

Sélei Nóra

A női test mint áldozat – Polcz Alaine: *Asszony a fronton*

Polcz Alaine önéletrajzi írása, az *Asszony a fronton* (1991) tabutémát felszínre hozó, boncoló könyvnek számít Magyarországon. Olyan témával foglalkozik, amely túlmutat az önéletrajzi írás legnagyobb részét kitevő tárgyán: a magyar nők szovjet-orosz katonák általi megerőszakolásán a második világháborúban. Kétségtelen, ha „csak” ennyit tenne a szöveg, jelentősége akkor is felülbecsülhetetlen lenne, hiszen mint Louise O. Vasvári rámutat, „[a] háborús nemi erőszakot övező hallgatásnak a története, mely az otthon és a nyilvánosság köreire is kiterjed, politikailag igen összetett, hiszen egészen 1989-ig a háború politikailag túlzottan is kényes témának számított ahhoz, hogy foglalkozni lehessen vele”.¹ Polcz Alaine szövege ezt a hallgatást töri meg,² de ugyanakkor legalább két fontos szempontból túl is mutat rajta: közvetlen és közvetett módon egyrészt felveti a nők háborúban való megerőszakolásának általános kérdését, másrészt pedig markánsan összeköti ezt a sokak által egyértelműen elítélt brutalitást a női testen való erőszakot egyéb, kulturálisan sokszor elfogadottabb formáival is. Ezáltal olyan problémákat feszeget, hogy miképp is jön létre a női test a kultúrában, melyek azok a kulturális konstrukciók, amelyek nemhogy lehetővé teszik a női test áldozattá válását, hanem egyenesen áldozatként kódolják azt. Ahhoz, hogy megérthessük ezeknek a kérdéseknek a szövegbeli jelenlétét, lehetséges jelentését és jelentőségét, röviden három elméleti (részben történelmi és jogi) problémát kell áttekinteni: a (női) test kulturális írottóságát, az áldozat fogalmát általában és a nők ellen háborúban elkövetett nemi erőszakot.

Polcz Alaine szövegének tudomásom szerint mind a mai napig legnagyobb terjedelmű elemzésében Louise O. Vasvári egyebek mellett támaszkodik Elizabeth Grosz 1994-es, a test kérdését központba állító korporeális feminizmust megfogalmazó alapművére. Számomra is megkerülhetetlen Grosz monográfiája, értelmezésemben azonban Grosz belátásainak egy olyan elemével fogok dolgozni, amely nem nagyon érhető tetten Vasvári értelmezésében, ugyanakkor

¹ Vasvári 2010: 6.

² Louise O. Vasvári felhívja a figyelmet arra, hogy az *Eine Frau in Berlin: Tagebuchaufzeichnungen vom 20. April bis 22 Juni, 1945* című, szintén önéletrajzi írás már 1954-ben megjelent angolul, majd négy év múlva németül, magyarul pedig 2005-ben Anonyma: *Egy nő Berlinben* címmel, és ennek alapján azt állítja: ezt a szöveget illeti az elsőség abból a szempontból, hogy megtörte a hallgatást (Vasvári 2010: 7). Ennek a sokáig csak angolul és németül meglévő szövegnek azonban a magyar kulturális kontextusban semmiféle hatását nem lehet felfedezni egészen magyar nyelvű megjelenéséig. Épp ellenkezőleg: magyar megjelenéséhez és fogadtatásának mikéntjéhez talán éppen Polcz Alaine addigra kanonizálódott szövege is hozzájárult.

szerintem kulcskérdése Grosz elméletének, és egyúttal segítséget nyújt abban, hogy megérthessük, miként válhat – avagy bizonyos kulturális kontextusban miként válik „törvényszerűen” – áldozattá a nő, elsősorban teste révén és miatt. Grosz elméletében a megélt testeknek éppolyan jelentőségük van, mint a testek kulturális írottágának: Möbius-szalagként képzelem el azt a szinte minden pillanatban zajló folyamatot, melynek következtében lehetetlen megkülönböztetni a testet az elmétől,³ és amelynek következtében a szubjektum létrejön. Ebben a folyamatban Grosz különös jelentőséget tulajdonít a nemi különbözőségnek („sexual difference”), amellet érvelve, hogy „[a] test és az elme nem két külön szubsztancia, de nem is egyazon szubsztanciának két különféle attribútuma, hanem valahol e két alternatíva között helyezkednek el. A Möbius-szalagnak megvan az az előnye, hogy megmutatja az elme behajlását a testbe, és a testét az elmébe, azaz azokat a módokat, amelyek révén egy csavarral vagy inverzióval az egyik oldal a másikká válik. Ez a modell arra is lehetőséget ad, hogy problematizáljuk és újragondoljuk a szubjektum belseje és külseje, pszichikai belsője és testi külsője közötti viszonyokat, mégpedig azáltal, hogy nem alapvető azonosságokra vagy azonosságra redukálhatóságukra mutatunk rá, hanem az egyiknek a másikba való csavarodására, az átmenetre, a vektorra, avagy arra, ahogy a belső visszatarthatatlanul belesodródik a külsőbe és a külső elkerülhetetlenül belecsúszik a belsőbe”.⁴ Másik alapfeltevéseként Grosz tagadja azt a felfogást, hogy „létezik egyrészt a »valóságos«, anyagi test, illetve annak különféle kulturális és történelmi reprezentációja”. Szerinte „ezek a reprezentációk és kulturális beírások szó szerint alkotóelemei a testeknek és hozzájárulnak létrejöttükhöz”.⁵

Grosz ezen felfogása azért fontos és hasznos mind kultúraértelmezési szempontból, mind pedig bizonyos, az erőszakkal kapcsolatos pszichikai jelenségek megértésében, mert úgy helyezi a testet, a női testet középpontba, hogy nem tagadja annak materialitását, ugyanakkor hangsúlyozza annak kulturális írottágát is; nem törli ki tehát a nemi különbözőséget, és nem helyettesíti teljes mértékben a test társadalmi konstrukcióként való felfogásával. Ugyanakkor azáltal, hogy a (női) testet a konstruktivista írottág eredőjének is tekinti, lehetővé teszi azt is, hogy újragondoljuk ezen kulturális írottágok jelentéseit, előfeltevéseit, mindazt, amit az adott kultúra belülről nézve adottnak és természetesnek – olykor akár törvényszerűnek is – tart, és ezen újragondolások révén akár meg is változtassuk őket. Mi több, Grosz felfogása az elme közbeiktatásával nemcsak a kultúra – a kulturális reprezentációk – és a test közötti összefüggésekre világít rá, hanem arra is, hogy magának a szubjektumnak a létrejöttében (ami önmagában is állandó folyamatban levés) milyen szerepet játszik a test és az elme elkerülhetetlen és folyamatos – Grosz kifejezésre visszatérve – egymásba csavarodása, miközben az elme, és ezáltal közvetetten a test is, a kulturális diszkurzusok beíródásának

³ Az angol szöveg „mind” kifejezésének megfelelőjeként használom. A magyar fordításban nem létező felhasznált szakirodalmi forrásokból vett szövegrészletek mind saját fordítások.

⁴ Grosz 2010: xii.

⁵ Grosz 2010: xiv.

a helye. Az elmében sokszor meg nem kérdőjelezett (avagy megkérdőjelezhetetlen), internalizált formában jelennek meg a kulturális reprezentációk, ami az elme és a test egymásba sodródása miatt kihat a testre, és mindez fordított – de épp az egybecsavarodások miatt sosem kizárólag lineáris – logikával is működik.

A testnek tehát egyszerre van materiális és diszkurzivitása: anyagiséga egyúttal szemiotikailag is értelmezhető, mert a kultúraspecifikus kódok révén jelentések íródnak rá, illetve éppen ezen kódok kultúraspecifikus dekódolása révén értelmezzük a testek „jelentését”. Ez a megközelítés hasznosnak bizonyul az áldozat és az áldozattal együtt járó erőszak diszkurzusában, különösen azokban az esetekben, amikor a nő, a női test válik áldozattá, hiszen mint Bernhard Giesen érvel, az „áldozatiságnak” („victimhood”) megvannak a maga „hallgatólagos előfeltevéseken nyugvó kulturális alapjai”.⁶ Ezeknek meglátásom szerint egyértelműen része az, ahogy a női test a maga nemi különbözőségében megképződik a kultúrában: a kulturális diszkurzusok olyan módon írják a női testet, hogy a kimondatlan, reflektálatlan előfeltevések teszik lehetővé a női test áldozattá válásának specifikus formáit. Az áldozatiság szerkezetét elemezve Giesen arra hívja fel a figyelmet, hogy az áldozatoknak sok esetben már az áldozattá válás előtt roncsolt a szubjektumuk, és olyan térben foglalnak helyet, amely túl van törvények, szabályok és jogok világán,⁷ aminek viszont az az oka, hogy az áldozatok nem rendelkeznek azokkal a tulajdonságokkal, amelyek egy közösség ideális tagjaivá tennék őket.⁸ Elemzésében Giesen arra is rámutat, hogy „az áldozatok és az elkövetők egyaránt az erkölcsi közösség szélein helyezkednek el, a teljes jogú tagság és a közösséghez viszonyított »kint« között: az áldozatok azért, mert vagy nem tudnak a közösség teljes jogú tagjaiként fellépni, vagy nincsenek meg hozzá az eszközeik; az elkövetők pedig azért, mert megsértették a közösség erkölcsi alapelveit”.⁹

Giesen leírásában nincsenek ugyan nemspecifikus vonatkozások, az áldozatiság ezen elemeit azonban nem nehéz a nőkre, a nőiesség kulturális konstrukciójára vonatkoztatni, részben a női test kulturális szemiotikája révén, részben pedig azért, mert a férfielvű társadalmak (erő)viszonyai között a nő csakis egyfajta Másik lehet, sohasem a maszkulin szubjektummal egyenrangú teljes szubjektum. Simone de Beauvoir klasszikussá vált érvelése szerint „[a] nőt a férfihoz viszonyítva szokás meghatározni és jellemezni, a férfit nem a nőhöz viszonyítva, ő a lényeges, a nő a lényegtelen. A férfi a szubjektum és az Abszolútum, a nő a Másik”.¹⁰ Mivel a nő kulturálisan Másikként tételeződik, a maszkulin perspektívából szubjektuma nem teljes, s ekként – visszautalva Giesenre – nem rendelkezik azon tulajdonságokkal, amelyek a közösség ideális tagjává tennék. Ebből következően a nőiesség konstrukciójában benne rejlik az áldozattá válás lehetősége, aminek alapjául szolgál a nőiesség és a női test ambivalens szemiotikája is kultúrkö-

⁶ Giesen 2004: 46.

⁷ Giesen 2004: 48.

⁸ Giesen 2004: 52.

⁹ Giesen 2004: 53.

¹⁰ Beauvoir 1971: 11.

rünkben. A nő, szexusából fakadóan, vagy a piedesztálra állított Madonna lehet, aki paradox módon éppen teste, testisége, testi vágyai hiánya (pusztán a meglehetősen eufemisztikus angyali üdvözlés) révén válik anyává, vagy pedig a testisége, illegitim vágyai, csábítása révén meghatározott Éva, avagy a bukott nő. A női test szemiotikája ekként nem pusztán ambivalens, hanem egyenesen áthidalhatatlan kétosztatúságban létezik, ami nagyban hozzájárul ahhoz, hogy a nő kultúránkban áldozat lehessen, hiszen mind a szinte szakrális Madonna, mind a bukott nő Éva – más módon, de mégiscsak – kívül esik a közösség erkölcsi határain: éppen máságuk specifikumai jelölik ki a közösség határait.

A nő alakjának, testének, ha úgy tetszik, „figurájának” ez a kétosztatúsága pedig a legfontosabb eleme azoknak a kulturálisan reflektálatlan előfeltevéseknek, amelyek alapul szolgálnak a kulturális tudattalanban ahhoz, hogy a nő, a női test – a nő szexusa – erőszak általi áldozattá váljon. A Madonna-szerű, (lehetőséges vagy valós) anyaként felmagasztosuló nő alakjának szinte szakrális szimbolikája van: ezt támasztja alá minden olyan retorika, amely háborús konfliktusokban a legfőbb megvédendő értéknek az ártatlan nőket és gyerekeket nevezi meg, de ugyanezzel a logikával értelmezhető az elvont fogalmak (mint az Igazság – Veritas is, Justitia is –, a Győzelem, a Szabadság, a Haza, egyes nemzetek: Hungária, Marianne, stb.) nőalakként való ábrázolása. Egyet lehet érteni Marina Warner érvelésével, mely szerint a nőalakok ezekben az esetekben éppen az elérhetetlen, mindig is csak vágyott ideált testesítik meg, azt, amelyet földi halandó sosem érhet el; és a szimbolikus reprezentációk – legyenek azok nyelvi jellegűek (ezen fogalmaknak a nyelvtani neve) vagy irodalmi, képzőművészeti vagy egyéb kulturális reprezentációk – épp azért nőalakok, mert a valódi nők kulturálisan sokkal távolabb esnek attól, hogy ezen elvont eszméket megvalósítsák, gyakorolják, és ezáltal fejezhetik ki annak elérhetetlenségét.¹¹ Az allegorikus formában való piedesztálra való állítás, ez az elérhetetlenség azonban – Julia Kristeva Madonna-értelmezése szerint – csakis annak árán lehetséges, hogy ezeknek az allegorikus alakoknak semmi közük nincs az emberi léthez, hiszen Madonna alakja épp azért magasztosul fel, hogy nem olyan, mint a valóságos nők: mentes az eredendő bűntől, a bűnbeeséstől, a testiségtől, a szexustól.¹² A nőiségnek, az anyaságnak ez a szakrális jellege vetül ugyanakkor a kultúra által megképzett (avagy elképzelt) ideális „valós” nők alakjára is minden olyan metaforikus-allegorikus beszédmódban, retorikában és (férfi)fantáziában, amely az anyaság vagy a család szentségét idézi meg, ahol a nő a családi tűzhely őrzője (azaz Hestia/Vesta istennő vagy a Vesta-szüzek¹³ kései leszármazottja), és ennek következtében „legszentebb feladata” a közösség szakrális összetartása. Ennek az értelmezésnek a fényében vissza lehet térni Bernhardt Giesen áldozatiság-fogalmára, hiszen

¹¹ Warner 1985: xix–xxii.

¹² Kristeva 1986: 99–118.

¹³ Vesta istennő és a Vesta-szüzek manapság leginkább látszólag profán formában, gáztűzhely-márkaként vannak jelen életünkben, de annál jobban kifejezve a látszólag profán használati tárgy szent eredetét.

Giesen nem kevesebbet állít, mint azt, hogy „[a] szakrálisnak a győzedelmes hős személyében való összpontosulása csakis mások deszakralizálásának árán lehetséges. A győzelem pillanatában tehát a hősök gyakran »termelnek« [produce] áldozatokat, és ezt meg is tehetik”,¹⁴ majd azt is hozzáteszi, hogy az „elkövetők az adott közösség szakrális magját szennyezik be”.¹⁵ Márpedig ha a nő „jelenti” egy kultúrában mindazokat a középponti értékeket, amelyekért a háborút meg kell vívni (haza, család, otthon, stb.), akkor az is „természetesen” következik, hogy az éppen győztes (az idegen területet éppen elfoglaló) „hős” a nőnek (mint az ellenség szakrális középpontjának) a „megbecstelenítésével”, azaz megerőszakolásával, erőszakos magáévá tételével hajtja végre azt a szinte elengedhetetlen deszakralizációs aktust, amelynek révén ő maga valóban győztes hőssé válik. A nő „jelenti” ugyanis a gyerekszülés révén a nemzet vagy etnikum számára a jövő lehetőségét, így ennek a női testnek az erőszakos birtokba vétele – megerőszakolása – az ellenséges hadsereg által több a fiziológiai szükséglet kielégítésénél: magának a leigázott nemzetnek vagy etnikumnak a szimbolikus-rituális birtokbavételét is jelenti. A nő efféle deszakralizációja ugyanakkor nemcsak az elkövetőre és a megerőszakolásra vezethető vissza, abban ugyanis legalább akkora szerepet játszik a nőnek, a női testnek az a kétosztatú szemiotikája, mely szerint a nő vagy Madonna, vagy bukott nő. A megerőszakolt nő nemcsak az őt magáévá tévő ellenség szempontjából veszíti el szakrális mivoltát, hanem legalább ennyire problematikus lesz a visszatérése a saját közösségébe is, amelynek szemében szintén „megbecstelenített” lesz: szennyes, mind fizikai, mind metafizikai értelemben, a státusa ebből következően kétségessé válik, és – Giesen áldozatiság-fogalmára utalva vissza – az erkölcsi közösségnek, saját erkölcsi közösségének széleire fog sodródni.

A háborús nemi erőszak kontextusában az ellenséges hadsereghez tartozó erőszaktevő nyilván kívül áll annak a kulturális közösségnek a határain, amelynek a „szakrális magját” beszennyezi, ilyen értelemben tehát az erőszaktevés nem felel meg a klasszikus áldozatrítusok szerkezetének, amikor is az adott közösség maga ajánl fel valamely szentnek tartott (állat- vagy akár ember)áldozatot az isteneknek. A háborús nemi erőszak azonban egyáltalán nem áll távol az áldozatrítusok logikájától, amelyekben mindig valaki más helyett áldoznak fel valakit. És az sem véletlen, hogy ezeket az atavisztikus áldozati formákat a maguk módján megőrző mesékben a sárkánynak mindig fiatal szüzlányokat kell feláldozni: ez a meselem szintén az érintetlen, tiszta női test feláldozásának – feláldozhatóságának, tökéletes áldozatitést mivoltának – rituális-szakrális jelentéséről árulkodik, amely azonban elkerülhetetlenül összefonódik a fizikai erőszak általi áldozattá válással is. Van azonban különbség a mesék és a háborús megerőszakolások szerkezete és szimbolikus jelentése között, a különbség pedig szinte szó szerint húsbavágóan kihat azokra a nőkre, azoknak a nőknek a testére, akiket megerőszakolnak. A mesékben ugyanis a királylányt többnyire mégiscsak megmenti

¹⁴ Giesen 2004: 45.

¹⁵ Giesen 2004: 53.

a királyfi, tehát az emberáldozat csak emlékként, fenyegetésként, lehetőségként lebeg a mesevilág horizontján. Vagy ha egy kevésbé középponti (nem királylány) – s ekként kevésbé szakrális – szűz mégiscsak a sárkány áldozatává válik, akkor meghal, és így emléke megmarad tisztának, szűzinek.

A háborús nemi erőszak esetében viszont szimbolikus jelentése van annak, hogy a nő szexusa, testisége révén válik a harcokon kívüli, de mégis háborús erőszaktétel áldozatává a hadizsákmány részeként. Ebben alapvető szerepet játszik a nő, a női test szemantikailag már elemzett, túldeterminált és egyúttal ellentmondásos mivolta: mind „becses” tisztasága, az adott kultúrkör férfijaihoz tartozása és nagy „becsben” tartott elvont fogalmakkal való asszociációi, mind pedig az a felfogás, mely a „már mindig is” szennyes, bűnös, csábító testtel azonosítja a nőt, a női szexust. A kulturálisan bűnösnek konstruált test és testiség pedig stigmatizálás alapjául szolgál: mintha a nő maga is cinkos lenne abban, hogy megtörtént vele az erőszak.¹⁶ A nők megerőszkolása tehát nem pusztán – vagy talán a legkevésbé – a saját asszonyaiktól régóta távol lévő katonák fiziológiai szükségleteiről szól: a nő ebben a folyamatban az egymással szemben álló seregek harcának szimbolikus tétje, akinek birtoklása önmagában is győzelem és „hőssé” teszi az elkövetőt, megerőszkolásának tétje pedig a legyőzött kultúra szimbolikus beszennyezése. Rhonda Copelon ezt a hatást ekképp részletezi: „a nők megerőszkolása, akár egyszerűen engedélyezett, akár rendszerszerű zsákmányszerzésként funkcionál a háborúban, egyúttal a háborús gépezet része: segít fenntartani a harci morált, táplálja gyűlöletüket és felsőbbrendűség-érzetüket, és további harcra ösztönzi őket”.¹⁷ A háborús szexuális erőszak ezen belső logikája mellett érvel Pető Andrea is, amikor azt írja, hogy „ebben az archaikus-patriarchális magyarázó keretben a nőt – mint az ellenséges katona birtoktárgyát – magáévá teszi a győztes. Az ellenség asszonyainak megerőszkolása révén a győztes katona »tönkreteszi« az ellenség tulajdonát. Az áldozatoknak pedig hallgatniuk kell arról, ami velük történt, mert valójában nem is ők, hanem férfirokonaik voltak az áldozatok”.¹⁸ Hasonlóképp határozza meg a háborús nemi erőszak általános (ha nem is problémamentes) felfogását Rhonda Copelon is, aki így fogalmaz: a háborús nemi erőszak „megsérti a férfi becsületét és kizárólagos jogát asszonyának birtoktárgyaként való szexuális birtoklásához”.¹⁹

Erre tökéletesen rímelve a nemi erőszaknak – ekkor még csak – a lehetősége és réme ekként jelenik meg Polcz Alaine önéletrajzi szövegében: „Este mentem haza a sétatéren át, a százados vadgesztenyefasorok alatt német tankok álltak, lövésre készen. Mellettük mozdulatlanul, némán a katonák. Csak égő cigarettájuk parázslott vörösen a légó- és lombsötétben. Mintha a lélegzetüket is

¹⁶ Ez az az áldozathibáztató érvelés, amely rendszeresen visszaköszön a *nem* háborús nemierőszak-esetekben is, a nőre hártva a felelősséget vagy legalábbis annak egy részét: az öltözködésére, a viselkedésére, arra, hogy mely napszakban hol járt.

¹⁷ Copelon 1994: 69.

¹⁸ Pető 2003: 141.

¹⁹ Copelon 1994: 65.

hallottam volna... Egy nő megy egyedül a sötétben, a tankok előtt, és a katonák mozdulatlanul, hangtalanul nézik. Félttem, nem magam miatt, nem én voltam a *tét*. Különös volt, hogy az egész hosszú úton egyetlen pisszenés, mozdulat nem hallatszott. Ez a kép még ma is kísért.”²⁰ Ez is azt támasztja alá, hogy a nő teste nem – vagy nem pusztán – önmagáért kell a háborús erőszakolóknak, hanem szimbolikus funkciója miatt, amelynek számos további jelentésárnyalatát lehet felfedezni. Elisabeth Jane Wood jegyzi meg forrásokra támaszkodva, hogy míg a Vörös Hadsereg például szinte példamutatóan viselkedett Bulgáriában vagy bármelyik szláv etnikumú országban, addig Budapesten és Berlinben zajlottak a legkegyetlenebb megerőszakolások, és hozzáteszi: az erőszaktevések leginkább az egy-egy város (vagy – tegyük hozzá, éppen Polcz Elaine szövege alapján – terület) kitartó ellenállását követő „büntetés” részét képezték.²¹ Copelon – a délszláv háborúk elhíresült eseteit elemezve – ennél még tovább megy, és kijelenti, hogy „a nemi erőszak az etnikai tisztogatás taktikáinak egyik formája”, és ekként a nemi erőszak egyik speciális formája. Ugyanakkor azt hangsúlyozza, hogy „ha eltúlozzuk a genocidiális nemi erőszak speciális mivoltát, azzal elhomályosítjuk a »szokásos« nemi erőszak brutalitását”.²² Mindkét állítással egyet lehet érteni, hiszen a „szokásos” háborús nemi erőszak szerkezetében és kulturális tudattalanságában is az ellenséges nemzet vagy etnikum megsemmisítése áll, akár szimbolikus formában, akár konkrét, biológiai értelemben is, hiszen a nemi erőszak által a nőknek sokszor éppen reprodukzív funkciójuk – vagy éppen a saját szexualitásukhoz, testükhöz való lelki viszonyuk – sérülhet visszafordíthatatlanul (amire példa Polcz Elaine esete is). Tehát a genocidiális nemi erőszakot sokkal inkább a „szokásos” nemi erőszak még egy fokkal továbbvitt, még egy határt átlépő, de lényegileg azonos formájaként lehet felfogni.

A nők háborús helyzetben való megerőszakolásának szakirodalma tehát egyet-érteni látszik abban, hogy háborúban az ellenséges ország vagy népcsoport asszonyai egyfajta atavisztikus szakrális – avagy inkább deszakralizáló – rítus áldozatai is egyben. Ezt a kulturális jelentést próbálja diszkurzív módon felülírni a kortárs büntetőjog, amely egyértelműen kriminológiai fogalomként, háborús bűnként kezeli ezeket az eseteket;²³ azaz a modernitás formalizált kategóriái által határozza meg az erőszakot és az áldozatot, ezáltal fogalmi, jogi, kulturális tudatossággal, egy újfajta diszkurzussal helyettesíti azokat a jelentéseket, amelyek ott rejtőznek kulturális tudattalanságunkban. De az is tagadhatatlan, hogy nem lehet megérteni a nők

²⁰ Polcz 1997: 13. (Kiemelés tőlem – S. N.)

²¹ Wood 2006: 309.

²² Copelon 1994: 69.

²³ A nők elleni háborús erőszak ezen értelmezése nem csak a Hágai Nemzetközi Bíróság számtalan ítéletében jelenik meg, hanem interdiszciplináris kutatások és tanulmányok formájában is: 2015. február 11-én nyílt meg a London School of Economics új tanulmányi központja, a Nők, Béke és Biztonság Központ (Centre for Women, Peace and Security), mely a nők elleni erőszak megakadályozását, illetve az áldozatok túlélésének segítségét, valamint az elkövetők felelősségre vonását tűzi ki célul, elsősorban háborús konfliktusokban (<http://www.lse.ac.uk/newsAndMedia/news/archives/2015/02/WPSCentre.aspx>).

ellen elkövetett háborús erőszakot anélkül, hogy számot vetnénk annak szakrális jelentésével, ha mégoly deszakralizált formában jelenik is meg az adott háborús körülmények között. Mint ahogy az is nyilvánvalónak tűnik, hogy nem lehet egyértelmű választóvonalat húzni aközött sem, hogy az adott nemi erőszak „egyszerűen” ösztönös cselekedet volt (és természetesen az sem menthető fel), vagy mélyen benne gyökerezik abban a kulturális tudattalanban, amelyik nemhogy megengedhetővé, hanem szinte kötelező rítussá teszi a nők megerőszakolását bizonyos politikai-történelmi helyzetben. Ez pedig arra is rámutat, hogy a test – mind a női, mind a férfi test – egyúttal elválaszthatatlan része az adott korszak hatalmi és ideológiai szerkezetének: amit a test megtehet és ami megtörténhet a testtel, az része az adott kultúra normatív szabályozási rendszerének, elválaszthatatlan tőle, mi több, a kultúra domináns hatalmi berendezkedésének következtében létrejövő diszkurzív gyakorlatok hozzák létre magát a testet, annak létmódját. A normatív szabályozás viszont nem pusztán a jogilag formalizált rendszereket jelenti, hanem az adott kultúra szocializációjának „rejtett tantervét” is, azaz a kimondatlan, de attól még a felszín alatt hatásosan működő attitűdök, természetesnek vett előfeltevések, magától értetődő, reflektálatlan berögződések rendszerét, amely sok esetben visszahat arra is, hogy a bűnelkövetés határát átlépő cselekedeteket milyen módon és szigorral bünteti a jogi rendszer, melyek azok, amelyekkel elnézőbb, és melyek azok, amelyekkel a legszigorúbban szankcionál.

Annak, hogy a nemi erőszak – legyen bár háborús vagy „civil”, családon belüli vagy kívüli – olyan nehezen formalizálható jogi fogalmakkal, és hogy mind a mai napig igen nagy a látencia (azaz az esetek megfogalmazhatatlansága, elmondhatatlansága),²⁴ éppen a szocializáció rejtett tanterve az oka. A kriminológiai fogalmakkal is leírható áldozatban kialakul az az érzés, hogy maga is cinkos saját áldozattá válásában, az elkövető pedig nem érzi azt, hogy súlyos bűncselekményt követett volna el, ami sokszor tetten érhető a jogi érvelések retorikájában is.²⁵ A szocializáció rejtett tantervében – meglátásom szerint – éppen az atavisztikus áldozatrítusok szerkezete és tartalma kísért bennünket a kulturális tudattalan révén. Emiatt nehéz megfogalmazni a kriminalisztikai-viktimológiai értelemben vett áldozatiságot, illetve ennek lehet a következménye az, hogy a nemierőszak-eseteknek ambivalens a társadalmi és jogi meg- és elítélése. A magyar nyelv

²⁴ „A magyar büntető törvénykönyv 2013-ig szinte középkori meghatározásokat alkalmazott a szexuális bűncselekményekkel kapcsolatban. A szabályozás azt tükrözte, hogy a jogalkotó igyekezett minél szűkebbre szabni a nemi erőszak elkövetőinek felelősségét. A régi beidegződések pl. a nyomozási gyakorlatban a törvényszöveg változása után is élnek, a jogalkalmazás ennek megfelelően szintén nem jeleskedik a nemi erőszak üldözésében: a nemi erőszakok mintegy 99%-a büntetlen marad Magyarországon.” Forrás: <http://nokjoga.hu/alapinformaciok/eroszak-fajtai/szexuális-eroszak>.

²⁵ Az MTA Társadalmi Konfliktusok Kutató Központja által 1995-ben rendezett *Megosztott világ* című konferencián Morvai Krisztina elemzett két jogi esetet: az egyik nemi erőszak volt, a másik esetben egy kislítótól erőszakkal, de súlyos sérülések okozása nélkül elvették a horgászbotját. Morvai kimutatta, hogy az ítélet indoklásában retorikailag miképp jelennek meg a nemekre és a női szexualitásra vonatkozó kulturális elfogultságok, minek következtében a horgászbot elvétele súlyosabb testi sértésnek tételeződött, mint a nemi erőszak.

ambivalenciája rá is segít a rituális és jogi-kriminológiai fogalomtartalmak elválaszthatatlanságára és eldönthetetlenségére. Ne feledjük, hogy az áldozat szónak legalább két jelentésköre van a magyar nyelvben: a szakrális értelemben vett feláldozás mint cselekedet és a maga a feláldozás tárgya, de ugyanakkor a profán, kriminológiai értelemben vett jelentés is, az áldozattá válás, a bűntény áldozata. Míg más nyelvekben többnyire két szó fejezi ki a két fogalmat,²⁶ a magyar szó kétértelműsége mintha éppen arra hívná fel a figyelmet, hogy a két fogalom összefügg, határaik elmosódnak, és minden szakrális áldozat, amennyiben élőlény integritásának, testének a megsértésével jár együtt, egy másfajta nézőpontból egyúttal viktimológiai értelemben vett áldozat is²⁷ – és fordítva is lehetséges: a viktimológiai értelemben vett áldozat sokszor azért válik azzá, mert valami kulturális előfeltevés szakrális áldozatként definiálja. Ezt a két jelentést többnyire elkülöníti a gondolkodás, Polcz Alaine megrázó és tabuk ellenében írt szövege azonban épp a fogalom két értelmének könnyű kettéválasztását kérdőjelezi meg a nők ellen elkövetett (háborús) nemi erőszak esetében. A szöveg emellett felszínre hozza e fogalmak tartalmának látens összefüggéseit is.

Polcz Alaine önéletrajzi szövegének van azonban egy másik, általánosabb tétje is: a nők elleni erőszak, kövessék azt el háborúban vagy a civil életben, legyen az a szó szoros értelemben vett nemi erőszak vagy sem, legyen az fizikai vagy egyéb, például verbális erőszak. A szöveg középpontjában valóban az az önéletrajzi valóság áll, hogy mi történt a nőkkel a második világháború végnapjaiban, az alatt az időszak alatt, amíg a front – és a harcoló szovjet hadsereg – Magyarországon tartózkodott. A választ mindenki tudja: a nők tömeges megerőszakolása. Polcz Alaine szövege azonban a szövegszerkezet szintjén is, de tematikusan is továbblép, részben az áldozatfogalmak, részben pedig a nők elleni háborús és civil erőszak összefüggéseire világít rá. A narratívának keretes szerkezete van abban az értelemben, hogy a front átvonulása előtt kezdődik, és a front átvonulása után végződik. A cselekmény kezdete és lezárása a „normális”, civil világban játszódik, s ekként azt a hatást is keltheti, hogy a háború – és mindaz, ami a háborúban a nőkkel történik – az annak az „ex lex” állapotnak tulajdonítható, amelyet a háború mint speciális tér és idő jelent. A szöveg cselekményének kerete azonban épp arra ébreszti rá az olvasót, hogy a háborús körülmények között megjelenő erőszak kevésbé látható formában ugyan, de jelen van a civil életben, a „normalitás” körülményei között is. Ezért nem értek egyet Louise O. Vasvárival, aki csak a háborús részekkel kapcsolatban állítja azt, hogy Polcz Alaine „[i]tt vezeti be először a test egy új diskurzusát is, amikor leírja, hogyan erőszakolták meg a háború-

²⁶ Például: angol: victim – sacrifice; francia: victime – sacrifice, spanyol: víctima – sacrificio; kivétel többek között a német, amelyben mindkettő: Opfer.

²⁷ A rendszerszerű, szakrális áldozat és a világi alapon álló, kriminalisztikai értelemben vett áldozatfogalom határainak elmosódására és éles elkülönítésének fenntarthatatlanságára példa egy napi hír, mely szerint Egyiptomban börtönbüntetés vár azokra, akik felemelik szavukat a koránbeli-ábrahám törvények szellemében végrehajtott állatmészárlások ellen, amelyek – más szemszögből nézve – az állatok jogainak súlyos megsértéseként és értelmetlen vérengzésként is értelmezhetők (http://hvg.hu/vilag/20150128_aldozati_allatok_miatt_sajnalkozott).

ban az orosz katonák, és hogy milyen további testi szenvedésekben volt része”.²⁸ Épp ellenkezőleg, az én értelmezésemben a szövegnek – a háborús nemi erőszakot illető hallgatás megtörésén túl – az az egyik legnagyobb újdonsága, hogy sokszoros párhuzamot von a háborús erőszakételek²⁹ és a mindennapok között; illetve a háborús nemi erőszak teszi láthatóvá benne a mindennapi, és mint látni fogjuk, kulturálisan kódolt és jóváhagyott erőszakot is.

Az *Asszony a fronton* – és az, ahogy az önéletrajzi elbeszélő áldozattá válása és azt követő traumája a szövegben metaforák révén megjelenik – szinte mintapéldája az áldozatiság Giesen által leírt fogalmának, rámutat annak „hallgatólagos előfeltevéseken nyugvó kulturális alapjai[ra]”,³⁰ valamint leírja a háborús nemi erőszak áldozatának stigmatizálódási folyamatát, kirekesztettségét. Az önéletrajzi elbeszélővel megtörténik az, amit elképzelhetetlennek tart: brutális, sokszoros, olykor tömeges vagy egy pincényi szemtanú jelenlétében³¹ történő megerőszakolásnak lesz áldozata, és ennek következtében még azt is megérti, miképp történhet meg akár az is, hogy ilyenkor eltörik a nők gerince.³² Fizikai értelemben ír róla, azonban a kifejezésnek elvont értelme is van, hiszen olykor kétségbeesésében – azért hogy másokat is megmentsen az éhezéstől, vagy azért, hogy minimális komfortot biztosítson annak, aki akkor leginkább számít: Mamikának –, akár önként is felajánlja magát, testét tejért, egy matracért³³ vagy egy fél disznóért. Utóbbit aztán nem kapja meg, de ettől igazából jobban is érzi magát. „Megkönnyebbültem”³⁴ – írja, hiszen ezáltal kiírhatja magát abból, amit mások prostitúciónak látnak: „Mentem a folyosón, szembejött az a szakácsnő, aki a kórházban is szakácsnő volt, most itt főzött. Nézett rám, a kórház »üdvöskéjére«. Lefeküdtem, pedig nem vertek, nem ütöttek – látszott a szakácsnő pillantásán, mit gondol. Kurva vagyok. Tulajdonképpen a szó szoros értelmében az voltam. Kurva az, aki lefekszik pénzért vagy valamilyen juttatásért. Kurva, aki tudatosan a testével szerez meg valamit. Tejet vagy matracot.”³⁵

A „kurvává” válás folyamata azonban csak következmény: annak a folyamánnyá, hogy előtte már sokszorosán „megtörték a gerincét”, és annak is betudható,

²⁸ Vasvári 2010: 3

²⁹ A diegesis szintjén ugyan csak az orosz katonákról van szó, azonban a háborús nemi erőszak általános jelenség. Maga az önéletrajzi narrátor is reflektál erre, amikor már sejteni, mi vár a nőkre: „Egyszerre feltáruult az az iszonyat, ami körülöttünk van. [...] Lehet, hogy János tudta, csak nem mondta? Ő valamit sejtetett. A magyar katonák se viselkedhettek sokkal tisztességesebben az orosz falvakban. Csak nem voltak ennyire vadak. Itt Kelet tört be Nyugatra.” (Polcz 1997: 110.) A szovjet hadsereg által Magyarországon elkövetett nemi erőszakok számát 50 000 és 200 000 közé teszik (Pető 1999); a második világháborúban az amerikai hadsereg által a volt NSZK területén elkövetett nemi erőszakok számát pedig 190 000-re becsüli egy friss kutatás (<http://mult-kor.hu/hany-nemet-not-eroszakoltak-meg-az-amerikaiak-20150306?utm>).

³⁰ Giesen 2004: 46.

³¹ Polcz 1997: 133.

³² Polcz 1997: 116.

³³ Polcz 1997: 125.

³⁴ Polcz 1997: 143.

³⁵ Polcz 1997: 143.

hogy ezek között a viszonyok között semmi más eszköze nincs, csakis a saját teste, amelynek – mint ahogy a testek találkozásának is – ebben a cserekereskedelemnek különös jelentései vannak. Mihelyt valamelyik orosz katona nem kizárólag nyílt erőszakkal közeledik hozzá, az megbontja azt a rendszert, amelyik itt normaként működik: „Elég gyöngéd és kedves volt. Ez kínosabban érintett, mint amikor alku nélkül megerőszakoltak”.³⁶ A norma az erőszak, amelynek következtében Polcz Alaine egyszer az eszméletét is elveszítette, és így írja le, mit érzett, amikor magához tért:

„Az egyik orosz volt rajtam. Hallottam, hogy a mennyezetről egy női hang csapott le: anyu, anyuka! – kiabálta. Aztán rájöttem, hogy az én hangom az, én kiabálok.

Mikor rájöttem, abbahagytam, csöndesen, mozdulatlanul feküdtem. A tudatommal nem tért vissza a testérzéklésem, mintha megdermedtem vagy kihültem volna. Az ablaktalan fűtetlen szobában, meztelen alsótesttel fázhattam is. Nem tudom, még hány orosz ment át rajtam azután, ahogy azt sem, hogy azelőtt mennyi. Mikor hajnalodott, otthagytak. Fölkeltem, nagyon nehezen tudtam mozogni. Fájt a fejem, az egész testem. Erősen véreztem. Nem azt éreztem, hogy megerőszakoltak, hanem azt, hogy testileg bántalmaztak. Ennek semmi köze nem volt az öleléshez, a szexushoz. Semmihez sem volt köze. Egyszerűen – most jövök rá, ahogy írom, hogy a szó pontos: – erő-szak. Az volt.”³⁷

Ez az idézet a testi tapasztalat tudatosítása révén világosan megfogalmazza, hogy a nemi erőszak egyértelműen hatalmi aktus, célja pedig a megerőszakolt test birtokba vétele, megsértése, abúza azáltal, hogy ismételt és agresszív módon szó szerint behatol a testbe, kisajátítja annak legintimebb belsejét is, miközben semmi köze a szexualitáshoz. Ez a testi tapasztalat azonban egyértelműen részévé válik annak a Möbius-szalagnak, amellyel Elizabeth Grosz jellemzi a test és az elme viszonyát, hiszen a sokszoros megerőszakolásnak a következménye az, hogy megváltozik a testnek és a szubjektumnak az egymáshoz való viszonya: ezért jöhet el az a pont, amikor tejért, matracért vagy egy fél disznóért akár „oda is adja magát” valakinek. A test roncsoltsága és a szubjektumhoz való viszonyában Möbius-szalagként való viselkedése miatt maga a szubjektum is roncsolttá válik, illetve az elme maga is másképp tapasztalja meg ezt a roncsolt testet: a test ekkor már nem része az „én”-nek.

A fenti idézet ezen folyamat egyik változatát mutatja: az erőszak következtében beálló eszméletvesztést, öntudatvesztést. Igen beszédes szavak ezek is, és kettős értelmükben szintén alátámasztják a test és az elme Grosz által leírt összefüggéseit, hiszen bár egy fizikai, fiziológiai jelenséget írnak le, arról a test és az elme közötti törésről szólnak, amelynek következtében megszűnik nemcsak a test tudata, hanem – épp a test és az elme összefüggései révén – maga az öntudat, az öntuda-

³⁶ Polcz 1997: 143.

³⁷ Polcz 1997: 114–115.

tosság is. A roncsolt test elkerülhetetlenül roncsolja az öntudatot, az önbizalmat, és lehetetlenné teszi a szubjektum teljességét (ha mégoly elképzelt is az). Ahhoz, hogy az elme, a tudat meg tudjon birkózni a megerőszkolt test tapasztalataival, a test minden funkcióját (beleértve az ösztönös segítségért kiáltást is) el kell távolítani a tudattól, az elmétől: mintha nem is „ő” lenne az, mintha nem is „vele” történne mindez, mintha a megtört test nem is „hozzá” tartozna: „nem tért vissza a testérzéklésem, mintha megdermedtem vagy kihültem volna”.³⁸ Ez az eltávolítás, az abuzált testnek a tudat által szinte tetszhalottá alakítása azonban nem lehet megoldás, amennyiben feltételezzük, hogy a test a szubjektum egyik *locusa*, integráns része. A testérzet megszűnése, a test tapasztalatának a tudatból való kizárása a traumatikus tapasztalat feldolgozhatatlanságának a jele. Nem véletlen, hogy a veszteség meggyászolhatatlanságának folyamatát az „encryptment”, a kriptába zárás fogalmával írja le Nicolas Abraham és Maria Torok (azaz Ábrahám Miklós és Török Mária), akiknek pszichoanalitikai elmélete – szintén nem véletlenül – alkalmas arra, hogy feltárja és érthetővé tegye a második világháborús traumákat, elsősorban a holokauszthoz kapcsolódóakat – és azok transzgenerációs jellegét. Az általuk „inkorporáció” fogalommal leírt pszichikai jelenség ugyanis a freudi értelemben vett gyász munka sikertelenségét, olykor egyenes megtagadását jelzi. Ennek során a szubjektum eltemeti ugyan magába a traumát, de nem dolgozza fel, ami ennek következtében egyrészt halott zárványként létezik tovább, amelyhez nincsen hozzáférése a szubjektumnak (és ez megidézi a „kriptikus” szó jelentését is: dekódolhatatlan, értelmezhetetlen), másrészt pedig emléke kísérti a szubjektumot, de anélkül, hogy az hajlandó lenne tudomást venni róla.³⁹

Polcz szövegének metaforái, a dermedtség, a kihülés, és az, hogy nincs kapcsolat a traumatizált test és a tudat között, éppen ezt a halottság-tapasztalatot idézik meg. Nincs kapcsolat a test és a tudat között, a test pedig idegenné, élettelené válik. Ez a pszichikai tapasztalat évezredek óta kísérti kultúránkat: a görög mitológia számtalan megerőszkolás- (vagy majdnem-megerőszkolás-) történetet tartalmaz, amelyek egy részét a magyar nyelv eufemisztikusan többnyire „elrablásnak” nevezi (Európa elrablása). Ezekben a történetekben a megerőszkolt vagy erőszak elől menekülő nő sokszor állattá (Philoméla csalogánnyá) vagy növényé (Szürinx náddá, Daphné babérfává) vagy valami más természeti jelenséggé változik át (mint Arethusza nimfa, akiből először felhő, majd forrás lesz Artemisz segítségével, de még így sem tud elmenekülni üldözőjétől, Alpheiosz folyamistentől, aki utoléri a forrást és egyesül vele). Daphné átváltozás-történetét elemezve Bényei Tamás arra hívja fel a figyelmet, hogy „a metamorfózis a fizikai kínokkal járó csonkítás vagy szétszaggatás helyett azzal kínozza a lelket, hogy megőrzi, de elváltoztatja a test képét”, és a testképváltozás épp azoktól a tulajdonságaitól fosztja meg Daphné, amelyeket a sajátjának érzett: gyorsaságától, könnyűségétől, a mozgástól: „merev lett máris a teste” – idézi Ovidiust. Ráadásul új identitása is

³⁸ Polcz 1997: 114.

³⁹ Abraham–Torok 1984: 3–18.

üldözőjéhez rendeli őt is, hiszen – folytatja a gondolatmenetet Bényei Tamás – „Daphne nem egyszerűen fává változik át, hanem Apollo fájává – és fontos mozzanat, hogy a babérfa nem létezett eddig. [...] s itt tárul fel az átváltozás kettős természet: a metamorfózis elszenvedője egyrészt ember-voltát és egyéni életvilágát elvesztve belesüllyed a tiszta biológikumba (tulajdonneve egy fajt jelölő köznévvé válik), másrészt viszont jellé, jelentéssé változik – ez a jelentés azonban az ő számára nem egyszerűen hozzáférhetetlen, de még csak nem is valami olyasmi, amit saját jelentéseként felismerhetne”.⁴⁰ Daphné metamorfózis-története metaforikusan ugyan, de éppen azt az elidegenedési folyamatot meséli el, amely megfelel a modern kori megerőszakolástörténetek pszichikai következményeinek is: a testkép- és testérzetvesztésnek, annak, hogy mindaz, amit a megdermedt, (Daphné esetében szó szerint) kérgessé vált test magában rejt, nem értelmezhető, nem hozzáférhető a szubjektum számára. Identitását pedig oly mértékben elveszíti, hogy csakis az erőszaktevő (vagy erőszakot megkísérlő) számára van jelentése és identitása – ami a bántalmazott nők közös tapasztalata.

A görög mitológia Polcz Alaine történetének egy másik elemére is rávilágít: a megerőszakolt nők kiközösítésére és az amögött meghúzódó hallgatóságos előfeltevésekre. Sokszorosan és rituálisan erőszakolták meg: nem az orosz katonák egyéni ösztönaktusai voltak ezek, hanem a maguk brutalitásában is részei voltak a haditaktikának: „azt tapasztaltuk, vagy tapasztalni véltük, hogy minden nagyobb harc vagy visszafoglalás után három nap szabad rablás járt. Szabad rablás és szabad erőszakolás. Utána tilos volt, állítólag főbe lőtték azt, akire rá lehetett bizonyítani, hogy megerőszakolt egy nőt”.⁴¹ A megerőszakolások tehát a hatalmi kontroll részét képezték, be voltak építve a területhódítás szerkezetébe, ugyanakkor a megerőszakoltak önképébe is beszennyezettséggént épült be, és a környezet is szennyként tekintett a „megbecstelenített” nőkre, és kiteszította őket. Nem véletlen, hogy még a front előtti időszakban ez a félelem járja át az önéletrajz elbeszélést: „Nem az éhezéstől féltem, hanem a piszoktól. (No, aztán megkaptam!)”⁴² A piszok értelmezhető konkrét fizikai szennyeződésként, még a szöveg későbbi passzusában is: „Mindnyájan véreztünk és nem tudtunk tisztálkodni. Titokban a hóban próbáltunk megmosakodni”,⁴³ azonban – épp a női biológiai ciklussal összefonódó, és a kultúra által gusztustalannak tartott – vér formájában túlmutat a fizikai piszkon, szennyen, és metafizikai szennyeződésként, beszennyezettséggént is működik a szövegben. Nem más ez, mint a szubjektum és a kultúra határait kijelölő *abjekt* fogalma, amelyet Julia Kristeva értelmezésében úgy tagad meg a szubjektum és a kultúra, és veti ki saját maga szimbolikus határain túlra egyfajta liminális térbe, hogy nem tudja teljesen megtagadni az *abjekt*ként funkcionáló jelenségeket. Ezek tabuvá válnak, és éppen tabu mivoltuk járul hozzá, hogy akár a szubjektum, akár a kultúra éppen

⁴⁰ Bényei 2013: 34, 50, 51.

⁴¹ Polcz 1997: 138.

⁴² Polcz 1997: 52.

⁴³ Polcz 1997: 119.

az *abjekt* nem-én tulajdonságára alapozva jelölhesse ki saját határait. A Kristeva által *abjekt*ként azonosított jelenségek sorában kiemelt szerepük van a testnedveknek, az ürüléknek, illetve a (menstruációs) vérnek.⁴⁴

Ebből a perspektívából olvasva átértelmeződik a piszoktól való félelem, mint ahogy a vértől való megtisztulás vissza-visszatérő vágya és annak lehetetlensége is. És bár télen bizonyára hó helyettesíthette a vizet, a hó asszociáció előhívna egy sor kulturális tartalmat, melyek éppen a „mocskos” vér ellenpontját képezik: a tisztaságot, a szüzességet, az ártatlanságot. A hóban való mosakodással a nők tehát mintha épp arra tennének kísérletet, hogy lemossák magukról nemcsak a fizikai szennyet, hanem a kulturálisan a testükre íródott szennyeződést is. Az azonban lemoshatatlan, így a beszennyezett, megerőszakolt, (Giesen fogalmával) deszakralizált testeknek a kirekesztés, (ismét Giesenre visszautalva) az erkölcsi közösségek perifériájára sodródás a sorsuk. Ahogy a szubjektum számára *abjekt*té, tabuvá, érinthetlenné válnak bizonyos testi folyamatok, ugyanúgy a közösség is kiveti saját testéből azokat, akik a saját meghatározása szerint *abjekt*té váltak. A kirekesztettség tudata kísérti Polcz Alaine történetét is: „Azon az éjszakán, amikor kiszöktem a parókiáról, nem fogadott be senki, aztán jóval később egy kicsi magyar városban az utcára szorultam – hiába könyörögtem, hogy csak a pincébe engedjenek be, vagy csak az előszobában egy székre, vagy a pajtába – nem, és nem.”⁴⁵ Szinte ugyanez a minta ismétlődik meg egy másik esetben is:

„Menekültem. Senki se akart befogadni. Félték; fiatal, tizenkilenc éves nő voltam, tudták, hogy sokszor elhurcoltak. Félték befogadni, hogy utánam jönnek az oroszok.

Akkor könyörögtem, hogy az istállóba engedjenek be, engedjék meg, hogy a marhák mellé húzódjak. Nem, nem. A pincébe engedjenek be. Nem. Megígértem, megesküdtem, hogy azt fogom hazudni, csak beosontam, mikor senkit sem láttam.

A kapun se akart beengedni senki, az orvos se, Jánosnak az a néhány ismerőse se, akiről tudtam.”⁴⁶

Az elutasítás és kirekesztés irracionális elemekkel telítődik: semmi nem indokolja, még az sem, hogy ha őt már megerőszakolták néhányszor, akkor további megerőszakolásokat fog vonzani; hiszen ezeknek az eseteknek nem ez volt a belső logikája. Az egyetlen felfedezhető elem a „tisztá” közösség határainak a meghúzása, még az olyan humánus gesztusok megtagadásának árán is, mint az orvosi vagy baráti segítségnyújtás. Az énhatárok meghúzásának irracionális – de épp ettől identitásképző – elemei fedezhetők fel abban is, ahogy elkülönítik az embert és az állatot, mintha éppen az emberből előbújó állattal – vagy fordítva, mintha az állatokban meglévő sokszor humánusabb vonásokkal – nem akarnának szembesülni. Polcz Alaine leghűségesebb társa egy kutya volt, azonban az

⁴⁴ Kristeva 1982: 56–89. A fejezet és annak címe a fizikai szennynek az *abjekt* szennyeződéssé válását írja le: „From Filth to Defilement”.

⁴⁵ Polcz 1997: 133–134.

⁴⁶ Polcz 1997: 121.

„óvóhelyre kutyát nem volt szabad levinni. Hogy miért? Tűzben megvadulhat, haraphat, vagy a fertőzés? Milyen fertőzéstől félhettünk mi akkor?”⁴⁷ A kutyát mint az ember Másikját – az elbeszélő és egyúttal reflektáló én feltételezése szerint – épp azzal a tulajdonsággal ruházza fel a kirekesztő közösség, mint amely miatt őt is kirekesztik: a szennyből eredő fertőzéssel, amelytől való félelem rendszerszerűen kísérti a zárt, identitásukat féltő közösségeket. Egyetlen csoport fogadja be, a közösségen kívülrekedteké: „Azt kérdezték: honnan jött? [...] a plébániáról. Erre néma csönd vett körül – úgy látszik, tudtak az ott történekről –, de nem tettek ki. Itt mindenki menekült volt.”⁴⁸

A kirekesztés egyúttal stigma is, megbélyegzés, és hatása legalább olyan tartós, mint a fizikai erőszaké. Erről tanúskodik a szöveg: „Félek, ha idegen városban egyedül vagyok éjszaka az utcán. Félnének attól is, hogy megtámadnak, hiszen megtörténhet békében, Budapesten is. De inkább a kirekesztettségtől félek.”⁴⁹ És erről tanúskodik – ismét – a görög mitológia is: Ió és Kallisztó történetében a megerőszkolást – és Kallisztó esetében a teherbe esést – követő átváltozás és kirekesztés hasonló szerkezetű. Egyikük sem ismeri fel magát abban a testben, amellyé átváltoznak (Kallisztó medvévé, majd az égen Nagymedvévé, Ió tehénné), és mindketten száműzetnek. „[...] az átalakult Io zavaró, határsértő elem a világban, olyan kívüliség, amelynek a világon belüli létezése további rémségekhez [...] vezet”,⁵⁰ Kallisztó medvévé változásában pedig (a kiűzetés első fázisaként) Bényei Tamás érvelése szerint „Callisto ormótlansága, »testsége« ölt látható formát”, ami „az emberi alak hiányát, az alaktalanságot jelenti, azt, hogy Callisto nem tartozik a szimbolikus rendhez, a megszólítható és felismerhető lények körébe”. Bényei később hozzáteszi, hogy „a metamorfózis tétje és megértésének legtagabb horizontja antropológiai és politikai természetű”,⁵¹ mint ahogy – tesz az hozzá – a modern kori megerőszkolás- és kirekesztés-narratívák és azoknak a szubjektumra ható következményei is. És mivel a görög mitológiák átváltozás-narratíváiban valamelyik isten – legtöbbször Zeusz avagy Jupiter, azaz a főisten – vindikálja magának a jogot az erőszakra (ha mégoly eufemisztikusan vagy metaforikusan fogalmazzuk is meg), az erőszak – a nő, a női test elleni erőszak – rendszerszerű eleme lesz az erre épülő kultúrák működésének, miközben egyúttal az erről szóló történetek elmondhatatlanná válnak.

Nem csak az atrocitásokon kívül állók számára elmondhatatlanok ezek a tapasztalatok, hanem azok számára is, akik megélték őket. Egy „krumpli-hámozás” utáni helyzetről ír így a szöveg: „Valahogy előkerültem. Mami rám nézett. Azt hiszem, pontosan tudta, hogy mi történt, de nem beszéltünk róla”.⁵² „Mami” azonban legalább egy pillantásra (pillanatra) felismeri és elismeri azt,

⁴⁷ Polcz 1997: 124.

⁴⁸ Polcz 1997: 122.

⁴⁹ Polcz 1997: 134.

⁵⁰ Bényei 2013: 146.

⁵¹ Bényei 2013: 136.

⁵² Polcz 1997: 112.

ami történt. Ezt a tapasztalatot azonban nem lehet visszavinni abba a világba, amely nem élte meg közvetlenül az erőszakot és áldozattá válást. A front elvonulása után, az önéletrajzi elbeszélő Budapestre menve teljes idegenséggént éli meg a viszonylagos normalitást:

„A betegséget, ami miatt aztán sohase szülhettem, már magamban hurcoltam, és nem tudtam, hogy van-e szifiliszem vagy nincs? Gyanakodtam, hogy erősen fertőzhetek, és nem kívántam senkit megfertőzni.

Ültünk az asztalnál, a kis kolbászt, amit eddig rejtegettem, nem is vettem elő. Itt nevetségesnek tűnt. Nyelv volt paradicsomszósszal. Ámultan néztem és csendesen ettem.

Mondták, hogy az oroszok erőszakoskodtak a nőekkel. – Nálatok is? – kérdezte anyám. – Igen – mondtam –, nálunk is. – De téged nem vittek el? – kérdezte anyám. – De igen, mindenkit – mondtam, és ettem tovább. Anyám kicsit rám nézett, és azt mondta csodálkozva: de miért hagytad magad? – Mert ütöttek, mondtam, és ettem tovább. Az egész kérdést nem éreztem sem fontosnak, sem érdekesnek.

Erre valaki könnyedén és tréfásan kérdezte: sokan? – Nem tudtam megszámolni – mondtam, és ettem tovább. – És képzeld el, tetű is volt a pincében – mondta anyám. – Nálunk is – mondtam én. – Te csak nem lettél tetves? – kérdezte anyám. – De igen feleltem én. – Hajtetűtök volt? – kérdezte anyám. – Mindenféle – mondtam én, és ettem tovább. Aztán más dolgokról beszélgettünk.

Anyám vacsora után félrehívott, és mondta: kislányom, ilyen csúnya vicceket ne csinálj, még elhiszik!

Ránéztem: anyukám ez igaz! – Anyám sírni kezdett és megölelt. Akkor azt mondtam: Anyukám, mondtam, hogy mindenkit elvittek, hogy minden nőt megerőszakoltak! Azt mondtátok, itt is elvitték a nőket. – Igen, de csak azokat, akik kurvák. És te nem vagy olyan – mondta anyám. Aztán rám borult és könnyögött: kislányom, mondd, hogy nem igaz! – Jó – mondtam –, nem igaz, csak úgy vittek el, betegeket ápolni.”⁵³

Az idézetből kiviláglik a kétféle pszichikai-kulturális tér találkozása és összeférhetetlensége, egymást kizáró logikája. Az önéletrajzi elbeszélő olyan fogalmakkal azonosítja önmagát (fertőzés: nemi betegség és különféle tetvek, megerőszakolás), amelyekre a normalitás világa szinte szent borzadállyal tekint. Rákérdeznek, de nem akarják tudni, és főleg nem akarják befogadni az étkezőasztalnál, a kultúra (rendes és rendesen elkészített étel, nem pedig a rejtegetett kis kolbászdarab) körülményei között, hiszen amiről beszél, amivé abban a pillanatban válik, az éppen a kristevai *abjekt* fogalmának felel meg; ami ebben az esetben a beszennyezett, szexuálisan mocskos nő archetipikus alakjában, a kurvában testesül meg.

Az anya attitűdje ebből a szempontból különösen érdekes, mert az anya nem csak a háborút követő időszak elbeszélésében jelenik meg, hanem a szöveg elején,

⁵³ Polcz 1997: 162–163.

az esküvő leírásakor is. Az esküvő, a nászéjszaka nyilvánvalóan beavatási rítus, bevezetés a (hetero)szexualitásba, a női és a férfi testek találkozásába. Az anya kétértelműen viszonyul a lányához ebben a kritikus pillanatban. Mint az elbeszélő felidézti: „Anyám rábízott [a férjemre], kérte, hogy vigyázzon rám, azzal elmentünk. Csak évek múlva tudtam meg, hogy Anyám elkezdett sírni, nem tudta abba hagyni, rosszul lett, és nem ment többet vissza a vendégekhez.”⁵⁴ Ez a jelenet azt sejteti, hogy az anya – a szexualitásba már beavatott tudásával – tudatában van a lánya számára legrosszabb forgatókönyveknek, annak, hogy mi történhet. Ugyanakkor azonban ő maga is hozzájárul ahhoz, hogy a lánya beíródjon abba a kulturális és lelki ökonómiába, ahol nem fogalmazhatja meg vágyait, ahol a női szexualitás csakis elfojtott lehet. Ha elfogadjuk, hogy a kulturális szimbolizációban az evés és a nemi vágy szorosan összefüggenek, akkor igen beszédes az esküvői lakoma kimondatlan – hallgatólagos előfeltevéseken nyugvó – rendje, amelyet ebben az esetben ki is mondanak azok, akik nőként paradox, de egyáltalán nem rendkívüli módon fenntartják ezt a rendet, többek között az anya is: „Minden tálat először hozzám hoznak, teszek az »uram« tányérjára, aztán a magaméra. [...] Erzszi, a székely cselédünk [...] kipirulva oda-súgta, mikor magamnak vettem: »Kevesebbet tessék venni!« Aztán dühösebben: »A nagyságos asszony is azt mondja, ne tessék annyit enni.« Csak a vacsora vége felé érttettem meg, hogy nekem nem illik sokat enni. Nagy kár, hogy soha nem kérdeztem meg tőlük, miért.”⁵⁵ Az anya tehát sokszorosan cinkosa a szimbolikus, a női testet a férfiközpontú kultúrába beíró rendnek, hisz láthatóan saját tapasztalata, testérzete, tudása ellenére ő maga is hozzájárul ahhoz, hogy a lánya és lánya vágyai a kultúra, a hatalmi struktúrák által elfogadott korlátok közé legyen szorítva: hogy ne „chessen” annyit, amennyit szeretne.

A nászéjszaka megfelel ennek a szimbolikus-rituális előkészítésnek. Hiába óvja őket a násznagy („első éjjel nem szabad semmit csinálni, olyan fáradtak lesztek, gyerekek, ne rontsátok el”⁵⁶), mégis „elhálják” a házasságot, mégpedig oly módon, amelyben a női vágy nyilvánvalóan nem jelenhet meg:

„Egyszerűen nincsen emlékem az első éjszakáról. (Ha hiszünk Freudban, volt rá okom, hogy elfelejtettem.) [...] Tudhatod, hogy ma már semmi gátlás nincs bennem a szexualitással kapcsolatban. Elmondhatnám orvosi vagy pszichológiai szaknyelven, esetleg gúnyosan vagy frivolán, vagy röhögve, hogy mi történt, de hát nincsen semmi mondanivalóm. Fájt. Napokig fájt még ülni is. Álmos voltam és fáradt. Reggel csodálkoztam, hogy nem találtam ki előre, hogy a nőnek szét kell vetni a lábát. Most már tudom, hogy nem »kell«, csak szokás, de akkor azt hittem, hogy amit az éjjel megtanultam, az úgy van, és nem is lehet másként.”⁵⁷

⁵⁴ Polcz 1997: 9.

⁵⁵ Polcz 1997: 8.

⁵⁶ Polcz 1997: 7–8.

⁵⁷ Polcz 1997: 10.

Ez a civil tapasztalat – és annak lelki fel(nem)dolgozása – párhuzamban áll azzal, ami majd a háborús megerőszakolásokat jellemzi: a tapasztalathoz való hozzáférés teljes hiányával, a tapasztalat elfojtásával, „kriptába zárásával” és a fájdalommal, aminek a szempontjából az idézet utolsó mondata elvont jelentésben is értelmezhető, hiszen az azon az éjszakán szó szerint húsba vágóan bevészt tudás törvénynek tűnik, és sokáig akként is működik ebben a narratívában. Nemcsak a nászéjszakának, hanem a nászútnak is hasonló a szerkezete és az emlékezete: „Külön háló és nappali. Más emlékem nincsen. [...] Ide-odamentünk a városban. Néha egyedül hagyott. Azt mondta, tárgyalása van. Ezt természetesnek találtam, noha nászúton voltunk. Csavarogtam a Duna-parton vagy aludtam. Mindig aludni szerettem volna, kimondhatatlanul fáradt és álmos voltam. Ebből gondolom, hogy éjjel sokat lehattünk együtt, na és persze a szüntelen légiriadók.”⁵⁸ Ebben a történetben a női vágy nem artikulálódhat, nem kaphat hangot, így a szubjektum végletes regresszióba és depresszióba: alvásba menekül.

Nem a szexualitás, a testi tapasztalat az egyetlen terület, ahol a férj, János roncsolja az önéletrajzi én szubjektumát. A házastársi kapcsolatot leíró aránylag rövid rész tele van az abúzus különféle formáival, melyek mindegyike arra irányul, hogy a nő, a feleség tagadja meg vágyait és teljesen rendelje alá magát a férje akaratának, kontrolljának, ne legyen semmiféle önálló, a férj élete által le nem fedett tere, amelyben közvetett vagy közvetlen módon megfogalmazhatná saját szubjektumát. Csupa megtagadásról szólnak a férj és a feleség hatalmi szempontból aszimmetrikus kommunikációi. Amikor a feleség beköltözik a férj lakásába, a férj nem engedi, hogy a feleség magával vigye a neki oly fontos macskát, mint ahogy azt sem engedi, hogy – bár az leghőbb vágya – a feleség egyetemre járjon. Helyette „[a]rra kért, hogy tanuljak gépelni, hogy a kéziratait le tudjam tisztázni. [...] Tanultam gépelni, de nagyon utáltam a gépelést, mindig valami nyomasztó szorongás fogott el, miközben skáláztam tíz ujjal, vakon.”⁵⁹ A gépelés szimbolikus tevékenység, amelyben aszimmetrikusak a viszonyok: aki diktál, az mondja meg, mit kell csinálni, mit kell írni, ő az ágens és sokszor az alkotó, míg az, aki gépel, mindennek engedelmeskedik, alávetett szubjektumpozícióban van, és megfosztatik alkotó és ágens mivoltától. Nem véletlen tehát, hogy az önéletrajz elbeszélte énje ennyire zsigeri módon tiltakozik a neki szánt gépelés ellen, hiszen az a férj és feleség közötti interszjektív – és egyúttal hatalmi – viszonyokat képezi le.⁶⁰

⁵⁸ Polcz 1997: 12.

⁵⁹ Polcz 1997: 9.

⁶⁰ A lényegileg hasonló gyorsírásnak ugyanez a szimbolikája jelenik meg Sylvia Plath *Az üvegbúra* című – szintén önéletrajzi ihletésű – kultikus regényében, ahol Esther Greenwoodot anya biztatja arra, tanuljon meg gyorsírni, mert akkor majd „[v]ersengenek érte a nagy jövő előtt álló fiatalemberek, és egyik izgalmas levelet a másik után diktálják neki”. Az anya, bár maga is főiskolát végzett, teljesen alárendelte magát férje hivatásának, amit a gyorsírásról való elképzelése híven kifejez Esther azonban másképp képzei el az életét, és így érvel: „Csak az volt a baj, hogy engem semmilyen formában sem csábított a gondolat, hogy férfiakat kelljen kiszolgálnom. Én a *magam* izgalmasabbnál izgalmasabb leveleit akartam diktálni”. Plath 1987: 80.

A férj ezen túl is mindent megtesz azért, hogy a legmeghatározóbb pillanatokban olyat tegyen vagy mondjon, ami lerombolja a feleség önbizalmát. A nászútra indulva, amikor találkoznak az állomáson, nincs megelégedve a nő látványával: „Haragudott a hajamért, a bőrröndökért, és még valami másért is, amire már nem emlékszem”.⁶¹ Budapesten pedig, ahol nászútjukat töltik, és ahol a feleség belép az értelmiségi-társasági életbe, a férj szintén a feleség önképére, testére, megjelenésére utaló, megalázó megjegyzésekkel teszi a „helyére” – írja bele a groteszk testiség kizárólagos diszkurzusába – az éppen kibontakozó, mások által is észre vett nőt: „Pesten a könyvsátorban nagy élet volt. Erősen favorizáltak. [...] Nem tudom, János hogy vette a sikereimet. Egyszer hűvösen és gúnyosan rám szólt: »Igazítsa meg a kalapját, olyan, mint egy bohóc!« Ez órákra elrontotta a jókedvedemet.”⁶² A férj még a látszatát sem tartja fenn annak sem, hogy ő a feleség támasza: egyszer, amikor a szöveg „én”-je begurul a parádés lovak közé, de szerencsére azok nem taposnak rá, a következő pillanatban „János a csizmás lábával rám lépett. Dühösen káromkodva szedett fel a földről: »Tisztára megbolondult, hogy lehet valaki ilyen ügyetlen?« Nem vigasztalt, még csak meg sem kérdezte, nem rúgtak-e meg a lovak. [...] A bosszúságon kívül semmiféle érzelemnek nem adta jelét. [...] Beszélgetni akkor már hetek óta nem beszélgettem velem.”⁶³

A következőes és a férj által rendszerszerűen alkalmazott verbális abúzus – a fizikai fájdalom mellett – teljesen lerombolja az önéletrajzi ént, aminek következtében ugyanolyan roncsolt szubjektum jön létre, mint a háborús nemi erőszak esetében:

„János nem szerette, ha társaságban beszélek, s vele sem lehetett semmit megbeszélni. Csak akkor került szóba a magatartásom, ha neki nem tetszett. Bármiféle megnyilvánulásomra csak akkor volt reflexiója, ha kifogásolta. Akkor sem adott magyarázatot, csak így: [...] Jobban teszi, ha hallgat, amikor butaságokat akar mondani. Addigi elfogulatlanságom és gátlástalanságom kezdett lassan eltűnni. Táncolni oldottan és könnyen ma sem tudok, mivel gúnyosan nevetve figyelmeztetett, hogy úgy táncolok, mint egy elefánt. (Pedig hogy szerettem és szeretek táncolni.) Mivel szerettem Jánost, és fontos volt a véleménye, nagyon könnyen és gyorsan megingatta az önbizalmamat. Ezt még valahogy elviseltem, de szeretetlensége és ridegsége kibírhatatlan volt.”⁶⁴

Ha a táncot a test szabad beszédéként és önkifejezésként értelmezzük, akkor a táncoló testnek egy ormóttan testtel való azonosítása (akár Kallisztó vagy Ió esetében) a saját, önazonos test nyelvén beszélő szubjektumok közösségéből való kizárást is jelenti: a női szubjektum nem lehet szabad, a női test nem mozoghat szabadon, minden alárendelődik annak, ahogy a férfi lép. Ezt meg is fogalmazza a szöveg: egy alkalommal, már Csákváron (ahol a háborús meg-

⁶¹ Polcz 1997: 11.

⁶² Polcz 1997: 21–22.

⁶³ Polcz 1997: 74.

⁶⁴ Polcz 1997: 25.

erőszakolások fognak zajlani) a férj és a feleség sétálni, vadászni mennek, ahol a feleség azon túl, hogy a hajtó (vadászkutya) szerepét tölti be, a férj mozgásával teljes összhangban köteles viselkedni: „Akkor kell nesztelenül lépni, amikor a másik is lép, akkor megállni, amikor az is megáll. Mondhatom, különös séta volt. Mintha egész házasságomat parodizálta volna.”⁶⁵ A feleség cselekvő szubjektumként nem létezik, ki van törölve, amit tökéletesen jelez az is, hogy egy telefonbeszélgetésben, amikor egy rokon róluk érdeklődik, a férj egyes szám első személyben beszél, és csak külön rákérdezésre említi a feleséget, de teljesen tárgyiasítva, tárgyként: „Az is itt van...”. Ezt hallván, a lelki folyamatokra jellemzően, a feleség szégyelli el magát: „Először olyan furcsa szégyen fogott el, hogy ezt Marciék is kitalálják, hogy a szívem a torkomba ugrott.”⁶⁶ A férj viszont a legkisebb mértékben sem reflektál erre az „elszólásra”.

A lelki és fizikai abúzus egy olyan elemben kristályosodik ki, amely szintén párhuzamban áll az orosz katonák általi megerőszakolásokkal: ahogy azok következtében is nemi betegséget kap az önéletrajz elbeszélője, a férj is megfertőzi a feleségét, amit „természetesen” letagad, az orvos ellenében is el akarja hitetni a feleségével, hogy csakis ő a hibás, mert leült egy nyilvános vécére, de pillantása elárulja: „ezt éreztem igazi és kitörölhetetlen áruulásnak. A pillantást.”⁶⁷ Az orvoshoz sem megy vele („nyilván”, hisz akkor szembesülnie kellene az orvos szakmai véleményével), a „kutyát vittem magammal”,⁶⁸ írja az elbeszélő. A tagadás, hazudás és a segítségnyújtás megtagadása mellett a betegséggel és annak lelki következményeivel kapcsolatban is folytatja a férj a verbális abúzust is: nemcsak nem hajlandó beszélni minderről, hanem felesleges, irreleváns érzékenykedésnek tekinti. Ez megfelel annak, amit a szakirodalom az „erőszak ciklusaként”⁶⁹ ír le: „Hogyha beszélni próbálok: »Mi baja van? Pusztulnak itt az emberek, és maga itt érzékenykedik, én szégyellném...« Akkorra már sejtettem, hogy tőle kaptam a fertőzést”. Azt azonban, hogy a sejtés ellenére mennyire nem könnyű kilépni egy bántalmazó kapcsolatból, pontosan jelzi az elbeszélőnek a férj manipulatív-abuzív viselkedésére adott reakciója, az önhibáztatás, ami a bántalmazottak egyik legjellegzetesebb válasza egy olyan helyzetre, amelyből szinte lehetetlen kitörni: „Mebántottam, megundorodott? Miért vett feleségül, ha nem szeret?”⁷⁰

⁶⁵ Polcz 1997: 79.

⁶⁶ Polcz 1997: 44.

⁶⁷ Polcz 1997: 29.

⁶⁸ Polcz 1997: 26.

⁶⁹ Herman 2006: 43.

⁷⁰ Polcz 1997: 48. A bántalmazó helyzetre adott jellegzetes reakciókat lásd: Herman 2006: 47–49. Az efféle, a külső szemlélő számára sokszor értelmezhetetlen, irracionális, sokszor azonban romantizált interszjektív dinamikát írják le olyan – megdöbbentő módon mind a mai napig népszerű – slágerek is, mint például Lehár Ferenc *A három grácia* című operettjének dalbetéte (szöveg: Harsányi Zsolt), amelynek refrénje így hangzik: „Ha megversz is, imádlak én,/Te drága rossz apacslegény./Csak üss meg, de tekints reám,/Tiéd a hű apacsleány.”, és amely alig kódolt módon, pusztán csak „zsigolett”-nek és „apacslegény”-nek nevezve a szereplőket (azaz romantikusan eltávolítva, két másik, mégpedig délies, azaz szexualizált kultúrába helyezve őket), a prostituált és futtatója kapcsolatáról szól: „Süvit a szél, hideg a tél,/A sarki lámpa fénye sápadtan fehér./Éjfélre

Ezért nem értek egyet Louise O. Vasvárival, aki azt állítja, „[a]z ideológia, mely a könyv első felében megjelenik, azonos azzal, ami a női fogyasztóknak szánt magyar szerelmesregényekben is megjelenik (*lányregények*), és ami, ennél gicsesebb formában, a két világháború közti *cselédnőtájk*ban is jelen volt: »folyton ver az emberem, jaj de nagyon szeretem«”.⁷¹ Ez a megállapítás ugyanis éppen a bántalmazó kapcsolatok sokszor dependenciát kialakító szerkezetével nem vet számot: azzal, hogy belülről nézve, a bántalmazott perspektívájából (márpedig a szöveg onnan nézi a történeteket), az „én” paradox módon éppen a bántalmazótól nyeri el identitását, ha mégoly roncsolt is az.

Polcz Alaine szövege azért is sokatmondó, mert az önhibáztatásnak egy speciális formáját látjuk: az attól való félelmet, hogy az ő teste undorító – tegyük hozzá: feltételezése szerint épp a férjtől elkapott fertőzés miatt lehet az –, azaz az önhibáztatás abba a női testbe írja be az „okot”, amely a kulturális tudatlanságban „már mindig is” szennyezett, és amely a „szennyes”, fertőző női test és szubjektum kirekesztésének alapjául szolgál a háborús kontextusban is. A szöveg egy ponton össze is köti a háborús megerőszakolásokból eredő traumatizáltságot azzal, amit a férje okozott: „Dermedt iszonyat volt bennem mindazok után, ami történt, és még csak az hiányzott, a tudat, hogy a nászút alatt Jánosnak más kellett, ő fertőzött meg”.⁷² A szövegben mindez szinte hűvös távolságtartással jelenik meg, aminek az értelmezése ambivalens is lehet. Louise O. Vasvári szerint „ahhoz az egyoldalú mazochisztikus rajongáshoz, melyet [Polcz] a férje iránt táplált, sosem tud ironikusan viszonyulni, hanem inkább úgy írja le, mint egy szent kálváriát”.⁷³ Az én olvasatomban azonban itt inkább arról van szó, hogy az önéletrajzi elbeszélés elbeszélő „én”-je, azaz narrátora szinte magára kényszeríti az analitikus távolságot ahhoz, hogy egyáltalán elbeszélhető legyen az elbeszélő „én” traumanarratívája. A szinte kopogó egyszerűséggel leírt tények azonban – éppen azért, mert a szöveg szoros olvasása számtalan tematikus és metaforikus egymásra játszást ajánl fel – az olvasó számára egyértelművé teszik az összefüggéseket a háborús nemi erőszak és a házasságon belüli fizikai és lelki erőszak között, és rávilágítanak azok szerkezeti és eredetbeli hasonlóságaira.

A szöveg azonban nem kizárólag a bekövetkező háborús nemi erőszakokra és az abuzív férjre vezeti vissza a trauma okait; illetve nem csak ezekben az esetekben mutat rá a nők elleni erőszak lehetséges formáira és helyeire. Ha ezt tenné, akkor akár felmentést is lehetne adni: a háború *ex lex* állapot, a férj példája pedig egyedi, extrém eset, ahogy a háború is az a maga nemében. Az önéletrajzi elbeszélő azonban kitágítja az erőszak kontextusát és terét: a nők elleni erőszak

jár az óra már,/A zsigolett kacéran prédájára vár./Hiába néz és kémlel erre-arra már rég,/Sehol egy árnyék, kihalt a tájék./Az apacs lány reszketve, félve/Sejti már a bajt,/Ha nem lesz pénz, az apacs/Mit fog szólni majd.” És az is világos, mi történik: „hol az a pénz,/Add ide mind, mert addig innen el nem mész./Hajába markol és rimánkodni se hagyja,/Ó, egek atyja, hogy fojtogatja,/Észre se vetted és már táncritmusban lép a lány,/Ilyen a tánc hajnalban az apacstanyán.”

⁷¹ Vasvári 2010: 2–3.

⁷² Polcz 1997: 180.

⁷³ Vasvári 2010: 9.

bárhol megtörténhet, ahol a bensőséges közelségbe hatalmi viszonyok szűrődnek bele; minden olyan helyen megtörténhet, amelyet a kulturális tudattalan nem a nő tereként definiál; és olyankor is, amikor nincsenek háborús állapotok. A kórházban például, amikor – lelki gyógyulását elősegítendő – felkeresi egy református pap, ez a jelenet játszódik le: „Még sok kenetteljes mindent mondott, megsimogatta a vállamat, és éreztem, hogy becsúsztatja a kezét a nyakamhoz és megérinti, mintegy megsimogatva, majd megy lefelé a mellem irányába. Pontosan éreztem, hogy ez a mozdulat a férfi mozdulata. Azon a címen, hogy beteget lát el, tulajdonképp kiéli elfojtott vágyait.”⁷⁴ És nemcsak a német tankok előtti téren félelmetes átsétálni háborús időkben: a békeidő sem garancia arra, hogy például Budapesten háborítatlanul sétáljon egy nő a nyilvános térben, hiszen a budai Várból lefelé jövet, emlékezik vissza, „1959-ben a virágzó bokrok között itt támadt meg egy férfi a csöndesen szitáló májusi esőben”.⁷⁵ De az elbeszélő nem egyszerűen csak rábízta az olvasóra, hogy rakosgassa össze ezeket a mozaikdarabokat, hiszen explicit módon kijelenti: „Mindenesetre sokszor megtámadtak. És megtanultam, hogy férfival szembe nem szállhatok, gyöngébb vagyok, védekezni nem lehet, ütni nem lehet, mert erősebben ütnek, elszaladni nem lehet, mert utolérnek.”⁷⁶ Ebből kifolyóan azzal a megállapítással is vitatkozom, hogy „Polcz a házastársi bántalmazást a saját magánügyének tekintette, és nem gondolta róla, hogy a nemek közti hatalmi viszonyok általánosabb problematikájához kapcsolódna – szemben a megerősökölésével”,⁷⁷ hiszen a szöveg egyértelmű párhuzamokat von a háborús és a házastársi erőszak között, mi több, a nők elleni erőszakot a társadalom működésének egyik alapjelenségeként írja le.

Ebből a perspektívából nézve azonban annál fontosabb belátni annak a jelentőségét, hogy az önéletrajzi én (avagy Polcz Alaine) képes volt arra, hogy uralkodó testézete és roncsolt szubjektuma ellenére – amelyet rendszeresen a megkövültség, a dermedtség metaforáival ír le: „az iszonyat[...], ami még akkor is belém kövült”⁷⁸ – képes volt kilépni a bántalmazó kapcsolatból, képes volt átértelmezni azt, amit a nászéjszakán „megtanult”. A férj elhagyását, a válást közlő rövid mondatok megrázó erővel írják le mindazt az ambivalenciát, szubjektumszerkezetet és interszjektív dinamikát, amely sokak számára szinte lehetetlenné teszi a kilépést, a továbblépést: „Elhagytam, mert szerettem, és tudtam, hogy végem van, ha mellette maradok. Olyan volt, mint mikor az ember odanyújtja a fél karját: vágjátok le, mert ha nem, elüszkösödik az egész testem.”⁷⁹ Ez a néhány mondat magába sűríti a bántalmazóhoz fűződő, szinte elkerülhetetlen dependenciát, az üszkösödő kar metaforájával megjelenített roncsolt szubjektumot, és annak a tudatát, hogy egy ilyen kapcsolat fenntartása a szubjektum teljes elvesztésével járhat.

⁷⁴ Polcz 1997: 191.

⁷⁵ Polcz 1997: 167.

⁷⁶ Polcz 1997: 134.

⁷⁷ Vasvári 2010: 4.

⁷⁸ Polcz 1997: 202.

⁷⁹ Polcz 1997: 204.

A válás tényén – azaz a házasságból való kilépésen – túl annak a jelentőségét sem szabad alábecsülni, hogy a szöveg egyértelműen összeköti a magánszférában és a nyilvános térben zajló erőszak különféle formáit. A szöveg mottója, kissé enigmatikus módon, így fogalmaz: „A háború nem könnyű. A házasság sem. Megpróbálom elmondani Neked, hogyan volt, mert egyszer már el kell mondanom.”⁸⁰ A házasság és a háború összekötésének talánya azonban a szöveg olvasása közben megoldódik, amihez nem csak az elemzett példák szolgáltatók az alapot, hanem a szöveg utolsó mondata is: „úgy látom háborús házasságomat, mint a világtörténelem falára festett magánfreskót”.⁸¹ Ezzel a mondattal a szöveg egyértelműen helyet követel magának a történelem, a világtörténelem narratívájában, mégpedig azért, hogy lebontja a személyes és nyilvános szféra közötti határokat, és kritikusan rámutat arra, hogy a nők elleni erőszak szempontjából fenntarthatatlan a két szféra elkülönítése, hiszen ugyanazok a működésmódok és megkérdőjelez(het)etlen előfeltevések fedezhetők fel mindkettőben. Ebből a szempontból az önéletrajzi szöveg címe is új értelmezést nyerhet: az „asszony a fronton” nem feltétlenül pusztán a háborús frontot jelzi, hanem az asszonyként, házasságban megélt „frontot” is jelentheti,⁸² és mint láttuk, azt a kulturális teret is, amelynek a működése lehetővé teszi a nők elleni erőszakot.

A házasság és a háború összekötésén túl a mottónak van még egy fontos eleme: „egyszer már el kell mondanom”. A megfogalmazás jelzi annak a folyamatnak a nehézségét, amelynek során az önéletrajzi én kilép nem csak az abuzív házasságból, hanem a(z el)hallgatásból is, és eljut odáig, hogy elmondhatóvá váljon a Möbius-szalagként egymásba csavarodó testi tapasztalat és annak feldolgozása; utóbbi elkerülhetetlenül beleágyazódik abba a kulturális kontextusba, amelynek tudattalanja hozzájárul ahhoz, hogy mindez megtörténjen. Az önéletrajzi elbeszélés tehát szükségszerűen a kultúra nőkre és erőszakra vonatkozó domináns diszkurzusainak ellenében és egyúttal a roncsolt női szubjektum viszonyterében érdekében íródott, annak a jegyében, hogy ezek a történetek is megtalálhatók az utat a világtörténelem narratívájába való belépéshez; személyes, de egyúttal nem csak személyes történetként. Az énelbeszélés ekképp tökéletesen megfelel annak, amit Suzette A. Henke „narratív helyreállításnak” [narrative recovery] nevez,⁸³ amennyiben ez az önéletrajzi szöveg egyszerre hozza létre az addig nem létező, mert elmondhatatlan, ugyanakkor traumatikus mivolta miatt kényszerűen elmondandó narratívát és ugyanakkor éppen traumafeldolgozó mivoltából kifolyóan (ön)terápiás – énhelyreállító – hatása is van. Az elmondás következtében a trauma nem hozzáférhetetlen, talányos zárvány többé, hiszen az elbeszélés során megtörténik a gyászmunka. Ez nem jelenti azt, hogy a szub-

⁸⁰ Polcz 1997: mottó – oldalszám nélkül.

⁸¹ Polcz 1997: 205.

⁸² Louise O. Vasvári másképp értelmezi az „asszony” szó konnotációját ebben a kontextusban: szerinte azért „az *asszony* terminust használja” a szöveg, mert az társadalmi pozíciót jelöl (Vasvári 2010: 7–8).

⁸³ Henke 2000: xxii.

jektum már nem roncsolt, csak azt, hogy helyreáll a test és az elme közötti kapcsolat, a testi tapasztalatok tudatosává válnak, és a szubjektum képessé válik arra, hogy újra felépítse, „helyreállítsa” magát. A szöveg tehát narratív helyreállítás és – a kifejezés két szavát nem pusztán öncélúan megfordítva – helyreállítás-narratíva egyszerre, amely csakis a fájdalmas testi tapasztalatok újraélése és önmaga és mások számára való megfogalmazása során jöhet létre. Ez – éppen a kulturális implikációk miatt – olyan tabudöntő tett, amelynek a nőket, a női testet, a női testre irányuló erőszakot érintő politikuma sok évtizedes, évszázados, évezredes hallgatást tör meg. Ahhoz, hogy ezek a kérdések láthatóvá, problémaként megfogalmazhatóvá és a társadalom által kezelhetővé váljanak, az egyetlen út a fájdalmasan részletező, és ekként tudatosító helyreállítás-narratíva.⁸⁴

Hogy a megerőszkolásokról, a roncsolt szubjektivitásról, a testi és lelki gyógyulás folyamatáról és mindennek kulturális beágyazottságáról mennyire nem egyszerű érintettként írni, beszélni, megszólalni, arról a második világháborút érintő több évtizedes (el)hallgatás is tanúskodik. Skrabski Fruzsina filmje, az *Elhallgatott gyalázat*⁸⁵ 2013-ban szólaltatott meg áldozatokat. Az interjúalanyok minduntalan visszatérő retorikai fordulata az, hogy igen, sok nőt megerőszkoltak, de sosem mondják azt, hogy ők maguk is közéjük tartoztak volna, márpedig a statisztikai valószínűsége igen csekély annak, hogy ha olyan sok esetre hivatkoznak, akkor az interjúalanyok csakis azoknak a köréből kerüljenek ki, akiket nem erőszakoltak meg.⁸⁶ Ez a retorikai megoldás köszön vissza más, kéziratban lévő visszaemlékezésekben is,⁸⁷ ami azt jelzi: még mindig nem lehet ezekről a traumákról beszélni,

⁸⁴ A szöveg fájdalmakat részletező jellegének más értelmezése is lehetséges: „Polcz töredékesen ábrázolta a magánéletivel szembeállított közéleti testét, ahol is az egyikről szinte semmit nem mondott el, a másiktól viszont mindent, mégis, mindkét test közös jegye, hogy csakis a nő áldozat-mivoltának örökölt nyelvét beszélik, és nem a cselekvőképesség [agency] nyelvét, és hogy ezért az, hogy az események leírása a testre mért végtelen fájdalmak tagolásában merül ki, végső soron egyértelműen sokkal inkább a spirituális önéletrajznak, sőt, a hagiográfiának a hagyományában helyezi el a művet – és nem a feminista önéletrajások kontextusában”. (Vasvári 2010: 13.)

⁸⁵ http://www.magyarmenedek.com/products/9242/Elhallgatott_gyalázat_DVD_-_Skrabski_Fruzsina.htm

⁸⁶ De a formális logika szabályait betartva ezzel természetesen azt sem szándékozom állítani, hogy mindenkit, aki azt mondja, nem erőszakolták meg, valójában megerőszkoltak.

⁸⁷ Egy önéletrajzi szövegben például az önéletrajzi elbeszélő az oroszok nemierőszkol-kísérlete idején tizenegy éves, és úgy pozicionálja magát, hogy nem lehet tudni, hol is volt ő abban a pillanatban, amikor az erőszak (majdnem?) megtörtént: nem foglalja bele magát a megtámadott nők körébe, de nem lehet tudni, hogy honnan nézi az eseményeket a tanyán, ahová a front elől menekültek, de hiába: „Rossz hírek terjedtek, hogy egyik-másik tanyán tett látogatásuk alkalmával borzasztó dolgok történtek fiatal nőkkel. A velünk élő öt nő a lehető legidősebbnek álcázta magát. Egyik éjszaka erőszakos ajtó dörömbölésre [sic] ébredtünk. Orosz katonák voltak. Az öt férfit feltoloncolták a padlásra, még a létrát is elvették. A feszültség a tetőfokán volt, amikor a kétségbeesett női hangok, [sic] és a védekező dulakodás zaja mellett meghallottuk az oroszul némileg tudó Ungvári bácsi hangját [sic] valami majort emlegetett a szovjet parancsnokságon. Hihetetlen csoda történt [sic] a katonák elhagyták a házat, lóra pattantak és elvágattak” (archívumba még nem került kézirat saját családomból). Azon túl, hogy nem lehet tudni, az elbeszélő tizenegy éves énye miképp volt része ennek a történetnek, a leírásban – az elhallgatás retorikájában – az is figyelemre méltó, hogy a férfiak padlásra zárásának és a katonák távozásának az elemei részletesebbek, mint az, mi

még mindig csak „másokkal” történt meg, még mindig a háritás és elhallgatás pszichikai és retorikai mechanizmusai működnek, amikor a háborús – és nem csak a háborús – nemi erőszak által „beszennyezettnek” tartott női test személyes és kulturális tapasztalatáról kellene beszélni.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Abraham, Nicolas – Torok, Maria 1984: The Lost Object: Me. *SubStance* (13.) 2. 3–18.
- Beauvoir, Simone de 1971: *A második nem*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Bényei Tamás 2013: *Más alakban. A metamorfózis lehetséges poétikái és politikái*. Pannónia Könyvek, Pécs.
- Copelon, Rhonda 1994: Surfacing Gender: Reconceptualising Crimes against Women in Time of War. *Hastings Women's Law Journal* (5.) 63–79.
- Giesen, Bernhard 2004: *Triumph and Trauma*. (The Yale Cultural Sociology Series.) Paradigm Publishers, London.
- Grosz, Elizabeth 1994: *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press, Bloomington.
- Henke, Suzette A. 2000: *Shattered Subjects: Trauma and testimony in Women's Life Writing*. St. Martin's Press, New York.
- Herman Judit (szerk.) 2006: *Miért marad??? Feleség- és gyerekbántalmazás a családban*. NANE Egyesület, Budapest.
- Kristeva, Julia 1982: *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Columbia University Press, New York.
- Kristeva, Julia 1986: Stabat Mater. In: Suleiman, Susan Rubin (ed.): *The Female Body in Western Culture: Contemporary Feminist Perspectives*. Harvard, Cambridge MA.
- Pető Andrea 1999: Átvonuló hadsereg, maradandó trauma: Az 1945-ös budapesti nemi erőszak esetek emlékezete. *Történelmi Szemle* (41.) 1–2. 85–108.
- Pető, Andrea 2003: Memory and the Narrative of Rape in Budapest and Vienna in 1945. In: Bessel, Richard – Schumann, Dirk (eds): *Life After Death: Approaches to a Cultural and Social History of Europe During the 1940s and 1950s*. Cambridge University Press, Cambridge, 129–148.
- Polcz Alaine 1997 [1991]: *Asszony a fronton. Egy fejezet életemből*. Pont Kiadó, Budapest. Harmadik kiadás.
- Plath, Sylvia 1987 [1963]: *Az üvegbúra*. (Ford.: Tandori Dezső.) [1971]. Európa Zsebkönyvek. Európa Kiadó, Budapest. Harmadik kiadás.
- Vasvári, Louise O. 2010: A töredezett (kulturális) test írása Polcz Alaine *Asszony a fronton* című művében. (Ford.: Horváth Györgyi.) *Hungarian Cultural Studies* (3.) 1–16.
- Warner, Marina 1985: *Monuments and Maidens. The Allegory of the Female Form*. Picador, London.
- Wood, Elisabeth Jane 2006: Variation in Sexual Violence during War. *Politics and Society* (34.) 3. 307–341.

is történt a nőkkel a dulakodás közben. Ugyanez a visszaemlékező egy másik írásában azt is megjegyzi, soha nem beszéltek arról, kivel mi történt aznap éjszaka.