

TRAUMA ÉS TÖRTÉNELEM TALÁLKOZÁSA

EMLÉKEZET, REPREZENTÁCIÓ, RÍTUS

VIRÁGH SZABOLCS

A TRAUMA TÖRTÉNELME – A VASÚTTÓL A BULVÁRIG

Írásomban trauma és történelem fogalmának összjátékát vizsgálom, különös tekintettel az individuális-kollektívum és a hétköznapiság-rendkívüliség dimenziójára, valamint arra, mi a reprezentáció és a rítus szerepe ebben az összjátékban. Az utóbbi években a trauma fogalma és a köréje szőtt elméletek nemcsak a nemzetközi,¹ de a magyar tudományközi térben is sokakat foglalkoztatnak. A pszichológia és a pszichiátria területén idetartozik többek között a transzgenerációs trauma kérdése, ami az elméleti érdeklődésen túl a gyakorlati, terápiás módszerek növekvő népszerűségében is tükröződik: a tudományos konferenciák és publikációk² mellett az ilyen traumák feldolgozását célzó pszichodrámacsoportok vagy a – szakmai körökben vitatott – Hellinger-féle családállítás³ is bevett része lett a pszichológiai diskurzusnak, sőt a szélesebb körű közbeszédnek. Trauma és irodalom kapcsolatát monografikus igénnyel tárgyalta Menyhért Anna,⁴ de megemlíthetők az első sorban Kertész Imre műveit értelmezve a holokauszt traumájával foglalkozó írások is.⁵ A trauma kapcsán a fénykép médiuma felé is nyitott a *postmemory* Marianne Hirsch alkotta fogalma⁶ például Márton László és W. G. Sebald műveinek elemzésében.⁷

A hazai irodalmi szempontú traumadiskurzusnál jóval kiterjedtebb a trauma és történelem viszonyát

1 ■ Néhány cím a legfontosabb publikációk közül: Ruth Leys: *Trauma. A Genealogy*. University of Chicago Press, Chicago, 2000.; Dominick La Capra: *Writing History, Writing Trauma*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2001.; Mark S. Micale – Paul Lerner (eds.): *Traumatic Pasts: History, Psychiatry, and Trauma in the Modern Age, 1870–1930*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.; Cathy Caruth (ed.): *Trauma: Explorations in Memory*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London, 1995.

2 ■ Transzgenerációs traumák és „trauma-megváltás” – a KÚT Alapítvány 6. konferenciája, 2005. november 25–26.; Vas József Pál – Zseni Annamária: Transzgenerációs traumák újraélése pszichoterápiás kontextusban. *Psychiatria Hungarica*, 2007. 3. szám, 222–237. old.; Erdélyi Ildikó: A „fantom”-jelenség pszichoterápiás folyamatokban. In: Bokor László (szerk.): *Fejlődés és gyász*. Animula, Bp., 2001.

3 ■ A Bert Hellinger német terapeutáról elnevezett családterápiás módszer a családtagok közötti tudattalan kölcsönhatásokra vezeti vissza az egyén pszichés problémáit, és megoldásukat többek között ún. „oldó mondatok” alkalmazásával segíti elő. Vö. Bert Hellinger: *Családdinamikai kötődések rákbetegeknél*. Bioenergetic Kft., Bp., 2008.

4 ■ Menyhért Anna: *Elmondani az elmondhatatlant. Trauma és irodalom*. Anonymus–Ráció, Bp., 2008.

vizsgáló korpusz; csak az elmúlt néhány év fontosabb írásaiból szemezgetve ide kívánkozik Erős Ferencről a *Trauma és történelem*, Kisantal Tamástól a *Túlélő történetek*, Gyáni Gábor problémafelvető cikke az *Élet és Irodalomban*, vagy Bolgár Dániel Volt-e vagy sem? című írása a *BUKSZ*-ban.⁸ Továbbá konferenciák sora jelzi a traumaelmélet hatását a XX. századi és a kortárs történettudományra,⁹ ennek elméleti relevanciájára még visszatérek. A történelem fogalma a XIX. századtól bevett része a humán diskurzusnak: „1810-ben Wilhelm von Humboldt megalapította a berlini egyetemet, ahol a történelem már nemcsak tantárgynak, de a reflexió tárgyának is számított”,¹⁰ és mára – legalábbis a Föld jelentős részén – a nagyközönség számára is evidens, hogy a „történelem” szó például egy középiskolai tantárgyat is jelöl. A történelem tehát a nyugati kultúra önértelmezésének egyik kiemelt módusaként kanonizálódott, és e fogalom hétköznapi használata magától értetődővé és ennyiben problémátlaná is vált. A másik oldalon pedig a történelem mibenlétére való szüntelen rákérdés, a történelemfilozófiai-metahistória irányultságú vizsgálódás áll.

A trauma fogalma kevésbé kanonizált, noha használatának elterjedése szintén a XIX. századhoz köthető. Az addig a baleseti sebészetben (traumatológiában) alkalmazott kifejezés az 1860-as években került át a születőben lévő lélektanba, amikor John Erichsen brit orvos a vasúti balesetek külsérelmi nyomokat nem

5 ■ Az értelmezés szükségessége. *Tanulmányok Kertész Imréről*. L'Harmattan, Bp., 2002; Vári György: *Kertész Imre. Buchenwald fölött az ég*. Kijarat, Bp., 2003.

6 ■ Marianne Hirsch: *Family Frames: Photography, Narratives and Postmemory*. Harvard University Press, Cambridge, 1997.

7 ■ Kékesi Zoltán: „Lappangó képek, elsötétülő történetek”. *Magyar Lettre International*, 2008. nyár, <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre69/kekesi.htm>; György Péter: Traumatikus képek szövegek között és helyett. In: Oláh Szabolcs et al. (szerk.): *Szerrep és közeg*. Ráció, Bp., 2006. 398–407. old.

8 ■ Erős Ferenc: *Trauma és történelem*. Józsefvég, Bp., 2007; Kisantal Tamás: *Túlélő történetek*. Kijarat, Bp., 2009.; Gyáni Gábor: Trauma, emlékezet, kultusz. *Élet és Irodalom*, 2006. 45. szám; Bolgár Dániel: Volt-e vagy sem? *BUKSZ*, 2010. nyár, 121–126. old.

9 ■ A teljesség igénye nélkül: Az identitások korlátai – konferencia a Pázmány-egyetemen. Kollektív traumák, tabusítások, tapasztalattörténetek a II. világháború kezdetétől 1990-ig. 2010. május 14–15., Veszély, veszteség, trauma – Magyarország 1919–1920, a Politikatörténeti Intézet konferenciája, 2010. június 2.

10 ■ Gérard Noiriel: A történetírás „válsága”. *Elemzések, irányzatok és viták a történelemről tudománnyá válásától napjainkig*. Napvilág, Bp., 2001. 72. old.

mutató, sokszerű állapotba került áldozatairól szólva alkalmazta, majd Paul Oppenheim berlini neurológus megalkotta a traumás neurózis fogalmát.¹¹ A „trauma” pszichológiai karrierje több fázison ment keresztül, míg immár a bulvárvilág is előszeretettel használja ezt a szót, jóllehet a legtöbb magyar középiskolában nemhogy traumaelméletet, de pszichológiát sem tanítanak. A trauma fogalmának közismertté válása – például a mai Magyarországon – a jelentése tágulásával és az ebből fakadó szemantikai elbizonytalanodással jár. Ezért szükséges – még ha csak ideiglenesen is – meghatározni vagy legalábbis a problematizálás még elviselhető szintjére emelni a trauma fogalmát.¹²

Hosszabban idézem Mészáros Juditot, aki az említett popularizálódásra reflektálva definiálja a traumát:

„Kényes téma. Manapság úgy beszélünk a traumáról, hogy szinte fel sem merül, mit is értünk alatta. Beépült a kifejezés a szakmai és a mindennapos szóhasználatba. Már minden fájdalmas élményt, veszteséget, csalódást a trauma szóval illetünk. Tengernyi irodalom szól a trauma szó tartalmi devalválódásáról.¹³ Közös gondolkodásunkhoz visszanyúltam a pszichoanalízis szótárának trauma-meghatározásához,¹⁴ s ennek szellemében, némi kiegészítéssel a következőképpen írom le. A szubjektum életében olyan esemény, amelyre jellemző, hogy a személyiséget ért fizikai, illetve pszichés ingerek együttese az egyén adott fejlettségi szintjén/állapotában meghaladja túróképességét, és a megszokott vagy rendelkezésre álló eszközökkel az egyén nem képes a pszichés sérülést okozó inger-együttes elhárítására, megszüntetésére, hatékony feldolgozására, illetve a korábbi egyensúlyi állapot visszaállítására.”¹⁵

Bakó Tihamér hét pontos definíciójának három eleme a jelenség további aspektusait tárja fel: „3. az én a megsemmisülés veszélye miatt szétesik, így nem képes a kialakult helyzetben koordinálni a védekezést; [...] 4. az elviselhetetlen lelki fájdalom miatt a dezintegráció állandóvá válik; 5. az emlékek darabokra esnek szét. Az emlékezet így tartja távol az ént a sokkoló élményektől.”¹⁶ A Mészáros meghatározásában megjelenő egyensúlyi helyzetet itt már az én és az emlékezet egységének implicit tételezése egészíti ki, hiszen mindhárom idézett pontban a szétesés térbeli metaforája tűnik fel, ami egy előzetes egység megléte nélkül értelmezhetetlen. A trauma térbeli leképezését erősíti a hatodik pont is: „az idői és téri dimenziók megváltozása miatt a személy elveszettséget [saját kiemelés – V. Sz.] él át.”¹⁷ A traumatikus élmény hatására tehát a személyiség egységéért felelős pszichés funkciók (emlékezet, idő- és térbeli tájékozódás, énvédő mechanizmusok) felmondják a szolgálatot, szabadjára engedve az integráció ellen ható erőket, ami akár az identitás elvesztésével fenyegethet.

A fenti fogalomhasználat azonban mindvégig egy személyhez (énhez, egyénhez, személyiséghez, szubjektumhoz stb.) köti a traumát, az individuum mint – etimológiája szerint – „tovább nem osztható tárgy” kölcsönzi pszichés értelemben a felületet annak a tra-

umatikus hatásnak, amely éppenséggel részekre osztja, szakítja, azaz dezintegrálja őt. Mennyiben lehet releváns egy ilyen hatást és tapasztalatot történelmi vonatkozásba helyezni?

Elkerülhetetlenül benne találjuk magunkat tehát az individuum/kollektívum viszonyának komplex kérdéskörében, amelyet a következő szempontok szerint közelíthetünk meg.

Ahhoz, hogy történelmi traumáról beszélhessünk, feltételeznünk kell egyfajta kollektív tapasztalatot, amely nem csupán egymástól individuálisan elszigetelt tudatokban realizálódik, hanem valamilyen közös mintázatot ölt, egy közös pszichés funkció szervezi. Alapkérdés, hogy ennek a közös funkciónak mennyiben tulajdoníthatunk szubsztancialitást, és mennyiben tekintünk rá analogikusan, az individuális funkció kiterjesztett metaforájaként, még pontosabban az, hogy hol és hogyan húzható határ e két értelmezés között.¹⁸

A kérdés dialektikus megfordításával a történelem fogalmát tudjuk bekapcsolni az elemzésbe: mennyiben releváns az a megközelítés, amely az egyénnek kölcsönöz történelmet? Itt a kollektivitást feltételező „történelem” és az individualitást implikáló „történet” közti fogalmi határ feltérképezéséről van szó. Végül pedig e két kérdés összefüggésére keresünk választ, hogy mindezt a kiindulópontként szolgáló traumaelmélet kontextusába illesszük.

Kezdjük egyén és történelem viszonyának vizsgálatával!

11 ■ Vö. Leys: *i. m.* 3. old.

12 ■ A klinikai értelemben leginkább bevett definícióról, a pszichiátriai betegségeket listázó DSM-kézikönyv traumameghatározásáról később ejtek szót.

13 ■ Így metaszinten a fogalom leértékelődésének, megfoghatatlanságának említése önmagában is kezd közhelyszerűvé válni.

14 ■ Laplanche–Pontalis: *A pszichoanalízis szótára*. Akadémiai, Bp., 1994. 486. old.

15 ■ Mészáros Judit: A modern traumaelmélet építőkövei. Ferenczi paradigmaváltása a traumaelméletben. In: Juhász Angéla (szerk.): *A gyöngéd analitikus és a kemény tudományok*. Animula, Bp., 2003. 67. old. Hasonlóan vélekedik a trauma fogalmának devalválódásáról Erős Ferenc is, vö. Trauma és történelem. In: *uó. i. m.* 14. old.

16 ■ Bakó Tihamér: *Sorstörés. A trauma lélektana egy pszichoterapeuta szemszögéből*. Psycho Art, Bp., 2009. 21. old.

17 ■ *Uo.*

18 ■ Ezt a kérdést Halbwachs „kollektív emlékezet”-fogalma és az 1930-as években írt azonos című könyve emelte a történet-tudományi gondolkodás előterébe. Vö. Maurice Halbwachs: *La mémoire collective*. PUF, Paris, 1950. Magyarul: Az emlékezet társadalmi keretei. In: Ferge Zsuzsa (szerk.): *Francia szociológia – válogatás*. KJK, Bp., 1971. 124–132. old.; A kollektív emlékezet. In: Felkai Gábor et al. (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. századig*. Új Mandátum Bp., 2000. 403–432. old.

19 ■ Noha a „történettudomány”, „hadtörténet”, „ELTE BTK Történeti Intézet” stb. éppúgy bevett szakkifejezés.

20 ■ Természetesen egy pillanatra sem szabad elfelejteni, hogy „etnikum, s értelemszerűen annak a esetet, tehát a faj, a nemzet, a nemzetiség stb. nem objektív kategóriák, hanem mítoszokon, hiedelmeken, vélelmeken alapuló elképzelt közösségek, klasszifikációk.” (Ladányi János – Szelényi Iván: A társadalmak etnoszociális rétegződéséről. *Élet és Irodalom*, 2010. május 28., 8. old.)

21 ■ Peter Burke: Az eseménytörténet és az elbeszélés újjászűletése. In: Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet II*. Osiris, Bp., 2006. 942. old.

AZ EGYÉN TÖRTÉNELME? – MIKROTÖRTÉNELEM ÉS ÚJHISTORIZIZMUS

A történelem pozitivistá felfogása szerint az egyénnek csak *története* lehet, míg a *történelem* a közösségek, még pontosabban egy társadalom privilégiuma. A történelem ebből a szempontból a széttartó személyes történetek legkisebb közös nevezője, amely még összetarthatja a valamiképp együvé tartozó személyeket. A család mint egész nem töltheti be ezt a funkciót – magyarul *családtörténetről* és nem *családtörténelemről* beszélünk¹⁹ –, úgy tűnik, a legkisebb alkalmas egység a „nép”, „nemzet”, „ország”, „állam”, „társadalom”²⁰ jelölők tartományában keresendő. Az egyén mint a történelem lehetséges birtokosa éppen alanyisága, azaz szubjektivitása miatt diszkreditálódik, hiszen élményvilága redukálhatatlanul személyes és végtelenen partikuláris.

Mennyiben tekinthető ez a kijelentés axiómának, azaz van-e mód az átértelmezésére és árnyalására? Válaszért a *mikrotörténelem* és *újhistorizmus* gyakorlathoz fordulunk.

A mikrotörténeti elbeszélés „hétköznapi emberek és környezetük történetének elmesélését jelenti”.²¹ A történész érdeklődése itt „nem az »elíteltre«, hanem majdnem kivétel nélkül az »alsó rétegekre« irányul”,²² szemben a történelmet a „nagy egyéniségek” (hadvezérek, uralkodók, forradalmi hősök) cselekedeteiből megérteni és megértetni szándékozó történetírással, azaz a „győztesek” történelmével. Ez a – baloldali elköteleződésű – szempontrendszer közös az újhisto-

rizmussal, amely, noha elsősorban az irodalomelméletre volt termékeny hatással, a történelemértelmezésbe is radikálisan új elemeket hozott. Többek között Michel Foucault munkásságának jelentős hozadéka, hogy a jogosultság a történelemre kiutaltatott a mindeddig partvonalra szorított csoportoknak is, így az újhistoristák által mesélt történet immáron nem csupán a történelem *cselekvőiről* szól, hanem az *elszenvedőiről* is. Így kerülhet Herculine Barbin²³ Napóleon és Martin Guerre²⁴ mellé a történelmi arcképcsarnokban.

Miben más ugyanakkor egy XVI. századi délfrancia paraszt, akinek „fel kellett fedeznie, hogy a birtokon (és felesége ágyában) elfoglalt helyét egy magát Martinnak kiadó betolakodó foglalta el”,²⁵ mint egy szintén francia XIX. századi férfi pseudohermafrodita, aki később öngyilkos lett? Mennyiben tekinthető az utóbbi *inkább* a történelem elszenvedőjének, mint az előbbi?

Foucault szerint a centrumként értett hatalmi struktúrák mindig a Másik perifériára szorításában érdekeltek. A hatalom elsősorban nem szubjektumhoz kötött cselekvésekben, hanem diskurzív gyakorlatokban ölt testet. A felügyelet és a büntetés fókuszába kerülő diskurzusok (szexualitás, mentális állapot stb.) szabályozása szűri ki az uralkodó kategóriákba nem illeszkedő egyéneket – az olyanokat, mint Herculine Barbin –, akiknek „némasága”, „vesztesége” nem esetleges, hanem a mindenkor hatalmi viszonyokba kódolt szükségszerűség, ennyiben pedig jelentősége túlmutat önmagán. Az utóéletében hangot kapott és hosszú vált Barbin végtelenül, már-már groteszkül egyéni és személyes története tehát a névtelen örültek és egyéb kitasítottak metaforájaként és a „Másik történelmének”²⁶ paradigmatis példájaként funkcionál a foucault-i univerzumban. A Másik mint a hatalmi diskurzus felszín alá nyomott tapasztalata a freudi értelemben vett elfojtás működésének megfelelően visszatér, és helyet, valamint hangot követel magának a totalizáló diskurzusban: „[A] módszer abban áll, hogy a hatalom különféle formáival szemben megnyilvánuló ellenállás formáit vesszük kiindulópontnak. [...] Ahhoz például, hogy megéltük, mit ért társadalmunk az épelméjűségen, talán azt kellene megvizsgáljunk, mi történik az örület területén.”²⁷ Az egyénnek ebben a kontextusban tehát nem lehet történelme, a szubjektum ugyanis immanens módon társadalmilag meghatározott.²⁸

Martin Guerre ugyanakkor a mikrotörténész lencséje alatt úgy nő óriásira, hogy élete és története a tágabb történelmi kontextusba illeszkedik, de nem veszti el személyességét, noha nem állíthatjuk, hogy erendően egyénibb lenne Barbiné. A szerző, Natalie Z. Davis úgy akarta megírni könyvét, hogy „a történet a 16. századi francia falusi élet értékei és szabályai közé ágyazódjék, melyek segítenek központi elemeinek megértésében, a történet pedig kommentálja azokat”.²⁹

Mindebből tehát az következik, hogy a foucault-i újhistorista történetírás *metaforikusan* viszonyul a „győztesek” történelméhez, méghozzá inverz módon: a feje tetejére állítja³⁰ – míg a mikrotörténelem *metoni-*

22 ■ Jürgen Schlumbohm: Mikrotörténelem – makrotörténelem. *Aetas*, 2000. 4. szám (www.aetas.hu/2000_4/2000-4-19.htm).

23 ■ Herculine Barbin hátrahagyott önéletrajzát kiegészítő dokumentumokkal együtt Michel Foucault adta ki 1978-ban. Magyarul: Michel Foucault: *Herculine Barbin, más néven Alexina B. Jószoveg*, Bp., 1997.

24 ■ Natalie Zemon Davis: *Martin Guerre visszatérése*. Osiris, Bp., 1999.

25 ■ Burke: *uo*.

26 ■ Vö. Kiss Gábor Zoltán: Inspiratív metahistória elegy. *Aetas*, 1999. 1–2. szám (www.aetas.hu/1999_1-2/1h-16.htm)

27 ■ Michel Foucault: A szubjektum és a hatalom. In: Bókay Antal – Erős Ferenc (szerk.): *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Osiris, Bp., 1998. 398. old.

28 ■ Vö. Csontos Szabolcs: Foucault szubjektum-felfogása. *Helikon*, 1995. 1–2. szám (Posztizmiotika), 128. old.

29 ■ Davis: *i. m.* 16. old.

30 ■ Noha újhistorizmus és dekonstrukció sok tekintetben közel áll egymáshoz (vö. Mark Currie: Elbeszélés, politika, történelem. In: Thomka Beáta [szerk.]: *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijárát, Bp., 1999. 19–38. old.), Jacques Derrida pontosan ezt a fejtetőre állítást nehezítette Foucault *A bolondság története* című könyvének koncepciójában: „Nincs olyan trójai faló, amelynek az Esz (általában) túl ne járna az eszén. Az ész rendjének meghaladhatatlan, pótolhatatlan, császári nagysága teszi, hogy az ész nem egy *de facto* rend vagy struktúra, egy meghatározott történelmi struktúra, egy struktúra a többi lehetséges között. Ez az oka, hogy csak nála lehet ellene fellebbezni, csak benne lehet ellene tiltakozni, és nem enged nekünk mást a maga területén, csak a furfangot es az ügyeskedést. Ami oda vezet, hogy az ész történeti meghatározottságát az általában vett Esz ítélőszéke elé idézzük meg. [...] A döntés, a megosztás, a különbség történetét írni szándékozván Foucault azt kockáztatja, hogy a jelenlét erendően egységén felbukkanó eseményekre vagy struktúrákra való felosztást konstituálja; s így megerősíti a metafizikát a maga alapvető működésében.” (Jacques Derrida: *Cogito és bolondság története*. *Világosság*, 2008. 7–8. szám, 33. és 37. old.)

mikusan, az érintkezés, a kommentár kontingenciáját hangsúlyozva teszi ugyanezt.

Az újhistorizmus radikális szubjektivitása és az elnyomó Ész elleni lázadása valójában korántsem az egyént *mint egyént* erősíti, hanem az egyént mint a textuálisan értett társadalmi diskurzusok *termékét* beszéli el. Szubverzív ereje éppen az egyén rendkívüliségének tipizálásában jut érvényre. Sarkítva: minél egyénibb, azaz a fennálló rendnek ellentmondóbb az újhistorista történet főhőse, annál inkább válhat típusú; minél extrémebb Herculine Barbin szexualitása, annál jobban bizonyítja a szexualitás diskurzusának elnyomó potenciálját és egyben e diskurzus totalizáló igényének kudarcát is.

A mikroelbeszélés metonimikus gyakorlata mint-ha több teret hagy a „hétköznapi rendkívüliség” megnyilvánulásának; az egyént kontextualizáló történelemértelmezés ugyanis nem feltétlenül egy ellennarratíva megalkotásában érdekelt, noha világos társadalomkritikai attitűd sugárzik belőle. Az egyén itt sem elsősorban mint egyén áll a vizsgálódás fókuszában, hanem mint valamely történeti kontextushálózat sűrűsödési pontja, aki több mint arctalan név vagy névtelen test, tehát nincs eszközlétre kényszerítve, ugyanakkor kevesebb is, mint a tovább nem oszthatóságig lecsupaszított szubjektum. Ahogy Davis fogalmaz: „[A]zt szeretném bemutatni, hogy három falusi fiatal kalandja nem sokban különbözik szomszédai mindennapos tapasztalatától, és hogy egy imposztor fabrikációja jó néhány párhuzamot mutat az egyéni identitás felépítésének hétköznapi módoszataival.”³¹ A szerző tehát éppen a rendkívüliséget oldva közelíti a hétköznapisághoz a történetet.

Talán megkövélhető a kijelentés, hogy a mikro-történelem jegyében írt történetek hőseinek egyenként több történelemformáló erejük van, mint a radikális egyéni-ségükben típusú vált újhistorista hősöknek. Ily módon a mikrotörténelem a hőseinek „hétköznapi rendkívüliségével” hatékonyabban ássa alá a tradicionális történelemírás kollektivizáló szemléletét, és mossa el az egyéni történet és a kollektív történelem közti éles határokat.

KOLLEKTÍV EMLÉKEZET – ANALÓGIA VAGY SZUBSZTANCIALITÁS

Ezen a ponton térjünk át másik kérdésünkre, tehát az egyéni és a közös pszichés funkció viszonyára. David Carr az individualitás és a társadalmiság közötti viszonyt az időbeliség fogalmával kapcsolja össze, azon belül is az idő narratív szervezését állítja középpontba: „[A]hol a társadalmi diskurzusban a többes szám első személy ugyanolyan jelentőséggel rendelkezik, mint az egyes szám első személy, ott a koherens társadalmat megjeleníthetjük magunknak egyfajta nagy-individuumként, mely bizonyos tapasztalások és cselekvések »szubjektumát« képezi. Egy ilyen társadalmon belül a személyek nemcsak individuumokként, hanem közösen alkotott csoportok tagjaiként is

viszonyban állnak egymással. [...] Ahol a társadalmi »mi« cselekszik, legyen szó családi, etnikai, politikai, vallási vagy akár egyetemes emberi szintről (1969-ben »mi« szálltunk le a Holdra), ott azt lehet mondani, hogy a társadalmi idő ugyanolyan narratív elvek alapján strukturált, mint az individuális idő. Ebből a szempontból jön létre a történelemnek mint a »társadalom emlékezetének« képzete. Ami az emlékezet az individuuum számára, az a történelem a közösség számára.”³² Itt tehát a történelem „négyzetre emelt” emlékezetként funkcionál, és az individuális emlékezet működésének megfelelően szervezi alanyainak időtapasztalatát. Ezzel Carr, úgy tűnik, a kollektív emlékezetnek szubsztanciális jellegét kölcsönöz, amihez egy tapasztaló és cselekvő társadalmi szubjektum is társul.

Paul Ricoeur e tételezéssel szemben – heideggeri fogalommal élve – az „emlékezés *mindenkor-enyémvalóságát*” említi, amelyet a következőképpen határoz meg: „[A]mi a múlthoz kötődésünk másik lényegi minőségi jellemzőjét illeti, nevezetesen azt, hogy emlékeim mindig az én saját tudatomhoz tartoznak, el kell ismerni, hogy ez a hozzátartozás a mindenkor-enyémvalóság egyik példája, és mint ilyen éppoly eredeti és radikális jellegű, mint az, amelyik köztem és a testem között lévő viszonyt meghatározza.”³³ Fontos kitétele egyszersmind, hogy az emlékezésnek e fenomenológiai értelemben vett, radikálisan individuális jellege nem mond ellent annak a lényeges meglátásnak, hogy „az ember nem egyedül emlékezik, hanem

31 ■ Davis: *uo.*

32 ■ David Carr: A történelem realitása. In: Thomka Beáta (szerk.): *A kultúra narratívái. Narratívák 3.* Kijárat, Bp., 1999. 77. old. Többek között Gyáni Gábor is vitatja ezt az elképzelést. Vö. Gyáni Gábor: *Relatív történelem.* Typotex, Bp., 2007.

33 ■ Paul Ricoeur: Emlékezet – felejtés – történelem. In: Gyurgyák-Kisantal (szerk.): *i. m.* 111. old.

34 ■ *Uo.*

35 ■ Sigmund Freud: *Mózes, az ember és az egyistenhit.* In: *uó: Mózes.* Európa, Bp., 1987. 127. old.

36 ■ *Uo.* 132. old.

37 ■ *Uo.* 203. old.

38 ■ *Uo.* 153. old.

39 ■ Vö. Leys: *i. m.* 286. old.

40 ■ *Uo.* 148. old.

41 ■ Jan Assmann ennek a Mózes figurájában megjelenő „emléknyomnak” jár utána *Mózes, az egyiptomi* című könyvében. (Osiris, Bp., 2003.)

42 ■ vö. Leys: *i. m.* 254–265. old.; Allan Young: *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder.* Princeton University Press, Princeton, 1995.

43 ■ Bessel A. van der Kolk – Alexander C. McFarlane – Lars Weisaeth: *Traumatic Stress: The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society.* The Guilford Press, New York, 1996.

44 ■ Dominick LaCapra: *History and Memory after Auschwitz.* Cornell University Press, Ithaca-London, 1998. 43–44. old.

45 ■ Mindez elsősorban a természeti katasztrófák okozta traumákra igaz, az ember által egy másik embernek okozottakra csak áttételesen, noha a szakirodalom ismeri a traumatizált elkövető fogalmát is. Vö. LaCapra: *i. m.* 41. old.

46 ■ Van der Kolk: *i. m.* 6. old.

47 ■ „Minden nap reggeltől estig bébiszittelnek engem”, a *Divány.hu* interjúja Feldmár Andrással. (http://divany.hu/spirit/2010/10/19/feldmar_andras_minden_nap_reggeltol_estig_bebiszittelnek_engem)

mások emlékeinek segítségével”; mindazonáltal szerinte ebből nem következik, hogy „valamiféle kollektív emlékezésszobjektumot” kéne feltételeznünk.³⁴ Ricoeur a szubsztancialitás kikerülésére operatív fogalomként javasolja a kollektív emlékezet fogalmát mint individuális megfelelői analogonját.

Analogiás kapcsot tételez fel Freud is élete utolsó munkájában, a *Mózes és az egyistenhitben* az individuum életének eseményei és az emberi faj történetének (történelmének) eseményei között. Szempontunkból természetesen az sem mellékes, hogy éppen a neurozisz kialakulásának fokozatait állítja párhuzamba a zsidó nép egyistenhitre térésével: „korai trauma – elhárítás – lappangás – a neurotikus megbetegedés kitörése – az elfojtott tartalom visszatérése: így hangzott a séma, amelyet a neurozisz kifejlődésére fölállítottunk. Most felszólítjuk az olvasót, tegye meg velünk együtt a következő lépést ahhoz a feltevéshez, hogy az emberi faj életében valami hasonló történhetett, mint az egyén életében.”³⁵ Az individuális trauma ily módon tehát kollektívvá válik, azaz a *Totem és tabu*ban az ősgyilkosság történetével – a fiai által megölt őshímiből, ősapából egy helyettesítési folyamat eredményeként „korlátlanul uralkodó apaisten”³⁶ lesz, azaz így jön létre a monoteizmus – megalapozott elmélet egy újabb analogiás ugrással a faj (emberiség) szintjéről a nép szintjére (zsidóság) is érvényes lesz egészen odáig, hogy magyarázatul szolgál a vallást a népfogalomtól elválasztó és így az előbbi univerzalizáló kereszténység kialakulására is.

Freud kimondottan nem állítja a kollektív emlékezet (vagy bármely kollektív pszichés funkció) szubsztancialitását, sőt többször is hangsúlyozza: „nem könnyű feladat az egyéni pszichológia fogalmait átvinni a tömegpszichológiára, és nem hiszem, hogy valami hasznunk volna abból, ha bevezetnők a »kollektív« tudattalan fogalmát. Hiszen a tudattalan tartalma különben is kollektív, általános tulajdona minden embernek. Egyelőre tehát analogiák felhasználásával segítünk magunkon.”³⁷ Ugyanakkor, szintén visszatérően – és feltételezésének merészsége miatt mentegetőzve – kifejti: „az egyén életében nemcsak saját élmények, hanem már a születéskor magával hozott tartalmak is hatást fejthetnek ki, tehát filogenetikus eredetű emlékdarabok vagy az archaikus örökség.”³⁸ Az individuális élmények – többek között éppen a trauma látencijellegével magyarázott – ilyesfajta kiterjesztése egyértelműen a transzgenerációs, avagy intergenerációs trauma létezését implicálja. Freud tehát a lamarcki elveket alkalmazva,³⁹ generációkon átörökölt tulajdonságokról, „tudattalan nyomokról”⁴⁰ ír, a hipotézis konkretizálását pedig a kifejtés fizikai fogalmakkal operáló nyelvhasználatával („töltés”, „ellentöltés”, „energia”) is erősíti.

Mindez arra mutat, hogy a pszichés sérüléseknek van valamilyen rögzíthető, testhez köthető, tovább örökíthető, azaz biológiai lenyomata.⁴¹ Ezt a mindedig nem bizonyított tézist helyezik új keretbe azok a – többek közt Allan Young és Ruth Leys⁴² által erősen

kritizált – kutatások, amelyek az emlékezet neurohormonális elméletéből kiindulva feltételezik a traumatikus emlék konkrét, az agyban leképződő lenyomatának meglétét.⁴³ Ezen elméleteknek a reprezentációra vonatkozó következményeit később tárgyalom.

Dominick LaCapra ugyanakkor Freudnak az individuális és kollektív között húzott párhuzamát „puszta analogiának” látja, és már a kérdésfeltevést önmagában elhibázottnak tartja: nem az individuálisból a kollektív felé tartó mozgásról kéne vitázni, hanem azt kell vizsgálni, mennyiben tekinthetők eredendően individuális kategóriáknak a freudi fogalmak, például az elfojtás vagy az átdolgozás. Az e fogalmakkal jelölt folyamatokat LaCapra a másokkal való interakcióban létrejövőnek tekinti, amelyek elválaszthatatlanok a kollektívumtól. A gyászt hozza példának mint a közösen végzett szertartások során megképződő kollektív pszichés folyamatot, arra azonban nem ad választ, miben is állna pontosan a közös emlékezet, mi képviselné az individuumnál adottnak vehető pszichés funkciót, és – nem mellékesen – ki(k) vagy mi(k) jelentenék a traumatikus tapasztalat, elfojtás vagy átdolgozás szobjektumát.⁴⁴

A fentiek alapján mindenesetre analogiásan és szubsztancialisan (vagy ahhoz közeli módon) is eljuttunk a kollektívumig, azon belül is a kollektív traumáig, ezen a ponton pedig kerülünk közelebb magához a trauma fogalmához is.

TRAUMA – VALÓSÁG, REND, RENDKÍVÜLISÉG

A trauma szó már említett túlhasználata és ezzel együtt járó elértéktelenedése következtében a fogalom körülhatárolása különösen nehéz. Tovább bonyolítja a helyzetet a kifejezés klinikai és köznyelvi használatában megbúvó kettősség, amely egyben a legelterjedtebb pszichés zavarokra is igaznak látszik, nevezetesen az, hogy a „sok gyerekkori traumám van” vagy a „depressziós vagyok” kijelentések mögött csak kis százalékban áll pszichiátriaiailag kezelendő állapot. E banálisnak ható megfigyelés annyiban lényeges, hogy jelzi a traumatapasztalat kortárs társadalmi közegben való értelmezésének fontosságát. Amíg – kissé leegyszerűsítve – a depresszió esetében nem szükségszerűen van a betegségbe kódolva konkrét kiváltó esemény, addig a trauma szó gyakorlata a traumás állapot okaként értett történésnek magának a szinonimája. Egyaránt nevezhetjük traumának a pusztító földrengést mint okot, és az átélőre gyakorolt hatását mint okozatot.⁴⁵ Van der Kolk és társai idézett könyve többek között ezért kezdődhet a következő mondattal: „A többi pszichés zavartól eltérően a trauma központi kérdése a valóságra vonatkozik.”⁴⁶ Ugyanezt erősíti meg a szélesebb nyilvánosságnak köznyelvi egyszerűséggel Feldmár András, a Kanadában élő pszichoterapeuta is: „Amikor a valóság áttör a képzeleten, az a trauma.”⁴⁷

Ami persze felveti a traumatapasztalatok és -elbeszélések szó szerintiségének és verifikálhatóságának itt

most nem tárgyalandó kérdését, egyszersmind a traumához kapcsolódó jogi-politikai vonatkozásokra is felhívja a figyelmet. A traumatapasztalat értelmezése több olyan területet érint, amelyekre a XX–XXI. századi nyugati társadalom különösen érzékeny, például a családon belüli erőszakot, a háborús övezetekből érkező menekülteket, a nők egyenjogúságát. Nem véletlen, hogy a feminista mozgalmak nagy sikernek könyvelték el, hogy az ún. „poszttraumás stressz-zavar (PTSD)” 1980-ban bekerült a pszichiátriai betegségeket listázó DSM-kézikönyv nomenklatúrájába, mert ezen kodifikálás korántsem csak a betegség szakmai elismerését jelenti, hanem létezésének társadalmi legitimitását is.⁴⁸ Míközben Judith Herman a diagnózis további pontosítását, kibővítését és a „komplex poszttraumás stressz-zavar” beillesztését támogatja,⁴⁹ addig például Allan Young a PTSD-t mint „illúziók harmóniáját”, azaz a kultúra által létrehozott – foucault-i nyelven szólva: diskurzív – terméket írja le.⁵⁰ A nagy vihart kavaró, részben szintén a PTSD-hez kapcsolódó abúzuspánikon⁵¹ túl a diagnózis megalkotása és alakulása sem volt problémamentes.

Ebből a folyamatból a saját traumamegközelítésem szempontjából lényeges kérdést emelem ki. A betegség 1980-as meghatározásának központi eleme volt, hogy a kiváltó traumatikus esemény „kívül esik a mindennapi tapasztalatok körén”.⁵² Ezáltal a *rendkívüliség* a traumatikus esemény *differentia specificá*-jaként kanonizálódott, amiből logikusan következik az is, hogy egy mindennapi esemény nem lehet traumatizáló hatású. Mindez a jog területén nyert valódi jelentőséget. Laura S. Brown idéz egy esetet, ahol egy vérfertőzően átesett kliensének PTSD-diagnózisát azzal utasította el az ügyész, hogy a kiváltó ok, tehát a vérfertőzés gyakorisága folytán – a szerző szerint minden harmadik nő él át hasonló élményt tizenhat éves korára – nem tekinthető a „mindennapi tapasztalaton kívül eső” eseménynek.⁵³

A rendkívüliség téje tehát valóban rendkívüli: a személyes tapasztalat társadalmi interpretációját, következményét és ezáltal a személyes, valamint a közösségi narratívába való integrálhatóságát határozza meg. A pszichiátriai etiológiát érő támadások eredményeképp a DSM négyes verziójában az inkriminált mondat már kikerült a PTSD leírásából, és nagyobb hangsúly esik a traumatikus élményt átélő személy szubjektív percepciójára.⁵⁴ A szubjektivitás problémájára és összefüggésére a rendkívüliséggel a trauma interperszonális vonatkozásainak tárgyalásakor térek vissza, most összpontosítsunk rend és rendkívüliség viszonyára.

Mészáros Juditnak és Bakó Tihamérnak a bevezetőben idézett traumadefiníciói egyaránt egy pretraumatikus egyensúlyt, egységet, integrációt, azaz rendet implikálnak, ami a traumatikus tapasztalat hatására megbomlik, szétesik, szétzilálódik. A trauma nemcsak a személyes időt szeli ketté egy pre- és egy posztállapotra, hanem a – feltételezett – rendet a rendkívüliség felforgató erejével kibillentli a nyugalmi állapotból, és

ezzel magát a rend egzisztenciális *adottságát*, evidenciáját kérdőjelezi meg és függeszti föl. Bakó erősen retorizált nyelve harci metaforikát („fenyegetettség”, „védekezés”) alkalmaz a traumatikus pszichés jelenségre. Ezt az értelmezést Ruth Leys nyomán antimimetikusnak⁵⁵ nevezem, amennyiben feltételezi, hogy egy kész, integrált egót ér a trauma, és ezzel szoros összefüggésben azt is, hogy a hatás kívülről ered, onnan „támad” az éne.⁵⁶ Bakó azonban azt is megállapítja, hogy „a trauma alapvetően az én zavara, ahol a történések váratlansága, fenyegető volta, intenzitása meggátolja az integrálást”⁵⁷ – ez a leírás viszont az éne helyezi a hangsúlyt, a trauma az én zavaraként értelmeződik, ezáltal az én birtokos viszonyba kerül traumájával. Az előfeltételezett rend ily módon megkérdőjeleződik – hiszen arra gondolhatunk, hogy a zavarnak meg kell előznie a traumát, ennyiben tekinthető az én zavarának –, az élmény pedig szubjektívizálódik. Így már közelebb kerül a Leys által mimetikusnak nevezett traumaértelmezéshez, amely az ének az élménnyel és/vagy az elkövetővel való hipnoízisszerű egybeolvadására fókuszál.⁵⁸ A mimézis fogalmát Leys Ferenczi Sándor nyomán használja, aki – Freudtól eltérően – arra következtetett, hogy a már önvédelmi mechanizmusokat és vágyrezdüléseket tartalmazó „hallucinációs szakaszt [...] egy még tisztán mimetikus periódus előzi meg”, amelyben „az élő szubsztancia enged, azaz részlegesen feladja az éppen csak hogy megkísérelt, gyenge érvényesülési törekvéseket. Következmény: azonnali beletörődés, és az egyén alkalmazkodása a környezethez.”⁵⁹ Rövidebben: „Dm.: a szkizofréneket valójában már *az előtt* éri a trauma, mielőtt személyiségük lenne.”⁶⁰ Az én

48 ■ Judith Herman: *Trauma és gyógyulás*. Háttér-KávÉ-NANE, Bp., 2003. 43. old.

49 ■ Uo. 150. old.

50 ■ Young: *i. m.*

51 ■ Vö. Szummer Csaba: Abúzus-pánik az USA-ban a nyolcvanas és kilencvenes években. *Beszélő*, 2005. 1. szám (<http://beszelo.c3.hu/cikkek/abuzus-panik-az-usa-ban>)

52 ■ Az eredetiben: „outside the range of human experience”, in: American Psychiatric Association: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*, 3d ed., rev., APA, Washington, D. C., 1987. 250. old.

53 ■ Laura S. Brown: Not Outside the Range: One Feminist Perspective on Psychic Trauma. In: Caruth (ed.): *i. m.* 100. old.

54 ■ Vö. Brown: *i. m.* 110. old.

55 ■ Leys: *i. m.* 10. old.

56 ■ Bakó: *i. m.* 21. old.

57 ■ Uo. 22. old.

58 ■ Leys: *i. m.* 8. old.

59 ■ Ferenczi Sándor: *Klinikai napló 1932*. Akadémiai, Bp., 1996. 158. old.

60 ■ Uo. 159. old.

61 ■ Vö. „A trauma alapvetően az én zavara, ahol a történések váratlansága, fenyegető volta, intenzitása meggátolja az integrálást.” (Bakó: *i. m.* 22. old.)

62 ■ Herman: *i. m.* 53. old.

63 ■ Sigmund Freud: Gátlás, tünet, szorongás (részlet). In: *Freud. Válogatás az életműből*. Európa, Bp., 2003. 577–592. old.; az itt vázolt freudi szorongásemélet ellentmondásosságának elemzéséért lásd Leys: *i. m.* 28. old.

64 ■ Bakó: *i. m.* 21. old.

65 ■ Vö. Leys: *i. m.* 33. old.

66 ■ Heller: *i. m.* 9. old.

67 ■ Heller: *i. m.* 29. old.

zavara ebben a keretben ugyanakkor azért értelmezhető nehezen, mert a trauma olyan korai is lehet, hogy énről még nem is beszélhetünk. A rend mint kezdőpont tehát megzavarodik, és vele együtt maga a definíció is, amennyiben a rend kialakulása előtti időből származó trauma nem kaphat benne helyet.

A traumatikus tapasztalat egyik fő komponense a váratlanságon⁶¹ kívül továbbá az állandósulása: „[A] traumatikus élményt követően úgy tűnik, az ember önvédelmi rendszere állandó készenléti állapotra kapcsol, mintha a veszély bármely pillanatban visszatérhetne. E fizioiógias *arousal* a veszély elmúltával változatlanul megmarad, ami a poszttraumás stressz-zavar meghatározó tünete.”⁶² Az állandóság ebben az esetben mint a trauma lehetőségének a tapasztalata jelenik meg, tehát ha a szorongást – a klasszikus, bár néhol ellentmondásos freudi értelmezés⁶³ alapján – veszélyt előrejelző pszichés funkcióként értjük, akkor itt nem a trauma, hanem a szorongás válik állandóvá.

Nemcsak az egyes élmény konzerválódhat, a trauma lehet egy elhúzódó folyamat eredménye is: „[A] traumát kiváltó események lehetnek sokkhatásúak, amelyek váratlanul és felkészületlenül érik az egyént, de lehetnek hosszan tartók, s az érzelmek kikényszerítése révén hathatnak traumatizáló módon.”⁶⁴ A definícióból nem világos, mit ért a szerző „az érzelmek kikényszerítésén”: milyen érzelmekről van szó, kik és hogyan kényszeríthetik ki, és mindez milyen viszonyban áll az esetleges trauma kialakulásával? Mindenesetre a trauma eseményszerűsége átadja a helyét egy folyamatszerű létezésnek, ami újfent rámutat a trauma leírásának, meghatározásának nehézségére.

Ha hermeneutikusan értelmezzük ezt, a trauma és állandóság viszonyában megjelenő kettőséget, és összekapcsoljuk az eddig elemzett rendkívüliség fogalmával, dialektikus mozgást látunk: az első esetben a sokkhatás állandósulásával a rendkívüliség válik renddé, míg a másodikban az időben elnyújtott, gyakran ismétlődő szorongató helyzetek állnak össze egy új – immáron traumás – minőséggé, s így lesz a rend rendkívüliséggé.

TRAUMA – INTERPERSZONALITÁS, MEGOSZTHATÓSÁG, EMLÉKEZET

A rendkívüliség kérdése mint a trauma esetleges tipikussága és személyessége Heller Ágnes könyvében is felmerül, aki a trauma három típusát különbözteti meg: individuális, strukturális és történelmi. Freud nyomán strukturálisnak azt a traumát tekinti, amelyen minden ember szükségszerűen keresztülmegy: példái az ödipális és a születési trauma. A rendkívüliségnek itt értelemszerűen nem lehet szerepe, hiszen az, amit minden egyes ember átél, társadalmi vonatkozásban nem tekinthető rendkívülinek. Az említett két példa egyszersmind problémát okoz a trauma definíciója kapcsán is: ha ugyanis a traumát egy adottnak vett ént erő, kívülről jövő erő okozta élményként értjük – ahogy például Bakó is –, akkor miként értelmez-

zük a kiforrott, elfojtásra képes én megjelenése *előtti* élményt, mint amilyen a születés?⁶⁵ A strukturális ily módon valójában a traumadefinícióban belül fel nem oldott ellentmondást hivatott leplezni.

Ezzel szemben „az individuális trauma teljesen személyes, még akkor is, ha egyúttal egy strukturális trauma ismétlése, mint például az Oidipusz-komplexus esetében. De a tipikus személyes traumák többsége nem strukturális traumák ismétlődése. A tipikusság és a személyesség nem mond ellent egymásnak. A legtöbbször elemzett személyes traumákat azért elemzik mindig újra és újra, mert a mai világban gyakorta előfordulnak, s ennyiben tipikusak. Így például a megvert és megkínzott gyermekek traumája, a megerőszakolt vagy szexuálisan folyamatosan zaklatott gyermekek traumája, a megerőszakolt asszonyok traumája, a háborúban elszenvedett trauma, a holokauszttrauma.”⁶⁶ Itt azt láthatjuk, hogy a traumatizáló hatásnak nem feltétele az esemény társadalmi értelemben vett rendkívülisége, hiszen gyakori példákról van szó; néhány oldallal később viszont a szegény-nel kapcsolatban éppen a közös sors, azaz a mégoly szörnyű tapasztalat megosztása másokkal lesz a traumatizálás elleni védelem garanciája: „[A]zokban az időkben, mikor szokásos volt a feleség- és gyerekerőszak, az áldozat szenvedhetett, de nem kellett szégyellnie magát. [...] A tapasztalat meglehetősen közös volt, semmiképpen sem *kivételes* [...], ezért a megvert asszony vagy gyerek tapasztalata megalázó lehetett, de csak ritka esetben volt traumatikus.”⁶⁷ (saját kiemelésem – V. Sz.)

A trauma itt egyértelműen összekapcsolódik a szegénnyel, amelyet Heller kizárólag társadalmi kontextusban értelmez. Szégyent tehát akkor érezhetnénk, ha a minket érő megaláztatás a korabeli társadalmi viszonyok között egyedülálló mivolta miatt magányra kárhoztat minket. Ebből a magunkra maradtságból fakadna a traumatikus hatás. A másokkal közös tapasztalat ugyanakkor megvédene a szegénytől, és ebből következően a traumától is. Kérdés tehát, lehet-e a szegény individuális, pontosabban a szegénynek feltétele-e a tapasztalat társadalmi értelemben vett rendkívülisége? Hiszen ha a gyerekerőszak ma tipikus, de nem szokásos, és ezért lehet személyes traumának nevezni, régebben pedig szokásos volt, közösségileg megélhető, és ezért nem szükségszerűen traumatikus, akkor a szokásos és tipikus közti viszonyt kellene tisztázni.

Annyi világos, hogy Heller értelmezésében az esemény rendkívülisége és traumatizáló hatása között egyenes arányosság áll fenn, de mit kezdünk azzal a gondolattal, hogy a társadalmi elvárások változásával a traumatizálóan ható események személyessége mégis tipikusként értelmezendő? Mintha az újhistorista történetírásnál megállapított jelenség ismétlődne: a radikálisan egyéni, „teljesen személyes” tapasztalat nem tud megmaradni az individuum szintjén, hanem – bár ezúttal nem valamely hatalmi erő ellenhatásaként – típusá válik.

Itt kell kitérni arra a kettősségre, amely mind ez idáig belülről feszítette a rendkívüliség fogalmi keretét. A Laura Brown által idézett bírói érvelés a rendkívüliséget elsősorban ritkaságként értelmezte, ami a fogalomnak kvantitatív jelleget kölcsönzött. Röviden: ha minden harmadik nő vérfertőzés áldozata, akkor egy újabb eset valóban nem *szokatlan*, és ennyiben jogilag csak nehézségek árán tekinthető rendkívülinek. A rendkívüliség egzisztenciális alapú interpretációja azonban nem kötődik a szokásosság és a tipikusság kritériumaihoz. Ugyanakkor – miközben társadalmi vonatkozásai vitán felül meghatározók – a szégyen tapasztalata is értelmezhető az individuum szintjén, azaz a rendkívüliség fogalmi keretében. A továbbiakban ennek az egzisztenciális értelemben vett tapasztalatnak a megközelítésére teszünk kísérletet.

Ha a Heller által individuálisként és strukturálisként megkülönböztetett traumatapasztalatot egy kontinuum vízszintes rendjébe illesztjük, akkor a rendkívüliség dimenzióját a kontinuumra vetítve az egyik végpontra a teljesen személyes, senki máséhoz nem hasonlítható élményt, a másikra pedig a mindenkiel megtörtént helyezhetjük. Túl azon, hogy e két pontot csak teoretikus elképzelésnek tekinthetjük, még nem oldottuk fel az iménti ellentmondást, ehhez ugyanis ki kell lépnünk a rendkívüliség/mindennapiság dimenziójából, és vizsgálódásunkba bevezetnünk az *interpersionális* fogalmát. Már csak azért is, mert az egyén szintjén minden traumatikus esemény szükségszerűen rendkívüli, még akkor is, ha az adott élményen minden ember átesett. Azt is mondhatjuk, hogy az ember tudati működésének jellege folytan minden vele megtörtént esemény rendkívüli a szó fenomenológiai értelmében, akár traumatizáló, akár nem. Ami velem megtörténik, csak az enyém, még hozzá a maga radikalitásában az – ez az a tapasztalat, amely engem mint individuumot nemcsak „tovább nem oszthatóvá”, de mindenki mástól különbözővé is tesz, a fent említett heideggeri–ricoeuri „mindenkor-enyémvalóságnak” megfelelően. Ahogy Kornis Mihály fogalmaz paradox tömörséggel: „Minden ember abszolút kivétel.”⁶⁸

Ennek figyelembevétele ugyanakkor nem valamiféle szolipszizmushoz, hanem éppen tapasztalataimnak a másik emberrel való megoszthatósága, azaz az interpersionális dimenzió irányába vezet. Ha innen tekintünk a kontinuumra, akkor az egyik végponton a *megoszthatatlan tapasztalat*, míg a másikon a potenciálisan *mindenkiel megosztható élmény* áll. Az előbbiben a titok és a szégyen uralmodik,⁶⁹ az önmagába záródó tudat rettegve igyekszik elrejtteni vagy meg nem történtté tenni az eseményt, amely kénytelen terelő utakon képviseltetni és kinyilvánítani magát. A trauma drámája a psziché belső színpadán marad anélkül, hogy az interpersionális tér közönségének esélye lenne beletekinteni. A szomatizálás, azaz a pszichés trauma testi tünetekben megjelenése éppen az elrejtés és kinyilvánítás kettős vágyát *testesíti* meg, és ezen a ponton válik e folyamat kezelése herme-

neutikává, tehát a tüneteknek mint nyomoknak az értelmezésévé.

A potenciálisan minden emberrel megosztható élmény immáron nem rendkívüliségében vagy éppen tipizálhatóságában érdekes, hanem abban a lehetőségben, hogy az élmény ontológiai adottságaitól függetlenül az átélő individuum képes a megosztására. A megoszthatóság egyszersmind feltételezi az élmény valamiképpen *reprezentálás*át is, a reprezentálás pedig nem történhet az emlékezet működése nélkül. A traumatikus élmények és az emberi emlékezet viszonya ugyanakkor a traumakutatás legérzékenyebb és legtöbbet vizsgált kérdése, heves tudományos, politikai és tudománypolitikai viták terepe.⁷⁰ Egyfelől a traumatikus élmény hozzáférhetősége vitatott: az adott élmény legtöbb kutató által elismert – egzisztenciális értelemben vett – rendkívüliségét a Bessel van der Kolk nevével jelzett neurobiológiai irányzat⁷¹ *szó szerinti értelemben* veszi, azaz az élmény agyi szinten is eltérő kódolását, egy lokalizálható traumatikus emlékezet létezését állítja, míg például Daniel L. Schacter vagy Richard P. Kluff⁷² ugyanezt a jelenséget *metaforikusan* értelmezi, a pszichés funkció sérülésének tekintik.

A hozzáférhetőség megítélésétől nem teljesen függetlenül a javasolt terápiás módszerekben is vannak ellentétek: az egyik oldalon a gyógyulás feltétele és a terápia célja a specifikus traumatikus élmény *faktuális* igazságához hű feltárása (például Judith Her-

68 ■ Kornis Mihály: *Végasztalások könyve*. Tericum, Bp., 2006. 4. old.

69 ■ „Ábrahám Miklós és Török Mária szerint a titok olyan trauma, melynek valódi megjelenését, pusztító érzelmi hatását a lélek mintegy eltusolta, belső csendbe burkolta, és erről a szenvedő mit sem sejt. [...] A titok szégyennel van átitatva, amellyel a következő nemzedék sokszor a gyermeki időszakban találkozhat.” Bakó: *i. m.* 140. old.

70 ■ A már említett abúzuspaníkon túl lásd Leys: *i. m.*, 229–297. old.

71 ■ Van der Kolk: *i. m.*

72 ■ Daniel L. Schacter: *Emlékeink nyomában*. Háttér, Bp., 1998.; Richard P. Kluff: *Incest-Related Symptoms of Adult Psychopathology*. American Psychiatric Press, Washington D. C., 1990. idézi Bakó: *i. m.* 91. old.; Ruth Leys és Dominick LaCapra is ez utóbbi értelmezéshez áll közelebb, vö. Leys: *i. m.*, LaCapra: *i. m.*

73 ■ Herman: *i. m.* 13. old.

74 ■ Vö. Glen O. Gabbard: *A pszichodinamikus pszichiátria tankönyve*. Lélekben Otthon Kiadó, Bp., 2008.; Peter Fonagy: *Memory and Therapeutic Action*. *International Journal of Psycho-Analysis*, (1999), 80. szám, 215–223. old., idézi Bakó: *i. m.* 202. old.

75 ■ Vö. Bessel van der Kolk – Onno van der Hart: *The Intrusive Past: The Flexibility of Memory and the Engraving of Trauma*. In: Caruth (ed.): *i. m.* 158–182. old.

76 ■ Rudolf Otto: *A szent*. Osiris, Bp., 1997.

77 ■ Paul Ricouer: *Idő és elbeszélés*. In: Gyurgyák–Kisantal (szerk.): *i. m.* 927. old.

78 ■ *Uo.*

79 ■ Adorno nevezetes maximájától kezdve („Auschwitz után verset írni barbarizmus”) Kertész Imre életművén vagy Claude Lanzmann *Shoah* című filmjén át a *Schindler listájáig* vagy *Az élet szépig* ugyanez az alapkérdés áll a háttérben.

80 ■ Jörn Rüsen: *Trauma és gyász a történelmi gondolkodásban*. *Magyar Lettre International*, 2004. ősz, 16. old.

81 ■ *Uo.*

82 ■ idézi Bakó: *i. m.* 104. old.

mannál⁷³), a másikon a gyógyulás egy *adaptív*, azaz a traumatizált személy aktuális élethelyzetében működőképes, a konkrét múltbeli élménytől akár tudatosan is elszakadó – esetlegesen a terapeuta által szuggerált – „újrairás”.⁷⁴ Ez utóbbi kérdésnek különös politikai-etikai tétje is van. A történelmi és személyes igazság fontosságát hangsúlyozó szerzők a traumatikus esemény rendkívüliségét akarják megörizni azzal, hogy a gyógyulást a hű történetrekonstrukcióhoz kötik. Az esemény autenticitása szerintük akkor garantálható, ha nem lesz újrainva, azaz nem épül be egy folyamatos elbeszélés semlegesítő közegébe. A folyamatosság éppen a trauma törésszerűségét mossa el, azt a radikalitást szelídíti meg, amely a relativizálás legfőbb ellenszereként hat. Ezen álláspont mögött a félelem is munkál az ismétléskényszerből („a történelem ismétli önmagát”), annak fenyegető árnyától, hogy egy folyamatos narratívába való zökkenőmentes beillesztés felejtéssé válik, s nem védi meg a társadalmat a traumatikus élmény újrajátszásától.⁷⁵

Hogyan billenthető ki emlékezés és újrainva egymást kizáró ellentéte, hogy az sem öncélú igazsághűzés, sem az élmény jótékony meghamisítása ne legyen? Forduljunk a rendkívüliség elemzéséhez kapcsolódó, „megrendítőnek” is fordítható, latin *tremendum* szóhoz, amely Rudolf Ottónál a szentség fogalmának egyik alapvető eleme.⁷⁶ A kapcsolatot az a fogalmi mozgás biztosítja, amely szerint csak olyan történet tekinthetünk megrendítőnek, ami felforgatja a rendet, tehát rendkívüli módon hat. Otto antropológiai-teológiai kontextusban használt fogalma nem önkényesen kerül ide, Paul Ricoeur ugyanis számunkra lényeges módon egészíti ki: „A *tremendum* azonban van másik arca is: a *tremendum horrendum*, amely megérdemli, hogy szót emeljünk érte. [...] Az iszonyat a csodálat ellentéte, amint az átkozódás a hódolat ellentéte. Az iszonyat azokhoz az eseményekhez kapcsolódik, amelyet szükséges *soha nem elfelejtenünk*.”⁷⁷ Ezt olvashatjuk akár a traumáról adott leírásnak is, annál is inkább, mert éppen a tapasztalat redukálhatatlan egyediségét tételezi: „Az iszonyat pedig elszigetel, összehasonlíthatatlanná tesz, összehasonlíthatatlanul páratlanná, páratlanul egyedivé.”⁷⁸ Szűkebb témánk szempontjából legnagyobb jelentősége annak a mondatnak van, amelyben Ricoeur nem az emlékezés imperatívuszát említi, hanem a *nem felejtését*. E kifejezés ebben az eredetitől némiképp eltérő kontextusban annyiban látszik használhatónak, amennyiben nem az emlékezés folyamatának aktivitását emeli ki, azaz sem a Janet-í értelemben vett narratív – vagy más kifejezéssel: deklaratív –, sem a traumatikus – vagy: nem deklaratív – emlékezet körébe nem utalja szükségképpen a *tremendum horrendum* (iszonyat, trauma) eseményeinek felidézését. A nem elfelejtés ugyanis egyaránt alkalmazható az ismétléskényszerből fakadó *acting out* és ehhez kapcsolódó jelenségek (traumás álmok, *flashback*ek) szó szerinti, illetve metaforikus megközelítésére. A kifejezésnek az emlékezéshez viszonyított kettős nyelvi negativitása (*nem felejtés*) egy köztes

teret hoz létre az egymást kizárónak tételező álláspontok között, és a reprezentáció irányába is továbbhaladást enged.

TRAUMA – REPREZENTÁCIÓ, RÍTUS, TALÁLKOZÁS

Paradox módon ugyanis a fent említett, újrainvással kapcsolatos szkepszisből fakad a reprezentációval szembeni gyanakvás is: ha a traumatizált egyén eljutott a trauma igazságához, annak bármiféle reprezentálása egyben ennek az igazságnak a hű leképezését, leírását jelentené, minthogy azonban a *re*-prezentációban már eleve benne rejlik az újraalkotás aspektusa, a hűség kérdéssé válik. Ebben gyökerezik a holokauszttal kapcsolatos műalkotások koncepcionális nehézsége és ellentmondásos recepciója.⁷⁹

A művészi reprezentáció mellett a történeti narratíváknak a traumához fűződő viszonya is problematikus. Jörn Rüsen azonosítja a detraumatizálás eszközeként funkcionáló historizálás különböző módszereit, amelyek mind a trauma rendkívüliségét, a folyamatszerű történeti elbeszélésre nézve veszélyes potenciálját igyekeznek tompítani. Ezzel együtt Rüsen azt is elismeri, hogy elkerülhetetlen a jelentésadás a mégoly traumatikus élmény, esemény kapcsán is, sőt nem is segít, „ha a traumának egy külön azílmot tartanak fenn az emberi világ normális szemlélete mellett”, mert így az „ki van kapcsolva a történelmi kultúra bevett eljárásaiból”.⁸⁰ Ezért retraumatizációt javasol, amelynek során „az értelmetlenségnek az értelem alkotóelemévé kell válnia” – ez a paradoxikus struktúra pedig mint „a kivétel normalitása” jut érvényre.⁸¹

A trauma reprezentációjával kapcsolatban hagyományosan mindenekelőtt az elbeszélést, azaz a narratív feldolgozást szokás az előtérbe helyezni. Ez többek között a pszichoanalízis mint paradigmátikus gyógy mód verbalitás-központúságából adódik, hiszen – ahogy Beran Eszter és Unoka Zsolt írja – „a pszichoanalízis terápiás folyamata felfogható narratív interakciónak, melynek során a páciens önéletrajzi történetei, más szóval szelfnarratívumai a terapeutával együttesen alakított folyamatban módosulnak, illetve konstruálódnak”.⁸² A reprezentációnak ugyanakkor sok egyéb módja is van, amelyek – itt térünk vissza a bevezetőhöz – egyre nagyobb népszerűségnek örvendenek a terápiás gyakorlatban. A preverbális korban történt vagy a személyt oda regrediáltató traumák ugyanis éppen képi, dramatikus vagy mozgásos feldolgozásban közelíthetők meg inkább. Természetesen a terápia jelenében semmiképp sem kerülhető meg a verbalitás-narrativitás szerepe, és kontraproduktív lenne például ikonikus és narratív bármilyen szembeállítás (hiszen korántsem biztos, beszélhetünk-e egyáltalán tisztán ikonikus-képi vagy narratív-verbális módusokról), azonban éppen a verbalitás kanonikusan és történetileg támogatott szerepe miatt szükséges hangsúlyozni az egyéb reprezentációs formák alkalmazását.

Ez a probléma a megoszthatóság, az interperszonalitás témaköréhez visszatérve nyerheti el valódi jelentőségét. A traumatikus élmény megoszthatóságának három szintjét különítem el: egyéni terápiás, csoportos és társadalmi-kollektív.⁸³ Az egyéni terápiában a kliens a reprezentációt a terapeutájával alkotott közös térben végzi, a csoportban (például pszichodramában⁸⁴ vagy mozgásterápiás csoportban) a két-személyes tér kitágul egy nagycsaládnnyira, majd a társadalmi-kollektív szintre érve az interperszonalitás legtágabb körébe jut. Visszacsatolva írásom kiinduló kérdéséhez, ezen az utolsó szinten válik láthatóvá trauma és történelem viszonya, mégpedig elsősorban a gyász nyilvános megjelenési formáiban. Freud ismert szövegében a gyással mint a trauma hatékony feldolgozásával az ismétléskényszerben megragadó melankólia áll szemben, azaz a társadalmi-kollektív szinten az átdolgozásként (*Durcharbeiten*)⁸⁵ értett gyász- és emlékmunka hatékony „gyakorlólhelyeit” szükséges vizsgálni. Véleményem szerint a kollektív emlékezet és emlékezés szolgálatában álló statikus tárgyi és megépített (mű)emlékeket (emlékhelyek, szobrok, múzeumok stb.) dinamizálni kell ahhoz, hogy az individuális, azaz a már említett módon egzisztenciálisan rendkívüli és kivételes traumák átélhetővé, átdolgozhatóvá és elgyászolhatóvá váljanak a nyilvános térben. Ehhez nem elég a tárgyak és helyek kölcsönhatását növelni az emlékezőkkel,⁸⁶ hanem rítusok is szükségesek, amelyekben a trauma akkor kaphat rituális-dramatikus jelleget, ha nem egy *acting out* ördögi körében, hanem egy kollektív, azaz a legkiterjedtebb formában megosztható módon élhető újra. Dominick LaCapra joggal állapítja meg ennek különös nehézségét a modern társadalmi közegben, ahol az átmeneti rítusokkal kapcsolatos gyakorlatok visszahúzódtak a kollektívumból a szűk csoport vagy az individuuum terébe.⁸⁸ A beavatás pedig sok szempontból hasonlóságokat mutat a traumával: nagy fájdalommal, az élmény felfokozott intenzitásával, az én számára mindaddig ismeretlen működésmóddal és helyzetekkel jár együtt. Egy igen fontos tekintetben azonban eltér tőle: a beavatás törésjellegével együtt, sőt éppen amiatt integrálható mind a kollektív, mind a személyes narratívába, ugyanis *funkciója* van. A metszőfog kiverését a viraduriknál⁸⁹ vagy a körülmetélést – noha az gyakran váratlan és fenyegető – a közösség és a beavatandó személy nem értelmetlen aktusként értelmezi, mivel egy spirituálisan és társadalmilag alátámasztott narratíva keretében nyeri el jelentését (például felnőtte válás). Továbbá a beavatandó általában az élményt is már csoportos térben éli át, ami a megoszthatóságot is garantálja. A beavatás tehát egzisztenciálisan sem trauma az individuuum számára.

A traumatizált egyénnek tehát egyfajta *posztbeavatásra* vagy éppen *kiavatásra* lenne szüksége ahhoz, hogy élménye közvetíthető legyen a kollektívum számára is, és – a rüseni retraumatizálás révén – integrálható legyen a történeti elbeszélésbe. Trauma és történelem találkozása a metaforikusan értett kollektív

emlékezet ritualizált terében⁹⁰ jöhet létre, ahol az individuuum egzisztenciális értelemben mindenkor rendkívüli – így tipizálhatatlan – tapasztalata megoszthatóvá, azaz reprezentálhatóvá válik a közösség számára, és ezáltal lesz a „nem elfelejteni” üzenete az autenticitás és a gyógyulás közös feltétele. □

83 ■ Bakó Tihamér (*i. m.*, 159. old.) egy intraperszonális dialógusról is ír, amely „az önálló személyként működő” énrészek közötti párbeszéd.

84 ■ A trauma pszichodramatikus kezeléséről lásd Bakó: *i. m.* 126–168. old.

85 ■ Sigmund Freud: „Emlékezés, ismétlés, átdolgozás.” Uő: *Válogatás*, 389–397. old.

86 ■ Vö. Ébli Gábor: *Az antropologizált múzeum*. Typotex, Bp., 2005. 308. old.

87 ■ Nem véletlen, hogy a pszichodráma is alkalmaz rituális formákat.

88 ■ LaCapra: *i. m.* 46. old.

89 ■ Mircea Eliade: *Misztikus születések*. Európa, Bp., 1999. 34. old.

90 ■ Az így értett rítusok kapcsán természetesen nem elhanyagolható szempont esetleges szakralizálódásuk, illetve politikai felhasználásuk sem, vö. Gyáni: *Relatív*, 81. old.