

Szegedi Tudományegyetem
Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Tóth Péter

HOMO MIMETICUS ET RELIGIOSUS

**René Girard generatív valláselmélete – kísérlet az ember vallástudományi
megértésére**

**Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola
Valláselmélet alprogram**

**Témavezető:
Prof. Dr. Dr. Máté-Tóth András
egyetemi tanár
SZTE, Vallástudományi Tanszék**

Szeged
2023.

NYILATKOZAT

Alulírott Tóth Péter a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának hallgatója ezennel büntetőjogi felelősségem tudatában nyilatkozom és aláírással igazolom, hogy

HOMO MIMETICUS ET RELIGIOSUS

René Girard generatív valláselmélete – kísérlet az ember vallástudományi megértésére

című doktori disszertációm saját, önálló munkám; az abban hivatkozott nyomtatott és elektronikus szakirodalom felhasználása a szerzői jogok nemzetközi szabályainak megfelelően készült.

Tudomásul veszem, hogy doktori disszertáció esetén plágiumnak számít:

- 1 szószerinti idézet közlése idézőjel és hivatkozás megjelölése nélkül;
- 2 tartalmi idézet hivatkozás megjelölése nélkül;
- 3 más publikált gondolatainak saját gondolatként való feltüntetése.

Alulírott kijelentem, hogy a plágium fogalmát megismertem, és tudomásul veszem, hogy plágium esetén a dolgozatom visszautasításra kerül.

Szeged,év hó nap

.....

aláírás

Köszönetnyilvánítás

René Girard szerint az ember kapcsolataiba beágyazottan értelmezhető és érthető meg. Alighanem már önmagában jelen dolgozat létrejötte is igazolja ezt a megállapítást, ugyanis rengeteg embernek tartozom hálával és köszönettel, akik közvetlenül és/vagy közvetve hatottak rám, így a disszertációra is. Az alábbiakban közülük nevezek meg egyeseket személy, míg többeket „kategória” szerint.

Mindenekelőtt szeretném kifejezni a hálámat a családom és a párom, Anna felé. Köszönöm nekik a végtelen szeretetüket, megértésüket és türelmüket. Szüleimnek külön köszönöm a „soha vissza-nem-térítendő” kölcsönöket, amelyekkel életben tartottak a dolgozat írása folyamán is. Továbbá szeretnék külön említést tenni az unokaöcsémről, Dávidról, aki a dolgozat kéziratának lezárultakor, életének eddigi bő két éve alatt az utánzásos tanulás legékesebb példáját nyújtotta. Valamint szeretném a köszönetemet kifejezni azon családtagjaim felé is, akik már nem lehetnek jelen: nagyszüleimnek, valamint keresztapámnak.

Köszönetet szeretnék mondani témavezetőmnek és mentoromnak, Máté-Tóth Andrásnak az inspirációért és a szakmai támogatásért, amelyekért éppúgy hálás vagyok ifj. Cserhádi Sándornak is, aki „megfertőzött” a mimetikus elmélettel anélkül, hogy valaha is felsejlett volna a mimetikus vágy által gerjesztett rivalizálás rémképe. Továbbá hálás vagyok az SZTE Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola valamennyi oktatójának az értékes tanulságokért.

Végezetül szeretném hálámat kifejezni a barátaim, a kollégáim és a csoporttársaim felé, amely kategóriák szélesen metszik egymást. Köszönöm nekik, hogy elviselik azt, hogy a velem való „ártatlannak” induló sörözések közben kivétel nélkül, előbb-utóbb elkerülhetetlenül felmerül Girard neve és a mimetikus elmélet.

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK	1
------------------------------------	----------

1. RENÉ GIRARD ÉLETÉNEK ÉS MUNKÁSSÁGÁNAK ÁTTEKINTÉSE	8
---	----------

1.1 RENÉ GIRARD ÉLETRAJZÁNAK ÁTTEKINTÉSE.....	10
1.2 RENÉ GIRARD MUNKÁSSÁGÁNAK ÁTTEKINTÉSE.....	12
1.3 A MIMETIKUS ELMÉLET FILOZÓFIÁN INNEN ÉS TÚL	21
1.3.1 Girard filozófiához való viszonyulása	26
1.3.2 Girard, a realista.....	38
1.4 ÖSSZEGZÉS	54

2. HOMO MIMETICUS - RENÉ GIRARD MIMETIKUS ANTROPOLÓGIÁJA.....	59
--	-----------

2.1 KOOPERÁCIÓ ÉS UTÁNZÁS	65
2.2 AZ AGRESSZIÓ	82
2.3 GIRARD MIMÉZIS FOGALMA	101
2.4 ÖSSZEGZÉS	115

3. HOMO RELIGIOSUS - RENÉ GIRARD VALLÁSELMÉLETE	122
--	------------

3.1 BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK.....	123
3.1.1 Az evolúciós megközelítés korlátai	123
3.1.2 Törekvések a vallás „titkának” feltárására.....	126
3.2 RENÉ GIRARD VALLÁSELMÉLETE	137
3.2.1 A vallás eredete.....	139
3.2.2 Girard bibliaolvasata.....	185
3.3 DURKHEIM, FREUD, LÉVI-STRAUSS ÉS GIRARD.....	200
3.3.1 Durkheim és Girard	201
3.3.2 Freud és Girard	203
3.3.3 Lévi-Strauss és Girard	207
3.4 ÖSSZEGZÉS	211

4. A MIMETIKUS ELMÉLET KRITIKÁJA	212
5. KONKLÚZIÓK ÉS ÖSSZEGZÉS	238
FELHASZNÁLT IRODALOM	252

BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

Ahogy az – szándékaim szerint – a dolgozat címe sugallja, René Girard gondolati felépítménye, amelyet *mimetikus elméletnek* nevez a szakirodalom, alapvetően egy olyan átfogó valláselmélet, amely a vallás jelensége felől igyekszik megérteni az embert. Girard sajátos megközelítésében az emberré válás és a vallás eredetének problémája elválaszthatatlanul összefonódik. Ugyanakkor joggal merül fel a valláselméletek szükségességének és aktualitásának kérdése a szekularizációs elmélet(ek) által uralt társadalmi diskurzusban.

A szekularizációs paradigma szerint a modernizáció növekedésével egyre inkább háttérbe szorul a vallás, mígnem a folyamat végpontját jelentő eltűnése be nem következik. Ami a szekularizáció valamennyi fogalmában – amelyeknek még csak az említés szintjén való felsorolására sem vállalkozhatok, pláne nem egy általános bevezetés keretein belül – közös, hogy valamilyen, két jól kijelölhető végpont közötti unilineáris folyamatot ír le, valamint annak befejezettségét állapítja meg. A szekularizációs elmélet kiindulási alapját az 1960-as években, történelmi okokból bizonyos nyugat-európai országokban lefolytatott szociológiai vizsgálatok jelentik, amelyek a vallás követőinek számában beállt tendenciózus csökkenést állapítottak meg. Az ennek a folyamatnak a magyarázataként kidolgozott szekularizációs elmélet rendkívüli gyorsasággal terjedt a szociológiában és máig zajló vitákat indukált. A szekularizációs elmélet annak ellenére is megkerülhetetlen gondolati alapállás maradt mind a tudományos diskurzusban, mind pedig a hétköznapi felfogás szintjén, hogy számos ellenzője rávilágított az (eredeti) paradigma elméleti és gyakorlati tarthatatlanságára. A szekularizációs elméletet illető kritikák két nagy csoportra oszthatók. Az ellenzők egy része statisztikai adatokra támaszkodva igyekszik érvelni amellett, hogy a szekularizációs elmélet által felvázolt folyamatok korántsem olyan általános jellegűek, valamint sokszor nem olyan módon zajlottak le, ahogyan azt a szekularizáció teoretikusai megjósolták, sőt, számos helyen kifejezetten ellentétes irányú tendenciák figyelhetők meg. A kritikusok másik nagy csoportja pedig elméleti szinten igyekszik rávilágítani a szekularizációs elmélet belső logikai inkonzisztenciáira, valamint annak doktrinális, dogmatikus jellegét hangsúlyozzák (Máté-Tóth, 2014, pp. 37–61).

Kétségtelen, hogy kortárs világunkban a vallási dimenzió jelentősége vitathatatlan. Máté-Tóth András a vallás vitalizálódásnak elsődleges megfigyelési tartományát három fő területen jelöli meg: „*a nagy világvallások missziós aktivitásának felerősödése, az ezeken belüli fundamentalista fókuszálódás és a vallási hagyományok politikai instrumentalizálódása terén.*”

(Máté-Tóth, 2014, p. 58). Ezek – még ha egy mérsékeltébb értékelést alapul véve nem is jelentenek döntő csapást a szekularizációs elméletre –, de kétségkívül rávilágítanak annak korlátaira.

Napjaink globalizált világában a vallás megkerülhetetlen geopolitikai tényező. Ennek egyrészt demográfiai okai vannak. Példának okért elég, ha csak arra gondolunk, hogy a harmadik világ vallásos társadalmában és országaiban jóval magasabb a szaporodási ráta, mint a szekularizáltabb államokban, azaz világszerte több ember születik vallásos közegbe és ily módon nagyobb valószínűséggel válik vallásossá, mint a szekularizáció „zászlóshajóját” jelentő Nyugat-Európában. A nemzetközi migráció szintén olyan faktora a kortárs világunknak, amely már önmagában is nélkülözhetetlenné teszi a vallásról való tudományos diskurzust. Ennek mind elméleti, mind pedig gyakorlati szempontból az egyik, de alighanem a legnevezetesebb vetülete a vallás és erőszak kérdésköre. Már önmagában az a tényállás, hogy a vallás lényegi aspektusa az identifikáció, ami kéz a kézben jár az elkülönüléssel (Szilárdi, 2019, pp. 24–40), tehát az inklúzió és exklúzió dialektikája a kirekesztést és az erőszakot a vallás inherens elemévé teszi (Máté-Tóth, 2019, p. 10). Nem véletlen, hogy az olyan szélsőséges álláspont, minthogy alapvetően a vallás valamennyi erőszak oka (Dawkins, 2017, 276, 327), vagy Samuel P. Huntington árnyaltabb, ámde hasonlóan sematikus paradigmája, miszerint a globalizált világ pólusait jelentő metakultúrák közötti törésvonalak a vallási különbségek mentén rajzolódnak ki (Huntington, 1998, p. 14) nagy népszerűsége tette szert. Ezt tovább erősíti az a gondolat, hogy a vallás jelentheti azt az elsődleges fogódzót, amelynek révén a kultúrák képesek lehetnek megőrizni az egyediségüket a korunkat jellemző uniformizálódással szemben. Benjamin Barber például úgy vélekedik, hogy a globalizáció egy vallási alapú ellenmozgást válthat ki, ami akár a tömeges tribalizációt, valamint a fundamentalista mozgalmak megerősödését eredményezheti ellenhatásként (Barber, 1996, pp. 167–170).

A 2001. szeptember 11-i terrortámadás óta kérelhetetlenül ráirányult mind a közvélemény, mind pedig a kutatók figyelme a vallás és erőszak kérdéskörére. Az azóta történt, vallási hivatkozással és motivációval átitatott merényletek csak méginkább aláhúzzák és aktualizálják a probléma relevanciáját. A modern terrorizmus jelenségének megértéséhez elengedhetlenné vált a vallás vizsgálata. Ez a kijelentés azonban nem csak a makroszintű globális, geopolitikai és szociokulturális folyamatokra érvényes, hanem bizonyos szekták és új vallási mozgalmak lokálisabb dimenzióira is. Ennek egyik legeklektánsabb példája Jim Jones prédikátor és a *People's Temple* csoport által elkövetett erőszakos és destruktív akciók (Nagy, 2019, pp. 53–63).

A szekularizációs elmélet korlátozottsága okán és a funkcionális vallástudományi megközelítés alapján előtérbe került az alapvetően szekurális természetűnek tekintett jelenségek vallási vonatkozásainak és jelentéseinek, valamint a vallással párhuzamot mutató karakterjegyeinek a megértése és kutatása. Ennek jó példája az úgynevezett „politikai vallások” jelensége, mint például a 19-20. század szélsőséges politikai mozgalmai, mint a fasizmus, nemzeti szocializmus, marxizmus vagy napjaink szuperstruktúrái, mint például a kapitalizmus vagy a média, amelyek mindegyike a vallás jelenségének karakterisztikáit mutatja (Palaver, 2013, pp. 15–17).

A vallás és erőszak adekvát vizsgálatában, legyen szó a két jelenség külön-külön, illetve egymással összefüggésben történő elemzéséről, a jobb megértéshez és a megoldási javaslatok kidolgozásához mindenképpen multi- és interdiszciplináris szemléletre és megközelítésre van szükség. Tehát nagyon fontos, hogy mind a természettudományos, evolúciós elméleteket, mind pedig a humán- és társadalomtudományi megközelítéseket és magyarázati modelleket is egyaránt tekintetbe vegyük. René Girard mimetikus elmélete mind tematikai, mind pedig integratív szempontból pontosan ebben az erőterben helyezkedik el. Ebből adódóan a munkásságával foglalkozó szakirodalom túlnyomórészt korunk egyik legjelentősebb, de egyben a leginkább besorolhatatlan gondolkodójaként aposztrofálja Girard-t (Kiss, 2015, p. 88). Ahogyan az majd az életrajzi áttekintésben is olvasható, Girard személyében egy olyan kutatóról van szó, aki eredeti végzettsége szerint történész, majd átnyergelt az irodalomtudomány tereumára, ahonnan érdeklődése a vallástudomány, az antropológia, az etnológia, a filozófia és a pszichológia területeire sodorta, nem is beszélve a jelentős etológiai involváltságról.

Úgy gondolom, hogy önmagukban már az eddig leírtak is elegendő muníciót jelentenek a témaválasztás indoklására. Azonban a vallás és erőszak problémakörén kívül van egy másik, éppúgy hasonlóan releváns és a filozófiához explicitebb módon kapcsolódó vetület. Erre utal a főcímben a *homo* előtaghoz rendelt másik jelző, a *mimeticus*. A sorrend sem véletlen, hiszen Girard grandiózus, vagy némi kritikai éllel eklektikusnak bélyegezhető elméletében az utánzás, a *mimézis* jelenti a kiindulási alapot. Az ezredforduló körüli idegtudományi felfedezéseknek, valamint a rohamos technológiai fejlődésnek és az ezek által indukált filozófiai reflexióknak köszönhetően az utánzás jelensége iránti tudományos érdeklődés új lendületet vett az elmúlt évtizedekben. Az etológiai, illetve a kognitív idegtudományi és pszichológiai kutatások fejleményei, valamint a virtuális valóság technológiai háttérének fejlődése révén az utánzás jócskán túllépett azon a hagyományos fogalmi kereten, amely szerint a mimézis a valóság reprezentációja, pusztán másolat, illetve csupán esztétikai kategória. Így napjainkra a bölcsészet-

és társadalomtudományi, valamint az idegtudományi elméleti viták homlokterébe került a mimikrinek, az identifikációnak, a tükörneuronoknak és a virtuális szimulációknak a szubjektum megalkotásában és (át- és/vagy de-)formálásában játszott szerepe (Lawtoo, 2020, p. 93, 2021, pp. 523–525). Azonban ezek a fejlemények korántsem csak a tudományos diskurzusban bírnak relevanciával, mivel ezzel együtt a társadalom és a kultúra is megváltozott a média által uralt hipermedializált közegben. Ily módon az utánpótlás tér-és időbeli korlátai gyakorlatilag eltűnőben vannak, mivel az kiterjed a digitális színtérre is, ahol a simulacrumok és az utánpótlás alanyok találkozhatnak és dinamikus kölcsönhatásba lépnek, alapvetően alakítva ezzel az valóságészlelésünket, meggyőződéseinket és cselekvéseinket nem csak a tudat, hanem – sőt, alighanem elsősorban – a tudattalan szintjén is (Lawtoo, 2018, p. 184). Ezt a jelenséget nevezi Nidesh Lawtoo hipermimézisnek (*hypermimesis*). Az új digitális média által felfokozott hipermimetikus hatások erőterében válik igazán akuttá az erőszak kérdése, hiszen ez kiváló táptalajt jelent a szélsőséges eszmék, ideológiák és gyakorlatok fertőzőszerű terjedésének (Lawtoo, 2019, pp. 166–178). Ez az a pont, ahol a címben szereplő kifejezések összeérnek, amelyek egyben a dolgozat legfőbb tárgyszavai: ember, utánpótlás, vallás (+ erőszak).

Ezen a ponton elkerülhetetlen, hogy említést tegyek az előbbieken többször is hivatkozott Nidesh Lawtoo által vezetett *Homo Mimeticus: Theory and Criticism* (HOM) elnevezésű, 2010-es évek végén indult kutatási projektre, mivel mind a tematikáját, mind pedig a megközelítését tekintve teljes fokú párhuzamot mutat jelen dolgozatával¹. Ezt alighanem a címben szereplő *homo mimeticus* kifejezés demonstrálja a legjobban, jóllehet, az alcímek viszont világosan kijelölik a kutatási területek eltérő tartományait. Azonban a megközelítés és a szellemiség tágabb szintjén pontosan ugyanabba a vonulatba illeszkedik a HOM és a jelen dolgozat, amelynek gyűjtőneve a poszthumanizmus. Legyen szó ennek az ernyőfogalomnak bármely szűkebb irányzatáról (filozófiai, kritikai, kulturális poszthumanizmus), beleértve a transzhumanizmus különféle elágazásait és mindazon egyéb gondolati alapállásokat, amelyekről nem teszek említést, a poszthumanista diskurzus általános kiindulási pontját az ember fogalmának sürgető revíziója jelenti. A 20-21. században olyan mértékű exponenciálisan növekvő tudományos fejlődésnek (például a biotechnológia, a mesterséges intelligencia és a robotika terén) lehetünk tanúi, aminek olyan onto-episztemológiai vonatkozásai is vannak, amelyek alapjaiban ingatják meg az ember magáról alkotott koncepcióit. A poszthumanizmus teljes mértékben szakít az ember fogalmának szolipszista és individualista felfogásával, hatályon kívül helyezve ezzel az „én” demarkációs vonalait olyannyira, hogy a humanitás

¹ A projektről részletes információk a <http://www.homomimeticus.eu/> weboldalon olvashatók.

legfőbb karakterjegyének a technológiai és az ökológiai környezetbe való beágyazottságát tekinti (Ferrando, 2019, pp. 21–23; Hayles, 2010, pp. 283–291; Nayar, 2014, pp. 4–5). A *homo mimeticus* kifejezés alatt pontosan ugyanazt értem, mint Lawtoo: az ember elsősorban és fundamentálisan a kapcsolataiba beágyazott, nyitott, szociális és plasztikus faj, illetve lény. Ebben az értelmezésben az individualitás keretei teljesen feloldódnak, de itt nem csak egyfajta nyitásról, kapcsolódásról van szó. A mimézis nem csak egymással összeköti, hanem generatív módon konstruálja is a szubjektumokat. Tehát nem az egóból fakad az utánzás, hanem fordítva, az utánzás hatására alakul ki az ego, ami ebben az interpretációban egyfajta porózus szövedéket jelent, ami áteresztő, átjárható, és amelyet folyamatosan alakítanak a mimetikus relációk (Lawtoo, 2013, 1-3, 287). Leginkább ebben a paradigmaváltásban ragadható meg elsődlegesen mind Girard, mind a HOM, mind pedig ennek a dolgozatnak az irányultsága, illetve a *homo mimeticus* koncepciójának a lényege. Tehát ez egy olyan válaszkísérletet jelent a poszthumanizmus által sürgetett, és ezáltal a tudományos-filozófiai diskurzusban újra reflektorfénybe állított humanitás fogalmának a felülvizsgálatát illetően, amely a mimézis jelenségéből indul ki. Maga a mimézis bizonyos értelemben egy régi-új koncepció, hiszen már Platon és Arisztotelész is – noha eltérően értékelték a mimetikus hatásokat és reprezentációkat – egyetértettek abban, hogy az ember alapvetően egy utánzó természetű lény. Tulajdonképpen a témaválasztásom második fő indoka a mimézis témakörének poszthumanista kontextusban való újramelegítése és aktualitása, amely tökéletes összhangban áll a HOM projekt által is propagált mimetikus (vissza)fordulattal. Azaz egy olyan paradigmaváltásról van szó a mimézisről való gondolkodásban, amely szakít az utánzás sematikus felfogásával és a *homo mimeticus* dinamikus koncepciója felé mozdul.

A témaválasztás indoklását még számos más tudományterület aspektusából lehetne bővíteni, azonban jelen dolgozat szempontjából a filozófiai, az etológiai és a vallástudományi relevanciák az elsődlegesek. Így Girard mimetikus elméletének tárgyalását egy áttekintő fejezettel kezdem, amelyben a szerző életrajzának és munkásságának általános szintű bemutatásán túl gondolkodásának filozófiai kontextualizálása áll a fókuszban. Ezt követően egy-egy külön főfejezetben Girard mimézis fogalmát járom körül etológiai, azt követően pedig a valláseméletét vallástudományi aspektusból. Ennek során igyekszem Girard diverz gondolati ívének legfőbb csomópontjait szétszálazni, valamint bemutatni, hogy fő hipotézisei milyen válaszkísérletet jelentenek a vonatkozó diszciplína legalapvetőbb szintű kérdéseire. Így a dolgozat gerincét jelentő főfejezetek mindegyikét ugyanolyan módon strukturáltam: a bevezetőben ismertetem az adott fejezet felépítését, majd pedig a tematikailag leginkább adekvát tudományterület alapkérdéseinek általános szintű áttekintése következik, egyre

szűkítve arra a problémakörre, amelyet a mimetikus elmélet adott fő gondolati csomópontja kijelöl. A megfelelő kontextualizálást követően pedig bemutatom Girard koncepcióját, amelyet minden főfejezet végén egy összegzés foglal keretbe. A három fő fejezetet, amelyeknek a tengelyét a filozófiai, az etológiai, valamint a vallástudományi megközelítés képezi, követi egy rövidebb egység, amelyben a mimetikus elméletet érintő kritikákat veszem sorra, majd pedig egy konkludáló-összegző fejezettel zárul a dolgozat.

A dolgozat tulajdonképpen egy előtanulmány, amely Girard mimetikus elméletének szisztematikus feldolgozásából áll. Némi iróniával azt a megjegyzést is ide lehetne fűzni, hogy az utánzásról írott dolgozat semmi eredetiséggel nem rendelkezik, csupán utánoz. Ez alighanem így is van, azonban magyar nyelven mindeddig még jelent meg a Girard mimetikus elméletét feldolgozó átfogó munka annak ellenére, hogy az tematikáját tekintve rendkívül releváns és aktuális, valamint a már eleve nem csekély népszerűsége (legyen az akár pozitív vagy negatív) dinamikusán növekszik nemzetközi szinten. Erre jó példa a *Colloquium on Violence & Religion* elnevezésű nemzetközi kutatói szervezet², amely kimondottan Girard munkásságával foglalkozik. Érdekes még említést tenni a PayPal társalapítója, Peter Thiel által életrehívott *Imitatio* elnevezésű projektről³, amely Girard mimetikus elméletével kapcsolatos kutatásokat támogat világszerte. A korábban már említett, a European Research Council által támogatott *Homo Mimeticus Project* is kiváló példa, valamint az Innsbruck-i Egyetemen működő kutatócsoport. Még számtalan intézetet, tanszéket és projektet lehetne felsorolni a világ minden tájáról, amitől most eltekintek. Jóllehet, ez a hiánypótló jelleg még további érvet jelent a témaválasztást illetően is, valamint magyar nyelvterületen némileg unikálissá is teszi a dolgozatot. Azonban nem csak ez jelenti az egyetlen sajátosságot, hanem a mimetikus elmélet tárgyalása során tett markáns, elsősorban vallástudományra vonatkozó állítások, amelyek a dolgozat fő téziseit jelentik: 1) az ember *homo mimeticus*, azaz nem autonóm szubjektum, hanem fundamentálisan nyitott a külső hatásokkal szemben, így elmosódnak az „én” határai, tehát az ember nem individuum, hanem *interdividuum*; 2) a vallás egyfajta szelekciós mechanizmus, így generatív szerepet játszik az emberré válás evolúciós folyamatában, tehát az ember *homo religiosus* is egyben; 3) így a vallástudomány nem pusztán kulturális és társadalmi jelenséget leíró, hanem az ember megértését szolgáló megalapozó tudomány is, tehát fajunk fejlődése nem érthető meg a vallás vizsgálata nélkül.

A témaválasztás indoklását és a dolgozat felépítésének és fő téziseinek ismertetése után nem maradt más hátra, minthogy még két dologra hívjam fel a figyelmet. Az egyik, hogy a

² További információ: <https://violenceandreligion.com/>

³ További információ: <http://www.imitatio.org/about-imitatio>

disszertáció olvasását bizonyára végig fogja kísérni egyfajta hiányérzet. A dolgozat terjedelmi és a magam szakmai korlátai okán kénytelen voltam a lehető legjobban leszűkíteni az egyes problémakörök és megközelítések tárgyalását. Mind a filozófiai, mind az etológiai és pszichológiai, mind pedig a vallástudományi szempontú felvetések még számos további elágazást kínálnak akár tematikai, akár az egyes szerzők munkásságával való összehasonlítás aspektusából. A hiányérzetet csak tovább fokozza az, hogy Girard elmélete még számos további tudományterületet érint, mint például a politikaelméletet, esztétikát, irodalomelméletet, jogelméletet, sőt akár az urbanisztika és a közlekedési földrajz szempontjából is releváns lehet⁴, de még nagyon hosszasan lehetne sorolni.⁵ Minden főfejezet bevezetőjében igyekeztem kijelölni a korlátokat és megindokolni a szűkítést, de ennek ellenére is elkerülhetetlen a hiányérzet. Ugyanakkor ennek szándékaim szerint vita- és diskurzusgerjesztő hatása is van. Mindazonáltal, elsősorban nem ebben merül ki a dolgozat remélt provokatív jellege, hanem egyrészt azokban a markáns állításokban, amelyeket Girard fogalmaz meg elméletében, másrészt, amelyeket magam is artikulálok a disszertáció fő állításaiként.

A dolgozat másik karakterjegye, amelyre szintén szeretném felhívni a figyelmet, az a helyenkénti ismétlődő jelleg. Ez a mimézis plasztikus jellege miatt indokolt, ugyanis az utánzás korántsem egy kizárólagosan passzív folyamat, illetve jelenség. Az utánzás a szubjektumnak egy olyan tulajdonsága, amelyik formát ad és kap, tehát egyszerre a forma befogadásának passzív alanya, valamint aktív közvetítője a formának és a mintának (Lawtoo, 2017b, p. 1213). Azaz, egyfelől, egy mimetikus viszonyrendszerben az utánzó alany(ok) és a modell(ek) között nagyon gyakran dinamikus és kölcsönös a kapcsolat. Tehát a szerepek fel is cserélődhetnek a szubjektumok közötti határ elmosódásával. Másfelől a mimézis számos formát ölthet és rengetegféleképpen nyilvánulhat meg. Azaz a mimézis nem csak szubjektumokra való hatásainak a tekintetében plasztikus, hanem önmagában is, az alkalmazkodóképességének a szempontjából. Ez különösen jól megfigyelhető napjainkban: például számos csatornán keresztül találkozhatunk olyan tömegtermékekkel, amelyeket az egyediség égisze alatt reklámoznak. Viszont az ilyen értelemben vett egyediség, a divat, absztraktabb szinten az utánzás elutasítása, az antimimetizmus is éppúgy mimetikus jelenség. A *homo mimeticus* ingaszerűen oszcillál a mimetikus és antimimetikus hatások erőterében, részben tudattalan

⁴ Ennek szemléltetésére kiváló példa Uhljár Péter *Az autók uralta város: a budapesti kerékpáros úthálózat fejlesztésének lehetőségei* címmel, a Doktoranduszok Országos Szövetségének Tavaszi Szél elnevezésű konferenciasorozatának 2019. évben tartott előadása. Uhljár a különböző közlekedési módzatok közötti, a limitált térhasználatból adódó feszültségek kapcsán utalt Girard mimézis fogalmára, mint adekvát értelmezési keretre.

⁵ A mimézis az élet valamennyi szerveződési szintjén megfigyelhető, azonban az erre való utalás végképp szétfeszíteni a dolgozat kereteit, így kizárólag a társadalomtudományok terejére korlátozom a megközelítésemet.

affekciók, részben pedig tudatos, értelem alapú belátások által vezérelve (Lawtoo, 2013, p. 3). Az önismétlő jelleg szempontjából mindez azt jelenti, hogy a dolgozatban szereplő megközelítések és kérdésfelvetések megváltoztatják a probléma jellegét. Tehát attól függően, hogy milyen megközelítés mentén tárgyalom a mimetikus elmélet alapkonceptióit, minden esetben szükséges az elmélet egészét tekintetbe venni. Például Girard emberré válásról alkotott hipotézisét nem lehet a vallástudományi koncepciói nélkül megérteni, ahogyan a valláselméletének tárgyalása és értékelése is inkorrekt, ha figyelmen kívül maradnak a mimézisről alkotott elgondolásai. Ezt helyenként visszautalásokkal igyekeztem megoldani, azonban néhol előnyösebbnek láttam, hogy az adott megközelítés fényében röviden újra leírjam az adott fogalmat a jobb olvashatóság végett, valamint a nagyobb fejezetek végi összegzésekkel is a könnyebb áttekinthetőséget kívántam elősegíteni. Ebbéli megfontolások okán így az első nagyobb tematikai blokkot Girard életművének általános ismertetésével kezdem az alábbiakban.

1. RENÉ GIRARD ÉLETÉNEK ÉS MUNKÁSSÁGÁNAK ÁTTEKINTÉSE

Minden olyan dolgozatban, amely egy tudós munkásságának átfogó bemutatására vállalkozik, valahol helyet kap az alkotó életrajzának hosszabb vagy rövidebb ismertetése. Legyen szó akár egy természettudományos vívmányról, akár egy művészeti alkotásról, vagy bármilyen egyéb elméleti és gyakorlati munkáról, az alkotó és alkotása közötti valamilyen kapcsolat megléte mindenki számára evidens. Maga René Girard is különböző irodalmi művek elemzései során újra és újra utal a szerzők élete és a műveik közti kapcsolatra. Tulajdonképpen első könyvének, a *Deceit, Desire and the Novel*-nek a központi tézise azon a megfigyelésen alapszik, hogy bizonyos szerzők – Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust, Dosztojevszkij – intuíció útján egyfajta megtéréshez hasonlatos személyes átváltozáson⁶ mennek keresztül. Ennek révén közvetlen bepillantást nyertek az emberi kapcsolatok mimetikus természetébe, amelyet aztán klasszikussá vált műveiken keresztül közvetítenek (Girard, 1966, pp. 231–232).

Módszertanilag ebből arra a következtetésre juthatunk, hogy az életrajz és a mű közötti egzisztenciális kapcsolat a mimetikus elmélet értékelésére vonatkozóan is relevanciával bír.

⁶ Mind a francia, mind az angol nyelvű kiadásban a „conversion” szóalak szerepel, amelynek mindkét nyelven az alábbi főbb jelentései vannak: 'átalakítás' és 'átváltás', ebben a kontextusban az 'átalakulás', 'átváltozás', valamint a vallási értelemben vett 'megtérés'.

Természetesen nem arról van itt szó, hogy Girard egyenlőséjelet tesz a szerző élete és művei közé, belesétálván ezzel a naiv biografizmus csapdájába. Ugyanakkor ennek fordítottjától is tartózkodik, azaz a szerző életének és műveinek teljes elkülönítésétől. Sokkal inkább azt állítja, ahogy a szerzők életét, úgy műveiket is alapvetően alakítják a mimetikus kapcsolati struktúrák, és mind a kettőben megtalálható az erre vonatkozó belátás. Girard szerint például Shakespeare pontosan azért tudta olyan remekül ábrázolni műveiben az emberi természet mimetikus vonásait – irigység, féltékenység, hiúság, büszkeség, rivalizálás –, mert ezek az ő életét is nagy mértékben áthatották (Girard, 1991, pp. 4–7).

Az életrajzi áttekintést követő alfejezetben Girard fontosabb munkáit veszem sorra és mutatom be egy-két bekezdésben, különös tekintettel a munkásságának mérföldköveit jelentő kötetekre, valamint a magyar nyelven is megjelent könyveire. Ennek során igyekszem felvázolni a mimetikus elmélet fejlődési ívét és röviden összefoglalni a központi téziseit, amelyek szisztematikus kifejtésére és részletes bemutatására a későbbi fejezetekben kerül majd sor.

Girard munkásságának áttekintését követően pedig a módszertani kérdésekre és tudományelméleti alapállására térek rá. Elsőre kissé furcsának tűnhet ez a sorrend, azaz, hogy a munkásságának összefoglaló áttekintése megelőzi a tudományelméleti és módszertani szemléletének bemutatását. Ennek oka az, hogy Girard intellektuális és tudományos szemléletmódját alapvetően alakították és formálták vizsgálati eredményei, tehát egy-egy sajátos módszertani és tudományelméleti alapállás tulajdonképpen egy-egy kutatásnak a végkövetkeztetése, amelyek aztán további elemzések kiindulópontjául szolgáltak. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy Girard ne szisztematikus módon, pusztán valamiféle megérzés vagy sugallat alapján közelítette volna meg kutatásának tárgyait, a tudományos vizsgálódás és elemzés szabályainak zárójelbe tételével. Például a kezdeti irodalomtudományi összehasonlító elemzései során Girard a vizsgált művekben szisztematikus módon a hasonlóságokat kutatta, majd pedig vizsgálati eredményeinek fényében ezt a megközelítést terjesztette ki további szövegek – görög tragédiák, mítoszok, középkori üldözési szövegek, Biblia – elemzésére is. A vizsgálódások során a formálódó elméleti konstrukció túllépett az irodalomtudomány területének határain, és univerzális keretelméletté, metaelméletté duzzadt. Így, Girard tudományelméleti és ismeretelméleti szemléletének kontextualizációja mellett a szöveghez való viszonyulása is kiemelt szempontja a módszertani áttekintésnek.

1.1 RENÉ GIRARD ÉLETRAJZÁNAK ÁTTEKINTÉSE

René Girard (1923-2015) kutatási területeit tekintve történész, filozófus, társadalomtudós, irodalomkritikus, valláskutató, kulturális elemző, antropológiai és teológiai gondolkodó – ugyanakkor provokátor, lázadó, bölcs, lényeglátó. Még megannyi címkével lehetne illetni a 20. század második felének egyik legsajátosabb teoretikusát attól függően, hogy ki hogyan viszonyul a francia tudós életművéhez. Girard több évtizedet és számtalan tudományterületet átívelő munkássága egyre nagyobb ismertségnek örvend világszerte, köszönhetően az emberi civilizáció egészét, illetve történetét és jelenkorát érintő sajátos meglátásainak.

René Girard történészként kezdte pályafutását, a párizsi *École Nationale des Chartres*-ban tanult középkortörténetet, és szülővárosának, Avignon-nak a történelmével foglalkozott. Ezt követően, 1947-ben az Amerikai Egyesült Államokba költözött és az Indiana Egyetemen kezdett el francia nyelvet és irodalmat tanítani, ahol 1950-ben szerzett doktorátust. Értekezésének témája az „Amerikai vélemény Franciaországról 1940 és 1943 között”.

A mimetikus elmélet megalkotásának szempontjából azonban nem a történeti tanulmányok voltak a meghatározóak elsősorban, hanem az irodalommal való kapcsolata. Girard számára az intellektuális áttörés akkor kezdődött, amikor elkezdett irodalmat tanítani (Girard, Rocha, & Antonello, 2017, pp. 18–26). Saját bevallása szerint szörnyen inkompetens volt, hiszen akadtak olyan művek, amelyeket nem olvasott még akkor, de tanítania kellett azokat. Girard gondolkodására az irodalom területéről először Marcel Proust munkássága volt jelentős hatással, mivel abban egyfajta sajátos megközelítést vélt felfedezni az emberi kapcsolatok tanulmányozásához, amelyet sokkal adekvátabbnak tekintett, mint a különféle filozófiai, pszichológiai, illetve pszichoanalitikai megközelítéseket (Adams & Girard, 1993, p. 12). Ahogyan Girard az olvasás és tanítás során mindinkább elmélyült az irodalomban, hasonlóságokat vélt felfedezni Stendhal, Proust, Flaubert, Dosztojevszkij és Cervantes műveiben. A konkrét „heuréka-pillanat” vagy a valódi intuíció momentuma az volt, amikor Girard Dosztojevszkij *Az örök férj* című művét olvasta és felismerte, hogy Cervantes is valami hasonlóról ír. Innentől kezdve Girard szemléletmódját alapvetően határozta meg az a felfedezés, hogy ugyan a szövegek formai, nyelvi és esztétikai szempontból különböznek, azonban a cselekmény, illetve a szereplők közti kapcsolati szerkezet mintázata alapvetően ugyanolyan. Arról van tehát szó, hogy a vizsgált szerzők műveikben az emberi kapcsolatok, valamint az emberi vágy általános törvényszerűségét tárják az olvasók elé, ami nem más, mint az, hogy a vágy mimetikus, utánzásos természetű. Girard számára ebből a megállapításból

módszertani szempontból az a megközelítés adódik, hogy a szövegek közötti különbségek helyett a hasonlóságokra fókuszáljon. Ily módon jutott el Girard tudományos munkásságának első mérföldkövéhez, a mimetikus vágy fogalmának megalkotásához (Girard et al., 2017, pp. 25–26)⁷.

Miután elbocsátották őt az Indiana Egyetemről, mert nem felelt meg az ottani publikációs mennyiségi elvárásoknak, 1952-1953-ig egy évet töltött a Duke Egyetemen. 1953-tól Girard a Bryn Mawr College-ban, majd pedig négy évvel később a Johns Hopkins Egyetemen folytatta pályafutását 1957-től 1968-ig. Ebben az időszakban jelent meg az első fő műve, előbb 1961-ben francia nyelven *Mensonges romantique et vérité romanesque* (Romantikus hazugság és a regény igazsága⁸), az angol nyelvű kiadás pedig 1966-ban látott napvilágot *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure* címmel, ami aztán fokozatosan elkezdte felkelteni az akadémiai szféra érdeklődését.

1968-tól 1976-ig Buffalo-ban, a State University of New York-on tevékenykedett Girard. Ekkor jelent meg Girard második kulcsfontosságú könyve *La Violence et le Sacré* (1972), amely angol nyelven 1977-ben került kiadásra *Violence and the Sacred* címen. A könyv fogadtatása meglehetősen vegyes volt, leginkább talán azért, mert sokan nem látták a tematikai kapcsolatot az első kötetével, a *Deceit, Desire and the Novel*-lel. Az első könyv középpontjában a mimetikus vágy és a mimetikus rivalizálás koncepciója áll, illetve ennek a jelenségnek a modern irodalomban való reprezentációinak összehasonlító vizsgálata. A második kötetben is tulajdonképpen ugyanerről az eljárásról van szó, csak ebben az írásában Girard a mimetikus vágy, illetve a mimetikus rivalizálás koncepcióját az archaikus vallásokra is kiterjeszti, ezáltal válik a mimetikus elmélet átfogó kultúraelméletté. Minden bizonnyal az nehezíti meg az egységes olvasatot és a két mű közti folytonosság észlelését, hogy a *Violence and the Sacred*-ben a mimetikus vágyról csak a hatodik fejezetben ír Girard. Ennek egyik oka, hogy a könyv fő tárgya az áldozat, így az erről szóló fejezet került előre, valamint Girard óvakodni szándékozott annak látszatától, hogy az első könyvében leírtakat ismétli meg. A Buffalo-ban eltöltött időszak másik – Girard által kiemelt – fontos aspektusa volt, hogy ebben a periódusban kezdi el elmélyültebben tanulmányozni Shakespeare alkotásait, amelyekben szerinte az egész mimetikus elmélet explicit módon artikulálódik, így nagy hatással volt rá az angol drámaíró.

⁷ Talán érdemes itt megjegyezni azt, hogy minden bizonnyal ebből a körülményből adódik, hogy sokan az irodalomelméletet tekintik Girard eredeti szakterületének, azonban – ahogyan ő maga nyilatkozik erről – papíron, úgymond „akadémiai értelemben” történész. A számára kiemelt fontosságú tudományterületeket illetően – elsősorban a vallástudomány, antropológia, pszichológia – nem rendelkezik végzettséggel vagy tudományos fokozattal, azokban autodidakta módon mélyült el Adams and Girard (1993, p. 11).

⁸ Szabad fordításban – T.P.

Girard már 1971-ben, a *Violence and the Sacred* megjelenése előtt elkezdte írni harmadik fő művét, ami magyar nyelven a *Mi rejtve volt a világ teremtéséről fogva* címmel jelent meg 2013-ban (francia nyelven *Des choses cachees depuis la fondation du monde* 1978-ban, angol nyelven *Things Hidden since the Foundation of the World*, 1987-ben). Ebben az írásában, a tulajdonképpeni *magnum opus*-ában immár helyett kapott a kereszténységről szóló fejezet, így karöltve a további szakaszokkal a mimetikus vágyról és az archaikus vallásokról, valamint az emberré válásról, a mimetikus elmélet teljes egészében tárul az olvasók elé.

Buffalo-t követően Girard még négy évre visszatért a Johns Hopkins-ra, majd 1980-tól egészen nyugdíjba vonulásáig, 1995-ig a Stanford Egyetemen dolgozott, Kaliforniában. Girard ezt követően is aktív maradt, további írásai és könyvei jelentek meg. Nagy érdeklődéssel fordult a hindu mitológia, valamint a védikus és posztvédikus szövegek felé is, azonban ekkor már nem akart belekezdeni egy olyan óriási projektbe, mint az áldozat témakörének vizsgálata Indiában (Girard et al., 2017, 31-44). René Girard 2015. november 4-én hunyt el otthonában, a Stanford kampuszának területén.

1.2 RENÉ GIRARD MUNKÁSSÁGÁNAK ÁTTEKINTÉSE

Girard nevéhez több, igencsak megosztó koncepció is kapcsolódik, amelyek egymással összefüggésben egy átfogó elméletté állnak össze az emberi evolúcióról és természetről, a vallás és a kultúra kialakulásáról, valamint a bibliai szövegekről. A francia gondolkodó szerint az emberek rendkívüli mértékben utánozzák egymást, beleértve a vágyaikat, így a különféle elsajátítási gesztusokat is. Ez az emberi tulajdonság komoly konfliktuspotenciállal bír, amennyiben az egymást keresztező vágyakból könnyedén rivalizálás keletkezhet, ami végül, az emberre jellemzően, erőszakos konfliktusokat eredményezhet. Ezekre ideiglenes gyógyírt jelenthet a bűnbak mechanizmus, azonban a krisztusi minta, illetve kereszténység jelenti az igazi ellenszert a mimetikus erőszak ragályos, fertőzősszerű terjedésére. Ezekkel a feltevéseivel Girard tulajdonképpen három, meglehetősen elterjedt és bevett nézettel megy homlokegyenest szembe. Az első ilyen fundamentális gondolati alapállás, hogy a vágyaink autonómak és autentikusak. Girard szerint ez pusztán „romantikus hazugság”, illúzió, a vágy utánzásos természetű. Egy másik, igencsak elterjedt nézet, hogy a konfliktusok a különbségekből adódnak, amelynek szintén ellentmond Girard a mimetikus vágy koncepciójával. Ennek értelmében a valóság ezzel ellentétes: az utánzásos vágy általi hasonlóság az, ami a mimetikus rivalizálás és erőszak oka, ez az, ami valódi és igazán számít. Tehát a különbségek kevésbé mérvadóak, a hasonlóság az erőszak valódi táptalaja. Girard azt a meglehetősen népszerű

nézetet is tagadja, miszerint a vallás az emberi erőszak oka. A vallást sokkal inkább az emberi intraspecifikus erőszakot gátló mechanizmusként veszi tekintetbe (Haven, 2018, p. 2).

Még mielőtt rátérek Girard fő műveinek ismertetésére, érdemes ezen a ponton röviden ismertetni a mimetikus elmélet alapfogalmait. Alighanem az első és leginkább szembeötlő terminus a *mimézis* kifejezés. Girard következetesen tartózkodik az „utánzás” kifejezésnek a használatától, mert úgy gondolja, hogy az mind a tudományos, mind pedig a hétköznapi szóhasználatban olyan viselkedésmódokra és gesztusokra korlátozódik, amelyekben nincs jelen a konfliktus provokálásnak a veszélye, így ez a szóhasználat nem felel meg az általa leírni kívánt jelenségek széles skálájának (Girard, 2013b, p. 29).

Így válik igazán érthetővé a *mimetikus vágy* fogalma, mely alapvetően egy tudattalanul működő utánzásos viselkedés, és amely kiterjed mások vágyaira is – Girard szerint az ösztönös szükségleteken túlmutató vágyainkat másokról mintázzuk, azért vágyunk valamire, mert mások is ugyanarra vágnak. Ez azonban nem korlátozódik pusztán tárgyakra, hanem sokkal mélyebb egzisztenciális dimenzióval bír – a másik létállapotára, végsősoron pedig egy beteljesedett léte vágyakozunk. A mimetikus vágy eme fázisában, amelyet *metafizikai vágnak* nevez Girard, egyfajta eszkalációs folyamatot ír le (metafizikai vágy → modell akadály → antagonisták mimézise), amelynek részletezésére a 2.3-as alfejezetben kerül sor. A mimetikus vágy viszonyrendszere egy háromelemű struktúra, amennyiben a vágyakozó alany és a vágyott tárgy közé beékelődik a modell, aki által értéktelítetté válik a közösen vágyott dolog. Ennek a viszonyrendszernek a legelemibb formája egy háromszöget rajzol ki, így ezt nevezi Girard „háromszögletű vágnak” („*désir triangulaire*”, „*triangular desire*”). Az utánzó alany és a modell / mediátor közötti távolság – ami lehet időbeli, szociális, gazdasági stb. – függvényében a mimetikus kapcsolatok két fenotípusát különbözteti meg Girard. A „külső közvetítés” („*médiation externe*”, „*external mediation*”) esetében ez a távolság kellően nagy ahhoz, hogy ne alakuljon ki rivalizálás az utánzó alany és a modell között, míg a „belső közvetítés” („*médiation interne*”, „*internal mediation*”) szituációban fennál a rivalizálás lehetősége, és elindulhat a fentebb említett eszkalációs folyamat, amelynek a vége erőszak is lehet (Girard & Williams, 1996, pp. 290–291).

A mimetikus elmélet további alapfogalmai a bűnbak mechanizmus, valamint az áldozat. Girard koncepciójában a bűnbak mechanizmus is egy alapvetően nem tudatosan működő pszichológiai mechanizmust jelent, ami segít becsatornázni és valamelyest féken tartani a felfokozott mimetizmusból fakadó csoporton belüli agressziót. Ennek hatására a közösség tagjai egy szűkebb csoport vagy konkrét személy ellenében egyesülnek, akit közösen megölnek valamilyen formában. Girard vélekedése szerint ez a szcenárió zajlott le a fennmaradt előemberi

csoportokban, aminek a nyomán létrejöttek a kezdeti különbségtevések, az áldozat, a rítus, a kultúra, annak valamennyi intézményével, amelyek mindegyike az elsajátító mimetikus viselkedés, valamint az utánzásos erőszak megelőzésére és korlátozására jöttek létre (például tabu és tiltások rendszere), még ha nem is teljesen tudatosan (Girard & Williams, 1996, pp. 292–294). A most említés szintjén ismertetett fogalmak és koncepciók a girard-i valláselméletet tárgyaló fejezetben kerülnek kifejtésre.

Girard munkáinak áttekintéséhez Michael Kirwan hármas felosztását veszem alapul, és az így kirajzolódó vezérfonal alapján, nem pedig szigorú kronologikus sorrendben ismertetem műveit, a teljesség igénye nélkül. Tehát az alábbiakban nem fogom Girard összes írását bemutatni, hanem Kirwan tipizálási szempontjait – a véleményem szerint - leginkább tükröző három-négy szöveget csoportosítva. Ezt a megkötetést azért tartom szükségesnek, hogy ne legyen se túl terjengős, valamint se túl elnagyolt az áttekintés. Először ismertetem a csoportosítási szempontokat, majd pontokba szedve tételesen felsorolom az általam kiemelt műveket, megadva a címet és a megjelenés évszámát, adott esetben pedig zárójelben feltüntettem az angol és magyar kiadást ugyanilyen módon. Előljáróban még azt is meg kell jegyezmem, hogy Kirwan többek közt azon szempont alapján is sorolt a harmadik csoportba néhány írást, hogy azok nehezebben hozzáférhetőek, valamint akkor még nem jelentek meg angol nyelven, de az azóta eltelt idő alatt ezek a szempontok bizonyos tételek vonatkozásában már érvényüket veszítették. Ugyanakkor más aspektusok révén ez egy tágabb kategória, ily módon ezek előtérbe helyezésével az adott munkák mégis beilleszthetőek ebbe a csoportba. Ezt az általam alkalmazott hangsúlyeltolódást az adott tételnél jelezni fogom.

Az első csoportot a fentebb már említett kötetek alkotják, ezek jelentik a mimetikus elmélet felépítményének alapzatát. Ezekben a könyvekben fejti ki Girard legfőbb téziseit, így a mimetikus elmélet szempontjából ezek a „klasszikus” szövegek (Kirwan, 2005, pp. 7–8). Tehát a következő kulcsfontosságú könyvek tartoznak ide:

- *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961 (*Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, 1966)
- *La violence et le sacré*, 1972 (*Violence and the Sacred*, 1977)
- *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978 (*Things Hidden Since the Foundation of the World*, 1987, valamint magyar nyelven *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*, 2013, Lisztes Gábor és Szalay Gabriella fordításában)

A második csoportba azokat a könyveket sorolja Kirwan, amelyekben Girard a mimetikus elmélet alapján értelmezi és elemzi egy adott szerző munkásságát vagy más adott szövegeket, illetve amelyekről megállapítja, hogy a mimetikus viszonyrendszerek valamely aspektusát

mutatják be, vagy a mimetikus elméletet egészében reprezentálják. Ezek a vizsgált szövegek leginkább irodalmi alkotások, bibliai passzusok, valamint középkori üldözési szövegek, továbbá ide tartoznak például a Jóbról, Dosztojevszkijről vagy Shakespeare-ről szóló könyvek is (Kirwan, 2005, pp. 12–13). Ezek közül az alábbi hármat emelem ki:

- *'To double business bound': Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*, 1978
- *Le bouc émissaire*, 1982 (*The Scapegoat*, 1986, valamint magyar nyelven *A bűnbak*, 2014, Jakabffy Imre és Jakabffy Éva fordításában)
- *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, 1999 (*I See Satan Fall like Lightning*, 2001, valamint magyar nyelven *Látám a Sátánt, mint a villámlást lehullani az égből*, 2013, Sujtó László fordításában)

A harmadik csoportot Kirwan főként azokból a forrásokból alkotta meg, amelyek akkor még nehezebben voltak hozzáférhetőek és/vagy nem voltak még lefordítva angol nyelvre, így nyilvánvalóan jóval kevesebb figyelem irányult ezekre. Mindazonáltal ezekben a szövegekben Girard nagyon fontos adalékokat és kiegészítéseket fogalmaz meg, amelyek nélkülözhetetlenek a mimetikus elmélet teljes megértéséhez és bemutatásához. Ezek a források többnyire Girard-ral készített interjúk, amelyek folyóiratokban vagy könyvekben jelentek meg írásos formában, de ide tartoznak még a konferencia előadások és cikkek is. Maga Kirwan nem rögzített taxatív felsorolást, nyitva hagyta ezt a kategóriát (Kirwan, 2005, p. 13). Ahogyan azt már korábban jeleztem, néhány olyan tétel, amelyet Kirwan ide sorol, azóta már megjelent angol nyelven, de mivel ezek olyan interjúkat tartalmaznak, amelyekben a mimetikus elmélet szempontjából releváns megjegyzések találhatók, így e szempont kiemelésével nem tartom indokoltnak ezeknek a szövegeknek az átcsoportosítását. A következő négy írást emelem ki, amelyek közül a negyedik tételt magam adom hozzá:

- 'A Conversation with René Girard: Interview by Rebecca Adams', *Religion and Literature*, 25(2), 1993
- *Quand ces choses commenceront... Entretiens avec Michel Treguer*, 1994 (*When These Things Begin: Conversations with Micher Treguer*, 2014)
- *Celui par qui le scandale arrive*, 2001 (*The One by Whom Scandal Comes*, 2014)
- *Les Origines de la Culture*, 2000 (portugál nyelven) (*Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*, 2007-ben jelent meg az első angol nyelvű kiadás)

Ez a csoportosítás nem jelent merev, egymástól fixen elhatárolható kategóriákat, mivel egy-egy mű egyszerre akár több csoportba is besorolható. Azonban Girard munkáinak ilyenképpen való

felosztása nagymértékben segítheti és megkönnyítheti a mimetikus elméletben való eligazodást.

Girard első könyve 1961-ben jelent meg Párizsban *Mensonge romantique et vérité romanesque* címmel, az angol kiadás pedig 1966-ban látott napvilágot *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure* címen. Ez a könyv tekinthető Girard első fő művének, ugyanis ebben az írásában artikulálja a vágy mimetikus természetére vonatkozó hipotézisét. Az 1950-es évek vége felé Girard a nagy európai írók – mint például Stendhal, Cervantes, Flaubert, Proust, Dosztojevszkij – regényeit vizsgálta, és az egyes alkotások különbségeinek elemzése helyett azt kutatta, hogy van-e bennük valami közös elem. Kutatása során feltűnt neki, hogy a vizsgált művekben a szereplők azonos struktúrájú kapcsolati működési mód szerint viselkednek, illetve fejlődnek. Arra a következtetésre jutott, hogy ezek az írók alkotásaikban az egyes karaktereken keresztül tulajdonképpen a vágy mimetikus, utánzásos természetét írják le, azaz, hogy az emberek a vágyaikat valaki mástól kölcsönzik, szemben az ember teljes önállóságát és egyediségét hirdető romantikus hazugsággal. Arról van tehát szó, hogy az ösztönös alapszükségleteken túlmutató vágyainkat általában másvalakinek – akit ilyen értelemben nevezhetünk modellnek vagy közvetítőnek – ugyanarra a tárgyra, dologra irányuló vágya kelti fel, tehát a vágyakozó alany és a vágyott tárgy közötti viszony nem közvetlen, hanem egy háromszöget rajzol ki ez a fajta kapcsolódási struktúra. A vágyakozó alany és a modell közti (térbeli, időbeli, társadalmi helyzetbeli) távolság függvényében Girard megkülönbözteti a külső és a belső közvetítés alaptípusokat. Sok esetben ez a viszonyrendszer ártalmatlan, azonban amikor a vágy valami olyan dologra irányul, amely természeténél fogva nem osztható (például valakinek a szerelme, vagy egy vezetői pozíció) vagy csak nagyon szűkösen áll rendelkezésre, akkor az egyazon irányba mutató vágyak keresztezik egymást, a modell akadállyá válik és viszont, így ez mimetikus rivalizáláshoz vezet, amely bizonyos esetekben a végletekig eszkalálódhat erőszakba torkollva (Girard, 1966, pp. 8–11).

A vágy mimetikus természetének tanulmányozása során Girard túlhalad az irodalomtudomány látókörén, egészen a pszichológia és az antropológia terebélyébe. A vágy mimetikus természetének felfedezése Girard-t az erőszak problematikájának vizsgálata felé orientálta. A mimetikus antropológia kulcsfogalma az utánzás; ez magyarázza az emberek rendkívüli tanulási képességét, az empátiát, a kooperációs készséget. Azonban az érme másik oldalán ott van a rivalizálás, amely megfelelő kontroll hiányában erőszakhoz vezet, ami szintén mimetikus természetű, fertőzőként terjed, és a diffúz erőszak az egész közösséget elsöprő erőszakhullám rémképével fenyeget. Ennek a fenyegetésnek kell, hogy hatása legyen az emberi közösségek szerveződésére, különösképpen az emberré válás kezdetén, amikor még nem

létezett semmiféle jogrendszer és karhatalmi szervek sem felügyelték a csoport békéjét. Ennek megfelelően második fő művében, az 1972-ben megjelent *La violence et la sacré* (angolul 1977-ben *Violence and the sacred* – Az erőszak és a szent⁹) címet viselő írásában a mimetikus elmélet már egy univerzális antropológiai és kulturális keretelméletté duzzad. Ebben a munkájában Girard összehasonlító mítoszelemzéssel, valamint etnológiai megfigyelésekre és adatokra támaszkodva igyekszik feltárni a „szent/szagrális” valódi természetét az archaikus társadalmakban. Ebbéli vizsgálódásai eredményeképpen megalkotja második fő hipotézisét. Azt állítja, hogy az emberi kultúrák kezdetén az erőszakot az áldozatállítás vagy bűnbakképzés mechanizmusa révén tartották féken. Ennek a mechanizmusnak köszönhetően a diffúz erőszak egy – kezdetben spontán – kiválasztott áldozat ellenében egyazon irányba csatornázódott, majd a gyilkosságot követően az erőszakos indulatok szublimálódtak, és a kiengesztelődés és béke érzése újra összekovácsolta a csoportot. A közösség az áldozatot valóban felelősnek tartotta a kialakult krízishelyzetért, amelyet azonban halálával „meg is oldott”, így a közösség szempontjából az áldozat személye egyszerre ördögi, mert vétkes a válsághelyzet létrejöttében, másfelől jó és kegyes, mivel halálának köszönhetően helyreállt a rend, tehát az áldozat kettős karakterisztikájú, egyszerre jó és ördögi, és ez tulajdonképpen a szent alaptermészete. A legközelebbi válsághelyzetek idején ezt már elkezdtek tudatosan alkalmazni, így idővel gyakorlatként rutinizálódott az áldozatállítás, megteremtve ezzel a vallás, és a kultúra alapjait. Tehát Girard a vallások központi elemeinek (mítoszok, tabuk, rítusok), a politikai hatalomnak, az igazságszolgáltatási rendszernek és valamennyi kulturális intézménynek az eredetét a bűnbakképzési mechanizmusra vezeti vissza (Girard, 1977, pp. 297–318).

Girard harmadik fő műve az 1978-ban megjelent, beszédes című kötet, *Des choses cachées depuis la fondation du monde – Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*, amely 2013-ban jelent meg magyar nyelven. Ebben a kötetben Girard kiterjeszti az elméletét a bibliai szövegek vizsgálatára, amelyet már a cím is sugall. A három fő részből álló kötet tulajdonképpen két pszichiáterrel folytatott beszélgetés írásos formája, ily módon Girard elméletének szintézisét adja dialektikus formában. Az első részben az antropológiai elméletét mutatja be Girard (Girard, 2013b, pp. 15–147), a második szakaszban pedig az Ó- és Újszövetség szövegeinek analízise kerül terítékre. Az összehasonlító szövegelemzés eredményeképpen Girard kimutatja, hogy egyes központi bibliai szövegek elsősorban és alapvetően abban különböznek az archaikus mítoszoktól, hogy azok nem a bűnbakképzési mechanizmus produktumai, azaz a biblikus szövegek – ellentétben a mítoszokkal – nem az

⁹ Szabad fordításban – T.P.

üldözők szempontját tükrözik, hanem az üldözött áldozat nézőpontjából íródtak, fellebbentve ezzel a fátylat a bűnbakképzési mechanizmusról, továbbá a minden vallás és kultúra eredetében lappangó erőszakról (Girard, 2013b, pp. 151–283). A könyv harmadik részét pedig pszichológiai vizsgálódásoknak szenteli Girard, olyan fajsúlyosnak tekinthető témákat boncolgatva, mint a szexualitás, mazochizmus, szadizmus, homoszexualitás (Girard, 2013b, pp. 287–428).

A *'To double business bound': Essays on Literature, Mimesis and Anthropology* című kötet tulajdonképpen esszégyűjtemény, amely részben már korábban megjelent irodalmi tematikájú írásokat tartalmaz (Girard, 1988, pp. 1–60), valamint Nietzsche-ről, Richard Wagner-ről, illetve Claude Lévi-Strauss-ról szóló fejezeteket, továbbá a mítosz és pszichológia témakörét járja körül (Girard, 1988, 61–198). A kötetet egy Girard-ral készült interjú zárja, ami eredetileg a *Diacritics* 8. évfolyamának első számában jelent meg, 1978-ban (Girard, 1988, 199–229).

Girard *A bűnbak* című könyvében középkori üldözési szövegek és mítoszok összehasonlító elemzése révén a bűnbak mechanizmusra vonatkozó koncepcióját fejti ki. Valamennyi történész üldözői szövegnek tekinti azokat a középkori írásos beszámolókat, illetve forrásokat, amelyek olyan zsidók lemészárlásáról tudósítanak, akiket a források, kutak, folyók vizének megmérgezésével, így a bubópestis vagy egyéb járványok terjesztésével vádoltak, tehát a zsidók bűnbak szerepére utalnak. Hasonló a helyzet a boszorkányüldözésekről szóló szövegek esetében is. Nem kell szakavatott történésznek lenni ahhoz, hogy viszonylag egyértelműen el tudjuk különíteni ezekben a szövegekben a nagy valószínűséggel ténylegesen megtörtént eseményeket, illetve a valósnak tekinthető információkat a valószínűtlen vagy abszurd elemektől, ehhez elég pusztán úgymond „mai fejjel” olvasni ezeket a szövegeket. A zsidók legyilkolásának példájánál maradva, valószínűsíthetjük, hogy tényleg történtek tömeges gyilkosságok, amelynek az adott csoport a kárvallottja, ugyanakkor azt is sejthetjük, hogy az ellenük felhozott vádak és azok indokolásai valószerűtlenek és abszurdak. Bizonyára ugyanígy vélekedünk a boszorkányüldözések vonatkozásában is. Girard tulajdonképpen ennek a szemléletmódnak, illetve olvasatnak a mítoszokra való kiterjesztését javasolja (Girard, 2014a, pp. 7–24). Így találóan demonstrálja azt, mint ahogyan ezek az üldözői szövegek egy valós üldözést írnak le az üldözők nézőpontjából a zsidók vagy egyéb bűnbakok kárára, a mítoszok ugyanúgy egy adott áldozat ellenében irányuló kollektív erőszakról számolnak be a tömeg perspektívájából. Másképpen fogalmazva: valós erőszaktétel, erőszakos cselekedet húzódik meg a mítoszok mögött, amelyek az áldozatot valóban vétkesnek és felelősnek tartják a

kialakult krízishelyzetért, így a közösség megöli az illetőt, a bűnbakot.¹⁰ A mítoszok elsősorban az értelmezés komplexitásában különböznek a középkori üldözői szövegektől, hiszen, amennyiben a mitikus erőszakot elfedi a vallás fátyla, azt annál nehezebb kibogozni. Girard egy sajátos, négy elemzési szempontból álló kritériumrendszert határoz meg („*az üldözés sztereotípiái*”) a mitikus, mitológiai szövegek vizsgálatához (Girard, 2014a, pp. 25–42). A könyv további fejezeteiben Girard újtestamentumi szövegekre fókuszál (például Keresztelő János lefejezése, Péter tagadása, a gerazai démonok), hogy bemutassa azok és a mítoszok között meghúzódó alapvető és fundamentális különbséget. Míg a mítoszokban a vádló és üldöző tömeg nézőpontja jelenik meg, addig a vizsgált bibliai szövegekben az ártatlan áldozat szempontja kerül előtérbe (Girard, 2014a, pp. 169–346).

A *Látám a Sátánt, mint a villámlást lehullani az égből* című könyvében Girard a sajátos bibliahermeneutikáját fejti ki. Ennek az értelmezésnek, illetve olvasatnak a lényege, hogy a bibliai reveláció leleplezi a mimetikus folyamatokat és a bűnbak-mechanizmust, lassanként erodálva ezzel annak hatékonyságát, valamint Krisztus példája révén kiutat is kínál a mimetikus rivalizálás spiráljából. Ilyen értelemben a mimetikus elmélet szemüvegén keresztül olvasva a bibliai kinyilatkoztatás egyfajta antropológiai leírás is (Girard, 2013a, pp. 228–231). A könyv elején Girard a Tízparancsolatot elemzi, és megállapítja, hogy míg valamennyi parancsolat egy-egy konkrét cselekedet tilt (ne ölj, ne paráználkodj, ne lopj, stb.), addig az utolsó parancsolat ezektől eltérően már nem cselekedetet, hanem vágyat tilt. Tehát Girard úgy interpretálja a Tízparancsolatot, mint a mimetikus vágyat korlátozó tiltások rendszerét (Girard, 2013a, pp. 7–34). A mű középpontjában vallási mítoszok és a zsidó-keresztény reveláció összehasonlító elemzése áll, amelynek eredményeképpen Girard megállapítja a Biblia és a kereszténység egyediségét és „igazágát”.

A *Religion and Literature*-ben megjelent 1993-as interjú „A Conversation with René Girard: Interview by Rebecca Adams” nagyon fontos a mimetikus elmélet szempontjából, mert ebben az interjúban Girard elismeri, hogy az áldozat terminust nem kezelte megfelelően a *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva* című kulcsfontosságú könyvében. Ebben a műben az áldozat fogalmának vonatkozásában Girard nem vette kellőképpen tekintetbe a zsidó hagyományt, valamint az áldozat terminus jelentésrétegeivel kapcsolatban sem járt el kellő következetességgel. Korábban ezt a kifejezést mintegy lefoglalta az archaikus, illetve primitív

¹⁰ A bűnbakképzés jelensége kapcsán fontos azt megjegyezni, hogy mai perspektívából nézve a fogalom kapcsán az ártatlanul megvádolt áldozatokra asszociálunk, azonban az eredeti folyamat részesei ténylegesen meg voltak győződve arról, hogy az általuk megvádolt áldozat valóban vétkes. Tehát a bűnbakképzés mint értelmezés a kívülálló reflexiója.

vallások áldozati intézményének jelölésére, amelyet így nem tartott adekvát kifejezésnek a keresztény áldozat vonatkozásában. Azonban a munkásságának későbbi szakaszában az áldozathoz egy másik jelentésréteget is társított, mégpedig a pozitív konnotációjú áldozathozatal, önfeláldozás aspektusát. Lévén, hogy ezekkel a jelentéstartalmakkal kiegészítve már nem csak üldözői szempontokat fed le a szóban forgó terminus, így alkalmas a keresztény, krisztusi áldozat jelölésére is. Noha Girard tudatában volt ennek a kettős szemantikának, mégis a fentebb említett módon járt még el harmadik fő művében (Adams & Girard, 1993, pp. 30–31).

A *When These Things Begin: Conversations with Micher Treguer* című könyv tulajdonképpen mélyinterjú, amely a mimetikus elmélet áttekintését tartalmazza, valamint Girard olyan fontos témákról is beszél, mint a kortárs politika, demokrácia, szabadság, valamint érinti Freud-ot és strukturalizmust is. Másfelől elengedhetetlen forrás Girard valláshoz való viszonyának feltérképezéséhez, mivel ebben részletesen beszél a vallásos megtéréséről (Girard, 2014c, pp. 129–132).

A *The One by Whom Scandal Comes* című kötet három esszéből, valamint egy átfogó interjúból áll. Az esszék az erőszak és reciprocitás – a személyközi erőszak eredete, a kulturális relativizmus – a nyugati etnocentrizmus problematikája, és a mimetikus elmélet teológiai relevanciájának témaköreiről szólnak (Girard, 2014b, 3-45). A hosszú és szerteágazó interjúban Girard beszélgetőpartnere Maria Stella Barberi politikai filozófus, akivel biblikus (apokalipszis, Sátán, skandalon), antropológiai (emberré válás, emberi evolúció), és kortárs filozófiai kérdésköröket (Lévi-Strauss, Derrida) járnak körül hosszasan (Girard, 2014b, pp. 49–130).

A *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture* című kötet szintén egy hosszú interjú. Ez a könyv széleskörű áttekintést nyújt Girard életéről és munkásságáról, valamint Girard és két beszélgetőpartnere megkísérlik kombinálni a mimetikus elméletet Darwin evolúciós elméletével. A könyv célja, hogy 30 év távlatából reflektáljon az 1978-ban megjelent *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva* című kötetre. A diskurzus során a beszélgetőpartnerek igyekeznek megválaszolni az akkor nyitva maradt kérdéseket, reflektálni a kritikákra, illetve amennyiben szükséges, felülvizsgálni és revideálni a mimetikus elmélet egyes pontjait (Girard et al., 2017, pp. x–xiii). A könyv számos nélkülözhetetlen információt és adalékot szolgáltat Girard tudományelméleti és módszertani alapállásának mélyebb megértéséhez.

1.3 A MIMETIKUS ELMÉLET FILOZÓFIÁN INNEN ÉS TÚL

Ebben az alfejezetben Girard filozófiához való viszonyulását igyekszem felvázolni, valamint gondolati felépítményét elhelyezni a kortárs tudományfilozófiai diskurzusban. Girard javarészt a 20. század második felében élt és alkotott, így ez az az időszak, amely kijelöli jelen kontextualizálás határait. Ez a lehatárolás persze nagyon szűk, tekintve a mimetikus elmélet által felölelt témákat, mint például az emberi természet, a vágy, a vallás, az erőszak, a mítoszok, a társadalmi együttélés, az utánzás, csakhogy néhányat említsek. Ezek mindegyike olyan kérdéskör, amely már egészen az antikvitástól kezdve jelen van a filozófiatörténeti kánonban.

A „mimetikus” szót olvasván elsőként minden bizonnyal *Platónra* és *Arisztotelészre* asszociálunk, mivel mindkettőjüknél meglehetősen nagy hangsúlyt kap az utánzás emberi viselkedésre gyakorolt hatásainak vizsgálata. *Platón* az ideatannal tulajdonképpen megalkotta az „utánzás ontológiájának” gondolati konstrukcióját (Girard, 2014b, pp. 6–7). Eszerint két világ létezik: az ideák birodalma és a testi világ. Az ideák világa örök és változatlan, maguk az ideák pedig a valóság ösképei, és mint ilyenek abszolút, örök változatlan lényegeik. Ennek van alárendelve mind ontológiai, mind etikai szempontból a testi világ, amelynek léte az ideák világából való részesedésből, az ideák utánzásából fakad. A másolat persze már úgy mond deficites az abszolút és tökéletes ideához képest, és minden egyes utánzással az adott létező egyre távolabb került az ideától, tehát a másolat másolata, a másolat másolatának másolata (és így tovább) egyre tökéletlenebbé válik. *Platón* írásaiból az utánzást illetően egyfajta elutasító, bíráló nézőpont rajzolódik ki. Sőt, az emberi viselkedés és társas kapcsolatok szempontjából az utánzást kifejezetten károsnak és veszélyesnek tartja. Fő művében, *Az államban* az emberi utánzást három nézőpont alapján járja körül, ahogyan arra *Palaver* felhívja a figyelmet (*Palaver*, 2013, pp. 43–45). Az első megközelítés szerint – amely talán a mai ember számára is a leginkább evidens meghatározás – a mimézis nem más, mint külső gesztusok, arckifejezések, illetve hanghordozás pusztá leutánzása, imitálása. Erről *Az állam* 3. könyvében olvashatunk a költészetről szóló dialógusban: „Amikor valaki máshoz akar hasonlítani mind hangjában, mind megjelenésében, akkor utánozza azt.” (*Platón*, 2008, p. 100)

Viszont nem sokkal alább a mimézis komoly etikai színezetet kap, amennyiben *Platón* megkülönbözteti a pozitív és a negatív mintakövetést. Az örök rétege kapcsán különösképpen hangsúlyozza *Platón*, hogy csakis a hivatásukhoz méltó pozitív példákat szabad utánozniuk, a negatív példáktól pedig tartózkodjanak:

„[...] az öröket minden más foglalkozás alól fel kell mentenünk, ők csak az állam szabadságának kiváló őrei legyenek és semmi mással ne foglalkozzanak, ami nem ezt célozza: semmi mást nem szabad cselekedniük és utánozniuk, vagy ha mégis utánoznak, gyerekségüktől fogva olyan példaképeket, melyek hivatásukkal összhangban vannak, utánozzák a bátrakat, józanokat, istenfélőket, szabadokat és mind az ilyesfélét; szolgálai tettet ne cselekedjenek, ne is váljanak ki azok utánzásában; ne utánozzanak semmi rütságot, nehogy abból valami rájuk ragadjon.” (Platón, 2008, p. 103)

Azonban a 10. könyvben már az utánzás explicit bírálatával és elutasításával találkozunk. Ezt a szakaszt Platón az utánzásos művészetek kifejezetten éles kritikájával kezdi, méghozzá két fő okból. Egyfelől azt állítja, hogy ezek a művészek igazából nem értenek semmihez, mivel alkotásaikkal csupán csak látszatképeket és látszattárgyakat állítanak elő pusztán utánzással, így a műveik pedig nagyon távol vannak az ideák igazságától és tökéletességétől.

„Messze van az igazságtól az utánzóművészet, azt hiszem, s éppen emiatt másol le mindent, mert oly keveset fog föl az egyes dolgokból, csupán az árnyképét.” (Platón, 2008, p. 378)

Másfelől az utánzás, illetve az „utánzóművészet” a gondolkodástól leginkább távoleső lélekrésszel kommunikál, tehát Platón szerint a lélek negatív aspektusait erősíti:

„[...] a festészet és minden más utánzóművészet saját műve megalkotásában még messze tévelyeg az igazságtól; hiszen lelkünk ama részével szövetkezik, amely a gondolkodástól a legtávolabb van, és annak bizalmas kedvese, és célja nem egészséges és nem is igaz. [...] Az utánzó művészet önmagában hitvány, és hitvánnyal társulva hitványat nemz.” (Platón, 2008, p. 385)

Platón az utánzó költőt, illetve költészetet is kárhoztatja a fentebbi kritika szellemében, amelyet – mivel megmételjezi lelket és megrontja a tisztességes embereket – a legjobb távol tartani az általa ideálisnak tartott államtól.

„Így őt jogosan kárhoztatjuk és állítjuk a festőművész mellé; mert hasonlít hozzá abban, hogy az igazsághoz viszonyítva értéktelent alkot, és abban is, hogy nem a lélek legkiválóbb részével társalog, hanem a leggyarlóbbal, és ahhoz válik hasonlóvá. És így jogosan tartjuk távol leendő szépalkotmányú államunktól, hiszen a lélek gyarlóbb részét serkenti, táplálja, erősíti és ezzel megöli a gondolkodó részt, [...] De még nem hoztuk föl az utánzó költészet ellen a legnagyobb vádat! A legszörnyűbb az, hogy képes a tisztességeseket – kevés kivétellel – megmételjezni!” (Platón, 2008, p. 388)

Tehát Platón szerint az utánzás, illetve az utánzó költészet a legalapvetőbb szinten képes hatni az emberi viselkedésre és érzelemvilágra, mind a vágyra, a szerelemre, haragra és öröme egyaránt:

„És ugyanígy befolyásol minket az utánzó költészet szerelmünkben, haragunkban, minden vágyakozásunkban, lelki fájdalmunkban és örömünkben, ami minden cselekedetünket kíséri; táplálja és öntözi, aminek ki kéne száradni; úrrá teszi bennünk, aminek szolgálnia kellene, hogy ne hitványabbakká és esztelenebbekké, hanem jobbakká és boldogabbakká váljunk.” (Platón, 2008, p. 390)

Aligha szükségeltetik további idézet annak illusztrálására, hogy Platón milyen elemi szinten viszolyog a mimézistől és bírálja az utánzás egyes formáit, amelyek – belátása szerint – dekadenciához vezetnek.

Arisztotelész, ellentétben Platónnal, már sokkal inkább pozitívan vélekedik az utánzás emberi viselkedésben betöltött szerepéről. Mesteréhez hasonlóan, *Arisztotelész* is az emberi természet egyik legalapvetőbb tulajdonságának tartja az utánzást, még hozzá olyannyira, hogy gyakorlatilag a felfokozott utánzást olyan antropológiai sajátosságnak tekinti, amely minden más élőlénytől megkülönbözteti az embert. Amellett, hogy *Arisztotelész* rámutat az utánzás tanulásban betöltött szerepére, még azt is állítja, hogy az utánzás élvezetet is okoz az embernek.

„Az utánzás veleszületett tulajdonsága az embernek gyermekkorától fogva. Abban különbözik a többi élőlénytől, hogy a legutánzóbb természetű, sőt eleinte éppen az utánzás útján tanul is; mindegyikünk örömét leli az utánzásban.” (*Arisztotelész*, 2004, p. 11)

Arisztotelész áldásosnak tartja a tragédia utánzásos aspektusait, amelyek az átélhetőség révén megtisztítják a nézőt a szenvedélyektől. Tehát itt a katarzis (megtisztulás) egyfajta szelepként funkcionál, amely arra szolgál, hogy amennyiben a néző képes azonosulni az ábrázolt cselekménnyel, illetve a szereplőkkel, más szinten vezesse le az indulatait:

„A tragédia tehát komoly, befejezett és meghatározott terjedelmű cselekmény utánzása, [...] a szereplők cselekedeteivel – nem pedig elbeszélés útján –, a részvét és a félelem felkeltése által éri el az ilyenfajta szenvedélyektől való megszabadulást.” (*Arisztotelész*, 2004, p. 16)

A mimetikus elmélet szempontjából lényegében arról van szó, hogy a klasszikus görög gondolkodók, különösen Platón és *Arisztotelész*, noha felismerik az utánzás meghatározó

szerepét az emberi viselkedésben, és műveikben leírják az elsajátító mimézis megnyilvánulási formáit, ezeket azonban mégsem kötik össze, azaz nem vezetik vissza az elsajátítás, rivalizálás, versengés által gerjesztett erőszakos magatartásmintákat és konfliktusokat az utánzásra. Másképpen, némileg banálisan fogalmazva: egyazon érme két oldalát írják le, de magát az érmét nem ragadják meg; leírják a tüneteket, de nem azonosítják be az azokat kiváltó „kórt” (Girard, 1988, p. vii, 2014b, pp. 6–7). Az elsajátítás és az utánzásos rivalizálás kapcsán ez kiváltképp szembeötlő Platónnál, aki észleli az elsajátító mimézisből fakadó potenciális veszélyhelyzeteket, de műveiben mégsem találkozunk direkt módon ezzel a fogalommal, még utalás szintjén sem. Pedig az ideális állam koncepciójában az örök kapcsán olyan előírásokat fogalmaz meg Platón, amelyek az elsajátító mimézisből fakadó rivalizálás alól hivatottak kihúzni a talajt, úgymint a nő- gyermek és vagyonközösség, a magántulajdon tilalma, közös szállás:

„Figyelj rám: nem a következőképpen kell lenniök és lakniok, ha azt várjuk tőlük, hogy igazi örök legyenek? Először is: egyiküknek se legyen magánvagyon, kivéve a legszükségesebbet; továbbá: ne legyen olyan lakásuk, sőt kamrájuk sem, ahová kedve szerint bárki be ne léphetne; ellátásuk pedig annyi legyen csak, amennyire egy józan és vitéz katonabajnoknak szüksége van; [...] étkezzenek közösen, mint a táborokban élő katonák, és éljenek bajtársi közösségben; magyarázzuk meg nekik: mivel az istenek jóvoltából az isteni arany és ezüst úgyis mindörökké a lelkükben van, emberi aranyra és ezüstre sohasem lesz szükségük, s kárhozatos dolog is volna az isteni aranyat emberi arany szerzésével elvegyíteni és megfertőzni, [...] És így megmenthetik magukat is, meg az államot is, de hogyha magántulajdonként földet, házat és pénzt szereznek, akkor az örökből talán jó gazdákká és földművesekké, de polgártársaik szövetségeseiből gyűlöletes kényurakká válnak, s egész életüket kölcsönös gyűlöletben és áskálódásban fecsérlik el, és sokkal többször és sokkal inkább kell rettegniök a belső, mint a külső ellenségtől, [...]” (Platón, 2008, pp. 133–134)

„Tehát szerintünk az állam legfőbb javának alapja a segítők gyermek- és nőközössége? [...] És mindez összhangban van az előbbiekkal is. Kimondtuk ugyanis, hogy ezeknek külön nem lehet sem magánházuk, sem földjük, sem vagyonuk, [...] De vajon – ahogy mondom – az előbb említettek és a most mondottak nem teszik-e őket még inkább igazi örökké, és nem ezek érik el, hogy az állam nem hull szét csoportokra, amelyek másra-másra mondják, hogy az »enyém« ,[...]” (Platón, 2008, p. 199)

Ezek csupa olyan „dolgok” – szállás, nők (szex), élelem, magántulajdon –, amelyek, ha korlátozottan állnak rendelkezésre, a leginkább alkalmasak versengés kiváltására, már a legősibb társadalmakban is (Girard, 2014c, pp. 12–13). Míg a platóni ideális államban a szigorú hierarchia, mértékletesség, valamint a nő-, gyermek- és vagyonközösség, addig

Arisztotelésznél a színház és a tragédiaköltészet hivatott valamilyen módon féken tartani a mimézisből, az utánzásos vágyból fakadó indulatokat. Platón szigorú előírásokkal, Arisztotelész pedig katarzis általi „megtisztulással”, levezetéssel, úgymond a „gőz kieresztésével”. Megállapítható tehát – legalábbis konceptuális szinten mindenképp –, hogy Girard mimetikus elmélete képes egységes és szisztematikus magyarázati keretbe illeszteni Platón és Arisztotelész egymással versengő koncepcióit (Lawtoo, 2017a, pp. 121–122).

A rivalizálás és a mimetikus versengés kapcsán alighanem szintúgy evidensnek mondható az asszociáció *Thomas Hobbes* politikafilozófiai gondolataira. Államfilozófiájának kiindulópontja az emberi természet vizsgálata, amelynek a legalapvetőbb mozgatórugója az egyéni önfenntartás. Az államot és a törvénykezést megelőző úgynevezett természeti állapotban az emberek elsősorban önérdékből cselekednek az önfenntartás ösztönszintű imperatívuszától vezérelve, akár másokon átgázolva is. Könnyen belátható, hogy ez miként vezet rivalizáláshoz, különösen olyan dolgok tekintetében, amelyek korlátozottan állnak rendelkezésre vagy természetüknél fogva nem oszthatóak. Ezt a kaotikus alaphelyzetet Hobbes a mindenki mindenki elleni állandó háborúként jellemzi. Ez a bizonytalan és kiszolgáltatott állapot nyilvánvalóan fenntarthatatlan, így az ember önfenntartása egyfajta biztonságos, biztosított béke iránti igényt támaszt. Ez az úgynevezett természeti törvény képezi Hobbes államelméleti gondolatrendszerének alapját. A biztonság és a béke csak akkor érhető el, ha az ember határt szab önnön vágyai kielégítésének, ha mindenki feladja a mindenre kiterjedő igényét, illetve jogát, tehát hajlandó magát korlátozni és alávetni bizonyos normáknak, amelyek így végsősoron az önfenntartást szolgálják. Ez elvezet a társadalmi szerződés gondolatához, amelyben az egyes emberek alávetik saját akaratukat egy nagyobb és átfogó akaratnak, amely tulajdonképpen nem más, mint az állam (Hobbes, 1999, pp. 133–156). A mimetikus elmélet szempontjából Hobbes az elsajátító mimézis működési mechanizmusát és az ehhez kapcsolódó attitűdöket írja le, úgymint az irigység, büszkeség, hiúság, rivalizálás (Palaver, 2013, pp. 36–37). Mindennek a leginkább szembetűnő megfogalmazását a *Leviatán* 13. fejezetében találhatjuk:

„A képességeknek ebből az egyenlőségéből ered a céljaink elérésére irányuló remény egyenlősége. Következésképpen, ha két ember ugyanazt a dolgot óhajtja, amit azonban együttesen nem élvezhetnek, egymásnak ellenségei lesznek, s céljuk elérése érdekében (ami elvileg önfenntartás, de olykor csak pusztán élvezet) igyekeznek kölcsönösen elpusztítani vagy leigázni egymást. [...] Amellett az embereknek az együttélés nem örömet, ellenkezőleg sok kellemetlenséget okoz, hacsak nincs egy olyan hatalom, amely mindannyiukat képes megfélemlíteni. Mert minden ember megköveteli, hogy embertársai úgy értékeljék, mint ahogy ő értékeli önmagát, [...] Tehát az emberi természetben a viszálykodásnak három fő okát találjuk: először a versengést, másodszor a

bizalmatlanságot, harmadszor pedig a dicsvágyat.” (Hobbes, 1999, pp. 133–134)

A fentebbi idézet nagyon jól szemlélteti, hogy Hobbes milyen alapvető szerepet tulajdonít a mimetikus versengésnek a személyközi kapcsolatokban. Rendkívül szembeötlő a párhuzam *Alexis de Tocqueville* politikai filozófiai nézeteivel. Az *amerikai demokrácia* címet viselő művében Tocqueville szintúgy kiemeli a versengés meghatározó mivoltát.

„Mikor valamennyi születési és vagyoni előjogot eltörlik, mindenki előtt nyitva áll valamennyi mesterség, s ki-ki egymagában is a legmagasabbra viheti mindben, az emberek nagyraevágásának hatalmas, könnyű pálya kínálkozik, s örömet hiszik, hogy nagy sorsra hivatottak. Erre a téves nézetre azonban minduntalan rácsúfol a tapasztalat. Ugyanaz az egyenlőség, amely minden polgárt nagy reményekkel kecsegtet, minden polgárt gyengévé tesz egymagában. Erőiket minden módon korlátozza, miközben vágyaiknak tág teret ad. Nem elég, hogy az egyes polgárok önmagukban tehetetlenek, minden lépésnél újabb és újabb előre nem látott óriás akadályba botlanak. Eltörölték bizonyos felebarátaik terhes előjogait, s ott találják magukat az általános versengésben. [...] Elképzelhető, hogy egyesek eljutnak a szabadság olyan fokára, amellyel tökéletesen elégedettek. De nincs az az egyenlőség, amely mindenkit megelégytelne.” (Tocqueville, 1993, p. 756)

A demokratikus egyenlőség eszméje kiváló táptalajt jelent a rivalizálás számára, mivel a társadalmi előjogok eltörlésével az embereken könnyen eluralkodik a korlátlan önmegvalósítás vágya, tehát a demokrácia általános versenyhelyzetet és elégedetlenséget teremt.

Talán ennyi példa is elégséges annak illusztrálására, hogy a mimetikus elmélet milyen szoros tematikai összefonódásban van a filozófiával. Természetesen ezek a példák annyiban önkényesen lettek kiválasztva, hogy ezeket vélelmezem az elsődleges filozófiatörténeti asszociációknak a mimetikus elmélet hallatán. Nyilvánvalóan még számos más szerzővel és elmélettel a filozófia területéről össze lehet és érdemes is összevetni Girard hipotéziseit, ez azonban már bőven meghaladja egy disszertáció kereteit, valamint ez nem is célja a jelen írásnak. Ugyanakkor éppen emiatt merül fel az obligát kérdés, hogy miként viszonyul Girard a filozófiához?

1.3.1 Girard filozófiához való viszonyulása

Girard alapvetően idegenkedik a filozófiától. Ennek elsődleges okát nem az ő egyéni tudományterületi – meglehetősen önkényesnek mondható – önmeghatározásában érdemes keresni. Noha Girard végzettsége szerint történész, sokkal inkább kötődik azokhoz a

tudományterületekhez, amelyekben autodidakta módon mélyült el, úgymint vallástudomány, antropológia, pszichológia, illetve irodalomtudomány (Adams & Girard, 1993, p. 11). Sokkal inkább preferálja, ha antropológusként, nem pedig filozófusként hivatkoznak rá (Dumouchel & Wilmes, 2017, pp. 2–3). Az már a korábbi életrajzi és szakirodalmi áttekintésből is egyértelműen érzékelhető, hogy mennyire alapvető szerepet játszik az irodalom és a vallás Girard gondolkodásában, amely természetesen hatással van a francia gondolkodó filozófiához való viszonyulására is. Girard az irodalmi és a vallási, azon belül is elsősorban a biblikus szövegeket – szemben a filozófiai teóriákkal – tartja adekvát forrásnak a személyközi és a szociális kapcsolatok valós természetének megismeréséhez, illetve leírásához.

Girard filozófiától való vonakodása alapvetően két fő tényezőre vezethető vissza. Egyrészt, szerinte a filozófia túlságosan is megmarad konceptuális szinten és már túlonként elrugaszkodott a realitások világtól, a valóságtól. Véleménye szerint a filozófiai elméletalkotás öncélú. A másik fő ok, amiért Girard vonakodik a filozófiától az az etika. Szerinte a morálfilozófia nem szabadult meg a bűnbakmechanizmus és az üldözői perspektíva örökségétől, és valamilyen formában ezeket viszi tovább. Így Girard meglátása szerint antropológiai szempontból a keresztény reveláció és a tudományos igazság között olyan konvergencia van, amelyet a morálfilozófia nem képes megragadni. Ebből adódóan Girard radikális perspektívaváltást javasol: ne a filozófia alapján próbáljuk megérteni a vallást és az emberi kapcsolatok természetét, hanem fordítva, a vallást helyezzük előtérbe, és annak fényében vizsgáljuk az interperszonális kapcsolatokat és a filozófiai szövegeket is.

„A preszókratikusok előtt – akikhez Heidegger és a kortárs heideggeri gondolkodás visszanyúlt – már csak a vallás van, így a vallást kell megérteni ahhoz, hogy a filozófiát megértsük. Mivel kudarcot vallott a kísérlet, hogy a filozófia alapállásából értsük meg a vallást, meg kellene próbálnunk a fordítottját, és a vallás megvilágításában olvasni a filozófiát.” (Girard, 2013b, pp. 27–28)

Girard filozófiával szembeni attitűdje egyfajta sajátos tudományterületi distinkcióban nyilvánul meg, ami szerint megkülönbözteti a filozófiát a valódi, az emberi kapcsolatokat leíró tudománytól:

„Readers do not realize how unphilosophical I am, and the fact that I have been guided by the idea of contributing to a real science of man, or rather a science of human relationships, always starting from actual and real human

relationships, moving away from the 'myth' of the all-powerful subject, which is the source of most of our impotence.”¹¹ (Girard et al., 2017, p. 148)

Ez a vitatható kategorizálás a mimetikus elmélet naturalizálási törekvéseinek eredménye. Első fő művében, a *Deceit, Desire and the Novel*-ben a „háromszög-szerkezetű” mimetikus vágy végső forrásaként az úgynevezett „metafizikai vágyat”¹² jelöli meg, azaz a mimetikus vágy kapcsolati struktúrájában a vágyakozó alannak a modell létállapota – beteljesült létezés – iránti vágyát. A későbbi munkáiban viszont már az antropológiai és a humánetológiai nézőpontok kerülnek előtérbe, az emberré válás, a hominizáció problémája. Ebből az aspektusból mindaz, ami sajátosan emberi, a vallás és a kultúra, amelynek alapja a szent, a bűnbakmechanizmus és az utánzás tulajdonképpen vak szelekciós mechanizmus eredménye, amely az állati viselkedésben gyökerezik. Tehát Girard munkásságának kezdeti szakaszaiban hangsúlyosabbnak mondható a filozófiai háttér, míg a későbbiekben a mimézis az egyes fajok biológiai sajátosságaként kerül tárgyalásra. Így amikor Girard a koncepciójának naturalizációja során a vágyról beszél, már egyre inkább tartózkodik annak „metafizikai” karakterének említésétől. A magam részéről egyetértek Paul Dumouchel véleményével, aki szerint Girard nem megfelelő módon kezeli a filozófia és a tudomány viszonyát. Önmagában már ez a naturalizációs törekvés is egyfajta filozófiai álláspont. Minden tudományos vállalkozásnak, legyen akármennyire is empirista vagy pragmatista, és bárhogyan is törekedjen a kutató elhatárolódni a filozófiától, mindezek ellenére akkor is vannak filozófiai aspektusai. Ha másként nem is, de az alkalmazott megközelítés révén minden tudományos projekt vezérelve mögött valamilyen filozófiai megfontolás húzódik meg, tehát a kutató szükségképpen valamilyen filozófiai pozíciót vesz fel. Ahogyan azt Dumouchel megjegyzi, itt nem feltétlenül az a fontos, hogy ezek a filozófiai aspektusok mennyire vannak vagy éppen, hogy nincsenek artikulálva, hanem az, hogy mennyire gyümölcsözőek. Dumouchel szerint a filozófiai megfontolások sokkal megbízhatóbbak, ha egy empirikus kutatás során kerülnek a felszínre és annak eredményeiként fogalmazódnak meg, ellentétben azzal, mint amikor „tisztá” filozófiai reflexióból erednek. Tehát arról van szó, amikor nem egy kész, zárt és elvont filozófiai koncepció vezérli a kutatást, hanem az empirikus kutatás során a „valósággal való

¹¹ „Az olvasók nem veszik észre, hogy mennyire nem vagyok filozofikus beállítottságú, és hogy valójában egy igazi, valós embertudományhoz, vagy jobban mondva, az emberi kapcsolatok tudományához való hozzájárulás gondolata vezérelt, mindig a tényleges és a valódi emberi kapcsolatokról kiindulva, eltávolodva a mindenható szubjektum »mítoszától«, ami leginkább csak hátráltatja a gondolkodást.” (saját fordítás)

¹² Itt nem a klasszikus értelemben vett metafizikáról van szó, hanem a mimetikus rivalizálás végső motivációjáról, amelynek a tárgya már nem egy konkrét fizikai, materiális dolog, hanem a presztízs, illetve a modell létállapota, státusza. A mimetikus vágy, illetve rivalizálás megnyilvánulási formáiról a következő, a mimézisről szóló főfejezetben fogok részletesebben írni.

konfrontációra” épül a filozófiai belátás. Ily módon a filozófia és tudomány valóban nem alkotnak külön kategóriákat, még a mimetikus elmélet szempontjából sem, így ebben az értelemben valóban kiigazításra szorul Girard, hiszen tulajdonképpen ő maga is így jár el elméletének kidolgozása során. (Dumouchel & Wilmes, 2017, pp. 5–6).

Úgy gondolom, hogy ezen a ponton érdemes röviden említést tenni arról, hogy az önkritika, illetve önreflexió mennyire szerves részét képezi a mimetikus elméletnek. Ez nyilvánvalóan adódik abból, hogy mind a vizsgálat tárgya, mind az alanya maga az ember. Meglátásom szerint ez húzódik meg Girard filozófiával szembeni, az irodalmi szövegek irányába mutató preferenciája mögött. Az azonosság-különbség problémaköre alapvető tengelye a mimetikus elméletnek. Ezt a dichotómiát az önreflexió szempontjából az önkritika, mint önazonosság; és az önámítás, önbecsapás, mint az emberi természet valóságától való elkülönбöződés, csúsztatás, tehát az önnön mimetikus mivoltunkkal és vágyainkkal való közvetlen szembenézés valamilyen módon való elkerülésének kettőségeként lehet interpretálni. Másképpen fogalmazva: a mimetikus elmélet szempontjából (is) a klasszikus szerzők felismerték önnön mimetikus viselkedési mintázataikat, amelynek valóságát szubjektív módon, művészi eszközökkel fejezték ki. Tehát ebben az esetben valós önkritikáról van szó, mivel az adott szerző az emberi természet realitására reflektál, így ezáltal valami valódit ír le a saját tapasztalata alapján, még ha ezt nem „tisztá”, szigorú logikai szabályokon alapuló argumentáció útján teszi is. Azaz, mintegy képletszerűen kifejezeve: irodalom = önazonosság (valóság) + szubjektív interpretáció¹³.

Ezzel szemben a mimetikus elmélet alapján a filozófia sematikus és leegyszerűsítő képlete a következő: filozófia = öngazolás (illuzórikus különbségek rendszere) + objektív interpretáció. Hogyan is értendő ez? Girard második fő hipotézise szerint a kultúra a bűnbakképzésből ered és a különbségek rendszere tartja fenn, amely a nem tudatosan működő, és pont emiatt rejtett bűnbak mechanizmuson alapszik. A „különbség” kapcsán itt arra a legelemibb megkülönböztetésre utal Girard, mint például a mi/ők, ez/az, itt/ott stb., amely a viktimizációból fakad a kultúra kialakulásának kezdetén (mindezt az emberré válás hosszú folyamatában kell elhelyezni, tehát itt akár több százezer éves távlatokról van szó). Minden kulturális és vallási előírás, intézmény és gyakorlat tulajdonképpen az elsajátító mimetikus viselkedés, az utánzásos vágy negatív hatásait hivatott elcsatornázni, hogy a közösséget megóvjá a saját erőszakkiöréseitől. Tehát ennek az interpretációnak az a gondolat képezi az alapját, hogy a vallási és kulturális normák, illetve intézmények fő funkciója, hogy az utánzásos

¹³ Természetesen itt a Girard által elemzett szerzőkről és műveikről van szó, ez a kijelentés nyilvánvalóan nem érvényes minden alkotóra és alkotásra.

vágy és a mimetikus rivalizálás általi azonosságot, hasonulást, vagy girard-i terminussal élve „különböztetlenséget” (*undifferentiation*), mint az erőszak és a konfliktusok potenciális forrását valamilyen módon felszámolják és elfedjék, valamint szabályozzák és kanalizálják a különbségek beékelése által. Így, ezen „elfedésnek” köszönhetően az emberek nem szembesülnek önnön valós természetükkel, tehát, még ha nem is tudatosan, de önámításról van szó.

„Ha az emberek természetüknél fogva hajlamosak arra, hogy felebarátaik tulajdonára vágyjanak, akkor ebből az következik, hogy az emberi közösségeken belül erős a késztetés a rivalizáló konfliktusokra. Ha nem vetnének gátat neki, akkor ez a hajlam állandó veszélyt jelentene minden közösség harmóniájára, sőt fennmaradására. Ezek a rivalizáló vágyak már csak azért is veszedelmesek, mert kölcsönösen erősítik egymást. Az ilyen típusú konfliktusokat gyors eszkalálódás és állandó rálicitálás jellemzi. Ez a jelenség oly banálisan ismerős, annyira ellentmond önmagunkról alkotott képünknek – ennél fogva oly megalázó –, hogy igyekszünk száműzni tudatunkból, és úgy teszünk, mintha nem létezne, holott nagyon jól tudjuk, hogy igenis létezik. Márpedig ez a valósággal szembeni közömbösség olyan fényűzés, amelyet az apró archaikus társadalmak nem engedhettek meg maguknak. A más javaira irányuló vágyat tiltó törvényalkotó minden emberi közösség legalapvetőbb problémájára, a csoporton belüli erőszakra keres megoldást.” (Girard, 2013a, p. 23)

A bűnbakképzés és az áldozat is egy ilyesfajta „válságkezelési módszer”. Egy hasonlattal élve: pusztán tüneti kezelésről van szó, nem pedig a probléma tényleges feltárásól. Girard szerint a filozófia is ezt a perspektívát görgeti tovább, csak már jóval kifinomultabb intellektuális eszközökkel. Sommásan kifejezve: az absztrakt filozófiai gondolkodás a tünetekre (különbség) önmagukban fókuszál, nem pedig annak valós és megragadható gyökerére, az emberi természetre. Az önkritika szempontjából arról van tehát szó, hogy ezek a kulturális és vallási különbségtevő elemek valamilyen kombinációban egy rendszerként ékelődnek be az ember valódi természete és az azzal való közvetlen szembenézés közé, azaz a realitás és a bűnbakképzésből eredő üldözői narratíva közé. Tehát Girard felfogásában a filozófia ilyen módon egyre inkább elszakad a valóságtól, öncélúvá és önigazolóvá válik. Ez különösen a posztmodern relativizáló filozófiai gondolkodásban érhető tetten – nem feltétlenül az a lényeg, hogy amit állítunk az igaz-e vagy hamis, hanem az, hogy igazolható-e, hogy hogyan érvelünk.

Tehát a mimetikus elmélet nézőpontjából a valódi önkritika az egyfajta „intellektuális megtérés”, amelynek során az emberben tudatosan saját mimetikus karaktere. Ennek előfeltétele, hogy szembenézzünk saját valódi utánzásos természetünkkel, kérdőjelezzük meg

a bűnbakképző narratívákat, ne ítélkezzünk mások felett, konfliktusos kapcsolatainkban vizsgáljuk meg a magunk felelősségét (Bourdin, 2017, pp. 475–476). Ez az az önreflexiós szint, amelyet Girard felfedezni vélt a klasszikus szerzők, úgymint Shakespeare, Dosztojevszkij, Cervantes, Proust, Stendhal, Flaubert stb. műveiben, és ezért preferálja az irodalmat a filozófiával szemben. Természetesen ez az alól az önreflexió alól maga Girard sem kivétel. Maga is számot vet önnön mimetikus természetével: előszeretettel vitatkozik, hevesen kritizál, és őt is éppúgy vezérli a vágy:

„I myself am very mimetic. Since I’m polemical, I’m mimetic. I recognize that I’m polemical, and in my writing I need a kind of bait, a lure. Often it’s the desire to retaliate that spurs me on, that makes me want to write. But this isn’t very effective as a means of vengeance.”¹⁴ (Girard, 2014b, p. 128)

A tudományos diskurzus színterében pedig az igazság iránti igény, a realizmus már eleve maga után vonja az igaz/hamis megkülönböztetést, ami ilyen értelemben „erőszakátételnek” mondható, természetesen a diszkurzív színtér keretein belül, nem pedig konkrét fizikai értelemben. Ennek szintén hangot Girard egy interjújában:

„On the other hand, a search for truth is necessarily violent since it may lead to some definite stance regarding what is truth and what is false. A clash with people who have different conceptions of the truth becomes a distinct possibility. There is, no doubt, some violence in the life of ideas, but it seems minimal to me when compared with the violence of mimetic rivalry, of academic competitiveness, for instance.”¹⁵ (Adams & Girard, 1993, pp. 15–16)

Összességében elmondható, hogy Girard viszonya a filozófiához egy meglehetősen vitatható koncepcióban gyökerezik. Akármennyire is próbál elhatárolódni a filozófiától, munkássága igencsak vaskos filozófiai dimenzióval bír; nem pusztán az állítások és kijelentések, hanem már eleve a tematizálás szintjén is. Így, még ha csak elnagyoltan és vázlatosan is, de elengedhetetlen Girard munkásságának filozófiai kontextualizálása. Ezt persze megnehezíti az, hogy Girard nem is törekedett a kortárs filozófiai gondolkodásban való

¹⁴ „Én magam nagyon mimetikus természetű vagyok. Mivel polemikus vagyok, egyszerre mimetikus is vagyok. Felismerem önnön vitatkozó természetemet, így azt is, hogy az íráshoz szükségem van egyfajta csalira, valamire, amire ráharaphatok. Gyakran a megtorlás vágya az, ami felpozíciót és írásra késztet. De ez a bosszúállás eszközeként nem túl hatékony.” (saját fordítás)

¹⁵ „Másképp az igazság keresése szükségszerűen erőszakos, mivel határozott állásfoglalásokra készíthet annak tekintetében, hogy mi igaz és mi hamis. Ily módon, az igazságról eltérő felfogással rendelkező emberekkel való összeütközés lehetősége is megképződik. Kétségtelen, hogy van némi erőszak az eszmék világában is, de ez számomra még mindig minimálisnak tűnik a mimetikus rivalizálás erőszakosságához képest, ami például megfigyelhető az akadémiai versengés során is.” (saját fordítás)

önpozicionálására, mivel azt a filozófia belső kategorizálásai és szabályai szerint kellene megtennie – éppen azok alapján, amelyektől vonakodik (Girard et al., 2017, pp. 147–148). A másik oldalról nézve pedig Girard gondolkodása és nyílt értékrendi preferenciái sem feltétlen „szalonképesek” a mai filozófiaművelés felől. A posztmodern filozófiai gondolkodásban már „kimentek a divatból” a mindent magyarázni kívánó modellek, amelyek egy-egy komplex jelenséget egy közös nevezőre vezetnek vissza. Az átfogó modellek felállítására való törekvést erőszakosnak tekintik a dekonstrukció képviselői. Ráadásul amellet, hogy Girard elméletében erős a redukció, még a kereszténységre való hivatkozás is megtalálható, ami végképp elidegeníti őt a kortárs filozófusok egy körétől. Mindazonáltal, azok a problémakörök és témák, amelyekkel Girard foglalkozik, a kortárs filozófia érdeklődésére is számot tartanak (Vanheeswijck, 2003, p. 97).

Girard munkásságának java része a 20. század második felére tehető. Noha az Amerikai Egyesült Államokban élt és alkotott, aligha választható le a francia intellektuális szcénáról. A második világháborút követő francia filozófiai diskurzus centrális eleme a különbség – azonosság problémája. Alexandre Kojève Hegel-interpretációja alapvető szinten határozta meg a második világháború utáni francia intellektuális gondolkodást és filozófiát. Kojève Hegel dialektikus logikáját nem absztrakt, hanem antropológiai módon értelmezte és olvasta, az úr-szolga viszony középpontba állításával (Descombes, 2017, pp. 31–37). Tehát az ontológiai nézőponttal szemben az antropológiai olvasat vált hangsúlyossá Kojève Hegel interpretációjában (Vanheeswijck, 2003, p. 98). Eszerint az emberi vágy abban különbözik az állati vágytól, hogy az nem közvetlenül egy valós, megfogható, konkrét fizikai tárgyra irányul, hanem mindig másvalaki vágyára. Csak akkor válik a vágy öntudattá, amikor az a másik vágyára irányul, ami mindig magában hordozza a konfliktus kialakulásának veszélyét. Hegel szerint az ember a mások általi elismerésre vágyakozik. Az úr-szolga viszony koncepciónak központi eleme a mások általi elismerés iránti vágyakozás. Ez túlmutat az anyagi dimenzión, tehát arról van szó, hogy az ember arra vágyik, hogy őt, mint létezőt, a lényegét ismerjék el mások. Ezzel az ember az élettől és a környezettől is függetlenedni kíván (Hegel, 1973, pp. 101–108). Girard ennek az antropológiai struktúrának egy újfajta leírását alkotta meg, a háromszög-szerkezetű vágy koncepcióját. A vágy tematikája szintén feltűnik több prominens francia gondolkodónál is, mint például Foucault, Lacan, Derrida (Vanheeswijck, 2003, p. 98), azonban valamennyi jelentős filozófus koncepciójának áttekintése túlságosan is szétfeszítené a dolgozat kereteit.

A tematikai összefonódásból és a második világháborút követő francia intellektuális-filozófiai kontextusból adódóan szükségesnek tartok egy rövid áttekintést nyújtani Hegel és

Girard vágyról alkotott koncepcióinak hasonlóságairól és különbségeiről, még annak tudatában is, hogy erre a terjedelmi keretek okán csak felszínesen van mód. Ehhez Andreas Wilmes *Portrait of René Girard as a Post-Hegelian: Masters, Slaves, and Monstrous Doubles* című tanulmányát használom vezérfonalul.

Hegel és Girard gondolkodásának számos közös és összehasonlítható eleme van. Noha más módon közelítettek meg bizonyos kérdésköröket, de feltűnő párhuzamok és hasonlóságok vannak Hegel és Girard gondolkodásában. Mindketten az interszubjektivitás (vagy Girard terminológiájával élve „interdividualitás”) koncepcióját képviselik az emberi vágy és erőszak vonatkozásában; kritizálják a modern individualizmust és romanticizmust; szoros kapcsolatot tételeznek a vallás és a tudomány között; valamint mindkettejük történelemfilozófiáját és szemléletét alapvetően karakterizálja a keresztény kinyilatkoztatás (Wilmes, 2017, p. 58).

Hegel és Girard gondolkodása közötti kapcsolat jobb megértéséhez elengedhetetlen a modern francia intellektuális kontextus figyelembevétele. Maga Girard úgy gondolta, hogy a mimetikus vágyra vonatkozó hipotéziseit hajlamosak összemosni, összekeverni Hegelnek a mások általi elismerés iránti vágyról alkotott koncepciójával. Mindazonáltal számos, a mimetikus elmélet recepciója szempontjából mértékadó szerző véli úgy, hogy Girard gondolkodására is éppoly nagymértékben volt hatással Alexandre Kojève Hegel interpretációja, mint generációjának többi neves intellektüeljére. Lucien Goldmann, aki fontos szerepet játszott Girard első fő művének, a *Deceit, Desire and the Novel* francia intellektuális recepciójában, Girard-t Karl Marx-szal és Lukács Györggyel hasonlította össze, és a hegeli filozófia örökségének jelét vélte felfedezni a mimetikus vágyelméletben. Goldmann összehasonlítása ráirányította a figyelmet Girard antropológiájának feltehetően hegeli aspektusaira. Az 1960-as és '70-es években a francia gondolkodók általánosan elutasítóan viszonyultak a hegeli filozófia irányába. Girard tehát egy olyan intellektuális generációhoz és körhöz tartozott, amely Kojève Hegel interpretációjából kiindulva közelítette meg a vágy problémáját, de igyekezett túlmutatni a hegeli koncepción. Mindazonáltal Girard aligha mondható tipikus anti-hegeliánusnak, mivel ő a hegeli dialektika immanens logikájának mintegy radikalizálása révén igyekezett meghaladni a német klasszikust (Wilmes, 2017, pp. 58–61).

Kojève Hegel interpretációjában az elismerésért való küzdelem válik az emberi történelem megértésének elméleti keretévé, amely így tulajdonképp nem más, mint a vágy története. Kojève olvasatában a történelem dialektikája nem mást, mint az uralom és szolgaság dialektikája. Az ember külvilággal való kapcsolatát alapvető szinten határozza meg a vágy, amely nem feltétlenül önmagukban az anyagi javakra, hanem a presztízszre irányul. Ugyanis a természeti világ tárgyainak birtoklásával, fogyasztásával, megsemmisítésével az ember

önmagában még nem emelkedik ki a biológiai létállapotból, márpedig az ember úgy viszonyul a környezethez, mintha abból kiemelkedne, hogy attól lényegileg elkülönül. Ennek az önképnek azonban igazolásra, elismerésre van szüksége, amelyet csak egy másik, hasonló önképpel és tudattal rendelkező ember adhat meg, aki szintén ugyanerre törekszik. Tehát a Másik egyfajta tükör, amelyben az ember megpillanthatja önmagát, ezáltal nyerve igazolást és elismerést. Ebben a viszonyban tulajdonképpen arról van szó, hogy ugyanazt a törekvést, az ugyanolyan és ugyanarra irányuló vágyat – a magasabb egzisztenciális létállapot iránti vágyat – látják meg egymásban a felek. Éppen ezért az ember arra vágyik, hogy a másik vágyának a tárgya legyen, ezáltal elnyerve azt az elismerést, amelynek révén kiemelkedik a környezetből (Kojève, 1980, pp. 3–30). Egy banális, hétköznapi példával szemléltetve: ideig-óráig örömet okozhat egy drága sportautó, de ha rajtam kívül senki sem látja, ahogyan elégedetten mosolyogva furikázok vele, akkor hamar eloszlik az autó birtoklása feletti öröm, mivel nem nyer visszaigazolást a dolog értéke, ami által kiemelkednék a környezetből, és így olyan státuszt testesítenék meg, amelyet irigyelnek mások.

Tehát az emberi vágy alapvetően a presztízsért való versengés mentén kialakult személyközi konfliktusok ügye, amelyben nem egy fizikai dolog belső tulajdonsága vagy annak tényleges értéke a fontos, hanem az, hogy annak birtoklása mennyire kelti fel mások figyelmét és vágyakozását, amely szituáció könnyedén erőszakos reciprocitásba, élet-halál harcba torkollik. Végül, Hegel szerint, ebből a helyzetből adódik, hogy lesz egy úr, aki akár az életét hajlandó feláldozni az elismerésért való küzdelemben, és egy szolga, aki végül megadja magát és behódol, elismerve a másik fél dominanciáját. Tehát a rivalizálás lezárultával egyfajta aszimmetrikus viszony alakul ki. Az úr számára a győzelem egyben vereség is, mivel az alávetett személy egy puszta tárgy szintjére degradálódik az ő nézőpontjából, így többé már nem képes a vágyott elismerést megadni, mivel alávetett. A szolga pedig, aki alulmaradt a küzdelemben, nyilvánvalóan éppúgy nem kapta meg a várt elismerést (Kojève, 1980, pp. 11–30).

Mind Hegel, mind pedig Girard számára a vágy és az erőszak jelensége személyközi, interperszonális kapcsolatok és viszonyok dolga. Mindketten úgy gondolják, hogy az erőszakot nem lehet egy szimpla agresszív ösztönre visszavezetni. Az erőszak és a kölcsönösség nagyon szorosan összefüggenek. A jó és a rossz kölcsönösség egyaránt megtalálható mindkét koncepcióban, azzal a feltevessel, hogy az előbbi magában hordozza az utóbbi kialakulásának kockázatát (Wilmes, 2017, p. 67).

A „különbség, elkülönböződés” az identitás vonatkozásában nagy szerepet játszik az emberi konfliktusok kialakulásában Hegel és Girard gondolkodásában egyaránt, de ellentétes

előjellel. Így ez az a pont, ahol a leginkább meg lehet ragadni a két koncepció közötti különbséget. Az ember önmeghatározása mindig másvalaki viszonylatában történik, akitől vagy amitől elhatárolódik, tehát minden identitáskonstruálásban benne van az „én nem az vagyok...” vagy az „én nem akarok olyan lenni, mint...” narratívája. Tehát a másságon, a különbségen van a hangsúly. Az alany célja az, hogy a másik elismerje az ő identitását, tehát a különbséghez való jogát. Ugyanakkor az elismerésért folytatott küzdelemben mindkét fél ugyanerre törekszik, így ebből az aspektusból pont, hogy hasonulnak. Ily módon, miközben mindketten az elhatárolódásra, különbségre törekednek, pont ez az, ami hasonlívá teszi a két személyt, hiszen ugyanaz a céljuk, ugyanarra vágnak, ugyanúgy viselkednek. Azonban a riválisok az elkülönülésre való törekvésük közben nem észlelik az egyformaságukat, hasonlóságukat, holott ez nyilvánvaló egy külső megfigyelő nézőpontjából (Wilmes, 2017, pp. 67–68).

Girard gondolkodásában a különbségnek van egyfajta pozitív aspektusa. Egyfelől a különbség, mint tér és időbeli távolság elválasztja egymástól az embereket, így ez elejét veszi a konfliktushelyzetek létrejöttének, mivel nem kerülnek egymással érintkezésbe és interakcióba az alanyok, tehát a vágyaik nem keresztezik egymás útját. Ergo a különbség fő funkciója ebben az értelemben az, hogy meggátolja az erőszak kialakulását, így Girard-nál idetartozik a hierarchia, az eltérő társadalmi szerepek, illetve a tiltások rendszere, általánosságban fogalmazva minden olyan megkülönböztetésen alapuló felosztás, amely meggátolja a rivalizálás kialakulását, ami fertőzésként terjedve diffúz erőszakhoz vezethet, veszélyeztetve az egész közösség létét. Ilyen módon a különbségek rendszere a szociális életben egyfajta stratégia a konfliktusok kezelésére, melynek célja, hogy elfedje az identitás, az egyformaság valóságát – ami erőszakhoz vezethet –, és mint ilyen, illuzórikus. Ebből adódóan a különbség önmagában nem magyarázza elégségesen az emberi, társadalmi, kulturális viszonyokat, és csak üres relativizmushoz vezet. Girard szerint ezért a hasonlóságokra kell koncentrálni, és ilyen hasonlóság mindenhol és minden időben, minden emberi közösségben az erőszak jelensége. A fertőzésként terjedő, diffúz erőszak fenyegetése az, amire reflektál a különbség. Másképpen fogalmazva, a „különbözetlenség” (*undifferentiation*) rémképe az, ami valós. Girard szerint minden kulturális és társadalmi különbség a vak és önkényes kollektív bűnbak mechanizmus mellékterméke (Girard, 1977, pp. 305–308).

Girard elméletében a különbözetlenség valósága és az elkülönülés, különbség illúziója a külső megfigyelő nézőpontjából válik világossá. A mimetikus rivalizálás eszkalációja során a szimmetria egyre inkább növekszik és beáll az antagonisták viselkedésében, tehát egyre jobban hasonulnak egymáshoz, hiszen egymás gesztusait utánozzák és tükrözik. Azonban a

szembenálló felek nézőpontjából tekintve az alanyok a lehető legkülönbözőbbnek tekintik magukat a másikkal képest. Fontos azt itt megjegyezni, hogy a mimetikus vágy nem összekeverendő a hasonlóság iránti vágygal. Girard pont az állítja, hogy az, amire vágyunk, különbözőnek tűnik, az valami más, mint mi magunk. A mimetikus rivalizálás modell-akadály fázisában a másik egzisztenciája, lény, létállapota az, amire vágyunk az alany, tehát ezt valami másként, tőle különbözőként érzékeli. Míg a külső megfigyelő szempontjából az ellenfelek viselkedésében beállt szimmetria az egyformaságukat és a hasonlóságot mutatja, addig a riválisok aspektusából a konfliktus az illuzórikus különbségre összpontosul. Girard szerint a mimézis preverbális és megelőz bármiféle reprezentációt, így az utánzásból kiinduló rivalizálás nem tudatos folyamat. Ezért lehet az, hogy a riválisok nincsenek tudatában a köztük lévő hasonlóságnak, és ragaszkodnak a különbséghez, egymástól való elkülönözödéshöz (Wilmes, 2017, pp. 68–69).

Hegel az Úr és a Szolga viszonyában rávilágít a kölcsönös függésre, sőt, a szerepek és a dominancia viszonyok megfordulásának lehetőségére is. Eddig Girard egyetért és elismeri, hogy ez nagyfokú hasonlóságot mutat a belső közvetítés mimetikus viszonyrendszerével. Azonban Hegel gondolkodásában az „úr” és a „szolga” terminussal fennmarad a szerepek közti különbség vagy aszimmetria elképzelése, ami viszont már nem kompatibilis Girard „kettős közvetítés” koncepciójával, amely fázisban a két alany egyszerre válik egymás számára modellé és akadállyá, így már hasonulnak egymáshoz, mivel beáll köztük a szimmetria.

Tehát Hegel és Girard koncepcióinak fő különbsége a különbség - egyformaság személyközi konfliktusban betöltött szerepében ragadható meg. Girard kritikával illeti Hegel-t a „hallucinációs kettőződés” esetében, amikor a mimetikus rivalizálás során az antagonisták egyformaságot illető ignorálása már egészen extrém mértéket ölt, és ez a tagadás, hárítás már hallucinációs tüneteket okoz. Az uralom-szolgaság dialektikájában túlságosan is hangsúlyos az aszimmetria, így Hegel nem világít rá a riválisok közti egyformaságra még akkor sem, amikor már gyakorlatilag semmi sem különbözteti meg őket a viselkedésükben. Tehát Girard olvasatában Hegel nem követi az elismerésért folytatott küzdelem koncepciójában felvázolt fonalat, ami az egyformaság, hasonlóság felé vezet és ilyen módon nem dialektikus, hanem az uralom-szolgaság dialektikájába helyezi át a problémát, amely továbbra is a különbségen, aszimmetrián alapszik, így Girard szerint Hegel elvéti a konfliktus forrásának megragadását (Wilmes, 2017, p. 70).

Girard szerint Hegel nem megfelelően kategorizál, ugyanis a francia gondolkodó szerint az eszmék, illetve teorémák és a vágyak két különböző logika szerint működnek. Girard úgy gondolja, hogy Hegel dialektikája egyfajta kategorikus hibán alapszik, mert tévesen jár el,

amikor az eszmék tulajdonságait, jellemzőit az emberi vágyakra is rávetíti, tehát ugyanolyan sajátosságokat tulajdonít a vágyaknak, mint az eszméknek. Elvont módon megragadva a fogalmak szintjén, az eszméket illetően az azonosság és a különbség megfelel az ellentmondásmentességnek és az ellentmondásnak, de ugyanez már nem mondható el az emberi vágyról. Ugyanis a vágyak azonossága elválaszthatatlan az alanyok közti ellentmondástól. Más szavakkal: két eszme azonossága azok ellentmondásmentességét, míg két ember vágyának azonossága a személyek közti ellentmondást jelenti (Wilmes, 2017, p. 71).

Wilmes azt is kiemeli, hogy a mimetikus elmélet szempontjából Hegel téves kategorizálása antropológiai szinten is tévútra visz. Úgy gondolja Girard, hogy az emberi erőszak „interdividuális”, kölcsönös jellege túlságosan is figyelmen kívül marad. Etológiai szempontból nézve Hegel úr-szolga dialektikája sokkal inkább az állatvilág dominancia viszonyait idézi, mintsem valami emberi jellegzetességet írna le. Hegel túlságosan is optimistának mondható amiatt a feltételezése miatt, hogy az alávetett személy halálfélelmének érzékelése, annak jele elegendő ahhoz, hogy meggátolja a domináns fél erőszakos viselkedésének további eszkalálódását, amely akár gyilkosságig fajulhat. Ez Konrad Lorenz fajon belüli és adaptív agresszió leírásával mutat hasonlóságot, hiszen Lorenz is arról számol be, hogy az állatvilágban a támadási hajlandóság megszakításához gyakorta elegendőnek bizonyul az ellenfél szorongásának látható jele, jelzése. Girard szerint ez az erőszak-gátlási mechanizmus fedezhető fel Hegel dialektikájában, amivel nem ért egyet. Kojève olvasatában az elismerésért folytatott küzdelem az, ami megkülönbözteti az embert az állatoktól. Girard szerint ez annyiban igaz, amennyiben ez a mimézis egyik következménye, de a „hipermimetizmus”, a felfokozott utánzás az ember elsődleges fajspecifikus jegye a francia gondolkodó szerint. A fejlett utánzás pedig sokkal alapvetőbb szinten határozza meg az emberi viselkedést és kapcsolatrendszereket, köztük – sok más mellett – a presztízsért folytatott küzdelmet és az erőszakot is, amely így nem szűkíthető csupán az úr-szolga dominancia viszonyra (Wilmes, 2017, p. 72).

Girard lényegében kifordítja a francia poszt-hegeliánus gondolkodók általános szemléletmódját, mivel szerinte pont, hogy nem a különbség, elkülönöződés, hanem az emberek konkrét hasonlósága, egyformasága az, ami kikezdi a dialektikus gondolkodás gyakorlatát (Wilmes, 2017, p. 72).

Az előzőekben azt igyekeztem összefoglalni, hogy Girard miként szólt hozzá a második világháborút követő, Kojève Hegel-olvasata által alapvetően karakterizált francia filozófiai diskurzushoz, amelynek tengelye a különbség-azonosság problémája. A következőkben a

korszak általános tudományfilozófiai alapproblémáinak mezőjében pozicionálom Girard gondolkodását.

1.3.2 Girard, a realista

A 20. század második felében, de még a 21. század első évtizedében, illetve napjainkban is – az az időszak, amelyben Girard élt és alkotott – rendkívül heves tudományfilozófiai viták zajlottak és zajlanak. Ezek háttérben komoly társadalmi és gazdasági, valamint elméleti és tudományos tényezők húzódnak meg, amelyek igen szoros összefonódásban állnak. Már eleve a „lövészárkok” egyes szekértáborainak ön- és egymással szembeni meghatározása is meglehetősen sematikus és pejoratív, ahogyan az Fehér Márta ironikusan írja:

„[...] az értelem fáklyavivői csapnak össze a sötétség erőivel, a tudományos racionalitás képviselői küzdenek az irracionalitás, az áltudományos posztmodern blöff terjesztőivel.” (Fehér, 2013, p. 1321)

Ezen viták intenzitását az is jelzi, hogy ezt a diskurzust gyakorta háborúként aposztrofálják, hiszen az nem mentes a személyeskedéstől, provokációtól és a botrányoktól sem (Fehér, 2002, p. 297; Gulyás et al., 2013, pp. 152–156). Ennek a hevesységnek – véleményem szerint – csak kisebb mértékben kiváltó oka a szintiszta tudományos igényű érvelés és érdeklődés, az egyes gondolati alapállások melletti kiállás, vagy, úgymond a „tudománynak a tudományért” való önreflexiója. Ennek a diskurzusnak a tudomány társadalmi helyzetét illető, aligha elhanyagolható aspektusa is van, amely igen komolyan érinti a kutatók egzisztenciális helyzetét. Az utóbbi két-három évtizedben a tudomány az úgynevezett „posztakadémikus” korszakba lépett. Ennek jellemzője az ipari, politikai, és gazdasági szempontok, illetve elvárások tudományos szférába való beszüremkedése, amelyek – sajnálatos módon – egyre inkább felülírják az egyes tudományterületek, de általánosságban magának a tudománynak belső logikáját és működését. A kutatások (és így a kutatók) finanszírozásában egyre kisebb részt vállal az állam, amelynek helyét egyre inkább a piaci szereplők, multinacionális nagyvállalatok veszik át. A tudomány, a kutatás, és maga a tudós erőforrássá válik egy-egy projekt végrehajtásában, amelynek irányát a profitorientált megbízó jelöli ki. A kutató kénytelen áruba bocsátani szaktudását a munkaerőpiacon, tehát a versenyszféra játékszabályai szerint tevékenykedni. A versengés és a rivalizálás intenzitása egyre inkább növekszik, mivel az állami-társadalmi finanszírozású pozíciók száma csökken (például az egyetemi helyek), a versenyszférát pedig már eleve a kompetitív alapú működési elv határozza meg. Az „igazság”

kutatására és leírására való törekvést felváltja a pénz-és profitorientáltság. A tudás, az ismeretek „szellemi termékek” váltak, amelyek már nem a kutató és a közösség/társadalom közös javait gyarapítja, hanem a megrendelő magántulajdona. Ez társadalmi oldalról a tudomány és a kutatók presztízsvesztésével, a bizalom megrendülésével jár, piaci oldalról pedig a kutatók teljesítményének kvantitatív szempontú mérésével, amely megosztja az egyes tudományágak képviselőit, mivel ezek a piaci versengés meghatározó mutatói, így ennek komoly anyagi és egzisztenciális konzekvenciái vannak.

Ez a törésvonal leginkább a természettudományok és a humántudományok képviselői között húzódik, amelyet csak tovább mélyít a piaci és kereskedelmi szempontok tudományos szférában való térnyerése, ahogyan arra Fehér Márta rámutat.

„A természet- és műszaki tudományok, valamint a társadalom- és humán tudományok közötti szakadékot gazdaság (piaci) tényezők mélyítik: egyrészt az egyre szűkösebb költségvetési erőforrások megosztásáért, másrészt az egyre bővülő ipari (piaci) erőforrások megszerzéséért és megtartásáért folyik a harc, amelynek ideológiai álcája a racionalizmus/irracionalizmus erőinek összeesése, másképpen: a józan, sikeres és kézzelfogható eredményeket produkáló természettudós/mérnök küzdelme a hibbant posztmodernnek [...] ellen, akik gátolni akarják a tudomány és a technika újabb vívmányainak megszületését.” (Fehér, 2013, p. 1326)

Noha jelen alfejezet fókuszában nem ezek a társadalmi-gazdasági tényezők állnak, de mindenképpen fontos ezeket is tekintetbe venni, mivel alapvető szinten karakterizálják napjaink tudományfilozófiai diskurzusát. A továbbiakban a vita episztemológiai oldalára koncentrálok, ismertetve a legalapvetőbb filozófiai álláspontokat és érveket, majd pedig elhelyezem Girard gondolkodását ebben a koordinátarendszerben.

A legalapvetőbb ismeretelméleti kérdésfelvetések, minthogy mi a tudás, az miképpen alapozható meg, hol húzódnak a megismerés lehetőségének határai, már az antikvitás óta foglalkoztatja a filozófia művelőit. A 20. században maga a tudomány és annak módszerei filozófiai reflexió tárgyává váltak, és létrejön a modern tudományfilozófia az ismeretelmélet egyik részterületként. Ropolyi László meghatározása szerint:

„A tudományfilozófia a tudományok filozófiai elemzésével és leírásával foglalkozik. A filozófia művelésének az a módja, amelynek elsődleges célja a tudomány természetének és működésmódjának lehető legteljesebb megismerése és leírása.” (Gulyás et al., 2013, p. 1)

Megkérdőjeleződik a tudomány státusza, az alkalmazott módszerek kitüntetettsége, megalapozottsága, megbízhatósága, illetve ellentmondásmentessége. Ennek következményeként a Platón és Arisztotelész által implicite elfogadott, majd Descartes révén megerősítést nyert episztemológiai alapfeltevések felülvizsgálatra kerültek, amelyek mintegy két és félezer éven át alapvető szinten karakterizálták a nyugati gondolkodást. Az egyik ilyen alapfeltevés az *objektivitás elve*, amely szerint a megismerés alanya, a megismerő (szubjektum) és a megismerés tárgya (objektum) a megfelelő módszerek és eljárások alkalmazásával teljesen elválaszthatók. Ebből adódik a *reprezentáció elve*, ami azt mondja ki, hogy a megismerő, kizárva a saját meghatározottságait, képes a megismerés tárgyát önmagában, torzításmentesen leképezni. Így, az *individualitás elve* értelmében a megismerő alany, szubjektum individuális, azaz elkülönül a többi, tőle kognitív szempontból azonos és egyenértékű megismerőtől. Azaz minden egyes megismerő „magányos szigetlakóként” (ezért hívják ezt a tételt Robinson Crusoe-elvnek is) vesz részt a megismerés folyamatában. Az *unicitás elve* szerint az igazság egyféle, amely adekvát módszerekkel elkülöníthető a hamis vélekedésektől, amelyek nagyon sokfélék lehetnek. Így, a *racionalitás elve* szerint létezik olyan egyedi és kitüntetett mód, módszer, amely által leírható az igazság. Ezek azok a főbb episztemológiai alapelvek, amelyeket az ezredforduló tudományfilozófusai sorra felülvizsgáltak (Fehér, 2013, p. 1315).

Számos eltérő megközelítés létezik a tudományfilozófián belül, de összességében valamennyi irányzat ugyanazon néhány kérdéskör mentén polarizálódik, úgymint, hogy mi is a tudomány, illetve, hogy az hogyan működik és változik. A 20-21. századi tudományelmélet alapproblémái, úgymint a verifikáció-falszifikáció, az univerzális hipotézisek és a szinguláris megfigyelési állítások viszonya, racionalizmus-relativizmus, realizmus-antirealizmus alapvetően ezekben a kérdésfelvetésekben gyökereznek.

Az 1920-as években a Bécsi Körben megjelent *logikai pozitivizmus*, majd pedig az abból kibontakozott analitikus tudományfilozófia irányzatának képviselőinek fő törekvése a tudományos megismerés normáinak minél konkrétabb meghatározása. Az irányzat szerint csakis a tudomány képes megbízható és tényszerű ismereteket produkálni, amelyeket a megismételhető kísérleti tapasztalaton és megfigyelésen alapuló induktív verifikáció szavatol. A logikai pozitivizmus a tudományra egyfajta nyelvi, logikai összefüggésrendszerként tekint. Az egyes kijelentések és állítások logikai szerkezete nyelvi szempontból vizsgálható, amelynek révén megállapítható azok értelmes vagy értelmetlen mivolta. Ilyen alapon elvetik a metafizikai kérdésköröket, mivel azok nyelvi szempontból értelmetlenek, nem a természetre irányuló kérdésfelvetések, és mint ilyenek, megválaszolhatatlanok. Ellenben a természetre vonatkozó valódi ismeretek minden tudományág számára kifejezhetőek egy egységes, közös nyelven.

Ilyen módon a Bécsi kör tagjai akceptálták az egységes tudomány lehetőségét, így nem láttak különbséget a természet- és társadalomtudományok között (Gulyás et al., 2013, pp. 28–29).

Karl Raimund *Popper* az 1935-ben megjelent *A tudományos kutatás logikája* című művében a Bécsi Kör által képviselt eszméket vizsgálta felül. A tudományos megismerésben a logikai pozitivizmus által javasolt induktív verifikáció helyett Popper úgynevezett kritikai racionalizmusában a deduktív falszifikáció eljárását („elméletek deduktív ellenőrzése”) ajánlotta. Szerinte az állítások és kijelentések vonatkozásában nem az értelmes/értelmetlen, hanem a tudományos/nem tudományos szempont tengelyén érdemes meghúzni a határvonalat. Popper a tudományosság kritériumaként a falszifikálhatóságot tette meg. Hume oksági relativizmusára alapozva úgy vélte, hogy induktív módon semmilyen állítást sem lehet igazolni, és ezért nem is teszi az indukciót a tudományos állítások alátámasztásának kizárólagos módszereszményévé. Ugyanis - állítja Popper - teljeskörű, minden kétséget kizáró igazolás már eleve nem is lehetséges, hiszen lehetetlen egy általános érvényű tudományos állítást véges számú megfigyeléssel és kísérlettel igazolni, mivel a jövőbeli vizsgálatok szempontjából Damoklész kardjaként ott lebeg a cáfolat lehetősége. Tehát hiába végzünk el n számú kísérletet egy adott abszolút igényű kijelentés igazolásának céljából, mindig nyitva marad az $n+1$. esetében az eltérő eredmény lehetősége. Ily módon minden tudományos elmélet szükségképpen hipotetikus jellegű. Így, Popper javaslata szerint egy tudományos elméletet úgy érdemes artikulálni, hogy annak minél nagyobb támadási felülete legyen, azaz minél több megfigyelhető aspektussal rendelkezzen, ezáltal mindinkább ki legyen téve a megcáfolás lehetőségének. Minél ellenállóbb egy elmélet a falszifikációs kísérletekkel szemben, annál inkább tekinthető megalapozottnak és érvényesnek. Tehát egy-egy tudományos állítás sohasem tekinthető véglegesnek és „lezárt ügynek”, akármennyi pozitív kísérleti és megfigyelési eredmény is szóljon mellette. Ezek legfeljebb csak átmeneti, ideiglenes érvényű igazolást jelentenek. Egy elmélet mindaddig, amíg kiállja a falszifikációs törekvések próbáját, „korroborálva van”, azaz a sikertelen cáfolat révén nyer megerősítést (Popper, 1997, pp. 38–39).

Noha a logikai pozitivizmus és a popperianus tudományfilozófia között jelentős szemléletbeli különbségek húzódtak, alapvetően mindkét irányzat a tudományos racionalizmus és a tudományos realizmus talaján áll. Ezt a vitát azonban Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezete* című könyve új mederbe terelte. Paradigmaelméletével Kuhn rávilágított a tudományos ismeretek és módszertan történeti kontextus általi meghatározottságára. Tehát azt, hogy mit tekintünk igaznak, és azt hogyan támasztjuk alá, nagyban befolyásolják az adott történelmi, társadalmi és kulturális körülmények is (Kuhn, 2000, 55-62). Ezzel Kuhn alapjaiban ingatja meg a tudományos objektivitás elvét. Arról van

tehát szó, hogy a tudományos elméletek közötti választást nem csupán objektív tényezők vezérlik, hanem szubjektív faktorok is közrejátszanak, mint például a tudós életrajzi háttére vagy a személyisége. Ez a szempont óhatatlanul is lendületet adott a relativizmusnak, jóllehet maga Kuhn elhatárolódik ettől a gondolati alapállástól. Kuhn újragondolja az objektív-szubjektív kritériumok kategorikus megkülönböztetését, és az elméletválasztást vezérlő szabályok helyett a választást vezérlő értékekről beszél. Ezek az értékek – mint például a pontosság, a konzisztencia, a hatáskör, az egyszerűség és a termékenység – képezik a közös elvi alapot az elméletválasztás számára, de ezekhez különféle módokon lehet viszonyulni. Tehát az értékek, mivel nem egzakt módon előírt szabályok, teret engednek a különféle értelmezéseknek és véleménykülönbségeknek (Kuhn, 1999, p. 108).

Kuhn nagyhatású munkáját követően az 1960-as '70-es évektől a racionalizmus-relativizmus vitájának tengelye képezi a tudományfilozófiai diskurzus fő vonalát. Ez tehát lényegében a tudomány, a tudományos igazság, valamint a tudományos megismerés mibenlétéről és státuszáról szól. Azaz olyan alapkérdésekről folyik a vita, minthogy:

„[...] vajon megalapozható-e és mi módon a tudományos megismerés epistemológiai és metodológiai kitüntetettsége, s hogy vajon a tudományos igazság meg az elérésére szolgáló módszer unikális és történelmileg/társadalmilag invariáns-e. A vita tétje az volt, hogy sikerül-e megmutatni, hogy (a nyugati típusú) tudomány az objektív, igaz megismerés *egyetlen* járható útja, amelynek egyes szakaszai *szükségszerűen* következnek egymásra, s amelyben az elért, tudományos módszerekkel igazolt ismeretek *abszolút, változatlan érvényességűek*.” (Fehér, 2013, p. 1313)

Tehát a tudományos racionalitás státuszának, kitüntettségének kérdése képezi a viták központi problémáját, amelyre több megoldási javaslat és koncepció is született.

Az egyik ilyen elgondolás, amely már az 1970-es évek elején létrejött, Willard van Orman Quine *epistemológia naturalizálásának* programja. Számára a filozófia tulajdonképpen a természettudomány egyfajta kiterjesztése. Quine az epistemológiát a kognitív pszichológiára alapozza, azaz számára az ismeretelmélet tulajdonképpen a tudományos tudás megszerzésének módját leíró pszichológiai megközelítés. Tehát maga a természet „véste, programozta bele” az élőlények elméjébe a megismerés adekvát módját. Ergo a tudományfilozófia sokkal inkább leíró jellegű, mintsem normatív. (Van Quine, 1999, pp. 254–257).

Egy további, meglehetősen megosztó koncepció a David Bloor által körvonalazott *tudásszociológia* úgynevezett *erős programja*, amelyet az 1970-es évek második felében fogalmazott meg. Érdeemes megjegyezni, hogy a tudásszociológia nem összekeverendő a

tudományszociológiával. Míg az előbbi a tudomány tartalmát illető kijelentésekkel operál, addig az utóbbi a tudomány művelőinek kvantitatív és kvalitatív elemzésére koncentrál, valamint az adott intézményes keretek és motivációk vizsgálatával (Fehér, 2017, p. 1029). Bloor, aki programját Durkheim, Mannheim, illetve Znaniecki munkáira alapozza, négy fő tételt határoz meg. Az (1) *oksági tétel* a tudást és a vélekedést, a megismerést előidéző tényezőkkel foglalkozik, amelyek között pszichológiai (naturális) és szociológiai (szociális, társas) faktorok egyaránt közreműködnek. A (2) *pártatlanság tétele* szerint az igaz és hamis vélekedés, illetve tudás, valamint a racionálisnak és irracionálisnak tekintett megismerési módok egyaránt okságilag magyarázandók. (3) Ezen magyarázat módját Bloor a *szimmetria-tétel* szerint irányozza elő, azaz mind az igaz, mind pedig a hamis vélekedéseket ugyanolyan típusú okokkal kell magyarázni, tehát a naturális és szociális tényezőkkel egyaránt. (4) A *reflexivitás-tétel* pedig azt mondja ki, hogy mindezek az alapelvek éppúgy vonatkoznak magára a tudásszociológiára is (Bloor, 1999, p. 290). Bloor erős programjának alapelvei közül leginkább a szimmetria-tétel váltja ki a legnagyobb vitákat, mivel a hagyományos tudományfilozófia képviselői és a kutatók többségének számára elfogadhatatlan a racionális és az igaz tudás társas faktorokkal való magyarázata. Nézetük szerint pont az a fő jellemzője az igaz és racionális tudásnak, hogy abban nem játszanak szerepet a szociális tényezők, mivel azok csak torzítanak az igazságot, a természetre vonatkozó tudást (Fehér, 2013, p. 1313).

A racionalizmus-relativizmus vita egyik, jelenleg is aktív és dinamikus színtere a *realizmus-antirealizmus* vita, amely alapvetően a meg nem figyelhető jelenségekre, illetve létezőkre, azaz a teoretikus entitásokra vonatkozó tudományos megállapítások igazságáról szól. Girard gondolkodása ezen a tengelyen pozícionálható a leginkább, így a továbbiakban eme két filozófiai alapállás legfőbb érveire fókuszálok, amelyhez Samir Okasha *Philosophy of Science: A Very Short Introduction* című kiváló áttekintő munkáját veszem alapul. Ezt az áttekintést azért is tekintem kiemelt fontosságúnak a mimetikus elmélet szempontjából, mivel meglátásom szerint a kritikák egy jó része tulajdonképpen a realizmus-antirealizmus álláspontjainak szembenállásán alapul, valamint, nem mellékesen, erre vezethető vissza Girard és Derrida gondolkodásának fundamentális különbsége.

Elöljáróban annyit mindenképpen fontos kihangsúlyozni, amelyre eddig csak implicite utaltam, hogy a hagyományos realizmus-idealizmus probléma a metafizika területéhez tartozik, de jelen írásban kizárólag ennek a kortárs tudományelméleti vonulatára koncentrálok, tehát a realizmus-antirealizmus/instrumentalizmus tengelyre fókuszálok. Így a továbbiakban a realizmus terminust a tudományos realizmus, mint tudományfilozófiai alapállás értelemben

használok, míg a realista alatt ennek az irányzatnak a képviselőjét, a tudományos realistát értem.

Az egyik legrégebbi és legalapvetőbb vita a filozófiában a realizmus és az antirealizmus problémaköre mentén polarizálódik. A *realizmus* azon alapszik, hogy a fizikai világ az emberi észleléstől és gondolkodástól függetlenül létezik. Ezzel szemben az idealizmus azt a gondolati alapállást képviseli, hogy a fizikai világ igenis függ az emberi tudat működésétől. A realizmus azon az elven alapszik, hogy a tudomány a világ igaz leírását célozza, amely törekvés gyakran sikeresnek is tűnik, hiszen a mérnöki és technikai vívmányok mind ezt látszanak megerősíteni a hétköznapi tapasztalatok szintjén is. Tehát a realisták szerint egy jó tudományos elmélet az olyan, amely igaz módon képes leírni a világot a maga valóságában, olyannak, mint amilyen (Okasha, 2002, pp. 54–55).

Az antirealisták úgy vélik, hogy a tudomány célja olyan elméletek megtalálása, amelyek empirikusan megfelelőek, vagyis amelyek helyesen jósolják meg a kísérlet és a megfigyelés eredményeit. Ha egy elmélet tökéletesen megfelel a tapasztalatnak, az antirealisták számára felesleges a további kérdés, hogy az vajon valóban leírja-e a világot.

A realizmus és antirealizmus közötti kontraszt az olyan tudományok területén válik a legégetőbbé, amelyek a valóság nem-megfigyelhető tartományaival és részeivel is foglalkoznak, mint például a fizika esetében. Az antirealisták szerint a tudományos elméletalkotás célja sokkal inkább az empirikus adekvátság, mintsem maga az igazság. Például amikor a fizikában közvetlenül meg nem figyelhető elemekről, atomokról, szubatomi részecskékről beszélnek, az antirealizmus szerint ezek nem valódi létező entitások, hanem segédfogalmak, amelyeket a megfigyelhető jelenségek előrejelzésére és leírására használnak. Az antirealizmust azért nevezik olykor instrumentalizmusnak is, mert ezen gondolati alapállás szerint a tudományos elméletek sokkal inkább a megfigyelhető jelenségek előrejelzésének az eszközei, mintsem a mögöttes valóság leírásai.

Az *antirealizmus* egyik fő érve azon alapszik, hogy valójában nem vagyunk képesek a valóság megfigyelhetetlen részéről biztos ismeretet szerezni. Ez a látásmód az empirizmusból fakad, amely azon a filozófiai nézeten alapul, amely szerint az emberi tudás csakis a tapasztalaton nyugszik, tehát a tudományos ismeret a megfigyelési tartományunk mértékére korlátozódik.

A *realisták* úgy gondolják, hogy a tudományos ismeretet nem határolja le a megfigyelési kapacitásunk limitáltsága. Azon az állásponton vannak, hogy a tudományos ismeret valódi lényegi tudást jelent a valóság megfigyelhetetlen tartományát illetően is. Ha valami korrekt leírása egy jelenségnek, akkor a realisták szerint minden okunk megvan rá, hogy azt igaznak

tekintsük, így létező entitásoknak tételezzük azokat, mint például az atomok esetében. A „nincsenek csodák” a realizmus egyik fő érve, amelyet a tudományos realisták az egyes magyarázati modellek empirikus sikereivel igyekeznek alátámasztani. Ez az érv Hilary Putnam nevéhez fűződik. Szerinte az elméleti modellek gyakorlati sikeressége igazolja a magyarázat érvényességét, tehát az a valóság adekvát leírása. A realisták szerint valamennyi technológiai vívmány léte és hatékonysága ezt támasztja alá. Például lehet, hogy az atomi részecskéket nem tudjuk közvetlenül megfigyelni és érzékelni, de az ezek léteire alapozott technológiák működnek, tehát a modell a valóság igaz leírása (Okasha, 2002, 55-59).

Az antirealizmus válasza a „nincsenek csodák” érvre maga a tudománytörténet. Ellenvetésük lényege, hogy számos példa hozható fel olyan elméletekre és modellekre, amelyek ugyan empirikusan sikeresek voltak az adott korban, de később megcáfolták a mögöttük lévő elméleti magyarázatot.

A realisták válasza az antirealisták tudománytörténeti ellenvetésére az empirikus sikeresség kritériumának két módosításában artikulálódik. Az egyik, hogy a magyarázati modellek esetében az empirikus sikerességhez már az is elegendő elvárás, ha az megközelítőleg igaz. Ez lehetővé teszi a realizmus képviselői számára, hogy a jelenlegi tudományos elméletek későbbi lehetséges cáfolataival is kalkuláljanak, mondván, hogy mégha nem is teljes mértékben igazak, de úgymond jó úton haladnak. A realisták részéről a másik módosítás az empirikus sikeresség kritériumát illetően az, hogy ez nem pusztán az adatok rendszerezését jelenti, hanem az új megfigyelések és előrejelzések számára is alapot nyújt. Noha ez a kitétel csökkenti a tudománytörténeti korpuszból felhozható ellenpéldák számát, de azért nem teljesen nullára.

A realizmus képviselőinek egyik fő érvelési stratégiája, hogy a megfigyelhető és megfigyelhetetlen közötti elválasztás elvének filozófiai nehézségeire hívják fel a figyelmet. Az antirealisták egyik központi érve a realizmus ellen az, hogy a megfigyelhetetlenről nem lehet teljesen bizonyos ismeretet alkotni, tehát a tudományos elméletek nem a valóságot írják le, hanem az emberi kogníció függvényei. A realisták szerint a megfigyelhető és nem megfigyelhető jelenségek közötti elválasztás problémás, mert van, ami közvetlenül nem észlelhető az emberi érzékszervekkel, de megfigyelhető és észlelhető más eszközökkel. Ez a kitétel alapot adhat némi önkényességnek, vetik ellen az antirealizmus képviselői.

Az úgynevezett alulmeghatározottság érve az antirealisták egyik, a realizmussal szembeni központi ellenvetése. A realisták szerint a megfigyelhető jelenségekről szerzett tények nyújtják az adatokat és az alapot a nem megfigyelhető jelenségekkel foglalkozó elméletek számára. Az antirealisták ezzel szemben pedig azt állítják, hogy az empirikus adat „alulmeghatározott”, amelyre az elméleti kutatók építkezni kívánnak. Tehát arról van szó, hogy

az adatokra számos különböző, egymást kizáró elmélet is alapozható, azaz minden elmélet egy-egy lehetséges, különböző, akár egymásnak ellentmondó magyarázatot nyújt ugyanarra adatra, illetve megfigyelésre (Okasha, 2002, pp. 60–67).

A realizmus-antirealizmus vita valamennyi képviselőjének és argumentációjának részletes ismertetése és elemzése monografikus igényű vállalkozás lenne, amely már meghaladná a jelen disszertáció kereteit, így, tudatosítva a dolgozat korlátait, kénytelen vagyok ettől eltekinteni. Azonban, amennyiben az antirealizmust episztemológiai szempontból összekötjük a relativizmussal, akkor a realista álláspont érvei mentén a dekonstrukció kritikája is felvázolható, amely tulajdonképpen egyenlő a realista Girard tudományfilozófiai háttérével. Parragh Szabolcs *A dekonstrukció mint ismeretelméleti relativizmus* címet viselő tanulmányában Hilary Putnam *Realism with a Human Face* munkájára alapozva episztemológiai szempontból összeköti a relativizmus filozófiai irányzatát a dekonstrukcióval. Ezért, jelen főfejezet záróakkordjaként röviden ismertetem a legfontosabb érveket a relativizmus ellenében, amelyhez Parragh tanulmányát használok vezérfonalul. Végezetül pedig erre az absztrakt érvelési háttérre alapozva, mintegy konkrét példaként összegző áttekintést nyújtok Girard és Derrida koncepciói közötti hasonlóságokról és különbségekről, amelyek, mint ahogyan arra már korábban utaltam, meglátásom szerint ezekre az érvekre vezethetőek vissza, mivel tudományfilozófiai szempontból Girard a realizmust, Derrida pedig a dekonstrukciót, ezzel együtt pedig a relativizmust-antirealizmust képviseli.

Parragh tanulmányában az analitikus filozófia és a dekonstrukció közötti párbeszéd lehetőségét vizsgálja, ütköztetve a leglapvetőbb álláspontokat. Putnam alapján rámutat, hogy tulajdonképpen mind a realizmus, mind a relativizmus kapcsán ugyanabban az alapelvben vagy törekvésben gyökerezik a két álláspont kritikája: mindkét irányzat az úgynevezett „God’s Eye View” külső, „isteni nézőpont” elérése törekszik, azaz egy olyan episztemológiai pozícióra, amely kívül van a vizsgált valóság körén. Ez komoly filozófiai, illetve halmazelméleti problémát vet fel: hogyan lehet a megfigyelő, mint a valóság egy eleme kívül magán a valóságon? A leírás szintjén is komoly paradoxont jelent mindez, hiszen hogyan lehet interpretálni egy nyelven kívüli nézőpontból? Putnam „emberarcú realizmusa” tulajdonképpen egy köztes program felvázolása, noha végleges válaszokkal természetesen ő sem tud szolgálni (Parragh, 2006, pp. 1–7).

Putnam mind a metafizikai realizmust, mind a relativizmust, mint szélsőséges álláspontokat kritika tárgyává teszi. A metafizikai realizmust illetően elutasítja azt a hozzáállást, hogy a világot, a valóságot attól függetlenül képes lenne az ember leírni, mintegy „isteni nézőpontból”. Tehát eszerint nem lehetséges az, hogy a megfigyelő olyan leírását adja

a világnak, amely egyszerre tartalmazza őt magát is mint belső és külső tényezőt, mint a leírt világ részét, és egyszerre, mint az attól független leírót. Putnam, noha kritizálja a realizmust, mégis azt az irányultságot képviseli. Ámbár tisztában van a realizmus elleni kifogásokkal, azonban a relativizmust még inkább elveti. Erre több érve is van, amelyek közül talán a legfontosabbak: a következménykritikai érv; a metanyelvi tisztázatlanság érve, a relativizmus öncáfoló karaktere; valamint a jövő érv.

A *következménykritikai érv* szerint a relativizmus teret enged mindenféle véleménynek és látásmódnak, mégha azok nem is tekinthetők kellően megalapozottnak az adott kérdés vagy probléma tekintetében. Ez főleg a társadalmi együttélés és a társadalmi alrendszerek dimenziójában tesz szert különös jelentőségre, például egy asztalos vagy egy kultúrakutató nem illetékes az orvoslásban, tehát ennek az érvnek komoly etikai, kulturális és pragmatikus dimenziója is van. Tehát igenis fennál az az obligát helyzet, hogy az egyes területeket és foglalkozásokat illetően vannak bölcsőbbek és szakértők, illetve hozzá nem értők.

Putnam másik, és alighanem a legfőbb ellenérve a *relativizmus öncáfoló karakterére* irányul. Amennyiben abszolút érvényű kijelentést tesz - márpedig azzal operál, hiszen a relativizmus abszolúte elutasítja az igazság és az igazoltság fogalmait - saját előfeltevéseinek mond ellent, amely szerint ugye nem lehetséges objektív és általános érvényű kijelentéseket tenni, noha maga ez az irányzat is egy ilyen tételszerű elven alapul. Tulajdonképpen itt az „isteni nézőpontra” való törekvés sejlik fel, hiszen a relativizmus is egy olyan külső pozíciót vindikál magának, amely tételezésének a lehetőségét is elutasítja.

A *jövő érv* értelmében pedig a relativista aligha tehet bármiféle előrejelzést, hiszen a saját premisszáik értelmében lehetetlen bármit igazolni, így ez éppúgy vonatkozik a relativista álláspontra is. Tehát elvi szinten csak pontszerű, „itt és most” érvényességű kijelentéseket tud tenni a relativista (PUTNAM, 1990, pp. 18–29).

Putnam a dekonstrukciót olyan filozófiai programnak tekinti, amely, szembesülve az episztemológiai korlátokkal, elutasítja az elméletalkotást és az igazolás lehetőségét, így a relativizmus felé fordul. Ezt összefüggésbe hozza Thomas Kuhn *inkommenzurabilitás* fogalmával, amely szerint a tudományos paradigmák összemérhetetlenek, sőt, az egyes korok tudósainak fogalmai és a vizsgált objektumok is különböznek, azaz teljes más világokról van szó, így az interpretáció is esetlegessé válik. Putnam értelmezésében mindez az abszolút érvény utáni vágyra vezethető vissza, ami az objektivitás elutasításával jár a relativista episztemológia részéről. Rusztikusan fogalmazva arról van szó, hogy a dekonstrukció (és a relativizmus) képviselői éppúgy valami általános érvényű kijelentést szeretnének tenni, ám ennek nehézségeivel szembesülve tagadják ennek lehetőségét, és pont ez, mint generális állítás lesz

ezen irányzatok mondhatni dogmatikus alapelve. Putnam szerint attól még, hogy nehézségekbe ütközik, vagy egyenesen lehetetlennek tűnik egyszerre abszolút és objektív érvényű kijelentéseket alkotni, még nem jelenti azt, hogy akkor az objektivitásra való törekvést teljesen fel kellene adnunk, és ilyen módon bármit kijelenthetünk a végső bizonyíthatatlanságra és igazolhatatlanságra hivatkozva. Tehát mégis csak van valamilyen racionális, objektív kritérium, amely alapján rangsorolni lehet az egyes narratívák között, amelyek egy adott terület vagy problémakör szempontjából aligha tekinthetők egyenrangúnak (Parragh, 2006, pp. 14–16). Erre utal a következménykritikai érv – ahogyan például egy atomfizikus véleménye kevésbé releváns társadalomtudományi kérdésekben, úgy egy kultúratudós se hajtson végre műtéti beavatkozásokat. Számos olyan terület van, amelyben nem releváns a véleményünk, de attól még botorság elutasítani egy kellően magas szinten kvalifikált szakértő véleményét a szakterületét érintő kérdésekben, pusztán arra hivatkozva, hogy ez éppúgy rá is igaz, mivel ő sem tudhat mindent.

A dekonstrukció relativista vonásainak feltárására és arra épített kritikai törekvés nehézségekbe ütközik. Leginkább Derrida az, aki elutasít mindenféle tétel-alkotási törekvést, tehát kívül helyezkedik a filozófiai gondolkodást vezérlő normákon, így erre hivatkozva elutasít minden, ilyen alapon történő kritikát. Azaz arról van szó, hogy úgy tekint a munkásságára, hogy azzal nem alkot elméletet, így az nem is analizálható olyan módon, ahogyan az elméleteket szokás vizsgálni. Derrida a filozófiai helyett sokkal inkább az irodalmi nyelvhasználatba helyezi el gondolkodását, nem véletlen a dekonstrukció irodalomtudomány területén való térhódítása. Tehát Derrida elutasítja a dekonstrukció definiálását.

Noha a dekonstrukció elutasítja a formalizált tételszerű meghatározás és megragadás törekvését, azonban mégiscsak artikulálható néhány körülhatárolható mozzanata:

„[...] azonosítható olyan filozófiai törekvésként, amelynek céljai elsősorban: 1) a metafizikai hagyomány Heidegger megkezdte de(kon)strukciójának továbbvitele; 2) mely feladat végrehajtása során a dekonstruáló újraolvasás olyan metodikát kap, melynek fő eszköze a szöveg figuratív, retorikai karakterének poétikai analízise, mivel elsősorban éppen a tropikus karakter adja minden szöveg ellenállását a stabilizáló interpretációkkal szemben; és végül 3) a dekonstrukció törekvéseivel együtt jár a filozófia – vélt vagy valós – autoritativ pozíciójának kritikája, elsősorban annak révén, hogy felszínre kerül, a filozófia nyelve milyen módon és milyen mértékben kiszolgáltatott az irodalmi nyelvhasználatnak.” (Parragh, 2006, pp. 204–205)

Tehát ilyen módon realista, illetve analitikus szempontból mégiscsak olyan filozófiai irányzat bontakozik ki, amely ugyan nem határozza meg önmagát tételszerűen, de mégis beazonosítható

vonásokkal rendelkezik, amelyek az ismeretelméleti relativizmus alapvetéseivel állíthatóak párhuzamba.

Ezen a ponton tér rá Parragh a relativizmus elleni érvek *dekonstrukcióra* való vonatkoztatásának lehetőségére. A *következménykritikai érv* szerint a dekonstrukció teret enged mindenféle, objektivitást nélkülöző interpretációknak is, tehát lényegében bárki bármit állíthat, bárki bárhogy értelmezheti a szöveget, legyen az bármilyen megalapozatlan is. Nincsenek kritériumok, már a legalapvetőbb racionalitásnak és a józan észnek sem szükséges megfelelni, nincs egy kánon, mivel minden interpretáció a saját jogán válik érvényessé. Ennek igencsak komoly következménye, hogy ez kihúzza a talajt az egyes narratívák kritikája, illetve a párbeszéd és a vita lehetősége alól. Ugyanakkor ez nagyobb mozgásteret tesz lehetővé, hiszen a hagyományos, rögzült, kanonikus olvasatok kényszerítő erejével szemben felszabadítólag hat. Mindazonáltal nincs garancia a következetes interpretációra sem, tehát ennek a szabadságnak két oldala van, annak pozitív és negatív következményeivel egyaránt.

A legnagyobb elméleti kihívást jelentő metanyelvi tisztázatlanság érve, azaz az *öncáfoló jelleg* éppúgy megfigyelhető a dekonstrukció vonatkozásában is, hiszen olyan racionális és objektív nyelvi pozíciót jelöl ki magának, amely kijelölésnek még a lehetőségét is tagadja. Tehát abszolút érvényességű kijelentéssel operál annak nevében, hogy ilyen nem lehetséges. Még egyszerűbben megfogalmazva: mást mond, mint amit tesz.

A *jövő érv* esetében némileg más a helyzet, amennyiben a dekonstrukciót módszerként vesszük tekintetbe. Ebben az esetben nem az olvasatok tartalmával és értelmezésükkel van dolga (amelyek ugye nem lehetnek kritika tárgyai, ahogyan azt láthatjuk a következménykritikai érvnél), hanem magának az értelmezési módnak, az interpretáció megképződésének a lehetőségével, annak rögzülésével vagy háttérbe szorulásával. Tehát a dekonstrukció nem is tekinti feladatának a tudományos előrejelzést, ilyen módon igyekszik kívül helyezkedni a hatástörténeti dimenzión. Azonban maga a dekonstrukció is egy narratíva, értelmezési lehetőség a sok közül, így képtelen kívül helyezkedni a hatástörténeten, tehát a temporális dimenzióban is feloldódik a magának vindikált külső pozíció. Noha a dekonstrukció nem tekint önmagára megragadható elméletként, tagadja, hogy lennének tételei, így nem is lehet kritika tárgya, azonban mégis rendelkezik jól artikulálható célokkal és törekvésekkel. Így a dekonstrukció lehetséges olvasatokat nyújt, tehát mégiscsak kommunikál a jövővel, mivel az egyes interpretációk időbeli síkon való státuszát illető megállapításokat is tesz, mégha csak annyiban is, hogy azok létrejöhetnek, tartósak-e, illetve eltűnhetnek.

Tehát így fest az az általános teoretikus és argumentációs háttér, illetve koordinátarendszer, amelyben Girard mint a tudományos realizmus, és Derrida, mint a

dekonstrukció képviselőjének gondolkodásmódja elhelyezhető és ütköztethető. Ahogyan arról már korábban, Girard filozófiához való viszonyulásának fejtegetésekor is szó volt, őt magát nemigazán foglalkoztatta saját filozófiai pozíciójának kijelölése, mindazonáltal számára a realizmus evidens, mintegy magától értetődő alapállás.

„If I go out, I’m going to find the corner bakery, which was there yesterday and will be there tomorrow. I can’t help thinking that this certainty and regularity of our perceptions reveals a fundamental dimension of the real, of created being. This realism is implied in all of my work.”¹⁶ (Girard, 2014c, p. 53)

„Yes, I have always been a realist, without knowing it. I have always believed in the outside world and in the possibility of knowledge of it. No new discipline has ever produced any durable results unless it was founded on common-sense realism. This I would say is a principle that has always been verified. [...] and I think you have to take the real seriously.”¹⁷ (Girard et al., 2017, p. 28)

Száma a mimézis, mint viselkedési mintázat és struktúra, valamint a kultúrák eredetét jelentő bűnbak mechanizmus és a mögöttes áldozat olyan generális faktualitások, amelyeket igenis meg lehet ragadni, le lehet ezeket a jelenségeket írni. Noha ezek nem konkrét, érzékszerveinkkel direkt módon érzékelhető entitások, hanem az emberi viselkedést fundamentális szinten meghatározó tényezők, de mint a valóság mintázatai, igenis komolyan veendőek. Girard realizmusa, illetve a filozófiához való viszonyának dinamikája legjobban a dekonstrukcióval történő párbeszédjében mutatkozik meg.

Jacques Derrida, a dekonstrukciós eljárás atyja a szemantikai jelek értelmezésével kapcsolatban, Ferdinand de Saussurere építve és őt tovább fejlesztve, illetve radikalizálva vezeti be a „*différance*” fogalmát. A francia kifejezés ebben az írásmódban Derrida saját alkotása, hiszen a szokványos írásmód *différence* lenne. A szintaxisbeli különbséget fonetikusán nem lehet érzékelni, s ez a nem érzékelhetőség jelenti Derrida gondolatmenetének kiindulását. Ez a hallhatatlan vagyis süket különbség éppolyan, mint a különbségek játéka, mely a nyelv legkisebb, jelentést megkülönböztető egységeit alkotja és hozzáférhetővé teszi az érzékelés és a megértés számára. Derrida egész filozófiáját jellemzi az a törekvés, hogy térben

¹⁶ „Ha kimegyek, meg fogom találni a sarki pékséget, ami ott volt tegnap és ott lesz holnap is. Nem tudok nem arra gondolni, hogy az észleléseinknek ez a bizonyossága és rendszeressége, szabályszerűsége a valóságnak, a teremtett létezőnek az egyik alapvető dimenzióját tárja fel. Ez a realizmus minden munkámban benne rejlik.” (saját fordítás)

¹⁷ „Igen, minduntalan realista voltam, anélkül, hogy tudtam volna róla. Mindigis hittem a külvilágban és annak megismerésének a lehetőségében. Soha egyetlen új tudományág sem hozott tartós eredményeket, hacsak nem a józan realizmuson alapult. Azt mondanám, hogy ez az elv mindig beigazolódott. [...] és úgy gondolom, hogy a valóságot, a realitást komolyan kell venni.” (saját fordítás)

és időben megnyissa a kifejezések és álláspontok szokványosan használt értelmét és ezzel új tereket nyisson meg a további értelmezések számára. Dekonstrukciójában ilyen értelemben nem rombolni szándékozik, hanem bizonyos értelemben visszaállítani egy értelmezés előtti állapotot, egyfajta hely nélküli helyet (*khóra*), elhelyezés előtti teret, amely beindíthatja és felerősítheti a diskurzus alkotás folyamatait. Ennek a programnak egyik kulcskifejezése a *différance* francia kifejezés Derrida által kifecskéztetett változata. A *différance* derrida-i kifejezés a *différer* francia igére megy vissza, amely egyrészt megkülönböztetni-t jelent, ami által a (jelentés)különbségek mintegy térben eltávolítódnak egymástól. Másrészt ugyanez az ige azt is jelenti: eltolni vagy visszaállítani, ami által az idő síkján zajló aktivitás jelenik meg, az előző, illetve a következő eltérése a jelenlegitől. E gondolatmenet mentén érzékelhető, hogy Derrida *différance* kifejezése nem egyszerűen egy fogalmat vagy egy eseményt akar kifejezni, hanem egy alapvető viszonyulást vagy hermeneutikai stratégiát akar fémjelteni. Ennek a fundamentális viszonynak a közegében minden kifejezés egy értelmezési láncolat kiinduló pontját jelenti, amelyben a tér és az idő mellett az illetékesség hatalmi összefüggései is feltáruznak. Derrida hangsúlyozza, hogy a *différance* nem valamely alkotó alany terméke, hanem olyan okozat, amelynek nincsen oka. Nem a megismerő és megszólaló alany alkotja meg a különbséget, hanem a különbség maga olyan alapvető dimenziója a nyelvnek és ezzel a jelek univerzumának, hogy a szubjektumot ez a *différance* teremti (Derrida, 1991, pp. 43–63).

Girard és Derrida gondolkodása közötti párhuzam, és ugyanakkor a legalapvetőbb különbség is elsősorban a bűnbak mechanizmus hipotézise kapcsán válik világossá. Andrew J. McKenna egy egész könyvet szentelt mindennek részletes bemutatására, *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction* címmel. McKenna célja, hogy rámutasson a dekonstrukció és a mimetikus elmélet közötti korrelációra, mivel végső soron a mimetikus elmélet is a különbség kritikája (ahogyan erre már a Hegellel való összevetés során is rámutattam), azoké a különbségeké, amelyekre a strukturalista megközelítés épül, és mint ilyen, ez is egyfajta posztstrukturalista megközelítés. A könyv alapkérdése, hogy összeegyeztethetőek-e Girard és Derrida koncepciói, és ha igen, akkor milyen mértékben? Meg lehet-e ragadni a derrida-i dekonstrukciót antropológiai szinten? Csak egyéni, szubjektív szinten lehet érvényes kijelentéseket tenni, vagy van-e valami generális, univerzális minta, struktúra, amelyet általános szinten le lehet írni?

Derrida elutasítja az elméletalkotást, mert az kötött és szimplifikáló, míg Girard egy egységes és szisztematikus olvasat kidolgozását preferálja, noha mindkettejüknél elsődleges forrás az irodalom, mintsem a filozófiai ismeretalkotás. Amiben tehát Girard és Derrida eltér, az a különbség kérdése és annak az ismeretre, tudásra vonatkozó konzekvenciái. Ugyanakkor

az elméletalkotás kérdését eltérő módon, nem az irodalom versus filozófia kategorizálás alapján közelítik meg, hanem mindkettőt ugyanolyan szöveggént kezelik, és a maguk sajátos szempontjai mentén elemzik (McKenna, 1992, p. 11).

Girard egyfajta kritikai realizmust képvisel, amely szerint az irodalom adekvát forrás és terep a jelekhez és az egymáshoz való viszonyulásaink és kapcsolataink megismerésére. Persze nem minden irodalmi alkotás alkalmas forrás, állítja Girard, hanem azok, amelyek feltárják a vágy valódi, mimetikus természetét, nem pedig annak egyediségét és autonómiáját hirdeti, amelyet Girard romantikus hazugságnak vagy a romantika hazugságának (*mensonge romantique*) nevez. Tehát Girard szerint az ilyen értelemben vett irodalmi mesterműveket nem a modern elméletek alapján kellene vizsgálni, hanem éppen fordítva, pont, hogy a mesterművek fényében kellene újraértelmeznünk a modern elméleteket és önmagunkat (McKenna, 1992, p. 20).

Ami Derrida számára úgymond semmi, csupán a grafémák pusztja összjátéka a szövegben, illetve az irodalomban, Girard számára ott valós tudás lakozik. McKenna szerint a dekonstrukciós megközelítés nagyon jól rámutat a megkülönböztetés, a kizárás és exkommunikáció aktusaira, de nem terjeszti ki ezt az emberi viszonyok értelmezésére, az antropológiai következmények vizsgálatára. Derrida dekonstrukciós megközelítése hasonlít Girard áldozati olvasatára abban a tekintetben, hogy Derrida úgy áll a logocentrizmushoz és a szöveghez, ahogyan Girard az áldozathoz és a szöveghez. A megkülönböztetésnek az a dinamikája, amelyet Derrida leír a jel és jelölő szintjén, az Girard-nál a hús-vér dimenzióban történik - a bűnbak mechanizmus az áldozat megkülönböztetésére, amely Girard hipotézise szerint a konkrét alapját képezi minden kulturális intézménynek, míg ez Derridánál absztrakt síkon jelenik meg. Tehát Girard is úgymond dekonstruálja a szövegeket, de annak mélyén a bűnbakképzés és áldozati mechanizmus valóságát, tényét találja (McKenna, 1992, p. 12).

Girard számára a mimézis alkalmas fundamentum egy univerzális tudományos elmélet felállítására antropológiai megközelítés alapján. Derrida számára a különbség kritikájából viszont pont az adódik, hogy semmiféle elmélet és magyarázat nem alkotható meg, így lehetetlen egy általános érvényű modellt felállítani, és nincs alapja semmiféle rendszeralkotó törekvésnek. Tehát míg Girard egyfajta erőszak-elméletet alkot, addig Derrida a rendszerezés és elmélet erőszakosságáról beszél, amennyiben a bináris oppozíciók kényszerítik ki az adott értelmezést. Azaz, míg Girard-nál van egy univerzális és általános érvényű elmélet, interpretáció, addig Derridánál ilyen nincs. Számára egyik narratíva és értelmezés sem valósabb vagy érvényesebb a másiknál. Tehát míg Girard eljutni vél valami konkrét, valós lényeghez, a helyettesítő áldozathoz, amiből ered minden kategória és megkülönböztetés, addig Derrida

szerint nincs ilyen konkrétum, lényeg vagy eredő, hanem csak a jelek és jelölők különbségek mentén keringő körkörös összjátéka, ami nélkülöz bármilyen megragadható lényegyet, alapot (McKenna, 1992, p. 24).

Girard mimézis koncepciója képes az emberi kultúra eredetét végtelen regresszió nélkül magyarázni. A vágy mimetikus természete az, ami az emberi kapcsolatrendszerek dinamikáját adja. Az emberi vágy végtelen, mert végső soron a vágy tárgya az a másik vágyának a jele, tehát az ember azért vágyik valamire, mert arra másvalaki is vágyik. A másik vágya ébreszti fel az alany vágyát. A mimetikus vágyból adódó konfliktusok eszkalációja a bűnbak mechanizmus révén az áldozatban csúcsosodik ki, aki az első jel. Ezek a mechanizmusok állnak a kultúra eredeténél, egy antropológiai tulajdonság és az abból eredő mechanizmusok összjátéka eredményezi az emberi kultúra és a vallás, a szent megszületését. Az áldozat transzcendens jelölővé válik a közösség számára, ami a kezdeti gondolkodási kategóriák és különbségek abszolút eredete. Az áldozat szakralizációja során artikulálódnak a közösség tagjai számára az olyan legelemibb megkülönböztetések és kategóriák, mint az előtte-utána, ok-okozat, külső-belső. Az áldozat válik viszonyítási ponttá a közösség számára, a mimetikus hatásokat – a mimetikus krízist, az erőszakot, annak kanalizációját, a gyilkosságot követő megbékélést – az áldozatnak tulajdonítják, így ezeknek a hatásoknak az okát, okozóját az áldozat személyében vélik felfedezni, így válik ő az eredet letéteményesévé, noha egy fals interpretáción alapszik ez a közösségi narratíva, mivel elfedi a mimetikus természet valóságát és a bűnbak mechanizmust, valamint figyelmen kívül hagyják az áldozat nézőpontját (McKenna, 1992, p. 60).

Strukturális nézőpontból, amely ilyenképpen a közösség sajátja, az áldozatot a saját eredetüknek, geneziséjüknek tartják, amely ilyen módon a közösséghez képest külső és megelőző, kívülálló. Noha az eseménysor valódi oka a mimézis, a közösség ezt nem ismeri fel, hanem az áldozatnak tulajdonítja ennek hatásait, így narratívájukban az áldozat lesz az oka az eseményeknek, mind az erőszaknak, mind a megbékélésnek, így válik az áldozat valami abszolúttá és transzcendenssé.

Minden krízis a különbségek, a jó és a rossz, igaz és hamis kategóriáinak és jelentésrendszereinek a válsága. Ezt mindig csak utólag, erőszakkal, kényszerrel oldották meg, valamilyen új rend és kategorizálás bevezetésével. Ez könnyen a végtelen regresszus csapdájába tereli a gondolkodást - hogyan jött létre az első jel, a megkülönböztetés struktúrája? Girard szerint az eredet és a kezdeti reprezentáció kérdésére lehet konkrét választ adni, míg Derrida szerint nincs ennek semmilyen megfogható alapja (McKenna, 1992, p. 63).

Girard szerint először az erőszakot követi (lincselés, alapító-gyilkosság), amelynek a helyét átveszi a szakrális cselekvés, a szent. Mindkettő áldozatot követel, áldozattal jár. Tehát

az áldozat az erőszak eredménye, és a szent eredete. Az áldozat a híd a természet és a kultúra között, de egyben kijelöli a kettő közötti határvonalat is. Az áldozatban végződik a természeti állapot és alapozódik meg a kultúra, az emberi (természeti, ösztönlény) és a szakrális, szent közötti eredendő különbségtétel, amelyet tulajdonképpen Derrida a *differance* terminussal jelöl.

Az emberiség kezdete elette hominidák közti állatias, ősi és ragadozó jellegű erőszakról beszélhetünk. Az etológiai elmélet szerint a törékenyebb és ingatagabb dominancia-mintázattal rendelkező fejlettebb fajok esetében felfokozottabban van jelen az erőszak, egészen olyan mértékben, hogy a fajon belüli (intraspecifikus) agresszió halálos fenyegetéssé vált, azaz más egyedek életének kioltásával is járhat egy-egy konfliktus. Ez jellemzi a mimetikus krízist, azaz a mindenki-mindenki ellen diffúz erőszakhullámát, amely a másik ellenállásának és agressziójának, erőszak impulzusának utánzásából ered. Tehát elsőként az utánzásról beszélhetünk, nem pedig eredetről. Az erőszakhullám gyorsan terjed a csoportban. Azonban amikor a diffúz erőszak kanalizálódik mindenki egy ellen felállásba, akkor megképződik az első áldozat. Ez leginkább akkor következhet be, ha a csoportban van olyan egyed, aki valamilyen módon különbözik a többitől - beteg, legyengült, deformitása van, stb. Az agresszió általában a legkisebb ellenállás felé törekszik, így a csoport tagjainak indulata a marginalizált egyed vagy egyedek felé irányul, hiszen így kevesebb ellenállással kell szembenézni. Ez a folyamat nem tudatos, hanem természetes, ösztönös reakció, amelynek kárvallottja az áldozat (McKenna, 1992, pp. 69–70).

1.4 ÖSSZEGZÉS

Ebben a fejezetben René Girard munkásságának áttekintését és gondolkodásának filozófiai kontextualizálását vázoltam fel. Abból az alapelvől kiindulva, hogy az alkotó és a munkája között egzisztenciális kapcsolat van, ami különösen érvényes a szellemi, művészi, és tudományos tevékenységek esetében, elsőként egy rövid életrajzi áttekintéssel kezdődik ez a fejezet. Ennek során nem a puszta biográfiai adatokra fókuszáltam elsősorban, hanem azokra a kontextusbéli körülállásokra, amelyek valamilyen módon ráirányíthatták Girard figyelmét azokra a központi problémákra – úgymint a vágy, bűnbakképzés, vallás, erőszak –, amelyek gondolati felépítményének alappilléreit jelentik.

A második alfejezetben Girard főbb munkáit kategorizáltam és foglaltam össze, majd a mimetikus elmélet központi hipotéziseit vettem sorra dióhéjban: a vágy utánzásos természetű, a bűnbak, illetve áldozati mechanizmus, mint a kultúra, vallás és társadalom eredete, valamint a bibliai reveláció, mint a mítoszok és az archaikus vallási logika dekonstrukciója.

Ezt követően tértem rá Girard filozófiához való viszonyának bemutatására és elméletének filozófiai kontextualizására. Elsőként röviden megemlítettem néhány, véleményem szerint leginkább evidensnek tekinthető filozófiatörténeti asszociációt, amelyre az utánczás, illetve mimézis szó hallatán gondolhatunk, úgymint Platón és Arisztotelész egyes műveire, amelyekben az utánczások viselkedés különféle következményeit és hatásait írják le. Ez a mimetikus elmélet szempontjából azt jelenti, hogy míg Platónnál az utánczások, illetve elsajátító viselkedés veszélyei, addig Arisztotelésznél a színházi katarzisz révén annak indulatlevezető, „szelep” jellege domborodik ki, ám nem ismerik fel, hogy mindezek a viselkedési módozatok, illetve hatásmechanizmusok ugyanazon viselkedési mintázatra, a mimetikus vágyra vezethetők vissza, tehát egyazon érme két oldaláról van szó. A politikai filozófia területéről pedig alighanem Hobbes elgondolásai azok, amelyek szintén az első asszociációink között lehetnek a mimetikus rivalizálás kapcsán. Gondolkodásának kiindulópontja, hogy az emberi természet legfőbb törekvése az egyéni önfenntartás, így az ember természeti állapotát a folytonos konfliktus, a mindenki-mindenki ellen rivalizálása jellemzi. Hobbes szerint csakis akkor érhető el tartós biztonság és béke, ha az ember lemond, vagy legalábbis korlátozza egyéni vágyait egy rajta túlmutató, de végső soron az ő önfenntartását is szolgáló, átfogó, nagyobb léptékű akarattal szemben, ami tulajdonképpen nem más, mint maga az állam. Amennyiben minden ember hajlandó ennek alávetni magát és korlátozni a vágyainak kielégítését, akkor megképződhet a békés társadalmi együttélés. Tocqueville is a kiterjedt versengés és azzal járó frusztráció veszélyeire hívja fel a figyelmet a társadalmi egyenlőség eszméjének kapcsán.

Noha jóval több példa is akad a filozófiatörténeti korpuszból, de talán már ennyi is elégséges annak illusztrálásához, hogy milyen szoros tematikai párhuzam húzódik a filozófia és a mimetikus elmélet között¹⁸, ami már önmagában is szükségessé teszi Girard filozófiához való viszonyulásának az elemzését.

Girard alapvetően elutasítóan viszonyul a filozófiához. Ez egy meglehetősen önkényes tudományterületi felfogásban gyökerezik. Girard szerint a filozófia mára már túlságosan is elméleti játszótérre, öncélúvá vált, már teljesen elrugaszkodott a valóságtól és a gyakorlati

¹⁸ Ez a megfogalmazás Girard felfogását tükrözi, aki szerint az elmélete kívül van a filozófián. Ugyanakkor, ha a mimetikus elméletet a filozófia részének tekintjük – erre az is adhat alapot, hogy Girard a tudományos realizmust képviseli –, akkor úgy érdemes fogalmaznunk, hogy a mimetikus elmélet mélyen ágyazódik bele a korszak filozófiai kérdésfelvetéseibe. A magam részéről azért preferálom az előbbi narratívát, mert Girard gondolkodásának egyik legsajátosabb és ezzel együtt az egyik legmegosztóbb feltevése pont az, hogy minden különbségtevés és kategorizálás, valamint kulturális intézmény eredete egy nem tudatosan operáló antropológiai, illetve pszichológiai mechanizmusban gyökerezik, ami tehát ilyen módon megelőzi a tudatosságot és a reprezentációt. Erről részletesebben majd a következő fejezetekben lesz szó.

realitásoktól. Ellenben az antropológia és az irodalom területéről valódi ismereteket szerezhetünk önnön igazi természetünkről. Ez pedig nem más, mint az ember felfokozott mimetizmusa, az utánzás fundamentális mivolta az emberi viselkedésben. Girard szerint a mimetikus vágy általi hasonlóság, azonosság az, ami a rivalizálás kiváltó oka és fő katalizátora. Az emberré válás hosszú folyamata során kialakult legegységibb megkülönböztetési kategóriák és intézmények, úgymint a vallás, társadalmi hierarchia, tabuk és tiltások rendszere, stb. Girard szerint mind-mind azért jöttek létre, hogy valamilyen módon elejét vegyék a mimetikus konfliktusnak és krízisnek. Tehát a mimetikus elmélet értelmében ezeknek az intézményeknek és kulturális jelenségeknek a lényege, hogy a különbségek, megkülönböztetések szabályozott rendszere révén valamilyen módon, térben, időben, társadalmi helyzetben eltolja „elkülönböztesse” a potenciális riválisokat, valamint a versengés kiváltására leginkább alkalmas dolgokat, illetve javakat tabusítsák – azaz megelőzni és kihúzni a talajt az elsajátító utánzásos viselkedésből fakadó potenciális veszélyhelyzetek alól. Girard szerint a különbségek pont ezért illuzórikusak, szemben az utánzásos vágy általi azonossággal, a szimmetrikus viselkedés hasonlóságával, ami az erőszak valódi oka, és sokkal alapvetőbb szinten karakterizálja az emberi és társas viselkedést. Jóllehet, a különbségek rendszere az ember mimetikus természetére reflektál, de mindez tüneti kezelés, hiszen pont, hogy azt nem revidálja, azzal nem vet számot igazán, hanem a különbségek beékelésével elfedi. Például amikor két férfi rivalizál egy nőért, akkor gyakori jelenség, hogy nem önmagukat vizsgálják felül elsőként, hanem a közösen vágyott „objektumot”, ez esetben a nőt kezdik el hibáztatni, mint vágykeltőt. Holott, a vágy mimetikus természetét tudatosítva, kellő önreflexióval belátható, hogy milyen fundamentális szerepet játszik a másik vágya, az hogyan vezet rivalizáláshoz, míg a közös vágy tárgya a konfliktus eszkalálódása során egyre inkább háttérbe szorul, tehát aligha okolható a fellángoló indulatokért és erőszakért. Itt megjelenik az etikai dimenzió, ami a másik oka annak, hogy Girard idegenkedik a filozófiától, mivel, meglátása szerint, a filozófia is pont, hogy a különbségre fókuszál a mimetikus viselkedés valóságának feltárása helyett.

Girard szerint az irodalom a maga szubjektív interpretációjával sokkal megbízhatóbb forrást jelenthet az ember mimetikus természetének leírásához, mint a különbségeket objektíváló filozófia, legalábbis az ő, meglehetősen önkényes értelmezése szerint. A mimetikus elméletben tehát kitüntetett szerepe van az önreflexiónak, ami itt tulajdonképpen az önnön (és persze ezáltal mások) mimetikus természetünkre való ráébredést jelenti. A mimetikus elmélet szempontjából a vizsgáló alany és a vizsgálat tárgya nem válik el, az ember áll a középpontban.

A 20. század második felében – amely időszak felöleli Girard munkásságának java részét – a különbség-azonosság problémája centrális eleme volt a filozófiai diskurzusnak, különösen a francia intellektuális körökben. Arra a gondolkodói generációra, amelyhez Girard is tartozott, alapvető hatással volt Alexandre Kojève Hegel-interpretációja. Ezért egy rövid összehasonlítás erejéig kitértem Hegel és Girard vágyról alkotott koncepcióinak az összehasonlítására. Kojève a hegel-i úr-szolga dialektus középpontba állításával antropológiai szinten értelmezte a német klasszikus logikáját, amelyben alapvető szerepet játszik a vágy és az elismerés, mead-i terminussal élve a „szignifikáns másik”. Így számos párhuzam tárul fel Hegel és Girard gondolkodása között, de végkövetkeztetéseket tekintve Hegel a különbségben véli megragadni az erőszak okát, míg Girard az azonosságban. Absztrakt szinten az eltérő kategorizálásban ragadható meg a két koncepció közötti fundamentális eltérés: Girard szerint Hegel az eszmékre vonatkozó belátásait kiterjeszti a vágyakra, amelyek pedig nem egy kategóriába tartoznak. Míg az eszmék szintjén az azonosság ellentmondásmentességet, a különbség pedig ellentmondást jelent, addig – mondja Girard – a vágyak dimenziójában az azonosság vezet ellentmondáshoz és konfliktushoz, míg a különbség esetében ez nem merül fel. Tehát Girard sajátos módon szól hozzá a 20. század második felének (francia) különbség-azonosság tengelyét illető filozófiai diskurzusához.

Ugyanezen időszakot tudományfilozófiai szempontból is rendkívül heves viták jellemezték. Ennek középpontjában a tudomány státusza, az igazság, igazolás epistemológiai alapkérdései álltak, minthogy mi a tudomány, lehetséges-e a megismerés, tehetünk-e érvényes és igaz kijelentéseket? Az ismeretelméleti racionalizmus és relativizmus álláspontjai mentén rajzolódott és rajzolódik a vitának a tengelye, amelynek a mai napig meghatározó dimenziója a realizmus-antirealizmus szál.

A vita heveségét nagyban fűti a társadalmi-gazdasági háttér, a tudomány úgynevezett posztakadémikus fázisba való lépése. Lényegében a piaci, profitorientált, kvantitatív szempontok tudományban való térnyeréséről van szó, amelynek komoly egzisztenciális-anyagi konzekvenciái is vannak a kutatókra nézve, egyre inkább növekszik a rivalizálás. Tehát az egyes tudományterületek presztízsét nagyban befolyásolják ezek a tényezők, amelyek tovább mélyítik a természet- és a humántudományok közötti törésvonalat.

Ismeretelméleti szempontból a 20. század elején a Bécsi Kör logikai pozitivizmusa a tudomány egységét hirdette, és a racionális, tudományos megismerést vezérlő normákat igyekeztek meghatározni. Ezzel az irányzattal, és az képviselői által hirdetett induktív verifikációs módszertannal szemben Popper a deduktív falszifikáció eljárását javasolta. Megközelítésének lényege, hogy véges számú kísérleti megfigyelésből alkossunk általános

kijelentéseket és tudományos ismeretet, mert elvi szinten mindig ott lesz a cáfolat lehetősége a jövőben. Tehát egy állítás tudományosságát annak falszifikálhatósága határozza meg, és egy elmélet annál inkább tekinthető igaznak és érvényesnek, minél inkább ellenáll a cáfolati próbálkozásoknak.

Thomas Kuhn paradigmaelmélete azonban alaposan felkavarta ezt a diskurzust, mivel ráirányította a figyelmet a tudománytörténet révén a társadalmi kontextus szerepére a tudományos ismeretalkotásban, módszertanban, valamint az elméletválasztásban. Ez teret nyitott az episztemológiai relativizmus irányzatának, amely kétségbe vonja az általános érvényű és abszolút igazságigényre törekvő tudományos elméletalkotás lehetőségét és a tudomány, valamint a metodológia objektivitását. A racionalizmus-relativizmus vita új kihívások elé állította a gondolkodást, amelyre több megoldási javaslat, program is létrejött.

Quine episztemológia naturalizálásának programja értelmélet a tudományfilozófiának tulajdonképpen leíró feladatot kell ellátnia, mert a természet már bevészte az emberbe a megismerés adekvát módját, tehát az ismeretelmélet a kognitív pszichológia területéhez tartozik.

A Bloor által körvonalazott tudásszociológia erős programja szintén nagyon megosztó, mivel a társas, társadalmi tényezőknek kiemelt fontosságú szerepet tulajdonít a tudományos ismeretalkotás folyamatában, amelyet így nem csak objektív, hanem szubjektív faktorok is vezérelnek.

A racionalizmus-relativizmus diskurzusnak egyik mai napig is meglehetősen aktív színtere a tudományos realizmus-antirealizmus vitája, amely a természet meg nem figyelhető jelenségeiről való tudományos megállapítások lehetőségéről szól. A tudományos realizmus alapja, hogy a világ az emberi észleléstől függetlenül is létezik, és arról objektív, adekvát leírás adható megfelelő módszerek segítségével. Véleményük szerint a technológiai vívmányok is az ő álláspontjukat igazolják. A tudományos elméletek által implikált fogalmak létező entitások, mint például a szubatomi részecskék, mert az erre alapozott technológiák és eljárások működnek a gyakorlatban, tehát azok valós létezők, így az elmélet a valóság igaz leírásának tekintendő, amely a jövőre nézve is alkalmas és megbízható előrejelzéseket is képes nyújtani. Ezzel szemben az antirealizmus képviselői azt állítják, hogy az emberi megismerés limitált, így tehát nem alkothatunk a világ megfigyelhetetlen tartományaira és jelenségeire vonatkozó biztos ismeretet, hanem csak korlátozott érvényű megállapításokat tehetünk. Tehát nincs igazság, csak interpretáció.

Ismeretelméleti szempontból a dekonstrukció összeköthető a relativizmussal és az antirealizmussal. Ez azért releváns a mimetikus elmélet szempontjából, mert számos párhuzam

van Girard és Derrida gondolkodása között, illetve Derrida nagy hatással volt Girard bűnbak hipotézisére. Azonban az ismeretelméleti alapállásuk fundamentális különbséget jelent. Míg Derrida a dekonstrukció útján a legalapvetőbb nyelvi jelek, grafémák különbségek mentén zajló körkörös összjátékára és az értelmezések, valamint az interpretációk esetleges és szubjektív mivoltára bukkant, addig Girard antropológiai megközelítésből a szövegek mélyén a bűnbak mechanizmus nyomaira és egy ténylegesen bekövetkezett gyilkosság, illetve lincselés nyomait találja. A mimetikus elmélet szerint az áldozat a transzcendentális jelölő, minden kategória és megkülönböztetés alapja. A bűnbak mechanizmus és a viktimizáció a mimetikus krízis eredménye, amely az utánzásos viselkedésben gyökerezik. Tehát az áldozatnak, mint transzcendentális jelölőnek és a kezdeti megkülönböztetéseknek, majd az ebből kialakuló szentnek, vallásnak, és minden társadalmi-kulturális szabálynak és intézménynek az eredete egy olyan antropológiai, illetve pszichológiai szempontból jól megragadható viselkedési mechanizmusban (és egy konkrét, valós eseményben) keresendő, amely megelőz minden tudatosságot és reprezentációt.

Jól nyomon követhető Girard gondolkodásában, hogy miként jut el a humántudományi nézőpontból az antropológia területére. Felmerül a kérdés, hogy akkor antropológiai szempontból mennyire érvényesek az állításai? Girard elméletének egyik elsődleges újszerűsége abban ragadható meg, hogy szisztematikus összefüggést tár fel a mindenhol és mindenkor jelenlévő utánzás és az erőszak jelensége között. De vajon csak ő túlozza el az utánzás emberi viselkedésben betöltött szerepének a jelentőségét? Ezért a következő főfejezetben az utánzás és az agresszió kérdését igyekszem körüljárni antropológiai, etológiai, illetve evolúciós pszichológiai szempontból.

2. HOMO MIMETICUS – RENÉ GIRARD MIMETIKUS ANTROPOLÓGIÁJA

Az előző főfejezet narratív ösvénye tulajdonképpen annak a szemléletváltásnak a megragadásában csúcsosodott ki, hogy Girard elméletalkotásában a humántudományok területéről kiindulva miként került előtérbe az antropológiai, illetve (humán)etológiai nézőpont. Így bevezetésként ezt a fejezetet ezen megközelítés általános ismertetésével érdemes kezdeni. Ennek során igyekszem röviden sorra venni és bemutatni az etológiai, humánetológiai, humán-szociobiológiai, valamint az evolúciós pszichológiai megközelítés alapjait. Ez a sorrend a tágabb, az állati viselkedés kutatásának kontextusától a szűkebb, az ember evolúciós fejlődési

sajátosságait vizsgáló és annak szisztematizálására összpontosító tudományterületek mentén rajzolódik ki. Ezekből a perspektívákból tekintve Girard egyik legeredetibb, és egyben talán az egyik legmegosztóbb feltevése az, hogy szisztematikust összefüggést vél felfedezni az utánzás és az agresszió között. Ez a két jelenség a fentebb felsorolt, az emberi viselkedést fejlődéseméleti alapon megközelítő tudományterületek számára is kiemelt fontosságú. Így ezt a főfejezetet alapvetően ez a girard-i paradigma strukturálja. Tehát egy-egy külön alfejezet keretében az utánzás és az agresszió kerül bemutatásra etológiai szempontból, végezetül pedig Girard mimézis fogalmát és utánzásról alkotott koncepcióit veszem górcső alá. Ezen főfejezet gondolati ívének kiindulópontját tehát az utánzás és az agresszió között lévő Girard által implikált összefüggés jelenti, végpontját pedig a vallás és kultúra megjelenésének szelekciós mechanizmusként való felfogása. Az etológiai megközelítések összefoglaló áttekintésében elsősorban a Bereczkei Tamás és Paál Tünde által szerkesztett *A lélek eredete: Bevezetés az evolúciós pszichológiába* címet viselő kötetre támaszkodom.

Nagyon tömören fogalmazva az *etológiában* a darwini alkalmazkodás és szelekció koncepcióit alkalmazzák az állati és emberi viselkedésre, amely így új lendületet adott a darwinizmusnak a 20. században. Az etológiai kutatások megállapították, hogy az állatok viselkedését alapvetően genetikai faktorok irányítják, amelyek az evolúciós fejlődés során alakultak ki. Azonban Darwin evolúciós elmélete nem pusztán a rendkívüli szisztematizáló magyarázó képessége miatt került a figyelem középpontjába, hanem azért is, mert az embert is az evolúció egyik termékének tekinti, csakúgy, mint az összes többi élőlényt. Tehát az evolúciós paradigma értelmében az ember, annak minden jellegzetességével az evolúciós fejlődés során alakult ki. Ez azt jelenti, hogy nem csupán a fizikai felépítésünk, de a viselkedésünk kialakításában is alapvető szerepet játszottak a genetikai tényezők, így az emberre is éppúgy érvényesek az adaptációval és az evolúciós változásokkal kapcsolatos törvényszerűségek. Az etológia térhódításával egyre több próbálkozás irányult arra, hogy az emberi viselkedést is az etológiában sikeresnek bizonyuló módszerekkel és magyarázati modellekkel tanulmányozzák (Bereczkei, 2010a, pp. 13–14). Ezekből a tudományos törekvésekből egy sor új irányzat bontakozott ki a 20. század utolsó harmadában, amelyeket az alábbi bekezdésekben tekintek át dióhéjban.

A *humánetológiai* kutatások szisztematizálódásáról az 1970-es évektől kezdve beszélhetünk. Ezen kutatások célja az emberi viselkedés veleszületett hajlamainak és az adaptív vonásainak a beazonosítása. Tehát a humánetológia tárgya és fő feladata az úgynevezett humánetogram elkészítése. Ez tulajdonképpen az ember egységes biológiai habitusát jelenti, azon viselkedési jellegzetességeket, amelyek az emberre mint fajra általánosan jellemzőek, így

közös evolúciós gyökerekre vezethetők vissza. A humánétológia képviselői szerint – csakúgy, mint más fajok – a Homo sapiens is rendelkezik egy nagyjából azonos és egységes univerzális viselkedési készlettel, amelyek az evolúció során jöttek létre. Feltételezésük szerint ezek a magatartáselemek alkotják az emberi természet mélystruktúráját, amelyek tértől, történelmi kortól és társadalmi berendezkedéstől függetlenül jellemzik az embert (Bereczkei, 2010a, pp. 20–22). A humánétológiai megközelítésnek persze akadnak ellenzői ideológiai alapon, hiszen igen elterjedt az az álláspont, hogy az embert márpedig pont az különbözteti meg az állattól, hogy a viselkedése éppen, hogy nincs alávetve az ösztönöknek és egyéb biológiai tényezőknek. Ezen vélekedés legszigorúbb képviselői szerint az emberi viselkedést a kultúra szabja meg, így tehát nem beszélhetünk olyanról, hogy humánétogram. A megengedőbb hangok szerint ugyan vannak az emberben ösztönmaradványok, de ezek nem állnak szerves összefüggésben a kulturális tényezőkkel, sőt, pont olyan késztetéseként és viselkedéselemként vannak jelen, amelyeket a kultúra tart féken (Csányi, 1994, p. 23).

Ami az *etológiai módszereket* illeti, az emberi viselkedés kutatásában nem alkalmazható az állatvilág tanulmányozásában bevett módszerek és kísérleti eljárások mindegyike, mint például az újszülöttek izolációban történő felnevelése. Persze így is akadnak olyan módszerek, amelyekkel az etológusok képesek jól beazonosítani az emberi viselkedés szociokulturális környezettől független univerzális vonásait. Az egyik legfőbb etológiai módszer az ember korai gyermekkorban történő megfigyelése és vizsgálata, mivel ekkor még egyáltalán nem, de legalábbis a lehető legkisebb mértékben jelentkeznek a tanult viselkedés, a nevelés és a társadalmi-kulturális környezet egyéb hatásai. Így nyilvánvalóan néhány hetes vagy hónapos csecsemőket vizsgálva sokkal torzításmentesebb képet alkothatunk a biológiai készségekről és hajlamokról. A másik legkézenfekvőbb módszer a kultúraközi összehasonlítás. Emögött az a módszertani megfontolás áll, hogy amennyiben a különböző, egymástól térben és/vagy időben is távol álló kultúrák és társadalmak tagjai körében is jól beazonosítható viselkedési mintázatok és jegyek vannak, akkor azok az emberre mint fajra jellemző sajátosságok. Így joggal feltételezhető, hogy azok az emberi természet alapvonásai, amelyek minden bizonnyal közös evolúciós gyökerekre vezethetők vissza (Eibl-Eibesfeldt, 1989, pp. 105–165). A teljesség igénye nélkül, de mindenképpen érdemes itt megemlíteni néhány olyan példát, amelyek a mimetikus elmélet szempontjából is óriási relevanciával bírnak. Ezek közül a legfontosabb alighanem az, hogy az emberi újszülött már közvetlenül a születés után képes az imitációra (Meltzoff & Moore, 1989, pp. 954–962). Az elsajátító viselkedés egyes elemei már a korai gyermekkorban megjelennek, úgymint a tárgyakhoz való vonzódás, a tárgyak megszerzése és nézegetése, valamint birtoklása. A gyermekek közötti agresszió szintúgy megfigyelhető minden

kultúrában (Csányi, 1994, pp. 704–708). Persze a felnőttek viselkedésrepertoárjában is vannak olyan elemek és mintázatok, amelyek kultúrától függetlenül valamennyi társadalomban megtalálhatóak valamilyen formában. Ilyenek például az érzelmek kifejezése, a saját csoport előnyben részesítése, a vérfertőzés elkerülése, az anyai gondoskodás, a partner iránti féltékenység. Noha a mélystruktúra elemei univerzálisak, és funkciójuk az adaptáció, de térben és időben rendkívül változatos formákban nyilvánulhatnak meg, és számtalan különböző kulturális konstelláció képződhet meg belőlük. (Bereczkei, 2010a, p. 22).

A *humán-szociobiológiai* kutatások számos viselkedési mintázat és kulturális szokás, szabály esetében kimutatták, hogy azok evolúciós gyökerekre vezethetők vissza. Tehát kialakulásuk oka az adott környezethez való alkalmazkodás azáltal, hogy a legalapvetőbb vitális érdekek, úgymint a túlélés és a szaporodás tekintetében előnyös funkcióval bírtak. Tehát a szociobiológiai megközelítés alapja az, hogy az emberi viselkedés természetének megértéséhez elengedhetetlen az egyes viselkedési mintázatok és sajátságok eredeti funkciójának a beazonosítása, hogy azok milyen szerepet töltöttek be a régmúltban a környezethez való alkalmazkodásban (Bereczkei, 2010a, pp. 24–25).

Az *evolúciós pszichológia* az 1990-es években szerveződött önálló tudományterületté. Célja, hogy az emberi viselkedés különböző aspektusait egy egységes keretbe foglalja az evolúcióelmélet modelljei és magyarázatai alapján. Eme tudományterület létrejöttének egyik kiváltó oka az, hogy a szociobiológusokat elsősorban az emberi viselkedés evolúciós gyökerei és funkciói, illetve annak adaptív értéke érdekelték, így nem foglalkoztak a mentális jelenségek evolúciós elmélet alapján történő magyarázatával. A szociobiológusok jellemzően nem fordítottak különösebb figyelmet az adaptáció magyarázatakor az elme szerepére, azaz általában figyelmen kívül hagyták az elemzés pszichológiai szintjeit. Ellenben a kognitív pszichológia képviselői kiemelt fontosságot tulajdonítanak a kognitív folyamatok és a tanulási képességek evolúciós eredetével kapcsolatos megközelítéseknek. Rámutatnak, hogy az evolúció során kialakult adaptív szerveződések pszichológiai mechanizmusok közvetítésével irányítják az ember viselkedését. Tehát olyan diszpozicionális attitűdökről van szó, amelyek genetikai alapjait a természetes szelekció formálta, és amelyek a viselkedés mögöttes, ultimatív motivációit, pszichológiai késztetéseit jelentik (Bereczkei, 2010a, pp. 30–32).

Őseink a humán evolúció során olyan adaptációs problémákkal szembesültek, amelyekre a természetes szelekció bizonyos fenotípusos válaszokat, terveket, kivitelezési módokat alakított ki, úgymint perceptuális szűrők, kognitív beállítódások, tanulási programok, egyedfejlődési szabályok. Ezeket nevezik evolúciós vagy darwini algoritmusoknak. Ezek tehát olyan genetikai szabályozás alatt álló hajlamok, képességek, amelyek az emberi viselkedés

legáltalánosabb preferenciáit és indítékait jelentik. Ezek az evolúciós algoritmusok a társas kapcsolatok szabályozó elvein, a párválasztás reprodukív szempontból alapvető kritériumain, a szülői gondoskodás elemein át a viselkedésünk valamennyi aspektusát meghatározzák.

Az evolúciós algoritmusok nagyrészt az elmúlt 2 millió évben alakultak ki. Az evolúciós pszichológusok ezt az időszakot az evolúciós alkalmazkodás környezete terminussal jelölik, mivel ebben az időintervallumban olyan konstans, stabil és ismétlődő környezeti tényezőkkel szembesültek őseink, amelyek meghatározott adaptációs problémákat jelentettek számukra. Mivel ekkor őseink kisméretű és zárt csoportokban éltek, így az ebből az életmódból fakadó természeti és társadalmi hatások, illetve kihívások jelentették az adaptációs problémákat. Így elsődlegesen a csoportkohézióval kapcsolatos kihívások tartoznak ide, úgymint a csoport integritásának megteremtése, a kooperáció fenntartása, csalók kiszűrése, a csoporton belüli versengés szabályozása, de ide tartozik még sok más mellett a megfelelő partner választása és a gyermekekről való gondoskodás is (Berezkei, 2010a, p. 30).

Mára már ez a környezet merőben megváltozott, ugyanis a civilizációs változások üteme messze maga mögött hagyta az evolúciós genetikai változások ritmusát. A fentebb vázolt evolúciós algoritmusok és viselkedési mintázatok az elmúlt néhány millió év ökológiai és szociális problémáihoz, kihívásaihoz való alkalmazkodás eredményeként jöttek létre. Azonban a kulturális fejlődéssel egy olyan új környezet alakult ki, amelyben ezen evolúciós algoritmusok adaptív, reprodukív értéke lecsökkent, azonban az emberi génállományban 10-12 ezer éve nem történt számottevő változás. Tehát a filogenetikai és a kulturális-civilizációs fejlődés üteme nagymértékben eltérnek egymástól. Biológiai szempontból az ember alapvetően kis létszámú, zsákmányoló, zárt csoportokban való együttéléshez adaptálódott a törzsfelődése során, de ez a környezet már megváltozott. Ez két fő dolgot jelent. Egyfelől azt, hogy az evolúciós algoritmusaink a mára már gyökeresen megváltozott társadalmi körülmények között is működnek, és alapvető szinten határozzák meg viselkedésünket. Másrészt a történelmi fejlődés során, különösen a demográfiai átmenet óta megváltozott az evolúciós programok kifejeződése, a konkrét viselkedésben való megjelenése. Evolúcióbiológiai szempontból a filogenetikai fejlődés során kialakult és rögzült viselkedési stratégiák többsége ebben a megváltozott társadalmi-emberi környezetben, életvilágban már nem adaptív (Berezkei, 2010a, pp. 32–34).

Az etológiában meglehetősen elterjedtek a multikauzális modellek, amelyek az emberi viselkedést a gének, az idegrendszer és a szociokulturális tényezők együttes működésével és koevolúciós fejlődésével magyarázzák. Az evolúciós kutatók többsége szerint az emberi viselkedést, a szocializációt alapvetően a társadalmi-környezeti tényezők alakítják, de meghatározott genetikai, evolúció folyamán szelektálódott programok alapján. Éppen ezért az

emberi viselkedést egy integrált, természet- és társadalomtudományi szempontokat és eredményeket ellentmondásmentesen magában foglaló magyarázat lehet képes a legjobban leírni és megérteni. Az evolúciós pszichológia képviselői szerint a darwini algoritmusok, amelyek az emberi evolúciós fejlődés több millió éves története során bontakoztak ki és szelektálódtak az akkori környezethez és kihívásokhoz, ma is alapvető szinten határozzák meg viselkedésünket. Ez persze nem azt jelenti, hogy viselkedésünket ezek a genetikai programok pontról pontra előírják, tehát nincs szó naiv genetikai determinizmusról. Az evolúciós kutatók többsége sokkal inkább environmentalistának mondható, azaz álláspontjuk szerint az emberi viselkedést nagyjából a tanulás, tapasztalás és nevelés során ért hatások formálják. Azonban ezen környezeti behatások feldolgozása viszont már evolúciósan meghatározott algoritmusok és programok mentén történik, tehát például a tanulási képességünk a genetikai tulajdonságaink függvénye (Berezkei, 2010a, pp. 35–37).

Az emberi viselkedést tanulmányozó legalapvetőbb evolúciós, illetve etológiai megközelítések áttekintésének végeztével azt mindenképpen ki kell emelni, hogy van egyfajta nyitottság a társadalomtudományok felé. Az emberi viselkedés alapvetően öröklött magatartásformákból és tanult viselkedési elemekből tevődik össze, tehát különböző eredetű és típusú hatókok összetett eredménye, így a rá vonatkozó tudás és magyarázat szükségképpen egy multikauzális modellben képzelhető el. Az emberi viselkedés mind az evolúciós, mind a társadalomtudományok kutatási tárgyát jelenti, amelyeket eltérő módszerekkel, különböző szinteken közelítenek meg. Ahogyan azt Berezkei is megjegyzi, a cél egy olyan interdiszciplináris szemlélet és magyarázat megalkotása, amely egy plauzibilis, ellentmondásmentes rendszerbe képes integrálni a különféle tudományterületek eredményeit (Berezkei, 2010a, p. 37). Azonban aligha tagadható az a szándék az evolúciós kutatók részéről, hogy ez lehetőleg természettudományos alapokon szerveződjék (Csányi, 1994, p. 719). Noha nem ez a dolgozat fő kérdése, de mindenképpen érdemes lehet szem előtt tartani ezt az aspektust is, hogy vajon mennyiben felelhet meg ennek az igénynek a mimetikus elmélet, mint az emberi viselkedés egy lehetséges integratív magyarázati modellje.

Áttekintve a fent említett tudományterületeket, az ezek által kijelölt gondolati térbe állítható Girard alapállása, melyet egy csúcsára állított piramisként, vagy talán inkább egy szerteágazó faként érdemes elképzelni. A mimetikus elmélet kulcsfogalma az utánzás. Girard számára ez a mechanizmus képezi azt a (természet)tudományosan is megragadható alapot, amelyből kiindulva az emberi viselkedés és társas viszonyulásaink, valamint a kulturális elemek és intézmények sokféle megnyilvánulási formája vezethető le. Ebben a hasonlatban a csúcspontot, illetve a gyökérzetet és a törzset az előember mimetikus képessége jelenti,

amelyből kisebb nagyobb elágazások mentén egyre inkább terebélyesedik az utánzásos viselkedés megnyilvánulási formáiból álló szerteágazó dús lombzat.

Etológiai, illetve antropológiai szempontból Girard elméletének elsődleges újszerűségét az utánzás és az agresszió között lévő szisztematikus összefüggés tételezése jelenti. Noha az etológusok is óriási jelentőséget tulajdonítanak az utánzás emberi evolúcióban betöltött szerepének, azonban azt rendszerint a szociális tanulás kapcsán hangsúlyozzák, és nem hozzák explicit összefüggésbe az agresszióval. Tehát az etológia képviselői nem tekintik az utánzásos viselkedést olyan alapvető és átfogó tényezőnek, mint ahogyan azt Girard teszi. Joggal merül fel tehát a kérdés, hogy vajon a francia gondolkodó nem tulajdonít-e túlságosan is nagy jelentőséget az utánzásnak?

2.1 KOOPERÁCIÓ ÉS UTÁNZÁS

Ahhoz, hogy a fentebbi kérdésre valamiféle választ kapjunk, először is az evolúciós pszichológia szociális hipotéziseit kell áttekinteni. Ahogyan arra már korábban is utaltam, a tudományterület kutatóinak többsége egyetért abban, hogy az emberi viselkedést nagyjából a szociokulturális környezet alakítja, amely ugyanakkor bizonyos filogenetikai alapokra épül. Éppen ezért, mivel az emberi viselkedésnek egyaránt vannak genetikai és szociokulturális faktorai, annak magyarázata is elsősorban olyan multikauzális modellek alapján lehetséges, amelyek mind a két dimenziót tekintetbe veszik. Az egyes elméletek között így az jelenti a fő különbséget, hogy melyik tényezőnek tulajdonítanak nagyobb szerepet.

A *gén-kultúra koevolúciós modell* szerint mind a genetikai, mind pedig a kulturális tényezők együttes kölcsönhatása alakítja a humán evolúciót. Alapvetően kétféle információt öröklünk őseinktől, genetikait és kulturálisat. A gén-kultúra koevolúció képviselői e két terület kölcsönhatásait és az evolúciós folyamatra gyakorolt hatásait vizsgálják. A kulturális elemek is átörökíthetők és átadhatóak. Az evolúciós pszichológia alapfelfogása szerint, egyfelől, valamelyest genetikailag is meghatározott az, hogy mit képes befogadni és interiorizálni az egyén, másfelől az adott kulturális környezet is szelekciós nyomást gyakorol a genetikára. Ilyen módon a genetikai és a kulturális információátadás összefügg egymással, ugyanakkor ez utóbbi jóval rugalmasabb. Míg a génátvitel kizárólag vertikális folyamat (például szülőktől a gyerekekre), ezzel szemben a kulturális elemek átvitele lehet szintúgy vertikális, de ferde is (például tanároktól a gyerekekhez), sőt, horizontális is, amikor azonos generáció egyedei között történik az információátadás, illetve a kulturális elemek terjedése. Az utóbbi kettő, a ferde és a

horizontális átvitel jóval gyorsabb, mint a generációs időtartamban mérhető vertikális átvitel (Hoffmann & Mátics, 2010, pp. 62–63).

Mivel a szerveink közül az agyra tekintünk úgy, mint ami a mentális működésünk központja, így az evolúciós pszichológia az emberi viselkedés tanulmányozása során kiemelt figyelmet fordít az ember agyi fejlődésére és az elmére. Az emberi agy nagyon rugalmas, ami rendkívüli alkalmazkodási képességet tesz lehetővé. Ez azt jelenti, hogy az ember alapvető szinten nyitott a külvilágból érkező környezeti ingerek felé, így az alkalmazkodás rendkívül variábilis módjai válnak lehetővé. Tehát ami az emberi agy elsőszámú sajátosságát jelenti, az a rendkívüli mértékű plaszticitás. Mármint a fő kérdés az, hogy mi jelenti azt a hajtóerőt, amely az emberi agy ilyen hatalmas mértékű fejlődését indukálta, ugyanis ez evolúciós szempontból nagyon költséges. Az erre adandó magyarázatkísérletek négy fő szempont mentén polarizálódnak aszerint, hogy milyen okot jelölnek meg elsődlegesen. Az epifenomenális és az egyedfejlődési magyarázatok szerint a fejlett emberi agy egy másik folyamat járuléka. Az ökológiai és a szociális elméletek képviselői úgy gondolják, hogy valamilyen környezeti tényező, megoldandó probléma idézte elő az emberi intelligencia roppant fejlődését. Míg az előbbiek ennek forrását a fizikai világba tételezik, az utóbbiak a társas környezetben vélnek felfedezni az agy méretének növekedését előidéző tényezőket. Ezek nem egymást kizáró magyarázatok, ezen okok mindegyike szerepet játszik az emberi agy evolúciós fejlődésében valamilyen módon, legfeljebb más és más tényezőre helyezik a hangsúlyt az egyes irányzatok (Csathó, 2010, pp. 87–89; Paál, 2010, p. 106).

Az epifenomenális elméletek szerint a humán összetettségű idegrendszeri struktúra az valaminek a mellékterméke, másodlagos következménye. Ahogy növekszik a test, úgy annak irányításához egyre nagyobb agyra van szükség. Ezen elképzelés szerint az agy egyes részeinek kiemelt fejlődése is éppúgy járulékos dolog, amely az agy összméretbeli növekedésének az eredménye. A nagyobb agyat nehezebb is irányítani, így több olyan részre van szükség, amely képes ellátni ezt a feladatot.

Az egyedfejlődési magyarázat meglehetősen hasonló az epifenomenálishoz, csak annál specifikusabb. Ezen elgondolás szerint konkrétan az határozza meg a fejlődő utód agyának maximális fejlettségi szintjét, hogy mekkora energiát tud juttatni az anya szervezete a fejlődő magzati idegrendszernek. Ez a magyarázat abból a megállapításból indul ki, hogy az agy fejlődésének egy igen jelentős része az anyaméhben zajlik, valamint a születés utáni időszakban az agyfejlődés lelassul az anyáról való leválást követően.

Az epifenomenális elméletek sokkal inkább azt a kérdést helyezik a középpontba, hogy mi tette lehetővé az agy méretének óriási növekedését. Azonban az ökológiai és a szociális

magyarázatok ennek miéértjére kérdeznak rá. Ezek az elméletek abból indulnak ki, hogy a problémamegoldás és a fokozott információfeldolgozás miatt fejlődött ennyire magas szintre az agyunk, tehát a külvilágból érkező kihívások és inputok játszik a kulcsszerepet ebben a folyamatban. A két irányzat abban tér el egymástól, hogy milyen típusú problémákat és információkat vesznek alapul (Csathó, 2010, pp. 87–89).

Az *ökológiai* magyarázatok szerint a fizikai környezet által támasztott kihívások jelentették az emberré válás folyamán azt a hajtóerőt, amely az emberi intelligencia fejlődésének fő mozgatórugója. Például az élelemszerzés egy sor kihívás elé állította őseinket. A táplálékot ugyanis fel kellett kutatni, el kellett ejteni, illetve fel is kellett dolgozni valamilyen módon. Nyilvánvalóan nagyban növelte a hatékonyságot, ha meg is jegyezték a táplálékforrások helyeit (kognitív térkép-hipotézis), valamint egymással együttműködve tudtak elejteni nagyobb vadakat, amelyekhez már komolyabb eszközökre is szükség volt.

A *szociális* elméletek szerint, amelyekről a továbbiakban szó lesz, a társas környezet által jelentett kihívások és adaptációs problémák állnak az emberi agy roppant növekedésének hátterében. Szemben az előző elképzelésekkel, a szociális hipotézisek mellett már jóval közvetlenebb összefüggések és megfigyelések szólnak érveként, amelyekben az utánzás rendkívül fontos szerepet játszik, így jelen dolgozat szempontjából is kiemelt jelentőségűek.

Ami az emberi csoportos szerveződést illeti, evolúciós perspektívából megközelítve a fő kérdés az, hogy miért éri meg az ember számára a társas lét. A csoportos szerveződésnek ugyanis komoly hátrányai is vannak, így összességében mindenképpen olyan előnyökkel kell, hogy járjon, amelyek miatt mégis pozitív szelekciós nyomás alá került. A csoportos együttélés olyan hátrányokkal jár, mint a táplálékért és egyéb erőforrásokért való rivalizálás. Minél több tagból áll egy csoport, annál gyakoribbak a viták, így jóval gyakoribbak az összetűzések is. A közösségi lét kéz a kézben jár a konfliktusokkal. A csoportos együttélésnek egészségügyi és higiéniai szempontból is vannak árnyoldalai. Ha sok egyed él relatíve kis területen vagy szűkebb, zárt térben, a paraziták és különféle fertőzések terjedése is gyakoribb. Az észlelhetőség aspektusából tekintve is hátrányos a csoportlét. Nyilvánvalóan jóval könnyebb észre venni egy csapat gazellát, mint egyetlen egyedet. Hasonlóképpen a hangyákkal – egyetlen rovar sokkal nehezebb kiszűrni a padlón, ellenben azzal, amikor csoportosan masíroznak keresztül a szobán. Nincs ez másképp az emberek esetében sem, így a csoportosulás mindenképpen potenciális veszélyforrást jelentett őseink számára. Csoportként az egyes tagok is feltűnőbbé válnak a ragadozók számára. Ugyanakkor a hatékony csoportszerveződés előnyei – nyilván több egyéb környezeti tényező függvényében – felülmúlják ezeket a hátrányokat. A megfelelő együttműködés növelheti a táplálékszerzés esélyeit, illetve a közös fellépés a

védekezés során csökkenti az egyénre háruló kockázat és veszély mértékét. Ez viszont olyan társas környezetet jelent, ahol a csoporttagokon való tájékozódás adaptív előnyökkel jár, így felértékelődnek a társas készségek és a szociális intelligencia. Ennek egyik kulcseleme az utánzás, mivel a csoporttársak előnyös és célravezető viselkedésének az utánzása rendkívüli mértékben megnöveli a változó környezeti viszonyokhoz való alkalmazkodás lehetőségét. Egyszerűen fogalmazva: könnyebb és biztonságosabb mások hibáiból, illetve sikereiből tanulni, mint magunknak kitapasztalni mindent, nem beszélve a próbálkozások során felmerülő esetleges veszélyekről. Mindehhez persze rendkívüli kognitív kapacitás és készségek szükségesek, olyanok, amelyek az embert jellemzik (Bereczkei, 2010b, pp. 170–172).

A szociális elméletek szerint a fejlettebb főemlősök, illetve őseink és a mai emberek számára az elsődleges adaptációs kihívást nem közvetlenül a fizikai környezet, hanem az összetett társas közeg jelenti, tulajdonképpen maguk a csoporttagok. Elődeink is, hozzánk hasonlóan, számos interakcióban vettek részt a mindennapi társas érintkezés folyamán. Ezek konstans mentális készenléti állapotot igényelnek és állandó döntéshelyzet elé állítanak, ugyanis mások viselkedése sokkal nehezebben jósolható be, mint a fizikai környezet egyes folyamatai. Minden egyes szociális interakcióban döntést kell hoznia az egyednek, hogy mit és hogyan tegyen, reagáljon. Ennek során egyszerre kell figyelembe vennie az adott csoporttaghoz fűződő múltbéli és jelenlegi viszonyát, valamint mérlegelni annak jövőbeli lehetséges alakulásait. Egy ilyen helyzetben számos kérdés merül fel, mint például, hogy vajon hogyan fog reagálni a másik, hogyan értelmezi a másik az én viselkedésemet, hogyan alakul mások megítélése, miként kívánom befolyásolni a másikat, és így tovább. Ráadásul mindehhez nagyon gyakran csak igen korlátozott információ áll rendelkezésre, a másik egy-egy múltbéli megnyilvánulása, gesztusa, vagy bármilyen nehezen megfigyelhető mozzanat, meglehetősen illékony emlékek, nüanszok. Mindez egy sor magasan fejlett mentális képességet igényel, így a szociális elméletek képviselői szerint a csoportélet által támasztott kihívások jelentik az ember agyi fejlődésének legfőbb hajtóerejét (Paál, 2010, p. 111).

Az emberré válás szociális elméletei közül az egyik legjelentősebb Robin Dunbar *szociálisagy* hipotézise (*social brain hypothesis*). Dunbar egyenes arányú összefüggés fedez fel a neokortex mérete és a csoportméret között. Erre az alapösszefüggésre építve alkotja meg a szociálisagy-hipotézist. Eszerint a neokortex (agykéreg) aránya és a csoportméret között összefüggés mutatkozik. Minél nagyobb az agykéreg mérete, annál nagyobb létszámban válik lehetővé a csoportos együttélés (Dunbar, 2009, pp. 569–570). Erős érvként hozható fel Dunbar hipotézise mellett, hogy az emberi agy a plaszticitás szempontjából korántsem egységes. Egyrészt vannak merevebb struktúrák, amelyek az azonnali válaszreakciókat irányítják

(Csathó, 2010, pp. 71–74). Azonban a főemlősök, különösen az ember agyát tekintve a neokortex aránya igen nagy mértékben növekedett meg, akár két-háromszorosa lehet az agy fejlődéstörténeti szempontból ősi részeinek. Tehát tulajdonképpen az agykéreg gyarapodása felelős a humán evolúció során lezajlott agytérfogat növekedéséért. A neokortex az agynak azon része, amely a magasabb rendű kognitív tevékenységek vezérlésért felelős. Az agykéreg fejlődése a legnagyobb fokú, ez agyunk legrugalmasabb része, és pont ezek az agyterületek a felelősek a társas kapcsolatok és szociális információk feldolgozásáért. Mindebből következik, hogy a másik oldalról nézve az agyi kapacitás egyben a határt is jelenti, tehát az agy információfeldolgozó kapacitása behatárolja a csoport méretét. Értelemszerűen, minél több csoporttársat és a hozzájuk fűződő kapcsolat jellegét képes számontartani egy adott egyed, annál nagyobb létszámú és komplexebb felépítésű csoportban tud eligazodni. Ezek pedig olyan mentális képességeket követeltek meg, amelyek nagy valószínűséggel az agy és az intelligencia ilyen mértékű növekedésének a fő hajtóerejét jelentették. Persze ez a növekedés nem tart a végtelenségig, így szükségképpen van egy határa az információfeldolgozásnak. Arról, hogy annak melyik szintje jelenti a fő korlátot, több elképzelés is napvilágot látott. Ilyen, a magas szintű szocialitást lehetővé tévő képesség, amelynek kapacitása egyben annak határát is jelenti, a vizualitás. Ez teszi lehetővé az egyed számára, hogy felismerje csoporttársait a külső jellemzőikről, gesztusaikról, illetve bármilyen jellegzetesnek mondható mozgásról. A másik ilyen a memóriakapacitás. Nyilvánvalóan elengedhetetlen a szociális életben való eligazodáshoz, hogy számon tudjuk tartani másokhoz fűződő kapcsolataink jellegét, valamint a társakról való ismereteket. Ilyen fontos információ lehet a másik viselkedése, segítőkészsége vagy annak hiánya, illetve a korábbi találkozások. Az összetett és hatékonyan működő társas élethez elengedhetetlen az érzelmi szabályozás készsége, mint például az agresszív késztetések kontrollálása. Természetesen a szociális interakciók többsége, de talán azt sem túlzás állítani, hogy mindegyike mögött valamilyen szándék húzódik meg, így a manipuláció képessége alighanem az egyik legfontosabb (Csathó, 2010, pp. 89–92; Paál, 2010, pp. 111–113).

A társas környezet kihívásaihoz való adaptáció, a szociális kapcsolatokat irányító készségek, úgymint a vizuális képességek, memóriakapacitás, érzelmi szabályozás és manipulatív képességek jelentik az emberi agy növekedésének fő mozgatórugóit. Arra a kérdésre, hogy mi lehet az ember agyi fejlődésének hajtóereje, az elmúlt 2-3 évtizedben a *machiavelliánus intelligencia* hipotézise jelenti a legdominánsabb válaszkísérletet. A machiavelliánus intelligencia hipotézisét az 1980-as évek végén dolgozta ki két primatológus. Ennek a lényege tömören az, hogy a komplex szociális környezetben élő főemlősök egymást, mint eszközt használják fel céljaik elérésére, tehát manipulálják egymást. A csoporttársak

befolyásolásának képessége nagy mértékben növeli az egyének túlélési és szaporodási sikerét. Ehhez nyilvánvalóan elengedhetetlen a csoporttársak mentális állapotainak, illetve viselkedésének megértése és előrejelzése. Az ilyen befolyásoláshoz sokféle viselkedési stratégia tartozik. Ilyen például a csoporton belüli dominanciahierarchia létrehozása, akár más csoporttagokkal szövetkezve, vagy akár rivalizálás révén; de ide sorolható még a mások ismereteinek és tudásának szociális tanulás útján való átvétele; valamint a tényleges manipuláció megannyi formája. Ugyanakkor a csalás, megtévesztés, manipuláció olyan védekező mechanizmusokat von maga után, amelyek az ilyen magatartás felismerésére és elhárítására jönnek létre. Tehát ezen elképzelés szerint ez a fajta „kognitív fegyverkezési verseny” jelenti az ember roppant mértékű agyi fejlődésének a hajtóerejét (Dumouchel, 2017a, p. 14; Paál, 2010, pp. 113–114).

A nagy agynak azonban nagy ára van. A megnövekedett koponyaméretnek köszönhetően jóval kockázatosabbá vált a szülés mind az anya, mind a gyermek számára. Ráadásul az utód agyának növekedése még a születés utáni időszakban is folytatódik. Ennek következtében az utód sokkal sérülékenyebb és jobban ki van téve a külső veszélyforrásoknak, kiszolgáltatott és sérülékeny, intenzív és hosszan tartó gondozást, védelmet és tanítást igényel, ami óriási idő-és energiabefektetést követel a szülők részéről. A prenatális (méhen belüli) időszakban a magzati agy és testméret fejlődési üteme nagyjából azonosnak mondható a csimpánz és az ember esetében. A fő különbség a születés után jelentkezik. Míg a csimpánzok esetében az agy fejlődése jól láthatóan lelassul a test növekedéséhez képest, addig ez az embernél pont fordítva történik. A születés utáni időszakban az embert rendkívül gyors ütemű agyfejlődés jellemzi, míg a testméret jóval lassabban változik. Ennek az intenzív agyi fejlődésnek óriási jelentősége van a plaszticitás szempontjából. Az emberre jellemző komplex és változékony szociális környezethez való alkalmazkodáshoz elengedhetetlenné válik egy hosszan tartó posztnatális időszak (Csathó, 2010, pp. 93–96). A viszonylag hosszú fiatalkor, a gyermekkor és a pubertáskor együttesen, az életciklushoz viszonyítva ilyen mértékű arányban csak az emberre jellemző. Noha a meghosszabbodott gyermekkor nagyon költséges, de összességében a későbbiekre nézve nagyon sok előnnyel jár. A gyermekkor során rendkívüli mértékű a plaszticitás, így ez az elnyújtott időszak lehetővé teszi a tanulást, információgyűjtést, a képességfejlesztést, a társas világban való eligazodást, tehát minden olyan dolog elsajátítását, amely a felnőttkori sikerességhez hozzájárul. A gyermekkor során olyan stratégiákat sajátítunk el felfedezés, utánzás, tanulás, gyakorlás, kísérletezés révén, amelyek segítik a társas és fizikai környezethez való alkalmazkodást, valamint olyan viselkedési repertoár, válaszkészlet kialakítását teszi lehetővé, amely segíti a megváltozott körülményekhez való minél gyorsabb

és hatékonyabb alkalmazkodást (Birkás, 2010, pp. 348–349). Az agy intenzív születés utáni fejlődése és ennek szoros összefüggése a szociális tanulással szintén erős érv Dunbar szociálisagy-hipotézise mellett. Tehát a szocialitás az, amiért megéri még ezt a nagy árat is megfizetni (Csathó, 2010, pp. 93–96). Ez egyben azt is jelenti, hogy nem feltétlenül önmagában a leküzdendő probléma nehézsége a meghatározó az intelligencia fejlődésében, hanem az is, hogy az adott faj egyedei milyen jellegű megoldásokat alkalmaztak, ami lehet egyéni, de szociális is. A főemlős fajokra, így az emberre is ez utóbbi jellemző (Paál, 2010, pp. 111–113).

Az emberi gondolkodás egyik különleges jegye, hogy képes felismerni mások szándékait, gondolatait, azaz reprezentációkat készíteni mások elméjéről, amelyekből másolás révén új konstrukciókat és modelleket alkot. Tehát az ember rendelkezik *elmetaóriával* (Csányi, 2015, p. 205). Az elmetaória, a másoknak való önálló szándék, érzelem, vágy, hiedelem, mentális állapotok és tartalmak tulajdonításának képessége rendkívül fontos szerepet játszik a főemlős- és emberi intelligencia működésében. Az elmetaória az emberi elme működésének igen tág területét öleli fel. Ennek a képességnek a révén lehetséges az, hogy másokat mint saját, önálló belső világgal, mentális állapotokkal és tartalmakkal rendelkező ágenseket veszünk tekintetbe. Jelenlegi ismereteink szerint erre más főemlősök már nem képesek. Elmetaória nélkül nem lenne lehetséges komplex szociális viszonyrendszerek kialakítása és működése, mivel az ember nem lenne képes tájékozódni a társain, megérteni és előre látni mások viselkedését. A pusztán külső, fizikai jegyek alapján való tájékozódás nem tesz lehetővé ilyen mértékű társas szerveződéseket. Az elmetaória szociális jelentősége óriási, amely központi szerepet tölt be a mindennapi társas életben. A társas környezetben gyakorlatilag folyamatos elmeolvasást végzünk: megfigyeljük és elemezzük más emberek viselkedését, megannyi interakcióban veszünk részt, amelyek során megpróbáljuk kikövetkeztetni mások érzéseit, véleményeit. Mindez alapvetően nem tudatos tevékenység, de természetesen tudatosan is tehetjük mindezt. Az elmetaória alapvető szinten határozza meg az emberi viszonyokat. Ez a fejlett elmeolvasó képesség két aspektusból is előnyt jelent a mindennapi társas életben. Egyrészt, nyilvánvaló módon, segíti a társakkal való hatékony együttműködést és kooperációt, bármiféle közös vállalkozást. Másfelől a magas szintű elmetaória, a másik fejébe való beelátás a versengésben is előnyt jelent, valamint megkönnyíti a manipulációt is. Nem véletlen tehát, hogy az utóbbi néhány évtizedben az elmetaória erősen kutatott területté vált, különösen a fejlődéslélektanban. Egyes kutatók szerint pontosan ez az a képesség, amely sajátosan emberivé tesz minket mint fajt, ami már kimondottan humánspecifikus sajátosság, sőt, akár ez tekinthető a kulturális evolúció hajtóerejének is (Paál, 2010, pp. 120–121; Tomasello, 2002, pp. 215–216).

Michael Tomasello szerint az elméletória alapja az *intencionalitás*, tehát az, hogy felfogjuk, mind saját magunknak, mind pedig másoknak vannak bizonyos szándékaik, amelyek adott célra irányulnak. Tehát az intencionalitás nem más, mint a szándékok által irányított viselkedés megértése, a szándéktulajdonítás képessége. Persze vannak olyan belső mentális állapotok is, amelyeket nagyon nehéz észlelni, és gyakorta észrevehetetlenek külső perspektívából. Az ezzel foglalkozó szakértők között élénk vita folyik arról, hogy ez kizárólag csakis az emberre jellemző képesség, vagy az emberszabású majmoknál, főként legközelebbi rokonainknál, a csimpánzoknál is megtalálható-e. Az implicit elméletória szerint a csimpánzok képesek azt felismerni, hogy ha egy társuk figyel valamire, de feltehetőleg már tudnak komplexebb mentális állapotokat, úgymint hiedelmet vagy véleményt tulajdonítani. Tehát a kutatások arra engednek következtetni, hogy az emberszabásúak implicit elméletóriával rendelkeznek, azaz a megfigyelhető viselkedés alapján ugyan képesek mások várható cselekvéseire következtetni, de nem képesek úgymond belelátni a fejükbe. Mindezek alapján úgy tűnik, hogy az explicit elméletória, azaz mások szándékainak, érzelmeinek, hiedelmeinek, mentális állapotainak felismerése és értelmezése kifejezetten humánspecifikus sajátosság, ami csak az emberre jellemző (Tomasello, 2002, 26-34).

A megnövekedett agykéreg jelenti az intencionalitás, valamint az elméletória képességének kognitív és neurobiológiai alapjait, amelyek elengedhetetlen képességek a hatékony és komplex szociális élethez, illetve társas működéshez. Ez a növekedés körülbelül 1 millió évvel ezelőtt indult el. Erre utal, hogy ebben az időszakban indult az agykoponya határozott növekedésnek. A főemlősök, és különösen az ember esetében az agykéreg növekedése a homloklebe ny területén volt a legmarkánsabb. Más fajokkal összevetve ez az agyterület mutatta a legnagyobb mértékű gyarapodást, és pont ez az, ami irányítja a társas viselkedés magasabb rendű műveleteit, így az elméletória működését is (Paál, 2010, pp. 112–113).

Az elméletóriának és az intencionalitásnak mind egyedfejlődési, mind pedig törzsfejlődési szempontból is jól beazonosítható fokozatai vannak. Az első fokozatban tulajdonképpen arról van szó, hogy a gyermek megérti, hogy a környezetében lévő emberek, mások is élő egyedek. Erre még a többi főemlősfaj is képes. A következő stációról általában 9 hónapos kor körül beszélhetünk, amikor is kialakul a közös figyelem. Ezen a szinten a gyerekek már megértik azt, hogy a velük lévő ember figyelme egy adott harmadik tárgyra irányul, így már képesek a másokon való tájékozódásra. Ráadásul már ők maguk is felismerik azt, hogy hasonló módon képesek befolyásolni a másik figyelmének az irányát. Tehát ekkor már a gyerek intencionális ágensként tekint a másokra. Tomasello álláspontja szerint erre már nem képesek a

főemlősök, tehát ezen a ponton már humánspecifikus sajátosságról beszélünk. Végezetül, az elméletória magasabb szintjén pedig a gyermek már megérti azt, hogy a másik embernek is van belső világa, mentális működése, úgymint vágyai és szándékai, amelyek befolyásolják a viselkedését. Tehát ezen a ponton már a gyerekek felfogják és megértik azt, hogy mások mentális ágensek, és képesek valamiféle gondolati reprezentációt készíteni az őket körülvevő emberek belső mentális működéséről (Paál, 2010, pp. 117–119; Tisljár, 2010, pp. 129–131; Tomasello, 2002, pp. 26–34). Révén, hogy ez a dolgozat fő tárgyát jelentő mimetikus elmélet szempontjából meglehetősen releváns, érdemes egy kissé részletesebben is áttekinteni az elméletória egyedfejlődését. Paál Tünde az alábbi módon foglalja össze mindezt, gyermekkortól a felnőttkorig:

„[...] a 9 hónapos kor körül jelentkező ún. közös figyelem - az a fent már tárgyalt képesség, hogy a gyermek figyelmét gondviselőjével közösen egy harmadik tárgyra irányítsa. Röviddel ezt követően jelentkezik a felnőttek társas vonatkoztatási pontként való használata: ekkor a gyerekek már felismerik azt, hogy a gondviselőjüknek milyen érzései vannak egy tárggyal vagy személlyel kapcsolatban, és ők is ennek megfelelően viselkednek. [...] 14-18 hónapos kortól lép fel a szociális utánzás jelensége; a gyerekek képesek lesznek arra, hogy utánazzák azt a tevékenységet, amelyet a felnőtt a tárggyal végez. És nem egyszerűen csak a mozdulatait imitálják, de látnivalóan azt is felismerik, hogy a felnőttnek mi a szándéka az adott tárggyal, és ennek megfelelően utánazzák a cselekvést. Végül pedig 18-24 hónapos kortól jelenik meg az ún. minthajáték, melyben a gyermek úgy tesz, mintha a tárgy, amellyel épp játszik, más lenne, mint ami valójában (például úgy tesz, mintha a kezében tartott banán telefonkagyló lenne). Ez a szakasz már világosan jelzi, hogy a gyermek képes két világosan elkülönülő képet (reprezentációt) fenntartani egy adott tárggyal kapcsolatban. Tisztában van azzal, hogy a tárgy valójában egy banán (elsődleges reprezentáció), de ugyanakkor fenntart arról egy mintha-képet, egy szimbolikus képet is (másodlagos reprezentáció, mely az elsődleges reprezentációból jön létre).

A gyerekek túlnyomó többsége 4 és 5 éves kora közt válik képessé arra, hogy ne csak célokat és felismerhető érzelmeket, de a viselkedésben nem feltétlenül megnyilvánuló mentális állapotokat, mint például véleményt, reményt, hiedelmet is tulajdonítson másoknak. Ekkortól válik a másik ember nem pusztán intencionális, de mentális tényezővé számukra.

[...]

Természetesen a 4 éves korra kialakult elmeteória még nagyon sokat alakul, finomodik, mire eléri az egészséges felnőttre jellemző állapotot. [...] Mindenképpen idetartozik többek közt a harmadlagos reprezentációk létrehozásának 7-8 éves korra kialakuló képessége. Ez teszi lehetővé, hogy képet alkothassunk azokról a mentális tartalmakról, amelyeket egy másik személy táplál egy harmadik személy mentális tartalmaira vonatkozóan, vagyis hogy felismerjük, mint gondol egy másik ember arról, hogy mit gondol egy harmadik ember [...]. Valamivel később, úgy a 9. életév tájára pedig kialakul az ún. faux pas felismerés képessége is; ez olyan szituációkra vonatkozik, amelyekben valaki nem szándékosan olyasmit mond, ami sértő vagy bántó egy lévő másik embernek, mert nem tudja, hogy amit mond, az kellemetlen a másakra nézve. [...] Láthatjuk, hogy itt már az elmeteória egy olyan »alkalmazásáról« van szó, amely egyrészt nagyon fontos a zökkenőmentes mindennapi társas élethez, másrészt viszont finom árnyalatokat foglal magában, gyakran komoly érzékenységet, a másik emberre való ráhangolódást igényel.” (Paál, 2010, pp. 118–119)

Tehát Tomasello szerint az explicit elmeteória és az intencionalitás kizárólag az emberre jellemző sajátosság, adaptáció. Az elismert amerikai pszichológus központi szerepet tulajdonít az intencionalitásnak, azaz a szándéktulajdonítás képességének az emberi kultúra kialakulásában. Tomasello szerint a szociális tanulás és a kulturális átadás elengedhetetlen feltétele az intencionalitás képessége. Úgy véli, hogy ez a tényező felelős a kulturális evolúciónak a biológiai evolúcióhoz képes rendkívül gyors ütemű fejlődéséért, valamint annak kialakulásáért. Meglátása szerint valódi szociális tanulás csak úgy jöhet létre, hogyha képesek vagyunk egymást intencionális és mentális ágensnek tekinteni, tehát olyan valakinek, akiben szándékok, hiedelmek, vélemények, és mindenféle egyéb belső mentális tartalmak és állapotok vannak, amelyek magyarázzák a viselkedését. A szociális tanulás alapfeltétele a szándéktulajdonítás – a tanuló által a tanítóban meglévő ismeretátadási, tanítási szándék felismerése. Ezáltal lehetségessé válik a másik viselkedésének pontos leutánzása. Ez azonban nem pusztán felületes mímelés, hanem valódi megértés. A tanuló megérti a másik ember elképzelését: felfogja, hogy mit csinál a tanító, előre láthatja, hogy mi a cselekvéssor várható eredménye (Paál, 2010, pp. 117–118; Tomasello, 2002, pp. 100–102).

A hatékony tanulás elengedhetetlen feltétele a tapasztalatok megosztása, az empátia képessége. Az ember már egészen csecsemőkorától fogva keresi a közös tapasztalatot a figyelem fókuszának irányításával és követésével.

„Ahhoz, hogy hatékony tanítás-tanulás alakuljon ki, a tanárnak tisztában kell lennie azzal, hogy a másik lát, néz, tud, akar és próbálkozik. Az agynak ezek a képességei csak az embernél jelentek meg. Ezzel függ össze az is, hogy csak az ember szokott gyakorolni, a megtanult vagy saját maga által kigondolt tudást tökéletesíteni, egy belső mintához igazítani. Ugyancsak a tanítással függ össze az ember azon tulajdonsága, hogy képes tapasztalatait, érzéseit megosztani a társával. Láttuk, ez a képesség már az újszülöttnél jelentkezik, a felnövekvő gyermek mindig igyekszik mások figyelmét a maga által megfigyelt dolgokra terelni, próbál közös tapasztalatokat szerezni a világról - ez a tulajdonság a felnőttekre is jellemző.” (Csányi, 2015, p. 244)

A szociális elméletek tisztán rávilágítanak arra, hogy a másokon való tájékozódásnak elengedhetetlen szerepe van az ember törzs- és egyedfejlődésében. Tehát az ember egy, a környezete felé fundamentálisan nyitott lény, korántsem valamilyen önmagában álló, független, zárt individuum. Olyannyira így van ez, hogy az ösztönszintű viselkedést is felülírhatják a szabályok, valamint a természeti környezet helyett a társadalmi környezet válik elsődlegessé, amelyben szintén el kell igazodni valahogyan (Csányi, 2015, p. 199). Ezért számos olyan kognitív képesség alakult ki az emberben, amelyeknek köszönhetően fajunk képes arra, hogy kultúrát alkosson és abban éljen. Sok gondolkodó szerint ez a kultúraalkotó képesség az, ami megkülönbözteti az embert a többi állatfajtól. Mindennek az alapja tehát a szocialitás, amely alapvető szinten határozza meg a külvilághoz való kapcsolódásunkat, beleértve a tanulást is. Mindebben kulcsszerepet játszik az utánpótlás. Azonban, merül fel a kérdés, hogy ez az egyszerű – vagy legalábbis annak tűnő – mechanizmus miért is tekinthető ilyen forradalmi jelenségnek evolúciós szempontból?

Fejlődéseméleti megközelítésből tekintve alapvetően kétféle módon történik az információ továbbítása: genetikai, valamint kulturális átadás útján. A genetikai átadás elsődlegessége olyan fajokra jellemző, amelyek evolúciós történetük során jórészt ugyanazokkal a kihívásokkal szembesültek, a környezetük viszonylag állandó. A genetikai átadásnál nem beszélhetünk tényleges tudásról, hanem rutinszerű viselkedésmechanizmusokról, automatizmusokról. Ezek leginkább változatlan környezetben működnek, mivel meglehetősen rugalmatlan viselkedésmintákról van szó, tehát összetettebb és változékonyabb környezetben már kevésbé bizonyulnak adaptívnek. Ahhoz, hogy minél hatékonyabban és gyorsabban legyen képes egy egyed a változó környezeti feltételekhez való

alkalmazkodáshoz, szükség van a rugalmasságra, az ismeretszerzés hatékonyabb módjára. Sok gerinces faj képes arra, hogy tapasztalataira alapozva egyéni tanulás útján módosítsa a viselkedését. A környezethez való alkalmazkodáshoz szükséges ismeretek harmadik, és egyben leghatékonyabb módja a kulturális átadás, azaz a környezetre vonatkozó ismeretek társak közötti adásvétele. Ennek legfejlettebb formáját az embernél találhatjuk meg. A kulturális átadás sokkal hatékonyabb, mint a genetikai öröklés és az egyéni tanulás. Ez azonban nagy mértékben függ a társas viszonyoktól, ugyanis ez a fajta információáramlás szociális tanulás útján valósul meg (Kocsor & Bereczkei, 2010, pp. 367–368).

Az etológiai megközelítés szempontjából, a többi főemlős faj és az ember összehasonlítása kapcsán az egyik legvitatottabb és egyben talán a legérdekesebb kérdés az, hogy vajon csak és kizárólag az ember rendelkezik kultúrával, vagy valamilyen formában a többi főemlős is? Noha a válasz erősen függ attól, hogy mit értünk kultúra alatt, annyi mindenesetre bizonyos, hogy Afrika-szerte sajátos cselekvési mintázatok figyelhetők meg az egyes csimpánzcsoportok között, amelyek így helyi sajátosságoknak tekinthetők. Jellemzően az élelemhez való hozzáférés módozati között mutatkoznak az eltérések. Ennek kapcsán felmerül a kulturális átadás, a tanulás és a szociális tanulás, illetve tanítás kérdése. A nem emberszabású főemlősöknél nem beszélhetünk valódi utánzásos tanulásról. Amennyiben a csoport tagjai látnak egy cselekvést és észlelik annak hasznosságát, maguk is elkezdnek próbálkozni vele. Paál a diótörés példáját hozza fel. Ilyenkor tehát többnyire nem utánozzák le az egész cselekvéssort, hanem maguk kezdenek el próbálkozni a dió feltörésével, mondhatni próba-szerencse alapon. Előbb-utóbb maguk is kialakítanak egy saját módszert, amely a kíváncsi eredményt idézi elő, de az észlelt eredeti cselekvéssorozatot nem utánozzák le lépésről lépésre, csak annak a végeredményét. Ezt a jelenséget nevezik emulációnak. Az emberszabásúak már sok esetben képesek a pontos utánzásra, különösképpen az egyes gesztusok, mozdulatok, arckifejezések mímelésére. Azonban természetes körülmények között ez a viselkedés ritkán játszik szerepet a tanulásban, az emberszabásúaknál is inkább az emuláció a jellemzőbb. Tehát az utánzásos tanulás igazán csak az emberre jellemző. Az emberszabásúaknál a tanítás leginkább csak az anya és gyermeke között figyelhető meg, a vadon élő populációkban a tanítás csak nagyon szűk körben történik, és a tanítási szándék megléte is kérdéses (Paál, 2010, p. 102).

Az embernél számos, egymástól eltérő tanulási mechanizmus figyelhető meg, amely már önmagában is humánspecifikus sajátosságnak mondható. Természetesen az ember esetében is működik a közvetlen tapasztalaton alapuló tanulási mechanizmus. Ennek során a pozitív és negatív tapasztalatok mentén új idegrendszeri kapcsolatok épülnek ki, illetve

régebbiek kerülnek gátlás alá, vagy akár teljesen meg is szűnhetnek. Banális, de annál könnyebben átélhető az a példa, ha belenyúlunk egy darázsfészekbe, amelyben csak úgy hemzsegek az ott lakó rovarok. A csípések okozta fájdalom élménye és tapasztalata mondhatni beleég az agyunkba, és megszűnik az a motiváció, amely a darázsfészekbe való belenyúlást okozta, és a cselekvés eredményeként kialakuló tapasztalat hosszú távon határozza meg a jövőbeli viselkedésünket. Ennél jóval hatékonyabb és biztonságosabb tanulási módszer a szociális tanulás. Ennek során nagyon leegyszerűsítve arról van szó, hogy más tapasztalataiból tanulunk. Ez a módszer egy sor energiaigényes és gyakorta kockázatos próbálkozástól kímél meg minket, legyen szó akár sikeres, akár sikertelen cselekvésről vagy viselkedésről. A szociális tanulás nagymértékben segíti az új helyzetekhez való alkalmazkodást, valamint biztonságos, és alacsony költségekkel jár az egyén számára, így pozitív szelekciós nyomás hatott rá. Amennyiben a csoport tagjai egymással is megosztják a tapasztalataikat, az még inkább növeli ennek hatékonyságát, és a csoport egészére nézve is rendkívül előnyös. Tehát a tanulásnak vannak aktív és passzív aspektusai is, amelyek kölcsönös működése előnyös. Különösen a gyermekek esetében, de talán változó mértékben a felnőttekre nézve is érvényes, hogy aktív felfedezők, élvezik a problémamegoldás örömét, ami által jobban megismerik és megértik a körülöttük lévő világot. A környezet alakítása révén számos új ismeretre tehetünk szert (Birkás, 2010, p. 340).

A kultúra létrejöttének elengedhetetlen feltétele a *szociális tanulás*. Az evolúciós pszichológia elsősorban ennek kapcsán foglalkozik az utánzással. A szociális tanulásnak három alapvető formája van: az ingerfokozás, az emuláció, valamint mímelés és a valódi utánzás.

Az *ingerfokozás* esetében még pusztán csak arról van szó, hogy az adott viselkedésformát már korábban elsajátított társak aktivitása odavonzza a figyelmet a környezet sajátosságaira. Ezek az ingerek, a visszatérő vagy állandó környezeti tulajdonságok és a tapasztaltabb csoporttárs viselkedése együttesen növeli annak valószínűségét, hogy a többieknek is megjelenik ugyanaz a viselkedés. Tehát itt még csak a társaktól ellesett mozdulatok gyakorlásáról van szó, nem tényleges tanulásról. A környezeti hatásoknak nagyobb befolyása van az egyedre, mint a társaknak. A társak tulajdonképpen csak ráirányítják a figyelmet egy adott, visszatérő környezeti tényezőre, de a másik egyed nem utánozza a társ viselkedését.

Az *emuláció* olyan szociális tanulási mechanizmus, amikor az adott cselekvés végeredményét sajátítják el az egyedek. Ez nagyon hasonlít az ingerfokozásra, de itt már nem csupán a környezetre, hanem a társak tevékenységének céljára irányul a figyelem. Például a korábban már említett diótörés esetében az emuláció úgy néz ki, hogy az egyed megfigyeli a

társ tevékenységét, illetve annak szándékát, hogy hozzáférjen az értékes eseményhez, de ennek mikéntjét már saját maga tanulja meg különféle próbálkozások révén.

A *mímelés*re már tulajdonképpen csak az ember és az emberszabású főemlősök képesek. A mímelés a társak viselkedésének pontos lemásolása, de anélkül, hogy a modell szándékaival tisztában lenne a mímelő alany. Tehát a mímelés esetében, noha a modell cselekvésének nagyon pontos reprodukciójáról van szó, de a hasonlóság csak formai, mivel a mímelő egyed nem fogja fel a modell viselkedésének és cselekvésének valódi szándékát, értelmét és célját (Kocsor & Bereczkei, 2010, pp. 370–373).

Valódi *utánzás* már csak az embernél mondható általánosan elterjedt jelenségnek, az állatok szociális tanulási repertoárjában ez már igen ritkán figyelhető meg. Valódi utánzásról akkor beszélünk, amikor a viselkedés pontos lemásolása mellett a modell szándékait, céljait is megérti az utánzó alany. Ez nagyon hatékony tanulási módszer, mivel itt nincs szükség a veszélyes, és olykor kudarcokkal járó egyéni próba-szerencse tanulásra. Tomasello szerint az utánzáshoz már elengedhetetlen az intencionalitás és elméleti képessége. Utánzás közben már nem csupán a magatartás és a cselekvéssor mímeléséről van szó, hanem az utánzó átveszi és megérti a modell perspektíváját, lépésről lépésre modellezi a célhoz vezető mozgatsort, amelyről mentális reprezentációt készít, amelyet később, hasonló problémával szembesülve hatékonyan fel lehet használni a kívánatos cél elérése érdekében (Kocsor & Bereczkei, 2010, p. 372; Tomasello, 2002, p. 34).

Az utánzás neurobiológiai alapját a *tükörneuronok*, illetve a tükörneuron-rendszer jelenti. A tükörneuronok olyan idegsejtek, amelyek nem csak akkor aktiválódnak, amikor az egyed hajt végre valamilyen mozgulatot, hanem akkor is, amikor egy másik egyed hajtja végre ugyanazt a mozgást, tehát az agy egyezteteti és leképezi a megfigyelt mozgulatot a saját mozgáskészlettel. Ráadásul részleges vizuális információ esetén is aktiválódik a teljes mozgatsor felismerésében szerepet játszó összes tükörneuron. Tehát amikor egy mozgatsort nem lehet teljes egészében megfigyelni, mert valamilyen fizikai akadály merült fel, a tükörneuron-rendszer egésze aktiválódik az adott mozgássorozat tekintetében. Sőt, a tükörneuronok működése nem korlátozódik egyedül a látványra, hanem a hangok is ugyanúgy aktiválják a rendszert, például a beszédhangok esetében. Mindez arra enged következtetni, hogy a tükörneuronok elsődleges funkciója a társak cselekvésének előre látása és szándékaik felismerése. Noha a majmok is rendelkeznek tükörneuronokkal, azonban az embernél ez sokkal nagyobb fokozaton működik. Egyedül az ember képes a cselekvések legapróbb részleteinek a megfigyelésre és értelmezésére, főleg intencionalitás esetén. Joggal feltételezhető, hogy a tükörneuronok képezhetik az utánzásos tanulás alapját. Az utánzáshoz feltehetően szükséges a

homloklebeny szabályozó működése, amely igen jelentős mértékben növekedett meg az emberi evolúció folyamán. A másoknak való mentális állapottulajdonítás képessége rendkívüli módon megnövelte az agyunk szociális rendszereinek kapacitását. Ebben különösen nagy szerepet játszik a tükörneuron-rendszer (Csathó, 2010, p. 87; Gallese, Fadiga, Fogassi, & Rizzolatti, 1996, pp. 606–607). A tükörneuronok egyszerre funkcionálnak szenzoros és motor idegsejtekként, amelyek így lehetővé teszik az azonnali és megosztott tapasztalatot a megfigyelés és végrehajtás együttes reprezentációja révén. Ráadásul különféle típusú tükörneuronok azonosíthatóak a válaszreakció-orientáltságuk alapján. Mindez arra enged következtetni, az utánzás, illetve a szociális kogníció mögött meghúzódó tükörrendszer rendkívül komplex, amelynek biológiai alapjait még csak az utóbbi időben kezdi igazán megérteni és feltárni az idegtudomány (Gallese et al., 1996, pp. 595–603; S. R. Garrels, 2005, pp. 56–59).

A szociobiológia színrelépése óta számos kutató olyan átfogó és egységesítő magyarázati modell kidolgozásán fáradozik, amelybe lehetséges plauzibilis módon integrálni az evolúciós megközelítést az etológiával, a viselkedésgenetikával, a szociális tanuláselmélettel valamint a kognitív fejlődéselmélettel. Ugyanakkor az emberi viselkedés tanulmányozásának inter- és multidiszciplináris jellegéből adódóan a társadalomtudományok megfontolásait is figyelembe kell venni. A gén-kultúra koevolúciós modell képviselői ilyesfajta szintézisre töreksenek. Ezen megközelítés kiindulási alapját az az elgondolás jelenti, miszerint az emberi fejlődés a tanult, környezetből szerzett információk és az öröklött, génekben tárolt információk kölcsönhatásainak együttes összjátéka nyomán bontakozik ki, azaz kétirányú kölcsönhatásról van szó az egyén és a környezete között. Tehát azt, hogy mit és hogyan észlelünk, reagálunk, tanulunk, azaz a világról való ismereteinket a genetikai evolúció során kialakult, öröklött tulajdonságaink határozzák meg végső soron, vélik az evolúciós pszichológia képviselői. Persze a genetikai fejlődés irányát nagy mértékben azok a környezeti kihívások és problémák jelölik ki, amelyekhez adaptálódnia kellett az embernek az evolúciója során (Birkás, 2010, pp. 338–339).

Ez, a szociális magyarázatok és az utánzás kognitív pszichológiai szempontú áttekintésével foglalkozó alfejezet nem lehetne teljes, ha zárásként legalább néhány bekezdés erejéig nem térek Cecilia Heyes kognitív eszközök elméletére. Mind az evolúciós pszichológia, mind pedig a kognitív eszközök elmélete nagyon fontosnak tartja az elme vizsgálatát, ugyanakkor abban már gyökeresen eltér a két megközelítés, hogy azt milyen erők formálták és formálják.

Az evolúciós pszichológia paradigmája szerint kognitív ösztöneink alapjai a génjeinkbe vannak belekódolva, amelyeket a szociális környezet bontakoztat ki nevelés útján. Tehát ebben a modellben a környezet a kognitív fejlődés kiváltója és előidézője, amelyek genetikai alapokon nyugszanak. Ezzel szemben a *kognitív eszközök elmélete* azt a gondolati alapállást képviseli, amely szerint a környezet nem pusztán a kognitív ösztönök és eszközök kibontakoztatásért felelős, hanem azok kialakulásáért is (Heyes, 2019a, p. 9).

A kulturális evolúciós pszichológia vagy kognitív eszközök elmélete szerint a genetikai evolúció csak kis mértékben járult hozzá a kulturális tanulás kifejlődéséhez. Heyes úgy gondolja, hogy maguk a kulturális evolúciót lehetővé tévő mechanizmusok is a kulturális evolúció termékei, eszerint tehát az emberi elmét a szociális tanulás alakította és formálja továbbra is. Maga a kultúra alakítja ki a gondolkodásmódunkat, és más kulturális közegben ez így akár meg is változhat. A kognitív eszközök elméletének alapfeltevése, hogy a társas interakciók csecsemő- és gyermekkorban új kognitív mechanizmusokat hoznak létre és alakítják a gondolkodást. Tehát Heyes elmélete gyökereiben tér el az evolúciós pszichológia paradigmájától, mivel szerinte az embert egyedülállóvá tévő gondolkodási képesség nem a génjeinkbe van belekódolva, hanem tanult dolog (Heyes, 2019a, pp. 19–22).

Heyes elmélete új megvilágításba helyezi az utánzásról alkotott legalapvetőbb téziseket is. Az utánzásról való tudományos gondolkodásban Meltzoff és Moore hipotézise vált alapnézetté, ami szerint az utánzás az embernek egy veleszületett kognitív ösztöne (Meltzoff & Moore, 1989, pp. 954–955). Ezzel szemben Heyes azt állítja, hogy az utánzás nem a filogenetikai fejlődés, hanem a kulturális evolúció terméke. Az ő utánzásról alkotott meghatározásában is fontos a szándék, azaz hogy szándékában álljon az utánzó alany az, hogy leképezze és reprodukálja a megfigyelt modell viselkedését. Azonban az utánzással kapcsolatban felmerül a megfeleltetési probléma, amely az érzékelésben gyökerezik, egyfelől annak behatároltsága, másfelől a megfigyelés és a végrehajtás eltérő szenzoros inputjai okán. A megfeleltetési probléma tulajdonképpen két fő kérdés mentén artikulálódik: hogyan tudunk egy cselekvést annak ellenére is utánozni, hogy nem érzékelünk mindent, valamint úgy, hogy másféle érzéki benyomások, észleletek, szenzoros inputok érkeznek a megfigyelés és a másolt cselekvés végrehajtása során? Ilyen szituáció lehet például, amikor a megfigyelő nem látja teljes egészében a modellt, mert az mondjuk oldalt vagy háttal áll neki. De éppúgy felmerül a megfeleltetési probléma fordított esetben is, amikor az ágens olyan cselekvést utánoz, amelynek kivitelezése során pont, hogy önmagát nem tudja megfigyelni, például valamilyen arckifejezés utánzása esetében, tükröződő felületek híján (Heyes, 2019a, pp. 11–12).

A tükörneuronok felfedezése a Meltzoff és Moore által lefektetett nézeteket látszanak alátámasztani. Heyes azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy noha a tükörneuronok aktív szerepet töltenek be az utánzás folyamatában, de nem jelentek kielégítő megoldást a megfeleltetési problémára, azaz, hogy az ember miként hozza összefüggésbe a „láthatót, de nem érezhető” az „érezhető, de nem láthatóval”, tehát a megfigyelt és a végrehajtott cselekvések közötti megfeleltetéseket. Így Heyes számára ez a kérdés továbbra is nyitott marad, hiszen az, hogy a tükörneuronok fontos szerepet játszanak az utánzásban, még nem feltétlenül jelent magyarázatot az utánzás mikéntjére. Legfeljebb csak a kérdés alanya változik, így a „hogyan utánoz az ember?” helyett a „hogyan utánoznak a tükörneuronok?” problémafelvetésig jutunk, ami viszont még továbbra is megfejtésre vár, tehát csak a probléma átkeretezéséről van szó ilyen módon.

Heyes a megfeleltetési problémára való válaszkísérlet gyanánt az *asszociatív szekvenciatanulás* modelljét dolgozta ki. Az asszociatív szekvenciatanulás vagy asszociáció általi utánzás nem más, mint a cselekvés szenzomotoros reprezentációjának a motoros reprezentációhoz való illesztése. Például amikor azt látja a megfigyelő, hogy valaki kinyújtja a kezét, és ezt a cselekvést hozzárendeli a saját keze kinyújtásának konkrét mozdulatához, ilyen módon hozva asszociatív viszonyba az észlelt és a végrehajtott mozdulatot. Heyes modelljében a szenzoros és a motoros reprezentációk közötti kapcsolat kétirányú és serkentő hatású. Ebben a rendszerben az utánzás a szenzorostól a motoros reprezentáció felé tart. A megfeleltetési problémát pedig azzal a feltevessel igyekszik feloldani, hogy azon cselekvések esetében, amelyeket a megfigyelő nem észlel és érzékel teljeskörűen, a szenzomotoros társítások a társas interakciókon keresztül konstruálódnak az elmében. Például amikor az utánzó alany a modell homlokráncolását utánozza le, akkor alapvetően nem tudja pusztán vizuálisan összehasonlítani és megfeleltetni a saját és a modell homlokának aktuális alakjait, mivel az ember tükröződő felület hiányában nem képes ránézni a saját homlokára. Ilyenkor viszont a modell valamilyen interakció révén visszajelzést adhat, például oly módon, hogy megmondja az utánzó alanyának, hogy „most pont úgy néz ki a homlokod, mint az enyém”, vagy „pont úgy ráncolod a homlokodat, ahogyan én”. Ugyanakkor a modell korrigálhatja is a megfigyelő ágens mozdulatait egészen addig, amíg azok nem mutatnak kellő hasonlóságot a leutánozni kívánt cselekvéssel. Tehát ilyen módon, érvel Heyes, az utánzás nem veleszületett kognitív ösztön, hanem azt sokkal inkább kulturális átadás révén sajátítjuk el, tehát az utánzást is eltanuljuk a kölcsönös megerősítés és korrekció révén, szociális módon. Továbbá a szenzomotoros tapasztalatok módosíthatják az utánzási viselkedést, fokozhatják, de akár meg is fordíthatják, illetve meg is szüntethetik. (Heyes, 2019a, pp. 113–128). Ez nyilvánvalóan függ a leutánzott

cselekvés eredményétől. Ha valami sikerrel kecsegtet, azt hajlamosabbak vagyunk a lehető legnagyobb mértékben reprodukálni. Ellenben, ha az imitált cselekvés nemkívánatos következményekhez vezetett, akkor tartózkodni fogunk annak megismétlésétől, sőt, akár következetesen az ellenkezőjét tesszük.

A fentebbi áttekintésből több lényeges aspektus is következik a mimetikus elmélet vonatkozásában. Elsősorban az, hogy az utánzás – akár veleszületett kognitív készségként vagy inkább kognitív eszközként vegyük is tekintetbe (meglátásom szerint a két elmélet nem zárja ki egymást, sőt, sokkal inkább együttesen érvényesül a gyakorlatban) – az emberi természet lényegi eleme. A humánetológiai kutatások empirikus bizonyítékokkal is alátámasztani látszanak az utánzás emberi viselkedésben betöltött fundamentális szerepét. Másrészt pedig a szociális tanulás kapcsán a humánetológusok gyakorlatilag a külső közvetítés jellemzőit írják le, amely Girard elméletében a mimetikus kapcsolatok egyik alaptípusa. Azonban a belső közvetítés, amely a másik fő kategória, a rivalizálás potenciális forrása Girard szerint. Ilyen módon a mimetikus elméletben az utánzás és az agresszió között szisztematikus összefüggés tárul fel. Meglátásom szerint az etológia agresszióról való megállapításai a belső közvetítés mimetikus viselkedési mintázatainak egyes megnyilvánulásait írják le. Ugyanakkor az etológiában, ahogyan az a fentebbiekből világosan látszik, nem kötik össze az utánzást az agresszióval. Így a következő alfejezetben, mielőtt rátérek Girard mimézis koncepciójának részletesebb bemutatására, ahogyan az utánzás témakörének esetében jártam el, az agresszió általános, elsősorban etológiai szempontú áttekintése következik.

2.2 AZ AGRESSZIÓ

Az agresszió egy olyan jelenség, amely végigkíséri az emberiség történetét. Nincs olyan történelmi korszak, amelyben ne zajlottak volna kisebb-nagyobb háborúk vagy egyéb fegyveres összetűzések, összecsapások. Az agresszió, illetve az erőszak a hétköznapiak dimenziójában is éppúgy jelen van. Találkozhatunk vele a kisebb közösségekben, családon belül, iskolákban, az utcán, az utakon vagy bármely tömegközlekedési eszközön, de ide sorolhatjuk az önpusztítást is. Tehát az agresszió valamilyen fogalmát vagy aspektusát mindenki ismeri, ugyanakkor lehetetlen, vagy legalábbis igencsak nehéz egy minden megnyilvánulási formára kiterjedő, egzakt definíciót felállítani. Márpedig ez egy olyan problémakör, amelynek relevanciája messze túlmutat a tudományos diszkurzus keretein. Ugyanakkor a szociokulturális, jogi, lélektani, morális és etikai konzekvenciák szempontjából korántsem mindegy, hogy milyen

tudományos megközelítést veszünk alapul az agresszió jelenségének leírásakor. Ennek érzékeltetésére alighanem a felelősség kérdése lehet a legillusztrisabb példa. Amennyiben úgy tekintünk az agresszióra, mint genetikailag determinált viselkedésre, hogyan is lehetne bárkit jogilag és morálisan felelősségre vonni az erőszakos cselekedeteiért? Ugyanez érvényes a másik sarkos gondolati alapállásra – adott esetben mennyire ítélné el egy olyan ember, aki egészen kicsi gyermekkorától kezdve toxikus, erőszakos vagy bármilyen egyéb, túlnyomórészt negatív társadalmi-kulturális környezetből érkező hatásoknak volt kitéve? Hol húzódik vajon az egyéni és a szociális felelősség határa? Még tágabb perspektívából tekintve pedig felmerül az obligát kérdés, hogy vajon a fajok közül az ember tekinthető-e a leginkább agresszívnek? Ilyen és ezekhez hasonló kérdések tömege merülhet még fel az agresszió jelenségének vizsgálatakor attól függően, hogy milyen nézőpontból közelítünk. Egy alfejezet keretében még a problémakörök teljeskörű illusztrálása sem lehetséges, nem is beszélve annak a könyvtárnyi tudományos szakirodalomnak az áttekintéséről – kezdve a humán- és társadalomtudományoktól a természettudományos megközelítésekig –, amelyek az agresszió témakörét taglalják. Azonban ahhoz, hogy Girard téziseit megfelelően tudjam pozicionálni és értékelni antropológiai szempontból, elégséges az agressziót magyarázó legalapvetőbb etológiai megállapítások és pszichológiai irányzatok rövid ismertetése. Ehhez az áttekintéshez elsősorban Erich Fromm *A rombolás anatómiája* című monográfiájára támaszkodom, aki terjedelmes művében rendkívüli alaposággal veti össze, illetve vonja kritikai elemzés alá az agressziót magyarázó legmarkánsabb elméleteket.

Legáltalánosabb szinten az agresszióról való szisztematikus gondolkodásban két alapvető irányzat különíthető el. Az egyik szerint az agresszió az emberi természet szerves része, amely genetikai és ösztönszerű gyökerekre vezethető vissza. A másik markáns gondolati alapállás szerint pedig az ember alapvetően békés természetű, azonban a gazdasági, politikai, szociokulturális környezet „megrontja”. Tehát az agresszió vonatkozásában az insztinktivisták és az environmentalisták megközelítései jelentik a két végpontot. Míg az insztinktivista irányzat szerint az agresszió ösztönös, így az emberi természet alapvető része, addig az environmentalisták nézőpontja értelmében az emberre jellemző sajátos viselkedés kialakulásában kizárólag a társadalmi és kulturális környezeti hatások játszanak szerepet, és ezt különösen érvényesnek tekintik az agresszióra. Ez a nézet igen elterjedt volt a felvilágosodás filozófusainak körében. Eszerint az ember alapvetően jó és racionális, valamint békésnek születik. A rossz dolgok és tulajdonságok a rossz példák, a rossz nevelésnek, valamint a diszfunkcionáló intézményeknek a következményei.

Fromm összeveti az insztinktivizmus és behaviorizmus nézőpontjait, amelyben az agresszió-magyarázatok skálája rajzolódik ki. Szerinte a fő különbség, hogy az insztinktivizmus emberképe kizárólag az evolúciós megközelítésre épül, azaz az emberi viselkedést a faj törzsféjlődésével és a (pozitív) szelekcióval magyarázza. Ezzel szemben a behaviorizmus irányzata az aktuális társadalmi körülményekre alapozza a magyarázatát. Nagyon leegyszerűsítve, címszavakban megragadva a természet és a nevelés, illetve az ösztön és a környezet dichotómiákról van szó. Ugyanakkor, ami közös a két irányzatban, és egyben Fromm kritikájának kiindulási pontját is jelenti az nem más, minthogy mindkét megközelítés figyelmen kívül hagyja az egyéni jellemvonásokat és személyiséget. Az ilyen értelemben valóban sematikusnak, illetve determinisztikusnak tekinthető modellek szerint az ember tulajdonképpen egy gépezet, amelyet vagy az ösztönök irányítanak, vagy pedig a kondicionálás. Ezért Fromm egyfajta terminológiai váltást javasol, amelynek értelmében azt nevezi ösztönnek, ami kizárólag az alacsonyabb rendű állatoknál jelenik meg, míg az ember esetében organikus hajtóerőkről, organikus drive-okról beszél. Konceptiójában az érdemi határvonal az egyed és a faj fennmaradását szolgáló organikus drive-ok (például táplálkozás, menekülés, harc, szexualitás, tehát az alapvető ösztönök) és a filogenetikusan programozott, de nem minden emberre jellemző úgynevezett nem-organikus drive-ok (azaz a karakterben gyökerező szenvedélyek, úgymint a szeretet, szabadságvágy, pusztítás, nárcizmus, szadizmus, mazochizmus) között húzódik (Fromm, 2001, pp. 113–119).

Talán nem túlzás azt állítani, hogy az agresszióról való diskurzusban – akár a hétköznapi gondolkodás, akár a tudományos vizsgálatok szintjén – a leginkább érdeklődésre számot tartó és legmegosztóbb kérdéskör az emberi kegyetlenség és brutalitás körül polarizálódik. Egyaránt számos érv hozható fel amellet, hogy miért is tekinthető az ember a legbékésebb, illetve messze a legagresszívebb fajnak az állatvilággal összevetve. Az előbbi álláspontot talán leginkább az támaszthatja alá, hogy a többi emlősfajhoz viszonyítva csak az ember képes ilyen nagy számban és ilyen sűrűségben az együttélésre. Továbbá az emberek többsége rendkívül érzékeny az erőszakra, és alapvetően kerüljük az agresszív konfrontációt. Például Csányi Vilmos szerint az ember azért tekinthető az egyik legbékésebb állatnak, mivel általánosan elmondható, hogy az emberek többsége elítéli az agressziót. Azzal érvel, hogy média által gerjesztett látszat ellenére az emberi agresszió meglehetősen ritkán előforduló jelenség az állatokhoz viszonyítva, hiszen alapesetben nem vagyunk közvetlen szemtanúi agresszióból eredő gyilkosságnak, és a nagyobb verekedések sem mondhatók általánosnak, annak ellenére, hogy nagyszámú emberi populáció él összezsúfolva. Ezzel szemben, Csányi hipotetikus példája szerint, ha bezárnánk 150, egymást nem ismerő felnőtt csimpánzt egy autóbuszba, akkora aligha élné túl a kísérletet akár egyetlen

egyed. Az ember nagyon szenzitív az agresszív megnyilvánulásokra, mivel evolúciós szempontból elengedhetetlen az emberré váláshoz, hogy a zárt csoportban ne harapóddzanak el a konfliktusok és tartós béke legyen, tehát valahogyan le kellett vezetni az agresszív indulatokat, valamilyen módon be kellett csatornázni, kontrollálni azokat.

„Az ember rendkívül érzékeny az agresszióra. Éppen azért kevésbé agresszív, mert mindenre figyel, ami agresszióval kapcsolatos, és ha az események közvetlen szemlélője, akkor gyakran még az agresszió lecsillapításában, elhárításában is hajlandó szerepet játszani. Az evolúció során a fejlett, zárt, együttműködő csoportokban történő élet, ami az emberré válás előfeltétele volt, nagyon békés kellett, hogy legyen, különben a csoport nem maradt volna együtt, nem alakultak volna ki a csoportélethez, együttműködéshez szükséges körülmények.” (Csányi, 2015, p. 133)

Tehát Csányi meglátása szerint az ember individuális agresszivitása a többi emlőiséhez viszonyítva meglehetősen alacsony, ugyanakkor a csoportagresszió óriási méreteket ölthet. Úgy véli, hogy a felfokozott csoportagresszió, a háború sokkal inkább kulturális eredetű és meghatározottságú, mintsem biológiai. Azzal érvel, hogy noha az ember csoportagresszióra való hajlama biológiai, azonban az, hogy ez már a fajtársak leöléséig is fajulhat akár, az már kulturális tényezőkre vezethető vissza. Az etológus szerint az ember nem rendelkezik úgymond gyilkolási ösztönnel, ugyanis egy embertársunk életének a kioltása akár egész életre szóló pszichés traumát jelent (de már egy ilyen cselekedet pusztá megfigyelése is), tehát ilyen módon aligha tekinthetjük ezt természetes, biológiai hajlamnak.

„Az ember ugyan a két démonikus faj egyike, és gyakran öl is a csoportagresszió során, de ehhez nem elegendő a kétségtelenül adott könnyű hajlandóságunk a csoportkonfliktusra. Archaikus kultúrákban, de a modern társadalmakban is megfigyelhető, hogy az emberek egyénileg, korra és nemre való tekintet nélkül, irtóznak a fajtársak megölésétől. A személyes gyilkolási tevékenységet tanulni kell. A társadalmak ezt többnyire kényszerített kondicionálással érik el, de a gyilkos esemény résztvevőinek igen nagy százaléka még ilyen esetekben is súlyos pszichés traumáktól szenved az esemény után. Az emberek megölésével járó csoportagresszió bármilyen formája a kultúra közreműködésével jön létre, és semmiképpen nem vezethető

vissza valamiféle egyszerű, biológiai természetű gyilkos ösztönre.” (Csányi, 2015, p. 314)

Csányihoz hasonlóan Fromm is elutasítja azt a nézetet, miszerint a háború jelensége az emberi természet pusztító hajlamából fakadna, valamint éppúgy elveti azt a hipotézist, hogy az ember valamiféle veleszületett, spontán és önműködő agresszív drive-val rendelkezik. Ugyanakkor a német filozófus és pszichológus korántsem tartja olyan békés fajnak az embert. Fromm azon tulajdonságok megjelenését, amelyeket az emberi természet negatív elemeinek tekintünk általában, a civilizációs fejlődéssel hozza összefüggésbe. Meglátása szerint a sajátosan emberi rosszindulatú agresszió nem az állatias ösztönökben gyökerezik, hanem az emberi létezmóddal járó pszichológiai szükségletekre és kihívásokra adott válaszreakció. Fromm szerint humánspecifikus sajátosság, hogy az ember képes örömet lelteni a pusztításban, gyilkolásban és kínzásban, mint pusztán öncélú tevékenységekben. Tehát a rosszindulatú agresszió biológiailag nem adaptív, mivel nem a közvetlen fizikai túlélést szolgálja, így megállapítható, hogy nem az állati ösztönökből ered, hanem a sajátos emberi létezmód által támasztott pszichológiai szükségletre kielégítésére, illetve az ezekre adott kihívásokra való reakcióból.

Fromm fogalmi distinkciót tesz az agresszió és a pusztítás, rombolási hajlam, illetve brutalitás között. Ez tulajdonképpen a köznapi gondolkodás szintjén sincs másképpen. Aligha akadna olyan ember, aki ne tenne különbséget az önvédelem során és a szükséghelyzetben megnyilvánuló agresszió, illetve a vitális érdekeket nem szolgáló, öncélú erőszak és pusztítás között. Fromm is kiemeli az agresszió reaktív, védekező jellegét, amelyet ilyen módon nem szabad összemosni a nyers brutalitással és pusztítással. Fromm agresszió-konceptiójának alapja, hogy élesen elválasztja a biológiailag adaptív és a biológiailag nem adaptív agresszió kategóriáit. Az előbbi genetikai meghatározottságú, közös állatban és emberben egyaránt. A biológiailag adaptív agresszió Fromm meghatározása szerint reaktív, tehát egy külső fenyegetésre adott természetes védekező reakció. Ebben az esetben nincs szó önkényes erőszakról, valamint pusztítási vágyról, az agresszió kizárólag a fenyegetés elhárítására irányul.

„A biológiailag adaptív agresszió a vitális érdekek veszélyeztetésére adott, genetikailag beprogramozott válaszreakció, amely közös az állatokban és az emberben, sohasem spontán vagy öngerjesztő, hanem minden esetben reaktív, védekező jellegű, célja a veszély elhárítása akár a pusztítás, akár a fenyegetés forrásának felszámolása révén.” (Fromm, 2001, p. 272)

Továbbá nagyon fontos azt is megjegyezni, hogy az ember számára nem pusztán a materiális, fizikai tényezők jelentik az alapvető szükségleteket, hanem lelki és szimbolikus faktorok is. Az ember esetében a védekező agresszió kiváltásához és felfokozásához nem feltétlenül szükséges valós fizikai fenyegetés, elég pusztán a fenyegetettség érzése is, így az emberi viselkedés nagyobb mértékben manipulálható. Ez azért is lehet, mert az ember számára a lélektani és szociokulturális tényezők, úgymint az identitás, eszmék, vallás, nemzet, stb., az ezekhez való tartozás és ennek integritása is éppúgy vitális érdek.

Ezzel a szemben a kártékony agresszió nem genetikailag programozott tulajdonság. Itt már szó sincs a vitális érdekek védelméről, sőt, ez már akár magára az elkövetőre nézve is káros lehet, tehát az a fajta agresszió biológiailag nem adaptív. Így Fromm koncepciója szerint ez kizárólag az emberre jellemző viselkedés, amely már kívül esik az ösztönök terrénumán. Az agresszió ezen formáját az alábbi módon definiálja:

„A biológiailag nem adaptív, kártékony agresszió, azaz a pusztítás és a kegyetlenség ezzel szemben nem valamely fenyegetés elhárítására irányuló, genetikailag programozott, hanem kizárólag az emberre jellemző, biológiai szempontból is káros cselekvés, amely romboló hatást gyakorol a társadalmi rendre, legjellemzőbb megnyilvánulási formái - a gyilkolás és a kegyetlenkedés - minden más cél híján is örömet szereznek, s nem csupán az áldozatra, de az elkövetőre is káros hatást gyakorolnak. A kártékony agresszió bár nem ösztönös, de emberi jellemvonás, amely az emberi létezés feltételeiben gyökerezik.” (Fromm, 2001, p. 272)

Fromm központi állítása, hogy az ember biológiai vonásait és ösztöneit a sajátos társadalmi életkörülmények képesek felülmúlni. Úgy véli, hogy az embernek szüksége van valamiféle orientációra, értelmezési és vonatkoztatási keretre, hogy eligazodjon a világban, mind a fizikai-környezeti, mind pedig a társadalmi-kulturális térben. Fromm szerint könnyedén kimutatható, hogy minden egyén esetében a vonatkoztatási keret és fogalmak a mindenki által elfogadott ideák rendszerében gyökerezik, tehát a szociális környezet megkerülhetetlen az emberi viselkedés megértéséhez. Ily módon a világban való eligazodás nem kizárólag fizikai, hanem lelki szükséglet is az embernél. Fromm szerint az ember lényege nem az egyes speciális vonásokban, hanem az emberi létezés fundamentális ellentmondásossága alapján ragadható meg, azaz az öntudat és tudatosság, valamint az ösztönök között fennálló antinómiában. Ez,

mint „egzisztenciális konfliktus” olyasfajta pszichikai szükségleteket alakít ki, amelyek közősek az emberekben (elidegenedés és a gyámoltalanság elkerülése, stb.), tehát megjelenik a világban való eligazodás igénye. Ezek kielégítése Fromm koncepciójának értelmében alapvető szükséglet, hogy az ember lelki és mentális integritása megmaradjon. Ez a törekvés különféle szenvedélyekben nyilvánul meg (nárcizmus, mazochizmus, szeretet, igazság, szabadság iránti vágy, stb.). Ezekből tevődik össze az ember karaktere, mint a „második természete”. Ezek a szenvedélyek alapvető szinten határozzák meg az ember világhoz való viszonyulását. Az ösztönök természeti, míg a karaktert meghatározó szenvedélyek történeti kategóriát jelentenek, amelyek az adott társadalmi keretben másképpen nyilvánulhatnak meg, illetve eltérő prioritási sorrendben kerülhetnek megítélésre. Fromm a karakterben keveredő szenvedélyek forrásaként két különböző szindrómát különít el, az úgynevezett „élet virágzása melletti elkötelezettség” és „az élet megghiúsításának” vágyát. Az előbbinek a részei a szeretet, együttérzés, igazságosság és az értelem, míg az utóbbi olyan elemekből tevődik össze, mint a destruktivizmus, szadomazochizmus, mohóság, nárcizmus és az incesztuózus beállítottság.

Fromm megkülönbözteti az emberben az ösztönök és a jellem kategóriáit aszerint, hogy milyen szükségletek kielégítésére irányulnak. Az ösztönök a fiziológiai szükségletek kielégítésére sarkallnak, és mint ilyen, organikus és természetes. Fromm szerint az ember esetében kialakult a jellem dimenziója is, amely az egzisztenciális szükségletek kielégítésére irányul, valamint a társadalmi együttélés minőségével van összefüggésben. A jellemből fakadó vágyak és társadalmi szükségletek alkotják tehát az ember úgymond második természetét az ösztönök szintjén túlmenően. Tehát Fromm gondolkodásában az ösztönök tisztán a természeti kategóriához tartoznak, míg a jellemben gyökerező szenvedélyek szociobiológiai és történelmi kategóriák. A szenvedélyek sokszor akár az ösztönöket is felülíró hajtóerőket (drive-okat) jelentenek. Fromm szerint a szenvedélyek sajátos kísérletek arra, hogy az ember értelmet adjon az életének, valamint, hogy az általa hitt legjobb életet élje a körülmények függvényében. Tehát a vágy, a kíváncsnak tartott egzisztenciális létmód, életminőség elérése hajtja az embert, akár az ösztönöknél is erősebben.

„Az ember rendszerint nem csupán arra vágyik, ami a túléléshez elengedhetetlenül szükséges, vagy a jó élet anyagi alapjait biztosítaná - kultúránkban, miként a hasonló történelmi időszakokban is, az emberek sóvárag: több ételre, több italra, több szexre, több birtokolható jószágra, nagyobb hatalomra és hírnévre vágnak.” (Fromm, 2001, p. 303)

Ezen a ponton Fromm összefüggésbe hozza a vágyat és az agresszió. Ugyanis az agresszió, mint eszköz – egyéb források hiányában – komoly tényezővé válik a szükségletek és a vágyak kielégítésében. A fogyasztói társadalomban különösen sok olyan stimulus éri az embert, amelyek célja a fogyasztás iránti vágy fokozása, messze túlmenően az ösztönös szükségletek mértékén. Mindez fokozza a mohóságot, a versengést, az irigységet, tehát a jellem vagy karakter olyan negatív tulajdonságai erősödnek fel, amelyek könnyedén vezethetnek agresszióhoz.

„Kultúránkban, amelyben a manipuláció minden eszközét bevetve próbálnak mindenkit minél nagyobb mértékű fogyasztásra bírni, a falánkság hátszaga jelentősen megerősödött. A falánk ember természetesen nem feltétlenül agresszív - ha van elég pénze, hogy megvegye mindazt, amire vágyik. Akinek azonban nem állnak rendelkezésre a megfelelő források, kénytelen támadásba lendülni, ha szükségleteit nem tudja másképp kielégíteni.” (Fromm, 2001, p. 304)

A mimetikus elmélet szempontjából nagyon is releváns, ahogyan Fromm összefüggésbe hozza az agressziót a vágygal, továbbá rávilágít az ember külvilág felé való fundamentális nyitottságára, valamint a pszichikai szükségleteire, orientációs igényére, és az egzisztenciális beteljesülés iránti vágyra. Ugyanakkor Fromm sem köti össze mindezt az utánzásra alapozva.

Fromm tipológiája jól reprezentálja az etológiai és a szociálpszichológiai megközelítés közötti, az agresszió jelenségét illető szemléletbeli különbséget. Az etológiai felfogás meglehetősen parallel azzal, amelyet Fromm biológiailag adaptív agresszióknak nevez, míg a szociálpszichológiában sokkal inkább jellemző az agresszív viselkedés negatív konnotációja, ami a biológiailag nem adaptív agresszió meghatározásával rezonál. Az etológiában az agresszív viselkedés a vitális érdekek védelme és azok érvényesítésével összefüggő rivalizálás mentén nyilvánul meg, úgymint a szexuális versengés, dominancia harcok, territórium védelme, valamint ragadozók esetében a táplálékszerzés. Ezek a filogenetikai alapokon nyugvó viselkedési mechanizmusok kívül esnek a moralitás térréumán, mivel – jóllehet, külsőségeiben meglehetősen erőszakosak és gyakorta véresek – a kutatók nem tulajdonítanak ezek mögött kimondottan ártó, kegyetlenkedő szándékot, illetve szó sincs arról, hogy az agresszor mindezeket öncélúan élvezné. Minden egyéb erőszakos viselkedési mintázat, úgymint a rosszindulat, a kegyetlenség, a brutalitás és a destruktív-pusztító magatartás, illetve a háború nem természetes, hanem mindez a sajátosan emberi szociokulturális létezményekből

ered. Így az etológiai-természettudományos megközelítésben az agresszió korántsem negatív, sőt, proszociális funkciója is van, amennyiben a csoporton belüli rend megszilárdításában és fenntartásában játszott szerepére gondolunk (Zsolt, 2013, pp. 87–88).

Ezzel szemben a szociálpszichológiai agresszió meghatározásokban rendre megtalálható a szándékosság dimenziója – például az egyik szociálpszichológiai tankönyvben ezt olvashatjuk: „Az agresszió mindig azt jelenti, hogy valaki ártani kíván másoknak.” (Smith & Mackie, 2004, p. 702) –, valamint jellemzően a negatív, szélsősebb megnyilvánulásokra helyeződik a hangsúly. Talán innen ragadható meg leginkább az eltérő vélekedés az emberi faj békés, illetve agresszív mivoltával kapcsolatban, amely a másik markáns szemléletbeli különbség a két irányzat között. Ahogyan azt fentebb is illusztráltam egy idézettel Csányi Vilmostól, az etológia alapvetően békés fajnak tekintti az embert. Az etológusok fő érve, hogy – összehasonlítva a többi főemlős fajjal –, kizárólag az ember képes ekkora populációban és sűrűségben élni, amihez képest meglehetősen ritkán vagyunk közvetlen szemtanúi erőszakos összetűzéseknek. Az ember rendkívül szenzitív az agresszióra, amelynek szélsőséges eseteit a média általánosan felülreprezentálja. Másfelől, ahogyan azt a szociálpszichológiában hangsúlyozzák, az emberi az egyedüli olyan faj, amelynél megfigyelhető az öncélú és destruktív brutalitás, kegyetlenkedés, és valamennyi szélsőségesen deviáns viselkedés, amelyekben nem ritkán örömet is leli. Mégha az állatvilágban fajok belül aránylag gyakrabban fordulnak is elő agresszív megnyilvánulások a tettegesség szintjén, abban viszont mind a szociálpszichológia, mind pedig a humánetológia képviselői között konszenzus van, hogy a fajtársak meggyilkolásának ilyenén képessége, ahogyan az az embernél megfigyelhető, meglehetősen ritka az élővilágban. Az ember olyan fegyvereket fejlesztett ki, amely mintegy megnöveli kezeit, a pusztítás hatótávolságát, ezáltal olykor el is személyteleníti. Összehasonlítva például egy ragadozó karmaival, az emberben aligha alakulhatott ki természetes gátlás ezen eszközök használatával szemben, így könnyebben válhat gyilkossá (Zsolt, 2013, p. 89).

Mindazonáltal itt felmerülhet az a szempont, hogy az etológia és a szociálpszichológia tulajdonképpen mást ért agresszió alatt. Példának okért nem érdemes egy kalap alá venni az állatvilágban megfigyelhető területvédő agressziót egy honvédő háborúval. Az agresszió, a humánetológia szerint, alapvetően egy hasznos eszköz, amennyiben a megfelelő mértékben és alkalomkor élnek vele. Az emberi életvilágban a kellő mértékű agresszió segítheti az egyéni érdekérvényesítést, növelheti a határozottságot és a céltudatosságot, míg az állatvilágban a rátermettséget. Ugyanakkor, megfelelő kontroll hiányában az agresszió igencsak szélsőséges mértéket ölthet, ahogyan azt a két legismertebb, ámbar ma már vitatott, szociálpszichológiai kísérlet, a híres-hírhedt Zombardo vezette stanfordi börtönkísérlet, valamint a Milgram-kísérlet.

Tudományos szempontból igen kényelmes, ámbar annál felületesebb megoldás volna, ha nemes egyszerűséggel deklarálnák azt, hogy az etológia és a szociálpszichológia – mivel más szituációkra vonatkoztatják – mást ért agresszió alatt. Ennek hangsúlyozása különösen releváns a jelen értekezés szempontjából, mivel a humánetológia és a szociobiológia az állatvilág és az emberek világa, viselkedése közti határmezsgyéjét tanulmányozzák. Korunk tudományosságát alapvető szinten jellemzi az átjárhatóság, az egyes területek megállapításainak és módszereinek kölcsönös át- és figyelembevétele, illetve használata. Tehát nem elégedhetünk meg azzal, hogy alapul véve egy adott megközelítést, egyszerűen figyelmen kívül hagyjuk a többi szempontjait (Zsolt, 2013, pp. 87–102). Ez már csak az olyan alapvető, és az emberek mindennapjait érintő kérdésfelvetések miatt is rendkívül fontos, amelyeket jelen alfejezet első bekezdésében vetettem fel bevezetés gyanánt. Tehát az agresszió jelenségének minél alaposabb megértéséhez elengedhetetlen egy olyan megközelítés, illetve magyarázati modell kialakítása, amely, tekintetbe véve az etológiai és a szociálpszichológiai szempontokat, mintegy hidat képez a két nagy terület között. Ahogyan azt majd a következő alfejezetben kifejtem, Girard mimézis koncepciója mindenképpen egy ilyesfajta teoretikus törekvésnek tekinthető. Ugyanakkor azt az agresszió-elméletek (de tulajdonképpen bármely univerzális igényű teória) áttekintésekor mindenképpen érdemes szem előtt tartani, hogy noha valamennyi magyarázati modell alapos és pontos megfigyeléseken, illetve kísérleteken alapul, de amikor ezeket mindenre kiterjedő, általános érvényű magyarázatként igyekeznek artikulálni, akkor azok érvényessége gyakorta relativizálódik.

Arra a kérdésre, hogy honnan ered az agresszió, számos válaszkísérlet született. A *tanuláselméletek* központi alapvetése, hogy a siker, különösen gyermekkorban, alapvető szinten határozza meg viselkedésünket. Ez összefügg az instrumentális agresszió fogalmával – amennyiben egy kíváncsi cél elérése érdekében sikerrel alkalmaztuk az agressziót, akkor az pozitív megerősítést nyert, így nagyobb valószínűséggel nyúlunk ehhez az eszközhöz a jövőben, amely idővel rögzül, és alapvető vonássá válik. Azonban egy új viselkedést nem csak spontán módon sajátíthatunk el, hanem mások viselkedésének megfigyelése által. Az utánzás és az agresszió összefüggése kapcsán a legkézenfekvőbb magyarázati modell alighanem a szociális tanuláselmélet, lévén, hogy a mintakövetésnek is óriási szerepe van a viselkedés formálásában. Ebben is fontos szerepet játszik a pozitív megerősítés, ugyanakkor, ahogyan az előző alfejezetben is olvasható, az ember már a korai gyermekkortól kezdve utánozza a környezetében található modellek viselkedését. Ennek révén sajátítja el a gyerek a modell által reprezentált értékeket, normákat, illetve cselekvési módokat – így adott esetben az agresszív viselkedést is. Gyakorlatilag nincs olyan etológiai modell (amint az egyértelműen látszik is

jelen fejezet bevezető részében), amelyben ne lenne megtalálható a szociális tanuláselmélet. A hangsúlyeltolódás elsősorban a viselkedést legalapvetőbb szinten meghatározó tényezők (úgy mint filogenetikai vagy környezeti) súlyozásánál érhető tetten (Eibl-Eibesfeldt, 1989, pp. 365–366).

Egy további alapvető, az agresszió kiváltását magyarázó elmélet a pszichoanalitikus gyökerekkel rendelkező *frusztráció-agresszió hipotézis*. Ennek lényege, hogy a célorientált viselkedés megszakításakor átélt frusztráció agressziót eredményez, amely, mint drive vagy hajtóerő képezi az akadály leküzdésére vagy megsemmisítésére irányuló viselkedés motivációs hétértét. Ezen feltevés szerint az agresszió reaktív jellegű ösztönös viselkedésforma, amelyet a megvonás tapasztalata idéz elő. Azonban az, hogy a korai frusztrációs élmények milyen mértékben hatnak ki a felnőttkori viselkedésre, erősen vitatott (Eibl-Eibesfeldt, 1989, pp. 366–367). Ugyanakkor ezen elmélet elsődleges gyenge pontja, hogy a frusztráció nem minden esetben eredményez agressziót, hanem gyakorta más érzületeket, például csalódottságot vagy önbizalomhiányt is kiválthat. Fromm a frusztráció-agresszió elméletet is kétségbe vonja, amely a behaviorizmus nézőpontjából igyekszik magyarázni az agressziót. Ugyebár ezen megközelítés szerint az agresszív viselkedést mindig megelőzi egy frusztrációs fázis, tehát a frusztráció minden esetben agresszióhoz vezet valamilyen formában. Ez a magyarázat meglehetősen sematikus, amellyel szemben két fő ellenvetést hoz fel Fromm. Az egyik, hogy a frusztráció számos különféle válaszreakciót eredményezhet, az agresszió csak egy a sok közül, tehát aligha lehet kizárólagos kauzalitást megállapítani. Másrészt ez a modell nem árnyalja kellőképpen magának a frusztrációnak a fogalmát. Az általános meghatározás szerint frusztráció egy folyamatban lévő, célirányos cselekvés megszakítása. Ellenben nem kizárólag egy cselekvés megszakítása eredményezhet frusztrációt, hanem egy belső vágy, kíváncsiság megtagadása is. Fromm meglátása szerint főleg ebből a második szempontból kifogásolható a frusztráció-agresszió elmélet, hiszen a vágyaink és céljaink eléréséhez gyakorta pont, hogy valamilyen frusztrációt kell leküzdenünk. (Fromm, 2001, p. 109). Azonban a dolgozat fő tárgyát képező mimetikus elmélet szempontjából eljáróban annyit itt mindenképpen érdemes megjegyezni, hogy a frusztráció-agresszió modellben a vágy – annak kielégítésének a megghiúsulása révén – összefüggésbe kerül az agresszióval és akár az erőszakkal is.

Ami a frusztráció elmélet pszichoanalitikus előzményeit illeti, *Sigmund Freud* 20. század első harmadában megfogalmazott koncepciójáig érdemes visszanyúlni. Ő úgy vélte, hogy az emberben folyamatosan jelen van, fortyog és gyülemlik az agresszió, mint hajtóerő. Ennek dinamikáját két egymással szüntelenül konfrontálódó ösztön, az örömelvet reprezentáló Erősz, valamint a halálvágyat megjelenítő Thanatosz, az élet- és a halálösztön összjátéka adja.

Az erőszak tulajdonképpen ezen ösztönszintű késztetések összeütközésének a projekciója. Ugyanakkor Freud elméletében is fontos szerepet játszik a frusztráció. A békés társadalmi együttélés érdekében az embernek meg kell tanulnia uralkodni az ösztönszintű késztetései és a vágyai fölött. Ez az elfojtás, valamint a felettes én (superego) és a tudatalatti késztetések közötti összeütközések azonban konstans frusztrációs állapothoz vezetnek, ami növeli az agresszív késztetéseket. Ha ez az elfojtás túl erős, akkor az a pszichés egyensúly felborulását eredményezi, amely így az agresszív késztetések kiéléshez vezet. Az agresszió kiélését pedig egyfajta felszabadulás és megkönnyebbülés követi (katarzis-elv) (Zsolt, 2013, p. 92). Fromm szerint Freud magyarázata egyfajta köztes álláspont, mivel mind insztinktivista, mind pedig environmentalista jellege is van. Ugyanis Freud elméletében az emberi viselkedés tulajdonképpen az önfenntartási és a szexuális ösztön közötti kötélhúzásként (később élet- és halálösztönöknek nevezi) írható le. Ez a nézőpont adja a pszichoanalízis insztinktivista jellegét. Ugyanakkor Freud kiemelten fontosnak tartja a gyermekkor sajátos környezeti viszonyait és a családi kötődések emberi viselkedésre gyakorolt hatását, így az environmentalista jelleg is tetten érhető a megközelítésében. Tehát a karakter az ösztön és a környezet kölcsönhatásából alakul ki. A viselkedés a valóságelv (fenntartóösztön) és az örömelv (libidó, szexuális ösztön) közötti skálán mozog. Meglehetősen reduktív módon Freud minden ösztönt a szexualitásnak rendelt alá. Ugyanakkor a pszichoanalízis atyjának elvitathatatlan nívója, hogy rávilágított a tudatalatti, elnyomott késztetések és vágyak viselkedésben betöltött szerepére, amelyben meglátása szerint a szexuális vágy játssza a főszerepet. Tehát Freud szerint az egyes karaktervonások (nárcizmus, mazochizmus, elidegenedés, stb.) a szexuális késztetések elnyomásának és kiélésének tengelyében gyökereznek (Fromm, 2001, pp. 123–132).

Tulajdonképpen ehhez hasonló, de már sokkal inkább az insztinktivista irányzatba sorolható *Konrad Lorenz* elmélete. Ő már az ösztönök, köztük az intraspecifikus agresszió kimondottan biológiai eredetű hajtóerejét hangsúlyozza, mivel az állatok agresszivitásának fluktuációja bizonyos fajoknál nem esik egybe a környezeti tényezők ingadozásával, így arra a következtetésre jut Lorenz, hogy az agressziót belső központi idegrendszeri struktúrák vezérlik, tehát elsődlegesen a genetikai faktorok a meghatározóak (Lorenz, 1994, 7-8, 193).

Ahogy bár mely viselkedésminta esetében, *humánetológiai* szempontból a fő kérdés az, hogy milyen szerepet töltött be az agresszió az alkalmazkodás során, valamint, hogy miként alakítják azt a genetikai és a szociokulturális tényezők. Az agressziót illetően az általános etológiai meghatározás lényegi elemei, hogy *intraspecifikus*, azaz fajon belüli, valamint, hogy kulcsfontosságú szerepet játszik az evolúciós szelekcióban, továbbá, hogy a hasonló képességű és/vagy státuszú egyedek között a leggyakoribb a rivalizáció (Csányi, 1994, pp. 496–498; Eibl-

Eibesfeldt, 1989, p. 367; Lorenz, 1994, pp. 28–29). Csányi Vilmos az alábbi módon definiálja az agressziót, mint alapvető etológiai fogalmat:

„Ha azonos fajú egyedek erőszakkal igyekeznek egymást valamilyen erőforrás közeléből eltávolítani, vagy ennek megszerzésében, illetve elfogyasztásában a másikat megakadályozni, agresszióról beszélünk.”
(Csányi, 2015, pp. 53–54)

Rezneki Rita és Kocsor Ferenc közös tanulmányában pedig az alábbi meghatározás olvasható:

„A legkiélezettebb küzdelmeknek azonos fajú állatoknál lehetünk tanúi, melyek rendszerint ugyanazokra a szűkösen rendelkezésre álló erőforrásokra tartanak igényt. Ha az egyik egyed fizikai erőszakkal vagy fenyegetéssel sikeresen korlátozza a másikat az ezekhez való hozzáférésben, akkor egyúttal annak túlélési és szaporodási esélyeit, azaz rátermettségét csökkenti. A fajtársak közötti vetélkedésnek ezt a jól körülhatárolható viselkedési mintákkal leírható formáját nevezzük agressziónak.” (Rezneki & Kocsor, 2010, p. 219)

Tehát evolúciós megközelítésben az agresszió olyan viselkedésforma, illetve stratégia, amely sikeressé teszi az egyedet a vitális érdekeit szolgáló erőforrásokért való, fajtársakkal szembeni versengésben, amelynek eszköze a fizikai erőszak vagy az azzal való fenyegetés. Ily módon az agresszió nélkülözhetetlen az egyes fajok fennmaradásához, mivel egyfelől nagy szerepe van az egyedek rátermettségének növelésében, tehát egyfajta szelekciós tényező, másfelől pedig biztosítja az erőforrások optimális elosztását a csoportosan élő fajok esetében, megelőzve ezzel a további konfliktusokat, így végső soron elősegítve a csoport integritásának a megőrzését.

Lorenz is felhívja a figyelmet a fajon belül agresszió kulcsfontosságú evolúciós szelekciós szerepére. Sőt, szerinte az intraspecifikus agresszió ilyen szempontból nagyobb jelentőségű, mint a fajok közötti, ugyanis a fajtársak közötti versengés és rivalizálás sokkal gyakoribb, mint a fajok közötti, így a szelekció szempontjából is fontosabb. Azonban a fajon belüli kiválasztódás olykor ártalmas lehet a faj egészének fennmaradása szempontjából. Erre jó példa a szarvasok szexuális rivalizálása. A szarvasok hímjeinél a párzási küzdelmekben előnyösebb a minél nagyobb agancs, azonban az a túlélés szempontjából már inkább hátrányt jelent. Az intraspecifikus szelekció kártékony hatásainak rendkívüli módon ki van téve az ember, köszönhetően az egymással való versengésnek és a természetes gátlások. Lorenz szerint

minél veszélyesebb egy állatfaj fegyvertára (erő, karom, fogak), annál nagyobb a fajtársak leölését gátló ösztönös mechanizmus. Az ember, mint ártalmatlan mindenevő, nem rendelkezik olyan fegyverekkel, mint a ragadozóállatok, így az agressziót gátló mechanizmusok is eltérőek. Ebből következik, hogy az embernél nem működnek azok a természetes, agressziót gátló ösztönös fékek, mint a ragadozó állatfajoknál, ami a fegyverek megjelenésével és azok fejlődésével rendkívül veszélyes. Ráadásul az embert már aligha fenyegetik más fajok, így a populáció ugrásszerű növekedése, az emlősöket tekintve rendkívül magas egyedszámú csoportokban való együttélés kiváló táptalajt nyújt a rivalizálásnak. (Lorenz, 1994, pp. 41–43).

Az etológiai agresszió-meghatározások egy további fontos tényezője a zártság, illetve a korlátozottság dimenziója, amelyek fokozódása egyenes arányban áll az agresszió mértéknek növekedésével, mivel az ilyen körülmények felerősítik a rivalizálást. Ez a dimenzió egyszerre jelentheti a területi, territoriális korlátozottságot, valamint az erőforrások szűkösségét. Ebből adódik, hogy az agresszió egyik fő funkciója az elosztás szabályozása, legyen szó bármilyen erőforrásról, illetve az élettérrel, de véleményem szerint ideértendő a csoporton belüli hierarchia, mint az egyes pozíciók elosztása is. Így az etológiai felfogásban az agresszióknak nagyon fontos proszociális funkciója is van. Éppen ezért csak akkor kaphatunk alaposabb képet az agresszió természetéről, ha az erőszakos viselkedésen túlmenően az azt csillapító mechanizmusokról is szót ejtünk. Ugyanis a versengő, agresszív viselkedés a társas lét által támasztott kihívások leküzdésében számos előnnyel járhat, ugyanakkor a nem a megfelelő időben és nem a megfelelő mértékben alkalmazott agresszió már sokkal inkább hátrányos, kedvezőtlen végkimenetelű lehet. Így mind az agresszív-versengő viselkedésre, mind pedig az azt mérséklő mechanizmusokra pozitív szelekciós nyomás hatott az evolúció során (Reznek & Kocsor, 2010, pp. 236–238).

Ahogy az a kissé fentebbi vázlatos áttekintésből is érzékelhető, a klasszikus pszichológiai elméletek leginkább a környezeti tényezőkre vezetik vissza az emberi agresszió sajátosságait, így az elsődleges hangsúlyt a gyermekkori szocializációs hatásokra, valamint az általános tanulási mechanizmusokra helyezték. Azonban, érvelnek az etológusok, korántsem sem szabad figyelmen kívül hagyni az emberi agresszió biológiai komponenseit. Egyrészt azért, mert az emberszabásúak agresszív megnyilvánulásai nagyfokú hasonlóságot mutatnak az emberével, másrészt pedig az agresszív viselkedés már a korai gyermekkorban megfigyelhető, és a kultúra, illetve a kulturális tanulás szerepe sokkal inkább az agresszió gátlásában és csillapításában mutatkozik meg, ellentétben a pszichológiai elméletek megállapításaival. Tehát a biológiai paradigma alapállása szerint a magasabb rendű gerinces fajok esetében nem az agressziót, hanem pont, hogy annak kontrollálását megtanuljuk meg. Több, egy további

klasszikus etológiai módszeren, az ikervizsgálaton nyugvó kutatás megállapította, hogy az agresszív viselkedésben mutatkozó egyéni különbségekért mintegy 50%-ban felelősek a genetikai tényezők (Rezneki & Kocsor, 2010, pp. 220–225).

Az emberi agresszió sajátosságainak meghatározásához a szociális hatások által még kevésbé befolyásolt gyermekek viselkedésének a megfigyelése és az ikervizsgálatok mellett egy további bevett etológiai módszer az emberhez legközelebb álló állatfajok viselkedésével való összehasonlítás. A biológiai agresszió valamilyen mértékben és formában kimutatható valamennyi magasabb rendű állatban, de az embernél megfigyelhető a csoport szintjén működő kulturális agresszió, amely mind megnyilvánulási formáiban, mind eszközeiben nagyságrendekkel változatosabb, mint a biológiai agresszió, és csak áttételesen van hozzá köze. Sajátosan emberi tulajdonság, hogy a kultúra nagymértékben befolyásolja a biológiai agresszió formáit, akár szabályozva és korlátozva, akár felfokozva azt. Éppen ezen sokféleség okán nincs egy egyetemesen elfogadott általános tipológiája az emberi agressziós viselkedésformáknak, azonban egy sematikus áttekintés végett érdemes a Csányi által összegzett, és a pszichológusok, illetve az etológusok által is viszonylag konszenzusos kategorizálást röviden ismertetni. Az egyes kategóriák korántsem merevek, hanem akár további alcsoportokra bonthatóak, illetve átfedésben is állhatnak, így akár össze is vonhatóak (Csányi, 2015, pp. 56–59).

Az ember, akárcsak számos állatfaj, territoriális lény. Ezt támasztja alá, hogy a térfoglaló viselkedés kultúrától független, univerzális jelenség. Tehát a *territoriális agresszió* az egyik legalapvetőbb viselkedés.

Ugyancsak nem vesszük jó néven, ha valaki elvesz tőlünk valamilyen tárgyat vagy dolgot. A *tulajdonnal és a birtoklással kapcsolatos agresszió* már egészen kisgyermekkorban is megfigyelhető, de a felnőtteknél is igen jelentős.

Valamennyi főemlős, illetve minden emberi csoport valamilyen hierarchia mentén szerveződik. Ennek kialakulásában és megszilárdulásában nagy szerepet játszik az agresszió. Amint ez a folyamat lezajlik, mind az állatoknál, mind pedig az embernél az agresszív összeütközések gyakorisága csökken (Csányi, 2015, pp. 56–57). Itt, némileg előre utalva a következő alfejezetre, a mimetikus elmélet szempontjából két kiugróan releváns aspektusra érdemes felhívni a figyelmet. Az egyik, hogy a rangsornak és a tekintélynek nagyon fontos szerepe van az utánzásos tanulás vonatkozásában, hiszen a csoporttagok sokkal inkább utánozzák a domináns egyedeket. A másik fontos szempont pedig Girard azon megállapításával van összefüggésben, hogy a konfliktusok oka sokkal inkább a hasonlóság, mintsem a különbség. A rivalizálás sokkal nagyobb eséllyel alakul ki és eskalálódik az egymáshoz valamilyen módon hasonló vagy közel álló egyedek között, és akár a csoport integritását is

veszélyezteteti. Így a különbség (jelen esetben a hierarchikus) pont, hogy mérsékli a csoporton belüli konfrontációkat. Ahogyan Lorenz is megállapítja, a versengés folyamatos egy adott fajon belüli csoport egyedei között, ami magának a társas szerveződésnek, így végső soron a faj egészének fennmaradását is veszélyezteteti. Így nélkülözhetetlen a faj fennmaradásának szempontjából, ha a rivalizálás valamilyen módon kordában legyen tartva. Ezt szolgálja a csoporton belüli hierarchia. Minél közelebb áll egymáshoz két egyed a rangsorban, annál inkább jellemző a rivalizálás, ám minél nagyobb a különbség, minél távolabb állnak, annál inkább csökken a versengés esélye (Lorenz, 1994, pp. 46–47). Noha külsőségeiben erőszakosnak tűnhet, de a *rangsorral kapcsolatos agresszió* proszociális és preventív funkciója nagyon jelentős. Jóllehet, a vezető státuszokért való küzdelem gyakorta heves és kíméletlen, ugyanakkor egy szilárd hierarchia, a stabil dominanciaviszonyok egy megfelelő vezetővel csökkentik a további agressziót a csoportban. A rangsor és a hierarchia hozzájárul az agresszió csökkentéséhez azáltal, hogy minden tagnak kijelöli a helyét. Egy hierarchikus rendszerben könnyebb eligazodni a társak viselkedésén, valamint hatékonyabbá teszi az erőforrások elosztását, ezáltal mérséklődik a csoporton belüli versengés, így minimalizálódnak a konfliktusok. Tehát egy dominanciahierarchia a csoport egészére nézve számos előnnyel bír. Különböző szinteken és összetettséggel, de minden emberi csoportban, már 2-3 éves kortól megjelenik valamilyen alá-fölé rendeltségi viszonyrendszer. A csoportszerveződéshez azonban a dominanciára való törekvés mellett a szabálykövetés, a lojalitás és az engedelmség is elengedhetetlen tényezők, tehát ezek kéz a kézben járnak. A szabálykövetés mechanizmusa különösen fontos, hiszen csakis ezáltal válik lehetségessé a nagy létszámú csoportos együttélés, ahol már személytelen normáknak, elvont szabályoknak, tehát valamilyen elszemélytelenedett dominanciahierarchiának kell engedelmeskedni (Reznek & Kocsor, 2010, pp. 238–242).

Alighanem a *frusztrációs agresszió* tekinthető a leggyakoribbnak napjaink társadalmában, már csak azért is, mert ez valamennyi agresszív viselkedési formával átfedésben áll. Ez valamilyen deprivációra adott spontán agresszív válaszcselekvés. Gyakorta agresszívan reagálunk, ha fájdalmat okoznak nekünk, vagy amikor elvesznek tőlünk valamit, illetve azokban az esetekben, amikor valamilyen módon meggátolnak minket valamilyen cél elérésében. A behaviorista állásponttal szemben az etológia képviselői azon az állásponton vannak, hogy a szocializáció során az ember elsősorban nem az agresszió kiélésének a módjait, hanem éppen ellenkezőleg, annak a kordában tartását tanulja meg.

A *felderítő agresszió* szintén a csoportos életmóddal áll összefüggésben. Ennél a kategóriánál tulajdonképpen a csoport normarendszerének és rangsorának feltérképezéséről van szó, hogy úgymond „meddig lehet elmenni”, „kivel mit lehet megtenni”, „meddig feszül a

húr”, tehát a szociális kapcsolatok szakítószilárdságának a felméréséről. Tehát a felderítési agresszió a csoport új tagját segíti a beilleszkedésben.

A *szülői agresszió* kategóriája gyakorlatilag a legalapvetőbb szintű fegyelmezéssel ekvivalens, amely az állatvilágban is megfigyelhető. Ez lényegében az utódgondozás során alkalmazott fegyelmező célzatú agresszió.

Az előzővel nagyon szoros átfedésben áll, de Csányi áttekintő összegzésében külön csoportba sorolja a *nevelői agressziót*, mivel az már csak az emberre jellemző. Ez valamilyen összetettebb tanítási helyzetben alakul ki, amelyhez elengedhetetlen, hogy a tanító domináns helyzetbe kerüljön a tanulóval szemben és tekintélyre tegyen szert. Ilyen lehet például az iskola, a katonaság, stb. A nevelői agresszió ennek a viszonynak a kialakítását célozza meg.

A *normatív vagy morális agresszió* szintén az emberre jellemző agressziós forma, amelynek célja a csoport normáinak elfogadtatása annak tagjaival. A morális agresszió hátterében pedig a csoporthoz, illetve annak normáihoz való szoros kötődés és identifikáció állnak (Csányi, 2015, pp. 56–59). A szabálykövetés szintén emberi sajátosság, ami a csoporthűség fontos eleme, és elengedhetetlen a hatékony és működőképes együttéléshez. A csoport szabályainak betartására egyfelől a normakövető viselkedésből származó előnyök, mint például a csoporttagok viselkedésének kiszámíthatósága, a konfliktusok minimalizálása, a döntések megkönnyítése, stb. mellett a megszegésük esetén kilátásba helyett büntetések is ösztönzik a közösség tagjait. Ezek a szankciók általában a csoportból való kirekesztéssel járnak, kezdve a kollektív kigúnyolástól és megszégyenítéstől a testi fenyegetéssel és kiközösítéssel át egészen a halálbüntetésig. A normafenntartó agresszió célja a csoport integritásának megőrzése a szabályok betartatása révén. Ugyanakkor azt is fontos megjegyezni, hogy a szankciók létrehozása valamilyen ráfordítást igényel, energiát, időt, valamint könnyen okozhat feszültséget, és akár bosszúk sorozatát indíthatja el megfelelő kontroll hiányában¹⁹ (Bereczkei, 2010b, pp. 176–177).

A *kívülállóval szembeni agresszió* nem csupán a csoporton kívüli egyedekkel, hanem a csoporton belül valamilyen okból – például eltérő testi felépítés, valamilyen fogyatékoság, a csoport normáinak megkérdőjelezése, stb. okán – marginális pozícióban lévő csoporttaggal szembeni agresszív viselkedést is jelenti. Ez utóbbi esetben az agresszió célja az adott

¹⁹ A mimetikus elmélet szempontjából érdemes röviden említést tenni az erősreciprocitás-modellről. Eme koncepció meglehetősen elterjedt a csoportszelekció képviselői között. Eszerint az evolúció során azok a csoportok maradtak fenn, amelyek a kihalással fenyegető krízishelyzetekben folyamatos büntetések révén tartották fenn a rendet, ugyanis a nagyfokú bizonytalanság miatt a kölcsönös önzetlenségre meglehetősen csekély esély mutatkozott, ellenben felerősödött a rivalizálás és az erőszak (Bereczkei (2010b, pp. 180–181). Tulajdonképpen ez a problémakör orientálta Girard-t az archaikus közösségek és kultúrák vizsgálata felé, amelyből kiindulva végül megfogalmazta a valláseméleti koncepcióit.

csoporttag csoportból való kizárása és eltávolítása. Ez történhet fizikai erőszak általi elüldözéssel vagy kiiktatással, de fontos megnyilvánulási formája a csúfolódás és a gúnyolódás is. Ez olyan szintű párhuzamot mutat Girard valláselméleti koncepciójának lényegi elemeivel, a bűnbak mechanizmussal és az áldozati rítussal, hogy nem tekinthettem el e helyütt ennek a jelzésétől.

Az *autoagresszió* a saját testre irányuló agresszió, mint például az ajakharapdálás, a körömrágás, vagy az öncsonkítás egyéb, akár súlyosabb formái, tehát tágabb értelemben az önpusztítás.

A Csányi által felvázolt tipológia utolsó kategóriája pedig a *csoportos agresszió*, amely egy közösség együttes agresszióját jelenti. Ez már csak a legfeljettebb csoportosan élő fajoknál, mint például a hiénáknál vagy a csimpánzoknál figyelhető meg az embereken kívül. Ez nem teljesen azonos a háború jelenségével, amelyet Csányi sokkal inkább egy jól szervezett kulturális intézménynek tart (Csányi, 2015, pp. 56–59).

A tényleges küzdelem, a harc minden esetben veszélyt hordoz magában. A felek közötti adottságbéli különbségek ellenére mindig ott a sérülés kockázata, amely akár halálos is lehet, noha nem a gyilkolási szándék áll a küzdelem hátterében. Tehát amennyiben nem szükséges, a direkt összecsapásokat mindig érdemes elkerülni. Ennek – a fentebb említett egyes proszociális agresszív viselkedésformák mellett – egyik eszköze a *ritualizáció*. Ennek lényege az eredeti támadó mozdulatsor leegyszerűsítése és egyértelműsítése, szekvenciális és formailag rögzült mozdulatsorral alakítása, demonstratív célzattal. Az agresszív viselkedési gesztusok felnagyításának és leegyszerűsítésének kommunikatív funkciója van, amelynek célja, hogy a fajtársból a megfelelő válaszreakciót váltsa ki, amely lehet a meghátrálás vagy menekülés, a behódolás, illetve a támadás. Az agresszív viselkedés ritualizációja révén megelőzhetőek a felesleges harcok, amelyek mindig kockázatosak minden résztvevő számára. A ritualizált agresszív megnyilvánulásokat általában nem követi tényleges összecsapás, elsődleges funkciója az erődemonstráció és szándék kifejezése, valamint a rangsorban elfoglalt pozíciók tisztázása. A harc elkerülése szinte minden esetben kifizetődő, és rengeteg energiát lehet vele megspórolni, valamint a felesleges veszélyhelyzeteket is el lehet kerülni. A nyilvánvaló kockázat és költségek miatt alapesetben nincs értelme belebonyolódni egy olyan összecsapásba, ahol a felek közötti erőviszonyok egyértelműek. Ebből viszont az következik, hogy tényleges harcra, test-test elleni küzdelemre általában a nagyjából azonos képességű riválisok között kerül sor, tehát amikor viszonylag kiegyensúlyozottak az erőviszonyok. A küzdelem egészen addig tart, amíg ez az erőviszony nem tisztázódik. Amennyiben a felek nem bírnak egymással, akkor az összecsapás akár a végsőig is eltarthat. Ugyanakkor, ha a harc közben tisztázódnak a

dominanciaviszonyok, akkor aktiválódnak a természetes fékek. A küzdelem leáll, így az alulmaradt riválisnak lehetősége van a menekülésre, vagy megfelelő rituális jelzésekkel jelezheti a behódolási szándékát. Tehát a ritualizáció az agresszió költségeinek a csökkentését szolgálja azáltal, hogy elejét veszi a felesleges küzdelmeknek (Reznecki & Kocsor, 2010, pp. 225–227).

Az agresszió leginkább ritualizált formája a *verbális agresszió*, amely kizárólag az emberre jellemző. Az ember szóban is képes az agresszió kifejezésére fenyegetéssel, gúnyolódással, csúfolódó viselkedéssel. A verbális agresszió tárgya általában különféle fizikai fájdalommal járó támadások kilátásba helyezése, a másik szociális státuszának, dominanciájának, illetve tekintélyének megkérdőjelezése és elvitatása, valamint a szexuális töltetű megjegyzések is gyakoriak, például különféle vérfertőzési tabuk áthágására buzdító utasítások, vagy a másik nemi identitásának megkérdőjelezése. A fallikus fenyegetés számos majomfajnál gyakori viselkedési forma, de az embernél is univerzális jelenség, persze ma már nem feltétlenül szó szoros értelmében, hanem verbális szinten. Azt hiszem, mindezt felesleges példákkal illusztrálni, a magyar nyelv szinte kimeríthetetlen tárháza a verbális agresszióra szolgáló kifejezéseknek (Reznecki & Kocsor, 2010, pp. 227–231).

Egy további, és nagyon fontos mechanizmus az agresszió csillapítására az átorientált irányított cselekvés. Ez lényegében nem más, mint az indulat tárgyának behelyettesítése, azaz, amikor az agressziót valamilyen más tárgyon vagy dolgon vezetjük le. Ez a viselkedési mechanizmus különösen fontos a (zártabb) csoportos együttélés szempontjából, hiszen az indulat tárgyának a behelyettesíthetősége segít az agresszió ártalmatlan levezetésében. Ahogyan azt majd később részletesebben is kifejtem, ez kulcsfontosságú Girard bűnbak mechanizmussal és az áldozattal kapcsolatos koncepciójában, amely a valláselméletének az alapját jelenti.

A magam részéről osztom Csányi Vilmos azon megközelítését, miszerint a társadalmi problémák és az emberi természet megértéséhez elengedhetetlen a természet- és társadalomtudományi megközelítések együttműködése. Csányi úgy véli, hogy azok a tulajdonságok és képességek, amelyek lehetővé teszik a kultúráképzést, genetikai tényezőkön alapulnak (bár az utánpótlás vonatkozásában ezt a paradigmát erőteljesen megkérdőjelezi Cecilia Heyes kognitív eszközök elmélete). Ez azonban nem jelent determináltságot, azaz a gének önmagukban nem határozzák meg, hogy milyen kulturális formációk jönnek létre, csupán az ahhoz szükséges mechanizmusokat működtetik. Így a genetikai és a kulturális sokféleség kettős meghatározottságának okán régóta foglalkoztatja a kutatókat a kérdés, hogy melyik van inkább

hatással az emberi viselkedésre. Ezt alighanem ez az alfejezet is demonstrálja az agresszió kapcsán.

„Nagy irodalma van az emberi természetről szóló elmélkedéseknek, és azokban az ember sokszor mint alapvetően békés, természetesen jó lény jelenik meg, akit azután a társadalmi viszonyok megváltoztatnak, és a sok jó tulajdonság csupa gonoszossággá válik. De megtalálhatók azok az írások is, amelyek a brutális, agresszív, gyilkos természetű vademberről szólnak, akit azután a kultúra nemesít és emel fel elfogadható morális magasságokba. Ezek a nézetek mára elavultak.” (Csányi, 2015, p. 311)

Jóllehet, az emberi viselkedést elemző különféle etológiai megközelítések igyekeznek valamilyen módon integrálni a biológiai és a társadalomtudományi megállapításokat, azonban, meglátásom szerint, ez a törekvés még messze nem ért révbé. Ugyanis az agresszió kapcsán egyértelműen kirajzolódik a pszichológiai és az etológiai megközelítések közötti szakadék, amelyet egyelőre még a humánetológiai elméletek sem tudtak egyértelműen áthidalni. Korántsem akarok arra utalni, vagy kijelenteni azt, hogy Girard mimetikus elmélete megoldotta ezt a feladatot. Ugyanakkor mindenképpen egy figyelemreméltó koncepció, amely sajátosan integrálja az eddigiekben kifejtett problémaköröket egy plauzibilis magyarázati modellbe. Az eddigi áttekintés tulajdonképpen a nulladik lépés Girard mimetikus antropológiájának mélyebb megértése és kontextualizálása felé. Ezen előzetes tematikus áttekintések nélkül aligha lehetne a helyén kezelni és értékelni a mimetikus elmélet alappilléreit jelentő utánzásos vágy koncepcióját. A következő alfejezetben tehát Girard mimézis fogalmát veszem górcső alá, ezzel igyekszem olyan kérdéseket is megválaszolni, minthogy miként függ össze az utánzás a vágygal és az agresszióval, valamint, hogy miként képezhet hidat Girard elmélete az eddigiekben érintett megközelítések között?

2.3 GIRARD MIMÉZIS FOGALMA

Jóllehet, az utánzás már az ókortól kezdve a filozófiai reflexió tárgya – már Platón és Arisztotelész is hangsúlyozták az utánzás alapvető szerepét az emberi viselkedésben, noha más előjellel –, azonban a jelenség iránti modern tudományos érdeklődés csak az elmúlt néhány évtizedben élénkült fel igazán. Ennek egyik oka bizonyára – amelyet Girard is hangsúlyoz és mint nézetet elutasít – az utánzás fogalmának meglehetősen pejoratív felfogása, amely az ember

és a vágyak egyediségét hirdető romantikus individualizmusban gyökerezik, ami pedig Descartes szubjektivizmusából eredeztethető, miszerint az ember egy önmagában álló zárt individuum (Girard, 2013b, pp. 19–20), ami pedig Descartes szubjektivizmusából eredeztethető, miszerint az ember egy önmagában álló zárt individuum. Így Descartes antropocentrikus megközelítése, illetve dualizmusa nem csupán a modern szolipszizmus kezdetét jelenti, hanem a mimézisről való tradicionális gondolkodástól történő eltávolodását is (Gebauer & Wulf, 1995, 20, 106). Másfelől pedig, véleményem szerint, szimplán az a körülmény is okolható ezért, hogy csak az 1970-es évektől szisztematizálódtak a humánetológiai kutatások, valamint, hogy bizonyos, a tudományos vizsgálatot lehetővé tévő technológiák és eszközök (például különféle képalkotó eljárások) csak ezekben az évtizedekben jelentek meg.

Ugyanakkor a modern (társadalomtudományi) miméziselméletek sora korántsem Girard-ral kezdődik, hanem honfitársának, Gabriel Tarde-nak a munkássága tekinthető a huszadik századi mimetikus elméletek „ősének”. Fő műve, a *Les Lois de l'imitation* (Az utánzás törvényei – saját fordítás) 1890-ben jelent meg (angolul 1903-ban adták ki *The Laws of Imitation* címmel), amelyben az utánzással kapcsolatos téziseit olvashatjuk. Akkoriban még nyitott kérdés volt, hogy Durkheim vagy Tarde lesz-e a francia szociológia „alapító atyja”, végül azonban Durkheim került ki győztesen a rivalizálásból. Ennek köszönhetően Tarde, illetve az általa képviselt gondolkodási irányzat nagyrészt háttérbe szorult a 20. században, azonban az elmúlt évtizedekben egyre nagyobb figyelmet kapnak a már említett művében megfogalmazott nézetek (Thomassen, 2012, p. 232). Míg Durkheim a társadalmat egyfajta organizmusként fogta fel, úgymond fölülnézetből tekintve, addig Tarde alulnézetből, az egyén oldaláról közelített és úgy vélekedett, hogy a társadalmi érintkezés, az egyéni interakciók alkotják a társadalom szövedékét²⁰.

Tarde egyfajta „tisza szociológiát” (*pure sociology*) kívánt megalkotni, amennyiben az egyéni kapcsolatok általános és időtlen törvényszerűségeit, illetve mintázatait igyekezett leírni (Tarde, 1903, pp. ix–x). Szemben a Durkheim által képviselt adatcentrikusabb jellegű pozitivistá irányultsággal, Tarde megközelítésében kitüntetett szerepe volt a pszichológiának és a filozófiának, hangsúlyos metafizikai involváltsággal. Szociálfilozófiai eszmefuttatásai számára a kiindulási alapot az egyén, az individuum jelenti. Úgy vélekedett, hogy társadalom az egyének közötti kölcsönhatásra épül, amelynek szövedékét az utánzás jelenti. Tehát Tarde szerint az utánzás képezi azt a fundamentumot, társadalmi tény, illetve szociális realitást, amire

²⁰ A kettejük közötti rivalizálásra és módszertani vitára terjedelmi okokból nem térek ki, erről részletesebben az előbb idézett Bjørn Thomassen cikkében olvashatunk Thomassen (2012, pp. 234–246).

minden emberi közösség épül. Elgondolása szerint ebből kiindulva lehet megérteni az emberi kapcsolatok működését és mintázatait egészen a mikroszociális szinttől a makroszociális szintig, így a történelmet is. Minden ilyen elemi kölcsönhatás feltételez egy modellt és egy másolatot, ami lehet egy ötlet, gondolat, invenció, ami reprodukálja önmagát és terjed. A reprodukció aktusa pedig az utánzás révén valósul meg. Tehát Tarde koncepciójában a kreatív találékonyság, valamint a reprodukciót és a terjedést megvalósító mechanizmus, azaz az innováció és az utánzás dialektikája adja a társadalmi és történelmi változások dinamikáját (Tosti, 1897, p. 491).

Mindazonáltal a különféle innovációk is versengenek egymással, terjedésük egyenlőtlen. Egyes ötletek, eszmék, eljárások, technológiák stb. szélesebb körben is elterjednek, míg mások csak marginális ismertségre tesznek szert, vagy akár feledésbe is merülhetnek. Így Tarde számára az egyik legfontosabb kérdés az, hogy mi az a mechanizmus vagy törvényszerűség, ami meghatározza mindezt. Az ő koncepciójában ez a problémafelvetés tulajdonképpen azzal a kérdéssel ekvivalens, hogy „mi az utánzás törvénye?”. Tarde az utánzás törvényeinek két fenotípusát különbözteti meg, az úgynevezett logikus (*logical law of imitation*) és az extra-logikus törvényeket (*extra-logical laws of imitation*). Az előbbi kategóriába azok az esetek tartoznak, amikor az adott innováció utánzása kizárólag racionális belátáson alapszik, tehát amikor valamilyen ötlet vagy találmány valamilyen praktikus, illetve hasznossági szempontból kiemelkedik a többi közül, azt valamilyen módon előnyösebbnek, érvényesebbnek vagy igazabbnak találják. Egyes innovációk összeférhetetlenek, míg más esetekben egymást szintézisszerűen kiegészíthetik vagy valamilyen módon kombinálhatóak.

Az extra-logikus, vagy Vámbéri Rusztem szóhasználatával élve a „metalogikus” törvényeknek, illetve mintázatoknak az alábbi általános jellemzőit írta le Tarde: az eszmék, illetve a célok utánzása megelőzi az azok elérését, illetve végrehajtását szolgáló eszközök imitációját. A modellkövetési preferenciák szempontjából a társadalom felső osztályai, illetve a kiemelkedő személyek példáit, mintáit részesítik előnyben az alsóbb rétegekkel szemben, tehát szociális szempontból az utánzás iránya felülről lefelé tart. Tehát a találmányok először a társadalom felsőbb csoportjaiban terjednek, majd onnan szivárog át az alsóbb osztályok felé. Másképpen fogalmazva: az emberek jellemzően azokat utánozzák, akiket valamilyen szempontból felsőbbrendűnek vagy kiemelkedőnek tekintenek. Az utánzás szokás és divat formájában is terjedhet, attól függően, hogy melyiknek tulajdonítanak nagyobb tekintélyt, presztízt. Ami újonnan megjelent és életképesnek bizonyul, abból könnyen új szokás képződhet, tehát a divat felülírhat egy addigi tradíciót. Ennek persze a fordítottja is megtörténhet, amennyiben egy hagyomány makacsul tartja magát (Vámbéry, 1904, pp. 6–7).

Terjedelmi okokból nem bocsátkozhatok Tarde elméletének részletesebb ismertetésébe, mindazonáltal talán már ez a tömör áttekintés is elegendő lehet ahhoz, hogy felhívjam a figyelmet Tarde és későbbi honfitársa, Girard munkássága közötti legfontosabb párhuzamokra. Mindkettejük elméletében kulcsszerepet játszik az utánzás, ami jóval túlmutat a puszta másolás vagy a felszínes mímelés fogalmán. Ennek ellenére Girard nem tekinti Tarde-ét szellemi előfutárának és meglehetősen ritkán említi őt, csak elvétve utal a munkásságára. Jóllehet, Girard elismeri és méltatja Tarde-ét azért, mert az utánzás valamennyi megnyilvánulási formáját beazonosította mind individális, mind pedig társadalmi szinten, valamint annak kultúra- és történelemformáló szerepét is kihangsúlyozta. Ugyanakkor, amit kifogásol Girard, hogy Tarde nem írta le az utánzás rivalizációs, destruktív oldalát, annak negatív aspektusait. Lévén, hogy Girard számára a mimetikus rivalizálás jeleneti az egyik legfőbb belátást és kiindulási alapot, amelyről Tarde nem tesz említést, így nem is tekinti őt az előfutárának (Girard et al., 2017, pp. 139–140). Ugyanakkor az tagadhatatlan, hogy Tarde már jóval Girard előtt posztulálta az utánzás szerepének a fontosságát, valamint az ő megközelítésében is kiemelt jelentősége volt pszichológiának és az antropológiának.

A mimetikus elmélet az embert a környezete felé fundamentálisan nyitott szociális lényként írja le, amely másokhoz való kapcsolatain keresztül, kapcsolathálózataiba beágyazottan értelmezhető, semmint önmagában való zárt individuumként. Az ember mimetikus természete nem azt jelenti, hogy szimpla egydimenziós „utánzógépek” lennének, vagy, hogy az emberi viselkedés determinisztikus lenne, maga Girard is elismeri a szabad akarat létét (Girard et al., 2017, pp. 222–223). Az utánzás sokkal komplexebb jelenség, amelynek neurobiológiai alapjait igazán csak az elmúlt két évtizedben kezdték el feltérképezni. Ahogyan az az etológiai áttekintésben is olvasható, az ember számára a legnagyobb adaptációs kihívást maguk a csoporttársak jelentették (és alighanem jelentik mai is), így az intencionalitáshoz és az elméletiához, illetve a másokon való tájékozódáshoz szükséges kognitív képességekre, köztük a valamennyinek az alapját képező utánzásra, pozitív szelekciós nyomás hatott.

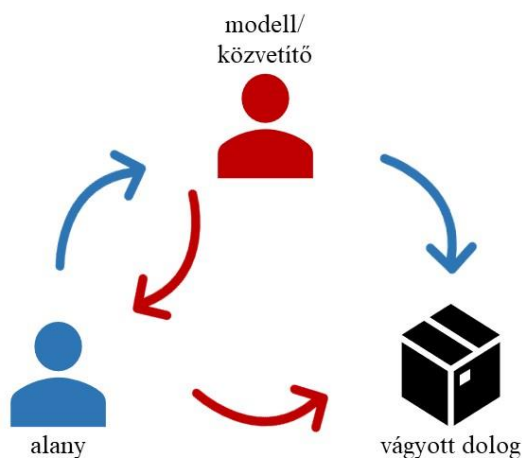
„Az ember az egyetlen olyan faj, amely szüntelen, kielégíthetetlen érdeklődéssel fordul fajtársai felé, mindig szeretné ismerni azok elmeállapotát, véleményét, gondolatait, vágyait, terveit, noha ezek az ismeretek nem mindig szükségesek a saját jólétéhez.” (Csányi, 2015, p. 237)

A kurrens humánetológiai megállapítások fényében már korántsem tűnik olyan abszurdnak Girard azon hipotézise, miszerint vágyainkat másvalakitől, egy közvetítőtől vagy modelltől kölcsönözzük, azaz másvalaki vágyát utánozzuk, röviden: a vágy mimetikus.

A mimetikus elmélet az ember szociális természetét hangsúlyozza, ugyanakkor a csoportos együttélés elkerülhetetlen velejárói a konfliktusok. Tehát az ember szociális természete gyakran eredményezhet kanti terminussal élve „társas társtalanságot”, amely kifejezés jól reprezentálja Girard mimézis fogalmának komplex jelentéstartalmát, amennyiben egyszerre fejezi ki a társadalmi együttélés békés és konfliktusos kettősségét. Azaz, a mimetikus elmélet szempontjából a mimézis az emberi kapcsolatok fundamentális tényezője, amelynek pozitív és negatív következményei is vannak. A mimézis nagyon sokféleképpen nyilvánulhat meg az emberi kapcsolatokban, az elsajátító viselkedéstől és a mimetikus rivalizáláson, erőszakon át az embertársaink iránti odaadásig, az isten felé nyitottságig és a béke propagálásáig (Palaver, 2013, pp. 36–37). Az ösztönös viselkedés képezheti a mimézis kiindulópontját, azonban ez az emberi faj esetében rendkívüli mértéket ölt, túlmutatva az ösztönök terrénumán. Girard nem vitatja el az ösztönök emberi magatartásban betöltött szerepét, azonban önmagukban még elégtelennek tartja azokat az emberi viselkedés és a vágy teljeskörű magyarázatához és megértéséhez. Girard szerint a mimézis az, ami alapvetően karakterizálja az ösztönös szükségleteken túlmutató emberi vágyat, és ezzel magyarázható az, hogy az ember miért hajlamosabb a kegyetlenségre és az öncélú brutalitásra, illetve az erőszakra, mint más, ösztönvezérelt fajok. A személyközi erőszak és a rivalizálás veszélye mindig ott lappang, amikor két vagy több ember vágya egy olyan tárgyra vagy dologra irányul, amelyet egyszerre nem birtokolhatnak többen, vagy természete szerint nem osztható. Tehát amikor a vágyak keresztezik egymást, az mindig fenyegetést jelent, akár az egész közösségre nézve. Nem véletlen, hogy azok a tárgyak és dolgok, amelyek alkalmasak lehetnek a vágykeltésre és ezáltal a mimetikus rivalizálás gerjesztésére, valamennyi (archaikus) kultúrában tabusítva vannak világszerte (Girard, 2013a, p. 27). Ugyanakkor azt nagyon fontos hangsúlyozni, hogy Girard nem azonosítja a mimézist az erőszakkal, hanem azt a felfokozott mimetikus viselkedés lehetséges konzekvenciájaként veszi tekintetbe. Tehát korántsem arról van szó, a mimetikus vágy határozná meg minden személyközi kapcsolatot. Girard (el)ismeri a „mimézisen túli világot” is, azaz nem zárja ki abszolút módon az autonóm individualitást. Sokkal inkább egyfajta hangsúlyváltásról van szó, az utánzásos vágy meghatározó szerepére irányítja rá a figyelmet. Girard szerint az önzetlen szeretet és odaadást, mint például a szülők gyermekeik iránti szeretetét, vagy az önzetlen, rivalizálástól mentes elégedettséget nem lehet mimetikusként interpretálni (Girard, 2014c, p. 12).

Girard olyan klasszikus regényírók, mint Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust és Dosztojevszkij műveinek összehasonlító elemzésekor felfigyelt arra, hogy a szereplők közötti kapcsolati dinamikában, illetve a viselkedésükben alapvető szerepet játszik egy modell, akit utánoznak. Azért vágnak valamire, mert mások – a modell, akinek valamilyen módon tekintélye van az imitátor számára – is ugyanarra vágnak, ami lehet egy tárgytól kezdve valamilyen pozíción át akár valakinek a szerelme. Szemben azzal, amit Girard „romantikus illúzió” vagy „romantikus hazugság” nevez, vágyaink korántsem spontának vagy autonómak. A francia gondolkodó szerint egy dolog iránti vágyunkat elsősorban nem annak az objektív tulajdonságai keltik fel, hanem az, hogy mások is vágnak rá. Tehát a vágy nem közvetlen, nem rajzolható le a vágyakozó alany és a vágyott dolog közötti egyenessel. Girard szerint a vágyakozó alany és a vágyott dolog közé beékelődik egy közvetítő, egy modell, így egy háromszöget rajzol ki ez a kapcsolati struktúra („*désir triangulaire*”). Ezt nevezi Girard mimetikus vágnak (Girard, 1966, pp. 1–52).

DÉSIR TRIANGULAIRE



A mimetikus vágy háromszög-szerkezete

Az illusztrációt készítette: Tóth Péter

Egy példakép, eszmény, idol iránti rajongás, féltékenység, hiúság, irigység, sznobizmus, nárcizmus, szadizmus, mazochizmus, és még megannyi más viselkedési mechanizmus, amelyek lényegét – Girard olvasata szerint – oly éleslátóan felismerték az általa elemzett írók, ami nem más, mint az utánzásos vágy. Az értekezés korlátai okán nem megyek bele Girard irodalomelméleti elemzésének a részleteibe. Elég sommásan annyit megjegyezni, hogy a

mimetikus viselkedésnek számos megnyilvánulási formája lehetséges, tehát nem egy statikus, hanem egy dinamikus jelenségről van szó. Ebből az is következik, hogy némely mimetikus kapcsolat pozitív jellegű, sok más viszony pedig negatív. Az elemzett művekben leírt mimetikus viszonyrendszerek sokféleségében azt a tendenciát vélte felfedezni Girard, hogy a pozitív és negatív megnyilvánulási formák a vágyakozó alany és a modell közötti távolság függvényében képeznek egy-egy általános kategóriát. Ez a távolság sokféle lehet, mint például időbeli, térbeli, szociális, szimbolikus, vagy akár valós-fiktív dimenziók közötti is. A lényeg, hogy megvan-e a kellő különbség a vágyakozó alany és a modell között ahhoz, hogy a köztük lévő utánzásos kapcsolat ne fajuljon rivalizálássá és akár erőszakig (Girard, 1966, pp. 8–9).

Amikor a vágyakozó alany és a modell közötti távolság nagy, akkor beszél Girard úgynevezett *külső közvetítésről* („*médiation externe*”). Ebbe a kategóriába sorolható például az, amikor a vágyakozó alany egy fiktív példaképet imitál, de éppúgy ide sorolható az „egészséges” a mester-tanítvány, illetve a szülő-gyermek viszony is. Ezekben az esetekben akkora a távolság az alany és a modell között, hogy akkor sem üti fel a fejét az erőszakos konfliktus vagy rivalizálás, amikor a közös figyelem ugyanarra irányul. Az ilyen mimetikus kapcsolódásnak számos pozitív konzekvenciája van, elég csak visszagondolni az utánzásról szóló etológiai szempontú alfejezethez. A valódi utánzás, amelyre az etológusok szerint már csak az emberi faj képes, teszi lehetővé az intencionalitás és az elméleti képességét, amelyek nélkül elképzelhetetlen lenne az empátia, a megértés, a szociális tanulás, a kooperáció, a nyelvi kommunikáció, röviden: az emberre jellemző magasabb szintű társas szerveződés és együttélés. Minden bizonyára ebben gyökerezik annak az oka, hogy a legtöbben miért is nem hozzák összefüggésbe az utánzást az agresszióval. Hogyan is állhatna összefüggésben az empátiát és az együttműködést is szavatoló mechanizmus a rivalizálással és az erőszakkal?

Az utánzásos vágy azon eseteiben, amikor a vágyakozó alany és a modell közötti távolság kicsi vagy elmosódik, akkor minduntalan ott lappang a rivalizálás és az erőszak lehetősége, illetve veszélye. Ezt a kategóriát nevezi Girard *belső közvetítésnek* („*médiation interne*”). Nagyon fontos azt megjegyezni, hogy a belső közvetítés sem vezet minden esetben rivalizáláshoz. Amikor a közösen vágyott dolog osztható, illetve egyszerre többek által is birtokolható, valamint, ha bőségesen rendelkezésre áll, akkor kisebb az esélye a konfliktusnak. Azonban nagyon sokszor nem ez a helyzet. Ahogyan azt az agressziót áttekintő előző alfejezetben is olvasható, a szoros közelség, az erőforrások szűkössége, a zártság egyenes arányosságban áll a rivalizálással.

Hasonlóan az etológiai megközelítéshez, Girard szerint is nagyon fontos a mimetikus viselkedés kizárólag emberre jellemző sajátosságainak a beazonosítása, amelyhez elengedhetetlen

az ösztönös szükségletek, illetve viselkedés, valamint a vágy megkülönböztetése. Nyilvánvalóan ahhoz nincs szükségünk modellekre, hogy artikulálódjon bennünk az elemi szükségletek kielégítésének igénye. Azonban a szükségletek kielégítésének módját már igenis befolyásolhatja a mimetikus viselkedés. Például azt a társainkon való tájékozódás nélkül is tudjuk, amikor éhesek vagyunk. Ugyanakkor szinte bizonyos, hogy valamenyiünkkel megesett már az, hogy egy étlapot böngészve (különösen, ha az adott fogásokról vagy az étteremről egyáltalán nincsenek, vagy csak korlátozott mértékű információink vannak) nehezen tudtunk választani. Ilyenkor gyakran tájékozódunk a partnerünkről, vagy szemre vételezzük, hogy mit fogyasztanak a szomszédos asztalnál, illetve a pincérnél is érdeklődhetünk, hogy mit ajánl. Minden bizonnyal olyat is tapasztaltunk már valamennyien, amikor pusztán attól megkívántunk valamit, hogy láttuk, ahogyan más élvezettel elfogyasztja vagy használja az adott dolgot. Valószínűleg az sem ismeretlen az emberek zömének, amikor frusztrációt, dühöt, csalódottságot vagy szorongást éreznek amiatt, hogy nem felelnek meg a divatnak, vagy valamilyen egyéb, vélt vagy valós külső társadalmi-kulturális elvárásnak. Ennek az ellenkezője is igaz – egy drágább márka termékeinek a fogyasztása vagy a birtoklása növeli az ember önbizalmát, illetve hiúságát pusztán a márkához kapcsolódó presztízs révén. Még számos hasonló példát lehetne felsorolni a mindennapokból, azonban már ennyiből is érzékelhető, hogy az ösztönök és a vágyak terrénuma mennyiben különböző, valamint, hogy a mimézis milyen alapvető szinten határozza meg a viselkedésünket. Elengedhetetlen annak a hangsúlyozása, hogy Girard szerint a mimézis alapvetően egy nem tudatosan működő viselkedési mechanizmus.

Girard szerint a vágy egy dinamikus jelenség, amelynek kezdetét az állatvilágban is megfigyelhető, az emberré válásnál is ősbibb ösztönös utánzásos, illetve elsajátító viselkedés jelenti. A mimetikus elmélet az ösztönös elsajátító viselkedéstől kezdve a hegei mások általi elismerés iránti vágyig terjedően képes egy egységes keretbe foglalni az emberi vágy magyarázatát, amelynek több, egymástól elkülöníthető fázisa van (Palaver, 2013, p. 122).

A mimetikus elsajátító viselkedés a magasabb rendű emlősfajoknál is megfigyelhető. A *primer mimézis* („*mimétisme primaire*”) tulajdonképpen egy nem tudatosan működő automatikus viselkedési mechanizmus, amely egy tárgy megszerzésére, illetve elsajátítására irányuló gesztus utánzása. A meglehetősen pejoratív konnotációjú „majmolás” szavunk is erre a jelenségre utal. Ez megelőz mindenféle tudatosságot és reprezentációt, illetve nyelvi és szimbolikus gondolkodást. Ezzel Girard ellentmond annak a tradicionális filozófiai alapállásnak, ami szerint az emberi elsajátító viselkedés előfeltétele a tudatosság. Ezen az elemi szinten Girard még nem is beszél vágyról, ez a nem tudatos, ösztönös viselkedésforma a

mimetikus vágy kiindulási pontjának tekinthető. Egy dolog elsajátítására irányuló gesztus automatikus utánzása már alkalmas táptalaja lehet a konfliktusoknak. Bármikor, amikor kettő vagy több, ugyanazért a dologért nyúló kar keresztezi egymást, az mindig magában hordozza a rivalizálás veszélyét. Tehát a primér mimézis esetében arról van szó, hogy az alany figyelmét egy dolog megszerzésére egy, a környezetében lévő társának ugyanarra a dologra irányuló elsajátító gesztusa kelti fel automatikusan. Ezen a szinten a mimézis nem tudatos, ugyanakkor a dolog elsajátításért vagy birtoklásáért könnyen megindulhat a versengés.

A primer mimézis kapcsán látható, hogy a spontán és automatikus utánzás miként alkalmas konfliktus gerjesztésére. A modell felkelti az utánzó alany figyelmét az adott tárgy iránt, de itt még korántsem áll meg a folyamat. A modell érzékeli az alany elsajátítási törekvését, és – könnyen beláthatóan – igyekszik elejét venni annak, hogy megszerezzék tőle az adott dolgot. Így, az alany elsajátítási törekvése reagálva a modell olyan gesztusokat tesz, amelyekkel saját birtokviszonyát igyekszik jobban kifejezni és megerősíteni. Ez azonban tovább tüzei a vágyakozó alany elsajátítási törekvését, mivel ez a reakció fokozza a dolog iránti érdeklődést. Az alany felfokozott elsajátító viselkedésére a modell is intenzívebben reagál. Ezen a ponton már jól megfigyelhető az elsajátító és ellenálló gesztusok dinamikus eszkalációja, a mimézis itt már egy öngerjesztő folyamat. Minél nehezebb megszerezni egy dolgot, azt annál értékesebbnek tekintjük, függetlenül annak tényleges, objektív értékétől. Maga a rivalizálás kölcsönöz a dolognak egyfajta „képzelt” éréket, amely már túlmutat a realitás mezején. A vágy ezen fázisában a tárgy átalakul valami önmagán túlmutatóvá, így Girard a tárgy „metafizikai” átalakulásáról beszél, ezért nevezi a folyamat ezen szakaszát *metafizikai vágnak* („*désir métaphysique*”) (Girard, 2013b, pp. 293–300). Konceptiójában a dolog ezen metamorfózisa jelenti az a pontot, amikor már valódi vágyról beszélhetünk, ami már az emberre jellemző. A metafizikai vágy szervesen jelen van a mindennapokban. A versengés és a rivalizálás gyakorlatilag bármilyen tárgyat képes ilyen módon valami önmagán túlmutatóvá, akár fétissé átalakítani. Ezt folyamatot a presztízsért vagy dicsőségért való versengéssel, illetve becsületért való harccal lehet a legjobban illusztrálni. Ilyen a párbaj, de talán a sportverseny egy jobban átélhető példa. Persze van egy adott objektív, reális értéke egy éremnek vagy tróféának, de elsősorban nem ez az, ami motiválja a riválisokat, illetve a rajongók számára sem ez a legfontosabb. Sokkal inkább a presztízs és a dicsőség az, ami a meghatározó, nem pedig a helyezetteknek járó tárgy. Maga a versengés generál egyfajta abszolút értéket a tárgynak, ami a jelentőségét tekintve igazából marginálissá válik, azonban a dicsőség, az elismerés és a presztízs az, ami a metafizikai jelleget kölcsönzi. Tehát Girard nem a hagyományos filozófiai, ontológiai értelemben beszél itt metafizikáról. A becsületért,

presztízszért, illetve elismerésért folytatott versengés nagyon gyakori a mindennapokban. Elsősorban ezen a ponton hozható párhuzamba Girard gondolkodása Hegelével, illetve Kojève antropológiai olvasatával. A lényegi hasonlóságokat és különbségeket az első főfejezetben ismertettem, így ezekre ehelyütt már nem térek ki. A presztízszért vagy az elismerésért való küzdelem tetten érhető a hétköznapi szóváltásoktól kezdve a kitüntetések elnyerésén át a nemzetek közötti csatákig, csupa olyan tárgyhoz kapcsolódóan – mint például érem, plecsni, oklevél, zászló stb. –, amelyek önmagukban nem indokolják az akár élet-halál harcig is elmenő konfliktusokat. Az elsajátító mimézisből a közösen vágyott tárgy háttérbe kerülésével egyre konfliktusosabbá válik a viszony, holott a küzdelem már gyakorlatilag a semmiért folyik, mivel már nincs jelen valódi tárgy, csupán a dicsőség és a presztízs, amely azonban mindennél „valóságosabbnak” tűnik.

Az embernél a primer mimézis, az automatikus utánzás könnyen fajul presztízsküzdelemmé, ahol a felek már nincsenek is tudatában a versengést kiváltó eredeti tárgynak, ami már a vágy ezen szakaszában teljesen a háttérbe szorult. Az eredeti vágy immár metafizikai vágy, amely a rivalizálásán, és végkifejletében az erőszakon alapszik. Girard ezt öngerjesztő folyamatként írja le, amelyben az alany és a modell reciprok viszonyban áll egymással. Minél inkább ellenáll a modell az alany elsajátítási törekvésének, az annál inkább fokozza a szenvedélyét. Tehát a modell vágya az, ami gerjeszti az alany vágyakozását. A metafizikai vágy és a rivalizálás eszkalálódása során, hasonlóan a közösen vágyott tárgyhoz, a résztvevők közötti kapcsolat is sajátos átalakuláson megy keresztül. A vágyakozó alany figyelme egyre inkább a modell viselkedése felé fordul, mivel annak ellenállása jelenti az elsődleges visszaigazolást és megerősítést a tárgy értékét illetően. Így vágy tárgya és a modell, aki birtokolja azt, egyre inkább egyé válnak az alany számára. Ez egy ambivalens viszonyulást eredményez, ugyanis a modell egyszerre akadály, ugyanakkor egyféle idol is a vágyakozó alany tekintetében, mivel ő birtokolja a vágyott tárgyat, és ezáltal tesz szert presztízszre és valamiféle többletre. Erre az ambivalens viszonyra utalva jelöli Girard a mimetikus vágy e fázisát az úgynevezett *modell-akadály* („*modèle-obstacle*”) terminussal. A vágyakozó alany szempontjából a modell valamiféle többletet, ugyanakkor a beteljesült létben való megfoghatkozást, egyfajta egzisztenciális deprivációt reprezentál. A mimetikus vágy eme perdöntő pontján többé már nem a modell vágya a meghatározó az alany számára, hanem innentől annak létállapota lesz az, amire vágyakozik (Girard, 2013b, pp. 295–302).

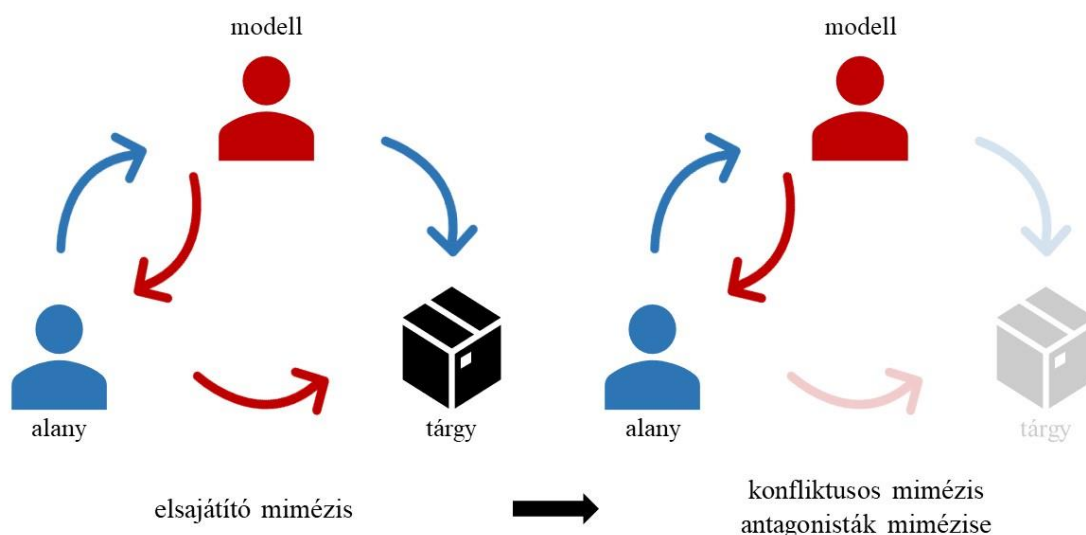
A metafizikai vágy fázisában az utánzás nagyon ragadós, amely nem csak a vágyakozó alany viselkedését határozza meg. A mimetikus vágy egyfajta pingpong játszma, amelyben fontos a kölcsönösség. Minél inkább konvergál egymás felé az utánzó alany és a modell, annál

valószínűbb, hogy a modell vágyát is befolyásolja az alany vágyakozása. Az alany elsajátítási törekvése és vágya a modell által birtokolt dolog iránt annak felértékelődését eredményezi a modell számára. Szintúgy hétköznapi tapasztalat, ha el akarnak venni tőlünk valamit, ahhoz jobban fogunk ragaszkodni. A gyerekeknél még tisztábban megfigyelhető ez a jelenség – nagyon gyakori, hogy összevesznek ugyanazon játék fölött, holott az addig ott hevert egy sarokban, és nem is tűnt olyan érdekesnek valamelyikük számára egészen addig, amíg a másik el nem kezdett játszani vele. Alighanem ennek eklatáns példájaként a szerelmi háromszög esete az, amely minduntalan visszaköszön a könyvek lapjairól és a filmvásznáról is. Egy ellaposodott kapcsolatba is képes új életet lehelni az, ha valaki megkívánja a partnerünket. További példa a mindennapi életből a márkák körüli presztízs. Legyen szó egy elektronikai vagy ruhaipari cikkről, illetve bármilyen egyéb használati tárgyról, általánosságban elmondható, hogy nem annak objektív tulajdonságai és paraméterei azok, amelyek felkeltik a tömegek érdeklődését, hanem a márka körüli presztízs. Meglehetősen gyakori marketing stratégia, hogy úgy próbálnak meg eladni valamit, hogy igyekeznek azt asszociatív viszonyba hozni egy élménnyel vagy életérzéssel, illetve mások termék vagy márka iránti kötődését vagy vágyát jelenítik meg valamilyen módon. Sokkal értékesebbnek tekintik az emberek azokat a dolgokat, amelyekre sokan vágyakoznak. Mások érdeklődése, illetve vágyakozása az általunk birtokolt dolog iránt – legyen az valakinek a szerelme, egy vezetői pozíció, vagy bármilyen egyéb fizikai tárgy –, mindig annak felértékelődését eredményezi. Tehát az alany vágya éppúgy felkelti a modell vágyát, aki szintúgy vágyakozó alannyá válik a saját maga által birtokolt dolog vonatkozásában. Ezt a jelenséget nevezi Girard *kettős közvetítésnek* („*médiation double*”). A modell vágya is mimetikus természetű és éppúgy a környezetén tájékozódik, így kölcsönös hatással vannak egymásra a mimetikus viszonyrendszer résztvevői. Erre a megfigyelésre alapozva fogalmazza meg Girard Jean-Michel Oughourlian-nal (neuropszichiáter, pszichológus, filozófus és író) karöltve az *interdividuális* pszichológia („*psychologie interdividuelle*”) koncepcióját. Ennek lényege, hogy az emberek nem értelmezhetőek önmagukban, zárt individuumként, hanem a szociális kapcsolataik által konstruálódnak, amelyek a legalapvetőbb szinten határozzák meg őket (Girard, 2013b, pp. 295–302).

Mindaz, ami a vágyakozó alany viselkedéséről olvasható, éppúgy érvényes a modellre is a kettős közvetítés fázisában. Ahogyan a mimézis fokozódik, úgy kerül a közösen vágyott tárgy a háttérbe, és a felek egyre inkább egymásra fixálódnak. A rivalizáció intenzitásának növekedésével a felek egymás vágya helyett már egymás ellenállást kezdik el utánozni. Az eszkaláció tetőpontján a folyamat erőszakba torkollik, és csapást ellencsapás követ. A felek között teljesen beáll a szimmetria, és egymás tükörképeivé, „duplumátumaivá” vagy

„mimetikus duplázataivá” válnak. Ezt a fázist nevezi Girard „*antagonisták mimézisének*” („*mimésis de l’antagoniste*”) (Girard, 2013b, pp. 303–319). Külső nézőpontból tekintve a felek teljesen hasonulnak egymáshoz. Gondoljunk egy verekedésre, legyen szó akár gyerekről, vagy a felnőttek összetűzéséről egy szórakozóhely előtt. A konfliktus résztvevői általában a másakra hárítják a felelősséget a kialakult helyzetért, és a lehető legnagyobb mértékben igyekeznek elhatárolódni egymástól, illetve megkülönböztetni magukat a másiktól. Így belső nézőpontból a felek a lehető legellentétesebbnek látják egymást. Azonban a kívülálló perspektívájából egyértelmű a szimmetrikus viselkedés és a hasonlóság. Ezzel a koncepcióval Girard ellentmond annak az igencsak elterjedt nézetnek, miszerint a konfliktusok valamilyen különbségből erednek (Palaver, 2013, pp. 130–134).

MIMETIKUS RIVALIZÁLÁS



Az ábrát készítette: Tóth Péter

Girard szerint az utánzásos versengést az emberi konfliktusok fő okának tekinti. Így ezen ponton gyakorta merül fel a redukcionizmus vádja (a mimetikus elmélet kritikájával majd egy későbbi külön fejezetben fogok foglalkozni részletesebben), miszerint a francia gondolkodó jelentősen eltúlozza a mimetikus vágy szerepét. Joggal merül a kérdés, vajon hogyan magyarázza Girard elmélete azokat a konfliktusokat, amelyek olyan emberek között törnek ki és mérgesednek el akár pillanatok leforgása alatt, akiket nem köt össze semmilyen közös vágy? Ezt egy nagyon egyszerű, de annál hétköznapiabb példával illusztrálja, a kézfogás „rítusával”. A kultúránkban az udvariasság azt diktálja, ha valaki kezét nyújt a másiknak, akkor

annak illik azt viszonznia. Azonban, ha valamilyen oknál fogva nem kerül sor a viszonzásra, azaz megtagadja az illető a másik gesztusának az utánzását, akkor a kezét nyújtó személy fogja imitálni az elutasítást, sőt, a sértettségét kifejezése végett, nehogy az észrevétlen maradjon, ezt nagyon gyakran még látványosabban igyekszik demonstrálni. Mind a két esetben – az üdvözlő gesztus viszonzásakor és annak elutasításakor is – kettős utánzás működése érhető tetten, tehát az utánzó modellé, a modell pedig utánzóvá válik. Azaz, ha „B” személy nem viszonzozza „A” gesztusát, akkor „A” valószínűleg megsértődik, és valamilyen nyomatékosabb megnyilvánulással, például azzal, hogy látványosan elfordul „B”-től, szeretné a másik tudomására hozni, hogy az elutasítása nem maradt észrevétlen számára. Persze itt még szó sincs erőszakról. Továbbá az is könnyen megeshet, hogy „B”-nek nem állt szándékában elutasítani „A”-t, hanem csak figyelmetlen volt, vagy éppen mással volt elfoglalva. Ugyanakkor „A” hiúsága szempontjából jóval kevésbé fájó, ha szándékos elutasításként értelmezi „B” viselkedését, mint az, hogy adott esetben észre sem vették. Még ha „B” igyekszik is megmagyarázni a helyzetet, ennek árnyéka már könnyen rávetül a további viszonyulásukra. Ezek után természetesen „B” igazságtalannak fogja érezni „A” hűvös viselkedését, és ő is hasonlóan reagál – az elutasítás utánzásával igyekszik méginkább nyomatékosítani a saját sértettségét. Sok esetben ez a szimmetrikus viselkedés nagyon könnyen és gyorsan képes eszkalálódni. Egyikőjük sem akart konfliktust, azonban a kettős utánzás működése alapvetően strukturálja az emberek viselkedését, és az intenzitás növekedésével egy ilyen ártalmatlan szituáció is könnyen elfajulhat. Természetesen nem arról van szó, hogy minden szituáció kérlelhetetlenül egy konfliktusban csúcsosodik ki. A gesztusok többsége az udvariasság viszonzását igyekszik közvetíteni, amely olyan utánzásos viszony, ami nem vezet a fentebbi eszkalációs folyamathoz. Egy kézfogást bőven elegendő változatlan formában viszonzni, nem „teszünk rá még egy lapáttal”. Tehát amit ezzel a példával is igyekszik megvilágítani Girard, az nem más, mint az utánzás alapvető szerepe az emberek mindennapi viselkedésében, legyen szó akár pozitív, akár negatív kölcsönösségről (Girard, 2003a, pp. 5–15).

Girard mimézis fogalma jóval túlmutat az utánzás hétköznapi felfogásán, valamint a tudományos megközelítések között is meglehetősen unikális koncepciónak tekinthető, éppen ezért megosztó is. Annak a gondolati alapállásnak, hogy az utánzás a legalapvetőbb szinten befolyásolja a viselkedésünket, rengeteg ellenzője akad, mivel Girard hipotézise alapjaiban mond ellent az individualista emberképnek. Napjainkban is meglehetősen negatív megítélés övezi az utánzást. Ennek oka bizonyára az, hogy a modern gondolkodás az utánzásban az egyénről és az egyediségről, eredetiségről való lemondást látja. Manapság, amikor arra gondolunk, hogy valaki másokat utánoz, akkor aligha a rivalizálás és az erőszak jut először az

eszünkbe. Sokkal inkább vagyunk hajlamosak azt gondolni, hogy az utánczó lemond a személyiségéről, és passzív figura, akit a csordaöszön jellemez. Ez összekapcsolódik a konformizmussal és a tömegek követésével, így sokan a saját individualitásról való lemondást látják a mimetizmusban. Az kétségtelen, hogy az utánczásnak van passzív, szolgai formája is, ugyanakkor az utánczástól való következetes tartózkodás, az egyediségre való törekvés is éppúgy mimetikus jelenség (Girard, 2003a, pp. 5–15). Tehát az utánczás modernkori elutasítása korántsem jelenti azt, hogy az emberek mentesülnek a mimézis hatásai alól, sőt, ez az attitűd szintűgy a felfokozott mimetikus vágy egyik megnyilvánulási formája. Az „anti-mimetizmus” is éppúgy a másokon való tájékozódást jelenti. A mimetikus vágy fázisainak áttekintéséből világosan kirajzolódik, hogy Girard mimézis fogalma nem csak a passzív, szolgai utánczást jelenti, hanem másokon való tájékozódást, a tükörreakciókat, illetve a szimmetrikus viselkedést is. Az antagonisták mimézisének nevezett fázisban csúcsosodik ki ez leginkább – a kezdetben még tisztelt vagy imádott modell gyorsan „anti-modellé” válhat a mimetikus vágy intenzitásának a növekedésével. Így tehát az elhatárolódás kölcsönös demonstrálása a legjobb indikátora annak, amikor a felek viselkedésében teljesen beállt a szimmetria.

A fentebbi kijelentések érvényét alighanem a modern marketing működése erősíti meg a leginkább. A reklámok túlnyomó többségében nem a felkínált termék objektív tulajdonságaival próbálnak minket meggyőzni, sőt, annak önmagában viszonylag marginális szerep jut a képernyőn. Sokkal inkább azt jelenítik meg, hogy annak a megszerzése és birtoklása, illetve fogyasztása milyen élményeket jelent, valamint, hogy miként változtatja meg az életünket. Tehát mások vágyakozásának a megjelenítésével igyekeznek aktiválni a mi utánczós vágyunkat. Természetesen annak a hirdetése, hogy az adott dolog birtoklásától vagy fogyasztásától egyediek leszünk, meglehetősen ellentmondásos, akárcsak a mainstream következetes elutasítása egy szubkultúra mentén, amely később maga is tömegcikké válik. A mai globalizált világunkban a külső közvetítést egyre inkább felváltja a kiterjedt belső közvetítés, annak előnyeivel és hátrányaival (Palaver, 2013, pp. 67–73).

A mimetikus vágy eszkalációs fázisainak ismertetése csak a legalapvetőbb megnyilvánulási formákat demonstrálja. Egy mimetikus viszonyrendszernek nem csupán kettő résztvevője lehet, hanem akár egész társadalmi csoportok is. Továbbá egy résztvevő egyszerre lehet vágyakozó alany, míg egy másik kapcsolatban pedig modell. Kellő tudatossággal felvértezve pedig meg is választhatjuk példaképeinket, illetve modelljeinket, és magunk is befolyásolhatunk másokat. Girard mimézis koncepciója korántsem rigid, hanem sokkal inkább egy dinamikus hálózatelmélet.

2.4 ÖSSZEGZÉS

Ennek a fejezetnek a középpontjában a mimetikus elmélet első fő pillére áll, tehát az a hipotézis, hogy az emberi vágy mimetikus természetű. Girard elméletének kulcsfogalma az utánzás. Úgy véli, hogy az ember mimetikus hiperézenysége az, ami fajunkat megkülönbözteti az állatvilágtól. Elmélete szerint az utánzás képessége oly mértékben felfokozódott az ember evolúciója során, hogy általa fajunk képessé vált a szimbolikus gondolkodásra, különféle kultúrák létrehozására, a nyelvi kommunikációra, a társadalmi együttélésre és még egy sor egyéb kognitív képességre. Ennek ugyanakkor komoly ára van, mivel Girard szerint a felfokozott utánzás a fő oka a személyközi konfliktusoknak. Ebben rejlik a mimetikus vágy hipotézisének a lényege és nívója, ugyanis szisztematikus összefüggést tételez az utánzás és az agresszió között, amellyel etológiai szempontból is egy meglehetősen sajátos pozíciót foglal el Girard elmélete. Így ez a megállapítás strukturálja ezt a fejezetet: egy rövid etológiai bevezetőt követően azt járta körül, hogy miként vélekednek az utánzásról a humánetológiában.

Az utánzás kapcsán az evolúciós pszichológia legmarkánsabb szociális elméleteit tekintetem át. Az etológusok szerint az agyunk, illetve az elménk az, ami megkülönbözteti a fajunkat az állatoktól. A szociális elméletek lényege, hogy az emberi agy roppant mértékű fejlődése hátterében a társas környezet által jelentett kihívások és adaptációs problémák állnak. Tehát az alkalmazkodás során maguk a csoporttársak jelentették az elsődleges kihívást, így azok a kognitív képességeink indultak rohamos fejlődésnek, amelyek segítik a másokon való tájékozódást. A gyors és hatékony tanulás, mások viselkedésének a megértése és az előrejelzése, valamint a manipulációja komoly előnyöket jelent az egyéni vitális érdekek szempontjából is. Így joggal feltételezik az etológusok, hogy ezekre a kognitív képességekre, köztük az utánzásra, pozitív szelekciós nyomás hatott és hat az emberi evolúció során. Erre enged következtetni Robin Dunbar szociálisagy hipotézise, amely szerint az agykéreg és a csoport mérete között egyenes arányú összefüggés van. Azaz minél nagyobb a neocortex mérete, annál nagyobb a csoport létszáma. Az agykéreg az, ami fejlődéstörténeti szempontból a legfiatalabb, ugyanakkor ennek a gyarapodása felel az emberi agyméret jelentős növekedéséért. Ráadásul pont az agykéreg felelős a magasabb szintű kognitív folyamatok vezérléséért, valamint az utánzás biológiai alapját jelentő tükroneuronok ezeken a területeken találhatóak. A vizualitás, a memóriakapacitás, az érzelmi szabályozás, valamint a manipuláció elengedhetetlen képességek a magasabb szintű szocialitáshoz. Így joggal feltételezhető, hogy ezen területek idegrendszeri, ezáltal az ember agyi fejlődését jelentő fő hajtóerő a szocialitás.

Ebből kiindulva a machiavelliánus intelligencia hipotézise jelenti ma is az egyik legnépszerűbb álláspontot. Ennek a koncepciónak a lényege az, hogy az összetett szociális környezetben élő főemlősök egymást eszközként használják fel céljaik elérésére, azaz manipulálják egymást. A csoporttársak befolyásolásának képessége növeli az egyén túlélési és szaporodási sikerét. Ehhez nyilvánvalóan elengedhetetlen a csoporttársak mentális állapotainak, illetve viselkedésének megértése és előrejelzése. Ugyanez a másik oldalról is nagyon fontos, mivel nagyban növeli az egyén rátermettségét, ha képes felismerni a manipulációs stratégiákat. Így tehát a machiavelliánus intelligencia hipotézis képviselői szerint egyfajta „kognitív fegyverkezési verseny” jelenti az ember rendkívüli agyi fejlődésének a hajtóerejét, hiszen mind a manipuláció alkalmazása, mind pedig annak felismerése és elhárítása komoly kognitív képességekre van szükség, amelyek így fokozzák egymást.

Tomasello szerint az intencionalitás és az elméletória képessége elengedhetetlen a kultúra kialakulásához. Ezek nélkül lehetetlen volna mások megértése, így a hatékony és összetett kommunikáció, a szimbolikus gondolkodás, a nyelv, valamint a szociális tanulás, mindebben pedig nagyon fontos szerepet játszik az utánzás. A valódi utánzás túlmutat a külső gesztusok szimpla lemásolásán, a mímelésen. Az utánzás megértés is, mivel az egyben a modell belső tulajdonságainak interiorizálása, illetve az utánzás során az imitáló alany mentális reprezentációt készít a modell szándékairól, gondolatairól, érzelmeiről, belső mentális állapotáról. Tehát az utánzó átveszi és megérti a modell perspektíváját. Az ember már a születésétől fogva hajlamos az utánzásra, amelynek mind a törzs- mind pedig az egyedfejlődésben nagyon fontos szerepe van. Az utánzás rendkívüli evolúciós vívmány, mivel óriási mértékben kitágítja a tanulás térbeli és időbeli kereteit.

Az utánzás neurobiológiai alapját a tükrőneuronok jelentik, amelyek olyan idegsejtek, amelyek nem csak akkor aktiválódnak, ha végrehajtunk egy mozdulatot, hanem akkor is, amikor más látunk cselekvés közben. Tehát a tükrőneuronok egyszerre működnek motoros és szenzoros idegsejtekként, és válaszreakció-orientáltságuk alapján különféle típusokat lehet beazonosítani. Mindez egy olyan komplex tükrőneuron-rendszer meglétére enged következtetni, amelynek alapjait még csak az utóbbi időben kezdi feltérképezni és megérteni az idegtudomány. A tükrőneuronok fő funkciója, hogy egyeztetik a megfigyelt és a végrehajtott cselekvést. A teljes rendszert részleges vizuális információk, illetve hangok is aktiválhatják. Ez felveti a megfeleltetési problémát, ugyanis az a kérdés továbbra is nyitott marad, hogy hogyan is utánoz az ember, csak immáron olyan formában, hogy hogyan utánoznak a tükrőneuronok. Cecilia Heyes elmélete szerint – ellentmondva ezzel az etológia uralkodó paradigmájának – a világ megismerését szolgáló kognitív eszközeink a kulturális evolúció termékei. Ezzel Heyes

új megvilágításba helyezi az utánzásról alkotott legalapvetőbb nézeteket, mivel úgy véli, hogy az utánzás nem az ember veleszületett kognitív ösztöne, hanem a kulturális evolúció terméke. Tehát az utánzást is a szociális környezettel való interakciók során sajátítjuk el. Meglátásom szerint a két koncepció nem mond ellent egymásnak, amennyiben fenomenális szinten úgy tekintünk az utánzásra, mint ami egyszerre genetikai és szociális jelenség, azaz egyszerre kognitív ösztön és eszköz.

Az utánzás etológiai szempontú áttekintéséből világosan kirajzolódik, hogy számos érv szól Girard hipotézise mellett, mintegy utólagosan megerősítve azt. Az ember egy, a környezete felé fundamentálisan nyitott lény, amelyet alapvető szinten alakítanak a szociális kapcsolatai. A tükörneuronok felfedezése különösen erős természettudományos igazolást jelenthet a mimetikus elmélet szempontjából. Tulajdonképpen mindaz, amivel az etológiai megközelítés összefüggésbe hozza az utánzást, mint például a szociális tanulás, intencionalitás és elmeteória, empátia, kommunikáció, ekvivalens azzal, amelyet Girard a külső közvetítés kategóriájába sorol. Ugyanakkor a mimetikus kapcsolatoknak van egy másik oldala is. A belső közvetítés kategóriájába azok a mimetikus viselkedésformák tartoznak, amelyek már magukban hordozzák a konfliktust, a rivalizálást és az erőszakot. Jóllehet, az etológusok és a szociálpszichológusok ezeket a magatartásformákat is leírják a maguk módján, azonban nem hozzák azokat közös nevezőre az utánzásra alapozva.

Az agresszió, illetve az erőszak vonatkozásában is sajátos helyet foglal el Girard elmélete. Elutasítja mind az insztinktivista, mind pedig az environmentalista paradigmát, ezekkel szemben – vagy talán azt is lehet mondani, hogy ezek között – egy harmadik álláspontot képvisel. Az a körülmény, hogy az ember egyszerre tekinthető a legagresszívebb és a legbékésebb fajnak, alapvető szinten osztja meg az agresszió- és erőszakelméleteket, amely törésvonal elsősorban a szociálpszichológia és az etológia között húzódik. Az a kegyetlenség és pusztítás, amelyre képes az ember, példa nélküli az állatvilágban. Ugyanakkor, összehasonlítva a hozzánk legközelebb álló főemlősökkel, szintén egyedülálló, hogy az ember ekkora létszámban és sűrűségben is képes az együttélésre. Így érthető, hogy bizonyos megközelítések szerint az ember alapvetően egy békés lény, amelyet azonban olykor kiforgatnak önmagából a sajátos szociokulturális létezés mód egyes velejárói, mint például a rossz nevelés vagy a társadalmi különbségek. Más magyarázatok értelmében pedig pont az ellenkezője igaz, éppen, hogy a kultúra segít féken tartani az emberben folyamatosan fortyogó és munkálkodó agresszív ösztönöket és késztetéseket. Az agresszív megnyilvánulások rendkívüli variabilitása is tovább nehezíti egy egységes magyarázati modell kidolgozását, egyben pedig mélyíti az egyes megközelítések közötti törésvonalat, hiszen nehéz egy kalap alá

venni a területvédő agressziót a háborúval, vagy a szexuális rivalizálást a kényszerűséggel. Továbbá, ahogyan azt az etológusok hangsúlyozzák, az agressziónak proszociális funkciója is van, mivel segíti az erőforrások csoporton belüli osztását, valamint a rend és a hierarchia fenntartását. Így érthető, hogy mint Fromm, miért is különböztetik meg a biológiailag adaptív agresszió és a biológiailag nem adaptív agresszió kategóriáit. Míg az előbbi típusba az etológiai leírás elemei tartoznak, mint például a védekező, territoriális, és a rangsorral kapcsolatos agresszió, addig az utóbbi kategóriába az öncélú pusztítás, brutalitás és kegyetlenkedés, amelyet Fromm sajátosan emberi társadalmi-kulturális létezmódra vezet vissza, párhuzamban szociálpszichológiai megközelítésekkel.

Girard szerint mind az emberi együttélést és együttműködést segítő képességek, mind pedig az erőszak visszavezethető az utánzásos, hipermimetikus viselkedésre, egyazon érme két oldaláról van szó. Míg az előbbi a külső közvetítés kategóriája, addig az utóbbi viselkedés megnyilvánulásai a belső közvetítés halmazába sorolhatóak. A primer mimézis, amelyet Girard még tekint vágnak, de olyan utánzásos viselkedés, amely alkalmas lehet a konfliktus gerjesztésre, éppúgy leírja az erőforrásokért való versengés, a szexuális rivalizálás, valamint a biológiailag adaptív agresszió kategóriájába sorolt viselkedéseket. Ennek szintén alapvető faktorai az intraspecifikus jelleg, valamint a limitáltság – legyen az valamely erőforrás mennyiségének vagy hozzáférhetőségének korlátoltsága, az előhely területének csökkenése, tehát bármi, amelyen többen akarnak osztozni, de arra valamilyen okból kifolyólag nincs mód, magában hordozza a rivalizálás veszélyét. Minél inkább hasonlóak a felek – státusz, dominancia, fizikai erő stb. alapján –, annál nagyobb a valószínűsége a rivalizálás kitörésének. Ugyanakkor mindazon agresszív megnyilvánulás és erőszakos viselkedés, amelyet a biológiailag nem adaptív agresszió típusába sorol Fromm, illetve az emberi szociokulturális létezmóddal hoz összefüggésbe, azt Girard a mimetikus vágy eskalációjának fázisaival ír le. Meglátásom szerint ez az a pont, ahol Girard mimetikus elmélete hidat képez a különböző agresszió-magyarázatok és megközelítések között. Ugyanis még mindig az utánzásos viselkedéssel van dolgunk, de a metafizikai vágy jelenségével már átlépünk a biológiailag adaptív agresszió kategóriájából a biológiailag nem adaptív agresszió terebélyébe. Girard megkülönbözteti a szükségleteket a vágytól, ami már összefonódik a presztízzsel és a mások általi elismerés iránti vágygal, így már emberi sajátosság.

Girard elméletébe jól integrálható az etológiai megközelítés és a szociálpszichológiai valamennyi modellje, mint például a szociális tanuláselmélet, mivel annak alapja a modellkövetés, a frusztrációs magyarázat (gondoljunk a modell-akadály fázisra), valamint minden olyan agresszív megnyilvánulás, amely összefüggésbe hozható a vágygal és az

elismerés révén egzisztenciális vetülete van, éppen ezért akár rendkívül szélsőséges és deviáns viselkedést is eredményezhet, mivel a legalapvetőbb szinten hat az ember pszichéjére.

Girard koncepciójában a mimézis egy neutrális tulajdonság, amely alapvetően nem tudatos, és az emberi faj esetében rendkívüli intenzitással működik, amelynek egyaránt vannak pozitív és negatív következményei. Az ember eredendően se nem jó vagy rossz, valamint a mimézis nem jelent determinisztikusságot és kizárólagosságot sem, hanem egy nagyon elemi és meghatározó tényezője az emberré válásnak, illetve az emberi viselkedésnek és létezés módjának.

Az olyan a kérdésekre adandó válaszok, minthogy „hogyan váltunk emberré, illetve azzá, amik vagyunk?”, nagyban függenek attól, hogy mit értünk az alatt, hogy kik is vagyunk: szimbolikus gondolkodásra képes állatok, vagy az agyi kapacitásunkon kívül van valami más is, ami emberré tesz minket? Értelemszerűen ilyen szempontból az evolúciós megközelítések és tudományágak limitáltak, de nem is feladatuk, hogy bizonyos határokon túllépjenek. Ezen a ponton lehet nagyon gyümölcsöző a társadalom- és humán tudományok szempontjainak a beemelése. Az evolúciós magyarázatok szerint az emberi agy mérete és szerkezete az, amely megkülönböztet minket az állatoktól, illetve a többi főemlőstől. Az evolúciós megközelítés egyik legfőbb kutatási területe az ember és a csimpánz agyi felépítése közötti különbségek vizsgálata. Az ember neurológiai sajátosságaival magyarázzák a magasabb rendű kognitív funkciókat és a komplex társas viszonyrendszereket, illetve viselkedést. Ez a megközelítés, még ha implicit is, végső soron a kognitív képességeinket jelölik meg, mint amelyek emberré tesznek minket. Ugyanakkor az ilyen neurológiai hipotézis aligha tekinthető az emberré válás feladványára adott végső válasznak, sőt, éppen ellenkezőleg, pont, hogy egy sor további kérdést vet fel a miértekre vonatkozóan. Mi az oka az agyunk ilyen mértékű fejlődésének? Milyen adaptációs kihívások állnak az ember agyi fejlődésének hátterében? Mi volt az a szelekciós nyomás a környezetben, ami ezt a fejlődést indukálta? Mi vezetett ahhoz, hogy agyunk ennyire eltérő módon fejlődött legközelebbi rokonainkhoz, a csimpánzokhoz képest?

Arra a kérdésre, hogy mi lehet az ember agyi fejlődésének hajtóereje, az elmúlt 2-3 évtizedben a machiavelliánus intelligencia hipotézise jelenti a legdominánsabb válaszkísérletet. Ez az elgondolás azon a feltevésen alapszik, hogy nem az ökológiai környezet közvetlen fizikai kihívásai jelentik az ember agyi fejlődésének hajtóerejét, hanem az összetett szociális környezethez való alkalmazkodás. Az már a főemlősöknél is megfigyelhető, hogy társaikat eszközként használják fel céljaik eléréséhez. Ugyanakkor a csalás, megtévesztés, manipuláció olyan védekező mechanizmusokat von maga után, amelyek az ilyen magatartás felismerésére és elhárítására jöttek létre. Tehát ez a fajta „kognitív fegyverkezési verseny” jelenti az emberi

roppant mértékű agyi fejlődésének mozgatórugóját, vélik ezen elmélet képviselői. Ugyanakkor a machiavelliánus intelligencia hipotézise több ponton is kifogásolható, mindenesetre Paul Dumouchel egy kézenfekvő ellenvetésre hívja fel a figyelmet, mégpedig arra, hogy ez a csimpánzoknál közel sem olyan eredményes, mint az embereknél. Ennek alapján pedig joggal merül fel az obligát kérdés, hogy mi okunk van ekkora jelentőséget tulajdonítani a machiavelliánus intelligenciának az emberi faj tekintetében, ha a hozzánk oly közeli rokonságban álló csimpánzoknál közel sem hozott ilyen nagy változásokat? Annak megválaszolása, hogy a versengés és együttműködés miért járt ekkora eredményekkel és változásokkal a előembereknél, és miért nem fejtett ki ilyen mértékű hatást más fajok esetében, pont azt követeli meg előfeltételként, amelyet magyarázni kíván az elmélet: a speciális agyi sajátosságok meglétét az embereknél vagy a komplex társadalmi környezet fennállását (Dumouchel, 2017a, p. 14).

A fentebbiekhez kapcsolódóan egy másik figyelemreméltó válaszkísérlet Terrence Deacon hipotézise, amely az agy, a szimbolikus gondolkodás és a nyelv koevolúciójának tételezésén alapszik. Dumouchel szerint ez az elmélet sem kínál kielégítő választ az emberré válás kérdésére. Deacon szerint a szimbolikus gondolkodás képessége mintegy 2,5-3 millió évvel ezelőtt jelent meg a korai őseinknél, amelyet a nyelvtől elválaszthatatlannak tart és olyan szociális folyamatnak tekint, ami elvezetett az emberi agy átalakulásához és roppant mértékű fejlődéséhez. Azonban, ahogyan arra Dumouchel rávilágít, ez a magyarázati modell is elvérzik, ha összehasonlítjuk az emberi fajt a legközelebbi rokonaival. A csimpánzok és néhány más állatfaj ugyan képes a szimbolikus gondolkodás valamilyen kezdetleges formájára, de csak hosszas és rendkívüli erőfeszítések árán lehet erre megtanítani őket, kifejezetten erre a célra kialakított környezetben. Ezzel szemben az embereknél, mondhatni, spontán és természetes módon alakul ki ez a képesség. Ebben az esetben is felmerül a darwini kérdés, hogy milyen előnyt jelentett a szimbolikus gondolkodás? Erre a legáltalánosabb és legkézenfekvőbb válasz a fokozott kogníció és kommunikáció. Azonban az korántsem olyan evidens, hogy a nagyon kezdetleges és egyszerű szimbolikus rendszerek olyan kommunikációt szavatolnak, amely a szociális érintkezés más formáinál, mint például mozdulatoknál, ápolásnál, gondoskodásnál, nagyságrendekkel előnyösebb volna. Tehát az a kérdés, hogy mi váltotta ki és tartotta fent azt az evolúciós dinamikát, ami a mai értelemben vett modern nyelvek és szimbolikus gondolkodás, valamint az emberi agy kialakulásához vezetett, még mindig megválaszolatlan (Dumouchel, 2017a, p. 15).

A fentebbi kérdéseket Girard sokkal átfogóbb perspektívából közelíti meg. Szerinte azok a kérdések, hogy „hogyan váltunk emberré?”, „mi különböztet meg minket az állatoktól?”

nem válaszolhatóak meg önmagukban, és nem is érdemes izoláltan megközelíteni. Úgy gondolja, ahhoz, hogy ezeket megválaszolhassuk, olyan további kérdéseket is tisztázni kell, minthogy „mi a kultúra eredete?”, valamint „mi a jó és a rossz közötti megkülönböztetés eredete?”. Girard szerint nem lehet egy konkrét dolgot, úgymint az agyméretet vagy a kognitív kapacitást kiemelni, mint olyan szinguláris tényezőt, ami emberré tesz minket. Egy sor jellegzetesség, viselkedési mintázat van még ezeken kívül, amelyek kizárólag az emberre jellemzőek. Az ember szabályok és normák által vezérelt társas és kulturális állat, valamint rendkívül nagy fokú intraspecifikus erőszak és ugyanakkor együttműködési készség is jellemez minket; több ezer, egymásra kölcsönösen lefordítható nyelvet beszélünk; a többi állatfajhoz képest sokkal nagyobb mértékben utánozzuk egymást; és egyedül csak az embereknél beszélhetünk vallásokról, mítoszokról, rítusokról és tiltásokról. Girard szerint ezek mindegyike összefügg egymással, ezek a jellegzetességek különböztetik meg az embert a többi állattól. Ebből az alapállásból kiindulva az emberré válásnak egy olyan elmélete szükséges, amely képes egy egységes magyarázatot nyújtani arra, hogy hogyan és miért függenek össze ezek a látszólag elkülönülő viselkedési jellegzetességek és aspektusok. Tehát, ha az emberré válás kérdését ilyen széles perspektívából közelítjük meg, mint ahogyan azt Girard is teszi, akkor nem elég csupán egy tényezőt megmagyarázni, mint például a szimbolikus gondolkodás eredetét, hanem azt is meg kellene válaszolni, hogy ez az eredet hogyan függ össze a viselkedésünket meghatározó többi sajátossággal.

Az evolúciós magyarázatok általában nem ennyire átfogó jellegűek. Nagyon csábító, hogy minden olyan jellegzetességet, ami megkülönböztet minket az állatoktól, egy tényezőre vezessünk vissza, úgymint a nagyobb agyméretre, a fejlett kognitív képességekre, vagy a machiavellianus intelligenciára. Azonban ezekből nem szükségképpen következik az, hogy miért az adott módon nyilvánul meg a többi emberi sajátosság. Megválaszolatlanok maradnak olyan kérdések, minthogy a nagyobb agyból és a szimbolikus gondolkodás képességéből miért következik a vallás, miért pont az adott módon nyilvánul meg az egyes csoportokban, miért alakult úgy az emberi történelem, ahogyan, és még megannyi más kérdést lehetne felsorakoztatni (Dumouchel, 2017a, pp. 15–16).

Girard gondolkodásában a kultúra eredete és az emberré válás folyamatának kezdete egybeesik, egymástól nem elválasztható folyamatok. Munkásságában az emberré válás kérdése igazán csak a harmadik fő művében kerül előtérbe. Előtte, a *Violence and the Sacred* című második fő könyvében az áldozat problémájával és a kultúra eredetének kérdésével foglalkozik elsődlegesen. Hubert és Mauss elgondolásaival szembemenve Girard az áldozat egy újfajta elméletét fejti ki. Ennek során olyan általános emberi viselkedési mintázatokat és társadalmi

mechanizmust tár fel, amelyekre valamennyi intézmény eredetét képes visszavezetni. Ilyen módon Girard-nál az emberré válás kérdése a kultúra eredetének a „rejtvénye” felől merül fel, a kultúraelmélet következményeként kerül terítékre. Tehát a mimetikus elmélet szempontjából, amennyiben helyes az a feltevés, hogy a kultúra eredetét egy konkrét megalapozó esemény jelenti, akkor ez egyszerre az emberré válás folyamatának a kezdetét is jelenti. Így ez az a pont, ahol elérkezünk Girard valláselméletéhez.

3. HOMO RELIGIOSUS – RENÉ GIRARD VALLÁSELMÉLETE

Ennek a főfejezetnek a vezérfonalát a vallástudományi megközelítés, illetve kontextualizálás jelenti. Ez a tematikai egység az eddigi fő blokkokhoz hasonlóan épül fel. Egy bevezető jellegű alfejezetben a vallástudományi megközelítés szükségességét, valamint diszciplináris sajátosságait mutatom be röviden, különös tekintettel a vallástudomány kurrens helyzetének értékelésére, illetve a tudományterületi alapkérdések áttekintésére. Ehhez elsődlegesen Walter H. Capps *Religious Studies: The Making of a Discipline*, valamint James C. Livingstone *Bevezetés a vallástudományba* című rendkívül alapos és átfogó monográfiáit veszem alapul. Az általános vallástudományi áttekintéssel egyúttal igyekszem kijelölni azon klasszikus szerzők és elméletek lehető legszűkebb tartományát, amely még elégséges az adekvát kontrasztáláshoz, de még nem haladja meg a disszertáció terjedelmi korlátait (és a szerző szakmai ismereteit).

Az általános vallástudományi bevezetőt követően Girard valláselméletének szisztematikus bemutatása következik. Itt egy fontos módszertani megjegyzést kell tennem. Ugyanis az első főfejezetben, amelyben Girard munkásságát tekintem át, az elméletalkotásának három jól körülhatárolható mérföldkövét, gondolati csomópontját mutattam be (ahogyan azt a mimetikus elmélet mértékadó nemzetközi interpretátorai is teszik): (1) mimetikus vágy, (2) bűnbak mechanizmus és áldozat, (3) bibliai reveláció. Azonban, amikor Girard valláselméletéről beszélek, akkor az utóbbi két koncepciót együttesen kezelem, így azokat egy tematikai blokkban fogom kifejteni és bemutatni. Ezt a további rövidítés szándéka mellett a könnyebb áttekinthetőség igénye is indokolja.

Girard valláselméletének ismertetését követően egy újabb alfejezetben a fő hipotéziseinek más klasszikus szerzők koncepcióival való összehasonlítására kerül sor, tehát egy specifikusabb vallástudományi kontextualizálást kívánok nyújtani. Ugyanis Girard vallásról alkotott tézisei (mint például a vallás társadalmisága és funkciója, az alapító-

/ösgyilkosság feltevése, a szakrális megtapasztalása stb.) nagyfokú párhuzamot mutatnak számos jól ismert vallástudományi elmélettel, ugyanakkor a végkövetetések tekintve markáns eltérések mutatkoznak. Ezen összehasonlítás által kívánom bemutatni Girard valláselméletének egyediségét, amit egyben a vallástudományi értékelését is lehetővé teszi. Ezen a ponton fogok elérkezni a disszertáció legfőbb állításaihoz: (1) Girard valláselmélete egy önálló, alapvetően vallástudományi paradigma, amelyet mimetikus vallástudománynak is nevezhetünk; (2) a mimetikus vallástudomány hidat jelent az etológiai és a humántudományi területek között; (3) éppen ezért a vallástudomány megalapozó jelentőségű, amely nélkül lehetetlen megérteni az emberré válás folyamatát, valamint, amelyből kiindulva ilyen módon lehetségessé válik a humán- és társadalomtudományok integratív megközelítése (a darwini paradigmához hasonlatosan a biológiában).

Végezetül pedig, mint ahogyan az eddigieket is, ezt a főfejezetet is egy összegző áttekintés, összefoglalás zárja.

3.1 BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

3.1.1 Az evolúciós megközelítés korlátai

Girard gondolkodásában az emberré válás kérdése szervesen összefügg a kultúra és a vallás eredetének problémájával, így nála ez a „rejtvény” a kultúra- és valláselmélet felől merül fel. Ugyanakkor Girard valláselméletének szisztematikus feldolgozásához és tárgyalásához elengedhetetlen a mimézis, illetve a mimetikus vágy fogalmának alapos ismertetése, mivel az egész vallástudományi koncepciója ezen az etológiai-antropológiai argumentáción alapszik, ami így a komplett mimetikus elmélet gondolati felépítményének alappillérét jelenti. Ily módon az eddigi két főfejezet tulajdonképpen ennek a valláselméleti blokknak a bevezetéséül szolgál. Így tehát – noha az argumentáció szerves részét képezik az etológiai és kognitív pszichológiai megközelítések – a mimetikus elmélet alapvetően nem egy genetikai vagy kognitív, hanem sokkal inkább kultúra- és valláselméleti központú magyarázati modell. Ez a vallástudományi fókuszú megközelítés számos olyan ellentmondásra, illetve talányra jelenthet magyarázatot, amely komoly fejtörést okoz azon, meglehetősen markáns és elterjedt álláspont képviselőinek, miszerint a vallás az olyasvalami, ami a más okokból kifejlődő szociális készségektől függetlenül jelent meg az emberré válás során, azaz az evolúciós és kognitív fejlődés későbbi mellékterméke, és semmiféleképpen sem pedig annak kiváltója (Antonello, 2015, pp. 47–48).

Mégha az emberszabásúak társas viselkedésére és szerveződésére igen, azonban az emberi társadalmak komplexitására már aligha képes kielégítő magyarázatot nyújtani a standard evolúciós paradigma. Például mi az oka annak, hogy gyakorlatilag egészen a modern korig nem ismerünk olyan társadalmi rendet, amelyet ne valamilyen természetfeletti lény irányításával képzeltek volna el? Vagy gondoljunk a hatalmas neolitikus templomokra és a többi, vélhetően vallásos célzattal készült megalitikus építményre, amelyek felépítése olyan roppant idő- és energiaráfordítást igényelt, amely az evolúciós megközelítés alapján maladaptívnek mondható. Továbbá számos olyan kisebb-nagyobb tárgyi kultúrát és leletegyüttest, illetve egyedi tárgyat tárt fel a régészet, amelyek pragmatikus szempontból látszólag semmire sem jók, így azoknak jobb híján vallásos funkciót tulajdonítanak, mintha az már így nem is igényelne további magyarázatot. Valamint számos olyan rituális, illetve vallási gyakorlatot lehetne még példaként említeni (áldozatok, felajánlások stb.), amelyeknek az erőforrások felhasználásának szempontjából, haszonelvű megközelítésből tekintve nincsen semmilyen közvetlen gyakorlati hasznuk. Ugyanakkor a rituális és vallásos gyakorlatok, illetve a transzcendensbe vetett hit mégis mindenhol megtalálható a világon, és mondhatni egyidősek az emberiséggel (a mimetikus elmélet értelmében ez konkrétan így is van). Mégha valamilyen rendkívül széles kultúrafogalom alapján meg is figyelhetők bizonyos sajátságok az állatvilágban, a vallás akkor is kizárólag humánspecifikus jelenség.

Mindezek a felvetések jól rávilágítanak arra, hogy a biológiai megközelítés alapfogalmai, úgymint az adaptáció, rátermettség, maladaptáció, erőforrások allokációja, ráfordítás-haszon, költség/energiahatékonyság stb. ilyen értelemben korlátozott mértékben alkalmazhatóak a kulturális evolúció magyarázatára. Hiszen amikor ezen fogalmak mentén beszélünk az emberről, illetve a természettel való kapcsolatáról, akkor tulajdonképpen funkcionalista és utilitarista szempontú magyarázattal van dolgunk, amely mögött az individualizmus alapelve húzódik meg, mivel végső soron arra a szempontra vezet vissza ez a logika, hogy vitális szempontból mi a legkedvezőbb az egyed számára (Antonello, 2015, p. 48).

A temporális dimenzió még tovább bonyolítja a képletet, ugyanis komoly eltérés mutatkozhat egy adott fiziológiai tulajdonság vagy kulturális szokás kapcsán aközött, hogy rövid, vagy pedig éppen hosszútávon jelent-e előnyt vagy hátrányt. E probléma illusztrálására az egyik legjobb példa az állatok háziasítása, illetve az állattenyésztés, amelyet tipikusan funkcionalista és haszonelvű módon közelítünk meg, mivel gazdasági okokra vezetjük vissza. Azonban, ha jobban belegondolunk, ez igencsak életszerűtlen, ami azonnal világossá válik, amint a rövid- és hosszútávú következmények összevetésére gondolunk. Mégha az állatok domesztikációja evolúciós léptékkel mérve meglehetősen gyorsan zajlott, az még így is minden

bizonyval sokkal hosszabb időszakot jelentett, mint amelyet a folyamat kezdetekor élő őseink szempontjából a hasznossági szempont indokolna. A funkcionalista, illetve ökonómiai megközelítés tulajdonképpen azt feltételezi, hogy az előember egy olyan racionális ágens, aki teljes tudatossággal előre látta a domesztikáció jövőbeni kimenetelét, és annak ellenére, hogy rövidtávon – amely minden bizonyval több generációnyi időtartamnál is hosszabb periódust jelent még azon állatfajok őseinek az esetében is, amelyek a leginkább alkalmasnak bizonyultak az emberrel való együttélésre – nagyobb ráfordítással és hátránnyal jár, mégis elkezdték elejteni, ketrecbe zárni, etetni, itatni, nevelni, gondozni a ma élő háziállatok akkor még vad őseit. Amellett, hogy mindez nagy erőfeszítéseket igényelt az őseinktől (arról nem is beszélve, az is minden bizonyval már eleve egy hosszú fejlődési folyamat eredménye lehetett, hogy ideáig eljussanak), nem mellesleg az állatok szempontjából sem feltétlenül előnyös. A fogságban tartott állatok számos fizikai és mentális betegségtől szenvednek, amelyek nagyban kihatnak az ökonómiai és egyéb praktikus aspektusokra, például a méret változása a vadon élő társaikhoz képest, a stressz okozta tünetek, valamint a szaporodási ráta csökkenése, nem is beszélve az emberről állatra, illetve állatról emberre terjedő fertőzésekről (Antonello, 2015, pp. 49–50; Girard, 2013b, p. 81).

Ugyanez az érvelés érvényes a mezőgazdaság megjelenésére is. A vadászó-gyűjtögető életmód kezdetben sokkal több előnnyel járt őseinknek – kevesebb energiabefektetéssel jutottak ugyanannyi táplálékhoz, kevésbé voltak kiszolgáltatva a környezeti tényezőknek, nem is beszélve az öntözéssel, valamint a letelepedett életmóddal járó további nehézségekről. Noha ezekre a folyamatokra úgy tekintünk, mint amelyek hosszútávon és közösségi szempontból előnyösek, azonban individuális és rövidtávú aspektusból tekintve ezek a kulturális jellemzők maladaptívak. Tehát joggal merül fel az obligát kérdés, hogy mégis mi motiválhatta távoli őseinket arra, hogy vállalják például az állatok házasításával vagy a mezőgazdasággal járó kihívásokat, amelyek ráadásul több hátránnyal, mint előnnyel jártak kezdetben? Teljes mértékben indokolt az a felvetés, hogy kellett, hogy legyen valamilyen azonnali, közvetlen, kézzel fogható indítéka ezeknek a viselkedéseknek. Girard szerint ez nem más, mint az áldozat rituális gyakorlata (Girard et al., 2017, pp. 81–85). Tehát a vallás létrejöttének vizsgálata mutat rá az emberré válás „feladványának” a megfejtésére, így a mimetikus elmélet értelmében a vallás megalapozó és központi jelentőségű.

„Továbbra is az *ember* és a *humanitás* vizsgálata áll a kérdések és válaszok középpontjában, ezért nincs okunk visszavenni az »ember tudománya« elnevezést. Csakhogy súlypont-áthelyeződés van folyamatban, egyrészt olyan

új tudományoknak köszönhetően, mint az etnológia, másrészt hála magának a strukturalizmusnak, amennyiben pontosan kijelölte számunkra a tartományt, jóllehet negatív, ahol az ember kérdését fel kell majd tenni, és ahol ténylegesen, explicit módon már fel is *van téve*. Ez a tartomány a jelölő rendszerek eredete és kialakulása. Már felismertük, hogy a természettudományoknak is fontos problémája ez, jóllehet természetesen ott kissé más formában jelenik meg; az emberré válás folyamatának problémájaként. Tudjuk, hogy a kérdés közel sincs megoldva, de nem kétséges, hogy a tudomány egy nap meg fogja oldani.” (Girard, 2013b, pp. 18–19)

Tehát az emberré válás kérdése elválaszthatatlan a kultúra eredetének a megválaszolásától, amelyre Girard markáns tudományelméleti alapállása szerint (amelyet az 1.3-as alfejezetben részletesen tárgyaltam) képes a tudomány. Ennek azonban elengedhetetlen feltétele a vallás rejtvényének a megfejtése.

3.1.2 Törekvések a vallás „titkának” feltárására

Még ha a vallás jelenségének a megfejtését is tételezzük az ember megértése felé vezető adekvát útnak, a feladat akkor sem könnyű, sőt, éppen ellenkezőleg, gyakorlatilag a lehetetlen felé konvergál. Sokak szerint a tudományos elméletalkotás már eleve nem lehetséges (itt szintén érdemes felidézni a 1.3-as alfejezetben foglaltakat), de mindenesetre úgy mond a „valódi” humán tudomány lehetősége pusztán ábránd, mivel az emberek és a kultúrák olyan sokfélék, hogy azok magyarázatát lehetetlen egyetlen elemre redukálni, illetve egy egységes modellbe integrálni. Ennek fényében még radikálisabbnak tűnik Girard álláspontja, aki gyakorlatilag a vallás tudományáról, mint megalapozó területről beszél. Úgy véli, hogy az olyan legalapvetőbb vallástudományi fogalmak, mint a szakrális, a tabuk és tiltások, a rítusok, a mítoszok közös nevezőre hozhatóak és az összes megnyilvánulási formáikkal együtt visszavezethetők a mimetikus viselkedésre. Tulajdonképpen nála a vallás nem más, mint a mimetikus erőszakra való reflexiók kultúraspecifikus rendszerének egy tartománya. Tehát Girard szerint a mimetikus erőszak jelensége az, ami a vallási rendszer középpontjában áll, de a vallásos rendszer bármilyen módon megnyilvánulhat az adott környezettől és kontextustól függően. A mimetikus elmélet sajátossága nem csak abban rejlik, hogy milyen válaszokat ad a vallástudomány legalapvetőbb kérdéseire, úgymint, hogy „mi a vallás?”, „hogyan jött létre a vallás?”, „hogyan írható le a vallás tudományosan?” valamint, hogy „mi a vallás funkciója?”, hanem abban is,

hogy ezeket a kérdéseket átfogóan közelíti meg, és mint egybetartozókat igyekszik megválaszolni.

Napjainkban a vallás jelenségének tudományos elemzése limitált kontextusban történik attól függően, hogy milyen más diszciplína felől vizsgálódik a kutató, illetve milyen módszertant alkalmaz, valamint, hogy mindannak a jelenséghalmaznak, amelyet vallásként vagy vallásiként definiál, melyik szeletét vizsgálja. Így, meglátásom szerint, a 20. század második felétől a vallástudomány meglehetősen sporadikus jelleget öltött, amelyet csak tovább erősítenek bizonyos körülmények. Az egyik ilyen a vallás jelenségének rendkívüli sokfélesége, amelynek okán a fentebb említett legalapvetőbb fogalmak tekintetében, mint például a szakrális, a rítus vagy a mítosz nincs egy egységes, általánosan elfogadott tudományos meghatározás, illetve modell. Egy további, de talán a vallástudományon kevésbé számon kérhető dolog az exkluzív módszertan hiánya, mivel a vallásnak számtalan megnyilvánulási formája és dimenziója van, amelyeket különböző megközelítésekből lehet vizsgálni, mint például történettudományi, pszichológiai, szociológiai, filológiai, esztétikai, filozófiai, etnológiai, stb... (Livingstone, 2021, pp. 31–46). Tehát, valamennyi humán- és társadalomtudományi területhez hasonlóan, a vallástudományban sincs egy egységes uralkodó vezérelv a vallás jelenségét kutató specialisták számára, ami révén mélyebben vagy generatívabb módon lennének képesek megragadni a vallás jelenségét a más területről érkező kutatóknál. Mindezek végül oda vezetnek, hogy a vallástudomány kumulatív területté válik, amelyben mindenki kijelöli a maga illetékességi területét attól függően, hogy mely más tudományág felől közelít (Capps, 1995, xv, xxi).

Azonban, mint minden modern tudományágnak, a vallástudománynak is meg kell felelnie a karteziánus eredetű *clara et distincta* alapelvnek, azaz a diszciplína tárgya legyen világos és elkülöníthető a többiétől. Azonban a vallás definiálása rendkívül nehéz, sokak szerint egyenes lehetetlen feladat. Jóllehet, Émile Durkheim a szakrális-profán dichotómia bevezetésével egy olyan teoretikus demarkációs vonalat hozott létre, amely a mai napig kulcsfontosságú a vallástudomány képviselői számára a vallási jelenség, illetve az illetékesség kijelölésében, azonban ez még közel sem jelenti a vallás definiálását. Meglátásom szerint ez a *sui generis* vallásfogalomnak köszönhető, amelynek értelmében a vallás az egyfajta adottság, amely önmagában való minden sajátosságával együtt, saját magában hordozza önmaga magyarázatát, tehát valami egyedi és redukálhatatlan. Az emberi történelem kezdetétől léteznek különféle vallási formák és hagyományok, amelyek eredetét és funkcióját lehet vizsgálni, illetve valamilyen külső szempont szerint csoportosítani. Azonban a Martin Heidegger és tanítványa, Hans-Georg Gadamer nevével fémjelzett hermeneutikai fordulatot követően a

vallástudomány kritika alá vonta a *sui generis* vallásfogalmat. Meg lehet-e határozni a vallást? – merül fel a kérdés, márpedig joggal. A tudomány folyamatosan produkálja a különböző vallás-meghatározásokat, amelyeket ugyan lehet csoportosítani, de rendkívül sokfélék. Minden vallástudományi műben tisztázni kell, hogy a szerző miként beszél a vallásról, így ettől kezdve segédfogalomként kezdték el használni a vallást (Capps, 1995, pp. 1–2). Ennek révén óriási mértékben kiszélesedett az értelmezések tér- és időbeli lehetősége, és tulajdonképpen „csak” annyit kell tisztázni, hogy ki, mikor, mit és milyen alapon tekint vallásnak. Az ilyen módon művelt hermeneutikai vallástudomány módszertani szempontból sokkal védhetőbb, azonban aligha jelent választ a vallástudomány klasszikus és fundamentális kérdéseire.

Girard átfogó valláselméletének megalkotásakor élesen szembe megy ezekkel a tendenciákkal, mondván, hogy a vallás valami sokkal ősbibb, alapvetőbb és átfogóbb jelenség, amely nem csak átszövi, hanem fundamentális szinten alakította és alakítja az emberi viselkedés és kultúra minden aspektusát, mivel az emberré válás egyik meghatározó tényezője. Tehát ahelyett, hogy a vallás jelenségének vizsgálata a modern társadalomtudományi felosztás nyomán kialakult diszciplínák felől történjen (például, hogy a szociológia alapvetően a társadalmat elemzi, benne annak amúgy, mintegy mellékesen a vallási aspektusait is, hasonlóan a lélektan, a filozófia, a történettudomány stb. esetében, amely a maga fő tárgya felől teszi ezt), Girard gyökeres szemléletváltást javasol. Meglátása szerint, pont, hogy ezzel ellentétes módon érdemes vizsgálni, tehát a vallástudomány felől kellene megközelíteni és megcélózni az emberi viselkedés és a társadalom, illetve a kultúra elemzését, megértését.

„A preszókratikusok előtt – akikhez Heidegger és a kortárs heideggeri gondolkodás visszanyúlt – már csak a vallás van, így a vallást kell megérteni ahhoz, hogy a filozófiát megértsük. Mivel kudarcot vallott a kísérlet, hogy a filozófia alapállásából értsük meg a vallást, meg kellene próbálnunk a fordítottját, és a vallás megvilágításában olvasni a filozófiát.” (Girard, 2013b, pp. 27–28)

Ezzel Girard tulajdonképpen azt állítja, hogy a vallás(tudomány) megalapozó és központi jelentőségű. Így a vallásnak, mint „rejtvénynek” a megfejtésével, egy átfogó valláselméleti modell megalkotásával lehetségessé válik a humántudományok integratív megközelítése, valamint az etológia és a kultúraelmélet közötti szakadék áthidalása.

Természetesen nem Girard volt az első, aki a vallás „nagy elméletét”, megfejtését kereste. Számos átfogó valláselméleti törekvést ismer a szellemtörténet, azonban ezekért a 19.

század második feléig kell visszatekintenünk az időben az akkori Európára. Ezt az időszakot rendkívül markáns társadalmi és kulturális folyamatok, illetve átalakulások jellemezték. Ekkor alakultak ki és differenciálódtak a modern társadalomtudományok – köztük a vallástudomány is –, valamint ekkoriban jelent meg Charles Darwin forradalmi műve, *A fajok eredete* címmel, amellyel alapjaiban ingatta meg az addigi világról, és benne az emberről alkotott elképzeléseket. A társadalmi, gazdasági és politikai átalakulásnak köszönhetően tömegek szakadtak ki az addigi hagyományos közegükből és kultúrájukból a városi környezetbe, ahol meglazultak a tradíciókhoz való kötődéseik, de még nem kristályosodtak ki az újtípusú szerveződések és normarendszerek. Ily módon egyfajta identitásvesztett állapot, identitásvákuum alakult ki, így számos gondolkodó és kutató figyelme a kulturális gyökerek keresése felé fordult, előtérbe került az eredet kérdése, amelyre az Európán kívüli világban keresték a választ (Simon, 2003, pp. 7–8). A tradicionális világnéppel feloldódásával a vallás is egyre inkább visszahúzódott, ami lehetővé tette, hogy azt bizonyos távolságból vizsgálják. Tehát a modernitás korában a vallás tudományos reflexió tárgyává vált. Az ősi, tabuk által védett „félelmetes” titkok feladvánnyá, rejtvénné transzformálódtak, amelyek legyenek bármennyire is bonyolultak, de meg lehet őket oldani – legalábbis kezdetben így vélekedtek a vallást kutatók.

A 19. század utolsó és a 20. század első harmadában kialakuló összehasonlító vallástudomány és etnológia akkori képviselőinek meglehetősen jól beazonosítható szándéka volt egy átfogó etnológiai-vallástudományi elmélet megalkotása, amely intellektuális vállalkozáshoz sokan a darwini megközelítésből merítettek inspirációt (Girard, 2013b, pp. 15–16). Az evolucionizmus képviselői a vallásban is egyfajta fejlődést tételeztek fel, a korabeli primitív társadalmakban pedig a fejlődés egy korábbi szakaszának megtestesülését látták, így érdeklődésük a természeti népek tanulmányozása felé fordult. Kezdetben számos elméletre jellemző volt az etnocentrikus szemlélet és sokan úgy gondolták, hogy a fejlődés csúcsa a monoteizmus, illetve a kereszténység, amely a fejlődés korábbi, kezdeti fázisait jelentő természeti vallásokból ered. A vallástudomány történetében megfigyelhető egy ív, ahogyan eltávolodik a keresztény vallás vallásról való gondolkodásmódjától, valamint az ahhoz való viszonyítástól. Az összehasonlítást a vallástudomány egy külső tudományos nézőpont alapján végzi, míg a teológia az adott vallásából indul ki, ahhoz viszonyít. Ezeken a pontokon a vallástudomány megközelítése nemcsak a teológiától, hanem a filozófiától is elkülönül. Ezt a nagyon fontos megkülönböztetést Joachim Wach végezte el az első világháborút követő időszakban. Wach alapállása szerint a vallás a dinamikus emberi kontextushoz tartozik, amelyet folyamatosan alakít a történelem, a kultúra és a társadalom összjátéka, interakciója. Wach

szerint a vallást, illetve annak megnyilvánulási formáit elsődlegesen három dimenzió mentén lehet megragadni, így annak tanulmányozásában három fő csapásirány különböztethető meg. Az elméleti dimenzióhoz tartozik a vallási tanítások, hitigazságok, szimbólumok és jelentések, valamint világképek rendszereinek a tanulmányozása. Mivel a vallás a cselekvés szintjén is megnyilvánul, így a második dimenzióhoz a rítusok, a kultuszformák és az istentiszteletek gyakorlata tartozik. A harmadik fő szempont pedig a vallás szociológiai dimenziója, amelyhez Wach a vallási csoportok és szervezetek, valamint a vallási vezetői szerepek tanulmányozását rendeli. Wach szerint ez a három megközelítés szervesen összetartozik és megkerülhetetlen. Így a vallásról való adekvát beszéd szükségképpen interdiszciplináris, és előnyös, ha ütköztetik az egyes megközelítéseket (Capps, 1995, pp. 173–174).

Azonban az etnológusok és a formálódó vallástudomány képviselőinek lázas erőfeszítéseinek ellenére sem született meg a Darwinéhoz hasonló áttörést hozó elmélet, illetve könyv. Nagyjából a 20. század közepétől kezdve már általános jelleggel megállapítható, hogy a „nagy elmélet” keresését, mint meddő törekvést feladták, vagy legalábbis nagyon háttérbe szorult (Girard, 2013b, pp. 16–17). Véleményem szerint ez a vallástudomány alapkérdéseire való viszonyuláson is tetten érhető, ahogyan az szubsztancialista megközelítéstől való elmozdulás figyelhető meg a funkcionalista és a fenomenológiai interpretációk felé. Átterelődött a fókusz a vallás alapelemének vagy lényegének a megragadásáról a vallás elemeinek leírására és rendszerezésére, valamint a vallás társadalomban betöltött szerepének a vizsgálatára, immáron mellőzve az általános meghatározás igényét. Így, ahogyan azt fentebb is említettem, a vallástudomány ahelyett, hogy megalapozó, sokkal inkább kumulatív területté vált, amennyiben annak korpuszát az alapkérdésekre adott különféle válaszok összessége alkotja.

Miként arra már fentebb is utaltam, a vallás tanulmányozásának története során az első, és alighanem a legevidensebb kérdés az nem más, minthogy *mi a vallás?* Ezen kérdésfeltevés mögött az szubsztancialista megközelítés húzódik meg, amely a vallás lényegére irányul. Ennek fő célja a vallás lényegi alapelemének a beazonosítása és izolálása, a vallás *sine qua non*-jának, azaz annak a meghatározása, ami nélkül a vallás nem lenne az, ami. Eme vallástudományi intellektuális törekvés kiindulási pontjának Capps Descartes-ot jelöli meg, mivel először a karteziánus filozófiában artikulálódott a racionális alapelemre való visszavezetés szándéka. Descartes a racionális gondolkodás alapján próbálja megismerni a világot és Istent. Feltette a kérdést, hogy lehetséges-e a Biblián és az egyházi tanításon kívüli forrásokból is képet alkotni Istenről, noha nem helyezkedett szembe korának teológiai igazságaival. Azonban módszertanában markánsan artikulálódik a *clara et distincta* alapelve. Ennek értelmében az

illető fogalomnak koherensnek kell lennie önellentmondás nélkül, ugyanakkor elválasztottnak is, hogy meg lehessen különböztetni más fogalmaktól. Vallástudományt nem lehet a vallás fogalma nélkül művelni, mely fogalomnak meg kell felelnie a racionális *clara et distincta* elveknek. Azonban a vallást rendkívül sokféleképpen lehet meghatározni, korántsem egy magától értetődő fogalom. Capps számos klasszikus és mértékadó szerző gondolatait ismerteti a vallás lényegével kapcsolatban, kezdve ugye Descartes-tal. Immanuel Kant szerint a vallás alapvetően egy morális imperatívusz, a kötelességeink isteni parancsként való felfogása. Friedrich Schleiermacher a vallás lényegét az abszolút függés érzéseként határozta meg (Schleiermacher, 2000, pp. 31–40). Ludwig Feuerbach szerint a vallás lényegében egyfajta destruktív projekció, amely, elsősorban a kereszténység, egy isteni referenciát állít az emberrel szembe (Feuerbach, 1961, pp. 71–74). Freud pedig úgy vélekedik, hogy a vallás a kollektív kényszerneurózishoz hasonlatos. Rudolf Otto szerint a vallás lényege szakrálisban keresendő, így ő a numinózus fogalmával igyekszik megragadni a vallás szubsztanciáját (Otto, 1997, pp. 15–17). Számos elméletalkotó szerint a vallás az valami elsődlegesen pszichológiai jelenség, amelyet leginkább az elme és a lélektan felől lehet megérteni, míg például Durkheim és Marx, valamint sokan mások pedig úgy vélekednek, hogy a vallás az társadalmi manifesztáció. A felsorolás még nagyon hosszasan folytatható, azonban ami közös a pszichológiai, a szociológiai, és az egyéb, a vallás lényegét kereső interpretációkban az nem más, mint a redukció (Capps, 1995, p. 49). Ennek a megközelítésnek egy további, meglehetősen gyakori jellemzője az, hogy a redukcionista elméletek gyakran figyelmen kívül hagyják a hívő belső nézőpontját, ami leginkább úgy nyilvánul meg, hogy ezen magyarázatok szerint a vallás nem azt jelenti vagy nem arra utal, amelyet vagy amelyre a hívők gondolnak, hanem valami egészen másról van szó. Livingstone megjegyzi, hogy itt nem feltétlenül a belső és a külső nézőpontú értelmezések közötti feszültségről van szó, hanem sokkal inkább a deklaráltan részleges érvényű magyarázatok és az átfogó igényű, „igazolhatatlanul” redukcionista elméletek közöttiről (Livingstone, 2021, pp. 47–48). Természetesen a redukcionizmus eltérő viszonyulást vált ki a vallástudomány képviselőiben, meglátásom szerint az utóbbi mintegy 70 évben inkább negatívan viszonyulnak az ilyesfajta törekvésekhez. Ma már sokkal inkább jellemző, hogy a valláskutatók a vallást elsősorban olyannak tekintsék, mint amilyen, mint egyfajta adottság (itt érdemes visszautalni a néhány bekezdéssel előbb említett *sui generis* vallásfogalomra). A vallás lényegének a meghatározásakor elengedhetetlen a redukciós eljárás, tehát a kutató valamilyen szempont mentén kénytelen szelektálni a fontos és kevésbé fontos elemek között. Capps szerint ez csak limitált kontextusban történhet, és senki sem remélheti, hogy megtalálhatja az abszolút lényeget, mert a vallás az rendkívül heterogén jelenség, így

lehetetlen egy, a vallás minden aspektusát lefedő definíció megalkotása. Tehát a fogalomalkotás csakis kizárólag meghatározott kereteken belül lehetséges (Capps, 1995, 1-2, 49).

A lényeg keresése a vallás központi elemének meghatározásának egyik lehetséges, de nem kizárólagos módja. A vallástudomány modernkori történetében igen hamar megjelent az a törekvés, hogy a vallás megértése felé vezető út a jelenség gyökerei felé tart. Tehát felvetődött az eredet kérdése – *hogyan jött létre a vallás*, mi a vallás *primordiuma*, ősoke? Ezen megközelítés képviselői elsődleges törekvése az eredet izolálása volt, azaz a vallás forrásának, elsődleges ok-okozati tényezőjének a beazonosítása. Ebből kifolyólag a vallás eredetére irányuló vizsgálódásnak szükségképpen számot kell vetnie a temporális dimenzióval, tehát az időbeli, a történelmi hatásokkal, a vallás változásával és fejlődésével, amelyeket az szubsztancialista megközelítés gyakran figyelmen kívül hagy. Ezen belül is többféle tendencia figyelhető meg. Az egyik jellegzetesség az Európán kívüli, távoli kontinensek iránti érdeklődés felfokozódása. Ekkor alkalmazza Max Müller az összehasonlító módszert a vallások elemzésére és az eredet kutatására, megteremtve ezzel a modern vallástudományt. Az eredet kutatásának másik fő csapásiránya az időben, illetve a történelemben való visszatekintés, a retrospektív szemlélet. Ebben a korszakban fordulat állt be a történetírásban, megjelent az adatcentrikus, pozitivisták szemlélet, így új lendületet kapott a történettudomány is. Azonban a múlt, illetve a történelem egy valamilyen logika mentén megalkotott konstrukció, illetve narratíva. Így megjelenik egy további jellemző, mégpedig, hogy minden kérdésfelvetés a jelent egy előjellel lát el, és ehhez az előjelhez, valamint a múlthoz viszonyítva vannak le következtetések. Persze a vallás eredetének és fejlődési fázisainak a leírásakor maga a korszakolás, és azok összevetése igen sokféle lehet. De függetlenül attól, hogy mekkora időtávlatról, illetve hatóköréről van szó, a lényeg, a korszakolás fő funkciója, hogy egymástól megkülönböztethető, valamint egymással összemérhető egységeket alkosson, amelyeken keresztül, a primordium beazonosítását követően, értelmezhető és kontextualizálható legyen a vallás, illetve a vallási megnyilvánulások, kifejeződések és egyéb formái, szimbolikus fejlődése. Tehát az időbeliség szempontja feltételez egyfajta dinamizmust, illetve valamilyen fejlődési irányt, így az eredet kérdése szükségképpen magában foglalja a vallás evolúciójának vagy fejlődésének valamilyen leírását. Ebben a megközelítésben két fókuszpont azonosítható: az egyik maga az eredet, a másik pedig a fejlődés. Az eredet az időbeli szekvencia, mozgás kezdetére utal, míg a fejlődés a további mozgásra és az egymást követő szakaszokra, periódusokra. Maga a kronologizálás több konceptuális funkciót is elláthat. Például szolgálhat a kezdethez való hozzáférés módszertani támogatására, vagy úgy is felfogható, mint ami által a korszakokon átívelő lényeg, a primordium feltárul, megmutatkozik. Továbbá igencsak

jellemző az az alapelv, hogy a vallás egyidős emberiséggel. Így meglehetősen elterjedt volt az a gondolati alapállás, hogy a vallás eredete összefügg az emberi tudat és öntudat kialakulásával. Tehát a vallás eredetének a vizsgálatával az emberré válás kezdeteiről is fontos belátásokat nyerhetünk (Capps, 1995, pp. 53–56).

A klasszikus fejlődélméleti logikát Herbert Spencer importálta a vallástudományba, akit az evolucionizmus filozófusaként is neveznek. A 19. században alkotott, gondolkodásmódja szorosan összefonódik Darwinéval. A vallás vonatkozásában úgy vélekedett Spencer, hogy a kezdetektől máig tartó szakaszt a fejlődélmélet logikája szerint lehet magyarázni. Meghatározása szerint a fejlődés az a nem definiált, nem koherens, homogén viszonyokból a meghatározott, definiált, egymással koherens, heterogén viszonyokba való átmenet. Nemcsak a fejlődést, hanem az integrációs kapacitást is nagyon fontosnak tekintette a vallás, a történelem és a kultúra megértéséhez. Tehát Spencer vallásfogalma összekapcsolódik az emberi tudat fejlődésével, így szerinte a vallás az empirián túli általánosítás mentális képessége (Capps, 1995, pp. 74–78).

A vallás eredetének másik klasszikus és megkerülhetetlen alakja, egyben Spencer riválisa és az antropológia alapító atyja, Edward Burnett Tylor szintén a fejlődélméleti logika alapján gondolkodott. Fő művében, a *Primitive Culture*-ben (1871) vezette be az *animizmus* (lélekhit) koncepcióját és a *survival* fogalmát. A vallás eredetének kutatásában az elsődleges kihívást a hatalmas időtávlat jelenti, mivel a vallás kialakulása jóval az emberi emlékezet és a történelem előtti idők homályába veszik. Noha a régészet számos ősi leletet és tárgyat tárt fel, azonban az akkori emberek kultúrájának és gondolkodásának ismerete nélkül aligha lehetséges megmondani, hogy azok mit jelentettek számukra. Tylor szerint újfajta megközelítésre van szükség ahhoz, hogy megválaszolhassuk ezeket a kérdéseket. Úgy vélte, hogy az antropológia új tudománya képes tanulmányozni az úgynevezett „*survival*”-öleket. Ezek olyan elemei a vallásnak, amelyek az evolúciós fejlődés során „hátramaradtak”. Mondhatni, a *survival*-ök kulturális fossziliák, amelyek változatlan, primer formában maradtak fent az idők folyamán. Így Tylor figyelme elsődlegesen a „primitív” népek felé fordult, mivel úgy vélte, hogy a primitív társadalmakban fellelhető vallási koncepciókról és elemekről feltételezhető, hogy a vallási fejlődés egy korábbi szakaszát jelenítik meg. Úgy vélte, hogy ezzel módszertanilag hozzáférhetővé válik a vallás eredete, ami szerinte az animizmusban található. Tylor azt feltételezte, hogy hozzánk hasonlóan az őseink is magyarázatot kerestek az őket körülvevő világra és a tapasztalataikra. Abból indult ki, hogy a primitív embert az élő és a holt közötti különbség foglalkoztatta, továbbá magyarázatot keresett az álmaira, valamint extatikus látomásaira. Tylor szerint őseink úgy vélekedtek, hogy létezett egy álomlélek, amely alvás és

látomás közben ideiglenesen, a halál beálltakor pedig végleg elhagyja a testet. Amennyiben a lélek koncepciója megmagyarázza ezeket az élményeket, miért ne lehetne azt kiterjeszteni a többi természeti jelenségre és élőlényre? Így Tylor szerint a primitív ember elkezdett a növényeknek, az állatoknak, majd pedig a tárgyaknak lelket tulajdonítani. Ezt a szakaszt Tylor az emberiség gyermekkorának titulálta, amelyből az idő előrehaladtával kifejlődött a politeizmus, amiből pedig a monoteizmus (Kessler, 2012, pp. 38–41).

Persze akadtak, akik máshogy vélekedtek az unilineáris fejlődéelméleti logikáról, mondván, hogy annak iránya más. Ilyen volt például Tylor tanítványa, Andrew Lang, aki szerint nem a lélekhitben keresendő a vallás eredete. Úgy gondolta, hogy a Legfelsőbb Lény koncepciója megelőzi az animizmust, ugyanis még a legprimitívebb népek kultúrájában is fellelhető a szellemhit mellett egy legfelsőbb, teremtő és irányító lényben való hit. Wilhelm Schmidt pedig Lang elképzeléseit tovább gondolva megalkotta az ősmoteizmus koncepcióját feltételezván, hogy a primitív népek vallásaiban fellelhető egy még ősbib egyistenhit emléke, és ebből fejlődött ki a politeizmus, amiből pedig újra megjelent a monoteizmus. Még számos további példát lehetne említeni arra, hogy miként közelítették meg a vallás eredetének és fejlődésének kérdését. Mindenesetre ezekre a megközelítésekre és elméletekre általánosan jellemző, hogy a vallás kialakulását és evolúcióját összekapcsolják az emberi elme, tudat és öntudat fejlődésével, valamint, szemben a szubsztancialista megközelítés statikusságával, sokkal dinamikusabb jelenségnek tekintik a vallást, amennyiben az változik az idők folyamán (Capps, 1995, pp. 83–84).

Mind az szubsztancialista, mind pedig az eredetre irányuló megközelítés a reduktív módszertani technikát alkalmazza. Az előbbi a vallás lényegi, másra már nem visszavezethető alapelemét keresi, „ami nélkül a vallás nem lenne az, ami”. Ez az, ami állandó a vallásban, így az szubsztancialista meghatározások meglehetősen statikusak. A vallás lényege keresésének másik módja annak eredetének, primordiumának kutatása. A vallás megnyilvánulásai változnak az idő folyamán, de ennek a fejlődése visszavezethető egy közös elemre. Azonban a vallás olyan sokrétű és komplex jelenség, hogy az általános érvényű fogalomalkotás rendkívül nehéz feladat. Amennyiben egy lényegi elemre próbáljuk redukálni a vallást, könnyen fennáll annak a veszélye, hogy a fogalom túlságosan is szűk, vagy éppen ellenkezőleg, annyira általános, hogy már nem lehet elkülöníteni azt másától. Így felmerült a kérdés, hogy ha a vallást nem lehet egyetlen alapelemre visszavezetni és definiálni, akkor mégis *hogyan lehet leírni*? A lényeg és a primordium meghatározásáról egyre inkább átkerült a fókusz a vallás elemeinek és a köztük lévő koherenciának, összefüggésrendszernek a leírására. A *vallásfenomenológia* nem törekszik

a vallás lényegének az izolálására – a „mi?” és a „honnan?” helyett a „hogyan?”-ra kérdez rá²¹. Ebben a megközelítésben a vallást egy összetett valóságnak, jelenségnek tekintik, amely különféle alapelemek (mint például a szakrális, rítus, mítosz, dogmák, hit, áldozat, tabuk stb.) konstellációja. A fenomenológiai módszer célja, hogy neutrális nézőpontból írja le ezeket az elemeket és feltárja azok belső összefüggését, valamint a mintázatot. Tehát a fenomenológia nem redukálja a vallást egy szociológiai vagy pszichológiai funkcióra, hanem azt igyekszik a maga teljességében szemlélni (Livingstone, 2021, pp. 45–46). Ebben rejlik e megközelítésnek az előtérbe kerülése, ugyanis az szubsztancialista megközelítésekkel szemben alkalmasabbnak bizonyul a vallási sokféleség interpretációjára, illetve megragadására. Tehát a vallásfenomenológia a leíró és összehasonlító vallástörténet, a vallásfilozófia és a vallásetnológia felismerésein alapuló, a vallási jelenségek teljes körének számbavételére hivatott, világnézetileg szigorúan semleges vallástudományi ágazat. A vallásfenomenológusok nem törekednek a vallás központi elemének a meghatározására, hanem azt vizsgálják, hogy a vallási jelenség hogyan jelenik meg az emberi tapasztalatban. Nem a mögöttes princípiumot és a lényegét keresik, valamint nem kívánnak átfogó magyarázatot adni, hanem a vallás megtapasztalható és megnyilvánuló elemeire és azok kölcsönhatásaira, szerkezetére és összefüggéseire összpontosítanak. Címszavakban a leírás, a mintázat, a struktúra és a morfológia jellemzik a vallásfenomenológiát.

Azonban azzal, hogy nem jelöl ki egy vezérelvet, a vallásfenomenológia meglehetősen sebezhető a szubjektivitás kritikájával szemben. Tulajdonképpen nincsen megállapítva és kijelölve egy kritériumrendszer, amely alapján meg lehetne állapítani, hogy a vizsgált jelenség hány jellemzőjének a beazonosítása szükséges az adekvát leíráshoz. Továbbá az is problémás a vallásfenomenológiai megközelítéssel, hogy szintén nincs meghatározva az, hogy milyen elv vagy módszer mentén alkossák meg a vizsgált elemek közötti összefüggést, azok összegyűjtése és klasszifikációja így önkényes lehet. Tehát nagy tere kínálkozik a vizsgált elemek

²¹ Nagyon fontos azt hangsúlyozni, hogy a terjedelmi korlátok okán a fenomenológiát illetően egy szűkítést vezetnek be a dolgozatban. Tárgyalásomban kizárólag a fenomenológiai redukcióhoz tartozó *epoché* megközelítésére fókuszálok. Ez a kifejezés Husserl-től ered, aki az *epoché* megközelítése révén igyekezett minél tisztábban megragadni a fenoméneket, a tudat jelenségeit. Az *epoché* szemléletét alkalmazó vizsgálódásokban a kutató mintegy zárójelbe teszi az objektív valóságra, illetve a dolgok szubsztanciáira, természetére vonatkozó preconcepciókat és ontológiai felvetéseket (Husserl (2008, pp. 213–237). Korántsem a dolgok, az extramentális világ létezésének tagadásáról van szó, hanem arról, hogy az *epoché* megközelítésében a fenomenológus kizárólag a dolgok megjelenési formáival és módjaival foglalkozik, tehát tartózkodik az objektív valóságra, a dolgok magukban valóságára vonatkozó állásfoglalásoktól (Schmitt (1959, pp. 238–243). A fenomenológia és az *epoché* koncepcióját először Gerardus van der Leeuw alkalmazta a vallástudományban. Jóllehet, az *epoché* fogalmának és megközelítésének vallásfenomenológiai adaptációja komplikált, így árnyaltabb elemzésre lenne szükség (Tuckett (2016, pp. 238–250), azonban erre nem vállalkozhatom. Ugyanakkor a dolgozatban alkalmazott megközelítéssel jól lehet demonstrálni a fenomenológiai megközelítés és Girard realista alapállása közötti különbséget, mivel Girard határozott kijelentéseket fogalmaz meg az objektív valóság mibenlétét illetően.

tartományának és a jelenségek osztályozásának az esetlegességére, valamint a részlelhajlásnak és végső soron a sematikusságnak is. Ennek minimalizálása érdekében gyakran más tudományterületek módszereihez nyúlnak a vallásfenomenológusok, ami viszont könnyen az eredeti, immanens megértés szándékával megy szembe (Capps, 1995, pp. 153–156).

A vallásfenomenológiai leírás könnyen torkolthat abba a kérdésbe, hogy a *vallás milyen szerepet játszik a társadalomban*. Ugyanis a teleologikus nézőpont módszertani szempontból alkalmas lehet arra, hogy a külső elvek vagy megközelítések minimalizálásával, a vallási jelenség és elemek sokféleségét belső logikai szigorral kapcsolják össze a kutatók. Tehát a funkció kérdése egy olyan alapelvet jelent, amely a kellő rigorozitással képes a vallás elemeinek belső összefüggéseinek és sokféleségének a leírására. A funkcionalista megközelítés alapvetően a vallás szociokulturális szerepét vizsgálja, azaz, hogy milyen szerepet játszik a társadalomban (Capps, 1995, pp. 157–158). Erre az irányzatra jellemző az a gondolati alapállás, hogy a társadalmat egy élő szervezetként, organizmusként fogják fel, amelyben minden szerv együttműködik a szervezet fenntartásának érdekében. Például a rítusok szerepe a közös cselekvés, a csoportkohézió fenntartása, a közösségi identitás kifejezése és megélése, továbbá az életszakaszok közötti átmenetek legitimizálása és kontrollálása, identifikáció, valamint éppúgy segítheti a társadalmi feszültségek oldását, illetve a szociokulturális minták megerősítését és továbbadását. Hasonlóképpen a mítoszoknak is megvan a maguk szociális szerepe, úgymint a világkép integrálása, magyarázat és orientáció, az emberi létezés és az élet nagy kérdéseire való válaszadás, és így tovább (Livingstone, 2021, pp. 38–40). Ennek a megközelítésnek az alapítóatyjaként Émile Durkheimet és Max Weberet tartja számon a tudománytörténet.

Dióhéjban ez az a diszciplináris kontextus, amelyben Girard valláselméletét értékelem ebben a fejezetben. Révén, hogy ez egy átfogó igényű magyarázati modell, ezért a vallástudomány valamennyi alapkérdését érinti. Mindenekelőtt az eredetkérdés az, amely Girard megközelítésének az alapját jelenti. Éppen ezért elmélete redukcionista, de ugyanakkor dinamikus is, amennyiben egy primordiumra visszavezetve képes magyarázni a vallási megnyilvánulások fejlődését és sokféleségét. Ebből adódóan gondolatmenete a vallásfenomenológiához is szervesen kapcsolódik, mivel a vallás alapelemeit, úgymint a szakrálist, a rítust, a mítoszt és a tabut egy koherens magyarázati modellbe integrálja, és azok belső összefüggéseivel is foglalkozik. Mindezzel egyetemben a vallás funkciójáról is határozott kijelentéseket tesz Girard. Így valláselmélete, illetve gondolkodása a 19. század utolsó és a 20. század első harmadában megalkotott átfogó igényű grandiózus elméletekkel mutatja a legnagyobb fokú párhuzamot. Természetesen a sor így is hosszú, így a terjedelmi keretek okán

még további jelentős szűkítés szükséges. Mivel Girard valláselméletének alapkérdése az eredet, valamint a funkció, ezért a Durkheim, Freud és Lévi-Strauss teóriáival való rövid összevetés elkerülhetetlen, már csak azért is, mert ez Girard gondolatmenetében is hangsúlyos. Továbbá fenomenológiai szempontból Rudolf Otto nézetei azok, amelyek a leginkább asszociatív viszonyba hozhatók Girard szakrálsról alkotott felfogásával (a világ valamennyi vallásában megfigyelhető szakrális kettős karakterisztikája, ami Girard szerint az áldozatra irányuló kettős átvitel hatása), de kettejük összevetésétől a dolgozat terjedelmi korlátai miatt eltekintek.²²

3.2 RENÉ GIRARD VALLÁSELMÉLETE

Olyan praktikus okokból kifolyólag, mint a dolgozat terjedelmének csökkentése és annak tematikai egyszerűsítése, igencsak csábító a gondolat, hogy a mimetikus elmélet egészen belül a jól körülhatárolható vallástudományi fogalmakat a mimézistől leválasztva (és ezzel együtt annak az első két főfejezetben való kontextualizálását mellőzve) tárgyaljam, de a feldolgozás ezen módja mind tartalmilag, mind pedig szakmailag inkorrekt és tarthatatlan. Girard vallásról alkotott koncepciójának tárgyalásakor a mimézis, azon belül is elsősorban az elsajátító mimézis és a konfliktusos mimézis fogalmára való visszatekintés elengedhetetlen. Jóllehet, Girard valláselméletének központi eleme az áldozat, azonban korántsem ez jelenti a vallás eredetére vonatkozó gondolatmenetének a kiindulási alapját, hanem a mimetikus vágy.

„Mert az ok, még egyszer, a tárgyért kialakult versengés, az elsajátítási mimézis, amely mindig a kiindulásunk kell legyen. Most majd látni fogjuk, hogy nem csak a tiltás, de a rituálé, és végül is a vallás egész szerkezete visszavezethető az elsajátítási mimézis mechanizmusához. Az emberi kultúra teljes elméletét fogjuk kibontani ebből az egyszerű alapelvből.” (Girard, 2013b, pp. 30–31)

²² Kettejük szakrálsról alkotott koncepciójának összehasonlítása egy külön fejezetet is megérne, azonban Girard jóval többet reflektál Durkheim-re, Freud-re és Lévi-Strauss-ra, így, méltatlanul bár, de a szükségszerű terjedelmi korlátok miatt csak e lábjegyzet erejéig térek ki Otto és Girard összevetésére. Girard elismeri Otto-t azért, amiért leírta a szakrális paradox jellegét, ugyanakkor élesen bírálja amiatt, hogy azt lelkesen dicsőíti. Girard úgy véli, hogy Otto a szakrálsban megbúvó erőszakot, az erőszak misztériumát a *numinózus* koncepciójával igyekszik elfogadhatóvá tenni, ami irracionális és redukálhatatlan, így Girard ebben egy elavult metafizikai gondolatot lát. Összegezve, Otto és Girard között a legnagyobb különbség azt, hogy Otto elfogadja az erőszakot Isten leírásának elemeként, míg Girard-nál ez az emberi viszonyokra korlátozódik. Girard szerint a szakrális kettős karakterisztikája, benne az erőszakkal, tehát a *numinózus* az áldozati kettős átvitelből ered (Girard (2013b, p. 79).

A mimézis fogalmat taglaló fejezetben elsősorban az individuális szintű megnyilvánulási formák bemutatására koncentráltam. Azonban amikor Girard a mimetikus elmélet második fő csomópontjához érkezik, akkor a mimézis szociális hatásai és működése kerülnek a fókuszba. Ezzel olyan kérdések kerülnek az előtérbe, minthogy mi tartja össze a társadalmat, illetve adott esetben miért esik szét; mi a vallás szerepe ezekben a folyamatban; egyáltalán, honnan ered a vallás; valamint, hogy milyen összefüggés van a vallás és az emberré válás között?

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre válaszolni tudjunk, Girard szerint egészen az ember (hiper)mimetikus természetétől kell kiindulni, mivel minden kultúra alapja az utánzás, tehát szerves összefüggés van a kettő között (erről részletesen az előző, a „Homo mimeticus” címet viselő fejezetben írtam).

„[...] az emberi viselkedésben semmi olyan nincs, vagy majdnem semmi, ami ne eltanult dolog lenne, és a tanulás: utánzáson alapul. Ha az emberek többé nem lennének képesek az utánzásra, a kultúra minden formája eltűnne. A neurológusok gyakran emlékeztetnek arra, hogy az emberi agy egy hatalmas utánzó gépezet. Az ember tudományának előre vitele érdekében fontos lépés megkülönböztetni az emberi utánzást az állati mimikritól, és meghatározni a mimetikus viselkedés csak emberre jellemző vonásait, amennyiben léteznek.”
(Girard, 2013b, p. 19)

Az elsajátító mimézis a maga primer formájában elsősorban a gyerekeknél és bizonyos állatokfajoknál figyelhető meg, ennek létezése kísérletileg igazolt. Az ember felfokozott utánzásos természetét és képességét igazoló főbb etológiai megállapításokat már az előző főfejezetben demonstráltam, így ezek újbóli összegzésétől eltekintek. Azonban annyit mindenképpen meg kell jegyezni ezen a ponton, hogy az utánzás, annak Girard által leírt destruktív-agresszív következményeivel együtt, jelen van a mai ember életében is, és nem pusztán a gyerekek vonatkozásában, hanem a felnőttekben is. Amiért a felnőtteknél a gyerekekhez képest ritkábban figyelhető meg közvetlen módon a mimetikus versengés, annak nem az az oka, hogy az már nem működne köztük. Ennek oka pusztán annyi, hogy a felnőttek többsége már elsajátította a szociokulturális viselkedési normákat, amelyek korlátozzák a versengést. Az udvariassági gesztusok, az előzékenység, illetve jogrendszerek és a rendfenntartó intézmények mind-mind arra szolgálnak, hogy kerüljük összetűzéseket és minimalizáljuk a konfliktusokat. Ugyanakkor a versengés mindig ott lappang a felszín alatt, és olykor a legváratlanabb módon tör a felszínre. Ez egy olyan körülmény, amely alapvető szinten

határozza meg az emberi viselkedést. Mindebből következik, hogy az elsajátító mimézis elfojtása, illetve kordában tartása egy igen komoly faktora az emberi létezésnek, amire komolyan reflektál a kultúra, tehát az emberi utánzás vizsgálatának rengeteg kulturális vonatkozása van, talán több is, mint azt elsőre gondolnánk. Így elsősorban ez az a tartomány, a humán- és társadalomtudományok, kiváltképp a vallástudomány területe az, ahol a mimetikus elmélet egyedisége leginkább megragadható, mivel a *„konfliktusos mimézis és elfojtásának felfedezése önmagában aligha korszakalkotó, mindamellett azonnal fenyegeti a kortárs gondolkodás több dogmáját is”* (Girard, 2013b, p. 22).

3.2.1 A vallás eredete

Mimetikus krízis

Az utánzás, illetve annak relatíve fejlettebb formái az állatvilágban is megfigyelhetők, így ez egy olyan viselkedés, amely már a nagyon távoli, még embernek aligha nevezhető őseinket is jellemezte. Az emberré válás hosszú útja során ez felerősödött annak pozitív és negatív aspektusaival egyaránt, tehát megnövekedett a szocialitás, empátia, elmeteória, tanulási képesség, valamint az agresszió (ennek áttekintése szintén az előző fejezetben olvasható). Így joggal feltételezhető, hogy őseink életében meghatározó szerepet játszott az elsajátító mimézis, az utánzásos versengés, amely primer formában az ősi előemberi közösségek mindennapjainak szerves része volt. Ugyanakkor ebben az időben még nem álltak rendelkezésre azok a kulturális és civilizációs vívmányok, intézmények, amelyek szabályozták volna az elsajátító, az eszkaláció előrehaladtával pedig konfliktusossá váló mimézist, amely komolyan veszélyeztette a közösség koherenciáját és integritását. Ennek kellett, hogy hatása legyen a formálódó emberi közösségek fejlődésére. Azonban a mimetikus viselkedés potenciálisan veszélyes megnyilvánulásait szabályozó kulturális és civilizációs vívmányok, illetve normák hiányában mégis mi lehetett az, ami féken tartotta a mimetikus, és a közösség egészét fenyegető diffúz erőszakot? Vagy drámaiban fogalmazva meg a kérdést: hogyan élte túl az emberiség a saját születését?

A hobbes-i „mindenki-mindenki elleni háború”, illetve a girard-i „mimetikus krízis” ősi kontextusának alaposabb megértése végett vissza kell utalni a metafizikai vágy intenzitásában már felfokozódott szakaszaira, mert ezek a mimetikus viselkedés ama megnyilvánulási formái, amelyek magukban hordozzák az erőszak kialakulásának és terjedésének a veszélyét. Az (elő)emberek egymáshoz való térbeli és társadalmi, valamint mentális közelsége a belső közvetítés felfokozódott szituációban könnyedén megágyaz a mimetikus rivalizálás

fertőzésszerű terjedésének, amely az egész közösség létét fenyegeti. A mimetikus erőszak terjedésének leírására előszeretettel alkalmazza Girard a járvány metaforáját. Részben azért, mert számos archaikus mítoszban és irodalmi szövegben visszatérő motívum a járvány, mint ami – Girard olvasatában a mimetikus erőszak terjedésének folyamányaként – bekövetkező társadalmi összeomlást szimbolizálja (módszertani szempontból ennek nagy jelentősége van, de erről majd a mítoszokról és az üldözési szövegekről szóló szakaszban lesz szó). Tehát mind a járvány, mind pedig az utánzás fertőző, és hasonló módon fenyegetik a társadalmi rendet. Az ősi társadalmakban a szociális krízisek direkt következménye a reciprok mimetikus erőszak kitörése, amely megsemmisítheti az egész közösséget. A járvány metaforája remekül demonstrálja azt, ahogyan a primitív gondolkodásban a természeti és a társadalmi katasztrófák rendszeresen asszociatív viszonyban állnak. Ezért a mítoszokban a természeti katasztrófák nagyon gyakran a társadalmilag indukált krízisek metaforájaként funkcionálnak. Tulajdonképpen nincs is annak nagy jelentősége, hogy a szociális krízist mi okozza. Legyen szó akár természeti katasztrófáról, külső katonai fenyegetésről, járványról vagy belső harcokról, a döntő tényező az, hogy ezek mindegyike alapvetően kihat a közösségen belüli viszonyokra, belső kezelési módokat igényelnek. Ilyen értelemben valamennyi konfliktus a közösség belügye, mivel ezek fundamentális szinten veszélyeztetik a csoport tagjai közötti kapcsolatokat (Palaver, 2013, pp. 136–137).

„A kívülről jövő és kiszámíthatatlan fenyegetések, mint például az áradások, a szárazság vagy a járványok és az emberi viszonyoknak a közösség belsejében ható rombolása, a kölcsönös erőszakba való átcsapása egybekapcsolódik – gyakran azért, mert együtt terjednek. Az áradás például, vagy a szárazság következményeinek fokozatos súlyosbodása, de különösen a fertőző betegségek terjedése együtt jár a mimetikus lavínával. Eddig a gondolkodók mindig arra jutottak, hogy a vallásos rendszerek középpontjában a külső fenyegetések és a természeti katasztrófák állnak, illetve, hogy kozmikus jelenségeket igyekeznek megmagyarázni. Az én véleményem szerint a mimetikus erőszak áll a rendszer középpontjában. [...] egyáltalán nem azt állítom, hogy a természeti katasztrófáktól való félelem nem játszik szerepet a vallásban. Abból, hogy az áradás a járvány és a mimetikus erőszak terjedése együtt jár, még nem következik, hogy maga az áradás vagy a járvány nem képezi a vallásos magyarázat alapját, csak annyit jelent, hogy ezeket a természeti jelenségeket következményeknek tekintik, büntetésnek azért, mert a mimetikus viselkedést tiltó szabályt áthágta valaki, legyen az ember, vagy

emberfeletti lény, aki azért tesz így, mert az emberek már áthágták.” (Girard, 2013b, pp. 25–26)

Tehát amit a mimetikus krízis esetében látni kell – és ennek Girard komplett valláselméletében óriási fontossága van –, hogy az archaikus gondolkodásban a maitól markánsan eltérő módon reprezentálódik az agresszió. Girard szerint a primitív társadalmakban, a mai felfogástól eltérően, az erőszak nem rendelkezik fogalmi önállósággal. Nem vizsgálják az egyéni indítékokat, hanem magára a kontextusra összpontosítanak, tehát az egyéni agresszív cselekményt és az erőszak terjedését nem választják el, maga a kontextus erőszakos. A történelem előtti időkben még nem léteztek az egyének fölött álló, tekintéllyel rendelkező személytelen intézmények, amelyek révén objektivizálni és izolálni lehetett volna az erőszakcselekményt, amelyre így nem is tekintettek elvont módon, ahogyan a modern felfogás teszi. Gondoljunk csak bele, hogy ha eltűnnének a jogi intézmények és karhatalmi szervek, vagy ha elveszítenék a tekintélyüket, mi tartaná féken az önbíráskodást és az erőszakot? Ezek hiányában a bosszú végtelen körforgása lépne működése, amely ekvivalens a fertőzésszerűen terjedő mimetikus erőszakkal, és előbb-utóbb szétzilálná a közösséget.

„Ha a résztvevők felett álló jog intézményét elveszjük, vagy ha maga az intézmény veszíti el hatékonyságát, és nem képes többé tekintélyt parancsolni, akkor az erőszak viszonzott és ismétlődő jellege újra megjelenik; az utánzó elhatalmasodás nyílt erőszakba süllyed, mert valójában csak fejlettebb formát vett fel mára, mint amilyen a kezdeti állapota volt. A vérbosszú szintjén is mindenkor csak egy eset van, egyetlen gyilkosság, amelyet ugyanabból a célból és ugyanúgy kell végrehajtani, a megelőző gyilkosságot lemásoló bosszúként. De ez a másolás folyamatosan terjeszteni kezdi magát. Egyre távolabbi rokonok feladatává kezd válni, akiknek az eredeti eseményhez, amelyből az egész kiindult, semmi közük nem volt; túllép időbeli és térbeli határain és rombol mindenfelé, amerre terjed; nemzedékről nemzedékre öröklődik. Az ilyen esetekben a bosszú láncreakciója a mimézis fejlettebb és kifinomultabb formájaként jelenik meg, melytől az emberi lények az emberölés monoton ismétlésének csapdájába esnek. A bosszú duplikátummá, kettősséggé teszi őket.” (Girard, 2013b, p. 24)

A mimetikus krízis elhatalmasodása során gyakorlatilag feloldódnak a legalapvetőbb szociális különbségek, mivel a közösség tagjain elhatalmasodó utánzásos viselkedés lényegében

mindenkit egyformává tesz. Tehát ezt a kaotikus állapotot egyfajta homogenitás jellemzi. Girard kultúraelméletének a lényege, hogy az emberré válás során kialakuló vallási intézmények és elemek, a tiltások és tabuk, illetve más módon, de a rítusok is ennek a folyamatnak igyekeznek az elejét venni. Tehát a kultúra fő funkciója, hogy ebből a rendezetlen káoszából, amely a különbözetlenség állapota, egy differenciált és strukturált kozmoszt alakítson ki és tartson fenn. Másképpen fogalmazva: a kultúra legfőbb szerepe abban ragadható meg, hogy az elhatalmasodó mimetikus viselkedés következtében beállt hasonlóságot és reciprocitást felszámolja, és valamilyen különbség beékelésével megelőzze a mimetikus rivalizálás kialakulását. Ilyen értelemben ezek a kezdeti kulturális formációk az emberi erőszak mélyebb megértésétől tanúskodnak, mint a modern társadalomtudományok. Persze itt korántsem arról van szó, hogy távoli elődeink valamilyen elvont, racionális koncepcióval rendelkeztek volna a mimetikus erőszakról, hanem arról, hogy sokkal elevenebb és közvetlenebb módon tapasztalták meg ezt a jelenséget, így ahhoz gyakorlatiasabban viszonyultak, és elsősorban a lehetséges következményei felől ítélték meg (Girard, 2013b, pp. 24–27). Tehát egy olyan kontextusban, ahol a legkisebb szikra is könnyedén lángokba boríthatja az egész erdőt, teljesen érthető, hogy másképp viszonyulnak a tűzhez, mint ahol ennek a veszélye már kevésbé áll fenn. Azonban itt az ideje visszatérni az alapkérdéshez: hogyan élte túl az emberiség a saját születését?

Bűnbak mechanizmus

A mimetikus krízis tetőpontján az erőszak teljesen áthatja a közösséget, amelynek tagjai egymás ellen fordulnak. Jogi és egyéb kulturális intézmények hiányában ebből a kiutat egy olyan, kezdetben spontán mechanizmus jelenthette, amely valamilyen módon újra egységesíteni tudta a közösséget, még mielőtt az végérvényesen széthullott volna. Girard szerint ebben a folyamatban is a mimézis játszotta a kulcsszerepet, tehát mind a válság eszkalációja, mind pedig annak megoldása az utánzásos viselkedéssel magyarázható. Tulajdonképpen arról van szó, ahogyan a csoport tagjait szétválasztó és a mindenki-mindenki elleni felállást előidéző elsajátító mimézis a terjedés egy akut pontján átalakul a többség a kisebbség elleni szituációba, végeredményében pedig a mindenkit egy ellen egységesítő konfliktus mimézisévé.

„Míg az *elsajátítási mimézis* szétválaszt azáltal, hogy egy és ugyanazon dolog birtoklásának igénye két vagy több egyént von be az elsajátításba, addig a *konfliktus mimézise* immár elkerülhetetlenül egyesít, amint két vagy több egyént egyetlen, közös ellenfél ellen hoz össze, akit együtt akarnak legyőzni.

Az elsajátítási mimézis fertőz, és ha a tárgy által polarizált egyének száma növekszik, a közösség más tagjai, akik addig még nem voltak bevonva, hajlamosak azok példáját követni, akik már benne vannak; a *konfliktus mimézise* szükségképpen ugyanúgy terjed tovább, hiszen ugyanaz az erő működik benne. Ha a tárgy már eltűnt, és a mimetikus fokozódás nagy intenzitást ért el, akkor gyaníthatjuk, hogy a *konfliktus mimézisévé* fejlődött, és lavinaként kezd működni. Mivel a mimetikus érintettség ereje a bevontak számával sokszorozódik, lehet, hogy sokáig tart, de elkerülhetetlenül eljön a pillanat, amikor az egész közösség egyetlen személlyel szemben egyesülve találja magát. A *konfliktus mimézise* ekkor *de facto* szövetséget hoz létre a közös ellenséggel szemben, és így a konfliktus végeredménye nem más, mint a közösség megbékélése.” (Girard, 2013b, pp. 38–39)

Tehát maga az erőszak is mimetikusan terjed, hiszen az erőszakkal már teljesen átítatott kaotikus szituációban egy erőszakcselekmény utánzása már nem vezet további rivalizáláshoz, mivel már eleve teljes a felfordulás. Azaz, ha a csoport egy adott tagja elleni támadást egyre többen kezdenek el utánozni, az a többiek figyelmét is ugyanarra irányítja. Minél többen támadnak ugyanarra a spontán kiválasztott egyénre, az egyre inkább elszigetelődik és egyre kevésbé képes az ellentámadásra. Ahogyan egyre jobban beindul az erőszak utánzásának ez a lavínája, az a bevonódottak számának növekedésével egyre nagyobb mértékben hat a közösség egészének a viselkedésére és a szerveződésére. Tehát minél többen kezdik el utánozni az egyazon irányba mutató erőszakos viselkedést, annál többen egységesülnek, míg végül a mindenki-mindenki elleni káoszról a mindenki egy elleni, immáron strukturált felállás alakul ki (Girard, 2013b, pp. 36–39).

Ennek további magyarázatához érdemes ezen a ponton ismét visszautalni a mimézist taglaló fejezetre. A metafizikai vágy fázisában, ahogyan egyre inkább akuttá válik a versengés, az a tárgy, amely körül kezdetben polarizálódtak a riválisok, teljesen háttérbe szorul. Tehát a riválisok egyre inkább egymásra figyelnek, az ellenállás gesztusait utánozzák és tükrözik, a versengés tárgy nélküli, üres presztízsküzdelemmé válik. Ezen a ponton, a tárgy hiányában már nincs értelme elsajátításról beszélni, már csak a szembenálló felek maradtak, akiket a konfliktus szempontjából gyakorlatilag már semmi sem különböztet meg. Ebből következik, hogy a mimézis számára már nem maradt tárgy, csak maguk az ellenfelek, akik így helyettesíthetővé válnak. Nagyon leegyszerűsítve megfogalmazva: már nincs miért, de van kivel harcolni. Ez pedig egy kaotikus helyzetben, amikor teljes a felfordulás és nincs semmi iránymutatás, már rég nem tudni, hogy mi miatt kezdődött a konfliktus, akkor az ember szintén a környezetén

kezd el tájékozódni. Így lehet az, hogy megjelenik egy modell, akinek az erőszakcselekményét elkezdi utánozni kezdetben egy, majd akár több alany is. Ők értelemszerűen már nem válnak egymás riválisaivá, mivel pont, hogy újra egységesülnek a támadás utánzása által, tehát egymás szövetségeseivé válnak. Mindaz az indulat és versengés, ami a csoporttagokat eddig megosztotta és egymás ellen fordított, immár fokozatosan egyetlen egyénre irányul. Ennek eredményeképpen a tömeg perspektívájából tekintve ez az egyén lesz a felelős az egész krízisért. Ebben a felfokozott érzelmi állapotban mindaz a szörnyűség és szörnyszerűség, ami ezt megelőzően a mindenki-mindenki elleni kaotikus helyzetet jellemezte, erre a védtelenül maradt egyénre projektálódik, aki ilyen módon a tömeg agressziójának kizárólagos célpontjává, tehát bűnbakká, és ezzel együtt annak áldozatává válik. Ezt a folyamatot nevezi Girard bűnbak mechanizmusnak, áldozati mechanizmusnak, illetve helyettesítő áldozati mechanizmusnak.

Itt elengedhetetlen annak a pontosítása, hogy miként használja Girard a bűnbak mechanizmus terminust. Ugyanis a „bűnbak” kifejezés a Leviták (Mózes harmadik) könyvéből származik, ami egy rítust jelöl. Ennek során két kecskebak egyikére az engesztelés napján a főpap ráolvasta Izráel bűneit, majd pedig kiűzték a pusztába, hogy Azazelnek, a pusztai démonnak a martalékává váljon, míg a másikat feláldozták az istenüknek (3Móz 16). Girard nem ebben a rituális értelemben, hanem a modern felfogásban használja a bűnbak mechanizmust. Eszerint a bűnbak az olyasvalaki, akire egy spontán pszichológiai mechanizmus révén rávetítik az emberek a hibáikat és a bűneiket, tehát a bűnbakot okolják és hibáztatják mások rossz cselekedeteiért. Nagyon fontos a különbség a két értelmezés között: míg a rituális felfogásban ez az egész mechanizmus egy szigorúan kontrollált és tudatos eljárást jelent, addig a modern pszichológiai értelemben a bűnbak mechanizmus nem, vagy olykor csak részben tudatos viselkedés, pszichológiai jelenség. Amikor Girard a „bűnbak mechanizmus” terminust használja, akkor a szociális, illetve mimetikus krízisnek ezen mechanizmus általi nem tudatos megoldását hangsúlyozza. Az a körülmény, hogy a közösség nincs ennek tudatában, elengedhetetlen aspektusa Girard valláseméleti koncepciójának. Ugyanis az eseménysort és a kollektív erőszakcselekményt övező tévhit, félreértés (*méconnaissance*) nyitja meg a (félre)értelmezések lehetőségét, tehát az interpretációk végtelen sokféleségét, amely a vallásos gondolkodás alapját jelenti. Ugyanakkor azt fontos megjegyezni, hogy noha Girard hangsúlyozza az áldozati mechanizmus tudattalan voltát, de ez nem azt jelenti, hogy átveszi a pszichoanalízis „tudatalatti” és egyéb központi koncepcióit. Maga Girard elutasítja a tudatalattinak, mint önálló individuális és/vagy kollektív entitásnak a létezését, és visszautasítja azokat a magyarázatokat, amelyek szerint az embert a különféle tudatalatti ösztönei, úgymint a vérfertőzés vagy az apagyilkosság hajtóereje mozgatná. Azok a tudattalan folyamatok,

amelyekre Girard utal, az egyrészt a mimetikus vágy individuális és interindividuális szinten való félreértelmezése, másrészt, kollektív szinten pedig ezeknek a mimetikus viselkedéseknek a vallásos interpretáció általi elfedése. Tehát, ahogyan Palaver találóan megfogalmazza, Girard felfogása inkább a Lukács evangéliumában olvasható „nem tudják, mit cselekszenek” (Lk 23,34) szellemiségére rezonál, mintsem a pszichoanalízis kontextusában értelmezendő (Palaver, 2013, pp. 152–153).

A vallás eredete

A bűnbak mechanizmus folyamata során a közösség tagjai egyesülnek egy spontán kiválasztott bűnbak ellenében, akire az üldözők rávetítik a felelősséget a krízishelyzetért. Ez a folyamat napjainkban is megfigyelhető, jóllehet, már teljesen más hatásfokkal működik. Ma már egy lincselés nyomán nem jön létre vallásos rendszer. Amikor Girard a helyettes áldozatról beszél, akkor azt a civilizáció kezdetén lezajló spontán mechanizmusra érti, amely minden kultúra alapja.

A feldühödött tömeg indulatait egy spontán kiválasztott áldozaton tombolja ki abban a szilárd meggyőződésben, hogy az az egyén vétkes a krízisért. Ez a bűnbak vagy áldozat az üldözők dühének a martalékává válik és valamilyen módon eliminálják, rendszerint megölik vagy elűzik, ami nagy eséllyel szintúgy az illető halálával végződik. Az erőszak, illetve erőszakcselekmények mimetikus jellege miatt gyakorlatilag lehetetlen beazonosítani azt, hogy „ki is kezdte” a konfliktust valójában, vagy kit mekkora mértékű felelősség terhel. Tehát az objektív felelősség megállapításáról itt nem beszélhetünk. Ahogyan a bűnbak mechanizmus címszó alatti bekezdésekben olvasható, az áldozatot spontán és tudattalanul lezajló szociálpszichológiai folyamatok jelölik ki. Azaz, amikor az elsajátítási mimézis már kellő mértékű megosztottságot eredményezett és a konfliktus mimézisévé transzformálódott, akkor az megváltoztatja a közösségen belüli dinamikát oly módon, hogy egy irányba kanalizálja az erőszakot, ezáltal újra egységesítve a megosztott csoportot egy, további erőszakhullámmal már generálni képtelen egyén ellenében, aki valójában aligha lehet felelős a komplett válságért.

„Csak egy választott áldozat képes megoldani a krízist, mert az erőszakcselekmények, mivel mimetikus jelenségek, egyformák, és egyenletesen oszlanak meg a közösségen belül. Senki sem képes a krízis eredetét megjelölni, vagy megítélni, kire mekkora felelősség hárul az előidézéséért. Végül felbukkan a helyettes áldozat, és megbékíti a közösséget; a krízis pusztá fokozódása, mely előre haladtában halmozódó mimetikus

hatásokhoz van kötve, automatikusan kijelöl egy erre alkalmas áldozatot.”
(Girard, 2013b, p. 38)

Ez egy rendkívül katartikus élmény a közösség tagjainak a szempontjából, mivel az indulat tárgya egyszerre csak szublimálódik, tehát a feldühödött és vérgőzös tömeg hirtelen ellenség nélkül találja magát. Ezzel megtisztulnak minden agressziótól és dühtől, amely még nem sokkal ezelőtt mindenkit mindenki ellen fordított. Az a körülmény és érzület, ahogyan a kollektív gyilkosságot, illetve erőszakot követően hirtelen elült a viszály és lecsillapodnak a kedélyek, az áldozat látszólagos felelősségét erősíti meg a csoport tagjainak szempontjából. Ebből adódóan, mivel az áldozatot hozzák oksági relációba a komplett mimetikus krízisért és az azt követő megbékélésért egyaránt, maga az áldozat tűnik az egyetlen aktív elemnek, míg a közösség teljesen passzívnak tekinti magát. Így tehát, mivel a tömeg szempontjából az áldozat a felelős és az aktív tényező, ezért a szándéktulajdonítás is megjelenik: a közösség úgy tekinti, hogy az áldozat okozta mind a felfordulást és a válságot, mind pedig a csodálatos megbékélést és újbóli harmóniát azáltal, hogy kiprovokálta az eseményeket. Tehát az áldozat a halálával megoldotta a krízist, amelyet korábban előidézett, így egyszerre rossz és jó. Pusztító és teremtő ereje van, egyszerre jóságos és ördögi. Az alapítógyilkosság(ok), amely olyan történeti esemény, amelyet Girard a civilizáció kialakulásának a kezdeteként jelöl meg, esetében nem csak a negatív, destruktív attribútumokkal hozzák asszociatív viszonyba az áldozatot, hanem a halálát követő pozitív hatásokkal is, úgymint a csodálatos megbékélés élménye, a káoszról a kozmoszba való átmenet. Ezt nevezi Girard *kettős átvitelnek* (*le double transfert*), azaz, amikor a bűnbak vagy az áldozat személye mind a destruktív és negatív, mind pedig pozitív megbékélés attribútumait megtestesíti. Ez az élménykomponens kulcsfontosságú Girard valláselméletében, mivel az áldozat körül polarizálódva ez a megalapozó esemény, illetve mechanizmus válik minden értelmezés és jelentés mátrixává, valamint ezen folyamat eseményeire való különféle reflexiókból alakulnak ki a tabuk, a tiltások, a rítusok, illetve a szakrális koncepciója, a mítoszok, továbbá valamennyi intézmény (Girard, 2013b, pp. 61–62).

Noha magának a mechanizmusnak a leírása meglehetősen determinisztikusnak és sematikusnak tűnhet, a valóságban bármilyen módon játszódhatott, sőt, még tovább menve Girard is számot vet annak lehetőségével, hogy ez a folyamat számos (elő)emberi közösség esetében le sem zajlott. Tehát szó sincs arról, hogy egy adott közösségben törvényszerűen működésbe lép a bűnbak mechanizmus a mimetikus krízis megoldásaképp. Maga Girard is elismeri, hogy több, mint valószínű, hogy számos olyan ősi emberi közösség létezhetett egykoron, amelyek nem éltek túl a saját diffúz erőszakhullámukat, és nem tudtak kilábalni a

krízisből. Ilyen értelemben a bűnbak, illetve áldozati mechanizmus, valamint a vallás kialakulása szelekciós mechanizmusként működött, mivel azok a csoportok maradtak fenn hosszútávon, amelyek valahogyan képesek voltak kezelni a mimetikus viselkedés negatív hatásait, meg tudták fékezni, majd pedig meg is tudták előzni a pusztító mimetikus kríziseket. Tehát evolúciós szempontból a bűnbak mechanizmus egy alapvető tényező lehetett az előemberi csoportok rátermettsége tekintetében. Nyilván nem lehet véletlen, hogy minden emberi csoportban léteznek az áldozatra épülő rituális gyakorlatok, illetve vallások. Mindez egy több ezer éven át tartó rendszerszintű szelekció eredménye lehetett. A mimetikus elmélet értelmében tulajdonképpen a bűnbak mechanizmus, majd pedig a vallás volt az intraspecifikus agresszió megzabolázásának alapvető eszköze a hominidák és az előemberek csoportjaiban, amely agressziót pusztán etológiai okok váltottak ki. Ebben a kontextusban még nincs értelme autonóm egyénről beszélni, a csoport (az evolúciós távlat érzékeltetése végett talán a horda kifejezés is indokolt lehet) közvetít és határoz meg mindent, ez a kulturális evolúció küszöbfázisa (Girard et al., 2017, p. 99).

Talán ezen a ponton lehet a legjobban megragadni Girard gondolati felépítményében azt a pontot, ami hidat képez a biológiai és a kulturális evolúció, az etológia és az etnológia között, tehát az állatiból az emberibe való átmenetet. Ugyanis, ha minden emberi sajátosságnak és intézménynek (mint a vadászat vagy a vérfertőzési tabu, csak hogy a legáltalánosabbak és a legősibbek közül említsek példát) az áldozati mechanizmus az alapja, akkor azt valahogyan pozicionálni kell az (elő)emberi történetiségben, ami így egyben az emberré válás kérdését is jelenti. Így eme gondolati szegmens bevezetésénél a probléma megfogalmazása végett érdemes felidézni az etológiai, valamint a jelen fejezet elején írtakat.

Az ember agyméretének növekedésével alapvető változások álltak be a születést megelőző és az azt követő időszakban, ami nagy mértékben kihatott a társas viszonyokra is. Az emberi gyerek agya már a születéskor olyan nagy, hogy a szülőcsatorna kitágulása nélkül lehetetlenné válna a világrajövetel. Azonban az ember agyi fejlődése a posztnatális időszakban sem áll meg, így a koponya csontozatának a fejlődése csak jóval a születés után ér véget. Jóllehet, a fejlett agy és intelligencia nagy adaptációs előnyökkel jár, ugyanakkor amíg tart a fejlődés, az emberi utód nagyon sérülékeny, és hosszantartó gondozásra szorul. Ez rengeteg energiaráfordítást igényel a szülők részéről, amihez elengedhetetlen a hosszantartó békés időszak és társas közeg. Ennek a megléte azonban korántsem magától értetődő, és komoly viselkedési adaptációkat követel meg az embertől. Az utód gondozása nemcsak az anya, a nő viszonylatában jár változásokkal, hanem a férfiak vonatkozásában is. Ugyanis, amíg a csecsemő táplálása és védelme leköti a nőt, az egyben akadályt, vagy legalábbis komoly korlátot jelent a

szexuális hozzáférésben a férfi szempontjából. Számos állatfajnál a felnőtt hím és az utódok közötti összetűzés gyakran az utóbbi halálával végződik. Így, míg az állatoknál az utód gondozása és a szexuális aktivitás időszakai között nincs vagy a lehető legminimálisabb az átfedés, addig az embernél ez nincs így. Fajunknak nincsen egy meghatározott párzási időszaka, tehát az ember folyamatosan fogékony a szexualitásra. Ebből azonban korántsem következik az, hogy a szexualitás a hímek egy adott nő közelségében tartaná. Éppen ellenkezőleg, a folyamatos párzási képesség kéz a kézben jár az agresszióval és a rivalizálással, ami sebezhetővé teszi az egész csoportot. Tehát a szexualitás sokkal inkább fokozza, mintsem limitálja az agressziót, így aligha tekinthető egy olyan tényezőnek, amely elősegíti az ivadékgondozáshoz szükséges békés szociális közeget azáltal, hogy úgymond családok képződnek.

Az agresszió szabályozásának a vonatkozásában a másik fontos tényező a szexualitás mellett az, hogy az emberré válás során őseink – akik vélhetően békés mindenevők lehettek – evolúciós léptékkal mérve meglehetősen hamar vadászó húsevőkké váltak. Azonban a vadászat időszakosan megkövetelte a felfokozott agressziót. Ezt, ha nem sikerült megfelelően elcsatornázni kifelé, az komoly fenyegetést jelent a családon és a csoporton belüli kapcsolatokra. Még hogy ha az ősi hordák vagy csoportok közötti háborút is tekintjük, az is a szomszédos közösségek között zajlott, amelyek gyakorlatilag egyformák voltak. Tehát a belső barát és külső ellenség közötti különbségtétel messzemenően nem tekinthető ösztönösnek vagy evidensnek. Erre enged következtetni a családon belüli erőszak jelensége is, amely, jóllehet, annyira nem gyakori, hogy fenyegetse a család intézményét, de jól reprezentálja az extrém dühkitörés centripetális jellegét – azaz az agresszió gyakran a legközelebbi hozzátartozók felé irányul.

Az eszközhasználat megjelenése pedig még tovább bonyolítja az agresszió kontrollálásának a problémáját. Míg az állatok rivalizálását szabályozó természetes fékek kitejednek a „beépített” fegyverekre, úgymint a fogak, karmok stb., addig ez a korlát már nincs meg az eszközök tekintetében. Az etológiai fejezetben citált hasonlattal élve, ha összezárnánk egy csapat csimpánzt egy buszba, nagyon hamar elszabadulna a pokol. Ebből a gondolatból kiindulva aligha merész az a következtetés, ha a csimpánzok ágak helyett elkezdenék egymást kövekkel dobálni, akkor az radikális hatással lenne a társas életükre. Ennek az lenne a végkimenetele, hogy vagy eltűnne a faj, vagy pedig, az emberekhez hasonlóan, létre kellene hozniuk a tiltásaikat. Ugyanakkor joggal teszi fel a kérdést Girard, hogy mi motiválhat egy állatot arra, hogy korlátozza saját magát? Ez a probléma ugyanúgy felmerül az őseink esetében

is. Mi válthatta ki az előembereknél az agressziót, illetve az ösztönös viselkedést korlátozó szabályokat?

Tehát az agresszió szabályozása kulcsfontosságú tényező az emberré válás során, mivel számos olyan faktor van, amely már önmagában is hatalmas fenyegetést jelent. Ezek olyan problémákat jelentenek, amely szétfeszítik a standard evolúciós magyarázat kereteit. Az ösztönös viselkedéssel nem lehet kielégítően megmagyarázni azt, hogy az ember miként vált képessé a dühét kifelé csatornázni úgy, hogy azzal egyetemben befelé meg éppen, hogy korlátozza. Ez a megközelítés olyan komplex szociokulturális előírások és intézmények előfeltételezését követeli meg, amelyek csak jóval későbbi fejlődés eredményeképpen alakultak ki. Tehát az a tévedés minimális kockázatával kijelenthető, hogy a kultúra kialakulása „oldotta meg” ezt a problémát, de ez a kijelentés önmagában nem jelent választ az emberré válás feladványára, hanem sokkal inkább egy újabb aspektussal mélyíti azt, ami, jóllehet, az ember mélyebb megértése felé vezethet. Azaz nagyon fontos arra tekintettel lenni, hogy ne mossuk össze a létrejött megoldást annak kiváltó okával. A probléma áttekintéséhez érdemes idézni Girard beszélgetőpartnerének, Jean-Michel Oughourlian-nak a tömörebb összegzését:

„Az emberi kultúra kialakulásánál jelenlévő alapelemek, ha összeadjuk őket, elegendőek ahhoz, hogy biztosítsák a viselkedés korábbi rendjének lerombolását; de egyikük sem látszik eléggé ígéretesnek ahhoz, hogy biztosítsa egy új rend létrejöttét. Ez a helyzet a kövekkel és a fegyverekkel, éppúgy, mint az erőszakos cselekedetek felé megnövelt affinitással, amely a vadászathoz és a háborúkhöz kell, hogy ne is említsük az ivadékgondozás még sebezhetőbbé tévő elnyúló időszakát. Ha az emberré válás folyamatát elemezhető részekre szedjük, olyan tényezők együttesével találjuk szembe magunkat, melyek közül bármelyik önmagában is el tudná pusztítani a fajt. Valahogy úgy történt, hogy e nehézségek mindegyike így vagy úgy erőforrássá változott, és együtt, valamiféle »rejtélyes alkímia« segítségével fokozatosan létrehozták a biológiai fejlődés és a kultúra humanizált formáit. Abban a pillanatban, amint egy állat, aki kövekkel és szerszámokkal fegyverzi fel magát elszabadítja és kifelé rendszeresen működteti a dühkitörésre való hajlamot, egyre fontosabbá válik, hogy uralkodjon ezen a dühön befelé, amint ez az állat olyan családi és szociális jellegű feladatokkal kerül szembe, melyek folyamatosan egyre elkötelezőbbek és kényesebbek lesznek. Ösztönös tiltások nem képesek előidézni ezt a kettős, egymásnak ellentmondó irányú fejlődést. A külvilággal szembeni düh szabályozása a kultúra szervezettségének olyan

szintjét követelte volna meg, amely már akkor a mainak felelt volna meg.”
(Girard, 2013b, p. 98)

Tehát a kulturális és a biológiai fejlődési folyamatok szervesen átszőtték egymást az emberré válás során, ahogyan azt a gén-kultúra koevolúciós modell is tételezi, azonban a kettő kölcsönhatásáról meglehetősen keveset tudunk. Annyi bizonyos, hogy az ember esetében egyes biológiai változások, mint például az agy méretének radikális növekedése, a normál biológiai fejlődés üteméhez képest túl gyorsan zajlottak. Girard szerint kellett, hogy valami történjen valamikor a távoli múltban, ami hatással volt az emberi kognícióra és a szimbolikus rendszerek megjelenésére, illetve azok fejlődésére. Girard a lehető legszigorúbban ragaszkodik ahhoz, hogy az emberré válás kérdésénél az állati természetből induljon ki, ne pedig valamilyen, a fejlődés során később megjelent emberi sajátosságból. Módszertani szempontból ezzel az eredetproblémánál meglehetősen gyakran jelentkező végtelen regresszust igyekszik elkerülni.

Úgy véli Girard, hogy amennyiben az elsajátító mimézis felől közelítjük meg az emberré válás problémáját, akkor elkerülhető az eredet keresése során ez az ördögi kör, valamint lehetségessé válik az etológia és az etnológia eredményeinek integrálása olyan módon, hogy túllépünk az egyes megközelítések korlátain. Az etológusok legfőbb érdeme, hogy rámutatnak az állati és az emberi viselkedés, illetve társas szerveződések közötti hasonlóságokra, ugyanakkor – az etnológusok bírálata szerint – meglehetősen egyszerűsítene, amikor az állatok társas viselkedésére, pontosabban a dominancia-mintákra alapozzák az emberi társadalmak és kultúrák magyarázatát. A strukturális és kulturális antropológusok általános álláspontja szerint az emberi társadalmak és kultúrák olyan összetettek, hogy azokat lehetetlen visszavezetni az állati viselkedésre vagy valamilyen egyéb jellemzőre (Girard, 2013b, pp. 100–104). Tehát a mimetikus elmélet aspektusából értékelve az etológia elsődleges szerepe abban áll, hogy az emberré válást az állati viselkedésből kiindulva igyekszik megérteni, ugyanakkor ennek hátránya, hogy meglehetősen leegyszerűsítő az emberi szociokulturális és szimbolikus rendszerek tekintetében, valamint magát az átmenetet nem képes kielégítően és hézagmentesen magyarázni az evolúciós paradigma mentén, továbbá figyelmen kívül hagyja az utánzás agresszióban játszott szerepét. Az etnológusok pedig leírják mindazt, ami sajátosan emberi, és jól beazonosítják az állati és az emberi társadalom közötti fő különbséget, ami nem más, mint a reprezentáció. Az állati csoportokban az egyedek nem képesek elvontan gondolkodni a hierarchia egyes pozícióiról, tehát számukra nem artikulálódik például a vezető általános koncepciója, míg az ember képes például a királyról vagy a monarchiáról beszélni olyan módon, hogy elvonatkoztat a konkrét uralkodó személyétől. Azzal, hogy a rendszer „túlnő” a

konkrét realitások és gyakorlatok szintjén, tehát absztrahálódik, létrejön a történetiség, illetve a történelem dimenziója, amelyről nem beszélhetünk az állatok szintjén. Ugyanakkor az etnológia az eredetet illetően meglehetősen homályos koncepciókkal operál, sőt, ahogyan az a jelen fejezet bevezetőjében olvasható, egyre inkább fel is adták a „rejtély megfejtését”.

Ezen a ponton ragadható meg mind az etológia, mind pedig az etnológia korlátoltsága, ugyanis a két megközelítés bármelyikét tekintve az a benyomásunk támadhat a vallás és a kultúra eredete kapcsán – meglehetősen durván fogalmazva –, hogy az az „égből pottyant”. Az evolúciós logika alapján, ahogyan a tigriseknél kialakult a karom, vagy ahogyan a madaraknál létrejöttek a szárnyak, az emberek esetében megjelent a kultúra, mert a faj fennmaradása ezt tette szükségessé és indokolttá. Az etnológiai magyarázatoknak pedig rendre metafizikai színezetük van, amennyiben már olyannyira absztrahálják az egyes intézményeket és szociokulturális elemeket, hogy az már egyfajta kulturális platonizmushoz vezet, amelynek értelmében a ma ismert legalapvetőbb intézmények ősképe mindig is létezett, mintegy arra várva, hogy a megfelelő pillanatban elkezdjék leképezni és alkalmazni az emberek. Természetesen ez az analógia nagyon sarkos és túlzó, de talán ezzel lehet a legérzékletesebben demonstrálni az alapproblémát. A mimetikus elmélet kifejtésének ezen a pontján felmerül a kérdés, hogyan lesz az állati csoportból emberi társadalom?

Erre a kérdésre Girard tömör válasza az utánzás intenzitásának radikális megnövekedése. Az intraspecifikus agresszió és annak menedzselése alapvető szinten strukturálja a csoport működését mind az állatvilágban, mind pedig az embernél. Ez pedig szervesen összefügg az agresszió intenzitásával és jellegével. Az etológiai fejezet agressziót tárgyaló szakaszában már szóba került az állati és az emberi erőszak közötti markáns eltérés. A belső konfliktus az, ami a leginkább fenyegeti a szociális rendet. Az élelem, a pázás, illetve szexuális hozzáférés, terület stb. mindegyike olyan dolog, amelyekért rendszerint zajlik a versengés, ami, megfelelő kontroll hiányában, bomlasztó hatással lehet az egész csoportra. Az állatvilágban, amint letisztázódnak az erőviszonyok, megszilárdul a dominancia sorrendje, ami innentől kezdve szabályozza az erőforrások elosztását, és minden egyednek kijelöli a csoporton belüli helyét. Ez pedig elejét veszi a további összecsapásoknak. Innentől kezdve a domináns egyednek illeti az első választás joga, az alávetett pedig igyekszik elkerülni a nyílt összetűzést. Ezzel megelőzhetőek a felesleges konfliktusok, ami sérülésekkel és energiapazarlással járna. Noha az embereknél is megfigyelhetőek a dominancia-mintázatok, de azok aligha tekinthetőek tisztán ösztönös szerveződéseknek. Szemben az állatokkal, ahol a természetes fékek elejét veszik a szándékosan halált okozó összecsapásoknak, az embereknél gyakoriak az élet-halál harcok. Girard ennek okát a mimetikus vágyban tételezi, amikor is a metafizikai vágy fázisában

beindul a mimetikus rivalizálás öngerjesztő folyamata. Ekkor a tárgy, ami a versengés kiindulási pontjául szolgált, már teljesen elveszíti a jelentőségét, maga a presztízs és a rivalizálás kerül előtérbe. E folyamat eskalációját az előző fejezetben részletesebben is bemutattam. Amit itt most érdemes megjegyezni, az az, hogy az állatoknál a rivalizálás hosszúságát és intenzitását is tekintve limitált, míg az embernél a legextrémebb szélsőségekig is elfajulhat. Tehát az embernél az internális erőszak olyan méreteket ölthet, amely szétfeszítheti a dominancián alapuló struktúrát.

Az emberi faj kialakulása során az agy mérete és az utánzás ereje, intenzitása kéz a kézben növekedett. Erre utal az, hogy az emberrel legközelebbi rokonságban álló főemlősök agya terebélyesebb a többi állatfajénál, ugyanakkor az utánzási képességük is fejlettebb. Oksági szempontból felmerül a tyúk vagy a tojás esete, ugyanis itt előjön az obligát kérdés, hogy az agy méretének növekedése indukálta az utánzás felfokozódását, vagy éppen fordítva, az utánzás intenzitásának az emelkedése áll a roppant agyi fejlődés, és végső soron az emberré válás hátterében? Girard álláspontja szerint az utánzás erejének a növekedése az a tényező, ami elindította az emberré válás folyamatát. Ennek megértéséhez ismét vissza kell utalni az emberi vágy sajátosságaira. Girard koncepciója szerint tulajdonképpen arról van szó, hogy a mimézis rátelepül az ösztönös mintázatokra, és azokat mintegy „felpörgeti”, túlműködteti, ami végül azok felbomlásához vezet. Ennek köszönhető például az, hogy az emberi szexualitás sokkal konfliktusosabb, mint az állati, és emiatt nem képes a kohéziós szerepet ellátni nemhogy a csoport, de nagyon gyakran még az egyének szintjén sem (Girard, 2013b, p. 105). Tehát a mimetikus érzékenység és kapacitás egy adott pontjától kezdve már nem lehetséges a dominanciamintázaton alapuló szerveződés, mivel azt szétfeszíti a felfokozódott utánzásos rivalizálás. Ennek következményeit fentebb a *mimetikus krízis* címszó alatt jártam körül, így annak megismétlésétől eltekintek.

Amit itt mindenképpen ki kell emelni, az tehát nem más, minthogy a mimetikus intenzitás egy adott fokán, értékén túl már nem lehetséges az állati társas szerveződés. A domináns egyedekre irányuló közös figyelem az állati csoportokban is nagyon fontos kohéziós szerepet tölt be, ugyanakkor ami nagyon lényeges, hogy az utánzás nem terjed ki az elsajátító viselkedésre. Amennyiben az utánzás „ki van tiltva” a versengést provokáló területekről, ilyen például a párzás, élelem, de kiterjed a domináns egyed egyéb attitűdjeire, akkor az biztosítja a csoport belső rendjét anélkül, hogy a közös fellépésre és cselekvésre való képesség csökkenjen. Ezen a ponton érhető tetten a szakadás az állati és az emberi társadalmiság között. Minél inkább növekedett a mimézis ereje, annál intenzívebb lett a rivalizálás is, míg végül olyan mértéket nem öltött, amely már visszafordíthatatlanul felbomlasztotta a korábbi, még sokkal inkább állati

szintű struktúrát. Azokban a csoportokban, ahol spontán módon működésbe lépett a bűnbak vagy áldozati mechanizmus, egy új rend alapjai képződhettek meg. Természetesen itt nem egy rapid váltásról van szó. Girard feltételezése szerint számos ilyen törés történt egy-egy csoport életében, amelyek adott esetben vagy előhívták a korábbi, egyszer már „bevált” mechanizmust, vagy nem, és akkor esetleg egy későbbi mimetikus krízis során bomlott fel a közösség. Tehát az áldozati mechanizmus jelenti az emberré válás küszöbét, ez az, ami felváltja az állati közösségiséget, és újfajta, komplexebb szocialitást hív életre. Mindazonáltal a már kimondottan emberi társadalom megjelenése több százezer, de akár millió éves fejlődés eredménye. A krízis és a megbékélés egymás váltó ciklusai mindig egyre összetettebb szabályozást és szocialitást eredményeztek, így Girard vélekedése szerint az áldozati mechanizmus lehetett az evolúciós léptékkal mérve ugrásszerű agyi fejlődésünk motorja. Egy-egy kollektív gyilkosság csak átmeneti megoldást jelentett, ugyanis a közösség tagjai alapvetően nem változtak meg (köszönhetően az események fals interpretációjának és sajátos félreértelmezéseinek), a mimézis hiperintenzitása időről-időre továbbra is generálta az újabb és újabb konfliktusokat, amelyek szociális krízissé duzzadtak. Tehát számos közbülső stádium, mimetikus krízis, majd pedig egy áldozat kárán történő újbóli megbékélés, mint időszakos megoldás váltotta egymást, mire az egyre komplexebb szabályozások és gyakorlatok megjelenésével és rutinizálódásával fokozatosan kifejlődtek a sajátosan emberi társadalmak és kultúrák a maguk intézményeivel és specialitásaival (Girard, 2003b, p. 106).

„Állást foglalhatunk az etnológusok és az etológusok vitájában. Mindig szimultán szakadás és folyamatosság lesz az állatitól az előemberiig, majd az emberiig vezető összes szociális forma között. A mimézis problematikus természete és az áldozati mechanizmus lehetővé teszi, hogy megértsük, hogy mindig lehetségesek utánzásra épülő szociális formák, még az állatok között is, és hogy ezeknek a formáknak össze kell omlaniuk a mimetikus krízisekben, mielőtt a helyettes áldozatra alapozott új és komplexebb formákat hoznák létre. Mindig van egy valódi szakadás aközött, amit egyenesen állati természetnek nevezünk az egyik oldalról, és a között, amit fejlődő humanitásnak nevezünk a másik oldalon, és ez a kollektív gyilkosság. Egyedül ez képes gondoskodni a szervezés mikéntjéről, még ha kezdetlegesen is, a tiltásra és a rituáléra alapozva. Ezért lehetséges visszahelyezni az emberi kultúra geneziséét a természetbe, és kapcsolatba hozni egy természetes mechanizmussal anélkül, hogy megfosztanánk a kultúrát mindattól, ami specifikusan és kizárólagosan emberi.” (Girard, 2013b, pp. 107–108)

Noha teoretikus szinten meglehetősen imponáló Girard gondolatmenete, mivel logikailag egy koherens magyarázati alternatívát kínál, mindazonáltal módszertani szempontból az elméleti felépítménye ezen a ponton a leginkább sebezhető. Ugyanis az emberré válás kezdete, illetve a vallás és a kultúra eredete természeténél fogva egy olyan problémakör, amelynek vizsgálata egy adott ponton túl már szükségképpen spekulatívvá válik. Tehát, mégha Girard utánzással kapcsolatos tézisei helytállóak és kísérletileg is ellenőrizhetők, a vallás eredetére vonatkozó megállapításai akkor is hipotetikus jellegűek maradnak, mivel közvetlenül nem megfigyelhető eseményekről van szó, valamint a bűnbak mechanizmus sem olyan módon és hatásfokkal működik már a mai világunkban, mint ahogyan azt Girard leírja az alapítógyilkosság kapcsán. Így módszertani szempontból a legégetőbb kérdés az, hogy mégis honnan és hogyan következtet Girard az alapítógyilkosság megtörténte és az áldozati mechanizmus működésére? A világ minden tájáról és kultúrájából származó, a lehető legkülönbözőbb tabuk, tiltások, rítusok és mítoszok összehasonlító elemzése révén arra a megállapításra jutott, hogy bizonyos mintázatok és strukturális hasonlóságok figyelhetők meg a tiltások, a rítusok és a mítoszok rendszerében, amelyek mindegyike a maga sajátos megnyilvánulási formájában tulajdonképpen a mimetikus erőszak körül gravitál.

„Természetesen nem tudjuk közről vizsgálni a kérdéses jelenséget. A már teljesen emberivé vált világhoz tartozik minden, amit direkt vagy indirekt módon megtudhatunk a rituáléről. Egy szó szerint több millió éves szakadékkal kerülünk szembe. A lehetséges határaink túllépésével fognak vádolni, amikor azt állítom, hogy az áldozati mechanizmus az emberré válás eredete. Tudatában vagyok annak, mennyire elvontan teoretikusnak kell lennünk. És mégis, már most kellő bizonyítékunk van az emberi rituálék tartományából; de ha most megvizsgáljuk azt, amit az etológusok állati rituálénak neveznek, további bizonyítékokat fogunk találni feltevésünk alátámasztására.” (Girard, 2013b, p. 108)

Egy köznapibb hasonlattal is érzékeltetve: gyakorlatilag egy olyan oknyomozó-krimire jellemző szituációról van szó, aminek a középpontjában egy rég feledésbe merült gyilkossági ügy áll, de nincsenek közvetlen szemtanúk, és a beszámolók is jóval későbbiek, ráadásul szisztematikusan torzítanak is az eseményeket illetően. Tehát az elméletalkotás többszörösen is

közvetett elemzésen alapul, vagy ahogyan Girard fogalmaz „[...] *mi a nyomok nyomainak nyomaival foglalkozunk*” (Girard, 2013b, p. 77).

A tiltások, tabuk, rítusok és mítoszok összehasonlító elemzése révén, kiegészülve az etológiai megfigyelésekkel, Girard arra a következtetésre jutott, hogy a fő különbség, a szakadás az emberi és az állati társadalom között a kollektív, egyöntetű, közakaratú áldozatképzés intakt mechanizmusa, illetve az áldozat. A kollektív gyilkosság eseményei és élményei új típusú szerveződést és figyelmet generálnak, amely az áldozat körül polarizálódik. Itt már nem az ösztönös, a domináns egyedre irányuló közös figyelem-koncentrációról van szó, hanem valami egészen csekély és elemi módon, de csírájában már a jel megjelenéséről, azaz a szimbolikus gondolkodás előszobájáról.

„Azt hiszem, hogy az áldozati mechanizmusnak a jel létrejötte előtti, legelemibb formáit is úgy kell értelmezni, hogy az a figyelem-koncentráció új fokának, az első nem ösztönös érdeklődésnek a felkeltésére alkalmas kivételesen erős eszköz volt. Amint elért egy bizonyos intenzitást, a mimetikus polarizálódás egyetlen áldozaton rögzült. Miután az áldozaton kitombolta magát, az erőszak szükségszerűen csendesedett és béke követte a káoszt. Az erőszak elszabadulása és megnyugvása, a kavargás és nyugalom közötti efféle maximális kontraszt megteremthette azt a kedvező állapotot, mely elvezetett az erősebb érdeklődéshez. Tekintve, hogy az áldozat közös áldozat, ezért abban a pillanatban ő lesz a központ a közösség összes tagja számára. Következésképpen a pusztán ösztönös tárgy, a táplálkozási vagy szexuális tárgy, illetve domináns egyed helyett ott van a közös áldozat teteme, és ez a tetem alkotja ennek az új típusú érdeklődésnek az első tárgyát. [...] Amennyiben az új típusú érdeklődés felkeltődött, annyiban az áldozat átítatódott a krízis megoldása által keltett érzelmekkel. A nagy erejű élmény az áldozat körül kristályosodik ki.” (Girard, 2013b, p. 110)

Tehát jóval a nyelv kialakulása előtt az áldozathoz kapcsolódóan már élmény szinten megjelentek a gondolkodás legelemibb kategóriái, úgymint az előtte-utána, mi-ő(k), ok-okozat, majd pedig a szent és a profán, ami alapján elkezdték strukturálni az időt és a teret, tovább isten és ember stb., amelynek alapja a kettős átvitel, azaz, hogy a közösség az áldozattal hozza asszociatív viszonyba a komplett eseménysort annak kialakulásával, előzményeivel és kimenetelével együtt. Tulajdonképpen az üldözők és az áldozat közötti interakcióról van itt szó. A közösség a krízis során mintegy kitermeli a maga áldozatát, majd a gyilkosságot követő

megbékélés révén újra helyreáll az egység, ami lényegében ekvivalens a teremtés mozzanatával, amennyiben ezt a közösség tagjai egyöntetűen az áldozat személyének tulajdonítják. Tehát a csoport és az áldozat egységet alkot, ugyanakkor el is különül. Az áldozat egyszerre belső és külső elem, ismerős és idegen, felforgató és megbékítő, pusztító és teremtő. Megjelenik a legelemibb jelölő hatás: egyik oldalon az áldozat, szemben a differenciálatlan tömeggel. Ebben a fázisban még nem beszélhetünk strukturalista bináris oppozíciókról, két egyenértékű, egymást jelölő jelről. Ez a szintű komplexitás a fejlődés egy későbbi pontján alakul ki. A spontán gyilkosságot követően még csak a jóval elemibb kivételesség modelljéről beszélhetünk Girard szerint, tehát a mindenki egy elleni felállásról, ami az áldozati rítus, illetve rituális kivégzés alapmintázatának felel meg. Tehát az áldozati mechanizmus már a legprimitív szinten is képes a jelentés legalapvetőbb rétegét létrehozni, valamint jelölő hatást kiváltani, ezzel egyidejűleg pedig az áldozat is egyfajta metamorfózison megy keresztül, amennyiben természetfeletti szakrális lényné, istenségnek kezdi el tekinteni a közösség.

„Mert, az előbbiekből érthetővé válik, hogy az áldozat a közösségből következik, és a közösség az áldozatból következik, először létezik valami olyasmi, hogy belső és külső, előtte és utána, közösség és szakrális. Már megjegyeztük, hogy az áldozat egyszerre tűnik jónak és rossznak, békésnek és erőszakosnak, életnek, amely halált hoz és halálnak, amely életet garantál. Minden lehetséges jelentős elem körvonalazódni látszik a szakrálisban és egyúttal ki is emelkedik, transzcendentálódik általa. Ebben az értelemben az áldozat általános jelölőnek látszik. [...] A jelölő az áldozat. A jelölt a potenciális és aktuális jelenségek sokasága, amit a közösség átvisz az áldozatra, és az ő közvetítő helyzete miatt aztán mindenre. A jel a megbékítő áldozat.” (Girard, 2013b, p. 113)

Az áldozat ezen divinációja mutatja azt, hogy az üldözők a bűnbak mechanizmust vallási tapasztalatként élték meg. Ennek következtében a bűnbak személye szakrális létezővé, lénnyé válik, mivel a közösség neki tulajdonítja mind a destruktív és pusztító, mind pedig a megbékítő és megváltó hatásokat, tehát az áldozat természetfeletti, transzcendens minőséggel ruházódik fel a közösségi észlelésben és későbbi narratívában. Az áldozat ezen divinációja jelenti az archaikus szakrális alapját – hogy az egyszerre valami rettenetes és félelmetes, ugyanakkor csodálatos és megbékítő. Tehát összességében Girard azt állítja, hogy a bűnbak mechanizmus, valamint annak félreértelmezése és félreinterpretálása jelenti az archaikus vallások alapját, amiből képes levezetni (vagy fordított kifejtési sorrendben amire képes

visszavezetni, a tárgyalásmód eltérő az egyes írásaiban) azok alapelemeit, a szakrálist, a rítust, a tabut és a mítoszt, egy szisztematikus fogalmi keretet alkotva (Girard, 1973, pp. 66–67).

Alább ezeket részletesebben is bemutatom, de röviden és összegzésszerűen már ezen a ponton is érdemes ismertetni Girard meghatározásait. A *szakrális* definiálása a legproblémásabb, mivel ennek alapeleme a minden nyelviséget megelőző élményfaktor. Ennek alapja a kettős átvitel, azaz, amikor a tömeg mind a káoszt és a krízist, mind pedig a megbékélést és a rend helyreállítását a bűnbaknak tulajdonítja, aki így egyszerre ördögi és áldásos, de összességében mégiscsak inkább pozitív figura, mivel neki köszönhető az új rend. A közösség szempontjából az áldozat valami rajtuk túlmutató erővel rendelkezik, transzcendens, akinek a hatalma van az élet és a halál felett, és aki bármikor képes elpusztítani az egész közösséget, de meg is tudja menteni azt. Tehát itt pszichológiai folyamatokról, projekcióról, és azok hatásainak kézzelfogható megtapasztalásáról van szó. Így Girard szakrális fogalma az emberi elme működésére alapoz, nem pedig valamilyen metafizikai koncepcióra épít. Amíg a rosszakaratú és a megbékítő átvitel kellően magas hatásfokkal működik, addig a szakrális is megtartja az erejét, ami így nem irracionalitást jelent, hanem egy racionálisan is leírható mechanizmust, de magának a tartalomnak, illetve az élménykomponensnek a körvonalait aligha lehet kifejezni nyelvi eszközökkel, mivel az, hogy ki, mit és mikor tekint szakrálisnak, hogy az mit is jelent, az kultúránként óriási eltéréseket mutathat és mutat is. Tehát a „*szakrális azon emberi vélelmek összegzése, melyek a mimetikus válság eredményeképpen megjelent megbékítő áldozatra összpontosuló kollektív átvitelből erednek*” (Girard, 2013b, p. 55).

A *tabuk és tiltások* fő funkciója, hogy megelőzzék a mimetikus krízis újbóli kitörését. Minden olyan viselkedés és tárgy tiltott, ami alkalmas lehet rivalizálás gerjesztésére, mindazok a „bűnök”, amelyekkel a helyettesítő áldozatot vádolták az eredeti krízis kapcsán, tiltottá válnak a közösség tagjai számára. Tehát ami összeköti a sokféle tiltást és tabut, a legszigorúbbaktól a legenyhébbekig, az Girard szerint nem más, mint az antimimetikus karakter.

A *rítusok* a bűnbak mechanizmus és az alapítógyilkosság közösség általi kontrollált és időszakos megismétlése a béke és a rend helyreállításának a céljából, tulajdonképpen a kezdeti kollektív gyilkosság lehető legpontosabb újrájátszása, leutánczása a megbékítő hatás újbóli kieszközlése végett. Amiről itt lényegében szó van, az tulajdonképpen a diffúz erőszak megelőzése, megzabolázása, illetve elvezetése egyfajta kevésbé fenyegető, kontrollált erőszakkal, ami az áldozatban csúcsosodik ki (Girard, 1977, p. 285).

A *mítoszok* pedig a bűnbak mechanizmus és a kollektív erőszakot ábrázolják a lincselő tömeg aspektusából. Tehát a mítoszok a közösség nézőpontját reprezentálják, amelyben az áldozat mindig bűnös, valamilyen módon kívülálló, de kapcsolódik a csoporthoz, valamint

felfordulást okoz, de nem tisztán gonosz vagy rossz szándékú, ugyanakkor mégis valahogyan vétkes bizonyos dolgok elkövetésében, így az erőszakátétel mindig legitim. Tehát a mítosz a kollektív erőszakátételnek a tömeg nézőpontjából való interpretációja, amelyet a kettős átvitel vezérel, így a mögöttes szociálpszichológiai mechanizmusok rejtve maradnak, ezáltal pedig félreértelmezésről van szó (Girard, 2014a, pp. 78–79).

Amiért szükségesnek tartottam ehelyütt, még Girard meghatározásainak részletesebb bemutatása előtt áttekinteni ezeket a fogalmakat, annak oka az, hogy felhívjam a figyelmet a mimetikus valláselmélet két fontos aspektusára. Az egyik, hogy ebben a magyarázati modellben a vallási jelenségnek alapvetően értelmező jellege van. Ez módszertani szempontból azt jelenti, hogy noha Girard egy tényezőre redukálja a vallás alapelemeit és azok sokféleségét, illetve deduktív módon érvel, de ez korántsem jelenti azt, hogy a mimetikus elmélet statikus és merev leírás, amely ne engedne teret a vallási jelenségek sokféleségének. Éppen ellenkezőleg, pont, hogy a magyarázati modelljének az egyik leglényegesebb aspektusa az interpretációk variabilitása és kombinációs lehetősége, így a mimetikus valláselmélet egy dinamikus értelmezési keret, amely a vallási jelenség sokféleségét igyekszik szisztematizálni.

„Én valójában egy eseménysort írok le, amely mindig többé-kevésbé ugyanolyan, de ennek semmi köze nincs semmiféle doktrínához, öntőformához, vagy bármiféle gondolati gyűjtőedényhez. Valójában a vallásos jelenség olyan *modellje* a kérdés, amely bizonyos összefüggéseket biztosan a helyükre tesz, melyek megfelelnek valódi jelenségeken megfigyelhető tényezőknek; de a modell megengedi, hogy végtelenül sok variáció létezzen, mert amit leír, az soha nem konkrétan megfigyelt esemény – inkább éppen az alapvető és megalapozó félreismerés maga. Ez a fajta félreismerés nem csak magának a különözésnek nyit utat, a vallási és kulturális megkülönböztetésnek, de a vallás konkrét megjelenési formái végtelen sokféleségének is. Az egész elmélet arra épül, hogy a vallási jelenségnek *értelmező* karaktere van a megalapozó esemény vonatkozásában. Amikor a bírálók azzal vádolnak, hogy a vallási jelenség rendkívüli sokféleségét kényszerzubbonyba akarom gyömöszölni, éppen ezt az interpretáló jelleget nem látják – az értelmezés szükségszerűen ferde, de ezt az elferdülést nyomon lehet követni, meg lehet vizsgálni.” (Girard, 2013b, p. 56)

Ebből következik és válik érthetővé a másik nagyon fontos szempont, mégpedig az, hogy Girard valláselméleti koncepciói alapvetően az emberi viselkedés magyarázatán alapulnak, és nélkülözik a metafizikai jelleget. Tehát, ha a mimetikus elméletet egészében nézzük, akkor az elsősorban és fundamentálisan az emberi viselkedés és kapcsolatok elmélete, a mimetikus valláselmélet pedig ezen belül az áldozati mechanizmussal kapcsolatos tartományt jelenti. Girard mimetikus elméletének szempontjából a vallás a mimetikus viszonyok félreértelmezésének egyik nagyon korán megjelent formája, ami ilyen értelemben nem különbözik a többi, szintén a mimetikus kapcsolatok félreértelmezésén alapuló intézménytől. Jean-Michel Oughourlian szavaival:

„Más szavakkal az ön elmélete elsősorban nem a vallás elmélete, hanem az emberi viszonylatok elmélete, és az áldozati mechanizmus szerepének elmélete e kapcsolatokon belül. A vallás elmélete egyszerűen egy különösen nevezetes vetülete a mimetikus viszonylatok alapvető elméletének. A vallás így a mimetikus viszonylatok félreértelmezésének egyik formája, ahogy a modern pszichológia a másik formája, továbbá az etnológia, a filozófia, stb.”
(Girard, 2013b, pp. 56–57)

Tehát az archaikus vallások az áldozati mechanizmus félreértelmezéséből alakulnak ki. A lincselő tömeg végig abban a meggyőződésben van, hogy valami külső, transzcendens erő irányítása alatt állnak. A valóságban azonban a feldühödött tömeg a kollektív erőszak által előidézett hisztérikus állapotban van, amiből a kiutat egy önkényesen választott áldozat eliminálása jelenthet²³. A kettős átvitel, amelynek során a közösség az áldozatra vetíti ki előbb a mimetikus válságot, majd pedig a gyilkosságot követő megbékélést, termeli ki a tiltásokat, a rítusokat és a mítoszokat. Ez jelenti minden interpretáció, így a vallás alapját is. Az emberi viselkedést korántsem az objektív valóság vezérli, hanem az események értelmezése és interpretációja. A kettős átvitel pedig olyan bőséges mátrixát adja a lehetséges jelentéseknek és értelmezéseknek, hogy a vallásos gondolkodás az interpretáció kialakulása során ebből bármelyik elemre építkézhet. A kettős átvitel, azon belül is a megbékülési átvitel teszi szakrálissá az áldozatot. A rituális gyakorlatok, kultúránként eltérő formában ezt a megbékülést igyekeznek kieszközölni, amelynek a vallásos gondolkodás szempontjából szerves és összetartozó elemei a kollektív gyilkosságot megelőző felfordulós szakasz, majd pedig az azt

²³ Ezen a ponton, miszerint a vallás emberi projekció, Girard elmélete nagyon hasonlít Feuerbach valláskritikájára. Azonban Girard biblíamagyarázata okán élesen elkülönül Feuerbach koncepciójától.

követő megbékélés. A konkrét élmény és tapasztalat szintjén a kettő feltételezi egymást, egymásból következnek, így elválaszthatatlanok. A rítus és az áldozat összekapcsolódik a szakrálissal. Már eleve maga a megalapozó gyilkosság is sokféleképpen megtörténhet, amiben nagy szerepe van az esetlegességnek és a fizikai környezetnek is. Például egy olyan ősi közösségben, ami víz közelében élt, az alapítógyilkosság megtörténhetett úgy is, hogy a tömeg a vízbe lökte az áldozatot, vagy egy magaslati élőhelyen a mélybe taszíthatták a magára marad bűnbakot. Más esetekben – amikor sem víz, sem pedig magasabb szintkülönbség nem volt található a közelben –, akár pusztá kézzel is kivégezhatték az áldozatot, vagy pedig köveket dobtak rá, ami végül összezúzta az illetőt. Girard szerint ezek lehettek az első sírhalmok: ugyanis a kövek maguktól is valamilyen piramisszerű formában rendeződnek el, így ezt gyakorlatilag nem kellett „feltalálni”, de már önmagában alkalmas lehet a figyelem irányítására és az események jelölésére, a káosz és a megbékülés áldozat holttestéhez kötődő reprezentálására. Ily módon az alapítógyilkosságra reflektáló mitikus narratívákban számos elem eltérhet és végtelenül sokféle elbeszélés lehetséges, de bizonyos dramaturgiai mintázatok rendre megismétlődnek (Girard, 2013b, pp. 93–94).

Ugyanakkor egy igen szembeötlő paradoxonnal állunk szemben, ugyanis a tiltások és a rítusok között komoly ellentmondás feszül, amennyiben az előbbi óva int számos olyan viselkedéstől, magatartástól és cselekvéstől, amelyek kifejezetten elő vannak írva a rítusokban. Tehát, ahogyan az talán már a tiltás és a rítus Girard általi meghatározásának tömör áttekintésekor kitűnhetett, a rítus az alapítógyilkosság, ezzel együtt a mimetikus krízis újrajátszása, míg a tiltások célja éppen az, hogy gátat vessen minden olyan viselkedésnek és cselekvésnek, amely efelé mutat. Girard szerint elmélete képes feloldani ezt az ellentmondás, ami így csak látszólagos. A kulcs a kettős átvitel. Girard vallásfenomenológiájában mind az előírások, mind pedig a rítusok célja a kollektív gyilkosságot, a krízist követő béke elérése, illetve fenntartása. Az előírások ezt direkt módon teszik, amennyiben tiltanak minden olyan cselekvést, illetve tabusítanak minden olyan dolgot, amely alkalmas lehet (és a múltban apropója is volt) a rivalizálás és mimetikus krízis gerjesztésére. A rítusoknak pedig az áldozati megoldás kiprovokálása, az indulatok mederbe terelése a célja. Tehát mindkét intézménynek ugyanaz a funkciója, a szociális harmónia biztosítása, csak más-más eszközzel.

Amíg a kettős átvitel eredeti kontextusában, a lehető legteljesebb fokozaton működik és fejti ki hatását, tehát elsősorban a vallás kialakulásának kezdeti fázisaiban, ez az ellentmondás akár fel sem tűnik, mert mindent a megbékítő átvitel szempontjából értelmeznek. Azonban ahogyan távolodunk az időben a megalapozó gyilkosság eseményeitől, úgy halványodik a rítus eredeti funkciója, valamint az áthagyományozódás és az interpretáció is változik attól függően,

hogy a megalapozó események és a kettős átvitel által megképződő jelentések mátrixából melyik elemre fixálódik. Tehát a vallásos gondolkodás is járja a maga racionális fejlődési útját, evolúcióját, amelynek során igyekszik lekerekíteni a belső ellentmondásokat. Ez együtt járhat bizonyos tiltások enyhítésével és a rítusok szelídebb formába való átalakulásával, amelyek már végleg elszakadnak az eredeti kontextusuktól. Tehát a vallás kezdeti szakaszától kezdve folyamatosan alakul, racionalizálódik és idővel más logika mentén újjá is szerveződik, mígnem az eredet már teljesen a mitikus ősidők homályába vész. Éppen ezért még a legősibb emlékek is csak közvetettek, amelyek ráadásul szisztematikusan félreinterpretálják a megalapozó gyilkosságot, de mégiscsak visszafejthetőek a mimetikus erőszak és a kettős átvitel mentén, noha már ez a mechanizmus sem működik úgy, ahogyan egykoron, így módszertanilag ez sem jelent közvetlen kapcsolatot a vizsgált eredettel. Ugyanakkor ezekhez a mechanizmusokhoz hasonló jelenségek és folyamatok a mai világban is megfigyelhetők, és még ha nem is azonosak teljesen az ősi állapotokkal, de annyira azért hasonlatosak, hogy belőlük kiindulva lehessen következtetni és belátásokat nyerni a vallás formái mögött megbúvó „ősi titokról”, jelenségről. Jean-Michel Oughourlian újabb lényegretörő összegzését idézve:

„Az ön álláspontja tehát az, hogy a saját világunkban is lehetséges olyan jelenségeket találni, amelyek *kellően hasonlóak* hozzá, hogy a vallás formái mögött feltételezett jelenség némi megértését biztosítsák, de *annyira azért nem*, hogy vele azonosnak tekintsük. Társadalmunkban az efféle jelenségekhez mindig egyfajta félreértelmezés kapcsolódik, amely teljes velejárója. Ezért ha azt a következtetést vonjuk le, hogy a »bűnbak-mechanizmusok nem képesek megalapozni az emberi kultúrát« akkor félreértjük az elméletet. A bűnbak-mechanizmus a közmondásos freudi jéghegy csúcsához hasonlít – a bemerülő rész az, ami sokkal fontosabb. De ami itt alámerítve marad, az nem az egyéni vagy kollektív tudatalatti, hanem inkább az emlékezeten kívüli történelem, helyesen szólva egy olyan diakronikus (történeti) dimenzió, amely a kortárs gondolkodás által megközelíthetetlen marad.” (Girard, 2013b, p. 46)

Ehhez a „bemerülő részhez” a vallás jelenségének a tanulmányozása révén lehet közvetetten hozzáférni Girard szerint, így a már sokat idézett harmadik fő művében, amelyben először fejti ki az elméletét a maga teljességében, összehasonlító vallástudományi és etnológiai fejtegetésekkel kezdi a gondolatmenetét. Az úgynevezett „megalapozó antropológiát” a tiltások és rítusok elemzésével kezdi, amiből deduktívan következtet a vallás alapjaként tételezett

áldozati mechanizmusra. Ebből levezeti az archaikus szakrális létrejöttét, ami egyben a szimbolikus gondolkodás kialakulásának nulladik mozzanata, így a kulturális különbségtevés alapja is. Az bűnbak mechanizmusra alapozva szisztematizálja Girard a valláselméletét, amelynek egyik legfontosabb eleme a helyettes áldozat. Feltételezése szerint ennek különféle rituális és gyakorlati variánsaiból jön létre a kultúra és születnek meg az intézmények. A vallás kialakulása egybefonódik az emberré válás folyamatával, így a vallás elmélete összekapcsolódik az evolúciós elmélettel. Girard hipotézise szerint az ember hipermetimizmusa a kooperáció és tanulási készségek mellett olyannyira felfokozta a csoporton belüli agressziót is, hogy az szétfeszítette a dominancián alapuló állati társas szerveződést, ami szelekciós nyomásként hatott. Meglátása szerint azok az előemberi csoportok maradtak fenn, amelyek sikeresen tudták kezelni a belső agressziót. Ezt nem tudatosan operáló pszichológiai mechanizmusok tették lehetővé – amelyik csoport a bűnbak mechanizmus révén egy spontán áldozat megölésével úrrá tudott lenni az erőszakos krízisen, elindult az emberré válás hosszú útján. Tehát az állati és az emberi társadalom közötti szakadékot az áldozati mechanizmus nyomán bekövetkezett alaptó gyilkosság jelenti, így konkrét történeti eseményhez köthető az átmenet kezdete. Azonban ehhez nincs közvetlen hozzáférésünk, de a vallás legősibb elemeinek az összehasonlító vizsgálata révén arra belátásra jutott Girard, hogy a szakrális, a tiltások, a rítusok és a mítoszok mind-mind a mimetikus erőszak körül gravitálnak, az alapítógyilkosságból következnek annak jól leírható reflexióiként (Girard, 2013b, pp. 43–53). Ennek a gondolatmenetnek a túlnyomó részéről már részletesebben is volt szó, így jelen alfejezet végeztével nem maradt más hátra, minthogy egy-egy címszó alatt kissé részletesebben is, de az önismétlés minimumra szorításával bemutassam Girard tiltásról, rítusról és mítoszlól alkotott koncepcióit.

Tabuk és tiltások

Nem ismerünk olyan kultúrát, amelyben ne lennének tiltottak bizonyos viselkedések és tárgyak. Mai szemmel számos tiltás és tabu abszurdnak tűnhet és megmosolyogtat. Ezek a tiltó szabályok olyan sokfélék, hogy számos kutató úgy véli, nem lehet közös nevezőre hozni azokat. Igen elterjedt és mára már bevett álláspont, hogy minden tiltás a maga kultúráján belül nyeri el a jelentését és értelmét.

Ugyanakkor a kultúrák, bennük a tiltások is kialakultak valahogyan. Aligha merész az a kijelentés, hogy ez összefügg valamilyen ösztönös, elemi viselkedéssel. A köznyelvben is arra az emberre mondjuk, hogy kulturált, aki képes uralkodni az ösztönein és a vágyain, ez pedig szorosan összefügg az agresszió szabályozásával. Girard szerint ez az a pont, a mimetikus

erőszak, ahol minden tiltás összeér. Nincs olyan kultúra, ami ne foglalkozna csoportos együttéléssel és ne szabályozná valahogyan az erőszakos viselkedést. A modern ember, illetve társadalmak számára már rendelkezésre állnak azok az intézmények és civilizációs vívmányok, eljárások, amelyek rendezik az erőszakos ügyeket, valamint szabályozzák a viselkedést, mind belülről azok interiorizálása révén, mind pedig külső tekintély által. A mai ember képes elvontan gondolkodni az agresszióról. Ezzel szemben a primitív emberek sokkal közvetlenebbül tapasztalták meg az agressziót, lesarkítva azt is lehet mondani, hogy annak gyakorlati oldaláról a tapasztalat szintjén alaposabb ismeretük volt önnön természetükről, mint a mai embernek. Tehát nem konceptualizálták az erőszakot, hanem praktikus és pragmatikus módon kezelték, az ok-okozati összefüggések gyakorlati dimenziójára koncentrálnak a csoport, mint kontextus felől viszonyultak hozzá. Egy olyan környezetben, ahol nem felügyelték karhatalmi szervek a közösség békéjét, gyakorlatilag a legapróbb konfliktus is beindíthatta a bosszú végtelen láncolatát, tehát a mimetikus erőszak valódi fenyegetést jelentett az egész csoport számára. Ezért egy összetűzés sohasem volt két személy magánügye, mert a mimetikus krízis fenyegetése Damoklész kardjaként ott lebegett az egész csoport fölött (Girard, 1977, pp. 14–20).

Felmerül a kérdés, hogy mi az, ami képes ilyen konfliktust generálni? Itt érdemes visszaidézni Girard mimézis fogalmát. Bizonyos esetekben, amikor az elsajátítás utánzása olyan dolgokra is kiterjed, mint az élelem, szexuális partnerek, vagy valamilyen egyéb, korlátozottan hozzáférhető dologra, akkor az mindig a rivalizálás kitörésével fenyeget. Tehát azok a viselkedések, gesztusok és tárgyak lesznek tiltottak, amelyek alkalmasak a reciprok, kölcsönös erőszak, a bosszú láncreakciója révén pedig az egész közösséget fenyegető diffúz gerjesztésére. Persze a külső körülmények, úgymint természeti csapások, járványok stb. is gyakori toposzok a vallásban, de amire ezzel kapcsolatban Girard felhívja a figyelmet az az, hogy ezek nem önmagukban jelennek meg a vallásos gondolkodásban, hanem valamilyen büntetésként azért, mert valaki megszegte egy tiltási parancsot. Vélekedése szerint erre az asszociációra az ad okot, hogy a külső csapások éppúgy képesek berobbantani a mimetikus erőszak lavináját – például szárazság idején korlátozottabb az élelemforrás, ami fokozza a versengést –, mint a tisztán csoporton belüli folyamatok. Tehát így vagy úgy, de a tiltások elsődleges funkciója a csoportra leselkedő veszélyek prevenciója és hatástalanítása, ami elsődlegesen az intraspecifikus agresszió, ami pedig az elsajátítási mimézisből eredeztethető. Így Girard szerint minden tiltás és tabu közös nevezője az antimimetikus karakter, amiben az reprezentálódik, ahogyan a primitív ember felismerte az erőszakban az utánzásos jelleget, a kölcsönösséget és a szimmetriát, amelyet lehetőleg igyekezett elkerülni. Jóllehet, ez a

felismerés ilyen értelemben mélyebb, mint amit a mai társadalomtudományok nyújtanak, de a tiltásokban megjelenő ismeret távrolról sem formálódott elméletté, legfeljebb a szakrális gonosz megnyilvánulásaként vagy a feldühödött istenség büntetéseként artikulálódik. Tehát a primitív emberek sem ismerték fel, hogy a mimetikus viselkedés húzódik meg a háttérben.

Mivel a tiltások valami konkrét tapasztaláshoz – a mimetikus erőszakhoz és annak terjedéséhez – tartoznak, így még a legabszurdabb szabályok is értelmet nyernek és beilleszthetők a mimetikus valláselmélet modelljébe. Ugyanis a racionalitás nem ott ragadható meg, hogy az adott tiltás mennyire evidens vagy abszurd egy külső nézőpont alapján, hanem ott, hogy a szabály megszegése, irányuljon az bármire is, ténylegesen negatív következményekkel járhat a csoport életére nézve, amennyiben az áthágás alkalmas lehet a mimetikus erőszak gerjesztésére. Tulajdonképpen a tiltások mindegyike elhelyezhető egy skálán, ami Girard szerint a mimetikus erőszak fertőzésszerű terjedésének felel meg.

„Összegezve, a tiltott tárgyak először is azok, melyek mimetikus versengés kipattanásához vezethetnek, aztán következnek a viselkedésmódok, melyek az előrehaladottabb erőszakos fázisokra jellemzők, végül az egyének, akiknek látszólag olyan »szimptómáik« vannak, amelyeket elkerülhetetlenül fertőzőnek gondolnak, mint az ikrek, a beavatás folyamatában levő fiatalok, nők a menstruációs ciklusban, vagy a betegek és halottak, akiket időlegesen kiiktatnak a társadalomból.” (Girard, 2013b, pp. 31–32)

A mimetikus erőszak gravitációs terében így összefüggésbe hozhatóak a különféle tárgyakra és dolgokra, például ételekre, italokra, fétisekre stb. vonatkozó tabuk az utánzásos versengésre jellemző magatartásformák tiltásával, majd pedig a potenciális bűnbakok csoportjai kerülnek tiltás alá, akik olyan értelemben fertőzőek, hogy őket tartják felelősnek a mimetikus krízisért. Ugyanakkor a vallás másik alapeleme, a rituálé meg nagyon sok esetben pont, hogy ezzel ellentétes attitűdöt képvisel, és kisarkítja, úgymond premier plánba hozza mindazt, amelyet a tiltás parancsa igyekszik megelőzni.

Rítusok

A rítusok kapcsán tulajdonképpen ugyanazon alapkérdések és módszertani problémák merülnek fel a tudományos vizsgálódás során, mint amelyeket jelen főfejezet elején ismertettem. Nem pusztán a rítusok, de mondhatni, hogy maguk a „rítuselméletek” is majdnem olyan sokfélék, mint a vizsgált jelenség maga. Éppen ezért nagyon nehéz eligazodni az

elméletek útvesztőjében, egy alfejezet alegységében még ezek áttekintése is különösen irreális lenne. Ugyanakkor a rítusok tudományos megközelítéseinek halmazában vannak beazonosítható irányzatok (Bell, 1997, pp. 1–2). Ezek lehető legtömörebb áttekintését azért tartom indokoltnak, mert ez igen jelentős területe a vallástudománynak, így a mimetikus valláselmélet általános szintű kontextualizálásához elengedhetetlen. Az egyes megközelítésekhez számos (klasszikus) szerző sorolható, akiknek az életművével párhuzamba állítható Girard elmélete, így az egyes kutatókkal való összevetés evidens, ez azonban jelen dolgozat keretein messze túlmutató vállalkozás volna. Így ezekre a szerzőkre csak utalás szintjén fogok hivatkozni ebben a szakaszban, egy specifikusabb összevetésre e főfejezet végén kerül majd sor.

A legkorábbi vallástudományi elméletek a vallás, és éppúgy a rítus történeti gyökereit, kialakulását kutatták, tehát az eredet-orientált megközelítés tekinthető a legkorábbi koncepciók alapállásának. Ahogyan arról már szintén volt szó a fejezet bevezetőjében, a legtöbb esetben a fejlődéselméleti modell alapján igyekeztek magyarázni a rítusok kialakulását és történeti fejlődését. Viszonylag korán került az áldozat jelensége, illetve gyakorlata az érdeklődés homlokterébe, ami Girard valláselméletében is központi helyet foglal el. Az áldozat valamilyen formában minden vallásban jelen van, így könnyen érthető, hogy a vallást kutatók kiemelt figyelmet fordítottak annak tanulmányozására. Például William Robertson Smith szerint az áldozat mögött az közösség és az istenség közötti egység megteremtése iránti vágy húzódik meg. Meglátása szerint az áldozati rítus központi helyet foglalt el az archaikus közösségekben, koncepciójában ez a vallás legfontosabb dimenziója. Úgy vélte, hogy az ember és a totemállat között rokoni kapcsolat állt fenn. A totemállat szent, és a vére által az istenséghez tartozik, feláldozásával kötelék jön létre az emberek és az istenek között. Számára az áldozat egyfajta kommunikáció. A totemizmust a vallási fejlődés egy korai szakaszának tartotta. Tehát elmélete szerint a rítus fő funkciója, hogy létrehozza és összetartsa a társadalmat. Robertson Smith elmélete nagy hatással volt Sir James Frazer-re, Émile Durkheim-re és Sigmund Freud-ra is (akiknek a vallásról alkotott koncepcióival nagyfokú párhuzamot mutat Girard elmélete). Frazerre azért, mert ő tovább gördítette és kiterjesztette az áldozati rítussal kapcsolatos meglátásait. Durkheim esetében a rítus, illetve a totemizmus szociális funkciójának hangsúlyozásában, míg Freud-nál az emberi viselkedés mögött meghúzódó vágyak és motivációs tényezők, az irracionalitás szerepének az aspektusában érhető tetten Robertson Smith hatása (Bell, 1997, pp. 4–5).

Sir James Frazer fő művében, *Az aranyágban* fejtette ki a vallással és a rítussal kapcsolatos nézeteit. Úgy vélte, hogy a kultúra eredetét a rítusok révén lehet megragadni.

Rendkívül sok, a primitív népekről és azok szokásairól szóló leírást és beszámolót vizsgált. Az összehasonlítás révén egy a rítusok kapcsán egy általános mintát vélt felfedezni: egy pap-király vagy istenség halálának és feltámadásának a toposzát. Ez a személy az egész közösséget és annak jólétét jelképezi és biztosítja, kapcsolatban áll az istenekkel, idővel maga is megistenül a közösség szemében. Személye különleges életerő és termékenységű erő birtokosa, ami a test öregedésével hanyatlik és gyengül. Ezért kulcsfontosságú a közösség szempontjából, hogy megújítsák ezt az erőt, biztosítva ezáltal a jólétet és a termékenységet. Ennek eszköze a rituális áldozat, így az mint az istenekkel való kommunikáció és egységre való törekvés jelenik meg Frazer elméletében is. Úgy véli, hogy az áldozati rítus jelenti minden mítosz és vallás alapját, amelyek a kulturális evolúció későbbi fázisai. Szerinte először a mágikus, majd a vallásos, végül pedig a tudományos gondolkodás jelent meg az emberiség történelme folyamán (Frazer, 2005, pp. 18–19).

A rituális viselkedés funkcionális megközelítése szempontjából is megkerülhetetlen Frazer, Durkheim és Freud munkássága. Az eredet kutatása iránti lelkesedés idővel alábbhagyott, révén, hogy egyik elmélet integritása sem volt kielégítő, módszertani szempontból pedig nem lehetett igazolni vagy cáfolni a hipotéziseket. Így egyre inkább előtérbe kerültek az empirikus megközelítések, és az eredetet kutató átfogó fejlődéseméleti magyarázatok leértékelődtek spekulatív mivoltuk okán. Ily módon az eredetről a funkcióra terelődött át a kutatók figyelme. Így azt kezdték el vizsgálni, hogy mi a rítus szerepe a szociális egyensúly szempontjából, illetve milyen egyéni és kollektív szükségleteket elégít ki. Bronisław Malinowski, illetve az őt követő antropológusok színrelépésével megnőtt az igény a közvetlen, empirikus adatok iránt, így, szemben a Frazer személye által is reprezentált „szobatudós” archetípusával, felértékelődött a terepmunka és a résztvevő megfigyelés. A kutatók a vizsgált csoporttal együtt élve igyekeztek minél részletesebb leírásokat készíteni az közösség mindennapjairól és feltérképezni azt, hogy milyen szerepet tölt be a vallás, a rítus és a mítosz az egyes csoporttagok, illetve magának a csoportnak az életében. A funkcionalista megközelítés a rítusra a szociális és a fizikai környezethez való alkalmazkodás eszközeként, illetve az azok által támasztott kihívásokra adott válaszként tekint. Ugyanakkor, ha a funkcionalizmus célja annak a magyarázata, hogy miért léteznek rítusok egy társadalomban, akkor egy sor fogalmat tisztázni kell, mint például, hogy mi is pontosan a szükséglet, illetve azok kielégítése, mit is jelent pontosan az, hogy egy társadalom megfelelően működik. Logikailag meglehetősen problémás egy jelenség, jelen esetben a rítus magyarázata kizárólag egy adott területen vagy szempontból való hatásossága alapján. Ez a megközelítésmód előfeltételezi az okozatot az ok magyarázatához, ilyen módon körkörös logikai regresszióhoz vezet (Bell, 1997, pp. 23–70).

Hasonlóan a funkcionalizmushoz, a vallástörténeti, illetve a vallásfenomenológiai megközelítés képviselői is éppúgy elutasítják az eredetre vonatkozó fejlődéseméleti koncepciókat, mint hiábavaló hipotéziseket, ugyanakkor a funkcionalizmust sem tartják adekvát magyarázatnak a rítus jelenségét illetően. A legtöbb vallástörténész, olyan vallástudományi klasszikus szerzőket is beleértve, mint Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, Joachim Wach és Mircea Eliade, úgy vélte, hogy a rituális viselkedés a szakrálist jelzi, azt fejezi ki a maga sajátos módján. A vallástörténeti és a vallásfenomenológiai megközelítés szoros összefüggésben állnak. A fenomenológiai dimenzió a vallási tapasztalat univerzális szerkezeti elemeire koncentrál, a történeti dimenzió pedig ezeknek a közös szerkezeti elemeknek a manifestációját írja le, tehát azok konkrét gyakorlati megnyilvánulási formáit a szent és a profán dichotómia tengelyén. Ezen megközelítés képviselőinek nem célja a vallás, a rítus vagy a szakrális definiálása és egzakt magyarázata. Mindazonáltal itt sejlik fel eme irányzat alapvető problémája: a vallásfenomenológusok a jelenség leírásakor alapvetően adotttnak veszik a szakrálist, illetve valamilyen transzcendens erő vagy entitás létezését, aminek a tételezése nélkül szerintük nem lehetséges a vallás jelenségének a megértése, és enélkül a vallástudomány sem művelhető. A vallásfenomenológia szerint a vallást a maga helyén és a maga kontextusában kell értelmezni, amelyet nem lehet valami másra, például traumára, neurózisra, vagy valamilyen gazdasági, politikai tényezőre redukálni (Bell, 1997, pp. 8–12).

Jóllehet, azügyben nincs konszenzus, hogy mi is pontosan a szent/szakrális és a profán, de az általánosnak mondható, hogy ezt a megkülönböztetést veszik alapul a vallástudományban, amikor a rítus, a mítosz és a vallás jelenségét igyekeznek leírni. Noha a szent és a profán közti megkülönböztetést abszolútnak és univerzálisnak tekintik, azonban e dichotómia megnyilvánulási formáit tekintve végtelenül sok variáció lehetséges az kultúrák között, illetve az egyes kultúrákon belül is. Ez a szemléletmód vezet el a strukturalizmushoz, amely a kultúrát a nyelvhez hasonlóan, mint szimbólumok rendszerét értelmezi. A jelek a saját rendszerükben nyerik el jelentésüket és értelmüket, így egy kultúrát, rituális cselekvést, vagy mítoszt a saját kontextusában érdemes vizsgálni és azon belül lehet csak megérteni. Manapság általános az egyetértés abban, hogy a rituálé szimbolikus cselekvés, azonban a referenst illetően, azaz, hogy mire utal önmagán túlmenően, már merőben eltérnek az egyes álláspontok. Vannak, akik szerint a rítus valamilyen transzcendens entitásra, numinózus realitásra, vagy a közösség alapértékeire utal, míg mások a rítust a kurrens társadalmi kapcsolatok szimbolikus kifejeződéseként írják le. Akárhogy is, manapság valláskutatók körében általános a konszenzus, hogy a vallás egy szimbolikus rendszer. A szimbólumot pedig jelentést hordozó jelként definiálják, és mint szimbolikus aktust, így a rítust általános szinten jelentéssel bíró cselekvésként határozzák meg.

Ez a megközelítés széles körben elterjedt a kortárs kulturális antropológusok és etnológusok körében, amely Clifford Geertz vallásfogalmán alapszik, ami szerint a vallás:

„(1) szimbólumok rendszere, amely arra szolgál, hogy (2) erőteljes, meggyőző és hosszan tartó motivációkat és lelkiállapotokat hozzon létre az emberekben, miközben (3) kialakítja a létezés általános rendjének koncepcióit, és (4) ezeket a koncepciókat a tényszerűség olyan aurájába öltözteti, amelyben (5) a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek.” (Geertz, 1994, p. 76)

Geertz funkcionalista megközelítése értelmében a szimbólum lényege a jelentése, ez a jelentés pedig nem más, mint az a koncepció, amelyet a szimbólum hordoz. A szimbólumok által megtestesített jelentések a koncepciók egy olyan rendszerét építik fel, amelynek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az étellel kapcsolatos tudásukat és attitűdjeiket. Ennek a szimbolikus értelemvilágnak a mítosz mellett a rítus is szerves részét képezi, amelyeknek ilyen módon orientáló és kohéziós szerepük van.

A rítusokat számtalan módon lehet csoportosítani funkciójuk, alanyuk, tárgyuk, motivációjuk, céljuk stb. szerint, akárcsak a tér- és időbeliség dimenziói mentén. A rítusok olyan sokfélék, hogy sok kutató elképzelhetetlennek tartja az általános meghatározást vagy már önmagában valamilyen közös eredet, *primordium* pusztá feltételezését is abszurdumnak tartják. Így Geertz definíciójára rezonálva a rítusnak, mint jelentéssel bíró szimbolikus cselekvésnek a kultúraközi összehasonlítása általi meghatározási törekvéseit meddő erőfeszítésnek tartják, mondván, hogy az csak a saját jelentéseinek hálóján belül értelmezhető és helyezhető el. Catherine Bell szerint nem is érdemes olyanról, mint *per se* rítusról beszélni, ez a terminus legfeljebb egy címke. Ehelyett azt a megközelítést javasolja, hogy minden kultúrában a különféle cselekvések között vannak bizonyos kiemelt aktusok, amelyeket rituális cselekvésnek nevezhetünk, de ez mindig szituált, azaz a saját kontextusában értelmezhető, amelyek így feltételes, időszakos és ideiglenes, de tisztán elkülönülő cselekvések (Bell, 2009, pp. 48–54). Ugyanakkor a rítus jelenségének sokféleségében mégis van két olyan fenotípus, az áldozati és az átmeneti rítusok, amelyek olyannyira ősiek és általánosak, hogy annak ellenére, hogy nincs a szertartásoknak egy mindenki által egységesen elfogadott tipológiája, mégis rendre visszaköszönnek az egyes vallások és kultúrák vizsgálata során, megragadva ezzel a kutatók figyelmét, így a mimetikus valláselmélet szempontjából is kiemelt jelentőségűek. Az alapítógyilkosság hipotézise kapcsán az áldozat relevanciája evidens Girard elméletében,

ugyanakkor, meglátásom szerint az átmeneti rítusok szerkezeti meghatározása parallel a mimetikus ciklus koncepciójával. Tehát amire itt utalok az nem más, minthogy az átmeneti rítusok fázisai megfeleltethetőek a mimetikus ciklus egyes szakaszainak.

Az átmeneti rítusok (*rites de passage*) fogalmát Arnold van Gennep vezette be. Megfigyelte, hogy az emberi élet fordulópontjait és az ezekkel együtt járó szociális státusz változását sajátos rituális cselekvések kísérik. Ilyen életesemények, illetve átmenetek a születés, a pubertásból való kilépés a felnőtté válásba, amikor a lányokból asszonyok, a fiúkból férfiak válnak, valamint a házasság és a halál. Van Gennep úgy vélte, hogy ha ezek az átmenetek nincsenek megfelelően szabályozva, akkor olyan bizonytalan helyzetet eredményezhetnek, amelyek veszélyeztetik a társadalmi rendet. Ez könnyen belátható, például, ha arra gondolunk, hogy milyen kaotikus helyzetet eredményezne bármely közösségben az, ha nem lenne egyértelműen meghatározva, hogy ki számít még gyereknek és ki nem, vagy hogy ki kivel áll házassági kötelékben, továbbá, hogy kit tekintenek a közösség részének és kit nem. Tehát egy társadalom működéséhez elengedhetetlen a differenciálódás pontos kijelölése, így az egyik státusból a másikba való átmenet szigorú menedzselése. Van Gennep úgy gondolta, hogy a szezonális átmenetek, mint az évszakok változásával kapcsolatos rituális gyakorlatok is besorolhatóak az átmeneti rítusok kategóriába, mivel – noha a természeti folyamatokról van szó –, de ezek éppúgy hatással vannak a szociális életre, nem is beszélve a természeti és az emberi életciklusok közötti asszociatív viszonyról.

„Az egyén élete bármiféle társadalomban egyik életkorból a másikba, egyik foglalkozásból a másikba történő átmenetekből áll. Ahol az életkorok és a foglalkozások is elkülönülnek, ott ez az átmenet speciális aktusokkal jár együtt, [...]. Az egyén állapotában bekövetkezett minden változás a profán és a szent világ közötti hatások és ellenhatások egész sorát vonja maga után, ezeket pedig szabályozni és felügyelni kell, nehogy az általános társadalomban zavart okozzanak vagy kárt tegyenek. Magából az élet tényéből következik, hogy egyik speciális társadalomból a másikba, egyik társadalmi helyzetből a másikba kell át-lépni: ily módon az egyén élete olyan szakaszok sorából áll, amelyek vége és kezdete azonos rendű egységeket alkot: születés, társadalmi serdülés, házasság, szülővé válás, osztálybeli előrelépés, foglalkozásbeli szakosodás, halál. Valamennyi effajta egység olyan szertartásokkal jár együtt, amelyeknek mindig ugyanaz a céljuk: hogy meghatározott helyzetből egy másik, szin-tén pontosan meghatározott helyzetbe juttassák át az egyént. S mivel a cél ugyanaz, az eszközök is

szükségképpen hasonló, bár nem minden részletben azonosak [...]. Ráadásul sem az egyén, sem a társadalom nem független a természettől, az univerzumtól, s annak is megvan a maga ritmusa, ami szintén visszahat az ember életére.” (Van Gennep, 2007, p. 42)

Számos átmeneti rítus összehasonlítása révén egy jól kivehető mintázatra lett figyelmes van Gennep, amelyben három egymást követő szakasz különböztethető meg. Az első az elkülönítés aktusa, ami kiemeli az egyént a korábbi státuszából. Erre jellemző az egyén, vagy adott esetben a státuszváltás előtt álló egyének egy csoportjának az elkülönítése, ami nagyon gyakran a halál imitálásának a mozzanata kíséri, mivel szimbolikus értelemben megszűnik létezni az a személy, aki eddig volt az illető. A második fázis az átmenet, ami egy köztes állapotot jelent, hiszen az egyén már nem az, aki volt, de még nyerte el az új szociális helyét. Így az átmenetet a „már és a még nem” állapota jellemzi, aminek az értelmében az illető nem része a társadalomnak, így ez differenciálatlan állapot, amelyet a strukturálatlanság jellemez. Erre az időre a rituális folyamat alanyait izolálják. A harmadik állomás pedig a reintegráció fázisa, amikor a beavatás révén az illető elnyeri az új társadalmi státuszát. Tehát az átmenet előtti időszakot a szeparációs rítusok, az átmenet ideje közbeni periódust az átmenet rítusai, az ez utáni szakaszt pedig a reintegrációs, befogadó aktusok kísérik. Az átmeneti rítusok sémájának leírásakor van Gennep bevezeti a *liminális* terminust, amely a latin *limen* = küszöb szóból származik. Ezzel igyekszik elhatárolni egymástól a három fázist:

„S bár az átmeneti rítusok teljes sémája elvileg tartalmazza a preliminális (elválasztó), a liminális (határhelyzeti) és a posztliminális (befogadó) rítusokat, a gyakorlatban e három csoport jelentőség és kidolgozottság tekintetében távolról sem egyenlő.” (Van Gennep, 2007, p. 48)

A *limen*, küszöb kifejezéssel mintha azt szándékozott volna illusztrálni van Gennep, hogy az átmeneti rítus szerkezete hasonlatos ahhoz, mint amikor egy ajtón keresztül átmegyünk az egyik helyiségből a másikba.

Ennek a hármas struktúrának, azon belül az átmenet fázisának és a *liminalitás*nak külön figyelmet szentelt Victor Turner. Ebben a szakaszban a résztvevők egy strukturálatlan közösséget, úgynevezett *communitas*-t alkotnak. A küszöbfázis vagy átmeneti, liminális szakasz azért is különleges Turner szerint, mivel, ha a preliminális és a posztliminális állapotot rendezettnek és strukturáltnak tekintjük, akkor a liminalitás maga az antistruktúra. Úgy vélte,

hogy a struktúra és az antistruktúra váltakozása alkotja az átmeneti rítusok dialektikáját, amelyet kiterjesztett a vallás értelmezésén túlra a komplett társadalmi működés magyarázatára. Van Gennep hatása nyilvánvaló, de ezen a ponton ragadható meg a két koncepció közötti eltérés. Turner az afrikai ndembu törzs körében végzett megfigyeléseire alapozva bevezette a társadalmi dráma fogalmát, amivel a közösség életében folyamatosan gyülemelő és lappangó feszültség nyilvános kitörését és megoldását írta le. A társadalmi drámák szerkezete nagyon hasonlít a van Gennep által körvonalazott mintázathoz. Turner először a szociális harmóniát bomlasztó folyamatok kezdetét, a társadalmi szabályok megsértésének fázisát írja le (*breach*), amely a megosztottság elmélyülésével és a konfliktus terjedésével szociális krízissé (*crisis*) duzzad. Ekkor a közösség vezetői még megpróbálják visszaállítani a rendet különféle intézkedésekkel (*redressive actions*) (például mediáció, döntőbíráskodási, jogi eljárás). Amennyiben ezek eredménytelennek bizonyulnak, akkor beáll a szakadás állapota, viszont, ha sikeresek, akkor ezt követi a reintegráció fázisa (*reintegration*). Turner szerint ez a séma a makroszintű társadalmi változások leírására is alkalmas (Turner, 1979, pp. 466–474).

A mimetikus krízis és az alapítógyilkosság koncepcióját visszaidézve ordító a párhuzam Turner és Girard elméletei között. A társadalmi dráma koncepciójában megfogalmazott struktúra és antistruktúra dialektikája megfeleltethető a differenciálatlanság állapotából a rendezett differenciáltságba való átmenet krízissel terhelt dinamikájának. Egy mimetikus ciklus a közösséget romboló és megosztó konfliktusos szakasszal kezdődik. Ennek intenzitásának növekedésével a rituálé feladata az Girard szerint, hogy elcsatornázza az indulatokat és helyre állítsa a szociális rendet. Ez az eljárás egy rendkívül veszélyes anyagokkal dolgozó laboratóriumhoz hasonlítható, ahol elég egy rossz mozdulat és bekövetkezik a katasztrófa. Egy ilyen kontextusban a legapróbb figyelmetlenség vagy félresiklás is beláthatatlan következményekkel járhat. Így elengedhetetlen a közösség egyöntetűsége és a teljes kontroll, hogy a rituálé a kívánatos eredménnyel végződjön. Ez pedig Girard szerint az áldozatot követő megbékélés. Ahogyan arról korábban részletesebben is volt szó az emberré válás kapcsán, nem minden közösségben történt ez meg, de amelyekben igen, ott a spontán alapítógyilkosság eseményeit az időről-időre fellépő krízisekkor – amikor az elsajátítási mimézis már veszélyeztette a szociális rendet – a korábbi válság tapasztalatai alapján elkezdtek leutánozni, hogy újra kieszközöljék a megbékítő hatást, amely cselekvés idővel ritualizálódott. Ilyen értelemben a rítus nem más, mint „parancsolt mimézis”. Az a körülmény, hogy az áldozat valamilyen formában minden vallásban megjelenik, azt jelenti Girard számára, hogy a krízis és a rituális áldozat között valamilyen összefüggés van, mégpedig az, hogy ez utóbbi jelentette a múltban a szociális válságot megoldásának eszközét.

„De a vallásos rendszerek vizsgálata arra a következtetésre sarkall, hogy (1) a mimetikus válság mindig fellép, (2) hogy a »mindenki egy áldozat ellen« megoldás a norma-teremtő a kultúra szintjén, és (3) hogy ezen túl ez a normatív megoldás, mert a kultúra szabályai ebből sarjadnak ki.” (Girard, 2013b, p. 40)

A rituális áldozat alighanem az egyik legtalányosabb vallástörténeti jelenség, amelynek magyarázata már a vallástudomány kialakulása óta foglalkoztatja a kutatókat. Edward Burnett Tylor szerint az áldozat fő funkciója a kiengesztelés, a természetfeletti erők vagy istenségek jóakarátának a kieszközlése. Így az áldozat kezdetben egyfajta ajándék vagy felajánlás, amivel igyekszik a felajánló az istenség kedvében járni és végsősoron lekötelezni, hogy az viszonzásképpen kedvezően járjon el. Az áldozat motívumai emellett a hódolat, mivel itt egy alá-fölé rendeltségi viszonyról van szó. Az áldozat ugyanakkor lemondás is, ami megnyilvánulhat valamiről való lemondásként, azaz önmegtartóztatásként, amennyiben pedig a saját életéről mond le, vagy azt ajánlja fel a szertartás végrehajtója, akkor önfeláldozásról beszélhetünk. William Robertson Smith a rituális áldozat közösség képző és összetartó funkcióját emeli ki. Emellett még számos funkcionális, szociális és pszichológiai aspektusát lehet leírni az áldozatnak, mint például a vezeklés, a bűnhődés, a katarzis, megtisztulás, testcsonkítás, illetve az erőszak elhárítása (Livingstone, 2021, pp. 128–129).

Az áldozati rítusnak számos formája és aspektusa van, de Girard szerint ezek mindegyike visszavezethető az alapítógyilkosságra és a kettős átvitel mechanizmusára. Persze léteznek erőszakmentes rituálék is. A mimetikus valláselméletben rítus jelenségének esetében egyfajta skálaszerűségről lehet beszélni, amely igyekszik összegző értelmezést kínálni a rituálé variációinak fokozataira, amelynek egyik végpontját a brutalitás és a széthullás, a másikat pedig a megbékélés és megnyugvás jelenti. Girard szerint az kell megérteni, hogy a primitív emberek vallásos gondolkodásában a szimmetrikus erőszak és az újbóli harmónia, tehát a krízis kezdete és a megoldást jelentő áldozat, illetve megbékélés összefüggének, egymást feltételezik. Tehát a közösség konfliktusos széthullása és annak szociális együttműködéssé való átalakítása szervesen összetartoznak. Azonban a rituáléknak is megvan a maga evolúciója, így idővel jelentős átalakuláson mehetnek keresztül, azonban a kettősség és a szimmetria továbbra is megmaradnak, csak immár „letisztult, szerlíd”, erőszakmentes formában.

„Abból a célból, hogy a szociális harmónia érdekében reprodukáljuk a mimetikus krízis tanpéldáját, a történet újrájátszásából fokozatosan ki kell üresíteni a valódi erőszakot, és csak »tisztá« forma élhet tovább. Elég csak néhány ilyen formát megfigyelni, hogy arra a következtetésre jussunk, hogy mindig a kettősségekről szólnak, azaz partnerekről a kölcsönös utánzásban; a legabsztraktabb rituális táncok modellje mindig ellentétpárok találkozása, jóllehet már teljesen »esztétizálódott« formában.” (Girard, 2013b, p. 33)

Girard számára az alapítógyilkosság nem csak a vallás, hanem a kultúra és az intézmények eredetét is jelenti. Ennek a kulcsa az, hogy a kettős átvitel és az áldozat a jelentések és az asszociációk olyan bőséges mátrixát nyújtja, hogy annak egy szinkron momentumára vagy aspektusára koncentrál a vallásos gondolkodás. Az áldozat összekapcsolódik a szakrálissal, amely egyszerre hatalmas, félelmetes és pusztító, de ugyanakkor jóakarató és csodálatos is. Tehát a vallásos értelmezés hol az áldozat rossz, a szakrális sötét oldalát hangsúlyozza, hol pedig a megbékítő aspektust és a jó oldalát. A lényeg a különbözetlenségből a különbségek rendszerébe, a differenciálatlan káoszba a rendezett kozmoszba való átmenetben rejlik, tehát a kirekesztés általi különbségtevés aktusában mind szó szerinti, mind pedig átvitt értelemben.

„Ha valaki megértette a megalapozó mechanizmust, és hogy a szakrális szükségszerűen azok szemszögéből van értelmezve, akik előnyeit élvezik, nyilvánvalóvá válik, hogy az egyik felfogás éppen annyira lehetséges, mint a másik. [...] a vallásos felfogás hajlamos jókora elemeket kizárni az interpretációjából; az átvitelek kettősségéből csak a szemben álló aspektusok egyikét tartja meg, és a különösen komplex jelenség egyetlen metszetére koncentrál. A kettős átvitel miatt az áldozat gyakorlatilag határtalanul sokféle jelölőképesség forrása. A vallásos gondolkodás nem képes sem felölelni az ennyire szerteágazó jelentéstömeget, sem megszabadulni tőle; ezért válogat a jelentések összességéből, és ez különböző irányokba kormányozza a belőlük következő vallásos rendszereket. Ebben látom az intézményi variálódás forrását. A vallásos gondolkodás a különözés stabilitását keresi; az egész művelet egyetlen szinkron momentumára koncentrál és kihangsúlyozza azt, ezzel elhanyagolja a többi.” (Girard, 2013b, pp. 61–62)

Például a szakrális királyság vagy monarchia kialakulásához elegendő, hogy az áldozat kiválasztása és a meggyilkolása, feláldozása közötti időszak meghosszabbodjon. Ez a halasztás

lehetőséget ad az áldozatnak arra, hogy egyre nagyobb hatalmat szerezzen a közösség felett, amennyiben már az életében neki tulajdonítják a szakrális attribútumait. Idővel pedig, kellő hatalom és szuverenitás birtokában már kijelölhet maga helyett valaki mást, aki feláldoznak, tehát a helyettes áldozat helyettesét. Ugyanakkor a mimetikus elmélet szerint az is lehetséges, hogy ez az időszak pont, hogy lerövidül, ebben az esetben pedig az áldozat vallási hatalma gyakorlatilag jelentéktelen kiváltságokban ölt testet. Tehát míg a királyság esetében a hangsúly az áldozat előtt időszakon van, addig a vallásos felfogásban az utána következő szakasz a lényeges, így a temporális dimenzióknak is óriási szerepe van a szociokulturális fejlődésben.

„A királyság esetében az a domináns elem, hogy mi történik az áldozat *előtt*, a vallásnál meg az, hogy mi történik az áldozat *után*. Hogy megértsük, mind a két válasz egyformán lehetséges, nem szabad elfelejtenünk azt a sokértelműséget és formai változatosságot, melyet korábban tárgyaltunk. Az áldozati megoldás minden emberi intézmény közös mátrixa, annyira sokféle, hogy ezért nem is lehet elvont formában reprodukálni, a konkrét rituálék mindig az összhang egyetlen momentumát hangsúlyozzák, a többi összetevő rovására. De következményük előre jelezhető, és feltételezhető, hogy mindegyikük tényleges intézményeknek felel meg.” (Girard, 2013b, p. 69)

A mimetikus valláselmélet értelmében tehát a rítusok is a mimetikus erőszakból és az áldozatból kiindulva érthetőek meg, mind a sokféleségre adott egységes magyarázat, mind pedig a tiltásokkal való látszólagos ellentmondás tekintetében. Mind a tiltás, mind pedig a rítus szerepe ugyanaz: a szociális harmónia biztosítása. A tiltás ezt direkt módon teszi bizonyos magatartások csírában való elfojtása útján, preventív jelleggel, míg a rítus pont, hogy felnagyítja a válságot azért, hogy az áldozat megoldás felé terelje.

„Összegezve, a közösség igyekszik megszilárdítani a dolgok felett nyert törékeny egyensúlyát a krízis előidézése által, majd annak megoldása során szerzett még mindig friss benyomása segítségével, azt hívén, hogy az áldozat vezetése alatt áll. Világos, hogy két alapvető parancs lép életbe. (1) Nem szabad semmi olyan cselekedetet megismételni, amely a krízissel kapcsolatba hozható, tartózkodni kell minden mimetizmustól, a korábbi ellenfelekhez való minden kapcsolattól, mindenféle elsajátító gesztustól olyan tárgyakkal kapcsolatban, amelyek okként vagy ürügyként szolgálhatnának a versengésre. Ez a tiltás parancs. (2) Meg kell ismételni, az előbbiekkal szemben, azt a

csodás eseményt, amely véget vetett a válságnak, és az eredetit helyettesítő új áldozatokat kell feláldozni, olyan körülmények között, amelyek az eredeti élményt megközelítik, amennyire csak lehetséges. Ez a rituálé parancsa.” (Girard, 2013b, p. 40)

Mivel az emberek nincsenek tisztában a látens pszichológiai mechanizmusokkal, valamint a mimézis működésével, tehát nem értik a megbékülésük mechanizmusát, ezért az ő szempontjukból ez az egész folyamat egyetlen egységet alkot, így a vallásos felfogásban ez nincs elkülönítve. Ennek egyik további reflexiós és interpretációs szintje a mítosz, amely Girard vallásméleteének egyik legkiemeltebb területe.

Mítosz

A vallás szimbolikus megnyilvánulási formáinak alighanem az egyik legnevezetesebb területe a mítosz. Jóllehet, a köznyelvben ehhez a terminushoz egy meglehetősen pejoratív konnotáció társul, mivel a mítosz alatt olyan elbeszéléseket ért a hétköznapi nyelvezet, amelyeknek kétséges a valóságtartalma. Ezért a mítosz gyakran összemosódik a legenda, a mese és egyéb fantasztikus történetek fogalmával, holott a tudományos gondolkodás szintjén ezek elkülönülő műfajok. Tartalmát tekintve a mítosz a világ és az emberi létezés „nagy” egzisztenciális kérdéseivel foglalkozik, tehát a természeti és emberi élet rendjének szimbolikus magyarázata, illetve azoknak a modellje és a paradigmája. Azaz a maga eszköztárával a mítosz a valósággal foglalkozik a lehető legelmélyültebb szinten. Ilyen értelemben a mitikus elbeszélések a világ rendjét igyekeznek megérteni, illetve annak rendeltetését, jelentését és céljait, valamint feltárni mindazt, ami ezt a rendet fenyegeti. A világ magyarázata mellett a mítosz másik, igencsak fontos aspektusa az emberi életre vonatkozó iránymutatások témája, ideértve az emberi életciklusok változásaival járó kihívásokra vonatkozó reflexiókat, valamint az archetipikus alakok, hősök, bölcsek, szentek, proféták stb. életútjainak modellértékű interpretációját. Tehát a mítosz értelmezést és orientációt kínál, segíti az embert a világban való eligazodásban, értelmet, jelentést és célt ad, valamint mintákat nyújt arra, hogy hogyan érdemes élni az életet. Éppen ezért a mitikus elbeszélések a mai napig sem veszítették el aktualitásukat, mivel az önreflexió ősi forrásául szolgálhatnak, nem is beszélve ezen történetek irodalmi, filmművészeti és egyéb kulturális beágyazottságáról (Campbell & Moyers, 2019, pp. 68–69).

A mítosz, a vallás többi alapeleméhez hasonlóan szintén univerzális jelenség, azaz a világ minden kultúrájában fellelhetőek valamilyen formában. Ezért számos kutató igyekezett különféle megközelítésekkel értelmezni a mítosz jelenségét, illetve „megfejtetni a mítoszok

titkát”, azokra valamilyen egységes értelmezési modellt kidolgozni. Ugyanis annak tekintetében viszonylag konszenzusosnak mondható a kutatók álláspontja, hogy a mítoszok megértése közelebb visz az emberi természet megismeréséhez. Tehát a mítoszok a maguk módján „igazak”, az emberi létezésre reflektálnak, még ha ezt nem is a modern értelemben vett tudományos eszközökkel teszik. Így, mégha közvetett módon is, de a mítoszok tanulmányozása révén komoly ismereteket és belátásokat nyerhetünk az emberi elme működéséről, illetve a kultúra kialakulásáról.

Tehát tudományos szempontból a mítosz elkülönül a legendától és a mesétől. Funkcionális megközelítésből tekintve a mítosz orientáló szerepet tölt be mind a csoport, mind pedig az egyén szintjén, így alapvető szinten határozza meg a közösség tagjainak világnézetét és viselkedését az archaikus társadalmakban. Ugyanakkor a mítosz nem a valóság objektív leírása, tehát nem egyfajta kezdetleges tudományos igényű érdeklődésről van szó, hanem a világ, benne az ember kultúraspecifikus értelmezéséről. A mítosz fenntartja és legitimálja a társadalmi rendet, valamint segíti az emberi életszakaszok közötti átmeneteket. (Livingstone, 2021, pp. 91–99).

Az emberi létezés egzisztenciális kérdéseinek és kihívásainak involváltsága okán a mítosz igen hamar vált a valláslélektani kutatások tárgyává. Schleiermacher-rel, Rudolf Otto-val, illetve Mircea Eliade-val párhuzamban Carl Gustav Jung is egy sajátos tapasztalatban jelölte meg a vallás lényegét, még Otto numinózus fogalmára is tesz utalást, azonban a tapasztalat eredetét illetően gyökeresen eltér a két koncepció – Jung a kollektív tudatalattiban lokalizálja a vallási tapasztalat eredetét. Koncepciója szerint a tudatalatti két területre osztható, egyfelől van a személyes, individuális terület, valamint a csoportos kollektív tudatalatti. Szemben az egyéni életút során megélt tapasztalatok elnyomásával vagy elfojtásával, az utóbbi tartalmát az emberi faj komplett történelme formálja. Ugyanis Jung praxisa során számos olyan pácienssel találkozott, akiknek az álmait nem lehetett kötni a személyes tapasztalataikhoz vagy élettörténetéhez. Ezeknek a tartalma gyakran olyan egyetemes vallási és mitikus téma volt, amelyeket önmagukban nem lehetett magyarázni a kulturális érintkezéssel. Jung ezeket az „ősképeket” archetípusoknak nevezte el. Az archetípusok olyan tudattalan pszichés tartalmak, amelyek potenciálisan minden ember pszichikus struktúrájában meghúzódnak, és az egész világon visszatérő elemekként megfigyelhetők a mítoszokban, az álmokban, a művészetekben stb., és generációról generációra hagyományozódnak át. Ilyen archetípus például a Földanya, a Hős, az Isteni Gyermeke, vagy az *anima* és *animus*, azaz a bennünk lakó női és férfi lélek rész. Az archetípusok társadalmi funkciója mellett Jung-ot azoknak az egyén pszichés működésére való hatásai foglalkoztatták. Jung ezt az „individuáció” koncepciójában írta le, amely egy olyan

belső „utazás”, pszichés fejlődési folyamat, aminek a célja az Én (*self*) részeinek, alrendszereinek (mint a *persona* – maszk, a külvilág felé közvetített én, az árnyék – azon személyiségvonásaink, amelyeket elrejtünk a nyilvánosság, és akár saját magunk előtt is, animus-anima, stb.) integrálása, amelynek a végén a személy eljuthat a mény-énjéhez (*Selbst*). Jung szerint a mítosz az emberiség lelki életének a legmélyebb szintjét tükrözi (Kessler, 2012, pp. 92–96).

Vallásfenomenológiai szempontból Mircea Eliade gondolkodásában a szent és a profán közötti demarkáció szoros kapcsolatban áll a mítoszzal alkotott koncepciójával. Szerinte vallásos ember tér- és időszemlélete nem homogén, hanem az a szent és a profán dimenziója szerint válik szét, amelyek különböző ontológiai minőséget jelentenek, nem egyenértékűek. A mítosz egy szent történet, amely a világ kezdetével foglalkozik és a kezdeti ősidők történeteit tárja elénk. Gyakori témája a természetfeletti lények és az istenek cselekedetei, mindazok a tettek, amelyek jelentéssel ruházzák fel a természeti és az emberi világot. A mitikus idő más minőségű, megismételhető, állandó és nem múlandó, így sokkal inkább egyfajta „tartam”, amely az ünnepek és rituálék alkalmával végtelenszer megismételhető. Tehát teljesen mindegy, hogy melyik évben zajlik az adott ünnep vagy rituálé, minden egyes alkalommal ugyanahhoz a szent időhöz térünk vissza. A szent idő akkor keletkezett, amikor az istenek megtették azokat a gesztusokat, illetve cselekedeteket, amelyeket a rituálé során megismételnek az emberek. Így a mítosz egyben példamutató történet is, valamint a természeti jelenségek és az emberi cselekvések modelljei. Tehát Eliade szerint a mítosz olyan értelemben igaz, hogy a valósággal, annak is a legmélyebb szintjeivel és keletkezésével foglalkozik, és igyekszik válaszokat kínálni az emberi létezés egzisztenciális kérdéseire, azaz a mítosz egyben világnézet is (Eliade, 2009, pp. 60–104).

Claude Lévi-Strauss gondolkodási struktúrákat, univerzálékat keresett. Szerinte az emberi gondolkodás minden népnél ugyanolyan folyamat, amelyet meg lehet ismerni. Ferdinand de Saussure nyelvészeti elmélete alapján Lévi-Strauss megalapította a strukturalizmus irányzatát, amiért sokan a modern antropológia atyjának is tekintik. Úgy gondolkodott, hogy a nyelvek nagyon különbözőek, de a szabályos és bizonyos mintázatok révén mégiscsak azonosak. Meglátása szerint a struktúra alapos tanulmányozása révén fel lehet tárni ezeket a hasonlóságokat. Ily módon, amennyiben a mítoszokra is nyelvként vagy egyfajta kommunikációs rendszerként tekintünk, akkor fel lehet tárni azokat az univerzális törvényeket, illetve mintázatok, amelyeket létrehozzák a strukturális hasonlóságokat, akár csak a nyelvek esetében. Létrehozta az ellentétpárok, bináris oppozíciók fogalmát, ilyenek például az éjszaka-nappal, férfi-nő stb., ezek alkotják azt emberi gondolkodás mélystruktúráját. Ez az, amely

minden népnél közös, ami különbözik, az a felszíni struktúra. Erre jó példának találta a mítoszokat. A „vadak” (természeti népek) gondolkodását kutatta, melyet a gondolkodás legősibb formájának tartott. Szerinte az ősi gondolkodást leginkább a mítoszokban lehet tetten érni, és a gondolkodás ősmo­dellje ezekből megismerhető, csupán ki kell szűrni az egyéni dolgokat, elemeket (Lévi-Strauss, 2001b, p. 30).

Lévi-Strauss számára a mítoszok az egyetemes emberi gondolkodás legősibb modelljét jelentik. Vallásfenomenológiai szempontból a mítoszok úgymond a történelemben vannak, meghatározzák a társadalmi elrendeződést. Lévi-Strauss számára a mítosz racionális gondolkodási struktúra, így a profán világhoz tartozik és ilyen értelemben nem szakrális. Ezzel ellentétben Eliade gondolkodásában a mítosz a vallási, szakrális szférához tartozik, mert természetfeletti lények és erők szerepelnek benne, amelyekkel az emberek függő viszonyban állnak, és cselekedeteiket, azt, hogy az isteneket utánozzák, a mítoszokkal magyarázzák. Már ebből az elnagyolt összevetésből is felsejlik a mítosz meghatározásának két alapkategóriája. Egyfelől a mítosz egy olyan történet a múlt­ról, amelyről tudjuk, hogy hamis, míg a másik tipikus megközelítés szerint a mítosz vallási misztérium megfogalmazása, ami isteni igazság azok számára, akik hisznek benne, de tündérmese azoknak, akik nem hisznek benne.

Girard mítoszfogalma egyik kategóriába sem illik igazán. Jóllehet, osztja azt a nézetet, miszerint a mítoszok nem tekinthetők pontos történeti beszámolóknak és ilyen értelemben hamisak, ugyanakkor úgy vélekedik, hogy alapjukat valós történeti események képezik, amelyeket torz módon ábrázolnak, így pedig mégiscsak a valóságról és az emberi természet mélységéről tartalmaznak információkat. Így Girard koncepciója számos klasszikus elméletalkotó nézetével vethető össze, mint például Edward Tylor és James Frazer megközelítésével, akik szerint a mítoszok a természeti jelenségek torz leképezései, valamint Jung és Freud nézeteivel, akik számára pedig a mítoszok közvetve az emberi viselkedés lényeges és mélyen meghúzódó aspektusait tárják fel. Bizonyos értelemben Girard koncepciója konvergál azzal a fogalommal, miszerint a mítosz a vallási misztérium megfogalmazása, azonban nem tételezi ennek alapjául a hierofániát, hanem bizonyos pszichológiai mechanizmusokra vezeti vissza létrejöttét. Így Girard elutasítja azt a nézetet, miszerint a mítoszok minden valóság­alapot nélkü­löző tündérmesék lennének (Golsan, 2002, pp. 61–62).

Girard szerint minden mítosz valós áldozatok ellen elkövetett valós kollektív erőszakcselekményben gyökerezik. Ezek az erőszakos cselekedetek szakrálissá válnak, ebből ered és időről időre ezek által újul meg a kulturális rend. Tehát az alapítógyilkosság, a kollektív erőszaktétel egy ártatlan áldozat ellen, jelenti minden mitológia alapját, generatív mechanizmusát. Girard számára a mítosz *„Valódi célja a válság és az alapítógyilkosság*

előhívása azon sorozatos események tartományában, amelyek kinyilatkoztatták vagy újrakinyilatkoztatták a kultúra rendjét.” (Girard, 2013b, p. 129). Ha nem így lenne, érvel Girard, akkor „*Miért jelenítene meg a mítosz oly sűrűn kollektív gyilkosságot, hogy olyasmit mutasson be általa, amihez annak semmi köze nincs?*” valamint „*Miért van, hogy a kollektív gyilkosság mindenki egy ellen szituációja annyira evidens a mitológiában?*” (Girard, 2013b, p. 121)

Annak alátámasztására, illetve demonstrálására, hogy a mítoszok, mint üldözői szövegek („*A valóban megtörtént, gyakran kollektív erőszakról szóló beszámolót értem rajtuk, amelyeket az üldözők perspektívájából írtak, ezért jellegzetes torzulásokat tartalmaznak.*” (Girard, 2014a, pp. 21–22)) az ártatlan áldozatok ellen elkövetett közakarató és egyhangú erőszakos cselekményekből erednek, Girard egy sor, egymástól különböző és távoli kultúrákból származó mítoszt hasonlít össze. Az összehasonlító elemzés révén több, rendszeresen visszaköszönő szerkezeti elemet fedezett fel, amelyek egy bűnbak feláldozásához tipikusan kapcsolódó eseményeket és figurákat ábrázolnak. Girard négy ilyen aspektust különböztet meg, amelyeket az „*üldözés sztereotípiáinak*” nevezett el, és amelyek mindenféle, akár írott vagy szóbeli, a kollektív erőszakról közvetve vagy közvetetten szóló beszámolóban fellelhetők.

„Valahányszor egy szóbeli vagy írott információ közvetlenül vagy közvetetten kollektív erőszakról tudósít, azt vizsgáljuk, szerepel(nek)-e benne 1) egy társadalmi vagy kulturális válság leírása (első sztereotípia); 2) »differentiálatlanná tevő« bűnök (második sztereotípia); 3) vajon az e bűnök elkövetőinek kikiáltottakon fellelhetők-e az áldozatszelekció, a differentiálatlanná tétel paradox jegyei (harmadik sztereotípia); és létezik egy negyedik sztereotípia is, maga az erőszak; [...]” (Girard, 2014a, p. 43)

A legtöbb mítosz rendszerint azzal kezdődik, hogy a természeti vagy a kulturális különbségek feloldódnak vagy relativizálódnak, amely fenyegeti a szociális rendet. Ez a krízis sztereotípiája. A válság kitörésének az oka tulajdonképpen indifferens, a lényeg a különbségek eltűnése és a különbözetlenség állapotának beállta, amely a mimetikus krízis tipikus jellemzője, mivel a mimetikus rivalizálás intenzitásának növekedése és a kölcsönös erőszak szimmetriája egyformává tesz mindenkit a konfliktusban.

„A mítoszok kezdete gyakran egyetlen motívumra redukálódik. A nappal és az éjszaka egybeolvad. Az Ég és a Föld egymással kommunikál: az istenek az

emberek között járnak, ugyanígy az emberek az istenek között. Isten, ember és állat között nincs határozott különbség. A Nap és a Hold ikertestvérek; egyfolytában egymással küzdenek, és megkülönböztethetetlenek.” (Girard, 2014a, p. 55)

A vádak sztereotípiájának szempontjából nagyon gyakori motívum a differenciálatlanság irányába mutató tabuk áthágása. Az üldözők a differenciálatlanság krízisét olyan bűnök elkövetésére vezetik vissza, amelyek eltörlik vagy relativizálják a közösségen belüli különbségeket (akár a természet rendjének a megbolygatásával). A krízis kirobbanásáért való vádaskodást általában olyan bűnök elkövetésével társítják, mint a szülőgyilkosság vagy a királygyilkosság, a szexuális bűncselekmények (vérfertőzés, nemi erőszak, fajtalankodás) továbbá a szentségtörés valamely formája. A mítoszokban jellemzően az adott közösség vagy kultúra legszigorúbb és legalapvetőbb tabuinak és tiltásainak az áthágásáról van szó, és ezzel legitimálják az üldözők a kollektív erőszakát.

A harmadik sztereotípiát az áldozati jegyekkel, az áldozatszelekcióval foglalkozik. Jól megfigyelhető jelenség, hogy a történelem folyamán bizonyos személyek és csoportok gyakrabban voltak kitéve üldözésnek és erőszaknak. Vannak bizonyos jellemzők, amik lehet bármi olyasmik, amelyek valamennyire megkülönbözteti az egyént vagy a szűkebb csoportot a többségtől, ezáltal potenciális bűnbakká jelölve ki őket. A lényeg, hogy ezek a jellegzetességek olyan érzetet keltsenek a többségben, hogy az áldozati jegyeket magukon hordozó személyek kellően különbözőek legyenek, így már a kivételességük okán relativizálják a kulturális rendet, azon kívül állnak, mivel a normálistól eltérő dolgot reprezentálnak, ami fenyegető ellenérzéseket kelthet. Tipikusan ilyen viktimizációs jellemzők, azaz olyan karakterisztikák, amelyek egy személyt vagy szűkebb csoportot potenciálisan a bűnbak képzés célpontjává tesznek lehetnek a vallási és kulturális különbségek (idegenség, etnikai kisebbség), fizikai tulajdonságok (fogycatékosság, testi deformitások, rendkívcíli testi szépség, bármi, ami eltér az átlagostól), nem (nők hátrányos megkülönböztetése), védtelenek csoportja (gyerekek), valamint valamilyen kivételes és előkelő pozícióban lévő személy (király, királyi vagy uralkodó személy, törzsfőnök). A mítoszok központi szereplői gyakran kivételes emberek, vagy szörnyszerű lények, félistenek és istenek, akiknek jellemzően valamilyen sajátos fizikai jeggyel, fogycatékával, deformitással vagy rendkívcíli szépséggel rendelkeznek, illetve cselekedeteik morálisan megkérdőjelezhetőek.

„Nem kell kiemelnem, hogy a világ mitológiáiban hemzsegek a sánták, a félszeműek, a félkarúak, a vakok és más testi fogyatékosok. Pestisesek is bőségesen előfordulnak. A testi hibás hősök mellett ott vannak a kivételesen szépek, a hibátlanok is, ami nem azt jelenti, hogy a mitológiába minden belefér, hanem hogy főleg szélsőségekről szól; ez jellemzi, mint már láttuk, az üldözési polarizációt.” (Girard, 2014a, p. 57)

A szörnyek, illetve szörnyszerű figurák esetében annyiban más a helyzet, hogy azok már magát a differenciálatlanságot testesítik meg. Girard szerint ezek a lények, jóllehet, nem valóságosak, de nem is a puszta fantázia szüleményei, hanem felfokozott pszichés állapotban történő torz érzékelésnek és rekonstrukciónak a következményei.

„A szörnnel kapcsolatban a differenciálatlanná tételből kell kiindulnunk, tehát egy olyan folyamatból, amely természetesen semmiben nem érinti a valóságot, de érinti annak észlelését. Ahogy felgyorsul, a konfliktusos kölcsönösség nemcsak az ellenfelek azonos viselkedéseiről alkotott, még igaz benyomást eredményezi, hanem szét is dülja az észleletet, szédítővé válik. A szörnyek az észlelt dolgok darabokra szakadásából eredhetnek, bomlásból, amelyet a természetes sajátságokat nem tükröző újraegyesülés követ. Instabil hallucináció a szörny, amely csak visszatekintve szokott kikristályosodni stabil formákban, hamis szörny-jellemzőkkel, mivel a visszaemlékezés már egy újból stabilizált világban történik.” (Girard, 2014a, p. 60)

Az üldözői szövegek negyedik fő szerkezeti eleme Girard olvasatában az erőszak sztereotípiája. A mimetikus krízis tetőpontján a tömeg erőszakos cselekményt követ el az áldozatok ellen, akiket felelősnek tartanak a válság kitöréséért. Ez van, hogy közvetlen, explicit módon kerül ábrázolásra az elbeszélésben, de nagyon gyakran már átszimbolizált formában találkozunk ezzel, mivel a mítosz sem statikus jelenség, hanem az idő folyamán alakul és módosul.

Girard úgy véli, hogy ezek a sztereotípiák valamennyi mítoszban visszaköszönnek, és már pusztán ez a mennyiségi szempont is erős érvet jelent az ő olvasata mellett. Az üldözői sztereotípiák összefüggenek és gyakran átfedésben is állhatnak egymással, így sokszor nagyon nehéz szétszálazni őket, de az is előfordul, hogy egy üldözői szövegben nem is lelhető fel egyszerre mind. Így Girard szerint elég, ha ezek közül csak kettő vagy három fordul elő a szövegben, már ennyi alapján is megalapozottan állítható, hogy az egy tényleges válságról és

valódi erőszakról tudósít, és tetten érhető a bűnbak mechanizmus működése. Maga Girard az alábbi módon összegzi a következtetéseit:

„Ha több sztereotípiát van jelen egymás mellett egy és ugyanazon dokumentumban, üldözésre következtetünk. Nem szükséges az összes sztereotípiának ott lennie. Közülük három már elegendő, gyakran kettő is. Meglátjuk esetén kimondhatjuk, hogy: 1) az erőszakos cselekményekre valóban sor került; 2) a válság valós; 3) az áldozatokat nem a nekik tulajdonított bűnök alapján, hanem áldozati jegyeik alapján választották ki; 4) a műveletnek az az értelme, hogy az áldozatokra hárítsák a felelősséget a válságért, és azzal hassanak e válságra, hogy a szóban forgó áldozatokat elpusztítják, vagy legalább elűzik a közösségből, amelyet ezek »beszennyeznek«.” (Girard, 2014a, p. 43)

Módszertani szempontból Girard egy nagyon fontos distinkciót tesz, mégpedig azt, hogy különbséget kell tenni a mitikus szörnyek fizikai és erkölcsi „hibái”, vagy „torzulásai” között, amelyeket a mítoszok rendre elfednek és összemosnak. Girard szerint a fizikai deformitások vagy az egyéb feltűnő testi jellegzetességek valódiak lehetnek, amelyek a spontán alapítógyilkosság valós történeti eseményei során, amelyből erednek a mítoszok, ténylegesen megfeleltek az akkor kiválasztott áldozat külső jegyeinek. Tehát Girard úgy gondolja, hogy az adott mítoszokban szereplő központi figurák, akik az eredeti és valós üldözés áldozataivá váltak valóban sántíthattak, vagy kiemelkedő fizikai erővel vagy testi szépséggel rendelkeztek, illetve ténylegesen betegek vagy fogyatékkal élők lehetnek. Ugyanakkor az erkölcsi hibák már sokkal inkább kitalációk, vagy legalábbis projekciók, ugyanis, még ha a bűnbakot valamilyen szintű objektív felelősség ténylegesen is terheli, akkor sem lehet egymagában felelős minden problémáért és felfordulásért, tehát az áldozat üldözői szövegekben leírt ilyen aspektusainak aligha van objektív valóságalapja Girard szerint. Az erkölcsi hibák motívuma a második, a vádakkal kapcsolatos sztereotípiával áll szoros összefüggésben, amelynek célja az üldözés és az erőszakról igazolása, amellyel egyúttal a közösség felmenti magát a felelősség alól. Azzal, hogy Girard mítoszmélete komoly figyelmet fordít a fizikai és az erkölcsi hibák, valamint azok eredetének a megkülönböztetésére, módszertani szempontból lehetővé válik a tények és a fikciók, a valóságos és a fantasztikus, képzelt elemek pontos szétválasztását (Golsan, 2002, pp. 63–65).

Összességében, amit Girard javasol, az nem más, mint a történelmi olvasat kiterjesztése a mítoszokra. Ahogyan a középkori üldözői szövegekben, illetve a boszorkányüldözésekről és perekről szóló beszámolókból is képesek vagyunk megkülönböztetni a tényszerű, valós elemeket a túlzó, fikciós, valószerűtlen aspektusoktól. Aligha vitatná bárki is egy boszorkányüldözéssel vagy boszorkányperrel kapcsolatos szöveg kapcsán, hogy az üldözés valóban bekövetkezett, valamint, hogy valakit ténylegesen kivégeztek, száműztek vagy megbüntettek valamilyen kegyetlen módon. További példaként hozza fel Girard azokat a középkori üldözési szövegeket is a nagy európai pestisjárvány idejéből, amelyek arról számolnak be, hogy valamilyen vallási kisebbség, jellemzően zsidók egy csoportja megmérgezte a kutakat és a vizeket. Szintén könnyen belátható, hogy a vádak hamisak, de a krízis valós, és hogy a többség igyekezett felkutatni és megbüntetni azokat, akiket felelősnek tartott a kialakult helyzetért. Így, noha az üldözők narratívájában, az ő szemszögükből ismerjük meg az eseményeket, de képesek vagyunk kellő biztossággal szétválasztani a valós tényállást a valótlan elemektől. Tehát Girard szerint nincs más dolgunk, minthogy ilyen szemüvegen keresztül olvassuk a mítoszokat, és feltárul azok szerkezeti egysége és lényege, a látens áldozati mechanizmus. Ennek a tudásnak, olvasatnak a birtokában már a világ összes mítosza dekódolható Girard szerint, amelyek mélyén a bűnbak mechanizmus és a helyettes áldozat erőszakos valódisága húzódik meg.

Ugyanakkor, ha Girard áldozat hipotézise ennyire jól magyarázza a mítoszok a leglényegesebb vonásait, joggal merül fel a kérdés, hogy-hogy eddig még egyetlen mítoszkutató sem ismerte fel a kollektív erőszak valódiságát és annak fontosságát? Girard szerint ez több tényező együttes hatásának köszönhető. Először is, maguk az üldözők, akiknek a perspektívájából ismerhetjük meg az eseményeket, éppúgy nincsenek tisztában az őket vezérlő pszichológiai mechanizmusokkal és a valós ok-okozati összefüggésekkel, így az ő narratívájuk, jóllehet, valós eseményekre reflektál, de alapvetően a valóság félreértése, félreértelmezése, illetve félreinterpretációja. Így a kutatók számára mondhatni, már elő volt készítve a talaj ahhoz, hogy ne ismerjék fel a mítoszok mélyén meghúzódó valódi erőszakot.

Egy másik ok a mitikus hős vagy szörny rendkívüli jellege, amelyet a kutatók a fantázia működésének tudnak be, így fiktívnek tekintenek minden olyan mozzanatot, ami ezzel összekapcsolódik. Tehát ez esetben arról van szó Girard szerint, hogy sokan úgy tekintenek egy szövegre, hogy azt a legvalószerűtlenebb eleme szerint ítélik meg, azaz egy szöveg hitelessége annyit ér, csak annyira vehető számításba, mint a legképtelenebb aspektusa. Ennek következtében a mítoszokban megjelenő üldözések ábrázolásait erőszakos fantáziáknak

tekintik, amelyeknek semmivel sincs több valóságalapjuk, mint maguknak a mitikus szörnyeknek.

Egy további ok, ami miatt Girard szerint figyelmen kívül hagyják a mítoszok nagyon is valóságos erőszakos eredetét az a mítoszokat övező sajátos aura, tisztelet. Úgy véli, hogy sok kutató hajlamos úgy kezelni a mítoszokat, mint valami magasabb rendű értékekre irányuló unikális, metafizikai költészetet vagy fikciót, amelyek túlmutatnak a banális, hétköznapi profán dolgokon, és amelyeket úgysem érthetünk meg teljesen, mert általánosságban nagyon keveset tudunk az őket létrehozó kultúrákról. Így a mítoszokra nem is érdemes alkalmazni azokat a szigorú elveket, mint amelyeket a történelmi szövegek és források esetében használunk. Girard szerint, még ha a mítoszok a szimbolikus nyelvezet miatt nagyobb fejtörést is jelentenek, akkor sem érdemes feladni a dekódolásukra tett erőfeszítéseket.

Mindazonáltal az elsődleges ok, ami miatt Girard szerint figyelmen kívül hagyták a mítoszok erőszakos eredetét, az nem más, mint magának a mítosznak az evolúciója. A mítoszok, a többi kulturális jelenséghez hasonlóan távolról sem állandóak és statikusak, hanem folyamatosan változnak. Girard szerint a mítoszok változása mögött az erőszak elleplezésének alapelve húzódik meg (még ha nem is mindig tudatosan). Idővel a mitikus elbeszélésekben a kollektív erőszak a háttérbe szorul és elveszíti jelentőségét, vagy akár teljesen el is tűnik. Ugyanakkor az áldozat karaktere is formálódik a kettős átvitel alapján, szakralizálódik, mivel őt tartják a megmentőnek is. Így gyakran kettős jellemvonással találkozunk a mítoszokban, ugyanis az áldozat egyszerre vétkező a felfordulásért, de ugyanakkor meg is oldja azt, tehát egyszerre jótevő is. Éppen ezért nagyon gyakori, hogy ez a központi figura csínytevőként jelenik meg, vagy a hős szép, erős vagy erényes, de tévedésből vagy a körülmények fura összjátéka okán mégiscsak elkövet valami rossztettet, ami miatt bűnhődnie kell. A mítoszok végső fejlődési szakaszában így az alapítógyilkosság már el is tűnik, és a mitikus elbeszélés többé-kevésbé jóindulatú, vagy könnyedebb hangvétellű elbeszéléssé válik, amelyben feltűnik egy rossz akaratú vagy „tréfás” istenség, aki valamit ellop a közösségtől vagy a többi istentől, vagy valamilyen módon kicselezi és megtréfálja őket, így őt elkergetik vagy visszaparancsolják oda, ahonnan jött. A mítoszok evolúciója során tehát akár már teljesen el is tűnhet az erőszak, vagy nagyon enyhe vétségek formájában ábrázolják, valamint a kollektív erőszak és az alapítógyilkosság teljesen elhalványul (Girard, 2014a, pp. 113–158).

Mindezek ellenére hogyan lehetséges az, hogy feltárul a mítosz, illetve az archaikus szent „titka”? Mégis hogyan hullt le a lepel az ezek mélyén meghúzódó mechanizmusokról, a helyettes áldozatról, valamint az erőszakról? Ezek a kérdések vezetnek el a mimetikus elmélet harmadik fő csomópontjához, illetve a mimetikus valláselmélet másik fő pilléréhez, ugyanis

Girard szerint ebben is a vallás játssza a fő szerepet, egészen pontosan egy világvallás, a kereszténység.

3.2.2 Girard bibliaolvasata

A mimetikus elmélet harmadik fő pillérét Girard zsidó-keresztény hagyományra, illetve a bibliaelemzésre vonatkozó fejtegetései alkotják. Miután kifejtette a mimetikus vágy koncepcióját, majd pedig a bűnbak mechanizmussal és a vallás eredetével kapcsolatos hipotéziseit, azzal a kérdéssel szembesült Girard, hogy vajon a judaizmus és a kereszténység is olyan vallások-e, amelyek a bűnbak mechanizmusban gyökereznek. Ugyanis számos hasonlóságot tártak fel az összehasonlító kutatások az ősi és archaikus vallások, valamint a zsidó-keresztény hagyomány között. Ebből adódóan meglehetősen hamar elterjedté vált az a nézet, miszerint nincs is valódi különbség a kereszténység és a többi vallás között. Erre már a 19. század végén a vallástudomány kezdeti korszakában rámutatott James Frazer, aki a világ minden tájáról begyűjtött beszámolók összehasonlító elemzésére támaszkodva megállapította, hogy a bibliai szövegek olyan nagyfokú párhuzamot mutatnak bűnbak rítusokkal és az ősi mítoszokkal, hogy alapvetően azok nem is különböznek egymástól (Palaver, 2013, pp. 195–197).

Girard nem értett egyet ezzel a gondolati alapállással, azonban az a kérdés, hogy akkor mégis hogyan ragadható meg az alapvető különbség az archaikus vallások és a bibliai szövegek között, nagy kihívás elé állította őt. Jóllehet, már a *Violence and the Sacred* című könyvébe is betervezett egy összehasonlító elemzést erre a problémára fókuszálva, végül azonban ez a könyv enélkül látott napvilágot, mivel úgy gondolta, hogy képtelen egy olyan szisztematikus magyarázati modell kidolgozására, amely kielégítően magyarázná a mitikus és a biblikus szövegek közötti különbséget (Palaver, 2013, p. 197). Erre mintegy 10 évvel később került a harmadik fő művében (magyarul fordításban *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva* címmel jelent meg) kerül sor. Girard szerint az a fundamentális különbség a mitikus és a bibliai szövegek között, hogy míg az előbbieket az üldözők perspektíváját tükrözik, amely narratívában a kollektív erőszak mindig legitim, addig, ezzel szemben és ettől élesen elkülönülve a bibliai szövegek, elsősorban az evangéliumok többé már nem a lincselő tömeg, hanem az ártatlan áldozat nézőpontját demonstrálják (Girard, 2013b, p. 147). Mint a mimetikus elmélet valamennyi gondolatmenetének esetében, természetesen ez sem előzmény nélküli.

Girard számára a mitikus és a bibliai szövegek közötti különbségnek a szisztematikus megragadásához Friedrich Nietzsche egyik kiadatlan, 1888-ban keletkezett aforizmája jelentette az egyik leglényegesebb kapaszkodót. Ez a szöveg *A hatalom akarása* címen

megjelent kötetben olvasható, amely a filozófus-költő szellemi elborulását közvetlenül megelőző utolsó alkotói szakaszában keletkezett jegyzeteit tartalmazza szisztematikusan összegyűjtve. Ebben a kötetben olvashatóak Nietzsche meglátásai a kor általános szellemi állapotáról, a nihilizmus térhódításáról, és nem utolsósorban a morál- és valláskritikája. Élesen bírálja a kereszténységet, ami szerinte a szolgai mentalitást emeli piedesztára, ezáltal leértékelve és lealacsonyítva az embert. Tehát a kereszténység elnyomja a vitalitást, különféle túlvilági ígéretekkel hitegeti az embereket, elgyengítve őket ezzel. A keresztény morál tulajdonképpen a gyenge és alávetett emberek erkölcstana, amelynek a háttérében a hatalom akarása és a visszafojtott bosszúvágy húzódik meg. Ezt a keresztény moralitást élesen elválasztotta az életigenlő pogány „dionüszoszi” mitikus szemlélettől.

„A két típus: *Dionüszosz* és a *Megfeszített*. Lényeges: a tipikus *vallásos* ember – a dekadencia formája-e? A nagy újítók egytől egyig betegek és epileptikusak – de ne hagyjuk ki a vallásos ember egy típusát, a *pogányt*! A pogány kultusz vajon nem az életigenlés és a hálaadás formája? Legemelkedettebb képviselője vajon nem az élet apológiája és istenítése? Valamely sikerült és rajongva túlradó szellem típusa... a lét ellentmondásait és rejtélyességét magához ölelő, *megváltó* típus? Ide sorolom a görögök *Dionüszoszt*: az élet, az egész, a nem megrágalmazott és csonkítatlan élet vallásos igenlése; tipikus: hogy a nemi aktus mélységet, titkot idéz, tiszteletet parancsol. Dionüszosz a »Megfeszített« ellen: itt kapjátok az ellentétet. A különbség *nem* a vértanúság tekintetében adódik – csupán más az értelme. Maga az élet, az örök termékenység és visszatérés határozza meg a kínszenvedést, a rombolást, a megsemmisítés akarását... a másik esetben a szenvedés, az »ártatlanul megfeszített« tiltakozás ezen élet ellen, mintegy elítélésének képlete. Már sejtjük is, a kérdés a szenvedés értelmének kérdése: keresztény értelmű vagy tragikus értelmű... az első esetben az üdvös léthez vezető útról van szó, az utóbbiban a lét már éppen eléggé üdvös ahhoz, hogy igazolja a töméredek szenvedést. A tragikus ember igenli még a legszörnyűbb szenvedést is: erős, gazdag és ráadásul meglehetősen bálványozó természetű is ehhez. A keresztény még a legboldogabb földi sorsot is tagadja: gyöngé, szegény és elég kitagadott ahhoz, hogy minden formában szenvedjen az élettől... az »Isten a keresztén« átok az életre, annak a jele, hogy kíváncsi az élettől való megváltás. A darabokra vágott Dionüszosz az élet ígérete: örökké újjászületik, hamvaiból támadva új életre kel.” (Nietzsche, 2002, pp. 433–434)

Tehát Nietzsche is a mítikus szövegek és az evangéliumok, illetve az azok által sugalmazott szemléletmódok közötti alapvető különbségre koncentrált. A mimetikus valláselmélet szempontjából kulcsfontosságú, hogy Nietzsche felismeri azt, hogy az alapvető eltérés elsősorban nem a mítosz és az evangéliumok által bemutatott eseményekben, valamint azok szerkezetében mutatkozik meg, hanem egyazon típusú események – a kollektív üldözés és erőszak – értelmezésében. Azaz Nietzsche olvasatában is arról van szó, hogy a mítoszok jogosnak ismerik az áldozatot, míg az evangéliumok elítélik a kollektív erőszakot és az áldozat ártatlanságát hangsúlyozzák. Így Nietzsche és Girard gondolkodásában a mítoszok és a bibliai szövegek közötti fundamentális különbség megragadása mellett az áldozat is központi szerepet tölt be. Míg Girard az evangéliumok szellemében morálisan helyteleníti, addig Nietzsche pont, hogy szükségesnek és üdvösnek tartja az emberáldozatot, és élesen bírálja a kereszténységet amiatt, hogy annak jogosságát elvitatja:

„A kereszténység az egyest, egyénit olyan komolyan vette, olyan abszolút módon tételezte, hogy a továbbiakban már nem lehetett föláldozni: ám a faj csak emberáldozat árán marad fenn... Isten előtt minden »lélek« egyenlő lett: de pontosan ez a lehető legveszélyesebb értébecslés! Ha az egyéneket egyenlőnek tekintjük, kérdésessé tesszük a fajt, és olyan gyakorlatnak kedvezünk, amely a faj végromlásához vezethet: a kereszténység a szelekció elvi ellensége. [...] A fajnak a gyöngék, félresikeredettek, degeneráltak pusztulására van szüksége: ám a kereszténység pontosan hozzájuk fordult, mint konzerváló erőhöz, és csak fokozta a gyöngékben a kímélet, oltalmazás, kölcsönös támogatás már amúgy is erősen ható ösztönét. [...] Az igazi emberszeretet megköveteli a faj javára hozott áldozatot – e szeretet nagyon kemény, önmagunk legyőzését követeli, mert szüksége van az emberáldozatra. És e kereszténység nevű pseudo-humanitás pontosan azt akarja keresztülvinni, hogy ne áldozzanak föl senkit...” (Nietzsche, 2002, pp. 116–117)

Jól látható tehát, hogy Nietzsche és Girard mennyire „kereszténycentrikusak”, valamint az is, hogy mind a ketten kiemelt fontosságot tulajdonítanak az áldozatnak az emberi faj szempontjából, ugyanakkor teljesen ellentétes előjellel teszik ezt. Akármennyire is méltatja és dicséri Girard Nietzsche rendkívüli éleslátását, de az áldozathoz és a bibliai szövegekhez való viszonyulása okán markánsan elhatárolódik a német gondolkodó álláspontjától. Girard szerint Nietzsche nagyszerűsége a kereszténység lényegének és alapértelmének páratlan felismerésén

alapszik. Ugyanakkor tragikus figura is marad, amennyiben a „dionüszoszi” életfelfogást választotta és propagálta a keresztény együttérzés és empátia helyett, elnyomva ezzel a lelkiismeretét. Girard véleménye szerint ennek köszönhető Nietzsche szellemi integritásának a felbomlása, valamint az is, hogy előre látta a 20. század szélsőséges ideológiai és politikai örületét, beleértve a genocídiumokat is, amelyeket Girard szoros összefüggésbe hoz a „dionüszoszi” szellemiség szélsőséges megnyilvánulásaival (Palaver, 2013, pp. 197–199).

„Nietzsche értette meg elsőként, hogy a mítoszokban és a rítusokban megbúvó kollektív erőszak (amit »Dionüszosznak« nevezett) ugyanolyan típusú, mint a Kereszthalálban megnyilvánuló erőszak. Szerinte a különbség nem a *tényekben* rejlik, melyek a két esetben azonosak, hanem az értelmezésükben. [...] és felfedezi azt az igazságot, amelyet én csak utána ismételtek, és amely végigvonul jelen munkámon. A dionüszoszi passióban és Jézus passiójában ugyanaz a kollektív erőszak van jelen, csak értelmezésük különböző” (Girard, 2013a, pp. 206–207)

Bármennyire is méltatja ezért Girard Nietzscht, ugyanakkor ettől a ponttól mereven el is határolódik tőle, mivel, meglátása szerint, amennyire éleslátóan észleli a mítoszok és a biblikus szövegek közötti különbséget, legalább annyira adja át magát a mimetikus indulatoktól túlfűtött tömeg szempontjának, olyannyira méltatlanul önmagához, hogy a „Megfeszített” igazságának tagadásába végleg bele is roppan az intelligenciája. Girard így fogalmaz:

„Bármilyen hihetetlennek tűnik is, Nietzsche előtt senki, egyetlen keresztény sem jutott el eddig az egyszerű, ám alapvető megállapításig. E tekintetben joggal illeti tehát elismerés. Ezt követően viszont Nietzsche sajnos már csak örültségeket ír: nem ismeri föl, hogy a mitikus séma megfordítása egy vitathatatlan *igazságot* tartalmaz, amelyet egyedül a zsidó-kereszténység hirdet, s minden erejét latba veti, hogy hiteltelenítse az áldozatok melletti kiállást. Világosan látja, hogy mindkét esetben ugyanazzal az erőszakkal van dolgunk (»vértanúságukban nincs különbség«), ám nem vesz tudomást, nem hajlandó tudomást venni ennek az erőszaknak az igazságtalanságáról. Nem látja, vagy nem hajlandó belátni, hogy a mítoszokban minduntalan tetten érhető egyöntetűség szükségképpen a passzívan elszenvedett és föl nem ismert mimetikus indulatfertőzésen alapul, miközben az *Evangéliumok* felismerik és elítélik az erőszakba torkolló mimetizmust, amit már József

története és más fontos bibliai szövegek is megelőlegeznek. [...] Azt hiszi, hogy szembeszáll a nyájszellemmel, s nem ismeri föl, hogy saját dionüszoszi hevületében a legbrutálisabb, legostobább tömegindulatok nyilvánulnak meg! [...] Nietzsche nem vesz tudomást a mimetizmusról és az idulatok ragályos terjedéséről, ezért nem látja, hogy az evangéliumi útmutatás korántsem a gyengéket az erősebbek elé helyező előítéletből táplálkozik, hanem a dionüszoszi lincselés szörnyűséges csordaszellemével szembehelyezkedő kevesek tisztánlátásából, és az erőszakragály elleni hősi ellenállásra hív föl. Nietzsche el akar menekülni saját felfedezése következményei elől, hogy makacsul bezárkózhasson a zsidó-keresztény igazság kétségbeesett tagadásába, ezért olyan otromba trükkhöz folyamodik, amely annyira méltatlan legnagyobb eszmefuttatásaihoz, hogy intelligenciája ezt már nem éli túl. Úgy gondolom, nem véletlen, hogy nem sokkal a Dionüszosz és a Megfeszített közti azonosságok és különbségek felfedezése után Nietzsche elméje végleg felmondta a szolgálatot.” (Girard, 2013a, pp. 207–209)

Ez a hosszabb idézet mellett, hogy jól demonstrálja Girard viszonyulását Nietzsche kereszténységről alkotott eszmefuttatásaihoz, a francia gondolkodó bibliaolvasatának lényegét is megvilágítja, továbbá azt is, hogy miért tartja ennyire unikálisnak a zsidó-keresztény szövegeket. Nietzsche és Girard koncepcióinak összevetése már önmagában egy külön értekezés tárgya lehetne, így terjedelmi okokból ennek csupán sommás bemutatására kellett, hogy szorítkozzak²⁴.

Hasonlóan szigorú és szűk korlátok közé kell szorítanom Girard bibliahermeneutikájának bemutatását is. A mimetikus elméletet illetően alighanem az egyik, de könnyen lehet, hogy a legnagyobb mennyiségű reflexió a teológia területén született. Ugyanis Girard bibliaolvasata és kereszténységhez való viszonya az egyik legmegosztóbb aspektus a mimetikus elmélet egészét tekintve, amely nem csak a „nem hívő” tudományok, hanem a (keresztény) teológia berkein belül is felkavarta a vizet. A társadalom- és humántudományok területéről érkező kritikái szerint Girard túlságosan is vallásos, míg számos teológus úgy véli, hogy Girard nem mélyült el eléggé a kereszténység tanításaiban, és a koncepció nem kompatibilisek a keresztény dogmákkal (Hodge, 2021, pp. 275–284). Akárhogy is, Girard elmélete ezen a tengelyen is sajátos pozíciót vesz fel, amennyiben a Biblia antropológiai

²⁴ A girard-i elmélet szempontjából nem pusztán Nietzsche kereszténységről alkotott eszmefuttatásai lehetnek relevánsak, hanem még az elméje elborulása előtt alkotott műveiben, mint például *A morál genealógiájában* is számos kapcsolódást lehet felfedezni a mimézis vonatkozásában vö. Lawtoo (2022, pp. 44–67)

szempontú olvasata mentén véli felfedezni annak igazságát az ember mimetikus természetéről és a bűnbak mechanizmusáról (Alison & Reineke, 2017, pp. 170–172). Mivel ez egy – bár mondhatjuk, hogy sok más mellett – rendkívül kényes pontja a mimetikus elméletnek, ezért Girard még a leginkább kereszténység-fókuszú írásában is igyekszik módszertanilag elhatárolódni a teológiától:

„A bibliai, keresztény szövegek mítoszként kezelése könnyen cáfolható tévedés. A mítoszokkal szembeni zsidó-keresztény különbség bizonyíthatóan felszámolhatatlan. Erre a bizonyításra vállalkozunk ebben a könyvben. [...] Bizonyításom tárgyának nincs köze – legalábbis közvetlenül – a keresztény hit alapelveihez. Okfejtésem kizárólag emberi tényekre vonatkozik, vagyis a vallásantropológia, nem pedig a teológia terrénumára esik.” (Girard, 2013a, pp. 12–13)

Noha módszertani szempontból igen, de tematikai aspektusból tekintve korántsem határolódik el Girard a keresztény teológiától, mondhatni, annak egyfajta antropológiáját műveli. Girard olvasatában a bibliai szövegek tulajdonképpen az emberi viselkedésről és bűnbak mechanizmus nyomán kialakult vallások és intézmények erőszakos eredetéről szolgáltatnak mélyreható és valós ismereteket.

„Az antropológiai kinyilatkoztatás távolról sem kezdi ki a teológiai kinyilatkoztatást, s távolról sem verseng vele: éppen ellenkezőleg, elválaszthatatlan tőle. Egybeolvadásuk a Megtestesülés dogmájából, Jézus Krisztus kettős, isteni és emberi mivoltának misztériumából következik. A »mimetikus« olvasat világosabban tárja elénk egybeolvadásukat. A teológia antropológiai síkra való kiterjesztése távolról sem homályosítja el a teológiai megközelítést, hanem – mint James Allison helytállóan megállapította – az eredendő bűn túlon túl elvont gondolatát konkretizálva nyilvánvalóvá teszi annak helytállóságát.” (Girard, 2013a, pp. 228–229)

Tehát Girard elméletalkotása, különösképpen a mimetikus elmélet harmadik pillére és a teológia között szoros összefonódás van, amely nem pusztán tematikai párhuzamot jelent, hanem interakciót is. Az ennek nyomán kibontakozott diskurzusból született szakirodalom napjainkra már olyannyira áttekinthetetlenné terebélyesedett, hogy ennek még csak a felszínes összegzésére sem vállalkozhat egy disszertáció. Így, a teológiai kontextualizálást kényszerűen

mellőzve, csak utalás szintjén említek meg néhány olyan teológust és munkát, amelyek a legszorosabban kapcsolódnak a mimetikus elmülethez mind annak teológiai recepciója, mind pedig Girard gondolkodását alakítva.

Mind a mimetikus elmélet teológiai alkalmazhatóságának, mind pedig a Girard gondolkodására gyakorolt hatásának tekintetében mindenekelőtt Raymund Schwager-ről kell említést tenni, aki alighanem a „leggirardiánusabb” teológus. Schwager akkor ismerkedett meg Girard *Violence and the Sacred*-ben leírt téziseivel, amikor már ismertté vált azt a körülmény, hogy Girard eredetileg egy bibliaelemzést is tervezett a könyvébe, így némileg már más megközelítésben olvasta azt. Schwager számára is nagyon fontos volt az a probléma, hogy miként lehet közelíteni egymáshoz a humán-és társadalomtudományi módszereket és értelmezéseket a teológiához és a biblia-kutatáshoz, így 1974 tavaszán levélben felvette a kapcsolatot Girard-ral, amellyel egy nagyon hosszú és termékeny intellektuális együttműködés vette kezdetét (Moosbrugger, 2017, pp. 144–146). Kettejük levelezését összegyűjtötték, ami így kötet formájában is olvasható, nélkülözhetetlen forrást szolgáltatva azok számára, akik részletesebben is meg kívánják ismerni Girard elméletének teológiai elágazásait és bibliahermeneutikájának fejlődését, valamint azt, hogy miként kapcsolódott be Schwagerrel karöltve a teológiai diskurzusba (Cowdell, Hodge, Fleming, & Moosbrugger, 2016, pp. 15–187).

Schwager olyannyira hatott Girard-ra, hogy a francia gondolkodó harmadik fő művének megalkotását követően revideálta az áldozatra vonatkoztatott bibliaértelmezését. Girard-nak ugyanis szilárd meggyőződése volt – amelyet ki is fejtett a *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva* című szintetizáló munkájában –, hogy az Újszövetség szövegei azzal, hogy dekonstruálják az archaikus szakrális logikáját, feltárva a háttérben meghúzódó kollektív erőszakot és a bűnbak mechanizmust, eliminálni is szándékozik azt. Így számára gyanússá és homályossá váltak mindazok az újszövetségi szövegek, mint például a *Zsidókhöz írt levél*, amelyeket áthat ez az áldozati terminológia. Girard markánsan megkülönböztette az evangéliumok úgynevezett „nem-áldozati” és „áldozati” olvasatát. Míg az előbbi értelmében Jézus Krisztus kereszthalála egy olyan aktus, amely alapvetően kezdi ki az archaikus szakrális logikáját, amely a bűnbak mechanizmus önámító félreértelmezésén alapszik, addig az utóbbi meg pont, hogy ugyanúgy fogja fel Krisztus passióját, mint egy szükségszerű áldozatot. Így Girard szerint a két értelmezés között minőségi különbség van, mivel a nem-áldozati olvasatból az emberi erőszak valódi megértése és a bűnbak mechanizmus hatástalanítása következik, addig az áldozati olvasatból az archaikus működés és a véres áldozatot megkövetelő erőszakos istenkép köszön vissza, amely a kereszténység történetére is rányomta a bélyegét. Ebből

adódóan minden olyan újszövetségi szöveg, amely Krisztus passióját valamilyen szükséges áldozatként interpretálja, az ószövetségi szellemiségéhez való minőségi visszaesést jelent (Girard, 2013b, pp. 188–267). Azonban Schwager nem így látta ezt a problémát. Szerinte az evangéliumok alapvetően nem az áldozati logika dekonstrukciójára irányulnak. Sokkal inkább attól különlegesek, hogy a szakrális erőszakot Jézus Krisztus kereszthalálából kiindulva, annak belső nézőpontjából alakították át, felfedve ezzel annak alapmechanizmusát. Ily módon, ezen túlmenően, a keresztény kinyilatkoztatás szerinti igaz Isten túlmutatott az erőszakon és a megtorláson azáltal, hogy úgymond a saját pályáján és a saját eszközeivel dekonstruálta a szakrális erőszakot, kérelhetetlenül erodálva annak hatását. Számos levélváltást és publikációt követően végül az 1980-as évek közepére Girard revideálta a vonatkozó koncepcióit, amely a harmadik fő művét követő egyik legmarkánsabb változtatás (Moosbrugger, 2017, pp. 144–146). Az áldozat kérdéskörére vonatkozó levelezésük lépésről lépésre történő elemzése József Niewiadomski vonatkozó cikkében (Niewiadomski, 2014, pp. 68–72) olvasható, amelynek részletezésétől a terjedelmi korlátok okán kénytelen vagyok eltekinteni.

William L. Newell tulajdonképpen ezt problematizálja Girard elméletében. Úgy véli, hogy noha nagyon gyümölcsözőek Girard antropológiai meglátásai a mimetizmust és a bűnbak mechanizmust illetően, de a krisztusi passió nem-áldozati olvasata téves. Newell Girard munkásságát illető átfogó elemzése szerint nem célja egy külön, teológiai szempontú valláselmélet megalkotása a mimetikus elméletén túlmenően, amelynek fókuszában alapvetően az emberi viselkedés és kapcsolatok állnak. Mindazonáltal Girard új lendületet és szempontokat hozott a vallás és a szent fogalmáról való akadémiai diskurzusból, amelyekkel mégiscsak egy újfajta valláselméletnek készítette elő a talajt. Newell elismeri Girard-t azért, hogy „szekuláris” megközelítésmódban tárgyalja a vallás jelenségét és a pusztán fenomenológiai leírás szempontján túlmenően állít valamit a mítoszok és a bibliai szövegek igazságtartamáról, amennyiben azok valós ismereteket közvetítenek az emberről, még ha más minőségben is. Ugyanakkor hiányolja, hogy teológiai aspektusból nem megy eléggé mélyre Girard és nem ad egzakt definíciót a szent fogalmát illetően. Úgy véli Newell, hogy a szakrális (*sacred*) véget ért, és annak helyébe egy más minőségű szent (*holy*) lépett végérvényesen (Newell, 2012, pp. 208–223).

Amiről még mindenképpen érdemes egy rövid megjegyzést tenni a mimetikus elmélet és Schwager öröksége kapcsán az nem más, mint a „*dramatikus teológia*” modelljének kidolgozása, amellyel Innsbruck-ban egy szellemi műhelyt alapított (Moosbrugger, 2017, pp. 144–146). Az ehhez az intellektuális körhöz és munkacsoporthoz tartozó kutatókra, mint például József Niewiadomski-ra és Wolfgang Palaver-re a mimetikus elmélet nemzetközi

receptiójának élharcosaiként és kiemelkedő interpretátoraiként lehet tekinteni. Anélkül, hogy bibliografikus igénnyel hivatkozzak a műveikre, csak kettő, a *Vigilia* hasábjain olvasható és hozzáférhető cikkükre kívánok utalni, amelyekben a mimetikus elmélet rövid összegzése mellett Girard téziseinek jelenkori relevanciájára is felhívják a figyelmet, elsősorban a vallás és erőszak jelenségének kapcsán (Niewiadomski, 2007, pp. 423–428), röviden utalva a kelet-közép-európai társadalmi változásokra is (Palaver & Tamás, 2007, pp. 463–466).

A katolicizmus képviselői mellett a protestáns teológusok körében is nagy visszhangra találtak Girard koncepciói. Mindenképpen ki kell emelni közülük Robert Hamerton-Kelly-t, aki egyike a girard-i életművel és elméletének elágazásaival foglalkozó szakembereket tömörítő professzionális kutatói hálózat, a *Colloquium on Violence and Religion* (COV&R) társalapítóinak (a szervet első elnöke a korábban már említett Raymund Schwager volt). Emellett Hamerton-Kelly a Peter Thiel, René Girard és saját maga által alapított *Imitatio* alapítvány elnöki tisztségét is ellátta. Az alapítvány tevékenységének fő célja a mimetikus elmélettel bármely területen foglalkozó kutatók támogatása. A Girard és Schwager között zajló, az áldozat terminológiáját illető vita kapcsán Hamerton-Kelly álláspontja szerint az ószövetségi tradíció és Pál zsidókhoz írt levele sokkal inkább tekinthető mitikus szövegnek, valamint a biblikus szövegek mimetikus erőszakot és bűnbak mechanizmust feltáró olvasata alapján egy pesszimistább apokaliptikus nézőpontot képviselt a globalizált világ sorsára vonatkozóan. (Moosbrugger, 2017, pp. 146–147). Több önálló és szerkesztett kötete látott napvilágot a mimetikus elmélet vonatkozásában, ezek közül a vallástudományi szempontból talán leginkább releváns a kultúra eredetét boncolgató mű, a *Violent Origins*, amelyben Girard, Walter Burkert és Jonathan Z. Smith nézetei ütköznek a rituális áldozat, valamint a vallás erőszakos eredetének és egy általános elmélet megalkotásának lehetőségeiről (Burkert, Girard, Smith, & Hamerton-Kelly, 1987, pp. 73–256).

Végezetül, a mimetikus elmélet legkiemelkedőbb teológiai interpretátorai közül még mindenképpen megemlítendő James G. Williams, aki Girard gondolatainak hatására tért át a metodista irányzatról a katolicizmusra. Amellett, hogy tevékenyen részt vett a COV&R alapításában és megszervezésében, ő szerkesztette a *The Girard Reader* című kötetet, amely tulajdonképpen standard szöveggönyvvé vált mindazon kutatók és hallgatók számára, akik közelebbről is szeretnének megismerkedni a mimetikus elmélettel (Moosbrugger, 2017, pp. 147–148). Ami Girard bibliahermeneutikájának teológiai applikációját illeti, Williams, ellentétben Hamerton-Kelly-vel, korántsem tekintette olyan élesen elkülönülőnek az Ó- és Újszövetséget. Williams megközelítésében a két testamentum szerves egységet alkot a bűnbak mechanizmus dekonstrukciója tekintetében, és a bibliai könyvek ennek a relevációnak, feltáró

történelmi folyamatnak a kiindulópontját jelentik. Tehát míg Hamerton-Kelly az Ó- és Újszövetség közötti szakadékot hangsúlyozza, addig Williams ezt a megváltás szempontjából egy átfogó, makroszintű történelmi folyamatba illesztette, amelyek ilyen módon szerves egységet alkotnak (Moosbrugger, 2017, p. 148).

Grant Kaplan a mimetikus elméletet a fundamentálteológiával igyekszik párbeszédbe hozni, egyfelől a mimetikus elmélet teológiai relevanciáinak hangsúlyozásával, másfelől annak teológiai kontextualizálásával. Kaplan a mimetikus elmélet apologetikus jellegét állítja vizsgálódásainak fókuszába. Úgy véli, hogy a mimetikus elmélet egy hasznos eszköz lehet a teológia számára, hogy lekerekítse az egyes teológiai narratívák belső ellentmondásait (Kaplan, 2016, p. 201).

Girard annyiban valóban tükrözi a hagyományos keresztény apologetikát, amennyiben a Biblia egyedülállóságát hangsúlyozza. Ugyanakkor szó sincs a vallások rangsorolásáról vagy valamilyen hittérítő szándékról, vagy a próféciák beteljesülésének propagálásáról. Az ő olvasatában a Biblia mindenekelőtt az áldozatok védelmének szempontjából mondható egyedinek. Girard szerint míg a mítoszok az alapító és eredettörténeteket az üldözők nézőpontjából tárják elénk, tehát a bűnbak mechanizmus dinamikája alatt állnak, addig a Biblia rengeteg olyan szöveget tartalmaz, amely az áldozat szemszögéből interpretálja az eseményeket. Amíg a mítoszokban a kollektív üldözés áldozatait szörnyűséges gonosztevékként, bűnösökként mutatják be, akik megérdemlik a büntetést, addig a Bibliában, és elsősorban az Újszövetségben az áldozatokat már ártatlanként ábrázolják, akik a kollektív üldözés és kirekesztés martalékává váltak, igazságtalanul. Ugyanakkor Girard szerint itt a narratív perspektívaváltásnál valami sokkal mélyebbről van szó. Ugyanis azáltal, hogy a Biblia az áldozatok nézőpontjából mutatja be a történeteket, olyasvalaminek a megértéséről tanúskodnak annak szerzői, amely rejtve marad a korábbi mitológiai hagyományokban, ami pedig nem más, mint a bűnbak mechanizmus. Amint felismerik a bűnbakot annak, ami – egy önkényesen választott áldozatnak –, akkor a mechanizmus elveszti hatásosságát, és többé már nem képes violens megbékülést hozni, valamint újabb rítusokat és mítoszokat termelni. Tehát a keresztény kinyilatkoztatás kérelhetetlenül dekonstruálja az archaikus szakrális erőszakos védművet, amennyiben az áldozat már nem képes megbékíteni a közösséget. Ily módon Girard szerint ez egyben a demisztifikáció történelmi folyamatának kezdete is. Tehát a Biblia egy rendkívül „felforgató” szöveg, amennyiben a kultúra és annak intézményeinek az alapját jelentő bűnbak mechanizmust erodálja, dekonstruálja.

„Attól kezdve, hogy a mechanizmus felismerése terjedni kezd, nincs visszaút. Lehetetlen az áldozati mechanizmust a szétesés állapotában rehabilitálni, mert e mechanizmus növekvő ismertsége züllesztí szét azt; a folyamat megállítására vagy megfordítására tett bármely erőfeszítés csak e tudás eltörlése árán érhető el. Ez mindig az erőszakos elnyomás kísérleteihez vezet; mindig lesznek sikertelen kísérletek az emberi közösség magába zárására.”
(Girard, 2013b, p. 137)

Természetesen arra nincs mód, hogy kellően alapos részletességgel mutassam be Girard bibliaelemzését, így a továbbiakban egy zanzásított áttekintést igyekszem nyújtani. Egészen röviden Girard koncepciójának lényege, hogy az Ószövetségtől kezdve folyamatos eltávolodás figyelhető meg az emberáldozattól és a bosszúszomjas, haragvó istenképtől, amely több fokozaton keresztül végül a Krisztus-passióban és az Újszövetségben tetőzik be, amennyiben az áldozat iránti szolidaritás és a szerető Isten képe artikulálódik. Ennek a szemléletváltásnak pedig lassú, de elkerülhetetlen történelemformáló hatásai vannak, elsősorban a nyugati világon belül, de a globalizáció révén az egész emberiség tekintetében is.

Girard szerint a héber biblia a mitikus logosztól való eltávolodás tekintetében még egy sokkal inkább átmeneti, kevert jellegű szövegkorpusz, mivel rengeteg mitikus elemet tartalmaz. Számos olyan történet van, amely még a bűnbak mechanizmus hatása alatt álló interpretációt tükrözi, valamint a haragvó és a bosszúálló istenkép is jellemző. Ugyanakkor Girard már ezen szövegek némelyikében a mitikus perspektívától és a rituális emberáldozat gyakorlatától való elmozdulást vél felfedezni, amelyet a szerkezetükben és történetükben nagyon hasonló mítoszokkal való összehasonlítás módszerével igyekszik felfedni és alátámasztani. Girard például szembeállítja Káin és Ábel történetét Romulus és Remus mítoszával. Mindkét elbeszélésben testvérek közötti rivalizálásról van szó, amely gyilkossággal ér véget. Azonban Girard egy fontos különbségre hívja fel a figyelmet. Míg az utóbbi, Róma alapítását elbeszélő történetben a gyilkosság jogos volt, mivel határsértés történt, addig a bibliai szövegben a gyilkosság nem legitim, tehát Káin igazságtalanul ölte meg a testvérét. Ráadásul Ábel kiontott vére jelképezi az összes ártatlanul meggyilkolt áldozatot, akik megigazulnak az Isten által.

Girard előszeretettel citálja Oidipusz mítoszáét, egyrészt az üldözés sztereotípiáinak demonstrálása végett „állatorvosi lóként”, másrészt pedig József történetével való összehasonlítás okán. Mindkettőjüket vérfertőzéssel vádolják. A mitikus narratíva elfogadja ezt a vádat, annak ellenére is, hogy Oidipusz nem volt tisztában édesanyja kilétével. Így vagy úgy, de a mítosz igazolja Oidipusz Thébából való elűzésének jogosságát. Ezzel szemben a Biblia

nem fogadja el a József ellen felhozott vádat, miszerint állítólag megkísérelte megerőszakolni Potifár feleségét, aki tulajdonképpen a mostohaanyja volt (sőt, a történet egy későbbi pontján József elutasítja azt, hogy imádat tárgyává váljon, ami az áldozat divinációjának egyértelmű tagadása).

Jóllehet, az Ószövetség túlnyomó részét áthatják a rituális áldozatról szóló leírások, de az emberáldozattól való elmozdulás egyértelműen tetten érhető Ábrahám és Izsák történetében. Girard szerint az Ószövetségben már az istenkép változása is megfigyelhető, amennyiben Isten egyre inkább elutasítja az erőszakos áldozatot (de még nem teljesen). Továbbá egyre nagyobb hangot kap az áldozat nézőpontja, mégha csak részlegesen is. Ezen a ponton Girard nem is beszél a bűnbak mechanizmus teljes felfedéséről, de meglátása szerint már egyértelműen kimutatható a mitikus narratívától való elmozdulás (Girard, 2013b, pp. 151–166).

Girard értelmezése szerint az Újszövetségben tetőzik be az a folyamat, ami az Ószövetségben elkezdődött. Az Újszövetségben már teljes a perspektíaváltás, ezekben a szövegekben már az áldozatok melletti kiállás, az ártatlanul megvádolt bűnbakok iránti empátia nézőpontja artikulálódik. Ennek a szemléletváltásnak az egyik velejárója az – vélekedik Girard –, hogy hatályon kívül helyezi az archaikus szakrálisban rejlő erőszakot, tehát az újszövetségi szövegek élesen elválasztják a szentet és az erőszakot. Így az áldozatot követelő, haragvó és bosszúszomjas istent felváltja az áldozatok mellett kiálló és az erőszakot elutasító, szeretetteljes isten képe.

Az Újszövetségben a passió története központi jelentőségű. Ez szerkezetileg nagyon hasonló a mítoszokhoz, ugyanis itt is egy társadalmi válság közepette zajlanak az események, megvádolnak valakit, akit végül nyilvánosan kivégeznek. Még magukat az apostolokat is magával ragadja a tömeg mimetikus viselkedése, ennek eklatáns példája, hogy Péter három ízben is megtagadja Jézust. Ugyanakkor nagyon fontos momentum, hogy az evangélisták nem engednek a bűnbakkereső tömeg kollektív nyomásának, és kitartanak amellett, hogy Jézus Krisztus ártatlan. Tehát ezekben a szövegekben Jézus úgy jelenik, mint ártatlan áldozat, akit jogtalanul vádoltak meg és feszítettek keresztre. Ezzel az Újszövetség megtöri a bűnbak mechanizmus hatékonyságához szükséges egyöntetűséget, amely Girard szerint hallatlan fordulatot jelent az emberiség történelmében.

Girard elmélete szerint a héber bibliában megkezdett dekonstrukciós folyamat az újszövetségi szövegekkel válik teljessé, aminek a következtében már végérvényesen elveszítette a bűnbak mechanizmus azt a mértékű hatásosságát, amely képes volt új vallási formákat, rítusokat és mítoszokat produkálni, biztosítva ezzel a *violens* megbékülést. Többé már nem működik az archaikus szakrális védmű, amely egy kisebb mértékű kontrollált erőszak

révén óvta az archaikus társadalmakat a diffúz erőszaktól. Joggal vetődik fel a kérdés, hogy akkor mi védi meg az emberiséget a saját mimetikus erőszakosságától? Girard szerint a keresztény kinyilatkoztatásban erre is választ találunk. Úgy véli, hogy a „fordítsd oda a másik orcádat is” krisztusi etikai alapvetésnek a lényege az erőszakos megtorlástól való tartózkodás, ami gátat vet a negatív mimetikus kölcsönösségnek és eszkalációnak. Ugyanis a bűnbakképzés nem hatékony megoldás a béke permanens fenntartására, mert a mechanizmus rejtve marad, ezáltal konzerválja az emberek mimetikus erőszakosságát. Ilyen módon, noha átvészeli a csoport az adott krízist, de nem ismerik fel a valódi mimetikus folyamatokat, így azokon nem is változtatnak, sőt, az áldozatban szakrális minőséget nyer a kollektív erőszak a megbékítő átvitelnek köszönhetően. Tehát a *violens* megbékülés mindig átmeneti, ami a bűnbak mechanizmus időleges ismétlődésétől függ. Így tehát az egyetlen valódi és végső megoldás az erőszaktól való abszolút tartózkodás, ez a krisztusi üzenet lényege Girard olvasatában (Girard, 2013a, pp. 220–228).

Ennek a dekonstrukciós és demisztifikációs folyamatnak ugyanakkor nagy ára van, és az Újszövetség sem csak a szeretetről és a békéről szól, hanem figyelmeztetés is. Ennek talán alighanem a legeklektánsabb példája Jézus azon kijelentése, miszerint „*Nem békét jöttem hozni, hanem kardot.*” Girard szerint ez nem pusztán a Jézus korában elterjedt apokaliptikus világnézet narratív eleme, hanem komoly figyelmeztetés emberiség jövőbeli erőszakosságát illetően, mivel maga Jézus Krisztus ásta alá a bűnbak mechanizmuson alapuló közakaratú *violens* megbékülésének a működését. Tehát Girard olvasatának értelmében az Újszövetség végleg felborítja a régi bűnbakkeresési gyakorlatot, így többé már nem működik a szakrális védmű. Ugyanis, miután kiderül az áldozatokról, hogy ártatlanok az ellenük felhozott vádakban, többé már nem lehet a bűnbak mechanizmusra támaszkodni a béke helyreállítása érdekében, így az emberi erőszak még fenyegetőbb, mint valaha. Girard szerint pontosan erre utal Jézus, amikor azt mondja, hogy kardot hoz. Tehát nem isteni megtorlásról vagy leszámolásról van szó, hanem az ő működésének és a keresztény kinyilatkoztatás hatásainak révén az emberiség már elveszíti a hagyományos, kontrollált erőszakon alapuló eszközét arra, hogy meggátolja a nagyobb léptékű diffúz erőszakhullámot. Amint azt Girard szerint a történelmünk is jól demonstrálja, a bűnbak mechanizmus hatástalansága éppen, hogy több erőszakot hoz. Így a béke helyreállítása, pláne permanens módon, nem lehetséges a bűnbak mechanizmus által. Girard történelemszemléletének értelmében az emberiség egy átmeneti korban él, amelyet egyfelől még meghatároz a bűnbak mechanizmus szemlélete, de már a valódi megoldás is felsejlik. Nagyon sommásan megfogalmazva: vagy szeretjük, vagy elpusztítjuk egymást.

„Azt hiszem, példátlan változáson megyünk át, olyan változáson, melyen az emberiség ezelőtt még sosem esett át. [...] De a világ deszakralizálása csak az első lépés; a tudományos küszöb átlépése sokkal nehezebb az összes olyan ágazat számára, amely igazán megérdemli az ember tudománya nevet, és a deszakralizálódás sokkal fejlettebb fokára emeli. Ugyanakkor a sodródás a magunk állította csapda felé még akutabb lehet. Az emberiség egésze már most megkerülhetetlen dilemmával szembesül: az emberi lényeknek áldozati közvetítők nélkül kell megbékülniük, vagy az emberiség valószínű kipusztulása következik be. A kulturális rendszerekről és az őket létrehozó mechanizmusról alkotott egyre precízebb tudásunknak ára van; nem marad ellenhatás nélkül. [...] Az erőszak határozott, hátsó gondolat nélküli elutasítása, az emberiség és egyenként mindannyiunk túlélésének *sine qua non*jává válik.” (Girard, 2013b, pp. 143–145)

Ironikus módon a kereszténység több erőszakot hozott, de Girard megközelítése szerint ez nem magából a kinyilatkoztatásnak a közvetlen következménye, hanem az emberi viselkedésnek. Amennyiben az emberek továbbra is ragaszkodnak a bűnbak mechanizmus általi *violens* megbéküléshez, az csak még több áldozatot eredményez. Ugyanis, ha nem látjuk be, hogy ez a módszer nem működik – az erőszak erőszak általi kiűzése –, és tovább növeljük a „dóvizst”, annak súlyos és beláthatatlan következményei lesznek. Girard úgy gondolta, hogy a 20. század szélsőséges rezsimei és genocídiumai ennek a folyamatnak a következményei. Így szerinte a 20. és a 21. század egy minden eddiginél apokaliptikusabb korszaknak tekinthető. E nézet előfutárának a 18. századi porosz háborús stratégiát, Carl von Clausewitz-ot tartja, aki szerinte már rávilágított arra, hogy a modern háború nem egy nemes vállalkozás, hanem tulajdonképpen a mimetikus erőszak eszkalációja, ami, ha elszabadul, eltörölheti az emberiséget a föld színéről (Girard, 2010, pp. 1–10).

Tehát az apokalipszis jelei nem valamilyen rejtélyes számsorban vagy egyéb megnyilvánulási formákban mutatkoznak, hanem sokkal inkább arról van szó, hogy az emberiség nem találta meg az áldozati közvetítők nélkül való megbékélés módját. Ilyen értelemben beszél Girard a végítéletéről: ha nem fogadjuk meg Jézus Krisztus üzenetét, és nem követjük az ő példáját az erőszak teljes elutasítását illetően, akkor a végítélet felé tartunk, ami nem valamilyen isteni megtorlás, hanem a saját magunk által előidézett pusztulás.

Girard gondolkodásának centrális eleme a kereszténység és Jézus működésének hatásmechanizmusa, ami alapjaiban és kérlelhetetlenül határozza meg a (nyugati) világ

történelmét és jövőjét. Sajátos felfogásának értelmében paradox módon a kereszténység az, ami leleplezte az ősi szakrális, tabuk, tiltások, rituálék és mítoszok gyökereit jelentő erőszakot, ezzel dekonstruálva és demisztifikálva azokat. Így, ebben a megközelítésben a tudomány és a szekuláris modernitás megjelenése ennek a Biblia által elindított folyamatnak köszönhető, ugyanakkor a modern hadviselésben és a globálissá váló terrorizmusban megmutatkozó erőszak elszabadulása is (Cowdell, 2013, pp. 169–170). Azonban a keresztény kinyilatkoztatás ezekre a kihívásokra is választ kínál – Jézus utánzására szólít. Ennek lényege a pozitív mimézis, ami olyan utánzás, amely nem gerjeszt erőszakot. Tehát Jézus személyében egy olyan modelltől van szó, aki nem válik riválissá, mivel az isteni kegyelem, a szeretet, a megbocsájtás stb. olyan dolgok és tevékenységek, amelyekből mindenki egyformán részesülhet, és utánzásuk nem torkollik reciprok erőszakba (Girard, 2013a, pp. 28–30).

Noha Girard nem teológus (és magát sem tekinti annak), hanem sokkal inkább egy sajátos filozófiai antropológiát művel, ugyanakkor a bibliaelemzésében impliciten benne van az a vetület is, hogy az evangéliumok nem csak az emberi természetet, hanem közvetve Isten természetét is feltárják. Így Girard munkássága nagy jelentőséggel bír a teológusok számára is, mivel új perspektívát jelent a hagyományos keresztény tanok értelmezéséhez. Azonban jelen alfejezet lezárásaként nem erről, hanem az összehasonlító vallástudományi elágazásáról szeretnék röviden említést tenni. Alighanem mindenki számára evidens, hogy nem csak a kereszténység foglalkozik a társadalmi együttélés és az erőszak problémájával, valamint a vágygal és az emberi természettel. Természetesen ezzel Girard is tisztában volt, így nyitott maradt a hipotéziseinek további felülvizsgálata felé. Szerinte a kereszténység egyedisége, például a buddhizmussal való összevetésben nem az emberi vágyról való tanításokban ragadható meg, hanem a bűnbak mechanizmus feltárásában és dekonstrukciójában. Jóllehet, az áldozatot illetően is még igencsak nagy mennyiségű szövegkorpusz összehasonlító elemzése vár még azokra a kutatókra, akik Girard erre vonatkozó meglátásaival foglalkoznak. Maga Girard például nagyfokú érdeklődéssel fordult a védikus hagyomány és irodalom felé, azonban, ahogyan ő fogalmazott, már nemigen maradt elengedő ideje és energiája egy ilyen roppant vállalkozást jelentő kutatáshoz (Girard et al., 2017, pp. 43–44). Mindenesetre a mimetikus elmélet alapelemei, úgymint az utánzásos vágy és a rivalizálás, a bűnbak mechanizmus általi „megoldás” reflexiói és interpretációi megtalálhatóak a valamennyi világvallás hagyományában (Avery, 2017, p. 259). Jóllehet, Girard mimetikus elmélete úgyis felfogható, mint egy kultúrákon átívelő és alkalmazható hermeneutika a vallások megértéséhez, azonban nagyon fontos azt kihangsúlyozni, hogy ez nem jelenti az egyes vallási hagyományok

valamilyen, például fejlődésméleti szempontú rangsorolását, amelynek csúcsa a kereszténység (Collins, 2017, p. 111).

3.3 DURKHEIM, FREUD, LÉVI-STRAUSS ÉS GIRARD

Girard elméletének kifejtésekor több helyen is hangsúlyozza, hogy valójában ő nem alkot új elméletet, hanem inkább összerakja a kirakós darabjait, amelyek már rendelkezésre állnak az emberiség történelme során létrejött különféle szövegtörzsekben. Például a mimetikus vágyat már leírták a szépirodalomban, valamint azt, hogy a helyettes áldozat az összes emberi kultúra és vallás megalapozó tényezője, már feltárták az evangéliumok. Amit Girard saját bevallása szerint csinál, az tulajdonképpen nem más, mint ezt a már meglévő hatalmas anyagot és a bennük közlő tudást fogalmazza meg egyfajta tudományos leírásként. Jóllehet, a vallás kialakulását és az emberi kultúra eredetét nem csak ő kísérelte meg tudományos módon megragadni és interpretálni, így ez a törekvése sem előzmény nélküli. A vallástudományban jártas olvasónak bizonyára azonnal feltűnnek a Girard koncepciói és számos klasszikus szerző munkája között lévő szoros párhuzamok. Girard az általa leggyakrabban kritizált szerzők, mint például Freud és Lévi-Strauss elméleteinek általa is innovatívnak vélt meglátásait elismeri. Kritikájának tárgya leginkább az, hogy ezek a kutatók nem mentek eléggé mélyre, így bizonyos értelemben Girard úgy pozicionálja a saját hipotézisét, mint ami az ezen munkák folytatása, betetőzése.

„És megerősíthetjük újra, még ha hipotézisünk sok ponton radikálisan szakít is mindennel, ami megelőzte, hogy ugyanakkor folytatása is a sok megelőző etnológiai felfedezésnek, amely megelőzte. Jogtalan lenne, ha a hipotézisünket úgy mutatnánk be, mintha az teljesen új felfedezés lenne; fontos felismerni helyét az etnológiai hagyományban.” (Girard, 2013b, p. 133)

A továbbiakban három ilyen nevezetesebb kapcsolódást mutatok be néhány bekezdés erejéig. A Durkheimmel való összevetést az a közös gondolati alapállás indokolja, miszerint az intézmények eredete a vallásban gyökerezik, valamint a vallás társadalmi természetéről is hasonlóképpen vélekednek. Ami Girard vágyelméletét és alapító gyilkosság hipotézisét illeti, evidens a Freud őshorda-konceptiójával való összehasonlítás. Továbbá Lévi-Strauss

strukturális jelenti egy olyan markáns kapcsolódást a mimetikus elmélet vonatkozásában, amelyet még egy ilyen vázlatos ismertetésben sem ajánlatos mellőzni.

3.3.1 Durkheim és Girard

Émile Durkheim az egyik legelső, hacsak nem konkrétan az első olyan modern társadalomtudós, aki a funkcionális megközelítés alapján kísérelte meg leírni a vallási intézményeken keresztül működő, illetve az azokban megnyilvánuló szakrálisnak a társadalmi rend fenntartásában játszott kulcsszerepét. Ő volt az, aki a vallás fogalmi meghatározásához bevezette a szent és a profán dichotómiát. Úgy vélte ahhoz, hogy megértsük a szakrális, meg kell ragadni annak a társadalomban betöltött szerepét. Ugyanis Durkheim szerint a vallás lényege a társadalom egyének feletti kifejeződése, ideája. A vallás *társadalmi tény*, ami független az egyéntől és felette áll, kényszerítő erővel bír, valamint meghatározza egy társadalom identitását ezáltal összetartja azt. A vallás, mint társadalmi tény ilyen módon alapvető szinten formálja az emberi gondolkodás legalapvetőbb kategóriát, úgymint a tér, idő, szám, okság stb. Tehát Durkheim elmélete szerint a gondolkodás alapkategóriái a vallásban és a vallás által születnek (Durkheim, 2004, pp. 397–403).

Girard alapvetően egyetért Durkheim valláselméletével a társadalmi intézmények vallási eredetét illetően, amelyet korunk legnagyobb antropológiai intúciójaként aposztrofált (Girard, 2013b, p. 93). Tehát teljes joggal vonható párhuzam Girard és Durkheim a *Vallási élet elemi formái* című klasszikussá vált munkájában kidolgozott valláselmélete között, a két szerző kiindulópontja nagyfokú hasonlóságot mutat. Így érthető, hogy miért tekintik a mimetikus valláselméletet Durkheim antropológiai örökösének. Ugyanis Girard szerint is a szakrális elengedhetetlen az emberi társadalom működéséhez (Gans, 2000). Továbbá Girard amiatt is rokonszenvez Durkheim megközelítésével, mert szerinte ő volt az első, aki alapjaiban kérdőjelezte meg azt a voltaire-i nézetet, illetve narratívát, miszerint a vallás a papok nagyszabású összeesküvése, hogy visszaéljenek az úgymond természetes intézményekkel és kihasználják az embereket (Girard, 2013b, p. 82).

Meglátásom szerint a kettejük gondolkodásában az elsődleges közös pont az, hogy mindkettőjük szerint a vallásból erednek a gondolkodás legalapvetőbb kategóriái, így a tudomány is, valamint a vallást az emberi kapcsolatok dinamikájából. Mind Durkheim, mind pedig Girard számára a vallásban, akár még a legbrutálisabb rítusokban is valamilyen emberi szükséglet igény, valamint a társadalmi élet vitális aspektusa nyilvánul meg. Nem véletlen az, hogy igen nagyfokú hasonlóság figyelhető meg a durkheim-i *kollektív pezsgés* és a girard-i

mimetikus krízis fogalma között. Tehát mindkettejük érdeklődésének fókuszában alapvetően a szociális és kulturális folyamatok állnak, amelyeknek nevezetes területe a vallás.

Ugyanakkor olyan markáns különbségek is akadnak a kettejük gondolkodásában, amelyek miatt mégsem lehet Girard elméletét összeütközésmentesen beilleszteni a durkheim-i hagyományba. Először is Girard azt kifogásolja, hogy Durkheim túlságosan is abszolúttá tette a szent és a profán megkülönböztetését. Girard szerint a szakrális fogalma nem határolható körül nyelvi eszközökkel ennyire egzakt módon. Továbbá Durkheim nem tekint a helyettes áldozatra olyan megalapozó és centrális elemként, mint Girard. Durkheim nem beszél alapítógyilkosságról vagy tényleges erőszakról, számára a vallás sokkal inkább a szent és a profán dialektikájából bontakozik ki. Durkheim megközelítésében a szakrális elsősorban szimbolikus természetű, sokkal kevésbé erőszakos, morálisan felemelő, amely azt jelzi, hogy egyáltalán nem hozza összefüggésbe a vággyal, ellentétben Girard-al. Noha Durkheim értekezik a mimetikus rítusokról, de ez nála pusztán másolást jelent, és az utánzást sem hozza összefüggésbe a vággyal. Mindezek mellett további jelentős eltérés mutatkozik az archaikus vallások és a zsidó-keresztény vallás közötti kapcsolat megítélésében is. Míg Durkheim az utóbbiban szimplán egy komplexebb képződményt lát, addig Girard egy fundamentális különbségről beszél.

Összegezve tehát Girard elismeri, hogy a vallásról és a társadalomról alkotott koncepció szoros kapcsolatban állnak Durkheim nézeteivel, ugyanakkor a markáns eltérések okán hangsúlyozza, hogy elmélete távol áll Durkheimétől.

„De bármennyire megalapozott Durkheim felidézése, túlzásnak tartanám, ha téziseimet »durkheimistáknak« neveznék. Durkheimnél nem találkozunk sem a mimetikus ciklus, sem a magányos áldozatot követelő mechanizmus gondolatával, és legfőképpen nem vetődik föl nála [...] az archaikus vallások és a zsidó-keresztény vallás közötti áthidalhatatlan szakadék kérdése.”
(Girard, 2013a, p. 127)

Minden hasonlóság ellenére Durkheim vallásfogalma számos olyan elemet nem tartalmaz, amely Girard valláselmélete szempontjából alapvetőek. Durkheim szerint a vallás az tulajdonképpen a társadalom divinizációja, amely egy olyan erő, ami lehetővé teszi a sajátosan emberi kialakulását. Tehát az emberi természet sajátosságai a szocialitásból, társadalomból erednek, így a vallás elsősorban egyfajta kulturális hajtóerő, stimulus. Azonban itt Durkheimnél szó sincs erőszakról vagy kiűzésről, nem beszél olyan alapítógyilkosságról, ami létrehozná az

elemi megkülönböztetéseket és gondolkodási kategóriákat. Jóllehet, vizsgálódásaiban igen nagy figyelmet fordít a rítusokra, de nála a vallási gyakorlat és a vallás úgymond erkölcsöt termel, és az erőszak problémája meglehetősen marginális pozícióban van a gondolkodásában. Girard szerint viszont mindezt meg kellett, hogy előzze egy gyilkosság, amely mindennek az eredetét jelenti. Tehát a mimetikus valláselmélet a vággyal és az erőszakkal összefüggésben az alapítógyilkosság egy olyan hipotézisének alapszik, amely nagyon hasonlít ahhoz, amit Freud a *Totem és tabu* című munkájában írt le.

3.3.2 Freud és Girard

Jóllehet, az alapítógyilkosság hipotézise az, ami első ránézésre szorosan összefűzi Freud és Girard gondolkodását, azonban ez inkább csak a jéghegy csúcsa. Ahogyan Freud vallásról alkotott koncepcióját, úgy Girard valláselméletét sem lehet megérteni, ha pusztán a gyilkosságot és az áldozatot vesszük kiindulási pontnak. Mindkettejük gondolkodásának kiindulópontja a vágy, így ez az a terület, ahol a leginkább interferál a két elmélet. Girard sokkal hangsúlyosabban foglalkozik az Ödipusz-komplexus kritikájával, mint az őshorda hipotézissel. Például a második fő művében, a *Violence and the Sacred*-ben még egy-egy önálló fejezetet szentel az Ödipusz-komplexus és az őshorda elmélet felülvizsgálatának (Girard, 1977, pp. 169–192). Azonban a harmadik fő művében, a *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva* címet viselő könyvében már csak az Ödipusz-komplexus kritikájának szentel egy külön passzust, míg az őshorda elméletet illetően csak egy igen rövid kritikai megjegyzést tesz:

„[...] Freud esetében, számításba véve kora etnológiai leírásait, melyek nem is annyira elavultak, mint gondolnánk, az a különös, hogy megértette: valóságos kollektív gyilkosság szükséges, hogy modellje legyen az áldozat végrehajtásának. Mindazonáltal javaslata nem életképes. Az ő általa javasolt egyetlen gyilkosság, amely csak egyszer történt meg és örökre érvényes, nem képes megmagyarázni a rituálék ismétlődését. [...] A gondolat, hogy egy csoport összejönne, hogy feláldozzon bármiféle áldozatot csak azért, hogy megemlékezzen a »büntudatról« amit a történelem előtti gyilkosságért érez, az pusztán mítosz. Ami viszont ezzel szemben nem pusztán mítosz, az a gondolat, hogy az emberek egy olyan eredeti, spontán gyilkosság miatt áldoznak fel áldozatokat, amely véget vetett egy valódi mimetikus krízisnek” (Girard, 2013b, p. 37)

Freud az 1913-as *Totem és tabu* című könyvében fejti ki a vallásra vonatkozó hipotéziseit. Figyelmét elsősorban két gyakorlatra összpontosította: egyrészt bizonyos viselkedéseket tiltó tabuk vizsgálatára, másrészt pedig a totem iránti hódolatra, ami lehet növény, állat vagy a klánnak és a törzsnek az ősi felmenői. Freud megfigyelte, hogy a vérfertőzés tilalma és az exogámia, valamint a totemállat leölésének és elfogyasztásának tiltása univerzális előírások. Azonban bizonyos ceremoniális alkalmakkor ezeket a szigorú tiltásokat megszegik. Vizsgálódásaiban Freud ezek miéértjére kérdezett rá. Abból a feltevésből indult ki, hogy ezek a tiltások olyan dolgokra és viselkedésekre vonatkoznak, amelyekre vágnak az emberek, mivel nem lenne értelme olyan dolgokat tiltani, amelyekre amúgy nem vágyakoznak. Ezek a rokonok iránti, vérfertőző szexuális, gyilkos és kannibalisztikus vágyak el vannak nyomva a tudatalattiba, de szimbolikus formában megjelennek az álmokban. Freud szerint ilyesfajta vágyak tételezésével meg lehet magyarázni a totemet és a házasságot övező szigorú szabályokat, tabukat és tiltásokat, valamint rituálékat.

Freud őshorda koncepciója szerint az emberek a történelem előtti ősidőben kis csoportokba verődve, hordában éltek, amelyben – az ezüsthátú gorillák társadalmához hasonlóan – a legerősebb férfi, apa, gyakorlatilag egy domináns hím birtokolta a nőket. Ez frusztrálta a szexuálisan érett fiait, így idővel az apa és az idősebb fiai egymás riválisaivá váltak. Mivel önmagukban gyengébbek voltak, a felnőtt fiúk összefogtak, és közösen megölték, majd pedig elfogyasztották apjukat, hogy megszerezzék az erejét. Ezzel a lázadó tettel pedig a nők az ő birtokukba kerültek. Azonban felismerték a fiúk, hogy ez velük is megtörténhet. Amellett, hogy büntudatot éreztek az apjuk megölése miatt, az egymás közötti rivalizálás veszélye is fenyegetést jelentett. Ezért megállapodtak, hogy korlátozzák magukat és egyikük sem birtokolja az összes nőt a csoportban. Freud szerint ennek az eredménye a vérfertőzési tabu és az exogámia. A totem pedig tulajdonképpen nem más, mint az apa helyettesítése. A totem rituális feláldozása és elfogyasztása egyrészt az apjuk felett aratott győzelem megünneplése, másrészt pedig a tettük miatt érzett büntudatról való megemlékezés. Tehát az ösgyilkosság, valamint annak rituális újrajátszása ambivalens érzéseket keltett, mivel ugyanazon személy, illetve dolog iránt egyszerre éreztek szeretetet és utálatot az emberi civilizáció kezdetekor (Freud, 1918, pp. 154–159).

Freud tulajdonképpen az Ödipusz-komplexus modelljét alkalmazza a vallás eredetének a magyarázatára. Ez a modell egy családon belüli háromszög szerkezetű viszonyt ír le, ami szerint a fiúk tudatalatti késztetést éreznek az apjuk meggyilkolására, mivel az anyjukra vágnak, és az apa akadályt jelent e vágy kielégítésében. A vágy és a rivalizálás modellje az, ami a Freud és Girard koncepciói közötti fundamentális különbséget jelenti. Jóllehet, mind a

ketten az interperszonális kapcsolatok mikroszintjéből kiindulva építették fel az evolúciós léptékű elméletüket az emberi konfliktusok szociokulturális aspektusainak magyarázatára, és az ösgyilkosság tényét is feltételezik, de már a kiindulásnál merőben eltér a két koncepció. Girard szerint Freud kiváló megfigyelő volt, de megfigyeléseit már képtelen volt egy egységes és plauzibilis magyarázati modellbe integrálni.

A mimetikus elmélet felől nézve a pszichoanalízis már eleve ott problémás, hogy nem veszi kellőképpen tekintetbe azt a szerepet, amelyet mások, a környezet játszanak a személyiség fejlődésében. A vágy szempontjából ez azt jelenti, hogy azt autonómnak tekinti. Tehát az Ödipusz-komplexus által leírt felállásban a fiú anyja iránti vágya közvetlen, természetes, már eleve adott bármiféle közvetítés nélkül. Az apa, mint példakép jelenik meg Freudnál, akivel a fiú azonosul, így az utánzás faktora is megjelenik. Ugyanakkor az apa akadály is az anyához, illetve a nőhöz, mint a vágy tárgyához való hozzáférésben. Azonban, amint azt Girard kifogásolja, Freud nem veszi tekintetbe az utánzást a vágy leírásakor, így modellje nem képes a fiúnak az apja felé való ambivalens viszonyának az egységes magyarázatára. Freud modelljében a vágy közvetlenül a tárgyra irányul, tehát az autonóm, míg Girard-nál mimetikus természetű. Mégha Freud koncepciójában meg is jelenik az apa, mint példakép vagy azonosulási figura, a pszichoanalízis atyja nem terjeszti ki az utánzást a (szexuális) vágy magyarázatára. Jóllehet, Girard olyan értelemben elfogadja, hogy létezik Ödipusz-komplexus, amennyiben végső soron a gyermek öntudatlanul szexuális vágyat érez az anyja iránt, és az apa, mint akadály felé gyilkos indulattal viszonyulhat, tehát vágyik az akadály eliminálására, ráadásul mindez még a felnőttkorra is kihathat. Mindazonáltal Girard úgy véli, hogy az Ödipusz-komplexus egy olyan mechanizmus eredménye és megnyilvánulási formája, ami merőben eltér attól, amit Freud leírt.

A mimetikus elmélet szempontjából Freud ödipális rivalizálása és a családi háromszög a mimetikus vágy egy partikuláris esete a sok közül. Girard a mimetikus vágy alapján újraértelmezi az Ödipusz-komplexust: amennyiben a gyermek azonosul az apjával, és mint modellt utánozza őt, akkor ez kiterjed az apa vágyaira is, ebben az esetben az anyja iránti szexuális vágyra is. Így az apa egyszerre válik modellé és akadállyá, ily módon a fiú iránta való ambivalens érzéseinek magyarázatára nem kell újabb és újabb elemeket behozni a képletbe, mint ahogyan Freud teszi Girard kritikája szerint.

„Semmi sincs a Freud által felépített szerkezetben, amelyre a vágy ne adna magyarázatot, és a mimetikus alapelvvel ne lenne magyarázható. [...] A mimetikus versengés összes következménye jelen van, de Freud egyre

messzebb a történet-kiagyalásában, hogy az ödipális sémán belül magyarázhassa őket. De nem jár sikerrel. Akár egy harmadik vagy negyedik típusú Oidipuszt is kitalálhatna, akkor sem lenne képes az összes változatot lefedni az elméletével, mert nem képes a folyamatot, mint folyamatot látni. [...] Freud nem látja, hogy a rögzített kiindulás rendszere miatt nem képes végiggondolni azt, amit ambivalenciának nevez, különösen a súlyosbodó ambivalenciát. Hogy a negatív oldal (az ellenségesség) nem csak hogy együtt létezik a másikkal (a tisztelettel), de még fokozza is a pozitív oldal hatását, ahogy a mimetizmus gerjeszti a hasonlítás iránti vágyat, majd visszacsatolva tovább erősíti a szembenállást. Egyetlen múltból eredő mintázat sem képes – az ödipális mátrix sem – ezt a folyamatot megmagyarázni.” (Girard, 2013b, pp. 364–365)

Girard modellje nem korlátozódik a Freud által leírt családi háromszög sémára, hanem az utánzásos vágy mechanizmusa alapján gyakorlatilag bárkiből lehet modell, aki bármikor felbukkanhat. Girard koncepciója szerint a tárgynak nincs olyan immanens értéke, amely önmagában vágyat és rivalizálást generál, hanem ez az utánzó és a közvetítő közötti kapcsolat dinamizmusából fakad. Minél inkább polarizálódik és eszkalálódik a rivalizálás a tárgy körül, felek szemében annál inkább növekszik annak értéke (a mimetikus vágy eszkalációjáról a második fejezetben írtam részletesebben, így ennek ismétlésétől ehelyütt most tartózkodok). A vágy ilyenén értelmezésével Girard a freud-i szubjektum, illetve individuum ontológiai természetét is újragondolta. Ugyanis Freud ragaszkodott az autonóm, tárgyorientált vágy elképzeléséhez, és pszichológiáját áthatja a karteziánus szubjektivitás ideája, amennyiben az egyént önálló individuumként vette tekintetbe. Girard szerint nincs ilyen individuum, hanem az interszubjektivitás már eleve jelen van a mimetikus vágy révén, ami fundamentális szinten kapcsolja össze az egyéneket (Frost, 2017, pp. 31–33). Girard, hogy hangsúlyozza Freud szolipszista felfogásától való eltávolodását, főként Jean-Michel Oughourlian-nal, valamint Guy Lefort-tal együttműködve bevezette az „interdividuális” pszichológiai fogalmát, amelynek értelmében az egyén a szociális kapcsolataiba beágyazottan veendő tekintetbe, és nem érthető meg, illetve nem vizsgálható érdemben attól leválasztva. Az interdividualitás szerint nem igazán beszélhetünk független énről, így Girard és Oughourlian elutasítják a Freud által körvonalazott elnyomott és elfojtott egyéni vágyak terrénumát jelentő tudatalatti fogalmát. Mindazonáltal vannak olyan pszichológiai mechanizmusok, valamint inputok, amelyek anélkül határozzák meg az emberi viselkedést és hatnak a mentális működésre, hogy az alany tudatában lenne annak (maga a mimézis is ilyen). Így ezek fogalmi megragadására és jelölésére továbbra

is érdemes használni a „tudattalan”, vagy a „tudatalatti” terminusokat, de Girard szerint ez még nem jelenti azt, hogy lenne az emberi agyban vagy elmében valami rejtélyes, önálló terület (Girard, 2013b, p. 360).

Visszakanyarodva az alapítógyilkosság hipotézisére, Girard nem ért egyet azzal a koncepcióval, hogy csak egyetlen ilyen gyilkosság történt a kultúra kialakulásának kezdetekor, aminek a nyomán az apagyilkos fiúk társadalmi szerződést kötöttek. Ráadásul a gyilkosság nem a folyamat kezdete, hanem a mimetikus krízis tetőpontja, amely egyszerre jelent szakadást és egy ciklusba való átmenetet, ahol már újrakonfigurálódik a csoport társadalmi rendszere. A francia gondolkodó úgy véli, hogy nem egy, hanem számos ilyen gyilkosság történt az idők folyamán, tehát egy hosszú fejlődési folyamatról beszél. A generatív bűnbak mechanizmus koncepciójával az alapítógyilkosságok sorát kívánja leírni Girard, amelyeket diakronikus eseményeknek tekint, de ezek megtörténte csak többszörösen közvetett nyomok alapján lehet következtetni. Ugyanis, ahogyan az Freud elméletében is igen lényeges aspektus, elengedhetetlen, hogy a gyilkosság jogszerűként legyen interpretálva, és semmi ne utaljon arra, hogy az áldozatot igazságtalanul vádolták és ölték meg. Csakis a helyettes áldozat bűnösségébe vetett egyöntetű hit, meggyőződés képes biztosítani a gyakorlat intézményesülését a kultúra kialakulásának kezdeti időszakában. Így a „felejtés” aspektusa nagyon fontos Freud elméletében, amire Sandor Goodhart hívta fel Girard figyelmét:

„De még inkább leleplező az a gondolat, amelyet Freud alkalmaz a Mózes és az egyistenhit című munkájában, amelyre Sandy Goodhart hívta fel a figyelmet. A lényege, hogy nem a gyilkosság elkövetése a nehéz, hanem a gyilkosság nyomainak az eltüntetésé.” (Girard, 2013b, p. 77)

Girard szerint a nyomok szisztematikus eltüntetését lehet megfigyelni a mítoszokban, így azok strukturalista olvasata nagyon fontos argumentációs eleme a gondolkodásának. Így jelen alfejezet zárásaként még elengedhetetlen a girard-i séma Lévi-Strauss strukturalizmusával való rövid összevetése.

3.3.3 Lévi-Strauss és Girard

Claude Lévi-Strauss gondolkodási struktúrákat, univerzálékat keresett. Szerinte az emberi gondolkodás minden népnél ugyanolyan folyamat, amelyet meg lehet ismerni. Létrehozta az ellentétpárok, bináris oppozíciók fogalmát, ilyenek például az éjszaka-nappal, férfi-nő stb., ezek alkotják a mélystruktúrát. Ez az, amely minden népnél közös. Ami különbözik, az a

felszíni struktúra. Erre jó példának találta a mítoszokat. A „vadak” (természeti népek) gondolkodását kutatta, melyet a gondolkodás legősibb formájának tartott. Szerinte az ősi gondolkodást leginkább a mítoszokban lehet tetten érni, így a gondolkodás ősmoddellje ezekből ismerhető meg. Megközelítésének lényege, hogy ki kell szűrni a szövegekből az egyéni dolgokat és elemeket, így feltárulnak a logikai kapcsolódások a maguk primérségében.

Lévi-Strauss vizsgálódásainak középpontjában a mítoszok álltak. Úgy tartotta, hogy a mítoszok egy szociális rendszer központi ellentmondásait, oppozícióit, valamint azok megoldásait tartalmazzák. Ez egyben azt is jelenti számára, hogy a mítoszokban az ősi gondolkodás kategorizálási rendszere is felsejlik, ami nemcsak a hiedelmek és a gyakorlatok kialakulásáról árulkodik, hanem az emberi elme működéséről is, ahogyan megkísérli megragadni a valóságot. Erre utal a mítoszok univerzális szerkezeti hasonlósága, mégha a fantasztikus elemek tekintetében nagyfokú változatosságot mutatnak is az egyes narratívák. Lévi-Strauss-t elsősorban a mítoszok tartalmi kontingenciája és a szerkezeti állandósága közti paradoxon foglalkoztatta. Úgy vélte, hogy Ferdinand de Saussure nyelvészeti elméletének antropológiai alkalmazása megoldást jelenthet erre a problémára. Ugyanis a nyelvek, hasonlóan a mítoszokhoz, a felszínen nagyon különbözőek, de ugyanakkor mégiscsak hasonlóak a nyelvtani szabályok struktúrája szintjén. Így, ha a mítoszokra egyfajta nyelvként vagy kommunikációs rendszerként tekintünk, akkor feltárhatóak azok az univerzális szabályszerűségek, amelyek a hasonlóságokért felelnek, éppúgy, ahogyan a nyelvészetben.

„Ámde ami a nyelvészeti összehasonlításban jogos, az több és más, mint szétszabdálás: az a valóságos elemzés. A nyelvész a szavakból kivonatolja a fonéma fonetikai realitását; ebből pedig a jelentésselkülönítő elemek logikai realitását. S ha több nyelvben is fölismerete ugyanazon fonémák meglétét vagy ugyanazon oppozíciós párok alkalmazását, akkor nem individuálisan elkülönülő tárgyakat hasonlít össze: ugyanaz a fonéma, ugyanaz az elem ad biztosítékot ezen az új síkon az empirikusan különböző tárgyak mély azonosságára. Nem két hasonló fonémáról van szó, hanem egyetlenegyről. A tudatosból a tudatalattiba történő átlépést a sajátosból az általános felé haladás kíséri.” (Lévi-Strauss, 2001a, pp. 29–30)

A nyelvészek különféle egységekre (fonémák, morféma, szemémák) bontják a nyelvet, és ezek kapcsolódásait vizsgálják. Lévi-Strauss ezt a módszert alkalmazza a mítoszok elemzésére, és a mítoszok alkotóelemeit *mitémának* nevezte el. Így, ahogyan a nyelvészek a nyelvi egységek

kapcsolódásainak vizsgálatával igyekeznek megérteni a nyelvet, úgy a mítoszkutatóknak a mítémák összefüggésrendszerét kell kibogozniuk ahhoz, hogy feltárják a mítoszok jelentését és az emberi gondolkodás mélystruktúráját.

„Következésképpen az etnológiában – csakúgy, mint a nyelvészetben – nem az összehasonlítás alapozza meg az általánosítást, hanem fordítva. Ha úgy van, ahogyan gondoljuk, s a szellem tudatalatti tevékenysége abban áll, hogy formákba kényszerít egy tartalmat, s ha ezek a formák minden, ősi és modern, primitív és civilizált szellem számára alapvetően egyformák – amint ezt a beszédben kifejeződő szimbolikus funkció tanulmányozása oly látványosan bizonyítja –, akkor az egy-egy intézmény vagy szokás mélyén ott nyugvó tudatalatti struktúrát kell és elegendő elérnünk ahhoz, hogy más intézményekre és szokásokra is érvényes értelmezési alapelvre tegyünk szert, föltéve persze, hogy az elemzést elég messzire vezetjük.” (Lévi-Strauss, 2001a, p. 30)

Tehát a mítoszok lényege tartalmuktól megfosztott logikai relációkban rejlik, ezek rendszere jelenti a változatlan mélystruktúrát, amelyek számtalan kombinációban nyilvánulhatnak meg különböző tartalmakkal.

Girard Lévi-Strauss elméletéhez való viszonyulása hasonlóképpen plasztikus, mint Freud esetében. Egyfelől osztja Lévi-Strauss reduktív módszertanát, valamint elismeri a strukturalizmusát azért, mert meglátása szerint valóban rámutat a mítoszokban lévő bizonyos univerzális logikai összefüggésekre. Másfelől pedig hevesen kritizálja, mivel szerinte Lévi-Strauss nem veszi kellőképpen tekintetbe a mítoszok tartalmát és a rítussal való kapcsolatát. Tehát a mimetikus elmélet felől tekintve Lévi-Strauss strukturalista olvasata elvétí a mítoszok igazságát, a leplezett bűnbakmechanizmus mögött meghúzódó helyettes áldozatot.

„Más szavakkal a strukturalizmus számára a mitológia tényleges drámai elemeinek nincs valódi tartalmuk, és Lévi-Strauss lebecsül minden kutatót, aki valódinak tekinti őket. Túl jó megfigyelő, mindamellett, hogy ne látná, hogy bizonyos újra előforduló minták magyarázatot igényelnek. [...] Lévi-Strauss interpretációjában, ahogy láthatjuk, az olyan kifejezések, hogy *eltávolítás*, *elpusztítás*, *radikális elhagyás* folyton visszatérnek, de sosem valódi egyénen végrehajtott valódi erőszakcselekményként.” (Girard, 2013b, p. 119)

Ezzel, Girard szerint, a strukturalista olvasat vak marad a valódi erőszakról és annak a hús-vér áldozatára. Így a mimetikus elmélet mítoszértelmezése alapján Lévi-Strauss strukturalista interpretációja tulajdonképpen az üldözők archaikus nézőpontját viszi tovább, amennyiben elmaszkírozza a lincselés reprezentációját azzal, hogy túlságosan is absztrahálja a mitológéákat.

„A modern gondolkodás legnagyobb gyengesége az, hogy állandóan hamis egyenlőségjelet tesz a tudományos gondolat és az összes emberi viszony eltüntetése, e viszonyoknak a dolgok egyszerű objektivitássá való redukálása között. Lévi-Strauss ennek az illúciónak adja át magát, jobban, mint bárki, amikor az áldozatokat »részletekkel« teszi egyenlővé, halálukat »logikai megszüntetéssel«, és haláluk következményét a »folytonosból« a »folytonosság nélkülibe« való átmenettel azonosítja. Azt hiszi, hogy a tudományos objektivitás magasabb fokát érte el, pedig a valóságban nem tett mást, mint amit az ő interpretációja előtt minden mítosz tett, hogy új zsargont talált ki a lincselés reprezentációjának átváltoztatására.” (Girard, 2013b, p. 133)

Összegezve, Girard a mítoszokat és a rítusokat a kollektív erőszakra és a bűnbak mechanizmusra vezeti vissza, azaz tényleges történeti eseményekre és társadalmi valóságra, míg Lévi-Strauss csak az elvont fogalmi dimenzióra koncentrál. Tehát Girard a konkrét társadalmi jelenségeket igyekszik feltárni, míg a strukturális olvasat ennek absztrakt relációival és formuláival foglalkozik. A lévi-strauss-i „folytonos” vagy „aluldifferentiált” társadalom tulajdonképpen a girard-i különbözetlenséggel ekvivalens, ami egy szociális válság terméke. Egy olyan társadalmi krízisről van szó, amelyben már eltűnik a különbség a legitim és az illegitim erőszak között és az intézmények összeomlása fenyeget. A „radikális megszüntetés” a girard-i sémában a bűnbak kollektív megölését jelenti, amelynek nyomán megbékél a közösség. Az áldozat válik a felfordulás és a megbékélés, a „folytonosból a diszkrétbe” való átmenet folyamatának reprezentánsává, aki így isteni rangra emelkedik. A „diszkrét” pedig az a kulturális és társadalmi rendszer, amely a kollektív gyilkosság nyomán jött létre vagy konstruálódott újra (Scubla, 2017, pp. 88–90).

3.4 ÖSSZEGZÉS

Ezt a fejezetet Girard elméletének vallástudományi kontextualizálása keretezi, kezdve egy általánosabb tudományterületi pozicionálással, a végén pedig egy specifikusabb kontrasztálással zárva. A köztes részt, a képet pedig Girard valláselméletének bemutatása tölti ki.

Girard interdiszciplináris elmélete az emberi kultúráról, annak eredetéről és evolúciójáról az egyik leggrandiózusabb kortárs intellektuális vállalkozás, amely sokrétűen alkalmazható a humán-és társadalomtudományok területén, valamint markáns álláspontot képvisel a humánológia és evolúcióelmélet vonatkozásában is. Az elmélet újbóli kifejtésétől eltekintek, de röviden ehelyütt is felidézem Girard fő hipotéziseit. 1) A prekognitív utánzás (mimézis) az emberi viselkedés egyik kulcsfontosságú tényezője, amely számos előnnyel jár az empátia, tanulás és kooperáció, illetve a társas lét tekintetében, ugyanakkor komoly problémát jelent a rivalizálás és az agresszió vonatkozásában. 2) Az előember korai mimetikus képessége és kapacitása kéz a kézben fejlődött az áldozati mechanizmussal. A kollektív erőszak egyirányba való terelődése tette lehetővé az állati szociális szerveződésből az egyre komplexebb és emberibb viszonyokba való átmentet. Az áldozat csoport általi meggyilkolása, amennyiben megfelelően kanalizálta a csoporton belüli agressziót, és a legközelebbi mimetikus krízisek alkalmával sikeresen megismételték, jelenti a vallás és a kultúra eredetét. Az alapítógyilkossággal, valamint annak rituális újrájátszásával fokozatosan megjelennek a kezdeti különbségtevések és szabályok. Girard elmélete szerint a rítusok, a szakrális, a tabuk és a tiltások, valamint a mítoszok mind az alapítógyilkosság élményéből erednek. Ez az eseménysor és a hozzá kapcsolódó kollektív élmények képezik azt a jelentési mátrixot, amelynek adott elemeire épülve megjelenik a vallás, valamint a társadalmi intézmények, a szakrális monarchia stb. Tehát az áldozat „domesztikálta” az emberiséget úgymond kontrollált, biztonságosabb eszközt nyújtva az előemberi csoportok számára a felfokozódott mimetikus viselkedésből adódó agresszió és erőszak becsatornázásához, ami már szétfeszítette a természetes, dominanciahierarchián alapuló szociális szerveződést. 3) Girard szerint a bibliai szövegek társadalmi hatásai, elsősorban az evangéliumok alapítógyilkosságról és bűnbak mechanizmusról való explicit reprezentációja különleges történelmi szerepet játszott az archaikus „szakrális védmű” feloldódásában, és képessé tettek minket arra, hogy egyre inkább átlássunk a bűnbak mechanizmus által meghatározott interpretációkon, azaz előtérbe került az áldozatok nézőpontja (Haw, 2017, pp. 191–192).

Így Girard elmélete – helyenként bármennyire is pesszimisták az emberiség jövőjét illető „apokaliptikus” megjegyzései – az evangéliumokra alapozva a békakutatás számára is fontos relevanciával bír. A konfliktusok mimetikus jellegének mélyebb antropológiai és pszichológiai megértése segítségünkre lehet a kortárs konfliktusokban megnyilvánuló mimetikus erőszakspirállal átítatott történelmi „örökséggel” való szembenézésben és annak megtörésében (Morrow, 2015, pp. 169–190), valamint a deskriptív dimenzió túlmenően a valódi és permanens megbékélés modelljét is felvázolja Girard (Konner & Marincowitz, 2015, pp. 215–232; Wilson, 2015, pp. 191–214). Tehát Girard koncepcióinak az elméleti aspektusok mellett az alkalmazhatóság tekintetében is komoly relevanciái vannak a konfliktusokkal terhelt kortárs világunk erőszakos, valamint béketeremtésre irányuló dinamikáinak modellezésében, illetve a megoldási javaslatok és stratégiák kidolgozásában (Atran, 2015, pp. 233–250).

A Girard-ral szembeni kritikák egyik legfőbb forrása pont az előbb említettekhez kapcsolódik – a kereszténység iránti apologetikus viszonyulásához. Sokan vádolják azzal, hogy hajlamos kiforgatni a mítoszok és a klasszikus szövegek értelmezését a keresztény tanítások javára. Jóllehet, Girard gyakran állította, hogy élete és munkássága korai szakaszában nem volt keresztény, azonban pont a kutatásai hatására ment át egyfajta intellektuális, majd pedig lelki megtérésen is. Így Girard mondhatni két tűz közé került – számos akadémikus szerint túlságosan is vallásos, míg a teológusok közül pedig sokan vélekednek úgy, hogy túlságosan „profán”. A posztmodernista kritika sem kíméli Girard-t, amelynek értelmében nem létezik objektív igazság, és minden arra irányuló kutatás meddő és reménytelen próbálkozás. Mindez összekapcsolódik a módszertani kritikákkal. Így a következő fejezetben, még az értekezést záró konkludáló fejezetet előtt, a mimetikus elméletet érintő markáns kritikai álláspontokat mutatom be, ami nélkül nem lehet teljes Girard munkásságának áttekintése és értékelése.

4. A MIMETIKUS ELMÉLET KRITIKÁJA

Alighanem valamennyi olvasó bizonyára többször is felvonta és/vagy összeráncolta a szemöldökét a girard-i elméletet taglaló fejezetek olvasása során, révén, hogy számos merész és provokatív, ezzel együtt pedig igencsak megosztó hipotézis került bemutatásra. Jóllehet, Girard nézetei számos helyen leltek követőkre, ugyanakkor legalább annyi ellenzője is akad. A mimetikus elméletet, átfogó jellegéből adódóan, legalább annyi nézőpontból lehet kritizálni, mint amennyi tudományterületet érint. Így, az eddigiekhez hasonlóan, ebben a fejezetben is

kénytelen vagyok a lehető legnagyobb mértékű szűkítést alkalmazni. Ezért elsősorban a Girard munkásságát illető legáltalánosabb filozófiai és társadalomtudományi kritikai szempontokat igyekszem csokorba szedni. Ehhez alapvetően Gabriel Andrade-nak az Internet Encyclopedia of Philosophy oldalán megjelent ismertetőjét veszem alapul, amelyre egy hazai szerző, Szalai András is nagyban támaszkodik markánsan elmarasztaló kritikájában²⁵. A minél élesebb ellenvélemények illusztrálásához elengedhetetlen a Joshua Landy *Deceit, Desire, and the Literature Professor: Why Girardians Exist* címet viselő, meglehetősen szatirikus hangvételű kritikájára való reflexió.

Ugyanakkor, még mielőtt rátérek az egyes kritikai nézőpontok ismertetésére, fontos itt megjegyezni azt, hogy jelen dolgozatnak nem célja Girard elméletének apologetikája, mégha annak egyes hipotéziseit és fejtegetéseit igen figyelemreméltónak és megfontolandónak tartom. Ahogyan a mimetikus elmélet kritikátlan elfogadása, úgy annak egyoldalú elutasítása is inkorrekt. A magam részéről egy köztes, de a mimetikus elmélet felé nyitott álláspontot igyekszem képviselni, tehát alapvetően pozitív irányú a girard-i életműhöz való viszonyulásom. Ez azonban nem jelenti (és nem is jelentheti) a mimetikus elméletet illető bírálatok figyelmen kívül hagyását, így ezek ismertetése nélkül nem lehet teljes a dolgozat.

„Sokat akar a szarka...” – a mimetikus elmélet „grandiozitása”

A Girard-ral szemben megfogalmazott kritikák egyik legáltalánosabb pontja, hogy elmélete túlságosan is ambiciózus. Mégha a mimézisen alapuló pszichológiai és antropológiai interpretációját el is fogadjuk, elmélete akkor is túl grandiózussá duzzad, amennyiben az emberi természet minden aspektusát igyekszik ezzel magyarázni. Emiatt módszereit is megkérdőjelezzik a kritikusai. Ugyanis a mimetikus vágy koncepciója szépirodalmi szövegek elemzésén alapszik, nem pedig empirikus kísérleti megfigyeléseken (amelyeket későbbi pályafutása során sem végzett Girard). E kritika szerint a tükörneuronok felfedezése és az agy plasztikusságára vonatkozó idegtudományi fejlemények ebből a szempontból lényegtelenek, mindez csupán csak annyit jelent, hogy Girard úgymond ráhibázott a megalapozatlan hipotézisével.

²⁵ Ahogyan arra Szalai is rámutat, Girard munkásságának hazai recepciója meglehetősen marginális, és azon belül is leginkább a teológia képviselői reflektálnak rá. Ez alól az ő kritikája sem kivétel, amely tehát elsősorban teológiai megközelítésű. Ugyanakkor a teológiai szempont messze kívül esik jelen dolgozat látókörén, azonban megkerülhetetlen, hogy legalább említés szintjén kitérjek rá, mivel ez egy olyan erőter, ahol a hermeneutikai és a filozófiai megközelítések mellett az apologetikai, a hitéleti és személyes, ilyen módon pedig komoly identitásbeli kérdések, illetve érdekek is jelen vannak egymás mellett, és gyakorta keverednek. Éppen ezért a mimetikus elmélet rendkívül megosztó a teológiai diskurzusban, és számos munka esetében a hevültebb hozzáállás gyakorta rányomja a bélyegét az akár pozitív, akár negatív viszonyulású értékelésekre. Szalai írása az utóbbi viszonyulásra egy példa.

Ez a kritikai szempont kiterjeszthető a kultúra eredetével kapcsolatos koncepciójára is. Az tény, hogy a bűnbak mechanizmusra nagyon könnyen találhatunk számtalan példát az emberi viselkedésben, kultúrákban, de az az állítás, hogy a minden kultúra erre épül, valamint, hogy az alapvető kulturális intézmények (mint például a mítoszok, rítusok, tiltások, vadászat, állatok háziasítása, királyság, szakrális monarchia stb.) végső soron egy ős/-alapítógyilkosságból erednek, merő túlzás. Összességében ez a fajta kritikai megközelítés lényegében ugyanaz, mint amivel a 19. századi átfogó elméleteket és azok megalkotóikat illették: Girard figyelme is kizárólagosan az őt érdeklő jelenségekre és témákra koncentrálódik, és figyelmen kívül hagyja ezek további, alternatív magyarázatait (Andrade, 2012).

Joshua Landy kritikájában négy fő részre osztja Girard elméletét – mimetikus vágy, mimetikus erőszak, bűnbak mechanizmus és bibliai reveláció –, amelyek szerinte mind együttesen, mind pedig külön-külön is könnyedén cáfolhatóak. Landy a bírálataiban az utóbbi kettőre nem reflektál, mivel azok szerinte már túlságosan is a fantázia terebélyesedése. Megközelítése szerint már az is éppen elegendő, ha Girard mimetikus vágyra, illetve erőszakra vonatkozó feltevéseit cáfolja, ami által a komplett elméleti konstrukciója amúgy is kártyavárként omlik össze. Úgy vélekedik, hogy Girard elmélete nem más, mint egy nagyra felfújott lufi, maga az egész teoretikus konstrukció egy merő túlzás, amennyiben az emberi természetet, valamint az emberi viselkedés komplex megnyilvánulási formáit a mimézisre redukálja. Így kritikájában arra igyekszik rámutatni, hogy messze nem minden vágy és erőszak mimetikus, hanem azok inkább csak marginális jelenségek. Amennyiben elfogadjuk ezt a megszorítást – érvel Landy –, akkor banálissá válik a mimetikus elmélet. Ugyanis ezzel a korlátozással Girard minden állítása közhelyessé válik, mivel annak belátáshoz korántsem szükséges az ő elmélete, hogy időnként valóban mások határozzák meg a vágyainkat, valamint, hogy olykor tényleg működik a bűnbak mechanizmus. Azonban az az állítás, hogy minden vágy mimetikus, és hogy minden kultúra a bűnbak mechanizmusból ered, az a valóság eltúlzása (Landy, 2012, 3-5, 12).

Alighanem jelen sorok Olvasói közül is többen abszurdnak tarthatják azt a feltételezést, hogy nincsenek saját, autonóm vágyaink. Ez alól Landy sem kivétel, aki több példát is igyekszik felsorakoztatni az „utánzásmentes” vágyra. Erre elsőként a *pica* szindrómát²⁶ hozza fel példaként. Ezt azért is tartja szemléletesnek Landy, mert az ebben az étkezési zavarban szenvedő betegek általában szégyellik a sóvárgásukat (Landy ezt váagnak titulálja, ami erősen vitatható), így ezt nem is osztják meg másokkal. Ily módon csak akkor szerzünk tudomást a

²⁶ Ismeretlen eredetű étkezési zavar, amely során az alany leküzdhetetlen sóvárgást érez különféle dolgok elfogyasztására.

pica-ban szenvedő alanyok „vágyairól”, amikor kórházba kerülnek valamilyen mérgező dolog elfogyasztásának következtében. Tehát – mutat rá Landy – itt szó sincsen semmiféle modellről, ugyan ki utánozna bárkit is például egy festmény elfogyasztásában, mégha tudomást is szerezne az illető illetően hajlamairól? Hasonlóan érvel a szerző a szexuális orientáció tekintetében is: egy olyan társadalomban, amelyben negatív megítélés sújtja a homoszexuálisokat, ugyan ki szolgálna modellként? További ellenvetés, hogyha egy homoszexuális illető heteroszexuális személyekkel van körülvéve, attól még nem fog megváltozni a szexuális orientációja (valamint ebben az esetben is felmerül a kérdés, hogy ki szolgálhatott volna modellként?) (Landy, 2012, p. 7).

Azonban – folytatván az okfejtését Landy –, nem csak ilyen és ehhez hasonló általános preferenciák esetében bukik a mimetikus vágy hipotézise. Például korántsem törvényszerű, hogy tetszeni fog nekünk az a film, amelynek megtekintését egy számunkra tekintéllyel rendelkező barátunk és/vagy kollégánk javasolta, aki történetesen rajong az adott alkotásért. Mivelhogy Girard előszeretettel hivatkozik arra, hogy a kisgyermek vágya még leplezetlenül mimetikus, így Landy e téren is csapást kíván mérni a mimetikus vágy koncepciójára. Bizonyára valamennyien tanúja voltunk már számos olyan szituációnak, amikor egy szülő vagy egy gondozó sikertelenül próbált valamilyen zöldséget megetetni a gyermekkel. Landy szerint akárhogy is próbáljuk a gyerekbe diktálni a kelbimbót, el fogja utasítani, ami azonban nem volna lehetséges, ha a mimetikus vágy valóban mindenre kiterjedne. Így, meglátása szerint, ez a hétköznapi példa egy újabb szöveget jelent a mimetikus vágy koncepciójának a koporsójába. Nem is beszélve arról, hogy már eleve nonszensz az utánzásos vágy háromszögű struktúrája. Landy úgy értelmezi ezt a koncepciót, hogy Girard szerint csak egy modell van, akit követ az alany, és nem látja be, hogy a legtöbb helyzetben több lehetséges modell is kínálkozik. A végtelen regresszió problémája is felmerül: ki az első modell? Hogyan választunk követendő modellt? Meddig vezethető vissza a modellkövetés láncolata (Landy, 2012, pp. 7–9)?

Vajon mindazok a példák, amelyeket Landy az utánzásmentes vágy megnyilvánulási formáiként aposztrofál, valóban cáfolják Girard mimetikus vágyra vonatkozó téziseit? A *pica* kapcsán egy szindrómáról van szó, ami úgy mond a normális működéstől való eltérést jelent. Amennyiben az utánzásos vágyat tekintjük annak, akkor az ettől való eltérés – ebben az esetben a modell hiánya, mint rendellenesség – pont, hogy nem jelent cáfolatot. További probléma Landy érvelésében, hogy a *pica*, illetve a hasonló szindrómák és betegségek esetében beszélhetünk-e egyáltalán vágyról? Nem inkább valamiféle sóvárgásról, ösztönszerű késztetésről van szó? A szexuális orientáció tekintetében is hasonló kifogások merülhetnek fel, jóllehet, ebben az esetben – révén, hogy legyen szó bármilyen irányultságról is, ezt jelen

kontextusban nem tekintjük rendellenességnek – a pro és kontra érvek tekintetében ingoványosabb talajra lépünk. Mindenesetre az ösztönös szükségletek, illetve az ösztönszerű késztetések, a sóvárgás, valamint a vágy elkülönítésének problematikája valamelyest visszaköszön Landy narratívájában, amennyiben további példaként említ olyan eseteket, amikor valakinek az ajánlása, illetve az unszolása ellenére sem tetszik egy film, vagy amikor a gyermek nem hajlandó elfogyasztani a kelbimbót szülei kérése ellenére sem. Ezekben az esetekben ugyanis már feltűnik egy másik fél valamiféle közvetítő szerepben. Azonban ez az illető valóban modellnek tekinthető a mimetikus vágy értelmezési rendszerében? Ugyanis amikor egy ismerősünk ajánl, vagy egy felfokozottabb helyzetben hevülten promótál számunkra valamit, amit ő nagyon kedvel, akkor tulajdonképpen arról van szó, hogy igyekszik felkelteni a vágyunkat az adott dolog iránt. Jóllehet, ahogyan nem rest Landy arra rámutatni, ez a törekvés gyakorta meghiúsul. Azonban ez a közvetítő szerep vajon ténylegesen azonosítható a mimetikus vágy kapcsolatrendszerén belül a modellel? Girard koncepciójában a vágyakozó alany vágyik a modell által birtokolt dologra, mélyebb szinten pedig az elismerésére. Ugyanakkor a Landy által említett esetben az az illető, aki egy általa kedvelt dolgot ajánl az ismerősének, éppen ő lesz az, aki a másik pozitív visszajelzésére, ezáltal pedig annak elismerésére apellál. Tehát ebben a felállásban a közvetítő fél, aki fel akarja kelteni a barátja érdeklődését vagy rajongását, tekinthető a másik általi elismerésre vágyakozó alannak. Azaz, a mimetikus vágyelmélet keretrendszerében attól még nem válik valakiből szükségképpen modell, hogy igyekszik felhívni magára mások figyelmét, illetve másokat önnön követésére buzdítani, sőt, mindez sokkal inkább az ő mimetikus vágyáról árulkodik.

Ám az előbbi érvelésem már csak korlátozottan terjeszthető ki a gyermek, a szülő és a kelbimbó esetére. Noha a felállás hasonló, de aligha beszélhetünk arról, hogy az etetés során a szülő a gyermek érdeklődésének felkeltésével annak elismerésére is vágyik egyben, tehát a szülő, mint az ételt ajánló közvetítő ágens ilyen értelemben nem tekinthető vágyakozó alannak. A szülőnek aligha lehet az a feltett szándéka, hogy a gyerek azért egye meg a kelbimbót, mert ő, mint közvetítő vágyik a gyermek általi visszaigazolásra a saját maga által birtokolt dolog vonatkozásában (ellenben az már igen gyakori, hogyha nem fogad szót a gyermek, akkor már komolyabb konfliktus indukálódik, mivel itt már a presztízsfaktor és az elismerés szempontja is felvetődik). Ami ebben az esetben kérdéses, hogy a szülő valóban a gyermek *vágyát* akarja felkelteni? A bíráló kedvéért tételezzük fel, hogy igen. Ebben az esetben a kérdés az, hogy egy olyan ösztönös, nagy eséllyel genetikailag meghatározott hajlamot, mint az étel-, illetve ízpreferenciát felülírhat a mimetikus vágy? Itt újból felmerül az ösztönös késztetések és a vágy közötti különbségtétel problematikája. A társas kapcsolatok, szociális és

kulturális normák, valamint a vágy számos helyzetben felülírhatja az ösztönös viselkedést, de azért nem minden esetben. Ebből azonban nem következik szükségszerűen a mimetikus vágy korlátozó értelmezése – ami Landy szerint bagatell, vagy legalábbis közhelyes szintre szállítaná le Girard tézisének –, mivel itt már az ösztönös viselkedés fundamentális rétege is bekerül a képletbe. Ugyanakkor az ösztönök és a vágyak közötti kapcsolat tagadhatatlan, azokat legfeljebb konceptuális szinten lehet élesen megkülönböztetni. Girard szerint természetesen van egymásra hatás – a mimetikus viselkedés ráépül az ösztönös mintázatokra, az ember esetében nem ritkán felfokozva azt, amelynek körébe beleértendőek az antimimetikus megnyilvánulások is. Tehát két szempontot érdemes itt szem előtt tartani. Az egyik, hogy a Landy által leírt etetés szituációja nem esik tisztán és kizárólagosan a mimetikus vágy terrénumába. Jóllehet, a gyakorlatban aligha fordul elő úgymond „vegytiszta” eset, de azért lényeges különbség van egy ilyesféle szituáció és egy presztízs-faktorról átítatott alaphelyzet között. A másik pedig a mimetikus viszonyrendszerek szimmetrikus jellege, amibe éppúgy beletartozik a következetes ellenkezés, ellenállás, illetve az elhatárolódás is. Landy további mulasztása, hogy nem vesz tudomást a mimetikus kapcsolatok girard-i klasszifikációjáról (ezt a 2.3-as alfejezetben fejtettem ki). Míg az általa említett filmajánlós szituáció a belső közvetítés esetei közé sorolható, addig a szülő-gyermek viszony a külső közvetítés halmazába tartozik.

Meglátásom szerint Landy, és talán Girard sem veszi kellőképpen tekintetbe a tapasztalati úton való tanulást, ami olyan mély élményt jelenthet és olyan idegrendszeri kapcsolatokat, bevéődéseket alakíthat ki, amelyek reziztenssé tehetnek bizonyos mimetikus hatásokkal szemben. Azonban, szintén utalva az antimimetizmus mimetikus működésére, ha van egy ilyen bevéődésem, például egy rossz ízélmény vagy filmélmény, akkor legközelebb jobban el fogok határolódni attól a modelltől, akihez az eredeti negatív élményem köthető. Hovatovább, minden bizonnyal hasonlóan fogok reagálni a jövőben az ilyesféle helyzetekben, azaz homokszem kerül a modellkövetés gépezetébe. A modell érzékelheti az elhatárolódást, és ez adott esetben annyiban maradhat a konkrét helyzetet vagy dolgot illetően, de akár azonnali konfliktushoz is vezethet, vagy éppen lassú és fokozatos elhidegüléshez, illetve későbbi rivalizáláshoz. Visszatérve Landy példájához: akárhogy is próbálja a szülő a gyerekbe diktálni a kelbimbót, el fogja utasítani. Azonban az kevésbé valószínű, hogy a gyermek valamikor (amikor ugye még nem utasította vissza a szülő felhívó gesztusát) ne kóstitolta volna meg a szóban forgó zöldséget legalább egy falat erejéig, még ha azt ki is köpte néhány pillanat múlva. Már megvan a negatív tapasztalat, így utána a szülői unszolás már aligha képes felkelteni a kelbimbó iránti készíetést (amelyet valószínűleg ebben az esetben túlzás vágnak nevezni). Sőt, minél inkább tukmálják, a gyerek annál inkább ellenáll. Jóllehet, itt nincs szó mimetikus

vágyról, de akkor sem kerültünk teljesen kívül az utánzás relációjából, lévén, hogy a közvetítőnek, mint a modellnek az elutasításáról van szó, ami antimimetikus megnyilvánulásként értelmezhető. A *homo mimeticus* koncepciója alapján ez jól leírható a pozitív mimetikus és az elutasító antimimetikus viselkedések közötti oszcillációval.

Landy figyelmen kívül hagyja a mimetikus viszonyulások szimmetriáját és a negatív imitációt, mint ezen a rendszeren belül értelmezhető megnyilvánulási formát. Véleményem szerint, ami viszont mind Girard, mind pedig Landy gondolkodását illetően felhozható kifogás, hogy nem veszik kellő hangsúllyal tekintetbe a személyiségfejlődést. Minél öregebbek vagyunk, annál inkább ragaszkodunk a bevett szokásainkhoz, rutinjainkhoz, így azokon egyre kevésbé vagyunk hajlandók változtatni, legyünk bármennyire is kitéve a mimetikus impulzusoknak. Ez alakíthatja a preferenciáinkat, így alapjául szolgálhat az identifikáció és elhatárolódás dinamikájának. Ez magyarázhatja a modellválasztás mögött meghúzódó preferenciákat. Ugyanakkor ez felelhet a nagyobb mértékű elhatárolódásért is, ami éppúgy szimmetrikus és mások által meghatározott, tehát az antimimetikus magatartásért.

Jóllehet, az előző bekezdés talán kellőképpen reflektál Landy azon kérdésére, hogy hogyan választunk modellt, azonban nem jelent választ a végtelen regresszió problémájára. Vajon meddig vezethető vissza a modellkövetés láncolata? Ez a kérdés két síkon is értelmezhető: egyfelől az egyéni életút keretei között, másfelől pedig az emberi faj evolúciójának tekintetében. Felteszem, hogy Landy ez utóbbira gondol bírálataiban, mivel ebből az aspektusból nehezebb, ha egyenesen nem lehetetlen megválaszolni a kérdést. Nyilvánvalóan nem lehetséges rámutatni egy konkrét „ádám-szerű” alakra, hogy ő volt a mimetikus vágy értelmezési keretében vett első „ősmodell”, aki még nem utánozta az elődeinek a vágyát, de az utódai az övét már igen. Az emberi mimetizmus megjelenése nem egy pontszerű módon, *ex nihilo* megjelent tulajdonság, hanem egy evolúciós léptékű fejlődési folyamat eredménye. Erről a 2.1-es és a 2.3-as alfejezetekben írtam részletesebben, így ennek ismertetésétől ehelyütt eltekintek. Tehát Landy erre irányuló, nyilvánvalóan provokatív jellegű kérdése éppen olyan abszurd, minthogy mikor jelent meg az első uszony, vagy melyik faj melyik egyede rendelkezett először karmokkal. Így tehát abból, hogy a „ki volt az első modell?” kérdésre nem lehet egzakt választ adni, még korántsem következik a girard-i mimetikus vágy koncepciójának az elvetése vagy cáfolata.

Amennyiben elfogadjuk a fentebbi megfontolásokat a Landy által felhozott, a mimetikus vágy hipotézisével szemben támasztott kifogásait illetően, még továbbra is érzékeny pont és kényes támadási felület marad a mimetikus erőszak kérdésköre. Landy fel is teszi a kérdést: valóban igaz, hogy minden erőszak a mimetikus rivalizálás mellékterméke? A szerző

ebben az esetben is a *reductio ad absurdum* érvelési stratégiát alkalmazza, amennyiben nyilvánvalóan abszurd módon megfogalmazott példákkal igyekszik kiforgatni, ily módon pedig cáfolni Girard egyes feltevéseit. Mindazonáltal a kérdés a jogos, amire a válasz ezúttal is egy nem – nyilvánvalóan nem *minden* erőszak a mimetikus rivalizálás következménye. Ezen a ponton is érdemes tekintetbe venni az ösztönös és a vágy által vezérelt magatartásminták megkülönböztetését. Kétségtől más típusú agresszióról van szó az önvédelem esetében, mint például, amikor szerelemföltés vagy valamilyen irigység, illetve egyéb presztízsküzdelem áll az erőszakos cselekmény háttérében (érdemes felidézni Fromm tipológiáját a biológiailag adaptív, valamint a biológiailag nem adaptív agresszió vonatkozásában, illetve a 2.2-es alfejezetben leírtakat). Ezek alapján teljesen nyilvánvaló Lundy csúsztatása, amikor az alábbi fiktív jelenettel igyekszik cáfolni a mimetikus rivalizálás koncepcióját. Két férfi, Jimmy és Joey egy forró napon egy tó partján álldogálnak, amikor is Jimmy beugrik a hűsítő vízbe úszni egyet, majd pedig Joey, persze nem saját elhatározásból, hanem a mimetikus vágy által motivált modellkövetés premisszája szerint beugrik a tóba. Azonban, lévén, hogy mindkettejük számára van elég víz és hely a tóban, nem alakul ki rivalizálás. Jóllehet, maga Lundy is elismeri példájának abszurditását, azonban az argumentációs stratégiájában mégis igyekszik ezzel a jelenettel is rávilágítani arra, hogy egyrészt nem minden vágy mimetikus, másrészt, hogy az utánpótlásos vágy önmagában még nem gerjeszt rivalizálást, különösen azokban az esetekben, amikor az erőforrásokból, illetve a közösen vágyott dolgokból nincs hiány. Mindebből pedig arra következtet Lundy, hogy az erőforrások korlátozottsága elengedhetetlen feltétele a mimetikus rivalizálás megjelenésének. Úgy vélekedik, hogy ez éppúgy igaz az irigységre, illetve a presztízsfaktorral rendelkező egyéb szituációkra. Például, ha Jimmy vesz egy új mobiltelefont, amiből bőven van még bolti készleten, és Joey-nak is van rá pénze, akkor hiába kerül Jimmy a modell pozíciójába, attól még nem fogja Joey leütni őt és elvenni tőle a telefonját, hanem ő is elmegy az adott üzletbe megvásárolni az adott típusú készüléket.

Tehát, állapítja meg Lundy, a mimetikus vágy nemcsak, hogy nem elegendő, de nem is szükséges a rivalizálás gerjesztéséhez, hanem az sokkal inkább az erőforrásokhoz való hozzáférés korlátozottságán múlik. Azt ő is elismeri, hogy *néhány* esetben tényleg mimetikus vágyról beszélhetünk, ami *olykor* valóban mimetikus rivalizáláshoz és erőszakhoz vezethet, de ez korántsem általános törvényszerűség. Azaz Lundy interpretációjában a képlet két fő tényezőből áll: bármiféle vágy (nem feltétlenül mimetikus) és az erőforrások korlátozottsága (tehát a szűkösség feltétele elengedhetetlen, ami már az alapvető fizikai szükségletek szintjén indukálhat konfliktust). Egy Girard-tól kiragadott idézettel igyekszik demonstrálni azt, hogy a francia szerző elméleti konstrukciója még ennek a képletnek sem felel meg, amennyiben ő maga

még a szűkösség feltételét sem tartja szükségesnek. Lundy szerint az erőforrások szűkösségének, mint a rivalizálás létrejöttében szerepet játszó tényezőnek Girard általi explicit elutasítása teljességgel bizarr. Lundy Girard azon állítását citálja, miszerint az állatvilágban az erőforrások szűkössége önmagában még nem elegendő ahhoz, hogy a dominancia rangsorban alacsonyabb helyet elfoglaló egyedek megkérdőjelezzék a domináns egyedek pozícióját vagy nyíltan kihívják azokat (Landy, 2012, pp. 3–6).

Mielőtt Lundy bírálata alapján sutba vetnénk a mimetikus rivalizálás, illetve erőszak koncepcióját, ezen a ponton is érdemes felhívni a figyelmet a kritikában megfogalmazott értelmezések és ellenérvek mulasztásaira²⁷. Ezek közül az egyik leginkább szembevetendő az, hogy Landy elsiklik afelett, hogy Girard modelljében a mimetikus kapcsolatok, azokon belül pedig a mimetikus vágy korántsem vezet minden esetben rivalizáláshoz. A mimetikus vágyból eredeztethető erőszak egy kisebb részhalmaz az utánzásos viselkedés átfogóbb térén belül (elég itt visszaidézni a 2.3-as alfejezetben írtakat, például a mimetikus kapcsolatok Girard által megkülönböztetett külső és belső közvetítés fenotípusairól). Egy további jelentős aspektus, amelyet Landy nem vesz figyelembe, hogy a Girard által konceptualizált mimetikus viselkedés nem jelent determinizmust. Ahogyan arra a mimetikus vágyat illető kritikai meglátásoknál is utaltam, az egyéni életút keretei között zajló személyiségfejlődés, illetve az ennek alapján egyre szilárdabbá váló szokások és a tudatosság alapvetően alakítják a modellválasztási és modellkövetési preferenciákat (beleértve a következetes elhatárolódást, az antimimetizmust is). Ez azonban még nem jelenti azt, hogy az emberi faj általános viselkedésében, illetve az emberi vágyban ne játszana fundamentális szerepet az utánzás. A girard-i emberkép lényegi eleme a környezet felé való fundamentális nyitottság, de ez nem jelent mechanikus automatizmust sem a vágy, sem pedig az erőszak tekintetében. Tehát, az eddigiekhez hasonló szintű abszurd példákkal élve, attól, hogy látok valakit beleugrani a kútba, nem fogom leutánozni a cselekvést. Hasonlóképpen, ha egy cukrászdában a sorban előttem álló elviszi az utolsó szeletet a kedvenc süteményemből – szűkösség ide vagy oda –, nem fogom erőszakkal elsajátítani a csábító desszertet.

Ahogyan azt már néhány bekezdéssel fentebb is előrebocsátottam, itt is tekintetbe kell venni az ösztönös viselkedés és késztetések, illetve a szükségletek szintje és a sajátosan emberi vágy közötti összefüggéseket, illetve különbségeket. Ugyanis a konfliktus természetét tekintve nyilvánvaló eltérés mutatkozik példának okáért az állatvilágban egyes emlősfajoknál szokásos párzási időszakban történő rivalizálás és a sajátosan emberi szexualitásból és szerelemféléstől

²⁷ Talán azt ezen a ponton érdemes újfent hangsúlyozni, hogy ennek elsődleges szempontja a szakmai korrektség igénye, nem pedig a girard-i elmélet feltétlen apológiája.

adódó konfliktusok, illetve erőszakos cselekmények között. Mindkét esetben kiindulhatunk az ösztönös szükségletek dimenziójából, de csak az emberi faj esetében beszélhetünk arról, hogy ez olyan presztízsküzdelemmé is fajulhat, ami a rivális szándékos meggyilkolásához vezethet. Így, még hogyha az előbbi esetet nem is tekintjük az utánzásos vágyból eredeztethető rivalizálásnak, az nem feltétlenül abból adódik, hogy az emberi vágy és/vagy erőszak ne volna mimetikus természetű. Egész egyszerűen arról van szó, hogy az állatvilágból citált eset nem is a vágy, hanem a szükséglet dimenziójában pozicionálható. Ez egy további, Lundy interpretációját illető zavarra, valamint hiányosságra hívja fel a figyelmet. Ugyanis az utánzásos vágy nem minden esetben vezet rivalizáláshoz, ugyanakkor nem minden mimetikus rivalizálás ered a vágyból (a kiindulási pontot a primer mimézis ösztönös gesztusa jelenti, amelyet Girard még nem azonosít vágyként, ahogyan ezt részletesebben is ismertettem a 2.3-as alfejezetben a mimetikus rivalizálás eskalációs folyamatát érintő passzusában). Az előbbi példánál maradva, a párosodásért folytatott küzdelem megjelenési formáját tekintve mimetikus, mivel a harcoló egyedek ugyanazzal a nőstény egyeddel való szexuális hozzáférésért küzdenek. Amennyiben a felek hasonló kondíciókkal rendelkeznek (például az egészség, a fizikai erő, a testméret és a súlycsoport tekintetében), akkor nagyobb eséllyel kerül sor a küzdelemre. Máskülönben, ha egyértelműek az erőviszonyok, akkor ennek jóval kisebb a valószínűsége. Azonban az emberek esetében a hipermimetizmus mintegy rátelepül az ösztönös viselkedésre, gyakorta túlműködtetve azt, azaz az állatvilágban működő erőszakot gátló mechanizmusok már jóval kevésbé, vagy egyáltalán nem működnek a fajunk esetében (vö. 2.2-es és 2.3-as alfejezetekkel). Girard szerint ez az, ami jellemzi az *emberi* erőszak valamennyi megnyilvánulási formáját. Az a mértékű frusztráció, kegyetlenség, vagy éppen kéjvágy és élvezet, de éppúgy az a szenvtelenség és közöny, amellyel képesek az emberek kioltani egymás (illetve más fajok egyedeinek) életét, más fajnál, amelyek messze nem rendelkeznek akkora mimetikus kapacitással, mint az ember, aligha figyelhetőek meg. Ugyanakkor, ha a felfokozott mimetikus készletek csakis kizárólag az intraspecifikus agresszió irányába hatnának, fajunk aligha maradt volna fent. A többi, relatíve nagyobb mimetikus kapacitással rendelkező, jellemzően emlősfajokhoz viszonyítva csakis az emberek képesek ekkora számban és sűrűségben az együttélésre. Ahogyan azt már a dolgozat második főfejezetében boncolgattam, az agresszió tekintetében az emberiség mintha a két szélsőértéket testesítené meg egyszerre – az extrém mértékű kegyetlenségtől kezdve a nagyfokú kooperáción át az altruizmusig. Ahogyan az a Lundy által egy-egy lábjegyzetben említett kiragadott idézetekből a bíráló szándék ellenére is világosan látszik, Girard a humánspecifikus agresszióról beszél a mimetikus rivalizálás kapcsán.

Tehát, összegezvén az eddigieket, amiről Girard értekezik a mimetikus vágy és az abból fakadó rivalizálás és erőszak kapcsán, azzal a sajátosan emberi természetet és viszonyokat igyekszik leírni, nem pedig valamilyen absztrakt, metafizikai entitást, vagy platóni értelemben vett ideát. Továbbá téves az az interpretáció, ami szerint a mimetikus vágyból elkerülhetetlenül következik a konfliktus, azaz Landy összemossa a mimetikus vágy és a mimetikus rivalizálás fogalmait. Arról van szó, hogy Girard szerint mind az (emberi)²⁸ vágy, mind pedig a sajátosan emberi erőszak a felfokozott mimetikus hajlamokban gyökerezik, tehát az utánzás, a vágy és az agresszió között összefüggés mutatkozik, mindazonáltal ezek közé nem tesz egyenlőségjelet a francia szerző, ahogyan azt Landy interpretációja sugalmazza. Másképpen fogalmazva, halmazelméleti szempontból is megvilágítva: Girard elmélete szerint minden (ugyebar sajátosan emberi) vágy utánzásos természetű, de nem minden mimetikus viszonyulás torkollik vágyakozásba és rivalizálásba. Tehát Girard azt állítja – ahogyan azt maga Landy is demonstrálja különböző citációkkal –, hogy a mimetizmus minden sajátosan *emberi* (és az úgymond rendellenes, de adekvátabb kifejezés a kirívó) erőszak forrása, nem pedig azt, ahogyan Landy emeli ki, hogy minden, a világon létező erőszak a mimetikus vágy mellékterméke. Erre jó példa lehet a természeti erőforrásokért vagy egyéb nyersanyagokért vívott háború (bár a presztízsfaktor itt könnyen megjelenhet). A konfliktus természete ebben az esetben mimetikus, amennyiben ugyanazokért az erőforrásokért zajlik a küzdelem. Csapást ellencsapás követ, mígnem addig eszkalálódik a folyamat, amíg az egyik fél alul nem marad.

Amire tehát igyekeztem rámutatni az nem más, minthogy mind az ösztönös viselkedés és a szükségletek szintjéről, mind pedig az azokon túlmutató vágyból is eredhet a mimetikus rivalizálás. Ehhez kapcsolódóan még további két szempontot érdemes ehelyütt megjegyezni, amelyek felett Landy figyelme elsiklik. Az egyik aspektus a már többször is emlegetett szükségletek-vágy tengelye. A szükségleteink artikulálásához nincs szükségünk semmilyen közvetítőre vagy modellre. Például azt, hogy éhesek vagyunk vagy fázunk, nyilvánvalóan mások nélkül is nagyon jól tudjuk. Azonban a szükségletek kielégítésének módját már nagymértékben befolyásolhatja a mimetikus vágy. Az emberek többségének igénye túlmutat az objektív szükségletek dimenzióján egészen a vágy terrénumába. A másik fontos szempont pedig, hogy Girard elméletében a mimetikus jelző nem csak a rivalizálás, illetve az erőszak genezisére vonatkozik, hanem annak a fertőzésszerű terjedési módjára is (erről a 3. főfejezetben

²⁸ Azért szúrom be zárójelben az „emberi” jelzőt a „vágy” elé, hogy ezzel is jelezzem azt, hogy a girard-i koncepció értelmében nem szükséges a jelző használata, mert a francia szerző vágyat csak az embernek tulajdonít. A mimetikus elmélet egyik hangsúlyos állítása éppen az, hogy az utánzásos vágy, valamint az abból fakadó érzelmi állapotok, rivalizálások és erőszakcselekmények sajátosan emberi jellemzők.

írtam bővebben). Az ezekből fakadó fajon, illetve csoporton belüli erőszak gátlására pedig számos különböző megoldás alakult ki az evolúció során.

Ezen a ponton érdemes kitérni Landy ama, bizonyára végzetesnek szánt érvére, amellyel Girard azon állítását idézi és kifogásolja, miszerint az erőforrások szűkössége, amivel gyakorta szembesülnek az állatok is, önmagában még nem elegendő ahhoz, hogy a dominancia rangsor alsóbb pozícióiban lévő egyedek megkérdőjelezzék a domináns hímek privilégiumait. Landy szerint a mimetikus vágy nem elég ahhoz, hogy rivalizálást okozzon, ehhez az erőforrások szűkössége is elengedhetetlen tényező, így ennek explicit elutasítása súlyos és tarthatatlan inkonzisztenciát eredményez (Landy, 2012, pp. 5–6). Landy interpretációja azt sugallja (bár azt itt meg kell jegyezni, nem szükségszerűen következik belőle ez az értelmezés), hogy ahol hiányt szenvednek az erőforrásokból, ott, mimetikus vágy ide vagy oda, törvényszerűen felüti a fejét a rivalizálás. Jóllehet, ez nyilvánvalóan nem igaz, így talán inkorrekt is lenne ilyen módon értelmezni Landy állítását. Ugyanakkor, mégha ezzel el is kerüli a túlzott általánosítás kifogását, a szóban forgó kritikai észrevétel éppúgy tarthatatlan. Ugyanis a dominancia hierarchia legfőbb funkciója éppen az, hogy kordában tartja és mérsékli mindazt a csoporton belüli agressziót, ami az erőforrások szűkösségéből adódik. A hozzáférést, az erőforrások (mint például az élelem, a párosodás, a búvóhely) elosztását a rangsorban betöltött státusz határozza meg. Azaz a dominancia alapú csoportszerveződés nem az erőforrások korlátozottságából adódó rivalizálás ellenére, hanem az arra szolgáló gátlásként alakult ki. Így tehát jogosan feltételezhető, hogy az erőforrások szűkössége önmagában valóban nem tekinthető elegendő oknak arra, hogy felborítsa ezt a fajta csoportstruktúrát. Mindazonáltal szó sincs arról, hogy Girard teljes mértékben negligálná az erőforrások korlátozottságának rivalizálásban betöltött szerepét. Ezt tulajdonképpen Landy is belátja, azonban tévúton jár, amikor azt állítja, hogy akkor bizonyára Girard szerint arról van itt szó, hogy a hiányzó összetevő nem más, mint a mimetikus vágy²⁹. Itt ismételten kénytelen vagyok visszautalni a primer mimézis és a metafizikai vágy terepébe tartozó utánzásos viselkedés közötti distinkcióra. Ugyanis Landy interpretációja tévúton jár, mivel Girard szerint a mimetikus rivalizáláshoz az erőforrások szűkösségén túl a felfokozott mimetikus viselkedés (aminek egy nevezetes vetülete a mimetikus vágy, de nem ekvivalens kizárólag csak azzal) is szükséges tényező, azaz, hogy az alárendelt

²⁹ „I suppose we are meant to infer from this that mimetic desire is also required. In fact, of course, the only additional thing required here is the urge to reproduce. When a beta elephant seal tries to mate with a female, it's hard to imagine that what's driving him is a desire to be like the alpha, as opposed to an impulse to procreate.” („Gondolom, ebből arra kell következtetnünk, hogy a mimetikus vágyra is szükség van. Valójában persze az egyetlen dolog, ami itt még szükséges, az a szaporodásra való késztetés. Amikor egy béta elefántfőka megpróbál párosodni egy nősténnyel, nehéz azt elképzelni, hogy az alfához való hasonulás vágya vezérli, nem pedig a szaporodás iránti késztetés.” – saját fordítás) Landy (2012, p. 6)

egyedek utánzásos viselkedése kiterjedjen az alfa elsajátítási gesztusaira is. Ez azonban még nem vágy, Girard sem akként veszi tekintetbe, így Landy ellenvetése nem állja meg a helyét.

Szalai András, Lundy-hoz hasonlóan, éppúgy élesen bírálja és abszolúte elutasítja Girard elméletét. Szalai hangvétele és megközelítése sokkal inkább tudományelméleti és módszertani megközelítésű. Girard életrajzának és elméletének összefoglalását követően a tudományelmélet, a filozófia, az antropológia, a pszichológia, a teológia sáncaiból igyekszik ösztűz alá venni a francia szerző életművét. Ugyanis – vélekedik Szalai – az már eleve gyanús, ha egy elmélet ennyi területet érint, ráadásul ez amellett, hogy Girard feltevései meglehetősen sajátosak és megosztóak, még nagyfokú tekintélyigénnyel is párosul (Szalai, 2016, p. 5). Tehát e bírálat esetében is a girard-i elmélet grandiozitása képezi a kiindulási alapot. Ennek vonatkozásában az első aspektus, amelyre rákérdez Szalai az a girard-i életmű tudományelméleti státusza. Azaz, hogy tulajdonképpen miről is van szó – egy hipotézisről, egy elméletről vagy egy modellről? Ez a kérdés minden bizonnyal már a jelen dolgozat olvasása közben is felmerült, valamint, ahogyan a Szalai is megemlíti, maga Girard, valamint a vonatkozó szakirodalom is hol így, hol úgy aposztrofálja az nevezett szerző munkásságát. A bíráló teológus kritikájában a Tolcsvai Nagy Gábor által szerkesztett Idegen szavak szótárában olvasható meghatározásokra támaszkodik.

- „1. a hipotézis (*hypothesis*) alapjelentése feltételezés, feltevés, de a tudományos szóhasználatban »tudományos feltevés, amely kiegészíti a hiányos tapasztalati ismeretet, tények előzetes magyarázata«,
2. a teória (*theory*) alapjelentése elmélet, de a tudományos szóhasználatban (a) »valamely jelenségkör tudományos bemutatásának ellentmondásmentes alaptételeiből álló rendszer« vagy (b) »valamely terület általános fogalmainak, elveinek, törvényeinek tana«, vagy (c) »tisztán elméleti, a gyakorlatot figyelembe nem vevő szemlélet«
3. a modell (*model*) alapjelentése forma, minta, de a tudományos szóhasználatban »bonyolult rendszer leegyszerűsített bemutató mása« vagy egy »jelenség szerkezetét, belső összefüggésrendszerét, állapotát, eseményszerkezetét bemutató összetett tudományos leírás«.» (Szalai, 2016, p. 5)

Azonban e tudományelméleti alapfogalmak ismertetését már nem követi annak fejtegetése, hogy a girard-i életmű melyik kategóriába sorolható, ha egyáltalán megfeleltethető-e bármelyik definíciónak. Jóllehet, az a teljességgel elmarasztaló bírálatból egyértelműen kiolvasható, hogy

a szerző a mimetikus elméletet minden tudományos alapot nélkülöző elméleti konstrukciónak tartja, hovatovább a teológus-apologéta a girard-i teória egyes elemeit (de vélhetően az egészét is) eretnek exegézisnek titulálja³⁰. Ugyanakkor a kérdésfelvetés jogos: vajon hogyan tekintsünk a girard-i életműre – az egy hipotézis, egy teória vagy egy modell? Úgy gondolom, hogy a fentebbi meghatározások nem egymást kizáró kategóriák. Girard-on kívül is számos olyan szerző van, akinek az elmélete aligha sorolható be kizárólagosan az egyik vagy a másik kategóriába. Minden bizonnyal már a dolgozat nyújtotta áttekintés alapján is könnyedén be lehet azonosítani olyan elemeket a girard-i életműből, amelyek inkább az egyik, mintsem a másik tudományelméleti kategóriába esnek, azonban a gondolati felépítmény egészét már nem lehet egyértelműen egy adott definíció keretei közé szorítani. Tehát az, hogy a mimetikus elméletet akár maga Girard, mind pedig a szakirodalom hol elméletnek, hol hipotézisnek, hol pedig modellnek nevezi, még nem jelent inkonzisztenciát. Ezt minden bizonnyal Szalai is érzékeli, így a kritikája további részében a mimetikus elmélet által talán leginkább érintett diszciplínák felől igyekszik rámutatni annak gyengepontjaira.

A mimetikus elmélet grandiozitását illető másik fő tudományelméleti szempont a tematikai, illetve a diszciplináris sokféleség, ami különösen szembetűnő Girard munkásságában. Így ez egyik legáltalánosabb kifogás, ami meglátásom szerint némileg rezonál a következménykritikai érvre, hogy Girard történészként és irodalomelmélészként olyan tudományterületek dolgaiba ártja magát, amelyre a végzettsége alapján – rusztikusan fogalmazva – nem jogosult, illetve nem illetékes, úgymint az (vallás)antropológia, a pszichológia, etológia, vallástudomány, filozófia stb... Ily módon ezekre vonatkozóan a hivatalos képesítéseiből adódóan legfeljebb csak hozzászólásokat tehet. Azonban Girard azzal, hogy az emberi kultúra kialakulásának tekintetében egy átfogó, generatív elméletet alkot, párosulva hallatlan tekintélyigényével pedig olyan „hiperdiszciplináris” pozíciót vindikál magának, ahonnan a mindentudás hübriszével folyamatosan revolverezi és kritizálja azon tudományterületek szerzőit, amely diszciplínákat illetőleg semmilyen diplomával sem rendelkezik. Annak megítélése, hogy Girard mennyire lehetett arrogáns, valamint, hogy hol húzódik a polemikus habitus és az arrogancia közötti határ, és annak melyik oldalára helyezhető a francia szerző személye, nem lehet feladatunk. Ugyanakkor a jelen dolgozat szempontjából sokkal fontosabb Szalai ama kritikai meglátása, miszerint Girard munkásságában semmilyen, a saját módszertan megalkotására való törekvés nem lelhető fel. Ennek hiányában pedig – érvel

³⁰ „Mivel Girard nem az egyházon kívül állónak, hanem kereszténynek vallja önmagát, ugyanakkor a Szentírásból saját szempontjai szerint válogat, írásmagyarázata tipikus eretnek exegézis a szó apostoli és patrisztikus értelmében is...” Szalai (2016, p. 15)

Szalai –, megalapozó határtudományként nem lehetséges a saját létjogosultság igazolása, valamint ellehetetlenül a szakmai értékelés lehetősége is (Szalai, 2016, p. 6).

Az vitathatatlan, hogy az objektív és a következetesen alkalmazott módszertani alapelvek nélkül nem képzelhető el érdemi tudományos tevékenység. Ez azonban nem jelenti azt, hogyha egy segédtudomány vagy egy átfogó diszciplína nem rendelkezik exkluzív módszertannal, akkor azt már el kell vetnünk és száműznünk a tudományos diskurzusból. Erre az egyik legjobb példa pont a vallástudomány. A vallást, illetve a vallási jelenségeket számos tudományterület felől lehet megközelíteni azok sajátos módszertanával, ugyanakkor még sincsen elvitatva a vallástudomány létjogosultsága pusztán azért, mert megközelítéseit és módszereit más tudományágaktól kölcsönzi. Az olyan általános jelenségek, entitások és elvont fogalmak, mint az ember, a vallás, a kultúra tudományos vizsgálatát nem is volna célszerű egyetlen megközelítésre alapozni. Meglátásom szerint az ilyen esetekben sokkal inkább a relevanciáról és az új vagy újszerű nézőpontok hozzáadásáról és applikációs lehetőségeiről érdemes vitatkozni. A mimetikus elmélet grandiozitásáról és relevanciájáról az ezt követő összegző-konkludáló főfejezetben esik szó részletesebben. Azonban, ami talán még fontosabb tudományelméleti szempontból és a módszertani kritika kapcsán is megkerülhetetlen, az a verifikálhatóság-falszifikálhatóság kérdése, különösképpen Girard-nak a kultúra eredetére vonatkozó hipotéziseit illetően.

A feledés homályában – módszertani kritika

A kultúra eredete megközelíthetetlen, így közvetlenül nem is vizsgálható. Így elsősorban az empirikus megközelítés képviselői kifogásolják azt, hogy Girard hipotézisei ellenőrizhetetlenek, popper-i értelemben nem korroborálhatóak. Ugyanis nagyon kevés eszköz és lehetőség áll rendelkezésünkre annak megismerésére, hogy mi minden történt a paleolitikumban, a történelem előtti időkben. Erről aligha lehet egyéb tudomásunk, mint amit a régészet és a paleontológia mondhat nekünk. Girard, illetve a követői számára elsősorban azok a leletek jelenthetnek empirikus bizonyítékokat, amelyek korai emberáldozat nyomaira utalnak, valamint azok a rituálék és mítoszok, amelyek a bűnbakkeresés nyomait hordozzák magukban. Azonban rengeteg olyan rítus és mítosz van, amely nem tartalmaz erőszakot. Mindazonáltal Girard szerint ezek nem jelentenek cáfolatot a feltevéseit illetően, mert a kultúrák hajlamosak eltörölni az erőszak nyomait (erről részletesebben a 3. főfejezetben esett szó, így ennek ismertetésétől ehelyütt eltekintek). Akárhogy is, ez Girard számára *win-win* szituáció, ami meglehetősen kifogásolható, ugyanis a falszifikálhatatlanság miatt tulajdonképpen ellenpéldát sem lehet nagyon felhozni. Például egy erőszakos rítus igazolást jelent, de egy erőszakmentes

rituálé nem jelent cáfolatot, mert akkor az eredeti, megalapozó erőszakos események félreintrepetálását (*méconnaissance*) hozza fel Girard, illetve az erőszak nyomainak történeti eltüntetésével érvel (Andrade, 2012).

Módszertani szempontból a mimetikus erőszak és a bűnbak mechanizmus állnak Girard rítus- és mítoszértelmezésének, valamint összehasonlító szövegelemzéseinek és a hermeneutikájának a középpontjában. A kritikusok szerint ebben érhető tetten Girard csőlátása, amennyiben csak és kizárólag ezekre fókuszál az elemzései során, figyelmen kívül hagyva a további releváns magyarázatokat. Landy ugyancsak kifogásolja a girard-i szövegelemzést. Jóllehet, azt ő is elismeri, hogy éppúgy hiba lenne elsiklani a szövegekben megnyilvánuló mimetikus vágy felett. Azonban az már kifogásolható, amikor már eleve annak az előfeltételezésével, mintegy az igazság kulcsával vágunk bele az elemzésbe és a magunk igazát projektáljuk bele a szövegbe, felülreprezentálva ezzel a kíváncsú eredményeket. Persze számos Girard-követő védekezik azzal – állítja Landy –, hogy ez a megközelítés „értőbb olvasókká” tesz minket, mivel a szöveg mélyebb rétegeit és értelmét tárja fel. A kritikus szerint ez bizonyára több szöveg esetében is érvényes lehet, azonban Girard önkényesen válogat mind a források, mind pedig azok egyes részei között. Ami nem támasztja alá az elméletét, azt nemes egyszerűséggel figyelmen kívül hagyja, ami pedig beleillik a sémájába, azt kihangsúlyozza és „betonbiztos” bizonyítékként interpretálja. Tehát Girard túlságosan is egydimenziós és mindent elnagyol, egyszerre általánosít és redukál, valamint addig csúri-csavarja a szövegeket, amíg azokból ki nem hámozza a maga igazát. Landy eme önkényes szelekció demonstrálása az Oidipusz-mítoszt hozza fel, amelyet maga Girard is előszeretettel citál demonstratív célzattal, mint olyan szöveget, amelyben valamennyi elemzési szempontját visszaigazolja. Girard egyik alaptézise, hogy minden emberi kultúra egy ártatlan áldozat kollektív meggyilkolásán alapszik. Mármost – érvel Landy – Oidipusz korántsem tekinthető ártatlan áldozatnak (Landy, 2012, pp. 12–14).

Ahogy Szalai is kiemeli és jelen dolgozatban magam is demonstráltam, Girard fejtegetéseinek nagy része a vallástudomány, illetve a vallásantropológia terrénumára esik, és ő maga is előszeretettel titulálja egyes interpretációit és értelmezéseit antropológiainak. Így teljességgel indokolt, hogy e tekintetből is górcső alá vegyük a francia szerző munkásságát. Szalai nem is marad adós a legfajszínűbb kritikai megállapítások összegzésével. Az első fő szempont, hogy Girard sohasem végzett terepmunkát, holott a résztvevő megfigyelés a kulturális antropológia sajátos módszertana. Girard azonban klasszikus szobatudós volt, aki mások szövegeire alapozva alkotta meg hipotéziseit. Megközelítése több ponton is kifogásolható a modern antropológia aspektusából. A mimetikus vágy koncepcióját az európai

irodalom fikatív szereplőinek összehasonlító és lélektani jellegű elemzésére alapozta. Innen elrugaszkodva tér át a paleontológiai, etológiai és antropológiai kérdéskörökre, illetve az emberré válás és a kultúra eredetének problémáira. Lévén, hogy szükségképpen áthidalhatatlan időbeli szakadékkal szembesül, így az ezekkel kapcsolatos kijelentései ellenőrizhetetlenek. Továbbá az is kifogásolható az antropológiai módszertan szempontjából, hogy Girard különbséget tesz a mítoszok és a bibliai szövegek között a kereszténység javára, egyfajta sajátos apológiát nyújtva. Szalai éppúgy kitér a vallásantropológiai szempontú árnyalásra. Az erre (is) vonatkozó kritikai meglátások lényegi elemei, hogy a terület mértékadó szerzőinek körében Girard ismertsége marginális, állításaira nincsenek empirikus bizonyítékok, túlságosan is leegyszerűsít és általánosít, ugyanakkor felnagyítja az őt érdeklő dolgokat. Ilyen túlkapás – vélekedik Szalai – a vallás és az erőszak közötti lényegi kapcsolat tételezése, valamint az áldozat jelentőségének eltúlzása és annak túlzó leegyszerűsítése, holott az sok helyen rendkívül variábilis módon nyilvánul meg és mégoly sokféleképpen értelmezik (Szalai, 2016, pp. 9–11).

Hasonló kifogásokat lehet felsorakoztatni a pszichológia szempontjából is. A mimézis és a bűnbak mechanizmus tematikája révén Girard elmélete sok szálon kapcsolódik a lélektan területéhez. Ugyanakkor – ahogyan Szalai ezen aspektus felől is kiemeli –, a girard-i megközelítés itt sem felel meg az empirikus módszertan kívánalmainak, így nem is meglepő, hogy az erre alapozó átfogó és kanonikus pszichológiai szakirodalom sem említi Girard elméletét. Szalai szerint szintén túloz a francia szerző, amikor az agresszió és a katarzis között olyan kapcsolatot tételez, mint amelyet az alapítógyilkosság és a rituális áldozat kapcsán írt le. Azzal érvel a kritikus, hogy a kutatások nem igazolják a Girard által leírt összefüggést. Már csak azért sem okozhat az agresszió kiélése olyan mértékű kisülést, illetve katarzist, mint ahogyan azt Girard tételezi az alapítógyilkosság és a rituális emberáldozat vonatkozásában, mert – írja Szalai a kutatásokra utalva – az agresszió nem készítés, mint az éhség vagy a nemi vágy, hanem tanult válasz. Amennyiben ez a válasz sikeres visszacsatolást eredményez, az nem csökkenti, hanem mindinkább fokozza az agressziót, tehát az agresszió további agressziót szül. Továbbá – hangsúlyozza Szalai – az indulatok hirtelen lecsillapodása csakis individuális szinten lehetséges, és ez is csak a felelősségre-vonástól való félelem miatt, a kollektivitás aspektusai fel sem merülnek, pláne nem úgy, ahogyan Girard leírja. Tehát, állapítja meg sommásan a bíráló teológus, egész egyszerűen semmilyen empirikus-pszichológiai alapja sincs annak a feltételezésnek, hogy az agresszió kiélése, a „gőz kieresztése” bármiféle megkönnyebbülést vagy katarzist eredményezne, különösen szociális szinten (Szalai, 2016, p. 12).

A csoporton belüli agresszió és annak gátlása kulcsszerepet játszik Girard elméletalkotásában, különösen az emberré válás problémakörét tekintve. Szalai szerint itt is

túlzott egyszerűsítést alkalmaz Girard, amennyiben az antropogenezist kizárólag a mimetikus rivalizálásra, az utánzásból fakadó irigységre és erőszakra vezeti vissza. Ugyanakkor a bírálatban olvasható érvelés szerint a főemlősök utánzási kapacitása és képessége messze elmarad az emberétől, viselkedésük az ösztönök szintjén mozog. Azaz a főemlősök nem képesek társaik figyelmét felkelteni, pláne nem képesek az akaratlagos tanításra. Az agresszió és a rivalizálás is ösztönös magatartás, amelynek célja minden esetben az alapvető vitális érdekek érvényesítése, az ösztönös szükségletek kielégítése. Az ilyen konfrontációknak a kimenetele pedig vagy a győzelem, vagy a feladás. Ezzel szemben az ember minőségileg különbözik, hiszen fajunk képes a tanításra, eszközöket készítünk, öntudattal és szabad akarattal rendelkezünk, valamint sokkal komplexebb szimbolikus kommunikációra is képesek vagyunk. Mindezek már *eleve* adottak az ember számára, ilyen környezetben növünk fel és szocializálódunk, és a szociokulturális közeg képes szabályozni és felülrni az ösztönös viselkedést. A személyiségfejlődés során kikristályosodott öntudatnak köszönhetően pedig egyre tudatosabbá válunk, így képesek vagyunk autonóm döntéseket hozni, saját vágyakat artikulálni, önmagában értékelni olyasvalamit, amely mások számára érdektelen, valamint ellenállni a manipulatív hatásoknak. Azonban – vélekedik Szalai – Girard mindezt figyelmen kívül hagyja, révén, hogy csakis az irigységből fakadó erőszakra koncentrálna (Szalai, 2016, pp. 13–14).

Összességében mind Landy, mind pedig Szalai ugyanazokat a kifogásokat hozzák fel a mimetikus elmélet ellen társadalomtudományi szempontból. Girard túlságosan is ambiciózus, elmélete túlzó, leegyszerűsítő, módszertana pedig tarthatatlan és hallatlan csőlátás jellemzi. Amennyiben korlátozzuk a túlkapásait és az általánosításait, akkor semmilyen érdemi meglátást nem fogunk találni, így a francia szerző eredetisége legfeljebb „provokatív radikalizmusként” értelmezhető. Lévén, hogy a kritikusok szerint Girard állításai *igazolhatóan* tévesek, így nem marad más hátra, mint az amúgy is marginális munkásságának az elvetése³¹.

Összegezve a módszertani kritikákat, meglátásom szerint azok legáltalánosabb közös kiindulási alapja az igazolhatóság és a cáfolhatóság tudományelméleti problémája. Ez különösen égető kérdés Girard emberré válásra és a kultúra genezisére vonatkozó feltevéseire vonatkozóan, ugyanis a szóban forgó kérdéskör tulajdonképpen egyáltalán nem, vagy némi optimizmussal szólva is csak nagyon korlátozott mértékben vizsgálható, ugyanis módszertani

³¹ „Girard hipotézise filozófiai, antropológiai és vallásantropológiai, szociálpszichológiai és kulturális pszichológiai szempontból igazolhatóan téves. A tudományos világban ilyenkor szoktak egy hipotézist elvetni. Girard eredetisége leginkább provokatív radikalizmusként nyilvánul meg...” Szalai (2016, p. 14) Itt a kritikusok részéről tetten érhető némi önellentmondás, amennyiben egyszerre beszélnek Girard hipotéziseinek cáfolhatatlanságáról, valamint azok igazolhatóan téves mivoltáról.

szempontból egy áthidalhatatlan időbeli távlatról van szó. Azonban valóban el kell vetni minden olyan hipotézist, illetve elméleti felvetést, amelyet nem lehet empirikus módon vagy közvetlenül, valamint megismételhető és ellenőrizhető kísérleti metódusokkal és eszközökkel vizsgálni? A válasz nyilvánvalóan nem, ugyanis minden diszciplínán belül vannak olyan kérdésfelvetések, amelyeket nem lehet az előbb említett módon vizsgálni. Előbb vagy utóbb, de minden tudományterületen korlátokba fogunk ütközni, legyen az akár logikai, értelmi vagy technológiai. Így a spekuláció a tudományos gondolkodás szerves része és elkerülhetetlen velejárója, mind a természettudományokban, mind pedig a humán- és társadalomtudományokban. Persze nagyon fontos a spekulatív gondolkodás irányultsága és logikai koherenciája, belső ellentmondásmentessége.

A mimetikus elmélet esetében a teoretikus és spekulatív gondolkodás az emberi természetre, a hominizációra, a kultúra és a vallás eredetére irányul elsősorban. Ezek mindegyike pedig olyan klasszikus kérdéskör, amelyek joggal állnak a tudományos érdeklődés homlokterében is, csakúgy, mint a világegyetem keletkezése, vagy a kvantumfizika empirikusan megközelíthetetlen világa. Így a mimetikus elmélet kapcsán is a tudományosságot illetően aligha jelenthet problémát a kérdésfeltevés és a tematikai irányultság, mégha annak egyes hipotézisei az emberré válás és a történelem előtti idők indirekt, empirikus módszerekkel megközelíthetetlen periódusaira is vonatkoznak. Ebből a körülményből adódóan az empirikus megközelítések korlátain túlmutató tudományos kérdésfelvetések esetében, durván leegyszerűsítve, az alábbi fő csapásirányok rajzolódnak ki: egészen egyszerűen feladunk minden ilyen irányú törekvést, mondván, hogy tudományos szempontból értelmetlen. Ennek egyik további lehetséges elágazása az antirealizmus és a relativizmus tudományelméleti alapállása. Az empiria korlátozottságából adódó másik alapvető módszertani megközelítés pedig az annak limitáltságához igazított szűkítések alkalmazása. Meglátásom szerint az induktív verifikáció és a deduktív falszifikáció módszereszményeire alapozó empirikus megközelítések ezt az irányultságot képviselik. Ezek azonban, mégha egy adott vonatkoztatási keretben³² kalkulálhatóbb és ellenőrizhetőbb alapot is jelentenek a tudomány számára, talán túlságosan is exkluzív szűkítéseket jelentenek, mivel számos tudományterület nem felel meg ezek által a kritériumoknak. Így vagy elfogadjuk e két fő megközelítés valamelyikét nagy lemondások árán, vagy pedig kénytelenek vagyunk tudományosként elismerni az elméleti-spekulatív gondolkodást. Ez persze távolról sem azt jelenti, hogy a minden alapot nélkülöző okfejtéseket és kijelentéseket is tudományosnak tekintsük (vö. következménykritikai érvel a

³² Ezen a ponton érdemes felidézni az 1.3.2-es alfejezetet, amelyben igyekeztem áttekinteni az alapvető tudományelméleti megközelítéseket, így ezekre ehelyütt nem térek ki részletesebben.

1.3.2-es alfejezetben). A tudományos igényű spekulatív gondolkodással szemben is komoly elvárásokat kell támasztani, úgymint, hogy az módszeres és szisztematikus legyen, valamint feleljen meg az alapvető logikai elvárásoknak, valamint törekedjen a belső ellentmondásmentességre.

Girard elmélete megfelel az előbb említett, a spekulatív gondolkodást illető elvárásoknak. Gondolkodása szisztematikus és módszeres, alapja az összehasonlító elemzés és leginkább a dedukció logikája jellemzi. Magam is osztom az az álláspontot, hogy módszertani szempontból leginkább ezen a ponton kifogásolható Girard munkássága, jóllehet, a fentebb is ismertetett okok alapján nem értek egyet az egyöntetű elutasítással. Mégha Girard állításait el is vetik a kritikusok, ami a mimetikus elmélet belső ellentmondásmentességét illeti, meglehetősen kevés arra irányuló cáfolati törekvéssel, illetve érveléssel találkozhatunk. Joshua Landy bírálataiban is csak kettő ilyesféle kifogás olvasható. Az egyik a mimetikus rivalizálás és az általa szükségszerűként aposztrofált zártság feltétele közötti kapcsolatra irányuló érv, amelyre már fentebb kitértem. Ugyanakkor, véleményem szerint a másik ilyesféle észrevételével Landy jól rátapint egy lényegi dologra, mégpedig Girard vallásfogalmának konceptuális határozatlanságára. E tekintetben egyetértek a kritikussal, miszerint nem eléggé tisztázott az, hogy tulajdonképpen mit is nevez Girard vallásnak: az archaikus erőszakon alapuló vallásokat vagy a kereszténységet, ami mindezt dekonstruálja és ilyen módon a valóságot tárja fel? Joggal merül fel a kérdés, hogy akkor most a vallás az elfed, vagy feltár valamit? Ugyanakkor mindkét kategóriának alapvetően a mimetikus erőszakhoz van köze, így ez adhatja a közös fogalmi alapot. Mindenesetre Girard elméletében a vallás konceptualizálása problematikus.

A popper-i deduktív falszifikáció kritikai szempontként való alkalmazása éppúgy inkonzisztenciát eredményez a bírálatokban is, mivel azokban azt állítják a szerzőik, hogy Girard hipotézisei igazolhatóan tévesek, ahogyan Szalai is fogalmaz (vö. fentebb a 22. lábjegyzettel), ugyanakkor meg éppen azt kifogásolják, hogy Girard kijelentései ellenőrizhetetlenek és nem állják ki a popper-i falszifikáció próbáját. Az empirikus megközelítés szempontján alapuló kritikai meglátásoknál nagyon fontos annak a figyelembevétele, hogy a mimetikus elmélet egyes területeit valóban lehet empirikus eszközökkel is vizsgálni. Azonban a teória más aspektusaival szemben vagy elfogadjuk a spekulatív gondolkodás létjogosultságát vagy pedig nem. Ez utóbbi megközelítésnek viszont az az ára, hogy a szűkítés révén a humán- és társadalomtudományok nagy részét, de a természettudományok jelentős hányadát is a tudomány terrénumán kívülre helyezzük, de ez aligha állhat a kritikusok szándékában. Így az empirikus kutatás hiánya, illetve annak számonkérése csak korlátozott mértékben indokolt.

Ahogy arra Szalai is rámutat, a tematikai kapcsolódások révén e tekintetben leginkább az antropológia és a pszichológia módszereinek a hiánya a leginkább szembetűnő. Ugyanis Girard, aki előszeretettel hivatkozik az antropológiára, sohasem végzett terepmunkát, és végzettsége szerint sem volt antropológus. Tulajdonképpen ugyanez a helyzet a pszichológia nézőpontjából is. Ebből persze az a szemléletmód is következhet, hogy „szélhámosnak” vagy dilettánsnak tekintjük a francia szerzőt, aki olyan dolgokkal foglalkozik, amelyekhez voltaképpen nem ért. Véleményem szerint ugyanez a vád érne Girard-t akkor is, ha végzett volna résztvevő megfigyeléseket és különféle kísérleteket – részben ugyebár a laikus mivolta okán, részben pedig a csőlátás és elfogultság miatt. Mindazonáltal magam is úgy gondolom, még ezzel a fenntartással együtt is, hogy a mimetikus elmélet közvetlenül is megfigyelhető aspektusainak a tekintetében az empirikus kutatások hiánya vitathatatlanul hiátust képez Girard munkásságában.

A fentebbi szempontokhoz szorosan kapcsolódik a mimetikus elmélet tematikai sokfélesége, „hiperdiszciplináris” pozíciója, illetve megalapozó szándéka, jellege. Ennek elkerülhetetlen velejárója, hogy Girard a saját „hivatalos” végzettségeinek diszciplináris határain túlmenően más tudományterületekhez sorolt problémakörökhöz is hozzászól, valamint azok egyes képviselőit és elméleteit pozitív vagy negatív módon véleményezi, kritizálja. Meglátásom szerint, a következménykritikai érv szem előtt tartásával sem tekinthető ez egy szakmai ellenérvelés kielégítő alapjának. Egyrészt, mégha arrogánsnak is tekintjük Girard-t, az még vajmi keveset mond a hipotéziseinek a helytálló vagy téves mivoltáról. Másrészt pedig a tematikai sokszínűségnek és a munkássága nehéz be kategorizálhatóságának sokkal inkább a korunk és kultúránk tudományról alkotott nézeteihez, valamint az intézményes akadémiai struktúrához van köze. Természetesen badarság lenne azt állítani, hogy az egyes tudományterületek és megközelítések mentén ne alakulnának ki jogosan a különböző területek szakértői csoportjai és rétegei, akik tájékozottabbak az adott téren. Ugyanakkor a professzionalizáció nem jelent teljes szakmai elkülönülést. Nyilvánvalóan túlzás volna Girard-t az elmélete által érintett összes, jellemzően humán- és társadalomtudományi terület szakértőjének tekinteni. Azonban az sem tűnik teljesen korrekt hozzáállásnak, ha egy magasan kvalifikált kutatótól elvitatnánk annak lehetőségét, hogy a végzettségét tanúsító oklevélben szereplő szűkebb tudományterületen túl ne mélyülhetne el és kutatómunkája során, valamint ne tehetne szert érdemi és számottevő ismeretre más diszciplináris közegekben. Jóllehet, Girard nem volt antropológus, sem pszichológus, és vallástudományi diplomával sem rendelkezett, valamint nem is végzett empirikus kutatásokat ezeken a területeken, de ez még nem jelent elegendő okot a munkásságának teljes elvetésére. Azok a problémakörök és kérdésfelvetések,

amelyekkel Girard foglalkozik, jócskán túlmutatnak azt intézményes tudományterületi és módszertani felosztáson, illetve kategóriákon. Minden olyan kutató, aki átfogóan kíván megközelíteni és magyarázni egy jelenséget, szükségszerűen kilép a tágabb multi- és interdiszciplináris térre. Hogy ez kettő, három, négy vagy egy tucatnyi területet érint, az legfeljebb csak annyit jelent, hogy annál több területről lehet támogatni vagy támadni az adott elméletet, nem pedig azt, hogy szükségképpen téves vagy komolytalan. Így a Girard munkásságának relatíve marginális szakterületi ismertségére alapuló kritikai érvelést is érdemes éppúgy óvatosan kezelni, egyrészt azért, mert abból szintén nem következik szükségszerűen a hipotéziseinek helytelen mivolta, másfelől az, hogy mikor és milyen feltételek beteljesülése esetén tekintünk valamit ismertnek, meglehetősen ingoványos, félig-meddig szubjektív határkijelölés. Továbbá az ismertség egy kétélű fogalom: egyaránt jelenthet pozitív irányú elismertséget, de a negatív népszerűség is ideértendő. Nagy valószínűséggel az elmarasztaló kritikák a pozitív recepció alacsony mértékére utalnak, ugyanakkor ez sem tekinthető elegendő indoknak a mimetikus elmélet teljes elvetésére. Az ebben a bekezdésben artikulált szempontokra, úgymint a „hiperdiszciplinaritás”, az ismertség, valamint ezekkel összefüggésben a grandiozitás, a relevancia és a marginális ismertség aspektusaira a következő összegző főfejezetben fogok kitérni részletesebben. Terjedelmi okokból és az önisméltás minimalizálása érdekében az utánzást, a mimetikus vágyat és a mimetikus rivalizálást, illetve az agressziót illető humánetológiai és antropológiai, valamint vallástudományi alapvetések és problémakörök megisméltésétől eltekintek, mivel azokról az egyes főfejezetek bevezető és kontextualizáló szakaszaiban már részletesebben is tárgyaltam. Azonban módszertani szempontból van még egy nagyon fontos kritikai szempont, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni, mégpedig Girard valláshoz való viszonyulását.

Girard eltúlozza a mítoszok és a Biblia közötti különbséget

Sokan kritizálják Girard-t kereszténység iránti elfogultsága és apologetikája miatt is. Úgy vélik, hogy ez az elfogultság az összehasonlító elemzésére és hermeneutikájára is rányomja a bélyegét – az archaikus rítusokban és mítoszokban már eleve az erőszak nyomait keresi, még azokban is, amelyekben korántsem olyan kézenfekvő. Azzal vádolják a kritikusok Girard-t, hogy elfogultságával és csőlátásával hajlamos arra, hogy a mítoszokban szentesített erőszak nyomaira találjon, és ez alapján olyan mitikus elemeket is erőszakosként vesz tekintetbe, amelyeket más kutatók távolról sem találnak annak. Tehát eszerint a kritika szerint Girard előfeltételezésekkel és elfogultan közelít az elemzett szövegekhez, már eleve olyan dolgokat projektálva beléjük, amelyeket azok nem is tartalmaznak. A Bibliával, és kimondottan az

Újszövetséggel való bánásmódja is éppolyan elfogult, mint a mítoszok esetében, csak ellenkező előjellel. Úgy gondolják a kritikusok, hogy Girard túlságosan is „jóindulatúan” viszonyult az újszövetségi szövegekhez, ugyanis számos történész egyetért abban, hogy azokban is megtalálhatóak a zsidóüldözés nyomai, gondoljunk a zsidók Jézus Krisztus elfogásában és kivégzésében való felelősségének a felnagyítására. Továbbá korántsem olyan evidens, hogy Jézus apokaliptikus prédikációja az emberi erőszakra figyelmeztet, ahogyan azt Girard véli, és nem pedig az isteni bosszúra utal (Andrade, 2012).

Ahogy az az előző szakaszban boncolgattam, a kultúra eredetét, a bűnbak mechanizmus és az alapító gyilkosság nyomait illetően szükségképpen csak (többszörösen) közvetett érvelésre és spekulatív gondolkodásra tud hagyatkozni Girard. Ez persze könnyedén támadható az empirikus megközelítés alapján álló nézőpontból, de ennek konzekvenciáira már röviden kitértem az előző pontban. Mindenesetre az annak kapcsán megfogalmazott fenntartások bizonyos mértékig jogosak, azonban talán túlzás lenne egy könnyed mozdulattal sutba dobni Girard spekulatív és közvetett érvelését. Ennek létjogosultságát leginkább egy metaforával lehet érzékeltetni: ugyanis mindez meglehetősen hasonlít egy rendőrségi nyomozáshoz, különösen a kihűlt esetek tekintetében. Először is, lehetőség szerint a közvetlen bizonyítékokat kell tekintetbe venni, azonban erre nem minden esetben van mód, így a nyomozás, illetve az eljárás során sokszor kénytelenek a nyomozók közvetett bizonyítékokra hagyatkozni. Sokszor a nem explicit forrásokra, illetve információkra alapozva is kellő bizonyossággal rekonstruálni lehet bizonyos eseteket. Olyan szituációkra lehet itt gondolni, mint amikor az informátor nincs tudatában annak, hogy miről is beszél valójában, vagy bizonyos részleteknek több vagy kevesebb fontosságot tulajdonít. Sok esetben a gyanúsított nem akar lebukni, próbálja elleplezni a tettének nyomait, és nem is állnak rendelkezésre közvetlen bizonyítékok, például nem kerül elő a gyilkos szerszám vagy a holttest. Azonban elég egy óvatlan elszólás, egy apró részlet a narratívájában, ami felett elsiklik a figyelme. Ilyenkor nyilván nem explicit módon tesz vallomást, de bizonyos gyanú megléte esetén joggal feltételezhetőek bizonyos tényállások. Jóllehet, a metafora kissé erőltetett, de talán alkalmas lehet a girard-i hermeneutika és szövegelemzés illusztrálására. Annyi kiegészítést érdemes még hozzáfűzni, hogy Girard alapvetően nem tudatosan működő pszichológiai mechanizmusokból adódó konkrét diakronikus események megtörténtének nyomait kutatja, az időbeli távlat függvényében nem mindig primer forrásokra alapozva, ami többszörösen is közvetetté teszi az emberi kultúra és a vallás eredetére vonatkozó argumentációs struktúráját. Mégha ezeket nem is tekintjük megdönthetetlen bizonyítékoknak, a teljes elutasítás helyett akkor is inkább érdemesek a megfontolásra, ami még nem jelenti azok kritikátlan elfogadását.

A mítoszok a bibliai, azon belül is főképp az újszövetségi szövegek éles megkülönböztetése kapcsán számomra Girard vallásfogalmának homályos körvonalai jelentik az egyik fő problémát, de erre korábban már utaltam. Azonban a másik szembeötlő körülmény, ami szintén nem kerülheti el a kritika figyelmét, az a francia szerző valláshoz való viszonyulása. Girard mindig is hangsúlyozta, hogy számára az intellektuális megtérés megelőzte a lelkit, tehát a sajátos keresztény antropológiai hermeneutikájában, illetve bibliamagyarázatában igyekszik tisztán a racionális és intellektuális érvekre és érvelésre támaszkodni. Azaz a girard-i hermeneutika és keresztény apológia nem igényel semmilyen vallási elköteleződést. Ugyanakkor, mégha el is fogadjuk azt, hogy Girard egy külső szempont alapján hasonlítja össze a vallásokat, az akkor is kifogásolható, hogy túlságosan az európai, illetve a zsidó-keresztény kultúrkörben keletkezett szövegekre koncentrál. Jóllehet, összehasonlító elemzéseire igyekezett a világ minden tájáról származó archaikus mítoszokat és antropológiai leírásokat is felhasználni, valamint nyitott volt a többi világvallás szövegeivel való összehasonlító elemzésre, azonban a munkásságának egészére akkor is rányomja a keresztény apológia a bélyegét.

Mégha el is fogadjuk Girard-nak a kereszténység unikális mivoltáról való okfejtéseit, az korántsem jelenti azt, hogy annak valamilyen isteni inspiráció áll a háttérében. A kereszténység egyedisége, az áldozatokkal való szolidaritás fakadhat bizonyos „profán” történelmi és társadalmi tényezők együttállásából is, amelyek miatt az újszövetségi szerzők inkább az áldozatokkal éreztek együtt, például, hogy ők is nagy birodalmak elnyomottjai voltak. Mégha Girard számára nehézkes is annak magyarázata, hogy az emberiség addigi történelmében egyedülálló módon miért pont egy adott helyen és időben „szabadult fel” bizonyos személyek elméje bizonyos pszichológiai mechanizmusok, a mimézis és a bűnbak mechanizmus hatásai alól és kezdtek el azokra egyre tudatosabban reflektálni, még nem jelenti azt, hogy az isteni sugallat hatására történt volna (Andrade, 2012).

A renitens

Girard olyan gondolkodó volt, akinek a munkássága során egyszerre mozgott a társadalomtudományok különböző diszciplínái között, ugyanakkor a kereszténység sajátos apológiáját is nyújtotta. Ahelyett, hogy a „szekuláris” akadémiai elvárásoknak szigorúan megfelelt volna ezt a két szempontot, illetve területet a munkásságában elszeparálta volna egymástól, Girard inkább igyekezett szintetizálni azokat, azzal érvelve, hogy a keresztény antropológiája racionális módon magyarázza a kultúra és a vallás eredetét. Ebben kitüntetett szerepet tulajdonít a bibliai szövegeknek, de olyan módon, hogy ehhez nem igényel vallási vagy

lelki megtérést. Ez a kettős elkötelezettség a társadalomtudományok és a kereszténység iránt minden oldalról kritikát váltott ki (Merrill, 2017, pp. 455–456).

Girard-t egyrészt hevesen bírálják bizonyos teológusok, mivel sokuk számára túlságosan is profán módon értelmezi a Bibliát (a dolgozatban a teológiai kritikával nem foglalkozok), míg a szekuláris szemléletű akadémikusok, illetve filozófusok számára pedig túlságosan is apologetikus. Számos filozófus szerint Girard nyelvezete túlságosan is homályos és vallási alapú a tudományos célokhoz. Mégha el is fogadjuk azt, hogy a Biblia valami fundamentálisat tár fel az emberi természetről, valamint néhány érdekes belátással szolgál a bűnbakképzés természetéről, túlzás ezt a mechanizmust, illetve a folyamatot sátánnak nevezni, mint ahogy a rivalizálásra való emberi hajlamot bűnnek. Jóllehet, Girard metaforikusan használja ezeket a kifejezéseket, de ezek alatt az emberek általában nem absztrakt pszichológiai mechanizmusokra asszociálnak, így talán jobb lenne mellőzni a használatukat (Andrade, 2012).

Mégha meglátásom szerint Girard bibliaértelmezése koherens, tudományos-kritikai szempontból akkor sem lehet eltekinteni a kereszténységhez való kötődésétől, ami – saját elmondása szerint – részben intellektuális belátásokon alapszik, ugyanakkor komoly spirituális dimenziója is van. 1958 őszén Girard az első könyvének zárófejezetén dolgozott, amelyben a vizsgált regényírók megtérése – azaz saját, önnön mimetikus természetük belátása, ezzel karöltve a saját egójuknak tett szisztematikus hazug illúziók felszámolása – és a vallásos tapasztalat közti analógiára hívja fel a figyelmet. Ennek hatására spontán lobbant fel Girardban önreflexió lángja, így egyfajta „intellektuális megtérésen” ment keresztül. Az elkövetkező néhány hónapban a hit mondhatni kellemes kiegészítője, adaléka volt Girard életének. Azonban 1959. telén egy apró, pattanásszerű dudort fedezett fel Girard a homloka közepén, ami nem akart elmúlni. Mint később kiderült, a bőrrák egy kevésbé veszélyes fajtájáról volt szó, amelyet aztán egy műtéttel el is távolítottak. Azonban nem sokkal később abnormális mellékhatások mutatkoztak a műtéti területen és egyre aggasztóbbá vált Girard helyzete. Ez a nehéz és sötét periódus pont egybeesett a nagyböjtöt megelőző, illetve az arra lelkiileg felkészítő bűnbánat és vezeklés időszakával. Azonban a szükséges tesztek elvégzését követően az orvos pont hamvazószerdán nyilvánította Girard-t egészségessé, ami számára gyakorlatilag felért a feltámadás élményével, hiszen teljesen meg volt győződve arról, hogy innen már nincs visszaút. Gyakorlatilag pont a húsvéti ünnepkörben, Jézus Krisztus feltámadásának ünnepén tudta meg Girard, hogy tünetei nem halálosak és felépült. Ez volt Girard számára a lelki, illetve spirituális értelemben vett megtérés momentuma. Innentől kezdve Girard a katolikus egyház kötelékében gyakorolta hitét és még sokáig élt (Girard, 2014c, 128-132).

„És mégis, ki hiszi el mindezt?”

Az elmarasztaló és heves hangvétellű kritikájuk végén mind Landy, mind pedig Szalai – jóllehet, más origóból – felteszik a kérdést, hogy az általuk felsorolt és megsemmisítőnek vélt érvek fényében mégis miért szimpatizál bárki, legyenek szerintük mégoly kevesen is, Girard elméletével. Lévén, hogy bírálatukban teljességgel és egyoldalúan elutasítják a mimetikus elmélet minden elemét, így nyilvánvalóan nem is tudnak elképzelni olyan érdemi szakmai szempontot, ami indokolhatná a „girardizmus” iránti pozitív viszonyulást. Így erre a kérdésre valamilyen meglehetősen szubjektív és sajátos lélektani választ igyekeznek adni.

Landy a Girard-követőket három fő kategóriára osztja fel. Ez egyik csoportot azok a követők képezik, akikre elsősorban Girard keresztény apológiája hat és azt remélik, hogy a mimetikus elmélet új életet lehel a kereszténységbe. A követők másik tipikus csoportja az irodalomtudományi körökből tevődik össze. Landy szerint Girard munkássága innen azokat vonzza elsősorban, akik rajonganak az egységes olvasatokért és az elmélet alkalmazhatóságáért, különös tekintettel a fiktív szövegek vonatkozásában. A kritikus szerint a harmadik, és egyben legelkeserítőbb kategóriát, illetve csoportot azok a követők alkotják, akik a girard-i megközelítést generatívnak tekintik. Landy ebbéli előfeltételezése szerint ezeket az embereket nem érdekli az elmélet igaz vagy hamis volta, pusztán csak az, hogy mennyire érdekes maga az olvasat (akiket a kritikus ez alapján a szcientológusokhoz hasonlít). Úgy véli, hogy az elsődleges és fundamentális oka annak, hogy valaki elfogadja és követi Girard elméletét, az lélektani: mivel Girard elmélete mindent magyaráz, így a követői valami mélyebb ismeret birtokosainak képzelik magukat, tehát a mindentudás hübrisze jelenti a francia munkásságának fő vonzerejét. Eerre csak ráerősít minden olyan alkalom, amikor Girard hipotéziseinek gyakorlati megnyilvánulásai és megvalósulásai találkoznak, miközben figyelmen kívül hagyják az azoknak ellentmondó alternatívákat és eseteket. Azaz Landy szerint Girard elmélete annyira általánosító és leegyszerűsítő, hogy az gyakorlatilag mindenre ráhúzható, miközben a mélyebb megértés és a mindentudás élményét nyújtja (Landy, 2012, pp. 18–21).

Szalai a „girardizmus” követését teológiai-lélektani okok sajátos egyvelegére vezeti vissza. Úgy vélekedik, hogy a „girardizmus”, mint minden eretnekség, valamilyen lélektani igényt elégít ki. Így bizonyára csakis olyan személyek követik Girard-t, akiknek, hozzá hasonlóan, szintén valamilyen problémájuk akad az irigységgel és az erőszakkal, valamint akik relativizálnak vagy nem értenek egyet bizonyos egyházi-felekezeti dogmákkal, akik számára:

- nehezen elfogadható az isteni igazságosság, a számonkérés és a büntetés gondolata (feltételezésük: igazságszolgáltatás = büntetés = erőszakosság),
 - nehezen összeegyeztethető az Ó- és az Újszövetség istenképe (feltételezésük: „mózesi” ítélkező, haragvó, erőszakos istenkép kontra „jézusi” szerető, szenvedő, erőszakmentes istenkép)
 - meggyőződésük, hogy a bűnök bocsánatához nincs szükség helyettes áldozatra (feltételezésük: Isten igazságosságát felülírja a szeretete, vagy: Isten igazságossága áldozat, jóvátétel nélkül is érvényesül)
 - az a félelmük, hogy az Atyát kiengesztelő Fiú gondolata a Háromságot szétszakítja (feltételezésük: a megváltás nem a Három személy közös műve).”
- (Szalai, 2016, p. 24)

Amilyen sok területet érint Girard munkássága, legalább annyi oldalról éri kritika is, például a feminizmus egyes képviselőinek a részéről is, azonban ezek felsorolására terjedelmi és szakmai okokból nem vállalkozhatok. Részben megfogadva a fentebbi kritikai megjegyzéseket, maradok úgymond a kaptafánál, így elsősorban a filozófiai, módszertani és vallástudományi szempontú kritikai észrevételeket emeltem ki. Ennek a főfejezetnek a célja a Girard munkásságát illető legfőbb és legáltalánosabb, valamint részben a legelutasítóbb kritikai meglátások és érvelések összegző bemutatása volt, demonstratív szándékkal. Természetesen léteznek árnyaltabb, köztes kritikai álláspontok is. A dolgozatban azt a gondolati alapállást igyekeztem érvényesíteni, miszerint Girard munkássága új szempontokkal gazdagítja a vallástudományt, és valamennyi kritikai fenntartás mellett joggal tekinthető paradigmaticusnak. Így a dolgozat zárásaként nem maradt más hátra, minthogy az ezzel a „státusszal” járó grandiozitást és relevanciát pontosítsam és összegezzem.

5. KONKLÚZIÓK ÉS ÖSSZEGZÉS

René Girard mimetikus elméletét egyszerre méltatják rendkívüli, mindenre kiterjedő magyarázati kapacitása miatt, ugyanakkor pont ezért éri számos heves kritika is. Mindazonáltal az átfogó, úgymond „mindent magyarázó” jelleg pontosításra szorul. Természetesen ennek kapcsán nem a naiv, szó szerinti értelmezés abszurd mivoltának a megállapításáról van szó. Ahogyan azt Paul Dumouchel írja ironizálva, a mimetikus elmélet korántsem terjed ki

mindenre, nem foglalkozik például a kvarkokkal, az elektromágneses hullámokkal, a tengerbiológiával, a bolygó tektonikus működésével, az élet kialakulásával és evolúciójával, stb. (Dumouchel, 2017b, p. 463). Girard a mimetikus elméletét olyan, az emberi kultúra kialakulását interpretáló paradigmaként határozza meg, mint ami magyarázatot nyújt az emberré válás folyamatára és a szimbolikus gondolkodás megjelenésére. Így a mindenre kiterjedő jelleg nyilvánvalóan az emberi természet és kapcsolatok limitált kontextusára értendő, de még ezzel együtt is nehézkes a kategorizálás. Éppen ezért osztom Dumouchel véleményét, miszerint a mimetikus elmélet értékelésekor még ez a kijelölés is további árnyalást igényel két fő szempont mentén. Az egyik Girard gondolkodásmódjára vonatkozik, aki tipikusan egy olyan szerző, aki egy centrális vízió vagy vezérelv köré építi fel az elméletét, amiből kiindulva, illetve amire alapozva kísérel meg minél több dolgot megmagyarázni. Girard esetében ez a központi alapkoncepció a mimetikus vágy, amire építve igyekeznek magyarázni az emberi erőszakot, a rítust, a mítoszt, a tabukat és a tiltásokat, továbbá sok más kulturális, társadalmi és politikai intézményt, valamint számos viselkedésbeli jellegzetességet és mintázatot, nem beszélve az irodalomelméleti, történettudományi, bibliahermeneutikai, illetve teológiai kapcsolódásokról, és nem utolsósorban a szimbolikus gondolkodás és a vallás kialakulásáról.

A másik fő szempont pedig a komplex elméleti struktúra belső szerkezetére vonatkozik. Például Lucien Scubla szerint Girard munkásságában tulajdonképpen nem egy, hanem három különböző, egymástól logikailag is leválasztható elmélet azonosítható: a mimetikus vágyelmélet; az alapítógyilkosság és a kultúra születésének elmélete; valamint Krisztus passiójának és az Evangéliumoknak az interpretációja. A mimetikus elmélet értékelésének és kritikájának aspektusából ez azt jelenti, hogy az egyik koncepció igazolásából vagy cáfolatából nem következik a többi verifikációja vagy falszifikációja, szemben az előző bekezdésben ismertetett szemponttal, amelynek értelmében elég az egész gondolati felépítmény egyetlen építőkockáját eltávolítani, és az egész kártyavárként omlik össze. Ebben a tekintetben is a Dumouchel-ével egyező álláspontot képviselek, miszerint a korrekt értékelés adekvát kiindulási pontja valahol e két végletes szempont között helyezkedik el (Dumouchel, 2017b, pp. 463–464).

Girard munkásságának centrális kérdései a darwin-i evolúcióelmélet, valamint a 19. század végi és a 20. század eleji, a rítusok és a mítoszok közötti kapcsolat szisztematizálására törekvő antropológiai és vallástudományi elméletek által már előre kijelölt diszciplináris zónában helyezkednek el. Tehát ez az a meglehetősen széles, de mégiscsak limitált kontextus, amelyhez Girard elmélete egy fontos, de összességében korlátozott hozzájárulást jelent. Azaz sokkal inkább a relevancia, mintsem az adott tudományterületek minden kérdésére kiterjedő

maradéktalan válaszadás igénye és szempontja képezi az értékelés megfelelő alapját. Girard azzal az intellektuális törekvésével, hogy megválaszoljon bizonyos antropológiai és vallástudományi alapkérdéseket, egy átfogó kultúraelméletet alkotott, ami nemcsak a kultúra eredetével és alakulásával, hanem az emberré válás folyamatával és a szimbolikus gondolkodás kialakulásával kapcsolatos hipotézist is jelent egyszerre. Tehát a mimetikus elmélet úgy viszonyul az emberi kapcsolatokhoz és ezzel együtt – ami a dolgozat szempontjából a legfontosabb – a vallástudományhoz, mint a gravitációs elmélet a világegyetem magyarázatához, vagy mint az evolúciós elmélet a biológiához. Azaz nem arról van szó, hogy ezek az átfogó elméletek mindenre kiterjedő magyarázatot nyújtanak a vonatkozó diszciplináris közegekben, hanem sokkal inkább az egész területet érintő relevanciájukról. Tehát, ahogyan a gravitációs elmélet sem magyaráz meg minden fizikai jelenséget, de a teória relevanciája általános a fizika egészén belül, hasonlóképpen érdemes értékelni a mimetikus elméletet is. Girard gondolatrendszere szintén nem magyaráz meg minden vallástudománnyal, antropológiával, pszichológiával, emberi evolúcióval és még sok minden mással kapcsolatos kérdést, de érdemi adalékkal és szempontokkal szolgál, így igenis releváns ezeken a tudományterületeken belül (Dumouchel, 2017b, pp. 464–466).

Az átfogó, „mindent magyarázó” elméletek ilyesfajta interpretációjából két fontos következmény adódik, ami így a mimetikus elmélet értékelése szempontjából is rendkívül lényeges. Az egyik, hogy nem lehet pontosan előre látni és kijelölni az ilyen elméletek relevanciáját, ezt az idő, a történelem, és a folyamatban lévő kutatások határozzák meg. A másik pedig, hogy kettő vagy több ilyesfajta univerzális elmélet egyaránt magyarázhatja ugyanazt a jelenséget, vagy ugyanaz a jelenség jelentheti azok magyarázatát. Például Girard az emberré válás folyamatát a természetes szelekció koncepciójával magyarázza. Ezáltal a mimetikus elmélet összhangban van a vizsgált kérdés vonatkozásában a természetes szelekció felfogásával, és ez utóbbi magyarázat térréjében belül egy érvet is jelent, így relevanciával bír. Mindazonáltal a két elmélet alapvetően független egymástól és logikailag elválaszthatók, így módon az egyik igazsága nem feltételezi a másik igazságát, ugyanakkor az emberré válás folyamatának kérdésében a két koncepció erősíti egymást. Ebből az is adódik, hogy az ilyen elméletek nemcsak a releváns területeiken belül nem magyaráznak meg mindent, hanem olykor a saját konkrét vizsgálati tárgyukat és kérdésüket illetően sem szolgálnak teljeskörű és hézagmentes válaszokkal.

A tematikai aspektus mellett az időbeliség szempontja is nagyon fontos a relevanciát tekintve. A mimetikus elmélet, hasonlóan az evolúciós paradigmához, olyan értelemben szintén „mindent magyarázó” teória, amennyiben az emberi kultúra evolúciójának az elmélete, és

ezáltal az emberiség egész történelmét felöleli. Ugyanakkor ez egyben a mimetikus elmélet relevanciájának temporális határát is kijelöli, mivel – hasonlóan az evolúciós elmülethez a biológiában –, nem az idő dimenzióján túli, örök és változatlan létezőkkel foglalkozik, sőt, Girard kimondottan elutasítja a platonizmust. (Dumouchel, 2017b, pp. 466–468). Például a mimetikus vágy nem egy öröktől fogva létező idea, hanem az emberi viselkedésnek egy jól megfigyelhető, és tudományos eszközökkel is leírható általános mintázata, ami ugyan nem terjed ki minden egyes aspektus magyarázatára (példának okáért az önzetlen szeretetre, amire Girard is utalt), de óriási relevanciával bír az ember megértésének tekintetében.

A mimetikus elmélet tulajdonképpen egy nagyszabású narratíva, ami az időben változó emberiségről, illetve annak fejlődéséről kísérel meg számot adni a hominizáció kezdetétől egészen napjainkig. Így Girard gondolati felépítményének relevanciája kiterjed az emberi társadalmak és intézmények, valamint a vallás és a kultúra létrejöttére és formálódására, illetve változásaira, beleértve az emberi pszichét mind kollektív, mind pedig mikroszinten.

Jóllehet, Girard munkásságának átfogó bemutatását és értékelését torzíja a dolgozatban alkalmazott szükségszerű tematikai szűkítés, de ennek ellenére a továbbiakban a standard evolúciós elmélet szempontja mentén folytatom a konkludálást. E megfontolás mellett szól az is, hogy az irodalmi, a történettudományi, a filozófiai, a teológiai és a sok egyéb aspektuson túlmenően a mimetikus elmélet számos kritikus ponton kapcsolódik a darwin-i evolúciós paradigmához. Girard egy széleskörű és átfogó, de nem mindenre kiterjedő elméletet alkotott az emberi természet és az emberreválás magyarázatának vonatkozásában. Emiatt követői Michel Serres nyomán a „társadalomtudományok Darwin-jaként” aposztrofálják a francia gondolkodót. Azonban, ahogyan azt a kritikusok sohasem mulasztják el kiemelni, Girard-nak nincs meg ehhez a kellő tudományos-akadémiai képzettsége és háttere, ugyanis végzettsége szerint történész, aki karrierjének jelentős részét irodalmi és nyelvi tanszékeken töltötte. Ráadásul hipotézise nem empirikus megfigyeléseken és adatgyűjtéseken alapszik, hanem az európai irodalom bizonyos klasszikus műveinek, valamint mitológiai és vallási szövegeknek a sajátos interpretációján. Jóllehet, Girard sokat inspirálódott a kulturális antropológia és az etnológia területén alkotó szerzők munkásságából is, úgymint Frazer, Malinowski, vagy E. Evans-Pritchard, azonban szintúgy megkérdőjelezhető ama antropológiai források és adatok megbízhatósága, amelyekből messzemenő következtetéseket vont le. Tehát Girard gondolati felépítménye a „puhának” titulált humántudományok (*soft, humanities*), és nem pedig a „kemény” tudományok (*hard sciences*) csoportjába illeszkedik elsősorban. Bizonyára ez lehet az elsődleges oka annak, hogy a mimetikus elmélet mindezidáig meglehetősen marginális ismertségre tett szert az evolúciós elmélet fő képviselőinek a körében (Riordan, 2021, p. 243).

Joggal merül fel a kérdés, hogy ez az alulreprezentáltság pusztán az ismeretlenségből fakad vagy pedig az antropológusok hallgatólagos és konszenzusos elutasításából. Vajon egyszerűen csak elfogultak és tévúton járnak a mimetikus elmélet képviselői, köztük azok az antropológusok is, akik a Girard hipotézisei és a későbbi biológiai, pszichológiai és etológiai felfedezések és elméletek közötti nagyfokú rezonanciát hangsúlyozzák, adatcentrikus és empirikus igazolást tételezve általuk? Vagy inkább arról lehet szó, hogy megelőzik a korukat? Chris Haw *Human Evolution and the Single Victim Mechanism: Locating Girard's Hominization Hypothesis through Literature Survey* című tanulmányában az antropológia elismert szakértőivel konzultálva és a „girardiánusok” által kevésbé felhasznált antropológiai szakirodalmi források (szám szerint 50 darab, a terület szakértői által is reprezentatívnak tartott mű) elemzésével igyekezett legalább a tendenciák szintjén választ találni ezekre a kérdésekre. Haw arra a konklúzióra jutott, hogy a mimetikus elmélet számos ponton olyan nagyfokú illeszkedést és rezonanciát mutat az antropológia elismert képviselőinek kurrens elméleteivel és tematikai érdeklődésével, hogy aligha lehet arról szó, hogy Girard munkásságának szerény evolúciós-antropológiai ismertsége valamilyen egyöntetű elutasításból adódna. Elemzésében Haw négy olyan fő tematikai szempontot azonosított, ahol különösen jól tetten érhető ez a közös rezonancia: 1) a vallás adaptív és generatív szerepének a vitája, 2) fajunk közeli és gyors evolúciós fejlődése és átalakulása, illetve nagyfokú szocialitása, 3) az emberi agy méretének növekedése, encefalizáció, 4) és az utánzás (Haw, 2017, pp. 192–193).

Akármennyire is spekulatívak és hipotetikusak Girard feltevései, az emberi evolúció témaköréhez való kapcsolódása vitathatatlan. Annak ellenére, hogy Girard nem rendelkezett valamilyen élettudományi, biológiai, idegtudományi, orvostudományi vagy pszichológiai végzettséggel, magát a darwin-i paradigma keretei között elhelyezkedő kutatónak tekintette. A mimetikus elméletében, ahogyan azt már az elnevezése is demonstrálja, központi szerepet játszik az ember veleszületett utánzási hajlama. Amennyiben a felfokozott utánzás kiterjed mások vágyára is, az sok esetben rivalizáláshoz és erőszakhoz vezet, ami szintén utánzás útján „fertőz”. Ennek időleges megoldását jelenti a bűnbakmechanizmus, ami a mimetikus elméletnek egy igen jelentős részét képezi. Krízishelyzetekben jól megfigyelhető az a tendencia, ahogyan az emberek elkezdenek másokat hibáztatni a problémákért, és ennek során is éppúgy működésbe lép a mimézis – az emberek hajlamosak spontán módon utánozni egymás a vádaskodásban is, egy önkényesen kiválasztott egyén vagy kisebb csoport hibáztatásában (Riordan, 2021, pp. 243–245). Girard szerint ezeknek az alapvetően nem tudatosan, mind egyéni, mind pedig kollektív szinten is működő pszichológiai mechanizmusoknak hallatlan szerepük van az emberi evolúcióban. Így a mimetikus elmélet korrekt értékeléséhez nem lehet

figyelmen kívül hagyni az antropológia, a kognitív tudományok, a neurológia és a pszichológia kapcsolódó eredményeit. Az ezekkel való összevetés nem csak külső, hanem belső kritikai nézőpontból is indokolt. Mert amennyiben ezen tudományágak eredményeit Girard hipotéziseinek igazolására kívánják felhasználni, az óhatatlanul is maga után vonja a mimetikus elmélet naturalizálásának aspektusát, így emiatt sem lehet figyelmen kívül hagyni az ezeken a tudományterületeken bevett paradigmákkal való összevetést (Dupuy, 2011, pp. 193–214).

Az 1950-es évek végétől az 1970-es évekig tartó időszakban, amikor Girard megfogalmazta az alaptéziseit, óriási szakadék tátongott az utánzás fontosságának mibenlétét illetően az általa képviselt nézőpont és a kognitív, illetve a viselkedéstudományi értékelés és érdeklődés szintje között. Azonban bizonyos tudományos megfigyeléseknek köszönhetően mára már az utánzás jelensége iránti érdeklődés drámaian megugrott. Ebben úttörő szerepet játszott a fejlődéslélektan (S. Garrels, 2017, pp. 431–432). Meltzoff és Moore megfigyelték, hogy az újszülött emberi csecsemő már rögtön a születést követően képes az arckifejezések és kézmozdulatok utánzására. Ezzel végleg megdőlt az az addigi, elsősorban Freud, Skinner és Piaget nevei által fémjelzett igencsak elterjedt nézet, amely szerint a csecsemő egy aszociális lény, aki úgymond csak fizikailag jött a világra és képtelen társas lényként interakcióba lépni másokkal, és majd csak később születik meg, mint interperszonális szubjektum. Andrew Meltzoff a csecsemőkori fejlődést a kölcsönös percepció és elismerés úgynevezett „mint én – mint te” (*Like Me – Like You*) keretébe helyezi (Meltzoff, 2011, pp. 55–74). Az utánzás jelenti az emberi interszubsztivitás legalapvetőbb szintjét, ami megelőzi a nyelviséget. Tovább ez az alapja a szociális és affektív koordinációnak, a nonverbális kommunikációnak, valamint az identitás és a differenciálás elsődleges formáinak is. Ily módon az utánzás képezi a komplex szociális készségek, sőt, a szimbolikus gondolkodás alapját is (S. Garrels, 2017, pp. 434–435).

Az utánzás etológiai és pszichológiai tanulmányozásának másik bevett módszere – ahogyan arról a második főfejezetben részletesebben is írtam – a csecsemőkkel folytatott vizsgálatok mellett az állati és az emberi viselkedés összehasonlító elemzése. Az ezirányú kutatások alapján megállapítható, hogy az emberi utánzás mind mennyiségi, mind pedig minőségi szempontból túlmutat az állatok, elsősorban a főemlősök körében megfigyelt mértéknél. Ezek az eredmények pedig arra a következtetésre adhatnak alapot, hogy a mimézis különleges szerepet játszott az emberré válás folyamatában, fajunk kognitív és mentális képességeinek fejlődésében, valamint a kultúra kialakulásában. Merlin Donald pszichológus és neuroantropológus szerint a mimetikus kultúra jelentheti a hominizáció során lezajlott, evolúciós léptékkal tekintve ugrásszerű agyi fejlődésre. Elmélete szerint az emberré válás során a főemlősökre jellemző epizodikus kultúrából a nyelviség kialakulásához és a ma

ismert emberi kultúrához való átmenet, illetve az ember kialakulásának első evolúciós fázisát a mimetikus kultúra jelenti, amelyet gondolatrendszerében a nyelv előtti intelligencia magyarázatára dolgozott ki közvetett bizonyítékokra alapozva (Donald, 2001, pp. 151–181).

Alighanem a tükörneuronok felfedezése hozta újra reflektorfénybe az utánzás jelenségét, óriási érdeklődést és heves vitákat generálva. Vannak, akik szerint a tükörneuronok önmagukban nem jelentenek kielégítő magyarázatot az emberi utánzás sajátosságait és összetettségét illetően, elsősorban a megfélemtetési probléma miatt (Heyes, 2019b, pp. 7–9), és így nem szolgálhatnak a mentalizáció, a valódi megértés, illetve az elmeteória kielégítő interpretatív alapjaként (Hickok, 2009, pp. 1240–1241). Ugyanakkor ez korántsem jelenti az utánzás fontosságának leértékelését, hanem sokkal inkább utal egyfajta hangsúlyeltolódásra az emberi gondolkodás evolúciójának magyarázatában – a genetikai tényezők mellett előtérbe kerülnek az emberré válásnak és agyi fejlődésnek a szociális faktorai.

A fentebb említett megközelítések mellett a szociálpszichológia és a felnőttkori társas viselkedés, illetve szociális kogníció tanulmányozása is éppúgy elengedhetetlen az emberi utánzás jelenségének megértéséhez. A mimézis mind a tudat, mind pedig a tudattalan szintjén végigkíséri az ember életét. Az idegtudomány eredményeivel kiegészítve a szociálpszichológiai kutatások egyértelműen rávilágítanak az ember mimetikus természetére. Az ember egy olyan szociális állat, amely rendkívüli mértékben ki van téve a mimetikus hatások széles skálájának. Példának okért elég, ha arra gondolunk, egy szó vagy egy apró gesztus milyen mértékben képes befolyásolni a viselkedésünket és a másokhoz való viszonyulásunkat (S. Garrels, 2017, pp. 434–435).

Meglátásom szerint, akár a genetikai-biológiai, akár a társadalom- és kultúratudományok felől közelítünk inkább, az cseppet sem változtat azon a tényen, hogy az utánzás fundamentális szerepet tölt be az emberi evolúcióban és viselkedésben. Mindezek alapján, kiegészítve a vallástudomány eredményeivel, a kérdés nem az, hogy az ember *homo mimeticus* és *homo religiosus*-e, hanem az, hogy milyen kapcsolat van ezek között? Alighanem ez a kérdés íveli át Girard mimetikus elméletének egészét.

Az emberiségre mint fajra gyakorta hivatkoznak *homo religiosus*-ként, amely terminus arra utal, hogy a vallásosság valamilyen formája minden emberi kultúrában és társadalomban megfigyelhető. Így a vallásosság, illetve a vallás kérdése, az utánzáshoz hasonlóan, a kognitív pszichológiában és az agykutatásban is szintúgy komoly érdeklődést generált. A vallásosság, illetve a vallás univerzális jelenléte már önmagában arra utal, hogy az ember fajspecifikus tulajdonsága. Ez a problémakör ebben a megközelítésben olyan kérdésekben ölt testet, minthogy az emberi vallásosság univerzalitása az egy olyasfajta agyi és idegrendszeri

evolúciónak köszönhető, amely kifejezetten a vallásos viselkedéshez és élményhez adaptálódott, vagy mindez csupán a biológiai fejlődés mellékterméke, továbbá – ahogyan Girard is vélekedett – az emberi társadalmak egyik inherens problémájához való szükséges alkalmazkodás (Brown, 2017, p. 439)?

Warren S. Brown vélekedésével szoros egyetértésben magam is úgy gondolom, hogy a kognitív tudományos, azon belül is a kognitív vallástudományi megközelítést még mindig alapvető szinten határozza meg az úgynevezett „ágostoni és karteziánus örökség” (*Augustinian/Cartesian residual*). Brown meghatározásában ez egy olyan markáns gondolati alapállást jelent, amely szerint minden humánspecifikus tulajdonság az individuumon belülről, az egyes emberek speciális agyi struktúrájából ered. Annak ellenére, hogy a pszichológia és az idegtudományok képviselői általánosan elutasítják a test/elme és a test/lélek dualisztikus felfogását, az ágostoni/karteziánus örökség mégiscsak rányomja a bélyegét azokra a pszichológiai és idegtudományi kutatásokra, amelyek a magasabb szintű, jellegzetesen emberi képességekre és tulajdonságokra, mint például a vallásosságra irányulnak. A nyugati gondolkodásban az immanens Én (*self*) ideáját Szent Ágoston alapozta meg a neoplatonikus antropológiájával. Valamivel később pedig René Descartes húzott egy éles határvonalat a test és az elme elválasztására, mivel nem tudta elképzelni, hogy a racionális elmét hogyan hozhatják létre pusztán fizikai mechanizmusok. Ily módon, Ágostontól inspirálódva azt állította, hogy az embernek van egy különálló, belső, nem anyagi entitásuk, ami nem más, mint a racionális elme (Brown, 2017, p. 439).

Akárhogy is tiltakoznak ellene, de még a modern fizikalista felfogás sem mentes az ilyesfajta dualizmustól. Még az emberi természet „legfizikalistább” interpretációjában is visszaköszön az a gondolat, hogy a legfontosabb és legspeciálisabb emberi tulajdonságok a fejben lakoznak. Mégha túlzás volna is valamiféle szolipszizmust emlegetni, az azonban meglehetősen elterjedt vélekedés a (naiv) fizikalizmus képviselői között, hogy az emberi elme teljes egészében a fejben lokalizálódik, és azt olyan speciális agyi funkciók együttes összjátékaként írják le, ami némileg elkülönül a test többi részétől és a külvilágtól, illetve társadalmi környezettől. Tehát lényegében éppúgy dualizmusról beszélhetünk, csak nem test/belső lélek vagy elme, hanem test és belső agyi funkciók megjelöléssel. Ez nézet pedig együtt jár azzal a feltételezéssel, hogy mindazt, ami az emberi természetben fontos és egyedi, az individuális, emberi testen belüli agyi funkciókkal és tulajdonságokkal kell azonosítani. Ez a megközelítés másodlagosnak tekinti az interperszonális kapcsolatokat, a társadalmi rendszerek és a kultúra jelentőségét az emberré válás és az emberi természet megértésének vonatkozásában. Így ez az „ágostoni/karteziánus örökség” az evolúciós paradigma diszkurzív

keretein belül olyan interpretációkat és teóriákat eredményez, amelyek szerint az emberi vallásosság kizárólag az agyrendszer biológiai evolúciójával áll összefüggésben, amelyet alapvetően a természetes szelekció és alkalmazkodás és a genetikai mutáció biológiai mechanizmusai alakítanak, mintsem a kulturális evolúció, illetve annak a kognitív és társadalmi fejlődésre gyakorolt hatásai. Brown megállapítása szerint a neuropszichológiai és a kognitív vallástudományi megközelítések és kutatások hátterében nagyrészt ez az „ágostoni/karteziánus örökség” húzódik meg. Nem véletlen tehát, hogy az ezen kutatások alapján keletkezett szakirodalom döntő többsége a vallásos élményekhez és tapasztalatokhoz kapcsolódó agyi folyamatokra koncentrál. Így ennek a tengernyi irodalomnak a közös pontja abban a módszertani alapállásban ragadható meg, miszerint a vallásosság alapjait az emberiség kognitív fejlődésének belső mozzanataiként és folyamataiként igyekeznek meg leírni (Brown, 2017, pp. 439–440).

Girard a vallás eredetét illetően azt az alternatív álláspontot képviseli, miszerint a vallás nem az agyi struktúra biológiai evolúciójának a direkt eredménye, és nem is az emberi mentális képességek esetleges diszfunkcióinak a mellékterméke. Girard nem tagadja ezeknek a tényezőknek a szerepét, de számára ezek másodlagos jelentőségűek. A mimetikus elmélet szerint a vallás egyfajta egyénközi, társadalmi megoldásként alakult ki, amelyet a hipermimetizmussal együttjáró felfokozott agresszióra való hajlam, a minden (elő)emberi csoportban jelenlévő rivalizálás és erőszak által támasztott evolúciós kihíváshoz való alkalmazkodás eredményezett. Girard arra a belátásra jutott, hogy ha a felfokozott utánzás által gerjesztett mimetikus erőszak, illetve intraspecifikus agresszió korlátozása nem következett volna be úgymond természetes úton, akkor az emberi faj valószínűleg nem élte volna túl a saját születését. Ez az értelmezés egyben egy alternatív magyarázatot is jelenthet arra, hogy miért tűntek el bizonyos előemberi csoportok, látszólag minden külső behatás nélkül. Tehát Girard interpretációjában a vallás egy olyan szociális környezeti erőt, tényezőt jelent azon előemberi csoportok vonatkozásában, amelyekben az állati dominanciaalapú társas szerveződés már ellehetetlenült, de a bűnbak mechanizmus révén sikeresen megfékezték a mimetikus erőszakot, amely a további kognitív evolúciót egy bizonyos irányba terelte, ami a mai ember kialakulását eredményezte. Így az, hogy ha a vallást „természetes” jelenségnek tekintik a kognitív tudományok szempontjából, akkor az sokkal inkább a vallásnak az emberi mentális képességek evolúciójára gyakorolt hatásának köszönhető valójában, mintsem annak, hogy az az ember biológiai evolúciójának természetes velejárója vagy a mellékterméke (Brown, 2017, pp. 443–444).

Girard generatív antropológiájának alapgondolata az, hogy az emberré válás és a szimbolikus gondolkodás, illetve a vallás kialakulásának kezdete egybeesik. Úgy vélekedett, hogy a vallás, illetve a vallási szövegek tanulmányozásából olyan diakronikus események tényleges megtörténteire lehet következtetni, amelyek az emberré válás kezdetét jelentik. Amennyiben megvizsgáljuk a vallások teremtetéstörténeteit, rendszerint azzal a narratívával találkozunk, hogy a világ keletkezése bizonyos isteni cselekedetek eredménye. Így az ember teremtéséről szóló vallási beszámolók is bizonyos aktusokat írnak le, egy olyan epizódot vagy jelenetet, ami a „természetes” evolúciós fejlődés ütemétől való elszakadásra, valamilyen rapid és kitüntetett eseményre utal. Persze korántsem e szövegek szó szerinti értelmezéséről van szó, hanem csupán annak a következtetésnek a levonásáról, hogy valamilyen esemény valóban bekövetkezhetett az emberiség prehisztórikus történetében, amelyet a világ és/vagy az ember teremtésével hoznak asszociatív viszonyba. Ez pedig evolúciós megközelítésből tekintve nem más, mint az emberréválás kezdete.

A mimetikus elmélet szerint a hominizáció folyamatát megalapozó események, az „ősjelenet”, egy olyan evolúciós alkalmazkodási környezetben játszódott le, amelyben a csoporttársak, illetve a fajon belüli agresszió jelentették az elsődleges adaptációs kihívásokat. A komplex társas lét egy sor olyan kognitív képességet követel meg és alakít ki, amelyben kulcsszerepet játszik az utánzás. Girard alapgondolata, hogy az utánzás vagy az általa jobban kedvelt szóhasználat élve a mimézis általában véve adaptív, mivel megkönnyíti a tanulást, ugyanakkor, ahogyan az az őseinknél is bekövetkezett, minél inkább megnövekszik a mimetikus kapacitás és minél több viselkedésre, illetve aspektusra kiterjed, annál inkább megnő a konfliktuspotenciál a csoporton belül. Eric Gans példájával élve, ha azt látom, hogy valaki birtokba vesz egy étvágygerjesztő gyümölcsöt, ezt a megfigyelést használhatom arra is, hogy valami hasonlót kutassak fel a magam számára is. Ugyanakkor az is felmerülhet, hogy arra érezek késztetést, hogy azt az adott tárgyat, jelen példa esetében a konkrét gyümölcsöt elvegyem a társamtól. Amennyiben az elsajátítási gesztusok és viselkedések utánzása nem kerül megfelelő gátlás alá, akkor az nagyon könnyen a csoport erőszakos széthullásával járhat. A főemlősöknél ezt a féket alapvetően a dominancia rangsora jelenti. A csoporttársak figyelme a rangsorban felettük álló egyedek valamennyi viselkedésére és gesztusára kiterjed, ami lehetővé teszi az összehangolt cselekvést, ugyanakkor az elsajátítás már gátlás alá esik. Elsőként az alfa egyed részesül a zsákmányból, az élelemből, valamint szintúgy őt illeti meg elsőként a pázás lehetősége. Őt követi a béta egyed, és így tovább lefelé a rangsorban. Amennyiben egy állat előre akar lépni a hierarchiában, akkor bármikor kihívhatja az alfát vagy a rangsorban felette elhelyezkedő bármely egyedet. Ezt rendszerint egy erősen ritualizált küzdelem követi, aminek

a kimenetele szerint módosul vagy marad a rangsor. Azonban az ilyen összetűzéseknél szó sincs arról, hogy egyetlen egyed, akár az alfa vagy a kihívó a csoport egészével kerül szembe. Az alfa egyed pedig olyan értelemben vezetője a csoportnak, hogy a rangsor elején, a hierarchia csúcsán áll, nem pedig a figyelem középpontjában, mintha egy kör közepén volna.

Az emberré válás megalapozó eseményeit feltételező girard-i hipotézis lényege nem más, minthogy az ősemberi mimetikus képességek és kapacitások fejlődése egy olyan ponthoz érkezett el, ahol ez a lineáris hierarchia megszakadt. Amennyiben a mimetikus intelligencia elér egy bizonyos szintet, az azzal a következménnyel jár, hogy olykor a csoport egészének figyelme és érdeklődése egy adott tárgy körül összpontosulhat beleértve az alfa egyednek a tárgy kisajátítására irányuló gesztusát is. Ebben a felállásban azonban már nem egyetlen rivális lép a színre, hanem a csoport egésze, így a domináns egyed nem képes érvényesíteni a hierarchikus felsőbbrendűségét és felbomlik a struktúra, amely többé már nem képes megfékezni a csoporton belüli erőszakot (Gans, 2017, pp. 447–448).

Tehát egy olyan populációban, amelyet felfokozott utánzásos viselkedés jellemez, és így annak tagjai rendkívüli módon ki vannak téve a mimetikus hatásoknak, akár egy kisebb konfliktus is, ha egyszer felüti a fejét, akkor nagyon gyorsan elterjedhet az egész közösségben. Ahogyan a jó, úgy a rossz kapcsolatok is kölcsönössé válhatnak. Tehát Girard szerint ugyanaz a viselkedési jellegzetesség, a mimézis, ami elengedhetetlen volt ahhoz, hogy az ember egy ilyen adaptív, együttműködő és sikeres fajjá váljon, egyszerre egy sokkal problematikusabb jelenségért, a ciklikus bosszúállásért is felelős. Úgy vélte, hogy az elszabaduló diffúz erőszak komoly kockázati tényezőt jelentett az előemberi csoportokra nézve, ami az egész faj fennmaradását veszélyeztette. Ezért azt feltételezte, hogy a mimézis kialakulásakor erős szelekciós nyomás nehezedett olyan egyéb viselkedési tulajdonságok egyidejű megjelenésére, amelyek valamilyen módon képesek ellensúlyozni az utánzás inherens destruktív és a társadalmi rendet destabilizáló hatásait. Girard szerint erre a problémára a bűnbak mechanizmus jelentette a megoldást, ami az elméletének egyik fő részét képezi. Eszerint az emberré válás során a mimetikus intelligencia fejlődésével egyidejűleg az emberekben kialakult az a tendencia, hogy amikor egy válsághelyzettel szembesülnek, akkor spontán módon utánozzák egymás az önkényesen kiválasztott egyének vagy kisebbségek hibáztatásában, azaz a bűnbakképzésben (Riordan, 2021, pp. 243–245).

Jóllehet, Girard-nak már a mimetikus vágyról alkotott koncepciója is meglehetősen megosztó, azonban alighanem a bűnbak mechanizmusra alapozott hipotézisei (köztük a valláselmélete) azok, amelyek kiváltképpen a kritikák keresztútjába kerülnek, mivel nagyon korlátozott empirikus vizsgálati lehetőségek és adatok állnak rendelkezésre, így szükségképpen

spekulatív természetűek. Visszaulva az előző kritikai fejezetre, Girard-t gyakran vádolják azzal a kritikusai, hogy szelektíven válogatja meg és interpretálja az elemzett szövegeket, valamint az antropológiai szakirodalmat. D. Vincent Riordan egy külön cikket szentelt annak, hogy megvizsgálja Girard állításainak esetleges empirikus bizonyítékait, és arra jutott, hogy a bűnbak hipotézise számos kulcsfontosságú ponton illeszkedik több releváns evolúciós elmélethez és empirikus adathoz, amelyek több évtizeddel később jelentek meg, mint a Girard által megfogalmazott koncepciók (Riordan, 2021, p. 253). Ezek ismertetésére aligha vállalkozhatok egy konkludáló és összegző fejezet keretei között, így ettől kénytelen vagyok eltekinteni. A szemléltetés végett talán elégséges, hogyha röviden utalok Richard Wrangham öndomesztikációs (*self-domestication*) és kivégzési hipotézisére (*execution hypothesis*). Elméletének lényege, hogy az emberré válás során, becslése szerint mintegy 300000-200000 éve, az állati dominancia alapú csoportszerveződés megváltozott az őseinknél. Ahogyan a populáció létszáma nőtt és egyre komplexebbé vált a társas élet, azok az egyedek tettek szert nagyobb előnyökre, akik nagyobb fokú együttműködést tanúsítottak és kevésbé voltak agresszívak a társaikkal szemben. Azonban, ami Girard mimetikus elméletének szempontjából talán még érdekesebb, hogy az öndomesztikáció evolúciós folyamata korántsem sem merült a legszociálisabb egyedek lassú pozitív szelekciójában. Wrangham szerint az ősemberi populáció szelídebbé válásában óriási szerepe volt annak, hogy kivégezték azokat, akik annyira agresszívan viselkedtek, hogy nem feleltek meg a közösségi normáknak. Ezek a tényezők egy olyan evolúciós alkalmazkodási környeztet képeztek, amelyben intenzív szelekciós nyomás hatott az antiszociális viselkedés ellen, a proszociális magatartás, az együttműködés és a csoportnormáknak való megfelelés javára, függetlenül attól, hogy az közvetlenül nem mindig szolgálta az egyes egyedek direkt érdekeit. A kivégzési hipotézis lényege, hogy a csoportdinamika legalább 12000 generáción keresztül úgy működött, hogy kedvezzen az erkölcsi és morális érzelmek kialakulásának, amelynek egyik fő funkciója, hogy a csoport normáihoz való alkalmazkodás révén az egyén elkerülje az esetleges halálbüntetést (Wrangham, 2021, pp. 264–272). Wrangham elméletében is visszaköszön az, amit Girard a bűnbak-hipotézisével kísérel meg leírni – az egész csoportot fenyegető diffúz erőszak megelőzése egy kisebb léptékű, de kontrollált erőszaktétellel. Azonban egy ilyesfajta eredet-hipotézist vagy „ősjelenetet” gyakorlatilag lehetetlen empirikus módon bizonyítani. Jóllehet, a paleontológia, a régészet, a kognitív tudományok stb. szolgálnak némi empirikus adattal, de ezekből is csak közvetett módon lehet következtetni arra, hogy hogyan is zajlott fajunk kezdeti evolúciója.

Összegezve megállapítható, hogy Girard elmélete összhangban van számos antropológiai megközelítéssel, különösen négy aspektust tekintve figyelhető meg nagymértékű rezonancia: vallásnak az emberi evolúcióban betöltött szerepét, a „közelmúltbeli” gyors evolúciót, az enkefalizációt és a mimézist illetően (Haw, 2017, p. 204). A mimetikus elmélet értékelése szempontjából azt érdemes hozzátenni, hogy Girard azon feltevése, miszerint a halálos fajon belüli erőszak szokatlan más állatoknál, később pontatlannak bizonyult. Ugyanakkor hipotézise összhangban van azokkal az antropológiai elméletekkel, amelyek a vallási, deontológiai gondolkodásnak, a közösségi értékekkel karöltve központi jelentőséget tulajdonítanak az együttműködés kialakulásában és a nagyobb létszámú csoportok stabilitásában. Ezek mellett Girard elmélete azokkal a hipotézisekkel is rezonál, amelyek az agresszív koalíciók szerepét tételezik és hangsúlyozzák. Azonban ami ezekből a magyarázatokból hiányzik, és ami egyben Girard hozzáadott értékét jelenti, az a bűnbak mechanizmusnak a vallásos gondolkodás és a szakrális értékek kialakulásában játszott szerepére vonatkozó koncepció. Ami miatt nem lehet teljesen elvetendőnek tekinteni ezt a hipotézist, az abból adódik, hogy egy olyan pszichológiai mechanizmus (spontán) működését tételezi fel Girard, amely mára már meglehetősen jól ismert kognitív és viselkedési mechanizmusok, különösen az utánzás és a mentalizáció következménye, velejárója. Mindezzel együtt pedig a mimetikus elmélet számos jelenségre kínál potenciális magyarázati keretet, mint például az emberáldozat, a boszorkányüldözés, bullying, temetési szokások, pszichózis, stb. (Riordan, 2021, p. 253).

A mimetikus elmélet értékelésének alighanem az a legfontosabb szempontja, hogy azt ne zárt rendszerként fogjuk fel (ahogyan azt Girard sem tette), hanem egy olyan dinamikus koncepcióként érdemes azt kezelni, mint ami folyamatosan nyitott a módosításra és a bővítésre. Ezt a szemléletet különösen a bűnbak mechanizmusra, illetve az áldozati mechanizmusra vonatkozó evolúciós hipotéziseihez való akár pozitív, akár negatív viszonyuláskor is érdemes fenntartani, ugyanis – ahogyan sok más antropológiai-evolúciós elmélet esetében, amelyek tudományos mivoltát mégsem jut eszünkbe megkérdőjelezni –, lehetetlen egyértelműen igazolni vagy cáfolni. Így mind a kritikátlan elfogadás, mind pedig az egyöntetű elutasítás inkorrekt szakmailag. Azonban, ha némi rugalmassággal és megengedőbb módon vesszük tekintetbe a teljes verifikáció/falszifikáció szempontját, akkor a mimetikus elmélet egy olyan diszkurzív keresztmetszetet, hálót jelent, amely képes lehet integrálni a paleontológia, a régészet, a biológia, az idegtudomány, a vallástudomány, a pszichológia, a szociológia stb. adatait és megállapításait. Így mind a kritikusok, mind pedig a mimetikus elmélet képviselőinek a részéről elengedhetetlen a nyitottság és az önreflexió, aminek a révén a mimetikus elmélet az

egyik leginnovatívabb inter- és multidiszciplináris megközelítés vagy keretelmélet marad a „piacon” (Haw, 2017, pp. 204–205).

A humántudományi megközelítésektől kezdve a modern képalkotó eljárásokig (pl.: fMRI, PET) egy olyan közegben vizsgálódhatunk, amelyben Girard mimetikus elmélete és az emberi utánpótlás kísérleti kutatása együttesen értékelhető és fejleszthető. Ez az inter- és multidiszciplináris környezet új szempontokkal gazdagíthatja a különféle tudományágakat, kiegészítve egymás hiányosságait, valamint a különböző tudományterületek széles skálájáról folytatott konvergens kutatások, együttműködések és támogatások révén a már meglévő tudásanyag kritikai felülvizsgálata vagy éppen elmélyítése által régi-új belátásokkal gyarapíthatjuk az emberről való ismereteinket (Brown, 2017, pp. 440–444). Ez az a szemlélet, ami a mimetikus (vissza)fordulatnak, illetve a *homo mimeticus et religiosus* koncepciójának, valamint jelen dolgozatnak a lényege és legfőbb üzenete.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Adams, R., & Girard, R. (1993). Violence, Difference, Sacrifice: A Conversation with René Girard. *Religion & Literature*, 25(2), 9–33. Online elérhetőség: <http://www.jstor.org/stable/40059554> Utolsó letöltés: 2020.09.15.
- Alison, J., & Reineke, M. J. (2017). Introduction. In J. Alison & W. Palaver (szerk.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 169–172). New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53825-3_22
- Andrade, G. (2012). Girard, René. In J. Feiser & B. Dowden (szerk.), *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Online szócikk: from <https://iep.utm.edu/girard/> Utolsó letöltés: 2022.10.12.
- Antonello, P. (2015). Maladaptation, Counterintuitiveness, and Symbolism: The Challenge of Mimetic Theory to Evolutionary Thinking. In P. Antonello & P. Gifford (szerk.), *Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins. How We Became Human* (pp. 47–76). Michigan State University Press. Online elérhetőség: <http://www.jstor.org/stable/10.14321/j.ctt16t8zc8.7> Utolsó letöltés: 2021.12.08.
- Arisztotelész (2004). *Poétika* (ford.: J. Sarkady). Szeged: Lazi.
- Atran, S. (2015). Peace-Making in Practice and Theory: An Encounter with René Girard. In P. Antonello & P. Gifford (szerk.), *Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred. Can We Survive Our Origins?* (pp. 233–250). Michigan State University Press. Online elérhetőség: <http://www.jstor.org/stable/10.14321/j.ctt14bs0q3.16> Utolsó letöltés: 2021.11.23.
- Avery, V. J. (2017). From the Sacred to the Holy in the World's Religions: Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism. In J. Alison & W. Palaver (szerk.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 257–263). New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53825-3_34
- Barber, B. R. (1996). *Jihad vs. McWorld: how globalism and tribalism are reshaping the world*.
- Bell, C. (1997). *Ritual : Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press. Online elérhetőség: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsnuk&AN=edsnuk.vtls002141746&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó letöltés: 2022.01.19.
- Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press. Online elérhetőség: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=406025&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó letöltés: 2022.01.18.
- Berezkei, T. (2010a). Az evolúciós gondolkodás térhódítása a pszichológiában. In T. Berezkei & T. Paál (szerk.), *Kognitív szeminárium. A lélek eredete: Bevezetés az evolúciós pszichológiába* (pp. 7–39). Budapest: Gondolat.
- Berezkei, T. (2010b). Egyén és csoport. In T. Berezkei & T. Paál (szerk.), *Kognitív szeminárium. A lélek eredete: Bevezetés az evolúciós pszichológiába* (pp. 170–188). Budapest: Gondolat.
- Birkás, B. (2010). Fejlődés. In T. Berezkei & T. Paál (szerk.), *Kognitív szeminárium. A lélek eredete: Bevezetés az evolúciós pszichológiába* (pp. 338–366). Budapest: Gondolat.

- Bloor, D. (1999). A tudásszociológia erős programja. In G. Forrai & P. Szegedi (szerk.), *Tudományfilozófia Szöveggyűjtemény* (pp. 288–300). Budapest: Áron Kiadó.
- Bourdin, J.-M. (2017). Mimetic Theory and Self-criticism. In P. Wolfgang & A. James (szerk.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 471–477). London: Palgrave MacMillan.
- Brown, W. S. (2017). Cognitive Neuroscience and Religion. In J. Alison & W. Palaver (szerk.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 439–446). New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53825-3_58
- Burkert, W., Girard, R., Smith, J. Z., & Hamerton-Kelly, R. G. (1987). *Violent Origins : Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford, Calif: Stanford University Press. Online elérhetőség <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=713621&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó megnyitás: 2022.07.07.
- Campbell, J., & Moyers, B. (2019). *A mítosz hatalma* (ford.: I. Bartók). Szenzár. Budapest: Szenzár; Helikon.
- Capps, W. H. (1995). *Religious studies: The making of a discipline*. Minneapolis: Fortress Press.
- Collins, B. (2017). The Eastern Revolution: From the Vedas to Buddhism, Jainism, and the Upanishads. In J. Alison & W. Palaver (szerk.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 111–117). New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53825-3_15
- Cowdell, S. (2013). *René Girard and Secular Modernity : Christ, Culture, and Crisis*. UPCC Book Collections on Project MUSE. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. Online elérhetőség: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=1237383&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó megnyitás: 2022.03.22.
- Cowdell, S., Hodge, J., Fleming, C., & Moosbrugger, M. (2016). *René Girard and Raymond Schwager : Correspondence 1974-1991. Violence, Desire, and the Sacred: 1st [edition]*. New York: Bloomsbury Academic. Online elérhetőség: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=1342314&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó megnyitás: 2022.03.12.
- Csányi, V. (1994). *Etológia*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó
- Csányi, V. (2015). *Íme, az ember: a humánetológus szemével*. Budapest: Libri.
- Csathó, Á. (2010). Az emberi agy evolúciós gyökerei: a fejlődés költségei és nyereségei. In T. Bereczkei & T. Paál (szerk.), *Kognitív szeminárium. A lélek eredete: Bevezetés az evolúciós pszichológiába* (pp. 66–98). Budapest: Gondolat.
- Dawkins, R. (2017). *Isteni téveszme* (ford.: J. Kepes) (4. kiad.). Budapest: Libri.
- Derrida, J. (1991). Az el-különböződés. In *Szöveg és interpretáció* (pp. 43–63). Budapest: Cserépfalvi.
- Descombes, V. (2017). *Az ugyanaz és a más: negyvenöt év francia filozófiája : 1933-1978* (ford.: A. Dékány). Rezonőr. Budapest: TIT Kossuth Klub; L'Harmattan Kiadó; Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.
- Donald, M. (2001). *Az emberi gondolkodás eredete. Szaktárs Osiris 2022*. Osiris Kiadó.

- Dumouchel, P. (2017a). An Essay of Hominization: Current Theories, Girardian-Darwinian Approaches. In P. Wolfgang & A. James (szerk.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 13–19). London: Palgrave MacMillan.
- Dumouchel, P. (2017b). A Theory of Everything? A Methodological Tale. In J. Alison & W. Palaver (szerk.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 463–469). New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53825-3_61
- Dumouchel, P., & Wilmes, A. (2017). René Girard and Philosophy: An Interview with Paul Dumouchel. *Philosophical Journal of Conflict and Violence*, 1, 2–11. <https://doi.org/10.22618/TP.PJCV.20171.1.95003>
- Dunbar, R. (2009). The Social Brain Hypothesis and Its Implications for Social Evolution. *Annals of Human Biology*, 36, 562–572.
- Dupuy, J.-P. (2011). Naturalizing Mimetic Theory. In S. R. Garrels (szerk.), *Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion. Mimesis and Science* (pp. 193–214). Michigan State University Press. Online elérhetőség: <http://www.jstor.org/stable/10.14321/j.ctt7zt5kb.13> Utolsó megnyitás: 2021.10.18.
- Durkheim, É. (2004). *A vallási élet elemi formái: A totemisztikus rendszer Ausztráliában* (Z. Vargyas, Trans.). Budapest: L'Harmattan.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1989). *Human ethology. Foundations of human behavior*. Hawthorne, NY, US: Aldine de Gruyter.
- Eliade, M. (2009). *A szent és a profán: a vallási lényegről* (ford.: G. Berényi). Budapest: Európa.
- Fehér, M. (2002). Tudományról és tudományfilozófiáról az ezredfordulón. *Magyar Tudomány : A Magyar Tudományos Akadémia Értesítője*, 47(3), 297–305. Online elérhetőség: <http://www.matud.iif.hu/02mar/feher.html> Utolsó letöltés: 2020.03.15.
- Fehér, M. (2013). Tudományról és tudományfilozófiáról. In G. Boros (szerk.), *Akadémiai kézikönyvek. Filozófia* (pp. 1312–1329). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Fehér, M. (2017). Az analitikus tudományfilozófia pengeváltása az empirikus tudásszociológiával. *Magyar Tudomány*, 178(9), 1028–1036. Online elérhetőség: http://www.epa.hu/00600/00691/00168/pdf/EPA00691_mtud_2017_09_1028-1036.pdf Utolsó letöltés: 2020.03.15.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism. Theory*. London: Bloomsbury Academic.
- Feuerbach, L. (1961). *A kereszténység lényege* (ford.: I. Timár). *Filozófiai Írók Tára : új folyam*. Budapest: Akadémiai K.
- Frazer, J. G. (2005). *Az aranyág* (ford.: T. Bodrogi & G. Bónis) (2., jav. kiad). *Osiris könyvtár : antropológia*. Budapest: Osiris.
- Freud, S. (1918). *Totem és tabu: A vad népek és a neurotikusok lelki életének némely megegyezéséről* (ford.: Z. Pártos, Trans.). Budapest: Dick Manó Kiadása.
- Fromm, E. (2001). *A rombolás anatómiája* (ford.: Dankó Zoltán & Csaba Ferenc). *Lélek kontroll*. Budapest: Háttér.
- Frost, K. M. (2017). Freud, Moses and Monotheism, and the Conversation Between Mimetic Theory and Psychoanalysis. In J. Alison & W. Palaver (Eds.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 31–37). New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53825-3_5

- Gallese, V., Fadiga, L., Fogassi, L., & Rizzolatti, G. (1996). Action recognition in the premotor cortex. *Brain*, 119(2), 593–609. <https://doi.org/10.1093/brain/119.2.593>
- Gans, E. (2000). The Sacred and the Social: Defining Durkheim's Anthropological Legacy. *Anthropoetics*, 6(1). Online elérhetőség: <https://anthropoetics.ucla.edu/ap0601/durkheim/> Utolsó megnyitás: 2022.04.12.
- Gans, E. (2017). Generative Anthropology. In J. Alison & W. Palaver (szerk.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 447–453). New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53825-3_59
- Garrels, S. (2017). Scientific Evidence for the Foundational Role of Psychological Mimesis. In J. Alison & W. Palaver (szerk.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 431–438). New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53825-3_57
- Garrels, S. R. (2005). Imitation, Mirror Neurons, and Mimetic Desire: Convergence Between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research on Imitation. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 12(1), 47–86. <https://doi.org/10.1353/ctn.0.0004>
- Gebauer, G., & Wulf, C. (1995). *Mimesis: Culture Art Society* (ford.: D. Reneau). University of California Press.
- Geertz, C. (1994). *Az értelmezés hatalma: antropológiai írások* (E. Andok & P. Niedermüller, Trans.). Századvég könyvtár : antropológia. Budapest: Századvég.
- Girard, R. (1966). *Deceit, desire, and the novel: self and other in literary structure*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Girard, R. (1973). Vers une définition systématique du sacré. *Liberté*, 15(3-4), 58–74. Online elérhetőség: <https://id.erudit.org/iderudit/30359ac> Utolsó megnyitás: 2022.03.12.
- Girard, R. (1977). *Violence and the sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (1988). *'To Double Business Bound' Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*.
- Girard, R. (1991). *A theater of envy: William Shakespeare*. New York, N.Y.: Oxford University Press.
- Girard, R. (2003a). Erőszak és kölcsönösség (ford.: Á. Hámori). 2000 : *Irodalmi És Társadalmi Havilap : A 2000 Irodalmi És Társadalmi Egyesület Folyóirata*, 15(1), 5–15. Online elérhetőség: <http://ketezer.hu/2003/01/eroszak-es-kolcsonosseg/> Utolsó megnyitás: 2020.05.23.
- Girard, R. (2003b). The Mimetic Theory of Religion: An Outline. In David Archard, Trevor A. Hart, Nigel Rapport, & Paul Gifford (szerk.), *2000 Years and Beyond : Faith, Identity and the 'Common Era'* (pp. 88–105). London: Routledge.
- Girard, R. (2010). *Battling to the End : Conversations with Benoit Chantre*. *Studies in Violence, Mimesis, and Culture Series*. East Lansing: Michigan State University Press. Online elérhetőség: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=1040450&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó letöltés: 2021.05.22.
- Girard, R. (2013a). *Látám a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből: A kereszténység kritikai apológiája. A francia szellem könyvtára*. Budapest: Atlantisz.

- Girard, R. (2013b). *Mi rejtve volt a világ teremtéséről fogva*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Girard, R. (2014a). *A bűnbak*. Budapest: Gondolat.
- Girard, R. (2014b). *The One by Whom Scandal Comes*. Michigan: Michigan State University Press.
- Girard, R. (2014c). *When These Things Begin: Conversations with Michel Treguer*. Michigan: Michigan State University Press.
- Girard, R., Rocha, J. C. d. C., & Antonello, P. (2017). *Evolution and conversion: Dialogues on the origins of culture. Bloomsbury revelations*. London: Bloomsbury Academic.
<https://doi.org/10.5040/9781350018266>
- Girard, R., & Williams, J. G. (szerk.) (1996). *The Girard reader*. New York: Crossroad.
- Golsan, R. (2002). *Rene Girard and Myth : An Introduction. Theorists of Myth*. New York: Routledge. Online elérhetőség:
<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=797560&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó megnyitás: 2022.03.13.
- Gulyás, L., Kampis, G., Kutrovács, G., Ropolyi, L., Soós, S., & Szegedi, P. (2013). *Bevezetés a tudományfilozófiába. ELTE Reader*. Budapest: ELTE. Online elérhetőség:
http://www.eltereader.hu/media/2014/04/Bevezetes_a_tudomanyfilozofiaba.pdf Utolsó megnyitás: 2020.06.12.
- Haven, C. L. (2018). *Evolution of Desire: A Life of René Girard*. Michigan State University Press.
- Haw, C. (2017). Human Evolution and the Single Victim Mechanism: Locating Girard's Hominization Hypothesis through Literature Survey. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 24(1), 191–216. <https://doi.org/10.14321/contagion.24.1.0191>
- Hayles, N. K. (2010). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. (1973). *A szellem fenomenológiája* (ford.: S. Szemere). *Filozófiai Írók Tára : új folyam*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Heyes, C. (2019a). *Kognitív eszközök elmélete: A gondolkodás kulturális evolúciója* (K. Tóth, Trans.). Budapest: Pallas Athéné Könyvkiadó.
- Heyes, C. (2019b). Précis of Cognitive Gadgets: The Cultural Evolution of Thinking. *Behavioral and Brain Sciences*, 42, e169. <https://doi.org/10.1017/S0140525X18002145>
- Hickok, G. (2009). Eight Problems for the Mirror Neuron Theory of Action Understanding in Monkeys and Humans. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 21(7), 1229–1243.
<https://doi.org/10.1162/jocn.2009.21189>
- Hobbes, T. (1999). *Leviatán: vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* (ford: P. Vámosi). *Kossuth Kiadó e-könyvei*. Budapest: Kossuth.
- Hodge, J. (2021). Rene Girard and His Critics: The Theological Compatibility and Framework of His Early Mimetic Theory. *THEOLOGICAL STUDIES*, 82(2), 259–284.
<https://doi.org/10.1177/00405639211012024>
- Hoffmann, G., & Mátics, R. (2010). Az evolúcióelmélet alapjai; szelekció, adaptáció. In T. Bereczkei & T. Paál (szerk.), *Kognitív szeminárium. A lélek eredete: Bevezetés az evolúciós pszichológiába* (pp. 40–65). Budapest: Gondolat.

- Huntington, S. P. (1998). *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Budapest: Európa.
- Husserl, E. (2008). Phenomenology as Science of Pure Consciousness. In *Husserliana : Edmund Husserl gesammelte Werke: Vol. 13. Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Husserliana: Edmund Husserl – Collected Works: Lectures 1906/07* (pp. 213–237). Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6727-3_6
- Kaplan, G. (2016). *René Girard, Unlikely Apologist : Mimetic Theory and Fundamental Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Online elérhetőség: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=1228123&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó megnyitás: 2022.05.18.
- Kessler, G. E. (2012). *Fifty Key Thinkers on Religion*. London: Routledge.
- Kirwan, M. (2005). *Discovering Girard*. Lanham: Cowley Publications.
- Kiss, L. A. (2015). A bűnbak: vallás, erkölcs és politika kapcsolata René Girard kultúrafilozófiájában. *Korunk*, 26(9), 88–98.
- Kocsor, F., & Bereczkei, T. (2010). Kultúra. In T. Bereczkei & T. Paál (szerk.), *Kognitív szeminárium. A lélek eredete: Bevezetés az evolúciós pszichológiába* (367–389). Budapest: Gondolat.
- Kojève, A. (1980). *Introduction to the reading of Hegel: Lectures on the phenomenology of spirit* (ford.: J. H. Nichols). Ithaca, N.Y., London: Cornell University Press.
- Konner, M., & Marincowitz, L. (2015). Responses to Morrow and Wilson. In P. Antonello & P. Gifford (szerk.), *Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred. Can We Survive Our Origins?* (pp. 215–232). Michigan State University Press. Online elérhetőség: <http://www.jstor.org/stable/10.14321/j.ctt14bs0q3.15> Utolsó megnyitás: 2022.04.22.
- Kuhn, T. S. (1999). Objektivitás, értékítélet, és elméletválasztás. In G. Forrai & P. Szegedi (szerk.), *Tudományfilozófia Szöveggyűjtemény* (pp. 104–113). Budapest: Áron Kiadó.
- Kuhn, T. S. (2000). *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest: Osiris.
- Landy, J. (2012). Deceit, Desire, and the Literature Professor: Why Girardians Exist, *Republic of Letters*, 1(3). Online elérhetőség: <https://philpapers.org/archive/LANDDA-4.pdf> Utolsó megnyitás: 2022.08.19.
- Lawtoo, N. (2013). *The Phantom of the Ego: Modernism and the Mimetic Unconscious*. Michigan State University Press; East Lansing.
- Lawtoo, N. (2017a). The Classical World: Sacrifice, Philosophy, and Religion. In P. Wolfgang & A. James (szerk.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 119–126). London: Palgrave MacMillan.
- Lawtoo, N. (2017b). The Plasticity of Mimesis. *MLN*, 132(5), 1201–1224. <https://doi.org/10.1353/mln.2017.0092>
- Lawtoo, N. (2018). Violence and the Mimetic Unconscious (Part One): The Cathartic Hypothesis: Aristotle, Freud, Girard. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 25, 159–192. <https://doi.org/10.14321/contagion.25.2018.0159>
- Lawtoo, N. (2019). *(New) fascism: Contagion, Community, Myth. Breakthroughs in mimetic theory series*. East Lansing, Mich.: Michigan State University Press.
- Lawtoo, N. (2020). The Critic and the Mime: J. Hillis Miller in Dialogue with Nidesh Lawtoo. *The Minnesota Review*. (95), 93–119. <https://doi.org/10.1215/00265667-8623756>

- Lawtoo, N. (2021). Black Mirrors: Reflecting (on) Hypermimesis. *Philosophy Today*, 65(3), 523–547. <https://doi.org/10.5840/philtoday2021517406>
- Lawtoo, N. (2022). *Homo Mimeticus: A New Theory of Imitation*. [S.l.], Baltimore, Md.: Leuven University Press; Project MUSE. <https://doi.org/10.11116/9789461664778>
- Lévi-Strauss, C. (2001a). *Strukturális antropológia. I. Szaktárs Osiris 2022*. Osiris Kiadó. Online elérhetőség: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat03791a&AN=szte.bibEJO00107354&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó megnyitás: 2022.04.16.
- Lévi-Strauss, C. (2001b). *Strukturális antropológia. II. Szaktárs Osiris 2022*. Osiris Kiadó. Online elérhetőség: <https://www.szaktars.hu/osiris/view/levi-strauss-claude-strukturális-antropologia-ii-osiris-tankonyvek-2001/> Utolsó megnyitás: 2022.04.16.
- Livingstone, J. C. (2021). *Bevezetés a vallástudományba. Sapientia könyvek*. Budapest: Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola.
- Lorenz, K. (1994). *Az agresszió. Rejtett dimenziók : a Katalizátor Iroda ökológiai-környezetvédelmi sorozata*. Budapest: Katalizátor Iroda.
- Máté-Tóth, A. (2014). *Vallásnézet: a kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése*. Kolozsvár: Korunk; Komp-Press.
- Máté-Tóth, A. (2019). Kirekesztés: avagy az erőszak vallási legitimációja. In T. Szilágyi (szerk.), *Vallás és erőszak: elméleti koncepciók és a globális terrorizmus felemelkedése a 21. században* (pp. 6–23). Szeged: Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke.
- McKenna, A. J. (1992). *Violence and difference: Girard, Derrida, and deconstruction*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Meltzoff, A. N. (2011). Out of the Mouths of Babes: Imitation, Gaze, and Intentions in Infant Research—the “Like Me” Framework. In S. R. Garrels (szerk.), *Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion. Mimesis and Science* (pp. 55–74). Michigan State University Press. Online elérhetőség: <http://www.jstor.org/stable/10.14321/j.ctt7zt5kb.6> Utolsó letöltés: 2021.07.15.
- Meltzoff, A. N., & Moore, M. K. (1989). Imitation in Newborn Infants: Exploring the Range of Gestures Imitated and the Underlying Mechanisms. *Developmental Psychology*, 25(6), 954–962. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.25.6.954>
- Merrill, T. C. (2017). Critiques of Girard’s Mimetic Theory. In (szerk.) J. Alison & W. Palaver (szerk.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 455–461). New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53825-3_60
- Moosbrugger, M. (2017). Theological Inversions: Raymund Schwager, Robert G. Hamerton-Kelly, and James G. Williams. In J. Alison & W. Palaver (szerk.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 143–150). New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53825-3_19
- Morrow, D. (2015). Northern Ireland: Breaking the Inheritance of Conflict and Violence. In P. Antonello & P. Gifford (szerk.), *Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred. Can We Survive Our Origins?* (pp. 169–190). Michigan State University Press. Online elérhetőség: <http://www.jstor.org/stable/10.14321/j.ctt14bs0q3.13> Utolsó megnyitás: 2022.04.13.
- Nagy, G. D. (2019). Jim Jones és a társadalmi tőke negatív aspektusai az új vallási mozgalmakban. In T. Szilágyi (szerk.), *Vallás és erőszak: elméleti koncepciók és a globális*

- terrorizmus felemelkedése a 21. században* (pp. 45–65). Szeged: Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke.
- Nayar, P. K. (2014). *Posthumanism*. Cambridge: Polity Press. Online elérhetőség: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsnuk&AN=edsnuk.vtls003500713&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó megnyitás: 2022.03.17.
- Newell, L. W. (2012). *Desire in René Girard and Jesus*. Lanham: Lexington Books. Online elérhetőség: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=606501&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó megnyitás: 2022.05.07.
- Nietzsche, F. W. (2002). *A hatalom akarása: minden érték átértékelésének kísérlete* (ford.: G. Romhányi Török). Budapest: Cartaphilus.
- Niewiadomski, J. (2007). Vallás és erőszak : a kinyilatkoztatás válasza az erőszak problémájára (ford.: R. Tamás). *Vigilia*, 72(6), 423–432. Online elérhetőség: <http://humanus.bibl.u-szeged.hu/human/cikk-mokka?marcid=human/cikk/10606> Utolsó megnyitás: 2022.04.30.
- Niewiadomski, J. (2014). Step-by-Step: On the Way to the Rehabilitation of the Sacrifice in the Correspondence between Raymund Schwager and René Girard. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 21(1), 67–74. <https://doi.org/10.14321/contagion.21.2014.0067>
- Okasha, S. (2002). *Philosophy of Science: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Otto, R. (1997). *A szent: az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz. Osiris könyvtár : vallástörténet*. Budapest: Osiris.
- Paál, T. (2010). Az emberi elme eredete. In T. Bereczkei & T. Paál (szerk.), *Kognitív szeminárium. A lélek eredete: Bevezetés az evolúciós pszichológiába* (pp. 99–122). Budapest: Gondolat.
- Palaver, W. (2013). *René Girard's Mimetic Theory*. Michigan State University Press.
- Palaver, W., & Tamás, R. (2007). Beszélgetés Wolfgang Palaverrel (ford.: R. Tamás). *Vigilia*, 72(6), 463–466. Online elérhetőség: <http://humanus.bibl.u-szeged.hu/human/cikk-mokka?marcid=human/cikk/10687> Utolsó megnyitás: 2022.04.30.
- Parragh, S. (2006). A dekonstrukció mint ismeretelméleti relativizmus. In Z. Lóránd, T. Scheibner, G. Vaderna, & G. Vári (szerk.), *Dayka könyvek ; 4. Laikus olvasók? : a nem-professzionális olvasás értelmezési lehetőségei* (pp. 178–207). Budapest: L'Harmattan.
- Platón (2008). *Az állam* (ford.: I. Jánosy). Budapest: Cartaphilus.
- Popper, K. R. (1997). *A tudományos kutatás logikája*. Budapest: Európa.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a Human Face*. Harvard University Press.
- Rezneki, R., & Kocsor, F. (2010). Agresszió, vetélkedés. In T. Bereczkei & T. Paál (szerk.), *Kognitív szeminárium. A lélek eredete: Bevezetés az evolúciós pszichológiába* (pp. 219–244). Budapest: Gondolat.
- Riordan, D. V. (2021). The Scapegoat Mechanism in Human Evolution: An Analysis of René Girard's Hypothesis on the Process of Hominization. *Biological Theory*, 16(4), 242–256. Online elérhetőség:

- <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edb&AN=154150996&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó megnyitás: 2022.04.28.
- Schleiermacher, F. (2000). *A vallásról: beszédek a vallást megvető művelt közönséghez* (Z. Gál, Trans.). *Osiris könyvtár : filozófia*. Budapest: Osiris.
- Schmitt, R. (1959). Husserl's Transcendental-Phenomenological Reduction. *Philosophy and Phenomenological Research*, 20(2), 238–245. <https://doi.org/10.2307/2104360>
- Scubla, L. (2017). Lévi-Strauss and Girard on Mythology and Ritual. In J. Alison & W. Palaver (szerk.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 85–93). New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53825-3_12
- Simon, R. (2003). *A vallástörténet klasszikusai: szöveggyűjtemény portrévázlatokkal*. *Osiris tankönyvek*. Budapest: Osiris.
- Smith, E. R., & Mackie, D. M. (2004). *Szociálpszichológia*. *Osiris tankönyvek*. Budapest: Osiris.
- Szalai, A. (2016). Jézus, a bűnbak? – A girardizmus. Online dokumentum: <https://www.apologia.hu/keresztenység/apologetika/jezus-a-bunbak---a-girardizmus/> Utolsó megnyitás: 2023.02.14.
- Szilárdi, R. (2019). A vallás és erőszak csoportközi vonatkozásai. In T. Szilágyi (szerk.), *Vallás és erőszak: elméleti koncepciók és a globális terrorizmus felemelkedése a 21. században* (pp. 24–44). Szeged: Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke.
- Tarde, G. (1903). *The Laws of Imitation* (ford.: E. C. Parsons). New York: Henry Holt and Company.
- Thomassen, B. (2012). Émile Durkheim between Gabriel Tarde and Arnold van Gennep: founding moments of sociology and anthropology. *Social Anthropology*, 20(3), 231–249. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2012.00204.x>
- Tisljár, R. (2010). Megismerés, gondolkodás, érzelmek. In T. Bereczkei & T. Paál (szerk.), *Kognitív szeminárium. A lélek eredete: Bevezetés az evolúciós pszichológiába* (pp. 123–148). Budapest: Gondolat.
- Tocqueville, A. C. H. M. C. de (1993). *Az amerikai demokrácia*. Budapest: Európa.
- Tomasello, M. (2002). *Gondolkodás és kultúra* (ford.: J. Gervain). *Osiris könyvtár : pszichológia*. Budapest: Osiris.
- Tosti, G. (1897). The Sociological Theories of Gabriel Tarde. *Political Science Quarterly*, 12(3), 490–511. <https://doi.org/10.2307/2139668>
- Tuckett, J. (2016). Clarifying the Phenomenology of Gerardus van der Leeuw. *Method & Theory in the Study of Religion*, 28(3), 227–263. Online elérhetőség: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsjsr&AN=edsjsr.43907231&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó megnyitás: 2022.04.12.
- Turner, V. (1979). Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality. *Japanese Journal of Religious Studies*, 6(4), 465–499. Online elérhetőség: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsjsr&AN=edsjsr.30233219&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó megnyitás: 2022.03.18.
- Vámbéry, R. (1904). Tarde rendszere, 1–30. Online elérhetőség: http://misc.bibl.u-szeged.hu/24008/1/010_021_001-030a.pdf Utolsó megnyitás: 2023.02.13.

- Van Gennep, A. (2007). *Átmeneti rítusok. (Szaktárs L'Harmattan 2022)*. L'Harmattan Kiadó.
Online elérhetőség:
<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat03791a&AN=szte.bibEJO00109185&lang=hu&site=eds-live&scope=site> Utolsó megnyitás: 2022.03.23.
- Van Quine, W. O. (1999). Naturalizált ismeretelmélet. In G. Forrai & P. Szegedi (szerk.), *Tudományfilozófia Szöveggyűjtemény* (pp. 249–257). Budapest: Áron Kiadó.
- Vanheeswijck, G. (2003). The Place of René Girard in Contemporary Philosophy. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 10, 95–110.
- Wilmes, A. (2017). Portrait of René Girard as a Post-Hegelian: Masters, Slaves, and Monstrous Doubles. *The Philosophical Journal of Conflict and Violence*, 1(1), 57–85.
- Wilson, D. (2015). Communities of Contrast: Modeling Reconciliation in Northern Ireland. In P. Antonello & P. Gifford (szerk.), *Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred. Can We Survive Our Origins?* (pp. 191–214). Michigan State University Press.
Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/10.14321/j.ctt14bs0q3.14>
- Wrangham, R. (2021). The Execution Hypothesis for the Evolution of a Morality of Fairness. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 23(2), 261–282. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/32385>
- Zsolt, P. (2013). *Szociálpszichológia: proszociális és antiszociális alapviselkedések*. Budapest: Nemzeti Közszerkesztési és Tankönyv Kiadó Zrt.