

# A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon: az antropológiai megközelítés esélyei

Társadalomtudományi helykereső konferencia a Miskolci Egyetemen (1992. november 6-7.) a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem Kulturális Antropológiai Programja, a pécsi Janus Pannonius Tudományegyetem Kommunikációs Tanszéke és a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszéke szervezésében. Szerkesztette: Kunt Ernő és Szarvas Zsuzsa

**Miskolc**  
**Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszéke**  
**KVAT füzetek 1.**  
**1993**

A nemzetközi és – bizonyos mértékben – a hazai tapasztalatok alapján úgy tetszik, hogy egyre kifejezettebb az igény komplex képzettségű társadalomkutatók iránt. A régiókat jellemző, s egyersmind megterhelő társadalmi feszültségek, a nemzetek, a társadalmi rétegek/csoportok közötti demokratikus együttélés reményének hitelesítése, a harmadik évezred globális kihívásai tudománytörténetileg elfogulatlan, igényesen felkészített, módszertanilag sokoldalúan képzett, a tudományos életben felszabadultan mozgó kutatókat kíván. Olyanokat, akik tudják, hogy a társadalom és kultúra ismeretéhez mindenekelőtt közvetlen tereptapasztalatokra van szükség, s a társadalmi tér bármely része tekinthető terepnek; akik szükségét érzik, hogy a társadalmi környezet megismerésével párhuzamosan önmagukat is mindjobban megismerjék; akik annak dacára, hogy interdiszciplináris ismereteket szereznek, nem válnak egyetlen szaktudományban sem félművelt sarlatánokká, de holisztikus érzékenységük az elmélyült szakkutatásokban is megmarad, s akik nem válnak semmiféle szakmai sovinizmus rabjaivá, hanem megteremtik a szakmai kijózanodás kritikai közegét, amelyben jól érezvén magukat nem emigrálnak, hanem egymás érvényesítésén munkálkodnak, amire egy ilyen tragikusan egymásra utalt régió tudományosságában feltétlenül szükség van. Mindezeket meggondolva, s belátva azt, hogy korunk levegőjében, társadalmi atmoszférájában és annak tudományos leképzési kísérleteiben mintha körvonalazódna egy új társadalom-megismerési, társadalomértelmezési igényesség, amely – ha szabad illet mondani tudományokról – ösztönösen bukkan fel, és nem elégszik meg azzal, hogy a hagyományos társadalomtudományok tradicionális határain a minőségi együttműködés módjait keresi, hanem átmetszi azokat, sajátos új egységet foglalva le magának. E folyamatot hivatott megismerni minél több társadalomtudomány bevonásával konferenciánk.

## Tartalom

Hofer Tamás: Globális kultúra – nemzeti kultúrák – a kulturális szféra jelentősége napjainkban .....	2
Horányi Özséb: A kultúra és változatainak kérdéséhez .....	3
Östör Ákos (Wesleyan University): Egyetemes, lokális és összehasonlító antropológia .....	6
Niedermüller Péter: Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában .....	10
Lágler Péter: Miről, hogyan és mit beszélnek a néprajzosok és az antropológusok, ha róluk van szó? .....	41
Boglár Lajos: Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai? .....	49
Prónai Csaba: Referátum Boglár Lajos "akcióantropológiá"-jához .....	52
Kunt Ernő: Az antropológia keresése .....	55
R. Várkonyi Ágnes: Történeti kultúra a határon? .....	67

## Hofer Tamás: Globális kultúra – nemzeti kultúrák – a kulturális szféra jelentősége napjainkban

Előadás-vázlat

A kultúra eredetileg antropológiai (bár mostmár – antropológusok nélkül – szociológiai, „kulturológiai” stb. műhelyekben is fejlesztett) fogalmát egyre többen használják a társadalomtudományok. A társadalmi-emberi dolgokról való mindennapos diskurzusokba is sűrűn bekerül a kultúra, a kulturális tőke, a kulturális határ fogalma, ha nem is absztrakt módon.

Mi ennek az oka? Az előadás a „külső” történeti valóság és a tudományos fogalomalkotás egyes folyamataira mutat rá.

### „Globális kultúra”

Ez a kifejezés nem pontos, olyan transznacionális, transzkulturális áramlásokra utal, amelyek összességükben átfogják a glóbuszt. Ezek az áramlások hallatlanul kibővültek, felgyorsultak az elmúlt évtizedben (amikor egyébként az emberiség nyolcszáz millióval nőtt). Hatásukra a kultúrák területhez-embercsoportokhoz kötöttsége, az egyes emberek **adskriptív** módon meghatározott kultúrához való tartozása jelentősen föllazult.

Áramlanak maguk az emberek: kivándorlók, menekülők, tanulók, vendégmunkások, turisták, zarándokok stb. Sok ember szerez tapasztalatot második, harmadik kultúrában. Kialakulóban vannak „nemzetközi életformák” (operaénekestől, sztár-sportolótól a külkereskedőig). Az értelmiség általában mindenütt többé-kevésbé „nemzetközi színezetet kap.

Áramlanak kulturális produktumok, reprezentációk, jelentések (vö. médiumok, árucikkek, fogyasztási kultúra, intézményrendszerek).

Az egyik magyarázat szerint („radikális diffuzionizmus”) világméretű homogenizálódás folyik, nyugati minták globális átvétele. **Hannerz** azonban joggal emeli ki, hogy a peremeken „kreolizálódás”, kulturális kreativitás, hibrid formák jelennek meg. Úgy tűnik, kontinensnyi léptékű „nem nyugati” integrálódások is folynak, **Östör Ákos** remélhetőleg erről is szól majd.

Az egyes ember viszonya is föllazul „kultúrájához”. Az emberek, **Appadurai** szerint, ténylegesen élt életük mellett többféle más életpályát is követnek képzeletükben. Néha egyesek át is lépnek egy imaginárius vágányra. Az egyes emberek kulturális horizontja (repertoárja) kiszélesedik. Ha a

megismert idegen minták való életük meghatározottságát nem is oldják föl, de mélyen befolyásolják ennek az életnek a megítélését, a környezethez való viszonyban máshová helyezhetik a hangsúlyokat. Nem biztos, hogy a társadalomban egymás mellett élő emberek kulturális horizontja hasonló módon bővül: a kultúra voltaképp perspektívák hálózata, és a perspektívák maguk más perspektívákra és azok megnyilvánulásaira nyílnak (**Hannerz**).

A globalizálódás érinti az egyes szaktudományokat is. Az antropológiában erről svéd nézőpontból készült láttelelet, mely rámutatott az egyes országok kutatói közötti aszimmetrikus, hierarchikus kapcsolatokra.

### „Nemzeti kultúrák”

A nemzetre vonatkozó korábbi kutatások a nemzeti piac, a nemzeti polgárság, a politikai intézmények stb. fáradságos megalkotására helyezték a hangsúlyt, a nemzeti kultúrát mintegy késői végterméknek tekintve. **Ernest Gellner**, **Benedict Anderson**, részben **Eric Hobsbawm** ezt az elképzelés megfordították: a nemzetet mint „elképzelt közösséget” a nacionalizmus, a kultúra hozza létre. A 70-es évektől kiváló tanulmányok „bontották le” a nemzeti szimbólumok, azonosságtudat, nemzeti történelemfelfogás stb. megkonstruálásának (régebbi) folyamatait Franciaországban, Angliában, Skandináviában, Németországban (részben a korábbi nagyhatalmi státus elvesztésére reflektálva). A nemzet mintegy divatját múlta, meggyökeresedett az a nézet, hogy a haladottabb országok már túl vannak a nemzetkoron, a nemzet-tudat az elmaradottság kifejezője a szegényebb országokban.

A nemzetnek ez a tudatból-elképzelésből való levezetése azonban nem vág össze fejlett és fejletlen országok számos közelmúlt történeti tapasztalatával. Érdeemes megnézni az említett feltevések visszáját is.

A nemzetállamok rendszere világrendszer, a nemzetek jelentik azokat a tartályokat, amelyekben az emberiség reprodukciója, termelőmunkája megtörténik. Minden népmozgás ellenére a jól őrzött határok helyhez, nemzetekhez kötik az embereket, mégpedig túlnyomó többségükben hátrányos helyzetű nemzetekhez. A kommunikáció, áruforgalom stb. világméretben tudatosítja a hátrányos helyzetet.

A nemzeti tudat, nemzeti kultúra történetére vonatkozó kutatások általában abból indulnak ki, hogy a nemzeten belül indul meg egységesülés, halmozódik az önérzet, nemzeti büszkeség sarjad ki. Valójában rengeteg adat szól arról is, hogy a nemzeti öntudatra ébredés negatív, kínzó érzés, az elmaradottság belátása, és nem is csupán a kis népeknél. Az angolok 1740 táján a franciák mögött végzetesen elmaradottnak gondolták magukat, így kezdtek a nemzeti kultúra műveléséhez. Az orosz nacionalizmus kezdetei a nepoleoni háborúkban az orosz tisztek Európa-élményére megy vissza stb.

A „nemzettudat vizsgálatok” sok eredményt hozó hulláma után most az új igény abban jelentkezik, hogy a nemzetet mint szociológiailag, empirikusan vizsgálható képződményt, „egy társadalmat” (**E. Shils**), „túlélési egységet” (**N. Elias**), a jogrendszer és az interakciók által körülírt társadalmat (**G. Noiriel**) fogják föl.

### A „kulturális szféra” jelentősége napjainkban

**Pierre Bourdieu** szerint a francia társadalom leírható mint kulturális tömbök, határvonalak rendszere. A hazai rétegződésmodell- és mobilitás-vizsgálatok azt mutatták: a felfelé való mobilitás legnagyobb nehézsége, sikerül-e az anyagi, a munkamegosztásban szerzett előnyöket kulturális tőkére átváltani. másfelől viszont a kulturális tőke a társadalmi leszorítással, lecsúszással szemben a hosszú szocializmus alatt is védelmet adhatott. Egyes országok és az országokon belül egyes etnikai csoportok esélyeit mérlegelve, az elemzők a gazdasági kultúrára, a politikai kultúrára hivatkoznak (pl. a korrupció és **klientelizmus** hagyományai, a tanulásához való beállítottság).

Ebben az előadásban csak vázlatosan említhetek olyan átfogó elméleteket, mint **Habermas** „szimbolikus cselekvésemélete”, **Michel Foucault** „hatalom és tudásemélete”, **Mary Douglas** szimbolikus határokból fölépített „moralitás modellje”, amelyek mind a tágan vett kultúra szféráján belül keresnek átfogó magyarázatot az emberi viselkedésre. Az antropológusok, saját eszköztárukat bővítve, egyre inkább túllépnek a konkrét élethelyzetek, a személyes tapasztalat és a kulturális reprezentációk viszonyának vizsgálatán, és eljutnak a nemzeti kultúrákhoz, globális folyamatokhoz. Közben azonban a kulturális folyamatok vizsgálatán nem antropológus műhelyekben is dolgoznak (pl. a Birminghamból indult „Cultural Studies”-mozgalom, az amerikai „Cultural Analysis”-irány).

Úgy tűnik, hogy korunkban az embereknek egyénekenként vagy csoportokban való viselkedését, magatartását, lehetőségeit talán legjobban a

kulturális rendszerek elemzésén keresztül érthetjük meg.

### **Horányi Özséb: A kultúra és változatainak kérdéséhez**

Állításaim:

- (1) A kultúra egy bizonyos komplexitás feletti probléma megoldásának közege.
- (2) Egy adott kultúra egy változata (avagy változatai) az adott kultúra adaptivitásának jele.
- (3) Az identitás (illetőleg az identitáskeresés) a territoriális viselkedés sajátos formája.
- (4) A kultúra a megértés, illetőleg a kommunikáció lehetőségének egyik legfontosabb feltétele.
- (5) Az identifikációs szükséglet és a kommunikációs szükséglet kielégítése mind személyes szinten, mind pedig csoportszinten egymás ellen hat.

(1) A kultúra egy bizonyos komplexitás feletti probléma megoldásának közege.

A probléma szükségletek kielégítésével kapcsolatos tudáshiány. Ennek megfelelően a probléma megoldása egyet jelent a szükséges tudás megszerzésével, vagy a már meglévő tudás hic et nunc működő képessé alakításával.

A komplexitást egy példával érzékeltetem. A példa a komplexitás növekedéséről szól: nincs megfelelő tűzifa, ezért vagy gyűjteni kell és/vagy fel kell aprítani. Ehhez képest komplexebb az a helyzet, amelyben megvan a lehetőség a fa felaprítatására. Ez azt jelenti, hogy egy olyan helyzettel állunk szembe, amely nem adható meg kimerítően csak a favágásra vonatkozó leírással, mint hogy legalább még egy olyan másik leírásra is szükség van, amely a fa felvágatásáról szól. S ez nem egyszerűen az előző leírás kibővítése, mint hogy egy egészen új perspektíva megjelenéséről van szó. Komplexebbnek nevezek egy helyzetet egy másiknál, ha kimerítő leírásához több különböző perspektívát kell használni, mint egy másik esetén.

A fa felaprítatása és felaprítása között sajátos komplexitás-különbség van: egyfajta közvetettség az, ami tetten érhető. Ezt a fajta kötöttséget nevezem szimbolikusnak. A szimbolikus mindig két eset közti reláció, vagy más szavakkal: az egyik eset megvalósítása egyúttal azt jelenti, hogy egy másik eset is megvalósul; értsük ezt úgy, hogy az egyik eset megvalósítása konstituálja a másik esetet: az, hogy a ezeket-és-ezeket a hangokat produkálta egyúttal azt jelenti, hogy a ezt-és-ezt mondta; az, hogy a ekkor-és-ekkor, itt-és-itt ezt-és-ezt a képet b-nek megmutatta egyúttal azt jelenti, hogy a ezt-és-ezt a tettet hajtotta végre: {büszkélkedett c-vel; b-t felvilágosította d-ről;

érvelt e mellett és így tovább}. Az „együttal azt jelenti”, illetőleg a „konstituálja” terminusok használata itt azt tételezi fel, hogy vannak olyan helyzetek, amelyek leír hatók e terminusok segítségével, míg más helyzetekben használatuk nem jogos. Egyik lehetséges koncipiálásaként e ténynek, mondhatjuk, hogy bizonyos (konstitutív) szabályok azok, amelyeket ha követünk, akkor egyes tetteink együttal valami mást is jelentenek, valami más megvalósulását is maguk után vonják. Ezeknek a szabályoknak a 'helye', úgy gondolom, a kultúra.

Ezek után azt állítom, hogy a problémamegoldás szimbolikus módja olyan komplexitásokat tud kezelni, amelyeket más módon nem lehet kezelni. Ilyenkor a kultúra az, ami a probléma megoldásának a 'közege'.

A kultúra így viselkedésmintáknak az az összessége, amely az emberek egy kisebb vagy nagyobb csoportja számára meghatározza (pontosabban befolyásolja) környezetükhöz, illetőleg önmagukhoz való viszonyukat, s ezáltal a csoport tagjai egy közösség részeseivé válnak. A közösség által birtokolt viselkedésminták voltaképpen sajátos tudások, amelyekre a fenomenálisan tapasztalható viselkedésekből mint reprezentációknak számító eseményekből következtethetünk. Vagyis a kultúra ezen viselkedések jelentésének időben is (tehát történetileg is) artikulált összessége.

Az előzőekből következik, hogy a kultúra az emberi lény számára funkcionálisan a túlélés, illetőleg az életminőség javításának egyik (nem genetikusan) örökletes eszköze. Az emberi lény antropológiájához esszenciálisan hozzátartozó tény, hogy a kultúra elsajátítása (a szocializáció) biztosítja számára azt a felkészültséget (tudást), amely nélkül (pusztán genetikai öröksége és individuális invenciója segítségével) a számára adódó helyzeteket (problémákat) csak sokkal alacsonyabb szinten vagy egyáltalán nem tudná megoldani.

A kultúra létező entitás, amely egy adott közösség tagjai számára nem választás tárgya, egy másik (kulturális) közösség számára pedig nem eliminálható.

A kultúra, természetesen, még a (kulturális) közösség naiv tagja számára sem tagolatlan, tagolhatatlan egészként jelenik meg. Jól megkülönböztethető tartományok vannak benne (mint például a jogé, az ideológiáé, a művészeteké, a nyelv, a kommunikációs szokásoké és így tovább).

(2) Egy adott kultúra egy változata (avagy változatai) az adott kultúra adaptívitásának jele(i).

Úgy látszik, hogy egy bizonyos közösség kultúráját nem szabad egyetlen egységes rendszerként elgondolni, hanem inkább rendszerek konglomerátumaként. A kulturális közösségen belül lehetnek olyan rétegződések, elkülönülések, amelyek részben eltérő viselkedésmintákat, illetőleg jelentéseket/tudásokat tartanak érvényesnek; vagyis lehetnek változatok vagy éppen szubkultúrák, amelyek között adott esetben ellentmondás, sőt akár összeférhetetlenség is lehetséges.

Hogyan azonosítjuk a kultúra egy-egy változatát?

- gyakran tér és/vagy idő adatokkal, például „magyar”, „palóc”, „városi”, „középkori” stb.;

- máskor a társadalmi helyzetre utaló adatokkal, például „magas”, „elit”, „nemesi”, „tömeg”, „népi” stb.;

- esetleg a társadalmi szerepre vagy az élethelyzetre utaló adatokkal, például „ifjúsági”, „értelmiségi”, (Hofer Tamás nemzetközi életformákra utaló megnevezéseivel:) „operaénekes”, „sztár-sportoló”, „külkereskedő”, „menekülő”, „vendégmunkás”, „turista”, „zarándok” stb.;

- végül a 'tartalmára' utaló adatokkal is lehetséges, például „szocialista”, „keresztény”, „művészet” stb.

Nyilvánvaló, hogy ezek a kategorizációk át egymászt metszik. Ami a lényeg a mostani szempontból: a kultúrát 'tartalma' felől csak nagyon ritkán azonosítjuk, sokkal inkább a sajátos élethelyzetek, pontosabban az élethelyzet-típusok felől; s ha ez igaz, akkor ez jelentheti azt, hogy egy-egy új élethelyzet(-típus) az, ami gerjeszti (generálja) az adott kultúra egy (újabb) változatát. Minthogy az elmúlt évtizedekben az élethelyzetek variálódásának trendjét tekintve növekedését tapasztaljuk alapvetően az infrastrukturális változások (a közlekedés, a kommunikáció, a gazdasági értéktermelés, a világkereskedelem, a népesedés, a környezetszennyezés stb. változása) okán, semmi csodálkozni való nincs a kulturális változatok tényszerű és intellektuális jelentőség-növekedésében.

Tekintsük egy adott kultúra egy sajátos változatát (avagy változatait) az adott kultúra adaptívitása jelé/einek. Adaptációnak nevezve az elő alkalmazkodását környezetéhez. A kultúra adaptívitása itt azt jelenti, hogy alkalmazkodni képes új élethelyzet-típusokhoz, vagy még inkább kezelni képes ezeket: válaszokat képes adni az újonnan megjelenő problémákra (Hofer Tamás nyilvánvalóan efféle gondola beszél kulturális kreativitásról).

Tény azonban az is, hogy egy adaptív lépés lehet olyan, aminek nincs folytatása:

× akár azért, mert abszolút értelemben kimerült az adott tudáskészlet adaptív kapacitása/potenciálja;

× akár azért, mert relatíve (vagyis az adott történeti-társadalmi szituációban/élethelyzet-típusra tekintve) merült ki.

Ezek zsákutcás lépések, amelyek zsákutcás jellege azonban csak történetileg értékelhető: a posteriori.

(3) Az identitás (illetőleg az identitáskeresés) a territoriális viselkedés sajátos formája.

Az identitás, illetőleg az identitáskeresés valószínűleg antropológiai (de nem kulturális antropológiai) mélységű sajátosságunk. Lehet, hogy még annál is mélyebb: minden élő természetes törekvése ugyanis önmaga integritásának fenntartása: ez a survival kérdése, a túlélésre való törekvése. Alaplépése a saját és a nem saját megkülönböztetése, a saját és a környezet szétválasztása. Nyilvánvaló, hogy ez egészen mást jelent egy olyan élő esetén, amely kimerítően leírható biológiai kategóriákkal, mint egy olyan élő esetén, amely ily módon nem írható le kimerítően.

Territoriális viselkedésnek szokás hívni az élő egyed azon manővereit, amellyel az élőhely egy részét megjelöli és védelmezi a fajtársakkal szemben. E territóriumon belüli viselkedése jellegzetesen eltér a territóriumon kívüli viselkedésétől. Még inkább áll ez a személyes térrel kapcsolatban.

Az ember olyan élőlény, aki nem írható le kimerítően biológiai kategóriákban. Következésképpen semmi meglepőt nem kell látnunk abban, hogy territoriális viselkedése, amelyben megkülönbözteti az ént, a sajátot a másiktól, a környezettől, nem merül, ki a csak biológiai kategóriákban kimeríthetőben. Ezt a nem-biológiai kategóriákban megragadható territorialitást azonosítom az identitással.

Ennél a mostani diszkusszió szempontjából csak annyival érdemes pontosabban fogalmazni, hogy az identitás redukálható a személyes-én-identitásra (amelynek jellegzetes megjelenési közege a narráció), sőt itt valójában a szociális-én-identitásról van szó, arról, amely alapvetően kategóriákból építkezik. Ennek megfelelően az identitás részeként sajátosságokról lehet beszélni és koherenciáról e sajátosságok között.

Történetfilozófiai, illetőleg a filozófiai-antropológiai elmélkedés tárgya lehet a személyes, illetőleg a csoportidentitás megjelenése, "fejlődés"-ének iránya például a mi

európai kultúránkon belül, vagy általában a legkülönbözőbb kultúrákban.

(4) A kultúra a megértés, illetőleg a kommunikáció lehetőségének egyik legfontosabb feltétele.

A kommunikáció állapot: kommunió (ellentétben a kommunikatív aktussal, amely esemény); individuumoknak egy többé-kevésbé közös tudás-állapota.

Kommunikációra azért van szükség, mert az ember az élőnek olyan sajátos fajtája, amely több különböző összefüggésben is életképtelennek tekinthető a (kommunikatív) közösségen kívül. Részletezés nélkül: mindannyiunk számára evidensek a kommunikáció megvonásának/hiányának súlyos következményei elsősorban a szocializáció korai szakaszaiban, de ugyanígy az időskori elmagányosodás vagy más stigmatizációs helyzetek (elmegyógyintézet, börtön stb.) esetén.

A közös tudásnak azonban több rétege van/lehet:

(a) van olyan, amely nagy időhorizonton (hosszú távon) változatlan, gyakorlatilag állandónak tekinthető;

(b) és van olyan, amely viszonylag szűk időhorizonton (rövid vagy kifejezetten rövid távon) áll fenn.

Az (a) maga a kultúra, a (b) viszont csak a kommunikáció része és nem része a kultúrának. A mai újságban olvasok egy kommentárt a minap volt amerikai elnökválasztásról, amit nem értenék vagy még kevésbé értenék úgy, ahogy a cikk írója szánta, ha nem tudnám, mi a kommentár például a riporttal szemben, vagy ha nem tudnám, hogy az amerikai elnök (egyszer) újraválasztott: ezek a tudások a kultúra részei. Továbbá, ha nem tudnám a választási kampány eseményeinek némi ismerete alapján, hogy a feltevések szerint Clinton a belpolitikára helyezi majd a nagyobb súlyt, nem úgy, mint Bush tette volt: ez utóbbi tudás csak a kommunikáció része.

Vagyis a kommunikáció számomra nem egyszerűen információknak vagy efféléknek az átvitelét jelenti két pont között, sőt esetleg ilyesmit egyáltalán nem jelent. A kommunikációt, mint sajátos állapotot, természetesen, létre kell hozni, ki kell alakítani, illetőleg fent kell tartani. A kommunikáció mindezen tevékenységek többé-kevésbé e tevékenységétől el is váló eredménye: ebben az értelemben állapot. Egy kommunikatív közösség tagjának lenni részesevé jelent a kommunikációban, mint állapotban; azt jelen ti, hogy a 'tartalma' az a közösség tagjai számára elérhető: úgy ahogy az a könyv a polcomon, ahogy a rádióhírek tudhatóan minden egész órában,

ahogy a telefonszámok a telefon könyvben és így tovább.

(5) Az identifikációs szükséglet és a kommunikációs szükséglet kielégítése mind a személyes szinten, mind pedig a csoport szinten egymás ellen hat.

Az identifikációs szükséglet és a kommunikációs szükséglet együttesen egy sajátos dimenziót definiál, amely dinamizálja egyrészt a személyes, más részt pedig – ettől függetlenül – a csoport törekvéseit.

Az identifikációs törekvéseknek lehet olyan pályája, amely például egy adott csoportidentitást inhomogénnek ismer fel s ennek nyomán, akár annak árán is törekszik a nagyobb homogenitás elérésére, hogy kettészakítja csoportot: egy homogénebb, de szűkebb képlet megkülönbözteti magát a többitől.

A kommunikáció szükséglete természetesen olyan törekvéseket kell hogy gerjesszen, amelyek a kommunikáció lehetőségét egyrészt fenntartják, más részt pedig kiszélesítik: arra való törekvés jelenik meg, hogy a kommunikációs közösség minél szélesebb legyen. Természetes, elemi szükséglet ez, hiszen nagyobb közösségekben természetesebb az, hogy éppen rendelkezésre áll az a megoldás, ami hic et nunc az egyénnek vagy egy kisebb csoportnak szüksége.

Nyilvánvaló továbbá, hogy a két ellentétes törekvés megnyilvánulhat szélsőségesen: szélsőséges izolálódásban vagy szélsőséges identitás-feladásban, amelyek azonban definíciószerűen nem tudnak megvalósulni.

A valóban érdekes esetek a két törekvés valamiféle összeegyeztetésének, egymással egyensúlyba hozásának esetei: pontosabban azok a stratégiák és megoldások az érdekesek, amelyek az összeegyeztetésre "vállalkoznak". Hol (milyen csomópontok mentén) és miféle stabil egyensúlyok alakulhatnak ki vagy éppen alakulnak folyamatosan?

Feltehetően minden stabil egyensúlyi pont megközelíthető alulról (az izolálódás attitűdjével) és felülről (a feloldódás attitűdjével).

Továbbá: ezen dimenzió mentén különböző cselekvési stratégiák (vagyis személyes életvezetési modellek, illetőleg a csoport által követett politikák) artikulálódhatnak: olyanok, mint a fundamentalista, a dogmatikus, a toleráns, vagy éppen a kooperatív. A sort lehetne folytatni.

### **Östör Ákos (Wesleyan University): Egyetemes, lokális és összehasonlító antropológia**

Tetszett Hofer Tamás előadása a lokális és globális kultúráról és a hozzászólásokat is érdekesnek találtam.

Feltűnt, hogy mennyire helyhez és időhöz kötődnek ezek a meghatározások és megállapítások. Nemcsak azokat a helyeket és időket értem, amelyekről most beszélünk (egy falu, egy város, egy család, egy osztály, egy régió, egy nemzet, vagy a világkultúra), hanem az a tér is, amelyből beszélünk. Mennyire mások az észak-amerikai vagy nyugat-európai megfogalmazások (például az akkulturtációs, társadalmi változás, modernizáció, elmaradottság fogalom különféle változatai). Bár igen különböző a kiindulópontjuk és más elvekkel, módszerekkel élnek ezek a társadalomtudományi megközelítések, mégis egy vonalú, egy irányú fejlődéssel számolnak és azt keresik, hogy más társadalmak milyen gyorsan (vagy lassan) és milyen mértékben (vagy gátlásokkal, félbeszakítással, lemaradással) haladnak a fejlettebb ipari társadalmak felé.

Nehéz ugyanezeket a helyzeteket meglátni Afrikából, Indiából, a Közel-Keletről, magából abból a térségből, amelyről a kutató beszél, ahol teljesen mások a történelmi és társadalmi viszonyok. Amerikából Indiába vagy Szudánba menve, az otthoni helyet és időt maga mögött hagyva, a kutató egy más időbe és térbe próbál beilleszkedni. Vagy rájön, hogy egy más időben kutat és más időről ír és megpróbálja egymáshoz viszonyítani állítani az időket és helyeket, vagy ráérvén az egyiket a másikra, talán észre sem véve, öntudatlanul. Továbbmenve: mindkét esetben el lehet felejteni, hogy India és Szudán (épp úgy, mint Amerika) több időben és világban él egyszerre, azaz részt vesz lokális és globális kultúrákban is. A sok globális keret között (közgazdaság, vallás, politika, rokonság) vannak olyan helybeli társadalmi megnyilvánulások, amelyekből másként lehet tapasztalni és megfogalmazni a globális és lokális társadalmat egyaránt. Nincsenek már (ha valaha is voltak) teljesen modern és teljesen hagyományos társadalmak, csak többféle változat (vagy árnyalat) a kettő között. A globális társadalom széléről (vagy margójáról) vannak lehetőségek arra, hogy megváltoztassák viszonyukat a központi, domináló metropolitán társadalomhoz, esetleg megdöntsék ezeket, vagy legalább megváltoztassák a központban a helyzetet.

Tehát, amit itt állítok, az nem csak a tudományra és a kutatásra vonatkozik, hanem talán magára a társadalmi változásra is.

Két példát hozok fenti állításom alátámasztására a kijelentésekre – Zaireből és Indiából, Ashis Nandy

indiai és V.Y. Mudimbe afrikai munkáit. Számomra a kérdés úgy merült fel, hogy egy olyan nyugati központokból kiinduló, összehasonlító tudomány, mint az antropológia, mennyire függ attól, hogy ki, honnan, hogyan és milyen eszközökkel fogalmazza meg az antropológiai kérdéseket. Milyen különbségeket teremt ha más személyek más társadalmi tényezők közt más (vagy hasonló) tényeket tanulmányoznak, de ugyanazon a nyelven írnak, ugyanazon a tudományon belül. Itt még egy kérdés felmerülhet: a nyelv fontossága. Talal Asad írta, hogy az angol az arabbal szemben „erős nyelv” (strong language) részben azért is, mert az angol mint tudományos és világgazdasági stb. nyelv fölényben van. Ebből viszont sok minden következik, amit én itt nem vitathatok tovább.

Ashis Nandy a kolonializmusról (gyarmatosításokról) írt könyvében az *Intimate Enemy*-ben (Meghitt Ellenség) és több más munkában (egyre több indiai értelmiséggel együtt) azt állítja, hogy a modernizáció különféle koloniális és posztkoloniális formái nem csak tévesek és sikertelenek voltak, hanem hibás irányt, megfogalmazást és elvet képviseltek. A Nehru korszak gazdasági fejlődésének egész vonala rossz hatású és káros volt India számára. Az indiai társadalom soha sem fog átmenni azon a fejlődési úton, amin az amerikai vagy az angol ment át. Attól, hogy az indiai társadalom egy kis töredéke modern, aránylag gazdag és középosztályivá lett, attól még a hatalmas többség, (a 90-95 %) még nem jutott sehová. Az amerikai középosztály helyzetével összehasonlítva, az indiaiak számára nem mint a Nyugat, hiszen India más térbeli és időbeli viszonyok közt, más irányban és más pályán változik, mint a Nyugat. Ez a totális India nem tud, nem is akar és Nandy szerint nem is lenne szabad neki próbálkoznia azzal, hogy fölzárkózzon a Nyugathoz, mert nem az az út jó számára. Az indiai társadalom nagy többségét nem lehet és nem szabad kizárni, a társadalom szélére szorítani, már csak azért sem, mert ennek a bizonytalan és reménytelen helyzetnek katasztrófális következményei lehetnének. Itt említem, hogy Nandy szerint a forradalmi minta is csak egy erőszakosabb változata a Nyugati, egy vonalú, előrehaladó modernizációnak. Azt is hozzá kell tennem, hogy ha van már egy indiai középosztály, még ha csak 5 %-a is a társadalomnak, ez mégis egy Németország nagyságú ember tömeget képvisel.

A helybeli és a világtársadalom fejlődése sincs mindig ellentétben, mint ahogy azt többen állítják, mert káros hatások és ellentétek az egész társadalomra hatnak. A tudomány, a világgazdaság és a termelés káros hatással lehet a helyi társadalmakra és helyi környezetekre. Példa erre Bhopal és sok más ipari és környezeti katasztrófa.

Mi lesz az indiai többséggel? Nandy szerint a modernizáció sem lehetséges és a hagyományokba sem lehet visszavonulni, ezért az indiai társadalmat más gazdasági és társadalmi alapokra kell építeni: emberibb, a természettel barátságosabb, megújítható erőforrásokra, újra elosztható termelésre, értékekre és anyagokra. Viszont egy ilyen új megfogalmazás más kategóriákat követel, mint amelyeket a nyugati Felvilágosodás nyújtott az utolsó két és fél évszázadban, (melyekből fakadnak a mai tudományok is). Valami olyasmit kell létrehozni, ami a jelenlegi helyzet elemzéséből indul ki. Így Indiában egyre többen fordulnak Gandhi tanításai felé – nem azért, hogy visszavonuljanak a múltba, hanem azért, mert Gandhiban látnak egy olyan embert, aki éppen annyira szemben állt a tradicionizmussal, mint a modernitással. Godse, Gandhi gyilkosa jól látta (talán őt ma fundamentalistának hívnák), hogy Gandhi egy olyan irányt képvisel, amely megtagadja a sok izmust és visszautasítja az egyvonalú fejlődést, akár hagyományos, akár modernizációs alapon. Gandhi bírálta az új középosztályt, a kapitalizmust, a kolonializmust, a kommunizmust, mint a nyugati modernizáció különféle változatait. Így jelenleg annak a lehetősége is fennáll, hogy egy indiai tényekre épülő, indiai kategóriákon keresztül értelmező és indiai értékeken alapuló társadalomtudomány fejlődjön ki, amely bírálja a jelenlegi helyzetet, de nem vezet vissza a múltba és nem követi vakon a nyugati jelzőtáblákat sem. Ez a tudomány indiai megfogalmazást adna a jövőbe vezető utaknak, de mégis beállítaná Indiát egy vilárendszer viszonyai közé. Nem ellenségeskedne a nyugattal, de nem is követné, meglátná, hogy az indiai út más, mert más körülményekkel, kultúrával, történelemmel és társadalommal függ össze, mint amit a fejlődési ideológiák követnek.

\*

Mudimbe új könyve, *The Invention of Africa*, (Afrika feltalálása) szintén azt állítja, hogy Afrikának nincs lehetősége arra, hogy tovább fejlődjön a nyugati szempontok szerint. De vissza se lehet menni egy hajdani idillikus, törzsi társadalomba. A jelenlegi helyzet sem nem hagyományos, sem nem modern, hanem egy köztes térség, a fájdalmak, sérülések és a reménytelenség térsége. Amit tenni lehet (és meg is kell tenni), az az afrikai helyzetek megfogalmazása olyan emberek által, akik hajlandók egy általános-emberi filozófiai antropológiát összedolgozni a helybeli meglátásokkal, amely beillesztené a helyi társadalmat és időt egy világkeretbe. Egy ilyen antropológia (nem a mostani akadémikus antropológia) a világot átfogó összehasonlító kereten belül összehozná a helybeli szintet egy globális, egyetemes szinttel.

Hogyan lehet ezt megteremteni? Mudimbe szerint minden kutatónak, írónak meg kell látnia, hogyan viszonyul egy helyzethez, nemcsak ő maga vagy mi itt, például, hanem az értelmiségiek, a munkások, a vállalkozók, a politikusok, a földművelők, a filmesek, mindenki. Ez bizony megnehezíti az antropológus életét, mert többet kell figyelemben tartania, több szempontból kell látnia, hogy mi hozza össze, (mi magunk hogy hozzuk össze) a közösségeket, amelyekben mi és a más emberek mozognak. Bármit is tesz egy ember annak következményei vannak valahol, valamire és valakire vonatkozóan. Az se számít sokat, ha ennek az antropológiának egy részét a Nyugatról hozzák be, az által még nem lesz másodlagos vagy utánzat, hogy bizonyos fokig minta után készül, hisz nem lehet, nem is kell egy egészen új tudományt kitalálni kizárólag Afrika számára. Nem lehet szó arról, hogy újabb és újabb tudományok a világnak csak egy-egy részét illessék. Így külön tudomány kellene India és Magyarország számára is! Mudimbe szerint talán nincs is teljesen mértékben afrikai filozófia, nem is lehet ilyet felépíteni a hagyományos alapokon, hisz Afrikában nem jelent meg egy európai jellegű szisztematikus filozófia a kolonizáció előtt. De viszont volt és van hagyományos alapon egy helybeli tudás „mode of knowledge”, amelyet Mudimbe inkább *gnosis*-nak, mint filozófiának hív. Ezt a tudást lehetne szisztematizálni egy antropológiával, mely egy helyi és globális összehasonlító tudomány felé vezetne. Ez nem jelenti, hogy még egy leszarmaztatott diszkurzust kell kitalálni, hisz nem szabad valaminek a kezdetét vagy eredetét összetéveszteni az eredményekkel vagy következményekkel. Mudimbe kíséretében a ruandai nyelv lesz az alapja egy olyan antropológiai filozófiának, amelyben a ruandai nyelv kategóriáiból kiindulva egy összehasonlító, globális viszonyokkal is törődő tudomány a ruandai társadalmat kapcsolatba állítja más társadalmakkal és más kategóriákkal. Egy ilyen tudomány művelésében mindenki részt vehet, nem csak helybeli, Zaire-i, vagy afrikai emberek, hanem kívülállók is. Nem csak afrikaiak tudják megítélni az afrikai helyzetet, hanem mások is. Ennek cáfolása rasszizmust jelentene. Csak magyarok tudnának hozzászólni a magyar társadalom tanulmányozásához? Sok múlik azon, hogy milyen szempontot választ az ember, bárhol is van, és hogy ki tudja-e aknázni saját időbeli és helybeli létének lehetőségét. A különbség abban rejlik, hogy ki hogyan gyakorolja ezt a tudományt.

\*

Niedermüller Péter elsőrangú és elgondolkodtató előadásának második részéhez van néhány mondanivalóm. Az első részhez csak annyit, hogy

kialakulhat-e az a helyzet, amelyben az antropológia és a néprajz közt olyan kapcsolat jön létre mint az antropológián belül a nyelvészet, régészet, biológiai, kulturális/szociális antropológia között? Az antropológia befogadó tudomány – nekem mindig az tetszett benne, hogy foglalkozhat az ember a történelemmel és a természet tudományokkal is és mégis antropológus marad. A különféle áramlatok egy egyetemes, de nem egységes tudományt képviselnek. Emellett túl a határok is megvannak és meg is maradnak az antropológián belül is és azon kívül is, a más diszciplínák felé. A határoknak ott kell lenniük, mert ha elmosódnak teljesen, akkor nincs mit átlépni. Az antropológus mindig jó kedvvel vadászgatott és gyűjtögetett más területeken – Clyde Kluckhohn, a nagy amerikai antropológus mondta, hogy az antropológia egy intellektuális „vadászengedély”.

Hofer Tamás és Niedermüller Péter antropológiája közel áll ahhoz, amit én jómagam is gyakorlok. Be is mutatja az antropológia egyetemességét, hisz ezek az előadások egy része New Yorkban, Camberrában vagy Delhiben is elhangozhattak volna. Egy bizonyos fokig az egész világon bármilyen antropológus követhette volna őket minden nehézség nélkül és hozzá is szólhatott volna. De egy bizonyos fokig nagyon is helyiek voltak ezek az előadások és nem is lettek volna találóak más helyzetekre, más körülményekre. Ez viszont nem veszteség, mert más helyek antropológiája viszont idehaza nem lett volna találó. Tehát már meg van az a horizont, ami az itt most megszülető magyar antropológiát a világszinttel összeköti.

A kommunikációs meghatározás is tetszik, de egy kissé szűknek találom. Az antropológián belül több szint és modell él együtt, többek közt egy egyetemesebb összehasonlító szint is, amely csak az antropológia előnyére válik akkor is, ha nem értünk egyet valamennyi változatával. Így összehasonlíthatjuk az itt (Miskolcon) kibontakozó antropológiát az afrikaival, vagy indiaival. Annak ellenére, hogy a méretarányok teljesen és a különbségek nagyok, a magyar antropológiához fontos és értékes eredménnyel lehetne hozzászólni a magyar antropológiához amerikai, vagy indiai, vagy afrikai szempontból. A tegnapi megbeszélések épp ideválnak. Csak most jöttem rá, hogy milyen nehéz és terhelt fogalom a „nemzet”, vagy a „nemzeti kultúra”. Felmerül a kérdés, hogy mivel ennyire politizált lett a nemzet fogalma, ki kellene dobni és valami semlegesebbet állítani a helyére? Ha most a „nation” vagy „national culture”-ra fordítjuk a megbeszélést, az rögtön semlegesebbnek látszik. Az összehasonlítás azért is fontos, mert megmutatja,



hogy mit fog át ez a fogalom, elv Angliában, Indiában, vagy Afrikában.

Ahogy Hofer Tamás használta a nemzet fogalmát, annak nem csak magyar összefüggései vannak, bár lehet, hogy a „nemzet” közhely a mai magyar társadalomban. Ennek ellenére össze lehet hasonlítani a magyar nemzetet, nacionalizmust, nemzet államot stb. az angollal, franciával, vagy indiaival és a szudánival. Csak így láthatjuk a hasonlóságokat és különbségeket. Tamás Hobsbawmra és másokra hivatkozott, joggal kritikus módon, de mégis megtartva az összehasonlítás rendjét, és nem különítette el Magyarországot mint valami más idegen bolygó furcsaságát.

Van még egy etikai kérdés is: Milyen helyzetben használjon az ember egy fogalmat, elvet, vagy akár csak írjon és kutasson bizonyos körülmények között? Én jelenleg nem megyek vissza Szudánba, mert lehetetlennek találom ott a mai feltételek között antropológiai kutató munkát vállalni. Az antropológiai munkát, mint mást is, könnyen ki lehet sajátítani és egy bizonyos fokon túl erről nem tehet a kutató – de egy bizonyos fokig bizony tehet. Arra mindig van lehetősége, hogy nem ír vagy el se kezdje a munkáját. Mi mind politikai lények vagyunk. Amiért ki lehet sajátítani mindent valami módon, azért még nem kell feladni a vállalkozást. Csak kis mértékben tudjuk ugyan irányítani a munkánk elfogadását. De ezen túl mindig választhatunk több lehetőség közt. Mikor mit kutat, mit és hol közül (vagy nem) az ember – tehát mit tesz a tudományával, az még önmagától függ. Az a fontos, hogy értsük, hogyan használjuk a tudományunkat: milyen szinteken, milyen kapcsolatok között, milyen formában és milyen nyelven.

Itt látható megint az antropológia kétarcú volta: a mi szakunk nem egy szimbolikus, matematikai, kitalált nyelv, hanem része a mindennapi (természetes) nyelvnek, s így kapcsolódik a mindennapi élethez. Az antropológus meghatározhatja kulcs-fogalmait és sajátos módon használhatja különféle ötleteit. Például meghatározhatja, hogy hogyan érti a nemzet fogalmát. Ez fontos és elfogadott funkciója az alapkutatásnak. De hogy ezek az elvek és meghatározások hogyan jutnak vissza a társadalomba, vagy milyen hatásuk-következményük lesz (vajon a sajátos használati módot elfogadja csak a kutatók társadalma) azt viszont nem tudjuk előre látni és irányítani. Így nem is lehet a társadalmi tudományokat elhatárolni elkorlátozni az alkalmazott vagy beavatkozó tudományoktól, hiszen nem csupán

a természettudományokon alapul az antropológia. Nem is lehet meggátolni az antropológiát abban, hogy befolyásolja a mindennapi életet vagy hogy arra használják, hogy az emberek életét jobbá vagy könnyebbé tegye. Szoros társadalmi és kulturális kapcsolatok állnak fenn a tudomány és az élet közt. Tetszik vagy nem, akarjuk-e vagy nem, ha a társadalommal foglalkozunk, akkor számolnunk kell azzal, hogy a munkánk visszatalálja magát a társadalomba, ami által viszont újabb tényezőként megint léphet vissza érdeklődési körünkbe. Mindenből búzamazag lehet az antropológia malmai számára.

Éppen ezért az a kérdés, hogy mi itt mivel foglalkozunk, hogy milyen legyen a magyar antropológia, az mind több szinten vetődik föl és több úton jut vissza a társadalomba. Hogy milyen elvekkel, milyen elemekkel, milyen területekkel és milyen helyzetekkel foglalkozunk, az lehetőséget ad arra is, hogy bizonyos értékeket és jelentéseket adjunk elveknek és fogalmaknak.

Tetszene nagyon, ha ez a tudomány Budapesttől Pécsig és Miskolcig és máshol is meghonosodna Magyarországon, de az viszont nem tetszene annyira, ha csak egy fajta antropológia honosulhatna meg. A mai antropológia sok témát és megközelítést fog át két nagy szárnya alatt. Az egyik szélén az a nomotetikus tudomány van, amely a természettudományokról vesz mintát, (ezt képviseli Marvin Harris munkássága) az okot, általánosításokat és törvényeket keresi, a cselekvések és cáfolatok mennyiségek, antropológiája – a másik szélén az interpretáló-értelmező, minőségi, szubjektív és posztmodern kulturális antropológia, amelynek lehangosabb képviselői a Writing Culture kötet szerzői és a Cultural Anthropology folyóirat munkatársai. A kettő között áll a történelmi és politikai gazdaságtan antropológiája, melynek talán legismertebb reprezentánsa Eric Wolf (Europe and the People without History)

Én magam nem értek egyet és nem követem egyiket sem ezek közül az áramlatok közül bár egyfajta interpretáló, strukturális és kulturális antropológiát gyakorlok már 20-25 éve, amely a bennszülött kategóriában logikán és az összehasonlítás alapszik. Tehát nem véletlen, hogy szimpatizálok Nandy és Mudimbe munkájával. De nem zárom ki a más antropológiákat sem, mert azoknak is jelen kell lenniük ahhoz, hogy jól végezzem saját feladatomat – ha csak azért is, hogy legyen kivel vitatkozzam.

## Niedermüller Péter: Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában

[ A tanulmány rövidített változata a Replika című folyóiratban fog megjelenni]

### Bevezetés

Az utóbbi évtizedben Magyarországon, de számos más kelet-európai országban is, jelentős mértékben megerősödött a kulturális antropológia iránti érdeklődés. Ennek a ténynek számos bizonyossága található a tudományos életben, a kultúra kutatásával foglalkozó társadalomtudományi diszciplínák területén, a különböző folyóiratokban, vagy éppen az új felsőoktatási programokban. Ennek a folyamatnak a tényleges jelentőségét mindenekelőtt tudománytörténeti összefüggéseiben lehet megragadni. Jól ismert tény, hogy a kultúra kutatása Európában, Európa egyes régióiban az utolsó száz év során eltérő utak mentén fejlődött, különböző diszciplínák keretein belül zajlott. E megközelítéseknek, szemléletmódoknak – eltekintve most a szociológiai és filozófiai indíttatású vizsgálatoktól – Európában két, egymástól lényeges pontokon eltérő, számos vonatkozásában azonban érintkező módja alakult ki. Közép- és Kelet-Európában, illetve bizonyos mértékig Észak-Európában a néprajztudomány vált a kultúra kutatásának elsődleges diszciplínájává. Az angolszász világban, illetve a francia nyelvterületen viszont a kulturális és szociálintropológia vált meghatározóvá. S noha mindkét diszciplína a kultúrát kutatta, mindkét tudomány terület a terepmunkáról beszélt, mindkét tudományág az empirikus megközelítés fontosságát hangsúlyozta – a köztük lévő távolság az idők során egyre inkább átjárhatatlan szakadékká mélyült. Ennek a ténynek számos tudománytörténeti, elméleti, társadalmi, politikai oka és következménye van. Írásomban nem vállalkozhattam ennek az egész problémahalmaznak az áttekintésére; szükségszerű volt egyetlen kérdés kiragadása, amelynek tárgyalásán keresztül azonban (talán) szélesebb összefüggéseket is meg lehet világítani. A kérdés a számomra a következőképpen fogalmazódik meg: a kulturális antropológia jelenlegi térnyerése valóban csupán egy újabb divat megnyilvánulása-e, vagy pedig arról van szó, hogy az antropológia a megismerés olyan újabb lehetőségeit kínálja fel, amelyeket a kultúra kutatásával foglalkozó „hagyományos” társadalomtudományi diszciplínák, mindenekelőtt a néprajz nem tudnak /nem tudtak felkínálni.

A tanulmány „alapkérdésének” ez a megfogalmazása egyben azt az utat is kijelöli, amelyet követve a feltett kérdésre megpróbálok választ találni. A dolgozat első fejezetében arra törekszem, hogy megvilágítsam, melyek azok az elméleti, módszertani és morális fenntartások, amelyek a hagyományos néprajztudománnyal szemben megfogalmazhatók, s amelyek jelentős mértékben hozzájárultak a kulturális antropológia kelet-európai térhódításához. E feladat elvégzése – noha számos ellenérzést vált ki – elkerülhetetlen. Egyrészt azért, mert a kulturális antropológiai kutatások – Kelet-Európában mindenütt – a néprajztudomány keretein belül, de a néprajztudomány paradigmáinak ellenében alakultak ki. Meg kell találni és világosan rá kell mutatni, hol vannak azok a pontok a néprajz elméletében és gyakorlatában, amelyek a magukat antropológiainak nevező kutatások számára nem vállalhatók.. Ezeknek a pontoknak az értelmezésén keresztül lehet ugyanis nyilvánvalóvá tenni, hogy a kulturális antropológia Kelet-Európában sem a néprajztudomány egyik ága, hanem egy önálló diszciplína (amelynek persze lehetnek a néprajzi kutatással hasonló vonásai). Másrészt azért is el kell végezni ezt a feladatot, mert a néprajztudomány történetében megfigyelhető ellentmondások paradigmatis értékűek, s ennek megfelelő bánásmódot érdemelnek. Azaz az antropológia néprajzkritikája nem egyes, egyedi teljesítményekre, hanem a néprajzi paradigmára irányul. A következő fejezetben a modern társadalomtudományi kutatásoknak azokat a mozzanatait igyekszem áttekinteni, amelyek a mai antropológiai megközelítés szempontjából különös jelentőséggel bírnak; annak mintegy a kontextusát alkotják. A harmadik fejezetben az antropológiai kultúraelmélet néhány vonatkozására hívom fel a figyelmet. Szeretném nyilvánvalóvá tenni, hogy az antropológia ma már régen nem egy, a „primitív” kultúrákat vizsgáló „ártatlan” diszciplína, nem az etnológia szinonimája, hanem a saját társadalom elemzésének sajátos dimenziókkal bíró módja (vö. Gullestad 1989, Hastrup 1990: 253-268). Az utóbbi évtizedben az antropológia alapvetően átalakult; akár csak a hatvanas évekbeli helyzettel összehasonlítva is meglehetősen változások. E változások egyik meghatározó elméleti mozzanatát jelenti egy, a korábbiaktól jelentős mértékben eltérő kultúra felfogás kidolgozása. Ezt követően a társadalomtörténeti kutatások egy – a mindennapi élet, a társadalmi folyamatok mikroszintjére irányuló – „antropológizált” irányzatára utalok,

mint a mai antropológiai kutatások egyik fontos összetevőjére. Végül pedig azt igyekszem megfogalmazni, milyen kihívásokkal tud szembenézni, s milyen lehetőségekkel bír (hat) az antropológia ma Európának ezen a részén.

E dolgozat első változata 1991 nyarán és őszén íródott Tübingen, egy nagyobb, az Alexander von Humboldt-Stiftung támogatásával végzett kutatás keretében. A szöveg elkészítésében sokan és sokféle módon voltak a segítségemre; mindannyiuk felsorolására itt nincsen mód. Külön köszönetet szeretnék mondani Hermann Bausingernek és Konrad Köstlinnek azokért a hosszú beszélgetésekért, amelyek nélkül nemcsak ez a dolgozat nem készülhetett volna el, hanem én magam is szegényebb lennék ezeknek a beszélgetéseknek az emlékével. Köszönettel tartozom Michi Knechtnek és Gisella Welznek, valamint a tübingeni egyetem Ludwig-Uhland-Institut für empirische Kulturwissenschaft által 1990/91. tanév tavaszi szemeszterében megtartott „Forschungsdesign und Textualisierungsstrategien in der Kulturwissenschaft” c. szeminárium résztvevőinek, akik mintegy „rákényszerítettek” az itt elmondottak végiggondolására.

### **A hagyományos néprajztudomány: a kritika értelme és esélye**

Az európai néprajz legújabbkori tudománytörténetének egyik érdekes sajátossága, hogy az anakronisztikusnak tűnő, konzervatív szemléletű kutatások, valamint a radikálisan új elveket követő és kidolgozó vizsgálódások – állandó súrlódások közepette ugyan, de mégis – megfértek ugyanazon diszciplína keretein belül. Az európai néprajz ma mind elméletét, mind metodikáját, mind pedig kutatási tárgyát illetően figyelemre méltó sokféleséget mutat. Azonban, ha e sokféleséget kicsit közelebbről szemügyre vesszük, akkor érdekes megfigyeléseket tehetünk. Megállapíthatjuk például, hogy a nyugat-európai, és részben észak-európai országokban a néprajz címszó (vagy annak változatai) egészen más típusú és jellegű tudományos tevékenységet jelölnek, mint a közép-, kelet-, és délkelet-európai országokban. Úgy tűnik, hogy Európa nyugati és északi régióiban már korábban megtörtént a tudománytörténeti múlt feldolgozása, az elavult, meghaladott elméleti és módszertani keretek feldolgozása; míg máshol – így pl. Magyarországon – szinte hozzá sem kezdtünk még e feladat elvégzéséhez. Az antropológiai szemlélet felbukkanása, megerősödése kétségtelenül siettetti a tudománytörténeti múlt kritikai feldolgozásának folyamatát - már csak e diszciplínák identitásának okán is. Az antropológia és a néprajz egymáshoz

való teoretikus viszonya Kelet-Európában nem tisztázható a hagyományos néprajztudomány teljesítményével való kíméletlen szembenézés nélkül. Mindezt azért kellett előljáróban megemlítenem, mert a következőkben megfogalmazásra kerülő néprajzkritika nem általában a néprajzra, mint tudományra, nem a mai néprajzi kutatások egészére, hanem azoknak arra az irányzatára vonatkozik, amelyet hagyományos néprajzi kutatásnak lehet nevezni. E kritika persze nem azt kívánja bizonyítani, hogy a hagyományos néprajztudomány valami teljesen hasznavehetetlen „dolog”. Norbert Schindler joggal állapította meg, hogy a néprajz hosszú ideig egy olyan tudomány terület volt, ahol a legelképezhetőbb félremagyarázások és a szolid empirikus ismeretek meghökkenítő módon együtt éltek; ahol az egyéni érdeklődés tudományos tevékenységként tételeződhetett, és a metodikai konvenciók nem szükségszerűen vezettek mindenkit tévútra (Schindler 1984: 35). A néprajz egyszerűen kétarcú volt, egyrészt tudományként működött, másrészt azonban valamiféle nem-tudományos tevékenység is volt. S ami talán még nehezebbé tette a helyzetet, a tudományos és nem-tudományos attitűd nem mindig vált egyértelműen ketté, a tudományos teljesítmény egyidejűleg politikai-nemzeti szolgálat is volt (Köstlin 1973: 136); sőt kissé élesebben fogalmazva, a néprajztudománynak a művelése első sorban politikai, nemzeti feladat volt. Azaz az európai néprajz egy olyan diszciplínaként szerveződött meg, amely egyrészt kutatott, tudományos vizsgálatokat folytatott, másrészt azonban nem tudott lemondani arról az ambíciójáról, amit Orvar Löfgren a „hagyomány archiválásának” nevezett (Löfgren 1990: 4), s amely törekvés szoros összhangban állt azzal a meggyőződéssel, amely szerint a néprajznak, mint tudománynak az a feladata, hogy valamit „megmentsen”.

Ennek megfelelően a hagyományos néprajzi kutatás kritikája egyrészt elméleti jellegű és a kutatás elméletére, fogalmi készletére, metodikai érzékenységére, pontosságára irányul; másrészt viszont társadalmi és ideológiai tartalmú, amennyiben a tudományterület ismeretelméleti bizonytalanságait, tisztázatlanságait összefüggésbe hozta a kutatások eredményeinek politikai, ideológiai manipulálhatóságával, felhasználhatóságával. Hogy a kritikának ez a két ága vagy iránya milyen szorosan összetartozik, azt jól illusztrálja Hermann Bausingernek egy 1969-ből származó megállapítása:

„A tudománytörténeti előzmények miatt elengedhetetlenül szükséges az ideológiakritikai szempont. Az ideológiakritika ebben az esetben magára a tudomány történetre vonatkozik. ... A tudománytörténet ugyanis nem választható el az egyébként kutatástól; a tudománytörténeti kritika azon tárgyak kutatásának közvetlen kritikáját jelenti, amelyeket a korábbi harmonizáló, vagy ahisztórikus-mitizáló értelmezésektől megszabadítva, újra meg kell ragadni és újra meg kell mutatni.” (Bausinger 1969: 234)

### Tudománytörténet és ideológiakritika

Amikor valamely tudományterület szempontrendszérének, megközelítési módjainak, kutatási gyakorlatának kritikai értelmezéséről van szó, akkor mindezt a tudománytörténeti múlt kontextusában kell (mert csak ott lehet) elvégezni. A tudománytörténeti múlt ugyanis pontosan mutatja, hogy a nemzeti néprajztudományok „sajátosságain” túlmenően, a hagyományos néprajz elméleti tisztázatlanságai, gyengeségei, illetve a néprajz különböző reakciós politikai, ideológiai, kulturális célok szolgálatába való állítása között egyenes és szükségszerű összefüggés áll(t) fenn. Ebben a közegben a tudománytörténeti múlt kritikus feldolgozása természetesen jelentette az első lépést, mivel csak az ettől a múlttól való kategorikus elhatárolódás biztosíthatta a tovább lépés lehetőségét.

Ennek a szükségszerű – és sajnálatos módon pontosan adatható – összefüggésnek az egyik pillérét a hagyományos néprajztudomány – sok helyütt és számos vonatkozásban máig megőrződött – „hamis tudata” jelentette. Valamely tudományterület „hamis tudatáról” – legalábbis Karl Mannheim óta – akkor beszélhetünk, ha az adott diszciplína bármilyen oknál fogva nem vesz tudomást az „új valóságról”, a valóság új megnyilvánulásairól, sőt a valóság „új arcát” régi, meghaladott kategóriákkal igyekszik elleplezni (Mannheim 1952: 85). A hagyományos néprajzi kutatások elméletének és gyakorlatának ismeretében azt kell mondani, hogy pontosan ez történt a hagyományos néprajzzal, amely a 20. század hatvanas éveinek közepére teljességgel egy „a valóság által meghaladott” tudománnyá vált. Ez azt jelentette, hogy a tudomány terület célkitűzései és a társadalmi valóság között megszűnt a kapcsolat, azaz a néprajz állandó jelleggel olyan problémákat kutatott, amelyek már elvesztették társadalmi relevanciájukat, jelentőségüket.

Ennek a hamis tudatnak fenntartása kettős következménnyel járt. Egy részt egy reakciós társadalom- és kultúrákritikához vezetett (vö. Scharfe 1970: 87); másrészt – és ebben a pillanatban ez a lényegesebb – azt az illúziót keltette, hogy a néprajz valamiféle érték-, politika-, és ideológiamentes tudomány. A hagyományos néprajz tudomány története azonban valójában pontosan ennek az illúzióknak az ellenkezőjét bizonyította, azt a tényt, hogy a néprajz tudomány kialakulásától kezdve mindig meghatározott politikai, ideológiai célok szolgálatában állt, sőt ez volt kialakulásának talán a legfőbb oka. S itt megint nemcsak a kora 19. századi nemzeti mozgalmakról, a „nép” felfedezéséről, s a néprajznak ebben az egész folyamatban játszott szerepéről van szó. Hanem sokkal inkább arról a mélyebb – és nagyon ritkán hangsúlyozott – összefüggésről, amely a néprajz és a mindenkori hatalom között fennáll (t). Utz Jeggle joggal mutatott rá, hogy a néprajzot – azaz azt a tudományterületet, amely állandóan „éppen valami eltűnt” akart megmenteni – mindig akkor használta fel a hatalom, amikor a társadalmat a változásokkal szemben – szimbolikus eszközökkel – „immunizálni” akarta; amikor a hagyományt, az „áthagyományozott normákat” a társadalmi gondolkodás megmerevítésére, a társadalmi mentalitás változásainak feltartóztatására kívánta felhasználni (Jeggle 1970: 19-20). Persze túlzás lenne csupán úgy tekinteni a néprajzra, mint a politikai, ideológiai manipuláció egyik alig leplezett eszközére. Ezen igazságtalan általánosítás mögött azonban meghúzódnak olyan részgazságok, amelyek tudatosítása fontos szerepet játszott a kultúrákutató pozícióinak, helyzetének tisztázásában.

Nehezen tagadható tény, hogy a néprajztudomány úgy tett, mintha nem tudna arról, minden társadalomtudományi kutatásnak vannak „akaratlan következményei”. Egyszerűen abból következően, hogy mindenféle tudományos ismeret egy társadalmi térben konstituálódik, azaz a tudományos kutatás elválaszthatatlan attól a társadalmi kontextustól, a melyben lebonyolódik. Ennek a ténynek a figyelmen kívül hagyása súlyos következményekkel jár: a kutatás, illetve a kutatás célja egymástól elválik, azaz bármely kutatás bármely cél érdekében felhasználható. S hogy itt nemcsak teoretikus lehetőségekről van szó, azt jól bizonyítja az európai néprajzi kutatás története, amely egyben a néprajz - különböző – a kutatás eredeti céljaitól valószínűleg igen távol álló – célok érdekében történő felhasználásának is a története. A hagyományos néprajzi kutatás ezt a helyzetet

úgy próbálta meg feloldani – tudatosan vagy akaratlanul (?), nehéz lenne megállapítani –, hogy önmagát valamiféle „tisztá”, politika- és ideológiamentes tudományként tételezte.

Másként fogalmazva: saját értékpremisszáinak nyílt megfogalmazása helyett visszahúzódott egy feltételezett semleges szférába. Ez a visszahúzódás azonban azt eredményezte, hogy az uralkodó (politikai és ideológiai stb.) értékek, eszmék számára megnyílt a tudomány területére való behatolás lehetősége; s így módon a néprajzi kutatás – akárcsak a „politikamentes” társadalomtudományok általában – a lehetséges hatalmi technikák egyikévé vált. Az a magatartás azonban, amely a néprajzi kutatás politika- és ideológiamentességét partikuláris kutatási témákba, a múltba való visszahúzódással igyekezett biztosítani, csupán azt az attitűdöt illusztrálta, amely a politikai „ártatlanságot” tudományos szempontból jelentéktelen és érdektelen kutatások árán próbálta megszerezni (vö. Jeggle 1970: 22-31). Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a néprajz közvetlen módon a hatalom gyakorlásának eszköze lett volna. Azt azonban látni kell, hogy minden uralmi rendszer létrehozza a hatalmi technikák szimbolikus mechanizmusát, amely mechanizmusnak a társadalomtudományok nem elhanyagolható összetevőjét jelentik. A társadalomtudományok ilyen jellegű felhasználása ellen aligha lehet védekezni; lehet azonban ezt a helyzetet tudatosítani.

A hagyományos néprajzi kutatás azonban pontosan ezt a tudatosítást igyekezett megkerülni, s a kutatást a politikától, ideológiától távol tartani. Ez a kísérlet eleve kudarcra volt ítélve, amint azt európai néprajz története bizonyítja. E megállapítás érvényességén az sem változtat, hogy az uralkodó értékeknek és ideológiáknak a tudomány területére való behatolása nem látványos eseményeken, hanem sokszor nehezen felismerhető mozzanatokon, rejtett csatornákon keresztül valósul(t) meg. És pontosan ez az, ami a néprajztudománnyal történt. A hagyományos néprajzi kutatás ugyanis a felszínen „semlegesnek” szeretett volna látszani. Múltba forduló, partikuláris kutatási témáin keresztül azonban mintegy „előrajzolta” az uralkodó értékek számára szükséges tudományos koncepciókat; a hatalom pedig különböző módokon jelezte az előrajzolandó kép(ek) kontúrjait, illetve azok felhasználhatóságát, ideológiai értékét. Azaz a néprajz tudományos gyakorlata és bizonyos politikai, társadalmi ideológiák között volt egyfajta folyamatos és szoros kölcsönhatás (amelyről lehet

ugyan nem beszélni, de e kölcsönhatás tényét nem lehet tagadni).

Nyilvánvaló tehát, hogy itt nem egyszerűen valamiféle tüneti jelenségről, hanem a hagyományos néprajztudomány egyik lényegi sajátosságáról van szó. Hermann Bausinger már 1969-ben arról írt, hogy értelmetlen dolog a néprajz válságáról beszélni, mert ez a fogalmazás azt a benyomást kelti, mintha hosszú ideig minden rendben lett volna, mintha a „betegség” csak részleges lenne, és lehetséges a gyors gyógyulás (Bausinger 1969: 232). A néprajz nehézségei azonban ennél sokkal mélyebben gyökereznek, és magának az egész tudományterületnek a „kognitív identitását” érintik. A bajok gyökerei részben ott találhatók, hogy a néprajz egy olyan tudományterületként definiálta magát, amely kizárólagosan egy meghatározott tárggyal foglalkozik; azaz ennek a diszciplínának a határait nem elméleti és módszertani megfontolások, hanem a kutatás tárgya határozza meg. Ennek a ténynek azonban megvannak a szükségszerű következményei. Első sorban arra gondolok, hogy mivel a néprajztudomány a kutatás tárgyán keresztül határozta meg önmagát, eredendően képtelen volt meghaladni mindazokat a koncepciókat, hagyományokat, tendenciákat, sajátosságokat, amelyek e tárgyba beépültek. S itt mindenekelőtt (de nem kizárólagosan) a nép és a népiség politikai, ideológiai koncepciójáról van szó. A néprajztudomány szerkezetébe a népi ideológia egy sajátos válfaja oly mélyen beleivódott – nem utolsósorban éppen a néprajz előbb említett „politikamentességének” következtében –, hogy ezektől csak rendkívül nehezen lehet elhatárolódni anélkül, hogy az ember magától a néprajztól is ne határolódna el.

„A nép-ideológia adta a néprajz arculatát, természetesen nemzetileg beszűkítve és gyakran nacionalista módon kihegyezve.” (Bausinger 1989: 28-29)

Anélkül, hogy különösebben belebonyolódna a nép és a népiség koncepcióinak elemzésébe, e helyütt csupán ezeknek a kategóriáknak az „ismeretelméleti következményeire”, azaz a néprajz „elmélet-ellenességének” itt rejő okaira, két egymással látszólag szemben álló, valójában egymást jól kiegészítő tényezőre szeretnék rámutatni. A néprajztudomány ugyanis egyrészt valami „egésszel” foglalkozott, amely a „nép (i)” címkét hordta magán, s így semmi további reflexiót (pl. valamiféle elméleti kontextust) nem kívánt, hiszen e címke segítségével önmagát legitimálta. Ezt az „egészre”, a „népre” irányuló érdeklődést megfelelő módon egészítették ki azok

a partikuláris részleteket, részjelenségeket elemző vizsgálatok, amelyek esetében viszont semmiféle további probléma-összefüggés nem volt felfedezhető, azon kívül, hogy ezek a részjelenségek magát az egészet, a népi kultúrát voltak hivatottak reprezentálni (Bausinger 1970: 158).

A hagyományos nép rajztudomány elmélet-ellenességének persze egyéb, mélyebben fekvő okai is voltak; mondhatni a néprajznak, mint tudománynak eredendően, a kezdetektől fogva elmélet-ellenes volt a struktúrája. Egyrészt azért, mert a néprajz már a 19. században a kulturális objektivációkat állította érdeklődése középpontjába, azok gyűjtését, osztályozását, stb., nem pedig az ezen objektivációk mibenlétére irányuló (elméleti) kérdések felvetését és megválaszolását tekintette feladatának (Bausinger 1968/69: 55-56). Másrészt azt sem lehet tagadni, hogy a néprajz elmélet-ellenessége szoros kapcsolatban állt a néprajztudomány konzervativizmusával, a politika- és ideológiamentesség korábban említett illúziójával (Jeggle 1970: 33). Mindaddig, amíg a néprajz egy elképzelt népi kultúra megmentését tartotta a tudomány feladatának, s e célkitűzésből következően „nem tudott” a társadalom tényleges problémáival foglalkozni – addig elméletre, elméleti igényű megközelítésekre sem volt szükség. Sőt az elméleti szempontok hangoztatása egyenesen nem kívánatos volt, mert elvonta a figyelmet a megmentés mozzanatáról, hiszen az „elképzelt múltba” való bezárkózás ellenébe hatott.

### A néprajzi elmélet „fehér foltjai”

S éppen ezen a ponton fordul át a hagyományos néprajz ideológiai pozícióira irányuló kérdésfeltevés az elmélet-ellenesség következetes kritikájába. E kritika megint csak szükségszerűen több irányú, amely irányok azonban néhány fontos ponton összetalálkoztak. Az egyik ilyen fontos találkozási pontot a kultúra kategóriája, pontosabban az a néprajzi gyakorlat jelentette, amely a kultúra funkcionálisan összetartozó szintjeit a kutatás gyakorlatában strukturálisan (gyakran analitikus okokból) szétkapcsolta, egyidejűleg azonban elfelejtkezni látszott e szétkapcsolás elméleti következményeiről. Ez a szemlélet különböző „minőségű” kulturális jelenségeket, területeket (anyagi, szellemi, társadalmi kultúra) határol el egymástól, s úgy tekint a kultúrára, mint ezen területek mechanikusan összekapcsolódó szerkezetére. Ez a szétkapcsolás, illetve a kultúrának ez az analitikus szemlélete meghatározó jelentőséggel bír(t) a hagyományos néprajzi kutatás szempontjából.

Leginkább azért, mert ily módon a néprajztudomány a kultúrának egy olyan felfogását tekintette a sajátjának, amely a kultúra totalitása helyett a valóság szegmentált voltát helyezte előtérbe (Köstlin 1981: 9). Ennek a ténynek pedig azért volt különös jelentősége, mert a néprajztudomány az ily módon megvalósuló munkamegosztáson, a belső határok lefektetésén, a kutatás tárgyának állandó redukcióján, a kulturális jelenségek közötti különbségek hangsúlyozásán keresztül nyerte el metodikai „biztonságérzetét” (Bausinger 1978: 4).

Nyilvánvaló ugyanis, hogy minél komplexebb egy kulturális jelenség, minél összetettebb a kutatás tárgya, annál kifinomultabb, elmélyültebb, árnyaltabb módszerekre van szükség. A néprajztudomány azonban azáltal, hogy kialakította ezeket az „autonóm részrendszereket”, illetve létrehozta a „néprajzi kánont” (vö. Scharfe 1970; Bausinger 1980: 4; Bausinger 1987: 338) automatikusan háttérbe szorította a szintetikus jellegű, összetettebb kérdésfeltevéseket. A néprajzi kánonhoz való ragaszkodás mintegy megindokolta, és megmagyarázta a néprajz és a többi társadalomtudomány közötti „távolságot”; sőt mintegy a néprajztudomány egyik, meghatározó fontosságú specifikuma szerepelt. Ezek a részrendszerek aztán önállósultak, s a továbbiakban az ezek közötti kapcsolatot nem az egészszel – a kultúrával – való viszonyuk határozta meg, hanem a kutatásnak valamiféle – az előbbieken már említett – „népiség” iránti érdeklődése (Bausinger 1969: 236). Azaz pl. a népi építészetet és a népmesét nem az kötötte össze, hogy ezek egy kulturális szerkezet megnyilvánulásai, hanem az, hogy ezek „népiek”. Ily módon a mindennapi élet tényei, a kultúra jelenségei, mint különlegességek, kuriozitások kerültek bemutatásra (Bausinger 1978: 8). A hagyományos néprajzi kutatásnak ez a tény, illetve az ebből következő reflektálatlan tradicionalizmus és polgári „Binnenexotismus” biztosította az elméleti, metodikai koherenciáját (vö. Kaschuba 1988: 11; Kaschuba 1986), de ez vált a néprajz – az előbbieken már ugyancsak említett – kognitív identitásválságának okává is.

Mindez pontosan visszatükröződött abban a „szótárban”, fogalmi készletben, amelynek segítségével a hagyományos kutatás kifejezte magát. Az olyan fogalmak, mint pl. közösség, hagyomány, népelet, szokás, kontinuitás, eredetiség, ősiség, stb. már eleve minden további elemzést nélkülöző, reflektálatlan kategóriák voltak, s így egyáltalán nem csoda, hogy a hagyományos néprajzi megközelítés ezeken a

fogalmakon, ezek használatán keresztül alakította ki a népi kultúra reflektálatlan képét (vö. Greverus 1969: 11-12); és persze azt a hagyományos néprajzi kutatás „ontológiai lényegét” alkotó elképzelést, amely szerint a néprajz „a hagyomány és a közösség” (Richard Weiss) által meghatározott kulturális jelenségeket vizsgálja; amely szerint a néprajz „az áthagyományozott társadalmi renden belüli életet vizsgáló tudomány” (die Wissenschaft vom Leben in überlieferten Ordnungen – ahogy Leopold Schmidt fogalmazott egykor. vö. Köstlin 1973: 142). Az említett fogalmak – noha különböző jelenségeket jelöltek, és „kiterjedésük” is különböző mértékű volt – néhány fontos azonos sajátossággal bírtak. Mindenekelőtt abban a tekintetben, hogy ezek nem „tiszta” tudományos, azaz a tudományos megismerés belső logikájából következő kategóriák, hanem apriori ismereteket magukban foglaló decizionisztikus fogalmak (Scharfe 1970: 77).

Ezek a kategóriák, az ezekben foglalt projekciókon keresztül valósult meg a néprajzi kutatásnak a hagyományra irányuló kizárólagos érdeklődése; az a feltételezés, amely szerint hagyomány nélkül nem lehet „népéletről” beszélni; „a hagyomány nélküli nép nem nevezhető népnek néprajzi értelemben” (Köstlin 1973: 144). Az említett kategóriák valamiféle „állandó lényeg” (Hermann Bausinger) meglétére utalnak, amely csak és kizárólag a múltban található meg. Ez a múlt azonban nem más, mint a társadalmi életnek egy olyan kimetszett szelete, amelyet éppen a néprajzi kutatás által kiválasztott és meghatározott archaikus reliktumok határolnak körül (Bausinger 1968/69: 56; vö. Jeggle 1970). Amikor a néprajzi kutatás népdalról, népmondáról, népművészetről, stb. beszél, akkor nem a „nép” kulturális praxisáról, hanem a tudomány által mesterségesen létrehozott, körülhatárolt és „ápolta” reliktumokról volt szó (Bausinger 1969: 246-247; vö. Niedermüller 1990).

Egyidejűleg azonban ez az „állandóság” a pozitivistáknak néprajzi gyakorlat variációk iránt érzett lelkesültségét is igyekezett integrációs tendenciákkal ellensúlyozni (Bausinger 1969: 232). Alapvetően olyan kategóriákról van itt tehát szó, amelyek a népi kultúrát egy múltban létező, statikus képződménynek, s ennek megfelelően a néprajztudományt egy múltra orientált diszciplínának tekintették. A hagyományos néprajzi kutatás fogalmi szótára a valóságnak csak a „torzképét” (Gottfried Korff) volt képes megmutatni, mivel a népi kultúra sajátosságaként csak az „organikus egységet”, az egyöntetűséget, az egyformaságot, az azonosságot, a folyamatos

kontinuitást, stb. hangsúlyozta, s így módon megakadályozta a kritikus kérdésselvetéseket, egy használható néprajzi elmélet kialakítását, más társadalomtudományok elméleti, módszertani recepcióját. Mindezeket keresztül pedig a „fogalmi szótár” alapvető funkciója az volt – amire a korábbiakban már utaltam –, hogy a néprajznak, mint tudománynak az elméleti, metodikai biztonságérzetét megteremtse.

A kutatásnak ez a gyakorlata, illetve a kultúrának ez a felfogása természetesen követelt meg egy „megfelelő” néprajzi módszert. Az elméleti kiindulópontot itt a hagyományos néprajzi kutatás múltra orientáltsága, másként fogalmazva: a népi kultúra történeti voltának a kezelése, illetve az úgynevezett

jelenkutatás és a történeti kutatás szembeállítását jelentette. Hermann Bausinger rendkívül élesen mutatott rá, hogy a történetiség, illetve a historicizmus Karl Poppertől származó megkülönböztetése mennyire pontosan jellemzi a néprajzi kutatás helyzetét. Az a mód, ahogyan a néprajz a népi kultúra történetiségét értelmezte, pontosan a historicizmus eljárását követte, hiszen a tényleges történeti változásokat, átalakulásokat – különböző módokon és különböző eszközök segítségével – igyekezett „félreállítani” (Bausinger 1970: 165). Ennek a metaforikus értelemben vett félreállításnak a legszembeötlőbb megnyilvánulása, hogy az etnográfus nem egyszerűen múlt időben, hanem egy kulturális értelemben vett régmúltban beszél(t). Azaz az időben visszanyúlva, ahistorikus módon nem az összefüggéseket és a változás tendenciáit, hanem a kezdeteket és az eredetet keresi. Ennek a szemléletnek a számára nemcsak a kulturális megnyilvánulások jelenbeli maradványai, hanem a történeti adatok is reliktumoknak számítottak, amelyek a jelenségek korábbi, teljesebb, szinte misztikusnak tekintett ősfarmáira utalnak (Bausinger 1985: 174-175); azaz ez a „történetiség” valamiféle idő nélküli, vagy időtlen, „semleges”, társadalmi problémák nélküli, statikus világot képzelt el. Többek között ezért beszél (t) a hagyományos néprajzi kutatás állandó jelleggel a hagyományos kultúra széteséséről, a népi kultúra pusztulásáról, a paraszti közösségek megszűnéséről, s nem pedig kulturális változásokról, formálódásokról, átalakulásokról.

A néprajzi historicizmusnak ez a formája szorosan összekapcsolódik két további problémával. Egyrészt annak a ténynek a figyelmen kívül hagyásával, hogy valamely tudományterületnek a történetiségre irányuló érdeklődését a mindenkori jelen határozza meg (Bausinger 1987: 34); azaz a

„múlt” csupán úgy és annyiban létezik, ahogyan és amennyiben a „jelen” ezt megkívánja (vö. Löfgren 1990: 11; Heller 1987: 426). Másrészt viszont azzal az – elsősorban a néprajzi terepmunkára vonatkozó – ismeretelméleti problémával, amely nem tesz különbséget az adatok történetisége, valamint a néprajzi leírás szinkronitása között. A hagyományos néprajzi kutatásban a történeti adatok mindig szinkron leírásokban jelennek meg, s ezt a megjelenésmódot nevezte Konrad Köstlin „etnográfiai jelen időnek” (Köstlin 1981: 18; Köstlin 1991). A néprajzi terepmunka ugyanis mindig a jelenben folyt, de mindig a múltba irányult. A jelenben folyó „gyűjtés” a múltba való visszalépésként, avagy a múltnak a jelenbe történő beemeléseként tételeződött. Ez természetesen azt is jelenti, hogy az idő a „gyűjtés” szempontjából csupán jelenre és múltba tagolódott, s ezen nagy kategóriákon belül szükségtelenek voltak további, finomabb megkülönböztetések. Hogy aztán e tagolatlan múlt és e tagolatlan jelen között hol húzódtott a határ – ez azon kérdések egyike, amelyet a hagyományos néprajzi kutatás soha nem tett fel. Akárhogyan is értelmezzük azonban ezt a néprajzi gyakorlatot, jól látható az idővel való „bánásmódnak” az ellentmondásossága, az idő fókuszának tetszőleges, önkényes megválasztása; az eredendően ismeretelméleti jellegű tisztázatlanságban gyökerező etikai, morális probléma mibenléte.

A hagyományos néprajznak ez a történetiségre, múltba vonatkozó szemlélete pontosan fejeződött ki a történeti-összehasonlító módszerben. E „klasszikus” néprajzi módszer mindig a kulturális jelenségek eredetére kérdezett rá. Azt vizsgálta, hogy a jelenben meglévő maradványok miképpen vándoroltak az időben; sőt a jelenben meglévő maradványok jelentőségét elsősorban az szolgáltatotta, hogy tételezni lehetett egy ezek mögött lévő „eredeti ősfomat”, az „ősfomának” valamiféle eredeti elterjedési területét, valami féle „őshazáját”, illetve, hogy az eredetnek nemcsak a földrajzi, hanem az etnikai vonatkozásait is fel lehetett vetni (Scharfe 1970: 84; Jeggle 1971: 32; Bausinger 1978: 9). Ennek az eredetkeresésnek persze nem volt más módja, mint a kontextusaikból kiragadott formák, motívumok összehasonlítása, osztályozása, s ily módon valamiféle rend megteremtése. A kulturális megnyilvánulások történetileg megragadható variabilitása és ennek magyarázata, a kulturális jelenségeknek a szociokulturális környezettel való adaptív kapcsolatrendszerre és ennek értelmezése, a használat, a funkció és a jelentés történetileg követhető „helyváltoztatásai” – mindezek a

szempontok nem fértek bele a hagyományos néprajzi kutatás metodikájába (vö. Köstlin 1981: 6; Löfgren 1990: 10). Norbert Schindler találó metaforája nem kíván kommentárt:

„A dolgok elképzelt eredetének keresése során a romantikus-mitologikus népkutató úgy járta be a népi kultúrát, mint valamiféle barangolásra való vidéket. ... állandóan a feltételezett kontinuitás biztonságosnak vélt ösvényén mozgott, akárcsak egy turista a számára ismeretlen tájon, miközben, csak önmagával törődve, a másik kultúra társadalmi kontextusát szuverén módon ignorálta.” (Schindler 1984: 29)

A hagyományos néprajzi módszer másik szálát az adatgyűjtés, annak mikéntje alkotta. A hagyományos megközelítésen belül a „gyűjtésnek” meghatározó jelentősége volt, mert tudományos legitimitást csak – vagy legalábbis elsősorban – az adatok szaporítása biztosított. Az újabb és újabb adatok keresése, összegyűjtése, a néprajzi kutatásnak a „telítettség utáni nosztalgikus sóvárgása” (Jeggle 1971: 33) fontos következmények kel járt. Mindenekelőtt sikeresen megakadályozta az elméleti vitákat, a néprajzi kutatás teoretizálását; nem utolsósorban az által, hogy a konzervatív gondolkodás hívei az elméleti érvek helyett, s az elméleti vitákat elkerülendő mindig konkrét munkákat, azaz újabb és újabb adatokat követeltek (amint azt Hermann Bausinger plasztikus módon leírta, vö. Bausinger 1980: 3). Ugyanakkor azonban nem lehetett nem észrevenni, hogy a néprajz még saját metodikája szempontjából, vagy annak alapján sem teljesítette a megismeréssel kapcsolatos, s általánosan elfogadottnak tekintett kritériumokat. A néprajzi gyűjtés nem tudott egy probléma-orientált megismerési móddá válni, egyrészt mert hiányoztak ennek technikai, metodikai, fogalmi alapjai (Scharfe 1970: 143); másrészt, mert a néprajzi gyűjtésnek nem a tudományos megismerés volt az elsődleges célja, hanem sokkal inkább a hagyományos megközelítés elképzeléseinek, attitűdjeinek a megerősítése és konzerválása (Schenda 1970: 144-145). A hagyományos néprajzi gyűjtés egyik alapelvét a valamely adott kultúrát reprezentáló individuumok (Gewährsleute, key-informants) kikérdezése jelentette. Ez pedig azon a naiv feltételezésen alapult, hogy egyetlen ember képes áttekinteni és reprezentálni akár egyetlen falunak vagy közösségnek a teljes kultúráját (Bausinger 1987: 338). Azt tételezte, hogy a megfelelő módon és szempontok szerint kiválasztott individuum szükségszerűen reprezentálja annak a csoportnak



a teljes kulturális készletét, amelyikből származik. A néprajzi gyűjtés tehát a személyek egy adott csoportját egyetlen együttessé vonja össze, noha ez az összevonás a minden napi életben nem történt meg, s elfelejtkezett arról az egyszerű tényről, hogy ezek a személyek individuumok – a szónak abban az értelmében, hogy eltérő módon látnak rá a kultúrára, azaz minden individuumnak különböző belső és külső tényezők által meghatározott optikája van (vö. Goffman 1981: 22).

A néprajzi gyűjtés „terepe”, a falu a társadalmi központ(ok)-tól – akár hogyan értelmezzük is ezt a kifejezést – távol, az illető ország, nyelvterület, stb. eldugott, nehezen megközelíthető, elzárt vidékein volt. Az etnográfus itt vélte megtalálni azt a „szigetet”, ahol semmitől sem zavartatva le tudja írni a valóságot, úgy „ahogyan az valóban létezik” (Lönnqvist 1990: 23). Ez a földrajzi távolság szorosan összekapcsolódott az ottani kultúrával, mivel eza kultúra csak ennek a távolságnak a függvényében volt képes fennmaradni. A falu azt a helyet jelentette, ahol a kultúrának egy korábbi állapota változatlan formában fennmaradt. Azaz a földrajzi távolság, a földrajzi periféria nem önmagában, hanem – az akár hogyan értelmezett – centrumhoz, a centrumot jellemző, alkotó kultúrához való viszonyában nyerte el szimbolikus jelentését. Mindenekelőtt azért, mert a hagyományos etnográfia ily módon térbelileg is elválasztotta és körülhatárolta kutatásának tárgyát. Azaz a szimbolikus tér segítségével is ki hangsúlyozta tárgyának nem - mindenütt-jelenlétét. Ily módon persze a faluhoz kapcsolható kultúra is elszigetelődött; sőt a térbeli, és szociokulturális elszigetelődés ennek a kultúrának a nélkülözhetetlen létfeltételeként tételeződött (vö. Köstlin 1973: 140-141). Ez a tény számos további következménnyel járt, amelyek közül itt csak egyet említek meg: a hagyományos néprajzi kutatásnak azt az alapfelfogását, amely úgy tekintett a falura, mint „terepre”, s a terepre, mint laboratóriumra. Laboratóriumra, ahol különlegesen a körülmények, ahol máshol nem látható/létező folyamatok, események figyelhetők meg, még inkább azonban hozhatók létre, korábban lezajlott folyamatok, események megismételhetők. (Pontosan ezért volt szükség a „jó adatközlőkre”, azaz olyan individuumokra, akik éppen az etnográfus által megkívánt ismeretekkel szolgáltak.) A falu tehát azáltal vált a hagyományos néprajzi kutatás terepévé, szimbolikus térré, hogy itt „laboratóriumi körülmények” uralkodtak, amelyek lehetővé tették bizonyos máshol nem létező kulturális megnyilvánulások megfigyelését,

illetve reprodukálását. Aligha tekinthető mindennek függvényében véletlennek, hogy a hagyományos néprajzi gyűjtéseken belül a lényeges a lényegtelenről, a szükséges az esetlegestől megkülönböztethetetlené vált (Köstlin 1981: 7-8). A néprajzi gyűjtés számára azonban mindez nem jelentett akadályt, mivel itt egy mindkét oldal – azaz az etnográfus és az „adatközlő” – számára egyaránt ismert „jelenetről” van szó, amelynek célja az emberekből a „homo folkloristicus”-t kidesztillálni, ahogyan Martin Scharfe fogalmazott (Scharfe 1970: 76; Scharfe 1969: 227). S ha az „adatközlő” véletlenül kiesett a szerepéből, a néprajzkutató szerepéhez az is hozzátartozott, hogy emlékeztesse „játsszótársát” arra, mi is az, amit mondania kell. Ez a szerepjáték azonban egyrészt amorális, mert a másik embert csupán, mint „adatközlőt”, azaz, mint a manipuláció szükséges tárgyát és eszközét tekinti; más részt viszont elméletileg is téves. Ennek következtében a társadalmilag, kulturálisan marginális központi jelentőségűvé vált, s a „másik kultúra” exotikus részletek, szubjektumok és kontextus nélküli furcsaságok halmazává degradálódott (Jeggle 1971: 30-31; Köstlin 1984: 27; vö. Heller 1987: 430-431).

Egyet kell érteni Hermann Bausingerrel, aki szerint a hagyományos néprajztudomány már a hatvanas évek második felében „konzervatív gyógymódnak, a társadalmi elmaradottság regiszterének” (Bausinger 1978: 10) tűnt, nem volt más, mint „stilizált parasztismeret” (Bausinger 1987: 39). Egyrészt azért, mert ellenőrizetlen nyelvhasználat, mindenféle kulturszociológiai ismeret hiánya, az általánosítások és a megfigyelések közötti szakadék, teljes reflektálatlanság, tudományos dezorientáltság és anekdotizmus jellemezték – hogy ne is folytassam Rudolf Schenda egykori felsorolását (Schenda 1970: 147). Másrészt azonban azért – és ez tekinthető a mélyebb oknak –, mert a hagyományos néprajztudomány konokul ragaszkodott (és ragaszkodik gyakran ma is) meghaladott hagyományaihoz. Egy statikus tudományfelfogás jegyében ugyanazt és ugyanúgy kívánja kutatni a 20. század végén is, mint 100 évvel korábban, e tudományterület létrejöttének időszakában. Nem hajlandó arra, hogy kutatási céljait, a tudomány egész orientációs keretét egy nyílt diszkurzus keretében újrafogalmazza. Nem látja be, hogy a kutatás tárgyát, kereteit, módszereit, elméletét egy állandó diszkurzus keretében folyamatosan értelmezni, módosítani, alakítani kell, hiszen bár miféle tudományos kutatás elképzelhetetlen enélkül, a kutatás

mibenlétére irányuló állandó diszkurzus nélkül (vö. Bausinger 1980: 6-7). Így alighanem igazat kell adni Konrad Köstlinnek:

„A néprajzkutatók az új mesemondók. Ők azok, akik a múltat és a jelent kis, áttekinthető, nyomon követhető epizódokra tördelik. Mindeközben állandóan arra vannak szorítva, hogy a társadalmi emlékezet számára új történeteket találjanak és kitaláljanak, a régi történeteket átírják és ezeknek új értelmet csikarjanak ki. ... A kérdés persze az, elég-e a világot csupán mindig jobban elmesélni.” (Köstlin 1990: 390).

### **Intermezzo: a társadalomtudományok interpretatív fordulata**

Pontosan megfigyelhető – már amennyire ezek a folyamatok egyáltalán pontosan megfigyelhetők –, hogy a hatvanas évek második felétől kezdődően fokozatosan megváltozott a társadalomtudományokról vallott elképzelés, megváltozott az a tudományos szemlélet, amelyet a társadalomtudományok ezt megelőzően – legalább Comte óta – vallottak (vö. Feyerabend 1976, Feyerabend 1984, Rabinow/Sullivan eds. 1987, Knorr-Cetina 1981, Baumann 1978, Soeffner hg. 1979, Gadamer/Boehm hg. 1978, Bohnsack 1991). Ennek a folyamatnak különböző állomásai voltak, amelyek közül egyeseket érdemes megemlíteni: a behaviorizmus, az egész behaviorista tudományelmélet kritikája és meghaladása; a kognitív tudományok kialakulása, és a kognitív szemlélet benyomulása a társadalomtudományi gondolkodásba; az irodalom-elmélet és -kritika megújulása; a nyelvtudomány különböző „kalandjai”; és persze mindenekelőtt a filozófiatörténet egy egész áramlatának, ezen belül is elsősorban a fenomenológiának és a hermeneutikának (Dilthey, Husserl, Heidegger, Schütz, Gadamer, Winch, Ricoeur és mások munkásságának) az előtérbe kerülése.

E téren különösen Gadamer filozófiai hermeneutikájának (Gadamer 1960) volt meghatározó jelentősége. Egyrészt azért, mert „megkövetelte” az említett filozófusok előítéletek nélküli újraolvasását; másrészt pedig azért, mert ráébresztette a társadalomtudományok művelőit, hogy a fenomenológia, a hermeneutika nem csupán a világról való gondolkodásnak egy különösen elvont módja, hanem alkalmazható szemlélet, amely a kultúra, a társadalom, a történelem koncepcióit új megvilágításba helyez(het)i. E felismerés fontosságát aligha lehet eléggé hangsúlyozni, hiszen ez volt az a „pillanat”, ami kor a filozófia és a társadalomtudományok közötti hagyományosan rendíthetetlennek tűnő

határok először megkérdőjeleződtek. E határok még kérdésesebbé váltak, a fenomenológiai, hermeneutikai szemlélet „társadalomtudományos volta” még nyilvánvalóbbá vált, amikor megjelentek előbb Alfred Schütz összegyűjtött írásai, majd a fenomenologikus szociológia néhány klasszikus műve is napvilágot látott (Schütz 1964, Schütz 1971, Schütz/Luckmann 1975, Luckmann 1978).

E szemlélet térhódítása szorosan együtt járt a pozitivistá tudományelmélettől, illetve a társadalomtudományoknak a természettudományok mintájára kialakított modelljétől való tudatos elfordulással. Nem „nagy”, látványos gesztusokról volt itt szó, hanem a társadalomtudományi kutatás hétköznapi gyakorlatában lezajló, gyakran jelentéktelennek tűnő változásokról, amelyeknek azonban jelentős elméleti, módszertani hozadéka volt. Gondolok mindenekelőtt a különböző diszciplínák közötti merev határok megszűnésére, hagyományos vizsgálati mezők felbomlására, új interdiszciplináris kutatási terepek kialakulására (vö. Garfinkel 1967, Sudnow ed. 1972, Goffman 1971, Goffman 1977, Arbeitsgruppe 1976, Arbeitsgruppe 1981, Kocka 1987). Ez a folyamat szintén „kis lépésekkel”, egy-egy „szokatlan hangvétell” egyéni, egyedi kutatással, kérdésfelvetéssel kezdődött, s csak lassan, fokozatosan intézményesült, legitimizálódott, teoretizálódott általánosabb érvénnyel. A változások kis lépéseinek a tudatosítása azonban nem fedheti el azt a tényt, hogy az interpretatív fordulat, a kvalitatív társadalomtudomány eszméje nagyon mély, mondhatni katartikus változást eredményezett, olyan földrengést, amely egyetlen társadalomtudományi diszciplínát sem kímélt meg. Nemcsak arra gondolok, hogy a pozitivistá tudomány eszménytől való elfordulás a fejlődés, a haladás kvantitatív, additív felfogását egy kvalitatív felfogással helyettesítette; hogy az interpretatív fordulat egyértelművé tette, a társadalomtudományok sem nem egzaktak, sem nem kumulatívak (e kifejezések természettudományos értelmében), azaz a társadalomtudományoknak saját és önálló metodológiára van szükségük; hogy megszűnt az egyetlen, biztos igazság tudata, s kitűnt, az igazság, illetve a valódi, tényleges tudás nem egy és ugyanaz; hanem sokkal inkább mindennek a következményére. Arra az interpretatív fordulat, a kvalitatív társadalomtudományok lényegét alkotó felismerésre, hogy a tudomány nem abszolút értékű, nem kizárólagos igazságok felderítője és tudója, nem a modern társadalmat körülvevő

környezet irányítására és ellenőrzésére szolgáló, biztonságot garantáló eszköz vagy intézmény, hanem a tudomány „csupán” a társadalmi diszkurzusnak egy meghatározott módja (Heller 1987: 449). S Feyerabend még azt is hozzáteszi, hogy e beszédmód használata egyszerűen választás kérdése:

„Az ember tehát elhatározza magát a tudomány mellett vagy ellen, éppenúgy, mint ahogy az ember elhatározza magát a punk zene mellett vagy ellen...” (Feyerabend 1984: 78)

Azaz az interpretatív fordulat nyomán megkérdőjeleződik a modern társadalmak egész, a tudománnyal kapcsolatos, és a tudományra vonatkozó eszmerendszere. A társadalomtudományok pedig elveszítik öröklött és öröknek tűnő biztonságérzetüket, s ez megmutatkozik az elmélet területén, a metodikában és a tudományos stílus megváltozásában egyaránt. A mai társadalomtudományokat valamiféle alapvető „műfajkeveredés” jellemzi, amely csupán látszólag marad meg a stílus területén; valójában a stílárisknak látszó változások egy gondolkodási mód elsüllyedését, illetve egy másik felemelkedését jelzik. Clifford Geertz találóan és szellemesen jellemezte ezt a folyamatot:

„A műfajkeveredés nemcsak azt jelenti, hogy pl. Harry Houdini és Richard Nixon regényhősökké válnak, vagy hogy a középnyugati cowboy-történetek egy gótikus regény stílusában fogalmazódnak meg. A műfajkeveredés abból áll, hogy filozófiai elemzések úgy festenek, mint irodalmi kritikák (gondoljunk csak Stanley Cavell Beckett-ről és Thoreau-ról vagy Sartre Flaubert-ről készített munkájára); a tudományos fejtegetések olyanok, mint a szépirodalmi egypercesek (Lewis Thomas, Loren Eiseley); a barokk fantáziák száraz empirikus megfigyelésekhez hasonlítanak (Borges, Barthelme); a történelmi munkák egyenletekkel, táblázatokkal vagy bírósági vallomásokkal vannak tele (Fogel és Engerman, Le Roi Ladurie); a dokumentumregények gyónásként hatnak (Mailer); a parabolák etnográfiai köntösben tetszelegnek (Castenada); a teoretikus értekezések útikalauzok jellegét öltik (Lévi-Strauss); az ideológiai érvelések, mint történelmi kutatások jelennek meg (Edward Said); az ismeretelméleti tanulmányok politikai traktátumok módjára íródnak (Paul Feyerabend); s a metodológiai polémiák személyes visszaemlékezésekként hatnak (James Watson). ... a következő lépés az lesz, hogy a kvantumelmélet versben, az

életrajzok pedig algebrai formában íródnak. Bizonyos mértékig persze mindez más korokban is így volt: Lukretius, Mandeville és Erasmus Darwin egyaránt rímekbe szedte az elgondolásait. Mára viszont a kifejezésmódok keveredése olyan stádiumba jutott, hogy nehéz besorolni az egyes írókat (Mi Foucault – történész, filozófus, a politika teoretiku sa? Mi Thomas Kuhn – történész, filozófus, a tudás szociológusa?) csakúgy, mint egyes műveket (Mi George Steiner After Babel-ja – nyelvészet, kritika, kultúrtörténet? Vagy mi William Gass On being blue-ja – értekezés, csevegés, apologetika?) Úgyhogy itt nemcsak alkalmi szórakozásról vagy időnkénti kalandvágyról vagy arról az elfogadott tényről van szó, hogy az újat természetéből adódóan nehéz kategorizálni. A mostani je lenség jóval általánosabb és tipikusabb annál, sem hogy azt hihetnénk, csupán a kulturális térkép ismételt újrarajzolásának vagyunk tanúi – néhány vitás határvonal áthelyezésének, néhány újabb festői hegyi tó megjelölésének. Valójában a térképkészítés alapelvei változtak meg. Másképpen kezdünk gondolkodni, ar ról hogy miképpen gondolkodunk.” (Geertz 1983: 19-20).

E hosszú idézet pontosan érzékelteti a lényegét: az interpretatív fordulat kifejezés a társadalomtudományi paradigmaváltás tényére utal (még ha ezt a tényt nem is mindenki fogadja el). E paradigmaváltásnak több lényeges mozzanata van, amelyek közül itt csupán azokra utalok, amelyekre a későbbi mondanók pontosabb megértése érdekében feltétlenül szükség van. Az interpretatív fordulat kiindulópontját a valóság, a tapasztalat, illetve a jelenségek megkülönböztetése alkotja. Ezzel szervesen összekapcsolódik a megfigyelhető jelenségek, valamint a mögöttük rejlő jelentések közötti különbségtétel, s általában a valóságkonstrukció kérdése. Előtérbe kerülnek a megfigyelés, a magyarázat, az értelmezés ismeretelméleti problémái, amelyek újszerű módon vetik fel a társadalomtudományi adatok „előállításának” a kérdését. Központi kategóriává válik a megértés, ami elválaszthatatlan a szubjektum/objektum problémájának újragondolásától, a „kívülről” történő leírás, illetve a „belülről” történő értelmezés közötti különbségtételtől.

A kvalitatív megközelítés, az interpretatív fordulat közvetlen filozófiai kiindulópontját az a felismerés jelenti, hogy a társadalomtudományokban a kutatás tárgya, illetve a kutatás eszközei

ugyanabból a mindenütt jelenlevő kontextusból, azaz az emberi világból származnak. Különösen a hermenutika hangsúlyozta (vö. Gadamer 1976: 18-43), a „jelentésháló” olyan mértékben konstituáló tényezője az emberi létezésnek, hogy ontológiai képtelenség annak feltételezése, létrehozhatók a tudományos megismerésnek e jelentéshálótól független eszközei, fogalmai, kategóriái. A valóság, a „világ” a kutató és a „kutatás tárgya” számára ugyanaz. Ez a világ elsősorban a gyakorlaton, a társadalmilag konstituálódó akciókon keresztül ragadható meg, mert a világ a közös jeleket tartalmazó, létrehozó interszubsjektív praxisból áll; ettől elvonatkoztatni, ezt „kívülről” szemlélni, ettől független kutatási stratégiát felépíteni – ontológiai képtelenség (Taylor 1987: 52-54). Paul Rabinow és William Sullivan nagyon pontosan foglalták össze ezt az előbbieken kifejtett gondolatot:

„Az interpretatív társadalomtudomány igyekszik a társadalomtudományok, mint leíró diszciplínák és a humán tudományok, mint normatív tudományok között fennálló különbséget oly módon feloldani, hogy tudatosítja, mindenféle kutatás (human inquiry) szükségszerűen az emberi világnak egy specifikus helyzetben belüli megértésével foglalkozik. Ez a helyzet mindig történeti, morális és politikai. Ez nemcsak a kutatás kiinduló pontját jelenti, hanem a megértésnek is a lényegét és a célját. Amennyiben pedig ez így van, akkor az interpretáció nem egyszerűen a tudomány egyik dimenziója. Hanem sokkal inkább azt jelenti, hogy a tudomány, mint bármely más emberi tevékenység a jelentésnek abban a kontextusában gyökerezik, amely maga a társadalmi valóság,... (Rabinow/Sullivan 1987: 20-21. Kiemelés tőlem. NP)

Az interpretatív fordulat, a kvalitatív társadalomtudományok – amely szemléletnek azért az eltérő kifejezés- és kifejtésmód ellenére elég jelentős a tudománytörténeti háttere; gondoljunk csak a társadalomkutatásnak Charles Peirce-től induló, Charles Cooley-n, George Herbert Mead-en, Thorstein Veblen-en keresztül Erving Goffman-ig, Anselm Strauss-ig, Aaron Cicourel-ig és Harold Garfinkel-ig vezető ágára (vö. Hammerich/Klein 1978, Joas 1988) – a „világ”, az „életvilág” fogalmát állította érdeklődésének előterébe. Az életvilág középpontjában pedig a társadalmi akciók lebonyolításában, az életvilágot alkotó jelentések „termelésében” és megjelenítésében aktív módon résztvevő cselekvő áll (vö. Mense 1985: 132-134, Grathoff 1978: 78, Hammerich/Klein 1978: 7-8). E ponton különösen

szembeötlő az interpretatív társadalomtudományok és a fenomenológikus szociológia közötti szellemi kapcsolat. Köztudott, hogy Schütz számára az életvilág kategóriája a partikuláris értelemterületek (Sinnbereiche) átfogó értelemhorizontját (Sinnhorizont) jelöli, ahol az életvilág magától értetődő, nem-tematizált, implicit értelem-összefüggéseken (Sinnzusammenhänge) alapszik, s ebből következően nincsenek végérvényesen rögzített, szilárd kontúrái, sokkal inkább egyfajta fluidumként képzelhető el (Assmann 1991: 12. vö. még Sprondel/Grathoff hrsg. 1979). Ugyanakkor azonban az életvilág az értelem-összefüggések és értelem-derivátumok (Sinnderivaten) „megszerkesztett” összességét is jelöli, azaz eredendően társadalmi, társadalmilag létrehozott. Ez a beszédmód – az értelem-összefüggések és az értelem-derivátumok „megszerkesztett” összessége – az értelem- és jelentés-elhelyezés (Sinnsetzung) és -felfogás (Sinnerfassung) mozzanataira utal. Ezek a kategóriák pedig csak akkor értelmesek, ha feltételezzük, hogy egyazon értelemhorizonton belül többen, egymásra való vonatkozásukban törekednek jelentések elhelyezésére, amely folyamat elképzelhetetlen más jelentés-elhelyezési kísérletek megértése, felfogása nélkül. A társadalmilag konstituálódó életvilágon belül értelem/jelentés csak és kizárólag reflexív módon konstituálódhat, azaz az életvilág kategóriája elválaszthatatlan az életvilág társadalmi konstituálódásának folyamatától, a mindennapi élettől (vö. Hitzler 1982, Waldenfels 1985, Grathoff 1978: 81). E ponton jól látható, mit jelent a filozófia és a társadalomtudományok közötti határ – előbb említett – meghaladása. Az életvilág filozófiai kategóriája egy „tisztán” fenomenológiai entitás jelölésére szolgál. A kvalitatív társadalomtudományok, az interpretatív fordulat azonban nem ezt a kategóriát, hanem ennek „megvalósulásait”, azaz a cselekvők konkrét, egymásra irányuló, egymásra vonatkozó akcióit, az életvilág történeti és életrajzi tények, körülmények – az „itt és most” – által meghatározott formáját, struktúráját vizsgálja.

„Az interpretatív fordulat a figyelmet a kulturális jelentés konkrét változataira, azok partikularitására és összetett textúrájára irányítja.” (Rabinow/Sullivan 1987: 4)

Az életvilágnak ezt az „itt és most” formáit jelölik a „történetileg létező életvilág” és/vagy a „mindennapi élet” kategóriái. E fogalmak a már előzetesen adott világba való „belehelyezkedés” mozzanatát, azaz az értelem/a jelentés előállítás, valamint az értelem/a jelentés megjelenítésének,

elhelyezésének történeti valóságára utalnak (Grathoff 1978: 68-69). Másként közelítve: a mindennapi élet, a történetileg létező életvilág fogalmi az emberi létezésnek egy jól körülírható jelentéstartománnyal bír, és a praxis sajátos kognitív stílusa által jellemzett szintjét jelölik. Az „itt és most” életvilág, a mindennapi élet emberi cselekvések, akciók szakadatlanul zajló folyamata, amely folyamatot a tudás, a tipikus és a normalitás kategóriái irányítják (vö. Szcsepanski 1978, Gestrich 1988: 10-12, Soeffner 1989: 18-20, Grathoff 1978: 78).

A világnak ez a felfogása, s a tudományos kutatásnak az ebből következő stratégiája megkövetelte az empiria, illetve az empirikus kategóriáinak újraértelmezését, különös tekintettel arra, hogy e fogalmaknak szintén megvolt a maguk – nem is jelentéktelen – tudománytörténeti múltja, s tudományelméleti kontextusa (vö. Bohnsack 1991, Kern 1982, Berner 1983, Bonß 1982, Arbeitsgruppe 1976, Schnell/Hill/Esser 1988). Ugyanakkor erre azért is szükség volt, mert a Frankfurti-iskola pozitivizmus kritikája mindenekelőtt filozófiai síkon folyt, s nagyon kevésbé operacionalizálta a kritika közvetlen kutatás-módszertani következményeit (vö. Bonß/Honnet 1982: 17). A kiindulópontot Popper, Adorno, Albert azon munkái, illetve Habermas korai írásai jelentették, amelyek a társadalomtudományi empiria kategóriáját egyértelműen megkülönböztették a természettudományokban használt empiria fogalmától.

A társadalomtudományi empiria kategóriáján belül aztán további megkülönböztetésre került sor – mind az empirikus tapasztalatok, mind pedig a fogalomhasználat tekintetében – a tény-empírIA (Tatsachenempirie), valamint a totalitás-empírIA (Totalitätsempirie) között. A tény-empírIA kategóriája a tudományos és a nem-tudományos észlelés, felfogás közötti elméleti különbség tételén alapszik. A tudományos percepció első sorban abban a tekintetben különbözik a nem-tudományostól, hogy a magyarázat és az előrejelzés (a kiszámíthatóság) kategóriáinak segítségével lehetővé teszi az emberi viselkedés instrumentális, szubjektivitástól független, racionális eszközökkel ellenőrizhető kezelését. Azaz csak azok a tapasztalatok nevezhetők empirikusnak, amelyek a szubjektivitástól független tényeket jelenítenek meg, és egy nomologikus-deduktív kijelentérendszerben elhelyezhetők. A nem-tényekre vonatkozó tapasztalatok ezzel szemben metafizikusak, „nem-empirikusak” (unempirisch); azaz az empirikus

valóság a tények világára redukálódik. Ezt a tényekből álló és szubjektivitástól független (subjektfrei) külvilágot egy olyan összefüggő hatás rendszernek kell tekinteni, amely instrumentálisan elkülönített megkülönböztető jegyek, illetve faktorok mentén leírható és egyértelműen megmagyarázható.

A tény-empírIA kategóriája tehát azon az elképzelésen alapszik, hogy az emberi lét két részre osztható. Az egyik oldalon áll a tények alkotta „nyilvános”, objektív valóság, a másik oldalon pedig a nem-tényekre vonatkozó tapasztalatok „privát”, szubjektív világa (die private Welt der nicht tatsachenbezogenen Erfahrungen), mely utóbbi a „normálvalóság” (die Normalwirklichkeit) kvantitatívra irányuló nyelve számára áttekinthetetlen. A totalitás-empírIA kategóriája ezzel szemben a tapasztalat fogalmának egy szélesebb körű értelmezésén nyugszik. Elsősorban Adorno és Habermas hangsúlyozta, hogy létezik a társadalomnak, mint totalitásnak egy meg előző, vagy ideiglenes (vorgängig) tapasztalata. Ez a tapasztalat olyan morális érzésekből, beállítódásokból, és ezen beállítódások változásaiból, élethelyzetbeli válságokból szerveződik, amelyek a cselekvő személyek valóságmegértése számára azért bírnak meghatározó jelentőséggel, mert az identitást létrehozó, illetve az identitást megváltoztató „képességükön” keresztül a társadalmi egészre utalnak. Az empiriának ez a koncepciója tehát egy „kommunikatív társadalomempíriára” vonatkozik, amely a valóságot szubjektumfüggő, szimbolikus realitásnak tekinti. Mégpedig azért tekint ily módon a valóságra, mert felismerte, hogy a mindennapi élet tapasztalatai szimbolikusan strukturáltak, illetve szimbolikus konstrukciókból állnak (vö. Bohnsack 1991: 24, ld. még Brunner 1986, Turner 1986). Ebben a kontextusban az „empirikus” a cselekvő szubjektumok interaktív tapasztalatain keresztül konstituálódik; azaz a „társadalmi empiricitás” (soziale Empirizität) csak, mint egyidejűleg normatívnak, kognitívnak és expresszívnek tekintett, a cselekvők szemszögéből, a cselekvésre vonatkoztatott mozzanatoknak az összessége rekonstruálható.

Az empirikus megközelítés további problémáját az elméleti és empirikus kutatásoknak a társadalomtudományokban régóta létező szembeállítás (pontosabban alá- és fölérendeltsége) jelentette. Ebben a szembenállásban az empirikus mindig úgy jelent meg, mint valamiféle partikularitásnak, partikuláris jelenségnek a „tisztá deskripciója”. A „tisztá deskripció” elve mögött pedig az a feltételezés rejlett, hogy létezik az „objektív”

tények halmaza, amit külvilágnak nevezünk, s amire az empiria kategóriája vonatkozik. Az empiria, illetve a külvilág kategóriáinak ez az azonosítása alapvető kiindulópontja volt az empirikus társadalomkutatásoknak is. Az interpretatív fordulat azonban pontosan azt tette nyilvánvalóvá, hogy nincsen „önmagában lévő” külvilág, nincsen pusztán tényekből álló empiria, hiszen az empirikus tapasztalatok már eleve értelmezett tapasztalatok, mivel a tapasztalás mindig feldolgozást is jelent. Azaz a tapasztalás ontológiailag (és ebből következően szükségszerűen és kikerülhetetlenül) interpretáció. Ebből pedig az következik, hogy nincs szubjektum- és elméletfüggetlen empiria; az „empirikus” eredendően társadalmilag meghatározott, az empirikus tapasztalat milyensége („alakzata”) a tapasztalás folyamatának a függvénye.

A cselekvő számára annyiban és úgy létezik a valóság, amennyiben és ahogyan az az „empirikus” értelmében megkonstruálható. A valóságot pedig annyiban lehet annak empirikus értelmében megkonstruálni, amennyiben a társadalmi szubjektumok által létrehozott jelenségeket folyamatosan el lehet helyezni egy értelem-teli összefüggésben; azaz amennyiben vannak „valóságtapasztalatok”, hiszen a szubjektumok csak ebben a formában képesek a „külvilág” objektumait észlelni és kezelni. Másként fogalmazva: az „empirikus”, az empirikus valóságkonstrukció(k) a „valóságtapasztalat”, a valóság meg tapasztalása és a valóságról szóló tudás közötti konstruktív/rekonstruktív viszony szülte(i). Másrészt empirikus valóságkonstrukciók csak annyiban léteznek, amennyiben léteznek az ezeket meghatározó időbeli, történeti és társadalmi tényezők; azaz az „empirikus” nem egyszer és mindenkorra adott statikus, hanem az előbbi tényezők által meghatározott relatív entitás. Az empiria, az „empirikus” a világ észlelésének, meg tapasztalásának az eredménye, a világról szóló tudásnak a része. Észlelni, tapasztalni annyit jelent, mint tudást szerezni. Azaz az empirikus valóságkonstrukció (a történetileg létező életvilág) a valóságról (életvilágról), annak különböző dimenzióiról, jelenségeiről, megnyilvánulásairól szóló tudást jelent; és ez a tudás, ennek a tudásnak a létrejötté az, ami társadalmilag meghatározott (vö. Spradley 1987: 8.).

Az interpretatív/kvalitatív társadalomtudományok számára az empiria, az empirikus nem a tények pusztán halmazát, nem a kulturális, társadalmi jelenségeket, nem az „objektív” valóságot jelöli, hanem azoknak az

értelem- és jelentés-összefüggéseknek a meg erősítését jelenti, amelyek az önmaguk által megalkotott valóságban egyértelműen visszatükröződnek.

Ez a megközelítés annyiban tekinti a jelenségeket empirikusnak, amennyiben azok a teoretikus megfogalmazás számára „elérhetőek”, amennyiben azok a teoretikus megfogalmazáson keresztül konstituálódnak meg. Azaz az empiria, az empirikus nem a tények pusztán halmazát jelöli, amelyben a kutató teremt valamiféle rendet, hanem azt az értelem- és jelentéshálót alkotja, „szövi”, amely a történetileg létező életvilágok konstitutív elvét jelenti; az empiria, az empirikus, illetve a konstitutív értelem- és jelentés-összefüggések egymástól elválaszthatatlan entitások (vö. Schindler 1984: 20, Bonß 1983: 63). Az életvilágnak, a mindennapi életnek, az „empirikusnak” ez a felfogása magától értetődő módon szabta meg a társadalomtudományi kutatás irányait is. Az elemzés a mindennapi életet alkotó tudásra, jelentésekre, az azokat reprezentáló cselekvésekre, a mindennapi élet magvát alkotó normalitás szerveződési módjára, ezen keresztül pedig a mindennapi élet „belülről” történő megélésére, megértésére, a mindennapi élet történetileg meghatározott mintáinak az értelmezésére irányul(t).

A megértés és az interpretáció az interpretatív fordulat, a kvalitatív társadalomtudományok központi jelentőségű kategóriáit alkotják. E két egymással kölcsönös összefüggésben álló kategóriáról legalább háromféle értelemben lehet beszélni. Egyrészt a saját életvilág, a saját világ határain belül, ahol a megértés és az interpretáció az egyazon életvilágon belül való létezés, az ontológiai értelemben vett, cselekvők közötti konszenzus alapvető feltétele; vagy ahogy Heidegger mondja: a másikkal, mint velem együttlétezőnek a közös, hagyományozott élethorizonton belüli dialogikus megértése; azaz saját életvilágom folyamatos előállítás/reprodukálása, a saját életvilágban való folyamatos részvétel. E megértés a jelentéssel bíró társadalmi cselekvésekre irányul, és a saját megélt tapasztalatok interpretációján keresztül történik meg. Másrészt beszélni lehet az idegen életvilágon belüli, idegen életvilágra irányuló megértésről/interpretációról abban az értelemben, ahogyan azt Alfred Schütz (Schütz 1944, magyarul 1984), illetve Wittgenstein megfogalmazta:

„Egyes emberekről... azt mondjuk, hogy átlátunk rajtuk. Ehhez a megfigyeléshez azonban fontos hozzátennünk, hogy az egyik emberi lény teljes rejtély is lehet a másik számára. Erre akkor

jövünk rá, amikor egy idegen országba vetődünk, amelynek egészen mások a hagyományai; sőt, ez még feltűnőbb, ha egyébként ismerjük az ország nyelvét. Nem értjük az embereket. (És nem azért, mert nem tudjuk, mit mondanak egymásnak.) Nem jövünk ki velük.” (idézi Geertz 1973: 13, magyarul 1988a: 31)

S végül beszélni lehet a megértésről és az interpretációról, mint a tudományos gondolkodás, mint a társadalomtudomány problémájáról, azaz arról, hogy miként lehet – lehet-e egyáltalán – egy életvilágot a tudományos gondolkodás eszközeivel megérteni, interpretálni, rekonstruálni. Ez utóbbi esetben a dilemmát nem csupán a megismerendő életvilág „idegensége”, „mássága” jelenti, hanem a mindennapi tudásnak a tudományos gondolkodás kategóriáiba való átfordíthatóságának a kérdése is tetézi (vö. Ricoeur 1972, Menser 1985, Soeffner 1989, Hitzler 1982, Hammerich/Klein 1978, Gestrich 1988, Knorr 1985, List 1983, Kneer/Nassehi 1991). A társadalomtudományi megértésnek azonban van egy további – az előbb mondottaktól egyébként nem elválasztható – mozzanata, nevezetesen az, hogy a megértés a társadalomtudományokban egyet jelent „önmagam érthetővé tételével”. A társadalomtudományi kutatás egyrészt „valaminek” a megértését jelenti; másrészt azt az „igyekezetet” tartalmazza, hogy amit megértettünk, azt mások számára is érthetővé tegyük (Heller 1987: 436). E probléma azért vált ennyire kiélezetté, mert az interpretatív/kvalitatív társadalomtudományok nyilvánvalóvá tették, a kutató számára sem léteznek a mindennapi élet szimbolikusan strukturált tapasztalataihoz vezető privilegizált utak, a tudományos megközelítés számára sem adottak „különleges” lehetőségek.

„Egy szimbolikus megnyilvánulás megértése mindenképp a megértetés (Verständigung) folyamatában való részvételt követeli meg. A jelentések, akár cselekvésekben, intézményekben, termelési produktumokban, szavakban, együttműködésekben vagy dokumentumokban testesülnek meg, csak belülről tárhatók fel.” (Habermas 1985: I: 165)

Ez a belülről történő megértés azonban nem jelent(het) egy másik életvilág közvetlen megragadását, és nem jelent(het) naiv intuíció, vagy bármiféle mentális intenció segítségével történő érzelmi azonosulást. A megértés nem egy szubjektumra irányuló megértés, nem az átélt valóság „mimetikus utókonstrukciója” (Bonß 1983: 65), nem empatikus beleérzés. A megértés az interpretációt, a szimbolikus megnyilvánulások

nyilvános „értelem-előállítási” folyamatának az elemzését, a cselekvések kontextusainak feltárását, azaz az adott esemény értelmétől a kulturális világra való utalásig terjedő folyamat követését kívánja meg (Rabinow/Sullivan 1987: 7-9, Gestrich 1988: 11-13). Az így értelmezett megértés és interpretáció mindenképp azt követeli meg, hogy az ember megtanuljon „olvasni”, azaz elsajátítsa a beszélgetésformák kommunikatív olvasatát, mivel ez az a mód, amely elvezet a tényleges megértéshez, a tényleges interpretációhoz, ahhoz a mozzanathoz, amit Gadamer a „horizontok összeolvadásának” nevez.

„Az embernek meg kell tanulnia elbeszéléseket, beszámolókat, statisztikai anyagokat, félig fiktív történeteket, korábbi interpretációkat helyesen olvasni, ugyanúgy ahogyan az embernek meg kell tanulnia elmondott tanúvallomásokat „megértéssel teli módon” meghallgatni, olyan vizuális emlékeknek, mint a műalkotások, a rejtett jelentéseit feltárni, legyenek ezek akár ceremonális, akár mindennapi jellegűek...” (Heller 1987: 438)

A megértésnek és az interpretációnak ez a koncepciója, a „beszélgetésformák kommunikatív olvasata” elválaszthatatlan az ön-interpretációtól és az ön-definíciótól. Mindenképp azon felismerés okán, ami az egész interpretatív fordulat lényegét jelenti: nincs egy olyan érintetlen külvilág, ahol a társadalomtudomány összegyűjthetné a maga „puszta” adatait. Csupán kulturális világok vannak – ismertek és kevésbé ismertek. S ami a társadalomtudományi tevékenység, gyakorlat lényege, az ezeknek a világoknak, az ezekről a világokról szóló interpretációknak az interpretálása.

Az interpretatív fordulat, a kvalitatív társadalomtudományok alapelvei súlyos kihívást jelentettek a klasszikus szociál- és kulturális antropológia számára. Elsősorban azért, mert szembesítették az antropológiát azzal a ténnyel, hogy a „primitív”, „exotikus” kultúrák leírása mögött az antropológiai kutatások egzisztenciáját érintő elméleti problémák „feneketlen mélysége” húzódik meg; hogy az idegen kultúrák ártatlan szórakozásnak tetsző leírása mögött súlyos filozófiai és morális problémák rejlenek. Másodsorban pedig azért, mert ez volt az a tudományterület, ahol a fenomenológia, a hermeneutika által felvetett filozófiai problémák a legközvetlenebb módon „átfordíthatók” voltak; ahol a filozófia és a társadalomtudományok közötti határ a leglátványosabb módon omlott le. Mindez kettős következménnyel járt. Egyrészt – akárcsak az európai néprajztudományban –

megindult az antropológia tudománytörténetének és -elméletének, az antropológiai gyakorlatnak a heves kritikája. A hatvanas évek utolsó harmadától kezdődően a kognitív, majd a számos ponton a kognitív megközelítéssel is szemben álló interpretatív antropológia az idegen kultúrák kutatásának egy gyökeresen új alternatíváját dolgozta ki. Másrészt – ezzel párhuzamosan, a kritika, illetve az új megközelítésmód következményeként – az antropológiai szemléletmód mint egy „gyarmatosította” a társadalomtudományi gondolkodás egyéb területeit (mindenekelőtt a történettudományt és a szociológiát, de nem elhanyagolható a pszichológiára, valamint az antropológiával hagyományosan közeli kapcsolatban álló nyelvészet egyes irányzataira tett hatása sem). Az antropológia újabb irányzatai által kidolgozott megközelítések, fogalmak túl lépték a szűkebb értelemben vett antropológia határait; „elszabadultak” a társadalomtudományok széles területén. E „határtalanság” egyik fontos következménye lett az is, hogy az antropológia „haza talált”; azaz ráébredt, hogy saját módszerei, eszközei, szempontjai messzemenően alkalmasak a saját társadalom különböző problémáinak, dimenzióinak elemzésére. Amint Cook kapitány megjelenése nemcsak a Hawaii-szigetek kultúráját, az ott élő emberek világvépiét változtatta meg gyökeresen és visszavonhatatlanul, hanem önnön halálának is okozójává vált (Sahlins 1981), úgy az antropológiai gyarmatosítás nemcsak a társadalomtudományokat változtatta meg, hanem a klasszikus antropológia végét is jelentette. Az újabb antropológiai megközelítések egyik legfontosabb sajátossága, hogy a morális és az ideológiakritikát szorosan összekapcsolták az ismeretelméleti bizonytalanságok feltárásával. Az antropológiának ez a kritikája elsősorban az antropológiai kutatásoknak arra a (nem-tudatos?) hatására, következményére irányult, amelynek nyomán a „másik kultúra”, az „idegen kultúra” kategóriája a nyugati világ kolonizációs céljait, politikai dominanciáját biztosító törekvéseket szolgálta. A „kulturális különbség” egy stabil, állandó, megváltoztathatatlan „exotikus másságként” artikulálódott; a „mi/ők” különbség a hatalmi viszonyok függvényében és kontextusában definiálódott (Clifford 1988: 14., Dwyer 1982: 253-287.), hiszen a kulturális különbség mindig fejlettségbeli különbséget jelenített (ahol a fejlettség kritériumait „természetesen” kizárólagosan a nyugati gondolkodás határozta meg); a fejlettségbeli különbség alárendeltségként, függőségként artikulálódott. Az

„exotikus másság” kategóriája egyszerűen a kulturális, gondolkodásbeli „primitivitás” szinonimájaként szerepelt (ahol a primitivitás kritériumait „természetesen” kizárólagosan a nyugati gondolkodás határozta meg). Az újabb antropológiai megközelítések e problémahalmazt úgy próbálták meg feloldani, hogy a morális, ideológiai nehézségeket új ismeretelméleti pozíciókból igyekeztek értelmezni. Elsősorban azáltal, hogy megváltoztatták a kutatás „dramaturgiáját”, előtérbe léptették a (tanulmányozott) kultúra „benszülöttjét”, a kutatás tárgyává a kultúra hordozójának a saját kultúrájáról vallott „képét”, a saját kultúrájával kapcsolatos tapasztalatait tették; egyidejűleg újradefiniálták a kultúra kategóriáját, valamint a kutató szerepét, aki már nemcsak a megfigyelt jelenségek leírója volt, hanem maga is részese a kultúrák közötti érintkezés és kölcsönös értelmezés reflexív folyamatának (vö. Marcus/Fisher 1986: 30); azaz az interpretatív fordulat alaptételeit az antropológiai kutatások kontextusában értelmezték.

### Az antropológiai kultúraelmélet

Az antropológiai kolonizáció egyik legszembeötlőbb megnyilvánulási módját az antropológiai kultúrafogalom utóbbi másfél-két évtizedben történő elterjedése, általános társadalomtudományi használata jelenti. Ennek a ténynek természetesen megvannak a maga tudománytörténeti előzményei. A klasszikus antropológia legjelentősebb, a többi társadalomtudomány számára is jelentéssel és jelentőséggel bíró hozadéka a kultúra kategóriájának „demokratizálása” volt. Itt persze nem valamiféle politikai minősítésről, hanem arról az antropológiai gyakorlatról volt szó, a mely a kultúra fogalmát a megfigyelhető viselkedésekkel, illetve ezek összességével kapcsolta össze, annak megfelelően, hogy az antropológiai érdeklődés térben és időben jól körül határolható embercsoportok életére irányult. Azaz a kultúra fogalmát nem esztétikai értékek határozták meg (vö. Williams 1961); a kultúra fogalma elsősorban valamely csoport életmódjának „egészét”, valamely csoportot jellemző sajátos viselkedésformák összességét, azaz a „kulturális jelenségek” (szokások, rítusok, hiedelmek, tárgyak, intézmények, rokonsági kapcsolatok, stb.) adott halmazát jelölte. A kultúrának ez a felfogása erősen behaviorista jellegű volt, s az embereket, mint társadalmi létezőket a kultúrában képzelte el, helyezte el (Shweder 1986: 7). A mai antropológiai kultúraelmélet alapvetően más utakon jár. Elsősorban az által, hogy megkülönbözteti



egymástól a megfigyelhető kulturális jelenségeket, objektumokat, valamint a kultúra „benszülötteiné” a jelenségek mögött rejlő, saját világukra vonatkozó gondolatait, koncepcióit, fogalmait, elképzeléseit, értékeit, érzéseit azaz a kulturális jelenségek által reprezentált „mögöttes tartalmakat”. E változás nyomán a kultúra elméleti fogalma már nem a viselkedésformák összességét tartalmazza, mivel a viselkedést „csupán” a kulturális tartalmak reprezentációjának tekinti.

A kultúra fogalma azokra a viselkedés mögött lévő belső, láthatatlan tartományokra irányul, amelyeket interszubjektív valóságnak nevezünk (vö. Wuthnow/Hunter/Bergesen/Kurzweil 1984: 4). Ennek megfelelően az elemzés hangsúlya a viselkedés fogalmáról végérvényesen a tudás, a szimbólum, és a jelentés kategóriáira tevődött át. E kategóriákat két, egymással kapcsolatban álló, de számos ponton egymástól igen eltérő nézeteket valló irányzat, a kognitív, illetve az interpretatív antropológia dolgozta ki, s ezért a továbbiakban erről a két megközelítési módról lesz röviden szó.

### **A kognitív megközelítés**

A kognitív kultúraelmélet a tudás fogalmát, kategóriáját állította az elemzés középpontjába. A kulturális tudás azon ismeretek összessége, amely lehetővé teszi, hogy az individuumok, csoportok a társadalom számára elfogadható, azaz mindenki számára értelemmel bíró módon viselkedjenek. A kultúra egy olyan tudásrendszer, amely koncepciókkal, „elméletekkel”, ontológiai magyarázatokkal szolgál a (fizikai és társadalmi értelemben vett) világgal kapcsolatban, irányítja és meghatározza az emberi cselekvéseket, illetve az emberi cselekvések szabályait. Azaz a kultúra nem az életmód, nem egy viselkedésrend szer, nem (kulturális) jelenségek halmaza, hanem egy, a nyelvi kompetenciához hasonló (vagy hasonlítható) ismeret és/vagy tudásrendszer (vö. Keesing 1979, D'Andrade 1986: 115, Goodenough 1957: 167, Werner/Schoepfle 1987: 1:97, Keesing 1974: 77). Ez a tudásrendszer „önmagában”, „kívülről” megragadhatatlan; sőt számos vonatkozásában az adott kultúra benszülöttei számára sem tudatos. A kultúrát alkotó tudásrendszer a megfigyelhető kulturális jelenségeken keresztül „érhető el”; a megfigyelhető kulturális jelenségek reprezentálják a tudásrendszert. Amennyiben ez így van, akkor további kérdések sorakoznak. Ezek közül az első (és talán legsúlyosabb) ennek a tudásnak a milyenségére, azaz arra a tényre vonatkozik, hogy a kultúra tudásként való definiálása csak akkor tekinthető értelmes eljárásnak, ha feltételezzük, ezt a tudást az emberek egy adott csoportja

közösen birtokolja; azaz, ha a kultúrát közösen birtokolt tudásként definiáljuk. A kognitív antropológia természetesen közös tudásként definiálta a kultúrát – hiszen a tudás közös voltát az antropológiai gyakorlat empirikus eszközökkel verifikálhatónak vélte –, „csupán” a közös tudást az azonos individuális ismeretek összességéként fogta fel. E mozzanatot azért kell hangsúlyozni, mert a fenomenológia, a fenomenológiai szociológia egy hasonló értelemben használt, hasonló szemantikai tartalmakkal és filozófiai konnotációkkal bíró kategóriát dolgozott ki, a mindennapi tudás koncepcióját. A két kategória értelmezése közötti különbség azonban igen jelentős, koncepcionális értékű.

A mindennapi tudás fenomenológiai elmélete úgy tekint a közös tudásra, a közös tudás meglétére, mint az életvilág legfontosabb konstitutív tényezőjére (vö. Schütz 1960, Schütz/Luckmann 1975); míg a kognitív felfogás a tudás közösen birtokolt voltát tekinti meghatározónak, azaz a közös tudást az individuális ismeret összefüggésében értelmezi. E tény részben a kognitív tudományoknak az individuumra, az egyénre irányuló hagyományos érdeklődésével magyarázható. A kognitív megközelítés a közös tudás mibenlétének elemzése során egyrészt arra a kérdésre keres választ, hogy hol és hogyan jön létre ez a tudás; másrészt viszont arra kérdez rá, hogy a kultúra, mint tudásrendszer valójában kinek a tudását reprezentálja (Crick 1982: 295)? A kérdésre adandó válasz kiinduló pontja az az általánosnak tekinthető felfogás, amely szerint a kultúra tanult, azaz elsajátítható, megtanulható entitás. A kognitív felfogás szerint az ember individuálisan tanul, s ebből következően a kultúrát alkotó tudás minden egyes ember fejében rejlik, s ennyiben individuális jellegű. A közös tudás viszonylagosságát, s az individuális ismeretek fontosságát látszanak alátámasztani azok a megfigyelések is, amelyek azt bizonyítják, hogy a kulturális tudás „vastag kötegei” egyáltalán nem közösen birtokoltak, nem mindenki által ismertek (Spradley 1987:22-23). Ugyanakkor azonban a megfigyelhető azonos vagy hasonló viselkedésformák mögött szükségszerűen kell valamiféle, az egyéni különbségektől független közös tudásnak lennie. Látható tehát, hogy a kognitív megközelítés azzal a Hobbes óta változatlan alapkérdéssel – vagy annak legalábbis egyik dimenziójával – találta magát szembe, hogy az individuálisan létező tudás miként alkotja meg valamely csoport kulturális jellegzetességeit, kultúráját. A kérdésre adható egyik válasz azt hangsúlyozza, hogy a közös tudást úgy kell el-

képzelné, mint valamiféle medencét (community's pool of knowledge), ahonnan a csoport minden tagja „merít”, amelyet a csoport minden tagja igénybe vesz annak érdekében, hogy a csoport többi tagjával együtt tudjon működni. Az egyes individuumok azonban eltérő módon és mértékben használják ezt a „medencét”, s ennek megfelelően eltérő tudáskészlettel bírnak (Keesing 1979: 16). A közös tudást tartalmazó „medence” eltérő mértékű használata azonban nem csupán az egyéni akarat, hanem sokkal inkább a társadalmi helyzet függvénye. A tudás szétoztása, a közös tudásból való részesedés egyenlőtlen mértéke az adott csoport, társadalom belső szerkezete kialakításának egyik legfontosabb eszköze. Az az „egyszerű” tény, hogy pl. férfiak és nők, öregek és fiatalok, „szakértők” és „laikusok” kulturális tudása között meghatározó különbségek vannak (lehetnek), a társadalmi szerveződés, a társadalom, a kultúra szimbolikus mechanizmusának egyik legfontosabb dimenziójára utal.

Az előbbi kérdésre azonban adható egy – bizonyos szempontból – másféle válasz is. Eszerint a közös tudás kategóriája nem e kategória tartalmára, hanem sokkal inkább a „bennszülöttek”, a kultúra hordozói által birtokolt kulturális modellek szerveződési módjára vonatkozik. A kulturális modell átfogó kategóriáján belül meg kell különböztetni egy tematikus modellt, a melynek segítségével az emberek többé-kevésbé képesek saját világuk artikulálására; illetve egy operatív modellt, amely az emberek viselkedését adott szituációkban irányítja. Ma gát a kulturális modellt nem lehet a közös tudás koherens rendjének tekinteni; a kulturális modell kategóriája arra szolgál, hogy a tematikus és operatív modell közötti feszültségeket, ellentmondásokat feloldja, hogy a különböző kulturális sémákat elrendezze. Azaz a közös tudás és a különböző kiterjedésű individuális ismeretek közötti viszony nem a szembenállás, hanem az egymás kölcsönös kiegészítésének kategóriájával jellemezhető (Quinn / Holland 1987).

Akárhonnán közeledünk is a kultúra kognitív felfogásához, akárhogyan értelmezzük is a közös tudás és az egyéni ismeretrendszer közötti összefüggéseket – egy további kérdés mindenképpen megválaszolásra vár. Mégpedig annak a kérdése, hogy miképpen lehet erről a tudásrendszerrel tudomást szerezni; pontosabban fogalmazva, hogyan reprezentálódik ez a tudásrendszer – és itt természetesen nemcsak a „kifelé”, hanem az adott csoporton belül történő reprezentációról is szó van. Eltekintve azoktól a válaszoktól, amelyek szerint lényegében semmit

nem tudunk a tudás reprezentációjáról; azaz kulturális tudásunkat nem-tudatos módon és nem-tudatos formákban tudjuk csak megjeleníteni (Keesing 1975), a kulturális tudás reprezentációjával kapcsolatban két főbb elméletet érdemes megemlíteni. Az egyik, az u.n. nyelvi reprezentáció, amelyik abból a tényből indul ki, hogy a kulturális és a nyelvi tudás között nem lehet egyértelmű különbséget tenni, mivel a nyelvi tudás magában foglalja a beszélő kulturális tudását is. Másként fogalmazva: a tudás a legmegfelelőbb módon (szélsőségesebb megfogalmazásokban, kizárólagosan) a nyelvben, a nyelven keresztül artikulálódik. Ennek megfelelően a kulturális tudás olyan kategóriákon keresztül reprezentálódik, amelyek a nyelvben és a gondolkodási folyamatokban létező logikai struktúrákat tükrözik vissza (Werner/Fenton 1970, Spradley 1987, Salmond 1983, Crick 1982). Tehát a kulturális tudás reprezentációja egy többszörös áttételen, egy olyan összefüggés rendszeren keresztül valósul meg, amelyben a nyelvi, illetve kulturális tényezők, elemek egymástól elválaszthatatlanok. A következő sematikus ábra ezt az összefüggésrendszert igyekszik szemléltetni:



A nyelvi reprezentáció elmélete ezeken a fokozatokon keresztül képzelel el a kultúrát alkotó tudás megjelenítését. A kulturális tudás reprezentációjával kapcsolatos másik meghatározó elmélet a cselekvés kategóriája mentén szerveződik. A reprezentációs folyamat legbelső magvát – a reprezentálandót – itt is a tudás jelenti. A tudást azonban jelen esetben konkrét cselekvések reprezentálják, amelyek nem-tudatos szabályokon és „terveken” keresztül kapcsolódnak a kulturális tudáshoz, illetve ezeken keresztül reprezentálják a kulturális tudást (Bruner/Goodnow/Austin 1987, Keesing 1987, D'Andrade 1987). A megfigyelhető viselkedés tehát nem automatikusan reprezentálja a kultúrát, hanem csak annyiban, amennyiben e tudás által generált szabályokat és terveket „valósítja meg”. A kognitív antropológia azonban ezen a ponton több, mint bizonytalan. Azok a reprezentációs elméletek u.i., amelyek a cselekvés kategóriáját állítják a

középpontba szükségszerűen szembe találják magukat a szociológiai cselekvés elmélet hagyományával (vö. pl. Parsons/Shils 1951, Weber 1987: 51-58, Hampshire 1959, von Wright 1963), a társadalomfilozófia gyakorlat-elméletével, illetve a praxis központú antropológiai elméletekkel (vö. Bourdieu 1978, de Certeau 1984: 43-90). A kognitív megközelítés - legalábbis eredeti formájában - összeegyeztethetetlen ezekkel az elméletekkel (kategorialis szinten és a metodikai eszközök tekintetében egyaránt). Éppen ezért a kognitív antropológián belül elsősorban a nyelvi reprezentáció elmélete az uralkodó, és ez a tény visszatükröződik a kutatás gyakorlatában is. A kognitív antropológia a tudás, a kultúra, a kulturális modellek elemzésében a formalizált leírásoknak, a taxonómiai struktúráknak, és általában az előbb említett logikai struktúrák modellálásának biztosított elsőbbséget (vö. Werner/Schoepfle 1987, Russel and others 1986).

### **Az interpretatív megközelítés**

A modern antropológiai kultúraelmélet másik – a hetvenes évek elején megszilárduló, majd a nyolcvanas években a posztmodern antropológia gondolatrendszerének egyik kiindulópontjául szolgáló – interpretatívnak nevezett irányzata különösen erős szálakon kapcsolódott a fenomenológiához, hermeneutikához, illetve a szimbolikus antropológia hagyományaihoz. E megközelítés számos lényeges ponton a kognitív antropológiától eltérő álláspontot képvisel. Ennek egyik oka, hogy az interpretatív antropológia az objektív és a szubjektív valóság megkülönböztetése helyett a valóság konstruálásának folyamatára, annak mikéntjére helyezi a hangsúlyt. Abból indul ki, hogy a valóság nem eleve adott, hanem az állandó újra alkotás folyamatában létezik; és csak annyiban létezik, a mennyiben az emberek egy adott csoportja a konstruálás szabályait, a konstruálás módját, és az ennek eredményeképpen létre jövő valóságot elfogadja. Azaz az ember a valóságot megalkotja, a megalkotás során tárgyasítja, és egyben el is távolodik tőle, mint létező valóságtól. Az ember abban a világban él, amelyet létrehozott és létrehoz. A világ, a valóság létrehozása, reprodukálása, újraalkotása egy állandó és megszakíthatatlan folyamat. Az így értelmezett valóság, a „világ” abszolút lényegét pedig a társadalmilag létre hozott jelentés alkotja. Az interpretatív antropológia a valóság, a világ folyamatos reprodukálásának fenomenológiai, hermeneutikai elvéből kiindulva két – egymással összefüggő – lényeges ponton szembefordult a kognitív gondolkodással. Egyrészt a tudás helyett a

jelentés (illetve a szimbólum) kategóriáját állította az elmélet középpontjába; másrészt elvetette a kognitív antropológiának azt a tételét, amely szerint a kultúra egy, az emberek fejében rejlő „valami”. Ehelyett a gyakorlatot jelölte meg, mint a kultúra természetes lételemét. Noha olyan komplex kategóriák, mint a kultúra eleve definiálhatatlanok (és valószínűleg szükség sincs „végérvényes” definíciókra), jelen esetben mégis érdemes egy, a kultúra meghatározására irányuló „klasszikus helyet” idézni. Elsősorban azért, mert ez a tömör megfogalmazás igen pontosan ki jelöli ennek a kultúraértelmezésnek a kereteit:

„A kultúra a szimbólumokban megtestesülő jelentések történetileg közvetített mintáit jelöli, a szimbolikus formákban kifejezett örökölt koncepciók azon rendszerét, amelynek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az étellel kapcsolatos tudásukat és attitűdjeiket.” (Geertz 1973: 89)

Az így értelmezett kultúra egy olyan értelmi háló, amelyet az emberek maguk szőnek; másként fogalmazva, a kultúra egy konceptuális struktúrát képez, amelynek a „magvát” a jelentések alkotják. Ha most ezt a kultúraértelmezést visszahelyezzük a többször említett fenomenológiai, hermeneutikai kontextusba, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a jelentés nemcsak a kultúra kategóriája, ha nem az interpretatív antropológia egész „világ szemlélete” szempontjából meghatározó jelentőségű.

A jelentés kategóriájának „átvilágítása” azonban egyáltalán nem egyszerű feladat. Elsősorban azért nem, mert a jelentés kategóriájának van egy mély, szinte leválaszthatatlan filozófiai, illetve nyelvelméleti konnotációja. Másodsorban pedig azért nem, mert nem a „egyszerűen” a jelentés, hanem a kulturális jelentés koncepciójáról van szó. A nyelvi és kulturális jelentés elméleti igényű és érvényű megkülönböztetése nem ennek az írásnak a feladata. Annyit azonban le kell szögezni, hogy a kulturális jelentés nem egyenlő a nyelvi jelentéssel, és nem egyenlő a kulturális jelentés nyelvileg kifejezhető módjával. A kulturális jelentés leginkább úgy értelmezhető, mint valamely „kulturális terület” (cultural field, vö. D'Andrade 1986) összefüggésében konstituálódó tapasztalat, illetve ezen tapasztalat értelmezése. A kulturális jelentés nem téveszthető össze a jelentéseket közvetítő szimbólumokkal; azaz meg kell különböztetni a szimbólumokat, a jelenségeket (fizikai dolgot, intézményt, rítust, stb.), amelyek a jelentéseket hordozzák; illetve a jelentéseket, amelyeket a szimbólumok, a jelenségek hordoznak. E megkülönböztetésre elsősorban a szim-

bólumok plurivokalitása miatt van szükség, hiszen minden egyes szimbólum különböző jelentésrendszerekhez kapcsolódó asszociációkat tartalmaz (D'Andrade 1986: 100).

A kulturális jelentés tehát nem egységes és homogén; ugyanakkor azonban a kulturális jelentés létének ontológiai feltétele, hogy a jelentés közösen birtokolt, örökölt és (konstituálódásában) interszjektív legyen. A kulturális jelentés plurivokalitása és közös volta közötti ellentmondás természetesen csak látszólagos; egy pontosabb értelmezés során feloldódik. E pontosabb értelmezés első lépéseként meg kell különböztetni a regulatív és a konstitutív szabályokat. A regulatív szabályok a viselkedés már létező formáit szabályozzák; ezek a szabályok azok, amelyek meg határozott viselkedési formákat „elrendelnek”, „kikényszerítenek”. Ezzel szemben a konstitutív szabályok „új” viselkedési formákat hoznak létre, azaz koncepciókat, „realitásokat”, a „világ darabkáit” alkotják meg. A konstitutív szabályok legfőbb sajátossága, hogy nem egyediek, hanem hierarchikusan összekapcsolódó rendszerek – kulturális koncepciók – sorozataként szerveződnek, és teljes kulturális entitásokat hoznak létre. Azaz a kulturális jelentés szerveződése során meg kell különböztetni a konstitutív szabályokat, a kulturális koncepciókat, valamint a teljes kulturális entitásokat. Ennek a megkülönböztetésnek nem csak azért van jelentősége, mert utal a kulturális jelentés szerveződésének tagoltságára; hanem elsősorban azért, mert rávilágít arra, hogy értelmes a kulturális koncepciók, illetve a kulturális entitások jelentéséről beszélni. Ha most a kulturális koncepciókat és a kulturális entitásokat összefüggésbe hozzuk a szabályok előbb említett típusaival, szemléletes mátrixhoz jutunk:

	kulturális koncepciók	kulturális entitások
regulatív szabályok	A1 egy adott viselkedés mintái	A2 hogyan kell viselkedni a „világban”
konstitutív szabályok	B1 meghatározások, állítások, posztulátumok a „világról”	B2 a „világ” elemei és összetevői

E mátrix egyrészt azt mutatja meg, hogy az interpretatív megközelítés által kidolgozott kultúra-fogalom miképpen, milyen szinteken keresztül szerveződik meg. Jól látható, hogy a regulatív szabályok, valamint a kulturális koncepciók a „világon” belül való viselkedést alakítják, szabályozzák; míg a konstitutív szabályok

és a kulturális entitások ezen világ létrehozását, „be rendezését” végzik el. Másrészt az ábra azt is megmutatja, hogy a kulturális jelentés legalább négy különböző szinten jelenhet meg. Ez egyben azt is jelenti, hogy a kulturális jelentés egyes szintjei között nem szükségszerű a teljes azonosság; valamely adott embercsoport „valóság a”, világa nem semmisül meg azáltal, hogy az előbbi mátrix segítségével modellált szintek jelentései között nem teljes az integráció, az azonosság. Azaz a kultúra, a kulturális jelentések plurivokalitása nem csupán a társadalmon belüli szociológiai különbségek következménye, hanem annak a megközelítésnek a szükségszerű folyománya, amely a kultúrát, mint az interszjektív jelentések társadalmilag konstruált világát tekinti.

A kultúrának ez a felfogása azonban legalább még egy további kérdést felvet, nevezetesen a jelentések, a kultúra konstituálódása „helyének” a kérdését. Az előbbieken már utaltam arra, hogy az interpretatív megközelítés a kultúra, a jelentések konstituálódásának „helyét” a gyakorlatban jelöli meg. Amennyiben a kultúrát társadalmilag létrehozott, interszjektív jelentéseként definiáljuk; s amennyiben a „világot” az emberek által elő állított valóságnak tekintjük, akkor logikai és ontológiai szükségszerűség, hogy e folyamatokat a gyakorlathoz kössük. Ez azt jelenti, hogy kulturális jelentések, kultúra annyiban létezik, amennyiben az(oka)t az emberek folyamatosan elő állítják, újraalkotják, újradefiniálják. Ebben a megközelítésben tehát az emberi praxis olyan végeérhetetlen folyamat, amely állandóan létrehoz, illetve újraalkot kulturális jelentéseket, s ezeket folyamatosan egyeztetni a mindennapi élet szakadatlanul zajló folyamatában. Azaz a kultúra több, mint pusztán tudás; tények, ismeretek birtoklásából, szabályok alkalmazásának képességéből, valamint tények, ismeretek és szabályok együttes megvalósításából, a gyakorlatból tevődik össze.

A kultúrának ez a radikálisan új felfogása természetesen megváltoztatta az etnográfának, az antropológiának, mint tudománynak a módszereit és a koncepcióját is (vö. Jeggler hrsg. 1984, Clifford 1980, Clifford 1983, Clifford 1988, Marcus/Cushman 1982, Clifford/Marcus 1986, Tyler 1987, Manganaro ed. 1990, Webster 1986, Stocking ed. 1983, Rabinow 1977, Sangren 1988, hogy csak néhány fontosabb munkát említsek meg). Az etnográfia meghatározó metaforájává az expresszív beszéd, a hétköznapi nyelv, a dialógus, a diszkurzus vált. A nyelv, de még inkább az expresszív beszéd azonban azon a határon fekszik,

amely az „én” és a „másik” között húzódik. Ebből következően az etnográfiai, antropológiai megismerés lényegét az etnográfus és a „benszülött” közötti közvetlen interakció, a közöttük szakadatlanul folyó reflexív dialógus jelenti. E dialógus megteremti azt a diszkurzív helyzetet, amely az azonos értelmezési kereteken belüli „itt-létben” (Clifford 1983: 131) realizálódik, s amely megteremti a (kölcsonös) megértés lehetőségét. Az interpretatív antropológia számára u.i. a megismerésnek nem a pusztán leírás, a jelenségek egyszerű regisztrálása, számbavétele, osztályozása a célja, hanem egy másik kultúrának a megértése és értelmezése. A megértés és az értelmezés elsősorban azokra a módokra és azokra a struktúrákra irányul, amelyek segítségével a „benszülöttek” saját komplex világukat jelentésekkel ruházzák fel és értelmezik. A korábban mondottak értelmében a megértés és az értelmezés nem azt jelenti, hogy elfogadtuk, átvettük más emberek felfogását. A megértés és az interpretáció alapja, hogy képesek vagyunk értelmezni mások kifejezési módjait, szimbolikus rendszereit. A másik ember, a másik kultúra, a másik „világ” megértése, cselekedeteinek, gondolatainak értelmezése elválaszthatatlan attól az etnográfus és a „benszülött” között zajló reflexív párbeszédétől, amelynek tartalmát a jelentések egyeztetésére tett folyamatos kísérletek, az értelmezési keretek összehangolása és egymás megértésének folyamatos „története” alkotja. Azaz a megértés és az értelmezés soha nem lezárt, végleges; a megértésért és az értelmezésért folyamatosan meg kell harcolni. Ahogyan Clifford Geertz megfogalmazta:

„Az etnográfia művelése ahhoz hasonlít, amikor megpróbálunk elolvasni egy kéziratot (abban az értelemben, hogy létrehozunk valamilyen olvasatát) – egy idegen, elhomályosuló, talányokkal, önellentmondásokkal, gyanús javításokkal és célzatos kommentárokkal teli kéziratot, amely azonban nem hagyományos írásjelekkel, hanem a megformált viselkedés illékony példáival íródott.” (Geertz 1973: 10)

### **A mindennapi élet története: az „antropológizált” társadalomtörténet**

Amíg az antropológiai kolonizáció legfőbb eszköze a kultúra fogalma, illetve a kultúraelmélet volt, addig e kolonizáció elsődleges terepét a társadalomtörténet jelentette. A 70-es, 80-as évek fordulóján egyre határozottabbá vált a társadalomtudományi felismerés, hogy az „idegen kultúra”, a „másik kultúra” nemcsak exotikus környezetekben, hanem a saját társadalmon, a modern ipari társadalmon belül is létezik; sőt ezen

társadalmak működésének egyik alapvetően fontos, de jószerivel ismeretlen elvét jelenti. Ennek a megközelítésnek voltak persze történettudományi előzményei is; gondoljunk csak a „histoire totale” irányzatára, vagy akár az Annales körére.

Emellett nem szabad elfelejtkezni azokról az alternatív „kutatói csoportosulásokról” sem, amelyek különböző mélységű és jellegű helytörténeti kutatásokat végezve ugyan egyfajta „terapeutikus játéknak” tekintették a történelmet, de mégis – vagy talán éppen azért – hozzájárultak a „hivatalos” történettudomány zárt kereteinek fellazításához (Borscheid 1987: 79-81). E különböző hatások eredményeként alakult ki a történettudománynak az az új ága, vagy irányzata, amely a német nyelvterületen az Alltagsgeschichte névvel jelölte magát. Ez a megközelítés a nyolcvanas évek elejére már kifejezetten elméleti igényű megállapításokat tett, s ily módon a történettudományban hasonló jellegű vitát robbantott ki, mint amely lényegében ugyanebben az időszakban az antropológiában is lezajlott. A vitának, és egyben az egész megközelítésnek a lényege viszonylag pontosan megragadható a mindennapok kategóriájának jellemzésén keresztül. E kategóriának legalább két értelmezési módja van (természetesen csak a történettudomány említett irányzatán belül). Az egyik úgy tekint a mindennapokra, mint a kutatás tárgyára; a másik viszont a történelem értelmezése egyik módjának, azaz egy szemléletnek tekinti.

Annak a felfogásnak, amely úgy tekint a mindennapokra, mint a történeti kutatás (egyedüli) tárgyára számos nehézséggel kell szembenéznie. Ezek közül az első magára a mindennapok kategóriájára vonatkozik. Ha u.i. a mindennapi életet úgy tekintjük, mint rendszeresen ismétlődő, repetatív viselkedések halmazát, struktúráját, akkor egy diffúz, nehezen kezelhető fogalomhoz jutunk. Nem utolsó sorban azért, mert az e kategórián belül felsorolható viselkedések, kulturális területek – pl. étkezés, lakás, ruházkodás, munka, szexualitás, stb. – olyan képlékeny tartalmakkal bírnak – pl. annak következtében, hogy az e területekre irányuló korábbi kutatások kizárólag magukra a megfigyelhető jelenségekre szűkültek le –, amelyek szinte lehetetlenné teszik a mindennapiság elméleti érvényű megfogalmazását. Ugyanakkor az ebben a kutatási gyakorlatban megtestesülő felfogás, amely a megfigyelhető tények összességét tekintette mindennapi életnek, természetes módon

ragaszkodott a társadalomtudományok pozitívista hagyományaihoz. E vonatkozásban klasszikus példát szolgáltatott Norbert Elias, aki a hetvenes évek végén nyomatékos formában fejezte ki kételkedését a mindennapok fogalmával kapcsolatban (Elias 1978: 27-29), s ezt mintegy alátámasztandó szemléletes táblázatban mutatta be a mindennapok kategóriájának felhasználási módjait. Érdemes Elias sémáját felidézni, mert – akaratán kívül – pontosan mutatja az e kategória sokféle értelmezéséből következő nehézségeket (vö. Elias 1978: 26).

<i>mindennap</i>	<i>ünnepek</i>
rutin	a társadalmi élet szokatlan, nem-rutinizált területei
munkanap (különös tekintettel a munkásságra)	polgári életmód, azaz olyan életmód, amely nem a munkán alapszik (profit, luxus)
tömegek, nép élete	a hatalmat birtoklók élete
a hétköznapi élet eseményei	a történelem „nagy” eseményei
magánélet	nyilvános élet
a természetes, a spontán, a reflektálatlan, a tényleges élmények és gondolkodás területe	a reflektált, mesterséges, művészi, különleges, sőt a tudományos tapasztalatok, gondolkodás területe
az ideologikus, naiv, átgondolatlan és téves tapasztalatok, gondolkodás szférája (a mindennapi tudat)	a tényleges, valódi, igazi tudat

Elias sémája – szemléletét tekintve – kísértetiesen emlékeztet arra az oppozíciós rendszerre, amely Robert Redfield nyomán vált a városantropológiai kutatások fontos elméleti tételévé (Redfield 1941, vö. Gulick 1973: 984). Elias u.i. szintén a társadalmi élet, a kultúra merev, jelenségek, illetve ideáltípusok mentén történő két részre osztása mellett érvelt, s úgy tekintett a

mindennapokra, mint az emberi élet – valami által kiegészítendő – egyik felére. E sémának azonban van egy további „dimenziója” is, nevezetesen, azok a „másodlagos jelentések”, üzenetek, amelyek a minden napoknak ezen tény- és/vagy jelenség-orientált felfogása mögött meghúzódnak. A mindennapoknak ez az értelmezése u.i. erősen kötődött konkrét tér- és időbeli határokkal rendelkező, kis kiterjedésű és jól „átlátható” emberi csoportosulásokhoz, azaz konkrét, történetileg létező életvilágokhoz (vö. Alheit 1983: 63, Tenfelde 1984: 387, Dehne 1989: 143). Ezek az életvilágok úgy tételeződtek, mintha csupán az előbbieken értelmezett mindennapokból szerveződnének, s ez a szemlélet szükségszerűen vezetett egyfajta „romantikus neohistorizmushoz”. És ez az a másik tényező, amire az előbbi táblázat kapcsán fel kell hívni a figyelmet. A mindennapok világa olyan idillikus, konfliktusmentes szféraként jelenik itt meg, ahová az individuum egy számára kényelmes mentális állapotba mindig vissza tud húzódni. Itt nem arról a nyilvánvaló tényről van szó, hogy a mindennapi élet, mint az emberi élet ismert és megszokott terepe (kulturális, pszichológiai, stb.) biztonságot nyújt (vö. Szczepanski 1978: 320-321). Ez a „visszahúzóds” sokkal inkább ennek a ténynek az ideologikus magyarázatát jelenti. S ettől a felfogástól már csak egyetlen lépés választja el a mindennapok így értelmezett világának, illetve az emberi társadalom bizonyos típusainak egymással való azonosítását, amely azonosítás a legkülönbözőbb politikai, ideológiai, kulturális célok („népiség”, technológia-, modernitás-el lenesség, stb.) használatába állítható. A kutatás ennek megfelelően úgy tekintette a mindennapok világát, mint valamiféle „ellenvilágot”, a mindennapok történelmét, mint sajátos „ellen-történelmet”, és a mindennapok történetének kutatását, mint társadalomkritikát (vö. Tenfelde 1984: 376-380). A mindennapok kategóriájának másik, hasznosabbnak tűnő megközelítése úgy tekint e koncepcióra, mint a történelem szemléletének egyik lehetséges módjára. E szemlélet szintén a hétköznapi ismétlődő és triviális világából indul ki, de magát a mindennapi életet nem tekinti triviálisnak. A mindennapi élet ebben a megközelítésben az emberi történelemnek az a „mikrovetülete”, ahol a „történeti szubjektumok” percepciók eljárásait, gondolkodás- és cselekvésmódjait, jelentés- és orientációs mintáikat létre hozzák, meg valósítják és működtetik. A mindennapi élet az a színpad, ahol az individuumok – „itt és most” – életüket megjelenítik, ahol a történelem „szubjektív

mozzanata” – a különböző tapasztalatokra adott kulturális válaszokon keresztül – megvalósul (vö. Jeggle 1978, Lüdtke 1989, Dehne 1989). Ez a „színtér” empirikus eszközökkel megragadható, megfigyelhető, rekonstruálható, s ily módon elemezhető a történeti folyamatoknak, a társadalmi struktúráknak az individuális elsajátítása, a kultúrának a mindennapi élet folyamatában történő feldolgozása és folyamatos alakítása, azaz megérthető a történelem megélésének különböző, szubjektív módjai. Ez a szemlélet a – korábban már többször említett – történeti életvilágok „belső terére”, belső összefüggéseire fordítja a figyelmet (Kaschuba 1988: 270). E megközelítés számára, a mindennapi élet alkotja azt a színteret, ahol a „nagy” történelmi, társadalmi folyamatok a szubjektív értelmezések szűrőjén keresztül „kis” életvilágok konstituáló tényezőjévé válnak (vö. az előbb említettekén kívül Borscheid 1983, 1987, Ehalt 1984, Waldenfels 1985). A mindennapi élet tehát „sajátos” tapasztalatokat, „tudásmódokat” és cselekvési formákat tartalmaz; s a társadalmi, kulturális reprodukció reflexív cselekvési sorozatai által konstituálódik (Soeffner 1989: 15, Kaschuba 1985: 82-83). Látható tehát, hogy a mindennapi életnek ez a felfogása a történeti kutatásba olyan szempontokat vezetett be, amelyek az előbbiekben említett interpretatív fordulatot követően a szociológiában, és az antropológiába is megjelentek. E szemlélet vagy megközelítés a korábbi, vagy hagyományosnak nevezhető történeti kutatással szemben fogalmazta meg önmagát. E kritikai szembenállásra legalább két oknál fogva volt „szükség”. Egyrészt elméletileg értelmezhetővé kellett tenni azokat a különbségeket, amelyek a mindennapi élet említett felfogásából következőleg „megkövetelték” a történeti kutatások egész koncepciójának az újragondolását. Más részt pedig el kellett határolódnia azoktól a korábbi kutatásoktól, amelyek ugyancsak a mindennapi élet fogalmával operáltak, de azt a megfigyelhető jelenségek halmazára szűkítették le.

Ebben a kontextusban fogalmazódott meg a felismerés, hogy a történeti kutatásoknak két nagy, döntő pontokon eltérő szemlélete különböztethető meg, a struktúrák, illetve a tapasztalatok történetének a kutatása. A következő táblázat azt mutatja, hogy e két szemléletmód között hol rejlenek a leglényegesebb különbségek:

társadalom/tömeg	egyén/”kis közösségek”
elit	”kisemberek”
„nagy” történelmi események	társadalmi gyakorlat
makrostruktúrák	mikrostruktúrák
„objektív” összefüggések, társadalmi törvényszerűségek	szubjektív tapasztalatok
írott források, történelmi dokumentumok	résztevő megfigyelés, személyes dokumentumok, a történelem „elbeszélése”
a kutató kívülállása, leírás	a kutató „belehelyezkedése”, megértés
történelem	mindennap

E táblázat pontosan rögzíti azt a szemléletváltást, amely a struktúrák történetétől, azaz az objektív életfeltételek egyszerű leírásától a tapasztalatok történetéig, azaz a társadalmilag meghatározott felfogásmódok (soziale Wahrnehmungsformen) és a szociokulturális viselkedésformák megértéséig vezetett (vö. Ehalt 1984: 22). Ennek az „útnak” legalább három – egymással összefüggő, de analitikus szempontokból mégis – megkülönböztethető szakasza van. Az első a „Geschichte von unten” sokat vitatott elvéhez kapcsolódik. E kifejezés legalább kétfajta értelemmel bír. Egyrészt jelöli azokat – a korábban már egészen röviden említett - alternatív irányzatokat, amelyek szerint a hagyományos történeti kutatások által „nem sokra becsült” népességcsoportoknak saját maguknak kell a saját maguk számára önnön történelmüket megírni. A kifejezésnek azonban van egy másik – jelen munka szempontjából fontosabb – jelentése is. Eszerint a történettudomány ezen irányzatának az emberi társadalom azon csoportjaival, illetve az emberi élet azon társadalmi, kulturális területeivel, megnyilvánulásaival kell foglalkozni, amelyek a hagyományos vagy a hivatalos, intézményesített történeti érdeklődés keretein kívül rekedtek (Hey

1985: 110). E megközelítés mögött az a felismerés húzódik meg, hogy a történettudomány elsősorban a társadalmakra, a tömegekre korlátozta az érdeklődését, miközben a vizsgált társadalmakat szinte kizárólagos módon az elittel azonosította, s a társadalom összes többi rétegét, osztályát a tömeg (vagy esetleg a nép) tagolatlan kategóriájába szorította bele. Ezzel a gyakorlattal szemben fogalmazódott meg az igény az egyénre (vö. Szczepanski 1978: 315), a kis, jól áttekinthető életvilágokra, és azok történeti változásaira (Kocka 1984a: 396), a másoktól való társadalmi, politikai, gazdasági függőségben élő alávetett csoportra (van Dülmen 1984: 10), összefoglalóan a „kisemberekre” (Lüdtke 1989: 9) irányuló történeti elemzés iránt. A társadalomnak ezek a rétegei u.i. kívül rekedtek a „nagy” történeti eseményeken (és ebből következően azok elemzésén), mivel ezen eseményeknek nem alakítói, hanem legjobb esetben passzív résztvevői, de leggyakrabban egyszerű elszenvedői voltak. A történeti eseményeken belül betöltött „másfajta pozíció” következményeképpen pedig e rétegek az elitétől teljes mértékben eltérő (történeti, politikai, kulturális, stb.) tapasztalatokkal, világnézettel, cselekvési stratégiákkal, jelentés-elhelyezési eljárásokkal, azaz a mindennapi életnek egy másfajta típusával rendelkeztek. Itt tehát nem arról van szó, hogy a mindennapi élet fogalma eredendően és kizárólagos módon a „kisemberekhez” kötődött volna (az elitnek is megvolt és ma is megvan a saját mindennapi élete, vö. Wehler 1988: 144), ha nem ennek a mindennapi életnek a másságáról. Ugyan akkor arról sincs szó, hogy a „kisemberek” életvilága független lenne a „nagy” történelemtől. Éppen ellenkezőleg a mindennapi élet alkotja meg azokat a kereteket, amelyekben belül a történelem közvetlen módon megtörtén(het)ik, ahol láthatóvá válik, ahol jelentéssel teli minőségében megragadható (Wehler 1988: 132); azaz ahol az „objektív” történelem elsajátításra és feldolgozásra kerül, ahol a „nagy” történelem behatol az egyéni életekbe, meghatározza, átalakítja azokat, ahol az „objektív” történelemből megélt történelem lesz. Másként fogalmazva, a kutatás hangsúlya a történelem mikrostruktúráira tevődik át. A történelem makro- és mikrostruktúráinak, mint átfogó rendszer-jellegű összefüggéseknek és tapasztalatoknak az elméleti igényű és érvényű megkülönböztetése Habermas kommunikatív cselekvéseméletében gyökerezik (vö. Habermas 1981. Bd.II.). Habermas nyomán ezek a mikrostruktúrák úgy tekintendők, mint amelyek a történelem „elsajátításának”

csoportspecifikus sajátosságait és egyéni különlegességeit láthatóvá teszik. Azaz a mikro- és makrostruktúrák megkülönböztetése nyilvánvalóvá és értelmezhetővé teszi az életvilágoknak, illetve azok fölérendelt rendszereinek eltérő logikáját, a rendszer tapasztalatoktól független, illetve a mindennapi élettapasztalatoktól függő logikáját (Borscheid 1987: 90; Dehne 1989: 142). A makro- és mikrostruktúráknak ez a megkülönböztetése mintegy megköveteli a korábbiakban említett szemléletváltás másik egységének, a „történeti szubjektumnak” avagy a „történelem szubjektív mozzanatának” az értelmezését. Az már az eddig mondottakból is kiderült, hogy a történeti kutatásnak ez az irányzata, szemlélete az „anonim” társadalmelemzést egy, a szubjektumra irányuló életvilág elemzéssel kívánta kiegészíteni (vö. Schlötter 1989: 86). Ebből következően az ember történeti létének szubjektív aspektusát, azt a módot emelte ki, ahogyan az emberek a számukra adott történelmet, társadalmi struktúrát megélték (Elias 1978: 23), ahogyan az „objektív” történeti folyamatokat, a strukturális adottságokat elsajátították, feldolgozták és tematizálták (van Dülmen 1984: 10), azaz a mindennapi valóságot, és annak időben történő változásait állította előtérbe (Kocka 1984b: 77). Ez a folyamat pedig csak a tapasztalatokon, a percepciók eljárásokon, élményeken, a mindennapi viselkedésen keresztül (vö. Borscheid 1987: 79, Kocka 1984a: 396), illetve a tapasztalatoknak történeti életvilágokhoz kötődő kulturális feldolgozásán, e feldolgozás formáinak elemzésén keresztül (Kaschuba 1985: 82) ragadható meg. Másként fogalmazva, a kutatás a jelenségek mögött rejlő tudatformákra, gondolkodási módokra, világnézetekre, ideológiákra, stb., tehát a társadalmi létnek arra az aspektusára irányul, amelyet Ernest Labrousse – a „Gazdasággal” és a „Társadalommal” szemben –, mint „harmadik szintet” határozott meg (vö. Schöttler 1989: 85); vagyis a mindennapi élet történetének a kutatása e ponton igen közel került a mentalitás történeti kutatásokhoz, de nem mosódott azzal össze. Elsősorban azért nem, mert ez a kutatási irányzat más módszertani eszköztárral dolgozott, és a megismerésnek más koncepcionális céljait követte; hagyta magát az antropológia által „gyarmatosítani”. A mindennapi élet történetének a kutatása u.i. elsősorban a kulturális antropológia hagyományával állt tudatosan szoros kapcsolatban (vö. Kocka 1984a). Ezen belül azonban nem annyira a terepmunka, a résztvevő megfigyelés jelenti az összekötő kapcsot (Lüdtke 1989: 19), hanem sokkal inkább két másik



tényező. Az egyik – amelyet Alf Lüdtke esettanulmányoknak, illetve mikrotörténelemnek nevez – a legszorosabb összefüggésben áll a modern antropológiának azzal a tételével, amit Clifford Geertz fogalmazott meg a legerőteljesebben:

„...az elméletalkotás legfontosabb feladata itt nem az, hogy elvont szabályszerűségeket kodifikáljunk, hanem az, hogy lehetővé tegyük a sűrű leírásokat; nem az, hogy az esetektől elvonatkoztatva, hanem az, hogy az eseteken belül általánosítsunk” (Geertz 1973: 26. kiemelés tőlem. NP.)

Azaz a mindennapi élet történeti kutatása nem absztrakt törvényszerűségek megállapítására, hanem egyedi életvilágok, egyedi életpályák, élettörténetek elemzésére irányult (Lüdtke 1989: 20), és ezeken keresztül, illetve ezekből igyekezett kibontani az általánosítható tendenciákat. E kutatás másik „antropológiai mozzanata” a „mi” és a „mások” közötti különbség problematizálása, annak tudatosítása, hogy ez a különbség a saját társadalmon belül is létező tapasztalat; hogy ez egy nem megszüntethető, de a meg értésen keresztül kezelhető, értelmezhető tényezője a társadalmi fejlődésnek, a társadalmi struktúráknak (vö. Lüdtke 1989: 14, Lüdtke 1982: 328). Másként és pontosabban fogalmazva, a mindennapi élet történetének kutatása az egységes, „singuláris” történelem helyett a történelem pluralitását, a történelem plurális felfogását dolgozta ki és kínálta fel.

### Az antropológiai megközelítés

Mindarra, ami az eddigiekben antropológiai kultúraelméletről az interpretatív/kvalitatív társadalomtudomány szemléletéről, a mindennapi életről elmondásra került, azért volt szükség, hogy egyértelművé tegyem azokat az elméleti, metodikai elveket, szempontokat, amelyek e dolgozat alapelveiként szolgáltak. Az antropológiai megközelítés számomra u.i. nem egyszerűen a klasszikus antropológiai elemzések módszereinek alkalmazását jelenti. Az antropológiai megközelítés számomra egy olyan, a saját társadalom, illetve annak különböző jelenségeire irányuló értelmezési stratégiát jelent, amely a következő posztulátumokon nyugszik:

a). a mai társadalomtudományok egyik legfontosabb paradigmáját a gondolkodásnak az életvilágok kategóriája, koncepciója mentén szerveződő iránya alkotja. Ez a megközelítés értelmetlennek tartja az „objektív külvilág/szubjektív belvilág” megkülönböztetését, illetve ezen megkülönböztetés bármilyen más formáját. A világ szemléletének ez a módja abból

indul ki, hogy nem létezik más valóság, mint az emberi praxis által folyamatosan létrehozott, működtetett és fenntartott életvilág valósága. Az így konstituálódó életvilág egy belső, társadalmi logikával bír (Kaschuba 1988: 268), amely a megélt emberi tapasztalatok, a megélt történeti események és a megélt társadalmi struktúrák szűrőjén, közvetítésén keresztül ragadható meg. A tudomány számára szintén nincs más „tér” ezen a valóságon kívül; a tudomány a saját nyelvét – absztrakt fogalmait, kategoriális rendszerét – ugyanebből a valóságból meríti és ugyanennek a valóságnak a segítségével hozza létre.

b). a különböző társadalomtudományi diszciplínák között kialakult (illetve részben kialakulóban van) egy „közös nyelv”, amely nyelv a kultúra eddigiektől jelentős mértékben eltérő koncepciója mentén épül fel. Másként fogalmazva: az interpretatív/kvalitatív társadalomtudományok meghatározó, központi jelentőségű koncepcióját a kultúra jelenti. A kultúra fogalma azonban nem a megfigyelhető jelenségeket, hanem az azok mögött rejlő jelentéseket tartalmazza. Ez azt jelenti, hogy a jelenségek csupán reprezentálják a jelentéseket; a jelenségek „fontosságát” saját reprezentációs funkciójuk biztosítja; hogy az emberi megnyilvánulások, cselekvések, a társadalmi gyakorlat nem létezik azon kulturális formák híján, amelyeken keresztül kifejeződnek. A társadalomtudományi kutatás „végső” célját azonban a jelentések alkotják. Azaz a kultúra, mint jelentések összessége az életvilágok ontológiai sajátosságaként, az életvilágok nélkülözhetetlen konstitutív tényezőjeként tételeződik.

c). a társadalomtudományi megismerés a kulturális jelentésekre irányul, amennyiben és ahogyan azok eseményeken keresztül manifesztálódnak, amennyiben azok empirikusan „hozzáférhetőek”. Ez a megközelítés a kulturális jelentéseket értelmezni és kifejteni igyekszik. Arra törekszik, hogy megállapítsa, mit jelentenek a jelentések a cselekvők számára; illetve, hogy a jelentések értelmezésén keresztül nyert tudás mit mond el, mit bizonyít azzal a társadalommal kapcsolatban, amely az adott jelentéseket létre hozta (vö. Geertz 1973). Az értelmezés és a kifejtés „végső” célja pedig a megértés, amely kategória azonban nem az empatikus átélést, hanem a kutató és a „bennszülött”, azaz a másik ember közötti reflexív értelem- és jelentésegyeztetési eljárásokat tartalmazza.

Mindebből következően az antropológiai megközelítést úgy tekintem, mint amelyik arra törekszik, hogy a szociokulturális szerveződésnek a jelenségek mögött rejtőző, a jelenségeken

keresztül meg nyilvánuló szimbolikus struktúráit kibontsa. Ez azt jelenti, hogy a saját társadalomra irányuló antropológiai megközelítés a társadalmi/kulturális létezésnek a kulturális formákon és jelentéseken keresztül konstituálódó és megnyilvánuló folyamatát célozza, azaz a jelenben megfigyelhető jelenségeket a történetileg konstruálódó jelentések hálójában értelmezi.

Meggyőződésem szerint itt rejlenek az antropológia kelet-európai térhódításának gyökerei is. Az antropológia elsősorban egy olyan szemléletként jelentkezik, amely lehetővé teszi e társadalmak - és általában a társadalmak - szimbolikus szerveződési mechanizmusainak megragadását, értelmezését. Ebben az összefüggésben első lépéseként a „másik kultúra”, illetve a „kulturális másság” koncepcióit érdemes röviden újragondolni. S itt most leginkább annak a - korábban már említett - problémának a tudatosítására gondolok, hogy a másik kultúra és még inkább a kulturális másság a társadalmi létezés eredendő sajátossága. Nincsenek - és tegyük hozzá, soha nem is voltak - kulturálisan homogén, egynemű társadalmak, legfeljebb a politika, az ideológia, és a tudomány úgy tüntette fel, mintha léteznének ilyen egynemű társadalmak. És itt nem feltétlenül tudatos ferdítésről, valaminek a tudatos elfedéséről volt szó, ha nem sokkal inkább arról, hogy a kultúrát vizsgáló különböző hagyományos diszciplínák - néprajz, antropológia, bizonyos mértékig a történettudomány, a szociológia, sőt a pszichológia - metodikai apparátusa mit tett lehetővé; a kultúrának, a társadalomnak egy milyen képét tette „könnyen elérhetővé”. A saját társadalomra irányuló antropológiai kutatás egyik legfőbb tárgya - ha egyáltalán értelmes ebben az összefüggésben tárgyról beszélni - a saját társadalmon belüli kulturális másság, illetve ennek tudatosítása, értelmezése, megértése. Nem egyszerűen az idegen kultúrák jelenlétéről; nemcsak az etnikai, vallási, stb. alapokon szerveződő kulturális idegenségről, hanem mindenekelőtt a társadalomból való szimbolikus kizáráson alapuló, e szimbolikus kizáráson keresztül megnyilvánuló kulturális másságról van szó. Arról a kulturális másságról, amelyet elsősorban a társadalom uralkodó szimbolikus struktúrái határoznak meg; arról a kulturális másságról, amely számára csupán a társadalom marginális pozíciói adottak, mivel a másság eredendően marginalitásként artikulálódik. E szimbolikus kizárás, az így értelmezett kulturális másság azonban csak a jelentéseken, a kulturális

jelentések használatán keresztül, a mindennapi élet „rejtett szintjein” figyelhető meg, ragadható meg.

Az antropológia számára azonban éppen ezek a szintek jelentik az elemzés elsődleges terepeit, attól függetlenül, hogy ezek a szintek a paraszti vagy városi, a népi vagy polgári kultúrához, a munkásság kulturális stratégiáihoz, a vallásosság különböző megnyilvánulási formáihoz, a tömegkommunikációhoz, a rasszizmushoz, a nacionalizmushoz, stb. kapcsolódnak. A szimbolikus kizárás kategóriája nem (csak) egyes társadalmi csoportokra, problémákra vonatkozik. Ha nem leginkább arra a mechanizmusra, amely a társadalmi/kulturális szerveződés egyik legalapvetőbb - noha gyakran szinte teljesen észrevehetetlen - konstituáló elve. Az így értelmezett antropológia arra törekszik, hogy a társadalmi szerveződésnek ezt a kulturális formákon és kulturális jelentéseken keresztül történő folyamatát megértse; hogy a jelenben megfigyelhető jelenségeket a történetileg konstruálódó jelentések hálójában értelmezze. A saját társadalmat kutató antropológia határai tehát nem időbeliek. A határok ebben a tekintetben nem itt húzódnak, hanem ott, hogy ez az antropológia ezeket a jelenségeket, a mögöttük rejtőző jelentéseket a társadalmi, kulturális létezés mikroszintjein vizsgálja. E kifejezés azonban nem (kizárólagosan vagy elsősorban) a lokalitást vagy a regionalitást, azaz nem e kategória térbeli kiterjedését, hanem sokkal inkább a valóság, a világ, a történelem, a társadalom percepciójának, felfogásának, megértésének, „a valóság szubjektív elsajátításának” (E.P.Thompson) a dimenzióját hangsúlyozza. Az elsajátításnak ez a folyamata természetesen nem egy forma, hanem jelentős mértékben különböző formákon keresztül valósul meg; a kultúrának, a történelemnek, a társadalmi létezésnek eredendő sajátossága a pluralitás, és a plurivokalitás. A saját társadalom antropológiai kutatásának pontosan az a feladata, hogy ezt a pluralitást és plurivokalitást érzékeltesse, megszólaltassa, s ne a mindenkori (szimbolikus, politikai, stb.) hatalom, ne a tudományos konvenciók, s a tudományos konzervativizmus egyhangú szöszólója legyen, azaz megőrizze társadalom kritikai attitűdjét.

Összefoglalva: az így értelmezett antropológiai kutatásnak ezek a „tárgyai” nem ragadhatók meg közvetlenül és önmagukban. A fenomenológia nyelvén fogalmazva, a saját társadalom antropológiai kutatásának (is) van egy „megismerési érdeklődése”, s a minket körül vevő

emberi életnek, társadalomnak, kultúrának, életvilágnak vannak különböző megnyilvánulásai, amelyek ezt a megismerési érdeklődést magukra vonják. A saját társadalom antropológiai kutatása közvetlen módon ezeket a jelenségeket vizsgálja, elemzi, de oly módon, hogy a szociokulturális szerveződés e jelenségek mögött rejtőző, a jelenségeken keresztül meg nyilvánuló szimbolikus struktúráit kibontsa. E „kibontást” azonban megintcsak nem egy absztrakt társadalomelméleti szinten végzi el, hanem azoknak a mikrostruktúráknak a keretein belül, ahol e szimbolikus folyamatok kifejtik hatásukat, meghatározzák az emberi életet. A mindennapi életnek ez az aprólékos felfejtése; az életvilágot alkotó „nem-látható”, nem-tudatos jelentéseknek, folyamatoknak, struktúráknak a láthatóvá és tudatossá tétele; az „itt és most” folyó emberi élet szimbolikus dimenzióira és ezek hatásaira történő rámutatás; az „itt és most” zajló emberi élet sokféleségének, mint az emberi létezés (a társadalom, a kultúra) eredendő sajátosságának a megértése és az érthetővé tétele – ezek annak az antropológiai megközelítésnek a céljai, „tárgyai” és feladatai, amelyről az eddigiekben szó volt.

A saját társadalom antropológiájának ismeretelméleti paradigmái a kutatás tárgyának ennél pontosabb körülírását nem teszik lehetővé, de ennél pontosabb körülírásra nincs is szükség. Szükség van azonban annak tudatosítására, hogy az így értelmezett tudomány nem egyszerűen és kizárólag ismeretelméleti, hanem egyidejűleg morális és etikai problémák függvénye is. Amennyiben u.i. az antropológia tudomány, akkor a kulturális másságról nem beszámolókat közöl, hanem tudást közvetít (vö. Sperber 1985). Azaz a kutatás kialakítja, megjeleníti a kulturális másságról szóló, azzal kapcsolatos ismeretek struktúráját; előbb a terep munka, majd a textualizáció során. Másként, s talán kissé sarkítottabban fogalmazva: a kulturális másság úgy, és annyiban létezik, amint és ahogyan azt az antropológia megjeleníti; azaz a tudomány maga is részt vesz a kulturális másság megkonstruálásában. Egyetlen etnográfus, antropológus, vagy kultúrákutató sem tud mást tenni, mint a „világot” úgy leírni, ahogyan az az ő szemléletében, világképében létezik (vö. Jeggle 1984: 25), és pontosan itt rejlik legfőbb felelőssége. Persze tévedés lenne azt gondolni, hogy a tudomány – vagy azon belül az antropológia – meg tudja változtatni a világot. Még is ez az antropológiai megközelítés – de hozzá tehetem az interpretatív/kvalitatív társadalomtudományi gondolkodás általában –

abban a meggyőződésben létezik, hogy a világról lehet és érdemes beszélni, írni, s ez a beszédmód, ez az írásmód ismeretelméletileg és morálisan egyaránt elfogadható lehet. Azaz oly módon is hozzá lehet járulni egy morálisan elfogadhatóbb világ létrejöttéhez, kialakulásához, hogy erről a világról megfelelő módon beszélünk (vö. Sapire 1989: 565). És ez az a pont, ahol számomra ennek az antropológiai szemléletnek az integratív funkciója megragadható. Ez az a pont, ahol a kutatás ismeretelméleti következetessége, társadalomkritikai attitűdje, és a tárgyválasztás elkötelezettsége elválaszthatatlan egységet alkot. Ez az a pont, ahol a kultúra kutatásának ismeretelmélete egyet jelent a kutatás etikájával; ahol nem lehet az elméleti problémákat a moráltól, az etikától elválasztva kezelni. És pontosan ez, a kutatás etikai alapelveként artikulálódó elméleti szigorúság az, amit az antropológiai szemlélet integratív funkciójának nevezek.

E dolgozat végére a saját társadalom antropológiai kutatásáról kialakított kép valószínűleg némileg diffúznak tűnik. Nincsenek szilárd határok, egyértelmű módszerek, túl sok a bizonytalanság, az esetlegesség. Ez azonban ma nemcsak az antropológiát jellemzi. A poszt modern társadalomkutatás (vö. Lyotard 1984; Jameson 1984; Huysen 1986; Baumann 1988; Turnered. 1990; Denzin 1986) legfőbb megállapítása, hogy mára végképp megszűntek a társadalomtudományi diszciplínák közötti korábbi határok, sőt maguk a diszciplínák is; és az a gondolkodásmód is felbomlott, amely a diszciplínák közötti pontos határvonalak elvén nyugodott. A posztmodern társadalomtudományban „csupán” eltérő hangsúlyok, értelmezési különbségek, a metodikai eszközök közötti bizonytalan választások, összezsúszott határok, s ennek megfelelően „rézigazságok” (Clifford 1986) vannak. És van mindenekelőtt a kutatás - oly sokszor megcsúfolt, de ettől nem megszűnő – felelőssége. A saját társadalom antropológiai kutatása ebben az értelemben posztmodern társadalomtudomány. Nem gondolja magáról, hogy végérvényes és „örök” igazságokat tud elmondani a világról, ha nem belátja a tudománynak az emberi létezésből következő eredendő korlátait. Mindez azonban nem, kevés! És ha nem ragaszkodunk konokul a társadalomtudományi konvenciókhoz, hanem elfogadjuk a tudományos gondolkodás alapelveit a – legszélesebb értelemben vett – állandó megújulás szükségességét, akkor az antropológia számára is elfogadhatjuk Roland Barthesnak egy más összefüggésben megfogalmazott gondolatát:

A mostanában oly sokat vitatott interdiszciplinaritás nem már létező diszciplínák konfrontálását jelenti... Valami interdiszciplínaris munkát végezni nem azt jelenti, hogy választunk egy 'tárgyat' (egy témát), és azt két vagy három tudomány szempontjai szerint körül járjuk. Az interdiszciplinaritás valami olyan újnak a létrehozását jelenti, amely az eddigiekben még nem volt. (idézi Clifford 1986: 1)

A posztmodern társadalomtudomány ilyen értelemben vett „újat” kínál fel. A saját társadalom antropológiája szintén az ebben az értelemben vett új szempontokat, a kultúra kutatásának új alternatíváit, a kultúra megközelítésének új lehetőségeit kínálja fel. Más azonban nem tud tenni. Az alternatívák felismerése és az alternatívák közötti választás nem az antropológia feladata. Választania mindenkinek egyedül kell.

## Jegyzetek

- 1 Ezen törekvések 20. századi történetéről kitűnő áttekintést nyújtanak Brackert/Wefelmeyer (hrsg.) 1990 tanulmányai.
- 2 A néprajzi és antropológiai kutatások közötti összefüggéseknek és szembeállításoknak még nem született meg a tudománytörténeti feldolgozása, noha e tudományterületek történetére vonatkozóan számos feldolgozás áll rendelkezésre. Ezek közül csupán néhányat említek meg: Wiegmann/Zender/Heilfurth 1977: 9-96., Harris 1968. A néprajz, az antropológia és más tudományterületek közötti összefüggésekhez ld.: Müller/König/Koeping/Drechsel (hrsg.) 1986, Leuclud 1987, Medick 1987.
- 3 Éppen e változások miatt azonban némileg félrevezető az antropológiáról általában beszélni, mivel e tudományterületen belül is igen nagyok az egyes irányzatok közötti távolságok. Önmagában már az a tény is rendkívül figyelemre méltó, hogy a Kelet-Európában elsősorban a kulturális antropológia van elterjedőben, a brit szociálanropológia jóval kisebb népszerűségnek örvend.
- 4 A hagyományos néprajzi kutatás kategóriáját persze nehéz lenne pontosan definiálni. Mégis aligha tagadható, hogy az európai néprajzban létezik egy jól körülhatárolható szemléletmód, amelyet hagyományosnak lehet nevezni. E megnevezés azonban nem értékítélet, hanem a néprajzi kutatás bizonyos irányzatainak a tudománytörténeti múlttal való szoros és tudatos összekapcsolódását jelöli. Ha esetenként a hagyományos néprajzi kutatás kifejezés mégis igazságtalannak tűnő negatív konnotációkkal jár együtt, annak az az elsődleges oka, hogy ez a szemlélet soha nem határolta el magát egyértelműen a néprajzi dilettantizmustól, a néprajz kedvtelésből való művelésétől, mert a „megmentés” feladatát fontosabbnak tartotta, mint a tudományos szempontok érvényre juttatását (vö. Schenda 1970).
- 5 Gondolok itt elsősorban a német néprajzra, a nemzetiszocialista néprajzi, népi ideológiának az egyértelmű, következetes és gyökeres megtagadására (Bausinger 1965; Emmerich 1968); a nép korábban használt fogalmának, az abból szükségszerűen következő politikai, ideológiai manipulálhatóság kritikájára; a „Blut und Boden” elvének kategorikus elutasítására; a néprajznak a „nemzeti érzés” felkeltésében és fenntartásában játszott ellentmondásos szerepére (vö. Bausinger 1978: 7) történő rámutatásra.
- 6 Ez a helyzet persze nem biztos, hogy megváltozott. Carola Lipp a Német Néprajzi Társaság 1991. évi, az industrializációval, s annak kulturális következményeivel foglalkozó kongresszusán annak megállapításával kezdte előadását, hogy a néprajz megint egyszer olyan kérdéssel foglalkozik, amely ma már nem jelent társadalmi problémát; az industrializáció kérdésén a társadalom már túllépett, s éppen ezért sokkal inkább a posztindusztriális társadalomban élő emberről kellene beszélni.
- 7 Hermann Bausinger többször és nyomatékosan hangsúlyozta, hogy a hagyományos néprajz mennyire alkalmas ideológiai célok érdekében történő felhasználásra. Ugyanakkor azt is aláhúzta, hogy e

felhasználás nem mindig konkrét és közvetlenül megragadható célok érdekében történik, hanem gyakran „rejtett”, absztrakt összefüggések szolgálatában áll (vö. Bausinger 1978: 7).

8 „A tudományelméletben akkor kerül valamely diszciplína kognitív identitása szóba, amikor az adott tudományterület sajátosságát és koherenciáját biztosító paradigmák, problémafelvetések és kutatási metodikák kérdésessé válnak.” Lindner 1987: 1.

9 Martin Scharfe nem véletlenül emelte ki, „hogy a problémák milyensége befolyásolja a tudományos teljesítmény milyenségét is.” (Scharfe 1969: 225) Húsz évvel később Orvar Löfgren ugyanezt a gyakorlatot kritizálva a „társadalmi élet egy szeletének kultúrává való transzformálásáról” beszélt. (Löfgren 1990: 6)

10 A „Binnenexotismus” magyarra közvetlenül lefordíthatatlan kifejezés; a saját társadalmon belüli kulturális különösség jelölésére szolgál.

11 Itt röviden utalni kell Konrad Köstlin egy gondolatára, amely szerint az így értelmezett néprajztudomány az önmeggyőzés, az önmegbizonyosodás egyik társadalmi eszköze (Köstlin 1984: 26).

12 Konrad Köstlin találó módon a néprajz „hagyományra való rögzüléséről” (die Fixierung auf Traditionen) beszél (Köstlin 1973: 144).

13 Ebben a kontextusban persze könnyen szembeállítható egy mással a történeti, illetve a jelenkutatás, noha ennek a szembeállításnak az ismeretelméleti tarthatatlansága nyilvánvaló (vö. Scharfe 1969: 230; Bausinger 1984: 90).

14 Érdemes itt utalni Heidegger egy megállapítására (már csak azért is, mert közvetlenül az etnológiára vonatkozik): „Az ismereteknek ez a túlzott bősége alapján véve a tulajdonképpeni probléma félreismerésére csábít. A szinkretisztikus mindent-összehasonlítás és tipizálás önmagától még nem vezet igazi lényeg megismeréshez. Az, hogy a sokféleség táblázatokba rendezhető, és így úrrá lehetünk rajta, még nem szavatolja annak valóságos megértését, amit ily módon elrendeztünk. A rend valódi elvének meg van a maga tartalma, melyet nem a rendezés révén találunk meg, éppen ellenkezőleg, annak során már eleve feltételezzük.” (Heidegger 1989: 154-155)

15 Az adatgyűjtés kifejezés itt a néprajzi terepmunkát jelenti, amely elsősorban lokális, regionális keretekben zajlott, szemben a történeti-összehasonlító módszerrel, amely elsősorban a tematikus kutatások eszköze volt. A hagyományos néprajzi terep munka szellemes jellemzése Jeggle 1984.

16 Mindaz, amit itt a faluval, mint a hagyományos néprajzi kutatás terepével kapcsolatban elmondtam, még fokozottabban ér vényes a század elejének klasszikus antropológiájára. Malinowskitól Levi-Straussig, sőt bizonyos mértékig a mai posztmodern antropológiáig a kutatás kizárólagos tárgyát az emberiség földrajzi értelemben vett perifériáján vélte megtalálni. Sőt, az interpretatív antropológia elveinek teoretikus megfogalmazását megelőzően az antropológiai kutatások elsődleges konstituáló elvét éppen ez a szimbolikus értelemmel bíró távolság, az ezzel összekapcsolódó „kulturális egyedülállóság”, illetve ennek a „terepnek” a laboratóriumi jellege alkotta. Vö. ehhez Jarvie 1964 (különös tekintettel az első fejezetre); Pratt 1986; Rabinow 1977; Stocking 1983; Stocking ed. 1983; Latour/Woolgar 1979; Geertz 1983b; Diamond 1976; Rosaldo 1989.

17 A társadalomtudományi szintér átrendeződésének alaposabb vizsgálata mind az én kompetenciámat, mind jelen dolgozat célkitűzéseit messze meghaladja. Éppen ezért itt csupán a változások néhány fontosabb mozzanatára tudok utalni. Mindenekelőtt azt szeretném hangsúlyozni, hogy amit én Paul Rabinow és William Sullivan nyomán interpretatív fordulatnak nevezek – és amit néha, de pl. a német nyelvterületen jellemző gyakorisággal kvalitatív társadalomkutatásnak neveznek (vö. Bonß/Hartmann hg. 1985; Garz/Kraimer hg. 1983; Girtler 1984; Spöhring 1989; Filstead ed. 1970; Heinze 1986) – nem kizárólagos, noha megítélésem szerint meghatározó fontosságú szemlélete a mai társadalomtudományoknak. Kétségtelen azonban, hogy emellett más tudományelméleti megközelítések is léteznek, mint pl. a neokonzervatívizmus (vö. Steinfels 1979), dekonstruktívizmus (vö. Schmidt hg. 1987), vagy az u.n. „módosított szociológiai realizmus” (modified sociological realism, vö. Harre 1986), hogy csak néhány olyat említsek, amelyeknek szorosabb antropológiai vonatkozásai vannak. Abban a tekintetben persze, hogy ki mit tart fontosnak, nem árt Paul Feyerabend egy megjegyzésére emlékeztetni: „Egy stílusnak, egy valóságnak, egy igazságnak a választása, beleértve ezeket a kategóriákba a valóság- és racionalitáskritériumokat is, mindig emberi választás. E választás egy a történeti szituációtól függő

társadalmi aktus, amely alkalmanként viszonylag tudatos – az ember átgondol különböző lehetőségeket, aztán elhatározza magát az egyik mellett –, sokkal gyakrabban azonban egy erős intuíción alapuló közvetlen cselekvés.” (Feyerabend 1984: 77-78. Kiemelés az eredetiben. NP.)

18 Az angolszász társadalomtudományi gondolkodás számára lényeges mozzanat volt, amikor Gadamer műve angol nyelven is elérhetővé vált (Gadamer 1976). Fontos megjegyezni, hogy ugyanebben az évben jelentek meg angolul Dilthey fontosabb írásai is (Dilthey 1976), s mindez nem véletlenül járt együtt az akkoriban angolul már elérhető Heidegger újrafelfedezésével (Heidegger 1962). E tudománytörténeti összefüggésekhez ld. Rabinow/Sullivan 1987: 6-14.

19 Paul Rabinow és William Sullivan azt mondják, hogy az interpretatív fordulat tkp. visszatérés az „objektív világhoz”, mert megmutatja, hogy a világ, amelyben élünk mindenekelőtt a jelentések egy olyan köre, amelyet soha nem tudunk teljes mértékben meghaladni (Rabinow/Sullivan 1987: 7).

20 Husserl az életvilággal kapcsolatban „évezredek óta elfelejtett értelemalapról” (Jahrtausende vergessenen Sinnfunda ment) beszélt, ahol azonban az „elfelejtés” kifejezés nem valaminek az eltűnését, vagy elvesztését jelöli, hanem az értelem, a jelentés magától értetődő voltára utal (vö. Assmann 1991: 11-12).

21 E szövegek különböző gyűjteményes kötetekben megtalálhatók. Magam Topitsch (hg.) 1971. használtam.

22 Itt azonban természetesen nem a fenomenológiai értelemben vett különbségtételről van szó, amit jól tükröz a kifejtésmód is, amely „vorwissenschaftliche”, azaz „tudomány előtti” tapasztalatokról beszél. E fogalmazás annak a meggyőződésnek a kifejezése, amely a tudományos tapasztalatot valamiféle lineáris fejlődési sorban „előrébb helyezi”; azaz a tudomány előtti tapasztalatot, a mindennapi élet tapasztalatát kezdetlegesebbnek tekinti.

23 Itt nyilvánvaló az utalás Diltheyre, aki a tapasztalást egy olyan sajátlagosan emberi percepció és megismerési módnak tekintette, amelynek során a világ, mint összesség kerül megtapasztalásra (vö. Dilthey 1894: 172).

24 A Frankfurter-iskola empíria- és tudományfelfogása persze jóval szélesebb annál, mint ahogy itt bemutatásra kerülhetett. Vö. Berger 1974, Kern 1982, Obershall 1965, Bonß 1983, Opp 1970, valamint a következő gyűjteményes köteteket: Rorty/Scheewind/Sin ner (eds.) 1984, Bonß/Honneth (hrsg.) 1982, Ritsert (hrsg.) 1976, Soeffner (hrsg.) 1979.

25 Az itt elmondottakkal kapcsolatban érdemes idézni Wolfgang Bonßot, aki a következőképpen fogalmazott: „...die Phänomene der Außenwelt in einen sinnhaften Zusammenhang gebracht und als soziale 'Um-', 'Mit'- und 'Vorwelt' begründet werden”. Bonß 1983: 61. (Kiemelés az eredetiben. Az „ Um-, Mit-, und Vorwelt” kifejezések magyarra csak nehézkiesen, körülírva fordíthatók le, ezért a szöveget eredeti formájában idézem.)

26 A kognitív kultúraelmélet nemcsak a kognitív antropológiától, hanem általában az u.n. kognitív tudományoktól is elválaszthatatlan. A kognitív tudományokról szóló egyik legutóbbi igen jó áttekintés, összefoglalás Quinn/Holland eds. 1987. Ld. még Keesing 1979, Keesing 1989, Tyler ed. 1969, Werner/Fenton 1970, Spradley 1970, Spradley ed. 1987, Sturtevant 1964, Kay 1970, Goodenough 1964, Burling 1964. Magyarul kitűnő összefoglalás Pléh 1991.

27 „Az emberek, mint individuumok tanulnak.. Amennyiben pedig a kultúra tanult, akkor ennek kizárólagos locusa az individuum, nem pedig a csoport.” Goodenough 1971: 20. „...a kultúra tudásból áll... ennek helye az agy, az individuum agya...” Keesing 1979: 16.

28 Itt persze nehéz nem észrevenni az érvelés logikai nehézségeit. Az érvelés u.i. feltételezi, hogy minden egyes individuum tudja, létezik egy ilyen „medence”, s tudja azt is, hogy mire kell használni ezt a medencét. A probléma itt kettős: egyrészt nem mondja meg, honnan származik ez a tudás; másrészt homályban maradt a „medence feltöltésének” a módja.

29 E ponton nem árt felhívni a figyelmet arra, hogy amikor a kognitív antropológia a tudás társadalmi szétosztásáról és szétosztottságáról beszél, akkor az egyéni és közös tudás közötti összefüggés problémáját filozófiai, ismeretelméleti síkról társadalmi síkra csúsztatja át. S e ponton nehéz nem észrevenni a posztmodern antropológia hatását. Kissé pontosabban úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kognitív antropológia a tudás társadalmi különbségeiről beszélve mára teljesen eltávolodott az eredeti, a kognitív tudományokban gyökerező hagyományoktól, s lényegében átvette a posztmodern antropológia kulturális plurivokálitással kapcsolatos

elméletét: „A kultúrák szövegek...amelyeket férfiak s nők, fiatalok és öregek, szakértők és nem szakértők különbözőképpen olvasnak, különbözőképpen konstruálnak meg, még a legkevésbé komplex társadalmakban is. Az antropológia, amely kollektív alkotásnak tekinti a kultúrákat, s ezek jelentéseit szövegekbe és tárgyakba egységesíti, félreérti, sőt misztifikálja a tudás dinamikáját és a tudás használatát.” (Keesing 1987: 161)

30 A tudománytörténeti és -elméleti összefonódások persze megintcsak bonyolultabbak annál, amint azt itt érzékeltettem. Ugyanakkor az ezen összefüggések feltárására irányuló kutatások sem mindig elég körültekintőek, s gyakran igen sematikus képet festenek a tudománytörténeti folyamatokról. Vö. Colby/Fernandez/Kronenfeld 1981; Bruner 1986.

31 A jelentés és a gyakorlat kategóriáinak ez az összekapcsolása részben az antropológia „pszichologizálása” elleni reakció volt, amint azt Clifford Geertz egy alkalommal igen egyértelműen megfogalmazta: „Amiért én ellene vagyok annak, hogy a dolgokat az emberek fejébe helyezzük, az az, hogy ily módon megszüntetjük a kulturális és pszichológiai elemzés közötti szembenállást... (a kultúra) így mindenekelőtt, mint pszichológiai jelenség identifikálódik. És ez (a kultúra) nem pszichológiai jelenség... ez egy konceptuális struktúra.” idézi Shweder 1986: 8.

32 „Max Weberrel együtt úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függőállat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak...”. (Geertz 1973: 5; magyarul 1988a: 16)

33 Pontosabban úgy kellene fogalmazni, hogy a kulturális jelentés a valamely kulturális területre irányuló tapasztalat és interpretáció egységében konstituálódó entitás. Vö. Friedman 1987: 170-171.

34 A kulturális jelentésnek a posztmodern antropológia által annyira hangsúlyozott plurivokálitása pontosan ebben a tényben gyökerezik. A „klasszikus” kérdés, hogy valaminek önmagában van-e jelentése, vagy pedig valaki számára van-e jelentése (vö. Shweder 1986: 3)

szoros kapcsolatban áll azzal az antropológiai tapasztalattal, amely szerint az egy adott embercsoport által közösen birtokolt szimbólumok magán a csoporton belül is eltérő jelentéseket asszociálnak, sőt hordoznak.

35 Itt meg kell jegyezni, hogy az amerikai, illetve angol antropológia már korábban is foglalkozott a saját társadalom antropológiai kutatásával, de nem az itt említett szempontokból. Vö. Messerschmidt (ed.) 1981, Jackson (ed.) 1987.

36 Az ebben az összefüggésben oly sokszor emlegetett Garfinkel-i példa (vö. Garfinkel 1981: 206-207) pontosan azt mutatja, hogy a mindennapi élet nem egyszerűen triviális, hiszen a triviálisnak minősített cselekvések mögött (mások számára ismeretlen) jelentések, tudás, stb. húzódik.

37 James Clifford ugyanerről azt és annyit tudunk, amit és amennyit az antropológus elmond. „You are there, because I was there.” (Clifford 1983: 18). Ez a megállapítás azonban jóval szélesebb összefüggésekben is érvényes.

## Irodalom

Adorno, Theodor u.a.

1969 Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied-Berlin

Alheit, Peter

1983 Alltagsleben: Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen „Restphänomens”. Frankfurt/M.

Arbeitsgruppe

1976 Bielefelder Soziologen (hg.): Kommunikative Sozialforschung. München

1981 Bielefelder Soziologen (hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. I-II. Opladen

Assion, Peter (hg.)

1986 Transformationen der Arbeiterkultur. Marburg

Assmann, Aleida

1991 Kultur als Lebenswelt und Monument. In: Assmann, Aleida/Dietrich Harth (hg.): Kultur als Lebenswelt und Monument. Frankfurt/M., 11-25.

Baumann, Zygmunt

1978 Hermeneutics and Social Science. London

1988 Is There a Postmodern Sociology. Theory, Culture & Society, 5. 217-238.

Bausinger, Hermann

- 1965 Volksideologie und Volksforschung. Zur nationalsozialistischen Volkskunde. Zeitschrift für Volkskunde, 61. 177-204.
- 1968/69 Zur Theoriefeindlichkeit in der Volkskunde. Ethnologia Europaea, 2-3. 55-58.
- 1969 Kritik der Tradition. Anmerkungen zur Situation der Volkskunde. Zeitschrift für Volkskunde, 65. 232-250.
- 1970 Zur Problematik historischer Volkskunde. In: Geiger, Klaus/Utz Jeggle/Gottfried Korff (Hg.): Abschied vom Volksleben. Tübingen, 155-172.
- 1978 Einleitung: Volkskunde im Wandel. In: Bausinger, Hermann/Utz Jeggle/Gottfried Korff/Martin Scharfe: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt, 1-15.
- 1980 Zur Spezifik volkskundlicher Arbeit. Zeitschrift für Volkskunde, 76. 1-21
- 1984 Konzepte der Gegenwartsvolkskunde. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 87. 89-106.
- Traditionelle Welten. Kontinuität und Wandel in der Volkskultur. Zeitschrift für Volkskunde, 81. 173-191.
- 1987 Neue Felder, neue Aufgaben, neue Methoden. In: Chiva, Isaac/Utz Jellge (Hg.): Deutsche Volkskunde – Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen. Frankfurt/M., 326-344.
- 1989 Párhuzamos különidejűségek. A néprajztól az empirikus kultúratudományig. Ethnographia, 100. 24-37
- Berger, Hartwig  
1974 Untersuchungsmethode und soziale Wirklichkeit. Frankfurt/M.
- Berner, Hermann  
1983 Die Entstehung der empirischen Sozialforschung. Zum Apriori und zur Sozialgeschichte der quantifizierenden Sozialanalyse. Giessen
- Bohnsack, Ralf  
1991 Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. Opladen 1991
- Bonß, Wolfgang  
1982 Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung. Frankfurt/M.
- Bonß, Wolfgang/Axel Honneth  
1982 Einleitung: Zur Reaktualisierung der Kritischen Theorie. In: Bonß, Wolfgang/Axel Honneth (Hg.): Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potenzial der Kritischen Theorie. Frankfurt/M., 7-27.
- Bonß, Wolfgang  
1983 Kritische Theorie als empirische Wissenschaft. Zur Methodologie „postkonventioneller“ Sozialforschung. Soziale Welt, 34. 56-89.
- Bonß, Wolfgang/Axel Honneth (Hg.)  
1982 Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potenzial der Kritischen Theorie. Frankfurt/M.
- Bonß, Wolfgang/Heinz Hartmann (Hg.)  
1985 Entzauberte Wissenschaft. Sonderband 3. Soziale Welt. Göttingen
- Borscheid, Paul  
1983 Plädoyer für eine Geschichte des Alltäglichen. In: Borscheid, Paul/H. Teuteberg (Hg.): Ehe, Liebe, Tod. Zum Wandel der Familie, der Geschlechts- und Generationsbeziehungen in der Neuzeit. Münster, 1-14.
- 1987 Alltagsgeschichte – Modetorheit oder neues Tor zur Vergangenheit? In: Schieder, Wolfgang/Volker Selling (Hg.): Sozialgeschichte in Deutschland. Bd. III. Göttingen, 78-109.
- Brackert, Helmut/Fritz Wefelmeyer (Hg.)  
1990 Kultur. Bestimmungen in 20. Jahrhundert. Frankfurt/M.
- Bruner, Edward  
1986 Experience and Its Expressions. In: Turner, Victor/Edward Bruner (eds.): The Anthropology of Experience. Urbana, 3-30.
- Burling, Robbins  
1964 Cognition and Componential Analysis: God's Truth or Hocuspocus? American Anthropologist, 66. 113-132.
- Clifford, James  
1983 On Ethnographic Authority. Representations, 1. 118-146.
- 1986 Introduction: Partial Truths. In: Clifford, James/George E. Marcus (eds.) Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, 1-26.
- 1988 The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge
- Clifford, James/George E. Marcus (eds.)  
1986 Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley
- Colby, Benjamin/James Fernandez/David Kronenfeld  
1981 Toward a Convergence of Cognitive and Symbolic Anthropology. American Ethnologist, 8. 422-450.
- Crick, Malcolm  
1982 Anthropology of Knowledge. Annual Review of Anthropology, 11. 287-314.
- Dahrendorf  
1989 Ralf Einführung in die Soziologie. Soziale Welt, 40. 2-10.
- D'Andrade, Roy  
1986 Cultural Meaning Systems. In: Shweder, R./R. LeVine (eds.): Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, 88-119.
- Dehne, Harald  
1989 Dem Alltag ein Stück näher? In: Lütke, Alf (Hg.): Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt/M., 137-168.
- Denzin, Norbert  
1986 Postmodern Social Theory. Sociological Theory, 4. 194-204.
- Dow, James/Hannjost Lixfeld (eds.)  
1986 German „Volkskunde“. A Decade of Theoretical Confrontation, Debate, and Reorientation (1967-1977). Bloomington, 1986
- Dülmen, Richard van  
1984 Vorbemerkung. In: Dülmen, Richard van/Norbert Schindler (Hg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert). Frankfurt/M., 7-11.
- Dwyer, Kevin  
1982 Moroccan Dialogues. Anthropology in Question. Baltimore-London
- Ehalt, Hubert  
1984 Geschichte von unten. In: Ehalt, Hubert (Hg.): Geschichte von unten. Fragestellungen, Methoden und Projekte einer Geschichte des Alltags. Wien, 11-40.
- Elias, Norbert  
1978 Zum Begriff des Alltags. In: Hammerich, Kurt/Michael Klein (Hg.): Materialien zur Soziologie des Alltags. Sonderheft 20 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen, 22-29.
- Emmerich, Wolfgang  
1968 Germanistische Volkstumsideologie. Genese und Kritik der Volksforschung im Dritten Reich. Tübingen
- Feyerabend, Paul  
1976 Wider den Methodenzwang – Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt/M.
- 1984 Wissenschaft als Kunst. Frankfurt/M.
- Filstead, William (ed.)  
1970 Qualitative Methodology. Chicago
- Frykman, Jonas/Orvar Löfgren  
1987 Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life. New Brunswick
- Gadamer, Hans-Georg  
1960 Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen
- 1976 Philosophical Hermeneutics. Berkeley
- Gadamer, Hans-Georg/Gottfried Boehm (Hg.)  
1978 Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt/M.
- Garfinkel, Harold  
1967 Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs

- 1981 Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. I-II. Opladen, 189-262.
- Garz, Detlef/Klaus Kraimer (Hg.)  
1983 Brauchen wir andere Forschungsmethoden? Beiträge zur Diskussion interpretativer Verfahren. Frankfurt/M.
- Geertz, Clifford  
1973 The Interpretation of Cultures. New York, 87-125.  
1983 Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology. New York  
1988a Sűrű leírás, út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Vári András (szerk.). Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben. Budapest, 13-61.  
1988b Works and Lives. The Anthropologist as Author. Stanford
- Gerndt, Helge (Hg.)  
1988 Fach und Begriff „Volkskunde“ in der Diskussion. Darmstadt
- Gestrich, Andreas  
1988 Einleitung: Sozialhistorische Biographie-forschung. In: Gestrich, Andreas/Peter Knoch/Helga Merkel (Hg.): Biographie – sozialgeschichtlich. Göttingen, 5-28.
- Girtler, Roland  
1984 Methoden der qualitativen Sozialforschung. Anleitung zur Feldarbeit. Wien
- Goffman, Erving  
1971 Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation. Frankfurt  
1977 Rahmen-Analyse. Ein Versuch über Organisation von Alltagserfahrungen. Frankfurt  
1981 A mindennapi élet szociálpszichológiája. Budapest
- Goodenough, Ward  
1964 Explorations in Cultural Anthropology. New York  
1957 Cultural Anthropology and Linguistics. In: Garvin, P. (ed.): Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study. Washington, D.C.  
1971 Culture, Language and Society. Reading, Mass.
- Grathoff, Richard  
1978 Alltag und Lebenswelt als Gegenstand der phänomenologischen Sozialtheorie. In: Hammerich, Kurt/Michael Klein (Hg.): Materialien zur Soziologie des Alltags. Sonderheft 20 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen, 67-85.
- Greverus, Ina-Maria  
1969 Zu einer nostalgisch-retrospektiven Bezugs-richtung der Volkskunde. Hessische Blätter für Volkskunde, 60.11-28.
- Gulick, John  
1973 Urban Anthropology. In: Honigman, John (ed.): Handbook of Social and Cultural Anthropology. New York, 979-1029.
- Gullestad, Marianne  
1989 Small Facts and Large Issues: The Anthropology of Contemporary Scandinavian Society. Annual Review of Anthropology, 18. 71-93.
- Habermas, Jürgen  
1981 Theorie des kommunikativen Handelns, I-II. Frankfurt/M.
- Hammerich, Kurt/Michael Klein  
1978 Alltag und Soziologie. In: Hammerich, Kurt/Michael Klein (Hg.): Materialien zur Soziologie des Alltags. Sonderheft 20 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen, 7-21.
- Hampshire, S.  
1959 Thought and Action. London
- Harre, R.  
1986 Varieties of Realism. A Rationale for the Natural Sciences. Oxford
- Hastrup, Kirsten  
1990 Islands of Anthropology. Odense
- Heidegger, Martin  
1989 ét és idő Budapest
- Heinze, Thomas  
1986 Qualitative Sozialforschung. Erfahrungen, Probleme und Perspektiven. Opladen
- Heller, Agnes  
1987 Von einer Hermeneutik in den Sozialwissenschaften zu einer Hermeneutik der Sozialwissenschaften. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 39.425-451.
- Hey, Berndt  
1985 „Geschichte von unten“? Lokale Geschichtsforschung und die Erkundung des historisch-politischen Alltags. In: Analyse und Interpretation der Alltagswelt. Bensberger Protokolle 45. Bernsberg, 107-126.
- Hitzler, Ronald  
1982 Den Gegenstand verstehen. Zur Idee des Individuellen in der Sozialwissenschaft. Soziale Welt, 33. 136-156.
- Huysen, Andreas  
1986 Mapping the Postmodern. In: Lenz, Günther/Kurt Shell (eds.): The Crisis of Modernity. Frankfurt/M. 253-299.
- Jackson, Anthony (ed.)  
1987 Anthropology at Home. London
- Jameson, Fredric  
1984 Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. New Left Review, 146. 53-92.
- Jeggle, Utz  
1969 Judendörfer in Württemberg. Tübingen  
1970 Wertbedingungen der Volkskunde. In: Geiger, Klaus/Utz Jeggle/Gottfried Korff (Hg.): Abschied vom Volksleben. Tübingen: TVV, 11-36.  
1971 Beharrung oder Wandel? Fragen an eine kulturanthropologisch ausgerichtete Ethnologie. Zeitschrift für Volkskunde, 67. 26-37.  
1978 Alltag. In: Bausinger, Hermann u.a.: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt, 81-126.  
1984 Zur Geschichte der Feldforschung in der Volkskunde. In: Jeggle, Utz (Hg.): Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse. Tübingen, 11-46.
- Joas, Hans  
1988 Symbolischer Interaktionismus – Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 40. 417-446.
- Kaschuba, Wolfgang  
1985 Alltagsweltanalyse in der regionalen Ethnographie, kulturanthropologische Gemeindeforschung. In: Analyse und Interpretation der Alltagswelt. Bensberger Protokolle 45. Bernsberg, 79-102.  
1986 Mythos oder Eigen-Sinn. „Volkskultur“ zwischen Volkskunde und Sozialgeschichte. In: Jeggle, Utz u.a. (Hg.): Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung. Hamburg, 469-507.  
1988 Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit. Frankfurt/M.
- Kaschuba, Wolfgang/Gottfried Korff/Bernd Jürgen Warneken (Hg.)  
1991 Ende oder Veränderung: Arbeiterkultur seit 1945. Tübingen
- Kay, Paul  
1970 Some Theoretical Implications of Ethnographic Semantics. Current Directions in Anthropology, 3. No. 3. 19-35.
- Keesing, Roger  
1975 Explorations in Role Analysis. In: Kinkade, M.D./K.C. Hale/O. Werner (eds.): Linguistics in Honor of C.F. Vogelin. Lisse, 385- 403.  
1979 Linguistic Knowledge and Cultural Knowledge: Some Doubts and Speculations. American Anthropologist, 81. 14-36.  
1987 Anthropology as Interpretive Quest. Current Anthropology, 28. 161-176.  
1989 Exotic Readings of Cultural Texts. Current Anthropology, 30. 459-479. (with CA comments)
- Kern, Horst  
1982 Empirische Sozialforschung. Ursprünge, Ansätze, Entwicklungslinien. München
- Kneer, Georg/Armin Nassehi

- 1991 Verstehen des Verstehens. Eine systemtheoretische Revision der Hermeneutik. Zeitschrift für Soziologie. 20. 341-356.
- Knorr-Cetina, Karin  
1981 The Manufacture of Knowledge. Oxford
- Knorr, Karin  
1985 Zur Produktion und Reproduktion von Wissen: Ein deskriptiver oder ein konstruktiver Vorgang? In: Bonß, Wolf gang/Heinz Hartmann (Hg.): Entzauberte Wissenschaft. Sonderband 3. Soziale Welt. Göttingen, 151-177.
- Kocka, Jürgen  
1984a Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation. Geschichte und Gesellschaft, 10. 395-408.  
1984b Historisch-anthropologische Fragestellungen – ein Defizit der historischen Sozialwissenschaft. In: Süssmuth, Hans (Hg.): Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte. Göttingen, 73-83.
- Kocka, Jürgen (Hg.)  
1987 Interdisziplinarität. Praxis, Herausforderung, Ideologie. Frankfurt/M.
- Köstlin, Konrad  
1973 Relikte: die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Kieler Blätter zur Volkskunde, 5. 135-157.  
1981 Beschreibungsebenen der Volkskultur. Kieler Blätter zur Volkskunde, 13. 5-26.  
1984 Die Wiederkehr der Volkskultur. Der neue Umgang mit einem alten Begriff. Ethnologia Europaea, 14. 25-31.  
1990 Der Begriff Volkskultur und seine vielfältige Verwendung. In: Krötzig, Gertraud u.a. (Hg.): Münchner Streitgespräche zur Volkskultur. München, 12-15.  
1991 Der Alltag und das ethnografische Präsenz. Ethnologia Europaea, 21. 71-85.
- Kroeber, Alfred/Clyde Kluckhohn  
1952 Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge, Mass.
- Lindner, Rolf  
1987 Zur kognitiven Identität der Volkskunde. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 90. 1-19.
- List, Elisabeth  
1983 Alltagsrationalität und soziologischer Diskurs. Erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Implikationen der Ethnomethodologie. Frankfurt/M.
- Löfgren, Orvar  
1980 Historical Perspectives on Scandinavian Peasants. Annual Review of Anthropology, 9. 187-215.  
1990 The Danger of Knowing What You Are Looking For. On Routinizing Research. Ethnologia Scandinavica, 20. 3-15.
- Lönnqvist, Bo  
1990 Remembering and Forgetting. Recording for the Posterity. Ethnologia Scandinavica, 20. 19-30.
- Luckmann, T.  
1978 Phenomenology and Sociology. Harmondsworth
- Lüdtke, Alf  
1982 Rekonstruktion von Alltagswirklichkeit – Entpolitisierung der Sozialgeschichte? In: Brehdal, Robert u.a. (Hg.): Klassen und Kultur. Sozialanthropologischen Perspektiven in der Geschichtsschreibung. Frankfurt/M., 321-353.  
1989 Einleitung: Was ist und wer treibt Alltagsgeschichte. In: Lüdtke, Alf (Hg.): Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt/M., 9-47
- Lyotard, Jean-Francois  
1984 The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis
- Manganaro, Marc (ed.)  
1990 Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text. Princeton
- Mannheim, Karl  
1952 Ideologie und Utopie. Frankfurt/M., (3. Auflage)
- Marcus, George/Dick Cushman  
1982 Ethnographies as Text. Annual Review of Anthropology, 11. 25-69.
- Marcus, George/Michael Fischer  
1986 Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago
- Menser, Michael  
1985 Alltagswissen und gesellschaftliche Wirklichkeit: Sozialwissenschaftliche Alltagsforschung. In: Analyse und Interpretation der Alltagswelt. Bernsberger Protokolle, 45. Bernsberg, 131-158.
- Messerschmidt, Donald (ed.)  
1981 Anthropologists at Home in North America. Methods and Issues in the Study of One's Own Society. Cambridge
- Niedermüller Péter  
1990 Adatok a magyar folklór szövegbázisának megkonstruálásához a XIX. században. Ethnographia, 101. 96-104.
- Obershall, Anthony  
1965 Empirical Social Research in Germany 1848-1914. Paris-Den Haag
- Opp, Karl Dieter  
1970 Methodologie der Sozialwissenschaften: Einführung in Probleme ihrer Theoriebildung. Reinbek
- Ortner, Sherry  
1984 Theory in Anthropology Since the Sixties. Comparative Studies in Society and History, 26. 126-166.
- Parsons, Talcott/Edward Shils  
1951 Toward a General Theory of Action. Cambridge, Mass.
- Pléh Csaba  
1991 Szükséglet vagy divat: a megismeréstudományról. BUKSZ, 3. 227-235.
- Popper, Karl R.  
1969 Die Logik der Sozialwissenschaften. In: Adorno, Theodor u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied-Berlin, 103-123.
- Quinn, N./D. Holland  
1987 Culture and Cognition. In: Quinn, N./D. Holland (eds.): Cultural Models in Language and Thought. Cambridge, 3-40.
- Rabinow, Paul  
1977 Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley
- Rabinow, Paul/William Sullivan  
1987 The Interpretive Turn: A Second Look. In: Rabinow, Paul/William Sullivan (eds.): Interpretive Social Science: A Second Look. Berkeley, 1-30.
- Redfield, Robert  
1941 The Folk Culture of Yucatan. Chicago
- Ricoeur, Paul  
1972 Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen. In: Brühl, Walter (Hg.): Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen. München, 252-283.
- Ritsert, Jürgen (Hg.)  
1976 Zur Wissenschaftslogik einer kritischen Soziologie. Frankfurt/M.
- Rorty, Richard/J.B. Scheewind/Quentin Skinner (eds.)  
1984 Philosophy in History. Cambridge
- Sahlins, Marshall  
1981 Historical Metaphors and Mythical Realities. Ann Arbor
- Salamone, Frank  
1979 Epistemological Implications of Fieldwork and their Consequences. American Anthropologist, 81.46-60.
- Sangren, S.  
1988 Rhetoric and the Authority of Ethnography. Current Anthropology, 29. 405-435.
- Sapire, David  
1989 Comment. Current Anthropology, 30. 564-565.
- Scharfe, Martin  
1969 Dokumentation und Feldforschung. Zeitschrift für Volkskunde, 65. 224-231.  
1970 Kritik des Kanons. In: Geiger, Klaus/Utz Jeggle/Gottfried Korff (Hg.): Abschied vom Volksleben. Tübingen, 74-84.
- Schenda, Rudolf  
1970 Einheitlich – urtümlich – noch heute. Probleme der volkskundlichen Befragung. In: Geiger, Klaus/Utz



- Jeggle/Gottfried Korff (hg.). Abschied vom Volksleben. Tübingen, 124-154.
- Schindler, Norbert  
1984 Spuren in die Geschichte der „anderen“ Zivilisation. Probleme und Perspektiven einer historischen Volkskulturforschung. In: Dülmen, Richard van/Norbert Schindler (hg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert). Frankfurt/M., 13-77.
- Schmidt, Sigfrid (hg.)  
1987 Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus. Frankfurt/M.
- Schnell, Rainer/Paul B. Hill/Elke Esser  
1988 Methoden der empirischen Sozialforschung. München
- Schöttler, Peter  
1989 Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der „dritten Ebene“. In: Lüdtke, Alf (hg.): Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt/M., 85-136.
- Schutz, A.  
1964 Collected Papers, I-III. The Hague
- Schütz, Alfred  
1944 The Stranger: An Essay in Social Psychology. American Journal of Sociology, 49. 499-507.  
1960 Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Wien  
1971 Gesammelte Aufsätze, I-III. Den Haag
- Schütz, Alfred  
1984 Az idegen. In: Hernádi Miklós (szerk.): A fenomenológia a társadalomtudományban. Budapest, 405-413.
- Schütz, A./Luckmann, T.  
1975 Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt/M.
- Shweder, R./R. LeVine (eds.)  
1986 Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge
- Soeffner, Hans-Georg  
1989 Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik. Frankfurt/M.
- Soeffner, Hans-Georg (hg.)  
1979 Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften. Stuttgart
- Sperber, Dan  
1985 On Anthropological Knowledge: Three Essays. Cambridge
- Spöhring, Walter  
1989 Qualitative Sozialforschung. Stuttgart
- Spradley, James  
1987 Foundations of Cultural Knowledge. In: Spradley, J. (ed.): Culture and Cognition. Rules, Maps, and Plans. Prospect Heights, 3-38.
- Sprandel, Walter/Richard Grathoff (hg.)  
1979 Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften. Stuttgart
- Steinfels, Peter  
1979 The Neoconservatives: The Men Who Are Changing America's Politics. New York
- Stocking, George (ed.)  
1983 Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork. Madison
- Sturtevant, William  
1964 Studies in Ethnoscience. American Anthropologist, 66. No.3. (Special Issue: Transcultural Studies in Cognition) 99-131.
- Sudnow, David (ed.)  
1972 Studies in Social Interaction. New York
- Szczepanski, Jan  
1978 Reflexionen über das Alltägliche. In: Hammerich, Kurt/Michael Klein (hg.): Materialien zur Soziologie des Alltags. Sonderheft 20 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen 314-324.
- Taylor, Charles  
1987 Interpretation and the Sciences of Man. In: Rabinow, Paul/William Sullivan (eds.). Interpretive Social Science: A Second Look. Berkeley, 33-81.
- Tenfelde, Klaus  
1984 Schwierigkeiten mit dem Alltag. Geschichte und Gesellschaft, 10. 376-394.
- Topitsch, Ernst (hg.)  
1977 Logik der Sozialwissenschaften. Köln-Berlin
- Turner, Bryan (ed.)  
1990 Theories of Modernity and Postmodernity. London
- Turner, Victor  
1986 Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. In: Turner, Victor/Edward Bruner (eds.): The Anthropology of Experience. Urbana, 33-44.
- Tyler, Stephen (ed.)  
1969 Cognitive Anthropology. New York  
1987 The Unspeakable. Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World. Madison
- Waldenfels, Bernhard  
1985 In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt/M.
- Weber, Max  
1987 Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai, I. Budapest
- Webster, Steven  
1986 Realism and Reification in the Ethnographic Genre. Critique of Anthropology, 6. 39-62.
- Wehler, Hans Ulrich  
1986 Alltagsgeschichte: Königsweg zu neuen Ufer oder Irrgarten der Illusionen? In: Aus der Geschichte lernen? München, 130-151., 307-312.
- Werner, Oscar/Joann Fenton  
1970 Method and Theory in Ethnoscience or Ethnoepistemology. In: Naroll, Raoul/Ronald Cohen (eds.): A Handbook of Method in Cultural Anthropology. Garden City, 537-578.
- Werner, Oscar/Mark Schoepfle  
1987 Systematic Fieldwork, I-II. Newbury Park
- Wright, G.H.  
1963 Norm and Action. London
- Wuthnow, Robert/James Davison Hunter/Albert Bergesen/Edith Kurzweil  
1984 Cultural Analysis. The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas. Boston

**Lágler Péter: Miről, hogyan és mit beszélnek a néprajzosok és az antropológusok, ha róluk van szó?**

Először is köszönöm a rendezőség szíves rám gondolását, hogy én is itt kereshetem a helyem Önök között.

Amikor a konferenciáról hallottam, pláne, amikor a lehetőségről értesültem, hogy Niedermüller Péter előadásához szólhatok hozzá, illetve annak kapcsán szólhatok Önökhöz, akkor felmerült bennem egy régebbi konferencia emléke. 1988 késő őszén az Akadémia nagytermében rendezték az első nagyobb szabású, többnapos tanácskozást a néprajz jelenéről és jövőjéről. Részt vett rajta a legtöbb néprajzi intézmény akkori igazgatója, volt vezetője, akkori és volt munkatársai stb. Akkor hallottam először Niedermüller Pétert, aki akkor még a Néprajzi Kutatócsoport munkatársa volt, nagy szakmai nyilvánosság előtt a néprajz elméleti igénytelenségéről előadni. (Niedermüller 1989) Emlékszem, hűvös, nyirkos, de azért erjedő szocializmus-végi idő volt, pár nap híján pont négy éve. Az éppen elnöklő Paládi-Kovács Attila, aki akkor is a Néprajzi Tanszék vezetője és a

Kutatócsoport igazgatója volt, talán támaszt, megerősítést keresve, de legalább is biztosabb tudomást remélve a fiatalok közt uralkodó hangulatról, felszólította az ifjú kollégákat, hogy szóljanak hozzá a Niedermüller előadása körül kialakult vitához. Akkor még a Néprajzi Múzeumban dolgoztam és nemcsak fiatalnak, de kollégának is éreztem magam. Így, gondoltam, hogy szaván fogom és hozzászóllok. Az akkori korreferens Szent-Iványi István után kaptam szót, aki akkor még a Kutatócsoport munkatársa volt, azóta prominens ellenzéki külpolitikus lett.

Hozzászólásomban azt gondoltam fejtegetni, amit azóta is érvényesnek és bizonyos megszorításokkal aktuálisnak érzek, hogy a magyar néprajz azért is elméletszegény, mert egy olyan társadalomban, ahol a hatalmon lévő politikai rendszer vagy csoport ideológiájával az egész társadalmat kívánja lefedni, beborítani, értelmezni és irányítani, azaz ideológiájáról az a meggyőződése, hogy a társadalmi történések egészét a saját fogalmi rendszerébe illesztve legalább is értelmezni tudja, ott semmi esélye egy bármilyen társadalomtudománynak, mint intézménynek, hogy ezt az ideológiát rendszerszerűen meghaladó vagy éppenséggel elvető elméletre tegyen szert. Másképp fogalmazva, abban a birodalomban, ahol a királynak van egy maga által mindentudónak hitt könyvecskéje, sőt, attól lett király, hogy elterjesztette magáról, hogy neki ilyen van, és elegendően hitték el neki, hogy azokat jól felfegyverezve már könnyűszerrel meggyőzzék a kétkedőket, szóval ott nem lesz hosszú és zavartalan élete annak a csepűrágónak, aki ezen könyvecske egyes, a testőrség egyszerű, de tiszta szívű gárdistái számára kissé leegyszerűsített tételeit cáfolja, vagy magáról azt terjeszti, hogy jobban tudja a mindent, vagy netán a mindenttudás kézenfekvő lehetetlenségéről morfondíroz.

Avval, hogy ezt az esetet itt és így elmesélem, nem a memoárirodalom bőven áradó folyamába szeretnék még néhány verejtékcseppet hullatni, hanem egy – véleményem szerint – jellemző szituációt szeretnék hol sűrűbben, hol ritkábban leírni, hogy a végére mindnyájunkban kialakuljon az esemény egy interpretációja.

Ehhez egy másik, akkori kiinduló állításomat is kell szó szerint idézzem, annak ellenére, hogy most másképpen mondanám. "Minden társadalomtudomány államilag támogatott megnyilvánulásainak többsége résztvesz az államhatalom és ideológiája legitimálásában." Ma már tudom, hogy ez nehezen érthető, tehát hozzátenném, hogy a legitimálás nem etikai és

érzelmi kategória, nem tartalmazza azt, hogy a királyért életünket és vérünket, és hogy szeretni is kell. Csupán a társadalmi szerződéshez tartozik hozzá, t.i., hogy a legtöbb ember szeretne kiegyezni a mindenkor működő rendszerrel, de a többség még kénytelen is rá. Tehát, ha valaki valahol, valahogyan működik, ezzel akarátán kívül azt is bizonyítja, hogy ott és úgy működni lehetséges. Működni meg muszáj.

Egyébként onnan tudom, hogy a fent idézett elég elméleti és elvont megállapítás nehezen volt érthető, hogy kis referátumom után "beköszöntött a sztyeppe éjszaka"<sup>1</sup>. Egy akkor még szintén a Kutatócsoportban dolgozó kolléga szólt hozzá és hozzám. Vérig sértve, indulatosan közölte, hogy vegyem tudomásul, hogy a szakma java, de legalább is Ő "nem legitimált semmiféle ideológiát és sokat fáradozott azért, hogy megmutassa a magyar nép igazi arcát", és kikéri magának. Több kifejezésre nem emlékszem szó szerint, jegyzetelni meg a meghökkenéstől elfelejtettem, így nem tudom tovább idézni e hozzászólást. Aki mondta, azóta a pécsi néprajzi tanszék vezetője, kulturális és közoktatásügyi miniszter és a Magyar Néprajzi Társaság elnöke lett.

Ebben a szituációban mondanivalóm szempontjából az egyik érdekesség, hogy mára, azaz négy év elteltével szinte egyik szereplő sem dolgozik azon intézmény keretei között, ahol akkor. És még mondja valaki, hogy nem változik semmi a magyar néprajzban. A másik érdekesség, hogy azóta ketten a magas politikában vesznek részt. Ez régióinkban jellegzetesnek tűnik és egyben a szakma határterületeire is utal, de erről talán később. Mert ugyebár ez nem annyira az alkalmazott antropológusé és néprajzosé.

Nagyon fontos, hogy ki, mikor és mire alkalmazza, a szakma elmélete szempontjából meg nagyon fontos, hogy az alkalmazás és alkalmazkodás mennyire az egyén erkölcsi, etikai felelősségvállalásától, ill. mennyire az adott feladatnak a szakma metaelméletébe, ha úgy tetszik paradigmájába illeszthetőségétől függ.

És mint a mindnyájunk által jól ismert Clifford Geertz írja, "ha meg akarunk érteni egy tudományt, először nem elméleteit vagy eredményeit kell megtekintenünk, és egészen biztosan nem azt, amit hívei mondanak róla. Azt kell megnéznünk, hogy mit csinálnak azok, akik a gyakorlatban művelik." (Geertz, 1988:17.) De a jelenlévők többsége jobban tudja nálam, hogy mit csinálnak a néprajzosok, így én csak a Néprajzi Hírek legfrissebb számára utalnék. (Néprajzi Hírek 1991/2-3.)

Ám egy másik lényeges vonás, amit a szakma helyzetének interpretálása szempontjából roppant fontosnak érzek, hogy a néprajzosok és antropológusok sem csak a tudomány hermetikusan (sic.) zárt terében mozognak, és követnek elméleteket, meggyőződéseket stb., hanem az ún. társadalmi lét sok szféráját felölelő életük és életviláguk van, tanulmányozhatók akár saját tudományuk módszereivel is. Tehát a néprajzosok is emberek, még ha ezt intuitív tapasztalataink alapján néha nem is hisszük el. Bár emberi dolgaik mindenképpen vannak, mivel tévedni emberi dolog. Persze ez a tréfa is csak azért lehet tréfa, mert egy nembeli fogalomhoz, hogy ember, máris hajlamosak vagyunk érzelmi és szublimáltan érzelmi, azaz etikai mellékjelentéseket kapcsolni, azt, hogy emberi. Nehéz csupán a józan észhez szólni.

Szóval T. L. Bobok whiteology-jában a magyar néprajzosok a társadalomtudományosok törzsének markáns csoportjaként kerülnének leírásra. E törzs házassági szokásai rendkívül érdekesek, mert vagy endogám házasságokat kötnek, vagy a művésziések törzsével keverednek. Az újabb időkben, az ivararányok drasztikus változása (és a törzs elszegényedése) következtében a törzs nőtagjai jópénzért más törzsek tagjaihoz is feleségül mennek. A törzs nem területi alapon szerveződik, bár tagjaik többsége város- és fővárosiak. Gazdálkodásuk úgyszólván kideríthetetlen, de lehet, hogy nincs is, a maniókát elvéve ismerik. Hitviláguk diffúz mivoltára jellemző, hogy talán egyedül azzal értenek egyet tömegesen, hogy valamiféle megismerő, megértő és megismertető tevékenységnek, mondjuk tudománynak hódolnak, hitük szerint elsősorban nem saját hasznukra és gyönyörűségükre. Ezzel aztán vége is az egyetértésnek, ami a hitvíták ősi szokásának nagy elterjedtségében mutatkozik meg, mert nagyjából mindegyikük másképpen gondolja el a megismerést, a megértést, és hogy hogyan válik ez a saját és a mások hasznára. Azaz, életvilágukban és a világra vonatkozó tudásukban egyénekenként változó mennyiségi és minőségi viszonyban van a szakmának és a nem szakmának nevezhető halmaz. A szociális interakciók (ld. hitvita stb.) során természetesen létrejönnek különböző mélységű csoportkonszenzusok. Ilyenkor leülnek ezek partjára, és így ezek mentén elméleti és gyakorlati iskolák szerveződnek.

Köszönjük T. L. Bobok közreműködését, és most némi ismeretelméletbe kell bonyolódnom, de higgyék el, ez is csak azért van, hogy a kiinduló szituációban résztvevők viselkedését jobban megérthessük. Pontosabban, hogy megértő

módon interpretálhassuk. Pontosabban, hogy akkori énem élményeinek jelen interpretációját Önök, elképzeléseim szerint, interpretálni tudják. Tehát, a világra vonatkozó tudás említésekor előre megfontolt szándékkal jellemeztem a szakmai és a nem szakmai ismereteket, tudásokat halmazként. Ez a metafora talán rávilágít a szemléletes gondolkodás azon népszerű hibájára, hogy a valamire vonatkozó tudásokat, ismereteket szeparált kupacoknak képzelem el, mint mondjuk valami krumplirakást. Némi strukturalizmus hozzáadásával lehet a rakás rendszerével, belső szerveződéssel, a rakások tipológiájával és a krumplik tipológiájával foglalkozni. Ez abban az esetben, amíg a tudatban feltételezett rakásoknak az anyagi világ valóságában egy rakás tárgy vagy cselekvés felel meg, nem szolgáltat feltétlenül hamis ismereteket a dolgokról és a dolgokkal való manipulálásról. Különösen akkor nem, ha csak a tárgyak, ismeretek stb. meglétének leltározásáról van szó. Mondjuk egy néprajzi atlasz esetében. (A további következtetésekhez azonban igen alapos módszertani megfontolások szükségesek.) De feltétlenül hamis ismereteket közvetít, – ha egyáltalán szóba kerül – a tárgy és a tudat viszonyáról, a tudatban és alatta lévő tudások belső, egymáshoz való viszonyáról. Ilyen pl. a "hiedelemrendszer", ahol a tudósok kupacba hordták az általuk hiedelemnek hitt dolgokat, aztán vizsgálták az általuk rakott kupacban a rendszert. Ellenben a halmazok úgy jönnek létre, hogy véges vagy végtelen számosságú elemre megadom az adott halmazhoz tartozás függvényét, szabályát. De ezzel nem gyűjtöm az elemeket csokorba, és szakítom ki a környezetéből, ill. nem zárom ki, hogy ugyanezek az elemek más függvények értékkészletébe is tartozzanak, azaz, hogy egy krumpli egyszerre több kupacban is benne legyen, ráadásul mindig más oldalát mutatva. A krumpli is és a kupac is imaginárius. Az általánosítás, a következtetés és a többi logikai művelet, az egész "nyelvtan", de az érzelmek azonosítása és kinyilvánítása, a reakcióminták és a történetvázak mind ilyen metaforikus függvények, amik természetesen egymással is több szintű kölcsönviszonyban vannak. A több szint nagyon lényeges, de nem jelent merev hierarchiát, inkább csak különböző dimenziókat. Ezek a dimenziók, amelyekben a valahogyan rendezett tudások, információk mozognak, rendszereket, paradigmákat képeznek, kulturálisan eltérnek egymástól. (Nagyon sajnálom, hogy idő és hely hiányában nem térhetek ki a tudat és a gondolkodás szerveződésének modelljeire, ill. hogy hogyan alkalmazhatók esetleg azokban a

Mandelbrot-halmazok és az "n" dimenziójú (teljes) gráf. Szintén csak utalok P. M. Churchland: Matter and Consciousness (Churchland, 1990) és F.J. Varela: Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik (Varela, 1990) c. könyveire.

Az önmagában vett elemi információ ugyanolyan absztrakció, mint az egy dimenziós pont, érzékszerveink számára nem létezik, tapasztalatként nem találkozunk vele. Az információ mindig csak az értelmezésre és a reagálásra vonatkozó kontextus függvényében jelenik meg. Ezt úgy fogalmazzuk az információkutatásban, hogy a száz százalékosan új információk redundáns elemeket kell tartalmaznia ahhoz, hogy folyamatosan társítsam ill. azonosítsam a redundáns elemeket és az információkat. Valamilyen halmazhoz illesztsem azt, vagy új halmazt hozzak létre vele, velük. Nyilván mennél összetettebb egy jelenség, annál összetettebb az értelmezésre és reagálásra vonatkozó függvények halmaza. (Fontos megkülönböztetni az összetettséget, mint komplexitást és a bonyolultságot. Két színnel is nagyon bonyolult mintázatot lehet kialakítani, de a legegyszerűbb színes vázlat is nagyságrenddel komplexebb.) De nem akarom tovább halmazni a halmazokat.

Ha egy jóember felé egy hegyoldalon viszonylag nagy sebességgel egy jó nagy darab kő gurul, akkor emberünk,

1. ha észreveszi,
2. ha tudatosítja, hogy mi az,
  - azaz, ha tapasztalata és az ezt megerősítő történetek arra utalnak, hogy a kő kemény, sűrű és nehéz, ha nagy, nagyon nehéz,
  - ha mindez nagyobb sebességgel az ember felé tart, akkor életveszélyes, és

3. ha az életveszély elkerülése mellett dönt, és nem akarja lefőzni Józsit, aki többek elmondása szerint a múltkor pusztá kézzel fékezett meg egy megvadult úthengert,

- azaz, ha nem látja senki és nincs sem etikai sem presztízs indoka az életveszélyt vállalni,

akkor kultúrától függetlenül valószínűleg kitér a kő útjából. De nagyon is kultúrától függően fogja az esemény indokait és lehetséges következményeit interpretálni. Az antropológus minden bizonnyal csak az utóbbiakat tartaná feljegyzésre méltónak, a néprajzos meg nem törődne az egészszel, kivéve, ha a kő elől ugrálásban egy ősi avatási rítus visszfényt vélne felfedezni.

Az interpretációs dzsungelbe akkor keveredünk bele, ha nem ilyen egyértelmű esemény kíván meg valamilyen reakciót és interpretációt. Gondoljunk itt Clifford Geertz mindannyiunk által jól ismert példájára, a tikkelő, kacsintó és a kacsintást parodizáló fiúról. Hogy egy kevésbé veszélytelen példát idézzünk, a realitást a posztmodernben eltemető Baudrillard-tól, adjuk át neki a szót.

“1971 egyik napján az etnológia futólag találkozott a halállal. A Fülöp-szigeteki kormány elhatározta, hogy pár tucat bennszülöttet a tasadayok közül, akiket a dzsungel legmélyén fedeztek fel, ahol vagy nyolc évszázada élnek már egyéb népcsoporttal való minden kapcsolat nélkül, meghagy teljes “természetességükben”, nem teszi ki őket a gyarmatosítóknak, a turistáknak és az etnológusoknak.<sup>2</sup> Ezzel a kormány az antropológusok kezdeményezését követte, akik azt gyanították, hogy a tasadayok a szemük előtt fognak elporladni, mint múmia a friss levegőn. Az etnológia élete tárgyának halálát okozza. A tudomány, mint egy Orfeusz, mindig túl korán fordul meg céljától tárgya felé, s az mint Euridiké, visszatér az alvilágba. (...)

De ezek a gettójukba, az őserdő üvegszarkofágjába visszatérő indiánok jelentik annak a szimulációs modelljét, hogy milyenek lehettek az összes elképzelhető vadak felfedezésük előtt.” (Baudrillard, 1978:16.) Ez nem parodizált kacsintás, hanem a fel nem fedezett vadak paródiája. “És, ha mondjuk egy bombamerénylet történik Itáliában, akkor ezt vagy a szélsőbal tette, vagy a szélsőjobb provokációja volt, vagy éppen a centrum rendezte, hogy minden szélsőséget diszkvalifikálhasson egy ideig, vagy hogy egy ingadozó hatalmat aláásson, vagy éppen rendőrségi scenárió volt, hogy okot adjon a belbiztonság megerősítésére. És ez mind együtt igaz, és a bizonyítékok és az “objektív” tények keresése közben nincs vége az interpretációnak.” (Baudrillard, 1978:14)

Ugye, ez már nem olyan kedélyes, mint a kacsintás, és nem is olyan egyértelmű, mint egy kőomlás? Remélem, sikeresen elérkeztünk a világnak virágától a művilágnak művirágáig. Tehát az, hogy a világ elsősorban tudati konstrukció, nem jelenti azt, hogy nincsen Ding an sich, magánvaló tárgy, de a világ csak olyan mértékben valóságos, amennyiben valamilyen interpretáció referenciája. Csakhogy ez az interpretáció nem egy egységes rendszer, logikailag nem konzisztens és nem mechanikusan hierarchikus. Még a számunkra adott fizikai világot sem lehet egy összefüggő elmélet keretében interpretálni, más energiaszinteken más valószínűségek érvényesek.

Fokozottan így van ez olyan iszapos területeken, mint a történelem. Most Elias Canettit idézem meg. "Szörnyű kellemetlen még elképzelni is, hogy a történelem egy bizonyos ponttól kezdve nem valóságos. Anélkül, hogy észrevette volna, az emberiség egyszer csak elhagyta a valóságot, és mindaz, ami azóta történt, egyszerűen nem az, aminek látszik. A mi feladatunk lenne, hogy ezt a pontot megtaláljuk." (Canetti, 1978:69.) Canetti nem antropológus, ezért beszélhet pontról.

(Mivel ez az egész egy kísérlet a kezdő szituáció megértő újragondolására, s közben megpróbáltam ábrázolni a szakmát, mint az ember fejében lévő dolgok halmazát, meg a szakmát művelőket, mint létező és esendő emberek csoportját, meg az ember fejét, nemcsak mint az antropológus terepét, hanem mint a néprajzosok és antropológusok sajátját is, most megpróbálom mindehhez hozzátenni a kontinens és a szakma történelmi távlatát.)

Az elme újragondolása után most gondoljuk újra Európát, és ehhez idézzük meg Ernest Gellner szellemét.

"A társadalomról való gondolkodás fejlődésében óriási szerepet játszott a szétválás és az egyesülés Európa története során. Az első körben a középkor egységét a reformáció törte meg. A vallásháborúk végével beállt a kettősség elfogadása, és az 1648-as Westfaliai Békében beiktatták jogaiba a cuius regio eius religio elvét. Ezután az ellenreformáció leválasztotta Európa katolikus részét a reformátustól, s megindult a többnyire békés versengés a két rendszer között. Nyilvánvaló, hogy melyik fél győzött. Bár akkor még nem ismerték el a gazdasági növekedés elvét a társadalmi, politikai legitimitáció par excellence alapjának, de ez mégis ott munkálkodott. Az észak-nyugat-európai protestáns és kereskedő közösségek megelőzték a délibb vidékeket, amire az ellenreformáció segédelmével a régi értékek és társadalmi elvek durva formáját erőszakolták rá.

Erre az egyenlőtlenségre reflektált a felvilágosodás, megalkotva ezzel a modern társadalmi elméletet és kutatást. A felvilágosodás adott irányt és értelmet a Nagy Francia Forradalomnak. Aztán azok az eredmények, amikhez ez a forradalom vezetett – előbb terror, aztán diktatúra –, tovább táplálták ezt a fajta reflexiót. Nyilvánvaló, hogy a józan ész alkalmazása a társadalomra nem oldotta meg könnyedén annak szociális problémáit, mint ahogyan a forradalom ezt remélte. Éppen ezért megjelent a közben megváltozott társadalmi helyzet mélyebb megértésére való törekvés. A Francia Forradalom hibáinak diagnosztizálására és

egy második menetben való kijavítására a marxizmus volt a legkidolgozottabb, a legjobb hangszerelt, és a legnagyobb befolyással rendelkező kísérlet. Bele volt dolgozva az alapító atyák idejében kéznél levő összes tudás, és ezt úgy prezentálták, mint a bölcsesség legújabb foglalátát. A sors fanyar fintora, hogy amikor egy államban, illetve alkalom adtán államok egész sorában győzelemre jutott, akkor ez az egységesítő elmélet osztotta újra ketté Európát. Jalta afféle Westfaliai Béke-szerűség volt, megerősítve a tételt, hogy cuius regio eius gazdasági-politikai rendszer. Tehát az a társadalomelmélet, ami az észak-déli megosztottság következményeként született, Európát kelet-nyugati részre osztotta. És a két rész ismét békében vetélkedett. Nem voltak meggyőződve egy egymás ellen vívandó rendkívül hosszú és véres háború időszerűségéről és szükségszerűségéről. Közben vívtak egy véres háborút egy harmadik versengés fontosságáról, hogy a fegyverek akkorra már olyan szörnyű erejűek lettek, hogy e két fél összecsapásának esetén mindkettő megsemmisülne, és nem maradna győztes.

Viszont a békés versengés győztese igen hamar meglátszott, még annál is sokkal hamarabb, mint ahogy ezt bárki láthatóan tudomásul vette. Egyrészt a gazdasági siker nem volt korábban felismert princípium, másrészt ebben az időben a gazdasági növekedés olyan gyors volt, hogy egy relatív hiba is óriási hátrányt jelentett. De a legfontosabb, hogy a vasfüggöny mindkét oldalán a népesség többsége urbanizálódott, és industrializálódott, de a két fél közti kommunikáció megszakadása katasztrofális hatással volt a keletiek produktivására, úgyhogy a bolsevikok sem uralkodtak hosszabb ideig, mint a jezsuiták. Európa 1989-es újraegyesítés sokkal inkább összevethető a francia forradalommal vagy a reformációval, mint bármi mással. 1989 szintén nem alulról jövő felkelés volt, hanem egy felülről inspirált folyamat, a következménye a történelemben ismereteim szerint egyedülálló ténynek, hogy egy ideokrácia vezetői elismerték, hogy ideológiájuk megbukott. És Európa nem egyszerűen egyesült ebben a történelmi pillanatban, hanem a társadalmi valóság új érzékelésének időszakában egyesült. Ez az új érzékelés még nem körvonalazódott világosan. Amit elutasít, az világos, de amit helyesel, az kevésbé. Lehet, hogy soha nem is lesz világos, lehet, hogy ez a társadalmi rendnek az az esszenciája, ami a békés versengésben győzedelmeskedett, és ami nem egy koherens vízióban alapul, hanem éppen ellenkezőleg, egy

zavaros és pragmatikus kompromisszumot testesít meg. Talán ez vindikálja az "ideológia vége" tézist. Az a teória, ami Európa első kettéosztásából született, egyszerre megbukott és nemzett egy új kettősséget, ami most ért véget. Újra kell gondolnunk az egészet, még akkor is, ha gondolkodásunk gyümölcsei nem szállítanak anyagot egy új, "nagy ideológiához", még akkor is, ha az ilyen nagy ideológiák ideje lejárt. Majd meglátjuk.

Egy olyan társadalomtudomány, mint az antropológia, nem maradhat indifferens ebben a kérdésben. A szociálintropológia, mint minden, ami Angliában és (a fontra beváltható tudás zónájában) az ún. intellektuális sterling zónában gyakoroltatik, az az európai gondolkodáshoz, és annak belső tagoltságához kötődik. A brit szociálintropológia, mint formális foglalkozás, különböző iskoláival, szinte kötelező szabványaival, fogalomkészletével, és közösen birtokolt paradigmájában együtt valójában Bronislaw Malinowskira és a funkcionalista forradalomra megy vissza. Ez az átalakulás, ami a két háború között zajlott le, a legszorosabban kötődött Európa egy másik érdekes kettősségéhez, ami nem azonos a fentebb említettekkel, de nem is független tőlük. Az individualista univerzalisták és a romantikus holisták két nagy táboráról van szó. A késő 18. századtól az európai gondolkodás két tradíció között oszlik meg: az egyik az individuális vonal Descartes-tól Hume-on és Kant-on át, míg a másik a romantikus kollektívizmus, amely az előzőre való reakcióként jött létre, és elsőként Vico jeleníti meg, de igazán befolyásos tanná olyan gondolkodók művein keresztül válik, mint Herder és Hegel.

Egy kis türelmet kérve Gellner professzortól, és Önöktől is természetesen, tanulságos most megidézni Niedermüller Péter által is emlegetett, tehát közel lévő Richard E. Shweder chicagói professzor szellemét. (Látszik-e valami különbség olyan messziről nézve?)

"Mit mond nekünk a más kultúra tanúbizonyága az értelem szerepéről, és miről tanúskodik a megformált emberi hit és viselkedés? Hogyan viszonyul egymáshoz az a két kánon, a scientista, logikusok és statisztikusok kánonja, amit az ő ideáik szerinti nyelv és gondolkodás kormányoz, és az a kánon, amit a mindennapok, a nép, a mondán élet vagy a vadak nyelve és gondolkodása irányít? Mi a racionalitás, az irracionalitás, és a nem racionalitás helye az emberek életében?

Ez a disputa valójában nagyon régi, az egyik oldalon olyan felvilágosult figurák állnak, mint Voltaire, Diderot és Condorcet, előttük Socrates,

Spinoza és Hobbes, utánuk Frazer, Tylor, meghasadva, a korai Wittgenstein, Chomsky, Kay, Levi-Strauss és Piaget. Ezen felvilágosult nézőpont ideái provokatívan úgy summázhatók, hogy az emberi ész főként racionális és scientifikus, hogy az emberi értelem parancsai egyaránt kötelezők érvényűek, tekintet nélkül időre, helyre, kultúrára, rasszra, személyes vágyakozásra, vagy individuális adottságra, és ebben az értelemben megtalálhatók az univerzálisan alkalmazható szabványai az érvényesség és értékeség megítélésének.

A vitában a másik oldalon állnak a romantikusok szószólói, a felvilágosodás elleni lázadók mint Goethe, Schiller, Schleiermacher, előttük a szofisták, Hume és Leibnitz, utánuk Levy-Bruhl, Wittgenstein másik fele, a késői, Whorf, Kuhn, Schneider, Sahlins, Feyerabend, és Geertz. A romantikus nézőpont középponti tézise, hogy a gondolatok és a cselekedetek alapja nem a logikában vagy az empirikus tudományban van. Az ideák és a praxis túl vannak a deduktív vagy induktív értelem látókörén, nem racionálisak, vagy irracionálisak, hanem nem racionálisak." (Shweder, 1984:27-28.) És mit szól ehhez Ernest Gellner? (No és hová tartozik Hume?)

"Az individualista univerzalista hagyomány mondjuk úgy ábrázolható, amelyben a kogníció és a morál legfelsőbb fellebbviteli fóruma az individuális tudat, és ez a bíró, ami a hozzá benyújtott minden keresetet az alapján ítél meg, hogy szembesíti saját adataival, vagy szembeállítja saját belső, kényszerítő erejű struktúrájával. Ez, ha úgy tetszik, a tudat szuverenitásának protestáns doktrínája, ami szekularizált, vagy félig szekularizált filozófiai ruhában jelent meg. Ezzel ellentétben a romantikus hagyomány, ami a karteziánusokkal és empiricistákkal szemben fejlődött ki, azt hangoztatta, hogy a szellemi és az erkölcsi élet egy olyan csoportjáték, amely tökéletes és működő közösségekben zajlik, és a szellemi élet minden aspektusa csak közös eszmék és gyakorlatok által működhet. Az igaz tudás közös termék és nem privatizálható. Mindkét hagyomány a feudalizmus és a barokk abszolutizmus ellenében jött létre, de különböző oldalról támadta azt. A liberális individualizmus egy nyitott társadalmat követelt, míg a másik az újonnan elképzelt etnikus közösségek számára azt az eszmét erősítette, hogy az új politikai egységeknek "nemzeteken" kell alapulni. A két trend konfrontációjának okai kapcsolatosak annak történeti felépítésével, és ez a konfrontáció a Habsburg birodalomban jelent meg legélesebben. Egy olyan dinasztikus állam, ami szorosan kötődött az ellenreformációhoz, a hierarchiához és a hűséghez, nagy kihívást

jelentett mind a liberálisok, mind a nacionalisták számára. Míg az individualisták felettébb kifinomult érzékkel rendelkeztek az egyedi tapasztalás igényeinek érvényesítésére, és nem sokat adtak az önáltató, ködös mitológiákra, addig a romantikusok teljesen meg voltak győződve a kultúra mindent áthatóságáról, egységességéről és kölcsönös összefüggéseiről. Az individualisták a kultúrát és a társadalmat egyéni igények és stratégiák összegének tekintették, a romantikusok azt a módot kísérték figyelemmel, hogy hogyan nyilvánul meg a kultúra az egyéneken keresztül, akiknek ez egész életét betölti. A romantikusoknak a történeti folytonosságra volt rendkívül kifinomult érzékük. E vita legtöbb résztvevője vagy egyik, vagy másik oldalon kötött ki. Bár jól tudjuk, hogy minden élve született filozófiai újszülött eredendően sem nem kis pozitivista, sem nem kis hegelianus, de e bábik később nagyjából és egészében valamelyik oldal egyikén lokalizálhatók. Nem így Bronislaw Malinowski. Ebben van nagysága és egyedisége. És ezzel alapozott meg egy új diszciplínát és egy új szakmát, állásokkal. (...) Igen, szóval ezáltal egy karakterisztikusan angol szociálintropológia született, ami a kelet-európai populista nacionalizmusok terepmunka gyakorlatából és radikális empiricizmusnak alávetett filozófiai premisszákból tevődött össze, mert a kelet-európai romantikus etnográfus nem azért ment ki falura, hogy rendre tesztelje ideáit az emberiség korai történetéről, hanem azért ment oda, hogy megfigyelje, kodifikálja, protezsálja és fenntartsa a nemzeti kultúrát. Sokkal inkább a szeretet, mintsem egy teoretikus univerzalitás igénye inspirálta.

A szakma vezéreszméi, alapvető profilja és paradigmája a mai napig nem változott. Lévi-Strauss strukturalizmusa új értelemben folytatta a régi szinkronicista idiómát, egy kérdéses nyelvtudományi analógiára támaszkodva. Mert ami működik a fonetikában, az nem működik a társadalomban. Ez aztán kedvezett annak, hogy a figyelem a társadalmi struktúrától a kultúra felé forduljon. Ezt a fordulatot mindenképpen serkentette a gyarmatbirodalmak megszűnése és a struktúrák korlátozott érvényessége illetve eróziója. A késői marxizmus is az antropológia felé fordult. Ez nem azt jelenti, hogy az antropológusok hasznosnak találták a marxizmust, hanem sokkal inkább azt, hogy a párizsiak, akik mind valahogy marxisták voltak, elhatározták, hogy etnográfiai tényekre fognak figyelni. És végül jött az antropológia interpretív és hermeneutikus fordulata. Ez a hermeneutikus fordulat, különösen késői és extrém megnyilatkozásaiban egyszerűen

egy idealizmus új csomagolásban. A nem mindig következetesen alkalmazott feltevés az az, hogy konceptuális kényszerek, és nem pedig a fizikai és gazdasági kényszerek tesznek egy társadalmat azzá, ami. Persze azt jobban lehet kutatni, hogy egy intézmény mit jelent, mint azt, hogy mit csinál, mivel utóbbi szemmel látható és nyilvánvaló. A felvetés azért mindig megér egy lábjegyzetet, hogy mindenhez hozzáképzeljük apró betűvel, hogy az a valami, lehet, hogy nem is az a valami, illetve lehet, hogy nem is azt jelenti, amit. Fura módon a jelentés kategóriájának, mint egy továbbredukálhatatlan, végső kategóriának a használata nem a jelentésnek a társadalmi életben betöltött szerepe jobb megértéséhez vezetett. Sokkal inkább egyfajta magakelletést eredményezett, mintsem analízist.” (Gellner, 1992.1-7.)

Most elbocsátjuk Gellner szellemét, akinek lendületes víziójából nemcsak egy angol és egy szociálintropológus véleményét tudhattuk meg, hanem annak a mélybenyúló gyökereiről is sok mindent, hogy miért viselkedik ma egy néprajzos vagy egy antropológus úgy, ahogy, akkor, amikor néprajzos vagy antropológus. A szakmának nevezett halmoz felülrétegződik valamilyen ideológiával, együtt létezik a világ valamilyen nézetével.

Ha ebben az ideológiában a szolgáló tudomány vonala erős és az azonosulás érzelmi/romantikus, és szakmájának nincsenek ideológiai aspirációi, akkor az illető nyilvánvalóan sértetten érzékeny lesz minden olyan megnyilvánulásra, ami sem az azonosulást, sem a nemzet szolgálatát nem tekinti magától értetődően pozitív kategóriának. Az erős érzelmek részben a konzisztens elméletet helyettesítik. (Ez a szerep leginkább a klasszikus és romantikus néprajzosé.)

Ha az illetőben nem annyira működik a szolgáló tudomány képzete, ellenben érzelmi és értelmi azonosulásra vágyik tárgyával, (tehát egyszerre romantikus holista és individualista univerzalista) akkor egy a szakmával rendszerszerűen összefüggő ideológia kidolgozására kénytelen, a szakmát kinyitja az elmélet felé. Hasonló a jelenlegi kulturális antropológia/antropológiák helyzete. Okulva a néprajz és az etnológia példáján, ami néhány dicstelen ideológiát is szolgált, beépíti magába, ill. mintegy kifejleszti magából azt az ideológiát, ha úgy tetszik paradigmát, ami összhangban van szemlélődő beállítottságával. Ez természetesen piacképes áru is, mert amióta az ideológia tömegfogyasztási cikké változott, egyre nagyobb az igény egy felhasználó-barát

világmagyarázatra, ami értelmes is, érzelmes is és csak az illendőség határain belül misztikus.

Ha az illető úgy gondolja, hogy a tudomány valami érzelemmentes, száraz dolog és a világmagyarázat végképp nem az ő dolga, de hisz a felvilágosult alternatívában, akkor szorgalmas pozitívista módjára gyűjti, összegezi és bemutatja az általa adatnak tekintett adatokat, egyéni képesség és habitusa szerint nem szereti a romantikusokat és szeret valamely ideológiát. (Körülbelül ezekbe a kategóriákba helyezhetők a kezdő szituáció résztvevői, amelyek motivációjául és árnyalásául írtam le a fentieket.)

Viszont amelyik ideológia tudatosan bánni akar a néppel, vagy embere csoportjaival, és hatalomra is jut ebben a régióban, akkor érzelmi hőfokának és rendszerszerű elméletének megfelelő társadalomtudóst vagy művészt kooptál, mert váltig hisz ezeknek vagy világteremtő vízióiban, vagy azonosulási képességeiben. Nagyon érdekes lenne pl. Egy Ortutay – Andrásfalvy párhuzamot megrajzolni.

Ez itt a világ, szahib. Az utazásnak vége. Ez alatt már csak csupa teknősbéka van.

## Jegyzetek

<sup>1</sup> Kemény István egy versének címe.

<sup>2</sup> John Nance: *The gentle Tasadays*. London 1975. Példánk fényét csak emeli, hogy e mű, mint azóta kiderült, kitalált történeten alapszik.

### Irodalom:

- Baudrillard, Jean  
1978 *Agonie des Realen*. Merve Verlag Berlin.
- Canetti, Elias  
1978 *Die Provinz des Menschen – Aufzeichnungen 1942-1972*. Frankfurt/M.
- Churchlan, Paul M  
1990 *Matter and Consciousness*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- Geertz, Clifford  
1988 *Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez*. In: Vári A. szerk.: *Misszionáriusok a csónakban*. Akadémia, Budapest.
- Gellner, Ernest  
1992 *Anthropology and Europe*. In: *Social Anthropology 1/1*, Cambridge University Press, Cambridge
- Néprajzi Hírek 1991/1-2, Néprajzi Társaság, Budapest.
- Niedermüller Péter  
1989 *A néprajztudomány válaszfútjai avagy a kultúrakutatás elméleti dilemmái*. In: *BUKSZ 1/1*.
- Shweder, Richard A.  
1984 *Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence*. In: eds. Shweder-LeVine: *Culture Theory*. Cambridge University Press, Cambridge, New York etc.
- Varela, Francisco J  
1990 *Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik. Eine Skizze aktueller Perspektiven*. Suhrkapm, Frankfurt/M.



## Boglár Lajos: Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai?

- Antropofónia több tételben -

### Ouverture

1992. november 6., péntek. Bevezetéképpen nézzük meg, mit írnak a mai napilapok. Idézetgyűjteményünket "Ki a más ma" címmel foglalhatjuk össze. Népszabadság: "A hisztérikus politizálás félelemre épül." "Olymértékben rettegnek egymástól, hogy csak az nyugtatja meg őket, ha a másikat megsemmisítik." "Arra várnak, hogy a bosnyák erők jóváhagyják a továbbutazásukat. Készségesen elmesélik Jajce több hónapos kegyetlen szenvedéseit. Szavaikból az is kiszűrhető, hogy a horvát-muzulmán ellentét nagyban hozzájárul a város elestéhez." Magyar Nemzet: "Akik a csütörtöki tüntetést támogatták, azokat nem tekintem demokratáknak. Az embereket beszervezték. Az igazi demokraták nem mennek együtt ilyesmire." "Az én zászlóm a három vágásos piros-fehér-zöld, ereklyém a szent koronás címer." Egész oldalas cikk: "Az idegen szép, de bilincsbe verik." "Németországi tanács: jobb, ha elkerülik azt a vidéket." "Ne legyünk olyan nagyra, hogy annak idején átengedtük a határokon a kelet-németeket." "A falakat nem lerombolni kellett volna, hanem magasabbra építeni." "Mindentől és mindenkitől rettegnek, ami Keletről jön." "Egyre inkább az az érzésem, hogy a határok átjárhatóságával egyre erősebb láthatatlan sorompók emelkednek. „Nem folytatom tovább. Illusztrálásképp talán ennyi példa is elég lesz azzal kapcsolatban, amiről ma beszélni szeretnék. Elsősorban arról, hogy miért is találtuk ki, hogy a tolerancia iskoláját kezdeményezzük; miért is tartjuk fontosnak, hogy a toleranciát iskolában oktassuk. Már korábban is az volt az érzésünk, hogy az intolerancia hullámai elviselhetetlenül magas hullámokba csapnak, és elmosnak mindent, amire a demokráciát építhetnénk.

Úgy kezdődött, hogy januárban egy fogadáson találkoztam Andrásfalvy Bertalannal, és azt mondtam neki, botrányos, ami körülöttünk történik. Az idősebb korosztályokat már úgysem tudjuk megváltoztatni, de a fiatalokkal kezdeni kellene valamit. A miniszter a fejéhez kapott, és azt felelte: ez az örök álma. Nagyon örülök, hogy álmodik a miniszter, de inkább cselekednie kellene. Ebben meg is állapotunk, és szabadkezet kaptam. Keressek egy iskolát, ahol el lehet kezdeni a tolerancia tanítását.

Megtaláltam. Budaörsön idén szeptemberben kezdte meg működését egy gimnázium, amely a tolerancia iskolájának nevezte magát, s programjában kulturális érzékenységről, és arról beszélt, hogy a különböző népeknek meg kell érteniük egymást. Kicsit ironikus módon az iskolát Kolumbuszról nevezték el.

### Első tétel – Minden terepmunka akció?

Maquet 1964-ben azt írta: "Az antropológia vagy etnológia több afrikai országban gyanús fogalom. Egy sor afrikai ország nem támogat újabb kutatási terveket; bizalmatlanok, s ezért igen megnehezítik a terepkutatást. Az afrikai értelmiségiek egy része úgy véli, hogy a korábbi antropológiai kutatások közvetlenül támogatták a gyarmati rendszert. Véleményük szerint nem kívánt törekvéseket valósítanak meg az újabb vizsgálatok is. Egyetértenek abban, hogy a gyarmati helyzetben az antropológus is része a gyarmati társadalomnak és a kiváltságosok osztályának."

Alapvető kérdés azonban, hogy a kutató megfigyelései azonosak-e a gyarmattartóéval. Bizonyára nem, de mindenképpen tudathasadásos állapot jellemez minden antropológiai leírást, amely igyekszik a kultúravesztést, a kultúraváltás folyamatát elemezni, s tényekkel bizonyítja, hogy a nyugati civilizáció behatolása az ősi kultúrákba negatív eredményeket hozott. Az úgynevezett változásvizsgálatok többnyire azt mutatják ki, hogy az iparosodás, a pénzgazdálkodás, a nyugati adminisztráció stb. a hagyományos múltbéli kultúrára, életmódra, a prekoloriális társadalom harmonikus struktúrára negatív hatással van.

A változásvizsgálatokból már csak egy lépés vezet az alkalmazott antropológiához. Köztudott, hogy a gyarmati kormányok felkérésére vagy saját kezdeményezésükre a kutatók mint tanácsadók is tevékenykedtek, s nem egyszer foglaltak állást a tekintetben, hogy bizonyos reformokat bevezessenek-e vagy sem, illetve a reformok bevezetése ne legyen brutális, ne legyen romboló hatású.

Tegyük fel a jogos kérdést! Hogyan értékelhetjük ezt a tanácsadói szerepkört? Az antropológus, aki az állami reformok bevezetésénél az illető nép szakértőjeként működött közre, vajon nem a gyarmati uralom fenntartásához járult hozzá, nem a konzervatív erőket támogatta? Ellentmondásossá válik az antropológus tevékenysége akkor is, amikor idealizálva értékeli

a hagyományos kultúrát. Minden gyarmati országban létezett olyan kormányopozíció, amely esetleg változásokat kezdeményezett volna, és az idealizálást úgy ítélte meg, hogy a gyarmati rendszer malmára hajtja a vizet. Természetesen az ellentmondások sorozata a szóban forgó országok belső ellentmondásaiból is fakad.

Az akcióantropológia fogalmát 1951-ben Sol Tax amerikai kollégánk használta először, és úgynevezett etnikai tanácsadó szolgálatnak minősítette. Ennek a szolgálatnak az lenne a feladata, hogy egyfajta nem-beavatkozó tanácsadó-befolyásoló legyen, azzal a hittel, hogy a kulturális halál elkerülhető, és kulturális pluralizmus nélkül nincsen dinamikus szabad civilizáció.

Az elmúlt 10-11 évben lehetőségem volt többször is Brazíliában dolgozni, de már korábban is módomban állt, hogy valamiféle akcióantropológiában közreműködjek.

Tudnunk kell, hogy húszegynéhány éves katonai diktatúra után Brazíliában a nyolcvanas években került sor először arra, hogy a katonák, tábornokok civil ruhát öltsenek, s polgári törvényeket kezdjenek bevezetni. A felszabadultabb körülmények között egyre-másra kezdtek önszerveződésbe a különböző társadalmi csoportok, így az indiánok is. Egymás után születtek meg az olyan szervezetek, amelyek programjuk megfogalmazásával egyfajta identitás keresését, megalkotását is célul tűzték maguk elé. Tudnunk kell ehhez, hogy portugálul az identitás *identidade*, a szervezet pedig *entidade*. A két fogalom összekeveredik. Entitás vagyunk, tehát meg kell keresnünk identitásunkat. Holt biztos, hogy ebben a formában azonban ez az "egység" az antropológusok "találmánya", s kívülről vitték be ezeket a kis törzsi csoportok tudatába. Ez a folyamat nem volt azonban teljesen egyértelmű. Itt láttam először, hogy az akcióantropológia bizony manipulálhatja a közösségeket.

Ehhez azonban hozzá szeretném tenni a következőket. Az antropológus Brazíliában közel sem működhet olyan békés és nyugodt körülmények között, mint bármely európai a saját országában. Az őshonos lakossággal való foglalkozás bizony nem egyszer harci kérdés. A viták középpontjában mindig a föld áll. Az indiánvédő szervezetek mindig el akarják venni a földeket az őslakosoktól. Mit tehet szerencsétlen indián? Az antropológushoz fordul, hisz semmilyen külső segítséggel, semmilyen hatalommal nem rendelkezik.

1984-ben, az első brazil szabad választások után a guarani indiánok 14 törzsfő részvételével

nagygyűlést tartottak, amelyre engem is meghívtak. Minthogy korábban több képes cikket is megjelentettem róluk, s ezeket visszavittem megmutatni, ismertek, tehát hozzám fordultak, az antropológushoz, aki ír, olvas, nyomdája van. Elindult tehát az "akcióantropológia". Én lettem a "sajtófőnök". Segítettem megfogalmazni, mit is jelent guarani indiánnak lenni. Miért volt ez lehetséges? Mi volt szükséges ahhoz, hogy velük együtt ebben a folyamatban részt vehessek? Először is: a hosszú együttélés, amelynek során megismertük egymást, s jártasságot szereztem kultúrájukban, gondolkodásukban. Egyfajta beavatottság tehát, látszólagos törzstagság, s a bizalom. Ennek ellenére nem voltam guarani, és ezt ők is közölték velem. Egy idő után azt is közölték, hogy most már annyi ideig voltam "sajtófőnök", hogy fizetnem kellene ezért nekik valamit. A hatóságoknak sem tetszett, hogy túl sokat foglalkozom az indiánokkal. A korrupcióból végül is feljelentés született – bár ez ott úgy van, hogy feljelentik az embert, de megmutatják a feljelentőlevelet –, amelyből kiderült, hogy az illető részletesen megfigyelte a *modus vivendi*-t. Ez nagyon nagy "bűn" volt; utána különböző ellenakciók következtében hosszú ideig nem mehettem, a faluba.

1967/68-ban Venezuelában dolgoztam a piaró indiánok között. Tolmácsommal és első számú adatközlőmmel, aki egy misszióntanult meg írni-olvasni, utána is leveleztünk. Egyre tragikusabb hangú levelek érkeztek tőle. Azt írta, borzasztó állapotok uralkodnak, a kormányzat ki akarja űzni őket az őserdőből, fűt-fát ígérnek ugyan, de semmit sem teljesítenek. 1974-ben sikerült három hónapra visszamennem közéjük. Felmérve a helyzetet, tényleg iszonyú állapotban találtam őket. Ténylegesen arra számítottak, hogy én – aki hat évvel korábban jártam ott, velük éltem, s megismertem őket, mindent tudok róluk – valóban segíteni tudok majd rajtuk. Adatközlőnk arra kért meg minket, hogy készítsünk egy filmet a kormányzóval, csikarjunk ki francia filmes kollégámmal együtt ígéreteket belőle, és adjunk neki egy kópiát. És amikor a kormányzó megszegi az ígéreteit, majd lejátszsa neki a hangosfilmet. A piarókról szóló filmünk 1974-ben el is készült, s Európától Amerikáig rengeteg városban vetítették, több országban a televízió is bemutatta. A filmnek az volt a szándéka és célja, hogy bemutatásával ráirányítsa a figyelmet egy problémára, segítse ezeket az embereket.

Igen, csináltunk egy filmet, 52 percig az indiánokról beszéltünk, és vertük a mellünket, hogy milyen jók vagyunk. Egy indián elmondta a

bánatát! Odatettük elé a mikrofont, a kamerát, belemondhatta, mit szeretne. Elmondhatta a világnak, hogy ha nem kapják vissza az erdőt, a földet, ahol éltek, ahová őseiket temették, ahol vadásztak az élelemért, ahol a növényekből készítették eszközeiket, akkor elpusztulnak, belehalnak, s velük együtt megszűnik létezni az egész környezet.

Igen... vetítjük a filmet Párizsban, Londonban, Budapesten, New Yorkban... És akkor Londonban véletlenül egy venezuelai misszionárius is látja, és kijelenti ország-világ előtt: mindaz, amit látunk, hazugság. Megrendezett a film, ennyi disznóság nem létezik a világon. Fenyegés, hogy majd ő elintézi azt a fiatalembert... A fiatalembert azért, mert fehér embereknek nyilatkozott, nyolc napi járőrföldnyi távolságra, egy teljesen elzárt helyre számúzik.

Felmerül az akcióantropológia etikai vonatkozása. Én, az antropológus, kényelmes európai otthonomban vetítem a filmet, szupermennek érzem magam, s közben azt a szerencsétlent, akin, azt hiszem, hogy segítettem, kellemetlen helyzetbe sodrom. Miattam büntetik meg. Egy kis vigaszunk azért volt. Azt a pénzt, amit a film vetítési jogdíjaiból összeszedtünk, elküldtük adatközlőnknek, hogy megoperáltathassa apját Caracasban. Hát, ezek voltak kísérleteim buktatói. Van-e megoldás a problémára? Talán az jelenthet kiutat, ha az őshonos társadalmakat saját antropológusaik vizsgálják egyszer. Indiában, Afrikában egyre többen lesznek, s tudunk már indián származású antropológusról is. Nagyon fontosnak tartom, hogy a születő etnikai csoportok identitását ne mi, idegenek próbáljuk meg kívülről meghatározni, hanem saját maguk belülről tehessék meg azt.

### Második tétel – A tolerancia iskolája

A gimnáziumban először ugyanazt a módszert alkalmaztuk, mint az egyetemi hallgatók esetében. Hamarosan kiderült, hogy ez itt nem megfelelő. Más időbeosztásra tértünk át. Bevezető, film, a film értékelése: 10+20+10 perc. A második lépcsőben pedig az anyag elhelyezése a már tanultak között, illetve saját értékelés.

Először a zsákmányolókkal foglalkoztunk. Kísérletképpen a róluk szóló filmben háromszor egymásután megjelenik ugyanaz a képsor. Elejtenek egy állatot, azonnal feldarabolják, és enni kezdik a nyers húst. Az elején elhangzott sikolyok egyre halkabbak lettek. Mikor megkérdeztem, ki szereti a tatár-bifszteket, többen feltették a kezüket. Lassan "megemésztették", hogy nyers húst is lehet enni. Egyfajta szoktatás tehát a másság elviselése. Arra

kell megtanítanunk a fiatalokat, hogy az egzotikum normális, természetes kulturális jelenséggé váljon. Az első hónap végén a gyerekek dolgozatot írtak. Azt hiszem, a következő idézet bizonyítani fogja, hogy ez a "szoktatás" sikeres volt. "Számunkra szokatlannak és idegennek tűnhetnek szokásaik, eszközeik, életmódjuk. Ezért sokan idegenkednek attól, hogy ezeket az eltérő kultúrákat megismerjék. Viszont az ő otthonukban a mi viselkedésünk tűnhet végtelenül primitívnek és műveletlennek. Ezért tehát a társadalom fejlettségét a fokozati körülmények figyelembevételével kell meghatároznunk, nem pedig egy másik, teljesen más körülmények között létrejött civilizációhoz viszonyítva." Több hasonló tartalmú dolgozatot is idézhetnék. Ha ilyen rövid idő alatt elérhető, hogy 14 éves gyerekek a kulturális relativizmus szemüvegén keresztül lássák a világot, akkor én itt rövidesen ki tudok képezni egy "toleranciakommandót". Kolumbusz névvel, hogy még ironikusabb legyen.

### Harmadik tétel – Sirató

Vajon magyarázzuk csupán a világot, vagy meg is változtatjuk? Kapitulálunk vagy alkalmazkodunk? Alkalmazkodó, alkalmazott, vagy akcióantropológia? Korábban már feszegettem ezt a kérdést. Amikor ott élek az indiánok között, bizony nem érdekel az antropológia. A terepen nincs elmélet, ott csak az ember van. Amikor egy indiánkunyhóban egy indiánmítoszt hallgatok, akkor ott engem jobban érdekel maga az indián. S amikor ezt itt elmondom, tizennégyezer kilométer távolságban, akkor jobban érdekel a mítosz. Rendben van, itthon meg merem írni azt, amit ott láttam, összegzem tapasztalataimat, s nem érzem, hogy vétenék az etikai szabályok ellen.

Sokan tudják barátaim, hallgatóim között, hogy van egy kedvenc falum Magyarországon, ahová két és fél évtizede járok. Majdnem mindent tudok róluk, de megmondom őszintén, eszem ágában sincs, hogy disszertációt csináljak belőlük. Egyszerűen etikátlan lenne. Kilométernyi videót készítettünk ebben a faluban. Van olyan család, amelynek a hétköznapjait filmezzük, van egy gyerek, akinek négy éve követjük az életét. Lefilmezzük esküvőiket, a disznóvágásokat. Nagyon sokat próbálok segíteni nekik, hiszen nemcsak az őserdei indiánok vannak magukra hagyva. És ez még csak nem is antropológia! Gyakran egyszerűen szociális munka, amit az antropológus végez egy ilyen környezetben, ahol sehol a környéken egy orvos, hihetetlenül sok a beteg ember, tavasszal majdnem minden héten temetnek. Ezt nem lehet egyszerűen a tudomány

által kijelölt terepnek, tudományos dolgozat tárgyának tekinteni!

### Negyedik tétel – A belső ellenségről

Napjaink fő kérdése, hogy meddig tűrhető el az intolerancia, és domesztikálható-e, ha politikai síkon jelenik meg? Idéznék egy korábbi munkámból. Ott, ahol diktatórikus körülmények között él egy ország, egy nemzet, ott erőteljesebbek a társadalmi konfliktusok elnyomók és elnyomottak között. A diktatúra megszüntetésével teret kapnak más jellegű, etnikai, kulturális, vallási ellentétek, az intolerancia legváltozatosabb megnyilvánulásai. A tolerancia ott érvényesül, ahol az emberek közötti kapcsolatokat nem érdekellentétek vezérlik. Ezen a téren élen járnak azok a csoportok, amelyek függetlenek maradtak szocioökonómiai szempontból, tehát az integrálódás folyamatában csak a kezdeti lépéseket tették meg. Gondoljunk csak a kelet-közép-európai régióra, ahol az állam által inspirált osztályharc vált hivatalosan a társadalom mozgatóerejévé, és ahol konstruált fogalmak (pl. "szovjet nép") igyekeztek egybemosni az etnikai, vallási konfliktusokat; kezelésük helyett elfedve, eltagadva azokat. Egészen természetes, hogy a diktatúrát követve egészen más nemzeti, vallási, etnikai feszültségek kerülnek felszínre, valóságos intolerancia-robbanásra kerül sor. Talán azért is, mert ebből a térségből kiirtották a demokratikus hagyományokat."

Egy amerikai szociológuscsoport tavaly tizenkét országra kiterjedően vizsgálatot folytatott A gyűlölet határai címmel. Azt kutatták, ki kit gyűlöli a legjobban. Hosszú ideig nem merték nyilvánosságra hozni, de első helyre a cigányok kerültek, azután a zsidók következtek, majd a szomszédos kis népek, de főként a gazdasági menekültek, mert ők voltak a legfőbb bűnösök.

### Befejezés – Az etnikai identitástudat és a tolerancia

Az etnikai identitásjegyeket hagyományosan szinte leltárszerűen szokták felsorolni: nyelv, vallás, származás, és így tovább. Sokan úgy vélik, a kultúra monolitikus tömb, s ha elhagy vagy átvesz valamit, akkor megszűnik létezni, nem tekinthető többé autentikusnak. Pedig pontosan tudjuk, hogy a kultúra folyamatosan változik, és tudjuk, hogy az etnikai identitás az élet gyakorlatilag minden szféráját magába foglalja. Szóltam már a kultúra adaptív értékéről, mint a civilizáció peremén vagy annak szorításában kialakított védelmi, s egyúttal túlélési mechanizmusról. Ez a mechanizmus sajátos tolerancia-felfogásból születik, amely kifelé

a pajzs szerepét tölti be, befelé pedig biztosítéka annak, hogy az etnikum élete az eredeti hagyományok és kulturális minták szerint folyhasson.

Vegyünk egy példát: az indiánt a kereszttel. A vallási szinkretizmus szép példája. Ha a misszionárius megkérdezi az indiánt, hogy mi a kereszt, akkor az indián elmondja neki a keresztény értelmezést. De számára a kereszt nem ez. Számára a kereszt két összekötött fa, amelyre a mitikus hérosz a világot ráépítette. De ezt soha el nem árulná el a misszionáriusnak! Mindig a keresztény szimbólummal teli cruz névvel illeti, így védekezik. A szó lehet a tietek, a belső kereszt az enyém. Az indiánok nagyon sok helyütt ki tudták alakítani a maguk kétarcú kultúráját – ahogy mondani szoktam -: a fehérek számára a nappalit, saját maguknak az estit. Nappali kultúrájával a civilizáció felé mutat valamilyen arculatot. Az esti, éjszakai kultúrával ugyanakkor befelé él, saját törvényei szerint. Ez az adaptív értékrend nem csak az indiánok sajátja. Vizsgálták már hallgatóim ezt a jelenséget a Váci utca szintjén is, ott is meg lehetett figyelni az új viszonyokhoz való adaptáció jelenségeit, amelyek következménye egyáltalán nem bizonyosan az értékek pusztulása.

Ha arra koncentrálunk, hogy a jelen változásait kövessük, vizsgáljuk, ne pedig állandóan kövületeket keressünk egyfajta mentális archeológia jegyében, ha egyáltalán elfogadjuk azt a tételt, hogy adaptív értékek igenis léteznek, akkor bizony rengeteg új értéket fedezhetünk fel. Ez pedig nem a kultúra kapitulálása, hanem a képet gazdagító alkalmazkodás.

### Prónai Csaba: Referátum Boglár Lajos "akcióantropológiá"-jához

Amikor a "Krisztus utáni" 1992-dik év egyik októberi éjszakáján éppen befejeztem a "Hőmérő" című tévéműsor azon adásának elemzését amelyben Porubszky (azaz Potyka) "úrral" szemben Fodor Gábor vagy Hága Antónia próbáltak meg érvelni — a cikket a Pro Minoritate számára "A szavak és a rasszizmus" címmel írtam (Prónai 1992) —, nos, azon az éjszakán valami félelmetes dolog történt Lakatos György barátommal.

Zárójel.

1. Lakatos György egy 21 éves oláh-cigány fiú, aki azonban — furcsamód — nem lehet adatközlőmm semmilyen oláh-cigány kultúrára vonatkozóan, ti. Állami Intézetben nevelkedett. Oda "klasszikus begyűjtéssel" került. Családja erdőben, vándorolva élt. Testvéreire ő vigyázott, lévén legidősebb gyerek. Amikor pedig "megállt az autó", a család

tagjai elfutottak. Ő és egyik öccse azonban csak állt és nézett. Az Intézetben nyelvét tiltották, úgy tanult később vissza. Anyjáról nem tud, apjáról azt hallotta, hogy már nem él. Néha, (“hosszú éjszakákon”) váratlanul egy-egy mesére bukkan emlékezetében, amit még apjától tanult. Azt azonban akkor sem tudja megmondani, hogy ő milyen cigány. Tudni kell, hogy Magyarországon az oláh-cigányok (akik cigány anyanyelvűek) törzsek szerint tagozódnak (Erdős 1979: 57-59). Így Gyuri lehetne például lovári, colár, másár vagy szasztrari stb. Leginkább ez utóbbinak vallja magát.

Szóval, Lakatos György nem lehet adatközlő, de “tolmácsom”, barátom igen. Nyár vége óta nálunk lakik stb. Mindezek — persze — személyes dolgok. Nem egy tudományos konferencia előadásába valók. Mondhatnánk. Csakhogy éppen ez az, amiről beszélni szeretnék.

2. A kulturális antropológus — mivel munkájának alapja a terepmunka — mindig két (vagy akár több) világ “gyermeke”. Az antropológia ugyanis egy olyan tudomány, amely egyrészt — ha jóindulattal mondom: — “benne él a világban”, illetve — ha rosszindulattal: — “nekimegy a világnak”; másrészt azonban nem tesz mást “csak” az empirikus tények között törvényszerű kapcsolatokat tár föl” (Geertz 1969:552). Ez a “kétarcú létezési mód” — “divided existence”, ahogy Clifford Geertz ezt találóan nevezi híres, 1988-as “Works and lives” című könyvében (Geertz 1988: 130) —, több más probléma mellett, egy igen komoly morális kérdést is fölvet. Nevezetesen éppen azt, amit Claude Lévi-Strauss már 1955-ben, legendássá vált művében, a “Szomorú trópusok” -ban így fogalmazott meg: “Főként azon töpreng az ember: ugyan minek jött ide?”, már ti. a “terepre” (Lévi-Strauss 1979: 494). Geertz nyomán egyfajta “szakadékról” beszélhetünk, amely azok között a helyek között húzódik, ami ott van (,s volt), és ahol tudományunk “tárgyai” élnek, szemben azzal, ami itt van, és ahol azok (ők!) már nincsenek (Geertz 1988: 130). Az akadémia ligetei távolabb esnek. Az antropológusok műveiket könyvtárak, egyetemek világának írják, miközben azok, akikről írnak, valamely “más” -világnak lakói (ld. Geertz 1988: 129). Szembe kell néznünk ezzel a ténnyel, még ha saját társadalmunk antropológiájáról van is szó. Az etikai pozíció tisztázása elengedhetetlen.

Itt, egy tudományos konferencia éppen teremti, illetve erősíti a magyarországi kulturális antropológiát. Mivel egész eddigi, 2-3 éves tevékenységem — többekkel együtt — ezt szolgálta, egyrészt örülök, hogy idáig jutottunk. Másrészt azonban felyelmeztetnem kell minden

teória-gyártót: tudományunk “tárgyai” élő emberek. Ahogy az antropológia egyik óriása, Franz Boas — akinek munkássága, Bronislaw Malinowski mellett, elsőként alapult tartós terepmunkán (Boglár 1975) — is írja az 1938-as “General anthropology” -ban: mindenekelőtt “élő generációk” (Boas 1938/a: 1), “élő kultúrák” (Boas 1938/b: 674) megfigyeléséről van szó. Etikai felelősségünk tehát mérhetetlen.

Zárójel bezárva.

Az éjszakát — amikor cikkemet a szavakról és a rasszizmusról befejeztem — követő másnap reggel Lakatos György nem jött haza. Csak az egyetemen ért el feleségem telefonja, hogy Gyuri most hívta őt a Péterffy Sándor utcai kórházból, ahol törött orral fekszik, mert a Határ úti metrónál — amikor éppen Romológia Programunk cigány nyelvtanárnőjét, s annak leányát kísérte volna haza — a skinheadek megverték.

Az ember — persze — nap-mint-nap hall “ilyen történeteket” . Akkor azonban, amikor az otthonban lakó barátjával történik ez meg, mindig mélyebben szembesül “a borzalommal” . Sajnos, hogy csak olyankor.

Nyilvánvalóan elfogult voltam, és ezért nem tudok most egy antropológiai elemzéssel hozzájárulni tudományos konferenciánkhoz sem. Mehetnékem van. Cselekedhetnékem. A “terepen” kell lennem minél előbb. Miközben tudom, hogy milyen nagy jelentősége van konferenciánkhoz. És éppen azért, mert napjaink Magyarországnak bizonyos jelenségeivel szemben csakis olyan — a kultúrákat önálló értékrendszerrel bírónak tételező, toleranciát hirdető — tudomány szállhat szembe, amilyen például a kulturális antropológia is.

Kiemelkedő fontosságúnak tartom — a rasszizmus elleni “áttételes (indirekt) harcban” — Boglár Lajos kísérletét, ami 1992 őszétől a budaörsi Kolumbusz Gimnáziumban megindult, hogy a kulturális antropológiát mint tantárgyat már a középiskolában is oktassák (ld. P. Kovács 1992).

A más kultúrák megértését és megértetését céljával választó tudományos tevékenység már önmagában véve is: “akció” . A humántudományokban azonban a “hatás” sohasem látható közvetlenül. Így — végeredményben — naiv racionalizmusommal furcsamód éppen hogy csak hitet tehetek a kulturális antropológia mellett. És ha e tudomány túlzott “tudományosodásával” szemben most ugyan zúgolódtam, az csak annak sajátos, “Janus-arcúságának” következménye.

## Irodalom

- Boas, Franz  
1938/a “Introduction,” In: General anthropology. Edited by F. Boas, pp. 1-6. Boston/New York: D. C. Heath & Co.

## A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon: az antropológiai megközelítés esélyei

- 1938/b "Methods of research," In: General anthropology. Edited by F. Boas, pp. 666-686. Boston/New York: D. C. Heath & Co.
- Boglar Lajos  
1975 "Előszó" In: Franz Boas. Népek, nyelvek, kultúrák. Szerk. Boglar Lajos, pp. 5-12. Budapest: Gondolat.
- Erdős Kamill  
1979 A Békés megyei cigányok és cigánydialektusok Magyarországon. Gyula: Erkel Ferenc Múzeum.
- Geertz, Clifford  
1969 The cerebral savage: on the work of Claude Lévi-Strauss," In: Theory in anthropology. A sourcebook. Edited by R. A. Manners and D. Kaplan, pp. 551-568. Chicago: Aldine Publishing Company.
- 1988 Works and lives. The anthropologist as author. Stanford/California: Stanford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude  
1979 Szomorú trópusok. Budapest Európa
- P. Kovács Imre  
1992 Új középiskolai tantárgy a kulturális antropológia. Köznevelés 06/5: 4.
- Prónai Csaba  
1992 A szavak és a rasszizmus. Pro Minoritate 13-14: 5-6.

## Kunt Ernő: Az antropológia keresése

A temetőket járom a Kárpát-medence keleti észében: Lőcsétől Kolozsvárig, Munkáctól Brassóig mint évtizedek óta. Talán innen nyugodtabban lehet megítélni a dolgokat. A gondok között most éppen a kultúra gondját: kutatása mellett oktatását.<sup>1</sup>

Kollégiumi tanárok, papok és polgárok, nyomdászok és katonák, földművesek és kézművesek, pásztorok és hajcsárok, utazók és itt rekedtek, művészek és gondolkodók, sikeresek és szerencsétlenek, politikusok és hősi halottak sírja, emléke és példái közt szeretném megérteni, hogy hogyan kellene erről helyesen gondolkodni. Hogy a fontosat a jelentéktelennel össze ne lehessen téveszteni; hogy a jelent is át lehessen élni, de a jövőt is meg lehessen látni; hogy a jelen lehetőségeit is meg lehessen becsülni, de a tervezés íve is töretlen maradjon. Járok a sírok között, sorolom a neveket, idézem az életeket, igyekszem megérteni a példákat. Mert azt belátom, hogy hiteles múltra alapozva lehet csak érvényes jövőt – nem csak – tervezni de építeni is. S múlt is, példa is van itt bízást.

S a sírkerteken túl, a főtereken túl, a városokon, falvakon túl, a határokon túl, s a rövidtávú érdekeken, elfogultságokon túl ott a kihívás: a jelenén túl a jövőé. Amelyet nem szabad elrontani. Amelyet meg kellene alapozni. Amelyhez fel kellene nőni. Amelyhez hiteles tudás kell kultúráról és társadalomról, hathatós tanítás és fiatalság, amely tudni akar.

A mi nemzedékünk túlléphetne már a Trianon-traumán. Megértve fel kell dolgoznunk azt. Mert veszteség és nyerteség egyként feldolgozatlan a határok minden oldalán. S a mi nemzedékünk már egyik oldalon sem cselekedhet görcsökre hivatkozva, hanem csak oldhat azokon. S ennek egyik hatékony módja a vidéki társadalomkutató műhelyek, s a vidéki univerzitások közös kutatásokban és közös oktatásban való szövetségkötése lehet, melynek során a kultúra elfogulatlan megértésére és értelmezésére törekedve átjárhatóbbá és feloldhatóbbá válhatnak lassan tán a határok.

Kellenek tehát a vidéki univerzitások. <sup>2</sup> Amelyek azonban nem engedik meg maguknak, hogy 'vidékiesek' lehessenek, de zokszó és kifogás keresés nélkül vállalják annak minden velejáróját, igyekeznek előnyükre fordítani mindazt, mi arra fordítható. Nem rekednek meg a maguk zárvány mivoltában, hanem keresik az összeszövődés lehetőségét a többi vidéki

műhellyel: határokon innen és túl. Együttműködnek a fővárossal és fővárosokkal, de nemzetközi mércéhez igyekeznek igazodni. Hogy oldhassuk a jellegzetesen közép-európai 'vidék'-traumát, kutató és oktatóhelyek hálózatára volna szükség itt: Közép-Európában, hogy ne lehessen ezt az egész térséget nyugat-Európához viszonyítva 'vidéki'-nek tekinteni.

Univerzitások szövetségére és kölcsönösségére, hol a jövő kulcsa csiszolódik. Nem álkulcs s még kevésbé tolvajkulcs. Nyitja a zárnak, amelyet még csak eljövendő esztendőők készítenek.

A Házsongárdban leülök Apáczai Csere síroszlopa mellé. Azt hiszem innen kell elindulni. Hiszen itt igazán szabadon gondolkodhat ki-ki „Az iskolák fölöttébb hasznos voltáról”<sup>3</sup>.

De milyen legyen hát ez az iskola?

Mindenek előtt felsőoktatási intézménynek kell lennie. A régebbi szóhasználat szerint kollégiumnak. Az iskolaügy motorjának, amely nyilvánosan versenyztetni tudja az egyes tudományágak, szakok legfelkészültebb oktatóit csakúgy, mint a tanulni vágyó tehetséges fiatalokat; közvetlen vonzáskörében tartja a továbbképzésre vállalkozó szakembereket, de az ismereteiket elmélyíteni kívánó felnőtteket is. Főiskolát, amely a végzős tanár szakos hallgatói révén, s az oktató és kutatómunkát összekapcsoló tanszékei, intézetei révén folyamatos és hathatós kapcsolatban van mind a középiskolákkal, mind pedig a felnőttoktatás intézményeivel, de ugyanígy az egyes szaktudományok kutatóbázisaival, szakkutatóival is. Legfőképpen és mindenek előtt azonban ki kell alakítania türelmes, tartózkodó, mindazonáltal érzékeny figyelmét a társadalom iránt: egyéni, kiscsoport, és társadalmi csoport szintjén egyaránt. S ehhez van szükség a Társadalomtudományi vagy Bölcsész Kar létrehozására; nem megfélelmezve a művészeti nevelés (amennyiben a művészet egyáltalában a szakmai ismereteken túl tanítható?) tartalmassá tételéről és felszabadításáról. Hogy jó szívvel idézhessük Apáczai ma is időszerű intelmét: „Bizony előbb érinthetné ujjával akárki a csillagokat, előbb csalhatná le varázsénekével az égből a holdat, előbb vezethetné az óceán vizét egy kis árokba, előbb mozdíthatná ki helyéből Arkhimédesszel a földet, mintsem a művészet és tudomány buzgó és lankadatlan művelése nélkül igazán művelté tehetné nemzetét. Mert amilyen szerepe van a szemnek a testben, hallgatóim,

olyan szerepe van egy országban az akadémiának vagy főiskolának.”<sup>4</sup>

E szem, e szemlélet pedig a társadalomtudományos felsőfokú képzés kialakításakor csakis az ezredforduló, a küszöbönálló évezred igényére lehet tekintettel. Természetesen nehéz és kockázatos a jövő felmérése. De a társadalomnak – ha felkészült fiatalokkal akarja szembesíteni az eljövendő kihívásait – akkor meg kell adnia az egyetemnek és tanárainak, kutatóinak a teljes autonómiát, amelybe beletartozik a tévedés szabadsága<sup>5</sup> is. A szakembereknek pedig vállalniuk kell ezt a kockázatot, mindenek előtt tudniuk kell és egyre többet tudni és nem csak hagyományos szaktanszékeket kialakítani, hanem minél szélesebb sávú, tudományközi (interdiszciplináris) tanszékcsoportok, intézet együttesek létrehozásával lehetőleg kivédeni, mérsékelni azt.

Ez a jövőorientáltság nem jelenti a hagyományoktól való elfordulást, bár azok sok helyen görcsössé, merevvé teszik a bölcsészképzést. A hagyományokra kell építeni, de az ellenőrzött, a jelen s a jövő újabb és újabb feladatain próbára tett hagyományokra. És az újonnan felfedezett, felismert hagyományokra. (Ezekre példákat kellene s lehetne sorolni, legyen elég itt, a Házsongárdban széttekintve a vallási/ideológiai türelem, a kis népek szerves és egymást kiegészítő, alkotó együttműködésének, együttélésének példáira, időszakaira utalni 6.)

A hagyományok újraértelmezését és alkalmazását jelentené, ha ezen az egyetemen a társadalomtudományi ismereteket nem csak részletezve, analitikusan igazolva, hanem egységben látásra törekedve és összefüggéseiben s funkciójukban, tehát holisztikus 7 szemlélettel s rendszerelméleti 8 alapozottságú látásmóddal kutathatnák és oktathatnák; az ismeretelmélet mellett a hermeneutikát, 9 de még inkább az etikát a képzés és gondolkodás központjába állítva. Az így kialakuló szemléletmód talán megengedné, hogy a kutatók, tanárok ne csak egy – mindenek előtt – a beavatottak számára érthető szaknyelv és szemléletrendszer papjai vagy kuruzslói legyenek; hogy azonos terület különböző szemléletű tudósai azonos nyelven, egymást értve fejthessék ki akár eltérő álláspontjaikat is, s tartalmasabbá válhasson együttműködésük; hogy a hagyományos szakmai sovinizmusok fölé emelkedve meg lehessen találni az együttműködés lehetőségeit: azaz az előbb említett tudományközi együttműködés megerősítését. S ez a tudomány szemléleti egy nyelven beszélés különösen szükséges a kis, a többnemzetiségű országokban. Hiszen ott

folyamatos szükség a nemzeti elfogultságok fölé emelkedés, az együttgondolkodás bármiféle lehetősége; s a haladó nemzetközi tudományosság, vélekedésmód megértése, s azok képviselőivel való szóértés.

Szándékosan nem használom itt a mostanában oly közkeletű „európai” jelzőt a felsőoktatási, a tudományos, a vélekedésbeli színvonal, érvényesítés és érvényesség egyébként magától értetődően hiteles mércéjének megjelölésére. S azért nem, mert meggyőződésem szerint ez (is) még Európa. S itt is európaiak élnek, akik számára nem lehet hiteles cél az, hogy e földrész – bizonyos vonatkozásokban – szerencsésebb, tehetősebb nemzeteinek polgárait, társadalmait „utolérjék”, „hozzájuk felzárkózzanak”. Sokkal inkább lehet az a feladata ma egy univerzitásnak Közép-Európában, hogy ezekben a kiszolgáltatott kontinenslakókban felszabadítsa megpróbált európaiságukat, s ápolja és erősítse európaiságukba vetett – nem éppen „európai körülmények között” megkérdőjelezett – hitüket. Akkor is, ha széttekintve itt a sírkertben a példák – Misztótfalusi Kis Miklóstól, Felvinczi Györgytől, Apáczai Cserétől napjainkig figyelmeztetnek e vállalkozás csaknem lehetetlenségére, ugyanakkor azonban visszavonhatatlan szükségességére is intenek. Hiszen hát a sorsokból lehet a legtöbbet tanulni. Az egykoriakból és a mostaniakból egyaránt. S a Házsongárd, miként a többi temetőkert is ebben az értelemben a legtartózkodóbb s a leghitelesebb universitás, enciklopédikus példatár 10.

### A kultúra csendes prioritása

S ezek a sorsok annál inkább tanulságosak, mert – sok egyéb mellett – arra figyelmeztetnek, amire a posztmodern filozófusok 11: hogy az ontológiai megismerés mellett korunkban egyre fontosabb az etikai megismerés. Ami a kultúrákutatóra vonatkoztatva úgy fogalmazható át megítélésem szerint, hogy: immár nem elég azt kérdeznünk Mi az ember? Milyen az ember?, hanem sokkal inkább azt kell tudakolnunk Hogyan ember az ember? S Hogyan milyen az ember? 12 Ezért megfontolandó kutatói attitűdünk kialakításában ügyelni arra, ami felől a társadalomfilozófusok és a jövőkutatók is intenek: hogy ugyanis a gazdasági gondok nem helyezhetőek a társadalmi-kulturális feladatok elé. S minden bizonnyal rövidtávú az a politikai gondolkodás, amely a társadalom irányítást mindenek előtt a gazdaság aspektusából, alkalmasint azt túlhangsúlyozva közelíti meg s a műveltség, a tudás, a kultúra gondjait ennek függvényeként kezeli.



A harmadik évezred egyik jellegzetessége bizonytalanság, hogy az ember anyagi-tárgyi szükségletei – ha a földgolyón egyenetlen eloszlásban is – lassan kielégülnek, alkalmasint telítődnek, s mind többen és intenzívebben fordulnak a szellemi, kreatív szükségletek felmérése, kifejezése és kieléje felé. Erre utal a posztindusztriális kultúrák mind szélesebb körű társadalmi toleranciára való törekvése, a mind érzékenyebb szociális biztosítási rendszerek keresése. A kiscsoportok, a mikrokultúrák favorizálása, s például az ünnepek, az ünneplés lehetőségeinek keresése családi, kiscsoport és társadalmi szinten. A mind jobb létben élő mind több ember s a mindinkább elszegényedő még több ember életének megismerésére van mindenképp előtérrel szükség, mielőtt politikai cselekvési tervet, adóemelést vagy segélyprogramokat kezdeményezne bárki. S még inkább szükség van valós társadalomtudományi ismeretekre ahhoz, hogy e csoportok közötti globális és lokális feszültségek kezelhetővé válhassanak. Ehhez pedig sokoldalúan képzett társadalom- és kultúrakutatókra volna szükség. Olyan néprajzosokra, akik a parasztság társadalmi-kulturális vizsgálatát csak mint az egyik jellegzetes hagyományú társadalmi nagycsoportét végzik, de éppen így megvan az érdeklődésük, a nyitottságuk és az eszköztáruk társadalom bármely más kis- és nagycsoportjainak a megismerésére, s akik számára nem csak a falusi, hanem a városi; nem csak a magyar, hanem a Kárpát-medencében élő, még inkább a Balkántól a Baltikumig, sőt az európai kontinens, s az Európán kívüli társadalmak; nem csak a hagyományos, hanem a mai; nem csak az ünnepi, hanem a mindennapi kultúrák vizsgálata, megértése és interpretálása magától értetődő feladat. Ehhez azonban nem csak etnográfia, hanem etnológiát (az Európán kívül élő népek néprajza), nyelveket és nyelvészetet, történelmet, szociológiát, pszichológiát, filozófiát s mindenképp önismeretet kell tanulni. S ekkor ma már általában nem néprajzosnak, hanem kulturális antropológusnak 13 – e kontinensen európai etnológusnak – nevezik e társadalom- és kultúrakutatókat.

### A „világfalu” néprajza

Korunkban egyre jobban kirajzolódik a a kontinenseket többszörösen is összekötő információs hálózatrendszer, amely oly érzékenyen és hathatósan reagál a legkülönbözőbb, egymástól távol eső földrajzi területek eseményeire, s olyan gyorsan állítja azokat nemzetközi, globális összefüggésekbe,

amint az emberi idegrendszer is azonnal, s az egész testre vonatkozóan kiértékelve válaszol a testet érő vagy a testben jelentkező bármely ingerre 14.

Ezeknek a nemzetközi információs rendszereknek a fejlesztőiből, működtetőiből, fenntartóiból, szereplőiből és befogadóiból kialakult s egyre szembetűnőbb sajátos jegyeket mutat egy világtársadalom 15, amely a nemzeti, a hagyományos kultúrák mellett, felett, alkalmasint azzal szemben egy világméretű, globális kultúrát hoz létre s rohamosan fejleszti azt. A világ – bizonyos vonatkozásban és bizonyos mértékig – szemléletünkben összezsugorodott, s olyan áttekinthetőnek tetszik, mint egy falu, az ott született s ott élő parasztember számára. Nos, az ezredforduló egyetemén folyó társadalomtudományi képzésnek ahhoz kellene megadni a megfelelő felkészültséget és érzékenységet, hogy az ott végzett szakemberek e világfalu – Marshall McLuhan kifejezését idézve 16 – társadalmát és kultúráját képesek legyenek megismerni és megérteni, de legalábbis – saját szakterületek művelése közben – tudatában legyenek létezésének. Erre tesz kísérletet – egyre több társtudományba beleszővődve a kulturális- és társadalmi antropológia. (Amelyről sietve meg kell jegyezni, hogy nem azért érdemel figyelmet, mert Közép-Európában – a négy évtizedes politikai tiltás és tudományos ellenérzés, idegenkedés múltán – az utóbbi évtizedben kerülhetett csak felfedezésre, befogadásra s napjainkban szélesedik ki művelése; hanem éppen azért, mert példát mutat a vizsgálati, a megismerési tárgy iránti elfogulatlan, rugalmas és a hagyományos tudományszerkezeti és tudományszociológiai határokon felülemelkedni kívánó és tudó alkalmazkodóképességére. Meglehet, hogy a jövő egyetemén nem így fogják nevezni, a társadalom- és kultúrakutatás komplex módszerét 17, de hogy a kulturális antropológia tanulságaiból sokat fognak okulni és meríteni, az nagyon valószínű. Aminthogy az antropológia (amely csak nevében hasonlít a hazai tájakon tudománytörténeti okokból alkalmasint inkább ismert fizikai antropológiához, azaz az ember testi felépítésbeli jellegzetességeit, s ezek alapján a jellegzetes embertípusokat, rasszokat vizsgáló embertanhoz) meghatározóan sokat merített a nyelvészetben ezen évszázadban lezajló elementáris erejű és példaadó átalakulásából 18. S ezen nyelvészet iránti fogékonyság alapja pedig minden bizonytalansággal az emberi megismerés módjának hangsúlyeltolódása az értelmezés felé, a magyarázattal felé. Az antropológia, s különösen a

szimbolikus antropológia vádakat kiváltó jellemzője, hogy mennyire figyelemmel van korunk szellemi mozgásában a hermeneutika forradalmára.

Ennek megfelelően a társadalom- és kultúrákutató mai viszonyát tárgyához a fordító, a tolmács munkájával lehetne leginkább összehasonlítani. A saját kultúra tudatos elsajátítása mellett meg kell tanulni a másik kultúrát, s hiteles fordításait adni annak a saját, a mi-csoport és a vizsgált, értelmezett ők-csoport számára egyaránt.

A másik kultúra jelenségeinek értelmezése és magyarázata számos irányból megközelíthető. A kulturális antropológia a használat oldaláról közelít. A dolgok, viszonylatok, tettek és szavak értelme használatukban, aktuális társadalmi alkalmazásukban, a közösségi gyakorlatban nyilatkozik meg. Ebben az értelemben maga a kultúra tulajdonképpen nem más, mint az élet leéléséhez adott helyen, időben és társadalmi térben érvényes használati utasítás. A cél tehát professzionális – valamennyi társtudomány és a társadalmi döntéshozó, a politikus számára is érthető és használható – fordítását adni az élet helyes (és lehetséges, reális) leélésére vonatkozó lokális, hagyományos – ha tetszik nemzeti – használati utasításainak. Ezt a használati utasítást érvényesülésén keresztül lehet mindenek előtt megismerni, s csak e mellett segíthetik a megértést a vizsgált kultúrában alkalmazott önmagyarázatok, ideológiák. Ezért tartozik a kulturális antropológia legfontosabb adatgyűjtő eljárás módjai közé az úgynevezett résztvevő megfigyelés: azaz a vizsgált közösség kötelékében eltöltött huzamosabb időszak során megfigyeléssel gyűjtött adatok.

Ugyanakkor az antropológusképzésnek szem előtt kellene tartania azt az igényt, hogy a kultúrákutatónak nem csak a saját és a vizsgált társadalmi térben, hanem a társadalom különböző régióiban is hitelesen kell tudnia mozogni. Mivel a kultúrát a másik emberen keresztül ismerjük meg, ezért emberismeretre, de legalább annyira önismeretre van szükség: kontroll és referenciaképpen.

Az antropológusnak feladata tehát, hogy a mi korunk, a posztindusztriális civilizáció új kultúra-használati módjait megismerje. Ehhez azonban tudni kell, hogyan használták régen a régít, de a mai elvárásoknak, kihívásoknak az ismeretében, s nem csak a hagyományos kultúra-megközelítés paraméterei szerint. A jelent és a jövőt figyelve minduntalan felmerül a múlt újrakérdezésének szüksége.

Ez a lankadatlan és érzékeny figyelés az idő mindkét irányában szükségessé tette a történelem, a történettudomány átértékelését, megújítását. A jelen, a közeljövő kihívásainak megválaszolásához sokszor az eddig megszokottakhoz képest új módon kell kérdéseinket megformálni, hogy tanulságos, ma is értelmezhető analógiákat kutathassunk fel. Ehhez szükségünk van arra, hogy az ünnepek történelme mellett mind mélyebben megismerhessük a különböző korok hétköznapjait, a mindennapok történelmét; a hivatalos történelem mellett a privát történelmet; a nemzetek, népek, uralkodóházak mellett a társadalmi, földrajzi és foglalkozási kiscsoportok történetét, a helytörténetet, s a családtörténetet; a politikai, hatalmi történelem, a hadtörténet mellett a társadalom-, kultúra- és eszmetörténetet.

De az antropológusnak segítenie kellene abban is választ találni, hogy az új és megújuló világ új eszközei, tárgyai, hogyan épülhetnek a megelőző korok tárgyainak hagyományos, időközben ösztönössé vált használatára, illetve, hogyan lehetne azokat egy természetesebb, emberközelibb, humanizált használatba vonni. A korszerű, a hipermodern technikai eszközök humanizálásában nem csak az ergonómia, s nem csak a design, a formatervezés szempontjainak kell érvényesülniük ahhoz, hogy ezeket az eszközöket a kor embere minél kisebb stresszhatásoknak kitéve, minél kisebb innovációs zökkenőkkel vehesse használatba, s belőlük ne csak használati eszköz, hanem korunk emberét reprezentáló tárgyi környezet 20, sőt az e tárgyakra vonatkozó, ezeket átszövő nem-dologi vonatkozásokkal és vonatkoztatásokkal, mítoszképződésekkel átszöve: tárgyi világok 21 válhassanak.

Annál is fontosabbnak tetszik a dolgok, a fogyasztási javak rendjének és rendszerének újraértelmezése, mivel úgy tűnik fel, hogy az anyagi értékek s az ezekre épülő hagyományos értékrend mellett rohamosan alakul ki korunkban egy új minőségnek a társadalmi tér középpontjába kerülése, s a hozzá fűződő új értékrend kialakulása. Ez pedig nem más, mint a hír, az információ. Korunk új és vitathatatlan értéke: az információ. S erre azért kell különösen odafigyelni, mert meglehet, hogy a harmadik évezred során az emberiség számára – legalábbis bizonyos s egyre nagyobb csoportjai számára – megkezdődhet s kibontakozhat a dolgokról a gondolatokra való áttérés folyamata.

### Jelkép és világkép

Az újrakérdezés vonatkozik a szimbolikus kifejezések, világkép, a mítoszok társadalmi

szerepére, funkciójára is 22 . A kultúrára általánosan jellemző, hogy tartalmi jelképes formában nyilatkoznak meg. Ebben az értelemben állítható, hogy az ember nincsen a környezetével közvetlen kapcsolatban, hanem szimbolikus rendszerek közvetítésével érzékeli, illetve fejezi ki azt, illetve valósítja meg önmagát, miközben ezen jelképrendszernek a használatával folyamatosan visszaigazolja annak kultúraspecifikus- s ezen belül nemre, életkorra, foglalkozásra, vagyoni helyzetre, társadalmi helyzetre, stb. vonatkozó – ismeretét s ugyanakkor folyamatosan próbára teszi, alakítja s elasztikusabbá teszi magát a jelrendszert. A való világból származó észleléseket, behatásokat eleve megsűrűrik e szimbolikus világ hagyományos jel-jelentés tradíciói, s értelmezési elvárásai. Ilyenformán a kultúra közvetítő, közties eszköz. S ebben a vonatkozásban eszköztárába sorolhatók például a nyelv, a mitológikus jelképek, a vallási és társadalmi rítusok, a nem verbális kommunikációs megnyilatkozások, de – adott társadalomra jellemző mértékben – mindennek lehet állandósult vagy alkalmi, egy vagy több jelentést tulajdonítani. A világgépet a kultúra részeként értelmezzük, s azon vélekedések, tapasztalatok és elképzelések rendszereként fogjuk fel, amelyet az adott társadalom önmagáról, tagjairól, környezetéről és helyzetéről nemzedékek során alakított ki, s amelynek ismeretét minden tagjától elvárja. A világgép lehetőséget nyújt ismerőinek arra, hogy a dolgokat és jelenségeket azonos, átfogó kategóriák szerint, viszonylag ellentmondásmentesen fogalmazzák meg, s így egy meglehetősen zárt, homogén gondolkodási rendszert építhessenek fel. A világgép kifejezetten normatív karakterű, azaz megszabja a társadalom tagjainak viselkedését.

Az ember jelképközpontú lény (is). A társadalom zavartalan működéséhez szükséges információkat olyan módon kell megfogalmaznia, hogy azok a legkisebb romlással juthassanak el a legtávolabb időben és térben. Az írásbeliséget nélkülöző kultúrák alaptudásukat olyan jelképekben fogalmazzák meg, amelyek a rendelkezésükre álló információs eszközöknek a leginkább megfelelnek. Ez mindennek előtt az emberi szellem s az emlékezőképesség. E szimbolikus kódolásnak, csomagolásnak éppen az a jellemzője, hogy az üzenetek sugárzását a kognitivitás jelcsatornáiban minél biztonságosabbá igyekszik tenni. Ebben az értelemben a mítosz nem más, mint a világgép, az össznépi tudás egyik lehetséges egységes megfogalmazási módja, amelyben az ismeretek gyakran egymásra rétegződve kerülnek kódolásra, s így a kultúrába különböző fokig beavatott

csoportok és egyének (pl. sámán, javas, halottlátó, stb.), a különféle helyzetekben, a különböző kihívások megválaszolásához szükséges tudást különbözőképpen dekódolhatják belőle. A mítoszok, a mitikus világgép mintegy modellálják a társadalmat. Ebben az értelemben a benne foglalt ismeretanyag holisztikus és rendszerszerű szemléletű. Az ilyen mitikus világgépekre vonatkoztatva mondhatjuk, hogy létfontosságú tartalmaik a mikro és makro társadalmak felé egyaránt konvertálhatóak, analógiatáruk flexibilis és transzparens, memóriájuk nagy kapacitású (hiszen nemzedékeket s az azonos kultúrához tartozók legszélesebb körét fogja át), kijelzőjük pedig egyén és közösség egyaránt lehet.

Ilyen értelemben maga kultúra is jelrendszer. A genetikus közlemények s az azoknak megfelelő tartalmak magasan szervezett rendszere. Szocializációjuk folyamán a kultúra tagjai ezeket tanulják meg, s így a rendszerre jellemző értelmezési utasítások birtokába jutnak. S már azáltal, hogy egy bizonyos kódot hogyan értelmeznek, nyilvánvalóvá teszik, hogy mely kultúrának tagjai.

### A hír mint társadalmi energia

Minden bizonnyal ma még kevésbé van módunk belátni annak a kijelentésnek a tartalmát, hogy korunk az információ forradalmának fellendülési időszaka 23. A hír a társadalmi térben mintegy új energiaforrásnak tekinthető. A tényekre, a „valóságra” többszörös rétegben rakódik azok híre, sokszor oly mértékben, hogy a primer valóság körül kialakul a másodlagos, harmadlagos, sokadlagos hírek, interpretációk világa, s ezek a szekunder, terciér hír-világok sokszor nemhogy felfednék, közvetítenék eredeti tartalmukat, hanem éppenséggel elfedik, átalakítják azt; a hírképzők belátása szerint. A hírszerző, hírképző és hírtovábbító eszközök, intézmények és rendszerek birtoklása, befolyásolása következképpen mindenkor központi hatalmi tényező volt és lesz. Hovatovább fontossága vetekszik a tényleges esemény, a hírforrás feletti ellenőrzés fontosságával. A hírközlés, a kommunikáció a hatalom gyakorlásának és érvényesítésének egy módja. Az anyag ugyanis véges, elfogy, az információ azonban nem. ...az elektrotechnika – több mint száz éves fejlődése jóvoltából – központi idegrendszerünk már átfogja az egész földgolyót, s ami bolygónkat illeti, kiküszöböltük a teret és időt – írja McLuhan 24. S ez a megállapítás halaszthatatlanul szükségessé teszi, hogy sokoldalúan képzett szakemberek foglalkozzanak a hírekkel. A kulturális antropológiai értelemben vett fordítással: azaz a dolgok, tények és

események kultúrába vonásával, kultúraspecifikus tudatosításával és kultúrreleváns értelmezésével. Ugyanakkor a hír nem csak egy új és sajtószerű társadalmi energiaforrás, hanem a társadalomalakításnak is egyre központibb szerepet játszó eszköze. Nem csak a kereskedelmi reklámok igyekeznek a tömegkommunikációs eszközökön keresztül fogyasztókat toborozni külön műfajjává vált rövid és gondosan kimódolt híreikkel. De a társadalom legkülönbözőbb érdekcsoportjai: hatalmon lévők éppen úgy, mint ellenzékiek vagy alternatívok. De a hír, mint mindennapi munkaeszköz, szolgáltatás szerves része mindennapjainknak. A hírek körül kialakult egy új piac, s erre új megélhetési módok épülnek. S egyre szélesedő rétegek foglalkozása, megélhetése nem csak a hírek kitermelése, csomagolása, mozgatása és értékesítése, hanem a hírek használatához, alkalmazásához szükséges elektrotechnikai eszközök fejlesztése, termelése, és eladása is. S ahhoz, hogy a társadalom ezen rohamosan bővülő számú csoportjait megismerhessük, kell hogy a társadalomkutató antropológusnak legyen kommunikációelméleti, szemiotikai felkészültsége. Az elektrotechnika, a számítástechnika és a hírközlés szerves együttfejlődése és rohamos terjedése a kultúra majd minden területén felfokozza az igényt olyan szakemberek iránt, akik ezek használatában jártasak s segítséget nyújthatnak. Hiszen máris szocializációs gondokat vet fel a családokban, hogy mennyi időt fordítsanak a gyermekek a videomagnón rögzített, cserélt, vásárolt, lopott, stb. – tehát különféle alkalmi vagy huzamosabban létező társadalmi hálózatokhoz alkalmazkodva megszerzett – műsorok nézésére. S a nemek közötti aránytalan családi munkaelosztás további torzulásait jelenthetik a viták, hogy a férfiaknak miért lenne több joguk, idejük a különféle horror és pornó videokazetták élvezetére, mint a feleségeiknek. Számomra azonban már az is gondot okoz, hogyan „beszéljek” telefonon egy üzenetrögzítővel. S közel az idő, amikor ilyen üzenetrögzítők egymás között adják-veszik a mi saját, a reánk vonatkozó híreinket. Aminthogy a számítógépek modemjeiken keresztül ezt ma már meg is teszik. Az információk egyre növekvő zuhatagában mindinkább belátható, hogy minél több információt kell kiértékelnünk, annál kevesebbet tudunk. Ebben a helyzetben természetes az igény az információkat megsűrűsítő, strukturáló, feldolgozó további elektro-informatikai eszközök és ismeretek iránt, de emellett az egyes emberekben is, s a társadalom bizonyos rétegeiben is kialakul az információ-elhárítás

igénye és kultúrája. Ez lehet egyfajta alternatív, ellenkultúra, amely olyan ideológiákat képez, amelyek adott csoport belső kohézióját felerősítik – ha időlegesen is – s egyúttal elszigetelik a társadalom szélesebb közegétől. Ez a fajta tartózkodás lehet kreatív személyek, csoportok alkotó önvédelme az információáradattal szemben. De gyakran megfigyelhetők a különféle kommunák, szekták, alkalmasint autokrata személyiségek körül kialakuló társadalmi izolációba, kulturális önajnázásba burkolózó csoportosulások velejárójaként, amelyek sok esetben periferikus, deviáns, és általánosabb kultúra- és társadalomellenes jellegzetességeket is felmutatnak. Azonban ezeknek – a társadalom többsége által – deviánsnak minősített, ugyanakkor azonban nem is igazán ismert csoportoknak a megismerése, kulturális tartalmaiknak vagy tartalmatlanságaiknak a közkultúra szintjére való lefordítása ugyancsak kulturális antropológusi feladat. Mégpedig a közigazgatásban alkalmazott szociális antropológusé.

A közvetlen emberi kommunikáció természetes szinterei tehát mindinkább korlátozódnak, s mind nagyobb teret hódít magának a közvetítők, elektrotechnikai, telekommunikációs médiumok, eszközök által létesülő kapcsolat. Így van ez már az ún. háttérrádiózás mindennapos gyakorlatában éppen úgy, mint a családi összejövetellek, vendégségekben, amikor a beszélgetésbe beleszövődik, s alkalmasint azon eluralkodik a bekapcsolva hagyott, félszemmel nézett, félfüllet hallgatott televíziós adás.

A közvetlen kommunikációba belekapcsolódik, sőt sokszor háttérbe szorítja a tömegkommunikáció. S ennek megfelelően a közvetlen emberi kapcsolatok felszínesebbek, közhelyszerűbbek lesznek, médializálódnak mindig készen állva, hogy a központilag diktált divatos egyenközhelyekhez kapcsolódjanak. De a médializált társas kapcsolatok mindennapi gyakorlatára példa lehet egy-egy különlegesnek ígérkező videokazetta, cd lemez közös meghallgatására való összejövetel, ahol a résztvevők között alig van alkalom a közvetlen kapcsolat kialakítására, ápolására, s ha mégis, akkor is többnyire a konzerv-műsorra való utalásokkal vonatkoztatásokkal. S ez a tendencia oly mértékben elterjedt, hogy egyre szélesebb körben hódítanak az olyan társas együttlétek, ahol, szinte a közvetlen kommunikációnak nincs is esélye, vagy ha mégis, akkor a lelegelementárisabb ösztönök kifejezésére és leereagálására, mint pl. a diszkókban.

Mintha a rohamosan növekvő számú emberiség keresné annak módját, hogyan tudna izolálódni a

közvetlen közösségben is. Ennek a folyamatnak a társadalmi-kulturális vizsgálata a jelenkutató kulturális antropológusok feladata. Így például feltárásra vár a walkman-nemzedék, a sétáló-magnetofon befogadásának, használatának társadalmi vizsgálata. Hiszen ez a szórakoztató eszköz – amely a médiáknak a tértől és időtől függetlenül a személyes térbe való benyomulásának példája – egyfelől izolálja aktuális környezetében használóját, ugyanakkor be is kapcsolja egy tágabb társadalmi hálózatba. Ilyeténképpen egyfajta sajátos választási szabadságot kínálva számára. E viszonylagos szabadsággal szemben azonban nem hagyható figyelmen kívül a divat kényszerítően közösségi hatóereje. A divaté, amelynek századunk atomizált társadalmában olyan áttételes, mégis meghatározó, kollektivizáló – ha tetszik uniformizáló – szerepe van.

Bizonyos csoportok tehát – miként a társadalom tagjainak java része – igyekeznek megvédeni magukat a szakadatlan információ-özöntől, aktuálisan érvényes divathullámoktól, s a közösségi hírcsatornákkal, a telekommunikációval szemben előnyben részesítik a személyes, a belső információkat. Azaz igyekeznek önmagukra figyelni, s saját személyiségük kibontakoztatását elérni. Ezt gyakran a szabadság keresésével azonosítják. S sokszor fájdalmasan abszurd megfigyelni, hogyan válnak e szabadságukat s önmagukat kereső emberek egy-egy közösség uniformizált tagjává. S itt sietve hangsúlyozom, hogy mennyire adós a kultúrakutatás a szabadság antropológiájával.

### **Eredeti és másolat**

A társadalom médializálása, valamint a tények és hírek eltorzuló, kétes viszonya felveti korunk másik problémáját: a másolat és az eredetiség gondját. Az emberi nem mind rohamosabban növekvő egyedszáma túlnépesedéssel veszélyeztetni bolygónkat, amelyen a természetes és a mesterségesen létrehozott dolgok aránya máris megbomlott (ökológiai krízis). A hagyományos kultúrákba, eltérő társadalmi-politikai berendezkedésbe betagozódó, optimális túlélési lehetőségeit túlszaporodó emberi faj irányításában mindinkább előtérbe kerülnek az egységesítő tendenciák.

A szaporodás rohamos növekedésével csaknem lépést tartó technikai fejlődés ugyanakkor mind szélesebb néprétegeket részesít ebben az általánosító tendenciájú globális konzerv-kultúrában. Egyre szélesebb tömegek válnak ugyanannak a kultúrának vagy különböző minőségű másolatainak fogyasztóivá. A

posztindusztriális társadalmakban ennek következtében megnövekedett az egyéniségek, a kreatív személyiségek, az eredetiség iránti igény. Eredetiség, innováció...csaknem mindenáron. E kifejezések szlogenné váltak a mindennapi életben. Az élet legtöbb területén kiemelkedő értéke lett az új ötleteknek, nézeteknek. A posztmodern művészet – tévútjaival együtt – pedig iskolapéldáját nyújtja a minden áron való eredetiség-keresésnek. A művészek szándékosan újraalkotják a hagyományokat és egyéni, individuális előadói nyelvet keresnek maguknak. S ugyanezen eredetiség-vágy hozza létre a sztárok kultuszát, akiknek sok tízezer átlagember helyett kell originálisnak, különösnek, kreatívnak lennie. S mindehhez hozzátartozik az eredetiség piaca. Ahol az eredetit, az egyszerit a legkülönfélébb minőségben, végtelen sok másolatban bárki birtokba veheti.

Mennyire hiányzik az eredetiség és másolat, originalitás és kópia vonatkozásában megközelítő kulturális antropológiai értelmezés 27! Milyen jó lenne többet tudni arról, hogy miért éppen a mi korunkban tette lehetővé a technika a csaknem megtévesztésig hasonlító másolatok szériászerű készítését! S miért éppen az emberi faj egyedeinek jelenkori hiperbolisztikus növekedéséhez látszik ez az innovációs trend alkalmazkodni, igazodni? Úgy tetszik, a folyamat Guttenberg találmányával s a reformációval kezdődött, az ipari, majd a polgári forradalmakkal folytatódott. De olyan tökéletes másolatokat, mint korunkban készíthetni, eddig semmilyen társadalmi kihívás nem hozhatott létre ilyen mennyiségben. S ezt alig tudatosítjuk. Hiszen nem csak az ipar ontja az egyedi emberi szükségletek kielégítésére a szabvány konfekciót, hanem a kultúra is másolatokban, reprodukciókban terjed. A hang digitálisan kódolva, csaknem tökéletesen visszaidézhető. A kép szintén. S a kép esete különösen érdekes. Minden bizonnyal sajátos oka van annak, hogy a kép másolása, a pillanat látványi lenyomatának megörökítése iránt volt a művelődéstörténet során olyan erős a meg-megújuló igény: előbb a különféle anyagokba vajt lenyomatok – könyomat, fametszet, rézmetszet, stb. – majd az árnykép, később a különféle duplikáló rajzgépek szerkesztésével, majd a camera obscurával, aztán a hatalmas fotovegyészeti felfedezéssel: a fényképezéssel, s napjainkban az elektronikai digitális képrögzítés technikáival.<sup>28</sup>

De másolatot készítünk csaknem minden kezünk ügyébe kerülő új technikai vívmánnyal: másolatot a fényképezőgéppel, a videokamerával, a számítógéppel, a gyorsmásolóval, a telefax-szal...

Nyilván köztudott dolog ez, hiszen ezeket az eszközöket kifejezetten a kreatív élet kelleiként reklámozzák. Mégis csupa-csupa reprodukció vesz körül bennünket, s vajmi kevés a produkció. S nem is lenne ez baj, hiszen korunk velejárója. Csak éppen tudatában kellene lenni hogy hiszen életünkben, alkotóerőnkben mind többet vesznek igénybe a másolatok, kontaminációk készítése, nyilvántartása, adatolása, számontartása, s egyre kevesebb figyelem jut az önálló gondolatra. A mind szélesebb körű fogyaszthatóság érdekében a másolatokat, a kópiákat minél eredetibb, minél kreatívabb csomagolásban igyekeznek forgalomba hozni.

### A teljes ember paradigmája

De úgy tetszik a világ-másolatok, másolat-világok közötti útkeresésben az antropológia nemcsak e ténynek tudatosításában lehet segítségre, nem csak a helyes arányok helyreállítására figyelmeztethet, hanem a másolat – ha már másolat, akkor legyen másolat! – minél tökéletesebb kialakításában is szerepet játszhat. Persze, ha a jelen s a közeljövő kihívásával tisztában van a kultúrakutató. Ha megtanulhatta ezt valahol. Tehát a tökéletesedő kópia készítésében is kulcsszerepe lehet az antropológusnak. S e kópiát mostanság egyelőre úgy nevezik: multimédia. Azaz hang, beszéd, kép, cselekmény és térérzet minél tökéletesebb számítógépes szimulálása. Ahhoz, hogy ezt az utánpótlást, annak egy részét – pl. a különböző közlekedési katasztrófaelhárító kiképzőközpontokban, amelyeknek egyszerűbb változatai játékprogramként hazavihetőek – minél hitelesebben lehessen felépíteni, ahhoz az antropológus kultúraértelmező, szegmentáló ismereteire is szükségük van a mérnököknek. Mert a kultúrakutatótól lenne elvárható, hogy tudja, milyen vonalak mentén s milyen egymásutánosságban tagolható, bontható és értelmezhető a kultúra minél kevesebb sérüléssel, töréssel, torzítással részekre, s mely összefüggésekre kell feltétlenül tekintettel lennie annak, aki – mesterségesen – újra össze akarja rakni azt.

A vezérelv, amelyben technika- és társadalomkutató megegyezik: az egész ember paradigmája, azaz, hogy a teljes ember szükségleteit, s az ember teljes szükségleteit vegyék tehát együttműködésük során e mesterséges, e szimulált világ kialakításában. S ha úgy tetszik az antropológus számára maga az élő, eredeti, szerves kultúra sem más, mint az teljes ember paradigmájának természetes érvényesülési tere, s az élet pedig maga a legvalódibb,

legeredetibb multimédia. Ebben az értelemben mondható, hogy a kultúra nem más, mint a nyers, biológiai élet virtuális modellje. Jóllehet az eddigi kísérletek – miként a futurisztikus, a sci-fi irodalom, művészet, design mutatja – inkább a képzelethez, fantáziaképekhez, azaz a belső kommunikáció világához tűnnek közelebb lenni, semmint a mai közvetlen valósághoz. Szinte akaratlanul felerősödnek e szimulációkban az ember eldologiasodásának, s a természetes környezettől való elfordulásának tendenciái.

A saját, személyes, eredeti világnak a keresésében különös hangsúlya van tehát a belső kommunikációnak: a kognitív szférán túl a képzeletnek, álomnak, asszociációnak. Különösen korunkban van erre – tudva vagy tudat alatt – az egyensúlyát kereső személyiségnek szüksége, aki már a nagy, archaikus ösztársadalmi mítoszokat elveszítette, a pseudo-mítoszokból kiábrándult, s már csak a családi, még inkább az egyéni, individuális mítoszt építi, ápolja és gyarapítja ezen archetípusokból, titkos és ősi emberi összeköttetéseket mindenáron fenntartó forrásokból. A antropológiának alkalmasnak kellene válnia e benső erők tanulmányozására – mindenkor természetesen társadalmi térben való kifejeződéseiben vizsgálva azokat. Ez volna a feladata – többek között – a pszichológiai antropológiának 29, valamint a képzelet antropológiájának.

### Globális és lokális társadalmak

A korunk kultúráját megérteni kívánó antropológusnak minden bizonnyal szemébe tűnik, hogy míg egyfelől bolygónk lakói egyre több vonatkozásban azonos univerzálék szerinti szolgáltatásokban részesülnek – a coca-colától a műholdas televízió adásokig – addig korántsem mutatható ki a társadalmakat átfogóan egymáshoz közelebb hozó globális kultúra szerveződése. Sok jele van ennek az egységesülésnek, de távolról sincs meg a kultúra szerkezetének átfogó egysége. Általánosságban sokkal inkább uniformizálódásról lehet beszélni, amely inkább csak a felszínen hat. Ebben a felszíni egységesülésben szembeötlőek s kívánatosak a nemzeti, a regionális kultúrák sajátosságai, amelyek változatossá, alkalmazkodóvá tehetnék a globális kultúrát. Tehetnék, ha ténylegesen adaptálásra kerülnének. Ha eléggé jól ismernék azt a világ-kultúrát, amelyre oly gyakran hivatkozunk, s ha professzionális módon, azonos paraméterek szerint kerülnének értelmezésre a különböző tradicionális kultúrák.

Ez azonban ma még koránt sincsen így. Egyfelől a néprajz nemzetenként eltérő fejlődési foka miatt,

másfelől pedig a különböző társadalmak valóságos és kulturális expanziója, terjeszkedési és hódítási lehetősége és gyakorlata miatt. Ebben a globális kultúrában a nemzeti, regionális kultúrák harca ma is folyamatos. S amíg folyik a nemzetközi, nemzetek feletti – szellemi és tárgyi – termékek nemzetiesítése, pl. a piac kiterjesztése, biztosítása céljából, s ugyancsak folyik a nemzeti – szellemi és tárgyi javak – nemzetköziesítése, – azonos célból.

A kulturális modellek és produktumok ezen imperialisztikus harca mellett jelen vannak, hatnak, felerősödnek és kiürülve átalakulnak az etnikus sztereotípiák, az egyes nemzeteket úgymond „jellemző” nemzetközi jelzők, amelyekben épp annyi a valós nemzeti karakterjegy, mint az előítéletek frappáns vagy poros megfogalmazása. Természetesen árnyalja a képet, hogy az egyes nemzetek maguk is igyekeznek a saját jellegzetesnek vélt nemzeti jegyeiket nemzetközileg érvényre juttatni. S hogy ez utóbbit milyen sikerrel, az messzemenően függ az adott nemzet hiteles vagy hamis nemzeti identitástudatától, attól, hogy mennyire ad teret a nemzeti kisebbségei egészséges identitásformálásának s megnyilatkozásának, de távolról sem csak ettől. Hiszen a kultúrák nemzetközi mérközése éppen úgy modellje lehet nemzetek, társadalmak, társadalmi csoportok harcának, miként a különféle internacionális sportesemények.

Korunk világkultúráját figyelve egyre inkább belátható, hogy ebben az alakuló új közegben globális és lokális, nemzeti és nemzetközi mennyire egymásra van utalva, mennyire kölcsönösségben fejlődhet csak hitelesen. Akkor is így van ez, ha a nacionalizmusok – kis és nagy népek, tradicionális vagy egészen újkeletű nacionalizmusai – e kölcsönösséget félresöpörve, észre nem véve akarnak kifejeződni 30. Mindig voltak és vannak nemzetek, amelyek valamilyen ok folytán elnyomottnak érzik magukat, s vehemens lendülettel meg akarják fogalmazni önmagukat. Úgy tetszik, hogy a nemzeti identitás megtalálásához, újraformálásához és ápolásához a nemzeti mértékű szorongások és agresszív vágyak megfogalmazásán, kimondásán át vezet az út 31. S ezek a folyamatok nemzedékeken át tarthatnak, s nemzedékről nemzedékre újrakezdődhetnek: a történelemmel együtt folyamatosak. Csak éppen a történelemnek telik a türelemre, míg egy ember életéből nehezebben...A kultúrákutató számára úgy tetszik, hogy a globális kultúra egyik hiteles jellemzője a türelmesség, a tolerancia kultúrája.

A globális és lokális kultúrák szerves és egészséges fejlődése velejárójának tűnik az a folyamat, amely

az ezredvéghez közeledve mind pregnánsabban észrevehető, hogy ugyanis a nemzetek feletti kulturális vonatkozások nem csak felerősítik a lokális kulturális mikroklimák iránti érdeklődést, hanem hitelesítik is azokat: mintegy az adott sajátos kultúrájú kiscsoportban segítik a társadalmi identitás egyensúlyban tartását. A globális kommunikációs hálózatok felerősítik a regionális, lokális, nemzeti meghatározók, jellegzetességek iránti érdeklődést, s lehetővé teszik azoknak mind szélesebb körű összehasonlító felmérését, megismerését és értelmezését.

A szubkultúráknak ez a felértékelődése a kulturális antropológiai vizsgálatokban elősegítheti azt, hogy a nemzeti kultúrák szerveződésében, tudatosabban épüljenek bele a globális kulturális rendszerbe, s egyúttal azt is dinamikusabbá, rugalmasabbá tegyék. A szubkultúrák elismerése, elismertetése azok tagjaiban megnöveli a mi-tudatot, a csoportkohéziót, amelyen keresztül szerveződésben kapcsolódhatnak a szélesebb nemzeti, nemzetközi társadalom közösségébe: az ők-csoportba. Az internacionális kommunikációs és migrációs hálózatban a kulturális mikroklima egyfajta védettséget ad. Tagjai egy nyelvet beszélnek. Bízhatnak abban, hogy megértik egymást, hiszen azonos vagy egymáshoz közel áll a kulturális beavatottsági fokuk, szocializációs mértékük. Többé-kevésbé azonosan értelmezik a globális kommunikáció hozzájuk érkező üzeneteit, s egymás segítségére lehetnek annak hozzávetőlegesen koherens lokális fordításában, adaptálásában.

Ugyanakkor e szubkultúrák mentén érzékeltetni lehet adott társadalmon belül felerősödő távolodást. A különféle társadalmak bizonyos csoportjai ugyanis foglalkozásuk, érdeklődésük, életvitelük révén egyre inkább a nemzetközi kultúra és társadalom részeivé válnak, s ott alkotnak új – a tradicionális, nacionalis-kulturális határokon felülemelkedő, azokat sokszor tudatosan meghaladó – internacionális szubkultúrát. Ők a globális kultúra elsőszámú működtetői, ápolói és fogyasztói. Ezek a csoportok azonban a társadalmak intellektuális csoportjaiból, valamint tehetősebb rétegeiből kerülnek ki. S egyre növekvő – s ha észre nem vesszük – egyre veszélyesebb távolság választja el őket saját nemzetük nem-értelmiségi, szegényebb, kétkézi munkával, s a közvetlen társadalomszervezésben, irányításban, s a szolgáltató szektorban megélhetésüket kereső honfitársaiktól, akik a tradicionális nemzeti kultúra keretei között mozognak, abban fejezik ki magukat s annak érvényesítésében hisznek és bíznak. A nemzeti nacionalizmusok kifejeződéseiből tehát

előreláthatólag továbbra is hiányozni fog az intellektuális önfegyelmzés. A globális és lokális kultúrák közötti kognitív és emocionális feszültségek mögött tehát jellegzetes nemzeti-társadalmi nagycsoportok érdekei, erői és feszültségei húzódnak meg.

Ezen erők és érdekek – kulturális különbségektől független – tanulmányozása is feladata a politikai antropológiának. Korunk politikai antropológiájának egyik központi kérdése: demokrácia és politika 24 viszonya. Úgy tetszik, sokkal fontosabb, hogy el lehessen felejtetni a demokrácia politikai és gazdasági vonatkozásait és hogy az élet valódi, nem biológiai minőségei, társadalmi-kulturális vonatkozásai kerülhessenek előtérbe. Azaz ezek természetesen és magától értetődően lehessenek megélhetőek. A nemek, a nemzedékek, az erősek és gyöngék, a beavatottak és tájékozatlanok, a kisebbségiek és többségiek, a kreatívak és befogadók, végrehajtók, a normálisak, az átlagot képviselők és a szélsőségesek, deviánsok, az egészségesek és betegek, az élők és holtak demokráciájára, kölcsönösségére van szükség.

### Kép és identitás

Kép és identitás fogalma szervesen összekapcsolható az ezredforduló globális kihívásainak megválaszolásával. A fejlett ipari társadalmak új kommunikációs szokásaiban rohamosan tör előre a kép használata 32. A harmadik világban pedig még a hagyományos – sokszor az írásbeliséget megelőző – vizuális kultúra hat 33. Mind a technikai tudományok, mind pedig a társadalomtudományok kutatói érzékelik, hogy korunk levegőjében itt van a globális vizuális kultúra vizsgálatának, megismerésének, értelmezésének és használatának igénye 34. A posztindusztriális világfalu halaszthatatlanul igényli a kultúra vizuális dimenziójának beható értelmezését.

Az emberi kultúra vizuális vonatkozásainak komplex tanulmányozása azért vált szükségessé, mert korunkat minden korábbi időszagnál jobban jellemzi a vizuális információrobbanás. A Föld rohamosan növekvő népességének szükségletei, a felgyorsult társadalmi mozgások és kulturális migráció, az interkontinentális kultúraváltás szükségessé teszi, hogy – társadalmilag jelentős mértékben izolálódott, atomizálódott – tömegekhez gyorsan, társadalmi-politikai, nyelvi és tradicionális határoktól részben függetlenül jussanak el a szükséges információk. Ezt a legalkalmasabban a kép 35, a vizuális információközlés teszi lehetővé.

Az emberiség növekvő vizualizálásának velejárója, hogy az írás mellett – bizonyos területeken helyette – rohamosan növekszik a kép szerepe. Ezt a folyamatot a kémiai, optikai, technikai és elektrotechnikai képrögzítő és képtovábbító eljárások gyors fejlődése teszi lehetővé, bontakoztatja ki. Ugyanakkor ezeknek az eszközöknek a humanizálása, kultúrába vonása lassan halad előre. A kép-olvasás, a kép-használat 36 területén igen kevés a társadalmi szinten tudatos ismeret. Napról napra növekszik a képolvasás analfabétáinak száma, amidőn a közvetlen emberi kapcsolatokban s a tömegkommunikációban egyre növekszik a képi információközlés szerepe.

A vizuális antropológiai 37 kutatások és tanulmányok keretein belül a legtágabb értelemben felfogott kép fogalom tartalmával, a képekkel való legkülönbélebb bánásmódokkal kívánunk foglalkozni, amelyek az emberiséget kultúrájának kezdetei óta kísérik és visszatükrözik. Megkísérelhető az emberiség történetét a különféle értelemben felfogott – valóságos és képelt – képmások és képek létrehozásából, alkalmazásából, használatából, rombolásából és újraalkotásából hitelesen értelmezni 38. De a jelen s még inkább a jövő kihívásaival ugyanilyen intenzitással szükséges foglalkozni.

Egyre nagyobb tehát a – társadalmilag még alig artikulálódott – szükség az olyan szakemberek iránt, akik mind a képkészítés, kép-alkítás, képszerkesztés, képhasználat, mind pedig a kép-alkalmazás, valamint a kép-befogadás, képinterpretálás vonatkozásában elméletben és gyakorlatban egyaránt felkészültek.

### A kultúra tanulása – egymás megtanulása

Tanítani nagyon nehéz. Az emberismeretet, a kulturális antropológiát talán még inkább. Ezért hát – minden eddigi tapasztalat figyelembevételével – elsősorban arra kellene törekedni, hogy olyan légkört alakítsunk ki, amely megengedi az érdeklődőkben eleve meglévő ösztönös tudás felszabadítását, amely nyitottá teszi őket a befogadásra, s amely a külső forrásokból meríthető ismeretekkel párhuzamosan az önismeretét is elmélyíti 39. A felszabadult és felszabadító, ugyanakkor fegyelmző atmoszféra megteremtéséhez keressük a kulturális és vizuális antropológiai ismeretanyag átadásának legmegfelelőbb módját, az ismeretek tartalmi felépítésében, oktatásának módjában, s a hallgatók személyiségének sokoldalú fejlesztésében. Ennek megfelelően egészen új, előzmények nélküli ismeretátadási módszerekkel kell kísérleteznünk. Az intézményes ismeretátadás



keretein túl elvárjuk és segítjük hallgatóinkat az önképzés, önművelés külső és benső módjainak elsajátításában, valamint személyiségük alkotó, kreatív kibontakoztatásában. A fentieknek megfelelően tehát el kívánjuk érni, hogy mind a hallgatók, mind pedig tanáraik számára különböző szintű didaktikus egységek váljanak világossá:

Abból a meggyőződésből indulok ki tehát, hogy a képzésben egyforma hangsúllyal kell segíteni a tudományos ismeretek elsajátítását (egszersmind az analitikus gondolkodásmódot), a kreatív, művészi ismeretszerzés útjait, valamint az egyéni, szemlélődő, szintetikus ismeret-elsajátítás módszereit. Következésképpen egy egységnek tekintjük a kulturális- és vizuális antropológia központi ismeretanyagára vonatkozó elméleti, példatárbeli és gyakorlati tudást.<sup>40</sup>

Ugyancsak az egységben látás segítésére kívánatos a társadalomra és kultúrára vonatkozó központi tudást a kultúrára és társadalomra – kulturális és szociális antropológia –, a személyiségre és közösségre vonatkozó – pszichológiai és politikai antropológia – a megismerésre és gondolkodásra – filozófiai antropológia – valamint a társadalmi hálózatokban való alkalmazásra – alkalmazott szociális antropológia – vonatkozó ismeretekkel szervesen kiegészíteni.

Az ismeretek elsajátítása is hármasságban látszik a legmegfelelőbbnek, amennyiben egyformán fontosnak tetszik az egyéni, a személyes ismeretszerzés módjainak (ebben szükségszerűen benne foglaltatik a benső megismerés folyamatos fejlesztése), a közvetlen – tanár-diák, diák-diák és diák-tanár vonatkozásokban – és a közvetett, médiális ismeretforrások folyamatos kiaknázása.

Az oktatói munkában fontos, hogy a regionális, lokális, konkrét példaelemzésekben az általános érvényű következtetések is kitérjenek. A közös munka azon alapulhat, hogy a tanárokat és diákokat ugyanaz az őszinte és elementáris érdeklődés fűti és vonzza a kultúra megismerése felé; következésképpen hiszek a tanítók és tanítottak szerves demokráciájában és egymásrataltságában.

Megvalósítható-e mindez?

S hogyan?

Nem tudom... Kis Miklós példája jut eszembe, s a Maga mentsége. És visszavonhatatlan reménytelensége. És a többieké, itt a Házsongárdban és körül. Azért mégis Brassai Sámuel mellszobros sírjéhez sétálok. Mindig szerettem az ő példáját. Hogy mégis lehet: kíméletlen tudással; a saját szemléletet, a módszert polihisztorként sokféle próbára téve; s a

saját adottságokat felismerve, következetesen kibontakoztatva és megalkuvás nélkül egyéniséggé formálva; és az ő figyelmeztető igazát belátva: keveset, jól és lassan tanulva s tanítva.

Megvalósítható-e mindez?

Most egy másik nagy egyéniség – a Brassai tanítvány és barát – Herman Ottó sírja közelében kínálkozik talán erre lehetőség. Ő ötszáz kilométerre északra, a Miskolc melletti Felsőhárom temetőjében nyugszik. Sorsa és példája itt sugároz s itt vár megértést. Miskolcon, ebben a századfordulón még kisvárosban, amely a húszas években kénytelen Kassa szerepéből átvenni, amennyit bír. Ahová ekkor menekítik Eperjestről a jogi kart. Az ötvenes évek elején Selmezbányáról – Sopron után – a bányászkart. S ahol most, a kilencvenes években keresik a tényleges univerzitás lehetőségeinek kibontakoztatását.

### Függelék – a miskolci kísérlet

Az északkelet-magyarországi régióknak, s Miskolcnak elemi szüksége van arra, hogy felsőoktatási bázissá váljon. Ez alapvetően segítheti – nehézipari fellegvár imágója múltán – új identitásának megtalálásában, s a jövő – mindenek előtt várhatóan nem gazdasági hanem kulturális-társadalmi – gondjainak helyes kezelésében. Ebben a vonatkozásban különös jelentősége van a társadalomtudományi képzés megindításának, hiszen az mind kutató, mind pedig az oktató munkában sajátos – s eddig Miskolcra hiányzó – mikroklímát alakíthat ki.

A Miskolci Egyetemnek előnyére szolgál, hogy nincsenek hagyományai a társadalomtudományi illetve bölcsészettudományi képzésben. Így az új kar szakjainak felállításakor kizárólag a jelen s az ezredforduló kihívásaira lehet tekintettel.

Hagyományoktól nem kötött, a legmodernebb tudomány-elméleti és tudomány-szociológiai eredményekre támaszkodva, s a regionális és lokális adottságokat figyelembe véve interdiszciplináris tanszékek, illetve oktató és kutató intézetek állíthatók fel.

Rendkívüli előnye lehet az új universitasnak, hogy végre itt a természettudományok, a technika, a közgazdaságtan, a jog és a társadalomtudományok művelői egy nyelvet beszélhessenek, s így a specializáció mellett a holisztikus szemlélet erősödjék.

A kar profiljának kialakításakor alapvetően meghatározó szempont Miskolc, az északkelet-magyarországi régió geopolitikai elhelyezkedése. Csakis olyan társadalomtudományi képzés valósítható meg itt, amely szervesen illeszkedik Közép-Európa interetnikus rendszerébe, s

mindenkor figyelemmel van az itt dominánsan jelentkező nemzeti identitásbeli, etnikus sztereotípiák belső meghatározottságokra.

Mind a kutatás, mind az oktatás, mind pedig a primer intézményi kapcsolattartás terén tehát természetes mozgásterünknek kell tekinteni a közép-európai régiót: vendégtanárok, vendéghallgatók hatékony cseréje, s – a modern nyugati nyelvek mellett – a szomszédos népek nyelvének oktatása formájában.

A cél tehát nem lehet csak az, hogy a hazai társadalmi térben hatékonyan közreműködő szakembereket képezzünk, hanem az is, hogy ezek a diplomások – nemzetközi érvényű felkészültséggel – hitelesen tudjanak mozogni Közép-Európa kényes nemzeti, társadalmi és kulturális viszonyrendszerében.

A fentieket meggondolva ésszerű volna az új karon egy nemzetközi kutató és oktató intézmény létrehozása – akár a Közép-Európa Egyetem /CEU/ részeként is – amely társadalom, kultúra, kép és identitás ismeretét, elméletét, kreatív gyakorlatát és társadalmi alkalmazhatóságát segíti elő. Az intézmény célja a társadalmi kis- és nagycsoportok és népek kölcsönös- és önismeretének elmélyítése s az egymás közti kommunikáció hatékonyabbá tétele a legújabb módszerek és technikák segítségével.

Az intézmény javasolt elnevezése Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézet.

A főbb oktatásra kerülő tantárgycsoportok – a fentieket meggondolva – a következőképpen tagolódnának:

1. Kulturális és társadalmi antropológia
  - 1.1. Kulturális és társadalmi antropológia
  - 1.2. A magyar parasztság kulturális antropológiája (Magyar néprajz)
  - 1.3. Európai etnológia
  - 1.4. Empirikus jelenkutatás
  - 1.5. Szociológiai antropológia
  - 1.6. Kulturális és társadalmi antropológiai gyakorlatok
2. Vizuális antropológia
  - 2.1. A vizuális antropológia elmélete
  - 2.2. A vizuális antropológia ismerete
  - 2.3. A vizuális antropológia gyakorlata
3. Alkalmazott antropológia
  - 3.1. Politikai antropológia
  - 3.2. Közigazgatási és szociális antropológia
  - 3.3. Közgyűjteményi antropológia (Muzeológia)
  - 3.4. Médiaális antropológia

## 3.5. Alkalmazott antropológiai gyakorlatok

### 4. Pszichológiai antropológia

- 4.1. Pszichológiai alapismeretek
- 4.2. Az érzékelés és észlelés pszichológiája
- 4.3. A személyiség fejlődése és a szocializáció pszichológiája
- 4.4. Szociálpszichológia
- 4.5. Önismereti gyakorlatok
- 4.6. Pszichológiai antropológiai gyakorlatok

### 5. Filozófiai antropológia

- 5.1. Bevezetés a filozófiai antropológiába
- 5.2. A kommunikáció elmélete és antropológiája
- 5.3. Szemiotika
- 5.4. Szimbolikus antropológia
- 5.5. Általános rendszerelmélet
- 5.6. Holisztika
- 5.7. Filozófiai antropológiai konzultációk

### 6. Kiegészítő tárgyak

- 6.1. Modern európai nyelv (felvételikor igazolva)
- 6.2. Modern európai nyelv (harmadik év végéig igazolva)
- 6.3. Valamely szomszédos nép nyelve (cigány, jiddis, szlovák, cseh, lengyel, ukrán, orosz, bulgár, román, szerb, horvát, német)
- 6.4. Szabadon választható további nyelv (finn, török)
- 6.5. Történelem (egyetemes és magyar)

### Jegyzetek:

1. Jaspers, K. 1987. 39-40.
2. Horányi Ö. 1991. kéziratban
3. Apáczai Csere J. 1899.
4. Apáczai Csere J. 1899. 79-80 lapok
5. Bertrand, R. 1991. 138-144 lapok
6. Binder P. 1982.
7. Phillips, D. C. 1976.
8. Bertalanffy, L. von 1979. és Kosiol, E. – Szyperski, N. – Chmielewicz, K. 1979.
9. Plessner, H. 1967. valamint összegzően Gadamer, H-G. 1984.
10. Wick B. 1920 és 1933 (Kassáról) és Herpei J. 1988. (Kolozsvárról)
11. Rahner, K. 1960.
12. Heidegger, M. 1992. 36-38 lapok
13. Adamson-Hoebel, E. – Frost, E. 1976.
14. Juhász-Nagy P. és Vida G. 1978.
15. Alekszejev, A. N. 1977.
16. McLuhan, M. 1967.
17. Gadamer, H-G. 1972.
18. Searle, J. R. 1977.
19. Lombard, J. 1984.
20. Appadurai, A. 1986.
21. Baudrillard, J. 1968.
22. Gerbner, G. 1977. És Jung C. G. – Franz, M-L. von 1982.
23. McLuhan, M. 1962. és 1964.
24. McLuhan, M. 1964.
25. McLuhan, M. 1969.
26. Nemeth L. 1992. 87-108 és 178-179 lapok
27. Benjamin, W. 1963.
28. Isnard, G. 1989.
29. Toman, W. 1973.
30. Heller Á. 1990a.
31. Heller Á. 1990b.
32. Leach, E. 1978.

33. Bodrogi T. 1981. 13-47 lapok  
 34. Goodman, N. 1968.  
 35. Németh L. 1992. 205-213 lapok  
 36. Németh L. 1992. 158-165 lapok  
 37. Hockings, P. 1975. szokott lenni az általános hivatkozási alap, de ez a tanulmánygyűjtemény elsősorban az álló és mozgóképes dokumentálási lehetőségekről, az egyes kultúrák ilyenféle dokumentálási lehetőségeivel és módszereivel foglalkozik. Vö. Kunt E. 1989.  
 38. Kunt E. 1990.  
 39. Jaspers, K. 1987. 69-70, 72 lapok  
 40. Jaspers, K. 1987. 145. lap

## Irodalom:

- Adamson-Hoebel, E. – Frost, E.  
 1976 Cultural and Social Anthropology. New York  
 Alekszejev, A. N.  
 1977 A tömegkommunikáció szociológiája. In: Horányi Ö. (szerk.) Kommunikáció I. kötet. Budapest  
 Apáczai Csere J.  
 1899 Pedagógiai munkái. Budapest  
 Appadurai, A. (ed.)  
 1986 The Social Life of Things. Cambridge  
 Baudrillard, J.  
 1968 A tárgyak rendszere. Budapest  
 Benjamin, W.  
 1963 Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt am Main  
 Bertalanffy, L. von  
 1979 Adalék egy általános rendszertanhoz. In: Bleicher, K. (szerk.) A szervezet mint rendszer. Budapest  
 Bertrand, R.  
 1991 A filozófia alapproblémái. Budapest  
 Binder P.  
 1982 Közös multunk. Románok, magyarok, németek és délszlávok feudalizmus kori falusi és városi együttéléséről. Bukarest  
 Bodrogi T.  
 1981 Törzsi művészet. 1. kötet. Budapest  
 Gadamer, H-G.  
 1972 Theorie – Technik – Praxis, die Aufgabe einer neuen Anthropologie In: Gadamer, H-G.-Vogler, P. (Hrg.) Neue Anthropologie. Bd. 1. Stuttgart  
 1984 Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata. Budapest  
 Gerbner, G.  
 1977 A kulturális mutatók. In: Horányi Ö. (szerk.) Kommunikáció I. kötet. Budapest  
 Goodman, N.  
 1968 Languages of Arts. Indianapolis-New-York  
 Heidegger, M.  
 1992 Az idő fogalma. Budapest  
 Herpei J.  
 1988 A házsongárdi temető régi sírkövei. Budapest  
 HellerÁ.  
 1990a Az igazságosságon túl. Budapest  
 1990b Jalta után. Kelet-Európa hosszú forradalma Jalta ellen. Budapest  
 Hockings, P. (ed.)  
 1975 Principles of Visual Anthropology. The Hague  
 Horányi Ö.  
 1991 Az én egyetemem. Kéziratban  
 Isnard, G.  
 1989 Eredeti vagy hamisl. Budapest  
 Jaspers, K.  
 1987 Bevezetés a filozófiába. Budapest  
 Juhász-Nagy P. és Vida G.  
 1978 Szupraindividuális organizáció. In: Csaba Gy. (szerk.) A biológiai szabályozás. Budapest  
 Jung C. G. – Franz, M-L. von  
 1982 Der Mensch und seine Symbole. /Sonderausgabe/ Olten und Freiburg im Brigau  
 Kosiol, E. – Szyperski, N. – Chmielewicz, K.  
 1979 A rendszerkutatás helye a tudományban. In: Bleicher, K. (szerk.) A szervezet mint rendszer. Budapest  
 Kunt E.

- 1989 Vizuális kultúra és vizuális művészetek. (Vizuális antropológiai jegyzetek I.) In: A Herman Ottó Múzeum Évkönyve 27. kötet. Miskolc  
 Kunt E. (Hrg.)  
 1990 Bild Kunde – Volks Kunde. Miskolc  
 Leach, E.  
 1978 Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhaenge. Frankfurt am Main  
 Lombard, J.  
 1984 The Teaching of Anthropology – a Comparative Study. International Social Science Journal Vol. XXXVI. No. 4.  
 McLuhan, M.  
 1962 The Gutenberg Galaxy. Toronto-London  
 1964 Understanding Media. New York-Toronto-London  
 1967 The World Willage. Toronto-New York  
 1969 Counterblast. Toronto-Montreal  
 Németh L.  
 1992 Törvény és kétely. A művészettudomány önvizsgálata. Budapest  
 Phillips, D. C.  
 1976 Holistic Thought in Social Science. Stanford  
 Plessner, H.  
 1967 Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks. In: Gadamer, H-G. (Hrg.) Das Problem der Sprache. München  
 Rahner, K.  
 1960 Die Grundlagen der Glaube. Stuttgart-Köln  
 Searle, J. R.  
 1977 A beszédaktus, mint kommunikáció. In: Horányi Ö. (szerk.) Kommunikáció I. kötet. Budapest  
 Toman, W.  
 1973 Motivationsmodelle und ihre anthropologische Aussage In: Gadamer, H-G. und Vogler, P. (Hrg.) Neue Anthropologie Bd. 5. Psychologische Anthropologie 283-317  
 Wick B.  
 1920 Kassa régi temetői, templomai, kriptái és siremlékei. Kassa  
 1933 Kassa régi siremlékei. Kassa

## R. Várkonyi Ágnes: Történeti kultúra a határon?

Benyomásaimat a tanulmány első olvasata után röviden így foglalhatom össze: kultúra a határon. Több értelemben is. Határon, mert századunk végén járunk. Határon, mert napi élményeink a kultúra sorozatos értékvesztéséről tudósítanak: égő városok, lerombolt otthonok, kifosztott templomok, eltiport falvak, gátlástalan indulatok, piacradobott értékek, szétbombázott műemlékek világszerte és közvetlen szomszédságunkban, kirekesztettség, gyűlölet, embertelenség határainkon innen és határainkon túl. S mennyi kiüresedett szó, tartalmát vesztett formalitás, képernyőn terjesztett brutalitás és értéktelen dísz forog kultúra címén. Határon, mert a tanulmány tudatosan hangsúlyozza, hogy az új évszázad kultúráját esetleg a technikai lehetőségek, a nemzetközi információs rendszerek, az elektrotechnika, a számítástechnika, a globális meghatározók fogják kialakítani. A tanulmány a Házsongárdi temetőből indul el, oda is tér vissza vizsgálatait befejezve. Az elmélkedő "határélményei" átszövik az egész írást. Kezdve azon, hogy "nemzedékünk átléphetne már a Trianon-traumán", megfogalmazva a

“jövőorientáltság”-ot mint startvonalat és végezve a különböző antropológiák, a szakterületekre szétbomló antropológia határait lerombolni, ezeket az új határokat lebontani igénylő egységbenlátás-program meghirdetéséig.

Az egész írásmű értékes, gondolatébresztő olvasmány, elismerésre méltó a teljesítmény. Nem hiszem, hogy lenne felelős kutató, aki nem értene egyet végső célkitűzésével, azzal a mondanivalójával — ha jól értem —, hogy a kultúra mint univerzális diszciplína kapja meg végre valahára az őt megillető helyet az egyetemi oktatásban.

A történész mégis leginkább az “egységbenlátás” igényének programját üdvözli. Két ellentétes szempontból.

Egyrészt azért, mert úgy érzem, az egység elvesztése, a szorongás a világ széttörtsége miatt, századunk alapélménye. Ahogy többek között Ady is megfogalmazta: “Minden Egész eltörött.” (Kocsiút az éjszakában.) Valahogy, valamikor elvesztettük az egységben látás képességét, és hiába keressük a választ az ember és világa egységéből, az univerzum egységéből következő kérdésekre. Hagy idézzem egy pillanatra Babits “Esti kérdés”-ét. Az ember elhagyja szobáját, el otthonát, a hazai tájat, az országa határait. Országutakon, kocsin, hajón, vonaton, átszáguld történelmén, az antikvitástól az utcalángok kettős vonalát tükröző idegen városokig, egybefogva a tengereket és az égboltozatot, s a kérdés kérdés marad: “miért nő a fű, hogyha majd leszárad? Miért szárad le, hogy ha újra nő?”

Másrészt azért is üdvözölöm ezt a programot, mert úgy látom, itt van az írásmű Achilles sarka. Mert hiába minden kimunkált részlet és jó gyakorlati javaslat, ha nem érvényesül a történetiség követelménye, akkor az egész szép program sérülékeny lesz. Udvariasabban fogalmazva, mivel a program kevéssé veszi figyelembe a történetiség tényeit és módszerbeli kívánalmait, sikere kétséges lehet.

Az írás áttekinthető szerkezete az egyes részek találó címeivel együtt jelzi, hogy a történetiség nem kapott kiemelt hangsúlyt. (A kultúra csendes prioritása, A “világfalu” néprajza., A “hír” mint társadalmi energia, Eredeti és másolat, A teljes ember paradigmája, Globális és lokális társadalmak, Kép és identitás, A kultúra tanulása – egymás megtanulása.)

A második fejezetben elég egyértelműen kiderül, hogy a történelemtől, ha látens módon is, de inkább elhatárolódik a program. A következő olvasható: “a múlt újrakérdésének szüksége”, s ez “szükségessé tette a történelem, a

történettudomány átértékelését, megújítását”. Attól függetlenül, hogy az “átértékelés” kevéssé szerencsés fogalom, tudományosan, elméletileg több mint vitatható, tartalmilag sem világos, az olvasónak az az érzése, hogy a kulturális antropológia művelője e felfogása értelmében lemond a történettudományról igen nagy tapasztalataival együtt. Talán nem kell részletesen kifejtennem, hogy ez több szempontból is veszteséggel járhat. Vegyük például csak azt, hogy a történettudomány, mint minden tudomány, az elmúlt évszázad folyamán is állandóan megújult, mivel különben elsovadt volna, e megújulási változások során sok mindent fedezett fel, fejlesztett ki, nem egy esetben, amint majd rá fogok mutatni, olyasmit is, ami itt — helyesen — kívánalomként merül fel.

Helyes, hogy “Az antropológia keresése” mindenekelőtt meghatározza, hogy mit ért a kultúra fogalma alatt. A történész azonban itt is érzi a történetiség mellőzésének következményeit. Megjegyzem, amint gondolom, ebben a körben ismeretes is, a kultúra definíciója az antropológia különböző irányzatain belül is elég sok vitát és problémát okoz. Én itt azonban Kunt Ernő szövegével foglalkozom. A kultúra — a használat oldaláról megközelítve — “ebben az értelemben nem más, mint az élet leéléséhez adott helyen, időben és társadalmi térben érvényes használati utasítás” — “a kultúra jelrendszer” — “A teljes ember paradigmája” — “Ebben az értelemben mondható, hogy a kultúra nem más, mint a nyers, biológiai élet virtuális modellje.”

Ezek szellemes megfogalmazások, az adott gondolati összefüggésekben érthetőek. De ha jobban belegondolunk, a gondolati konstrukció hiányos, egyensúlytalan. Egyrészt a kultúra fogalma, ahogy azt a 19. század óta használjuk Ficinótól-Voltaireig vezető úton alakult ki, a reneszánsztól a felvilágosodásig. — Az újabb kultúra fogalmak (Elias, Márkus Gy.: A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma. Társadalmi Szemle 1992.) valamennyi esetben a kultúra szerves összetevőjének tekintik a megélt múltakat, a viselkedés történeti meghatározottságát, a hagyományok és szokásrendek évgyűrűit az egyén és a közösség interakcióiban. Az én kutatásaim eredményei azt bizonyítják, hogy semmit nem értünk a kultúrából, ha nem sikerül megragadnunk szerkezetét, működési mechanizmusait, szerves kölcsönhatásait az egyén és a közösség között. Izgatottan figyelek minden olyan vizsgálatra, amely a kultúra eddig számba nem vett és láthatatlan összefüggéseit világítják meg, a különböző civilizációk s a múlt és a jelen

interakcióiban. Minden ilyen vizsgálati eredmény kimondva, vagy kimondatlanul magában hordja a kultúrák történetileg is kódolt jellegét. Mivel mindaz, amit a kultúra fogalma felölel, rendszerfenntartó készségeket örökít tovább, értékrendszereket ad át, szelektál és új értékeket alakít ki, tapasztalatokat, önkorlátozó mechanizmusokat tárol, – hogy csak néhányra utaljék.

Mennyiben fedi a kultúra fogalma a tudást, műveltséget, civilizációt, a szokásrendet és divatot? A kérdésekre történeti viszonyítások nélkül válaszunk esetleges marad.

A történetiség mellőzését nem indokolja az, hogy a program elméleti tengelyét az ún. "jövőorientáció" alkotja. Mintha azt sugallaná, hogy a mi helyzetünkben már csak a következő évezred igényeire érdemes figyelni.

Csakhogy a reneszánszsal elindult folyamat, az a meggyőződés és mentalitás, hogy "a jövő megcsinálható", mára sokat veszített erejéből. Mint cselekvést meghatározó tudás és bizonyosság elhalványult, a régi jövő-képeket mintha lomtárba tette volna válsággal küzdő világunk. Korunk nagy újdonságai — információrobbanás, atom, felgyorsult technikai fejlődés — következménye, hogy a jövő nem tervezhető meg pontosan. Nem tudom milyen újdonságot hoz a holnap, s mindezekből mi következik! Eddig nem is álmodott új lehetőségek, bonyolult következményekkel, vagy soha nem sejtett, vagy pontosan fel nem mért bajok. Ki ne ismerné például az egyre fenyegetőbb környezeti problémákat, a természetpusztulás láncreakcióival együtt. Különös, hogy bizonytalan lett a jövő.

A másik kérdéskör ezzel összefügg és úgy fogalmazzák meg, hogy "jelenzsugorodás". A modern információk elévülési dinamikája igen magas. Az öt évvel ezelőtti modern bútor már nem modern, idejétmúlt, a réginek, az antik bútornak nagyobb az időtálló értéke. Érdemes felidézni Hermann Lübbe találó példáját: A Bochumi Ruhr Egyetemen — a Ruhr vidék első egyetemén — felmerült, hogy mi kerüljön az egyetem címerébe, ami kifejezi a modern univerzitas és a hely szellemét. Nagyon találó és korszerű, ha bányatorony lesz, hangzott az első javaslat. Csakhogy a gazdasági szakember azonnal figyelmeztetett, az utolsó két bányát két éven belül bezárják. Legyen atommodell grafika — javasolták többen. Ezt viszont az elméleti fizikusok vétőzták meg, mondván, ez a címer is a gyors elavulási sebesség áldozata lesz, mert a szubatomás anyag felépítéséről alkotott elképzelések a forradalmasodás állapotában

vannak. Így a címet végül a klasszikus műveltség normái szerint alakították ki, a modern egyetem címerképében Epimétheus és Prométheus elévülhetetlen jelkép. Figyelemreméltó Hans Tietze bécsi művészettörténész megállapítása az első világháborút követő évtizedből: "a fiatal művészek alkotásai hamarabb avulnak el, mint ahogy a festék megszárad rajtuk. A művészeti újítás arányszáma 120 év alatt tízszeres növekedést jelent. (1925) Minél gyorsabban fejlődik egy ország, annál nagyobb a megőrzendő tárgyak múzeumainak száma. Tehát a múlt a fejlődés dinamikájával egyenes arányban egyre fontosabb. A megőrzendő emléktárgyak mennyisége a civilizáció dinamikájával arányosan növekszik. A jelen lerövidül. Nincsenek többé az állandóság évtizedei. Mire jelenünk valamely jelenségét megfigyelhetjük alaposabban, az már múlttá változik. Egészen más új jelenségek tolnak helyébe. Tehát a jövő megtervezhetetlen, a jelen gyorsan múló pillanat lett. A kultúra szerkezetét, milyenségét, áttételes összefüggéseit a múltban vizsgálhatjuk. Csak így érthető meg a jelen számos tünete. Így érthető a kultúra időtálló értékrendszere. Hiszen a "jelenzsugorodás" tünetével szemben az ellentétes jelenség vizsgálata is figyelemreméltó. Sőt, legalább annyira fontos. Mi az oka például, hogy Mikes nyelve időtálló? Miközben vannak akár egy évtizeddel ezelőtt is keletkezett szövegeink, amelyek egyszerűen nemcsak olvashatatlanokká avultak, hanem érthetetlenek is. Vagy például Ottlik regénye fantasztikusan friss ma is, és, megítélésem szerint, az is marad. Félreértés ne essék, nem álthatom magam azzal, hogy a történettudomány örök igazságokat tár fel, sőt, meggyőződésem, hogy értéke a múlt minél lényegrehatóbb megismeréséért folyó szakadatlan próbálkozásában rejlik, végkövetkeztetései végső soron átmeneti jellegűek. De vannak időtálló meglátásai, pl. a tendenciák lényegére vonatkozóan. Például sokat foglalkoztat újabban, hogy vajon milyen csatornákon jutott el Ottlikhoz az az Európában a 17-18. század fordulóján már jól kitapintható felismerés, hogy Európára jellemző: a nagy birodalmak nem lehetnek itt tartósak. Emlékezzünk, amit a mohácsi csata évfordulójáról mond: a vesztesek ünneplik, mert a győztes nagy birodalmak már nincsenek sehol.

A történetiség szempontjait a módszer is megkívánja. Az antropológia eredendően az archaikus körülmények között élő népek megfigyeléséből következtetett a kultúrák működésére. A történettudomány mára már kialakította azokat a módszereket, amelyek

segítségével ugyancsak működésében írható le az a komplikált jelenségegyüttes, amit a múltbeli társadalom élete, szokásrendje, a gesztusok, a nyelvek, az eszmevilágok megnyilvánulásai sok mással együtt valamely kultúrát alkotják.

Néhány példa. Korunk legjellegzetesebb sajátossága az információs hálózatrendszer. Az ember nem létezhetne információk nélkül. Tehát eszmélésétől fogva információk hálózatát alakítja ki. Információi az őt körülvevő természetről, környezetéről, az évszakok változásairól, szomszédairól bonyolult rendszert alkotnak. A 16-17. század például leírható sokrétű információrendszere alapján is. A hagyomány nem más, mint információ a múltból, tapasztalatok összessége. A hagyományok egymásra épülnek, áthatják egymást, nem egyszer közvetítenek téves, vagy tévesen értelmezett információkat is. S ez nagy veszélyeket rejt magában.

A középkor kultúrája bizonyos értelemben globális kultúra, mesterek, szimbólumok, szokások, szertartások helyi tartalmakkal. Elég utalnom a latin nyelvre, vagy a templomépítési léptékek, sémák, alaprajzok példáira, esetleg az agrártársadalom viselkedési kultúrájára, vagy az univerzális szimbólumok világára. E globális kultúra számos eleme a kora újkor évszázadaiban is tovább él. A Rabelais leírásából ismert párizsi gyógynövénypiac úgy működik, mint a velencei, vagy a bécsi. Érdekes végiggondolni például azt is, hogy Shakespeare gyógynövényárusának – jobb kifejezés hiányában – “kollégái” Csehországban vagy Magyarországon is hasonló képzetekkel fejezték ki magukat saját anyanyelvükön. És mit tanúsítanak a prédikációk? Mindenki összességében ugyanolyan információt kap az élet értékeiről, az emberi élet végső dolgairól Európa különböző szegleteiben, a vallásfelekezetek tanításainak és a régiók, az országok megszabta sajátosságokkal átítatva. Például a 17. század elején Pázmány ugyanúgy Seneca-t idézi, mint a református prédikátorok.

A hír mint társadalmi energia, — jó megfogalmazás, de korábban is az volt. Tévedés, hogy “a hír a társadalmi térben mintegy új energiaforrásnak tekinthető”. A 16-17. századi hírlevelek sokasága, hírhálózata azt bizonyítja, hogy a török kori Magyarország fejlett és jólműködő információs rendszert alakított ki. A végvár rendszer leírható úgy is, mint “hír-netz rendszer”. Vannak csomópontjai, összekötő szálai, áramoltató csatornái. A hatalom gyűjti a híreket. Hírközlőket alkalmaznak. Nagy és vizsgálatra érdemes világ ez. Sajnálatos, hogy jóformán alig méltatták eddig figyelemre. A történeti

antropológus sem tekinthet el attól, hogy bizonyos falvaknak hír-közlő feladatai is voltak, s a hírek sűrűsödési területei a váмок, malmok, hidak, átkelők, vásárok, katonatáborok, búcsújárások stb. Érdemes lenne térképre vinni bizonyos korok és régiók hírközpontjait és hírtranszformátorait. Vizsgálni tudjuk a hír befogadásait. Vannak kiszivárogtatott hírek, álhírek. Comenius a “Világ labirintusá”-ban ír a hírközlőkről és a hírekkel manipulált tömegekről. Elég egy hír és felvidulnak, nevetnek, s jön a másik hír, a rossz hír és mély szomorúság lesz rajtuk úrrá, kétségbeesnek, kitör a pánik közöttük. Ha tudjuk, hogy Comenius koncepciójában a pedagógia átfogó kultúrfilozófiai tervbe illeszkedik, aligha értékelhetjük eléggé azt a követelményét, hogy az iskolában egy-egy órát szabadítsanak fel, hogy a tanulók a francia, belga, német újságokat olvassák.

A rosszul tájékozott társadalom hajlamos a hisztériára. Érdemes lenne megírni a magyar és más közép-európai népek hisztériáinak gyökereit. Mindent összevéve tehát a hírekkel jól, rosszul ellátott korunkbeli társadalom kultúráját a múltbeli modelleken lehet tanulmányozni. Vagyis a hír mint történelmi jelenség modellértékű.

Hasonló megfigyelésre jutunk a képpel kapcsolatban is, amit a tanulmány nagyon is indokoltan emel ki.

Az emberiség kultúrája alapjaiban és hosszú évszázadokig vizuális és orális kultúra. Az írásbeli kultúrában is kimutatható a másodlagos vizualitás. Érdemes például megfigyelni, hogy Descartes milyen képeket használt a gondolkodás helyes módszerének kialakításához: út, utak, labirintus, lépcsőzet stb.

A könyvnyomtatás lendületet adott a képi kultúrának. Elterjednek a sokszorosított képek, metszetek. Lassan átalakul a reneszánsz térélménye, a 17. századi ember térélményét a technikai tudás, a gyakorlati követelmények, racionális megfontolások, utazások is alakítják. A városok labirintusai és látványa mellett érdemes figyelni a kertek labirintus növényéptményeire, vagy labirintus-játékokra.

A kultúra eredendően orális, auditív és vizuális kultúra, s ez volt a jellemző történelmünk hosszú folyamán át döntő mértékben az ipari korszakig. A vizualitást a mediatív jelleg és a gazdag asszociatív kör töltötte meg sokrétű tartalommal. A képek és szimbólumok elvont fogalmak sokaságát fejezték ki, vonzataik között fontosak voltak a narrációk és a szabad asszociációkra indító variációk. Ily módon a vizualitás is magában hordta a kommunikáció változatos lehetőségeit. A TV “jóvoltából” mindez

alapvetően megváltozott. Még talán fel sem tudjuk mérni, hogy mit jelent ez a változás a kultúrában. A TV-kép — az elektromos média kép — az eddigi képi kultúra mediatív jellegével szemben agresszív. A régi asszociációs bázisok összeomlottak, az újak kialakulására pedig a gyors vágások, rendszertelen halmazok nem adnak lehetőséget, szinte ellene hatnak és gátakat emelnek. Nem én szabom meg, mit meddig nézek, hanem egy tőlem független akarat. Lehet, hogy vannak kreatív hatásai bizonyos műsoroknak, például a természet- és a jól felépített tudományos-ismeretterjesztő filmeknek. Összességében a vizsgálatok mégis azt mutatják, hogy a TV behatárolja a képi fantáziát, elsorvasztja a szabadon szárnyaló asszociációs képességeket, visszafogja a kreativitást. Főleg pedig megszünteti a kommunikációt. A néző végső fokon kiszolgáltatott. Ki van vetve saját létéből, egy eleme lett, passzív befogadó elem, még akkor is, ha a TV-társaságok ezt már régen felismerték és sok a kreatív igényű, aktív nézőközönséget is közvetítő műsor. Mégis, a készülék előtt ülőnek nincs kommunikációs lehetősége. A képernyővel nem társaloghatunk személyre szólóan, még annyira sem mint például az üzenetrögzítővel. Tökéletesen tisztában vagyok vele, hogy ez a kérdés rövid utalás keretei között mégcsak nem is exponálható, elméleti vonatkozásairól nem is beszélve. Csak annyiban érintem, hogy századvégünk vizuális kultúráját elemezve, a történeti szempontok figyelembevételével a tünetek talán igen, de a diagnózis nem alkotható meg. Például meg kell vizsgálni az évszázados szimbólumok tartalmi változásait, az egyéni és a közösségi tudások szintjén, a képi, a figurális kommunikációk működését. Úgy vélem, ehhez a művészettörténet, népi iparművészet nagyon sok információval szolgálhat.

Végül: a nemzeti kultúra. Problematikáját mégcsak nem is érinthetem Kunt Ernő tanulmányának összefüggésében. Ezzel más kiváló tanulmányok foglalkoznak. Annyit azonban feltétlenül szükségesnek látok hangsúlyozni, hogy a koraujkor nemzeti kultúrái mindenütt egyetemes elemekből építkeznek, nyelvi, etnikai, a régiók geopolitikai adottságainak sajátosságai között. Tudjuk, az európai kultúra egyik jellegzetessége a változatosság. S vajon a jövő század nem egyik legnagyobb s minden bizonnyal legizgalmasabb kihívása, hogy Európa, a másságok együttélésének földje, megtartsa önazonosságát?

A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon: az antropológiai megközelítés esélyei

Társadalomtudományi helykereső konferencia a Miskolci Egyetemen (1992. november 6-7.) a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem Kulturális Antropológiai Programja, a pécsi Janus Pannonius Tudományegyetem Kommunikációs Tanszéke és a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszéke szervezésében

A nemzetközi és – bizonyos mértékben – a hazai tapasztalatok alapján úgy tetszik, hogy egyre kifejezettebb az igény komplex képzettségű társadalomkutatók iránt. Mit értsünk „komplex képzettségű társadalomkutatón”? A meghatározás annál is inkább nehézségekbe ütközik, mivel a hagyományosan társadalomtudományokként ismert diszciplínák is önmeghatározási válságokon mennek keresztül. S ráadásul a szakmai hiányérzeteknek szerte Közép-Európában változatlanul nincs módjuk felszabadultan artikulálódni. Aránytalanul nagy, sokszor egzisztenciális veszélyt rejtő a saját út kockázata.

A régiókat jellemző, s egyersmind megterhelő társadalmi feszültségek, a nemzetek, a társadalmi rétegek/csoportok közötti demokratikus együttélés reményének hitelesítése, a harmadik évezred globális kihívásai tudománytörténetileg elfogulatlan, igényesen felkészített, módszertanilag sokoldalúan képzett, a tudományos életben felszabadultan mozgó kutatókat kíván. Olyanokat, akik tudják, hogy a társadalom és kultúra ismeretéhez mindenekelőtt közvetlen tereptapasztalatokra van szükség, s a társadalmi tér bármely része tekinthető terepnek; akik szükségét érzik, hogy a társadalmi környezet megismerésével párhuzamosan önmagukat is mindjobban megismerjék; akik annak dacára, hogy interdiszciplináris ismereteket szereznek, nem válnak egyetlen szaktudományban sem félművelt sarlatánokká, de holisztikus érzékenységük az elmélyült szakkutatásokban is megmarad, s akik nem válnak semmiféle szakmai sovinizmus rabjaivá, hanem megteremtik a szakmai kijózanodás kritikai közegét, amelyben jól érezvén magukat nem emigrálnak, hanem egymás érvényesítésén munkálkodnak, amire egy ilyen tragikusan egymásra utalt régió tudományosságában feltétlenül szükség van.

Mindezeket meggondolva, s belátva azt, hogy korunk levegőjében, társadalmi atmoszférájában és annak tudományos leképzési kísérleteiben mintha körvonalazódna egy új

társadalommegismerési, társadalomértelmezési igényesség, amely – ha szabad illet mondani tudományokról – ösztönösen bukkan fel, és nem elégszik meg azzal, hogy a hagyományos társadalomtudományok tradicionális határain a minőségi együttműködés módjait keresi, hanem átmettszi azokat, sajátos új egységet foglalva le magának. E folyamatot hivatott megismerni minél több társadalomtudomány bevonásával konferenciánk.

Hofer Tamás megállapítja, hogy a kultúra eredetileg antropológiai fogalmát egyre többet használják más társadalomtudományok is. A társadalmi-emberi dolgokról való mindennapos diskurzusokba is sűrűn bekerül a kultúra, a kulturális tőke, a kulturális határ fogalma, ha nem is absztrakt módon.

A „globális kultúra” kifejezés olyan transznacionális, transzkulturális áramlásokra utal, amelyek összességükben átfogják a glóbuszt. Ezek az áramlások hallatlanul kibővültek, felgyorsultak az elmúlt évtizedben. Hatásukra a kultúrák területhez-embercsoportokhoz kötöttsége, az egyes emberek adskriptív módon meghatározott kultúrához való tartozása jelentősen föllazult.

Áramlanak maguk az emberek: kivándorlók, menekülők, tanulók, vendégmunkások, turisták, zarándokok. Áramlanak a kulturális produktumok, reprezentációk, jelentések. A „radikális diffuzionizmus” magyarázata szerint világméretű homogenizálódás folyik, nyugati minták globális átvétele; a „peremeken” pedig a kulturális kreativitás, hibrid formák jelennek meg. Az egyes ember „kultúrájához” való viszonya is föllazult. Az emberek ténylegesen élt életük mellett többféle más életpályát is követnek képzeletükben.

A nemzetekre vonatkozó korábbi kutatások a nemzeti piac, a nemzeti polgárság, a politikai intézmények fáradságos megalkotására helyezték a hangsúlyt, a nemzeti kultúrát mintegy késői végterméknek tekintve. Ernest Gellner, Benedict Anderson, s részben Eric Hobsbawm ezt az elképzelést megfordították, álláspontjuk szerint a nemzetet mint „elképzelt közösséget” a nacionalizmus, a kultúra hozza létre. A nemzet mintegy divatját múlta, meggyökeresedett az a nézet, hogy a haladottabb országok már túl vannak a nemzet-koron, a nemzet-tudat az elmaradottság kifejezője a szegényebb országokban. A nemzetállamok rendszere világrendszer, a nemzetek jelentik azokat a tartályokat, amelyekben az emberiség reprodukciója, termelőmunkája megtörténik. Minden népmozgás ellenére a jól őrzött határok helyhez, nemzetekhez



kötik az embereket, mégpedig túlnyomó többségükben hátrányos helyzetű nemzetekhez. A kommunikáció, az áruforgalom világméretben tudatosítja a hátrányos helyzetet.

Habermas „szimbolikus cselekvésemélete”, Michel Foucault „hatalom- és tudásemélete”, Mary Douglas szimbolikus határokból fölépített „moralitásmodellje” a tágra vett kultúra szféráján belül keres átfogó magyarázatot az emberi viselkedésre. Úgy tűnik, hogy korunkban az embereknek egyenként vagy csoportokban való viselkedését, magatartását, lehetőségeit talán legjobban a kulturális rendszerek elemzésén keresztül lehet megérteni.

Boglár Lajos tanulmányában arról szól, hogy miért tartja fontosnak a tolerancia iskolájának nevezett kezdeményezést. Budaörsön 1992 szeptemberében kezdte meg működését egy gimnázium, amely a „tolerancia iskolájának” nevezte magát, s programjában kulturális érzékenységről, és arról beszélt, hogy a különböző népeknek meg kell érteniük egymást. Kicsit ironikus módon az iskolát Kolumbuszról nevezték el. Miért kezdeményezték a tolerancia iskoláját; miért tartják fontosnak, hogy a toleranciát iskolában oktassák? (A tanulmány függeléke az oktatási kísérlet terve, tanmenete) Mert az intolerancia hullámai elviselhetetlenül magas hullámokba csapnak, és elmosnak mindent, amire demokrácia építhető ezen a tájékon is. Napjaink fő kérdése, hogy meddig tűrhető el az intolerancia, és domesztikálható-e, ha politikai síkon jelenik meg? Ott, ahol diktatórikus körülmények között él egy ország, egy nemzet, ott erőteljesebbek a társadalmi konfliktusok elnyomók és elnyomottak között. A diktatúra megszüntetésével teret kapnak más jellegű, etnikai, kulturális, vallási ellentétek, az intolerancia legváltozatosabb megnyilvánulásaival. A tolerancia ott érvényesül, ahol az emberek közötti kapcsolatokat nem érdekellentétek vezérlik. Ezen a téren élen járnak azok a csoportok, amelyek függetlenek maradtak szocioökonómiai szempontból, tehát az integrálódás folyamatában csak a kezdeti lépéseket tették meg. Az etnikai identitásjegyeket hagyományosan szinte leltárszerűen szokták felsorolni: nyelv, vallás, származás, és így tovább. Sokan úgy vélik, a kultúra monolitikus tömb, s ha elhagy vagy átvesz valamit, akkor megszűnik létezni, nem tekinthető többé autentikusnak. Pedig pontosan tudható, hogy a kultúra folyamatosan változik, és tudható, hogy az etnikai identitás az élet gyakorlatilag minden szféráját magába foglalja. A kultúra adaptív értéke: a

civilizáció peremén vagy annak szorításában kialakított védelmi, s egyúttal túlélési mechanizmus. Ez a mechanizmus sajátos toleranciafelfogásból születik, amely kifelé a pajzs szerepét tölti be, befelé pedig biztosítéka annak, hogy az etnikum élete az eredeti hagyományok és kulturális minták szerint folyhasson. Ha arra koncentrálnak, hogy a jelen változásait kövessük, vizsgáljuk, ne pedig állandóan kövületeket keressünk egyfajta mentális archaeológia jegyében, ha egyáltalán elfogadjuk azt a tételt, hogy adaptív értékek igenis léteznek, akkor bizony rengeteg új értéket fedezhetünk fel. Ez pedig nem a kultúra kapitulálása, hanem a képet gazdagító alkalmazkodás.

Niedermüller Péter tanulmányában a kultúrákutató összetett problematikájából egyetlen kérdés kiragadását tűzte célul, amelynek tárgyalásán keresztül szélesebb összefüggések megvilágítására tesz kísérletet. A kérdés számára a következőképpen fogalmazódik meg: a kulturális antropológia jelenlegi tényreése valóban csupán egy újabb divat megnyilvánulása-e, vagy pedig arról van szó, hogy az antropológia a megismerés olyan újabb lehetőségeit kínálja fel, amelyeket a kultúra kutatásával foglalkozó „hagyományos” társadalomtudományi diszciplínák, mindenekeelőtt a néprajz nem tudnak/nem tudtak felkínálni.

A dolgozat első fejezetében arra törekszik, hogy megvilágítsa, melyek azok az elméleti, módszertani és morális fenntartások, amelyek a hagyományos néprajztudománnyal szemben megfogalmazhatók, s amelyek jelentős mértékben hozzájárultak a kulturális antropológia kelet-európai térhódításához. Meg kell találni és világosan rá kell mutatni, hol vannak azok a pontok a néprajz elméletében és gyakorlatában, amelyek a magukat antropológiainak nevező kutatások számára nem vállalhatók. Ezeknek a pontoknak az értelmezésén keresztül lehet u.i. nyilvánvalóvá tenni, hogy a kulturális antropológia Kelet-Európában sem a néprajztudomány egyik ága, hanem egy önálló diszciplína (amelynek persze lehetnek a néprajzi kutatással hasonló vonásai). Az antropológia néprajzkritikája nem egyes, egyedi teljesítményekre, hanem a néprajzi paradigmára irányul.

A következő fejezetben a modern társadalomtudományi kutatásoknak azokat a mozzanatait igyekszik áttekinteni, amelyek a mai antropológiai megközelítés szempontjából különös jelentőséggel bírnak; annak mintegy a kontextusát alkotják. A harmadik fejezetben az antropológiai kultúraelmélet néhány vonatkozására hívja fel a

figyelmet a szerző. Az utóbbi évtizedben az antropológia alapvetően átalakult; akárcsak a hatvanas évekbeli helyzettel összehasonlítva is meghökkentőek változások. E változások egyik meghatározó elméleti mozzanatát jelenti egy, a korábbiaktól jelentős mértékben eltérő kultúrafelfogás kidolgozása. Ezt követően a társadalomtörténeti kutatások egy – a mindennapi élet, a társadalmi folyamatok mikroszintjére irányuló – „antropologizált” irányzatára, mint a mai antropológiai kutatások egyik fontos összetevőjére utal. Végül pedig azt igyekszik megfogalmazni, milyen kihívásokkal tud szembenézni, s milyen lehetőségekkel bír(hat) az antropológia ma Európának ezen a részén.

Kunt Ernő tanulmányának elején megállapítja, hogy a kultúrákutatóra vonatkoztatva immár nem elég azt kérdeznünk Mi az ember? Milyen az ember?, hanem sokkal inkább azt kell tudakolnunk Hogyan ember az ember? S Hogyan milyen az ember? A harmadik évezred egyik jellegzetessége bizonyos az lesz, hogy az ember anyagi-tárgyi szükségletei – ha a földgolyón egyenetlen eloszlásban is – lassan kielégülnek, alkalmasint telítődnek, s mind többen és intenzívebben fordulnak a szellemi, kreatív szükségletek felmérése, kifejezése és kiélése felé.

A mind jobb létben élő mind több ember és a mindinkább elszegényedő mégtöbb ember életének megismerésére van mindenekelőtt szükség. S méginkább szükség van valós társadalomtudományi ismeretekre ahhoz, hogy e csoportok közötti globális és lokális feszültségek kezelhetővé válhassanak. Ehhez pedig sokoldalúan képzett társadalom- és kultúrákutatókra volna szükség. Olyan néprajzosokra, akik a parasztság társadalmi-kulturális vizsgálatát csak mint az egyik jellegzetes hagyományú társadalmi nagycsoportét végzik, de éppen így megvan az érdeklődésük, a nyitottságuk és az eszköztáruk társadalom bármely más kis- és nagycsoportjainak a megismerésére, s akik számára nem csak a falusi, hanem a városi; nem csak a magyar, hanem a Kárpát-medencében élő, méginkább a Balkántól a Baltikumig, sőt az eurpai kontinens, s az Európán kívüli társadalmak; nem csak a hagyományos, hanem a mai; nem csak az ünnepi, hanem a mindennapi kultúrák vizsgálata, megértése és interpretálása magától értetődő feladat.

Napjainkra kialakult egy világtársadalom, amely a nemzeti, a hagyományos kultúrák mellett, felett, alkalmasint azzal szemben egy világméretű, globális kultúrát hoz létre s rohamosan fejleszti azt. Az ezredforduló egyetemén folyó

társadalomtudományi képzésnek ahhoz kellene megadni a megfelelő felkészültséget és érzékenységet, hogy az ott végzett szakemberek e világfalu – Marshall McLuhan kifejezését idézve – társadalmát és kulturáját képesek legyenek megismerni és megérteni. Erre tesz kísérletet – egyre több társtudományba beleszövődve a kulturális- és társadalmi antropológia.

A társadalom- és kultúrákutató mai viszonyát tárgyhöz a fordító, a tolmács munkájával lehetne leginkább összehasonlítani. A saját kultúra tudatos elsajátítása mellett meg kell tanulni a másik kultúrát, s hiteles fordításait adni annak. A másik kultúra jelenségeinek értelmezése és magyarázata számos irányból megközelíthető. A kulturális antropológia a használat oldaláról közelít. A dolgok, viszonylatok, tettek és szavak értelme használatukban, aktuális társadalmi alkalmazásukban, a közösségi gyakorlatban nyilatkozik meg. Ebben az értelemben maga a kultúra tulajdonképpen nem más, mint az élet leéléséhez adott helyen, időben és társadalmi térben érvényes használati utasítás.

A kultúrára áttalánosan jellemző, hogy tartalmi jelképes formában nyilatkoznak meg. Ebben az értelemben állítható, hogy az ember nincsen a környezetével közvetlen kapcsolatban, hanem szimbolikus rendszerek közvetítésével érzékeli, illetve fejezi ki azt, illetve valósítja meg önmagát, miközben ezen jelképrendszer használatával folyamatosan visszaigazolja annak kultúraspecifikus ismeretét, s ugyanakkor folyamatosan próbára teszi, alakítja s elasztikusabbá teszi magát a jelrendszert.

A hír a társadalmi térben mintegy új energiaforrásnak tekinthető. Szükséges, hogy sokoldalúan képzett szakemberek foglalkozzanak a hírekkel: A kulturális antropológiai értelemben vett fordítással: azaz a dolgok, tények és események kultúrábavonásával, kultúraspecifikus tudatosításával és kultúrreleváns értelmezésével. Fontos kérdés a másolat és az eredetiség gondja. A világ-másolatok, másolat-világok közötti útkeresésben az antropológia nemcsak a ténynek tudatosításában lehet segítségre, nemcsak a helyes arányok helyreállítására figyelmeztethet, hanem a másolat minél tökéletesebb kialakításában is szerepet játszhat.

A vezérelv, amelyben technika- és társadalomkutató megegyezik: az egész ember paradigmája, Kép és identitás fogalma szervesen összekapcsolható az ezredforduló globális kihívásainak megválaszolásával.

A vizuális antropológiai kutatások és tanulmányok keretein belül a legtágabb értelemben felfogott

képfogalom tartalmával, a képekkel való legkülönbözőbb bánásmódokkal szükséges foglalkozni, amelyek az emberiséget kultúrájának kezdetei óta kísérik és visszatükrözik. Az egységbenlátás segítésére kívánatos a társadalomra és kultúrára vonatkozó központi tudást a kultúrára és társadalomra – kulturális és szociális antropológia –, a személyiségre és közösségre vonatkozó – pszichológiai és politikai

antropológia – a megismerésre és gondolkodásra – filozófiai antropológia – valamint a társadalmi hálózatokban való alkalmazásra – alkalmazott szociális antropológia – vonatkozó ismeretekkel szervesen kiegészíteni.

A tanulmány függeléke a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszékének oktatási programját vázolja fel.