

Balogh László Levente

AZ ÁLDOZAT METAMORFÓZISAI A KULTUSZTÓL A POLITIKÁIG

Valószínűleg igaza van azoknak, akik azt állítják, hogy az áldozat figurája az utóbbi néhány évtizedben minden tekintetben az érdeklődés előterébe került. Mind a nyilvánosság, mind a tudomány felfedezte magának az áldozat témáját. Előbbi inkább reflektálatlanul, érzelmileg közelítve, utóbbi alapvetően reflektáltan, távolságtartóan közvetítve, de a nyilvánosság általános érdeklődésétől és diszpozíciójától befolyásolva. Maga az áldozat az egyik legősibb kulturális figura, ezért a kultúratudományok elsősorban eredete és fejlődése iránt mutatnak érdeklődést, és hozzák felszínre az áldozat vallásos és kulturális jelentésrétegeit, tárják fel a fogalom értelmében és értelmezési lehetőségeiben végbement változásokat, amelyek egy alapvető jelentéselmozdulásra utalnak. Talán éppen ez váltotta ki azt a fejleményt, amelynek nyomán az áldozat az élet szinte minden területén megjelent jogokat és elismerést követelve magának. „Társadalmunkat minden korábbinál erősebben foglalkoztatják az áldozatok. Még ha ez az egész nem több is pusztán színjátéknál, e jelenség előzmény nélküli. Egyetlen történelmi korban, egyetlen általunk ismert társadalomban sem esett annyi szó az áldozatokról, mint manapság. Igaz a közelmúltban felfedezhetők ennek az attitűdnek az előjelei, de mára napról napra dőlnek meg a rekordok. Egy nagyszabású antropológiai premier szereplői és egyben nézői vagyunk.” (Girard, 2013, 195.) Tekintettel arra, hogy a jelenségnek számtalan jelenbeli megnyilvánulási formáját ismerjük, szinte lehetetlen okaik és következményeik valamennyi dimenzióját feltárni, annyi azonban bizonyosnak tűnik, hogy az áldozat elismerésének, tiszteletének és a vele való azonosulásnak keresztény gyökerei vannak. A dekrisztianizáció értelmében vett szekularizáció következtében azonban ennek hatása nemhogy csökkent, hanem egyenesen nőtt. Ez még akkor is így van, ha a korábbi társadalmak elsősorban az aktív, mások ügyéért vagy személyéért hozott áldozatot ismerték el, míg a maiak szinte kizárólag a passzív, elszenvedett áldozatnak szentelnek figyelmet. (Palaver, 2009, 173.) A két dolog nem tekinthető egyszerűen ugyanazon jelenség két arculatának, vagy két jelenség fogalmi egyesítésének, mivel az archaikus kultúrákban ezek még összetartoztak, és csak a modern korban következett be kulturális elválásuk, még ha ezt szemantikai megkülönböztetés nem is mindenütt

követte közvetlenül. Mindazonáltal a jelenség eredendő kétarcúságát mutatja az áldozat két fogalma, a *sacrificium* – mint aktív – és a *victima* – mint passzív áldozat, amelyeknek eredeti megkülönböztetése egyes nyelvekben (angol, francia) fellelhető, másutt (magyar, német) azonban még ma sem.

Az, hogy az áldozatnak vallási, és elsődlegesen keresztény gyökerei vannak, nyilvánvalóan fontos szerepet játszik az eredet és a megnyilvánulási formák szempontjából, de a mai áldozatközpontúságnak másutt vannak az okai, még ha ettől nem is függetleníthetők teljes mértékben. A mai folyamatok egyrészt a jogrendszernek, mint a társadalmi rend alapjának fejlődésében manifesztálódnak. „A kora középkor óta a legfontosabb intézmények – a köz és magánjog, a büntetőjog, a joggyakorlat, az egyének jogállása – mind ugyanabba az irányba fejlődtek. (A) büntetések enyhítése és a lehetséges áldozatok mind nagyobb védelme felé tart(anak).” (Girard, 2013, 200-201.)

Ennek a fejleménynek a jog területén két leginkább kétségbevonhatatlan jele az emberi jogok kiszélesedése és elterjedése, valamint a büntetőeljárásokban az áldozat jogainak fokozottabb figyelembe vétele. „Korábban az az ideológia érvényesült, hogy (...) az állam büntető igazságszolgáltatási monopóliumára figyelemmel nem szükséges az áldozat büntetőeljárásbeli szerepét hangsúlyozni, mert az állam képviseli az egész társadalom, beleértve az áldozatok érdekeit is. Napjainkra azonban felerősödött az igény az áldozatok érdekei, emberi jogai és az elkövetők alapvető jogai közötti egyensúly resztorációja (helyreállítása) iránt.” (Görgényi, 2016, 192.) Korábban a büntetőeljárások során a sérelmeket elszenvedőket nem áldozatnak, hanem sértettnek tekintették, ami ugyan nem vonta kétségbe, de messzemenően neutralizálta az átélt szenvedéseket. Az áldozatok helye a tanúkéval volt azonos, mivel semmilyen szempontból nem vették figyelembe, hogy a tárgyalások során kénytelenek újra átélni traumatikus élményeiket. Éppen ezért ma már a jogszolgáltatás keretein belül igyekeznek az áldozatok nem materiális érdekeit is érvényesíteni, és megkímélni őket a szenvedések felidézésétől. Ugyanakkor jól látható az a törekvés is, hogy gyakran magukat a tetteseket is valamilyen személyes vagy személytelen körülmény áldozataiként tüntessék fel, így magyarázva vagy árnyalva tetteiket.

Az áldozat elterjedésének és központivá válásának másik oka általánosságban azzal függ össze, hogy az áldozat alakja szinte mindenütt a történeti elbeszélések és az emlékezetkultúra főszereplőjévé vált. Ennek háttérében az az etikai fordulat áll, amelynek következtében a hangsúly a hősiességről az áldozatiságra tevődött át (Sabrow, 2008). Ez a paradigmaváltás a kollektív emlékezethez kapcsolódó elbeszélések szinte valamennyi területén tapasztalható, és a különböző kultúrákban ugyan más és más a hangsúlya, de bizonyos alapvető vonások jól kiemelhetők és elemezhetők (Balogh, 2016). Az áldozati elbeszélések kialakulásának háttérében a hetvenes és nyolcvanas évektől tapasztalható érték váltás áll, amelynek során a dicsőség

helyére a bűnnel való szembenézés, a hős helyére pedig az áldozat lépett. Ennek a fejleménynek volt egy erős civilizáló hatása, amely szinte szükségszerűen az áldozatfogalom kiszélesedését és elterjedését vonta maga után. Eleinte csak a halottakat tekintették áldozatnak, később azonban a fogalom a veszteség minden formájára kiterjedt. Ennek nyomán az áldozatiság egy önálló erkölcsi kategóriává vált, amely azonban természetesen nem minden esetben lett cselekvési maxima.

Egy ilyen tanulmány keretei között természetesen lehetetlen áttekinteni az áldozatfogalom változásának minden szegmensét, ezért csak arra teszek kísérletet, hogy az áldozat archaikus fogalmából kiindulva, annak deszakralizálásán keresztül az áldozattal és az áldozatisággal való visszaélés bizonyos lehetőségeit röviden felvázoljam, és az áldozatról szóló elbeszélések sokszínűségébe betekintést nyújtsak.

Az archaikus áldozat. Sigmund Freud és René Girard

Freud szerint az áldozás minden vallásban ugyanazt a szerepet tölti be, és eredetét a totemizmusra vezeti vissza. Ebből kiindulva azonban nem csak lelki jelenségek, hanem a vallás és a kultúra eredetét is magyarázni akarja. Véleménye szerint a totemállat szimbolizálja a klánt, ugyanakkor meg is alapozza azt, amennyiben a csoport tagjai annak révén vérrokonságot feltételeznek egymás között. Ehhez kapcsolódnak az incestus és a totemállat megölésének, illetve elfogyasztásának szigorú tilalmai. Freud Darwinnak tulajdonítja az őshorda azon képét, amelyben az „erőszakos, féltékeny apa minden nőtényt magának tart meg és felnőtt fiait elűzi.” (Freud, 1990, 130.) Ezek után az elűzött fiak összeverődnek és miután megölik apjukat, azt fel is falják egy kannibál lakoma alkalmával (Freud, 1990, 131.). Ez az aktus egyesíti a fiakat, amit megbánás és bűntudat követ, illetve utólagos engedelmisség, amelynek nyomán a közösség szabályait és szertartásait megalkotják. „Visszavonták cselekedetüket, amennyiben az apa-pótló totemnek megölését meg nem engedettnek nyilvánították és lemondtak cselekedetük gyümölcséről, amennyiben lemondtak a szabaddá vált asszonyokról.” (Freud, 1990, 132.) Freud úgy véli, hogy így születik meg a két elementáris tabu: a vérfertőzés és a gyilkosság tilalma. A totemlakomának azért tulajdonít különleges jelentőséget, mert szerinte ez a társadalom, az erkölcs és a vallás kezdete. Ennek nyomán a megölt és elfogyasztott apát istennek tekintik, és feláldozásának emlékezetére kultuszt alakítanak ki, amely a rituális áldozatban ismétlődik. „Az áldozati halál szent misztériuma abban leli igazolását, hogy csak ez úton létesíthető a szent kötelék, amely a résztvevőket egymással és az istenükkel egyesíti.” (Freud, 1990, 127.) Ez azonban általában már nem emberáldozatként, hanem állatáldozatként jelenik meg. Freud értelmezésében az apa megölése szent áldozatba alakult át, amelynek időnkénti rituális megismétlése elsődlegesen azt a célt szolgálja, hogy a közösség tagjainak kötelékét a tilalmakon keresztül megerősítse. A gyilkosság mitikus áldozattá stilizálása egy

intellektuális folyamat, amely elsősorban a közösség megbékítését szolgálja. Az áldozathozatal a gyilkosság narratív feldolgozása volt, amely a közösségen belül játszódott le, de soha többé nem ismétlődhetett meg (Münkler, 2015, 73-74.).

Freudhoz meglehetősen közel áll René Girard elképzelése az áldozat eredetéről és funkciójáról. Ezek szerint az áldozat és az erőszak történelmi differenciálódása nyomán jöttek létre a vallás, a kultúra és a politika intézményei, amelyeknek alapvető célját nem valamilyen magasabb rendű tapasztalatban kell keresni, hanem a közösségen belüli korlátlan konkurencia, azaz a mimetikus versengés, és az erőszak eszkalálódásának megakadályozásában. Girard szerint az emberi erőszak a vágyak csillapíthatatlanságában gyökerezik, mert az emberek egymást utánozzák, így ugyanazokra a dolgokra vágnak. Értelmezésében az utánzás és a versengés elválaszthatatlanul összefüggenek, és ennyiben Hobbes természeti állapotával rokonítható elképzelésről van szó. Hogy mennyire eredendő jelenségről van szó, azt a tizedik parancsolattal támasztja alá: „Ne kívánd felebarátod házát. Ne kívánd felebarátod feleségét, szolgáját, szolgálónőjét, sem ökrét, sem szamarát, semmit, ami felebarátodé!”. A parancsolat eleinte tételesen felsorolja, hogy mit ne kívánjunk el felebarátunktól, majd összefoglalja abban, hogy semmit ne akarjunk, ami az övé. Ezek a tilalmak az archaikus társadalmakban úgy jelennek meg, mint tabuk, amelyek azt akadályozzák, hogy mindenki ugyanarra a tárgyra vágyjon. A kompetitív magatartásformák a mai társadalmak alapvető jellemzői, amelyeknek következményeit olyan modern intézmények és viselkedésnormák hivatottak fékezni vagy ellensúlyozni, mint a szociális állam és a szolidaritás.

Az archaikus társadalmakban ezek a modern eszközök nem léteztek, így más eljárásokra volt szükség a mimetikus vetélkedésből fakadó erőszak megfékezéséhez. Ennek legbiztosabb módja a bűnbakmechanizmus volt, amelynek alapja az az elképzelés volt, hogy a közösség bűneit egy véletlenszerűen kiválasztott bűnbakra helyezik, akit megölnék vagy kiűznek, és amelynek emlékezete, mint egy alapító gyilkosság él tovább (Vö. Girard, 2014). Girard szerint a mítoszok a valós és erőszakos kirekesztésről szóló elbeszélések, amelyeket többnyire valósnak tekint, és ha ezek részleteikben különböznek is, lényegüket és struktúrájukat tekintve ugyanazok. „A kollektív erőszakra szóló beszámolóknál annál egyértelműbben állnak előttünk, minél alacsonyabb fokon van jelen bennük az átlényegítés. A legerőteljesebb átlényegítés a mítoszokban figyelhető meg, a legcsekélyebb pedig Krisztus kínszenvedésének elbeszélésében – ez az a történet, amely mindenestül föltárja a közakarattal elkövetett agresszió, (...) a mimetikus erőszak működését.” (Girard, 2013, 94.) Minden mítoszképzés egy öntudatlan folyamat, amely a békét teremtő áldozat emlékén alapul. A *homo homini lupus* állapotát az áldozat, mint vallás- és kultúrateremtő aktus függeszti fel, illetve fejezi be, amely nélkül a mimetikus rivalizálás szükségszerűen az erőszak újbóli eszkalációjához vezetne. A közösség krízishelyzetéből az áldozat révén lehet kiutat találni, mégpedig egy önkényesen kiválasztott áldozat révén, akinek feláldozásában mindenki egyszerre vesz részt. Így az áldozat nem csak

a békét teremti meg, hanem a közösséget is. Ennek az áldozatnak az erőszakos jellegét azonban senki sem akarja beismerni, mert az veszélyeztetné a törékeny rendet, ezért mítoszba burkolják a történetet és a rítusok során elevenítik fel újra és újra. Így emlékeznek az eredeti áldozatra, amelyet idővel istenként tisztelnek. Girard szerint az archaikus társadalmak ezért védik szertartásaikat és tilalmaikat. Valójában nem kitalálják isteneiket, hanem áldozataikat divinizálják. „Az áldozataik által kibékített, lecsillapított közösségek túlságosan is tudatában vannak annak, hogy egyedül képtelenek lettek volna kibékülni, vagyis lényegében túl szerények ahhoz, hogy megbékélésük érdemét maguknak tulajdonítsák. Kutatni kezdenek egy béketeremtő isten után, s ez nem lehet más, mint maga az áldozatuk, aki előbb rosszat, később jót hozott rájuk.” (Girard, 2013, 91.) Az áldozat ugyanis nem hal meg, hanem tovább él, és amennyiben halhatatlan, úgy nyilvánvalóan isteni természetű, ezért egy helyettes áldozatot mutatnak be, amelyen keresztül az eredeti áldozat megjeleníthető, és képes a közösséget saját erőszakosságától megszabadítani, a közösség kötelekeit pedig megerősíteni. Girard ezeknek a rítusoknak elsősorban megelőző szerepet tulajdonít, és úgy véli, hogy az az ellenségesség, amelyet az áldozattal szemben tanúsítottak, annak feláldozása után istenítésbe megy át.

Figyelemreméltó hasonlóság Freud és Girard elképzelésében, hogy mai jelenségeket ősi vallási gyakorlatokra vezetnek vissza. Girard lényegében átveszi Freudtól, hogy a vallás, a kultúra és a társadalmi intézmények differenciálódása valós erőszaktapasztalaton nyugszik, amelyeknek kiindulópontja az, amit Girard alapító erőszaknak, Freud pedig ősbűnnek vagy ős-apagyilkosságnak nevez. Világosan látszik, hogy amit Girard mimetikus elméletében megfogalmaz, nem alkalmas individuálpszichológiai magyarázatokra, és csak interperszonális és tömeglélektani viszonyokban értelmezhető, miközben felvetődik az a kérdés is, hogy Freud ősi társadalmakról alkotott elképzelése mennyire rokonítható vagy azonosítható a gyermekek és neurotikusok állapotával. Mindazonáltal az archaikus áldozatban mindketten az erőszakból való kivezetés és a közösség megalapozásának kiindulópontját látják, és ezzel együtt a vallás és a kultúra kiindulópontját is. Freud ezen a helyen nem lép túl az elemzésben, Girard azonban a kereszténységgel valami egészen új gondolkodásnak az eljövételét jelzi, ami nem elveti az áldozatot, hanem egy radikális jelentésbeli elmozdulásnak veti alá.

Az áldozat deszakralizációja

Az áldozat fogalmához különböző történelmi és kulturális tapasztalatok tapadtak, amelyek következtében folyamatos értelemgazdagodáson és változáson ment keresztül. Maga a fogalom bizonyos elképzelésekkel párosult, amelyek szemantikai bővüléssel jártak. Az áldozat, mint mártír alakja a korai kereszténység korában alakult ki, és az *imitatio christi*-hez kötődik. A keresztényüldözések korában azok a mártírok, akik elfogadták és elszenvedték a hitük megvallásáért rájuk rótt áldozatot, lettek Krisztus keresztáldozatának utánczóik. Az áldozatnak ez a

formája közvetlen üdvtörténeti jelentőséggel bírt, mert a mártírok a Mennyországba kerültek. Ezt az elképzelést a 11. században, a keresztes hadjáratok keretében terjesztették ki Krisztus katonáira, ami azonban már itt összekapcsolódott az antik hőstisztelettel és a polisz-ért, illetve a köztársaságért elesett harcosok kultuszával. Ezek a tényezők sűrűsödtek össze aztán a *pro patria mori* elképzelésében. Habár már a középkorban is létezett a lovagi önfeláldozás eszménye, az elsősorban nem a hazához, hanem a hűbérúrhoz való hűséget fejezte ki. Ernst H. Kantorowicz szerint a döntő változás ebben a tekintetben a 13. században állt be, amikor is az „égi hazával” összekötött vágyak és elképzelések újra a földre kerültek, és a keresztes hadjáratok retorikájának megfelelően egy evilági szent hazával kapcsolódtak egybe. A harcot, mint szent háborút a Szentföldrért, a *corpus mysticum*-ért és *terra sancta*-ért vívták, aminek következtében a *pro patria mori* elképzelése fokozatosan eltolódott a misztikus-teologikus irányból a politikai-katonai értelmezés irányába (Kantorowicz, 1990, 487.). A haza eme imaginárius struktúrája eredetileg a zsidó diaszpóra messianisztikus hazaelképzeléseiből táplálkozott, amelyet aztán a kései skolasztika fokozatosan átpolitizált és varázstalanított. Végbement az egyház misztikus testéről – *corpus mysticum* – az államra – *corpus morale et politicum* – való áthelyeződés, és a hazáért vállalt halál lassanként áldozattá – *sacrificiummá* – vált (Brunotte, 2007). Az ennek nyomán kialakult halottkultusz tartalmazott ugyan eredendően republikánus vonásokat, de modern formája egyre inkább a nemzet elképzeléséhez kötődött. A 19. században a *patria* (haza) helyére végképp a *natio* (nemzet) lépett, és az áldozathozatal lett a modern nemzet egyik legfontosabb érzelmi köteléke.

A modern nacionalizmusban a vallásos szemantika kezdettől fogva jelen volt, ami azt szolgálta, hogy a nemzet egy belülről fakadó identitáson alapuló üdvhordozó közösségként jelenjen meg, és ezen keresztül az egyén nemzethez való kötődésének vallásos minőséget adjon. Ennek egyik figyelemreméltó következménye, hogy a nemzet iránti odaadást és egyetlen akarattá való összeolvadást gyakran eszkatológikus vagy éppen apokaliptikus formában fejezték ki. Az üdvözülést kollektív feltételekhez kötötték és evilági dimenzióba helyezték; minden jobb kort a nemzetben képzelték el, miközben megtartották a vallásos nyelvet és szimbólumokat. A nemzetelképzelések megteremtői gyakran nyúltak vissza a zsidó és keresztény vallási szemantika forrásaira – nyelvekre, rítusokra, liturgiákra –, hogy minél nagyobb érzelmi energiákat szabadítsanak fel. Az eredendően vallásos energiákat aztán átvezették a nemzetre, de ezzel a vallási intézményeket nem semmisítették meg, vagy nyomták el, hanem felhasználták a lehető legszélesebb körű mozgósítás érdekében (Graf, 2000, 305.). A 19. században a nemzet és állama váltak a kollektív üdvtan hordozóivá. Ennek alapja, hogy intim és exkluzív közelséget teremtettek Isten és a nemzet között, aminek következtében a nemzet az isteni kiválasztottság tárgya, a mindenkori választott nép lett. A nemzetnek ilyen módon történelmi küldetést kellett végrehajtania, amellyel helyreállíthatja a teremtés eredendő rendjét és az isteni törvény hatályát.

A vallásos nyelv az abszolútra és feltétlenre vonatkozik, ezért kézenfekvő, hogy rendkívüli helyzetekben az értelmezések a nem hétköznapira nyúlnak vissza (Graf, 2000, 305.). Nem véletlen, hogy háborúk és forradalmak idején a vallási szimbólumok és értelmezésminták szinte kivétel nélkül a nemzetre hivatkoznak. Ennek egyik legjellemzőbb példája az áldozat motívuma, amely a keresztény áldozat-elképzelést és a nemzet iránti elkötelezettséget egyesíti. A nemzetnek Krisztus testeként való felfogása azzal a kettős következménnyel jár, hogy benne egyrészt a krisztusi szenvedéstörténet vulgarizálódik, másrészt a nemzeti történelem szakrális vonatkozásokat nyerve, üdvtörténeti dimenzióba kerül. A folyamat mindig kétoldalú, amennyiben a deszakralizáció mindig együtt jár a reszakralizációval (Hildebrandt–Brocker–Behr, 2001, 9–10.). Sohasem lehet persze pontosan megállapítani, hogy itt egy tényleges értelem transzformációjáról és átruházásáról van szó, vagy szakrális szimbólumok felhasználásáról, az ismeretlen ismertre való visszavezetése és az érzelmi mozgósítás érdekében. Vizsgálódásunk szempontjából azonban az a fontos, hogy így a nemzeti szenvedéstörténet történetfilozófiai dimenziót nyer.

Az önfeláldozás lesz a közösség garanciája, amelyben valamennyi férfias ideál – fegyelmesség, önuralom, hűség, bátorság, engedelmesség – megnyilvánul, de ezek közül is kiemelkedik az erőszakos halál önként való vállalása. A meghalásra való hajlandóság lesz az az ideál, amelyet a nemzet folyamatos megújulása érdekében követni kell. A háború során való önfeláldozás a nép egyfajta vitális körforgásának része lesz, amely a klasszikus dekadencia-elképzelések modern felelevenítésének tekinthető. Ennek kiindulópontja, hogy a jólétben és gondtalanságban elkényelmesedett és elpuhult közösséget menthetetlenül utoléri a hanyatlás, amit ezért csakis egy kollektív áldozat révén lehet megújítani (Vö. Demandt, 2007 és Münkler, 2015). Carl Schmitt szerint, ezt az áldozatot csak a politikai közösség követelheti meg a tagjaitól. „A politikai közösség az emberek fizikai élete felett gyakorolt (...) hatalommal föléemelkedik a közösség vagy társadalom minden más fajtájának. Bármely vallási közösség, egyház megkövetelheti híveitől, hogy hitükért haljanak meg és szenvedjenek mártírhalált, azonban csak saját lelki üdvösségük végett, nem pedig az egyházi közösségért, mint az evilágban álló hatalmi képződményért; különben politikai minőséggé válik.” (Schmitt, 2002, 32.). Ebben a tekintetben a háború és a benne való önfeláldozás egy teljesen új minőségként jelenik meg, amennyiben az államnak, mint a politikai egység kifejezőjének nem csak joga, hanem egyenesen kötelessége az önfeláldozás követelése. Ennek megfelelően a háborút csakis politikailag lehetett megalapozni, és nem etikailag vagy jogilag (Vö. Schmitt, 2002, 34–35.). „A politikai egységnek adott esetben igényelnie kell az élet feláldozását. A liberális gondolkodás individualizmusa számára ez az igény semmilyen módon nem érvényesíthető és nem indokolható meg.” (Schmitt, 2002, 48.) A Carl Schmitt által megfogalmazott követelmény már egyértelműen arra utal, hogy az áldozat, egészen pontosan az önfeláldozás követelése elszakadt a transzcendens megalapozástól. Nem vesztette el szakrális jellegét, de már nem a köve-

telés vagy hivatkozás alapja, hanem ő maga vált szentté. A 19. század háborúiban a megszentelt áldozat még egy evilági céllal függött össze, amely a nemzet egységében és fennmaradásának követelményében fejeződött ki. Ennek első tömeges megnyilvánulása a francia forradalmi háborúk időszakára tehető, amikor is a felszabadító háborúk során a *pro patria mori* hagyomány és a Krisztus előképét követő mártírhalál áldozati halállá stilizálódtak. Ez éppúgy igaz volt a német területekre (Vö. Fichte, 1808), mint Magyarországra (Vö. Nagy, 2016). Ez az elképzelés az első világháború kitörésekor érte el csúcspontját, amikor már maga a meghalás révén való önfeláldozás öncél lesz. Azért nincs szükség transzcendens megalapozásra, mert a cselekedet önmagában hordozza az értelmét.

A katonák halálának és áldozatának értelmét egészen az I. világháború végéig csak bizonyos pacifista politikai miliók merték megkérdőjelezni. A háború után azonban, amikor az áldozatok addig ismeretlen és elképzelhetetlen számát nyilvánosságra hozták, tömegessé vált az önfeláldozás értékében való kételkedés, aláásva ezzel a hősiesség nemzeti önfeláldozás értelmét. Ezek a kétséget támasztó eszmék csak lassan terjedtek el, mert az értelmezési hatalom birtokosai érthető módon ragaszkodtak hagyományos ideáljaikhoz, mivel úgy vélték, hogy a háború elszemélytelenedése és technicizálódása ellenére is csak ezek az erények lehetnek a későbbi katonai sikerek, és ezen keresztül a nemzet fennmaradásának zálogai. Úgy vélték, hogy nem az ezen eszméktől való elfordulás a megoldás, hanem ezek indoktrináció révén való totalizálása. Minden olyan jelenséget, amely ezen ideáloknak ellentmondott, a dekadencia tárgykörébe utaltak. Ez a folyamat a két világháború közötti időszakot többnyire általánosan jellemezte, és jóllehet eltérő hangsúlyokkal, de a náci Németországban és a Szovjetunióban, illetve Oroszországban érte el csúcspontját, ahol a mai napig hat. (Nachtigal, 2014, 131–132.)

Az áldozat válsága

Az I. világháborúban az áldozatok korábban elképzelhetetlen száma lehetetlenné tette a háború után az áldozatnak való hagyományos értelemadást. Már nem volt olyan áldozat, aminek ilyen tömegben értelmet lehetett volna adni (Münkler, 2015). Ugyanakkor azonban általában nem vonták le a háború következményeit, hanem megpróbáltak újabb áldozatmítoszokat megalkotni, amelyek a még több áldozat meghozatalát támasztották alá (Schlink, 2005). A döntő változást az áldozat értelmezésében kétségtelenül a II. világháború hozta el. 1945 után a hagyományos áldozati retorika visszaszorult, illetve eltűnt, mert a meghozott áldozat nem a várt dicsőséget, hanem éppen ellenkezőleg elképzelhetetlen szenvedéseket és veszteséget hozott. Az áldozat azonban nem csak materiális, hanem erkölcsi értelemben is tökéletesen diszkreditálódott, mivel kiderült, hogy adott esetben éppen ők követték el a legszörnyűbb bűntetteket is. Mivel a hős helyét egyszerre

átvette a tettes, az áldozat fogalma is alapvető változáson ment keresztül, és már nem az aktív, hanem a passzív, nem a valakiért vagy valamiért hozott, hanem az elszenedett áldozat került a középpontba. Ennek az elmozdulásnak egyik legfontosabb sajátossága, hogy benne a zsidóság áldozatisága fokozatosan univerzalizálódott, és minden más szenvedés – háború, elnyomás, kizsákmányolás, diszkrimináció – mércéjévé is vált. Ennek következtében egyre inkább minden veszteséget az áldozatisággal azonosítottak, és maga az áldozat is egyre inkább egy morális kategóriát jelentett, mintsem egy konkrét helyzet személyes elszenedését. Olyan posztheroikus társadalmak jöttek létre, ahol nem követelnek, és nem is hoznak áldozatot. A mai társadalmak már nem várhatnak el olyasmit tagjaiktól, aminek nem lehet minden kétséget kizáróan igazolni létjogosultságát, és ha azt meg lehet is követelni, hogy valaki a maga posztján, foglalkozásának vagy társadalmi funkciójának megfelelően hozzon áldozatot, azt már semmi esetre sem, hogy legyen áldozat (Schlink, 2005). Az eltolódás ellenére az áldozat fogalma továbbra is pozitív konnotációkkal rendelkezik, de már nem az önfeláldozás váltja ki a figyelmet és az elismerést, hanem a szenvedés. Ez aztán egy mindenki számára könnyű és ellentmondásmentes azonosulási lehetőséget nyújt, amely nem szükségszerűen valódi tapasztalatokon nyugszik, hanem sokkal inkább változatos narratív struktúrákon.

Ezek fel- illetve kihasználására manapság a politikában meglehetősen sok példát látunk, amelyekre ezen a helyen két példát szeretnék röviden bemutatni és elemezni.

1. Az áldozatok nevében való beszéd

Az áldozatnarratíva inkább az áldozatok nevében való beszéd, mintsem a valódi áldozatok elbeszélése, akik előtt az elszenedett sérelem emléke vagy elfojtása elzárja a szenvedésekről szóló beszámoló lehetőségét. Az elbeszélés lehetetlensége számos okra vezethető vissza, amelyeknek mindegyikét nem lehet pontosan beazonosítani, de minden bizonnyal fontos szerepet játszik benne az áldozat szégyene, amit a felett érez, amit vele tettek, vagy éppen ő maga mulasztott el megtenni. Az áldozatok általában túl akarnak lépni az élmény okozta traumán, ezért a hallgatást választják, és a sorsukkal való megbékélést keresik. Nem szeretik, ha folytonosan áldozatmivoltukra emlékeztetik őket, nem akarnak örökre áldozatok maradni, miután egyszer áldozatokká váltak, még akkor sem, ha időközben átélt szenvedéseik széleskörű társadalmi elismerést és biztonságot nyújtanak számukra.

Az áldozattá válásra való hivatkozás sokkal inkább azokra jellemző, akik nem tapasztalták meg közvetlenül a szenvedéseket, éppen ezért nem akarnak túllépni a számukra morálisan előnyös állásponton, és nem akarnak megbékélni, hanem az áldozat szerepét akarják tovább vinni. Az áldozatok nevében való megszólalás azonban a tényleges áldozatok szempontjait többnyire nem, vagy csak korlátozottan veszi figyelembe, tekintettel

arra, hogy abban a fent említett tapasztalati és érzelmi motívumok nem játszanak szerepet. Jogosan merülhet fel a kérdés a valódi áldozatok hallgatása kapcsán, hogy ki beszélhet vagy beszéljen az áldozatok nevében, mert az áldozatnarratívák folytatói gyakran önmagukat hatalmazzák fel, hogy az áldozatok nevében megszólaljanak. Az áldozatnarratívák általában inkább az elbeszélők szempontjairól és érdekeiről szólnak, mintsem az áldozatokéről, akiknek tényleges jelenléte gyakran zavarólag hat ezekben a diskurzusokban. Az áldozatokat gyakran pusztán a követelések morális alibijének és eszközének tekintik, a közvetlen társadalmi és politikai célok elérése érdekében. Az áldozattal való szimpátia mindig implikálja a saját ártatlanságot is, mert kizárja a tettessel való azonosítást. Az erkölcsi fölény mindig az áldozat oldalán áll, ezért a bűn és felelősség csak a másik oldalt terheli. Ebben az elképzelésben a jó és a gonosz, a tiszta és a szennyes világa tökéletesen elválik, és világos szerepekre oszlik. Ez sugallja a kollektív ártatlanság képzetét, amely éppen olyan képtelenség, mint a kollektív bűnösség. Ennek egyik monumentális példája a Budapesten 2014 júliusában felállított német megszállási emlékmű, amely az áldozatiságot az állami szuverenitás elvesztésével azonosítja, és ezzel kollektív ártatlanságot sugall, ami a történelmi tények tükrében teljességgel hamis megközelítés, és nem véletlen, hogy éppen az egykori áldozatokból és leszármazottaikból váltott ki felháborodást.

2. A tettes-áldozat reláció megfordítása és áldozattá való stilizálás

Az áldozat politikai felhasználásának egy másik jellemző területe a viktimizáció, amelynek sokrétű politikai hagyománya van (Vö. Agora, 2016), de manapság elsősorban szélsőjobboldali és populista pártokhoz, mozgalmakhoz kötődik, ugyanakkor témáit és fogalmait tekintve folyamatosan hódít teret a középpártok irányába. Ezen politikai csoportok sikerességének egyik tényezője, hogy képesek olyan negatív érzelmeket felkorbácsolni, amelyek széleskörű politikai mozgósításra alkalmasak. A düh, a harag, a gyűlölet és az irigység diffúz érzelmeit képesek kanalizálni úgy, hogy azokat valamilyen közelebből meg nem határozott fenyegetésben egyesítik azzal, hogy tárgyiasítják azt (Schindler, 2016). Miután a félelmek alakot öltenek, így már csak arra van szükség, hogy azok áldozatává stilizálják magukat. Ezekben az esetekben már a képzelt fenyegetés is képes kiváltani az áldozatiság érzését. Különösen jellemző, ugyanakkor igen pervertált formája ennek a metódusnak a menekültekkel és bevándorlókkal szembeni félelemkeltés, amely a tényleges áldozatokat jeleníti meg fenyegetésként, és saját magát pedig ezek áldozataiként. A menekülteket, bevándorlókat és a velük szolidaritást vállalókat, mint fenyegetést immáron a tettességgel azonosítja, a fenyegetettséget pedig az áldozatisággal, amelynek során a tettes és az áldozat abszolutizált, nem relativizálható pozíciói fennmaradnak, de az előjelek egyértelműen megfordulnak. A félelmek tárgyiasítása ezekben az esetekben azért meglehetősen egyszerű, mert minél alacsonyabb pozíciót foglalnak el valakik a társadalmi hierarchiában,

annál alkalmasabbak a bűnbak pozíciójának betöltésére (Schindler, 2016, 259-268.). Az ilyen jellegű többnyire imaginált fenyegetettség következménye lehet a társadalom bizonytalan és frusztrált rétegeinek hiszterizálása, amellyel viszonylag könnyű politikailag visszaélni, illetve könnyedén ki lehet használni. Ebben az áldozatdiskurzusban hatékonyan keverednek egymással az eredeti bűnbakmechanizmus elemei és a gyakran kézzelfogható politikai érdekek, amelyek háttérben az áll, hogy a leegyszerűsítés következtében az idegen minden baj okozója, akivel szemben a mindenkori hatalom vagy az arra pályázó a védelem egyetlen garanciája.

Közös ebben a két diskurzusban, hogy a harc a morális felsőbbtség elnyeréséért folyik, amelynek adott esetben nagyon világos társadalmi és politikai következményei vannak. Ebben a harcban az a győztes, aki hitelesebben és szélesebb körben elfogadottan tudja igazolni az áldozatok nevében elnyert morális felsőbbrendűségét, amelynek nyomán meg lehet határozni, hogy ki a jó, és ki a rossz. Az áldozatok nevében beszélni elismerést és figyelmet jelent, ami immunizál minden kritikával szemben (Vö. Giglioli, 2015). Ebből fakad, hogy ezek az áldozatnarratívák végső soron nem a vesztesek narratívái, hanem a győzteseké, akik az adódó előnyöket vagy közvetlenül kihasználják, vagy közvetetten, más érzésekre, például fenyegetettségbe és kiszolgáltatottságba transzformálva húznak hasznot belőle.

Összegzés

Kétségtelen, hogy az áldozatokhoz és szenvedéseikhez való fordulás a 20. század tömeggyilkosságai után egy igen fontos humanizáló és civilizáló fejlemény volt. Ez tette lehetővé, hogy a bűntettek korábban elképzelhetetlen nagyságát és egyedülállóságát felmérjék, megértsék, és felelősséget vállaljanak értük. (Jureit, 2008) Az áldozat fokozatosan felmagasztalódott, és egyre inkább kiváltotta a társadalom elismerését és együttérzését. Ez azonban mások számára is azonosulási vágyat és lehetőséget teremtett, ami ugyan végső soron senkinek sem okozott közvetlen kárt, de azzal járt, hogy így bárki lehetett áldozat anélkül, hogy valóban azzá vált volna. Mivel az áldozatiság ma inkább identitás, mintsem tapasztalat kérdése, így a tettesség is fokozatosan elhomályosult és elszemélytelenedett. Ez a fejlemény a végletekig leegyszerűsítette és beszűkítette a perspektívát, de éppen emiatt nem vizsgálhatjuk a tettes és áldozat kérdését szentimentalizmuson és ellaposodott sztereotípiákon alapuló nézőpontokból, hanem kritikai távolságtartással kell fogadnunk minden áldozatról szóló elbeszélés többértelműségét.

IRODALOM

- Agora Zs. (2016) Áldozatból agresszor. Náci propagandabeszédek történeti-pszichológiai kontextusban. In: Balogh L. L. – Valastyán T. (szerk.), *Az áldozat reprezentációi* (291–314). Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Balogh L. L. (2016) Az emlékezetpolitika és az áldozat elbeszélései. In: Balogh L. L. – Valastyán T. (szerk.), *Az áldozat reprezentációi* (361–383). Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Brunotte, U. (2007) Martyrium, Vaterland und der Kult der toten Krieger. Männlichkeit und Soterologie im Krieg. *Transit* 33. 51–66.
- Demandt, A. (2007) Dekadenz als Mythos, Modell und Metapher. *Merkur* (61.) August, Heft 700: 709–719.
- Fichte, J. G. (1808) *Reden an die deutsche Nation. Achte Rede.*
http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/fichte_reden_1808?p=249 (2016.11.10.)
- Freud, S. (1990) *Totem és tabu.* Budapest: Göncöl Kiadó.
- Giglioli, D. (2015) *Die Opferfalle. Wie die Vergangenheit die Zukunft fesselt.* Berlin: Matthes & Seitz.
- Girard, R. (2013) *Látám a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből.* Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Girard, R. (2014) *A bűnbak.* Budapest: Gondolat Kiadó
- Görgényi I. (2016) A bűncselekmény áldozatának fogalma és jogainak érvényesülése az új fejlemények tükrében. In: Balogh L. L. – Valastyán T. (szerk.), *Az áldozat reprezentációi* (179–201). Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Graf, F. W. (2000) Die Nation – von Gott „erfunden”? In: Krumeich, G. – Lehmann, H. (szerk.), „Gott mit uns”. *Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert.* (285–317). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hildebrandt, M. – Brocker, M. – Behr, H. (2001) Einleitung. In: Hildebrandt, Mathias – Brocker, Manfred – Behr, Hartmut (szerk.), *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven.* (9–28). Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Jureit, U. (2008) Geliehene Identitäten. Opferidentifizierung und kollektive Erinnerung. In: Manfred Grieger (szerk.), *Die Zukunft der Erinnerung. Eine Wolfsburger Tagung.* (85–96). Wolfsburg: Historische Kommunikation der Volkswagen AG.
- Kantorowicz, E. H. (1990) *Die Zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Münkler, H. (2015) Mythische Opfer und reale Tote. In: *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert.* (60–83.) Berlin: Rowohlt.
- Nachtigal, R. (2014) Bricht in Russland ein heroisches Zeitalter an? *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen* 2. (131–140.)
<https://www.sfb948.uni-freiburg.de/e-journal/ausgaben/022014/> (2016.11.17.)

- Nagy Á. (2016) Szempontok a pro patria mori és az áldozatfogalom értelmezéséhez a francia háborúk magyarországi propagandájában. In: Balogh L. L. – Valastyán T. (szerk.), *Az áldozat reprezentációi* (315–360). Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Palaver W. (2009) Ende oder Transformation des Opfers? René Girards Ringen um eine Opfertheorie, *Bibel und Kirche*. 3. (173–178.)
- Sabrow, M. (2008) Heroismus und Viktimismus. Überlegungen zum deutschen Opferdiskurs in historischer Perspektive. *Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien*. 43–44. 7–20.
- Schindler, J. (2016) *Panikmache. Wie wir vor lauter Angst unser Leben verpassen*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Schlink, B. (2005) Das Opfer des Lebens. *Merkur* (59.) November, Heft 679: 1021–1031.
- Schmitt, C. (2002) *A politikai fogalma*. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.

* * *