

LENDVAI L. FERENC

## LUKÁCS STORM-ESSZÉJÉNEK TÖRTÉNELEMFILÓZÓFIAI HÁTTERE\*

Lukács György esszéje Theodor Stormról *A lélek és a formák* magyar kiadásában (1910) jelent meg; a kötetben ez a második darab. A német kötetben: *Die Seele und die Formen* (1911) a negyedik, *Bürgerlichkeit und l'art pour l'art* felcímmel, a keletkezés dátumaként 1909 van megadva. Egy Popper Leóhoz írt, 1909. október 29-i levél még nem fixálja a helyet, csak fölveti, hogy a bevezető levél után, de még Novalis előtt Kassner és Storm következzen, s megjegyzi: „Akkor Novalist és Stormot kapcsolja a szociológiai háttér mindkettőben.” Az ugyancsak a kötetben először megjelenő Sterne-párbeszéd kapcsán már korábban vita alakult ki Lukács és Popper között. Popper levele 1909. október 25-én: „Nem tetszik a Sterne-cikk. [...] A Storm-cikk tetszik nekem. Szép, előkelő Lukács-hang, *nem* unalmas, ahogy talán hiszed.” A magyar kötet esszéi lényegében azt az álláspontot képviselik (a német kötetben ez majd változni fog), hogy *megformáltság* az életben nem, csupán a művészetben és a filozófiában lehetséges: ezt a problémát az életet illetően elsősorban a Kierkegaard-, a művészetet illetően a Sterne- és a Storm-esszé járja körül.

A nagy, klasszikus művészet szerepe Lukács szerint mindig is az volt (és ez lesz az álláspontja majd a továbbiakban is), hogy fölmutassa nekünk a nagy formát; illetőleg éppen az a nagy művészet, mely a nagy formát mutatja föl: „És a művészet és a tudomány produktumai között talán éppen ez az elválasztó különbség: az egyik véges, és a másik végtelen, az egyik zárt, a másik nyílt, az egyik cél, és a másik eszköze valaminek; az egyikhez – a következmények szempontjából nézve most – nincsen mennyiségileg hozzámérhető valami sehol a világon, a másikat feleslegessé teszi minden utána következő jobb alkotás. Egy szóban összefoglalva mindent: az egyiknek van formája, és a másiknak nincsen.” (*Ifjúkori művek*, 345–346.) A régebbi korok kedvezőbbek voltak az ilyen „nagy forma” létrehozására, mert a „rend”, amit Lukács, sok kortársához hasonlóan, a saját korában oly hajszoaltan keresett, régebben mintegy magától adva volt: „Valamikor [...] a művészetet nem az élettől való erőszakos elkülönültsége tette magában zárttá és csak belső törvényeit követővé, hanem önmagáért volt, mert önmagáért van minden becsületesen elvégzett munka; mert a közösségnek, ami számára készül minden,

\* Elhangzott előadásként a pécsi egyetem filozófiai doktori iskolájának Lukács-szemináriumán, 2009 szeptemberében.

érdeke, hogy az úgy készüljön, mintha más célokat nem is ismerne, mint az önmagában való tökéletességet.” (Uo., 322.) Így például „Storm élete egészségesen nem problematikus és biztos” (uo., 326); mert habár nála „nincsen már meg a régi, nagy epikusság monumentalitása, mint még Jeremias Gotthelfben megvolt”, ám ugyanakkor „a hanyatlás hangulata, ami körülveszi azt, nem elég tudatos és nem elég erős ahhoz, hogy tragikusan monumentálissá váljék, mint később Thomas Mann »Buddenbrooks«-jában” (uo., 349). Storm „az utolsó régimódi nagy német polgári lírikus” (uo., 351); ennek magyarázata pedig, hogy „Németországban sok – főleg gazdasági – fejlődés sokkal később következett be, mint máshol, és sok régi társadalmi forma és még több életforma sokkal tovább maradt életben, mint bárhol másutt. És a múlt század közepén még vannak német városok, a perifériákon különösen, ahol még ép és erős és eleven a régi polgárság, ami a mainak a lehető legélesebb ellentéte” (uo., 330–331); ilyen periféria Keller esetében Svájc, Storm esetében Schleswig. A régi, középkori céhes polgárság ereje és biztonsága még szervesen sugárzik a régi művészet rendjéből és harmóniájából – a 19. századi kapitalisztikus korszak romantikus áramlatai már csak sóvároghatnak utána: „Valahogyan a munka a döntő itt, és nem az eredmény – itt függ össze ez a művészetfelfogás a legmélyebben és legszigorúbban a mesteremberi tökéletesség után vágyódó romantikusok aranykorával, a középkorával. De az, ami náluk – éppen, mert vágyódtak utána – örökre teljesülhetetlen kellett, hogy maradjon, az itt, amennyire ez csak ma lehetséges, meg lett közelítve. Azokat éppen vágyaik választották el vágyuk tárgyától; vagy talán vágyódásuk csak jelképe volt az áthatolhatatlan űrnek közöttük. Bizonyos, hogy [...] Leibl egészen közel jutott Holbeinhez, olyan közel, ahogy csak hozzá jutni lehet, és az angol preraffaeliták oly távol vannak a firenzeiektől, amilyen nagy távolság egyáltalában elképzelhető.” (Uo., 330.) A már kifejtett kapitalizmus viszonyai között ugyanis, mutat rá Lukács, így alakul minden romantikus helyzete: „Ma vágyva tekintenek vissza erre az időre [ti. a középkorra], a bonyolódott lelki életű emberek hiszterikus, eleve teljesülhetlenségre ítélt vágyaival. Tehetetlen vágyakkal gondolnak arra, hogy volt idő, amikor nem a zsenialitás erőfeszítései kellettek a tökéletesség gyenge megközelítéséhez, de amikor a tökéletesség a természetes dolog volt, az, aminek ellenkezője el sem képzelhető. Amikor életforma volt a munka tökéletessége, és a munkákat csak fokok választották el egymástól. A művészi lelkiismeret rousseau-izmusa ez a vágyódás; tehetetlen, romantikus vágyódás valami elérhetetlen, valami csak álmokban látott, formavíziókba belehelt kék virág után.” (Uo., 322.) A Kék Virág, mint tudjuk, Novalis által megfogalmazott jelkép volt.

Storm művészetének szociológiai közege: „Német kisvárosok egyszerű lakói, a kispolgároktól, néha munkásoktól, fel [...] egypár régi patriciuscsaládig. Csendesen folyik le mindenütt a hétköznapi élet, amíg egyszerre lesújt a sors... [...] Az idillek hangulata nagyon rokon [a] tragédiakéhoz, és szépségük egy gyökérből sarjadt azokéval. [...] Mind a kettőben viharfelhők csomósodnak az emberek feje felett, és mind a kettőben ugyanavval az érzéssel várják az emberek a villám lecsapását; csak egyszer lecsap a villám, és máskor nem.” (Uo., 339 sk.) Storm idilljeiben „megvan tehát a tragédiák sorszerűségének érzése” (uo., 342). Ez azonban, szembenézve a realitásokkal – végül is úgy

tűnik föl –, mégis inkább csak a múlt. Storm talán még joggal láthatta úgy, „hogya a mai novella a legszigorúbb, a legzártabb prózai műfaj, a drámai forma édestestvére” (uo., 344); a modern novella azonban sajnálatos módon már nem tartja magát a forma e zárt-ságához: „A modern novella [...] tartalmilag túlmegy a novella lehetőségein. Finomab-bak, mélyebbek, többet átfogók és súlyosabbak lesznek témái, mint amit a novellaforma elbírna, és ezért, az első pillanatra talán paradox módon, kevésbé mélyek és kevésbé finomak lesznek, mint a régi egyszerű novellák voltak.” (Uo.)

A korai polgáriság kézműves-művészeinek világa a Storm művészi világa: „Mester-emberi becsületesség: ez a lényege ennek az esztétaságnak, és itt függ össze elválasztha-tatlanul és mélyen az életberendezések mesteremberien, polgárian primitív becsületessé-gű végigvitelével. [...] A művészet náluk [Stormnál, Kellernél, Fontanenál], mint a régi mesterember-művészknél, éppen úgy életmegnyilvánulás, mint minden más, tehát a művészetben-élés ugyanazokkal a jogokkal és kötelezettségekkel jár, mint bármely más emberi – polgári – tevékenység.” (Uo., 329–330.) És ez összefügg azzal, hogy a Storm által ábrázolt világ emberei is ilyenek: „Erősek, egyszerűek, szókék és biztos járásúak a férfiak, és csendesen, némán elmélázóak, és még szókébbek a lányok és az asszonyok. És szinte úgy látszik, mintha a gyermekidillek csendes napsütései ugyanazok lennének mindenki számára, mintha ugyanazok a kis örömök és szelíd bánatok adnák meg ezek-nek a felerdüléseknek halk, monoton, népdalszerű muzsikáját. És úgy látszik, mintha a sorsok is ugyanazok lennének mindenki számára...” (Uo., 333–334.) Ám itt mégsem valamely szürke monotóniáról van szó. Sokkal inkább az a helyzet, „mintha minden egyes ember és történet csak része volna egy nagy szimfóniának, ami, akaratlanul talán, és ki nem mondottan mindenesetre, összességeikből magától zeng össze; mintha mind-egyik csak egy nagy ballada vagy balladatöredék lenne, annak az anyagnak egy része, amelyből majd valamikor egy nagy eposz, a polgáriság nagy eposza fog megszületni” (uo., 334). Nem hangsúlyos ugyan, de nem is véletlenszerű itt a népdal, a ballada, az eposz említése: hiszen valamennyi a régebbi korok világára, a patriarchalizmus viszo-nyaira utal. Mert milyenek is e korok emberei lélekben, mi is adja szilárd belső tartásu-kat? A válasz erre: „Kívülről jön a sors, és az emberek belső ereje tehetetlen vele szem-ben, de ugyanazért annak is meg kell állnia a lélek házában küszöbén, és nem lehet oda belépnie soha; csak tönkreteheti ezeket az embereket ez a sors, de meg nem törheti őket soha. [...] De ez a sors nem valami mítikus, természetfeletti hatalom, nem emberfeletti hatalmak kezének belenyúlása a közönséges életbe. [...] Ez a sors [...] az egyszerű em-beri viszonyok ereje, emberi gondolatok, emberek közötti megegyezések, előítéletek, szokások és erkölcsi parancsok ereje. Storm világában nincsenek belső összecsapások egy ember lelkében kétfelé húzó lelki hatalmak között; a kötelesség, a teendő valami minden vitát kizáró biztonsággal van – ha kimondhatatlanul is – előre és örökre megál-lapítva, és csak az alkalmazása körül lehetnek ingadozások.” (Uo., 335.) Mondhatni, bűnbeesés előtti állapot ez: *innen* van jón és rosszon. „Ezek az emberek képtelenek ros-zszat cselekedni” (uo.); és így persze jót sem voltaképp: „Jónak lenni nem érdem, talán szerencse, [...] mindenesetre előkelőség: arisztokráciát terem, távolságokat konstruál az emberek között.” (Uo., 338.)

Egy szociologizáló megközelítés tehát csakugyan jelen van a Lukács főntebb hivatkozott levelében jelzett két esszében, de ettől Lukács 1911 után már inkább szabadulni igyekezett: „Azonkívül akkoriban a minden szociológiai túlmutatót az esztétikai jelenségek döntő tartalmában még túlságosan föloldódni hagytam a szociológiáiban” – mentegetőzik a drámakönyv németül megjelent részlete „Vorbemerkung”-jában (*Zur Soziologie des modernen Dramas*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1914). Ugyanakkor jeles német olvasók éppen ezeket az esszéket értékelték a legtöbbször. Karl Scheffler például ellenszenvesen fogadta a Popper-nekrológ „bombasztikus” stílusát a közvetítő Paul Ernstnek írt levelében (lásd *Lukács György levelezése*, 431–432), mire Lukács ezt írta Ernstnek (1911. december 10.): „A »Storm« révén talán eljut Scheffler odáig, hogy megértse a dolgaimat: ez a legkönnyebb és a legközérhetőbb írásom.” És valóban, ez tényleg jó hatást tett. Baumgarten Ferenc 1912. július 8-i levele szerint Jonas Cohn és Heinrich Rickert még csak részben olvasták ugyan a könyvet, de mindkettőnek a „Storm” tetszik a legjobban. Ernst Troeltsch pedig 1912. augusztus 1-jei levelében szintúgy különösen a „Novalis”-ról és a „Storm”-ról nyilatkozott kedvezően: „[N]agyon finom és találó megjegyzéseket tartalmaznak. A romantikát én mindig is így fogtam fel. Az Ön Storm-felfogása ezzel szemben valami újat és meggyőzőt jelent számomra.”

Mindezeknél fontosabb azonban az a hatás, melyet a Storm-esszé Thomas Mannra gyakorolt. Egy ilyen témájú cikket (*Theodor Storm*) maga is írt később (1930-ban), s ez ugyanolyan képet rajzol, mint a Lukácsé volt, sokszor ugyanazokkal a motívumokkal; de itt föltehetőleg nem hatásról, hanem párhuzamról van szó. Mann erősebben emeli ki azonban Storm bizonyos fokú múltba fordulását: „Szülőföldhöz kötöttségében van valami költőileg különös, amit a nyárspolgár hiszterikusnak találhatna – lényegileg olyan vágyakozás, nosztalgia, *honvágy* ez, amelyet semmiféle realitás sem csillapíthat, mert teljességgel arra irányul, ami elmúlt, elsüllyedt, elveszett.” (*I. m.*, 168.) És a jellegzetes észak-német kisvárosi miliőn túli, még mélyebb rétegeket mutat föl Storm patriarchalizmusában: „Stormban valóban megvan – s nagyon erősen – az északgermán pogányság számos vonása, amely polgáriatlanul szabad és pozitív viszonyát az érzékihez a művészi alkaton túlmenőleg is érthetővé teszi, és ehhez a viszonyhoz éppoly erősen kapcsolódik, mint törzsi hazaszeretetéhez. Meg kell gondolnunk, hogy abból a későn és csak felszínesen keresztyén hitre térített közösségből származik... [...] vonzalmát a babona, a kísértetlátás iránt, amely szintén keresztyénség előtti állapotának tartozéka volt, és amelyet Gottfried mester világosabb, keményebb, délibb értelme megfoghatatlannak talált...” (*Uo.*, 175, 177.) Gottfried mester természetesen Keller, akinek „aranyfényű kedélyessége csupán másfajta, népiesen-délibb megnyilvánulása annak a német művészeszménynek, amelyet Storm is megtestesít” Mann szerint (*uo.*, 161); habár itt ezen túlmenő és lényegibb különbségeket is megláthatott volna Schleswig és Svájc írója között. Viszont ő is kiemeli, mint Lukács, hogy Storm „a novellát, ahogy ő értelmezte: a dráma epikus növérét, azóta még el nem ért csúcra emelte” (*uo.*, 182).

Lukács esszékötetének egykorú nagy hatása Thomas Mannra azonban dokumentálható a zürichi Thomas Mann Archivumban fennmaradt részletes jegyzeteiből (vö. Judith Marcus könyvében: 189 sk.). Az író néhány évvel később nyilvános tanúságot tett erről a

hatásról, *Egy apolitikus ember elmékedései* című híres-hírhedt könyvében. (A cím fordítása félrevezető: a *Betrachtungen eines Unpolitischen* nem egy apolitikus, hanem egy nem-politikus, tehát a politikát nem ignoráló, hanem elutasító ember elmékedéseit jelenti.) Ennek *Polgáriasság (Bürgerlichkeit)*, tehát helyesebben: „Polgáriság”) című fejezetében (i. m., 90 skk.) a következőt olvassuk: „Lukács Györgynek, a fiatal magyar esszéistának van egy szép és mély könyve, *A lélek és a formák* című, és ebben található egy tanulmány Theodor Stormról, amely egyúttal »Polgáriság és l’art pour l’art« viszonyának vizsgálata – és e vizsgálódás, mikor évekkkel ezelőtt olvastam, mindjárt a legkiválóbb eszme-futtatásnak tűnt, amely erről a paradox tárgyról valaha készült. Úgy vélem, annál is több joggal idézhetek belőle, mivel a szerző itt talán rám gondolt – és egy helyen ténylegesen meg is említ. Az olyan tudásra, amelyhez a magunk létevel hozzájárultunk, kétségkívül különleges jogot formálhatunk; és amikor magunkhoz vesszük, nagyjából annak az atyának a helyzetében vagyunk, aki mosolyogva okul tudós fia tanításából. – Lukács tehát mindenekelőtt különbséget tesz amaz idegen, erőszakos és maszkyszerű, aszketikus-orgiasztikus burzsoá lét között, amelynek leghíresebb példája Flaubert, és amelynek lényege az élet sorvasztó tagadása a mű javára [és amelynek maga Lukács is példája volt, bár ezt Mann nem tudhatta] – valamint egy Storm, Keller, Mörike valódi polgári művészléte között, amely a jelzője paradoxonját voltaképp csak azáltal valósítja meg, hogy a polgári foglalkozásra alapozott polgári életvitelt összekapcsolja a legszigorúbb művészi munka küzdelmeivel, és amelynek »a kézműves rátermettsége« a lényege. »Polgári hivatás mint életforma«, írja Lukács, »ez legelőször és legelsősorban az etika uralma az életben. Tehát a rendszeresen, a szabályosan ismétlődőnek, a kötelességszerűen visszatérőnek, a kellemes vagy nem-kellemes voltától függetlenül mindig megteendőnek uralma az élet felett. A rend uralma a hangulatok, az állandóságé a pillanatnyiságok, a nyugodt munkáé a szenzációkból táplálkozó zsenialitás felett.« [Vö. Lukács, 324.] És a folytatásból kiderül, hogy Lukács ezt az etikai-kézműves mesterség-gyakorlást, ellentétben Flaubert szerzetesi esztéticizmusával, akinek polgári életvitele nihilista maszk volt, a polgári művésztípus germán alakjának tekinti: esztéticizmus és polgáriság, hangoztatja, itt zárt és legitim életformát alkot, és pedig német életformát; sőt, artisztikumnak és polgáriságnak ez a keveréke képviseli az európai esztéta-lét sajátosan német változatát, a német *l’art pour l’art*-t. [Vö. Lukács, 328.] Ez nagyszerű – roppant finom és igaz!” (Uo., 90–91; helyenként javítva.) Majd fölteszi a kérdést: „De vajon szabad-e nemcsak dicsérnem, hanem magamra is ismernem benne?” Hiszen nála hiányzik a rendszeres polgári foglalkozás, és ő is kacérkodott a mű javára történő lemondással az életről (lásd uo., 91–92) – netán épp ellenkező hajlama miatt, merthogy némelyek szerint az 1897-es *Der Bajazzo* (magyarul: *A pojáca*) valójában egy ironikus önarckép vagy karikatúra. A döntő azonban az etika uralma: „A »szépség« számomra mindig olyasvalami volt, ami a szellem taljánjainak [!] való – alapjában véve nincs benne semmi német, és különösképpen nem a német-polgáriság művészi ízlése szerint való dolog. Ebben a szférában túlsúlyban van az etikum az esztétikummal szemben... [...] én soha nem éreztem magam a szó szoros értelmében »esztétának«, mindig moralistának éreztem magam.” (Uo., 94.)

A német polgáriságnak ez a kultúrája az, amelyet Mann az egész műben védelmez a burzsoázia civilizációjával szemben: „[T]örténelmünk polgári korszaka, amely a szellemi és lovagit követte, a Hanza korszaka, a városok korszaka – merőben kultúrkorszak volt, nem politikus, a polgár nem a lovag politikai örökébe lépett. Mégis teljességgel nemzeti korszak volt ez, [...] a német típus elmélyülése, [...] ez ennek a politikamentes polgári kultúrának a műve...” (Uo., 101.) A szemrehányásra, hogy „átaludta” a tradicionális német polgár átváltozását burzsoává, azt feleli, hogy talán igen: „[G]yermekkoroamat és kora ifjúságomat egy önálló államiságú, oligarchikus északnyugati városi demokráciában töltöttem, egy erősen konzervatív jellegű ópolgári-méltóságteljes közösségben [...] Ha visszaemlékszem arra a hangnemre, amely apám és raktármunkásai között uralkodott, nemigen vagyok hajlandó elhinni, hogy az emancipáció és a szociális törvény különösebben előmozdította volna az emberisésséget és az emberi méltóságot...” (Uo., 122 sk.) De talán mégsem, folytatja: „Thomas Buddenbrook nemcsak német polgár, hanem modern burzsoá is... Tulajdonítok némi fontosságot annak a megállapításnak, hogy a gondolatot, miszerint a modern-kapitalista pénzkereső ember, a burzsoá, mint a hivatásbeli kötelesség *aszketikus eszméjének* híve, a protestáns etika, a puritanizmus és a kálvinizmus teremtménye, teljesen a magam erejéből, olvasmányok nélkül, közvetlen megérzés útján ismertem fel, és csak utólag, nemrégiben vettem észre, hogy ezt ugyanakkor tudós gondolkodók is kigondolták és kimondták” – nevezetesen Max Weber, Ernst Troeltsch és mások (vö. uo., 128–129).

Ám a német polgáriság apológiája egyben polémia is. Sok mindenkivel, de elsősorban fivérével, a néven nem nevezett Heinrich Mann-nal, akit visszatérően mint „civilizációs irodalmárt” (*Zivilisationsliterat*) emleget. Kultúra és civilizáció háborúja – mondja – nemcsak Németország és a Nyugat között zajlik, hanem mint Németországon belüli *testvérháború* is (kiemelés az eredetiben) – sőt talán még ennél is többről van szó: „Azt mondtam, Németországnak ellenségei vannak saját falai között, azaz a világdemokrácia szövetségesei és támogatói. Lehetséges, hogy ez kicsiben is megismétlődik, és lehetséges, hogy saját konzervatív bensőmben is őrzök olyan elemeket, amelyek előmozdítják Németország »haladását«? [...] És miféle részem volna ez akkor? Talán az *irodalmi*? Mert az irodalom [...] eredendő lényegénél fogva demokratikus és civilizatorikus; *ugyanaz*, mint a demokrácia és a civilizáció.” (Uo., 35; előszó.) Ez a több szempontból is meghökkentő gondolat mintegy előre jelzi, hogy az író már most ingadozó véleménye később alkalmasint változni fog.

A fordulatra majd 1922–23-ban fog sor kerülni, amikor Thomas Mann elfogadja a Weimari Köztársaság demokráciáját, s a későbbiekben szilárdan ki is tart mellette. Egy előkészítő periódusa ennek a fordulatnak az 1918–19-es forradalmi válságidőszak, amelyet Mann a bajor fővárosban, Münchenben él át, és jóformán közvetlenül szemléli a Bajor Tanácsköztársaság kikiáltásának és megdöntésének véres bohózatát. Alapbeállítottsága ekkor még mindig a nyugati civilizáció elvetése, ezért kacérkodik a szocializmus eszméjével, ha a gyakorlatával nem is. Egy 1919. január 31-i naplóbejegyzése: „Kénytelen voltam a kapitalista internacionalizmussal szembeállítani a szocialistát, amely bizonyára sok hamis kenetességet hordoz kívül s belül egyaránt, de ellentétéhez

képest, amit csak elítélni lehet, maga az erkölcsösség és az emberség.” (*Naplók*, I, 65.) Egy másik, március 22-ről: „Egyre nagyobb rokonszenvet érzek minden iránt, ami a Spartacus-csoportban, a kommunizmusban, a bolsevizmusban egészséges, emberi, nemzeti, Antant-ellenes és *politika-ellenes*. Nem is olyan ostoba a pletyka, miszerint állítólag »beléptem a Független Szociáldemokrata Pártba«.” (*Uo.*, 74.) Mindez közvetlenül befollyásolja *A varázshegy* lassan eredményhez vezető munkálatait. Naplóbejegyzés, április 17.: „A reakciónak (középkorszertet) és a humanista felvilágosodásnak a konfliktusa teljességgel történelmi és háború előtti. A szintézis, úgy látszik, a (kommunista) jövőben következik majd be. [...] Bungénak és Settembrininek egyformán nincs igaza, és mégis igaza van.” (*Uo.*, 82.) Settembrini, a talján (vö. föntebb: „a szellem taljánjai”) régóta eltervezett figura volt, nézetei az „irodalmár”, különösképpen a „civilizációs irodalmár” nézetei voltak. (Külső megjelenését Mann, ha igaz, Leoncavallóról mintázta volna – vö. föntebb: *Der Bajazzo*.) Ellenfeleként előbb egy, Mann saját korábbi konzervatív nézeteit képviselő lelkész, Bunge volt tervezve, de a mostani események hatására Mann terve megváltozik, amint azt május 2-i naplóbejegyzése mutatja: „Beszélgettünk még az orosz zsidóról is általában, a világmozgalom eme vezérééről, erről a robbanásveszélyes keverékről: a zsidók intellektuális radikalizmusának és a szlávok Krisztus-rajongásának erről az elegyéről. Az olyan világnak, amelyben még él az önfenntartás ösztöne, minden mozgósítható energiájával és statáriális szigorúsággal kell eljárnia ezzel az emberfajtaival szemben. [...] Gondolkoztam annak a lehetőségén, hogy az orosz-chiliasztikus-kommunista dolgokat belevonom *A varázshegybe* is.” (*Uo.*, 87.) Így formálódik ki Naphta figurája, akinek külső megjelenéséhez a mintát Mann később majd Lukácsban találja meg.

Térjünk azonban még vissza az *Elmélkedések* ama gondolatához, miszerint az író *A Buddenbrook ház* megírása során – minden külön tanulmány nélkül, pedig e tekintetben aztán igencsak alapos ember volt – fölismerte: a tradicionálisból kifejlődő modern polgárság formálódásában fontos szerepet játszik a protestantizmus, a puritanizmus, a kálvinizmus. Csakhogy Mann írói világának emberei, és Storm írói világának emberei még inkább, nem a kálvinizmus, hanem a lutheranizmus vallási közegében élnek, és Mann pontosan ugyanolyan nagy hangsúllyal említi szellemi elődei között Luthert, mint Kantot. Mármost számosan vannak – közülük Franz Borkenau idézése lenne itt a leginkább kézenfekvő –, akik úgy vélik: mindez a modern polgári haladás csakis Kálvin érdeme, mert Luther szerepe inkább negatív. Alapvetően három dolgot szoktak fölronni Luthernek a Kálvinnal való szembeállítás során: 1. a megigazuláshoz Isten kegyelmén kívül csak a hitet tartotta szükségesnek, elutasítva a cselekedeteket; 2. a többségeket Istentől valónak tekintette, ezzel csak a belső szabadságra korlátozva a keresztyén embert; 3. különösen is akadályozta a modern gazdasági tevékenységet, a kereskedő- és pénz-tőke elleni támadásaival.

*Ad 1: A keresztyén ember szabadságáról* szóló korszakalkotó művében (1520) Luther maga is fölteszi a kérdést, hogy az embernek, ha csak a hit által igazul meg, vajon tétlenkednie kell-e. Szenvedélyesen válaszol: „Nem így, gonoszok, nem így! Ez ugyan igaz volna, ha teljességgel és tökéletesen belső és lelki emberek volnánk. Ez azonban nem lehetséges [...] [a]míg testben élünk... [Az ember] a földön marad ebben a halandó

életben, amelyben szükséges, hogy saját testén uralkodjék és emberekkel társalkodjék. Ezzel már elkezdődnek a cselekedetek. [...] Teljességgel igaz az, hogy emberek előtt a cselekedetek alapján számít az ember jónak vagy rossznak, más szóval: a cselekedetek alapján lehet megmutatni és felismerni, hogy ki jó, és ki rossz... »Gyümölcseikről ismeritek meg őket.« (I. m., 50, 55.) A cselekedetek tehát nem *okai* az ember megigazulásának, de lehetnek a *jelei*.

*Ad 2:* A felsőbbiségek vonatkozásában az alaptézis ugyan az engedelmesség, ez azonban nem jelenti azok föltétlen igenlését: „És ámbár zsarnokok erőszakot vagy jogtalanságot művelnek, [...] mégsem árthatnak nekünk, amíg nem Isten ellen vannak.” (Uo., 64.) És ha választani kell, hogy inkább Istennek engedelmeskedjünk-e, vagy az embereknek, a válasz természetesen az, hogy Isten törvényének.

*Ad 3:* A *Von den Kaufshandlung und Wucher* (1520/1524) egyfelől kétséggel a nagy gazdagság és a gátlástalan haszonszerzés bírálata, másfelől a tisztességes haszon védelmezése. Mint mondja, inkább legyünk Istennel szegények, mint az ördöggel gazdagok. „Nem tagadható azonban, hogy a vétel és eladás szükséges dolog, melyre [...] keresztyéni módon szükségünk van, különösen a szükségünket és tisztességünket szolgáló dolgokban”; ellenben nincs szükség például Indiából behozott luxuscikkekre, mint fűszer, selyem, arany. (I. m., 184–185.) Az alapprobléma szerinte ez a praktikus kereskedő-szabály: „Az árumat olyan drágán kívánom eladni, amilyen áron csak tudom.” Azonban a helyes gondolkodás ez lenne: „Az árumat olyan drágán kívánom eladni, amilyen áron kell, vagy amennyire helyes és jutányos [*billig*].” (Uo., 186–187.) A munkásokat illetően a bibliai alapelv: „méltó a munkás a maga bérére”, és hogy ez mennyi legyen, arra nézve kiindulópont lehet az összehasonlítás egy átlagos napszámos-sal (*Taglohnner*) (uo., 188, 190). Ezekkel az elvekkkel Luther a puritanizmus egyfajta megelőlegezését adja voltaképpen, bár tényleg inkább hagyományos, mint modern polgári közegben.

Ami Kálvint illeti, ő elvileg és a lényegét illetően ugyanazt mondja, mint Luther. Ugyanakkor valóban vannak köztük bizonyos hangsúlybeli különbségek, amelyek a későbbi fejlődés során, tehát a lutheranizmusban és a kálvinizmusban, már lényegessé válnak. Lutherral szemben például nagyobb hangsúlyt kap nála, hogy „mennyire nem állhat meg a hit jó cselekedetek nélkül, noha hit által nyerhetjük el Isten irgalmasságából ingyen az igazságot”, és pedig Krisztus közbenjárása folytán (*Tanítás a keresztyén valásra*, 152–153). Ennél is fontosabb azonban, hogy Kálvin gondolatvilágának középpontjában nem egyszerűen a megigazulás, hanem a megigazulás *bizonyossága* áll. Ő erősebben kiemeli, hogy a hit mit sem ér Isten kegyelme nélkül, mert valójában csak az játszik aktív szerepet a megigazulásban: „a hitnek tisztán elfogadó (passzív) szerepe van, mivel Isten kegyelmének elnyeréséhez semmivel sem járul hozzá” (uo., 156). Mivel azonban a kálvinista hívő meg kíván bizonyosodni predestinációs kiválasztottsága felől, ezért ő módszeresen keresi a – mint láttuk, Luthernél is meglévő – *jeleket*. E gyakorlati irányultságú vallásosság, amint Max Weber megmutatja, sajátos, új típusú viszonyt hoz létre ember és Isten között: „[M]ár Calvin szerint is, még oly fennkölt legyen is egy pusztá érzés és hangulat, akkor is lehet csalfá; a hitnek igazolnia kell magát objektív

működésében, hogy a *certitudo salutis* megbízható biztosíték lehessen. [...] A későbbi puritán saját magatartásához hasonlóan ellenőrizte Istenét is, s élete minden fordulójában az ő kezét látta. Tudta tehát, Calvin eredeti tanításával ellentétben, Isten miért intézkedett így vagy úgy. Az élet üdve úgyszólván egy üzlet menetéhez hasonlított.” (*A protestáns etika*, 153, 175.) És hogy Luther oly élesen bírálja a nagykereskedőket és bankárokat, ez sem önmagában probléma, Kálvin is megteszi; inkább hogy a hivatásban való beigazolódás és Isten titkos kiválasztása mint a szorgos munkára való ösztönzés bár nála is megvan, de háttérben marad.

Ernst Troeltsch rámutat, hogy ez az odafordulás a világ felé a kálvinizmusban olyan vonásokat ébreszt föl, mint erkölcsi elemek átvétele a szektavallásból, illetőleg közelítés a zsidó morálhoz. „Ez vezeti a kálvinizmust mindenütt a szervezett és agresszív közösség-képződéshez, az egész társadalmi élet tervszerű kimunkálásához, egy »keresztény szocializmushoz«, mely persze lényegileg nem, mint a modern, a magasabb szellemi kultúra anyagi-gazdasági előfeltételeire figyel, s a kapitalizmus és industrializmus által keletkezett modern osztályproblémához semmi köze nincs, mely azonban mindenesetre előírja a közösség gondoskodását az életérdekek összességére nézve...” (*Die Soziallehren*, 641–642.) A fő etikai pontok itt a „világon-belüli aszkézis” (*innerweltliche Askesis*), az aszketikus-utilitarisztikus etika, s nem utolsósorban a demokratikus-alkotmányi vonások. Kálvin lényegileg a népszuverenitás elve alapján áll: „A »Cri au peuple« az összes súlyos esetben Calvin és követői számára az *ultima ratio*.” A prédikációiban Kálvin ennek jegyében fölizgatta a népet, denunciálta és megdorgálta az istentelen és esztelen kormányzati szabályokat, befolyásolta a választásokat. (Lásd *uo.*, 684.) Másfelől Troeltsch viszont Luther esetében joggal kiemeli tanítása alapvetően vallási jellegének fontosságát: Luther ugyanis éppen a tiszta vallásos hit megújításával tudta valójában elindítani a reformációt. A tanítása nyomán kifejlődött lutheranizmus az elmaradott Németországban nem is tudott ezen igazán túllépni – ezt a túllépést a Kálvin rokon tanítása nyomán Nyugaton kialakult kálvinizmus tette meg. Luther nélkül nincs reformáció, Kálvin nélkül nincs modern vallásosság.

A lutheranizmust tehát úgy foghatjuk föl, mint a protestantizmus kezdetibb jellegű, a kálvinizmust pedig mint kifejlettebb formáját. A németországi lutheranizmussal csakis az volt a baj, hogy – bizonyos törekvések ellenére, mint a pietizmus – nem tudott a kálvinizmus irányában továbbfejlődni. Szerepe így is jelentős volt. Weber kiemeli, hogy a „Beruf” fogalmában már eleve van ugyan egy vallásos képzet, de mai világi értelmé csak Luther bibliafordítása óta létezik. Troeltsch pedig, hogy a reformációnak minden társadalmi osztályban és rétegben volt ugyan hatása, de főleg mégis a polgárság körében. Ezt a hivatástudatot látjuk viszont Theodor Storm tradicionális és Thomas Mann modernitás felé fejlődő polgárainál, erről szól – az egyébként szintén lutheránus – Lukács György esszéje.

Helmuth Plessner az újkori német fejlődésről szóló könyvének kifejező címe: *Die verspätete Nation* Nietzsche utal vissza: „Mi, Nietzschevel – és nemcsak vele – szólva, a túl-későn-érkezettek [*die Zuspätgekommenen*] vagyunk, és mint nemzet nem hozzuk be a történelmi késedelmet.” (*I. m.*, 11.) A német patriotizmus nem a 17–18. században,

az újkor „klasszikus aranykorában”, hanem csak a 19.-ben alakul ki, a romantika és az antinapóleonizmus jegyében, szemben állva a latinsággal (*welsches Wesen*), az udvari kultúrával, a fölvilágosodással, a civilizációval. Velük szemben saját büszke barbárságát védi: a Napóleon elleni háború, Luther reformációja, Widukind ellenállása Károllyal szemben mind-mind az óriások harca lesz Róma ellen, melyet még Arminius, a cheruszk kezdett. (Vö. *uo.*, 57.) És ezzel kapcsolatban alakul ki a *kultúra* sajátos német fogalma is, amely Plessner szerint nem más, mint „säkularisiertes Luthertum”, s amelyet Thomas Mann-nál volt alkalmunk szemrevételezni. A lutheranizmus a német kultúra nagy klaszszikus teljesítményeit befolyásolta: Bach zenéjét és Kant filozófiáját. De itt megállt, és ez a tény a német „Sonderweg” problémáját, vele pedig a német „Mitteleuropa” koncepcióját hozza be a képbe. A német különút meglétét (pozitív vagy negatív értelemben) föltételezők úgy vélik, hogy Németország a modern kor kezdetén, a nemzetté válás európai folyamatainak során, letért a többi nyugati országgal addig közös pályáról, s azok fejlődésével szemben próbálta kialakítani saját identitását. Ezt is láthattuk Thomas Mann *Elmélkedéseiben*. Azonban – amint Mann jelzett ingadozása és későbbi fejlődése is mutatja – ez végül nem egy a Nyugaton kívüli abszolút, hanem csak egy a Nyugaton belüli relatív különutat jelentett; ami egyben a Nyugattal elvileg szembeállított *Mitteleuropa* meglétének tagadását is jelenti.

Az utólagos zárómegjegyzésekben Plessner egyébként utal rá, hogy bizonyos párhuzam áll fönn saját műve és az egyébként Simmellel egyenrangúnak nevezett Lukács könyve, a *Die Zerstörung der Vernunft* között. Ez a könyv mármost jelentős mértékben nem más, mint a fiatal Lukács bálványainak lerombolása, amelyek persze nagyrészt Thomas Mann idoljai is voltak annakidején. Például Dosztojevszkij, akinek hatalmas kultusza volt Németországban. Csakhogy míg Mann 1919-ben csak gondolatilag kacérkodott egy olyan úttal, amely őt Naphta szerepének tényleges eljátszására vihette volna, Lukács erre az útra valóban rá is lépett. A tizes évek *Dostojewski*-kézirataiban elutasítja Luther megalkuvását, s az ún. „rajongók” (*Schwärmer*) világa felé kezd tájékozódni. Ez pedig veszélyes út, amiről egy ízben Luther azt mondotta: „Ezzel végzi minden eretnek, hogy végül kardot rántanak, gyilkossá válnak, amint ez meg is mutatkozott az ariánusokban és a pápaságban, és manapság Müntzerben, Zwingliben, az újrakeresztelőkben.”

#### Hivatkozott művek

- KÁLVIN [CALVIN] János, *Tanítás a keresztyén vallásra*, rövidített formában, ford. BÉKESI Andor, Bp., Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1986.
- LUKÁCS György *Levelezése 1902–1917*, szerk. FEKETE Éva, KARÁDI Éva, Bp., Magvető, 1981.
- LUKÁCS György, *Polgáriság és l'art pour l'art: Theodor Storm* = L. Gy., *A lélek és a formák: Kísérletek*, szerk. HÉVÍZI Ottó, SZIKLAI László, Bp., Napvilág–Lukács Archívum, 1997, 79–110; lásd *Ifjúkori művek*, szerk. TÍMÁR Árpád, Bp., Magvető, 1977, 322–351.
- LUTHER, Martin, *A keresztyén ember szabadságáról*, ford. PRÖHLE Károly = *Luther Márton négy hitvallása*, szerk. PRÖHLE Károly, Bp., Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1983, 33–73.
- LUTHER, Martin, *Von den Kaufshandlung und Wucher* = *Hutten – Müntzer – Luther: Werke in zwei Bänden*, Hrsg. Siegfried und Christa STRELLER, II, Berlin–Weimar, Aufbau-Verlag, 1989, 184–245.

- MANN, Thomas, *Egy apolitikus ember elmékedései*, ford. GYÖRFFY Miklós, Bp., Helikon, 2000.
- MANN, Thomas, *Naplók*, I, 1918–1921, 1933–1939: *Válogatás*, szerk. MÁDL Antal, ford. SCHWEITZER Pál, SOLTÉSZ Gáspár, Bp., Európa, 1988.
- MANN, Thomas, *Theodor Storm*, ford. SZABÓ Ede = Th. M. *Művei*, X, *Válogatott tanulmányok*, I, Bp., Magyar Helikon, 1970, 159–182.
- MARCUS, Judith, *Lukács György és Thomas Mann: Irodalomszociológiai tanulmány*, Bp., Áron, 2009.
- PLESSNER, Helmuth, *Die verspätete Nation: Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Stuttgart etc., W. Kohlhammer, 1969.
- TROELTSCH, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923.
- WEBER, Max, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, ford. JÓZSA Péter, SOMLAI Péter = M. W., *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme: Vallásszociológiai írások*, Bp., Gondolat, 1982, 27–290.