

FAZAKAS GERGELY TAMÁS

Az imádság mint feldolgozás

Politikai krízisek és természeti csapások értelmezése
a kora újkortól a 20. századig

A traumakutatások kiterjesztése

Gyakran ismételt kiindulópontja a *trauma*-kérdés kutatástörténeti összefoglalóinak, hogy e terminus használata csak az 1860-as években került át a baleseti sebészetből a formálódó pszichoanalízis szótárába, és majd az I. világháború okozta tömeges trauma következtében kezdhetett el szédítő karrierjét,¹ mivel a fogalom értelmezését lehetővé tevő *tudattalan* Freud-féle koncepciója korábban nem volt része semmilyen tudományos diskurzusnak.² A legtöbb kritika szerint tehát közvetlenül nem könnyű antik, középkori, kora újkori vagy újkori fogalmakat bevonni a traumaelmélet hatókörébe. Azt tapasztalhatjuk azonban, hogy az elmúlt években e kutatások egyre gyakrabban kapcsolódnak össze a 19. század közepét megelőző időszakok vizsgálatával is. Kissé leegyszerűsítő lenne azt állítani, hogy a kutatások e kiterjedésének csupán a „trauma-projektek” utóbbi évekbeli konjunktúrája, a fogalmi jelentés tágulása, tartalmi devalválódása, sőt közhelyszerűvé válása és popularitása³ lenne az oka. Hiszen – mint ahogy arra legújabbán Márkus György esszéje is felhívta a figyelmet – nemhogy a drámairodalom, a zsidó-keresztény vallás, hanem a filozófia is már régóta foglalkozik „olyan jelenségekkel, amelyeket ma egyértelműen a traumával hozunk összefüggésbe”. Noha a cikk ebből a nézőpontból csak filozófiai rendszereket vizsgál (az antik sztoikus filozófiát, különösen Seneca híres három *Vigasztalás*át, illetve Kantot), és az első két „kulturális formá-

* A publikáció elkészítését a TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KONV-2010-0007 számú projekt támogatta. A projekt az Új Magyarország Fejlesztési Terven keresztül az Európai Unió támogatásával, az Európai Regionális Fejlesztési Alap és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ Ruth LEYS, *Trauma: A Genealogy*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, főképp 1–5. A nemzetközi és a magyar szakirodalomban is sokan hivatkoznak Leys fogalmi pontosításaira. Lásd például Wulf KANSTEINER, *Genealogy of a Category Mistake: A Critical Intellectual History of the Cultural Trauma Metaphor*, *Rethinking History*, 2004/2, 193–221, 193. Magyarul (jelen tanulmányban erre hivatkozom): *Egy fogalmi tévedés származástörténete: A kulturális trauma metaforájának kritikai esztétörténete*, ford. NEMES Péter, 2000/5/1, 23–34, 23. Lásd még a kérdésről magyarul legújabbán: VIRÁGH Szabolcs, *Trauma és történelem találkozása: Emlékezet, reprezentáció, rítus*, Buksz, 2011/2, 161–170, 161–162, 165. A trauma I. világháború alatti és utáni orvosi, pszichoanalitikus megközelítéséhez lásd ERŐS Ferenc, *Lélekgógyászat a háború szolgálatában: Freud, Ferenczi és a „háborús neurózisok”* = E. F., *Trauma és történelem: Szociálpszichológiai és pszichoanalitikus tanulmányok*, Bp., Józsefvég Kiadó, 2007, 103–120.

² Lásd ehhez MÁRKUS György, *A trauma és filozófiai ellenstratégiái*, ford. SZABÓ Zsigmond, *Aspecto*, 2008/1, 101–122, 101–102. Vö. Stephen GREENBLATT, *Psychoanalysis and Renaissance Culture* = S. G., *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*, New York, Routledge, 1990, 131–145.

³ A szemantikai elbizonytalanodás aspektusairól lásd magyarul legújabbán VIRÁGH, *i. m.*, 162, 165–166.

ról” csupán futó utalást tesz, ám ezek kapcsán is jóval Freud előtti példákat említ (Szophoklész két Oidipusz-tragédiáját, valamint az ószövetségi Jób könyvét).⁴

A modernitást megelőző időszakra kiterjesztett kutatások egyéni és közösségi (kulturális) traumákkal is foglalkoznak, gyakran kissé megdöntően applikálva az utóbbi időszak népszerű traumaelméleteit. Sokat vizsgált terület e szempontból a kora újkori angol drámairodalom, főképpen Shakespeare darabjai. Az utóbbi időben a kortárs traumaelméleteket többen pszichoanalitikus elemzések formájában próbálják ezekre a szövegekre alkalmazni (lásd Deborah Willis írását a *Titus Andronicus*ról), míg mások – e megközelítések szótárának használata mellett – a teológiai szempontú kontextualizálásra is figyelnek (például Heather Hirschfeld a *Hamletről* írott tanulmányában).⁵ Monográfiák is születtek e témákban, mint például Thomas P. Anderson pszichoanalitikus és dekonstrukciós olvasatai néhány Shakespeare-drámáról, illetve 17. századi angol prózai és lírai szövegekről, amelyek – a szerző szerint – traumaként jelenítik meg a különféle veszteségeket és fájdalmakat. Így, mint a könyv egyik kritikusa megfogalmazza, Anderson is túl széles értelemben használja a trauma fogalmát. E kutatást folytatja egy, a fájdalom esztétikáját a kora újkori színpadi megjelenítések kapcsán vizsgáló tanulmánykötet. Patricia A. Cahill monográfiája pedig az Erzsébet-kori drámák szövegeit és színpadra vitelének háborús tematikáját elemzi a korabeli hadtudományi traktátusok kontextusában, a mai traumaelméletek felől.⁶

Más megközelítések a kora újkori nemzeti, felekezeti vagy egyéb közösségek történelmi katasztrófáit is gyakran a kulturális trauma koncepciója felől értelmezik. Így tesz például a 16. századi dél-amerikai spanyol kolonizáció több kutatója: traumaként elbeszélve az európaiak erőszakos hódítása miatt és után beállt diszkontinuitást a kultúrában.⁷

Mivel a hivatkozott értelmezések időnként mechanikusan alkalmazzák a modern traumaelméleteket, bizonyos kora újkori szövegek és kontextusok nem kerülnek a trauma-kérdést elemzők látóterébe. A következőkben egy olyan angliai (és nemzetközi)

⁴ MÁRKUS, *i. m.*, 102.

⁵ Deborah WILLIS, „Gnawing Vulture”: *Revenge, Trauma Theory, and Titus Andronicus*, *Shakespeare Quarterly*, 2002/1, 21–52; Heather HIRSCHFELD, *Hamlet’s „first corse”: Repetition, Trauma, and the Displacement of Redemptive Typology*, *Shakespeare Quarterly*, 2003/4, 424–448; stb.

⁶ Thomas P. ANDERSON, *Performing Early Modern Trauma from Shakespeare to Milton*, Aldershot, Ashgate, 2006. Heather HIRSCHFELD kritikája megjelent: *Shakespeare Quarterly*, 2006/4, 487–489; *Staging Pain 1580–1800: Violence and Trauma in British Theatre*, ed. James ALLARD, Mathew MARTIN, Aldershot, Ashgate, 2009; Patricia A. CAHILL, *Unto the Breach: Martial Formations, Historical Trauma, and the Early Modern Stage*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

⁷ Elsőként alaposabban: Nathan WACHTEL, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (1530–1570)*, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1971. Újabbán lásd Frances BERDAN, *Trauma and Transition in Sixteenth Century Central México = The Meeting of Two Worlds: Europe and the Americas 1492–1650*, ed. Warwick BRAY, Oxford, Oxford University Press, 1994, 163–195; Francisco A. ORTEGA, *Trauma and Narrative in Early Modernity: Garcilaso’s Comentarios reales (1609–1616)*, *Modern Language Notes*, 2003/2, 393–426, 398.

kutatási irányt körvonalazok, amely vizsgálatának középpontjában álló problémákhoz és szövegekhez nem közelítettek még a pszichologizáló kulturálistrauma-elméletek⁸ és azok kritikái⁹ felől. Minden bizonnyal azért nem, mert noha e projekt olyan 16–20. századi „nemzeti istentiszteleteket” vizsgál, amelyeket politikai, katonai krízisek és természeti csapások alkalmából tartottak, a legtöbb esetében mégsem találhatunk kulturális traumára utaló nyomokat. Ennek az lehet az oka, hogy ezen alkalmak rendszere és nyelve éppen a kritikus, akár katasztrofális helyzetek értelmezését és feldolgozását segítette. Jelen tanulmányban ebből a nézőpontból mutatom be és gondolom újra az angol kutatás kereteit, utalva a vizsgálatok magyarországi alkalmazási lehetőségeire is.

Az országos imádságok, böjti és hálaadásai alkalmak kutatási programja

A Durhami Egyetemen 2007-ben indult, *British state prayers, fasts and thanksgivings (1540s–1940s)* elnevezésű program résztvevői olyan sajátos, alkalmi istentiszteleti formákat (speciális templomi könyörgéseket, bűnbánatot, böjtöt és hálaadásokat) tekintenek át a megjelölt 400 év angliai, skót, walesi és ír történelméből, amelyeket a mindenkori hatalom, az uralkodó, később a miniszterelnök és a kormány, valamint az egyházi vezetők írtak elő az ország, esetleg egy kisebb régió vagy város lakosai számára. Egyrészt akkor látták szükségesnek elrendelni nemzeti istentiszteletek (*national worship*, vagy más néven: szent napok – *holy days*) tartását, amikor – legalábbis a hatalom értelmezése szerint – valamilyen kritikus időszakot kellett átvészelni. Például összeesküvést, háborút, éhínséget, járványt, rossz időjárást és gyatra termés hozamot, vagy éppen az uralkodó betegségét, a királyné vajadását stb. Másrészt hálaadásokat, nagy ünnepléseket tartottak a különféle örömteli alkalmakat követően. Például lázadás leverése, katonai győzelem (akár idegen, akár belföldi seregek felett aratott diadal a polgárháború idején); trónra lépés alkalmából és annak évfordulóján; az uralkodó felgyógyulása miatt; királyi utód születése után, vagy éppen bőséges termés betakarítását követően stb.

Az országos istentiszteleti alkalmak angliai története a 10. századig nyúlik vissza, amikor II. Aethelred király (978–1013, 1014–1016) az Isten segítségével könyörgő imádságokat rendelt el a dán invázió idején. Az utolsó hivatalos nemzeti könyörgő napot 1947. július 6-án tartották, ám hasonlókat – noha nem a korábbi, hivatalos formában – időnként azóta is szerveznek.¹⁰ Mivel még a szűkebb szakma is viszonylag kevésbé ismeri az országos imádságokat, bűnbánatokat, böjtöket és hálaadásokat, a kuta-

⁸ Lásd főképpen Cathy CARUTH, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Baltimore (MD), Johns Hopkins University Press, 1996.

⁹ KANSTEINER, i. m.; Uő, Harald WEILNBÖCK, *Against the Concepts of Cultural Trauma (or How I Learned to Love the Suffering of Others without the Help of Psychotherapy)* = *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, ed. Astrid ERLI, Ansgar NÜNNING, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2008, 228–240.

¹⁰ Natalie MEARS, *Praying for Britain*, BBC History Magazine, 2010/4, 47, 51.

tás irányítói szisztematikus feltárásba kezdtek.¹¹ Egyrészt magukkal a primer szövegekkel foglalkoznak: azokkal a hivatalos dokumentumokkal, országos bűnbánó vagy hálaadó könyörgésekkel és egyéb írásokkal, amelyeket az anglikán egyház (az *established church*) vezetése és/vagy a politikai hatalom írt elő (kötelezővé tett vagy ajánlott) az egyes gyülekezeteknek. Másrészt, a vizsgált 400 évre vonatkozóan, a különböző alkalmakra írott, kéziratban terjesztett vagy nyomtatásban megjelent könyörgések megalkotásának mechanizmusát elemzik. Meg akarják vizsgálni a példányszámokat, a terjesztés módját, illetve az előírt, országos könyörgések, bűnbánatok alkalmait, liturgiáját, az ezeken részt vevők számát, valamint a közböjtők és az országos könyörgő napok szabályozott menetének rendjét (például: mennyi ideig és milyen rendszerességgel tartottak ilyeneket egy-egy krízis alkalmával; miképp szervezték meg és érték el a hívek részvételét stb.).

A reformáció utáni Angliában a *Book of Common Prayer* című hivatalos szertartáskönyv 1549-től kezdve folyamatosan megjelenő edícióinak sajtó alá rendezői bizonyos könyörgéseknek a kötetbe iktatásával lehetővé tették, hogy a lelkészek és a közösség e szövegeket a mindenkor aktuális krízisekre és természeti csapásokra applikálják. Ezek a kötött imádságok azonban nem elégítettek ki minden spirituális igényt. Ezért a csapásokra, krízisekre való teológiai reakció felgyorsítása és a hívek hatékonyabb buzdítása miatt – főképpen I. Erzsébet (1558–1603) uralkodásától kezdve – külön kiadványokban is jelentettek meg és terjesztettek a konkrét kihívásokra felelni kívánó könyörgéseket, illetve a veszélyek vagy katasztrófák elmúltával mondandó hálaadásokat. Bizonyos minták és formulák alapján, sokszor kevés változtatással fogalmazták és jelentették meg (és/vagy kéziratban is terjesztették) az imákat, így markáns értelmezési kliséket kínáltak fel a későbbi használhatóságra, újraolvasásra, valamint újrakiadásra. Az imák könnyen kezelhető formátumúak, rendszerint kis terjedelmű (egyleveles vagy valamivel hosszabb, de legfeljebb néhány íves) nyomtatványok voltak. Külön kiadványban gyakran kísérték magyarázó prédikációk, valamint – ahol nem volt képzett lelképásztor – a laikusok számára kiadott homíliáskötetek.

A szövegek megírását egyrészt az uralkodó és a világi hatalom – a parlament vagy az államtanács, később a kormány és a miniszterelnök, regionális krízisek esetében sok-

¹¹ Az eddigi kutatási beszámolók, valamint a kutatócsoport tagjai által írott tanulmányok közül lásd a követezőket: a projekt rövid leírása a megjelenés előtt álló tanulmányok címével (http://www.dur.ac.uk/history/research/research_projects/british_state_prayers/); a projektvezető mintaadó tanulmánya a 19. századi összefüggésekről: Philip WILLIAMSON, *State prayers, fasts and thanksgivings: public worship in Britain 1830–1897*, Past and Present, 2008/1, 121–174; a csoport senior kutatója a 18. századról: Stephen TAYLOR, *George III's recovery from madness celebrated: precedent and innovation in the observance of royal celebrations and commemorations = From the Reformation to the permissive society: A miscellany in celebration of the 400th anniversary of Lambeth Palace Library*, ed. Stephen TAYLOR, Melanie BARBER, Woodbridge, The Boydell Press, 2010 (Church of England Record Society, 18), 211–267; valamint a projekt egyik résztvevőjének népszerűsítő összefoglalása: MEARS, *i. m.*, 46–51.

szor a városi magisztrátus¹² – kezdeményezte. Másrészt az egyházi hatalom, a canterburyi érsek indítványozta az ilyen alkalmak megtartását (a 20. században már szinte kizárólag ő, mert a kormány indítványozó szerepe háttérbe szorult ebben); illetve magát a szerkesztési, megszövegezési munkát is leggyakrabban a főpap és apparátusa irányításával végezték. Az uralkodói jóváhagyás után szintén ők mozgósítottak, és terjesztették az imádságokat az érintett egyházrészekben.¹³

A kutatást nehezíti, hogy esetleges volt a fennmaradása ezeknek a sokat használt imáknak, így sokszor nemcsak maguk a szövegek ismeretlenek, hanem más forrásokból sem tudhatunk meg sokat nyomtatásuk és terjesztésük történetéről. Pedig már a durhami projektet megelőzően is születtek angol tanulmányok a témában.¹⁴ Sőt, a kutatás vezetői komparatív vizsgálatokat is inspirálni szeretnének: az eddigi, sporadikus nemzetközi kutatások összefogását tűzte ki célul az általuk 2010 áprilisában megrendezett nemzetközi konferencia (*National worship in international perspective: state prayers, fasts and thanksgivings since the sixteenth century*).

A kollektív istentiszteleti alkalmak értelmezési lehetőségei a kulturális trauma kutatásának összefüggésében

A durhami projekt számon tartja, hogy hány kollektív bűnbánati, böjti, hálaadó stb. alkalmat tartottak az általuk vizsgált 400 évben Nagy-Britanniában. Az eddigi adatok szerint 1535 és 1947, az utolsó hivatalos nemzeti imanap (*national day of prayer*) között 544-szer rendeltek el angol és walesi, 1707 után pedig brit istentiszteletet, bár 170-szer külön is meghirdettek skót, illetve 84-szer ír alkalmat.¹⁵ Ha ezeknek az országos (vagy regionális) ima- és bűnbánati alkalmaknak a számát tovább pontosítják is a későbbiekben, az sem tűnik lényegtelen kérdésnek, hogy a hatalom mikor *nem* hirdetett nemze-

¹² A krízis kiterjedtségétől függött, hogy az imákat csak egy-egy régióban (egyházrészen) küldték körbe és használták (mert a rossz időjárás csak egy kisebb térséget sújtott, esetleg az egész országra vonatkozott, csak idő nem volt szélesebb körben hirdetni a könyörgésre sürgetést); vagy az egész országra kiterjesztették (sokszor helyi módosításokkal és magyarázó bevezetővel).

¹³ C. J. KITCHING, „Prayers fit for the time”: *Fasting and prayer in response to national crises in the reign of Elizabeth I = Monks, Hermits, and the Ascetic Tradition*, ed. William J. SHEILS, Oxford, Blackwell, 1985, 241–250, 241–243; MEARS, *i. m.*, 47.

¹⁴ A 16–17. századhoz lásd elsősorban: Roland BARTEL, *The story of public fast days in England*, Anglican Theological Review, 1955/3, 190–200; KITCHING, *i. m.*; Christopher DURSTON, „For the better humiliation of the people”: *public days of fasting and thanksgiving during the English revolution*, *The Seventeenth Century*, 1992/2, 129–149 stb. A 18. században valamelyest visszaesik az előírt speciális alkalmak száma, bár ezek nem szűntek meg. A korszak kollektív böjtjeiről lásd főképp Henry P. IPPEL, *Blow the Trumpet, Sanctify the Fast*, *The Huntington Library Quarterly*, 1980/1, 43–60. A 19. századra vonatkozó újabb áttekintést (WILLIAMSON, *i. m.*) megelőző tanulmányok inkább csak a *kollektív böjti napok* történetét tekintették át. Az idézett cikk e korábbi kutatások mérlegelését is elvégzi.

¹⁵ MEARS, *i. m.*, 47, 51. Az 1830–1897 közti időszak alkalmainak részletes listáját lásd WILLIAMSON tanulmányának Appendixében: *i. m.*, 171–174. Nemzeti imanapnak nevezett alkalmakat (*national day of prayer*) az I. világháborútól kezdve tartottak. *Uo.*, 167.

ti istentiszteleti alkalmat, mikor *nem* adott ki és terjesztett könyörgéseket vagy intette hálaadásra az alattvalókat. Természetesen a kutatók ezek számba vétele nélkül is hatalmas feladatot vállaltak, ám legalább elméleti szempontból lenne érdemes végiggondolni a *hiányzó* nemzeti (regionális) bűnbánati vagy hálaadó alkalmakat.

A durhami projektvezetés által végzett és tervezett kutatások ugyanis talán akként árnyalhatók, ha a 400 év politikai kríziseire és természeti csapásaira adott hatalmi válaszköz (a kollektív istentiszteleti alkalmak elrendelésének) tipizálása helyett a nehezebben látszó különbségekre is figyelünk. Noha ez egy ekkora, már-már nyomasztó mennyiségű adattal dolgozó vizsgálat keretében nem könnyű. Ám a durhami projekt eddigi teljesítménye, különösen a kutatásvezető mintatanulmánya¹⁶ azt mutatja, hogy azért a nagyívű megközelítések is finomíthatók. Az angol kutatás eddigi szempontjait, illetve további lehetőségeit mérlegelve azonban érdemes határozottan kimondani – s egy esetleges hazai adaptáció esetében szintén tekintetbe venni – az alábbiakat.

Nyilvánvaló, hogy a politikai krízisek vagy természeti csapások korántsem objektíve adóttak, vagyis nem maguktól értetődőek. Közösségi könyörgést, bűnbánatot, bűnt, illetve hálaadást igénylő *krízisként* elsődlegesen a korabeli nézőpont appericiálja és értelmezi a különböző politikai és természeti „eseményeket”.¹⁷ Ez azt jelenti, hogy ha a múltbeli események *utólagos* percipiálásának Jörn Rüsen szerinti három módozatát az esemény bekövetkeztének *kortárs* felfogására is vonatkoztatjuk, akkor megállapítható, hogy bizonyos „események” a korabeli felfogás szerint beilleszthetőek voltak a „normális” rendbe.¹⁸ Vagyis nem „kritikus” tapasztalatként vagy „katasztrofális, traumatikus” *eseményként* fogták fel,¹⁹ s így esetleg (szerintük) nem is volt mit értelmezniük. Pedig a modern, *utólagos* történeti értelmezés talán már *lát ott valamit*, s azt „kritikus”, esetleg „katasztrofális” *eseményként* gondolja el. (Ha van egyáltalán valamilyen forrás, amelyből arra lehet következtetni, hogy történt „valami”.)²⁰

¹⁶ WILLIAMSON, *i. m.*

¹⁷ Ehhez lásd magyarul: SZEBERÉNYI Gábor, *Lehet-e az esemény tudományos kategória?: Az esemény-fogalom történetelméleti megítéléséről = A történetész szerszámoszládája: A jelenkori történeti gondolkodás német aspektusa*, szerk. SZEKERES András, Bp., L'Harmattan, 2002, 197–205; Hayden WHITE, *A modern esemény*, ford. SCHEIBNER Tamás = *Tudomány és művészet között: A modern történelemelmélet problémái*, Bp., L'Harmattan–Atelier, 2003, 265–286; Peter BURKE, *Az eseménytörténet és az elbeszélés újjászületése*, ford. KISANTAL Tamás = *Történetelmélet*, II, szerk. GYURGYÁK János, KISANTAL Tamás, Bp., Osiris, 2006, 934–946; BOLGÁR Dániel, *Volt-e vagy sem?: Traumatikus történet és történeti elbeszélés*, Buksz, 2010/2, 121–126, főképp 122–123; GYÁNI Gábor, *A 20. század mint emlékezeti esemény* = Gy. G., *Az elveszített múlt: A tapasztalat mint emlékezet és történelem*, Bp., Nyitott Könyvműhely, 2010, 355–374.

¹⁸ „A normális történelmi tapasztalat azt várja el a történelmi tudattól, hogy előre adott kulturális képességek alkalmazásával lehessen megérteni.” Jörn RÜSEN, *Trauma és gyász a történelmi gondolkodásban*, ford. KARÁDI Éva, Magyar Lettre Internationale, 2004/ősz, 1.

¹⁹ RÜSEN, *i. m.*, I. GYÁNI Gábor a *Trauma, emlékezet, kultusz* című tanulmányában (= Gy. G., *Az elveszített múlt... i. m.*, 268–278, 272) ugyan idézi, de nem problematizálja Rüsen fogalmain.

²⁰ GYÁNI Gábor jelen folyóirat-számban közölt tanulmánya (*Kulturális trauma: adott vagy teremtett?*) a közösségnek az „események” traumatikus vagy nem traumatikus voltáról hozott, *utólagos* döntéseivel foglalkozik, a kulturálistrauma-elméletek *szociológiai* nézőpontú megfogalmazásának bemutatása során.

Natalie Zemon Davis azt írja *Az erőszak rítusai* című híres tanulmányában – a francia vallási küzdelmekkel foglalkozva –, hogy a kora újkori kulturális kontextusokban a katasztrófák, krízisek, csapások megítélése eltérő volt a 20. századtól. Davis gondolatmenetét követve Gyáni Gábor úgy fogalmaz, hogy a különböző kulturális kontextusokban más és más volt az „erőszak kultúrájának” a felfogása. Különösen a modernitás előtt volt *máshol* a „normális” viselkedés, illetve az „erőszak” közötti különbségtétel ingerküszöbe, mint a 20. században. Így a kora újkorban is gyakran „olvadtak egybe” az erőszakos megnyilvánulások a „normális” viselkedéssel. (Davis példája szerint akár a Szent Bertalan-éjszaka szélsőségesnek tűnő vérengzése is.)²¹

Az viszont, hogy valamit normálisként vagy kritikusként ítélték meg például a kora újkorban, nemcsak az utólagos nézőpontoktól különbözhet, hanem természetesen szinkrón metszetben is eltérések mutatkozhatnak. Ugyanis az appericipiálást és értelmezéseket különféle politikai, nemzeti, felekezeti, regionális és egyéb nézőpontok, érdekek határozták meg. Mint alább, a 2. pontban részletezem, komoly jelentősége van annak, hogy ezt az értelmezést és az alkalom elrendelését az uralkodó, a világi, illetve egyházi hatalom, vagy éppen a viszonylagos regionális hatalommal rendelkező ellenfél végzi-e, esetleg mindkettő, de eltérő magyarázattal: regionális, politikai, társadalmi, felekezeti, műveltségi és egyéb tényezőktől, értelmezési hagyományoktól függően különböző módon, más-más célközönségnek.

A durhami kutatás alapjául szolgáló hatalmas adatbázis előnye, hogy segítségével szolgálhat a Rösen nyomán megfogalmazott felvetés pontosításához, vagyis hogy a krízisek nem eleve adóttak, hanem az értelmezés teremti meg azokat (amely eltérhet szinkrón és diakrón metszetben is). Ehhez érdemes figyelembe venni azt a – magyar nyelven elsősorban szintén Gyáni által megfogalmazott – értelmezést is, amely a 20. századot mint „traumatikus élményt”, „emlékezeti »eseményt«” veti össze a korábbi évszázadokkal mint *nem ilyenként* felfogható történelmi időszakokkal. Gyáni jelentékeny szakirodalmi hagyományhoz kapcsolódik, amikor kétféle narratíva alapján látja elmondhatónak az elmúlt évszázad történetét. Eszerint „a történelem első totális háborúja [...] két dolgot már akkor előre vetített a 20. századból: a féktelen erőszak elhatalmasodását, sőt annak kultuszát, valamint ezen valóságos emberi pokol utólagos értelmezhetetlenségét, szellemi-lelki feldolgozhatatlanságát, a tudomány eszközeivel történő racionális megértésének és elbeszélhetőségének csődjét”. Ezt követően ugyan elismeri, hogy nem példátlanok a 20. századi események, mert „korábban is létezett temérdek embertelenség [...] az ismert történelem korai szakaszaitól kezdődően”, amelyek „disszonáns, erkölcstelen, barbár” eseményeknek látszanak a mai nézőpontból. Úgy folytatja azonban, hogy ezek „*hajdanán viszonylag törésmentesen beleillett[ek] a megszokott, a nemzedékeken át hagyományozott, sőt olykor az elvárt viselkedési min-*

²¹ Natalie Zemon DAVIS, *Az erőszak rítusai* = N. Z. D., *Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban*, ford. CSABA István, ERDŐSI Péter, Bp., Balassi, 2001, 139–167; GYÁNI GÁBOR, *A látható és a láthatatlan erőszak* = Gy. G., *Az elveszített..., i. m.*, 279–293, 284–288.

tákba [...] az emberi kapcsolatokat az egyes helyzetekben szabályozó erkölcsi és kulturális szabályok rendjébe”.²²

Gyáni az erőszak történetének ezt a – részben Todorov nyomán megfogalmazott-narrációját a „kontextusok logikájára” építi. Vagyis a Norbert Elias szerinti civilizációs folyamat betetőződésekor „az erőszak riasztó történelmi megnyilatkozási formáinak a felelédeése [...] összehasonlíthatatlanul pusztítóbb hatást fejt ki a tudatra, mint más társadalmi feltételek mellett”, más történelmi és kulturális kontextusokban. Gyáni szerint mind „számunkra”, utólagos értelmezőknek, mind pedig „már a kortársak számára” is ilyenek „tűnnek” „a 20. századi, és elsőként az első világháborús atrocitások”. E háborúnak (és az ezt követő 20. századi „eseményeknek”, így főképpen a holokausztnak) nemcsak a „mérete”, „technikai rafináltsága”, hanem még inkább „előre jelezhetetlensége”, „történelmileg indokolatlansága” és „logikátlansága” az újdonság a korábbi időszakokhoz képest.²³

Úgy látszik tehát, hogy Gyáni értelmezése szerint is inkább nem maguk az *események jellege*, hanem azok *értelmezési lehetőségei* változtak meg a modernítésben.²⁴ Tanulmánya azonban nem fejt ki (ahogyan *A látható és a láthatatlan erőszak* című írás is kevésbé), hogy a 20. század előtti „kontextusok” milyen „morális” és egyéb „feltételeket” kínáltak a „civilizációnak”, hogy traumatizálódás nélkül el lehetett viselni az olyan „eseményeket”, amelyeket (amelyekhez hasonlók?)²⁵ a 20. században már nem volt lehetséges. Valamint azzal sem foglalkozik alaposabban, hogy *miért* voltak korábban *jobb*ban „jelezhetőek”, történelmileg „indokoltabbak”, „logikusabbak” a katasztrofális „események”.

E kérdések felületesebb kezelése ellenére Gyáni interpretációja éppen a jelen tanulmányban vizsgált kollektív bűnbánatok, bőjtök és hálaadások szisztémája alapján igazolható. A korábbi évszázadokban az tehette ugyanis lehetővé a politikai és katonai kri-

²² GYÁNI, *A 20. század...*, i. m., 361–362.

²³ *Uo.*, 362–364.

²⁴ Noha Gyáni e tanulmányban az események *hatalom általi* értelmezéseiről nem szól, máshol, más összefüggésben azonban hasonlóról beszél (*mutatis mutandis*, mert ez esetben az adott történelmi „esemény” *valamivel későbbi* értelmezését rekonstruálja): „Az »ötvenhatossá« válás [...] éppúgy azon is múlt, hogy kiről mit tartott a megtorló hatalom, kit hogyan sorolt be a politikai bűnözők lazán meghatározott fogalmi körébe, [nemcsak] azon, hogy ténylegesen mit tett az illető az ominózus hetekben-hónapokban. [...] Valójában mindig a megtorlás (a megtorló apparátus) határozta meg, hogy kik számítanak a Kádár-rendszer szemében ötvenhat bűnbakjainak, akik a forradalmárok szemében értelemszerűen ötvenhat hőseivé léptek elő ezáltal. [...] Nem állítjuk, hogy ezek az utólag megállapított »tények« mind teljes egészében konstrukciók voltak. Kétségtelen viszont, hogy minden, ami végül ellenforradalmi (a másik oldalon állók szemében ellenben forradalmi) tettnek minősült, közvetlenül nem az októberi és novemberi történésekből, hanem az állami terror gyakorlati által az eseményeknek tulajdonított jelentésből adódott.” GYÁNI GÁBOR, *A megtorlás és az emlékezet narratívái* = Gy. G., *Az elveszithető...*, i. m., 308–310. (Kiemelés tőlem.)

²⁵ Gyáni interpretációja szerint nagyon eltérő nem lehet, hiszen, mint fentebb idéztem, a két korszak katasztrófái közötti különbség csak a „méretétől”, „technikai rafináltságától”, s főképp „előre jelezhetetlenségétől” függ. GYÁNI, *A 20. század...*, i. m., 362.

zisek, illetve természeti csapások beillesztését a Rügen fogalma szerinti „normalitásba”, hogy az angliai országos könyörgő napokra kiadott imádságok az ún. deuteronomista teológiai hagyományra építve²⁶ appercipiálták és értelmezték a múlt, illetve saját koruk történéseit.²⁷ Ez az ószövetségi deuteronomiumról elnevezett teológiai irányzat erőteljesen meghatározó volt a középkori, s még inkább a kora újkori Európában, elsősorban a protestáns, de a katolikus értelmezés számára is. Az országos imádságok és az ezt kísérő prédikációk gyakran Jónás vagy Joel könyvére hivatkoztak, a nemzeti bűnök kérdésében pedig a Krónikák második könyvéből idéztek. Ezek alapján úgy vélték, hogy nemcsak az egyének, hanem a közösség gonoszságai, valamint háládatlanságuk is haragra gerjesztik az Urat. Ő e vétkek miatt már itt, a Földön, büntetésből rendel természeti csapásokat, katonai támadásokat, hatalmi elnyomást, valamint a közösséget fenyegető más nyomorúságokat és szenvedéseket.²⁸ Ez azonban azt is jelentette, hogy sokak szerint a katasztrófák a bűnös közösséget az Istenhez való visszatérésre is készíthetik. Úgy fogalmaztak, hogy éppen a krízis idejére rendszeresített imádkozás, a nemzet megalázkodása, a bűnbánat gyakorlása, böjtölés és az ehhez járuló alamizsnálkodás engesztelheti ki az Urat. Ezért a csapásokat az angol imádságmagyarázatok gyakran „mennyei tanítónknak” (*schoolmaster*) nevezték.²⁹

E szemlélet természetesen jól ismert az angol országos imádságtól független nemzetközi kutatások számára is. Kora újkori összefüggésben most csupán azt az adatot emelem ki, hogy a 16. század közepén számos német imádságoskönyv és egyházi rendtartás, részben Luther mintájára, a tematikus imádságok, imaminták között gyakran helyet adott a török elleni imádság típusának (*Türkengebet*). A reformátor nyomán ezekben is sokszor szerepel, hogy a török a mi „Schulmeister”-ünk: megtanít minket visszatérni az Úrhoz. (Az említett angol példa közvetlenül is e lutheránus teológiai gyakorlathoz kapcsolódik.) Az *opera antiturcica* hatalmas korpuszában igen fontos szerepet játszó imaforma leggyakrabban a 79. zsolnárt parafrázálta. Mindennek magyarországi forrásait és németországi összefüggéseit már feltárták. E kutatások szerint a vizsgált szövegek abban a markáns narratívában értelmezik az eseményeket, amely a közösség (mint nemzet, illetve egyház) bűnösségét, illetve az isteni büntetésként kapott szenvedéseket a zsidó nép történetének ószövetségi mintájára beszéli el.³⁰

²⁶ Lásd például Thomas HIEKE, *Hallgatni istenkáromlás volna: A panasz fenomenológiája és teológiája az Ószövetségben*, ford. SZÁNTÓ Tamás, Mérleg, 1999/4, 373–391, 387–388; André LACOCQUE, „*Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engemet?*”, valamint Paul RICOEUR, *A panasz mint ima* = RICOEUR, LACOCQUE, *Bibliai gondolkodás*, ford. ENYEDI Jenő, Bp., Európa, 2003, 311–349, 319; valamint 351–383, 371–372.

²⁷ Vö. pl. DURSTON, *i. m.*, 129.

²⁸ Vö. MEARS, *i. m.*, 48. Például az 1580-as angliai földrengést, vagy a hat évvel későbbi éhínséget úgy értelmezték az ez alkalmakra kiadott imádságok és homíliák, mint a bűneink miatt minket meglátogató Isten büntető kezének beavatkozását, akinek haragját bűnbánattal, imákkal, böjttel és jótékonykodással kell enyhíteniünk. KITCHING, *i. m.*, 244.

²⁹ Vö. KITCHING, *i. m.*, 242.

³⁰ Legátfogóbban lásd IMRE Mihály, „*Magyarország panasz*”: *A Querela Hungariae toposz a XVI–XVII. század irodalmában*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1995 (Csokonai Könyvtár), 98–107, 125–143.

Számos 16. századi szövegtípust érdemes egy ilyen áttekintéshez figyelembe venni. Most csak arra utalok, hogy 1546-ban országgyűlési törvényben is rögzítették, hogy a magyar nemzetet a bűneiért veri haragjában Isten.³¹ A zsidó–magyar parallelizmus jelentős hazai kutatásának nagy része azonban kevésbé számol azzal, hogy ennek a középkori (de főképp a kora újkori protestánsoknál, kisebb részben a katolikusoknál meghatározó) beszédmódnak jelentékeny nemzetközi összefüggései vannak. A külföldi szakirodalom azonban foglalkozott a bűnös, de bűnbánatot gyakorló közösség (nép/nemzet/felekezet) kora újkori értelmezéseinek európai összehasonlító vizsgálatával, így a zsidó–magyar, valamint zsidó–angol, –holland, –hugenotta és –amerikai sorpárhuzamok közötti összefüggésekkel. A kora újkori kálvinista (de a lutheri és más protestáns) szövegek sok hasonlósággal jelenítik meg az alábbiakat: az uralkodók biblikus mitizációját; a protestáns prédikátorok azonosítását az ószövetségi prófétákkal; a saját közösségüket mint a zsidósághoz hasonló választott népet; a közösség bűnösségét és a bűnbánatra intést.³² A kutatás e párhuzamvonást a kora újkori európai és új-angliai reformátusok (különösen az üldözött, fogságban, száműzetésben lévő, háborúságban vagy más nyomorúságban szenvedő közösségek) identitásának egyik legalapvetőbb konstruáló és kifejező elemének látja.³³

Vö. ÓZE Sándor, „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”: Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján, Bp., Magyar Nemzeti Múzeum, 1991 (A Magyar Nemzeti Múzeum művelődéstörténeti kiadványai, 2); DÁVIDHÁZI Péter, *A Hymnus paraklétoszi szerephagyománya* = D. P., *Per passivam resistentiam: Változatok hatalom és írás témájára*, Bp., Argumentum, 1998, 102–123; SZILASI László, *Hajlam a bűnre (A magyar irodalom panaszos alaphangjának retorikai gyökerei a régiségben)* = Sz. L., *A sas és az apró madarak: Balassi Bálint költői nyelvének utóélete a XVII. század első harmadában*, Bp., Balassi (Humanizmus és Reformáció, 30), 2008, 254–264; stb.

³¹ *Magyar Országgyűlési Emlékek*, III, szerk. FRAKNÓI Vilmos, Bp., Magyar Tudományos Akadémia, 1876, 43.

³² Minderről bővebben, a vonatkozó hazai és külföldi szakirodalom számba vételével: FAZAKAS Gergely Tamás, *A kora újkori magyar kálvinizmusról – angolul*, Buksz, 2006/2, 142–152. Újabb változata: *A kora újkori magyar kálvinizmus az angol nyelvű historiográfiában = Egyház és kegyesség a kora újkorban: Kutatástörténeti tanulmányok*, szerk., bev. FAZAKAS GERGELY TAMÁS, CSORBA Dávid, BARÁTH Béla Levente, Debrecen, Harsányi András Alapítvány, 2009 (A Harsányi András Alapítvány kiadványai, 13), 83–112.

³³ Lásd elsősorban Graeme MURDOCK, *Calvinism on the Frontier, 1600–1660: International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford, Clarendon, 2000 (Oxford Historical Monographs), 243–249, 261–267; Uő, *Beyond Calvin: The Intellectual, Political and Cultural World of Europe's Reformed Churches, c. 1540–1620*, Basingstoke, Palgrave, 2004 (European History in Perspective), 54–56, 118–124; Uő, *The Importance of Being Josiah: An Image of Calvinist Identity*, *Sixteenth Century Journal*, 1998, 1043–1059. A protestáns államvallások (Anglia, Németalföld, Svédország) vagy a komoly állami támogatásban részesített felekezetek nemzettudatra gyakorolt hatásáról, illetve az „Izrael metafora” nemzeti identitás megfogalmazásában játszott fontos szerepéről a 17–18. századra vonatkozóan lásd még Pasi IHALAINEN, *Protestant Nations Redefined: Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685–1772*, Leiden–Boston, Brill, 2005. Az ószövetségi alapon értelmezett angol nemzettudat kutatásához lásd a legújabb munkákat, melyek közül az alábbiak a korábbi szakirodalmat is áttekintik: J. C. D. CLARK, *Protestantism, nationalism, and national identity, 1660–1832*, *The Historical Journal*, 2000/1, 249–276; Tony CLAYDON, Ian MCBRIDGE, *The trials of chosen peoples: recent interpretations of protestantism and national identity in Britain and Ireland = Protestantism and National Identity in Britain and Ireland, c.*

E megfontolásokat tekintetbe véve az angliai (és ennek alapján tervezhető más) kutatási programnak érdemes lenne figyelni arra, hogy a kollektív könyörgések, böjtök, bűnbánatok a 20. században miért nem, vagy nem olyan hatékonysággal tudták értelmezni és feldolgozni a katasztrófálisként vagy kritikusként megjelenített eseményeket, mint korábban.³⁴ Pedig legalább a 20. század közepéig megkísérelték fenntartani a politikai, katonai krízisek és természeti csapások e deuteronomista hagyományon alapuló angliai értelmezését, és más országokban is jelen volt ehhez hasonló szemlélet. Ezt a problémát majd alaposabban kell vizsgálni, a 20. századi történéseket (I. és II. világháború, holokauszt, a Gulag stb.) mint a korábbiaktól eltérő kríziseket és katasztrófákat értelmező felfogás számára azonban fontos lehet, hogy a 19–20. századi angliai nemzeti könyörgő napok könyörgéseinek és prédikációinak krízisértelmezései a nemzet bűneiről lassan áthelyezték a hangsúlyt az isteni gondviselésbe vetett hitre.³⁵ Ezek alapján tehát fel kell tenni azt a kérdést is, hogy valóban *csak a 20. századtól kezdve értelmezték-e másként az eseményeket*. Gyáni szövege alapján ugyanis úgy tűnhet, mintha a krízisek és csapások értelmezései a 20. századot megelőzően mindig „törésmentesen” és *egymáshoz hasonló módon* illeszkedtek volna a hagyományba, „az elvárt viselkedési mintákba,”³⁶ a – rüseni értelemben vett – *normális* rendbe. (Ennek árnyalásához lásd alább, a 2. 3. fejezetet!)

Míg tehát Rüsen a *normalizáló és moralizáló történetírást* módosító szándékkal fogalmaz meg egy a „szörnyűségre” is „emlékeztetni” tudó, s ezáltal az *utólagos* feldolgozást segítő narratívát, addig a kollektív bűnbánati és egyéb alkalmak *rögtön reagáló*, szisztematikusan kiépített rendje már a megtörténés idején tudott értelmet adni az „eseményeknek”, a deuteronomista teológia nyelvén elbeszélve a magyarázatot. E nyelv mint „kulturális képesség” úgy tudta megjeleníteni a kríziseket és csapásokat, hogy azok a nép/nemzet bűnössége miatt bekövetkező isteni büntetést elszenvető, de bűnbánata esetén a kegyelemnek köszönhetően megmenekülő közösség koherens egységként öröklődő „narratívá[já]ba illeszt[ődtek]”, „amelyen belül értelmet nyert” mindez. Hiszen „az ilyen narratívában használt jelentésadás mintáit valójában már kidolgozott elemek teszik ki, amelyek előre adva vannak a történelmi kultúrában.”³⁷ Ez a narratíva

1650–c. 1850, ed. Tony CLAYDON, Ian McBRIDGE, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 1–29; stb.

³⁴ A feldolgozás kérdéséhez ebben az összefüggésben lásd: Saul FRIEDLANDER, *Trauma, Transference and „Working Through”*, *History and Memory*, 1992/1, 39–55; Dominick LACAPRA, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore (MD), Johns Hopkins University Press, 2000, passim.

³⁵ Vö. MEARS, *i. m.*, 50–51; WILLIAMSON, *i. m.*, passim.

³⁶ GYÁNI, *A 20. század...*, *i. m.*, 362.

³⁷ Lásd RÜSEN, *i. m.*, 1–2, 14–16. Vö. még Hargittay Emil megjegyzésével, aki több regiszter és műfaj összefüggésére utalva emlékeztet arra, hogy „már közhelynek számít annak a ténynek a hangoztatása, hogy a Biblia a régi magyar szövegekben *nyelvként* funkcionál”. HARGITTAY Emil, *A biblikus mitizáció a 17. századi magyar költészetben = A magyar művelődés és a kereszténység*, szerk. JANKOVICS József, MONOK István, NYERGES Judit, Bp.–Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság – Scriptorum, 1998, 731.

pedig éppen nem megbontja a közösség identitását,³⁸ hanem az önazonosság szerves meghatározója lehet.

A politikai, katonai kríziseknek, természeti csapásoknak a feldolgozás hagyományába történő illesztése (a deuteronomista alapú kollektív bűnbánati alkalmak, böjtek stb. rendje) tehát lehetővé teszi, hogy a katasztrófális események ne csak utólag, egy „retraumatizációs” folyamat eredményeként értelmeződhessenek „a kivétel normalitása”³⁹ felől, hanem folyamatosan megtörténhessen az „események” elbeszélése, hogy azok könnyebben válhassanak tapasztalattá.⁴⁰ Úgy tűnik tehát, hogy a közös nemzeti alkalmak e precíz rendszere azt teszi lehetővé, hogy az „események” appercipiálása és átélése, valamint feldolgozása kontinuos legyen, sose kerüljön egymástól időben távolra a kritikus esemény átélése, illetve tudatosítása, reflexiója. Így a Cathy Caruth pszichológizáló felfogása szerinti „kulturális trauma” élményét alapvetően meghatározó (a szerző által Freudtól eredeztetett, ám Wulf Kansteiner értelmezése szerint Caruthnál inkább Lyotardra visszavezethető) *látencia*⁴¹ nem következik be, nincs lappangási időszak.

A krízisek és katasztrófák megtörténtével kezdődő, azonnali értelmezéseknek *közönhető* feldolgozási folyamat minden bizonnyal nem a modern, pszichoanalitikus megközelítésekhez hasonló, terápiás tapasztalatokon alapuló *törekvés* volt a kora újkorban. Az angliai (és más európai) nemzeti istentiszteleti alkalmak és országos könyörgések precíz rendjének, illetve a deuteronomista narratíva következetes alkalmazásának vizsgálata, az *e rendszerre*, illetve *nyelvre* tett korabeli reflexiók számba vétele azonban megkísérelhetné feltárni, hogy miképpen alakult ki ez a valószínűleg eredményes, a „traumatizálódás” elkerülését segítő szisztéma. Egy ilyen vizsgálat megóvhatna egyrészt a pszichoanalízis tapasztalataira hagyatkozó traumaelméleteknek a modernitás előttre vonatkoztatott átgondolatlan applikációitól, másrészt árnyalni tudná a durhami kutatási projekt megközelítéseit.

Ehhez most csupán azt vetem fel, hogy ha a modernitás előtt esetleg lett is volna némi tudatosság a kritikus események folyamatos, a látenciát elkerülni vágyó feldolgozásában, akkor is figyelembe kell venni egyéb szempontokat. Így például különösen a király által a krízisek idején hirdetett országos alkalmaknak és az ezeken használt imád-

³⁸ Vö. KISANTAL Tamás, *Túlélő történetek: Ábrázolásmód és történetiség a holokauszt művészetében*, Bp., Kijárat, 2009, 35.

³⁹ A fogalmakat lásd RÜSEN, *i. m.*, 15.

⁴⁰ Pintér Judit Nóra írása az egyéni traumát az élmény (mint még kavargó eleveenségében jelen lévő, jelentés nélküli, friss esemény) és a tapasztalat (mint már – legalább részben – megértett, feldolgozott élmény) viszonylatában kísérli meg elhelyezni. Azt vizsgálja, hogy „a traumatikus történés képes-e betagozódni a szubjektumnak a tapasztalatiból építkező narratív identitásába, azaz képes-e a trauma tapasztalattá válni”. PINTÉR Judit Nóra, *Trauma, változás, tapasztalat*, Aspecto, 2008/1, 65–76.

⁴¹ CARUTH, *Unclaimed Experience...*, *i. m.*, passim, de lásd főképpen a bevezetőt. A kulturális trauma konstrukcióját bíráló Kansteiner tehát nem magát a Caruth-féle látencia fogalmat bírálja, hanem Freud helyett Jean-François LYOTARD *Heidegger and „the Jews”* című munkájának felfogásához (Minneapolis [MN], University of Minnesota Press, 1990, 15–17) vezeti azt vissza (KANSTEINER, *i. m.*, 26).

ságoknak rendkívül fontos (és *tudatosított*) szerepe volt az *uralkodói önreprezentációban*. I. Erzsébet halála után komoly célja volt a trónra lépő skóciai Stuartoknak, így I. Jakabnak (1603–1625) és utódának, I. Károlynak (1625–1649) az új dinasztia elfogadtatása. Ennek a polgárháború idején újra jelentősége lett. Ezért a hivatalos imádságok királyi közreműködéssel vagy jóváhagyással készültek, s az uralkodó politikáját támogató prédikációk írását is ösztönözte. E szövegeknek jó és kiegyensúlyozott királyként kellett őt megjeleníteniük, sőt olyan imádságok is születtek, amelyek szakrális is hatalmáról is beszéltek, s már-már azt sugallták, hogy ő a közvetítő Isten és a laikus nép között.⁴²

Mindezt figyelembe véve, a kulturális trauma kutatásának Gyáni által is összefoglalt és alaposan mérlegelt következtetései alapján úgy látom, hogy a nemzeti imaalkalmak elrendelésének és a „hagyományába történő illesztésben” tapasztalható „töréseknek”⁴³ háromféle, szorosan összefüggő oka lehetett. Ezeket az alábbiakban tekintem át, a magyarázó példákat a durhami kutatásból, illetve néhány saját vizsgálatból véve.

1. A krízisek szándékos elfedése

Volt olyan eset, amikor a hatalom valamilyen krízist, politikai vagy természeti „eseményt” elfedett alattvalói elől, nem akarta észrevétni velük, s nem tette lehetővé, hogy megtörténjen a feldolgozás. Ezt úgy érte el, hogy nem adott ki az eseményt értelmező imádságot, nem szorgalmazott országos vagy regionális könyörgő napot, amelyek pedig éppen azt szolgálták volna, hogy az egyes események a megszokott krízisek rendjében legyenek elhelyezhetőek. Az volt ugyanis az érdeke, hogy az alattvalók ne reflektáljanak kollektív bűnbánat, böjt és hasonlók gyakorlásával valamire, amire – a korábbi értelmezések alapján – szükség lett volna.

A 16–17. századi járványok idején, de sokszor más kritikus alkalmakkor, akár például a külföldi hitsorsosok üldözése idején is, az évszázadok óta hagyományos szerdai nap volt kijelölve a böjtölésre, amit mindenkinek gyakorolnia kellett a gyermekek, a legidősebbek és a betegek kivételével. A böjti napok célja az volt, hogy a közösség alázkodjon meg, mert a korabeli felfogás szerint ez volt a feltétele annak, hogy a nemzet megbánhassa bűneit, és hitében, erkölceiben megújuljon. A 16. század végétől a puritánok nemcsak a hivatalosan előírt közböjtök alkalmának voltak lelkes gyakorlói (a szabályosnál órákkal hosszabb liturgiákat tartottak), hanem sokszor a hatalom felszólításától függetlenül is szerveztek ilyen alkalmakat, főképp azokon a vidékeken, ahol nagyobb befolyásuk volt. Kialakították a kollektív böjti napok precíz rendjét: prédikáció, imádság és zoltáréneklés a templomban, s az alkalmat gyakran zárta egy egyszerű, közös,

⁴² Lásd ehhez E. Skerpan WHEELRE, *Eikon Basilike and the rhetoric of self-representation = The Royal Image: Representations of Charles I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 122–140; Kevin SHARPE, *Image wars: Promoting kings and Commonwealths in England, 1603–1660*, New Haven–London, Yale University Press, 2010, *Introduction*, valamint 35–38, 281–303.

⁴³ A kifejezések: GYÁNI, *A 20. század...*, i. m., 362.

esti étkezés, valamint adomány gyűjtése. Amikor azonban I. Erzsébet királynő és püspökei felfigyeltek az ilyen alkalmakra, büntetni kezdték a résztvevőket.⁴⁴

I. Jakab, majd különösen utóda, I. Károly idején szintén a puritánusok voltak a király által hirdetett böjtök legpontosabb betartói. Főképpen azt követően, hogy 1625-ben kitört a pestis, valamint háború kezdődött a spanyolokkal, ezért Károly kiadott és a parlamenttel is jóváhagyatott proklamációkban hirdetett ilyen alkalmakat. Mivel a puritánusok ekkoriban is kezdeményezték további böjti alkalmak tartását, a hatalom az 1620-as évek végén újra harcot kezdett ezek ellen, ugyanis William Laud érsek felforgató veszélyt látott a gyakorlatukban. Ettől kezdve megint csak a király által vagy az ő beleegyezésével hirdetett közböjtöket engedélyezték. A számukat csökkentették, a rendjüket szigorúan szabályozták. Kötelezték a híveket, hogy a saját egyházközségükbe menjenek ezekre az alkalmakra (s ne valamely híres puritánus lelkészt hallgassanak). A puritánusok ekkoriban is gyakran az engedélyezettnél hosszabb, több és más prédikációkat, imádságokat mondtak, időnként az uralkodóval szembeni politikai kritikát is megfogalmazva, sőt a hatalom bűneit a pestis okaként számon tartva.⁴⁵

Az uralkodó tiltotta a csapások elhárításáért spontán megszervezett alkalmakat, mivel azt a veszélyt látta bennük, hogy a puritánusok a bajok okaként a király és a kormányzat „bűneit” fogják sorolni, és lelkészeik akár lázadást is szíthatnak. Bár volt ennek a félelemnek alapja, még érdekesebb az, hogy miután a puritánusok (Cromwellék) kerültek hatalomra, ugyanígy rettegték – főképp 1649. január 30-át, I. Károly lefejezését követően – az országos könyörgő és közböjti napokon a királpárti veszély miatt: attól féltek, hogy a monarchiát támogató papok az új hatalom elleni megmozdulásra használják az országos alkalmakat. Ennek is volt némi alapja, hiszen valóban szerveztek királpárti böjtnapot, amikor az emigráns Stuart (a későbbi II.) Károlyért könyörögtek. Ezért a protektorátus idején a parlament szintén betiltotta a közböjtöt egy időre.⁴⁶

A kora újkorban tehát többször előfordult, hogy a katasztrófát nem (vagy nem kizárólag) isteni csapásként, a közösséget ért büntetésként értelmezték, így az sem volt sokszor egyértelmű, hogy a bűnt „mi”, az egész közösség követte-e el, vagy csak egy része (például a főurak, a katolikusok/protestánsok stb.). Kérdéses volt tehát, hogy a bűnhődés és a bűnbánat valóban az egész közösségre tartozik-e, vagy csak egy részére, továbbá – legalább részben – konkrét személyi felelősség is terhel-e valakit, valakiket.

⁴⁴ DURSTON, *i. m.*, 129–130. A 16. századi böjtöléshez lásd még Richard L. GRAVES, *Society and Religion in Elizabethan England*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 1981, 490–499; Tom WEBSTER, *Godly Clergy in Early Stuart England: The Caroline Puritan Movement c. 1620–1643*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 (Cambridge Studies in Early Modern British History), 60–74; Steve HINDLE, *Dearth, Fasting and Alms: The Campaign for General Hospitality in Late Elizabethan England*, Past and Present, 2001/August, 44–86; Alec RYRIE, *The Reinvention of Devotion in the British Reformations = Revival and Resurgence in Christian History*, ed. Kate COOPER, Jeremy GREGORY, Woodbridge, The Boydell Press, 2008 (Studies in Church History, 44), 87–105, 102–105.

⁴⁵ DURSTON, *i. m.*, 130–131.

⁴⁶ *Uo.*, 133–134, 142–144.

Egy magyarországi példát is említék: az erdélyi hadsereg 1657. nyári, katasztrofális lengyelországi vereségének és pusztulásának, majd a sokezres haderő Krím-félszigetre való hurcolásának, valamint az ezt követő erdélyi török-, tatár- és lengyelbetöréseknek és hatalmas pusztításoknak az okait firtatva a II. Rákóczi Györggyel szembehelyezkedő új hatalom és propagandája a fejedelem nyakába varrta a felelősséget. A társadalmat különösen a hadsereg kiváltásának elodázása zaklatta fel, s ezért komoly nyomást is gyakoroltak a fejedelemre – hosszú ideig hiába.⁴⁷ Ráadásul maga a fejedelem és köre sem szorgalmazott kollektív bűnbánatot, így a tragédiák központilag irányított feldolgozása el is maradt.⁴⁸ Viszont számos korabeli imádság, illetve vers és egyéb szöveg erősen hangsúlyozta a közösség bűnösségét, kollektív bűnbánatot is vállalva, többük még a fejedelmet is fölmentve.⁴⁹

A fentiek alapján megállapítható, hogy az uralkodó sokszor azért akarta meghíúsítani, befolyásolni az alattvalók által krízisként appercipiált „események” ekként történő értelmezését, hogy a hagyományos narratívában a közösségnek tulajdonított bűnök mellett ne lehessen a felelősséget a hatalomban is keresni.

2. A krízisek versengő értelmezései

Politikai, vallási és egyéb érdekek, megfontolások, feszültségek, illetve különbözőségek miatt a hatalom nem akarta vagy nem tudta mindenki számára elérhetővé tenni a krízisek feldolgozásának lehetőségét. Ez azt jelenti, hogy vagy szándékosan csupán egy szűkebb kör, saját hívei, követői számára írt elő bizonyos alkalmakat (kollektív bűnbánat tartása, böjt, hálaadás stb.); vagy csupán a társadalom, az alattvalók egy részét volt képes involválni bizonyos speciális közösségi alkalmakon történő részvételbe, mert csak ők tudták affirmálni és interiorizálni a krízisek *hatalom szerinti* értelmezését. Az ilyen alkalmakkal szemben azonban a kisebbségben lévő fél – akár mint másik hatalmi központ, akár a krízist átélő vagy intenzívebben átélő közösség nevében – ugyancsak szervezhetett hasonlókat: a hatalométól eltérő értelmezéssel.⁵⁰

⁴⁷ Lásd ehhez LUKÁCS Zs. Tibor, *A korabeli propaganda és II. Rákóczi György megítélése*, Aetas, 1995/1–2, 68–93, főképp 81–82.

⁴⁸ „Nem minden szervezés és előkészítés nélkül az országgyűlésre gyászruhás nemesasszonyok vonultak fel, hogy ezzel a szimbolikus akttal is nyomatékot adjanak kívánságaiknak. [...] A nemesasszonyoknak ezt a tüntetését [...] szinte az összes visszaemlékezés feljegyezi.” *Uo.*, 81. Az egyik legfontosabb emlékezés erről: „Az ország szamosújvári gyűlésén a sok kesergő édes anyák és rabságban lévő férjeket nagy zokogással sirató, fekete gyászba öltözött úri, fő és nemes rendek, becsületes asszonyállatok keserves siránkozások[kal], szerelmes magzatjoknak, jámbor férjeknek szabadítás[ára]” kérlelték a fejedelmet és az országgyűlést. SZALÁRDI János *Síralmas magyar krónikája*, Bp., Magyar Helikon, 1980 (Bibliotheca Historica), 389.

⁴⁹ Bővebben lásd FAZAKAS Gergely Tamás, *Bűnös-e a fejedelem?: Imádságok és versek az 1657 utáni Rákóczi-propaganda kontextusában* = „A szerencsének elegyes forgása”: *II. Rákóczi György és kora*, szerk. KÁRMÁN Gábor, SZABÓ András Péter, Bp., L'Harmattan, 2009, 425–449.

⁵⁰ Hasonló ehhez Gyáni Gábor megfogalmazása a II. világháború hírhedt jedwabnei mézárásával kapcsolatban: „Újabb vizsgálati szempontként merült fel az is, hogy milyen a hivatalos, a fentről (a hatalom, a média, az értelmiség által) szorgalmazott, a hatalommal bírók által formált emlékezet viszonya a traumatikus

A politikai és katonai krízisek, illetve természeti csapások versengő interpretációját (sokszor két hatalmi központ egymással szemben álló értelmezéseit) az alábbiakban három pontban tárgyalom. Elsőként arról szólok, hogy bizonyos „eseményeket” teljesen eltérő módon ítélték meg a különböző hatalmi érdekek, felekezeti és egyéb elfoglaltságok miatt, ezt követően a polgárháború mindkét nézőpont által *egyformán* kritikusnak tartott időszakból származó *másként* értelmezésre utalok, harmadszor pedig a deuteronomista felfogáson túli okok szerepét említem.

(2. 1.) A hatalom szerint hálaadási alkalmat igénylő „eseményeket” az alattvalók legalább egy része nem ekként értelmezte, akár egy markánsabban körülírható másodlagos hatalmi központhoz tartoztak, mint a puritánusok a polgárháború idején, akár a 16. század második felétől erősebben elnyomott katolikus közösséghez. A hatalom azonban mindenki számára azt írta elő, hogy örömmel és hálaadással emlékezzenek meg bizonyos eseményekre. 1576. november 17-én, I. Erzsébet királynő trónra lépésének tizennyolcadik évfordulóján vezették be, hogy ezt az eseményt minden évben minden alattvalónak meg kell ünnepelnie. Az uralkodói jubileumok (mint az uralkodói reprezentáció – a királyi temetések mellett – kiemelt eseményei) nagyon fontosak voltak a 17. században,⁵¹ majd a későbbiekben is,⁵² nem csupán Angliában.

A mindenki számára kötelező, más jellegű hálaadási emléknapiak is a 17. században terjedtek el. Ugyanis az uralkodói jubileumoknál is nagyobb feszültséget okoztak az egységes angol, majd főképp brit „nemzeti” identitás hatalmi szóval történő kialakítási kísérleteiben az olyan eseményekért történő hálaadások, mint például az évenkénti megemlékezés a katolikus Guy Fawkes 1605. november 5-én a protestáns uralkodó és parlament ellen tervezett merényletkísérletének megghiúsulására (*Gunpowder Plot*). A hatalom akarata szerint országos hálaadással kellett ezt a napot ünnepelni, a kezdetektől (ma is) nagy látványossággal közepette: tűzijátékkal, a 17. század utolsó évtizedeiben a pápát és az ördögöket, később a merénylőt és katolikus társait reprezentáló bábuk (*effigies*) elégetésével, illetve a folyamatos emlékeztetéssel a katolikus bálványozás visszaszorítására.⁵³ Mindez a rejtőzködő angol katolikusok (*rekuzánsok*) számára identitásválságot és egy korábbi történeti esemény feldolgozhatatlanságát eredményezhette. Ennek történetét tehát érdemes lenne mint „traumatizáló emléket” megvizsgálni a későbbiekben, immár nem csupán a többségi társadalom szempontjából.

A merényletkísérlet *mainstream* értelmezése ugyanis a következőképpen jele-

eseményt közvetlenül átélő emberek (közösségek) ún. népi (»vernacular«) emlékezetéhez.” GYÁNI Gábor, *Emlékezet és felejtés mint (politikai) stratégia* = Gy. G., *Az elveszített...*, i. m., 323.

⁵¹ David CRESSY, *Bonfires and Bells: National Memory and Protestant Calendar in Elizabethan and Stuart England*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1989, 50–66.

⁵² Például Viktória királynő (1837–1901) uralkodásának jubileumi hálaadásai, lásd WILLIAMSON, i. m., 152, 170, 174.

⁵³ CRESSY, *Bonfires...*, i. m., passim; Uő, *The Fifth of November Remembered = Myths of the English*, ed. Roy PORTER, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 81–83.

nik meg például Lewis Baylynek (1565–1631), I. Jakab király udvari lelkészének, Bangor anglikán püspökének *Practice of piety* című, először 1612-ben, majd a 18. század közepéig több mint 100 angol nyelvű kiadásban megjelent, imákat, elmélkedéseket, tanításokat tartalmazó életvezetési kézikönyvében (*conduct book*). A szöveget Medgyesi Pál fordításában idézem:⁵⁴ „Sz. András havának-is [november] ötödik napja ugyan ezenektül [az angoloktól] ilyen Idnep gyanánt tartatik, mellyen háládatos emlékezetet tésznek arról, hogy Isten mind Királyokat [azaz: Királyukat] s-mind penig az egész Országának színét, a’ Pápistáknak edgykori puszkapor-béli álnoc Practicajoktól meg-szabadította. Ez illetén Idnepeknek meg-idlése, áll a’ megtapasztalt kiváltképpen-való jó tétéménnek Lelki Soltároc, szivbéli tapsolások, istenes vendégségek ételnek itálnak költsönös osztogatási, és a’ Szegényeknek segítségek által-való háládatos emlékezetiben.” „*Mitsoda Lelki-ismérettel tarthattják hát a’ Pápisták Garnét Uramat*⁵⁵ *Mártyrnak*, holott tulaydon maga lelki-isméretinek kisztetéséből meg-vallotta hogy Támadás indításáért, nem Religiojáért szenvedett ő halált? *De ha ez illetén Puska-por Euangeliumu Papok-is Mártyrok; én tsudáalom ki leszen Hohér?* Ha ezek a’ Szentek, kitsodák Schitak? s-kitsodák Hannibáltok [értsd: kannibálok], ha ezek-is Catholicusok? De ezt ebben hagyván, ha ök fertelmessek akarnak lenni, maradgyanak fertelmességekben: Mi (kiknek hivségünkre bizta Isten az Igaz Hitet mint valami drágalátos le-töt jószágot) könyörögjünk ö Felségének hog’ szent életet engedgyen élnünk [...]”⁵⁶

A cromwelli protektorátust követően II. Károly (1660–1685) úgy is kifejezte a monarchia restaurációját, hogy elrendelte a következőket. Egyrészt azt, hogy alattvalói minden évben országos gyásszal emlékezzenek apja, I. Károly 1649. január 30-i kivégzésére. Másrészt azt is előírta, hogy évenkénti nemzeti istentiszteletek keretében, hálaadással emlékezzenek a saját hatalmi berendezkedése alapját jelentő londoni visszatérésére és egyben születésnapjára (május 29.). A király a polgárháború idején eltörölt rendszeres kollektív böjti alkalmak rendjét is visszaállította. E gesztusaival a puritánusokat, illetve azok szélsősegebb irányzatait zárta ki a közösségi értelmezésből, az anglikán egyházhoz, illetve a nemzethez tartozás akadálytalan vállalásából.⁵⁷ (Az „esemény” feldolgozási lehetőségének 11 évi elfojtása, a hosszú lappangás indokolhatja Peter L. Rudnytsky értelmezését, amely szerint e gyilkosságot „nem egyszerűen a királypártiak, hanem az egész angol társadalom is traumaként élte meg. Sőt, mint bűnös cselekedetet, a hanyatlás paradigmájához kötötték, így ötvözve vallási és politikai diskurzusokat.”⁵⁸)

⁵⁴ A könyvet sok nyelvre (német, francia, cseh, welsch stb.) lefordították és sokszor kiadták. Magyarul először 1636-ban jelent meg, 1678-ig összesen hét alkalommal.

⁵⁵ Henry Garnet (1555–1606) Guy Fawkes egyik, szintén katolikus társa.

⁵⁶ MEDGYESI Pál, *Praxis Pietatis Az az: Keresztjén embert, Isten tettzése szerént való járásra oktato Kegyesseg gyakorlas. [...]*, Várad, Szenci Kertész Ábrahám, 1643 (RMNy 2042), 586, 871–872. (Kiemelés tőlem. Az 1643-as, ötödik kiadás a legalaposabban javított, Medgyesi által követendőnek tartott edíció, ezért idéztem ebből.)

⁵⁷ DURSTON, *i. m.*, 145–146.

⁵⁸ Peter L. RUDNYTSKY, *Dissociation and Decapitation = Trauma and Transformation: The Political*

A fenti példákat figyelembe véve tehát egyrészt az a kérdés, hogy mennyire érezték kényszernek a hívek a speciális könyörgési alkalmakon történő részvételt és a könyörgések elmondását, a közböjt megtartását. Az alattvalók bizonyos csoportjait ugyanis (történelmi helyzettől függően például a puritánusokat, a konformista anglikánokat, illetve a katolikusokat) talán nem is lehetett mindig könnyen (legalábbis őszinte, illetve kitartó) kollektív könyörgésre, szenvedőkkel együttérzésre és értük imádkozásra bírni. Olyankor például, ha a veszély csupán közvetlenül magát az uralkodót, illetve családját érte (betegség, gyermekszülés stb.), vagy egy másik politikai irányultságú, kegyességi beállítottságú várost, vagy egyszerűen a könyörgésre szólítottaktól távol élőket ért csapásról volt szó. Fontos lenne tudni azt is, hogy milyen különbségek voltak e tekintetben is például London, más nagyobb városok, a központoktól távolabbi, illetve a kisebb települések között.

Szélsőséges esetben a hagyományos, bibliai alapú közösségi narratívák alkalmazási lehetőségeinek egységesített kényszere akár „nyelvvesztést” is eredményezhetett az együtt mondást valamiért vállalni képtelen közösség számára. Abban az értelemben, hogy számukra nem mindig volt lehetséges bizonyos szenvedéseket appercipálni vagy ugyanúgy értelmezni, mint a többségnek/hatalomnak stb. Így egyes krízisként vagy katasztrófaként átélt események – értelmezési kódok híján vagy az ezektől való megfosztás miatt – akár abnormális emlékezeti formában is lappanghattak a közösség (egy része) számára. (Eltérően például a 17. század elejéig visszavezethető új-angliai speciális hálaadási napok hagyományától, amelyek valóban az egész közösség számára szolgáltak identitáskonstruáló erővel, s mindenkit be tudtak vonni az esemény egységes értelmezésébe, illetve az erre való megemlékezésbe. Ilyen különösen az azóta is folyamatosan – minden év novemberének negyedik csütörtökén – ünnepezt hálaadás alkalmá, amelyen az őslakó indiánok segítségére is emlékeznek.⁵⁹)

A sokféle vallású és kegyességű, illetve soknemzetiségű Brit-szigeteken tehát igen ambivalens volt a különböző felekezetek hozzáállása az államilag elrendelt nemzeti (illetve anglikán) hálaadási napokhoz. A vallási tolerancia 19. századi előttérbe kerülésével már sokan hivatkoztak is arra, hogy ezek az emléknapiak meglehetősen anakronisztikusak, főképpen a katolikusokkal, illetve a puritánusokkal szembeni agresszív nyelvezetük miatt. Ezért 1859-ben hivatalosan megszüntették a fent említett eseményekre történő emlékezés állami alkalmait. A hagyomány azonban azóta is fenn tartja ezek egy részét, lényegében félhivatalos formában.⁶⁰

Progress of John Bunyan, ed. Vera J. CAMDEN, Stanford, Stanford University Press, 2008, 33–34.

⁵⁹ Vö. Kristina BROSS, *Dry bones and Indian sermons: praying Indians and colonial American identity*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2004.

⁶⁰ Lásd ehhez WILLIAMSON, *i. m.*, 161–164, 168–170. A korábbi időszakhoz vö. KITCHING, *i. m.*, 248; DURSTON, *i. m.*, 144.

(2. 2.) A második példában arra utalok, hogy az angol polgárháború idején, miután a parlamentáriusok és a puritánusok katonailag és közigazgatásilag megerősödtek, a királyi hatalmi központtól függetlenül ők is tudtak kollektív böjti alkalmakat hirdetni és tartani. A királypárti hatalmi rend, illetve az őket támogató lelkészek ideológiai alapon hátrították el a puritánusoknak a rendszeresen tartandó kollektív böjtök iránti lelkesedését, illetve gyakran komoly ellenállásba ütközött a puritánus lelkészek által hangsúlyozott rigorózus önvizsgálatok rendje. Sok megyében pedig, ahogy arról számos lelkész panaszkodott, nem tartották be a böjtölést, vagy éppen az pusztá formalitássá vált. I. Károly 1643 októberében el is törölte a „képmutató, a birodalom ellen felforgató” rendszeres, a puritánusok által viszont előszeretettel gyakorolt havi szerdai közböjtöt, és helyette a királyhoz hűségesek számára minden hónap második péntekjére hirdetett ilyet. A parlament azonban meghagyta a hagyományos böjti napot, és mivel a puritánusok pontosan megtartották ezeket, sőt speciális böjti napokat is szerveztek, a kétféle típusú alkalom, illetve az események élesen elkülönülő kétféle értelmezése párhuzamosan futott az egész polgárháború idején. A nagyobb csaták előtt, valamint ezeket követően, a győzelem vagy vereség függvényében mindkét fél hirdetett közböjtöt, könyörgő, illetve hálaadó vagy bűnbánó alkalmakat, amelyeken a saját és a nemzet bűneinek megbánására inspirálták a híveket.

1643-ban egyszerre két könyvet is kiadtak, melyek a rendszeres közböjtöket értelmezték. A királypárti munka Oxfordban jelent meg (*A Forme of Common Prayers to be used upon the soleme fast*), és az ószövetségi politikai vezetők, királyok (Mózes, Dávid) elleni lázadásokat tárgyalta elítélőleg, valamint a király biztonságáért írott imádságot közölt. Ugyanígy a puritánusok nevében William Spurstowe írt egy könyvet a kollektív böjtölés rendjéről, illetve rendszerességének fontosságáról (*England's Patterne and Duty in Its Monthly Fasts*), mely Londonban látott napvilágot. E munka szerint a bűnbánat és alázatosság fontos segítője a sírás. Ennek típusait alaposan részletezte, jelezve, hogy annak, akinek nehezebb esik ez a „közsírás”, lehetségesek a jajkiáltások és sóhajok is, mert Isten a „belső könnyeket” (*inward tears*) is elfogadja.⁶¹

Ehhez az imához hasonlóan számos, a kollektív bűnbánatra és böjtre felhívó szöveg, az ilyen alkalmakra kiadott imádság és prédikáció tematizálta a könnyezést, valamint alkotta meg és hagyományozta tovább e szövegekben a kritikus vagy katasztrofális helyzetben megszólaló közösség egyszerre panaszos és bűnbánó sírásának nyelvét, a siralom retorikáját. A bemutatott angol projekt résztvevői ugyan nem kapcsolódnak a kollektív sírással foglalkozó kulturális és történeti antropológiai vizsgálatokhoz, ám ezek eredményeit mindenképpen érdemes figyelembe venni. A szűkebb és tágabb közösségeket vizsgáló kutatások legtöbbször kiindulópontja szerint ugyanis a különböző vallásos gesztusok, így a sírás, könnyezés is nem *spontán* „érzelmi” megnyilvánulásként értelmezendő. (Az *érzelmek* a kora újkori szóhasználat szerint: szenvedélyek és affektu-

⁶¹ DURSTON, *i. m.*, 135–136; SHARPE, *i. m.*, 323–325.

sok; *passiones animi* és *affectus animi*).⁶² Sokkal inkább olyan – főképp, de nem kizárólag – közösségi viselkedés, amely kulturális, társadalmi, vallási stb. kontextustól függ, tanult, és sok esetben formalizált, illetve ritualizált cselekvés.⁶³

E kutatások egyrészt azt mutatják, hogy – például vallásos célok miatt – a sírást is el lehet sajátíttatni a közösséggel, gerjeszteni lehet (*to provoke*), másrészt e gesztus gyakorlásával lehet felindítani az affektusokat. Vagyis – nem számítva ide a szem fiziológiás reakcióit – a sírás nem egyszerűen „igazi” érzéseket fejez ki. A könnyek hullatásának vagy visszatartásának funkcióját és jelentését inkább az adott helyzet, a jellemző kulturális elvárások, társadalmi rétegek és nemek, értékrendszerek, vallási és etnográfiai jellemzők, politikai és hatalmi struktúrák, mítoszok és népmesék, képzőművészeti, irodalmi és színpadi alkotások összefüggésében lehet értelmezni. Ezek alakítják és szabályozzák az érzelmi megnyilvánulásokat. A könnyhullatás performatív aktusai különböző közösségi és személyes célokat szolgálhatnak, a társadalmi szerepek létrehozásával, az érzelmek megnyilvánulásának előírásával befolyásolva az adott időszak társadalmi kapcsolatait és hatalmi-függőségi rendszereit.⁶⁴ A kulturális trauma pszichológizáló kutatásai felől azért érdekesek ezek a szempontok, mert a Freudra alapuló koncepció szerint a közösséget sirató gyásznak nyilvános, ritualizált reprezentációja teszi lehetővé az egyéni és kulturális trauma hatékony feldolgozását; megakadályozza a hallgatást és segíti az elbeszélést, hogy az elfojtás ne válthasson ki hosszantartó és diszfunkcionális emocionális reakciókat a túlélő közösségből.⁶⁵

Több 15–16. századi francia, spanyol és olasz példa szerint ugyanis az emberek valamely közösségének elsősorban bünbánati célú megsiratását (*provoked weeping*) a politikai és vallási hatalom (a 16. században gyakran a jezsuiták) látványos vallásos alkalmak megrendezésével érte el. Krízisek, például járványok vagy aszály idején, illetve a nagyböjti és főképp nagyheti időszakban különböző flagelláns processziókat tartottak, csontokat zörgettek, a nyakakba köteleket akasztottak, egy-egy szentképet gyászba öl-

⁶² Susan C. KARANT-NUNN, *The Reformation of Feeling: Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2010, 11–12. Magyarul lásd erről legújabban: LACZHÁZI Gyula, *Hősi szenvedélyek: A heroizmus és a szenvedélyek megjelenítése a XVII. századi magyar epikus költészetben*, Bp., ELTE BRK Régi Magyar Irodalom Tanszék, 2009 (Arianna könyvek, 1), 9–70; TASI Réka, *Az isteni szó barokk sáfárai*, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2009 (Csokonai Könyvtár, 45), 142–187.

⁶³ Klasszikus kulturális antropológiai kutatások a sírást mint formális, rituális cselekvést vizsgálták az Andaman-szigetek lakói, a tapirapa indiánok, valamint Dél-Olaszország kultúrájában. (A közösségi sírást nemcsak például szomorúság, gyász alkalmakor, hanem bizonyos kulturális kontextusban akár két személy találkozásakor is gyakorolják.) Ezeket hivatkozva és összefoglalja: William A. CHRISTIAN, *Provoked Religious Weeping in Early Modern Spain = Religion and Emotion: Approaches and Interpretations*, ed. John CORRIGAN, Oxford, Oxford University Press, 2004, 33–50, 34; Gary L. EBERSOLE, *The Function of Ritual Weeping Revisited: Affective Expression and Moral Discourse = Uo.*, 185–222, 187.

⁶⁴ EBERSOLE, *i. m.*, 186–187, 199.

⁶⁵ Sigmund FREUD, *Emlékezés, ismétlés, átdolgozás*, ford. GÁBOR Ida = S. F., *Válogatás az életműből*, vál., szerk., jegyz. ERŐS Ferenc, Bp., Európa, 2003, 389–397. Hivatkozva és a fenti összefüggésben értelmezi: VIRÁGH, *i. m.*, 170.

töztettek, illetve minderről prédikáltak, így elérték, hogy a köznép együtt zokogjon bűnein. Ezek a közös sírások tehát az együttes bűnbánatot jelenítették meg, reménykedve a megbocsátó isteni kegyelemben. (A könnyek erejének bizonyításához, közösségi szempontból is, gyakran hivatkoztak Ezékiásnak az Ézsaiás 38, 4-ben leírt, meghallgatásra talált könyörgő sírására.)⁶⁶

A közvetlenül a (nemzetet, nemességet, felekezetet, várost stb. reprezentáló) közösséggel együtt gyakorolt, vagy a különféle imádságok szövegében – legalább retorikailag – ekként megjelenített sírás hagyományos nyelve tehát azt teszi lehetővé, hogy ott is megvalósulhasson a kollektív panasz, bűnbánat és könyörgés, ahol az angol szisztémához képest kevésbé pontosan kidolgozott rendszere van ezeknek az alkalmaknak.

(2. 3.) A fentiekkel részben összefügg annak vizsgálata, amikor a krízisek értelmezése nem egyszerűen hatalom-, érdek- vagy felekezeti függő, hanem más tényezők is befolyásolják.

Az 1830-as, 40-es években ugyan több járványt és éhínséget jegyeztek föl, mint korábban, amire a politikai és egyházi vezetésnek válaszolnia kellett, hogy értelmezze a helyzetet és megakadályozza a pánikot, reményt nyújtson és lehetővé tegye a zavartottság megszűnését. A durhami projekt vezetője azonban további kutatást lát szükségesnek abban az ügyben, hogy miért nőtt meg ekkortól kezdve (az előző században lecsökkent) nemzeti istentiszteletek száma. Ugyanis egyelőre kevés, a döntések hátterét magyarázó adat áll rendelkezésre.⁶⁷

A közösségi könyörgési alkalmak előírását a 18. század végét követően – részben a reformáció kezdetei óta – különösen meghatározó deuteronomista felfogáshoz hasonló módon magyarázták, illetve a korábbi évtizedekhez képest a századfordulón erősödött a providencializmus, vagyis a gondviselésbe vetett hit hatalom általi hangsúlyozása. E folyamattal párhuzamosan az a – valamelyest már a 17. század elején érzékelhető – tendencia is erősödött, hogy néhány anglikán lelkész vitatni kezdte (legalább részben *racionális alapon*) azt az általuk *túlzottnak* tartott evanglikál felfogást, hogy sokan a közösséget ért *összes* csapást isteni büntetésnek tartják.⁶⁸ Ekkoriban már attól féltek ugyanis – részben persze *hatalmi* okok miatt is –, hogy e profetikus, már-már fatalistaként látott szemléletnek a társadalomra és a politikára nézve destabilizáló hatása lehet.⁶⁹ A 18. század második felében,⁷⁰ majd a 19. század politikusai körében is többen voltak szkeptikusok, akik időnként akár kormánytagként elleneztek az államilag rendelt imaalkalma-

⁶⁶ CHRISTIAN, *i. m.*, 35–39, 45–46. Vö. SZÁRAZ Orsolya, *Paolo Segneri (1624–1694) és magyarországi recepciója*, Debrecen, Debreceni Egyetem Irodalomtudományi Iskola, 2010 (PhD-értekezés kézirat). A *Segneriánus missziók a Jézus Társaság osztrák provinciájában* című fejezet, 53–96.

⁶⁷ WILLIAMSON, *i. m.*, 136–137.

⁶⁸ MEARS, *i. m.*, 48.

⁶⁹ WILLIAMSON, *i. m.*, 132–134.

⁷⁰ Paul LANGFORD, *The English Clergy and the American Revolution = The Transformation of Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century*, ed. Eckhart HELLMUTH, Oxford, Oxford University Press, 1990, 275–307, 299–300.

kat. Philip Williamson és az általa hivatkozott korábbi kutatások szerint azonban inkább az jellemző, hogy legtöbbször – maga Viktória királynő és sok politikus is – a csapások esetében az emberi tényező szerepét a gondviselésbe vetett hit (isteni büntetés) mellett tartották fontosnak.⁷¹

A történelem és saját koruk deuteronomista alapú magyarázatainak 18–19. századi változásai a durhami kutatás esetleges magyarországi adaptációja esetén fontos megközelítést jelenthetnek. Ehhez példaként most csak egyetlen eseményt említek. Plosszer Ferenc, Pápa városának káplánja az 1848–49-es szabadságharc idején feljegyzéseket készített. *Országos böjt. Vad imádság. Szent menetek* cím alatt ezt írta: „[1849.] Június 1-én kaptuk a »Közlöny« hivatalos lapot, melyben parancsoltatik, hogy három héten át vasárnap és csütörtökön szent menetek tartassanak, beszédek intéztessenek a néphez, hogy lelkesüljön s tömegesen felkeljen az invasióra készülő orosz ellen, sőt hogy a nép előle vagyonát eltakarítsa, az el nem takaríthatót pedig felgyújtsa. Továbbá rendeltetik, hogy Június 6-án országos böjt tartassék. Végre közöltetik egy a cultusminister, Horváth Mihály által szerkesztett, és naponként elmondandó imádság. Imádság csak névre, melyből a kereszténység odaengedő szelleme helyett vad bosszú lehel, s inkább alkalmas a lázas keblek felrázására, mint az Isten haragjának engesztelésére, vagy kegyelmének megnyerésére, s azért a clérus által a hatszor előforduló »vad ellenség« szavak után »vad imádságnak neveztetett«. A böjtöt a papok szigorúan megtartották, sőt a plébánia házban főttet sem ettünk, de úgy látszik a böjt nem népszerű dolog, mert a világiak, s katonák azon könnyiden átestek, s az egészet nem tekintették másnak, mint a katolikus népség rokonszenvének megnyerésére szolgáló szernek. A szent menetek is megtartattak, általunk beszédek is mondattak, de csak fájdalmasan, s a körülmények hatalmától kényszerítve nyúltunk oly beszédek szerkesztéséhez, melyek végelemökben szószerkeink lealázására szolgálnak, miután ezekben egészen kikerülni a politikai tért majd lehetetlen.”⁷²

Az 1849. június eleji kollektív böjti alkalom papi és világi megítélésének vizsgálatához, Plosszer információi mellett, érdemes figyelembe venni más adatokat is. Zakar Péter idézi egy tanulmányában Szinnyei Józsefet, Komárom egykori védőjét, aki Zakar szerint talán „általános vélekedést jegyzett fel naplójába”, amikor kicsit cinikusan ezt írta: „Június 6. Mai napra van hirdetve az országos böjt, mi azonban húst ettünk, azt tartván, hogy a katonának úgyis van elégszer böjtje, midőn nincs mit ennie.”⁷³ Hasonló volt ehhez Nagy Iván, a későbbi történész szabadságharcos naplójának megjegyzése: „Itt [Világoson] ért az e napra [1849. június 6.] kormányilag elrendelt országos böjt, melynek annál könnyebb volt eleget tenni, mivel nem is volt kenyéren kívül egye-

⁷¹ WILLIAMSON, *i. m.*, 159–162; MEARS, *i. m.*, 48.

⁷² HERMANN István, *Plosszer Ferenc káplán feljegyzései 1848–1849-ről a pápai Szent István Római Katolikus Plébánia historia domusában*, Pápa, Jókai Mór Városi Könyvtár, 1998 (Jókai Füzetek, 21), 81.

⁷³ ZAKAR Péter, *Tábori lelkipásztorkodás az 1848–49-es tábori hadseregben*, Új Forrás, 1998/6, 113–120. Lásd http://www.jamk.hu/ujforras/9806_24.htm (Letöltés ideje: 2011. augusztus 24.)

büнк.”⁷⁴ További kutatás kérdése lehet, hogy voltak-e és milyen különbséggel jelentek meg a „racionalista jellegű” magyarázatok a 18–19. századi krízisek és csapások (angliai, magyarországi és másutt megfogalmazott) magyarázataiban.

3. A krízisek elmúlásának értelmezése

Annak a fejezet legelején már tárgyalt problémának az összefüggésében, hogy például a kora újkorban ugyan kritikus eseményként élnek meg valamit, ám a kollektív imádságok rendjének köszönhetően értelmezni tudják, és képesek elhelyezni a normalitásban, még egy szempontot kell megvizsgálnunk. Azt a kérdést, hogy amennyiben nem csupán egyetlen alkalomra írták ki a bünbánatot és imádságot, *meddig kellett mondani* az egyes könyörgéseket, *meddig kellett böjtölni*; valamint *ténylegesen meddig tartottak* az ilyen alkalmak. Bár minderről kevés adata van a brit kutatásnak, úgy pontosítható ez, hogy a hatalom és a kortársak meddig láttak extrémnek, kritikusnak bizonyos jelenségeket, mikortól nem látták már szükségesnek a böjtöt, mert például már úgy találták, hogy imájuk meghallgattatott.

Sok lelkész ugyanis panaszkodott arról, hogy nem sokan látogatják a mindenki számára előírt nemzeti istentiszteleti alkalmakat, gyakran még a nagyobb veszélyek esetén sem. Az 1563-as angliai pestis idején például egész családokat köteleztek templomlátogatásra. Londonban a polgármester arra intette a kurátorokat (*churchwardens*), hogy ellenőrizzék, jelen van-e minden háztartásból két-két ember a reggel nyolc óras istentiszteleten. Az 1586-os inség idején pedig a kötelezően elmondandó imával együtt ki nyomtattak egy általános intést, hogy minden háztartásból legalább egy ember legyen jelen a reggeli és az esti alkalmon, melyeket minden szerdán és pénteken tartottak. Áll viszont a lap alján egy – a szakirodalom szerint – a valósághoz közelebb álló megjegyzés is, amely szerint olvassanak fel egy homíliát is, amennyiben *megfelelő számú hívő* van együtt.⁷⁵

Igaz, hogy e témában viszonylag kevés adat áll az angol kutatás rendelkezésére, ám a durhami projekt tagjai és a korábbi angliai kutatások még elméleti szempontból sem mérlegelték a kérdést, pedig ennek megfontolása is a krízisek hatalom általi értelmezésének megértéséhez segíthetne hozzá. Ugyanis egyrészt lehetséges volt, hogy a hívek érdeklődésének lanyhulása egybeesett a hatalom akaratával, amely egy idő után megszüntette az elrendelt könyörgést, bünbánatot, böjtöt, hálaadást. Másrészt az is előfordulhatott, hogy a hatalom akaratára ellenében haltak el az alkalmak. Ezt megelőzendő a hatalom sokszor alkalmazott szankciókat a kollektív templomi könyörgések látogatóinak ellenőrzésére (tudunk például ilyen bizottságokról), amelyek azonban nem mindig voltak elég hatékonyak. Azért volt erre szükség, mert – mint a 2. pontban láttuk – az alattvalók nem mindig interiorizálták könnyen a hatalom krízisértelmezését.

⁷⁴ NAGY Iván *Naplója (Visszaemlékezések)*, szerk. ТРЕКВИЦКА Árpád, Balassagyarmat, Nagy Iván Történelmi Kör – Nógrád Megyei Levéltár, 1998 (Nagy Iván könyvek, 1), 96.

⁷⁵ KITCHING, *i. m.*, 244, 246.

Amennyiben azonban bizonyos idő eltelte után sem csillapodott a politikai, katonai krízis, vagy nem csökkent a természeti csapás intenzitása, akkor több vizsgált kora új-kori esetben éppen nem beszüntették, hanem – deuteronomista teológiai megfontolásból – tovább folytatták a könyörgést. A kudarcot ugyanis nem Isten hűtlenségével magyarázták, hanem a kiugróan nagy bűnökkel, az imádságok sikertelenségével, valamint az alázatosság elmaradásával.⁷⁶

A továbblépés lehetőségei

Bár a durhami projekt vezetője és résztvevői, valamint a korábbi tanulmányok árnyalt elemzésekkel közelítik meg az általuk vizsgált hatalmas anyagot, elméleti szempontból azonban nemcsak a jelen tanulmányban felvetett kérdéseket nem vizsgálták, hanem más kiindulópontokat is kevésbé érintettek. A kutatás vezetője, Philip Williamson a 2010. áprilisi nemzetközi konferencia idején folytatott beszélgetésünkben – éppen a teoretikus megközelítéseket hiányoló megjegyzésemre válaszolva – elmondta, hogy egyrészt a nagyszámú forrás áttekintése és hatalmas szövegkiadási terveik miatti *időhiány*, másrészt *csékely teoretikus érdeklődésük miatt* nem tervezik a forgalomban lévő történetelméleti szempontok megfontolását.⁷⁷ Pedig a „kríziseknek” és „csapásoknak” a kora új-kori vagy későbbi hatalom, illetve az ellentábor, az alattvalók általi regisztrálása és értelmezése szempontjából sem lenne tanulság nélküli például a hatalmi reprezentáció kutatások eddigi eredményeinek mérlegelése. A nemzetközi tapasztalatok mellett számunkra a hazai vizsgálatok figyelembe vétele is elengedhetetlen. Ugyanis a jelenleg alig ismert magyarországi országos imádságok szövegeinek, az alkalmak előírási rendjének és gyakorlásának feltárása szempontjából különösen fontos kérdés, hogy a különböző időszakokban a királyi magyarországi, valamint az erdélyi, sokféle felekezethez tartozó, világi és egyházi hatalmi központok között volt-e, és ha igen, milyen különbség az országos imádságok és hasonló alkalmak előírásának és megtartásának gyakorlásában, jellegében, illetve miképp valósult meg mindez alattvalók/hívek praxisában.⁷⁸ Ezért szintén inspiráló lehetne a politikai diskurzusok használatát kontextualista

⁷⁶ DURSTON, *i. m.*, 135, 139–140.

⁷⁷ Talán a brit projekt teoretikus érdeklődésének hiánya az oka, hogy még mindig nincsen (legalábbis nem ismerem) az ő köreiken kívülről, más kutatócsoportból érkező, elméleti kérdéseket feszegető reakciókat.

⁷⁸ A brit kutatás inspirációjára eddig egy szűkebb kutatást kezdtem el: a harmincéves háború eleji magyarországi és erdélyi krízishelyzet kontextualizáló vizsgálata során Bethlen Gábor erdélyi fejedelem első, 1619-es kitémadása alkalmából hirdetett *nemzeti bűnbánat és böjt* rendjét, valamint az 1620. augusztus 25-én magyar királlyá választott (de meg nem koronázott) új uralkodóért mondott és kinyomatott *országos imádság szövegét* értelmeztem. FAZAKAS Gergely Tamás, *Nemzeti bűnbánat Bethlen Gábor idejében = Retrospectio: Tanulmányok a 60 éves Heltai János tiszteletére*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, TASI Réka, Miskolc, Miskolci Egyetem BTK, Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, 2010, 83–93; Uő, *Milótai Nyilas István könyörgése Bethlen Gáborért: Néhány adalék az országos imádságok újabb kutatásainak fényében = „...mint az gyümölcsös és termett szőlőveszöc...”*, szerk. STEMLER Ágnes, VARGA Bernadett, Bp., OSZK

módon elemző cambridge-i eszmetörténeti iskola – egymástól jelentősen eltérő tagjainak – vizsgálatait, valamint a Koselleck-féle fogalomtörténeti csoportnak a politikai nyelvek szótárai változásáról megfogalmazott szempontjai, illetve az irodalomtörténeti gyökerű toposzkutatás és textualista trópuselemzés kritikai megfontolása felől közelíteni e hatalmas anyaghoz. A magyar historiográfiai hagyományt figyelembe véve ahhoz a felfogáshoz lenne érdemes kapcsolódni a jelen tanulmányban bemutatott kutatási keret hazai alkalmazása során, amely az előző mondatokban említett elméleti és módszertani megközelítéseket kísérli meg ötvözni, kiegészítve mindezt a társadalomtörténeti kutatások figyelembe vételével, illetve a történeti antropológia belátásaival.⁷⁹

GERGELY TAMÁS FAZAKAS
Prayer as a 'working through'

*Interpretation of political crises and natural calamities from early modern period
to twentieth century*

While we can consider the difficulties of using the cultural trauma theories for texts produced before the nineteenth century, and several hurried interpretation resulted misapplication of these approaches to early modern history and literature, in this essay I intend to introduce a new British research project, and try to frame by cultural trauma theory and its critics. *British state prayers, fasts and thankgivings (1540s–1940s)* is managed by a research group of the University of Durham, United Kingdom. Participants investigate the tradition of national state prayers, fast or humiliation days, thanksgiving days and national days of prayer.

Special church services were organised and prayers were read in all parish of England

– Balassi, 2010, 173–178; Uő, *Református imádságok és az 1620 körüli Bethlen-propaganda = Eruditio, virtus et constantia: Tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére*, szerk. IMRE Mihály, OLÁH Szabolcs, FAZAKAS Gergely Tamás, SZÁRAZ Orsolya, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011, 167–178.

⁷⁹ A felsorolt kutatási irányok – az inspiráló nemzetközi tendenciákat, illetve részben egymás eredményeit is mérlegelő – hazai adaptációs kísérletei közül lásd elsősorban: HARGITTAY Emil, *Gloria, fama, literatura: Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*, Bp., Universitas, 2001; *Portré és imázs: Politikai propaganda és reprezentáció a kora újkorban*, szerk. G. ETÉNYI Nóra, HORN Ildikó, Bp., LHarmattan, 2008; BENE Sándor, *Theatrum politicum*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1999; Uő, *Eszmetörténet és irodalomtörténet: A magyar politikai hagyomány kutatása*, Buksz, 2007/1, 50–64; TAKÁTS József, *Politikai beszédmódok a magyar 19. század elején: Egy tervezett kutatás hipotézise = T. J., Smerős idegen terep*, Bp., Kijárat, 2007, 171–201; TRENCSENYI Balázs, *Kulcsszavak és politikai nyelvek: Gondolatok a kontextualista-konceptualista politikai eszmetörténeti módszertan kelet-közép-európai adaptációjáról = A történelem szerkesztéséről... i. m.*, 117–158; Uő, *Eszmetörténeti program és módszertani adaptáció, illetve A kora újkori nyilvánosság az irodalomtörténet és a politikai eszmetörténet tükrében = T. B., A politika nyelvei: Eszmetörténeti tanulmányok*, Bp., Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely, 2007, 13–58; illetve 170–180; Zsombor TÓTH, *The homiletics of political discourse: martirology as a(re)invented tradition in the paradigm of early modern Hungarian Calvinism = Whose Love of Which Country?: Composite States, National Histories and Patriotic Discourses in Early Modern East Central Europe*, ed. Balázs TRENCSENYI, Márton ZÁSZKALICZKY, Leiden–Boston, Brill, 2010, 545–568.

as well as Scotland, Ireland and Wales. In particular dates or periods (epidemics, war, famine, rebellion, good/bad harvests, royal births etc.) the King/Queen, the government, and the archbishop of Canterbury, or other church leaders officially ordered special acts of national worship. Prayers and sermons presented the nation as a sinful community, and urged them to practice repentance, because it was thought that calamities will come to an end only, if people convert themselves to God. The research group in Durham is investigating when and how these occasions ordered (by proclamation, privy council order, or by royal request).

From the aspect of cultural trauma theory I compare several official religious interpretations of particular events, and try to highlight the pressure of the authority (monarchy, government) on their political and/or religious counterparts on the one hand, and the battles for special events of national memory on the other hand. Cultural trauma theory offers some formulations for explaining the 'working through' of political crises and natural calamities from sixteenth to twentieth century, and show us how to consider consequences of devastating loss and pain of a community, whether national and/or religious.

Interpretation of these crises as prompt and continuous reaction to a traditional, Biblical language, may help the community to explain the catastrophic events, and to develop a necessary condition for working through. This means that there is no *latency*, which might causes and signs cultural trauma.

Using trauma theories and its critics, I try to find possibilities to transform this international research for a future Hungarian investigation.