

Balogh László Levente

A magyar nemzeti áldozatnarratíva változásai

Honszerelem¹

Ez a nép csak szájjal tisztel engemet.

Biblia

Azt mondanod: szeretlek, ó hazám!
Tiéd karom, szivem;
Üdvösséged vérrel megváltanám –
Még nem honszerelem.

Áldozni kincsed s kenyered felét,
Ha éh és meztelen,
S ha kell, megnyitni szived véreért –
Ez a honszerelem.

Csalár.

Valószínűleg lehetetlen lenne feltárni valamennyi okát annak, hogy az áldozat figurája az utóbbi években miért került a tudományos érdeklődés középpontjába; különösen azért nehéz magyarázatot találni erre, mert a folyamatos diszkurzív bővülést kezdetben teoretikus érdektelenség kísérte. Egészen az utóbbi évtizedig ugyanis a különböző diszciplínák nemigen mutattak különösebb érdeklődést a jelenség iránt, mígnem az áldozat – sokoldalúsága és minden ellentmondásossága ellenére – bizonyos társadalmi viszonyok és a mindenütt feléledő emlékezetkultúra központi alakjává és referenciális keretévé vált. Az egyes tudományágak ezek után kezdték el eredetét és jelenkori szélesebb összefüggéseit vizsgálni, jóllehet az áldozatnarratívák ettől szinte teljesen függetlenül alakultak.² A diszkurzív bővülést az sem gátolta, hogy az áldozat olyan egymástól nagyon különböző jelenségeket kötött össze, illetve egyesített fogalmilag, amelyeknek látszólag nem sok köze volt egymáshoz, vagy egyenesen ellentétes folyamatokra utaltak.

Talán erre vezethető vissza, hogy az áldozat különböző pozíciók kijelölését teszi lehetővé attól függően, hogy kit vagy mit, mikor, milyen körülmények között tekintenek áldozatnak. Státusza ezért mindig viszonylagos, így komoly konfliktuspotenciált hordozhat magában; elburjánzása miatt a fogalom az élet szinte minden területére kiterjedt, ezért egyre életlenebbé váltak kontúrjai.

¹ *Pesti Divatlap* 1845. nyárhó 10. (15. sz.) 454.

² Az áldozat eredetével és archaikus értelmezéseivel az adott tanulmány keretei között nem tudok foglalkozni, itt a modern megjelenési formák és az azokon belül történő belső jelentéseltolódás bemutatására és elemzésére szorítokozom.

Az értelmi elmozdulások azonban nem teljesen véletlenszerűen mentek végbe, hanem többnyire jól megragadható jelentésetolódások mentén, amelyek egyrészt magán a fogalmon belül, másrészt annak társadalmi és etikai környezetében figyelhetőek meg, és ez a folyamat az eredetileg magában foglalt kettősséget még hangsúlyosabbá, illetve az elemzések szempontjából gyümölcsözővé tette. Ezzel a jelentés-eltolódással együtt az áldozat újraértelmezése is megtörtént, jóllehet nem egyszerűen szemantikai szempontból, hanem mentalitásokhoz és viselkedésmódokhoz kapcsolódóan is. A fogalom eredeti aktív jellege elhalványult, és egyre inkább passzív hangsúlyai domináltak. Az aktív áldozati cselekvés visszaszorult a passzív elszenvetéssel szemben. Az áldozat perspektívája ezzel újfajta azonosulási lehetőséget nyitott meg, amelynek háttérében általában az értelmezési hatalomért folyó mindenkori szimbolikus harcok, illetve a figyelem felhívása és az általános elismerés igénye állnak. *Áldozatnarratívának* éppen ezért általában nem a tényleges áldozatok elbeszéléseit tekintjük, hanem a róluk szóló szélesebb társadalmi és politikai diskurzusokat,³ amelyek általában nem az egyéni szenvedés tapasztalatán alapulnak, hanem kollektív értelmezéseken és érzelmeken.

Ha az áldozat fogalmának átalakulásait vizsgáljuk, akkor két alapvető formájának megkülönböztetéséből kell kiindulnunk. Az egyik az áldozat aktív jellegét hangsúlyozza, és egy olyan cselekvést jelöl, amelynek során lemondunk valamiről, függetlenül attól, hogy remélünk-e valamilyen közvetlen vagy közvetett hatást következtében, vagy sem. Az áldozat ezen eredeti formája a *sacrifice*. A másik az áldozat elszenvető jellegét hangsúlyozza, amely tehetetlenséget és ártatlanságot sugall. Az áldozat ezen formája a *victim*. Ez az alapvető fogalmi elkülönítés sem a magyar, sem a német nyelvben nem érhető tetten, szemben az angol és francia nyelvvel, ahol ez a kettősség szó szerint megfogalmazódik. A magyarban és a németben a fogalom mindkét jelentést magába foglalja. Ez a kettősség azonban nem ugyanannak a jelenségnek a két oldala, hanem két különböző jelenség fogalmi azonosítása, illetve legújabb kori jelentésetolódása az áldozattól, mint tárgyától az áldozatig, mint alanyig.

Az elmozdulás valamennyi részletének rekonstrukciója reménytelen vállalkozás lenne, mindazonáltal leszögezhetjük, hogy az aktív áldozat esetében mindig szükség van a cselekvés valós vagy feltételezett értelmére. Függetlenül attól, hogy az áldozati cselekvés mágikus, metafizikai vagy racionális alapját keressük, azt mindenképpen egy önmagán túlmutató értelmi összefüggésbe kell beilleszteni. Az áldozatnak a világ rendjét kell helyreállítania. Miután azonban a világ eleve adott rendje a modern korban egyre inkább megkérdőjeleződött, és az értelme kétségessé vált, ezért az áldozat követelését vagy a lemondást egyre nehezebb volt megindokolni. Ma már úgy tűnik, hogy semmilyen áldozathozatal nem elég a világ rendjének helyreállításához, ezért az áldozat elvesztette értelemadó és értelemteremtő jellegét. Ennek nyomán egyre nyilvánvalóbbá válnak az ember kontingens viszonyai, amelyek az áldozat státuszát a kiszolgáltatottsággal

³ Schulze Wessel 2012.

azonosítják. Az áldozat ebben az összefüggésben nem hordoz magasabb rendű értelmet, hanem az életviszonyok legújabb kori uralhatatlanságának és bizonytalanná válásának kifejezése, amelyeknek közvetlen hatása van a társadalmi jelenségek értelmezésére. Ebben az értelemben az odaadás és lemondás helyét átvette a veszteség és a sérelem, amely szinte korlátlanul kiterjeszhető személyes és személytelen viszonyokra egyaránt, így az áldozat fogalma ma már nem a cselekvések megalapozását szolgálja, hanem egyéni és kollektív igények kifejezését.

Ha igaza van Reinhart Kosellecknek, aki szerint az áldozatfogalom változásainak oka a történelmi jelenségek retrospektív újraértelmezése,⁴ akkor vajon nyomon lehet-e követni ezt a jelentéseltolódást a történelmi elbeszélésekben és reprezentációkban? Milyen szerepet játszik az áldozat mint értelmezés- és emlékezőminta a történelemben, különös tekintettel a magyar történelemre, és hogyan lehet azt vizualizálni? Ebben a tanulmányban azt próbálom bemutatni, hogy a fentebb röviden vázolt jelentéseltolódás hogyan jelenik meg a magyar történelem egyes eseményeinek, az 1848–1849-es magyar szabadságharc leverésének és az I. világháború kitörésének kortárs, illetve a trianoni békeszerződés és a német megszállás történelmi értelmezéseiben. Azt a folyamatot kísérem meg rekonstruálni, amelynek során az áldozat passzív fordulata nyomán a passiótól a retorikába való átmenet végbement.⁵ Érvélem alátámasztásához a történelmi festészetből és az emlékműállítás múlt-, illetve jelenbeli gyakorlatából meríték példákat, mert ezek minden esetben az emlékezetkultúra és a politikai indíttatású történelem-értelmezés kifejezésformái. A 19. századtól kezdve a történelmi festmények és emlékművek voltak azok a mediális konstrukciók, amelyek a nemzetek identitásának alapjait voltak hivatottak megjeleníteni, ezért különösen alkalmasak a kollektív áldozatiság jelentéseltolódásának bemutatására és elemzésére.

A NEMZETI ÁLDOZATNARRATÍVA A 19. SZÁZADBAN

Az áldozatnarratíva hangsúlyossá válása a magyar történelem-értelmezésben a 19. század közepére tehető, és az 1848–1849-es szabadságharc leverésének a nemzettudat alakulására gyakorolt hatásával hozható összefüggésbe. Kétségtelen, hogy megtalálhatjuk ennek egészen a 16. századig visszanyúló előzményeit például a *Querela Hungariae* toposzában, de ezek nem a nemzet modern fogalmára vonatkoznak, és hangsúlyaik is inkább vallásiak, illetve felekezetiiek, mintsem történelmieket voltak.⁶ A 19. századi áldozatnarratívák illusztrálására

⁴ Koselleck 1999.

⁵ Münkler–Fischer 2000.

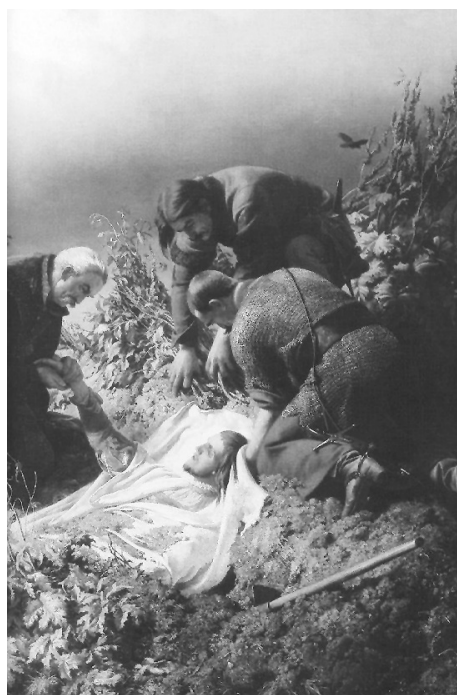
⁶ A *Querela Hungariae*, azaz a *Magyarország panasza* toposz a mohácsi vereséget követő időszak magyar és európai latin nyelvű költészetében jelent meg. A siratás, síralom, panasz archetipikus ősi zsidó-keresztény és antik irodalmi formáit gazdag műfaji változatokban jelenítette meg. A török veszély állandósulása olyan politikai és ideológiai körülményeket teremtett, és tartott fenn huzamosan, amelyek között fokozottan jutott szerephez a korszak irodalmi tudatában a gazdag hagyományú panasz formularendszer. Imre 1995.



1. kép

két példát szeretnék ezen a helyen bemutatni, amelyek tematikusan szorosan összetartoznak: az első Orlay Petrich Soma *A Mohácsnál elesett II. Lajos király testének feltalálása* (1851) című képe, amely a debreceni Református Kollégiumban található, a második Székely Bertalan *II. Lajos holttestének megtalálása* (1860) című képe, amely a Magyar Nemzeti Galéria gyűjteményének darabja (1–2. kép).

Az 1848–1849-es szabadságharc leverését mindkét festmény Moháccsal hozza összefüggésbe. Az elvesztett csata és következményei, illetve a levert szabadságharc ugyanazt jelképezik. Az egyébként jelentéktelen uralkodó, II. Lajos alakja nyilvánvalóan szimbolikus jelentőséggel bír, amely itt többrétegű, ezért érdemes témánk szempontjából alaposan



2. kép

felfejteni. Az első képen a király holttestének megtalálása Krisztus keresztről való levételét és siratását idézi. A másodikon a király arcának ábrázolása kétségbevonhatatlanul emlékeztet Krisztusra. Tehát mindkét festmény Krisztussal azonosítja az elesett királyt, aminek következtében „a történeti alapú világkép igénye a vallásos művészet ikonográfiáját világivá változtatja [...]”.⁷

A király teste Krisztus testének pózában és arcvonásaival ebben a történelmi és politikai kontextusban egyértelműen a nemzetre utal. A nemzet közössége itt az egyház helyére lépve Krisztus misztikus testének szekularizált alakjában jelenik meg, sőt, talán pontosabb, ha a nemzet szakralizálásáról beszélünk, mert az ekklészia közösségének elképzelése a nemzet közösségévé lényegül át.⁸ A hívők közösségének mint üdvközségnek az elképzelése áttevődik a nemzetre, és ezzel együtt belép a történelembe, mint valami üdvtörténetbe. Közösségként, egyrészt szélesebb körű egységet kínál, mint a vallási közösség, másrészt azonban szemben is áll a kereszténység egyetemességével.

A politikai közösségek emberi testként való ábrázolásának meglehetősen régre visszanyúló hagyománya van, Menenius Agrippa meséjétől, John of Salisbury *Policraticus*-án keresztül egészen Thomas Hobbes *Leviatánjának* címlapjáig. E művekben azonban a test még funkcionálisan felfogott organikus egész, amelynek részei között kölcsönhatás és hierarchikus függés van. Ezekben a képeken azonban ennek nyomát sem találjuk. Itt a Krisztus-test feltétlen egységet fejez ki, amelyben nem csak a társadalmi és felekezeti különbségek, hanem az időbeli távolságok is feloldódnak. Ennek a Krisztus–király–nemzet kontinuumnak különösen messzire mutató összefüggései vannak. A király kettős testének tana abból indul ki, hogy a királynak van egy természetes teste, amely halandó, és egy politikai teste, amely halhatatlan.⁹ Ennek a hanyatlástól, öregedéstől, gyengeségektől és tökéletlenségektől mentes testnek az elképzelése él tovább az örökkévalónak gondolt nemzetben. Ez a politikai test minden esetben a közösséget jelöli, amelynek feje a király, tagjai pedig az alattvalók, olyan hierarchikus rendet alkotva, amely magától értetődően csakis igazságos lehet. Az elképzelés háttérében az állt, hogy a 19. században újonnan született nemzetekről olyan a képet alkosson, mintha azok Isten teremtményeként, egyfajta „profán transzcendenciaként”¹⁰ mindig is léteztek volna, illetve mindig is létezni fognak, és nem csak a kortársakat, hanem a múltban és a jövőben élőket is magukba foglalják. Krisztus alakja azonban ebben az esetben nem csupán a közösséget, hanem a kollektív megváltást is szimbolizálja.

A modern nacionalizmusban a vallásos szemantika kezdettől fogva jelen volt, ami azt szolgálta, hogy a nemzet belülről fakadó önzonosságon alapuló üdvhordozó közösségként jelenjen meg, és ezen keresztül az egyén nemzethez való

⁷ Keserü 2013: 282.

⁸ Berghoff 2001.

⁹ Kantorowicz 1990: 32.

¹⁰ Berghoff 2001.

kötődésének vallásos minőséget adjon.¹¹ Ennek egyik figyelemre méltó következménye, hogy a nemzet iránti odaadást és egyetlen akarattá való összeolvadást gyakran eszkatologikus vagy éppen apokaliptikus formában fejezték ki. Az üdvözülést kollektív feltételekhez kötötték és evilági dimenzióba helyezték; minden jobb kort a nemzetben képzeltek el, miközben megtartották a vallásos nyelvet és szimbólumokat. A nemzetelképzelések megteremtői gyakran nyúltak vissza a zsidó és keresztény vallási szemantika forrásaihoz – nyelvek, rítusok, liturgiák –, 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.¹² 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, amelynek során a nemzet az isteni kiválasztottság tárgya, a mindenkori választott nép lett. A nemzetnek ilyen módon történelmi küldetést kellett végrehajtania, amellyel helyreállíthatta 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.¹³ 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 ábrázolása ehhez annival tesz többet hozzá, hogy a vereség a nemzet történetében így új értelemet nyer. Magyarország mint a népek Krisztusa – a lengyel toposzhoz hasonlóan – egyfajta küldetést, ha tetszik, messiási szerepet tölt be, amelyet áldozata révén visz véghez. A nemzet történelmének ezzel úgy ad értelmet, hogy a legyőzöttek történetét átalakítja a győztesek történetévé. Ennek üzenete azonban még így is kettős. 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.¹⁴ Sohasem lehet persze pontosan megállapítani, hogy itt egy tényleges értelem transzformációjáról és átruházásáról van-e szó, vagy szakrális szimbólumok felhasználásáról, az ismeretlen ismertre való visszavezetése és az érzelmi mozgósítás érdekében. Ami azonban vizsgálódásunk szempontjából fontos, hogy a nemzeti szenvedéstörténet történetfilozófiai dimenziót nyer.

A két kép alapján egyértelmű, hogy a 19. században a kollektív halál víziói a legyőzöttek széles körben elterjedt ábrázolásai voltak. Miközben a háborúk éppen ebben a korban kezdtek a csataterekre korlátozódni, a katonai vereségeket egyre inkább a nemzethalál látomásával kötötték egybe, ami így nem az

¹¹ Graf 2000.

¹² Graf 2000: 305.

¹³ Graf 2000: 305.

¹⁴ Hildebrandt–Brocker–Behr 2001: 9–10.

elestetkekre vagy a vereség által közvetlenül érintettek, hanem az egész nemzetre vonatkozott. Mindazonáltal ezek a képek Krisztusban nem annyira a szenvedést ábrázolták, hanem sokkal inkább a feltámadást és az örök életet, amelyet egyértelműen a nemzet egészének áldozatára vetítettek. Ennyiben tehát a vereség és a halál pozitívvá válnak, mivel lehetővé teszik a nemzet mindenkori újjászületését, ami aztán új alapításmítoszokban nyer formát. Ezeknek a történeteknek az a jelentősége, hogy hosszú történelmi folyamatokat fognak össze, amelyeknek alaptapasztalata az egyszerűség és a megismételhetetlenség, amelyekkel a kollektív áldozat révén lehet megbékélni. A vereség követelte áldozatot be kell illeszteni egy értelmet teremtő összefüggésrendszerbe, amely képes a múltat és a jelent egybefogni, és a jövőre kilátásokat megfogalmazni. Ha a történelem jelenbeli értelmezői megújulást és újjászületést hirdetnek, mindig áldozatot követelnek. A nemzet feltámadása Krisztusban az áldozat kettősségét hangsúlyozza. A sorsközösségben az önfeláldozás és a szenvedés szorosan összefonódik, összesűrítve az áldozat kettős jelentését, kihangsúlyozva az egyéni és a kollektív lemondást. Ez a nemzeti történelem elbeszélésének alapjaként lehetővé teszi a nemzet egyedülállóságának és kiválasztottságának kifejezését, amely egyszerre lehet az összetartozás és a kirekesztés alapja. A választott nép szenvedéstörténete beleillik abba a vallásos keretbe, amelyben a vereség isteni büntetésként maga is a kiválasztottság kétségbevonhatatlan jelévé válik.

AZ I. VILÁGHÁBORÚ ÉS AZ ÁLDOZATHOZATAL

Az I. világháború indította el, illetve erősítette fel azt a folyamatot, amelynek során megkezdődött az áldozat fogalmának eltolódása. Ennek hátterében az állt, hogy a hősiesség elképzelése a 19. században egyre inkább demokratizálódott, és a rendkívüli képességekkel bíró egyedi hős helyét átvette egy olyan hősi ideál, amely immár mindenki számára elérhető azonosulási lehetőséget nyújtott.¹⁵ A vele szemben támasztott kíváncsi még mindig a bátorság, az eltökéltség és a nem mindennapi erő kifejtés, amelyeknek alapja továbbra is az áldozatkészség, az önmagáról való lemondás és a magasabb rendű célért való önfeláldozás volt. Ezek célja azonban már nem az individuális rendkívüliség felmutatására, és nem az egyetemes emberiségért való elköteleződésre vonatkozott, hanem a legmagasabb rendű közösségi absztrakcióként tekintett a nemzetre.¹⁶ Az önös érdekekről a közösség javára való lemondás egyetlen adekvát helye a nemzet volt. A modern hős fogalma a nemzetek kialakulásának folyamatához kötődött, hiszen áldozatának a nemzet javát kellett szolgálnia és annak dicsőségét gyarapítani. Ennek elsődleges terepe a háború volt. A hősök a háborúban születtek meg, és ez a társadalomban a militáns eszmék és katonai erények felmagasztalásához vezetett.

¹⁵ Frevert 2009.

¹⁶ Frevert 2009.

Ha valaki nemzetéért áldozta fel magát, azzal vitathatatlan hősi rangot nyert. A hősiesség militáns demokratizálódásának folyamata elsősorban azokat a nemzeteket jellemezte, amelyek a 19. században alapították nemzetállamaikat vagy váltak függetlenné. Ezek a hősi képek általában felelevenítették a *pro patria mori* ókori ideálját, de nem annyira az antik hősökéhoz, mint inkább a középkor mitikus – de immár nacionalizált – alakjaihoz fordultak, akik a nemzeti romantika és a politikai mítoszok legfontosabb személyeivé váltak. Ezek teremtették meg a hazaszereteten alapuló erős nemzet képét, amelyet a 19. századi állami propaganda mindenütt ápolt, és amely az I. világháború kitörésekor érte el csúcspontját. Tulajdonképpen ezzel magyarázható a háború kitörését fogadó lelkesedés, amely ugyan nem volt mindenütt egyöntetű, de a városi értelmiségi rétegeket éppen a hősiesség nem hétköznapi, de mindenki számára egyformán elérhető jellege miatt érintette meg.¹⁷ A folyamat kezdettől fogva alapvetően ellentmondásos volt, mert a háborús elkötelezettség révén valahogyan mindenki hőssé vált, ami azonban a hősiesség autentikus jellegét ásta alá. A hősi nemzet koncepciója fejezi ki legpontosabban azt a feszültséget, amely a hősiesség és az áldozathozatal exkluzivitása, illetve annak demokratizálódása miatti trivializálódása és inflálódása között húzódik.¹⁸

Az áldozat figurája azonban az I. világháború kapcsán nem egyszerűen a hősiesség kérdéséhez kapcsolódik, hanem a korszakot általánosan jellemző szélesebb összefüggésbe ágyazódik. A korban a modernitással szemben mind szélesebb körben érezhető kétségekre már nem a haladás eszméje jelentette a választ, hanem egy általánosan vágyott megújulás, amelyet hagyományosan összekötöttek az áldozathozatal gondolatával.¹⁹ A háború nem érthető az áldozat nélkül, amit azért kell meghozni, hogy a megújulás végbemehessen, és annak értelmet adjanak. 1913-ban Párizsban mutatták be Igor Sztravinszkij *Tavaszi áldozat* című balettjét, amelynek bemutatója hatalmas botrányt kavart.²⁰ A balett egy fiatal lány feláldozásáról szól, ami az ősi pogány szokások szerint minden megfiatalodás és újjászületés feltétele. Ha ezt a gondolatot a háborúval állítjuk párhuzamba, akkor láthatóvá válik, hogy a nemzetek megújulásához vagy az egész emberiség megváltásához sok fiatal élet feláldozására van szükség. Végző soron ez

¹⁷ Vö. Zweig 1981: 206–207, 212–213. „Az igazság kedvéért meg kell vallanom, hogy a tömegeknek ebben az első felbuzdulásában volt valami nagyszabású erő, mely elragadta az embert, csábította – nehéz volt ellenállni. [...] Világtörténelmet éltek át, soha vissza nem térő pillanatot, s mindenki úgy érezte, őt személy szerint szólítják: vesse csekély énjét a tömeg tisztának hitt izzásába, szabaduljon meg minden önzéstől. Rendi, nyelvi, felekezeti különbségeket söpört el egy pillanatra a testvériség túlaradó érzése. [...] A filozófusok minden bölcsessége annyi maradt, hogy a háborút 'a jellem kohója'-ként magasztalták, mely a népeket az elpuhultságtól megóvjá. Felsorakoztak melléjük az orvosok, akik a művégtagok dicséretét zengték; [...]. Egyetlen vallás papjai sem akartak lemaradni, kórusukat hallva az ember azt hitte, megszállottak hordája üvölt. S ugyanezeknek az embereknek az okosságát, alkotóerejét, emberi tartását csodáltuk egy hete, egy hónapja még.”

¹⁸ Frevert 2009.

¹⁹ Münkler 2014a: 215–228.

²⁰ Münkler 2014c: 85–102.

az ár, amit az erkölcsi és vallásos újjászületés kíván. Ebben az esetben nem egyszerűen az új világ megszületéséről, hanem legalább annyira a régi, a hanyatlás előtti állapot helyreállításáról van szó. Az áldozat révén visszazökken a világ, de a kegyelem nem teljesül be veszteség nélkül.²¹

Az áldozatkészséget itt is vallásos nyelvi minták révén lehetett kifejezni és mozgásba hozni, mivel kiválóan alkalmas volt a közösségi érzések mobilizálására és a morális kötelékek megerősítésére. Ennek alapja, hogy a háborúban elesettek halálát értelmezni kellett, és végső áldozatként gyakran Krisztus kereszthalálával rokonították, úgy, hogy azt az annak révén való megváltás képzetével egészítették ki. Ennek 19. századi hagyományára már utaltam, de ebben az esetben a nemzet számára ez volt a megélt erkölcs és a vallásos elköteleződés legmagasabb foka, és így lehetséges volt ezeket minden különösebb nehézség nélkül összekapcsolni. A vallási liturgia és a politikai kultúra ilyen jellegű összefonódása tette lehetővé az elesettek áldozatán keresztül a nemzet halhatatlanságának kifejezését.²² A hazáért harcolni és meghalni egyet jelentett az üdvözüléssel, de nem csak a túlélők és az elesettek, hanem az egész nemzet számára. Miután a vallásos és világi értelmezések összekapcsolódtak, az egyébként eredetileg szekuláris érveket – mint a leküzdhetetlen bírvágytól és erkölcsi romlottságtól való megszabadulást – a teológusok átültették egy üdvtörténetbe, megszentelve ezzel az áldozatot. A katonák így nem egy romboló gépezet fogaskerekei lettek, hanem a megváltás dimenzióit magába foglaló isteni terv végrehajtói.²³ A béke kora ebben az értelemben a hanyatlás és dekadencia, illetve az egoizmus és az önzőség időszakaként jelent meg. A háború kitörése így a megváltást jelentette, amely mindenkitől egyformán áldozatot követelt a közelebről meg nem határozott tartalmú jövő nevében.

Az áldozatkészséget minden háborúzó fél részéről valamiféle homályos idealizmus nevében követelték, amelyet egy sokkal szélesebb morális megújulás indikátorának tekintettek. Áldozatot hozni többet jelentett, mint lemondani valamiről; az áldozás az a tett volt, amelynek révén elsősorban a nemzet, de a világ is új életre kelhetett. A katonák harca vagy halála vált az új ember és az általában vett újjászületés feltételévé. Ez a metafizikai dimenzió eloldotta az áldozatot minden korábbi kézzelfogható politikai szándéktól, és ezzel a háborút is olyan szférába emelte, amelyben már nem volt szüksége külső megalapozásra, hanem magában hordozta értelmét. Ebből a nézőpontból már az is másodlagos volt, hogy győzelemmel vagy vereséggel végződik, mert az isteni ítélőszék előtt nem ez ítéltetik meg, hanem maga az áldozathozatalra való hajlandóság és az annak révén remélt általános megújulás.²⁴

A háború kitörésekor még aligha sejtették ennek az áldozatnak a minőségét és mértékét, de az áldozatról szóló diskurzus képes volt olyan különböző ideálokat összekapcsolni, mint a nemzet, a haza, a szabadság, az igazság, a kultúra

²¹ Audoin-Rouzeau–Becker 2007: 101–105.

²² Balogh 2014a: 5–11; Balogh 2014b: 117–133.

²³ Münkler 2014b.

²⁴ Münkler 2014a: 215–228.

és a civilizáció, amelyeket a legmagasabb evilági értékek rangjára emeltek. Ezek eléggé absztraktak voltak ahhoz, hogy az önmagukat feláldozóknak, és különösen a háborúban elesetteknek különleges minőséget tulajdonítsanak. A kereszt-halállal való párhuzamból az egyéni és a kollektív feltámadás magától értetődően következett, egészen pontosan a nemzet feltámadása az egyéni áldozat révén. Ez az értelmezés azonban a szenvedések mértéktelensége és nyilvánvaló értelmetlensége miatt egyre inkább elvesztette magyarázóerejét. Az áldozat önfeláldozó értelme pedig teljesen átcsúszott az elszenvedett áldozat értelmébe, amellyel egy olyan új értelmezési teret nyitott meg, amelyben a hagyományos értékrendek és világgépek összeomlása nyilvánvalóbbá vált, mint valaha.

A hősiesség, valamint az önfeláldozás ideáljai a világháború folyamán és utána is fennmaradtak ugyan, de az idő múltával egyre nyilvánvalóbbá vált súlyosan anakronisztikus jellegük. Az ez idő alatt emelt emlékművek ezt tükrözték vissza, és mint központi jelentőségű eszmék fizikai megnyilvánulásai elfoglalták a köztereket, elválva az egyházi terektől, ugyanakkor új szakrális tereket létrehozva. Ezek egyszerre szolgáltak a hősi áldozathozatal példajaként és a gyász helyeként.²⁵ Előbbi a politikai döntéshozók és a szolgálatukban álló értelmező elit, utóbbi a családtagok és túlélők igényeit szolgálta.²⁶ Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy az emlékművek felállításának szándéka a családtagok gyászának korlátozását is magába foglalta, és meglehetősen inadekvát módon, de büszkeséget igyekezett kelteni.²⁷ Közös volt e szándékokban, hogy nem egyszerűen az elvesztett életet panaszolta fel, hanem a halálnak és a nemzet kollektív túlélésének egyszerre akart értelmet adni, hiszen a katonák nem egyszerűen meghaltak, hanem *valamiért* haltak meg.²⁸ Így a világháborús emlékművek egyesítették a halál és az élet értelmét, amely azonban nem állandó, mert a társadalom értékeinek és ideáljainak változásaival együtt alakul. Az emlékművek politikai funkciói 1918 után is megmaradtak és minden gyász és törés ellenére is fenntartották a legalábbis látszólagos összhangot az elesettek halálának értelme, illetve a társadalom saját értékei és céljai között, amivel biztosították az áldozat értelmét. Ez a szemlélet az emlékműveken szinte teljesen egységesen jelenik meg, függetlenül attól, hogy a győzteseknek vagy a veszteseknek állítottak emléket.²⁹ Az emlékművek formakincse és szimbólumrendszere mindenütt feltűnően hasonlít egymásra, legfeljebb az egyenruhák alapján különbözik, de mindegyikben közös, hogy az áldozatból származó veszteséget az áldozat pátozával ellensúlyozza.

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 kétkedés, aláásva

²⁵ Kovács 1985.

²⁶ Szabó 1985.

²⁷ Tangerding 2013.

²⁸ Koselleck 1979.

²⁹ Koselleck 1979.

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.³⁰ Úgy vélték, hogy nem az ezen eszméktől való elfordulás a megoldás, hanem ezek indoktrináció révén való totalizálása. Minden olyan jelenséget, amely ezen ideálok ellenmondott, a dekadencia tárgykerébe utalták. Ez a folyamat a két világháború közötti időszakot többnyire általánosan jellemezte, és jóllehet eltérő hangsúlyokkal, de a náci Németországban³¹ és a Szovjetunióban, illetve Oroszországban érte el csúcspontját, ahol a mai napig hat.

TRIANON ÉS A „MAGYAR FÁJDALOM”

Magyarországon a trianoni békeszerződés után az áldozatiság fentebb vázolt szemlélete egy párhuzamos folyamat során lassanként eltolódott, illetve felbomlott. Az I. világháborús emlékművek ábrázolásai még fenntartották a hősiesség és az önfeláldozás azonosítását, ami így szorosan kapcsolódott azonosításuk hagyományához. A trianoni békeszerződés utáni áldozatdiskurzusok ezzel szemben szemantikai és vizuális elmozdulást mutatnak. A szakrális jelképek továbbra is feltűnnek és összekapcsolódnak különböző nemzeti szimbólumokkal, de itt már nem egy vallásos nézet megjelenítéséről van szó, hanem pusztán vallási szimbólumok instrumentalizálásáról. E tekintetben meg is szűnt az áldozat magasabb értelemre való irányultsága, és az utólagos értelemadásra sem volt lehetőség többé. Az áldozat immáron nem lemondás és önfeláldozás, hanem pusztán elszívás; a *sacrifice* vonásai végleg lekoptak, és csak a *victim* maradt. Az áldozat ábrázolásai továbbra is tartalmazhattak ugyan szakrális utalásokat, de nem szolgáltak sem vigaszul, sem magyarázatul. A vereségből már nem vontak le messzemenő és előremutató következtetéseket, a szenvedésnek nem tulajdonítottak metafizikai jelentőséget. Nem az áldozat értelmét keresték, hanem annak politikai instrumentalizálásának lehetőségeit. Ebben az összefüggésben az áldozatiság mint elszívott igazságtalanság és törvénytelenység elsősorban arra szolgált, hogy az elveszített nagyságot és dicsőséget morális pátozzsal és erkölcsi felbrendüléssel pótolja, vagy legalábbis ellensúlyozza.³²

Az, hogy az áldozat motívuma régisége és terheltége ellenére is vonzó maradt, azzal a hosszú távú folyamattal magyarázható, hogy az emlékezetkultúra középpontjába a hős helyére fokozatosan az áldozat került. Ez a történelem heroizálá-

³⁰ Kovács 1985: 29–30, és a Hősök Emlékünnepéről szóló 1924. évi VIII. törvény.

³¹ Németországban az 1926-ban bevezetett Volkstrauertagot (népi gyásznapi) a nácik közvetlenül hatalomátvételük után Heldengedenktage (hősök emléknapja) nevezték át.

³² Schivelbusch 2001: 43–46.

sától a történelem viktimizálásáig nyúló paradigmaváltás³³ általános, főként nyugati trend, de *mutatis mutandis* mindenütt a világon elterjedt. Nyugat-Európában elsősorban a II. világháború és a holokauszt a nemzeti és a közös európai áldozati emlékezetkultúra gyújtópontja. Itt a 20. század második felében végbement politikai és társadalmi értékhierarchia-változások állnak az áldozat jelentéseltolódásának a hátterében, amelyek az emberi jogok általánossá válásával, valamint a társadalmi igazságosság és a szolidaritás általános követeléseivel függenek össze. Magyarországon az áldozatdiskurzus messzebbre nyúlik vissza, és Trianon jelképében sűrűsödik össze. Ez az emlékműállítás jelenkori gyakorlatában is visszatükröződik, amely többnyire a két világháború közötti időszak áporodott frazeológiájával, irodalmával, szimbolikájával és rituáléjával operál, ezért szimbólumrendszerét tekintve és esztétikailag egyaránt – függetlenül attól, hogy újonnan állítottak vagy újra felállítottak – erősen anakronisztikusan hat a 21. század elején.

Az áldozat dominanciája a Trianonhoz kapcsolódó diskurzusokban érhető tetten, amelyeknek vizualizálására ezen a helyen két példát mutatok be. Az első példám a debreceni Magyar Fájdalom Szobra,³⁴ egy jobb karjától és mindkét lábától megfosztott meztelen női alak, amely minden kétséget kizáróan a területeitől megfosztott anyaországot szimbolizálja (3. kép). Bizonyos mértékig folytatja a 19. század női testben való allegorikus nemzetábrázolási hagyományát, ugyanakkor szakít is azzal. A női test mint a nemzet allegóriája apolitikussága és politikai körvonalatlansága miatt volt hivatott a férfiak közösségét, illetve azok erényeit reprezentálni. A női test allegóriája azonban nem csak a közösség egységét fejezte ki, hanem a női attribútumok révén a nemzet időtlenségét és folytonosságát is. A nőiség mint a nemzeti kontinuitás szimbóluma naturalizálta a nemzet elképzelését, és élő organizmusnak tekintette azt. A Magyar Fájdalom Szobra Hungáriaként azonban több tekintetben is eltér ettől a hagyománytól. Az alak meztelensége kiszolgáltatottságot



3. kép

³³ Sabrow 2008.

³⁴ A szobrot 1933. május 28-án, az I. világháború hőseinek emléknepjén avatták fel, majd a II. világháborút követően eltávolították, mígnem 2000-ben, a trianoni békeszerződés 80. évfordulójára restaurálva újra fel nem állították eredeti helyén, a debreceni Bem téren, ahol azóta minden évben a trianoni emléknep ünnepségeit tartják június 4-én. A szobor történetével kapcsolatban lásd: Pótvó 2003: 74; Kerepeszki 2010; Balogh 2013: 51–55.



4. kép

és megalázottságot fejez ki, amit végtagnélkülisége csak még inkább hangsúlyoz, ezért az áldozatiság megjelenítésére különösen alkalmas.

Másik példám a 2008-ban Békéscsabán felállított Trianon-emlékmű, amely egy angol pengével felszerelt francia guillotine-t ábrázol, amint lesújt a kősziklába vésett Magyarországra (4. kép). A kompozíció esztétikai szempontból meglehetősen kétséges, de történelmi és politikai üzenete egyértelmű. A másik emlékművel ellentétben itt megjelenik a tettes egyébként meglehetősen absztrakt képzete, az áldozat pedig az államiság-

gal azonosul. Az I. világháború után az országkép szinte mindenütt átvette az antropomorf Hungária szerepét, mert a nemzeti egységet és folytonosságot, valamint a megcsonkítottságot képes volt jobban kifejezni.³⁵ Nagy Magyarország állami és földrajzi sziluettje a történelmi kontinuitást és földrajzi egységet volt hivatott ábrázolni, amely különösen alkalmas volt arra, hogy mind az etnikai viszonyokat, mind a konkrét történelmi körülményeket figyelmen kívül hagyja.

Mi tette és teszi ezeket az áldozati motívumokat olyan attraktívvá a jelenkori politikai kultúra számára? A fenti emlékművek olyan újjáéledt áldozatdiskurzusba illeszkednek, amelynek motívumai változatosak ugyan, és emlékműről emlékműre variálódnak, mégis közös gondolati, pontosabban érzelmi mintázathoz kötődnek. Két, egymástól keletkezésének idejében távol eső emlékművet választottam illusztrációul, amelyeknek szimbólumai különböznek ugyan, de az áldozati perspektíva kizárólagossága közös bennük. Ezekben sűrűsödik össze mindaz, ami a magyar történelemben negatív volt, ezért úgy hat, mint egy választott trauma, amely állandó hivatkozási alapot és értelmezési keretet képes nyújtani. A békeszerződés igazságtalansága és az annak következtében elszenvedett sérelmek semmit sem változtatnak azon, hogy a róla folyó politikai viták maguk is eltorzultak, és további torzító következményekkel járnak. Az ennek alapjául szolgáló áldozat–tettes tengely szinte tetszés szerint meghosszabbítható politikai törésvonalakká, amelyek az áldozatokat ellentmondásmentes és kényelmes pozícióba helyezik a tettesek – többnyire személytelen – externalizálása és kiterjesztése révén. A múlt ilyen fajta felhasználása semmi esetre sem segíti a trianoni békeszerződés historizálását és az általa felvetett problémák semlegesítését, esetleg végső megoldását, arról nem is beszélve, hogy mindig vannak és lesznek olyan politikai erők, amelyek ezt állandóan érzelmekkel töltik fel, és feltétele-

³⁵ Sinkó 1996: 272.

zett vagy valós előnyökért cserébe rövidtávú politika tőkét kovácsolnak belőle. Az áldozatnarratíva ebben az esetben a választott kollektív trauma konzerválódásához vezet, mert nem a békeszerződés következményei által leginkább érintett és a normalizálásban leginkább érdekelt, határokon túli kisebbségek tematizálják a kérdést, hanem az anyaországi politikai pártok, amelyek nem feltétlenül érdekeltek annak semlegesítésében, így az a politikai instrumentalizálás és a szenvedélyek felkorbácsolásának melegágya marad.

A NÉMET MEGSZÁLLÁSI EMLÉKMŰ

A magyar történelmi áldozatnarratíva legújabb és minden bizonnyal legvitatottabb példája a Budapesten 2014 júliusában felállított, ám soha fel nem avatott német megszállási emlékmű, amely az áldozatiságot az állami szuverenitás elvesztésével azonosítja, és ezzel kollektív ártatlanságot sugall.³⁶ Ha az emlékművet az áldozatnarratívák szempontjából vizsgáljuk, akkor üzenetének ellentmondásossága első látásra nyilvánvaló, de szempontunkból a viktimizálás, egészen pontosan az önviktimizálás érvelési mintája és hatása, valamint a vele szemben kibontakozott ellennarratíva érdemel külön figyelmet (5. kép).



5. kép

³⁶ Ezen a helyen nem kívánok belemenni az emlékmű esztétikai, történelmi és politikai vitáinak elemzésébe, itt az áldozatnarratívák szempontjából való értelmezésre szorítokozok.

Ha a német megszállási emlékművet önmagában vizsgáljuk, akkor jól látszik, hogy sem a megszállás okaira, sem következményeire nem reflektál, és így egy történelmileg elfogadhatatlan pozíciót jelenít meg. Az emlékmű azonban nem értelmezhető önmagában, hanem csak fizikai környezete, felállításának körülményei, valamint történelmi háttérének kontextusában. Az emlékmű a budapesti Szabadság téren a szovjet hősi emlékművel egy tengelyen található, így mintha azzal feleselne. Mivel ez utóbbit államközi szerződések miatt többszöri kezdeményezés ellenére sem lehet eltávolítani, ezért a megszállási emlékmű üzenete megettőződik. Egyrészt semlegesíti, vagy legalábbis relativizálja a szovjet emlékmű eredeti, felszabadítást és hősiességet kifejezni kívánó üzenetét, másrészt azt kiegészítve pontosan kifejezi a magyar alaptörvény preambulumaiba foglalt, 1944 és 1990 közötti, történelmileg illegitimnek tekintett időt. A két emlékmű egymásra vonatkoztatása felerősíti azt az áldozati perspektívát, amelyet az emlékmű koncepciójának kitalálói és alkotója minden kétséget kizáróan ki akartak fejezni. Ezzel azonban nem válaszolják meg az áldozatiság kérdését, hanem még több kérdést provokálnak. Vajon kinek szól az emlékmű? Ha minden áldozatnak egyformán szól, akkor kinek szól egyáltalán? Milyen viszonyban állnak egymással a két oldalon megjelenő áldozatok? Ha az áldozatok differenciálatlansága ebben az esetben az áldozatkonkurenciát akarná kizárni, és azt fejeznék ki, hogy az áldozatoknak és emlékezetüknek nem lehetséges hierarchizálása,³⁷ akkor ezt kiindulópontként el lehetne fogadni, de az áldozat és tettes emlékművön megörökített dichotóm figurális ábrázolása ezt az értelmezési lehetőséget eleve kizárja.

Az emlékmű talán legsúlyosabb ellentmondása, illetve torzítása, hogy a tettes és áldozat ilyen magától értetődő elválása soha sehol nem létezett, ebben az esetben pedig – tekintettel a magyar hatóságok aktív kollaborációjára és a lakosság bűnökben való közreműködésére – különösen hamis. Ha a tettes–áldozat viszony minden esetben tökéletes aszimmetriát feltételez, akkor a tökéletes bűnösség áll szemben a tökéletes ártatlansággal. Ha egy politikai közösséget ennek alapján osztanak ketté, az olyan polarizáltságot feltételez, amely – bizonyos szélsőséges esetektől eltekintve – sehol sem jellemző, ugyanis az erőszak eszközei és a cselekvési lehetőségek legfeljebb egyenlőtlenül vannak elosztva, de nem abszolútizálhatóak úgy, ahogyan azt a tettes–áldozat kettőssége feltételezi.³⁸ Az ilyen felosztásban való gondolkodás önkéntelenül is hajlik arra, hogy a kevesebb hatalommal rendelkezőt védtelennek, kiszolgáltatottnak és tehetetlennek, a több hatalommal rendelkezőt pedig mindenhatóan tekintse. Ha abból indulunk ki, hogy az áldozat nem lehet tettes, akkor a tökéletes bűnösség és tökéletes ártatlanság feltételezésének minden esetben messze ható mentális és kulturális következményei vannak. Az áldozattal való szimpátia mindig implicálja a saját ártatlanságot is, mert könnyű azonosulási lehetőséget nyújt, és kizárja a tettel való azonosítást. Az erkölcsi fölény mindig az áldozat oldalán áll, ezért a bűn és felelősség csak

³⁷ Koselleck 2002.

³⁸ Paris 2004.

a másik oldalt terheli. Ebben a világgépben 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.

Tulajdonképpen ennek a többnyire képzelt erkölcsi fölénynek a konvertálásáról van szó akkor, amikor arról kell dönteni, ki rendelkezik az értelmezési hatalom felett, és ki lesz a figyelemökönómia újraosztásának nyertese, amelynek révén a sérelmet és a panaszt váddá lehet alakítani.³⁹ Az utóbbi időben az áldozatnarratívák ennek terepévé váltak, és nem csak az emlékezetpolitika és emlékezetkultúra területén. A szenvedés és az erőszak szemantikai és kulturális kiterjedése oda vezetett, hogy az áldozatiság mindenki számára elérhető azonosulási lehetőséget nyújtott, egy idő után pedig már a szemtanúkat és a tetteseket is elérte, így maga az áldozatiság is kollektivizálódott, és az egyéni szenvedésnek alig hagyott helyet.⁴⁰ A veszteség és az áldozat olyan módon csúsztak egybe, hogy immáron minden veszteség egyben áldozatiságot feltételez, és ezzel elmos minden megkülönböztetési lehetőséget. Ezek alapján nem meglepő, hogy az áldozatról szóló narratívákban a valódi áldozatok általában szóhoz sem jutnak. Vagy azért, mert az elszenvedett sérelem és a felette érzett szégyen ezt lehetetlenné teszi, vagy azért, mert az áldozatok nevében beszélőket és hallgatóikat zavarja a valódi szenvedés. Az áldozatnarratívák ma gyakran a propaganda eszközei, és miközben a valódi áldozatokról megfélemedeznek, az áldozatnarratívák fokozatosan a győztesek elbeszéléseivé válnak.

A megszállási emlékmű által közvetített áldozatnarratíva arra a jelenségre utal, amely az áldozat elismerés-politikájával és morális ökonómiájával áll összefüggésben, és az a következménye, hogy az áldozat könnyedén válhat a politikai értelmezésekkel való visszaélés tárgyává. A budapesti emlékmű narratívája azonban egy olyan ellennarratívát is provokált, amelynek ugyan hasonlóképpen az áldozatok jelentik a tárgyát, és többnyire nem maguk az áldozatok folytatják, de szembefordul az állami emlékmű bornírtságával, képmutatásával és a felelősséget nem kizáró, de mégis elhárító szándékával. Ennek a szembefordulásnak sajátos formája az az „ellenemlékmű”, amely az emlékművel szemben spontán és performatív módon a kommunikatív emlékezetből táplálkozva jött létre. A két egymással szembefordított üres szék, a fényképek, a különböző nyelvű szövegek, a használati tárgyak és a kavicsok ennek a kifejezései, és a tettes–áldozat fenti dichotómiájával feleselnek. Paradox módon az „ellenemlékmű” sokkal inkább képes kifejezni az áldozatok egységét, és kiváltani a kritikai reflexiót. Az „ellenemlékmű” részeként néhány napig egy tükör állt az emlékművel szemben, amelyben minden szemlélő magát látta meg először. Ez az aktus minden szemlélőt résztvevővé tett, az „ellenemlékmű” részévé, amely a történelmi felelősség alapjául szolgáló önreflexiót kikényszeríti. Miután a múltértelmezést eluralta a tettes–áldozat abszolút dichotómiája, és az áldozat vált ennek pozitív pólusává,

³⁹ Paris 2004.

⁴⁰ Schulze Wessel 2012.

ez megnehezítheti az önkritikus és önreflexív politikai kultúra megteremtését. A magyar politikai közösség azonban nem kerülheti meg, hogy múltjával kritikusán szembenézzen, mert az a politikai felelősségvállalás feltétele, és így demokratikus önértelmezésének része.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Audoin-Rouzeau, Stephane – Becker, Annette 2007: *1914–1918. Az újrairt háború*. Budapest.
- Balogh László Levente 2013: A Trianon-émlékművek és az áldozatdiskurzus. In: S. Varga Pál – Száraz Orsolya – Takács Miklós (szerk.): *A magyar emlékezhelyek kutatásának elméleti és módszertani alapjai*. (Loci Memoriae Hungaricae II.) Debrecen, 45–57.
- Balogh László Levente 2014a: „Ha Isten velünk, ki ellenünk?” *Credo* (20.) 4. 5–11.
- Balogh László Levente 2014b: Nemzettudat és áldozat. Nemzeti és vallásos motívumok az első világháború református értelmezéseiben. In: Baráth Béla Levente (szerk.): *Az I. világháború református tábori lelkészeire. tanáraitra, diákjaira emlékezve*. Debrecen, 117–133.
- Berghoff, Peter 2001: Säkularisierung und Resakralisierung politischer Kollektivität. In: Hildebrandt, Mathias – Brouck, Manfred – Behr, Hartmut (Hgg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden, 57–70.
- Frevort, Ute 2009: Vom heroischen Menschen zum „Helden des Alltags”. *Merkur* (63.) 9–10. 803–812.
- Graf, Friedrich Wilhelm 2000: Die Nation – von Gott „erfunden”? In: Krumeich, Gerd – Lehmann, Hartmut (Hgg.): *„Gott mit uns”. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*. Göttingen, 285–317.
- Hildebrandt, Mathias – Brouck, Manfred – Behr, Hartmut 2001: Einleitung. In: Hildebrandt, Mathias – Brouck, Manfred – Behr, Hartmut (Hgg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideenpolitische und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden, 9–28.
- Imre Mihály 1995: „Magyarország panasza”. *A Querela Hungariae toposz a XVI–XVII. század irodalmában*. Debrecen.
- Kantorowicz, Ernst H. 1990: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München.
- Kerepeszki Róbert 2010: Trianon emlék(ezet)helye Debrecenben, a Magyar Fájdalom szobra. *Debreceni Szemle* (18.) 4. 267–272.
- Keserü Katalin 2013: Mohácsról szól-e a Mohács-kép 1848/49 után. In: S. Varga Pál – Száraz Orsolya – Takács Miklós (szerk.): *A magyar emlékezhelyek kutatásának elméleti és módszertani alapjai*. (Loci Memoriae Hungaricae II.) Debrecen, 274–284.
- Koselleck, Reinhart 1979: Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden. In: Marquard, Odo – Stierle Karlheinz (Hgg.): *Identität*. München, 255–276.
- Koselleck, Reinhart 1999: Az emlékezet diszkontinuitása. *2000* (11.) 10. 3–8.

- Koselleck, Reinhart 2002: Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses. In: Knigge, Volkhard – Frei, Norbert (Hgg.): *Verbrechen erinnern*. München, 21–32.
- Kovács Ákos 1985: „Emeljünk emlékszobrot hőseinknek!” Az első világháborús monumentumok eseménytörténetéhez. In: Kovács Ákos (szerk.): *Monumentumok az első háborúból*. Budapest, 65–73.
- Münkler, Herfried 2014a: *Der grosse Krieg. Die Welt 1914–1918*. Berlin.
- Münkler, Herfried 2014b: Für Gott und Vaterland. *Christ & Welt* <http://www.christundwelt.de/detail/artikel/fuer-gott-und-vaterland-1/> – utolsó letöltés: 2014. december 11.
- Münkler, Herfried 2014c: Mythische Opfer und reale Tote. Strawinskys ‚Le Sacre du Printemps‘ und der Erste Weltkrieg. In: Brodacz, André et al. (Hgg.): *Die Verfassung des Politischen. Festschrift für Hans Vorländer*. Wiesbaden, 85–102.
- Münkler, Herfried – Fischer, Karsten 2000: „Nothing to kill or die for...” Überlegungen zu einer politischen Theorie des Opfers. *Leviathan Zeitschrift für Sozialwissenschaft* (28.) 3. 343–362.
- Paris, Rainer 2004: Ohnmacht als Pression. Über Opferrhetorik. *Merkur* (58.) 9–10. 914–923.
- Pótó János 2003: *Az emlékeztetés helyei. Emlékművek és politika*. Budapest.
- Sabrow, Martin 2008: Heroismus und Viktimismus. Überlegungen zum Deutschen Opferdiskurs in historische Perspektive. *Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien* (15.) 43/44. 7–20.
- Schivelbusch, Wolfgang 2001: *Die Kultur der Niederlage: Der amerikanische Süden 1865, Frankreich 1871, Deutschland 1918*. Berlin.
- Schulze Wessel, Martin 2012: Einleitung. In: Schulze Wessel, Martin – Franzen, Erik K. (Hgg.): *Opfernarrative. Konkurrenzen und Deutungskämpfe in Deutschland und im östlichen Europa nach dem Zweiten Weltkrieg*. München, 1–8.
- Sinkó Katalin 1996: A megsértett Hungária. In: Hofer Tamás (szerk.): *Magyarok Kelet és Nyugat között*. Budapest, 267–281.
- Szabó Miklós 1985: A magyar történeti mitológia az első világháborús emlékműveken. In: Kovács Ákos (szerk.): *Monumentumok az első háborúból*. Budapest, 65–73.
- Tangerding, Clemens 2013: Für Deutschland gestorben. Öffentliche Debatten über gefallene Soldaten. *Forum Pazifismus* (10.) 1. 13–19.
- Zweig, Stefan 1981: *A tegnapi világ. Egy európai emlékezései*. Budapest.