézséget is jelent, s az elkerülhetetlenül szükséges áldozatoktól nem kell visszariadni, mert azok erősíteni fogják a proletárdiktatúrát. Arra is figyelmeztetett, hogy a diktatúra békés kivívásának jelentőségét túlbecsülni sem szabad, mert – a békés győzelem ellenére is, s ezt a hetek múlásával egyre inkább hangsúlyozta – mind a külső, mind a belső ellenforradalom veszélye fennáll, ezért szükség van a proletárdiktatúra elnyomó oldalának erőteljes alkalmazására.

A volt szociáldemokrata centrumhoz tartozó vezetőkkel való vitában Lukács György is-a többi kommunista vezetőhöz hasonlóan – a munkások és szegényparasztnak diktatúrájának erőteljesebb alkalmazásáért szállt síkra. Ugyanakkor Lukács több helyütt kifejtette, hogy a proletárdiktatúra csak átmeneti eszköz a világforradalom keretében létrejövő osztály nélküli társadalomhoz, amelyben a proletárdiktatúra átnő proletár demokráciává. Bizonyos tudományos és kultúrpolitikai megfontolásai is e perspektíva figyelembevételével születtek meg, ami jelzi, hogy Lukács a diktatúra erősítését össze tudta kötni bizonyos területeknek a legszélesebb demokráciára való törekvésével.

Lukács látta, hogy az osztályharc különböző szakaszaiban milyen fontos a munkásosztály egysége, az ezen az alapon létrejött proletár önfegyelem: Lukács, a proletárdiktatúra értelmét is megvilágítva, állandóan hangsúlyozta, hogy mind az egységnek, mind az önként vállalt fegyelemnek az alapja az összesség érdeke.

Lukács nemcsak hirdette az önfeláldozást, a valóságot nemcsak a politikai döntések síkján akarta részvételével megváltoztatni, hanem személyes magatartását is az osztályharc valósága által felvetett folyamatokhoz igazította. Amikor 1919. április végén az imperialista erők először akarták a Tanácsköztársaságot fegyverrel megdönteni, s a budapesti proletariátus egy emberként fogott fegyvert a Tanácsköztársaság védelmére, Lukács volt az, aki a Kormányzótanács ülésén javasolta, hogy a népbiztosok egy része is menjen ki a frontra, ő maga a magyar Vörös Hadsereg 5. hadosztályának a politikai biztosa lett, s részt vett a nagy katonai sikerrel végződő ún. északi hadjáratban.

Lukács a magyarországi Tanácsköztársaság művelődéspolitikája megteremtésének és irányításának vezető egyénisége volt. Ezt a személyes mozzanatot azért is fontos hangsúlyoznunk, mert a Tanácsköztársaság művelődéspolitikájának alapelveit nem rögzítették sem hivatalos párt-, sem állami dokumentumokban, a formálódó kultúrpolitika, más kérdésekhez hasonlóan, az egyesült pártban és az új állami szervekben vitákban alakult ki; ezekben a vitákban Lukács felkészültsége¹⁶⁵, s azon meggyőződése, hogy a „politika csak eszköz, a kultúra a cél” döntően meghatározta a Tanácsköztársaság művelődéspolitikáját.

Lukács vezető szerepet vállalt az új tanoncrendelet kidolgozásában, az alsó- és középfokú oktatás tartalmi és szervezeti reformjában, a felsőoktatás és a tudományos intézetek munkája korszerűsítésének beindításában, a színházak és filmgyárak államosításában, az értékes képzőművészeti magángyűjtemények állami kezelésbe vételében stb.

Ezen intézkedések következtében a Magyar Tanácsköztársaság művelődéspolitikája a világ egyik legdemokratikusabb, a széles dolgozó tömegek érdekeit és az őket tehetségükkel szolgálni akaró értelmiségiek, tudósok, művészek törekvéseit maximálisan figyelembe vevő politika volt; mindent megtett – amit 133 nap alatt megtehetett – a művelődés, az oktatás, a tudományos és a művészi alkotómunka szabad kibontakoztatása érdekében, a kultúra javainak a széles néptömegekhez való eljuttatásáért.

Így például a különböző művészeti intézményeket megnyitották az eddig azokból tudatosan kirekesztett dolgozó osztályokból származó tehetségek számára. Különböző alkotóműhelyeket (főleg a képzőművészet területén), ösztöndíjakat hoztak létre a fiatal művészek támogatására.

A magyar értelmiség abszolút többsége – világnézeti hovatartozásra való tekintet nélkül, ellentétben az 1917-es orosz forradalom időszakának értelmiségével – nemcsak elfogadta, támogatta a Tanácsköztársaság művelődéspolitikáját, hanem az első hónapokban tevékeny szerepet játszott annak megvalósításában.

Igaz, hogy a későbbiek során, amikor a Tanácsköztársaság elé tornyosuló nehézségek mind megoldhatatlanabbá váltak, amikor a külső katonai támadásra, illetve a belső ellenforradalmi megmozdulásokra a diktatúra erősítésével reagáló túlkapások bekövetkeztek, valamint a Forradalmi Kormányzótanács politikájában mindinkább kibontakozó törekvések és hibák – a földosztás elmaradása, az egyházakkal kapcsolatos politika hibái stb. – napfényre kerültek, akkor mindez azt eredményezte, hogy az értelmiség egy jelentős része passzivitásba vonult, ami tovább gyengítette a Tanácsköztársaság tömegbázisát.

¹⁶⁵ A fiatal Lukács szellemiségének megrajzolása során részletesen és összefüggéseiben itt nem foglalkoztam Lukács kultúrával, művészettel, irodalommal kapcsolatos felfogásával – hisz a Naphtával való összehasonlítás ennek bemutatását nem igényelte –, az ez iránt érdeklődő *A Vasárnap Társaság* c. könyvemben megtalálhatja a vonatkozó kérdések tárgyalását, a vonatkozó irodalmat.

Ezzel együtt is a Tanácsköztársaság a legszélesebb demokratizmusból és abból az alapvető művészetpolitikai elvből kiindulva, hogy egyetlen művészi irányzatot sem részesít sem politikai, sem esztétikai megfontolásokból előnyben, a legkülönbözőbb irodalmi és művészeti területek irányítását magukra az alkotókra bízta, akik ezt az irányítást a különböző művészeti direktóriumokon, választmányokon keresztül valósították meg. Az írók és művészek ezen testületeiben olyan kiemelkedő alkotók tevékenykedtek, mint Bartók Béla, Kodály Zoltán, Babits Mihály, Kassák Lajos, Móricz Zsigmond, Nagy Lajos, Korda Sándor (a későbbi Sir Alexander Korda), Uitz Béla stb.

A proletár állam, művészi irányukra való tekintet nélkül, magára vállalta az alkotó művészek tisztességes megélhetésének a biztosítását, amit – a később elkészülő műveikre – folyamatosan rendelkezésükre bocsátott havi előleg formájában eszközöltek, amelynek fejében az elkészült művekre az államnak elővásárlási joga volt.

Lukácsnak mint közoktatási népbiztosnak elévülhetetlen érdemei voltak az itt röviden vázolt művelődéspolitikai kialakításában, elméleti álláspontjának jellemzéséül egyik korabeli vitairatból a következőket idézhetjük:

„A közoktatásügyi népbiztos semmiféle iránynak vagy pártnak irodalmát hivatalosan támogatni nem fogja. A kommunista kultúrprogram csak jó és rossz irodalmat különböztet meg és nem hajlandó sem Shakespeare-t, sem Goethét félredobni azon a címen, hogy nem voltak szocialista írók. De nem hajlandó arra sem, hogy a szocializmus címén ráeressze a dilettantizmust a művészetre. A kommunista kultúrprogram az, hogy a legmagasabb és legtisztább művészetet juttassa a proletariátusnak és nem fogja engedni, hogy politikai eszközzé rontott vezércikk-poézissel pusztítsák ízlését. A politika csak eszköz, a kultúra a cél.

Ami tisztán irodalmi érték, azt támogatni fogja a közoktatásügyi népbiztos, bárhol jön is és csak természetes, hogy elsősorban fogja támogatni a proletariátus talajában nőtt művészetet – amennyiben művészet.

A Közoktatásügyi Népbiztosság irodalompolitikai programja egyébként az, hogy *az írók kezébe teszi az irodalom sorsát, irányítását.* (De az írókéba és nem a hírlapírókéba és álhírlapírókéba!)

A Közoktatásügyi Népbiztosság nem akar hivatalos művészetet, de nem akarja a pártművészet diktatúráját sem. A politikai szempont még sokáig *kiválasztó* szempont marad, de nem diktálhatja az irodalmi termelés irányát. Csak szűrő legyen, ne egyetlen forrás!

A Közoktatásügyi Népbiztosság eddig még nem avatkozott bele az irodalmi életbe: végeredményben pedig az írók szervezetére bízta majd az irányítást.”¹⁶⁶

Befejezésül, kritikusan el kell ismerni, hogy a szocialista forradalmak későbbi gyakorlata – mindenekelőtt a Szovjetunió harmincas évektől kezdődő kulturális élete, kultúrpolitikai gyakorlata, majd a többi szocialista ország kulturális fejlődése – sok szempontból nem folytatta Lukácsék elkezdett törekvéseit; ezzel kapcsolatban, úgy véljük, nem arról van szó, hogy Lukács és társai tévedtek volna, sokkal inkább arról, hogy a kultúrpolitikában is eluralkodó dogmatikus marxizmus-leninizmus, a személyi kultusz következtében a szocialista kultúrpolitika mind elméletileg, mind gyakorlatilag eltorzult, aminek hatását és következményeit napjainkban sem sikerült teljesen felszámolni.

¹⁶⁶ Lukács György: *Felvilágosításul. Vörös Újság*, 1919. ápr. 18. In: *Mindenki újakra készül.* IV. köt. – Akadémia. 197–.198.

HARMADIK RÉSZ

Leo Naphta és a fiatal Lukács összehasonlítása

Elöljáróban

Az első két – némelyek szerint talán túl hosszúra sikerült – rész voltaképpen csak előkészület volt a „rejtély” megoldásához. Mentség gyanánt elmondható, hogy egyrészt a rejtélyért „felelős” Thomas Mann és Lukács György vélekedésének és viselkedésének vizsgálata, valamint a tudománytörténeti előzmények bemutatásaként a kérdés tisztázására irányult eddigi erőfeszítések nélkül, másrészt a fiatal Lukács életútjának, szellemisége alakulásának az ábrázolása nélkül (ez utóbbi volt a második rész tárgya) elképzelhetetlennek tűnik a kitűzött cél elérése. Hiszen, amíg Leo Naphtát bárki megismerheti, aki kezébe veszi *A varázshegyet*, addig a fiatal Lukáccsal való megismerkedés jóval nehezebb. (Még ez sem akadályozta a kutatók egy részét abban, hogy Leo Naphta modelljéről írjon.)

A hosszúra nyúlt előzmények ellenére ezt az előkészületet azonban – igaz, más dimenzióban, a Leo Naphtával való összehasonlításra közvetlenebbül „célzottan” – tovább kell folytatnunk. Az általam feltételezett és a Thomas Mann által sajátosan megírt modell ugyanis nemcsak Georg von Lukács, hanem annak Paulusszá vált, messianisztikusan szektáriánus kommunista népbiztos Lukácsa is volt; pontosabban a modell a fiatal Lukács személyiségfejlődése két fázisának Thomas Mann-i „elegye”. Mindezek érdekében a messianisztikusan szektáriánus Lukácsot is be kell mutatnunk, valamint azt is meg kell vizsgálnunk, hogy az író milyen csatornákon keresztül és mit tudott, tudhatott a fiatal Lukácsról, mert csak annak ismeretében igazolható, hogy milyen mértékben és hogyan vált Georg von Lukács-Lukács György kommunista népbiztos Leo Naphta modelljévé.

Látni fogjuk, hogy Georg von Lukács, a misztikus lázadó és a kommunistává váló messianisztikus-khiliasztikus, szektáriánusan utópista Lukács éppen annak következtében válhatott „elegyként” Leo Naphta modelljévé, hogy *egyrészt* Thomas Mann nem ismerte kellően – bár sokkal jobban, mint ahogy ezt bevallotta, és ahogyan a kutatás eddig számolt vele – a fiatal Lukács metamorfózisát, azt, hogy a fiatal Lukács személyisége – ha rendelkezett is bizonyos konstans elemekkel – végül is két egymástól döntően különböző fejlődési szakaszra osztható (még ha ezek elválasztása meghatározott dátumhoz nem is köthető), melyek között minőségi változás történt. Igyekszem majd bizonyítani, hogy Thomas Mann nem tett mást, mint Lukács metamorfózisának e két szakaszát összevegyítette és Leo Naphta figuráját ebből az „elegyből” formálta meg.

Másrészt az „elegy” azért jöhetett létre, mert Thomas Mann nem értette meg, és nem fogadta el a dialektikát, ami azután okává vált annak, hogy a személyisége lényegét illetően történetileg változó fiatal Lukácsot, s az e változásban alakuló, sőt nemegyszer egymást kizáró személyiségjegyeit az író nem történeti folyamatokban, nem dialektikusan fogta fel, hanem statikus, egyáltalán nem változó-fejlődő figurában, Leo Naphtában ábrázolta; így állította egymás mellé és illesztette össze a csak változásukban érthető és történeti folyamatokban egymás után létező sajátosságokat az író egy statikus figurában. Éppen ez az „elegy” lényege.

Az ily módon létrejött Thomas Mann-i módszer – az író eszmei irányultságának tevékeny közreműködésével – eredményezte azt, hogy az ironikusan groteszkül értelmezett és láttatott „Georg von Lukács György” kommunista népbiztos vált Leo Naphta modelljévé, amikor is a „Georg von. Lukács György” kommunista népbiztos megnevezést – még ha nyelvi paradoxon is – éppen a Thomas Mann-i „elegy” lényegének a kifejezésére használjuk.

Ez a Leo Naphta figura születése rejtélyének az igazi titka, amely így csupán előlegezett összegzés – s amit a következőkben megkísérelt bizonyítás tehet csak egyértelművé.

Ennek érdekében „csak” az eddigiekben már ábrázolt és az alábbiakban bemutatásra kerülő fiatal Lukácsot kell összevetni *A varázshegy* Naphtájával úgy, hogy az összehasonlítás során egyes, kevésbé fontos sajátosságoknál csak utalunk, illetve rámutatunk a köztük lévő hasonlóságra, különbségre, másutt, a perdöntő vonatkozásoknál, részletesen, konkrét elemzéssel kíséreljük meg bizonyítani állításunkat. Az összehasonlítás folyamatában Thomas Mann alkotótevékenységének, módszerének a rejtély születését megvilágító jegyeit is fel kell tárunk.

Ez a módszer egyrészt bizonyos visszautaló ismétléseket eredményez, másrészt, különösen a nagyon lényeges kérdéseknél, olyan szövegek idézését teszi szükségessé mind *A varázshegy*-ből, mind Lukács írásaiból, amelyek egymás mellé állított összevetése elkerülhetetlen.

Ebben a „bizonyítási eljárás”-ban ugyanakkor újra vissza kell majd térni mind a P. P. Sagave, mind a J. Marcus-Tar álláspontjában foglaltaknak a megítélésére.

A Thomas Mann által létrehozott „elegy”, Leo Naphta figurája, valamint azok a források, fogások, amelyek segítségével az író létrehozta őt – nem képezhetik vita vagy bírálat tárgyát; a figura megalkotása és az alkalmazott módszer megválasztása Thomas Mann írói személyiségének autonómiájából nyerik igazolásukat. Ennek a helyzetnek a tudatosítása, illetve elfogadása is motiválhatta a marxista Lukács magatartását, amikor szembe nézett esetleges modell-volta különböző problémáival.

Továbbá. Thomas Mann Leo Naphtát megteremtő alkotó tevékenysége azért sem képezheti kritika tárgyát, mert ez a kötet nem a regény művészi értékének elemzésével és annak megméréssel foglalkozik, hanem egy olyan sajátos tudományos részproblémával, amelynek dimenziója nem a művészet szférájához tartozó esztétikai, hanem a tudomány keretébe tartozó eszmetörténeti dimenzió.

Erre nemcsak a választott cél és módszer ad lehetőséget, hanem maga *A varázshegy* is, amelyben ugyan szervesen kapcsolódik össze az író művészi ábrázolásának, valamint bizonyos eszmék logikai-elemző megragadásának a lehetősége, de e két réteg bizonyos módon külön is választható, és külön is vizsgálható.

A messianisztikus-khiliasztikus vonások a szektariánus-utópista kommunista Lukács tevékenységében 1919 és 1924 között

Lukács esetleges modell-voltának a megállapításához elkerülhetetlen a fejezetcímbe jelzett problémák alapos szemügyre vétele. Ezek vizsgálata egyúttal azt is megszabja, hogy – bizonyos előzmények számbavételén túl – a kommunista Lukács szellemi fejlődésének és politikai tevékenységének egy viszonylag rövid (1918 végétől, a kommunista pártba való belépésétől, 1924-ig, a Leninről szóló könyve megjelenéséig terjedő) időszakát kell áttekintenünk, a címben jelzett, sajátos aspektusban.¹⁶⁷

¹⁶⁷ E sajátos aspektus vizsgálatára azért kényszerültem, mert Thomas Mann Naphta megformálásában ezeket a szellemi mozzanatokat tolta előtérbe. A kommunista Lukács törekvéseinek továbbra is döntő meghatározója volt erkölcsfilozófiája, ezzel azonban azért nem foglalkozunk, mert Naphta születésében ennek alig volt szerepe. Ily módon az itt bemutatott fiatal Lukácsról ezért sem kaphatunk teljes képet, de az írás születésének „körkörös” módja s ebből születő végső eredménye a fiatal Lukács fejlődésének egész képét szándékozik, helyes-igaz artikulációban bemutatni.

Mind a két megszorítás hangsúlyozása fontos, mert ez megmutatja, hogy egyrészt nem Lukács életútjának egészéről adandó értékelésről van szó, másrészt a választott időhatáron belül sem szándékozunk Lukács tevékenységének egészét értékelni.

Ez az időszak egyrészt a kommunista Lukács tevékenységének messianisztikus-khiliasztikus, valamint szektáriánusan utópista szakasza, másrészt Thomas Mann tevékenységében *A varázshegy* írása felgyorsulásának, majd a regény befejezésének az időszaka.

Lukács az itt bemutatásra kerülő törekvéseivel nem állt egyedül a kommunista mozgalomban. A marxizmus elmélettörténetében mind elfogadottabb az az álláspont, hogy a húszas évek elején volt a marxizmusnak egy messianisztikus áramlata, amelynek egyik jelentős (ha nem a legjelentősebb?) képviselője éppen Lukács volt.¹⁶⁸

Lukács megelőző szellemi fejlődése nemcsak előkészítette ezeket a törekvéseit, hanem a messianizmus éppen a messianisztikus marxizmuson keresztül belsőleg össze is kötötte Lukács személyiségének két, egymástól nemcsak különböző, hanem végső fokon egymást ki is záró szakaszát.

A messianisztikus-khiliasztikus előzmények Lukácsnál

A probléma tárgyalása érdekében vissza kell térnünk a fiatal Lukács vallásosságára. Ezt a visszapillantást az általa bejárt út eredményének, kommunistává válása okainak a nézőpontjából tesszük; ez egyrészt vallásossága különböző mozzanatai belső összefüggéseinek rövid rögzítését igényli, másrészt elsősorban azoknak a tendenciáknak a kiemelését, amelyek a vallás oldaláról segítették kommunistává válását. Ezek a megszorítások megint nem teszik lehetővé, hogy a fiatal Lukács vallásosságának egészét minősítsük, itt vallásosságának „progresszív” vonatkozásairól lesz csak szó.

Ugyanis, a fiatal Lukács vallásosságának bizonyos mozzanatai – mindenekelőtt messianizmus, illetve vallásosan hangolt etikája, amelyek hosszú időn keresztül szellemiségének alárendelt elemei voltak –, a megtett útról visszatekintve egyértelműen pozitív értékelést kell hogy kapjanak; hiszen a jobboldali ellenzékiként tevékenykedő fiatal Lukács a baloldali progresszió, majd a forradalom álláspontjára a misztikus etika messianizmusán keresztül jutott el.

E folyamat megértése érdekében a fiatal Lukács vallásosságát el kell helyeznünk a keresztény vallásfelfogás fő stádiumaiban, illetve a kereszténység és a marxizmus genetikus kapcsolatának a lehetőségét kell megvizsgálnunk. Ezek kapcsán egyfelől előzetesen utalnunk kell arra, hogy a keresztény üdvtörténet alapvető állomásai a bűnbeesés, a megváltás, majd az eszkatologikus beteljesedés, másfelől a zsidóból kereszténnyé lett eszkatológia minden utópiizmusnak, s az utópián át közvetve a tudományos szocializmusnak is egyik őse: köztudott, hogy az utópikus szocializmus, a marxizmus egyik forrása.

A fiatal Lukács vallásosságánál megkíséreltük bemutatni, hogy Lukács az üdvtörténet első két szakaszának – a bűnbeesésnek és a megváltás vágyának – a fokozatait élte meg, a megváltódásnak, még inkább az eszkatologikus beteljesedésnek a megvalósulása nélkül. De hogy várta ezt a beteljesülést, az Max Weberrel is igazolható, aki Lukácsot úgy mutatta be

¹⁶⁸ Lukács Vasárnap Társaságának egyik fiatal tagja, Radványi László – később Anna Seghers német író nő férje Karl Mannheim unszolására, de a kommunista Lukács szellemi fejlődésétől nem függetlenül írta meg 1923-ban, Heidelbergben, Karl Jaspershez doktori disszertációját *Der Chiasmus* címmel. E disszertáció egyik központi gondolata annak a kifejtése, hogy mi a közös mozzanat a kereszténységben és a kommunizmusban. De kívülállók is látták Lukács kommunistaságának sajátos jellegét; így pl. Jászi Oszkár is „messianisztikus”-nak minősítette Lukács törekvéseit.

valakinek – akit különösen „... a mostanában felszínre jövő vallási és vallásos jellegű áramlatok” érdekelték – (s ezt Lukácsnak is megírta levelében), „mint a német »eszkhatológusok« típusának egyikét...”¹⁶⁹ Ebben a folyamatban a bűnbeesést nemcsak saját, személyes helyzetként rögzítette, hanem ezzel együtt korát sokkal inkább a „tökéletesedett bűnösség korá”-nak tekintette, amelyet az apokaliptikus prófécia és az újtestamentumi Apokalipszis értelmében elhagyott az Isten, és úgy gondolta, hogy más lehetőség nincs, mint Krisztus ezeréves uralmára várni (khiliasmus), s hogy majd ezt az uralmat követi az utolsó ítélet, az eszkhatologikus beteljesülés.

A messianizmus és a marxizmus kapcsolatát illetően, a fiatal Lukács vallási törekvésében – s ez tovább bonyolítja a helyzetet – a zsidó messianizmus bizonyos elemei keveredtek a keresztény messianizmussal.

A zsidó messianizmus hatásáról, s ebben Ernst Bloch szerepéről, Balázs Bélán kívül mások is megemlékeztek. Ezenkívül aligha vitatható, hogy a fiatal Lukácsnál a zsidó messianizmus maradványa (a Lesznai Anna kapcsán részletesen bemutatott) azon lukácsi felfogás, hogy még a kövek, állatok stb. is megváltódnak, hogy minden üdvözl.

Továbbá az is valószínű, hogy a Vasárnap Társaságban tömörültek politikai közömbösségébe belejátszhatott, a mindenféle társadalmi cselekvéstől való tartózkodásuk kapcsolódhatott ahhoz a zsidó felfogáshoz, hogy a Messiás „kívülről jön”, az emberi cselekedet nem lehet rá hatással. Ezt tovább bonyolítja a Lukácsnál határozottan tetten érhető szabbatizmusnak azon meggyőződése, hogy a gonosz cselekedet a megváltás eszköze lehet, hisz a megváltatlan világ gonosz erkölcsi rendjét a megváltás érdekében nemcsak át lehet, hanem át is kell törni, akár a „bűn” elkövetésével is.

Lukács messianizmusában ugyanakkor keresztény hatásként azt rögzíthetjük, hogy a megváltás az ő számára – hosszú időn keresztül – személyes cél volt, ez ellentét a zsidó megváltás-elképzeléssel, amely mindig közösségi. Lukács a megváltást az Egyház által, annak közvetítésével vélte megvalósíthatónak.

Láttuk, hogy a fiatal Lukács ebben az üdvtörténeti folyamatban a saját helyét és szerepét kereste, aminek fő jellemzője az volt, amit a személyiségében meglévő két tendencia harcaként mutattunk ki: egyrészt voltak olyan törekvései, hogy elismerje a különböző szférák (a vallás, a filozófia, a művészet stb.) egymás mellé rendeltségét, esetleg autonómiáját, másrészt, hogy a „vallásba áttörve” mindent a vallásos szférának rendeljen alá. Láttuk, hogy – ha ellentendenciákkal is, de – ez az utóbbi törekvése vált dominánssá, ez vált személyiségének meghatározó elemévé.

A vallási szféra dominanciáján belül is azonban két tendenciát különböztethettünk meg: elsőként – amely 1918 tavaszáig volt a meghatározó – azt a törekvést, amikor a fiatal Lukács a megváltást olyan transzcendens lényegnek tartotta, melynek a megvalósítása nemcsak közömbössé tette, hanem – egy retrográd értékrend alapján – szembe is állította az „empirikus” étellel, a társadalom valóságos problémáival; ennek a korszaknak a Lukácsát nevezték a kötet első részei jobboldali ellenzékének, misztikus lázadónak. Második törekvésként – amely a vallásnak alárendelt etikai szférában tudatosodott és a Társadalomtudományi Társaság 1918 tavaszi vitaülésén fogalmazódott meg – azt, hogy a megváltás immanens útjait kutatva meghirdette a „földre hozni az Isten országát” programját. Ennek meghirdetésével a fiatal Lukács a baloldali progresszió országútvárára lépett, ami – a zsidó és keresztény messianizmusokban meglévő bizonyos tendenciák és a marxizmus genetikus kapcsolata következtében – elvezette őt a kommunista párthoz.

¹⁶⁹ Max Weber levele Lukács Györgyhez, 1913. márc. 6-án. In: *Lukács György levelezése (1902-1917)*. – 529.

A messianisztikus marxizmushoz való átmenet lehetősége

Azt, hogy a fiatal Lukács vallásossága alakulásának, majd kommunistává válásának folyamatában bizonyos olyan sajátosságokat lehet kimutatni, amelyek a zsidó és keresztény vallások, valamint a marxizmus viszonyában genetikus sajátossággént rögzíthetők, röviden igazolnunk kell. Ez a fiatal Lukács metamorfózisának megértése szempontjából is fontos, mert különben érthetetlenül állnánk Lukács Saulusból Paulusszá válása előtt.

Köztudott, hogy az emberi nyomorúság és az ember megalázása különböző formáinak a felszámolására való törekvés mindkét messianizmusnak, illetve a kereszténységnek ősi hagyománya. De a keresztény egyházaknak az osztálytársadalmak valamelyik formájába való integrálódása után ezeket az egyházakat újra meg újra rá kell ébresztenie e történetileg vállalt feladataikra. Az is köztudott, hogy a marxizmus is az emberiség felszabadításának az ügyét írta zászlajára!

Ily módon az emberi nyomorúság megszüntetése, az emberi humánus védelme és kiteljesítésének a biztosítása a kereszténység és a marxizmus genetikus kapcsolatának a legáltalánosabb alapja.

A humánus, amelyet a keresztény dogmatika az ember isten által való teremtettségének a hitéből eredeztet, minek következtében a hívő ember a nem-keresztényekkel is szolidaritásra kötelezett a felebaráti szeretet alapján, illetve a metanoia, a szívjóság alapján. Mindezek magukba zárják a másik ember méltóságának feltétlen tiszteletben tartását, s együtt járnak azzal a belátással, hogy ezek érvényesítése igényli a társadalmi intézmények olyan reformját, ami biztosítja az igazságosság és a szeretet megvalósulását.

A marxizmus, amely törekvésében tudományos humanizmus, s céljai között az erkölcsi értékek, az emberi méltóság védelme, mindenfajta kizsákmányolás megszüntetése, az emberiség felszabadítása alapvető fontosságúak. Ezek azok a közös mozzanatok, melyeknek háttérbe kell szorítaniuk a marxizmus és az egyházak közötti ideológiai különbségeket, azt, hogy a vallások a hit, a marxizmus pedig a tudomány alapján állnak.

Így a marxista és a keresztény humanizmusok összefoghatnak (bár őszintén meg kell mondani, hogy mind a marxizmus-leninizmuson belül, mind az egyházakon belül sok ellenzője van ennek az összefogásnak), ezért az alapvető választóvonal szükségszerűen nem a keresztények és a marxisták között húzódik, hanem köztük és azok között az anti-humanista, cinikus, emberellenes erők között, akik az emberi létnek és értékeinek, a történeti-társadalmi mozgásban kibontakozó lényegük megvalósulásának, nem kívánnak lehetőséget biztosítani.

Az elmondottak következtében a kereszténység nem statikus, nem pusztán konzervatív gondolkodás és gyakorlat, megvan benne az önkorrekciónak, az útkeresés szándéka (keresztény szóhasználat a bűntudat és a megtérés igénye), ahogy ezt a történelem számtalan eseménye igazolja; elég a napjaink társadalmi forradalmait nyíltan támogató teológiai irányzatokra¹⁷⁰, például a felszabadítás teológiájára utalni.¹⁷¹

A felszabadítás teológiája szerint a megváltás a szegények felszabadítása; eszközként elismeri az osztályharcot, amelyben Krisztus a szegények mellé áll. Követői nemcsak hirdetik ezeket az elveket, hanem a társadalmi gyakorlatban is kiveszik a részüket az e célokért való politikai,

¹⁷⁰ Lásd ezzel kapcsolatban Vályi Nagy Ervin: *Nyugati teológiai irányzatok századunkban c.* könyvét. (Kiadta a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1984.)

¹⁷¹ A „felszabadítás teológiája” egyik megalapítója és propagátora Leonardo Boff püspök; 1984. szeptember elején Rómába idézték a Hittudományi Kongregáció kihallgatására, hogy számot adjon a „felszabadítás teológiájá”-val kapcsolatos nézeteiről.

forradalmi, sőt akár fegyveres harcból. Ily módon a felszabadítás teológiája olyan ideológiává válik, amelynek történelemformáló ereje van azáltal, hogy behatol a történelmet alakító emberek tudatába, s a gyakorlati cselekvésre mozgósítva részévé válik a világ forradalmi átalakításának.¹⁷²

A felszabadítás teológiája értékelésében, amely teológia részt vesz a társadalmi haladás megvalósításában és az emberi humanitás védelmében, teljesen másodlagos kérdés, hogy a keresztény istenhit és a felebaráti szeretet kötelességéből fakadó emberszolgálat szétszakíthatatlan egysége reális hitelmény-e, amelyről a keresztények megvannak győződve, vagy hamis tudat-e, ahogy ezt a marxizmus és követői látják.

Az emberiség XX. századi alternatívája az, hogy a különböző humanizmusok – éppen a bennük lévő alapvető azonosságok előtérbe állításával – képesek-e összefogni az emberi lét és értékeinek, a békének a védelmében, vagy megvalósul a *Szentírásból* merített Armageddon víziója, a termionukleáris háború Apokalipszisének valósága.

A fiatal Lukács életútjának, személyiségének¹⁷³ és eszméinek alakulásában előlegezte a vallásos humanizmus és a marxista humanizmus összekapcsolhatóságát; az azóta eltelt évtizedek azt bizonyították, hogy ami egyesek számára járható út, az a tömegek és a mozgalmak számára is azzá válhat, ha a közös érdekeket felismerik és őszintén, felelősséggel akarják azok megvalósítását.

Lukács törekvései 1919 és 1924 között

Lukács törekvéseinek megértéséhez és jellemzéséhez – a fentiekén kívül – meg kell jegyezni, hogy nemcsak vallási messianizmus létezik, hanem világi is; s bár a kettő között szoros az összefüggés, mégis meg kell különböztetni őket egymástól.

A világi messianizmusok is sokfélék, s ezek egyike a messianisztikus kommunizmus, amely a dolgozóvá vált emberiség egyetemes „megváltását” tűzte ki célul; s míg a vallási messianizmus a megváltást Isten művének tekinti, a messianisztikus kommunizmus eszkatológiáját a dolgozóvá lett emberiségre, a proletariátusra alapozta, mert e messianizmusban a kiválasztottság nem egy nép vagy vallás, hanem a kommunista mozgalom által képviselt proletariátus kiváltsága.

Visszatérve Lukácshoz: az előző részben már szó volt a népbiztos Lukács tevékenységéről; az alábbiakban – az összehasonlítás érdekében – csak a fejezetcímekben jelzett az 1919 és 1924 között reá jellemző messianisztikus-khiliasztikus, szektáriánusan utópista vonásokat vázoljuk. Így a két jellemzés egymást kiegészíti és csak együtt nyújtanak reális képet a kommunista mozgalomhoz csatlakozott Lukácsnak a mozgalomban töltött első éveiről.

A fiatal Lukács találkozása a forradalmi munkásmozgalommal egy neofita marxista romantikus lelkesedését eredményezte, ahol Lukács számára – annyi elméleti vargabetű és kudarcba fúlt útkeresés után – már maga a marxista elmélet és módszer is a megváltás erejével hatott.

¹⁷² Camilo Torres, kolumbiai katolikus pap, aki gerillaharcban vesztette életét 1965 augusztusában, az *Üzenet a keresztényekhez*ben a következőket írta: „A keresztények számára tehát a forradalom (a benne való részvétel) nemcsak megengedett, de kötelező is – azok számára, akik ebben látják a *mindenki iránti szeretet* egyetlen hatásos és széles körű megvalósítási módját.” In: *Liberación o muerte*. La Habana, 1967. – 37-38.

¹⁷³ A Tanácsköztársaság bukása után Balázs Béla jegyzeteiben olyan gondolatokat vetett papírra, melyekben a humanista és a jezsuita, illetve a kommunista és a régi rend szerzetese közötti hasonlóságokkal foglalkozott. Ezek az eszmeifuttatások nem voltak függetlenek Balázs Lukácsról vallott felfogásától. (L. Balázs Béla hagyatéka, MTA Kézirattára. Ms. 5020/2. 3.)

Ismerve Lukács életútját ez a romantikus lelkesedés teljesen érthető és megmagyarázható, hisz Lukács végül is azért csatlakozott a forradalmi mozgalomhoz, mert úgy vélte, hogy a forradalom ad választ és megoldást kérdéseire úgy, hogy ez a forradalom lesz a bűnös polgári világ utolsó ítélete, a proletariátus diktatúrája lesz az utolsó ítélet gyakorlata, amely apokaliptikus romboló erőként zúzza szét a polgári társadalmat, s hozza meg az egész emberiség számára a megváltást.

Láttuk, *A regény elmélete* Lukácsa szerint ez a bűnös polgári világ teljesen megérett erre az utolsó ítéletre, ezért e megváltatlan világ gonosz erkölcsi rendjét, „értékeit” és törvényeit a proletárdiktatúrának át kell törnie, mindent, ami polgári, szét kell zúznia, s ez lesz majd maga a megváltás, amely beteljesíti e bűnös polgári világgal való teljes szakítást. Ezek a gondolatok és remények váltak Lukács szektarianizmusának az alapjává.

Lukács – a többi korabeli kommunistához hasonlóan – meg volt győződve arról, hogy mind a magyar, mind az európai és a világforradalomnak hamarosan be kell következnie; így ő is khiliasztikus várakozásban élt, amely a húszas évek elején – az ismert európai események fényében – nem volt alaptalan.

Miután a forradalom Magyarországon valóban be is következett, a számukra eszkatológikus beteljesülésnek mutatkozó forradalmi gyakorlatban, a messianisztikus utópizmus légkörében éltek és cselekedtek: szektáriánus leegyszerűsítéssel azt képzelték, hogy a bűnös kapitalizmusból minden átmenet nélkül a kiteljesedett szocializmusba, a kommunizmusba lehet átlépni, amely maga a várt megváltott világ.

Lukács itt jellemzett messianisztikus-khiliasztikus, szektáriánusan utópista meggyőződését ezen időszakban írott legkülönbözőbb írásaiban juttatta kifejezésre, amelyek jelentékeny része összegyűjtve, kis változtatással 1923-ban a *Történelem és osztálytudat* címmel jelent meg, illetve ezt a felfogását és törekvését ezekben az években megélt személyes magatartásában, hivatásos forradalmárként végzett gyakorlati politikai tevékenységében realizálta.

A szocialista forradalom szükségszerű bekövetkezését hirdető egyik korai írása, az 1919. február végén írott *Jogrend és erőszak* a Tanácsköztársaság kikiáltása után látott napvilágot. Az írás nyelvezete – Kun Bélának ellen irányuló kommunistaüldözés idején – a korai keresztényüldözés atmoszféráját idézve azt a szituációt fejezte ki, amikor a szükségszerűen bekövetkező forradalmat várták „az ígét hirdetve”, amikor majd „az egész proletariátus... ítélni fog afelett... ki állott útjába a világ társadalmi megváltása folyamatának?” Azt a meggyőződést hangoztatja, hogy „Hiába próbálják provokatív ürügyekkel a legkülönbeket közülünk megfosztani a tanítás lehetőségétől... Minden hiába: az igazság útban van és hirdetőinek üldöztetései csak gyorsítani fogják megérkezését.”¹⁷⁴

Lukács a szocialista forradalom hamarosan bekövetkező szükségszerű győzelmét a proletariátus osztályöntudatának öneszméltre ébredéséből vezette le, amellyel, szerinte, megvalósult a proletariátus világtörténeti hivatásának a felismerése, s ezzel létrejött a kiválasztott osztály, amelyben az emberiség megváltásának a feladata tudatosodott.

Lukács ezzel kapcsolatban írta: „Ez a hivatottság, a társadalom megváltására való hivatottság a proletariátus világtörténeti szerepe, és csakis a proletár osztályöntudaton keresztül lehet az emberiség ezen útjának meglátásához és megértéséhez és vele a »szellemi vezetéshez« eljutni.”¹⁷⁵

¹⁷⁴ Lukács György: *Jogrend és erőszak*. In: *Mindenki újakra készül*. IV. köt. – 975-976.

¹⁷⁵ Lukács György: *A szellemi vezetés kérdése és a „szellemi munkások”*. In: *Utam Marxhoz*. I. köt. Magvető, 1971. – 206.

A proletariátus osztályöntudata öneszméletre ébredésének ilyen felfogásából fakadt az a hit, hogy a szocializmust közvetlenül, azonnal meg lehet valósítani, amely megvalósítás tengelyében az új, kommunista erkölcs megteremtése állt. Ez a kommunista erkölcs – Lukács megfogalmazásában – magába foglalja azokat az általános emberi értékeket, amelyeket a vallási humanizmusok is képviselnek.

Lukács *A kommunizmus erkölcsi alapja* című írásában 1919 áprilisában a következőket írta:

„Csak akkor volt értelme az osztálykülönbségek gyökeres kiirtásának, ha vele minden kiveszett az emberek egymás közötti életéből, ami őket egymástól elválasztotta: minden harag és minden gyűlölet, minden irigység és minden gőg. Egyszóval: ha az osztály nélküli társadalom a kölcsönös szeretet és megértés társadalma lesz.”¹⁷⁶

A fentebb mondottak Lukács meggyőződésének és magatartásának csak az egyik vonulatát jelentették.

A háborúban legyöngült és kiéhezett országban mind súlyosabbá vált a belső helyzet, a Tanácsköztársaság a külső és belső ellenség fokozódó aktivitásának a körülményei között birkózott kolosszális feladataival. Ilyen helyzetben érte a forradalmat a külső, cseh és román imperialista támadás, s kellett a honvédelmet megszervezni.

Lukácsnak tevékeny szerepe volt a katonai mozgósítás megszervezésében; mint politikai biztosnak, az ő nevéhez fűződik a forradalmi fegyelem megszilárdítására való törekvésnek az az esete, amikor rögtönzött haditörvényszéken 1919 májusának első napjaiban hat, hét vagy nyolc embert halálra ítéltetett és agyonlővetett az egyik budapesti zászlóalj tagjai közül, mert az ellenség elől megfutamodtak.

A Liberator című amerikai szocialista folyóirat egyik tudósítója a következőképpen számolt be erről 1919 nyarán *A kommunista Magyarországról* című írásában:

„»Háborúban vagyunk« – figyelmeztetett Lukács, amikor tiltakoztam a hat ember agyonlöveteése ellen abból az első századból, amelyik »egyszerűen elfutott az első tűzre«. »Háborúban a dezertőröket és árulókat le kell lőni. Ha nem, rendben van, akkor engedjük be a cseheket és vége a forradalomnak« – mondta Lukács.”¹⁷⁷

Lukács itt a *Taktika és etika* című írásában kifejtettek értelmében cselekedett, vállalta a kiélezett forradalmi harc határhelyzetének erkölcsi konfliktusait, meggyőződése volt, hogy a forradalmi terror új erkölcsi értékeknek, a szocialista társadalomért való harc értékeinek a bábájaként tevékenykedik.

De Lukács és köre a Tanácsköztársaság harcaiban nemcsak a forradalmi terrort alkalmazta. 1919. június 24-én a Ludovika katonai akadémia hallgatói fellázadtak a Tanácsköztársaság ellen. Sinkó Ervin – aki a forradalom alatt Lukács csoportjához csatlakozott, s ebben az időben őt tekintette tanítómesterének – kijárta, hogy a lázadásban résztvevőket ne ítéljék el, hanem csak arra kötelezzék őket, hogy Sinkó etikai előadásait hallgassák Dosztojevszkij nagy inkvizítoráról és Szoszima sztarecről.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Lukács György: *A kommunizmus erkölcsi alapja. Ifjú Proletár*, 1919. ápr. 13. In: *Mindenki újakra készül*. IV. köt. – 145.

¹⁷⁷ Lásd Lukács György *élete képekben és dokumentumok-ban*. – 100. és 103.

¹⁷⁸ Sinkó már a forradalom alatt eljutott a krisztianizmushoz, amelyet kecskeméti városparancsnokként, valamint a szentkirályi perben gyakorolni is kezdett. A bukás után a bécsi emigrációban, *Testvér* címmel folyóiratot alapított, amelynek messianisztikus kommunista, krisztianista törekvését többen bírálták. (Lásd pl. Kolnai Aurél: *Krisztianizmus vagy keresztény kultúra?* In: *Tűz*, 1-2-3. sz. – 64.)

Minderről a szemtanú, Lengyel József, a következőképpen számolt be:

„Csakhamar hallottam, Sinkó nagy filozófiai vitázó csoportnak került a középpontjába, s ennek a vitázó csoportnak nem kis befolyása volt a magyar diktatúra politikájára. Sinkó »ellenfelei« az úgynevezett »etikusok« voltak, az a csoport, amely Lukács Györggyel együtt jött a kommunista párthoz.

Elsősorban is felszólítottak, hogy mielőtt sokat ugrálok és hallani se akarok holmi etikusokról, olvassam el Dosztojevszkij Karamazov fivérek-jét. Ez sokkal mélyebb, mint Tolsztoj! Főképp olvassam el a sztarec Szoszima beszédeit a »lassú hősiességről«. Mert ez a »langsames Heldentum« több, mintha egy ügyért valaki meg tud halni. Meghalni, egy nagy dolgot minden elszántsággal véghezvinni, könnyű dolog, de élni mint egy szent: ezt próbáld meg.

Elolvastam a sztarec beszédeit. Szép, szép, de mi közöm ehhez?

Aztán megtudtam, hogy milyen problémákat állítanak fel a szovjetház egyes szobáiban. S tényleg elállt a szemem, szám.

Az egyik ilyen probléma: Mi kommunisták olyanok vagyunk, mint a Júdás. A mi véres munkánk, hogy Krisztust megfeszítik. De ez a bűnös munka egyben mi nagy hivatásunk is, Krisztus csak a kínhalálban lesz istenné, ami szükséges ahhoz, hogy megválthassa a világot. Szóval, mi kommunisták magunkra vesszük a világ vétkeit a világ megváltása érdekében.

Ezeknek a vitáknak semmi jelentőségük sem lett volna, ha csak a szovjetház egyes szobái szórakoznak ilyen problémafelvetésekkel vacsora után. A gyenge vacsora után nem tart soká az emésztés.

De mint Júdások mentek ki egyes emberek a frontra. Mások mint Krisztus szerettek volna megfeszülni. A Szoszima-filozófia eljutott az ifjómunkásság vezetői közé, sőt Sinkó személyében bénította az ellenforradalom leverését is.”¹⁷⁹

A sokat emlegetett Sinkó az *Optimisták* című könyvében írta meg a Tanácsköztársaság alatti tevékenységüket; Lukácsot Vértésnek nevezte írásában. Sinkó a harmincas évek közepén átadta regényét Kun Bélának elolvasásra. Kun a regény elolvasása után – Sinkó naplójának állítása szerint – a következőket mondta:

„- Vértés alakja volt számomra a legmeglepőbb felfedezés – mondta Kun.

- Nem tudtam, hogy a diktatúra kellős közepén, ott a Hungáriában, az én szobámtól két ajtóval odébb éjszakánként egy egész társaság a marxizmusból marxista teológiát csinál és a teológiai problémákat marxista problémákká alakítja át.”¹⁸⁰

A Tanácsköztársaság 1919. augusztus elejére összeomlott. Lukácsot – talán nem egészen függetlenül messianisztikus-kommunista törekvéseitől – a pártvezetés Magyarországon hagyta illegális pártmunkára. Az ellenforradalmi terror lehetetlenné tette az illegális munkát, s Lukács realitásérzéke végül is felülkerekedett és 1919. szeptember első napjaiban kiszökött az országból.

Lukács ezután egy évtizeden át folytatta a hivatásos forradalmár életét, az addig végzett tudományos munkásságát abbahagyta, elméleti tevékenységét teljesen alárendelte politikai feladatainak; emberi-családi viszonyait, megélhetését illetően mindez nagyfokú aszkétizmussal járt.

¹⁷⁹ Lengyel József: *Visegrádi utca*. Kossuth, 1957. – 175176.

¹⁸⁰ Sinkó Ervin: *Egy regény regénye*. I-II. Moszkvai naplójegyzetek (1935-1937). Újvidék, 1961. I. köt. – 199.

A bukás után Lukács világforradalomba vetett hite nem rendült meg, 1924-ig kitartott a közeljövőben szükségszerűen bekövetkező forradalmat váró álláspontja mellett. Ezt a felfogását különböző megnyilatkozásaiban képviselte, messianisztikus hitét különös határozottsággal a *Rosa Luxemburg a marxista* című írásában fejtette ki.

Lukács itt leírta, hogy azok, akik nem hisznek a szocialista forradalom szükségszerű eljövételében „... gúnyolódnak azon a »vallásos hiten«, amely a bolsevizmus, a forradalmi marxizmus alapját képezi”.¹⁸¹ Lukács tehát nem utasította vissza a hit, a „vallás” terminusát, ő ezen a kapitalizmus szükségszerű bukásának „módszertani bizonyosságát”-t értette.

Lukács az eddigiekben bemutatott messianisztikusan utópikus hitére alapozta gyakorlati-politikai tevékenységét a Magyar Tanácsköztársaság leverése után is, ami ennek következtében csak szektáriánus lehetett (a szónak nem a bürokratikus szektásság értelmében). Két példát ennek jellemzésére:

Az egyik, a polgári parlamentarizmushoz való viszonya 1920-ban. A *Kommunizmus* 6. számában publikálta *A parlamentarizmus kérdéséhez* című írását, amelyben a parlamentet a proletariátus „defenzív fegyveré”-nek tartotta, olyan időszakra valónak, amikor „belátható időn belül nem várható a forradalom”; ezért az adott forradalomváró időszakban a parlament és intézményei munkájának a szabotálására hívott fel, valamint arra, hogy a forradalmi folyamatban létre kell hozni a munkástanácsokat, és a parlamentet ezekkel kell felváltani. (Lenin is reagált erre a Lukács-írássra, s olyan ultrabaloldali megnyilatkozásnak minősítette, amelynek semmi köze a marxizmushoz.)

A másik példa Lukács viszonyulása az 1921-es német ún. „márciusi akció”-hoz. Ebben az akcióban a Németországi Kommunista Párt – amely meggondolatlanul, a forradalomhoz szükséges feltételek hiányában felkelést provokált – súlyos vereséget szenvedett. Történt ez olyan körülmények között, hogy a Németországi Kommunista Párt mellett volt egy másik, az anarchista érzelmű proletárok, intellektuelek pártja, a Németországi Kommunista Munkáspárt (KAPD), amely a polgári társadalom megdöntését vasúti merénylettekkel, bankrablások szervezésével stb. akarta elérni. Így – a „márciusi akció” hibája miatt is, a két párt közötti alapvető különbség összemosódása következtében – a felvilágosulatlan, a politikában nem eléggé jártas tömegek elhitték a burzsoá propagandának azon állításait, hogy a kommunisták a felkelések, a merényletek, sőt terrorcselekmények, bankrablások szervezői.

Ebben a zavaros és a Németországi Kommunista Párt által is a „márciusi akció” hibáját elkövető helyzetben Thomas Mannt – aki végül is polgár volt – sem igen lehet elmarasztalni abban, hogy Leo Naphta figurájának megrajzolásában az erőszak, a terror meghatározott szerepet kapott. Azzal, hogy Lukács nem ítélte el ezt az akciót, sőt nyilvánosan „az új taktika kialakítása közben a pártra kényszerített védelmi harc”-nak nevezte (tudnunk kell, hogy ez az új taktika az „offenzív” taktika volt, s lényegét éppen ilyen „márciusi akciók” szervezésében látták), mint Naphta modellje ő is hozzájárulhatott ahhoz, hogy Thomas Mann-nak a kommunistákkal kapcsolatos felfogásában a terrorhoz kötődő elképzelések igazolást nyertek.

Hogyan ismerte Thomas Mann a fiatal Lukácsot?

Nem képezheti vita tárgyát, hogy Lukács esetleges modell-voltának az eldöntésében alapvető fontosságú annak vizsgálata, hogyan ismerte Thomas Mann a fiatal Lukácsot: milyen csatornákon keresztül, mikor és mit tudott meg tevékenységéről, személyiségéről, és ezeket az információkat hogyan értelmezte és értékelte? Látni fogjuk, hogy a megismerkedési

¹⁸¹ Lukács György: *Rosa Luxemburg, a marxista*. In: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, 1971. – 267.

folyamatban nemcsak az író, hanem Lukács és családja (mindenekelőtt az idős Lukács József) részéről kiinduló kezdeményezések is fontos szerepet játszhattak.

Az első részben már volt arról szó, hogy Thomas Mann megkerülte annak megválaszolását, hogy *A varázshegy* megírásához milyen ismeretanyagot használt fel, s hogy e válaszába a kutatás nem nyugodott bele.

Az író ide tartozó „vallomásának” további finomítása érdekében meg kell említenünk – s ez ellentmond az általános vélekedésnek –, hogy Lukács hetvenedik születésnapjára írott Thomas Mann-levéiben a következő is áll:

„... És ki kell jelentenem, hogy szellemi munkája iránt is ugyanazt a tiszteletet érzem, amelyet először korai tanulmánykötete, »A lélek és a formák«, ez a rendkívüli esztétikai érzékenységre valló mű keltett bennem. *Kritikai munkásságát azóta is nagy hasznomra váló figyelemmel, elismeréssel kísértem.*” (Kiemelés tőlem – N. Z.)¹⁸²

E levelében tehát Thomas Mann elismeri, hogy Lukács „kritikai munkásságát” *A lélek és a formák* óta figyelemmel kísérte, ami megkérdőjelezi egy régebbi állítását, hogy Lukács műveit nem ismerte.

Thomas Mann és Lukács György kapcsolatának egyértelműen dokumentálható vonatkozásait Győri Judit, Mádl Antal és Judith Marcus-Tar alapjaiban már feltárta.¹⁸³ Ezzel együtt is azonban sok tennivaló van még kettejük viszonyának felkutatásában és kölcsönhatásuk értelmezésében, különös tekintettel *A varázshegy* születésére.

Az alábbiakban Thomas Mann és Lukács György viszonyát döntően Leo Naphta és Lukács esetleges kapcsolatára szűkítve vizsgáljuk, ennek során megpróbálunk új elemekkel, hipotézisekkel és értelmezésekkel is előállni.

Kapcsolatuk kezdeti szakasza

Nem egy visszaemlékezésből tudjuk, hogy a fiatal Lukács még középiskolás korában az író hatása alá került; első, Mann *Királyi fenségéről* szóló, írása 1909 novemberében *a Nyugatban* jelent meg.

Két év múlva, 1911 novemberében, a Fleischel Verlagnál került kiadásra Lukács esszékötete, a *Die Seele und die Formen*, amellyel az író hamarosan megismerkedett. Erről a Lukács kötetéről Thomas Mann többször is rendkívül melegen nyilatkozott, amelynél csak az a fontosabb – s ennek kimutatásában J. Marcus-Taré az érdem¹⁸⁴ –, hogy e Lukács esszékötet milyen jelentős hatással volt Mann művészetére, különösen *a Halál Velencében* című novellájára.

Úgy vélem ugyanakkor, ennek a kötetnek témánk szempontjából is jelentős szerepe van: Thomas Mann a benne lévő tanulmányokból megismerhette a fiatal Lukács szellemi fejlődését a tízes évek elejéig, amely sok vonatkozásban már előlegezte a Naphtához szükséges Lukács-modellt.

¹⁸² Mádl Antal-Győri Judit: *Thomas Mann és Magyarország*. Gondolat, 1980. – 341.

¹⁸³ L. Győri Judit: *Thomas Mann Magyarországon*. Akadémia, 1968; Mádl Antal-Győri Judit: *Thomas Mann és Magyarország*. Itt jegyzem meg: nem igaz *A Lukács György élete képekben és dokumentumokban* c. kiadvány 128. oldalán olvasható azon állítás, hogy Mann már az 1913-as budapesti tartózkodása idején Lukács apjánál vendégeskedett.

¹⁸⁴ J. Marcus-Tar: *Georg Lukács, Thomas Mann und Der Tod in Venedig*. *Die Weltwoche*, 2. Juli 1971.

Ugyan 1918-ban Thomas Mann *az Egy apolitikus elmékedései* című írásában az esszé-kötetből részletesebben csak a Theodor Stormról szóló tanulmányra utalt – amelyben önmagára ismert –, de az utalásból az is kiderül, hogy az író többször olvasta a kötetet, ami elégséges alapot ad azon feltételezéshez, hogy nemcsak a *Halál Velencében* megírásához, illetve önmaga jobb megismeréséhez kapott belőle impulzusokat, hanem a fiatal Lukács eszmevilágának alapos megismeréséhez is.

Az esszékötet után a fiatal Lukács következő jelentős írása *A lelki szegénységről* volt, amely magyarul 1911-ben, németül 1912-ben jelent meg, és J. Marcus-Tar véleménye szerint Mann ezt a Lukács-írást is ismerte.¹⁸⁵ Ennek rögzítése azért fontos, mert az író ebből a dialógusból egy minden érzelmet kizáró, ridegen intellektuális, antihumánus, arisztokratikus kasztkonceptiót valló Lukácsot ismerhetett meg, amely személyiségjegyek – ha módosult formában is – Naphtánál is megtalálhatóak.

Kapcsolatuknak e szakaszban talán legfontosabb darabja *A regény elmélete*. Lukács ezt a művét 1914-1915 telén írta; 1916-ban Max Dessoir *Zeitschrift für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaftjában* jelent meg először, könyv alakban pedig P. Cassirer adta ki 1920-ban, Berlinben.

Thomas Mann még *A varázshegy* írása közben megismerkedett ezzel a művel, és azt „bámulatra méltó”-nak nevezte, amelyet „nagyon komolyan” ismert.¹⁸⁶ Ez a megismerkedés a művel valószínűleg a következőképpen történhetett.

Thomas Mann 1918. február 6-án Ernst Bertramhoz írott levelében olvashatjuk:

„... Tegnap este Baumgartent hallgattam... a »regényről a XIX. században«. Kimagaslóan okos, főként mint a század kritikusa.”¹⁸⁷

Ez a Baumgarten Ferenc Ferdinánd a fiatal Lukács egyik közeli ismerőse volt; lehetetlen, hogy a XIX. századi regényről beszélve ne hívta volna fel Thomas Mann figyelmét Lukács művére. Ez annál is inkább valószínű, mert tudott, hogy Mann és Lukács között az első közvetlen kapcsolatfelvétel éppen Baumgarten közvetítésével történt, méghozzá Baumgarten Mann-nal való megismerkedése után alig két hét múlva.

Ennek során Lukács 1918. február 18-án – egy levél kíséretében – elküldte az írónak az 1909-ben, a *Nyugat-ban* publikált, *Királyi fenségről* szóló írásának rögtönzött német fordítását.

Számunkra most nem az az érdekes, hogy hatott-e és milyen mértékig Mannra a lukácsi műben lévő, Flaubert: *Az érzelmek iskolájához* kapcsolódó, idő szerepének elemzése, annak a megfogalmazása, hogy a regénybeli időnek – a bergsoni „durée”-re épülve – új funkciója van; sokkal fontosabb annak hangsúlyozása, hogy *A regény elmélete* megmutatta az írónak a fiatal Lukács első világháború időszakában érzett kétségbeesését, egy dosztojevszkiji utópikus világhoz való vonzódását, a polgári világnak, mint a tökéletesedett bűnösség világának az elítélését.

A fentebb leírtak azt mutatják, hogy Thomas Mann ismerte a még kommunistává nem vált fiatal Lukács legfontosabb munkáit; ennek a ténynek a rögzítése alapvető fontosságú Leo Naphta és Lukács, mint lehetséges modell kapcsolatát illetően.

¹⁸⁵ L. J. Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács*: – 141. (Itt utalnánk arra, hogy *A lelki szegénységről* nem 1916-ban jelent meg, mint ezt Tar könyve 141. oldalán állítja.)

¹⁸⁶ A *Bécsi Magyar Újság* 1922. május 23-i számában jelent meg Thomas Mann: *Egy szép könyv*, Balázs Béla: *Az álmok köntöse c.* recenziója, amelyben az író *A regény elméletéről* is véleményt mondott.

¹⁸⁷ Thomas Mann: *Válogatott levelek*. Magyar Helikon, 1970. – 155.

Viszonyuk a tanácsköztársaság kapcsán

A Tanácsköztársaság megdöntését követően berendezkedő ellenforradalmi rendszer azonnal hozzákezdett a forradalomban résztvevők felelősségre vonásához. A budapesti államügyészség már 1919. augusztus 11-én elfogató parancsot adott ki a szökött népbiztosok ellen. Az elfogató parancs a népbiztosokat 236 rendbeli gyilkosság, 19 rendbeli rablás, 6 rendbeli lopás, pénzhamisítás, több rendbeli izgatás, személyes szabadság megsértése, valamint magánlakásértés büntetével vádolta. Gyilkosságnak az ellenforradalmi felkelések leverése során történt haláleseteket, rablásnak és lopásnak a burzsoázia javainak kisajátítását, pénzhamisításnak a Tanácsköztársaság saját bankjegyeinek kiadását minősítették.

Lukács nyolcadrendű vádlott volt, s az ő szerepét külön is még a következőkkel egészítették ki:

„Ugyancsak 1919. június hó 24-én történt az is, hogy a szovjetházban az ott tartózkodó népbiztosok közül Lukács György azt a parancsot adta ki a terroristáknak, hogyha valamely házban világosságot látnak, oda hatoljanak be és amennyiben a lakásban fényjelzésre alkalmas eszközt vagy fegyvert találnak úgy a lakásban tartózkodókat végezzék ki. Ezek után az Eskü út 6. sz. ház III. emeletén levő Madarász Béla orvosnövendéket megölték.”¹⁸⁸

Továbbá. 1919. október 7-én Lukács *Mi a forradalmi cselekvés?* (megj. *Vörös Ujság*, 1919. április 20.) című cikke miatt, osztályelleni izgatás címen ugyancsak bűnvádi eljárást indítottak ellene.

Lukács 1919 augusztusában Zalainé Máté Olga fényképésműtermében rejtőzött, ahol egy házkutatás elől a padláson kellett elbújni; ezek után a család és a vele szimpatizálók megszervezték szökését. Ez úgy történt, hogy a Mackensen-hadsereg egyik tisztje – nagy összegért – Lukácsot mint sofőrjét vitte ki magával Bécsbe.

Lukács Bécsben hamis papírokat használt, de egy lipótvárosi ismerőse felismerte és feljelentette; az osztrák rendőrség 1919. szeptember 4-én őrizetbe vette őt is, minek utána a magyar hatóságok kiadását követelték.

A nemzetközi demokratikus közvélemény megmozdult a népbiztosok védelmében. A szovjet kormány még 1919. augusztus végén közölte az osztrák kormánnyal, hogy az Oroszországban levő osztrákok biztonsága – elsősorban magas rangú katonatisztekről volt szó – az Ausztriában lévő magyar népbiztosok biztonságától függ. November 23-án a szovjet külügyi népbiztosság megerősítette ezt az állásfoglalást.

Ebbe a folyamatba kapcsolódik a nyugat-európai értelmiség kiemelkedő képviselőinek fellépése Lukács érdekében. Ezek közül az első és a legjelentősebb a *Berliner Tageblattban* 1919. november 12-én megjelenő *Felhívás Lukács György megmentéséért*, amelynek szintén az volt a célja, hogy követelje: az osztrák kormány ne adja ki a volt népbiztos Lukácsot az ellenforradalmi magyar rendszernek.

A felhívást a már bemutatott Baumgarten kezdeményezte és rajta kívül a következők írták alá: Richard Beer-Hoffmann, Richard Dehmel, Paul Ernst, Bruno Frank, Maximilian Harden, Alfred Kerr, Heinrich Mann, Thomas Mann, Emil Pretorius, Karl Scheffler.

Ezen kívül 1919 decemberében a *Frankfurter Zeitungban* és a *Die Weissen Blätter* hasábjain, (Ernst Bloch) emeltek szót Lukácsért.

¹⁸⁸ Párttörténeti Intézet Archívuma. 131.639 sz. 1924/1. Emlékirat.

Ernst Bloch annak ellenére tiltakozott, hogy nem értett egyet Lukács „hivatásos forradalmár”-ságával; Lukács volt heidelbergi barátai, ismerősei (mindenekelőtt Max Weber – bár látta Lukács fordulatának belső indítékait), nem fogadták el a Lukács választotta utat, ennek ellenére közülük egyesek mégis szolidaritást vállaltak vele.¹⁸⁹ (Max Weber például levelet írt a magyar igazságügy-miniszternek Lukács védelmében; e levelében ugyanakkor megígérte, hogy nyilvános tiltakozásban nem vesz részt.)¹⁹⁰

Láttuk, hogy Thomas Mann részt vett a nyilvános tiltakozásban. Több forrásból ismerjük, hogy Mann nemcsak figyelemmel, hanem bizonyos aggodalommal is vegyülő naiv szimpátiával kísértette a magyarországi eseményeket; a Tanácsköztársaság kikiáltása után például a következőket írta:

„... Én is osztom az Ön érzéseit és alig kívánom, hogy az utálatos erénydemokrácia odaát okuljon a magyarországi eseményekből, melyek engem mélységesen megráztak. Csak vigyék végletekig a dolgokat. Nálunk is minden nap bekövetkezhet az összeomlás a nemzeti felháborodás következtében és a bolsevizmus révén. A »kommunizmus«, amennyire én értem, sok jót és emberit tartalmaz. Célja végső fokon az államnak, a mindenkori hatalmi államnak a feloldása, a világ humanizálása és méregtelenítése depolitizálás révén. Alapjában véve ki ellenzi ezt? Persze a »proletárkultúra« hallatára jómagam is kétszer-háromszor keresztet vetek.”¹⁹¹

E levélrészlet is mutatja, hogy Thomas Mann hogyan is értelmezte a szocializmust *A varázshegy* írása idején. Két mozzanatra is fel kell hívnunk a figyelmet: a „hatalmi állam feloldása”-koncepció nyilvánvalóan bakunyinista interpretálása a szocialista forradalomnak, valamint a „proletárkultúra”-tól való félelem mutatják, hogy Mann-nak zavaros elképzelései voltak a szocializmusról.

Thomas Mann egy ilyen zavaros szemüvegen keresztül nézhette Lukács „bűnlajstromát”, amelyet lehetetlen, hogy ne ismert volna. Nehéz lenne ugyanis elképzelni, hogy Mann úgy írta volna alá a tiltakozó felhívást, hogy ne ismerkedett volna meg azokkal a vádpontokkal, amelyekre hivatkozva a magyar kormány Lukács kiadatását kérte. Azt sem tartom valószínűnek, hogy Lukács apjával, Lukács Józseffel való személyes megismerkedésekor (ami valószínűen 1919 végén történt) ne informálódott volna az apától is ezekről a kérdésekről, valamint az is nagyon valószínű, hogy voltak olyan közös ismerősök (pl. Baumgarten), akik tájékoztatták Mannt a kommunistává lett Lukács szellemi útjáról és politikai tevékenységéről.

Ha pedig ez így a legvalószínűbb, akkor azért is kellett idéznem Lukács „bűnlajstromát”, mert Mann Lukácsot illetően ha nem is fogadta el a budapesti ügyészség által emelt vádakát, de

¹⁸⁹ A heidelbergiek közül kivétel Karl Jaspers, akinél Lukács marxista fordulatának a polgár dühével való elutasítása a leghatározottabban kimutatható; ez különösen a *Geschichte und Klassenbewusstsein* 1923-as első kiadásához készített széljegyzeteiben jut kifejezésre, ahol Lukács elméleti törekvéseit és megoldásait – többek közt – a majmoknál, gyerekeknél található „gondolkodási szinttel” azonosítja.

¹⁹⁰ Max Webernek e levele nem került elő, de ő maga hivatkozik rá Emil Ledererhez írott 1919. dec. 1-i levelében. Itt jegyzem meg, hogy Max Weber ebben az időben már Münchenben tevékenykedett, ahol Thomas Mann is élt. Nem tartom lehetetlennek, hogy az a Lukács József, aki 1916-ban Budapesten látta vendégül Max Weber, illetve levelezési kapcsolatban is állt vele, ne beszélt volna Thomas Mannak Max Weberhez való viszonyukról. Az író számára ez a csatorna – a Weber és baráti köre – is szolgálhatott információs forrásként a fiatal Lukáccsal kapcsolatban:

¹⁹¹ Thomas Mann levele József Pontennek, 1919. márc. 29én: In: *Thomas Mann és Magyarország.* – 356.

minden bizonnyal ezek is szerepet játszottak (később kiegészülve – ami bizonyos értelemben megerősítette az író felfogásában – a már említett „márciusi akció”, valamint a Németországi Kommunista Munkáspárt ultrabaloldali anarchista tevékenységéről szerzett ismeretekkel) Leo Naphta „bolsevik” típusának, különösen a terrorral kapcsolatos felfogásának a megrajzolásában.

Fentebb már szóba került Lukács Józsefnek, az apának a szerepe. Thomas Mann a Lukács családból személyesen először Lukács Józseffel ismerkedett meg. Találkozásuk valószínűleg 1919 decemberében Bécsben történhetett, amikor is Mann a *Fiorenza* című drámájának bemutatásakor december végén Bécsben tartózkodott. Itt kereste meg Lukács József – e találkozásról Lukács Mária, Lukács György húga is megemlékezett –, hogy megköszönje az írónak fia kiadatása ellen fellépő tiltakozás aláírását; minden bizonnyal ekkor hívta meg az apa Mannt budapesti vendégségbe is.

Az, hogy az idős Lukács Bécsben megkereste Thomas Mannt – ismervén fia iránti szeretetét, azt, hogy mindent meg akart tenni fiáért –, teljesen beleillik a fiáért való „ügködésébe” Lukács József még 1919. augusztus közepén egy elkeseredett levelet írt fia heidelbergi ismerőseihez¹⁹², azzal a kéréssel, hogy „szerencsétlen fiát” próbálják visszavezetni a szolid tudományos tevékenységhez. Az idős Lukács ugyanis meg volt győződve, hogy ha fia habilitációja sikerült volna, másképpen alakul sorsa.

Lukács József fia hivatásos forradalmárságával kapcsolatos elutasító magatartása – amelyet fia heidelbergi pártfogói, így Max Weber is osztottak – ugyanakkor magyarázza és bizonyos feltételezésekre jogosít azzal kapcsolatban, hogy az öreg Lukács Thomas Mann-nal való személyes találkozásai során milyenek mutathatta be a fiát az írónak. Nagyon valószínű, hogy a fiatal Lukács életútjában, személyiségének jellemzőiben azokra a mozzanatokra hívhatta fel az író figyelmét – filozófiai idealizmusára, vallásosságára, a politikával és a gyakorlattal szembeni teoretikus beállítottságára stb. –, amelyek az apa számára érthetlenné tették fia kommunista fordulatát.

Az 1919. decemberi találkozásukat két év múlva követte a második, amikor Thomas Mann tervezett felolvasó körútjának állomásai között Budapest is szerepelt.

Thomas Mann felesége társaságában 1922. január 11-én este érkezett Budapestre, és Lukács József Gyopár utcai házában szállt meg; az író itt és ekkor ismerkedett meg Bartók Bélával, aki családjával szintén az öreg Lukács házában lakott.

Mann január 12-én este a Zeneakadémia Nagytermében tartotta meg felolvasóestjét, amelyen ismertette *A varázshegy* koncepcióját, és a regény negyedik fejezetéből egy részt („A hőmérő”-t) olvasott fel. (Sajnos, *A varázshegy* koncepciójáról szóló ismertetést ez ideig nem sikerült felkutatni.)

Az író 1922. január 16-án utazott el Budapestről Bécsbe; tehát 4-5 napig tartózkodott az öreg Lukácsnál, és – a fiáról való beszélgetésekben nyert információk mellett – magával vitte azt a megbízást is, hogy Bécsben keresse meg Lukács Györgyöt, számoljon be az idős Lukácsról, a fiával kapcsolatos aggodalmairól.

Az eddigi kutatás – mindenekelőtt J. Marcus-Tar tevékenysége – súlyos hiányossága, hogy Thomas Mann Lukács Györgyöt megismerő folyamatában, s ehhez kapcsolódva Naphta megformálásában nem tulajdonított kellő jelentőséget annak, hogy az író személyesen

¹⁹² Lukács József levele Eberhard Gotheinhez, 1919. aug. 19. (Utal rá Karádi Éva: A budapesti Lukács-kör és a heidelbergi Max Weber-kör c. kézirat munkájában.)

megismerkedett „a jó, bölcs, öreg Lukács úrral” és nemcsak igen megkedvelte azt¹⁹³, hanem mélyen át is érezte fiával kapcsolatos bánatát.

Lehetetlennek tartom, hogy Mann Lukács Józseffel való találkozásai során – különösen miután már fiát is személyesen ismerte és Naphta figurájának megformálásával küszködött – ne hallgatta volna az öreg Lukács fiáról szóló történeteit, esetleg maga is ne kérdezett volna egyet s mást, különösen akkor, amikor az apa jellemzése – annak következtében is, hogy nem értette fia választását – minden bizonnyal hemzsegett a legkülönbébb ellentmondásoktól.

Hogy ez minden valószínűség szerint úgy történhetett az eddig elmondottakon kívül még az alábbiak is igazolni látszanak.

Thomas Mann következő budapesti látogatásakor megint az öreg Lukácsnál szállt meg, s elképzelhetetlen, hogy az apának ne beszélt volna a fiával való bécsi találkozásáról, különös tekintettel arra, hogy az az apa kérésére történt. *A Pester Lloyd* 1923. április 6-i számában jelent meg az író nyilatkozata, amelyben a négynapos látogatást nemcsak nagyon változatosnak mondta, hanem azt is kijelentette, hogy ez a látogatás „... ösztönzőleg hatott rám”. Ne feledjük, hogy az író ekkor dolgozott legintenzívebben Leo Naphta megformálásán!

Ide tartozóan még egyértelműbb és fontosabb amit Mann Seipel osztrák kancellárhoz írt Lukács Józsefről:

„A korábbi években Budapesten ismételten vendége voltam atyja házában, és miközben Önnek írok, a közelmúltban elhunyt idős úrnak boldog és büszke mosolyára gondolok, amely mindig megjelent az ajkán, ha valaki elismerően szólt fia szellemi adottságairól.”¹⁹⁴

Ez a passzus közvetlenül is elismeri, hogy Thomas Mann az idős Lukáccsal gyakran beszélgetett fiáról, Lukács Györgyről.

Személyes találkozásuk

A vonatkozó irodalomban általánosan elfogadott nézet, hogy Lukács és Mann első személyes találkozásuk 1922. január 17-én volt, a bécsi Hotel Imperialban, Mann-ék szállásán.

Úgy véljük, itt nincs annak különösebb jelentősége, hogy Lukács – több, mint negyven év múltán egy Mannhoz írott levelében emlékeztében 1920-ra teszi ezt a találkozást; azért sincs, mert J. Marcus-Tarnak adott nyilatkozatában éppen Lukács beszélt arról, hogy Thomas Mann Budapestről, atyjától jövet, és az ő kérésére találkozott vele Bécsben.

A találkozás időpontjának pontos rögzítése ugyanakkor azért rendkívül fontos, mert ennek dátuma és *A varázshegy* Naphtára vonatkozó részei írásának megkezdése kísérteties egybeesést mutatnak. S ez természetes is.

Hisz ez a személyes találkozás alapvetően fontos volt Leo Naphta alakjának megformálásában. Ahogy Mann Mynheer Peeperkornt sem „látta, hallotta, érzékelte” mindaddig, amíg G. Hauptman-nal nem ismerkedett meg alaposabban, úgy Naphtát sem „birtokolta” addig, amíg Lukács Györgyöt személyesen nem ismerte meg.

Nagyon fontos azonban, hogy Mann bizonyos előzetes ismeretei és elvárásai alapján – amelyek, mint láttuk, sokkal megalapozottabbak voltak, mint az író nyilatkozatai ezt elismerték, valamint az eddigi kutatás ezt feltárta – milyen Lukács Györgyöt ismert meg, találkozásukkor

¹⁹³ Thomas Mann és Lukács József kapcsolata egy 1923. nov. 24-én Kosztolányi Dezsőhöz írott leveléből is kiderül: „Nem lehetne a kérdés erkölcsi és anyagi vonatkozásait a jó, bölcs, öreg Lukács úrral megbeszélni?” – kérdezte az író Kosztolányitól. (In: *Thomas Mann és Magyarország*. – 108.)

¹⁹⁴ Uo. – 125.

Lukács hogyan viselkedett, életét ekkor betöltő forradalmiságából mit és hogyan tárt fel Thomas Mann előtt?

Az ehhez az időszakhoz kapcsolódó Lukács magatartásának általános politikai és eszmei vonulata nem kétséges; ennek fő jellemzőiről már beszéltünk Lukács gondolkodásának messianisztikusan-khiliasztikus, szektáriánus vonásaiként.

Kommunistaságának ezek a mozzanatai nemcsak azért kerülhettek előtérbe a Mann-nal való találkozás során is, mert ezek fejezték ki az akkori Lukács teljes személyiségét – ahogy ezt a legkülönbözőbb források tanúsítják –, hanem azért is, mert Lukács számíthatott arra, hogy Mann az atya megbízását teljesítendő – ahogy bizonyos közvetítéseken keresztül ezzel Max Weber, illetve személyesen Ernst Bloch és mások is próbálkoztak – megpróbál a lelkére beszélni, s el akarja téríteni politikai tevékenységétől. Ennek megelőzése mellett szerepet játszhatott Lukács neofita marxistasága is, amelyet egy *polgárral* szemben Lukács szükségesnek tarthatott képviselni.

Kétségek merülnek fel ugyanis az 1971-ben J. Marcus-Tarnak adott Lukács-nyilatkozat azon vonatkozásainak igazságát illetően, hogy a Mann-nal való találkozásukon a művészet akkori helyzetéről és problémáiról beszélgettek.¹⁹⁵ E kételyt nemcsak a Mann házaspár e találkozással kapcsolatos visszaemlékezései táplálják, hanem Lukácsnak ebben az időszakban publikált nem egy írása is – melynek szándékolt célja az irodalom és a művészet valamely kérdésének a vizsgálata volt – mutatja, hogy Lukács az irodalom és a művészet kérdéseit a legteljesebb mértékben alárendelte nemcsak politikai, még inkább ekkor végzett gyakorlati pártmunkájának, s az irodalom és a művészet kérdései kapcsán sem tett mást, mint élesen és közvetlenül politizált.¹⁹⁶

A maga sajátos interpretálásában ugyanerről tájékoztat Ernst Bloch is, aki a húszas évek elején személyesen is találkozott Bécsben Lukáccsal. Egy zseniális filozófus megszűntét gyászolta Bloch, aki elvesztette mind az elmélet, mind a művészet iránti érzékét, hogy szolgálja a politikai gyakorlatot; különösen az döbbsentette meg és keserítette el Blochot, hogy a forradalmár Lukács azokat az értékeket tagadta meg (elsősorban Kierkegaard-t és Dosztojevszkijt), akiket a fordulata előtt a legtöbbre becsült. Később Bloch – nem kis naivitással – azt a véleményét is megfogalmazta, hogyha végig Lukács mellett maradt volna, talán visszatarthatta volna ettől a szellemi „beszűkülés”-től.¹⁹⁷

Részletekbe menően és dokumentumértékűen a beszélgetésükön érintett problémák körét ma már lehetetlen rekonstruálni, de Naphta születése szempontjából ez nem is alapvető fontosságú, hisz az írónak nem ebből a beszélgetésből kellett Naphta modelljét megismernie. Sokkal fontosabb annak vizsgálata, hogy Lukács viselkedésével, magatartásával, habitusa emocionális indulati reakcióival, sajátos intellektusa megnyilvánulásával milyen benyomást keltett Thomas Mannban. Leo Naphta megformálásához ugyanis az írónak mindenekelőtt ilyen indítatásokra volt szüksége: „látnia, hallania, érzékelnie, birtokolnia” kellett modelljét.

Ez sem könnyű feladat, de ezen időszak Lukácsa személyiségjegyei néhány fő vonásának a rekonstruálása talán nem megoldhatatlan. Ennek érdekében jelezni kell azokat a lényeges

¹⁹⁵ J. Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács*. 69-70.

¹⁹⁶ Az irodalom és a művészet kapcsán való lukácsi politizálást számtalan ténnyel, részletesen mutattam be az *Adalékok Lukács és Kassák viszonyához c.* írásomban. (*Magyar Filozófiai Szemle*, 1983/1.)

¹⁹⁷ L. Ernst Bloch: *Aktualitaet der Utopie* (Der Neue Merkur, 1924), valamint Jánosi Ferenc interjúja Ernst Blochhal. (Tübingen, 1971. szept. 24. L. A. K.)

körülményeket, amelyek között Lukács Bécsben élt, idézni kell azoknak a visszaemlékezéseit, akik ekkor tartották vele a kapcsolatot és ezek fényében – nem utolsó-sorban – meg kell vizsgálni azt, amit maga az író és felesége mondott Lukács viselkedéséről.

Tudnunk kell, hogy az osztrák kormány ha nem is adta ki a népbiztosokat, de helyzetük (életük biztonsága, tevékenységük lehetősége) több mint bizonytalan volt.

Az osztrák kormány ugyanis az Ausztriában lévő népbiztosok többségét internálta – Lukács nem volt az internáltak között –, ezzel is igyekezték őket a külvilágtól elzárni. E helyzet megváltoztatását a Kommintern többször is szorgalmazta, de amikor ez nem járt eredménnyel, elhatározták, hogy megszöktetik a népbiztosokat; így például Kun Béla megszöktetésének előkészítésében Lukács György is tevékeny szerepet vállalt. Ez az akció végül is nem járt sikerrel.

Ebben az időben ismertté vált, hogy az ellenforradalmi magyar kormányhoz közel álló Prónay-különítmény elhatározta, hogy Kun Bélát néhány társával Ausztriából elrabolja, a többi volt népbiztost pedig meggyilkolja. 1919. december 19-én a különítményesek meg is érkeztek Ausztriába, de az osztrák belügyi szervek néhányukat elfogták, a többiek elmenekültek. Ezt az akciót még egyszer megkísérelték, majd amikor ez sem vezetett eredményre, 1920. április 4-én a steinhofi kórház egyik elkülönített részlegében – ahol az internáltak voltak – meg akarták mérgezni az ott tartott népbiztosokat. Csak az idejében nyújtott gyors orvosi segítség akadályozta meg a tragédiasorozat bekövetkeztét.

Lukács ilyen viszonyok közepette élt Bécsben, nem alaptalanul féltette az életét; ellene külön nyomozólevél is ki volt adva, s a bűnvádi eljárást csak „előkerüléséig” szüneteltették.

A Magyar Tanácsköztársaság bukása utáni időszak Lukácsa viselkedésének, magatartásának a képét minden bizonnyal a legautentikusabban kétségtelenül Balázs Béla korabeli *Naplója* örökítette meg:

„Gyuriról kell még írnom. A legszívszaggatóbb látvány; halálsápadt, beesett arcú, ideges és szomorú. Figyelik, követik, revolverrel a zsebében járkál, mert oka van tartani tőle, hogy erőszakkal rabolják el. Kilencszeres gyilkossággal való felbújtással vádolják Pesten, és egy nyugta van a kezükben. Itten pedig reménytelen konspiratív pártmunkát végez, pártpénzek sikkasztói után nyomoz, és közben filozófiai zsenije elnyomva, mint a föld alá szorított folyam, feltúrja és fellazítja és rombolja a talajt. Néha-néha egy-egy beszélgetésben, mint egy véres gejzír, szökik magasra filozófiája, bizonyosságul annak, hogy tovább fejlődött és dagadt az öntudat alatt azóta, de ez is csak feltúrja, fellazítja, rombolja a lelket. És nem hagyhatja most ott a helyét, és ott kell maradnia „tisztességből”, ahová nem való örök küldetésénél fogva. Mert úgy látszik, választania kell aközött is, hogy valaki írja-e vagy élje-e az etikáját, mint ahogy a vallásfilozófus kiszámítja, de nem éli Istent. Ha ez igaz, akkor Lukács György úgy látszik tisztességből, erkölcsi parancsból, hazugságban fogja végigélni életét. Mert Lukácson a konspiratív, aktív politikus és forradalmár *álarc, hazugság*. Nem az ő metafizikai gyökerű missziója. Ő csendes tudósnak született, örök dolgok látójának, nem pedig arra, hogy zugkávéházakban lopott pártpénzek után nyomozzon. De még arra sem, hogy mulandó politikák napi áramlását figyelje, és a tömegekre akarjon hatni ő, aki nem beszél saját nyelvét, ha tíz embernél több érti. Rettenetes számkivetettség az övé, ő igazán földönfutóvá vált, mert szellemi hazáját vesztette el. Persze a kérdés ez: mi fontosabb: a tisztesség vagy az igazság? Ő tisztességből hazug életet él (nem az övét éli), metafizikai bűnt követ el. Etikailag olyan mélyen érzékeny ember döntésébe beleavatkozni vagy ítélni felette nem szabad. Ki tudja, neki milyen okai vannak? De egyszer még beszélni kell vele erről.

Én pedig kerültem Gyurit, míg Bécsben voltam, mert nem akartam magam kompromittálni a társaságával. Ez az igazság, ami most keservesen fáj nekem, és szégyellem. – Igaz, hogy én

nem akarok soha többé politikában részt venni, mint ahogy nem vettem benne részt azelőtt, mert nekem nem ügyem. Nekem a kommunizmus is vallásom, és nem politikám. Én ezentúl csak művész akarok lenni, és semmi más!”¹⁹⁸

Ernst Bloch, Balázs Béla visszaemlékezése után nézzük a személyes találkozó két résztvevőjének, Thomas Mann-nak és feleségének a tanúságtételét.

Mann Ignaz Seipel osztrák kancellárhoz 1929-ben írott levelében a következőket olvashatjuk:

„Magát Lukácsot is ismerem. Egyszer Bécsben egy órán át fejtette ki nekem elméleteit. Ameddig beszélt, igaza volt. S bár utána a majdnem kísérteties elvontság benyomása maradt meg bennem, de a tisztaság és értelmi fennköltség érzése is.”¹⁹⁹

Katia Mann a következőképpen szól a Hotel Imperialban, személyes találkozásukkor megfigyelt Lukács magatartásáról:

„Azonnal belefogott az elméleti fejtegetésébe, szüntelenül beszélt, jó óra hosszat tartott ott előadást a szobánkban. A férjem szóhoz sem jutott; mindössze annyit tudott mondani; Igen, igen, nagyon érdekes volt. – De Lukács ekkor már indult is.”²⁰⁰

Mindkét emlékezés tehát egyformán arról vall, hogy nem dialógus jellegű beszélgetés volt e találkozón, hanem hogy csak Lukács adta elő „elméleteit”. Az, amiről Lukács egymaga beszélt, sőt „előadást” tartott, úgy, hogy Mann szóhoz sem tudott jutni, nem igen lehetett irodalmi-művészeti téma, mert e problémáról talán Thomas Mann-nak is lett volna mondanivalója.

Mi lehetett az oka, hogy Lukács szóhoz sem engedte jutni Thomas Mannt, ami azután meghatározó módon belejátszott Naphta személyiségének ábrázolásába?! Egy valószínűsíthető mozzanatról már szóltunk: Lukács „önvédelme” volt ez, mellyel előre kitért az elől, hogy még csak mellékesen se vetődhesse fel olyan kényes kérdések, melyekkel a fiáért aggódó atya üzeneteként Thomas Mann előállhatott volna.

De nemcsak erről volt szó, hanem Lukács alkati sajátosságáról is, amelyet ő maga és mások is jól ismertek. Lukács 1910. május 29-én a következőket írta *Naplójába*.

„Mert az már bizonyos; nekem nem kell, amit a másik mond; csak olyan ember kell (és a fentiek miatt kevés ilyen ember lehet), akinek én tudjak beszélni.”²⁰¹

A fiatal Lukács e személyiségjegyről sokan, így például Lukács Mária, Bauer Hilda is²⁰², megemlékeztek; ez az alkati sajátossága Balázs Bélához való viszonyában is jelentkezett, aki így vallott erről:

¹⁹⁸ Balázs Béla: *Napló (1914-1922)*. – 353-354.

¹⁹⁹ *Thomas Mann és Magyarország*. – 125.

²⁰⁰ Katia Mann: *Megíratlan emlékeim*. Magvető, 1976. – 74.

²⁰¹ Lukács György: *Curriculum vitae*. – 426.

²⁰² Lásd *Beszélgetés Popperné Lukács Máriával*. (Kritika, 1985/6.) Itt olvashatjuk: „... én fontos voltam neki, mert én voltam a hallgatóság. És ő mindig beszélni akart, és mindig szüksége volt arra, hogy valaki hallgassa.” Bauer Hilda így ír erről: „... Lejött egy hétre hozzánk Szegedre... [Lukácsról van szó – N. Z.] Ott aztán beszélt, beszélt, beszélt... Nem tehetek róla, ha visszagondolok erre a hétre, akkor is azt látom, hogy minden az agyán ment keresztül, és ez a mindent megmagyarázni tudás őt teljesen megnyugtatta, az egész dolog egy tétel lett.” (Bauer Hilda: *Emlékeim. Levelek Lukácshoz*. MTA Filozófiai Intézet Lukács Archivum 1985. Archivumi Füzetek V. köt. – 25.)

„Mindig filozofálunk. Ez nem jó, talán, mert mesterségem érzéki és gyakorlati részétől elvon, és nem jó, mert ezt Gyuri egocentrikus érdeklődése és domináló filozófus gögje rendezi így, és ebben kárt vall az én önérzetem.”²⁰³

Ezekkel az alkati sajátosságokkal majd Leo Naphta személyiségjegyeiként is találkozni fogunk.

Az e fejezetben elmondottakból egyetlen következtetés a fontos: mind Thomas Mann vallo-másával, mind az eddigi kutatás vélekedésével szemben a fentiek egyértelműen bizonyítják, hogy az író úgy és olyan alaposan ismerte-ismerhette a fiatal, a kommunistává vált Lukácsot – függetlenül attól, hogy olvasta-e vagy sem Lukács fordulata utáni politikai jellegű írásait –, hogy Lukács Leo Naphta modelljévé válhatott; mert Mann a fiatal Lukács kapcsán nemcsak rendelkezett mindazokkal az ismeretekkel, – hanem a modell személyiségének legkülön-bözőbb vonásait is „látta, hallotta, érzékelte, birtokolta” –, amelyek együttesen szükségesek és elégségesek voltak Leo Naphta figurájának a megformálásához.

Leo Naphta és a fiatal Lukács összehasonlítása

A regényfigura és a feltételezett modell összehasonlításának megkezdése előtt előjáróban hadd utaljunk arra, hogy a fiatal Lukács eddigiekben bemutatott életútjának és szellemisége alakulásának figyelembevételével, valamint *A varázshegy* Leo Naphtájának az ismeretében ezt az összevetést a továbbiakban bárki elvégezheti. Igaz, az összehasonlítás pontosítása és finomítása érdekében további új ismeretekkel egészítjük ki az eddigieket, ami azonban a magától is adódó összevetés eredményét lényegében nem módosítja, inkább az összehasonlítás bizonyos vonatkozásainak az interpretálását segíti.

Erre annál is inkább szükség van, mert a fiatal Lukács életútjának „retusőrei” a Naphtával való összehasonlítás során sem igen hagyják magukat a tényektől befolyásolni, a fiatal Lukács és Leo Naphta legnyilvánvalóbb azonosságait is igyekeznek vagy elhallgatni, megkerülni, vagy szofista módon – a köztük lévő összefüggést tagadóan, vagy ezt a legminimálisabbra szűkítően – interpretálni. Azért is véljük fontosnak mindazt, amit a fiatal Lukács életútjával kapcsolatban eddig elmondtunk, hogy e – tudományosnak egyáltalán nem nevezhető – „retusőri” hozzáállással szemben a magunk álláspontját a lehető legsokoldalúbban bizonyíthassuk.

A Varázshegy létrehozásának története, különös tekintettel Naphta születésére

Mann 1912. május 15. és június 12. között tudószanatóriumban volt feleségével a svájci Davosban. Az ott szerzett tapasztalatai alapján határozta el, hogy – a *Halál Velencében-nek* groteszk ellenpárjaként – novellát ír élményeiről; Settembrini és Madam Chauchat figurái prototípusaival ott ismerkedett meg.

Thomas Mann 1915. május 6-án, Korfiz Holmnak írott levelében nevezte először regénynek *A varázshegy*et, melynek írását 1918 tavaszáig félretette – ekkor még csak az első fejezet volt kész – mert *Az egy apolitikus elmékedése*in dolgozott. Ennek megjelenése után vette újra elő *A varázshegy*et.

²⁰³ Balázs Béla: *Napló (1914-1922)*. – 101 .

A regénynek elgondolt mű az induláskor komikus-borzongató szellemi ellentmondások – a humanizmus és romantika, a haladás és reakció, az egészség és a betegség, melynek végkifejlete a halállal való szimpatizálás – eléggé általános koncepcióját foglalta magába; s még 1919. június 6-án (Josef Pontennek küldött levelében is) az író azt mondta, hogy a regény fő témája a romantika és a felvilágosodás, a halál és az erény (vagy szemérmertlenség; a „die Tugend” szó többértelműsége folytán) problémái lesznek, ugyanazok, melyeket a *Halál Velencében*, vagy az *Elmélkedésekben* vizsgált.

Ezek bizony csak ködös, határozatlan általánosságok, s csak másod- vagy harmadsorban kapcsolódnak Settembrini és Naphta későbbi szembeállításához.

Naphtáról az első híradás 1917 tavaszáról való, amikor is Mann „... egy átkozottul-szellemes reakciós”-nak nevezte, s a regény főhőse e két pólus, a latin szószólvó (Settembrini) és a szellemiekben oly gazdag reakciós (Leo Naphta) közötti vitákban nevelődik. Úgy tűnik, hogy Naphta ebben az időszakban az író szerint a reakciós romantika képviselője lett volna. E híradások után már csak 1922 nyarán – tehát a fiatal Lukáccsal való személyes megismerkedése után – hallunk újra Leo Naphtáról.

E találkozásig (pontosabban 1921 májusáig) a regény első öt fejezete készült el; s ez után majdnem egy év újabb szünet s csak Mann 1922-es magyarországi látogatása, azaz Lukáccsal való bécsi megismerkedése után kezd hozzá a hatodik fejezet, „Még valaki” című részének, s már az év májusának végén a „Civitas Dei és gonosz megváltás” című rész is elkészült. Ugyanakkor – Ernst Bertramhoz írott leveléből tudjuk, hogy – 1922 decemberében még dolgozott az „Operationes spirituales” című részen, aminek a befejezése áthúzódhatott a következő év tavaszára.

Ezek a dátumok önmagukban is sokatmondóak. Mint látjuk, majdnem egy évig az író alig haladt előre a regényben, majd a Lukáccsal való 1922-es személyes találkozás után jelenik meg a regénybeli Naphta, s a vele kapcsolatos részek megírása rendkívüli mértékben felgyorsul!

(Naphtánál csak Mynheer Peeperkorn figurája fogalmazódott meg később; s e figura kialakulásának folyamata és az író modellhez való viszonya – Naphta és Lukács történeti kapcsolódásához hasonlóan – kísérteties egybeesést mutat. Thomas Mann ugyanis 1923 októberében volt együtt G. Hauptmannel, akiről megformálta a borneói fűszerkereskedőt, egy bozeni szállodában, s ez után született meg Peeperkorn figurája.

Érdekes megjegyezni, hogy a Naphtával kapcsolatos első részek megformálása után Mynheer Peeperkorn megjelenéséig a regény megírásának a folyamata megint lelassult, hogy azután a G. Hauptmannel való találkozás után rendkívül gyorsan nem egészen egy év alatt, 1924 szeptember végére befejezze a regényt.)²⁰⁴

A regény koncepciójában végbemenő alapvető változások – amelyek a regény írásának időbeli lelassulásában, illetve felgyorsulásában is jelentkeztek, s amely közül a legfontosabb változás szorosan kötődik a fiatal Lukácshoz, közvetlenül kapcsolható Leo Naphta konkrét megjelenéséhez – alapos vizsgálatot érdemelnének. Itt csak a Naphta-Lukács kapcsolat szempontjából teszünk néhány megjegyzést.

²⁰⁴ Thomas Mann regénnyel kapcsolatos koncepciójának alakulását, Naphta megjelenését és a fejezetek elkészülését – az író levelezésének figyelembevétele mellett – a következő kutatások felhasználásával vázoltam: Fritz Hofmann: *Der Zauberberg*. In: *Das erzählerische Werk Thomas Manns*. Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar, 1976. – 108-172. Jürgen Scharfschwerdt: *Thomas Mann und der deutsche Bildungsroman*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1967. A. Mádl-J. Györi: *Thomas Mann und Ungarn*. Akadémia, 1982.

A regény első öt fejezetének a legfeltűnőbb vonása az, hogy Settembrininek nincs igazi „ellenlábas”, hisz Madame Chauchat-t csak nagy megszorítással tekinthetjük annak, itt legfeljebb Claudiával szembeni ködös-határozatlan ellenszenvéről beszélhetnénk. Naphta megjelenéséig Settembrini replikái az absztrakt általánosságok szintjén mozogtak; arról beszélt, hogy két elv harcol a világralomért, az ázsiai és az európai, az osztályharcot akarta megszeliíteni, s ekkortájt számára „politikailag gyanús” még csak a zene volt.

Hans Castorp ugyan medítált a Settembrini által előadott különböző szellemi irányokról, bírálta is az olaszt – azt is tudjuk, hogy Settembrini valami más szellemiséget képviselt, mint Hans Castorp –, de hogy melyek az alapvető okai a regény főhőse Settembrinivel való szembenállásának, ezt ekkor még nem ábrázolta az író kellő konkrétsággal; (így például sokkal többet tudhatunk meg Hans Castorp és Settembrini nagyapái közötti különbségekről, mint kettejükéről).

Thomas Mannak a regényről való megnyilatkozásai – a Lukácsal való alaposabb megismerkedésig, illetve találkozásig – ezt a határozatlan általánosságot mutatják; a regény első öt fejezete bizonyos értelemben ezért csak sajátos előkészület a továbbiakhoz: a regény igazi konkretizációja a Naphta figura megformálásával veszi kezdetét, méghozzá nem azzal a Naphtával, akit 1917 tavaszán „egy átkozottul-szellemes reakció”-nak képzelt el (bár kétségtelen, hogy a végül is megformált Naphtába ezek az elképzelések is belejátszottak, ahogy Georg von Lukácsnál is elmondhatóak voltak ezek a manni megjegyzések.)

Ez a koncepcionális fordulat a regény hatodik fejezetével veszi kezdetét; ebben a vonatkozásban érdemes lenne magát ezt a fejezetet elemezni, mert úgy tűnik, hogy az a feladata, hogy ezt a fordulatot hangulatilag, eseményileg előkészítse. Ezért egyáltalán nem lehet véletlen, hogy e fejezet a „Változások” címet viseli, amelyben az író az idő és a tér szerepét vizsgálja a változásban, valamint látjuk, hogy a természetben, a regényben szereplő személyek életében nagy változások mennek végbe, így például Hans Castorp és Settembrini elidegenedtek egymástól, az olasz új helyre költözött, talán az sem véletlen, hogy Lukács női szabóhoz ment lakni stb.

Az ezzel a hatodik fejezettel kezdődő koncepcionális változás 1921 végére, 1922 elejére datálható; Mann 1922. január 12-én Budapesten, a Zeneakadémia Nagytermében megtartott felolvasó estjén ismertette *A varázshegy* koncepcióját, ami már a végső koncepció lehetett, mert ezután rohamléptékben haladt előre a regény megírása.

E koncepcionális fordulat mögött az első világháború utáni társadalmi-történeti változások állnak. *A varázshegy* születésének, benne Naphta figurájának a kialakulása egy olyan történeti folyamat volt, melynek realizálódásához Mann számára alapvetően szükségesek voltak az európai proletár forradalmak, s bennük olyan személyiségek megjelenése, mint amilyen a fiatal Lukács is volt. Ezek a forradalmak, illetve az ezekben formálódott Lukácsok válhattak – egy Thomas Mann-i szemüvegen keresztül, az ő sajátos interpretációjában – Settembrini „ellenlábasai”-vá. Ezzel azonban teljesen megváltozott a regény gondolatisága; a romantika és a felvilágosodás, az egészség és a betegség stb. helyett a XX. sz. alapvetően új társadalmi-történeti ellentmondása, a kapitalizmus és a szocializmus valóságos ellentéte került a regény homlokterébe. Ezzel, a kiinduló koncepciókkal ellentétben, egy teljesen más regény született, melynek kapcsán megkockáztathatjuk annak kijelentését, hogy ezek nélkül a forradalmak nélkül az általunk ismert regény sohasem született volna meg.

Ez viszont egyértelműen azt jelenti, hogy – J. Marcus-Tar állításával éppen ellentétben, aki, mint láttuk, Naphtát egy már régóta meglévő, proto-Naphtákat teremtő, evolúciós folyamat soron következő stádiumaként fogott fel – Thomas Mann a történelmi-társadalmi változások nyomására, ezek által kikényszerítetten, „rögtönözte” Leo Naphta konkrét figuráját.

Emlékezzünk csak, mit is mondott Thomas Mann: „Ha egy mű minden lehetőségét és nehézségét előre tisztáznók, s ismernők akarátát, amely gyakorta nagyon is eltér szerzőjétől, bizonyára lehanyatlana kezünk, s egyáltalán nem lenne bátorságunk elkezdéséhez.”²⁰⁵

Mély meggyőződésünk, hogy ez a Thomas Mann-i vallomás leginkább Naphta születésének a titkára vonatkozik, s a regény koncepciójának ilyen változásában, Naphta születésének ilyen voltában a szocialista forradalmak, illetve a feltételezett modell „Georg von Lukács György” kommunista népbiztos a kulcs.

Leo Naphta és a fiatal Lukács származása, életútja, külső megjelenése

Ki is volt Leo Naphta? A regényből megtudhatjuk, hogy szegény galíciai zsidó családból származott; apja sakter volt, aki a Tórát nemcsak tanulmányozta, de a rabbival vitatkozva bírálta is, ezért szabálytalan, szektás, csodatévő ember hírében állt, s talán ezért is jutott szörnyű végre.

Leo apjától örökölte rendkívüli tehetségét, érzékenységét, s „... szellemi képességei már korán fennhéjázó ösztönökkel, nagyra törő becsvágygal, előkelőbb életformák heves áhítozásával párosultak, és szenvedélyesen hajtották, hogy kitörjön származásának szférájából.”²⁰⁶

Ez a kitörése – egy szociáldemokrata fiával való megismerkedése után – a politika szférájához vezette, ahol is Naphtánál „... a politikának a fogalma lélektanilag összekapcsolódik a katolikusnak a fogalmával...”²⁰⁷

Ez a vágyódása és felfogása tette lehetővé, hogy amikor egy jezsuita atyával véletlenül megismerkedett, javaslatára a rendjébe lépjen és megkezdje tanulmányait. Mert:

„... Naphta hevesen vágyott rá, hogy behatoljon élete körébe. Mint sok más szellemes zsidó, Naphta ösztönös forradalmár volt és egyben ösztönös arisztokrata; szocialista volt, és ugyanakkor arról ábrándozott, hogy része legyen valamely büszke és előkelő, exkluzív és törvényes életformában. Első nyilatkozata, amelyet egy katolikus teológus jelenléte kicsiholt belőle – igaz, analitikus és összehasonlító köntösbe öltöztetett –, szerelmi vallomás volt a római egyházhoz intézve, mert ezt az egyházat előkelő és egyben szellemi hatalomnak, tehát antimateriális, valóságellenes és evilágellenes, azaz forradalmi hatalomnak érezte. Ez a hódolat őszinte volt, és lelke legközepéből fakadt; mert amint kifejtette, a zsidóság földitárgyilagos irányzatánál, szocializmusánál, politikai szelleménél fogva, sokkal közelebb áll a katolikus szférához, sokkal rokonabb vele, mint a protestantizmus a maga elmerülési vágyában és misztikus szubjektivitásában; ennek következtében egy zsidó megtérése a római egyház kebelébe szellemileg föltétlenül természetesebb folyamat, mint egy protestánsé.”²⁰⁸

Naphta érzelmi élete intellektuálisan kegyetlen volt; családi kötelékei csak apjához kapcsolódtak, miután az meghalt, otthagytá családját s „... fiatalabb testvéreit a legnagyobb lelki nyugalommal, a szellemi arisztokrata érzéketlenségével átengedte a szegénygondozásnak...”²⁰⁹

Ei kell ismerni – ahogy ezt például Sagave, Kerényi Károly is hangsúlyozta –, hogy Naphta életrajzának külső eseményeit nem lehet egyszerűen azonosítani a fiatal Lukácséval, de –

²⁰⁵ L. I. rész, 21. lábj.

²⁰⁶ Thomas Mann: *A varázshegy*. Európa, 1960. II. köt. – 142.

²⁰⁷ Uo. – 144.

²⁰⁸ Uo. – 145.

²⁰⁹ Uo. – 146.

ennek rögzítésénél nem szabad megállni, mert az összevetés szempontjából egyrészt ennek konstatálása nem perdöntő, másrészt, ahogy Tar is megállapítja, Naphta életrajzában kétségtelen Lukács életútjának bizonyos mozzanatai is szerepelnek –, ha Naphta biográfiáját összevetjük a fiatal Lukácséval, akkor nem az a különbségük a döntő, hogy például Naphta galíciai zsidó volt, Lukács meg magyar, hogy Naphta szegény zsidó családból származott, Lukács meg gazdagból stb.; sokkal fontosabb és alapvetőbb az az azonosságuk, hogy a fiatal Lukács is ki akart törni a zsidóságból, hogy Georg von Lukácsnak is nagyra törő becsvágyai voltak, hogy – bár az evangélikus egyházban keresztkedett meg, de – ő is megkülönböztetett vonzalmat tanúsított a katolikus egyház és a katolicizmus iránt stb.²¹⁰

A fiatal Lukács ugyanis – Georg von Lukácsként – valóban arisztokratikus törekvésű volt, aki előkelő életformáról, egyetemi tanári karrierről ábrándozott, s ugyanez a fiatal Lukács – kommunistává válva – népbiztos, hivatásos forradalmár lett, amiben kétségtelenül fontos szerepet játszott az is, hogy zsidóságból való kitörését, asszimilációs válságának megoldását s ezzel identitásának megtalálását e forradalmi fordulattal valósíthatta meg.

Naphta zsidóságból való kitörési törekvése és Lukács identitás-keresése azonos tőről fakadt, s a fiatal Lukács életútját, származását vizsgálva ezért sem lehet megkerülni az ide tartozó problémákat.

Láttuk, J. Marcus-Tar is kellő fontosságot tulajdonít ezeknek a vonatkozásoknak, de gondolatai itt is megrekednek az absztrakt általánosságok szintjén: a zsidó jezsuita, a jezsuita-kommunista, a zsidó jezsuita-kommunista típus kombinációinak általában vett bemutatásánál. Könyvében Tar nem volt képes a fiatal Lukács származásának, valóságos életútjának s abban jelentkező törekvéseinek lényegét összevetni Leo Naphtáéval.²¹¹

Ez az összevetés paradox módon már a magyar irodalomban is megtörtént; az a Lengyel József végezte el, aki bizonyos kritikával, közvetlen szemlélője volt Georg von Lukács kommunista népbiztossá alakulásának.

Az alábbi idézet nem hagy kétséget afelől, hogy Lengyel József Leo Naphta modelljének a fiatal Lukácsot tartja; regényében – *a Prenn Ferenc hányatott életében* –, ahol Benzy Nándor

²¹⁰ Csak érdekességként jegyzem meg – ami ugyanakkor a Lukács vallási hovatartozásával kapcsolatos közvéleményt jól dokumentálja –, hogy az 1920-ban, Lukács ellen kiadott körözés személyleírásában Lukácsot római katolikus vallásúnak aposztrofálják. (L. *Lukács György élete képekben és dokumentumokban*. – 116.)

²¹¹ Ugyanakkor kétségtelen, hogy Tarnak – másokkal együtt – abban igaza van, hogy a zsidóságból való kitörni akarás létrehozta mind a zsidó jezsuita, mind a zsidó-kommunista típusát. A zsidó-kommunista típust illetően pl. a magyarországi Tanácsköztársaság vezetői közül sem Lukács volt az egyetlen, aki ezt az utat járta, s ez – éppen azért is, mert szégyenlősen elhallgatták, vagy társadalmi-eszmei okait nem tárták fel kellően – nem is egy félreértést okozott már a Magyar Tanácsköztársaság idején is. Kun Béla – ezzel kapcsolatban – a Tanácsok Országos Gyűlésén, 1919. jún. 21-én, a következőket mondta: „... Hogyan harcoljon tehát az a vöröshadsereg... mikor itt a tanácskongresszuson és a pártkongresszuson antiszemita izgatás, pogrom-agitáció történik? (Úgy van! Úgy van!) Én, elvtársak, nem fogom szégyellni zsidó létemre ezzel a kérdéssel leszámolni. Zsidó volt az apám, ellenben én nem maradtam zsidó, mert szocialista lettem, kommunista lettem (Úgy van! Úgy van!), de úgy látszik sokan, akik más vallásban, keresztény vallásban születtek, megmaradtak keresztény szocialistáknak. (Úgy van! Úgy van!) Ha itt ezen a kongresszuson történhetik pogromagitáció, akkor mit csodálkozunk azon, hogy különböző tanács intézményekből indul ki a pogromagitáció.” Kun felháborodását elfogadva, azzal teljesen egyetértve kell mondanom, hogy – a Naphta-Lukács összehasonlításon kívül is, amelyben megkerülhetetlen e vonatkozás megvizsgálása – beszélnünk kell ezekről a problémákról, mert ez is egyik feltétele az antiszemitizmus elleni harcnak.

figurájában ő is Lukács Györgyöt formálta meg, a regény egyik szereplője a következőképpen ismerteti Benzy Nándor fiatalságát, a mozgalomba kerülése előtti életútját:

„Ez a zöld harisnyás turista, Benzy Nándor meglehetősen híres ember. A háború előtt Svájcban élt, valahol Davosban és Németországban, úgy tudom, Heidelbergben. Nagy tudós hírében áll. Ő maga azt terjesztette magáról, hogy konvertált zsidó létére a jezsuita rendnek felszentelt fene tudja mi, civilben. Ami lényegében lehetséges, de ilyen formában hazugság. És hogy nagyon szegény zsidó családból származik. A szegénység már mindenképp hazugság. A családja nem szegény, ellenkezőleg. Az, hogy jezsuita-e nem tudom. Talán éppúgy nem igaz, mint ahogy nem igaz, hogy szegény. Romantikus életrajz. Úgy terjesztették, hogy „állítólag” Mindez nem volna fontos. Csak azért mondom el, mert jellemző, hogy ki mit hazudik magáról, vagy mondat el barátaival. Nagyon jellemző. Egy időben az a hír is elterjedt róla, ezt is ismerősei terjesztették, hogy Davosban öngyilkosságot követett el és meghalt. Mégpedig hogyan lett öngyilkos? Erről is van egy romantikus verzió. Valakit kihívott párbajra. Az illető nem volt hajlandó a fegyverét használni. Erre Benzy ott a helyszínen saját magát lőtte agyon. Kitalálás, hiszen nem az árnyékát rántotta le a katona. Vagy azt hiszed, a zöld harisnyában egy árnyék lába volt?

- Egész berondult a turistaruha.

- Öngyilkos nem lett, és a halálhír nem igaz. Erről nincs vita. De a kitalálásban van valami külön érdekesség. Egy régi, persze hibás, természetrajzi leírás azt mondja a skorpióról, hogy a skorpió dühében saját magát szúrja agyon. Ennyiben helyesen értékel a kitalálás. Nem érted? Mindegy. Benzy skorpió. Én ezt részben testi tökéletlenséggel magyaráznom, ami persze csak orvos magyarázat. A társadalmi a következő: a polgárság számára a kollektív élmény, hogy meg kell halni. Ezért mondták: »Menj és szenvedj te is.« No jó. De most? Benzynél most nem arról van szó, hogy jó példát akar mutatni, hanem, hogy ő, aki fegyvert fogott, fegyver által pusztuljon el.

- Nem is fogott fegyvert.

- És nem is pusztul el. Ez csak „lelki gyakorlat” – felelte gúnyosan Lassú. – Mindig akad egy öreg baka, aki idejében lerántja.”²¹²

Lengyel Benzy előéletét tehát Leo Naphta életútjaként adja elő, ahol ugyan számtalan vonatkozást hazugságnak minősít, amivel itt nem tudok foglalkozni: ez ugyanis már a Benzy Nándor-rejtély tárgykörébe tartozó vizsgálódás problémája lenne.

Visszatérve Mannhoz, az író először és legáltalánosabban a következőképpen mutatja be Naphtát:

„Kisnövésű, cingár ember volt, simára borotvált arca olyan éles, mondhatnók: maró csúnyaságú volt, hogy az unokafivérek elcsodálkoztak rajta. Minden éles volt rajta: hajlott orra, mely uralkodni látszott arcán, keskenyen összeszorított szája, vékonykeretű szemüvegének vastag, csiszolt lencséi; melyek világosszürke szemét fölfegyverezték; éles volt állhatatos hallgatása is, amelyből kiérződött, hogy beszéde is éles és következetes lesz. Hajadonfőtt járt, amint illet, és felöltő nélkül, egyébként nagyon elegáns volt: fehércsíkos sötétkék flanel-öltönye mérsékelten divatos, kitűnő szabású volt, amint a fiatal emberek fürkésző világfipillantása azonnal megállapította...” Néhány sorral lentebb az áll, hogy „...

²¹² In: *Mérni a mérhetetlent*. Lengyel József összegyűjtött munkái. II. köt. Szépirodalmi, 1966. – 463. Lengyel József itt Lukács György (Benzy Nándor) Tanácsköztársaság alatti katonáskodását mutatja be szatirikusan, s ennek részeként beszél Benzy előéletéről.

szőke haja ellenére – hamvasszőke, fényesen-fakó volt a haja, homlokáról simán hátrakefélté tarkójáig – ugyancsak a fekete hajú fajok sápadt, fehér arcbőrét mutatta.”²¹³

Nézzük most már meg a külső hasonlóság kérdését, túlmenően az első részben már érintett Sagave-Tar vitán.

Mindenekelőtt nem igaz, hogy Naphtában és Lukácsban csak a „világosszürke” szem volt a közös, ahogy ezt Tar állítja. Ha Naphta fentebb idézett jellemzésével összevetjük Lukácsot, akkor a következő azonosságokat, alapvető hasonlóságokat lehet még megállapítani: Lukácsra is jellemző volt a kis növés, cingár termet, éles arc, hajlott orr, világosszürke szem, szemüvegviselés, divatos öltözködés (még a forradalom bukása után is, ahogy egy 1921 tavaszán készült fénykép mutatja), továbbá a haja színe, amely szőkésbarna volt és hátra fésült, valamint a fehér sápadt arcbőre.²¹⁴

Ily módon – Tarral és Lukács bizonyos nyilatkozataival ellentétben – éppen hogy azt kell állítanunk, hogy Naphta külső leírásának szinte minden jellemzőjében Lukácstól kapta megformálását, hisz maga Lukács is, amikor ezt cáfolni igyekezett, csak az elegáns öltözködést próbálta – nem nagy sikerrel – visszautasítani. Ezért teljesen egyetérthetünk Sagave-val, aki Naphta és Lukács „megdöbbentő külső hasonlóságáról” beszélt.

Annál is inkább, mert itt nem is annyira az egyes külső sajátosságokban való hasonlóság a fontos, sokkal inkább az az általános benyomás, melyet mindketten kiváltak a regényt olvasóban, illetve a Lukácsra emlékezőben. Ez az általános benyomás a döntő azért is, mert nyilvánvaló különbségek is voltak közöttük (ilyen például az, hogy Lukácsnak ebben az időben bajusza volt, Naphtának nem), valamint azért is, mert a regényt olvasók döntő többsége Lukácsot személyesen nem ismerte-ismerhette, legfeljebb a róla szóló visszaemlékezések – amelyek többségükben azonban csak ezt az általános benyomást rögzítik – juthattak el hozzájuk.

Ezen általános benyomás két meghatározó elemét kívánjuk kiemelni: a külső megjelenés rútságát és a magatartás, viselkedés „éles, acélos” keménységét.

Nézzük meg röviden Naphta és Lukács rútságát. A regényben nem egy helyütt olvashatjuk: „a rút Naphta”, „a csúf Naphta” stb. Ehhez kapcsolódva Hermann István egyik tanulmányában a következőket írta:

„Azon a Tar Judit által is idézett lukácsi kijelentésen túlmenően, hogy amint egy barátnak az ember szívesen enged át egy szivart, úgy Lukács szívesen engedte át külső alakját a Naphta-figurához, a Naphta alakjának modellje egy alkalommal velem való beszélgetésben még azt is hozzáfűzte: abból azután semmi baj nem történik, s még harag sem lesz »hogy Thomas Mann engem csúnyának tartott«...”²¹⁵

Lukácsot azonban nemcsak Thomas Mann tartotta csúnyának, sokan mások is, így például Bauer Hilda – akinek a fiatal Lukács egy rövid ideig tette a szépet – visszaemlékezésében a következőket írta Lukácsról:

²¹³ Thomas Mann: *A varázshegy*. II. köt. – 44-45.

²¹⁴ Lukács külső megjelenésének e jellemzőit bizonyítják a különböző időszakban róla készült fényképek, útleveleírások, személyleírások, róla szóló visszaemlékezések, valamint az a személyes ismeretségből származó tapasztalat, amelyet 1955-ben, az egyetemen Lukács esztétikai előadásait hallgatva, ill. ezen előadások után őt hazakísérgetve szereztem.

²¹⁵ Hermann István: *Thomas Mann és Lukács*. In: *Veszélyes viszonyok*. – 429-430.

„Lukács Györggyel 1909-ben ismerkedtem meg. ... Kértem, bátyámat [Balázs Bélát – N. Z.], mikor Pesten voltam, hogy mutassa be. Ez meg is történt valamelyik kávéházban. Külseje nagyon kellemetlenül hatott rám. Csúnya, pattanásos, alacsony, vézna fiatalember volt. Valahogyan magas, szép homloka dacára nagy esze, tudása nem látszott rajta.”²¹⁶

Leo Naphta jellemzéséhez az a környezet is hozzátartozik, amelyben Lukács szabómesternél lakott. Mann nemcsak Naphta öltözködésének eleganciáját emelte ki, hanem dolgozószobájának „fényűző berendezése”-t, szobájának „előkelőség”-t is részletesen ecsetelte, ahol igen sok volt a selyem, a bársony, különösen a zöld és a bíborvörös.

Naphta életviszonyai tárgyi környezetének leírásánál lehetetlen nem megjegyezni, hogy egy szabónál bérelte szobáját (láttuk Lukács nagyapja paplan-készítő iparos volt), s hogy a regénybeli szabót Lukácsnak hívták. Az író Naphta arisztokratikusan előkelő és fényűző életmódjával kapcsolatos tapasztalatait minden bizonnyal az öreg Lukács József budapesti villájának pompájából merítette, ahol többször is lakott.

Naphta és Lukács fő személyiségjegyeinek összehasonlítása

Láttuk, a külső hasonlóságot illetően alapvető azonosságot, az életút lényegét illetően alapvető egybeesést állapíthattunk meg Naphta és a fiatal Lukács összehasonlítása során. Mi a helyzet a lényeges személyiségjegyeket illetően?

Tar sokat emlegetett könyvében (az eddig itt előadottakkal ellentétben) azt az álláspontot képviseli, hogy Naphta és Lukács összehasonlítása során nem a külsőben vagy az életútban vannak a közös sajátosságok, hanem – s ebben nincs közöttünk vita – a lényeges személyiségjegyekben. Tar szerint ezek a rokontörékvések és az alapvető azonosságok mindenekelőtt az anti-rationális aszkézisben, az arisztokratikus elitizmusban és messianizmusban, illetve az életfelfogás, személyes stílus és gondolati teljesítmény tekintetében vannak.²¹⁷

Tar álláspontjának belső ellentmondásai itt is kiviláglanak: a külső hasonlóság tagadásában megalapozatlan a vélekedése, az életút összehasonlításában megreked a felszínen, ugyanakkor a lényegi személyiségjegyekben való közösséget – a könyvünk első részében bemutatott, Lukács esetleges modellvoltát sok szempontból megkérdőjelező álláspontjával szemben – elismeri.

Igaz e lényegi személyiségjegyek összehasonlítása során – éppen azért, mert nem ismerte kellően a fiatal Lukácsot – Tar az esetek többségében megmarad az elvont általánosságoknál, nem képes az általa is közösnek tartott sajátosságokat konkrétan, kellő részletességgel bemutatni.

Leo Naphta és Georg von Lukács kommunista népbiztos összes, valamennyire is fontos személyiségjegyének összevetését ezúttal sem végezhetjük el az alábbiakban; csak arra vállalkozhatunk, hogy néhányat, talán a legfontosabbakat megpróbáljuk alaposan, részleteiben összehasonlítani. E pontban néhány vonást rövidebben, majd két, a számunkra legfontosabbnak tűnő jegyet – a dialektikus vitakészséget és a vallásosságot – külön is részletesen tárgyalunk.

Mind Naphta, mind Lukács személyiségének egyik legjellemzőbb közös vonása a rideg fanatizmus. Ez megmutatkozott mind családi viszonylataikban (ez alól részben csak az apáikhoz való kötődésük volt a kivétel), mind emberi-közösségi kapcsolataikban, mind elvi-eszmei állásfoglalásaikban.

²¹⁶ Bauer Hilda: *Emlékeim. Levelek Lukácshoz*. MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum. 1985. Archívumi füzetek, V. – 23.

²¹⁷ L. J. Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács*. – 107-108, 125 skk., majd a 148-149.

Sem Naphtának, sem a fiatal Lukácsnak nem voltak érzelmeteljes, bensőséges emberi kötődései. Naphtát illetően erről értesülhattunk anyjához, testvéreihez való viszonya kapcsán is, Lukácsot illetően pedig erkölcsfilozófiájánál volt róla szó részletesen.

Ebbe a folyamatba illeszkedik mind Naphta, mind a fiatal Lukács személyiségének aszexuális jellemzője. Leo Naphtának nincsenek szexuális törekvései, ahogy a fiatal Lukácsnak sem voltak; Lukács tudatosította is ezt a sajátosságát, saját maga nevezte magát aszexuálisnak.²¹⁸

Mind Naphtánál, mind a fiatal Lukácsnál ez a rideg fanatizmus különösen az általuk helyesnek elfogadott elvekhez való viszonyukban, a minden emberi kapcsolatot (a családit is) ennek alárendelő magatartásban öltött testet.

Ennek Lukácsnál található bizonyos megnyilvánulásairól már beszéltünk; a kommunistává vált Lukácsnak ezt az elvi szigorát különösen a volt polgári „barátai” érzékelték, Thomas Mannt illetően láttuk, hogy maga Lukács ismerte ezt el, neofita marxistaságát emlegetve, de nemcsak ők: Balázs Béláné még 1940 körül is Lukács ezen emberi tulajdonságát illetően a következőket írta:

„Egyszer Bécsben nehéz szívvel mentem hozzád neked elmondani, hogy fiam Amerikában helyezkedett el egy szódagyárban... »Remélem tudod« – vigasztaltál engem, »hogy a szódagyárak főleg háborús célokat szolgálnak«. »Erwint mosópor feltalálásával bízták meg« – mondtam én elszorult szívvel. – »Mindegy« – felelted egy felejtethetetlen megvető mozdulattal – »a gyár mégis hadi célokat fog szolgálni egy eljövendő háborúban«. Elfelejtetted megmondani, hogy mit kellett volna Erwinnek csinálni? Talán rá kellett volna beszélnem ezt a szegény labilis idegzetű, végletekig érzékeny fiút arra, hogy a mai nehéz körülmények között a Szovjetunióba jöjjön dolgozni?»²¹⁹

A Leo Naphta rejtéllyel foglalkozók – így különösen J. Marcus-Tar – sokat időznek az aszkétizmusnál, Naphta és Lukács aszkétizmusban való közösségénél. Mind Naphtát, mind a fiatal Lukácsot illetően túldimenzionálnak látszanak az ezzel kapcsolatban kifejtett álláspontok; úgy tűnik, hogy Mann-nak az 1929-ben, az osztrák kancellárhoz levelében írottakat vetítik vissza a fiatal Lukácsra, holott e levélben már az emigrációban élő Lukácsról, a hivatásos forradalmárról írta Mann mindazt, ami Lukács aszkéziseként jellemezhető. Amit az író ezzel kapcsolatban az osztrák kancellárnak írt, az az aszkézis nem jellemző sem Naphtára, sem a fiatal Lukácsra.

Leo Naphta aszkétizmusának – hacsak ezt eléggé meg nem engedhető módon azonosítani nem akarjuk a már jelzett rideg fanatizmussal, amelynek kétségtelenül vannak aszkétikus mozzanata is – az alaptalan voltára *A varázshegy* nem egy részlete idézhető.

Hans Castorp Settembrinivel beszélget Naphtáról, s a következőket mondja:

„... ez az úr tehát nagymértékben ostromozta a pénzt, ... Ő maga pedig mindamellet... Az ember szeme káprázik; ha belép a szobájába. Az a temérdek selyem...

– A gyönyörű régi bútorok – sorolta tovább Hans Castorp –, a tizennegyedik századbeli Pieta, a velencei csillár... a liberiás kis hajdú, és csokoládés fatörzs is annyi volt, amennyi az emberbe bele se fér... Úgy látszik, ő a maga részéről mégiscsak... „²²⁰

²¹⁸ L. Lukács György: *Napló* 1910. máj. 29-i beírását. In: Lukács György: *Curriculum vitae*. – 425.

²¹⁹ Balázs Béláné 1940 februári levele Lukács Györgyhez. In: *Balázs Béla levelei Lukács Györgyhez*. Archivumi füzetek, I. MTA Filozófiai Intézet, 1982. – 228.

²²⁰ Thomas Mann: *A varázshegy*. II. köt. – 95.

Ahogy Naphtát a jezsuita atyák tartották el, úgy a fiatal Lukácsot is az atyja, aki a szegénységet szintén nem ismerte, legfeljebb a lelki szegénységet.

Mindezek alapján nem tartható sem Naphta, sem a fiatal Lukács egyik fő személyiség-jegyének az „antiracionális aszkétizmus”.

Kétségtelen, hogy mind Naphta, mind a fiatal Lukács egyik legfontosabb személyiségjegye az éles és provokatív vitázó tettekkészsége, ahol is mind az állandó, örökös vitakészség meg-létének, mind sajátos stílusának, az éles, gunyoros, sőt provokatív jellegének a hangsúlyozása egyaránt fontos. Ez az éles és állandó vitakészség a vérmérséklet, a habitus, a magatartás egyik legsajátabb jegye mindkettőjükénél.

Naphta e hajlamát apjától örökölte, aki a Tórát bírálva a rabbival vitázott; ezt folytatta Leo is: „Úgy történt itt is, mint annak idején Elia Naphta és a rabbija között; nem fértek meg egymással, tanár és tanítvány között vallási és filozófiai súrlódásokra került a sor, az ellentétek egyre mélyültek és a derék írástudó elképzelhetetlenül sokat szenvedett a fiatal Leo lázongásától, bíráló és kételkedő szellemétől, örökös ellentmondásától, metsző dialektikájától.”²²¹

Naphta a jezsuitákhoz kerülve, ott is helyet talált e szenvedélyének: „... kaján és szenvedélyes vitatkozó szelleme ezerféle nehézségbe, ellentmondásba, vitába keveredett. Kétségbeesése, noha ugyanakkor nagy reménysége volt lelki atyjának, és a derék páternek ugyancsak befűtött ádáz dialektikus szenvedélyével, örök kételkedésével.”²²²

Ilyen volt a fiatal Lukács is; egész gyermekkorát az anyjával való, naponta ismétlődő ádáz vita jellemezte. Az anyja iránt táplált ellenszenve kifejlesztette személyiségének vitázó hajlamát, ami később, a családi környezetén kívül is viselkedésének meghatározó jegyév vált.

A fiatal Lukács e sajátossága a leghatározottabban a Vasárnap Kör beszélgetésein mutatkozott meg; legrészletesebben Lesznai Anna mondta el, hogy e beszélgetések nyugodt légköre azonnal megváltozott, ahogy Lukács megérkezett, ő rögtön átvette a beszélgetés irányítását, vitává változtatta a békés társalgást, vitavezetőként olyan problémákat vett elő, melyek őt érdekelték, s mivel a csoportosulásban ő volt az abszolút tekintély, kiélhette azt a vágyát is, hogy e vitákban övé volt az utolsó szó is.²²³

Lukács e tulajdonságáról már szó volt Thomas Mann-nal való személyes találkozása ismertetése kapcsán. Az író és felesége visszaemlékezései jelzik, hogy a fiatal Lukáccsal való személyes találkozásuk milyen ellentmondásos hatást váltott ki bennük, hogy Lukács viselkedése provokáló élményként maradt meg emlékezetükben, amelynek igazi bizonyítéka kétségtelenül a Naphta személyiségében testet öltő megfogalmazásként maradt ránk hiteles dokumentumként.

Mann ezért adta Naphta személyiségének jellemzésére oly gyakran az „éles”, az „acélos” jelzőt, amit Sagave olyan határozottan kiemelt *A varázshegyről* szóló írásában, mint a Naphta vitatkozási módját jellemző fő sajátosságot.

Naphta személyiségének e sajátosságát a Settembrinivel vívott „dialektikus kakasviadal” kapcsán még majd részletesen megvizsgáljuk.

²²¹ Uo. – 142-143.

²²² Uo. – 148.

²²³ Lesznai Anna nyilatkozata. In: *A Vasárnapi Kör*. – 54.

Mind Naphta, mind a fiatal Lukács elvi kérlelhetetlensége ugyanakkor nem volt konformista, az uralkodó álláspontokhoz való dogmatikus ragaszkodás, hanem nézeteikben volt valami szabálytalan, valamiféle újat kereső, ezért az elfogadottól eltérő, a régi nézetektől elhajló, „eretnek”, sajátos kombináció.

Mindez megmutatkozott mindkettőjük életútjában, illetve az általuk vallott eszmék sajátos kombinációiban. Ennek figyelembevételére és fontosságára először szintén Sagave hívta fel a figyelmet, de Tar is elemzi Naphta azon törekvését, hogy nem akar sem zsidó, sem jezsuita, sem hagyományos értelemben vett kommunista lenni, hanem ezeknek valami sajátosan egyéni mixtúrája.

Hans Castorp Naphta e törekvéseihez kapcsolódva Settembrininek feltette a kérdést, hogy Naphta jezsuitának igazi-e?

„De amit kérdezni akarok, annak végül is az az értelme: hogy vajon *jezsuitának* igazi-e? Ez motoszkál az agyamban. Olyan dolgokat mondott... hiszen tudja, mire célzok... modern kommunizmusról meg a proletariátus istenes buzgalmáról, amely ne tartóztassa kezét a vérontástól... nem eretnekség ez, tévelygés, inkorrekttség?”²²⁴

Ha a fiatal Lukács életútját és eszmeiségének alakulását nézzük, lehetetlen nem észrevennünk, hogy ebben a vonatkozásban is van nála valami Naphtához hasonló.

Láttuk, a fiatal Lukács is kivált zsidóságából, kapcsolódott a kereszténységhez, majd kommunista forradalmárrá vált. De ahogy – Georg von Lukácsként – maga is nemegyszer feltette a kérdést, hogy alkalmas-e a megváltódásra, hisz-e eléggé; majd mi is – Hans Castorphoz hasonlóan – feltehetjük a kérdést, ahogy ezt a legkülönbözőbb irányból sokan fel is tették, hogy vajon Lukács kommunistának igazi-e?

E kérdés Lukáccsal szemben balról többször is megfogalmazódott: amikor belépett a Kommunisták Magyarországi Pártjába, majd a magyarországi Tanácsköztársaság idején kibontakozó különböző politikai-eszmei vitákban (lásd az ún. „Máca!” vitát)²²⁵, de *A varázshegy*, jelesen Naphta alakjának születése idején is.

1921 őszén, illetve 1922 tavaszán, tehát éppen abban az időben, amikor Thomas Mann Lukáccsal személyesen találkozott a Kommunisták Magyarországi Pártján belül kiéleződött a Kun és a Landler frakció közötti harc. Lukács – mint a Landler-frakció tagja – többekkel együtt kilépett a párt Központi Bizottságából, elvtársaival *Vörös Újság* (Wien) néven önálló újságot alapított, és ádáz vitába-harcba bocsátkozott a Kun-frakció politikai irányvonalával.²²⁶

Ezek a viták a bécsi emigráció nyilvánossága előtt folytak, ezért valószínű, hogy Mann és Lukács közös ismerősei valamelyikén keresztül az ezzel kapcsolatos hírek az író fülébe is eljuthattak.

Azt a kérdést, hogy Lukács kommunistának igazi-e a polgári oldalról is felvetették, egyesek kétkedő sajnálkozással (Ernst Bloch), mások cinikus lebecsüléssel (Karl Jaspers), vagy mint az öreg Lukács aggódó megnemértéssel – ahogy ezt már az előzőekben bemutatottuk.

Úgy véljük, a fiatal Lukács életútja alakulásának, valamint szellemisége metamorfózisa bemutatásának folyamatában kellő magyarázatokat kapunk Lukács személyiségének e vonatkozásaira; arra pedig, hogy Lukács, mint modell e tulajdonságait hogyan örököltette át Leo Naphtára, később még visszatérünk. Itt csak annak az igazolása volt a fontos, hogy e személyiségjegyek kapcsán is nyilvánvalóvá válják hasonlóságuk.

²²⁴ Thomas Mann: *A varázshegy*. II. köt. – 97-98.

²²⁵ E vita ismertetése megtalálható *A Vasárnap Társaság* c. könyvben. – 277-280.

²²⁶ Ld. Borsányi György: *Kun Béla*. Kossuth, 1979. 260-261.

A „dialektikus kakasviadal” értelme

Az alábbiakban a dialektika szerepét, értelmezését kell megvizsgálnunk *A varázshegyben*, méghozzá több vonatkozásban.

Naphta és Lukács egyik legjellemzőbb személyiségjegyeként bemutatott éles vitatkozási hajlam további részletes elemzésre szorul, amely nemcsak kettejük tartalmas összehasonlítása miatt elkerülhetetlen, hanem Thomas Mann dialektikához való viszonyának tüzetesebb vizsgálata miatt is, mert, úgy véljük, Naphta módszertani születésének kulcsa éppen az írónak a dialektikához való viszonyában keresendő.

Már említettük azt, hogy Naphta regényben való megjelenése előtt Settembrininek nem volt igazi vitapartnere, ellenlábas; a Hans Castorpra irányuló eszmei hatás, amelyet Settembrini közvetített absztraktul általános volt: szerinte két elv harcol a világalomért, az európai és az ázsiai. Az európai Settembrini szövegei többé-kevésbé konkrétan megtestesítették, de az ázsiai elv nagyon vérszegényen volt megfogalmazva. Ezt egyrészt bizonyos ködösen absztrakt eszmék, másrészt nagyon bátortalanul Madame Chauchat figurája képviselték. Ily módon Hans Castorp, a nevelési regény főhőse, nem került olyan helyzetbe, hogy azonos súlyú eszmék által nyújtott alternatívák közül tudott volna választani, illetve a maga útját megtalálni.

Naphta megjelenése változtatta a regényt nevelési regénnyé azzal, hogy létrehozta azt a szellemi-politikai konfrontációt, amely reprezentálni tudta a XX. század elején kialakult valóságos társadalmi ellentmondást, a kapitalizmus és a kommunizmus ellentmondását.

Naphta személyiségének provokatívan vitatkozó kedve a Settembrinivel való szellemi hadakozásban teljesedett ki. A regényben olvashatjuk, hogy „... a két szellemi ellenlábas tekintélyes közönség előtt folytatta végeérhetetlen párbajait, melyeknek leírásában semmikepp sem törekedhetünk teljességre, mert éppúgy a kétségbeejtő végtelenbe vesznénk, mint ők ketten nap nap után; de akármilyen nagyra növekedett is a hallgatóság száma, Hans Castorp változatlanul a maga lelkét érezte dialektikus versengésük főtárgyának.”²²⁷

Teljességre mi sem törekedhetünk, csak néhány „csörtét” szeretnék vázlatosan bemutatni; a vallással, az egyházzal, a kommunista isten-állammal kapcsolatos vitáikat.

E viták jelentős része a regény kezdeti problematikáját járja körül, ilyen volt a „nagy kollokvium egészségről és betegségről”²²⁸, amelyben Naphta kifejtette, hogy Settembrini úr „szinte vallásos áhítattal tiszteli az emberi testet”, holott az emberi test – az eredendő bűn által – elfajult, „romlásba és fertelembe sülyedt, halandóvá és rothadóvá lett”.²²⁹

Settembrini – Naphta nézeteit vitatandó és a lelket kifigurázandó – „... az emberi testben Isten igazi szentélyét ünnepelte”²³⁰ Ehhez kapcsolódva Settembrini az életet, az egészséget dicsérte, a betegséget olyanként állította, ami az emberi méltóságot csökkenti. Mindezt Naphta az értelemre és a munkára épülő filiszterségnek, ócska életpolgárságnak nevezte, s azt állította, hogy „... a betegség nagyon is emberi, mert embernek lenni annyi mint betegnek lenni. ... A szellemben tehát, a betegségben rejlik az ember méltósága és előkelősége; egyszóval

²²⁷ Thomas Mann: *A varázshegy*. II. köt. – 235.

²²⁸ Uo. – 153.

²²⁹ Uo. – 159.

²³⁰ Uo.-160.

összefoglalva, annál emberebb, minél betegebb, a betegség gényusa emberibb, mint az egészsége.”²³¹

Nagy viták voltak a földközi-tengeri klasszikus, humanista hagyomány értékelésével kapcsolatban. Settembrini többször előadta, hogy az emberiség műveltség, tudomány nélkül nem létezhet; s ez a műveltség pedig nem más, mint a polgári humanista műveltség. Naphta ellentmondott, kifejtette, hogy e klasszikus-humanista hagyomány csak a polgári-liberális korszaknak a tartozéka, s a polgári társadalom bukásával ez a műveltség is pusztulni fog.

Ennek során összeakaszkodtak a tudományos igazság értelmezésében, amelynek mindenekfeletti voltát hirdette Settembrini; Naphta tagadta az objektív igazságot, illetve az igazság kritériumának az ember üdvösségét tartotta, s azt állította, hogy a hit a megismerés orgánuma, s az „igazságosság nem egyéb mint a polgári retorika üres szó-pelyvéja...”²³²

Továbbá. Ádáz vitát folytattak a polgári államról, a személyiség szabadságáról; Settembrini kijelentette:

„– Tiltakozom az ellen a ráfogás ellen, hogy a modern állam az egyéniség sátáni leigázásával egyértelmű! ... A demokrácia értelme, célja nem más, mint mindennemű állami abszolutizmus individualisztikus korrekciója ... A reneszánsz és a felvilágosodás vívmányait... így mondom, szófejtő hangsúlyozással: vívmányait úgy hívják, hogy: egyéniség, emberi jogok, szabadság!”²³³

Naphtának erre is van válasza:

„A szabadság elve az utóbbi öt évszázadban beteljesült, és túlélte magát. ... Minden valóban nevelő célú testület elejétől fogva tudta, hogy valójában mindenkor és minden pedagógiában miről van szó: az abszolút érvényű parancsról, a vasszilárdságú kötöttségről, fegyelemlről, áldozatról, az én megtagadásáról, az egyéniség erőszakos elfojtásáról. ... Korunk titka és parancsa nem az én felszabadítása és kifejtése. Amit korunk kíván, amire szüksége van, és amit megteremt majd magának, az: a terror.”²³⁴

Így folyt ez napról napra, s annak ellenére, hogy mindkettőjük egészségi állapota rohamosan rosszabbodott, Naphta „... példátlan támadó kedvvel, gúnyos, fölényes derűvel, s olyan módon kereste a szellemi kételyt, tagadást, zavarkeltést, amely súlyosan ingerelte az olasz melankóliáját, és kettejük intellektuális viszályát napról napra jobban kiélezte”²³⁵

Ezek a viták mindinkább Naphta provokatív monológjaivá váltak, ő maga pedig mindinkább „... éles, ádáz disputáns terroristá”-vá változott²³⁶, ami végül is oda vezetett, hogy Settembrini türelme elfogyott:

„– Szabad megkérdezni, hogy mikor hagyja már abba a *sikamlós* nyilatkozatait? ... nem tűröm tovább, hogy a védtelen ifjúságot tovább zaklassa a kétértelműségeivel. ... kijelentem, hogy az a mód, ahogyan maga az amúgy is ingatag fiatalságot tévútra vezet, elcsábítja, erkölcsileg gyengíti, határozottan *aljasság*, és szavakkal nem is ostorozható léggé erősen...”²³⁷

²³¹ Uo. – 175.

²³² Uo. – 500.

²³³ Uo. – 82.

²³⁴ Uo. – 83-84.

²³⁵ Uo. – 498.

²³⁶ Uo. – 526-527.

²³⁷ Uo. – 507-508.

Naphta mindezt hallva, dühében „a fogát csikorgatta”, s Settembrini minősítését az ő tevékenységéről „pedagógiai bűncselekménynek” fogta fel, amelyért párbajra hívta ki Settembrinit.

Tudjuk, a „dialektikus kakasviadal” furcsa véget ért: a párbajon Naphta föbe lőtte magát.

Miért idéztünk hosszú részleteket, mi köze mindennek Naphta és Lukács esetleges kapcsolatához?! Ennek több okát is adhatjuk.

Az egyik ok kétségtelenül az, hogy a két protagonista vitájában a fiatal Lukács is mondhatta volna egyszer-másszor azt, amit Naphta mondott. Nem állítható, hogy Naphta szövegei egy az egyben megtalálhatóak a fiatal Lukácsnál; szinte minden Naphta által kifejtett véleménynél egyébként is azzal kellene kezdeni a forrás keresését, hogy melyik Lukácsról lehet szó, Georg von Lukácsról, vagy Lukács György kommunista népbiztosról? Ugyanakkor Naphta némely szövegébe Thomas Mann beleépítette a kor eszmei-politikai felfogását is, igaz sajátos kombinációban.

A Naphta és Settembrini által vitatott kérdések *mindegyikét* nem vizsgálhatjuk abból a szempontból, hogy Naphta szövegei hogyan kapcsolhatók a fiatal Lukács felfogásához. A Naphta által elmondottak *jelentős része* kapcsolható; ezt a kapcsolódást néhány példán keresztül mutatjuk meg.

Ha a polgári műveltség problémáját nézzük, Georg von Lukács is hajlott annak félresöprésére (lásd az *Esztétikai kultúra* című kötetét, a *Nyolcak kiállítása* kapcsán elmondottakat stb.); paradoxon, hogy a kommunista népbiztos Lukács sokkal megértőbb volt a polgári műveltség értékeinek elfogadásában, mint szíami ikerpárja.

Georg von Lukácsnál is megtalálhatóak azok a törekvések, hogy a tudást, az igazságot a hitnek, a megváltás elérésének rendelje alá, ugyanúgy a személyiség szabadságát a Rendnek stb.

A másik ok – s ez a fontosabb – Thomas Mann dialektikához való viszonyának vizsgálata, az, hogy az író hogyan fogta fel és hogyan értette meg a dialektikát? A hosszú idézetek annak példái, hogy Mann mit is értett a dialektikus vitán?!

A regénybeli elbeszélő (akit sok jogunk van az íróval azonosítani) nemegyszer minősíti is ezeket a dialektikus vitákat; egy ilyen összefoglalás-szerű értékelést idéznünk célszerű:

„Mindebben azonban nem volt sem rend, sem világosság, még kettős és harcosszerű szembeállítás sem, mert mindez nemcsak egymás ellen szólt, hanem összevissza kavargott, a vitatkozók nemcsak egymásnak mondtak ellent kölcsönösen, hanem önmagukkal is ellentmondásba keveredtek.”²³⁸

Ha elméletileg akarjuk megragadni e minősítés lényegét, akkor azt kell mondanunk, hogy Settembrini és Naphta között valójában nem dialektikus viták voltak (mint ahogy valójában nem is voltak azok, hiába hitte Thomas Mann, hogy ő „dialektikus kakasviadalt” mutat be), hanem nagyon is egyszerű formállogikai ellentmondások, amelyek legtöbbször dialektikus köntösben jelentek meg.

Aligha kétséges, hogy Mann – az öreg Lukács Józsefhez hasonlóan – nem ismerte kellően, még inkább nem értette a fiatal Lukács metamorfózisát; hogyan is érthette volna meg például azt, hogy hogyan lehetséges egy-két hónapon belül erkölcsi alapon elítélni, majd ugyanezen az alapon elfogadni a bolsevizmust; miként ezt a fiatal Lukács tette.

²³⁸ Uo. – 176.

Minden bizonnyal az író erre és más, számára érthetetlen, mozzanatra kereste a magyarázatot – már csak Naphta megformálásának kényszere miatt is –, s a választ valamilyen módon Lukács adta meg számára: ez nem lehetett más, mint a dialektika.

Ha a dialektikát vizsgáljuk a regényben, illetve Thomas Mann gondolkodásában, akkor azt találjuk, hogy az Naphta megjelenéséhez és személyéhez kapcsolódik. Settembrini nagyobb-részt csak szenvedő hőse a „kakasviadalnak”, ő maga nem képviseli a dialektikát.

De a dialektika úgy is Naphtához kapcsolódik, hogy a regényen kívül nincs szerepe Thomas Mann gondolkodásában. Ha ugyanis megnézzük az ezekben az években született tanulmányait, amelyek „... a készülőfélben levő nagy regény szellemi sarjai és oltványai voltak”²³⁹, így például a *Goethe és Tolsztojt*, akkor azt látjuk, hogy a dialektika szinte semmi szerephez nem jut az író gondolkodásában, hacsak a „középút” alapvető, már-már módszertani elvvé emelését nem tekintjük úgy, mint közvetett polémiát a dialektikával.

Így nyugodtan állítható, hogy a húszas évek közepéig Mann tevékenységében a dialektikával való szembenézés csak Leo Naphtához kapcsolódó probléma.

Mindezt azért fontos rögzítenünk, mert a dialektikára a fiatal Lukács léte, tevékenysége – illetve megkockáztatjuk azt a feltételezést, hogy személyes találkozásukkor maga Lukács – hívta fel Thomas Mann figyelmét.

Az első esetben arról van szó, hogy amit az író nem értett a fiatal Lukács életútjában, eszmeiségének összetett és ellentmondásos természetében arra, mintegy *deus ex machinaként*, magyarázatként itt volt a dialektika. Majd részletesen foglalkozunk azzal, miként is fogta fel Mann a dialektikát; itt most csak azt jelezzük, hogy az író – s ez derül ki az előzőekben bemutatott Settembrini-Naphta által vitatott problémákból is – formális logikai ellentmondásként értelmezte azt, olyan helyzetekre alkalmazta, amikor a számára egyesíthetetlen mozzanatokat, oldalakat a vitapartnerek, így egyesítik. S ez az egyesíthetetlen egyesítője – maga a dialektika.

Mire alapozzuk azt a hipotézist, hogy maga Lukács hívhatta fel Mann figyelmét a dialektikára?

E hipotézis valószínűsítéséhez röviden be kell mutatnunk, hogy mind Georg von Lukács, mint a kommunistává vált Lukács életében milyen helyet foglalt el, milyen szerepet töltött be a dialektika.

Nézzük először a hivatásos forradalmár Lukácsot. Már láttuk, hogy a fiatal Lukácsnál milyen szoros kapcsolat volt életvitel és az általa vallott elvek között. Mi volt a húszas évek elején Lukács életének a középpontja? Erről is szó volt már: szakított családjával, az ellenforradalmi Horthy-rendszer üldözöttje volt, az életére törtek, de az övéi között is – a Kommunista Magyarországi Pártjában – kegyetlen frakcióharc körülményei közt tevékenykedett. Így életének legkülönbözőbb és legfőbb dimenzióit a harc töltötte ki – amelyben csendes oázisként, ha az anyagi nélkülözéseket, mindennapi gondokat nem számítjuk, csak Borstieber Gertrúddal kötött házassága említhető – olyan ellentmondások totalitása volt ez az életszakasz, amelyben valamelyest is rendet teremteni, az élethez, a munkához szükséges egységet létrehozni tevékenységében csak a dialektika tudatos alkalmazásával volt lehetséges.

Ezt maga Lukács vallotta. Ha megnézzük Lukács elméleti tevékenységét ezekben az években, akkor azt látjuk, hogy gondolkodását a dialektika kérdéseinek a középpontba állítása jellemezte. 1922-ben – tehát az íróval való személyes találkozásának az évében – készítette elő megjelenésre Lukács a *Történelem és osztálytudat* című tanulmánykötetét.

²³⁹ Thomas Mann: *Bevezetés A varázshegy olvasásához* – 415.

Az egész műnek a taglalása a dialektika lukácsi értelmezésének a bemutatása céljából túlfeszítené a kereteket; elég ha csak a mű – 1922-ben írott – előszavát idézzük meg. Ez az előszó nem más, mint a dialektikának, a marxi dialektikus módszernek az apoteózisa. Megtudjuk belőle, hogy a kor alapvető feladata „... a marxi módszer lényegének *helyes megértése és alkalmazása*”, mert „Marx tanításában és módszerében *végre rátaláltunk* a társadalom és történelem megismerésének helyes módszerére...”, hiszen a korban „... csupa olyan probléma vetődött fel, amelyet az így felfogott dialektikus módszerrel meg lehetett és *kizárólag* vele lehetett megoldani”.²⁴⁰

Lukács előadja még, hogy a tanulmánykötetének alapvető célja, hogy „... részletesen elemezzük a módszer megalapozóját, Hegelt, valamint Hegel és Marx kapcsolatát”.²⁴¹ Azt is megtudjuk, hogy a kötet „... arra kíván ösztönözni – ami ezen írások valódi célja is –, hogy a dialektikus módszer kérdése, mint élő és aktuális kérdés vita tárgyává váljék”.²⁴²

Az itt idézett lukácsi gondolatokból kettőt külön is hangsúlyoznunk kell: a kor problémáit „*kizárólag*” a dialektikus módszerrel lehet és kell megoldani, valamint azt, hogy ösztönözni kell a dialektikáról való vitákat.

Az itt elmondottak fényében talán nem nagy merészség annak feltételezése, hogy azon az 1922-es találkozón Lukács a dialektikáról „tartotta előadását”, Thomas Mannt a dialektika mindent megvilágító és megoldó sajátosságáról kívánta és próbálta meggyőzni.

Ezért Lukács nemcsak – Mann számára sok vonatkozásban érthetetlen – addigi életútja ellentmondásaival, hanem elméleti tudatosítással irányította az író figyelmét a dialektikára, ami azután nem csak Naphta személyiségének alapvető jegye lett, hanem a regény tárgya is. (Az itt elmondottak valószínűsítését célzó filológiai „bizonyítékok”-ról még lesz szó.)

Thomas Mann tehát abban a vonatkozásban, hogy a „dialektika vita tárgyává váljék”, jó tanítványnak bizonyult. De hogy elfogadta-e Lukács dialektikával kapcsolatos felfogását, illetve hogy az író hogyan értette-értelmezte a dialektikát, ahhoz mindenekelőtt azt kell megnéznünk, hogyan láttatja a dialektikát alkalmazó Leo Naphtát Thomas Mann.

Ennek során látjuk, hogy Naphta „éles beszédet” mond, amelyet Settembrini „intellektuális káprázat”-nak, „félíg fanatikus, félíg kaján rabulisztikának” minősít, amelynek „formája a logika, de lényege a zűrzavar”.²⁴³ Ugyancsak Settembrini az, aki Naphta szövegeit „undorító kotyvalék”-nak, s először „guazzabuglió”-nak (zagyva beszédnek) minősítette. De ő volt az is, aki Hans Castorpot nem akarta Naphtával megismertetni, meg nem jó néven vette találkozáseit, mert féltette őt Naphta szellemi befolyásától. Mindez mutatja, hogy Settembrini nem fogadta el Naphta dialektikus vitamódszerét.

Majd Hans Castorp is átveszi Settembrini minősítését (bár Settembrinit is fecsegőnek tartja), de a Naphta által kifejtetteket, provokatív vitáit ő is „guazzabuglió”-nak minősítette.

Hans Castorp saját viszonyát a két ellenlábashoz végül is a következőképpen fogalmazta meg: „... jobban is szívellek, mint az éles kis jezsuitát és terroristát, a villámló szemüveges spanyol inkvizítort és hóhérlegényt, *noha majdnem mindig neki van igaza, amikor vitatkoztok, amikor pedagógiai szempontból huzakodtok szegény lelkemért...*” (Kiemelés tőlem – N. Z.)²⁴⁴

²⁴⁰ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető. 1971. – 203-204.

²⁴¹ Uo. – 204.

²⁴² Uo. – 208.

²⁴³ Thomas Mann: *A varázshegy*. II. köt. – 93-94.

²⁴⁴ Uo. – 193.

Nem akarom eleve azt állítani; hogy Thomas Mann dialektikával kapcsolatos véleményét adta elő mind Settembrini, mind Hans Castorp, de ha az író különböző megnyilatkozásai ezzel kapcsolatban lényegében azonosak a regényhősei által elmondottakkal, akkor nem szabad félni az író és regényhősei nézeteiben lévő azonosság kimondásától.

Nem egy részlet idézhető (és kerül is idézésre), amelyben Mann leszólja a dialektikát. E pont címadásában szereplő „dialektikus kakasviadal” minősítés is az írótól származik. 1952-ben G. Hauptmannról, illetve a róla mintázott alakról, Peeperkornról írta: „... aki mellett a művelődési regény intellektuális fecsegői és pedagógusai, dialektikus kakasviadalban összecsapó ellenlábasai valósággal eltörpülnek...”²⁴⁵

De nemcsak ilyen távoli, közvetett azonosság mutatható ki az író és például Hans Castorp dialektikával kapcsolatos nézetei között.

Az előbb idéztük Hans Castorp vallomását a két „kakasviadalt” vívóhoz való viszonyáról, és az idézet egy részét ki is emeltük. Most újra kell idéznünk egy részletet Thomas Mann leveléből, amelyet dr. Ignaz Seipelhez, az osztrák kancellárhoz írt: „Magát Lukácsot is ismerem. Egyszer Bécsben egy órát fejtette ki nekem elméleteit. *Ameddig beszélt igaza volt.* S bár utána a majdnem *kísérteties elvontság* benyomása maradt meg bennem, de a tisztaság és értelmi fennkölttség érzése is.” (A kiemelések tőlem – N. Z.)²⁴⁶

Azt látjuk, hogy egy kis változtatással, de a lényegét illetően teljesen azonosan azt írja Lukácsról az osztrák kancellárnak, amit Hans Castorp mondott Leo Naphtáról, hogy amikor beszélnek – Lukács és Naphta – nekik van igazuk. Ezek az állítások nem annyira szövegeik tartalmára vonatkoznak, mint magára a módra, a módszerre (azaz a dialektikára), ahogy előadják gondolataikat. Ez mind Castorp szövegéből (aki ezt a minősítést kifejezetten *vitatkozásukhoz* köti), mind az író leveléből (a „kísérteties elvontság”-hoz kapcsolódóan) viszonylag könnyen bizonyítható. Castorp esetében ez egyértelmű, hiszen a vitatkozásukra, tehát a „dialektikus kakasviadalukra” mondja, hogy majdnem mindig Naphtának van igaza.

Lukácsnak az „ameddig beszél, mindig neki van igaza” olyan jellemző tulajdonsága lehetett, hogy azt nemcsak Thomas Mann látta így. Tőle teljesen függetlenül, amikor Lukács és Mannheim Bécsben a kommunizmusról vitatkoztak (igazi Naphta és Settembriniként), Lesznai Anna vitájukról a naplójában a következőket írta: „... Még sok másról is esett szó, amit elfeledtem vagy nem értettem. Lukácsnak nagy vonalban mindig igaza van (egy fentebb említendő kérdésig), de azért Mannheimnek ellenvetései is igazak.”²⁴⁷ Hans Castorp (Thomas Mann) is lényegében ezt mondta Naphta és Settembrini vitáiról.

Nem ennyire egyértelmű, illetve további igazolásra szorul az író levelével kapcsolatos állítás. Ezt a „kísérteties elvontság”-ot nemcsak abból a szempontból kívánjuk megvizsgálni, hogy mennyiben vonatkozik a dialektikus módszerre, hanem azt is szeretnénk itt is igazolni, hogy a dialektikát „kísérteties elvontság”-ként minősítő gondolatot Thomas Mann a kommunista Lukácstól vette át.

Az előzőekben megkíséreltük igazolni, hogy Mann és Lukács 1922-es bécsi találkozásakor Lukács a dialektika fontosságáról beszélhetett az írónak. Hogy a dialektika lényegéről, tartalmi vonatkozásairól mit mondhatott, ahhoz megint az 1922-es *Történelem és osztálytudathoz* írott *Előszót* kell elővennünk.

²⁴⁵ Thomas Mann: *Válogatott tanulmányok*. – 436.

²⁴⁶ Thomas Mann levele dr. Ignaz Seipelhez. In: *Thomas Mann és Magyarország*. – 125.

²⁴⁷ Lesznai Anna: *Napló (1912-1927)*. In: *A Vasárnapi Kör*. – 113-114.

Az Előszóban a dialektika lényegének magyarázataként – többek között – ez áll:

„Ez a fogalmi meghatározások és a terminológia kérdése. A dialektikus módszer lényegéhez tartozik, hogy megszüntetve őrzi meg az elvont egyoldalúságukban hamis fogalmakat. A megszüntetve-megőrzésnek ez a folyamata azonban egyben azt is szükségessé teszi, hogy *mégis szüntelenül ezekkel az egyoldalú, elvont és hamis fogalmakkal dolgozzunk*; [Kiemelés tőlem – N. Z.] ... Ha ugyanis a fogalmak csupán történelmi valóságok gondolati alakjai, akkor egyoldalú, elvont és hamis alakjuk az igazi egység mozzanataként éppen hozzátartozik magához ehhez az igazi egységhez.”²⁴⁸

Lukács ilyen és ehhez hasonló eszmefuttatásokat mondhatott előadásában, amelyet a Mann házaspárnak tartott, ahol maga az előadás is „egyoldalú, elvont és hamis fogalmak”-ból tevődött össze, valamint a dialektika lényegéhez tartozónak mondatott ki, hogyha megszüntetve is, de megőrzi ezeket az „egyoldalú, elvont és hamis fogalmak”-at, és ezekből építi fel az „igazi egységet”, ami maga a dialektikus módszer. Kérdés, hogy Lukács a maga rögtönzött előadásában el tudott-e jutni ehhez az „igazi egység”-hez, illetve ha el is jutott, Thomas Mann megértette-e, illetve elfogadta-e?

Mind *A varázshegyben* ábrázoltak, mind Thomas Mann dialektikával kapcsolatos különböző megnyilatkozásai, mind különösen az osztrák kancellárhoz írott levelének már többször emlegetett része, hogy a Lukács által előadottakat „kísérteties elvontság” benyomását keltőnek minősítette – ami teljesen összecseng Lukács dialektikáról való vélekedésének egy mozzanatával, de amivel nála nem fejeződik be a dialektika lényegének a kifejtése, elégséges alapot ad annak állítására, hogy Lukács adta meg az ösztönzéseket az írónak a dialektikával való foglalkozáshoz, de az sem Lukácsot, sem a dialektikát kellően meg nem értve hozta létre Leo Naphta „dialektikus kakasviadal”-t vívó figuráját, fejtette ki ellenérzését, elutasító magatartását a dialektikáról.

Látjuk, hogy Thomas Mann – hol Settembrini, hol Hans Castorp mondanivalóján keresztül, de nem egyszer közvetlenül is – elutasította a dialektikát. Ugyanakkor annak elutasításával együtt – a dialektikus módszert helyettesítendő – *A varázshegyben* is megfogalmazza a maga felfogását.

A regény hatodik fejezetében, a „Hó” című részben található ennek legvilágosabb kifejtése, a következőképpen:

„Az örökös vitájuk, ellentétük is csak *guazzabuglio* és zagyva csatazaj, senkit sem kábít el, akinek csak valamennyire is szabad a feje, és jámbor a szíve. Az arisztokrácia kérdése! Az előkelőség! Halál vagy élet, betegség és egészség, szellem és természet. Ellentmondások ezek? Azt kérdem: kérdések ezek? Nem, nem kérdések, és az sem kérdés, hogy mennyire előkelők ezek a kérdések. A halál kicsapongása az élet, nélküle nem volna élet, és a középben van *a homo Dei* állapota, a középben kicsapongás és értelem között – ahogyan helyzete is középpont van misztikus közösség és szeleverdi individualizmus között. ... mert csak ő előkelő, az ember, és nem az ellentétek. Az ember ura az ellentéteknek, az ellentétek csak őáltala vannak, következésképpen az ember előkelőbb náluk.”²⁴⁹

Nézzük meg egy kicsit közelebbről a fentieket. Kezdjük azzal a problémával – holott Hans Castorpnak ez a fő gondja –, ami azonnal félreérthető. Ez az előkelőség kérdése; az, hogy az ellentétek vagy az ember az előkelő-e, ennek ui. semmi köze a dialektika értelmezéséhez, de módot ad arra, hogy ugyanakkor megkérdezzük: kérdés ez?...

²⁴⁸ Lukács György: *Előszó. Történelem és osztálytudat*. – 208.

²⁴⁹ Thomas Mann: *A varázshegy*. II. köt. – 218-219.

Továbbá. Hans Castorp felsorolja a halál vagy élet, a betegség és egészség, a szellem és természet viszonyait, ahol is először úgy tűnik, nem tekinti őket ellentmondásoknak. Majd amikor a halál és élet szembeállítását vizsgálja – amelyet inkább általánosabban, az elmúlás-pusztulás és létezés szembeállításaként rögzítenénk – kiderül, hogy ezek egymást feltételezik (tehát dialektikus páros kategóriák), de már az idézetben adott köztük lévő viszony lényegét is vitatnánk, mert sokkal inkább állítható, hogy élet nélkül nincs halál, mint fordítva. Az élet és a halál dialektikus ellentétpárjánál, az általuk létrehozott ellentmondásban, melyik a fő oldal? (Jómagam az életet tartom annak és nem a halált.) Az egymás kölcsönös tagadásában melyik oldal képviseli az értelmes tagadást, ami biztosítja az ellentmondás újjászületését? (Megint úgy véljük, hogy az élet tudja csak értelmesen tagadni a halált.)

Továbbá. Valóban konkrétan és tartalmasan kellene feltenni a kérdést, hogy mi a dialektikus viszony az élet és halál között? Ez a két egymást kölcsönösen feltételező oldal hogyan áll szemben egymással? Egységben lehetnek-e, ha igen, mi módon, milyen keretek között? Ha harcban? Ebben az esetben mi jellemzi összefüggésüket? A köztük lévő összefüggésben melyik a döntőbb, az egység vagy a harc?

A kérdéseket folytathatnók; ilyen és ehhez hasonló kérdések a dialektika kérdései, melyekből Hans Castorpnál nincs semmi, ami van az igazi dilettantizmus: a romantika álláspontjának (annak tudniillik, hogy a halál, a betegség az előkelő, a meghatározó stb.) primitív ismételtetése.

A következő vizsgálandó probléma az az állítás, hogy a homo Dei állapota *középujt* van. Eltekintve attól, hogy a két szélsőséget (a misztikus közösséget és a szeleverdi individualizmust) hogyan is értelmezzük, és attól is, hogy a középkategóriának mindenekelőtt az erkölcsi szférában van kitüntetett helye, a közép fogalmát ha a dialektika viszonylatrendszerében tekintjük, akkor ez elhatárolást jelent az ellentmondás mindkét oldalától, a régi minőséget kifejezőtől és megtartani akarótól éppúgy, mint az új minőség képviselőjétől, tehát valami harmadik út, harmadik minőség, ami maga is sajátos ellentmondás. Két ellentmondással rendelkezünk tehát, az egyik, amelyet a misztikus közösség és a szeleverdi individualizmus szembeállása képvisel, a másik a homo Dei által reprezentált ellentmondás. Az igazi kérdés nem az, hogy a homo Dei középujt van-e, hanem az, hogy melyik ellentmondás a világtörténelmi kor *alapvető* ellentmondása, ami nem Hans Castorp jámbor óhajának a kérdése..., ahogy filozófiailag-politikailag az is jámbor óhaj, amit Hans Castorp a Settembrini és Naphta közötti választás helyett – úgy vél, hogy „... félúton kellene lennie annak, amit – a végletek kibékítéséül – emberinek vagy humánusnak lehetne nevezni”.²⁵⁰

Itt a választásnál a hangsúly a filozófiai, politikai stb. – a társadalom lényegét érintő – minőségekről van szó; természetes, hogy egy utcában meg lehet félúton állni, hogy a fehér és fekete helyett szeretheti valaki a szürke kalapot, választhat valaki egy kedélybeteg és egy állandóan heherésző nő helyett közbülső kedélyállapotút is stb., de a kapitalizmus és a szocializmus között lévő valami közbülsőt választani, azért nehéz, mert ilyen nincs. (Vannak egymástól sok lényeges dologban különböző kapitalizmusok, illetve szocializmusok, az ezek közötti válogatás ismét más kérdés.)

Ezzel eljutottunk a következő és egyben utolsó kérdéshez. Az ember miképpen ura az ellentétéknek, s igaz-e hogy az ellentétek csak őáltala vannak? Ez mindjárt nem igaz, mert ellentétek a természetben is vannak. Az, hogy az ember ura az ellentétéknek, így pusztán kijelentve szintén nem igaz. Elég ha a Hegel által az „ész cselének”, vagy Lenin által a „történelem ravaszságának” nevezett ember és történelem viszonyra utalunk. (Ez, persze, nem

²⁵⁰ Uo. – 258.

jelenti azt, hogy bizonyos esetekben valaki, vagy társadalmi csoportok, osztályok, tényleg ne lennének urai az ellentéteknek. Az azonban evidens, hogy az ember és az ellentétek összefüggését nem lehet egy ilyen határozottan és egyértelműen megfogalmazott mondatokban – mint ahogy ezt Hans Castorp tette – kifejezésre juttatni.)

Az író iránti udvariasságból Hans Castorptól vettünk példát, noha lehetett volna Thomas Mann különböző tanulmányaiból is a középút mértékké, ideállá alakításával, a dialektika egyik-másik vonatkozásáról leírt véleményével kapcsolatban idézni, s az író álláspontjáról sem mondhatnánk mást, mint Hans Castorpól.

E rész befejezéseként idekíváncozik, hogy ha Sagavenak igaza is volt abban, hogy felhívta a figyelmet arra, a regény titka, Naphta születése megértésének a kulcsa a hegeli dialektikában keresendő, azt azonban meg kell állapítanunk, hogy egyrészt nem látta Lukács szerepét abban, hogy az író a dialektikával kezdett foglalkozni, másrészt nem látta, hogy Thomas Mann nemcsak nem értette ezt a dialektikát, hanem ahogy értette, azt el is utasította, mint zagyva beszédet, mint „dialektikus kakasviadal”-t.

Az azonban kétségtelen, hogy Naphta figuráját, Naphta és a fiatal Lukács összefüggését csak a Thomas Mann-i félreértett és eltorzított dialektika segítségével lehet megvilágítani és megérteni. A továbbiakban ennek igazolásához még számos adalékkal szolgálunk.

Leo Naphta célja: a „kommunista istenállam” és „Georg von Lukács György” népbiztos törekvése: „a földre kell hoznunk az isten országát” – a figura és a modell azonosságának eszmei alapja

A címben jelzett problémával elérkeztünk az összehasonlítás legfontosabb kérdéséhez. Nem mintha az eddig elmondottak mellékesek volnának, hisz a figura és a modell lényegi azonosságának a megállapításában a maga módján a külső hasonlóságtól a habitust alapvetően meghatározó vitamódszerig minden mozzanat fontos.

A *varázshegyet* ismerve, a fiatal Lukács életútját végig követve tudjuk, hogy mind Leo Naphtának, mind Georg von Lukácsnak alapvető jellemzője volt a vallásosság, aminek bizonyos összetevői (alapvetően a messianizmus) mindkettőjüket elvezette az általuk sajátosan értelmezett kommunista társadalom igenléséhez.

A fiatal Lukács esetében láttuk vallásosságának különböző elemeit, azt, hogy a kezdetben egymás mellett létező, egymást nem egy vonatkozásban keresztező elemek történeti mozgásban mindinkább „szervesen”, belső koherenciát képezve kapcsolódtak össze – miközben egyre inkább a messianisztikus forradalmiság vált az elemek rendező elvévé –, s amelynek következtében a misztikus lázadó messianisztikus kommunistává vált.

Naphta vallásosságát szemügyre véve azt kell mondanunk, hogy sok fontos különbség, de ugyanakkor alapvető, lényegi azonosságok is vannak Lukács és az ő vallásosságát illetően.

Leo Naphta vallásosságában is különböző elemek vannak együtt: az okkultizmus és a keresztény misztika bizonyos fokú elfogadásától a „vallásos szabadgondolkodás”-ig (amit akár vallásos ateizmusnak is nevezhetünk), a legkülönbözőbb törekvéseket regisztrálhatjuk.

Egy rövid montázssal a fent mondottakat a következőképpen illusztrálhatjuk:

Naphta a misztikát „szabadság pártoló mivoltáért” dicsérte²⁵¹; Hans Castorp azt vallotta, hogy „... Naphtában is van valami az okkult tudósból...”²⁵²; Settembrini a doctor angelicus

²⁵¹ Uo. – 507.

²⁵² Uo. – 63.

csúfnevet adta Naphtának, amivel az okkult-alkimista mivoltát, de ezzel vallásos eretnokségét is jelezni akarta²⁵³; ugyanő rémüldözött (s ez az előbbivel összefügg) „Naphta vallásos szabadgondolkodásáról”.²⁵⁴

A Naphta vallásosságában meglévő ezen törekvéseket az író két tényezővel magyarázza: származásával, illetve sajátos eszmék kisugárzásával.

Származásánál apjáról, Elia Naphtáról van szó: ahol is „... valami szabálytalan, szektás szellem lebegett körülötte, Istent nevén nevező Bál Sém vagy *cádik*, azaz csodatévő hírében állt...”²⁵⁵

Az eszmei tényezőről bővebben kell beszélnünk. A Naphtánál meglévő különböző vallási törekvések atmoszferikus közege a gnosztikus-hermetika, amelynek a regényben is felbukkanó szimbóluma az egyiptomi eredetű Thot-Hermész, azaz Hermész Triszmegisztosz.

E „tudós” hermetizmus a későantik gnoszticizmus keretében, azzal összefüggésben az i. sz. I-II. század táján kezdett kialakulni, s irataihoz filozófiai és teológiai szövegek tartoznak. Pessimista dualisztikus világnézet, fő tanítása, hogy az ember lelke a szellemi világgal áll kapcsolatban, teste viszont a bűnös anyaghoz tartozik. Az ember igazi célja nem más, mint a titkos tudás, a gnózis révén – a misztériumok beavatási fokozatain, vagy az isteni kinyilatkoztatás segítségével – felemelkedni a szellemhez, s ily módon eljutni a megváltáshoz. Ez a gnosztikus-hermetikus világszemlélet lényegében nem volt más, mint az antik értelemben vett elidegenedés vallásfilozófiai kifejeződése.

A varázshegyben mindenekelőtt Leo Naphta a gnosztikus-hermetikus világszemlélet motívumának a kibontakoztatója, illetve bizonyos princípiumai (élet-halál, életösztön-halálösztön, anyag-szellem stb. dualizmusa) szembeállításának a képviselője, számára éppúgy nem volt idegen, ahogy a maga helyén erről Lukácsal kapcsolatban már megemlékeztünk, a gnosztikus hermetizmus. Ezért találhatunk Naphta törekvéseiben is a hermetizmus tanításaiból kölcsönzött vonásokat, bár némely állításával vitatkozik is.

A részletek helyett két példát emelünk ki. Az egyik: Naphta szövegeiben a test és a lélek viszonyát illetően a gnosztikus filozófiának még olyan terminusai is előkerülnek, mint *a függöny* szimbólum, ahol a test „... nem egyéb, mint függöny lelkünk és az örökkévalóság között...”²⁵⁶

A másik, Isten és az ördög kapcsolata. Settembrini és Naphta huzakodásának egyik visszatérő mozzanata, hogy Naphta Istent és ördögöt, a Jót és a Gonoszt összetartozónak, egy törekvés közös képviselőinek fogja fel. Idézet az egyik vitából; Naphta:

„... Pedig igazság szerint a kettő egy, és együtt állnak szembe az étellel, az életpolgársággal, etikával, értelemmel, erénnyel – mint vallási elv, mint a vallás princípiuma, amelyet ketten együtt képviselnek.

- Micsoda undorító kotyvalék... *Che guazzabuglio proprio stomachevole!* – kiáltott fel Settembrini. – Jó és gonosz, szentség és gátlás, minden összekeverve! Ítélet nélkül! Akarat nélkül! Ama képesség nélkül, hogy az ember elvesse, ami elvetemült.”²⁵⁷

²⁵³ Uo. – 239.

²⁵⁴ Uo. – 179.

²⁵⁵ Uo. – 141.

²⁵⁶ Uo. – 160.

²⁵⁷ Uo. – 172.

Ez a vita akár Lukács és Balázs, akár Lukács és Ritoók között is megtörténhetett volna, ahogy a lényegét illetően meg is történt. Láttuk mind Balázs, mind Ritoók vitatta azt, hogy Lukács „külön princípiumot állít a rossznak”, illetve, hogy Lukács az anyag és a forma küzdelméről szólva azt mondta, hogy: „... a tiszta forma Krisztus, a tiszta anyag Antikrisztus (a kettő egységéről is beszélt coincidentia oppositorum által)”.²⁵⁸

Thomas Mann tehát a gnosztikus hermetizmus eszméinek szerepeltetésével zseniálisan ráérezett a fiatal Lukács szellemiségében is megtalálható hasonló folyamatokra, Leo Naphta ábrázolásába is bevonta a gnosztikus-hermetikus eszméket, s ezzel is nyomatékosította a figura és a modell összefüggését.

A *varázshegy* hermészi jellegével nem kívánunk részletesebben foglalkozni; megtették ezt az e kérdéssel foglalkozó írók, bár egyikük-másikuk bizonyos túlzásoktól sem mentes. Helyesen mutattak rá, hogy a regény hermészi jellegét az alkimista-hermetikus pedagógia határozza meg (ahol is Naphta a fő tanítómester)²⁵⁹, de az olyan álláspontokkal, hogy A *varázshegy* „hermetikus beavatási regény”, s ez a beavatás a regény központi problémája, vitatkoznunk kell. Ez az álláspont A *varázshegy* (s benne Naphta) gondolatiságának igazi értelmét torzítaná el.

A fentieket is figyelembe véve ugyanakkor kétségtelen, hogy Naphta vallásosságának is – mint a fiatal Lukácsénak – domináns eleme, meghatározója a katolicizmus volt.

Naphta életének ehhez kapcsolódó vonatkozásait már láttuk; azt, hogy a gyermek Leo hogyan ismerkedett meg Unterpertinger jezsuita atyával, hogyan nevezte Hegelt „katolikus” gondolkodónak, hogyan szólt első nyilatkozata mint „szerelmi vallomás a római egyházhoz”, s napjait a papi nevelőintézetben hogyan élte úgy, hogy „... mindez a korai középkor fanatikus elképzeléseit idéző nagy szellemi gyönyörűséggel töltötte el a fiatal Naphtát”.²⁶⁰

A katolikus középkor eszméinek és intézményeinek tisztelete és megkülönböztetett fontosságának a tudata – a fiatal Lukácséhoz hasonlóan – végigkísérte Naphta életútját; eszméinek megfogalmazásában, politikai nézeteinek és törekvéseinek kifejtésében a középkori kereszténység valóságából, illetve az általa adott értelmezéséből indult ki.

Ez a magatartása még olyan kérdésben is megnyilvánult, mint a testi fenyítés. A testi fenyítésről szóló pedagógiai vitájukban ugyanis Naphta pártját fogta a botozásnak; Settembrini ellenvetésére, aki ezt az emberi méltósággal összeegyeztethetetlennek tartotta, azt mondta: „... képtelenség itt emberi méltóságról beszélni, hiszen igazi méltóságunk a szellemben vagyunk és nem a testben...”²⁶¹, s a középkori katolikus magatartást hozta fel álláspontja igazolására.

Még hozzá Szent Erzsébet esetét, akit gyóntató atyja, Konrad von Marburg véresre korbácsolt, hogy a test fájdalmával vegye el a lélek kedvét az érzéki gyönyöröktől; de maga Szent Erzsébet is megvesszőzött egyszer egy öregasszonyt, aki álmos volt a gyónáshoz.

Szent Erzsébetnél röviden meg kell állnunk, mert nem lehet véletlen, hogy Thomas Mann – a szentek ezrei közül – éppen az ő példáját idézte.

²⁵⁸ Ritoók Emma Lukács Györgyhez írott, 1913. jan. 17-i leveléből. In: *Lukács György levelezése (1902-1917)*. – 518.

²⁵⁹ Ld. a sajnálatosan fiatalon elhunyt Fóti László: *Hermész Triszmegisztosz a „Varázshegy”-ben*. In: *Helikon Világirodalmi Figyelő*, 1974/2.

²⁶⁰ Thomas Mann: *A varázshegy*. II. köt. – 147.

²⁶¹ Uo. – 161.

Szent Erzsébet ugyanis II. Endre Árpádházi magyar király leánya volt. Még gyermek, amikor elkerült otthonról és férje, Thuringiai Lajos, családi körében élt. A német rokonság ellenséges volt vele szemben, de férje – aki őszintén szerette – megvédte őt.

Erzsébet kálváriája akkor kezdődött, amikor férje 1227-ben, II. Frigyes császár palesztinai hadjárata során, meghalt. Férje rokonsága az utcára kergette, mert a fiatal asszony különös dolgokat művelt: a szegényeknek számlálás nélkül szórta a pénzt, undort keltő betegeket ápolt, sőt egy belpoklost távol levő férje ágyába is befektetett.

Közben víziók, látomások gyötörték, földi életét csak áldozatnak tekintette és hálás volt minden megalázásért. Már gyermekként is inkább a játék helyett a templomot kereste; menyasszony korában rokonsága társaságában a misén ékszerekkel volt feldíszítve, de ő volt az egyetlen, aki ékszereit, hercegnői diadémát levette a fejéről, amikor a pap felmutatta Krisztus testét, az ostyát, mert restellte kiváltságának hiú jeleit „az örök király” színe előtt.

Erzsébet sorsában fordulat a híres franciskánus prédikátorral, Marburgi Konráddal való megismerkedésekor következett be. Nem lett ugyan apáca, de szabadon élt a szegények, betegek között, akiket istápolott, kínjaikon, ínségükön segíteni igyekezett. Marburgi Konrádnak – lelki vezetőjének – feltétlen engedelmességet fogadott, aki igen találékony volt a „bűnös test” megtörésében.

Erzsébet végigjárta a karizmatikusok útjának három fázisát; huszonnégy éves korában halt meg; sírjánál pedig – mint állították – megkezdődtek a csodás-legendás események. A vallásos közvélemény úgy tekintett rá, mint aki a letett hercegnői korona helyett az „égi jegyesség” koronáját nyerte el.

Erzsébet egyik első megtestesítője volt a ferences mozgalom törekvéseinek, vele a karizmatikus életnek egy új, korszerű formája kezdődött el, mely a társadalmi előkelőség, a rang és a vagyon megvetésére figyelmeztetett, s a lelki élet mindenekfelett való voltát képviselte.²⁶²

Szent Erzsébet tisztelete igen hamar meghonosodott Magyarországon is, s az a fiatal Lukács, aki – mint láttuk – határozottan rokonszenvezett Assisi Szt. Ferenc eszméivel, nem maradhatott közömbös a magyarországi Szt. Erzsébet legendával szemben sem. Thomas Mann ezt elképzelhetőnek és fontosnak tarthatta, s Leo Naphtát e szent példájára való hivatkozásával is úgy kapcsolta oda Magyarországhoz, hogy ezzel is utalni tudott modelljére.

Naphta katolicizmusának lényegét a római egyház szerepével kapcsolatos nézeteiben találhatjuk meg; a gregoriánus pápaság koncepcióját vallja: a pápaság egyetemes, egyházi és világi főhatalmát hirdeti. Naphta nem egy helyen kijelenti: „... mindenkor és mindenekelőtt az egyház elsőbbségére következtettünk a világi állam fölött. ... [az állam] a nép akaratára vezethető vissza és nem isten alapítására, mint az egyház...”²⁶³

A regényben többször találunk hivatkozást mind I. és VII. Gergely, mind II. Ince pápák nézeteire, törekvéseire, (az egy VIII. Bonifác hiányzik csak a sorból); akik a gregoriánus cesaropapizmus legjelentősebb képviselői voltak.

Nézeteik lényegét Naphta így foglalja össze:

„... Nagy Gergelynek, a *civitas Dei* megalapítójának napjai óta az egyház hivatásának tekintette, hogy az embert visszavezesse Isten uralma alá. A pápa uralmi igényét nem

²⁶² Szent Erzsébet életének bemutatására felhasználtam Dümmerth Dezső: *Az Árpádok nyomában c. könyvét*. Panoráma, 1977. – 407, 408, 409.

²⁶³ Thomas Mann: *A varázshegy*. II. köt. – 85.

önmagáért támasztották, diktatúrája igazából helyettesítés volt, eszköz és út a megváltás céljához, átmenet a pogány államból a mennyei birodalomba. ... Tudjuk, hogy a hatalom rossz. De jó és rossz, túlvilág és evilág, szellem és hatalom dualizmusát, ha azt akarjuk, hogy eljöjjön az Ország, átmenetileg meg kell szüntetni, egyesíteni kell egy princípiumban, mely magába foglalja az aszkézist és az uralmat ...”²⁶⁴

Naphta Settembrinivel való vitájában az Egyház forradalmi lényegét fejtette ki és védelmezte, azt állítván, hogy az „... kezdettől fogva a legradikálisabb, mindent gyökerestül felforgató forradalmiságot írta zászlajára...”, ezért története során szemben állt a magántulajdonnal, gyűlölte a pénzt, a pénzügyleteket, a kapitalista gazdaságot s mindezeknek szükségszerű következménye volt „... az egyház veleszületett törekvése és törhetetlen célja minden fennálló világi rend felbomlasztása és a társadalom újjáalakítása az eszményi, kommunista istenállam, *a civitas Dei* mintaképe szerint.”²⁶⁵

Az Egyház általa ily módon bemutatott törekvését azután viszonylag könnyű volt Naphtának összekapcsolni a modern kommunizmussal:

„Nos, mindezek a gazdasági elvek és nézetek évszázados feledés után most a kommunizmus modern mozgalmában ünneplik feltámadásukat. Teljes a megegyezés, egészen az uralmi lényegig, amellyel a nemzetközi munkásság a nemzetközi kalmársággal és spekulációval szemben föllép: mert ma a világproletariátus állítja szembe *a civitas Dei* kritériumait és humanitását a polgári-kapitalista rothadással. A proletariátus diktatúrája, korunk eme politikai és gazdasági üdvkövetelménye, nem az önmagáért való uralom és az örökkévalóság igényével lép fel, értelme a szellem és hatalom ellentétének ideiglenes megszüntetése a kereszt jegyében, a világ megtagadása a világoralom útján, átmenet, transzcendencia... az Ország. A proletariátus átvette Gergely munkáját, Gergely istenes lelkesedése él benne tovább, és éppoly kevésbé tartóztathatja kezét a vérontástól, mint ő. Hivatása a terror a világ üdvösségére, hogy az emberiség elérje a megváltás célját, az állam és osztály nélküli Isten-gyermeke állapotot.”²⁶⁶

Leo Naphta felfogásában, nézeteiben még szervesen – de mind a kereszténységben, mind a kommunizmusban meglévő humanitás közösségére utalva – szénaboglyaként egymásra hányva vannak együtt a katolikus egyház forradalmat igenlő messianizmusának vallásos törekvései és a messianisztikus kommunizmus politikai tanai úgy, hogy a vázolt összefüggésben ez a sajátosan értelmezett katolicizmus a domináns mozzanat.

Ahogy Leo Naphta személyisége alakulásának alig van mozgása, folyamata, történetisége, úgy vallásossága – s ennek összekapcsolódása a szocializmussal – sem kialakulásában, változásában jelenik meg előttünk (hacsak a zsidó hitről katolikusra való áttérést nem tekintjük ennek). Ezért, ami történeti változásában többé-kevésbé organikus folyamatként alakulhatna ki – ahogy ezt a fiatal Lukácsnál láthattuk –, az Leo Naphtánál a maga statikus, történeti folyamatnélküliségében olyan elegyként, amalgámként létezik, amelynek forrásait és összetevőit a feltételezett modell történetileg változó személyiségjegyeiből, életútjából, vallásossága alakulásából kell kigyűjtenünk.

Úgy tűnik, hogy az emberi elme nem tud semmi olyat kitalálni, amely így vagy úgy végül is megvalósulást ne nyerne. Ha Leo Naphta fentebb bemutatott nézeteit vizsgáljuk, akkor azt

²⁶⁴ Uo. – 86-87.

²⁶⁵ Uo. – 352-353.

²⁶⁶ Uo. – 88-89.

kell mondanunk, hogy az általa kifejtett koncepcióban foglaltak később valóságosan is létrejöttek, a már bemutatott „felszabadítás teológiája” eszmei és gyakorlati tevékenységében.

Ha az összehasonlítás érdekében most újra visszatérünk a fiatal Lukácshoz, akkor – az eddig elmondottak fényében – elég lenne csak utalnunk arra, hogy mindaz, amit Leo Naphta képviselt, szinte minden elemével megtalálható a fiatal Lukács személyisége alakulásának két periódusában, a Georg von Lukács és Lukács György kommunista népbiztos, szakaszokban.

Ugyanakkor azt is ki kell mondanunk, hogy a fiatal Lukács vallásossága, a vallásos messianizmus és a messianisztikus kommunizmus kapcsolata mint láttuk – sokkal szervezettebben alakult, mint ahogy ezt Thomas Mann Naphta kapcsán ábrázolta.

Az előzőekben bármennyire is részletesen bemutattuk már a fiatal Lukács vallásosságát, s ezzel a Naphtával való összehasonlítás minden szükséges és elégséges lényegi vonatkozását megadtuk, a vallási nézeteikben lévő azonosság egyik perdöntő mozzanatára – a középkori katolicizmushoz való viszonyra és az egyház szerepére – a fiatal Lukács oldaláról mégis újra vissza kell térnünk. Szükséges ez azért, hogy egyrészt újabb szövegekkel dokumentáljuk Lukács „katolicizmusát”, másrészt, hogy a Naphtára vonatkozó, idézett részletek után – lássuk, szövegszerűen is olyan alapvető azonosságokat találhatunk nézeteikben, ami külön is magyarázatra szorul.

Georg von Lukács – etikai töredékeiben – a következőket írta:

„Kereszténység. Paulus mint konzervativizmus és forradalmiság egysége, hangsúly az előbbin, de Paulusnál... ez csak engedelmeskedés, megadás az adott Isten teremtetten, a magunk módján mégis bűnben gyökerező hatalmi viszonyoknak...

Aszkézis: az egyház ingadozása »a világ jogosultságának a legcsekélyebb mértékben is megvalósuló elismerésében«.

A kereszténység nem antijehovikus tendenciája abban mutatkozik meg, hogy bár a tulajdont, az államot stb. a »bűnnel« hozza kapcsolatba, mégis azt parancsolja, hogy alkalmazkodjunk a dolgok ilyen rendjéhez... Ily módon az állam nemcsak a bűn következménye lesz, hanem orvoslás is...

Aquinói Tamás: elismeri a tulajdon és rabszolgaság (sosem tiltott) relatív jogosságát... Az organikus eszme forradalmi is: »Igazságtalan, Isten törvényét be nem tartó intézményeket meg lehet és meg is kell változtatni stb.« De a mérce az egyház kezében van... Az egyház idealizálta a tényleges állapotot és igazi, ész és kinyilatkoztatás által egyformán megkívánt eszménynek nyilvánította. *Egyház mint a modern állam mintaképe... Az egyház értelme... a megváltást az intézmény istenségével a végtelenül véletlen individuumtól függetleníteni.*

Valóban keresztényi közösség nem lehetséges, mert az emberek többsége rossz. Mivel az egyház tisztán spirituális lényege túlságosan jelentős, tényleges szervezetében *mindent* át kell engedni a világi hatalomnak: ez az egyház szerelmi szolgálatának centruma. Ki kell kényszeríteni azt, amit az egyház mint spirituális szeretetrend nem tud erőszakkal kikényszeríteni.

Isten szeretete az önmagukban közömbös és bűnösen romlott, de Isten akaratából igazságos világi berendezkedésekkel szembeni *engedelmeskedésben*... mégpedig *minden* renddel kapcsolatban.

... *Az állam elutasítása Augustinusnál*; csak állatokon uralkodhat az ember. Az állam szervezett bűn... Csak Krisztus képes igazságos államot berendezni... (Civitas dei...)

Jehovikus metafizikát végiggondolni: tuberkulózis, hatalmi állam – minden egyforma messze Istentől (egyrészt bosszú, másrészt Assisi Ferenc). A győztesnek igaza van. Az állam mint

szervezett tuberkulózis; ha a pestisbacilusok megszerveződnenek, megalapítanák a világ-birodalmat.”²⁶⁷

Ezek a szövegek azért töredékesek és néhol összefüggéstelenek (vagy csak értelmezéssel teremthető közöttük összefüggés), mert különböző művek és filozófusok, illetve egyházatyák – írók –, művészek gondolataiból készített konspektusok.

Töredékességük ellenére is rekonstruálható belőlük a fiatal Lukács kereszténységhez (benne a katolikus egyházhoz) való viszonyának fő vonala.

Ezeket az ún. etikai töredékeket Lukács 1914 és 1917 között vetette papírra; látja, hogy az egyházon belül két fő irányzat van, a konzervatív és a forradalmi, s úgy véli, hogy az egyház (mint ekkor még maga Lukács is) ingadozik e két irányzat között, hogy végül is a konzervatív törekvések váljanak benne dominánssá. Ekkor maga Lukács is még egyetért ezzel, a fiatal Lukács ekkor még nem Naphta.

Ugyanakkor e töredékekben látja és felvázolja – még ugyan nem fogadja el – a forradalmi egyház koncepcióját is: az Isten törvényeit be nem tartó intézményeket meg kell változtatni, s mivel csak Krisztus képes igazságos államot létrehozni, ezért az államot, a társadalmat az Egyház példájára és mintájára át kell formálni (Civitas Dei), s mivel az. egyház spirituális lényege miatt ezt nem tudja megvalósítani, ezt az átformálást erőszakkal kell kikényszeríteni. Ezek Naphta szövegei, ő ugyanígy elmondhatta volna (mint ahogy lényegét el is mondta).

Ez az elfogadás azonban nem várat sokáig magára; alig néhány hónap múlva, 1918 tavaszán a Társadalomtudományi Társaság vitáján Lukács eljutott annak belátásáig és elfogadásáig, hogy „a földre kell hoznunk az isten országát”. Ezzel szellemiségében a forradalmi egyház koncepciója felülkerekedett a konzervatívon, ez az a pont és idő, amikor a fiatal Lukács „elkezdte a Leo Naphtává válást”; ez a folyamat viharos gyorsasággal be is következett, hisz Lukács még az év végén belépett a Kommunisták Magyarországi Pártjába. (Ha Thomas Mann megengedte volna Naphtának, ezt minden bizonnyal ő is megtette volna; erről még később.)

Amit azzal kapcsolatban írtunk, hogy Thomas Mann hogyan és mennyire ismerte a fiatal Lukácsot, az természetesen az itt elmondottakra is vonatkoztatható. Ezzel nem akarjuk azt állítani, hogy például az író ismerhette a fiatal Lukács ún. etikai töredékeit és azokból válogatta a Naphta jellemzéséhez szükséges részeket, s ez az oka a vallásosságukban található alapvető azonosságoknak.

Nyilvánvaló, hogy – Thomas Mann Lukács-ismeretén kívül – arról is szó van, hogy közösek voltak azok a forrásaik, amelyekből az író ismereteket szerzett, illetve, melyeket a fiatal Lukács tanulmányozott. S ezek a források azután hatottak mind Mannra, mind a fiatal Lukácsra.

Sagave és Tar eredményeinek ismertetése kapcsán már utaltunk ezek némelyikére. Különösen Novalis, E. Troeltsch (német vallás- és történetfilozófus) és E. Gothein (német kultúr- és gazdaságtörténész) műveinek hatását – mint közös forrást – hangsúlyozhatjuk.

Novalis szerepét – különösen a középkori katolikus egyház romantikus apológiája vonatkozásában – nem kell különösebben méltatnunk. (Az ő szerepét Sagave alaposan elemezte könyvében.)

E. Troeltsch-csel és E. Gotheinnel kapcsolatban el kell mondanunk, hogy a fiatal Lukács heidelbergi időszakában személyes kapcsolatban állt velük, ismerte és felhasználta – ahogy Thomas Mann is – vallástörténettel kapcsolatos írásaikat.

²⁶⁷ Lukács György *Etikai töredékek 1914-1917-ből*. In: *A Vasárnapi Kör*. – 121, 122, 123.

E. Troeltsch-csel kapcsolatban még az is elmondható, hogy az *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter* című írását maga a szerző küldte meg Lukácsnak, és hogy Lukács *A regény elmélete* című művéről – többek között – azt írta, hogy „az antikvitás és a kereszténység teljesen megfelel az én felfogásomnak”.²⁶⁸

Visszatérve még Sagave és Tar könyveire, elmondható, hogy amellet, hogy közös törekvésük Thomas Mann forrásainak kutatása, sajátosan ki is egészítik egymást. Sagave döntően Naphta, míg Tar a fiatal Lukács vallásosságával foglalkozott. Sagave jóval meggyőzőbben adta Naphta vallásosságának a jellemzését, mint Tar Lukácsét.

Az összehasonlítás további lehetőségei és problémái

A regényalak és a feltételezett modell összehasonlításának legfontosabb területeit az eddigiekben már áttekintettük. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy ne lennének további olyan, fontos és kevésbé fontos kérdések, melyek az összehasonlítás érdekében még megvizsgálandóak.

A terror Naphtánál és Lukácsnál

Ezek egyike a terror értelmezésének a problémája, amely mind Naphta, mind Lukács vonatkozásában figyelmet érdemel.

Naphta nem egy helyen a terror szükségességéről beszélt²⁶⁹, „szent kegyetlenség”-ként, „szent terror”-ként emlegetve azt²⁷⁰; Joachimmal – Castorp unokatestvérével – abban egyezett meg világa, „hogy senki se tartóztassa kezét a vérontástól” stb.²⁷¹

Ez a terror azonban nem önmagáért van; ahogy a pápa uralmi igénye sem, diktatúrája „helyettesítés” (azaz azt a célt szolgálja), hogy átvezesse a bűnös emberiséget a megváltás után a mennyei birodalomba. Naphta szerint a proletariátus diktatúrája is ilyen „helyettes diktatúra”, melynek az a fő feladata, hogy „a kommunista isten-állam”-ot megteremtse²⁷², ezzel a bűnös lelkeket rákényszerítse a megváltásra.

Ezek után felvetődik a kérdés, hogy összehasonlítható-e Naphta terrorral kapcsolatos felfogása a fiatal Lukácséval?

Erre általánosságban nem, csak konkrétan, differenciáltan válaszolhatunk. A legfontosabb, amivel kezdenünk kell-az, hogy míg Naphta terrorral kapcsolatos nézetei egyértelműen vallási célok által motiváltak, addig a fiatal Lukácsnál a terror alapvetően etikai probléma volt, amelyet leghatározottabban *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, valamint a *Taktika és etika* című írásaiban fogalmazott meg. A fiatal Lukács terrorral kapcsolatos álláspontját erkölcsfilozófiájának bemutatásánál részleteiben tárgyaltuk. (Igaz, az ún. etikai töredékeiben az erőszak, a terror, az egyház, a vallás törekvései realizálásának eszközeként is felmerült, hogy a spirituális lényegű egyház helyett a bűnös emberiséget erőszakkal kényszerítsék rá a megváltásra – de dominánsan nem ez jellemezte a fiatal Lukács terrorral kapcsolatos felfogását.)

²⁶⁸ Ernst Troeltsch levele Lukács Györgyhöz, 1917. jan. 8. In: *Lukács György levelezése (1902-1917)*. – 663.

²⁶⁹ Thomas Mann: *A varázshegy*. II. köt. – 84, 87.

²⁷⁰ Uo. – 163, 510.

²⁷¹ Uo. – 152.

²⁷² Uo. – 353.

Thomas Mann vagy nem ismerte kellően a fiatal Lukács terrorral kapcsolatos véleményét, vagy szándékosan változtatta meg Naphtánál a terror motivációit. Magam az utóbbi feltételezésre hajlok. Azért, mert úgy látszik, míg a fiatal Lukács személyiségének a vallásosság mellett az erkölcsi tudat volt a másik döntő meghatározója, addig az író alapjában eltekintett Naphta személyiségének, törekvéseinek erkölcsi minősítésétől, pontosabban – ha nem is határozottan, inkább ködösen – Naphtát úgy mutatta be, mint aki szemben áll az erkölccsel, azt „... molyos burzsoá, klasszicisztikus erkölcsi ideológiá”-nak tekinti²⁷³, s aki szerint az új világnak az „erkölcsi káoszból” kell megszületni.²⁷⁴

Naphta és a fiatal Lukács, mint feltételezett modell között ez az egyik legdöntőbb különbség. Ezért nem érthetünk egyet Judith Marcus-Tar azon véleményével, hogy Naphta etikai törekvései annak feleltek meg, amit Lukács a *Taktika és etika* című művében fogalmazott meg.²⁷⁵ Ha egyáltalán Naphta és az erkölcsi tudat viszonyáról beszélünk, akkor Naphta etikaellenes törekvéseiről kellene szólnunk.

Ugyanakkor az is kétségtelen – ha mások is a motivációk, ha lényegesek is a különbségek –, hogy mind Naphtánál, mind a fiatal Lukácsnál a terror, illetve a proletár diktatúra eszméje, Lukácsnál a megvalósítása is, központi helyet foglalt el törekvéseikben. A fiatal Lukács életútjánál nem egy helyen utaltunk arra, hogy Mann ösztönzést meríthetett belőle Naphta terrorral kapcsolatos felfogásának az ábrázolásához.

A népbiztos Lukács is csak ideiglenes és szintén „helyettes” diktatúraként vette figyelembe a proletárdiktatúrát. Ideiglenesnek azért, mert Lukács véleménye szerint csak addig van rá szükség, amíg a világforradalom győzelmének folyamatában a dolgozó emberiség meg nem teremti a szocializmust, s ezután a proletárdiktatúra majd átnő proletár demokráciába; „helyettes” diktatúra azért, mert ez a politikai erőszak csak eszköz egy új társadalom megteremtésére, ahol is ez az eszköz megszűnik és átadja a helyét a széles értelemben vett kultúrának, mint az emberiség megvalósítandó céljának.

Még egy ide tartozó mozzanatról kell szólnunk; különösen Sagave foglalkozik azzal, hogy Thomas Mann Naphta terrorral kapcsolatos magatartásának ábrázolásában szerepet játszott az a hatás, amelyet G. Sorel nézetei gyakoroltak az íróra.²⁷⁶ Ugyanakkor magyar szerzők azt állítják, hogy a fiatal Lukács – Szabó Ervin befolyására – már az első világháború alatt hajlott az anarcho-szindikalizmusra, s G. Sorel öreá is hatást gyakorolt. Ezt a nézetet J. Marcus-Tar is elfogadja.²⁷⁷ E vélemények alapján tehát mind a fiatal Lukács, mind Naphta terrorral kapcsolatos felfogásának van egy közös forrása, s ez G. Sorel.

Ami a fiatal Lukácsot illeti, semmivel sem bizonyítható legendának látszik, hogy az első világháború alatt G. Sorel anarcho-szindikalista nézetei hatottak volna rá, valamint az is, hogy Szabó Ervinnel közelebbi eszmei kapcsolatba került volna. (Lukács 40-50 évvel későbbi visszaemlékezéseit, és ilyen irányú nyilatkozatait – melyek mindenekelőtt G. Sorelhez való eszmei kapcsolódására utalnak, Szabó Ervinhez való viszonyát ti. jóval tárgyilagosabban érintik – nem fogadhatjuk el dokumentumértékűnek.)²⁷⁸

²⁷³ Uo. – 235.

²⁷⁴ Uo. – 510.

²⁷⁵ Ld. J. Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács*. – 150-151.

²⁷⁶ Pierre-Paul Sagave: *Réalité...*, VI. fejezet. Apologie de la violence. – 67 skk.

²⁷⁷ J. Marcus-Tar: *Thomas Mann und Georg Lukács*. 121. láb. 170-171.

²⁷⁸ Egy korabeli levél látszik ennek ellentmondani. Eberhard Gothein – a heidelbergi ismerősök egyike, aki – 1918. március elején, amikor megkezdődött a vita a Társadalomtudományi Társaságban, Budapesten Lukácséknál vendégeskedett, s feleségének a következőket írta: „Lukács

Szabó Ervin nem volt „Vasárnapos,” mégcsak előadást sem tartott Lukács csoportjának „Szellemi Tudományok Szabad Iskoláján.” Szabó és Lukács kapcsolatát illetően az az igazság, hogy társaságban (mindenekelőtt Madzsar Józsefénél) egyszer-kétszer találkozhattak; bizonyíthatóan egy alkalommal, 1916 szeptemberében, jött létre közöttük egy háborúellenes indíttatású kapcsolat, amikor Lukács Balázs Bélával együtt elhatározta, hogy aláírásával csatlakozik a Babits-Jászi-Szabó Ervin kezdeményezésére létrehozandó „Európa lovagjai”-hoz.²⁷⁹

Egy társadalmi tan, amely legyőzi az ökonomizmust

A varázshegy II. kötetének 87. oldalán Naphta Settembrinitől a következőket kérdezi:

„... nem vette észre egy társadalmi tan létezését, amely emberi síkon legyőzi az ökonomizmust, s alapelvei, céljai pontosan megegyeznek a keresztény *civitas* Deivel?”²⁸⁰

Az idézetnek az a része rendkívül érdekes, hogy *van egy társadalmi tan, amely legyőzi az ökonomizmust*, s céljai megegyeznek a *civitas* Deivel. Itt Naphta nyilvánvalóan a marxizmusról beszél.

De a marxizmust és a hozzá kapcsolódó bolsevizmust – különösen polgári oldalról – ökonomizmussal, vulgár-materializmussal vádolták. S az idézetben Mann, Naphta szájával, ennek éppen az ellenkezőjét mondhatja; honnan vette ezt az író, aki nem volt a marxizmusnak, irányzatainak alapos ismerője?!

Nagyon valószínű, hogy Mann ezt a kijelentést is magától Lukácstól vette, aki egy egész – a történelmi materializmus funkcióváltozásáról szóló – elméleti koncepciót dolgozott ki ezzel kapcsolatban. Mert ugyan Lukácson kívül még mások is – például K. Korsch – képviselték az idézetben megfogalmazott álláspontot, de az még valószínűtlenebb, hogy Mann K. Korsch elméleti munkásságát figyelemmel kísérte volna.

A történelmi materializmus funkcióváltozásáról szóló lukácsi koncepciónak éppen az a magva, hogy a gazdasági tényezők meghatározó szerepe a szocializmus építésének az időszakában megszűnik.

Lukács – az opportunist, reformista szociáldemokráciával, ennek mechanikus determinista történetfilozófiájával szemben – kijelentette, hogy az az állítás, amely szerint mindig a gazdasági átalakulás, illetve a gazdasági tényezők határozzák meg a társadalom fejlődését, a történelmi materializmus kapitalizmusra vonatkoztatásának az abszolutizálásából fakad, és ahogy a történelmi materializmus tanítását a szocializmusra kezdik alkalmazni, e tanításban funkcióváltozás történik, amelynek lényege, hogy mindinkább megszűnik a gazdaság

individualista-szindikalista csoportjának volt vitaestje Szabó úrnak, a szocialisták vezérének marxista csoportjával.” Gothein Lukács vagy mások információját minden bizonnyal félreérthette, hisz nehezen képzelhető el, hogy Lukács önmagát és csoportját szindikalistának tartotta volna éppen Szabó Ervinnel való összehasonlításban, illetve ellenében, mint ahogy az sem valószínű, hogy Lukács Szabó Ervint a „szocialisták vezérének” titulálta volna. Aki ezt mondta Gotheinnek – vagy ha ő ezt így értette annak a szindikalizmussal kapcsolatos minősítését is óvatossággal kell fogadni. (A legvalószínűbbnek az tartható, hogy a Szabó Ervinről mondott szindikalizmust Gothein tévedésből Lukácsra és csoportjára értette.) Ld. Eberhard Gothein Marie Luise Gotheinhez, 1918. márc. 3-án és 7-én írott leveleit a heidelbergi egyetemi könyvtár kéziratárában. (Utal rá Karádi Éva *A budapesti Lukács-kör és a heidelbergi Max Weber-kör c. kézirat* írásában.)

²⁷⁹ Ld. Novák Zoltán: *A Vasárnap Társaság*. – 50.

²⁸⁰ Thomas Mann: *A varázshegy*. II. köt. – 87.

meghatározó szerepe, s helyette új, eszmei-erkölcsi motivációk veszik át a társadalmi fejlődés előre vitelét.

Ezen új hatóerőkről Lukács a következőket mondta:

„A szocializmusra való átmenetnek, a szocializmus építő munkájának lényege éppen abban foglalható össze, hogy az ideologikus elemek, az emberi eszme, az ember felszabadításának és megváltoztatásának eszméje lesz az építőmunka uralkodó eszméjévé és a gazdasági élet ennek az eszmének egyszerű eszközévé, egyszerű funkciójává válik.”²⁸¹

Nem akarjuk Lukácsnak e koncepcióját részletesen taglalni és kritizálni; ez a felfogása teljesen beleillik abba az elméleti folyamatba, amelyet a messianisztikusan khiliasztikus, szektásan utópista törekvéseiről már elmondtunk.

Íme, újabb adalék, miről beszélhetett Lukács Thomas Mannak személyes találkozásukon, honnan vette volna különben az író ezt a korabeli marxizmusban csak kevesek által, s legfőképpen a fiatal Lukács által képviselt álláspontot?!

Leo Naphta öngyilkossága, valamint a fiatal Lukács affinitása az öngyilkos szituációkhoz

Minden bizonnyal már a fenti cím is meghökkentő, kivált a fiatal Lukácsra utaló része. Többször hangsúlyoztuk, ebben az írásban kényes kérdések felvetését is vállaljuk, erre kényszerítenek a vizsgált anyag belső összefüggései még akkor is, ha a felvetődő problémák egy részénél csak hipotézisekkel élhetünk, melyek igazságtartalma legjobb esetben is csak nagy valószínűséggel állítható, de elégséges módon nem bizonyítható.

Ha ugyanis lényegében igaz a felvetett koncepció – amit az anyag ismeretében joggal vélünk –, akkor az összehasonlítás a legnehezebb és legellentmondásosabb dimenziókban sem vezethet kudarchoz, legfeljebb az derülhet ki, hogy bizonyos esetekben nem genetikus összefüggés áll fenn Naphta és Lukács között, hanem véletlen egybeesés, hogy a köztük lévő nyilvánvaló különbségekről ne is beszéljünk. Azt, hogy Leo Naphta modellje a fiatal Lukács György-e nem az dönti el, hogy minden vonatkozásban – legyen az lényeges vagy nem lényeges kérdés – kimutatható a közöttük lévő összefüggés, azonosság vagy sem. A fiatal Lukács modell-voltát összetettebben, a belső és lényegi összefüggések figyelembevételével – a dialektikus logika azonosság elvének az érvényesítésével – tudjuk csak eldönteni.

Az első kérdés, amit minden bevezetés és a közvetítő mozzanat nélkül fel kell tennünk: miért lett Leo Naphta öngyilkos?

A lényegre redukált válasz a következő: azért, mert az író így akarta, s azért akarta így, mert Mann Settembrini és Naphta párviadalának kimenetelét legjobb esetben is döntetlennek akarta látni és láttatni; továbbá azért akarta így, mert ha Naphta életben marad a továbbiakban nem tudott volna vele mit kezdeni, a szocialista forradalomban tevékenykedő hőst nem tudta volna belülről ábrázolni.

Ezzel azon véleményünket is megfogalmaztuk, hogy Naphta halála nem a regény belső szükségszerűségéből, a Naphta által képviselt eszmék és azok világtörténeti-társadalmi realizálhatatlanságából fakadt, Naphtának tehát szükségszerűen nem kellett meghalnia, de ha

²⁸¹ Lukács e beszédét (A történelmi materializmus funkcióváltozása) a Történelmi Materializmus Kutató Intézetének megnyitó előadásaként, 1919 tavaszán mondta el. (Megj. *Internationale*, 1919. júl.) Lukács ezt az előadását éppen a minket érintő kérdésekben - lényeges módosításokkal újra közreadta az 1923-ban megjelent *Történelem és osztálytudat c.* tanulmánykötetében. Az idézett részt a *Mindenki újakra készül* (IV. köt. – 662.) kiadvány alapján közlöm.

életben marad, akkor minden bizonnyal (Lukácshoz hasonlóan) belépett volna a Német Kommunista Pártba és esetleg a Bajor Tanácsköztársaság népbiztosa lesz. Az író azonban ezen az úton nem tudta volna követni; Thomas Mann világnézete, a szocialista forradalmakhoz kapcsolódó kivárában közömbös viszonya e követést nem tette volna lehetővé. Az író tehát „erőszakot” tett a történelmi-társadalmi valóságból táplálkozó regény immanens mozgásán s ezzel Naphtát arra kényszerítette, hogy öngyilkos legyen.

Ezért Naphta személyes sorsának csődje, ennek szimbolikus jelentősége nem az általa képviselt eszmék, társadalmi-történelmi folyamatok csődjét jelentik, hanem a polgár Thomas Mann írói lehetőségeinek mozgásterét mutatják.

Ezért volt fontos, hogy az első részben röviden megvilágítsuk Thomas Mann eszmei-politikai törekvéseit, mert a „világnézeti szög” – egy belső szükségyszerűséggel nem motivált kéz halántékhoz emelésével – kibújt a zsákból és Naphta fejébe fűrődött.

Ugyanakkor azt is fontosnak tartjuk jelezni, hogy Lukács, a feltételezett modell az író számára minden lehetőséget megadott, hogy Naphtát ne pusztítsa el; Mann – eszmei, politikai okok miatt – nem tudott élni ezzel a lehetőséggel. Itt kívánjuk kimondani azt – amit talán az eddigiek is érzékeltettek –, hogy Lukács, mint modell mennyivel összetettebb, gazdagabb személyiség volt (J. Marcus-Tar és mások állításai ellenére), mind személyiség-jegyeit, mind életútját, mind tevékenységét illetően, mint ahogy az író Naphtában ábrázolni tudta. De egyáltalán van-e olyan író, aki a lukácsi (vagy hozzá hasonló) személyiséget – életutat, a maga bonyolultan összetett, ellentmondásoktól sem mentes gazdagságában tudná regényhőse modelljéül választani, s e modellekhez hasonlatosan összetett, gazdag, méltó figurákat alkotni?

Mann, aki – a maga által vont mozgástéren belül nagy művész, tudta, hogy Naphta öngyilkosságát indokolnia kell; ezt két dimenzióban is megpróbálta megtenni.

Az egyik a társadalmi-szellemi dimenzió, amelyet a gnosztikus hermetizmus segítségével igyekezett valóságos ható tényezővé tenni, a másik, a személyes dimenzió, Naphta gyorsan romló egészségi állapota.

Szó volt már arról, hogy a gnosztikus hermetizmus alkalmas a válsághangulat, az emberi elidegenedés atmoszférájának a kifejezésére, a regény „A nagy tompultság” és „A nagy ingerültség” című részei a világnak ezt az apokaliptikus állapotát voltak hivatva ábrázolni. Ezek a részek Hans Castorp közérzetét is mutatták, aki „... lelke mélyéig elborzadt a világ félelmetes, ferde és torz állapotától, a démonian vigyorgó majomistentől, akinek féktelen uralma alá került (érzése szerint) a világ, s akinek neve: »A nagy tompultság«...”²⁸² A démon annyira kísértett a szanatóriumban, hogy a levegőben volt a „kötekedés. Fenyegető ingerültség. Megnevezhetetlen türelmetlenség. Általános hajlam az epés szóváltásra, dühkitörésre, sőt dulakodásra.”²⁸³

Ez a „megnevezhetetlen türelmetlenség” hogyan érintette Naphta személyiségének magvát? A nehézség abban van, hogy Naphta személyisége „kétpólusú”, egyik pólus a középkori katolicizmus által motivált romantikus antikapitalista, a másik a messianisztikus forradalmár pólusa.

Amíg a gnosztikus hermetizmus által kifejezésre juttatott válságtudat adekvát személyiségének első pólusával, amelynek következtében Naphta helyzetét kilátástalannak tarthatja, amit a személyes sors, a betegség nagymértékben fel is fokozhat s ezért eljuthat akár az

²⁸² Thomas Mann: *A varázshegy*. II. köt. – 420.

²⁸³ Uo. – 488.

öngyilkosságig is, addig az ily módon kifejezett társadalmi-történeti válság a messianisztikus forradalmárt nemhogy öngyilkosságba nem kell kergesse, hanem éppen ellenkezőleg, ez a válság és tudatosítása dinamizáló erejévé, gyújtó anyagává kell hogy váljon forradalmiságának.

Az öngyilkossággal kapcsolatos írói motiváció ezért féloldalas, és végső soron – a személyiség lényegesebb vonatkozása, a messianisztikus forradalmiság oldaláról – elfogadhatatlan, mert a motiváció és a személyiség lényegi vonatkozása inadekvát.

Az itt elmondottak fényében másodlagos a személyes dimenzió, a romló egészségi állapot szerepe; ez ugyan mindenképpen befolyásolhatja a társadalmi-eszmei válság hatásából eredő választásokat, de – az épelméjűség körülményei között – nem változtathatja meg a hatás irányának lényegét. Természetesen csak Naphtáról, s nem általában van itt szó. (Mann is érezhette, hogy Naphta öngyilkosságának motivációja nem áll eléggé szilárd alapon, ezért a látóhatár szélén, bátortalanul ugyan, de Naphta ép eszét is megkérdőjelezi; azt írta, hogy e vitákban Naphta „fejtegetései meghaladták a szellemi épség határait”, hogy „törekedett az értelem lerombolására...” stb.²⁸⁴ Ez azonban nem fogadható el komoly érvnek, hisz egyrészt az író sem akként kezeli, másrészt, akkor Naphta „megőrülésének” a rejtélyét kellene vizsgálni, ami a regényben nem lenne motiváltabb az öngyilkosságnál.²⁸⁵

A címben jelzett téma kapcsán Naphta és a fiatal Lukács összehasonlításában – Naphta kétpólusúnak mondott személyisége, valamint a fiatal Lukács életútjának két szakaszra bonthatósága miatt könnyen és nehezen megoldható problémák egyaránt vannak. Kezdjük a könnyebbel.

Először a középkori katolicizmus ideológiája által befolyásolt romantikus antikapitalista Naphtát hasonlítsuk össze Georg von Lukáccsal.

Ez a fiatal Lukács – Naphtához hasonlóan – életútjában, szellemiségében szintén megélte a válságot, amit mindenekelőtt *A regény elméletében* fogalmazott meg, ahol a világot a „tökéletesedett bűnösség” állapotában lévőnek találta; s a „Vasárnapos” csoportosulásban, e sajátos »lelki szanatórium«-ban próbálta megszüntetni-leküzdeni magát a válságot, illetve következményeit. Láttuk, nem nagy sikerrel.

Ezért nem véletlen, hogy Georg von Lukács – a romantikus antikapitalista Naphtához hasonlóan számtalanszor eljutott az öngyilkosság küszöbéig.

Az alábbiakban csak egy dokumentum alapján, az 1910-11-ben vezetett *Napló*²⁸⁶ tanúságtételével jellezzük Georg von Lukács vonzódását az öngyilkossághoz.

²⁸⁴ Uo. – 499-500.

²⁸⁵ Vannak más álláspontok is Naphta öngyilkosságát illetően. Kardos László pl. a következőkben véli megglelni a magyarázatot: „... S miért lőtte agyon Naphta önmagát? Mert ez volt az egyetlen hatásos húzás ebben a soklépéses sakkjátszmában. Ha Naphta követi a humanista példáját, s a levegőbe lő, ezzel a másodlagos elgondolással lépést veszít: pisztolya csak halványabb visszhangját dörrenti az olasz lövésének. Ha meg kényelmesen és biztos kézzel agyonlővi a kiszolgáltatottat, majdhogynem gyilkosként hagyja ott a porondot, s egy gyilkos tanításaira ki hallgat odaadó szívvel? Egy ilyen lövés a jezsuita pedagógus végső veresége lett volna, s veresége annak az ideológiának, amelyet képviselt. (S érv a humanista ideológia mellett!) Naphta csak úgy tarthatta meg harci pozícióit, ha nem fogadja el Settembrini hatalmas gesztusát, s nem él a maga ádáz lehetőségeivel. Csak úgy maradhatott „egy szinten” ellenfelével, ha méltó gesztussal válaszol. S méltóval válaszolt-e? Igen is, nem is.” (Kardos László: *Thomas Mann és a Varázshegy*. In: *Közel és távol*. Magvető, 1966. – 138-139.)

²⁸⁶ Lukács György: *Napló (1910-1911)*. In: *Curriculum vitae*.

A két évben kilenc alkalommal van olyan beírás a *Naplóban*, amely Lukács öngyilkossági szándékával foglalkozik.²⁸⁷ A beírásokból megtudjuk, hogy az előző években is foglalkozott már ezzel a gondolattal, de akkor a pisztolyt még nem vétette meg. (Milyen groteszk, ő is pisztolyt akart végezni magával, mint Naphta.) Íme az ehhez kötődő 1910. június 1-i beírás:

„Nem arra való az én egész életem..., hogy egy szép napon egészen meztelenül álljon előttem annak végleges üressége és lényegtelenége: a tragédia? Érzem jönni; talán soha olyan biztos erővel, mint most... És akkor? Azt hiszem, föbe lövöm magamat. Mert jelnek érzem, hogy most van energiám Ottóval revolvert vétetni magamnak. (Tavaly hányszor akartam Edithtel vagy Csorba Ivánnal? De sohase szóltam nekik.)”²⁸⁸

Kétségtelen, hogy a fiatal Lukács életének egyik mélypontja az 1910-11-es év; Irma és Leo meghaltak, a magántanári habilitáció többszöri kísérlete kudarcba fulladt. Idegállapota egyre romlik; a *Naplóból* kiderül, hogy látási, majd hallási hallucinációi vannak, rosszul alszik.²⁸⁹ A pisztolyvásárlás közben megtörténik, nem tud dolgozni, e helyett órákig játszik a pisztollyal.²⁹⁰ 1911 végén azon csodálkozik, hogy még él:

„Még élek – mily különös; úgy látszik, még nincs vége. És az is különös, nem találok magamban érvet az öngyilkosság ellen.”²⁹¹

Majd 1911. november 23-án a következőket írja: „És minél élesebben gondolkodom magamról, annál tisztábban látom: csak a halál a döntés; ha volna bennem valódi intellektuális tisztesség, igazi vágy a megismerésre, akkor meg kellene ölnöm magamat; ezáltal kikényszeríthetném azt a döntést, melyet a sors mindig csak elvon előlem, ezáltal elérhetném a nekem egyébként mindenütt megtagadott, el nem gondolt realitást. És valami egészen tompa, teljesen kianalizálhatatlan az, ami visszatart.”²⁹²

Ezek után nekünk is fel kell tennünk a kérdést. miért nem lett a fiatal Lukács öngyilkos?

Az idézetek már utaltak arra, hogy ezt maga Lukács sem igen tudta, a *Naplóban* azonban van néhány olyan kapaszkodó, amely lehetővé tesz bizonyos válaszokat.

Az egyik magyarázat kétségtelen az, amire a *Napló* így utal: „... mert semmiképp nem bírom elviselni a lényegtelen életet, és most azért élek még, mert ezt mégsem adtam fel teljesen”²⁹³

A másik magyarázat – s a *Naplóban* ez a gyakoribb és az összehasonlítás szempontjából is izgalmasabb – a dialektika sajátos értelmezésével függ össze. Ezzel az értelmezéssel a *Napló* 1911. október 22-ei, november 17-ei és november 23-ai bejegyzéseiben találkozunk; a dialektika értelme ezekben a részekben elég ködösen van ugyan megfogalmazva, de valami realitással szemben állót, döntésképtelenséget, „dialektikus lebegés”-t jelent (különösen ezt az utóbbi meghatározást emlegeti gyakran). A fiatal Lukács, e magyarázat szerint, azért nem tud öngyilkos lenni, mert döntésképtelen, bizonytalan az ítéleteiben: ezt nevezi „dialektikus lebegés”-nek.

²⁸⁷ A *Naplóban* ezek a következő napok beírásai: 1910. jún. 1., júl. 2., júl. 19., júl. 29., 1911. nov. 17., nov. 23., nov. 24., nov. 25. és dec. 15.

²⁸⁸ Uo. – 1910. jún. 1. – 427.

²⁸⁹ Uo. – 433.

²⁹⁰ Uo. – 435.

²⁹¹ Uo. – 1911. nov. 17. – 445.

²⁹² Uo. – 1911. nov. 23. – 447.

²⁹³ Uo. – 451.

A dialektikának ez a felfogása és Thomas Mann dialektika felfogása lényegi azonosságot mutat. Az írónál is lényegében arról van szó, hogy „a dialektikus kakasviadal” nem más, mint a két protagonista által képviselt ellentétek „dialektikus lebegése”, eltérés az író által igaznak tartott középtől, mint mértéktől. A dialektika tehát azonos a mértéktelenséggel. Ez a gondolat Georg von Lukácsnál is felmerül; ahogy Thomas Mann dialektikus magatartásban, azaz mértéktelenségben marasztalja el Naphtát, s ezt pusztulása-öngyilkossága egyik mozzanatának ábrázolja, ugyanúgy a *Napló* 1911. december 16-i beírásaként olvashatjuk: „... nem a mértéktelenségemben keresendő-e mindennek az oka (abban, hogy nincs bennem mérték)?...”²⁹⁴

Tehát mind Leo Naphta, mind a fiatal Lukács közös a mértéktelenségben, amit mind az író, mind Lukács dialektikának („dialektikus kakasviadal”-nak, „dialektikus lebegés”-nek) fog fel.

A dialektikának ez az értelmezése a dialektika lényegét heréli ki, és lényegében szofisztikává teszi; ez eredményezhette azt, hogy a regény esetében ez a „dialektika” a „nagy ingerültség” fokozásában egyik előidézője lett Naphta öngyilkosságának, Georg von Lukács esetében ez a „dialektikus lebegés” a maga döntésképtelenségével elvetette az öngyilkosságot.

Visszatérve az összehasonlításhoz nem tagadható, hogy a romantikus antikapitalista Leo Naphta és Georg von Lukács között az öngyilkosság vonatkozásában is (minden meglévő különbség ellenére, vagy azzal együtt) lényegi azonosság van.

Thomas Mann véletlenül érzett rá modelljének erre a személyiségzavarára vagy tudott valamit róla? Ez az utóbbi is valószínűsíthető. Dokumentálható, hogy a fiatal Lukács többeknek – olyanoknak, akik az író erről informálhatták – beszámolt az öngyilkossággal való kacérkodásáról. Így tudott arról az a Baumgarten Ferenc is, aki az első közvetlen kapcsolatot teremtette Mann és Lukács között²⁹⁵, de tudott róla Lukács Mária, Lukács huga is, aki erről minden bizonnyal beszámolt apjuknak, Lukács Józsefnek is.

Szembe kell néznünk az összehasonlítás nehezebb esetével is. Mann ugyanis a messianisztikus forradalmár Naphtát is az öngyilkosságba kergette, ugyanakkor a népbiztos Lukács is Naphta modellje, ezért fel kell tennünk a kérdést: van-e valami összefüggés, van-e lehetőség az összehasonlításra a forradalmár Naphta és a forradalmár Lukács között az öngyilkosság vonatkozásában?

Bármennyire paradox is, de azt kell mondanunk, hogy bizonyos értelemben igen, még ha ebben a vonatkozásban lényeges különbségek is vannak közöttük.

Ha alaposabban belegondolunk abba a szituációba, hogy a Magyar Tanácsköztársaság leverése után a KMP vezetésének utasítására ketten, Korvin Ottó és Lukács György maradtak az ellenforradalmi Magyarországon azért, hogy illegalitásban irányítsák a párt újjászervezését, akkor nem túlzás azt mondani, hogy ez egy öngyilkos szituáció volt, sőt (majdnem) azonos volt az öngyilkossággal.

Ha ennél még figyelembe vesszük az idős Lukács *Megélt gondolkodás* című önéletrajzi vázlatában lévő azon feltételezést, hogy Kun Béla azért hagyta őket Budapesten, mert alkalmasnak tartotta mindkettőjüket a mártírszerepre, valamint így akart megszabadulni tőlük, mint politikai ellenfeleiktől²⁹⁶, akkor nem túlzóak megállapításaink.

²⁹⁴ Uo. – 453.

²⁹⁵ Lukács 1911. jún. 14-i bejegyzésként arról ír *Naplójában*, hogy Baumgartennel beszélt a problémákról; többek között itt olvashatjuk: „... Akkor azt mondtam neki: egy jénai pincérnő miatt még egyszer agyon fogom lőni magamat.” (Uo. – 431.)

²⁹⁶ Lukács György: *Megélt gondolkodás*. In: *Curriculum vitae*. 28., valamint a 43. láb. a 489. oldalon.

Korvin Ottó a várakozásokat be is teljesítette: az ellenforradalmi rendszer elfogta és kivégeztette. Lukács a polgár apának nagy anyagi áldozatával Bécsbe tudott menekülni.

Az összehasonlítás során csak paradoxonokban rögzíthető a helyzet: ahogy a polgár Mann (mint létrehozó atya) eszméi-politikai okok miatt öngyilkosságba kergette a messianisztikus forradalmár Naphtát; úgy a kommunista Kun Béla – alapvetően személyes okok miatt – öngyilkos szituációba juttatja a forradalmár Lukácsot. Mind Naphta, mind Lukács esetében a kényszer kívülről jött, Naphtánál meghatározónak bizonyult, Lukácsnak a véletlen láncolatán keresztül (valamint a polgár apa pénze segítségével) szerencséje volt.

Nem állíthatjuk, hogy Thomas Mann e paradoxonok tudatában küldte Naphtát a halálba – avagy ki tudja?

A köztük levő különbségek

Azzal, hogy a fiatal Lukács életútját, eszméit, személyiségének összetevőit részleteiben bemutattuk, a regényt ismerők számára lehetővé tettük az összehasonlítás, a saját értelmezés lehetőségét, vagyis a figura és a feltételezett modell közötti azonosságok és különbségek konstatálását.

Koncepcióinkból fakadóan arra törekedtünk, hogy Leo Naphta és a fiatal Lukács közötti összefüggéseket, hasonlóságokat és azonosságokat tárjuk fel; az összehasonlítás során csak röviden utaltunk azokra a különbségekre, amelyek közöttük kétségtelenül léteznek.

Ezeket az egyik-másik vonatkozásban lényeges különbségeket itt sem taglaljuk részletesen, hanem csak egy-két problémára utalunk.

A legfontosabb különbség közöttük, ami mindenképpen hangsúlyozandó, hogy a fiatal Lukács személyisége, életútja, eszméi sokkal összetettebbek, gazdagabbak s a maguk történeti folyamatában ellentmondásosabbak voltak, mint Leo Naphtáé. A fiatal Lukácsban mindaz megtalálható, ami Naphta lényegét kiteszi; de ugyanakkor sokkal gazdagabb, bonyolultabb személyiség is.

Ez az alapja és legdöntőbb oka, hogy a regénybeli Naphta – sok döntő és alapvető hasonlóság és azonosság mellett is – lényeges vonatkozásokban különbözik modelljétől, a fiatal Lukács Györgytől. Valamint ez az alapja és oka annak is, hogy a köztük lévő viszony lényegét nem lehet a formális logika azonosság elvével megragadni; hisz ennek alapján Naphta vagy *teljesen azonos* a fiatal Lukáccsal ($A = A$), vagy-amennyiben ez az *abszolút azonosság* nem mondható ki, akkor – nem lehet azonosságukról beszélni (A nem egyenlő B). (Az ilyen bonyolult helyzetek – mint Naphta és a fiatal Lukács összehasonlítása – mutatják, hogy a formális logika gondolkodási szabályainak kompetenciája korlátozott, azok csak az egyszerű esetekben, a mindennapok „konyhai” gyakorlatában érvényesíthetők.)

A fiatal Lukács először is nemcsak elgondolta és monológikus vitákban előadta a maga eszméit, hanem személyes sorsként megélte és gyakorlati cselekvéssé is változtatta azokat. Kommunistaaként az általa vallott eszméket annyira oda akarta kötni a gyakorlathoz, hogy a vonatkozó időszakban egy sajátos filozófiai törekvésnek, az ún. praxis-filozófiának lett az egyik jelentős megteremtője és képviselője.

Ezek fényében különösen érthetetlen, az a naiv (J. Marcus-Tar és mások által megfogalmazott) vélekedés, hogy Naphta figurája annyira bonyolult, összetett minőség, s hogy az írónak modellként nem egy, hanem több személyiséget kellett választania.

E gondolatkörhöz tartozó másik fontos különbség az – amire ugyan a maga helyén már utaltunk –, hogy míg a fiatal Lukács szellemiségében – a vallásosság mellett – a morálfilozófiának, az erkölcsi szférának döntő, meghatározó szerepe volt, addig Leo Naphta erkölcsi tudata egyrészt nincs kellően ábrázolva, másrészt – a fiatal Lukáccsal teljesen ellentétben – Naphta etikaellenes pozíciót képvisel.

Ennél a problémánál röviden meg kell állnunk, s meg kell néznünk, mi lehet az oka?!

Minden bizonnyal itt is szerepet játszott az, hogy az író nem ismerte kellően, a maga bonyolult ellentmondásosságában, a fiatal Lukács erkölcsi tudatának az alakulását. De, úgy véljük, nem ez volt a fő ok; hiszen az író bizonyíthatóan ismert olyan Lukács-írásokat, amelyek erkölcsi tudatának különböző szakaszait reprezentálták, tehát Mannak tudnia kellett, hogy a fiatal Lukács erkölcsisége nem azonos az általa megformált Naphtáéval.

Ugyanakkor Naphta azon gondolataihoz kapcsolódva, hogy van egy tan, amely társadalmi síkon legyőzi az ökonomizmust, az író kaput találhatott volna az eszmei-erkölcsi motivációk szerepének megértéséhez, és ennek kapcsán – ha már más apropót nem talált – gazdagabban megformálhatta volna erkölcsileg Naphta figuráját. Mann azonban sem itt, sem másutt ezt nem tette meg.

Az író által tudatosan létrehozott különbségnek az okát a következőkben látjuk. Ahogy Naphta keresztény és kommunista messianizmusának összefüggését, a vallási messianizmus messianisztikus kommunizmusba való átalakulásának genetikai kapcsolatát az író nem tudta folyamatában, történetileg ábrázolni, úgy, a fiatal Lukács változó (és nemegyszer egymásnak ellentmondó) erkölcsfilozófiai nézeteit még kevésbé tudta volna a maga sajátos szerepében, a fiatal Lukács szellemiségének forradalmi változást előidéző funkciójában megragadni.

Ennek azonban nemcsak az volt az oka, hogy Mann a fiatal Lukács erkölcsi tudata alakulásának a megértésében sem tudta alkalmazni a dialektikát, hanem sokkal inkább az – amiről más vonatkozásban már szintén esett szó –, hogy Thomas Mann polgár volt, aki a bolsevizmust és az erkölcsöt mint olyat, egymással összeegyeztethetetlennek tartotta. Ezért nem értette és nem törődött azzal, hogy a fiatal Lukács erkölcsi tudatának milyen szerepe volt személyiségének döntő átalakulásában; ezért ábrázolta Naphtát olyannak, mint aki szemben áll az erkölccsel.

Ez is adalék ahhoz, hogy Mann baloldali polgárként szemlélte Settembrini és Naphta vitáját, egy ilyen sajátos értelmezésben láttatja a liberális kapitalizmus és a bolsevizmus harcát; ezért sokkal helyesebb lenne – anélkül, hogy ezért az író elmarasztalnánk – ha ezt az írói pozíciót egyszerűen rögzítenénk és tudomásul vennénk. (Egy ilyen megközelítés feleslegessé teszi az olyan álértelmezéseket, mint amelyek Naphtát fasisztának minősítik, és azt állítják, hogy az író, törekvése a démoninak az ábrázolása és leleplezése volt, így hamisítva meg *A varázshegy* mondandóját.)

Visszatérve Naphta erkölcsi megformálásához: igaz, hogy a vonatkozó időszakból nem ismeretes Mannak olyan nyilatkozata, amely a fentebb elmondottakat akár Naphta-Lukács kapcsán, akár a kommunizmus kapcsán megfogalmazta volna; de ismerjük Leo Naphtát, és ismerjük nem egy – a szocializmussal kapcsolatban az íróhoz hasonlóan gondolkodó – baloldali polgár bolsevizmussal kapcsolatos erkölcsfelfogását, amelyet egyik-másik éppen a kommunista Lukáccsal kapcsolatban fogalmazott meg.

Jászi Oszkár, a magyar polgári radikálisok vezetője, a Tanácsköztársaság bukása után a Kommunisták Magyarországi Pártjában lévő frakcióharcokat bírálva „a bolsevizmus erkölcsi válságá”-ról ír, melynek forrását nem az egyes emberben látja, hanem a mozgalom alapjául szolgáló elméletben, különösen a „morál autonómiájának a megszüntetésé”-ben.²⁹⁷

Témánkhoz kapcsolódva még fontosabb Max Weber felfogása. Sokan, nem alaptalanul, 1919-es előadásait (*A tudomány mint hivatás* és *A politika mint hivatás*) úgy fogják fel, mint a Lukáccsal folytatott vita továbbvitelét.

²⁹⁷ Jászi Oszkár: *A bolsevizmus erkölcsi válságához*. In: *Bécsi Magyar Újság*, 1922/4.

Weber szembeállítja a szándék-etikát és a felelősség-etikát. Weber, a forradalmár Lukács etikai törekvéseit szándék-etikai indíttatásúnak tekintette, s úgy vélte – amivel a szocialista forradalomról és az azért tevékenykedők cselekvéseinek etikai jellegéről is elmondta véleményét –, hogy ez az etika dilettáns módon úgy akarja elutasítani a valóságot, hogy abból csak káosz, zűrzavar származik, hogy az ilyen indíttatású politikai törekvés a nézeteket monopolizálja, nem tűri meg az övétől független véleményt, s az ilyen politikai cselekvés pedig oly módon polarizál, hogy a politikai ellenfelet ellenséggé teszi.²⁹⁸ Leo Naphta etikai arcélét ugyan nem formálta meg az író, de politikai törekvései sok szempontból jellemezhetők a Max Weber által mondottakkal.

Ezek a polgári nézetek alapjában helyesen bírálták a marxizmusban, jelesen a bolsevizmusban az etikai szféra hiányát, de legkevésbé éppen a kommunista Lukáccsal szemben volt igazuk. A fiatal Lukács erkölcsfilozófiáját a bemutatásánál – a *Taktika és az etika* című műve kapcsán – részletesen beszéltünk arról, hogy Lukács kommunistaként is milyen erőfeszítéseket tett a forradalmi politika erkölcsi megalapozása érdekében, különösen a nagy és véres osztályösszeütközések által teremtett *határhelyzetek* erkölcsi konfliktusainak a feltárásában, ahol a forradalmi terror etikailag csak akkor és ott igazolható, amikor és ahol új erkölcsi értékeknek válik a bábájává.

Sem az író, sem a hozzá hasonlóan gondolkodó baloldali polgárt nem marasztalhatjuk el a fiatal Lukács erkölcsfilozófiáját és ennek gyakorlati alkalmazását nem ismerő vagy meg nem értő tévedései miatt. Hiszen tény, hogy a forradalmi mozgalmon belül sem vált uralkodóvá a fiatal Lukács azon törekvése, hogy a forradalmi politikát erkölcsileg is meg kell alapozni, hogy elismerjék azt, a politika és az erkölcs kölcsönösen függenek egymástól és meg is határozzák egymást, még akkor is, ha mindkettőnek megvan a sajátos mozgástere, amelyen belül viszonylagos önállósággal rendelkeznek.

Napjaink Lukács-kutatásában is a legzavarosabb nézetekkel találkozhatunk a fiatal Lukács erkölcsi tudata alakulásának a megítélésében. Vannak olyan nézetek is, amelyek Lukács erkölcsi tudatának alakulásában (és ehhez kapcsolódó cselekvésében) határozott degradációs folyamatot vélnek felfedezni; amelynek kezdete, a fordulat a magyarországi Tanácsköztársasághoz kapcsolódó „bűnvállalás” etikájában következett be; e vélemény szerint a fiatal Lukács „szeretetetikája”, amely Lukács erkölcsiségének legmagasabb stádiuma volt, a „bűnvállalás” etikájában átadta helyét az erkölcsnélküliségnek, az erkölcsi-degradációnak.²⁹⁹

Sokszor azonban még a marxista szándékú törekvések sem értik meg a fiatal Lukács forradalmi mozgalomhoz kapcsolódó új etikai törekvéseit, nem látják, hogy ennek kidolgozása során nem tudott egy csapásra megszabadulni az idealista buroktól, az új etika lényegét körülíró idealista erkölcsi terminusoktól. És ahelyett, hogy észrevennék e burok és terminusok mögött az új, a forradalmi etika kidolgozására irányuló törekvést, a mellékes mozzanatokat hangsúlyozzák, azt pl. hogy a *Taktika és etikában* az áldozat, mint etikai mérték az nem más, „mint Lukács első korszakában kialakított groteszken tragikus szerzetesi magatartás megismétlése”³⁰⁰; de ugyanez a szerző ugyanakkor – annak ellenére, hogy a fiatal Lukácsot etikailag a „szerzetesi magatartás” képviselőjének láttatja még a Kommunista Pártba való belépése után is – legendának tartja és tagadja azt, hogy Leo Naphta modellje a fiatal Lukács lenne.³⁰¹

²⁹⁸ Max Weber: *Állam, politika, tudomány*. (Szerk. Kemény István.) Közgazdasági, 1971.

²⁹⁹ L. Karádi Éva: *A budapesti Lukács-kör és a heidelbergi Max Weber-kör c. kéziratban levő írását*.

³⁰⁰ Hermann István: *Lukács György gondolatvilága*. 124.

³⁰¹ Hermann István: *Veszélyes viszonyok*. – 418.

Befejezés helyett

A „rejtély” kiderítésének a végére értünk. Láttuk, hogy ennek során voltak tudományos jellegű nehézségek, voltak (és vannak) tudományon kívüli problémák. Ez utóbbi kapcsán szeretnénk remélni, hogy a fiatal Lukács munkásságának elfogulatlan kutatásához a maga eredményeivel ez az írás is hozzájárul.

A tudományos nehézségek során jelentős gondot okozott a téma kifejtésének, előadásának a módja. Ennek olyan okai voltak, hogy több szálon – az író, a mű, a feltételezett modell, valamint a kutatás eddigi eredményeinek vonalán –, több dimenzióban – mindenekelőtt a történetiség és a problémák belső, logikai összefüggésének a figyelembevételével – kellett a vizsgálódást folytatnunk, és az álláspontunkat kifejtenünk; ez eredményezte a kifejtés „spirális” vagy „körkörös” jellegét, azt, hogy ugyan más nézőpontból és más összefüggésekben, de sokszor vissza kellett térnünk az egyszer már tárgyalt vagy érintett kérdésekhez. Ez a tárgyalási mód az ismétlés látszatát kelti, ugyanakkor mégis elkerülhetetlen volt, mert a sokágú, bonyolultan összetett és ellentmondásos téma felgombolyításában csak araszolva lehetett előrehaladni; így ezek a feleslegesnek látszó ismétlések, spirális jellegű visszatérések újabb tényekkel és más összefüggések keretében a problémák gazdagabb, összetettebb kifejtését tették lehetővé.

E tudományos nehézségekhez véljük tartozónak a hipotézisek oly gyakori szerepeltetését. Ugyanakkor mentségünkre szolgáljon, hogy – azon túl, hogy a rejtély felderítésének óhaja elkerülhetetlenné tette alkalmazásukat – nem egy esetben a már meglévő hipotézisek ellenében adva elő a sajátunkat, csak olyanokkal álltunk elő, melyek nagy valószínűségét igazolni lehetett, s hogy az előadott hipotézisek egy olyan koherens koncepció részeként éltek a maguk életét, ahol a bizonyítható tények szerves részei – s ugyanakkor nem mellékes, hanem sok esetben tartóoszlopai – a koncepciónak, és ahol ezek a hipotézisek nemcsak összeegyeztethetőek a bizonyítható tényekkel, hanem – e tények és hipotézisek – egymást kölcsönösen megvilágították, amivel a hipotézisek elnyerték valószínűségük maximumát, a tények pedig igazi értelmüket.

Még egy nehézségre kell utalnunk: a rejtély felderítésében szerepet játszó elődökhöz való viszonyra. Ebben a vonatkozásban arra törekedtünk, hogy tényleges eredményeiket méltányoljuk, vitatható nézeteiktől magunkat elhatároljuk. Ez azonban bizonyos esetekben azért volt rendkívül nehéz, mert ezt a kapcsolódást, illetve elhatárolódást az általánosságok és elvontságok szintjén túl lépve a konkrét igazság szférájában kellett tennünk; a részproblémákban azonban ezeknek az általánosságoknak és a konkrét igazságoknak a különbségei sokszor alig voltak érzékelhetőek, a különböző állítások és álláspontok megkülönböztetésének fontossága legtöbbször csak a munka egészében válhatott érthetővé és nyerhette el a maga jelentőségét. Ezért – az adott összefüggésben – kötéseink és oldásaink nem biztos, hogy azonnal igazolást nyertek, de erre sokszor igényt sem tartottunk, csak a megtett útról visszatekintve, a rejtély megoldásának fényében reméljük igazságuk elismerését.

A téma araszoló körbenjárása során Leo Naphta alakja születésének titka, kapcsolódása modelljéhez végül is részleteiben kibontakozott: Georg von Lukács, valamint Lukács György népbiztos személyiségének, szellemiségének, életútjának bizonyos sajátosságai – amelyek nemcsak szétválasztották, hanem össze is kötötték a fiatal Lukács fejlődésének két, egymástól alapvetően különböző szakaszát álltak össze statikusan, sajátos „elegyként” Leo Naphtává úgy, hogy *A varázshegynek* ez a protagonistája nem azonosítható teljesen sem Georg von Lukáccsal, sem Lukács György kommunista népbiztossal, hanem csak a fiatal Lukács

személyisége fejlődésének két szakaszát kifejező „Georg von Lukács György” kommunista népbiztossal, amely kifejezés minden bizonnyal nyelvi-elnevezésbeli paradoxon, de a legteljesebb mértékben kifejezi Thomas Mann „montázsmódszeré”-nek a lényegét, a figura és a modell viszonyának alapvető összefüggését.

Ezek után ha feltevődik a végső és leegyszerűsített kérdés, hogy a fiatal Lukács-e Leo Naphta modellje és ha igen, akkor milyen értelemben azonos vele, a következőkben összegezhetjük eredményeinket:

Igen, Leo Naphta modellje a fiatal Lukács volt, de a figurának és a modellnek ez a kapcsolata ahogy ez a legkülönbözőbb problémák kapcsán már bemutatásra került – nem értelmezhető a formális logika azonosságelve alapján; a köztük lévő összefüggés lényege csak a dialektikus logika szintjén ragadható meg igaz módon, olyképpen, hogy a köztük lévő alapvető azonosság állításával együtt ennek az azonosságnak bizonyos tagadását is kifejezésre kell juttatnunk, mert csak így juthatunk el a *konkrét azonossághoz*, a dialektikus logika azonosságelvének a szintjén megragadható igazsághoz. Mert csak ez az azonosságelv képes kifejezni a mozgásokban, történeti változásaikban szemlélt jelenségek közti viszonyt, képes a jelenségek változásaiban és különbségeiben is megragadni az azonosságot, a tagadva is állító nem-azonosság azonosságát. Az elmondottak fényében úgy véljük, hogy a dialektikus logikának az azonosságelve a legteljesebb mértékben kifejezi a figura és a modell viszonya azonosságának a lényegét.

Thomas Mann, aki szándéka szerint dialektika ellenes volt, Leo Naphta megteremtésében – a figura és a modell közötti dialektikus viszonynak a létrehozásával – öntudatlanul is bizonyos mértékig dialektikusnak bizonyult; az író tehetsége a művészet szférájában áttörte intellektusának polgári korlátait, s a művészi igazságra törés szenvedélyétől hajtva Leo Naphtában (aki maga is az ellentétek egységét testesíti meg: aki ugyanis – születését tekintve antidialektikus, statikus figura, ugyanakkor a „dialektikus kakasviadal” fő megvalósítója) egy olyan regényhőst hozott létre, amely – a regény bizonyos gondolati korlátait is figyelembe véve – méltó (de nem kimerítő) emléket állít modelljének – a fiatal Lukács Györgynek.