

.....

Niedermüller Péter

**Néprajz,
kulturális antropológia,
kultúrakutatás**

Válasz a hozzászólásokra

Mielőtt megpróbálok válaszolni a hozzászólók által felvetett egyes kérdésekre, szükségesnek látszik néhány bevezető megjegyzést tenni. A hozzászólók egyetértének abban, hogy a dolgozatot bizonyos szerkezeti aránytalanság, fogalmazásbeli pontatlanságok, túlzó általánosítások, gyakori ellentmondások stb. jellemzik. Egyetlen szerzőnek sem öröm, ha ilyen (vagy ehhez hasonló) hibákat olvasnak a fejére, az pedig még kevésbé, ha el kell ismernie, a megállapítások jelentős része igaz. Magam is úgy gondolom, hogy a szövegben túl sok az olyan, részletesen nem kifejtett vagy nem bizonyított állítás, amelyek éppen a részletes kifejtés híján "kioktatásnak", "méltatlan szófordulatnak" tűnnek. Ilyen szándékról természetesen nincsen (és nem is volt) szó, legfeljebb ügyetlen fogalmazásról, elégtelen érvelésről, stb. Azt is meg kell azonban jegyezni, hogy bár elismerem ezeknek a megjegyzéseknek a jogosságát, mégis úgy gondolom, az adott helyzetben nem volt más lehetőségem, mivel egyrészt nem könyvet, hanem egy terjedelmileg erősen korlátozott tanulmányt írtam, s így nem állt mindig módomban a részletes érvelés, másrészt számos esetben hiányoznak a megfelelő előmunkálatok, azaz nem mutathattam be részletesen kimunkált megközelítéseket, csak utalhattam szempontokra, irányokra, lehetséges felfogásokra. Azt gondolom azonban, ilyen esetekben is fel lehet – sőt talán éppen a további gondolkodást elősegítendő fel is kell – hívni a figyelmet ezekre a nem teljesen kidolgozott összefüggésekre. Ennek a tanulmánynak nem volt és nem is lehetett célja a szövegben

felvetett problémák megoldása. Az írás csupán egyetlen feladatra vállalkozott, az empirikus kultúrakutatás lazán definiált területén elhelyezkedő diszciplína néhány, általam fontosnak tartott irányzatának áttekintésére. Tettem ezt abban a meggyőződésben, hogy ezek a megközelítések egymással összerendezhetők, és ily módon felvázolható a kultúrakutatásnak egy Magyarországon eddig még kevésbé elterjedt *további, lehetséges* irányzata. Mindezt azért hangsúlyozom, mert minden egyéb, ezen a célkitűzésen túlmutató, a szövegnek (vagy éppen a szerzőnek) tulajdonított szándék független az én eredeti szándékomtól. Elismerve ugyan, hogy a szövegnek megvan – az eredeti szándéktól gyakran eltérő – saját életük és olvasatuk, válaszómban mégis inkább saját szándékomhoz ragaszkodom, és az ezekkel kapcsolatos megjegyzésekre reflektálok. Azt gondolom ugyanis, hogy a tudományos vitában érdemesebb megközelítésekkel, felfogásokkal, értelmezésekkel foglalkozni, semmint olyan "tulajdonításokkal", amelyeknek egyetlen funkciója a kérdések tényszerű megvitatásának elkerülése.

A hozzászólásokban felvetett számos kérdést persze nem tudom itt és most megválaszolni. Nemcsak a hely hiánya és az eredeti írás jellege, hanem saját kompetenciám okán sem.¹ Ezért a következőkben előbb két, viszonylag pontosan körülírható problémára szeretnék reflektálni, a néprajztudománnyal, illetve a társadalomtörténeti megközelítéssel kapcsolatos felvetésekre, majd – némileg kevésbé "rendezetten" – a kulturális antropológiával és annak magyarországi helyzetével kívánok foglalkozni.

Még egyszer a néprajzról

Az írással kapcsolatos legtöbb (és legindulatosabb) kritikai megjegyzés a néprajzzal foglalkozó fejezetet érte. Ezek között vannak igen fontos szempontokat tartalmazó megnyilvánulások, amelyeket egy nyugodtabb körülmények között megfrandó néprajztörténeti, -elméleti összefoglalás aligha kerülhet meg.² Ezekben a felvetésekben ugyanis olyan szempontok bukkannak fel, amelyek alapján a néprajz ismeretelméleti státusáról, lehetőségeiről, valamint társadalmi funkcióiról, helyzetéről a vitát érdemben folytatni lehet(ne).³ Vannak olyan hozzászólások is (Takács, Voigt), amelyekre hangvételük és indulatosságuk okán nem tudok, de nem is kívánok reflektálni, mert nem a dolgozat tárgyával foglalkoznak. Azt gondolom azonban, hogy a mai magyar néprajztudomány felfogását nem ezek a megnyilvánulások, hanem sokkal inkább Bíró A. Zoltán, Fejős Zoltán és Mohay Tamás erősen kritikus, de tárgyyszerű hangvétele jellemzi. Ezek a hozzászólások számos, továbbgondolásra érdemes részproblémát vetnek fel, amelyeket valóban szükséges lenne alaposabban is megvitatni. Nem gondolom azonban, hogy ezekre az elsősorban a szűkebb szaktudományt érdeklődésére számot tartó kérdésekre ebben a válaszban reflektálnom kellene. Bízom azonban abban, hogy meg lehet találni az e kérdések megvitatására szolgáló szakmai fórumokat. Erre nem az álláspontok összeegyeztethetlenségének demonstrálása, nem egyes megközelítések megbélyegzése, nem a néprajz és antropológia mesterséges szembeállítás, hanem mindenekelőtt a hazai néprajz elméleti és tudománytörténeti hagyatékának feldolgozása miatt lenne égető szüksége – a magyar néprajztudománynak.

Mindennek okán itt csupán két, általánosabb jellegű megjegyzésre kívánok válaszolni. A hozzászólók egy része (elsősorban Bíró és Fejős, de áttételesebben Mohay is) általában kérdőjelezi meg, hogy a hazai kulturális antropológia pozícióinak megfogalmazásakor egyáltalán szükség van e bármiféle néprajz bármiféle kritikájára.⁴ Azt is többen megemlítik, hogy ez a néprajzra irányuló kritika egy általam magasabb rendűnek tartott tudomány – a kulturális antropológia – szemszögéből íródott, s ezért a néprajz szükségszerűen egy elmaradott tudományterületként kerülhetett csak bemutatásra. Tévedésnek tartom azt az álláspontot, hogy a dolgozat a "primitív" néprajzot és a "magasan fejlett" antropológiát állította volna szembe (bár el kell ismernem, ha egymástól függetlenül többen is ezt olvasták ki belőle, akkor mondandómat feltehetően félrevezetően fogalmaztam meg).⁵ Magam két, egymással szoros összefüggésben álló kiindulópontot tartottam és tartok ma is fontosnak. Tudománytörténeti tény – és frásomnak ezt a megállapítását egyik hozzászóló sem vonta kétségbe –, hogy a kulturális antropológia Kelet-Európában mindenütt a néprajztudomány intézményi keretein belül gyakran az etnológia álnév alatt bukkant fel, mert más diszciplína keretein belül erre nem adódott lehetőség.⁶ Az is nyilvánvaló, hogy a néprajz és az antropológia közötti hasonlóságok, ha akarom, "rokonság" ellenére, a kultúra kutatásának ez a két irányzata, elméleti és módszertani elveiben, tapasztalataiban, társadalmi, politikai funkcióiban számos ponton különbözik egymástól. Ha pedig ez így van, akkor magától értetődő szükségszerűség, hogy ez a különállás a másik megközelítéshez való viszonyában artikulálódjon. Ez természetesen nem egyoldalú folyamat, azaz nyilván a néprajz oldaláról is lehet – sőt kellene is! – kritikailag értékelni az antropológia pozícióit.⁷ Ugyanakkor azt is világosan kell látni, hogy az antropológiai gondolkodás megerősödése Kelet-Európában mindenütt együttjár(t) a társadalomtudományi kutatások belső – diszciplináris és intézményi – határainak átrendeződésével. Ezért mondhatta Bíró A. Zoltán nagyon találóan – de egyben önmaga egyik korábbi megállapításának ellentmondva –, hogy a néprajz antropológiai kritikája része a kelet-európai kulturális antropológia mint önálló diszciplína konsztituálódásának, a konsztitúció elméleti és intézményi vonatkozásában egyaránt. Szeretném azonban hangsúlyozni, hogy itt nem valami egyedi folyamatról, hanem a különböző tradíciók és elméleti örökségek összeütközéséről van szó, olyan konfliktusokról, amelyek minden tudományterület történetéhez és egyben fejlődéséhez hozzátartoznak. Ez alól az európai néprajz sem jelent kivételt. Sajnálom, hogy a hozzászóló néprajzkutatók egyike sem tett említést arról – sőt a szöveg idevonatkozó utalásait, úgy tűnik, nem is vették észre –, hogy ilyen megújulások nemcsak Németországban, hanem például Skandináviában is sikeresen "zajlottak le", amelynek nyomán jelentős mértékben rendeződtek át a német és a skandináv néprajz belső határai.⁸ Ezeknek az "összecsapásoknak" nem az (volt) a lényege, hogy ki kit győz le, hanem sokkal inkább az, hogy a másik megközelítés, elmélet kritikáján keresztül a saját szemlélet és megközelítés válik érzékenyebbé és kifinomultabbá.

*

A másik általánosabb jellegű, visszatérő kifogás, hogy a tübingeni iskola egykori kritikája a mai hagyományos néprajztudomány esetében érvénytelen, mert "egy diszciplína kritikai értékelése csak tudománytörténeti keretben hozhat meggyőző eredményeket" (Fejős, 1994: 136); vagy ahogyan Mohay Tamás fogalmaz: "nem hiszem, hogy a speciálisan német ideológiai terhekkel szembeni kritikai érvek minden további elemzés nélküli kiterjesztése

általános érvényűvé, hasonló intellektuális bátorságot mutatna" (Mohay, 1994:150). Ezek a megjegyzések arról tanúskodnak, mintha Fejős és Mohay nem olvasták volna elég figyelmesen sem az én szövegemet, sem a tübingeniek írásait. Én ugyanis világosan leszögeztem⁹, hogy a mai néprajztudomány legfőbb sajátossága a sokfélesége, s ezen a sokféleségen belül létezik egyfajta felfogás, amelyet én hagyományos néprajztudománynak nevezek¹⁰, s amellyel kapcsolatban a tübingeniek, valamint mások (utaltam Schindlerre, Greverusra, Löfgrenre stb.) kritikai magatartását ma is érvényesnek tartom. Amíg ugyanis a kritika tárgyát képező jelenségek, felfogások, módszertani eljárások jelen vannak, addig az arra irányuló kritika is érvényes. S hogy ezek a jelenségek léteznek, azt számomra mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy sem Fejős, sem Mohay nem azt vitatja, hogy ezek a jelenségek léteznek-e vagy sem, hanem azt vonják kétségbe, hogy ezek megítélésére az általam felvetett, másoktól átvett szempontok alkalmasak-e. S itt a félreértések másik forrása. A tübingeniek ugyanis *nem a német néprajzot*, hanem mindenekelőtt *a német néprajzon belül is* jelentkező, általam hagyományosnak nevezett felfogást, "elméleti és módszertani" megközelítést vették górcső alá. Ezt a tényt nem lenne szabad összetéveszteni azzal a másik ténnyel, hogy ezek az írások Németországban és egy politikailag és ideológiailag is jellemzhető, lefűtött világnézet keretein belül születtek.¹¹ Azok az elméleti, módszertani és ismeretelméleti problémák, amelyeket a tübingeniek felsoroltak, illetve én az írásomban felvettem – a néprajz kognitív identitása, a néprajz fogalmának tudománytalan használata, a néprajzi kánon, a kultúra fogalmának ellentmondásai, a történetietlenség, a néprajzi "gyűjtés" problémái, a történeti-összehasonlító módszer gyengeségei stb. –, messze túlmutatnak a német néprajz határain, és általában is jellemzik a hagyományos néprajzi felfogást. Éppen azért, mert itt általános – vagy ahogy Fejős elmarasztalóan fogalmaz, "tértől és időtől független" – sajátosságokról van szó, a tudománytörténeti megközelítésnek az a módja, amit Fejős és Mohay szorgalmaznak, ebben a kontextusban irreleváns. Én ugyanis nem egyes korszakokat és még kevésbé egyes munkákat, hanem egy korszakokon és egyéni életműveken keresztülívelő szempontrendszer, megközelítési módot, tudományfelfogást, paradigmát bíráltam. Bizonyára lehet olyan egyéni kutatói életműveket, kivételes tudományos teljesítményeket találni, amelyek esetében a korábbi kritikai megjegyzések, vagy azok egy része, nem helytálló; ezek azonban csupán egyedi példák maradnak. Azt a felfogást, amit én "hagyományos néprajzi paradigmának" nevezek, ezek az egyedi kivételek nem változtatják meg, hiszen korábban sem voltak képesek megváltoztatni.¹²

*

Noha a néprajz és antropológia körül lassan csordogáló hazai vitában Sárkány Mihály egy korábbi írásától (Sárkány, 1990) eltekintve Bíró, Fejős és Mohay mostani megnyilvánulása évek óta az első, amit komolyan vehetünk, mégis érvelésüknek van egy számomra elfogadhatatlan és egyben csalódást keltő mozzanata. Írásomban a hagyományos néprajz paradigmáját igyekeztem megfogalmazni és kritikai megjegyzésekkel illetni. Az én megítélésem szerint valamely tudományterület "világszemléletének" paradigmátikus kritikája – függetlenül attól, hogy a kritika színvonala milyen – nem az adott tudományterület valamely konkrét megvalósulását, nem valamely (élet)művet, nem valamely nemzeti néprajztudományt célozza¹³; ez a kritika nem a magyar néprajztudomány kritikája, vagy csak annyiban az, amennyiben a magyar néprajzot is a hagyományos szemlélet jellemzi.

A hozzászólók azonban – kimondva vagy kimondatlanul – a magyar néprajztudomány kritikájának fogják fel a szöveg első részét, s ezért úgy gondolják, a legfontosabb feladat "megvédeni" a magyar néprajzot.¹⁴ Éppen ezért a hozzászólók minden áron igazolni akarnak valamit, nevezetesen azt, hogy a kritika célját tévesztette, mert olyan "dolog", amit megcéloz, nincsen. És itt nemcsak egy tévedésről van szó – ismételten mondom, ez az írás nem a magyar néprajzzal foglalkozik –, hanem egy felfogásaink közötti alapvető különbség is megjelenik. Számomra úgy tűnik, hogy mindhárman, de elsősorban Fejős és Mohay egy helyzet magyarázatásával foglalkoznak; az én megítélésem szerint viszont ezt a helyzetet nem magyaráz(gat)ni, hanem leírni kell, még hozzá anélkül, hogy a leírásba beépítenénk azokat a szempontokat, amelyek éppen a leírni szándékozott helyzetet módosítják. Fejős és Mohay ugyanazt a stratégiát választották, amely ezt a vitát – Sárkány már említett írásának kivételével – a kezdetektől jellemezte. Nem érveket sorakoztatnak fel, nem azt bizonyítják, hogy a hagyományos néprajz nem azzal az additív kultúrafelfogással dolgozik, amelyre én utaltam; nem azt mondják, hogy a hagyományos néprajznak van egy ismeret- vagy tudományelméletileg megalapozott népfogalma; nem mondják meg, hogy szerintük melyek a hagyományos néprajz ismeretelméleti alapjai; sőt azt sem mondják meg, hogy miért nem tartják relevánsnak a hagyományos néprajzi szemléletnek a mai európai néprajzon belüli elkülönítését, miért mossák el a hagyományos néprajz határait – hogy csak néhány példát ragadjak ki. Valamilyen oknál fogva a kritikától számon kért konkrétságot, tárgyyszerűséget, érveket önmagukra, illetve az általuk "védelmezett" néprajztudományra nézve nem tartják kötelezőnek. Hozzászólásaik – minden kvalitásuk ellenére – végképp meggyőztek arról, hogy a hagyományos néprajz kritikájára így és ebben a formában nincs többé szükség, az "lerágott csont", hiszen most már hosszabb ideje egy helyben járunk, mindenki mondja a magáét, érvek egyre ritkábban hangzanak el – és ez aligha nevezhető vitának.¹⁵

A társadalomtörténeti megközelítés

A vitaindító írás szemmel láthatóan legkidolgozatlanabb és egyben legkorszerűlenebb része a mindennapi élet történetével, a kulturális antropológia és társadalomtörténet kapcsolatával foglalkozott. Az "első körben" hozzászólók nem reflektáltak az itt megfogalmazottakra, Gyáni Gábor azonban nagyon határozottan mutat rá a fogalmazás esetlegességeire – és teszi ezt teljes joggal. Írása azonban nemcsak ezért, hanem érvelésének színvonala miatt is alaposabb figyelmet érdemel. Mindenekelőtt azt kell hangsúlyozni, hogy az eredeti szövegből rendkívüli mértékben hiányzik az a tudománytörténeti áttekintés, amely az egymással kapcsolatban, rokonságban álló, de nyilvánvalóan különböző tartalmú kategóriák tekintetében eligazítana. Elsősorban arra lett volna szükség, hogy világosan megfogalmazódjanak a mentalitástörténet, a mindennapi élet története és a történeti antropológia közötti összefüggések, különbségek, hasonlóságok. Ezt a hiányt most sem tudom pótolni¹⁶, egyetlen mozzanatra mégis felhívom a figyelmet. Nevezetesen arra, ami az antropológia szempontjából a legfontosabb, hogy a társadalmi és kulturális folyamatokat nem lehet másképpen értelmezni, mint a történelmi, társadalmi struktúrák, az azok felfogása, értelmezése, valamint a cselekvések közötti kölcsönhatások hálójában. Az a felfogás,

amit én itt társadalomtörténeti megközelítésnek nevezek, nagyon határozottan azt mondja, hogy a "társadalmat" és a "kultúrát" mint a társadalomtudományi vizsgálódások tárgyait nem lehet *vagy* a struktúrák, *vagy* a cselekvések, *vagy* a tapasztalatok elemzésére leszűkíteni; a "társadalom" és a "kultúra" csak ezeknek a dimenzióknak a metszéspontjában ragadható meg. A társadalomtörténeti felfogás mögött megbúvó különböző irányzatok, a mentalitástörténet, a mindennapi élet története, illetve a történeti antropológia között számos különbséget lehet találni; az antropológia számára azonban mégis ez az itt említett közös kiindulópont a legfontosabb. És ez az a mozzanat, ami, megítélésem szerint, a társadalomtörténetet és a kulturális antropológiát egymással összekapcsolja, ami miatt nemcsak egy "antropologizált társadalomtörténetről", hanem egy társadalomtörténet által átítatott antropológia szükségességéről is beszélnünk kell.

*

Ami a részleteket illeti, Gyáнинak kétségtelenül igaza van, a szöveg azt a téves benyomást kelti, mintha az "antropologizált társadalomtörténet" csupán a mindennapi élet történetéből (*Alltagsgeschichte*) állna, mivel az eredeti tanulmány érvelése nem eléggé kidolgozott. Ugyanakkor azonban Gyáni több, ennek kapcsán megfogalmazott megjegyzésével – már amennyiben rövidségük miatt egyáltalán jól értem őket – csak fenntartásokkal, illetve pontosításokkal tudok egyetérteni. Én ugyan nem találok a szövegben azt a Gyáni által említett "sugallatot", amely szerint az *Alltagsgeschichte* "valamiféle diadalutatót járt be", de ettől függetlenül számomra nyilvánvaló, hogy ennek az irányzatnak vagy szemléletnek a felbukkanása és megszilárdulása jelentős mértékben felforgatta a történettudományt, de persze nemcsak Németországban, hanem számos más helyen is. Ez azonban másodlagos kérdés ahhoz képest, hogy az eredeti szöveg nem tette világossá: az antropológia számára elsősorban annak a társadalomtörténeti megközelítésnek a felbukkanása bírt különös jelentőséggel, amely a mindennapi élet fogalma körül kristályosodott ki, noha magát a kategóriát különböző módokon értette. Nyilvánvaló – és erre, nagyon korlátozott érveléssel ugyan, de magam is igyekeztem utalni –, hogy például Lüdtke, Kocka, Wehler, Medick, vagy éppen Davis, Sieder, Ginzburg (és még sokan mások) következetesen és teoretikus érvénnyel használják a mindennapi élet fogalmát, noha egészen különböző "dolgozat" vélnék e kifejezéssel jelölhetőnek.¹⁷ Ez azonban semmiképpen sem jelenti azt, amit Gyáni mond, illetve mondani szeretne, hogy tudniillik Kocka és Wehler az *Alltagsgeschichte*-vel szemben áll. Gyáni itt legalább annyira pontatlanul fogalmaz, mint én; sőt önmagának is ellentmond. Néhány sorral korábban ugyanis éppen ő írja, hogy pontosan a vita az, ami "konstruálja a tudományos valóságot". Kocka és Wehler ennek a vitának a részesei, de nem magát az egész megközelítést, hanem csak annak bizonyos vonatkozásait bírálják (hár megengedem, hogy Wehler erősebben és kategorikusabban teszi ezt). Amit azért kell leszögezni, mert tévedés lenne azt a benyomást kelteni, mintha – különösen Kocka, de maga Wehler is – az "antropologizált társadalomtörténet" ellenében fogalmazná meg nézeteit. Én sokkal inkább úgy gondolom, hogy mindketten ezeken a kereteken belül fogalmazzák meg saját álláspontjukat, ami azonban nem az elutasítás, mint inkább a másként értelmezés álláspontja. Amivel szembe fordulnak, az sokkal inkább az objektivistá strukturális-funkcionalizmus.¹⁸ Kocka és Wehler leginkább az ellen emelt szót, hogy az *Alltagsgeschichte* egyet jelentsen az *Erfahrungsgeschichte*-vel, azaz a tapasztalatok szűken értelmezett történetével. Ők azt hangsúlyozták, hogy a tapasztalatok a társadalmi valóság

konstituálódási folyamatának csupán az egyik dimenzióját alkotják, amely társadalmi valósághoz legalább ennyire hozzátartoznak – amint arra az előzőekben is utaltam már – a cselekvők akciói, valamint ezen akciók körülményei. Azaz azt mondják, a társadalmi tapasztalatokat nem lehet a cselekvésektől és a cselekvések körülményeitől függetlenül vizsgálni, mert a társadalomtörténeti megközelítés számára elfogadhatatlan a valóságnak a jelentésre, a mentalitásra és a tudatra való leszűkítése. De pontosan ez az a mozzanat, ami miatt – megítélésem szerint – a szociokulturális antropológiának szüksége van a társadalomtörténetre. Az a fajta társadalomtörténet, amelyik mellett érvelni igyekeztem, éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy a kulturális tapasztalatok és jelentések nemcsak bele vannak ágyazva a társadalmi, társadalomtörténeti valóságba, hanem éppen *az ebbe a valóságba való beágyazottságukon keresztül történetileg konstituálódnak és konstruálódnak*. Számomra azért fontos ennek a szempontnak a hangsúlyozása, mert meg vagyok győződve, hogy a "másik kultúrának", azaz minden kultúrának van – nemcsak fenomenológiai, hanem társadalomtörténeti értelemben is – realitása; az antropológia feladatának pedig éppen azt tartom, hogy ezt a valóságot; a partikuláris életvilágokat és azok társadalomtörténeti környezetiét megragadja és megjelenítse. Az egész dolgozat egyik, általam legfontosabbnak tartott "üzenetét" kell itt újrafogalmaznom. Azt az egész interpretatív megközelítés alapjául szolgáló tételt, amely szerint a megértés, az interpretáció nem dilttheyi értelemben vett "belcérzést", "megérzést" jelent; az interpretáció más valóságok, más jelentéshalmazok szisztematikus rekonstrukcióját jelenti.¹⁹ Az antropológiai reprezentáció lényegét ez a megragadás, megjelenítés, interpretáció alkotja – és számomra teljesen nyilvánvaló, hogy ez reprezentáció nem csupán ismeretelméleti vonatkozásokkal, hanem társadalomtörténeti tartalmakkal is bír.

Éppen ezért gondolom azt, hogy a mindennapi élet fogalmának kitüntetett jelentősége van az itt tárgyalt társadalomtörténeti megközelítésen belül. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy a másik kultúrának van társadalomtörténeti valósága; hogy ez a valóság megjeleníthető, akkor ezt a valóságot nem tudjuk máshol tetten érni, mint a mindennapi élet keretein belül, az elemzésnek azon a szintjén, amelyet a *microhistory* is képvisel.²⁰ Itt két kiegészítést kell tennem. Egyrészt, Gyáni minden bizonnyal igaza van, amikor azt mondja, "a történész eredeti teljességében aligha teheti magáévá Geertz sűrű-leírás módszerét", s Levi általa is idézett megállapításai ugyancsak elgondolkoztatóak és megfontolandóak. Ugyanakkor én inkább a kultúra Geertz-féle rekonstrukciója és a *microhistory* között hasonlóságokat, azonosságokat érzékelem. Ha jól értem Gyánt, akkor ő – Goldthorpe nyomán – a történettudomány és az antropológia között az időbeli dimenzió mentén lát döntő különbséget: "a történészek legfőleg csak rábukkannak esetlegesen fennmaradt »relikviákra«, ám a szociológusok (és tegyük hozzá, az antropológusok szintűgy) maguk állítják elő a terepmunka eredményeként, forrásaikat". Azaz a történészek a múltat, az antropológusok pedig a jelen kutatják. Az azonban, hogy az antropológusok a jelen kutatják-e – legalábbis kétséges; vagy másként fogalmazva, hogy mit jelent itt a jelen –, az további megfontolásokat érdemel. Attól tartok ugyanis, hogy amennyiben a jelen egy tisztán időbeli dimenzióként tekintjük, akkor azt antropológiai eszközökkel, módszerekkel nem lehet vizsgálni (bár szerintem más empirikus társadalomtudományi módszerekkel sem). Hiszen a jelen nem lehet másként, mint a múlt következményeként felfogni, s társadalomtudományilag is csak ebben az összefüggésben ragadható meg. Azaz a jelen megítélésem szerint semmi másra nem vonatkozik, mint a kutatás időbeli helyzetére; amikor Gyáni a terepmunka során

előállított adatokról beszél, akkor a jelenidejűség az előállítás módjára vonatkozik, de ebben az értelemben a történész is jelen időben dolgozik, hiszen ő is a jelenben "bukkan rá" forrásaira; sőt a történész is a jelenben minősít egyes forrásokat adatoknak, másokat viszont nem. Ami azt jelenti, hogy adatok sem a történész, sem az antropológus számára nem léteznek, hanem azok "megcsinálódnak"; események, történések, akciók, tárgyak (stb.) különböző időbeli síkok mentén – adatokká válnak. Ahogy Carlo Ginzburg fogalmaz: "a kutatás minden egyes szakasza konstruált és nem adott. Minden: a kutatás tárgyának kiválasztása; a kutatás kategóriáinak felállítása; a bizonyítási kritériumok; a stílus és az elbeszélés mintái, amelyek az eredményeket az olvasó számára közvetítik" (Ginzburg, 1993:190). Az igazi különbséget tehát én nem itt látom. Hanem ott, amikor Gyáni arról beszél, hogy a történelmi adatok – akármit is jelentsem most ez a kategória értelmezése, csak "az elméletekben összegzett tudás" kontextusában végezhető el. Az antropológia Geertz-féle gyakorlata ezen a ponton valóban más utat követ, mivel azt mondja, hogy az adatok megintcsak akármit is jelentsen ez a kategória – értelmezése csak az adott helyzet, cset határain, keretein, a kulturális gyakorlaton belül végezhető el. Azaz a különbség a rendelkezésre álló, az elérhető kontextuális ismeretekben gyökerezik. Másként fogalmazva: a történelmi jelentést a múltnak a jelenből történő retrospektív szemlélete hozza létre; míg a kulturális jelentés a "benszülötték" által tulajdonított jelentések nyomán jön létre, amelyek esetében nem a retrospektív szemléletű, hanem a kulturális formák történelmi szemantikájáról kell beszélnünk. Azaz igen fontosnak tartom Gyáni azon véleményét – ami ugyan ebben a formájában nem került megfogalmazásra –, hogy a történész a jelenből visszatekintve konstruálja meg a múltat; míg az antropológus a múlt(ak)ban konstruálódó jelentéseket követve igyekszik rekonstruálni a jelent, miközben arra van kényszerítve, hogy állandóan mozogjon "múlt" és "jelen" között. Ezeknek az eltéréseknek a nyomán azonban számomra nem kérdőjeleződik meg a *microhistory* és a kulturális antropológia közötti kölcsönhatás; és még kevésbé a két megközelítés közötti rokonság. A talán legfontosabb mozzanatnak azt tartom, hogy mindkét megközelítés eseteket, másként fogalmazva olyan partikuláris életvilágokat állít a tudományos érdeklődés középpontjába, ahol az előbb említett társadalomtörténelmi valóságok "léteznek". S noha számos ellenérv ismeretes²², mégis azt kell mondanom, a társadalomtörténet és a kulturális antropológia között nincs szorosabb kapcsolat, mint az a tény, hogy elméleti, metodológiai, sőt ismeretelméleti értelemben sem tudnak mást vizsgálni, csak eseteket, csak partikuláris életvilágokat, csak társadalomtörténelmi valóságokat. Ehhez azonban azt is hozzá kell tenni, hogy az interpretatív antropológia Gyáni állításával szemben nem elméletellenes, hanem csupán másként gondolkodik az elmélet mibenlétéről. Geertz ugyanis azt hangsúlyozta, hogy azért kell ragaszkodni az egyedi esetek tanulmányozásához, mert nincs más "hely" és lehetőség az általános törvényszerűségek megragadására. Az antropológia – az interpretatív felfogás szerint – nem képes általános, absztrakt törvényszerűségek megragadására és leírására, hanem csak az egyedi esetek határain belül megragadható általános törvények és folyamatok megjelenítésére.²³ És ez ugyanaz az elv, amit – minden esetleges különbség ellenére – a *microhistory* is vall. A feladat az, hogy a számunkra másként nem "elérhető", nem megismerhető életvilágok valóságát értelmezzük és rekonstruáljuk, azaz a kulturális jelentéseket és azok konstituálódásának folyamatát "szétszedjük", majd újra összerakjuk, és ezen az interpretációs folyamaton keresztül oly módon rekonstruáljuk, ahogyan az a cselekvők, a kultúra benszülöttjei számára létezik.

*

A másik, jóval rövidebb kiegészítés a mindennapi élet fogalmára, kategóriájára vonatkozik, de nem független az előbbi, metodikai megjegyzésektől. Ismételen szeretném hangsúlyozni: az itt kifejtett megközelítés számára a mindennapi élet kategóriája mindenekelőtt azért fontos, mert ennek segítségével tud rámutatni a történeti, társadalmi, kulturális folyamatok "kettős konstituálódására", az adott, illetve a létrehozott viszonyok egyidejűségére, az átfogó nagy struktúrák és a (társadalmi) szubjektumok gyakorlata közötti kölcsönös összefüggésekre, az adott életviszonyokra, illetve az azokkal kapcsolatos tapasztalatokra. Másként fogalmazva: a mindennapi élet a társadalmi-kulturális praxis, a cselekvések és a tapasztalatok, a struktúra és a gyakorlat közötti "közvetítések" színtere. Még másként fogalmazva: a mindennapi élet kategóriája azt az "analitikus helyet" jelöli, ahol a társadalmi-kulturális gyakorlat az adott feltételeken és viszonyokon keresztül strukturálódik, illetve, ahol a struktúrák a gyakorlaton keresztül generálódnak. Ennek a "helynek" az antropológiai vizsgálata pedig pontosan az empirikus megközelítést, a "kis" vagy partikuláris életvilágok előtérbe állítását, a mikroelemzéseket követeli meg.

A kulturális antropológiáról és egyébektől

A kulturális antropológiával kapcsolatban különböző "kiterjedésű" és jellegű észrevételek fogalmazódtak meg. Ezek egy része – amint arra Horányi Özséb is rámutatott – kutatási problémákat vet fel, kutatási programként tekintendő vagy tekinthető; ezekre a felvetésekre itt most nem tudok válaszolni.²⁴ Más részük viszont olyan általánosabb problémákat érint, mint a kulturális antropológia (jelenlegi?) státusa, illetve a kulturális antropológia magyarországi helyzete. Azt gondolom, hogy a kulturális antropológia mai státusával, helyzetével kapcsolatban nem kell véleményt nyilvánítanom. Nemcsak azért nincs erre szükség, mert egy ilyen jellegű áttekintés meghaladja a kompetenciámat, hanem azért sem, mert eredetileg sem ezzel a kérdéssel foglalkoztam.²⁵ Sokkal fontosabbnak tartom a saját pozíciók megfogalmazását, annak tisztázását, hogy miről van szó, amikor kulturális antropológiát emlegetünk; különösen egy olyan tudományos környezetben, ahol az antropológiával való foglalkozásnak alig vannak tudománytörténeti előzményei és hagyományai. Magam ebben az összefüggésben azt tartottam szükségesnek leszögezni, hogy az antropológia számomra 1. a szociokulturális szerveződés szimbolikus struktúráinak kibontását; 2. a jelenben megfigyelhető jelenségeknek a történetileg konstituálódó jelentéscsok hálójában való értelmezését; 3. a morális következményekkel is járó ismeretelméleti következetességet és szigorúságot; 4. a szociokulturális valóság "saját társadalom" fogalmával illetett dimenziójának az előtérbe állítását; és 5. a társadalomkritikai attitűdöt jelenti.²⁶ Azt remélem, hogy ezen tételek közül az 1. és a 2. kijelöli ennek a felfogásnak az elméleti és módszertani kontextusát, és egyben utal az elméleti tájékozódás legfontosabb viszonyítási pontjaira. A 4. és az 5. azokat a tágabb területeket jelöli meg, ahol a magyarországi (és/vagy kelet-európai) antropológia megfogalmazhatja a maga disztinktív sajátosságait.²⁷ A 3. pedig azt a "hidat" alkotja, amely a magyarországi (és kelet-európai antropológiát) – az elméleti kontextuson keresztül – összeköti a nemzetközi tudományossággal. Számomra

úgy tűnik, hogy a hozzászólók nem kérdőjelezték meg érdemben az 1. és 2. tételt; viszont sokkal több félreértés és kifogás látszott megfogalmazódni a többi megállapítás kapcsán. Befejezésül ezen fenntartások némelyikére igyekszem válaszolni.

*

Az általam harmadikként megfogalmazott tétellel kapcsolatban felvetődő szempontok és fenntartások – elsősorban Oswald Werner részéről – egyrészt a kultúra szimbolikus felfogásával, illetve általában az értelmezéssel mint megismerési eljárással, másrészt pedig a "posztmodern" jelzővel kapcsolatosak, de lényegüket tekintve az interpretatív antropológiát és megközelítést célozzák.²⁸ Amennyire nyomon tudom követni Werner okfejtését, ő elsősorban azért szkeptikus a kultúra szimbolikus felfogását illetően, mert az a gyakorlatot, a praxist állítja az elemzés középpontjába, és ily módon kiszorítja azt, amit Werner a legfontosabbnak tart, a nyelvet.²⁹ Ez a feltételezés azonban bizonyos pontosítást igényel. Az interpretatív megközelítés a praxis kategóriáját nem abban az értelemben, illetve nem azon a szinten használja, amint azt Werner hozzászólásának 2.1. pontjában véli. A praxis kategóriája az elmélet "része", a társadalmi, kulturális világok teoretikus megközelítésének egyik fogalmi eszköze, amely az etnográfiai gyakorlattal, a terepmunkával nem vehető közvetlen módon össze. Már az eredeti szövegben is igyekeztem utalni arra, hogy a praxis fogalma nem az emberek közötti közvetlen találkozások összességét, halmazát jelöli, hanem arra a módra utal, ahogyan az antropológia tárgyát jelentő partikuláris életvilágok, kulturális jelentések, szociokulturális valóságok szerveződnek.³⁰ Az interpretatív megközelítés azt hangsúlyozza, hogy nincsenek "készen lévő", adott világok, hanem csak valóságelállítási folyamatok vannak (amelyek persze a *microhistory* kapcsán már említett történeti, társadalmi, politikai stb. viszonyokon belül valósulnak meg).³¹ Éppen ezért a nyelv kognitív vagy episztemológiai funkciójának a praxissal szemben történő elhanyagolása, vagy éppen figyelmen kívül hagyása, irreleváns kérdés; erről egyszerűen nincs szó. Azt a kérdést azonban fel lehet és fel is kell tenni, hogy mi a nyelv szerepe az interpretatív megközelítésen belül. Erre megintcsak történet utalás az írásban, ahol azt hangsúlyoztam, a nyelv az "én" és a "másik" közötti határon elhelyezkedő entitás, azaz nem egyszerűen meglévő dolgok leírására – persze arra is szolgálhat –, hanem a másik kultúra dolgainak, objektumainak a megjelenítésére szolgál; a másik kultúrát teszi "elérhetővé". Az interpretatív megközelítés ugyanazt vallja, amit Werner is mond, a nyelv nélkül nem lehet egyetlen más kultúrát, társadalmat sem megragadni. Hogy ez mennyire így van, arra a legjobb példát éppen Werner szolgáltatja "A kérdések megtárgyalása" cím (3.4. pont) alatt. Az interpretatív antropológia ugyanazt mondja, mint Werner, amikor azt hangsúlyozza, nincsenek "univerzális kérdések", a kérdéseknek, az egymással való beszédnek csak akkor van értelme, jelentése, ha a kérdéseket, az egymással való beszédet "megtárgyaljuk", ha olyan diszkurzív helyzeteket hozunk létre, ahol a kérdések, a beszéd, a nyelv értelemmel ruházódik fel. Pontosítva az előbb mondottakat, a nyelv csak annyiban szolgál dolgok leírására, amennyiben a leíráson keresztül a dolgokat "értelmessé" teszi. Mindezt azért hangsúlyozom ennyire nyomatékosan, mert ezen a példán keresztül szeretném világossá tenni, hogy az interpretatív antropológia ugyan számos vonatkozásában valóban "az úgynevezett posztmodern etnográfia tartományává vált" (Werner, 1994:180), de *nem egyenlő* azzal a posztmodern felfogással, amelyre Werner céloz! Legalább ilyen mértékben fennáll a kognitív megközelítéssel való szorosabb érintkezés *lehetősége* (ami termé-

szetesen nem azt jelenti, hogy figyelmen kívül hagynám a kognitív és az interpretatív megközelítések közötti lényegi különbségeket). Mélységesen egyetértek Werner megállapításával (és erre már a korábbiakban is utaltam): "Az a vélekedés, hogy minden kultúra csak az etnográfusok találmánya, hátrányosan érinti azokat a népeket, melyeket mi, antropológusok vizsgálunk, és veszélyezteteti ezek kulturális »realitását«" (Werner, 1994: 176). És azt is rendkívül fontosnak tartom, hogy az "önvizsgálat" – ahogyan Werner fogalmaz – ne váljék az antropológia egyedüli tárgyává, hogy az antropológiai vizsgálatok más kultúrákkal, életvilágokkal, valóságokkal (is) foglalkozzanak. Pontosan ezen okok miatt tartottam szükségesnek felhívni a figyelmet a társadalomtörténeti szempontokra, illetve az antropológiai vizsgálódások társadalomtörténeti meghatározottságára. Ugyanakkor azonban azt is gondolom, hogy a posztmodern antropológia nem, vagy csak nagyon elégtelenül, jellemezhető az előbbi állítással ("minden kultúra csak az etnográfusok találmánya"), s éppen ezért ide vonatkozóan érdemes még néhány rövid kiegészítést tenni.

*

Az az antropológiai gondolkodás, amelyet posztmodernnek szoktak nevezni, két olyan fontos mozzanattal járult hozzá az antropológiai elméletek történetéhez, amelyeket az interpretatív megközelítés is felvetett már, a posztmodern antropológia azonban bizonyos mértékig továbbgondolta azokat. Ezen mozzanatok egyike ismeretelméleti jellegű és a reprezentáció, illetve a textualitás kérdésköréhez kapcsolódik. Igaztalan és téves lenne azt állítani, hogy az írással és a textualitással összefüggésben megfogalmazott "posztmodern" tételek ne tartalmazzanak egy sort fontos megfigyelést, elméleti megállapítást. És ez még akkor is igaz, ha belátjuk, ezek a problémák csupán csak egy dimenzióját alkotják az antropológia elméleti horizontjának.³² Még lényegesebbnek tartom mindazt, ami a reprezentáció fogalmának bevezetése és megalapozása körül történt (Rabinow, 1986). Elsősorban azért, mert világossá vált, hogy az antropológiai tudás – az antropológia által más kultúrákról, valóságokról előállított tudás – mennyire bonyolult szerkezetű és mennyire bonyolult eljárásokon keresztül jön létre. Másodsorban pedig azért, mert nyilvánvalóvá tette, az antropológia nemcsak leír, magyaráz vagy értelmez kultúrákat, hanem "létre is hozza őket" a szónak abban az értelmében, hogy "láthatóvá teszi", megjeleníti, reprezentálja őket. Ennek köszönhetően ma valószínűleg kevés azoknak az antropológusoknak a száma, akik még mindig azt gondolják, hogy az antropológiai monográfiák, leírások valóban és ténylegesen egy-egy kultúrát "tartalmazznak"; és egyre több azoknak az antropológusoknak a száma, akik azt vallják, ezek a leírások *reprezentálnak* egy-egy kultúrát; azaz ebből következően belátják, a kultúra valóságára vonatkozó kérdések a maguk hagyományos formájában azért értelmetlenek, mert az antropológiai tudás nem egyenlő magával a vizsgált kultúrával, hanem annak "csupán" a reprezentációja. Itt a mai antropológiai elméletek egyik központi problémájáról van szó. A posztmodern álláspont – vagy inkább annak szélsőséges változata – azt hangsúlyozza, hogy az antropológia kutatásai során az általa vizsgált kultúrákat is "megesimálja", létrehozza (gondoljunk csak Cliffordnak az antropológiai fikcióval kapcsolatos elképzeléseire!), azaz a kutatás magukat a vizsgálati tárgyakat is megteremti. Jelen esetben azonban nem erről van szó, hanem a vizsgálati tárgyak, a kultúrák *reprezentációjának létrehozásáról*, és ez egy jelentős mértékben eltérő álláspont, mivel a kultúra valóságát, létét nem kérdőjelezi meg, hanem éppen annak elismerésén alapszik. Másként úgy is fogalmazhatnánk, hogy a reprezentáció kate-

góriájának csak és kizárólag azért van episztemológiai jelentősége, mert megnyitja az utat más szociokulturális valóságok felé. A posztmodern megközelítés viszont nem osztja ezt a véleményt, és az ismeretelméleti problémákat "önmagukban" is "teljes" problémáknak tartja. A valóság és annak reprezentációja közötti episztemológiai különbség belátását fontos fejleménynek tartom az antropológiai elméletek történetében, ennek a ténynek minden következményével együtt.³³

*

A másik fontos mozzanat, amelyet a posztmodern antropológiai gondolkodás nem is annyira magával hozott, mint inkább megszilárdított és kiteljesített, az a kis életvilágok, a partikuláris valóságok iránti érdeklődés, a nagy struktúráktól való végleges elfordulás.³⁴ És itt nemcsak annak belátásáról van szó, hogy az antropológiai terepmunka, az etnográfiai attitűd nem is tesz másfajta megközelítést lehetővé, hanem ennél némileg többről. Arról a nagy struktúrákkal, általános összefüggésekkel kapcsolatos mély szkepszisről, amely a posztmodern társadalomtudományokat általában is jellemzi.³⁵ A kis életvilágoknak a középpontba állítása azonban megintcsak legalább két alternatívát kínál fel az antropológiai gondolkodás számára. Az egyik az, amelyik az antropológiai szövegek, a szövegszerveződési szabályok és ezek episztemológiai szerveződésének szintjén tekinti és kezeli a partikuláris valóságokat (például James Clifford vagy Stephen Tyler munkássága). A másik viszont az, amelyik ezeknek az életvilágoknak a történeti, társadalmi, gazdasági és politikai viszonyokba való beágyazottságát tekinti meghatározónak, és a partikuláris valóságokat ezek összefüggésében értelmezi. Én amellett érveltem, hogy az antropológiának elengedhetetlen szüksége van egy kérielhetetlen episztemológiai és elméleti szigorúságra, egy olyan elméleti keretre, amely a kulturális jelentés, a tudás és a gyakorlat kategóriáit, az interpretációt, a rekonstrukciót, a más kultúrák partikuláris valóságát, valamint annak reprezentációját állítja a középpontba, de nem önmaga, hanem a világ megragadásának és megragadhatóságának az okán: és ez az az ok, amely miatt a korábbiakban ennek az ismeretelméleti következetességnek a morális vonatkozásaira utaltam.³⁶

*

A 4. tétellel kapcsolatban elsősorban a saját társadalom kategóriáját kell megvilágítani, mivel az eredeti szöveg ezt elmulasztotta megtenni, és ez ugyancsak félreértéseket okozott. Fejősnek magától értetődően igaza van, az interpretatív megközelítésnek nincs köze ahhoz, hogy az antropológus éppen hol dolgozik (s éppen csak zárójelben jegyzem meg, nem is állította senki ennek az ellenkezőjét). A "saját társadalom" kifejezés az én számomra a kutatásnak két egymással szoros összefüggésben álló dimenzióját jelent(het)i. Jelent(het)i azt, amire Fejős is utalt, amikor a "kulturális, társadalmi különbségek fokozatairól" beszélt (Fejős, 1994:139). Azt gondolom, hogy a hazai (vagy éppen kelet-európai) antropológiának alapvetően fontos – azt is mondhatom, elsődleges – feladata a minket körülvevő valóság szerveződési módjának, mechanizmusának, szimbolikus struktúráinak a feltárása.³⁷ Úgy gondolom, hogy ez a szerveződési mód, strukturális rendszer az antropológia számára a legközvetlenebb módon a "kulturális, társadalmi különbségek fokozatain", illetve ezen különbségek konstituálódási és konstruálási módjain, azok elemzésén keresztül ragadható meg. A cél természetesen megintcsak nem a multikulturalitás, a kulturális sokféleség meglétének leírása, pusztá dokumentálása, még kevésbé a kulturális különbsé-

geknek kizárólag az etnicitás keretein belül való értelmezése, hanem sokkal inkább annak a kérdésnek a megvilágítása, hogyan lehet a kulturális különbségek terminusaiban a "saját társadalom" (a komplex társadalmak) konstituálódásának és működésének formáit és módjait megragadni, értelmezni, megérteni; mit jelentenek a kulturális különbségek abban az adott társadalomtörténeti kontextusban, amelyben élünk; milyen kulturális formák léteznek a társadalmi különbségek megjelenítésére; a saját társadalom "benszülöttei" miképpen fogják fel ezeket a különbségeket, s általában miképpen működik, milyen a kulturális percepció rendszere, folyamata (stb.). A kérdéseket hosszan lehetne sorolni, ami számomra annak bizonyossága, hogy a "szimbolikus kizárás" kategóriája nem valamely konkrét kutatási feladat kijelölésének – nem is annak szántam –, hanem egy olyan pontnak tekintendő, ahonnan kiindulva "beszélni" lehet arról a szociokulturális valóságról, arról a világról, amelynek a kutató maga is részese. És számomra itt jelenik meg a "saját társadalom" felfogásának másik lényeges dimenziója, amely ennek a viszonynak az ismeretelméleti vonatkozásait tartalmazza. Közismert, hogy az antropológiai kutatások számára milyen módszertani, ismeretelméleti nehézségeket jelentett az idegen kultúrákkal való szembesülés, az idegen kultúrákon belül végzett terepmunka. Az is közismert, hogy az etnológiai kontextusban dolgozó antropológia az elméleti irányzatoktól lényegében függetlenül a terepmunka sikerességét annak fényében értelmezte, hogy a kutató miképpen, milyen mértékben *vált* részévé az általa kutatott világnak (vagy mennyire volt erre képes). Ez a probléma a saját társadalom kontextusában jelentős mértékben másképpen artikulálódik. Egyrészt azért, mert a kutató *része* az általa kutatott világnak, nem kell annak részévé válnia. Másrészt azonban azért, mert nem szükségszerűen közvetlen módon részese annak a világnak, amelynek leírására vállalkozott. Azaz az idegenség, a másság eltérő jelentéssel bír a saját társadalom kontextusában, mint az etnológiai környezetekben. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a saját társadalmon belüli idegenség és másság az egyébként ismert világon belül mint annak a világnak a része jelenik meg és kerül megjelenítésre; másként fogalmazva: valamely partikuláris életvilág idegensége vagy mássága egy közös, a kutató és a kutatottak számára *egyaránt* ismert valóság kontextusába van beágyazva. És ezt én egy alapvető fontosságú különbségnek, illetve megkülönböztető jegynek tartom.

*

Befejezésül – de semmiképpen sem összegzésként – arra utalnék, amit többen, többféle összefüggésben megemlítettek, hogy tudniillik Magyarországon nincs diszciplináris értelemben vett kulturális antropológia, hanem egy sokféle nyúlvánnyal bíró alaktalan és bizonytalan kiterjedésű terület létezik csak, amelyet egyesek kulturális antropológiának neveznek. Ez a megállapítás igaz, és pontosan ezért van szükség arra, hogy ezt a helyzetet – a szó mindenféle értelmében – tisztázzuk. Hogy legyenek elméleti, módszertani, tematikus, sőt morális megfontolásaink, amelyek mentén vagy amelyek metszéspontjában fel lehet építeni, meg lehet szervezni egy tudományterületet. Fejőnek igaza van, az "antropológiai kutatásokból kiemelt bármely irányzat mellett felsorakoztatható elméleti érvek alig vagy egyáltalán nem állnak összefüggésben az antropológia hazai bevezethetőségével, netán intézményesíthetőségével" (Fejős, 1994:140). De hogy éppen az intézményesülés érdekében szükség van annak világos kifejtésére, hogy hol vannak az antropológia azon határai, amelyen belül aztán valóban a legkülönbözőbb paradigmák férhetnek meg vagy éppen csatázhatnak egymással, ebben a tekintetben semmiféle kétségem sincs.

Jegyzetek

1. Ha például a László János, Pléh Csaba, Horányi Özséb vagy Vörös Miklós írásaiban – hogy csupán néhány kiragadott, de egymással összefüggésben álló példát említek – felvetett *problémákra* reflektálni szeretnék, akkor egy újabb tanulmányt kellene írnom.

2. Gondolok itt például Kuczsi Tibor azon felvetésére, amely a hagyományos néprajzot egy értelmiségi csoport beszédmódjaként javasolja értelmezni; Horányi Özsébnek a megmentéssel, illetve a néprajz kritikájával kapcsolatos megjegyzéseire; Gyáni Gábornak a néprajz nemzeti tudományként való felfogásának kapcsán megfogalmazott észrevételeire.

3. Annál is inkább, mert az említetteknek is számos fenntartása van érveléssel szemben. Kuczsi Tibor közel egy oldalon keresztül sorolja az áttekintés általa hiányolt szempontjait; Horányi Özséb a néprajz egyik lehetséges felfogásának tekinti csupán a szövegben foglaltakat, amikor "Nieder Müller néprajzképéről" beszél; Gyáni pedig az írás elfogultságait emlegeti fel.

4. Itt utalok Gyáni Gábor és Horányi Özséb ide vonatkozó megjegyzéseire, amelyek szükségtelenné teszik a részletesebb választ. Nem tudom véletlennek tekinteni, hogy a vitának a *zak a nem néprajzkutató résztvevői*, akik a néprajz kritikájának kérdésére egyáltalán reflektáltak – esetenkénti súlyos fenntartásaik ellenére –, észlelték a problémát, s annak az érvelésben betöltött szerepét. Ezzel szemben az etnográfus hozzászólók elsősorban magát a kérdésvetést kérdőjelezik meg vagy éppen utasítják el; konkrét válaszaik, felvetéseik is ennek – az alapkérdést elutasító – felfogásnak a "következményei".

5. Ugyanakkor nem értem, hogy ez a szempont egyáltalán miképpen jelenhetett meg a vitában. Nemcsak azért nem értem, mert ilyen tartalmú kitétel a szövegben nem hangzik el, hanem azért sem, mert az én kritikai megjegyzéseim nem a kulturális antropológiában vagy annak tudománytörténetében gyökereznek. Hanem sokkal inkább a hozzászólók által oly sokat korholt tübingeni iskola felfogásában, amelyről éppen az etnográfus hozzászólók bizonyíték pontosan tudják, hogy a kulturális antropológiától mennyire eltérő elméleti és módszertani "világnézettel" rendelkezett.

6. Ezért nem nagyon értem Bíró A. Zoltán megjegyzését, hogy a néprajzkritika, illetve annak a kelet-európai kulturális antropológia mostani megszilárdulásában játszott szerepének a hangsúlyozása kizár ebből a diszciplínából másokat, "akik ma névlegesen szociológusok, tömegkommunikációs szakértők, nyelvészek, történészek, stb." (Bíró, 1994:133). Érvelésemnek ugyanis pontosan az volt a lényege, hogy a kulturális antropológia – Magyarországon és Kelet-Európában egyaránt – a néprajztudományon belül alakult ki, teremtette meg (és teremti még ma is) elméleti háttérét és intézményi kereteit. Erre utal az a szokásos – és a legkülönbözőbb összefüggésekben felhasználható – érv is, amely szerint Magyarországon nincsenek is antropológusok és ezzel együtt nincs antropológia sem, mert mindenkinek néprajzos diplomája van. Eltekintve a megállapítás "tudományos súlyától", annak az utolsó része azért még persze igaz; itt mindenkinek etnográfus diplomája van. Ami azonban elsősorban ugyanazt igazolja – ha másféle módon is –, mint amit én is mondtam, nevezetesen, hogy a kelet-európai és hazai kulturális antropológia a néprajztudományon belül alakult ki. És ezen a tényen az sem változtat, hogy vannak egyéb diszciplínákat művelő hazai kutatók is, akik saját munkájukban antropológiai módszereket is felhasználnak, és ily módon valóban hozzájárulnak a hazai antropológiai kutatások fejlesztéséhez. Mindez azonban számomra már egy másik probléma, amely nem teszi kétségessé az eredeti megállapítást.

7. A hagyományos néprajznak azonban nincs elméletileg értelmezhető felfogása a kulturális és szociálintropológiával kapcsolatban, ha csak a jól ismert Volkskunde–Völkerkunde fogalmak mintájára általánosan elterjedt néprajztudomány–etnológia szembenállást nem tekintjük annak, amely oppozíció viszont éppen az elméleti és metodikai viszonyulásokat, kölcsönhatásokat nem értelmezi. Kár, és egyben nehéz is lenne tagadni, hogy ez a megállapítás a magyar néprajzi kutatásra is érvényes. Éppen ezért fontos lenne annak a mielőbbi megfogalmazása, hogy mi az, amit a magyar néprajz a kulturális antropológia elmélet- és tudománytörténetéből átvehetőnek tart; milyen kritikai fenntartásai vannak; egyáltalán mi a hazai néprajzi kutatásnak a modern kultúrakutatás különböző ágaihoz, irányaihoz való viszonya.

8. Vö. csupán a néhány kiragadott példát: a *Studia Fennica* című folyóirat, pontosabban évkönyv, 27. kötetében került közlésre az a hagyomány fogalmával foglalkozó vita, amelynek közel húsz résztvevője volt, s amely alkalmat adott a hagyományos skandináv néprajztudomány és néprajzi felfogás igen éles kritikájára is. Lásd még Brück (1982), valamint a már előző írásomban is említett Löfgren (1980, 1990), Lönnqvist (1990). De utalhatok

a hagyományos néprajznak a szomszédos Ausztriában jelenleg is több szinten zajló modernizálódására, amely folyamat ugyancsak nem mentes az éles itáktól. Vö. a legutóbbi ilyen kritikus tudománytörténeti összefoglalást: Jacobeit, Lixfeld és Bockhorn (szerk.), 1994.

9. Lásd a vitaindító tanulmány 91. oldalát.

10. Itt kell megjegyeznem, mennyire mehökkentőnek találom, hogy a hozzászólók egyike sem vette észre, a bírálat nem a néprajzra, hanem a néprajztudomány egy adott felfogására – az általam hagyományosnak nevezett néprajzra – irányult. Az etnográfus hozzászólók azonban "úgy tesznek", mintha a tübingeniek egykori kritikája vagy az én megjegyzéseim az egész néprajztudományra vonatkoznának. Az én érvelésemnek éppen az volt a lényege, hogy a mai európai néprajzot egy nagyon heterogén tudományterületnek tartom; elsősorban azért, mert a modern és a hagyományos felfogások egyidejűleg vannak jelen. A különbség ott rejlik, hogy Kelet-Európában s így Magyarországon is a hagyományos felfogás uralja ezt a diszciplínát. Úgy tűnik számomra, hogy a hozzászólók nemcsak félreértik, hanem félre is magyarázzák ezt az érvelést, amire azért kell nyomtatékosan felhívnom a figyelmet, mert a továbbiakban ezzel a félremagyarázott értelmezéssel, nem pedig az eredeti megállapításokkal vitatkoznak.

11. Fejősnek és Mohaynak észre kellett volna vennie, hogy a tübingeni iskola "német jellegzetességei", például a nemzetiszocializmussal szembeni kiállásuk (stb.), az én szövegemben megemlítésre sem kerülnek.

12. Még akkor sem, ha Fejős figyelmeztetését a "tömegtermelés" és a "kiemelkedő teljesítmények" közötti megkülönböztetés fontosságára el is fogadjuk. Eltekintve attól, hogy ilyen különbségeket persze lehet tenni, azt azért látni kell, ez a különbségtétel aligha segít a probléma valódi kezelésében, mivel *nincsenek világos kritériumai* a "tömegtermelésnek" és a "kiemelkedő teljesítménynek". Másként és némileg leegyszerűsítve fogalmazva: a hagyományos megközelítés azokat a munkákat tartja kiemelkedőnek, amelyek hozzájárulnak ezen irányzat reprodukálásához, a hagyományos megközelítéssel szemben állók pedig azokat a teljesítményeket fogják kiemelkedőnek tartani, amelyek a hagyományos felfogás háúerbe szorításához járulnak hozzá. Ezen az úton azonban nem hiszem, hogy messzire jutnánk.

13. Ezért nem értem azt sem, hogy Fejős miért kéri számon a nemzeti sajátosságok elhanyagolását; hiszen ennek az írásnak nem a különbségek feltárása, hanem éppen a különbségeken túlmutató azonosságok felmutatása volt a célja.

14. Ehelyett azt kellene tudatosítani, hogy ez a vita a magyar néprajzban belül (is) folyik, ami azonban nem ugyanaz, mint a magyar néprajz kritikája, amint arra egyébként Mohay Tamás is utalt. (vö. Mohay, 1994:152). Itt kell megemlítenem, hogy ennek a kérdéskörnek van egy másik, számomra súlyosabb dimenziója, amelyre Gyáni is és Pléh is felhívta a figyelmet. Ők azt hangsúlyozzák, hogy a magyarországi humán tudományoknak vannak olyan területei – a nyelvtudományról és az irodalomtudományról van szó –, ahol az interpretatív és kognitív megközelítés nemzetközileg is értékelhető eredményeket ért el. Ezeket a munkákat valóban szükséges lett volna bevonni az áttekintésbe, de nem annak okán, amit Gyáni mond a hazai tájakon való szétnézésről, hanem azért, mert ezek a munkák részei a nemzetközi tudományosságnak. E ponton is azt kell hangsúlyoznom, hogy a dolgozat nem a magyar vagy nem-magyar felfogásokkal, hanem tudományos megközelítésekkel foglalkozik, amelyek szempontjából a nemzeti hovatartozás és az ebben az értelemben felvetett nemzeti sajátosságok kérdése tökéletesen inadekvát.

15. Teljes mértékben egyetértek Horányi Özséb fogalmazásával: "ha a kulturális antropológia huzamosan saját előtörténetével (s ezen belül megkülönböztetetten a néprajzzal) foglalkozik, ahelyett, hogy bemutatná pozitív kifejtésekben, empirikus anyagon, hogy mire képes, mi a kapacitása, akkor esetleg irreverzibilisen csökkentí vagy éppen feléli esélyeit". Mindez persze nem jelenti azt, hogy minden jól van úgy, ahogy van. Meggyőződésem szerint a magyar néprajztudomány sem tudja megkerülni önmaga modernizálásának, újjászervezésének kérdését; legfeljebb halogatni tudja azt, s megpróbál úgy tenni, mintha az általam vagy mások által felvetett problémák nem léteznének. E kérdések további tárgyalásai azonban nem tartom a hazai kulturális antropológia szempontjából megvitandónak.

16. S talán szükség sincs erre, hiszen az utóbbi időben több fontos tudománytörténeti munka is megjelent, vö. Sieder 1994; Habermas és Minkmar, 1992:7–19; vagy egy-két évvel korábbról Burguiere, 1990.

17. Anélkül, hogy különösebb felsorolást tartanék, mégis meg kell említenem néhány – az eredeti tanulmányban, illetve Gyáni által nem idézett – ide vonatkozó munkát: Daniel, 1993; Davis, 1986; Sieder, 1990; Ginzburg, 1993; Eley, 1989.

18. E tételt bizonyítandó utalok az említett szerzők egy-egy klasszikus munkájára: Wehler, 1973; Kocka, 1986.

19. Lásd a vitaindító szöveg 103. oldalát.

20. Az egyik legutóbbi tudománytörténeti összefoglalás Ginzburg (1993), amelyben számos tanulságos megjegyzés található a *microhistory* fogalmával kapcsolatban.

21. Mint ahogy persze a múlt sem ragadható meg másként, mint a jelen előzményeként – amint erre Gyáni meggyőzően utalt is.

22. Ezek közül csak egyet említek, amely ugyan nem kapcsolódik szorosan az itt tárgyalt problémához, de jól mutatja a társadalomtudományi esettanulmányokkal kapcsolatban felvetődő problémákat: Vovelle, 1987.

23. Lásd a vitaindító szöveg 117. oldalán található Geertz-idézetet; vö. még Rabinow és Sullivan, 1987.

24. Gondolok itt például László Jánosnak a jelentéssel kapcsolatos fejtegetéseire (146–147); Pléh Csabának a tanulásra és a társas reprezentációkra tett megjegyzéseire (157–159), illetve Horányi Özsébnek a leírással, a magyarázattal, valamint a szimbolikussal összefüggésben megfogalmazott tétéleire.

25. Ugyanakkor ki kell térnem arra, a főleg Fejős által karakteresen – de e dolgozat egy korábbi változatának felolvasásakor, már mások által is – megfogalmazott véleményre, amely szerint ez az áttekintés nem ad hű képet a kulturális antropológia helyzetéről. Ez így is van, de nem is ez volt ennek a szövegnek a célja. Egyrészt szó nincs arról, hogy a dolgozat az antropológiát "a hermeneutikai fordulat előretörésétől számítva, illetve csak annak fényében" mutató be (Fejős, 1994:138) – ez a megállapítás egyike a számomra nehezen érthető félreértéseknek. Nemcsak azért félreértés ez, mert például a kognitív antropológiának semmi köze sincs a hermeneutikai fordulathoz, hanem azért is, mert a dolgozat más céllal íródott. Ez az írás *nem* mutatja be a kulturális antropológia jelenlegi helyzetét, mert *nem* azzal foglalkozik, nem is akarja azt bemutatni. A szöveg semmi másra nem vállalkozott, mint néhány olyan irányzat, szemlélet áttekintésére, amelyek az én megítélésem szerint egymáshoz hasonló elméleti premisszákon alapulnak, egymáshoz hasonló módon gondolkoznak, egymáshoz hasonló célokat tűznek ki. Nem lehet az eredeti szövegben olyan mondatot találni, amelyik azt mondaná: ez az antropológia. Az a tény pedig, hogy a mai kulturális antropológia egyéb irányzatai nem kerültek felsorolásra, nem jelenti feltétlenül azt, hogy ezek számomra ismeretlenek lennének (bár ez a feltételezés jelenti a kisebb bajt); és még kevésbé jelenti azt, hogy az egyéb megközelítések értéktelenebbek lennének. Nincs másról szó, mint hogy az itt bemutatott és mások megítélése szerint is (Werner, 1994:180) egymással kapcsolatban álló és még inkább egymással összerendezhető irányzatok (Pléh, 1994:159) tűnnek a számomra legmeggyőzőbbnek. Mások számára pedig nyilván más felfogások vonzóak, és remélhetőleg kísérleteket is tesznek ezek elterjesztésére, továbbfejlesztésére. Én azonban – természetes módon – a saját felfogásom mellett vagyok elkötelezve, és ennek az elterjesztésén, meghonosításán igyekszem dolgozni. Ezt a magatartást azonban én – Gyánival ellentétben – nem tekintem "nyilvánvalóan egyoldalú, s kifejezetten elfogult tállalás"-nak, hanem a legrosszabb esetben sem tartom másnak, mint egy lehetséges viselkedési mintának.

26. Ez a megfogalmazás természetesen nem azt jelenti, hogy ettől függetlenül vagy éppen ezzel szemben állva ne létezhetne az antropológiának bármely más felfogása. Nekem határozott meggyőződése, hogy számos oknál fogva Magyarországon – sőt valószínűleg Kelet-Európában sem – soha nem lesz a hagyományos angolszász értelemben vett kulturális antropológia – sem az egyetemeken, sem a kutatásban, sem máshol (sőt még azt is megkockáztatom, ma már szükség sincs erre). Éppen ezért gondolom azt, hogy ki kell alakítani azt az antropológiát, amelynek meg lehetnek a maga lehetőségei Magyarországon is. Azaz ez a szükségszerűen sarkított felsorolás csupán csak azt jelenti, hogy az én megítélésem és meggyőződése szerint ma Magyarországon – de talán tágabb értelemben Kelet-Európában is – egy olyan antropológiai megközelítésre van szükség, amely az említett alapelveken nyugszik. Mindez nem jelenti azt, hogy másféle antropológiáknak ne lenne létjogosultsága. Mint ahogy arról sincs szó, hogy ne lennének az általam kevésbé fontosnak tartott elméleti megközelítéseknek létjogosultságai. Természetesen vannak, és mindenki maga választja meg, hogy mivel foglalkozik, mit kutat, milyen módszereket alkalmaz. Én csupán a saját álláspontomat fogalmaztam meg, és örülök, hogy ez többeket vitára ingerelt. Ugyanakkor igen fontosnak tartom, hogy más vélemények is megfogalmazódjanak és nyilvánosságot kapjanak. Kritika és vita nélkül ugyanis egészen biztosan semmiféle antropológia, sőt semmiféle tudomány sem lesz.

27. A fogalmazásmód itt két szempontból sem véletlenül feltételes. Egyrészt nem gondolom, hogy feltétlenül szükséges lenne a saját megkülönböztető jegyek ennél konkrétabb formában történő programatikus megfogalmazása. Másrészt azonban azt sem gondolom, hogy ne lehetne igazolni azokat a törekvéseket, amelyek ennél pontosabban vagy közvetlenebbül kívánják megfogalmazni ezt az itt tárgyalt "különállást".

28. Horányi Özséb és László János tudományelméleti, tudományfilozófiai fejtegetései szintén ezzel a kérdéskörrel érintkeznek. Megjegyzéseik ugyanabba, az előbbieken már említett csoportba tartoznak, amely nem válaszolható meg röviden, hanem továbbgondolást és részletesebb kifejtést kíván.

29. Meg kell azonban mondanom, ennek a szövegnek az alapján számomra nem egészen egyértelmű, hogy Werner kétségei a kultúra szimbolikus entitásként való tétélezésével, vagy a szimbolikus antropológiával, vagy az interpretációval – mint megismerési eljárással kapcsolatosak-e.

30. Vö. a vitaindító szöveg 111. oldalát.

31. Aligha tekinthető véletlennek, hogy az interpretatív antropológia ezen álláspontjának kifejtésekor elsősorban a praxis Bourdieu és de Certeau által kidolgozott felfogására támaszkodik (vö. Bourdieu, 1978; de Certeau, 1984).

32. Mivel a textualitás kérdését sem a dolgozat, sem ez a hozzászólásokra adott válasz nem tárgyalja részletesebben, utalok néhány fontosabb ide vonatkozó műre: Atkinson, 1990; Watson, 1991; Rabinow, 1985; Manganaro, 1990; Hanks, 1989.

33. Ennek a kérdéskörnek további lényeges kiterjesztései, kiterjedései is vannak, amelyek az antropológiai tudás részlegességével és relatívizálásával állnak összefüggésben (vö. Clifford, 1986). Ezekre a problémákra érintőlegesen utaltam a vitaindító tanulmányban.

34. Amely elképzeléssel élesen szemben áll a globális folyamatokat vizsgáló, a globalitást előtérbe helyező antropológiai szemlélet (vö. például Appadurai, 1991; Smith, 1990; Hannerz, 1990; Featherstone, 1990).

35. Érdekes itt utalni a posztmodern történetírás körül zajló vitára, amely az antropológiai megfontolásokkal számos ponton elgondolkodtató hasonlóságot mutat, (vö. Ankersmith, 1989; Ankersmith, 1993; Rüsen, 1993; Niethammer, 1993).

36. A morális dimenzió azonban nem egyenlő a problémával, amely elsősorban Horányi Özséb és Vörös Miklós hozzászólásaiban, mint az antropológiai tudás és annak felhasználhatósága közötti feszültség, szembenállás artikulálódott. A kérdés jóval fontosabb annál, semmint hogy néhány futólagos megjegyzéssel el lehetne intézni. Horányi és Vörös gondolatai fontos kiindulópontjai lehetnek a további vitának. Én csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy az interpretatív és posztmodern antropológiai gondolkodás között ebben a tekintetben elég jelentős eltérések léteznek (vö. Alcoff, 1991; Knauff, 1994; Coombe, 1991; Pool, 1991).

37. Ezzel a megállapítással egyben arra is utalok, hogy Fejőssel ellentétben én úgy gondolom, hogy "vannak olyan módszerek, megközelítési eljárások, témaválasztások, elemzések, amelyek elsősorban az »itt és most«" kutató antropológusok számára ajánlhatók. Elsősorban azért, mert minden formálódó diszciplína számára fontos, hogy legyenek olyan – s a későbbiekben talán már nem szükséges – viszonyítási pontjai, amelyek mentén mind tudományos, mint szervezeti értelemben intézményesülni tud. Ha arra a "sokféleségre" – hogy azt ne mondjam összevisszaságra – gondolok, ami ma Magyarországon az antropológia név mögött elrejtőzve megtörténik, akkor még inkább szükségét látom ezeknek a (vagy bármilyen más) viszonyítási pontoknak; annak, hogy legyenek viszonyítási pontok.

Irodalom

- Alcoff, L. (1991): "The Problem of Speaking of Others". *Critical Inquiry*, 20. 5–32.
- Ankersmith, F. R. (1989): "Historiography and Postmodernism". *History and Theory*, 28. 137–153.
- Ankersmith, F. R. (1993): "Historismus, Postmoderne und Historiographie". In Küttler, W. (szerk.): *Geschichtsdiskurs, I. Grundlagen und Methoden der Historiographieggeschichte*. Frankfurt, 65–84.
- Appadurai, A. (1991): "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology". In Fox, R. (szerk.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, 191–210.
- Atkinson, P. (1990): *The Ethnographic Imagination. Textual Constructions of Reality*. London.
- Bíró A. Z. (1994): "Az esély esélyérő". *Replika*, 13–14. 131–134.
- Bourdieu, P. (1977): *Outline of a Theory of Praxis*. Cambridge.
- Brück, U. (1992): "The Influence of Social Anthropology on Swedish Ethnology". In Nixdorff, H. és Hauschild, Th. (szerk.): *Europäische Ethnologie. Theorie- und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht*. Berlin, 119–127.
- Burguiere, A. (1990): "Historischen Anthropologie". In Le Goff, J. (szerk.): *Die Rückeroberung des historischen Denkens*. Frankfurt, 62–101.
- Clifford, J. (1986): "Introduction: Partial Truth". In Clifford, J. és Marcus, J.-G. (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 1–26.
- Certeau, M. de (1984): *The Practice of Everyday Life*. Berkeley.
- Coombe, R. (1991): "Encountering the Postmodern: New Directions in Cultural Anthropology". *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 28. 188–205.
- Daniel, U. (1993): "»Kultur« und »Gesellschaft«. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte". *Geschichte und Gesellschaft*, 19. 69–99.
- Davis, N. Z. (1986): "Die Möglichkeiten der Vergangenheit. Geschichte und Ethnologie: Neue Blicke auf vertraute Landschaften". In Raulff, U. (szerk.): *Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven*. Berlin, 45–53.

- Eley, G. (1989): "Labor History, Social History, Alltagsgeschichte: Experience, Culture, and the Politics of the Everyday A New Direction for German Social History?" *Journal of Modern History*, 61. 297–343.
- Featherstone, M. (1990): "Global Culture: An Introduction". In Featherstone, M. (szerk.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. Theory, Culture & Society Special Issue*. London, 1–14.
- Fejős Z. (1994): "Esélyekről: elmélettel vagy anélkül". *Replika*, 13–14. 135–140.
- Ginzburg, C. (1993): "Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß". *Historische Anthropologie*, 1. 169–192.
- Habermas, R. és Minkmar, N. (szerk.) (1992): *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*. Berlin.
- Hanks, W. (1989): "Text and Textuality". *Annual Review of Anthropology*, 18. 95–127.
- Hannerz, U. (1990): "Cosmopolitans and Locals in World Culture". In Featherstone, M. (szerk.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. Theory, Culture & Society Special Issue*. London, 237–252.
- Jacobéit, W.-L. és Hanjost-Bockhorn, O. (szerk.) (1994): *Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Wien-Köln.
- Knauff, B. (1994): "Pushing Anthropology Past the Posts: Critical Notes on Cultural Anthropology and Cultural Studies as Influenced by Postmodernism and Existentialism". *Critique of Anthropology*, 14. 117–152.
- Kocka, J. (1986): *Sozialgeschichte. Begriff – Entwicklung Probleme*. Göttingen.
- Löfgren, O. (1980): "Historical Perspectives on Scandinavian Peasantries". *Annual Review of Anthropology*, 9. 187–215.
- Löfgren, O. (1990): "The Danger of Knowing What You Are Looking For. On Routinizing Research". *Ethnologia Scandinavica*, 20. 3–15.
- Lönqvist, B. (1990): "Remembering and Forgetting. Recording for the Posterity". *Ethnologia Scandinavica*, 20. 19–30.
- Manganaro, M. (1990): "Textual Play, Power, and Cultural Critique: An Orientation to Modernist Anthropology". In Manganaro, M. (szerk.): *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*. Princeton, 3–47.
- Mohay T. (1994): "A néprajz és a néprajzkritika határai". *Replika*, 13–14. 149–154.
- Niethammer, L. (1993): "Die postmoderne Herausforderung. Geschichte als Gedächtnis im Zeitalter der Wissenschaft". In Küttler, W. (szerk.): *Geschichtsdiskurs, I. Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte*. Frankfurt, 31–49.
- Pléh Cs. (1994): "A társadalmiság és a társadalomtudomány új mintázatai". *Replika*, 13–14. 155–159.
- Pool, R. (1991): "Postmodern Ethnography?" *Critique of Anthropology*, 11. 309–331.
- Rabinow, P. (1985): "Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts". *Dialectical Anthropology*, 10. 1–13.
- Rabinow, P. (1986): "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology". In Clifford, J.-G. és Marcus, E. (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 234–261.
- Rüsen, J. (1993): "»Moderne« und »Postmoderne« als Gesichtspunkte einer Geschichte der modernen Geschichtswissenschaft". In Küttler, W. (szerk.): *Geschichtsdiskurs, I. Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte*. Frankfurt, 17–30.
- Sárkány M. (1990): "Vágyak és választások". *BUKSZ*, 288–294.
- Sieder, R. (1990): "Was heißt Sozialgeschichte? Brüche und Kontinuitäten in der Aneignung des »Sozialen«". *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 1. 25–48.
- Sieder, R. (1994): "Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft?" *Geschichte und Gesellschaft*, 20. 445–468.
- Smith, A. (1990): "Towards a Global Culture?" In Featherstone, M. (szerk.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. Theory, Culture & Society Special Issue*. London, 171–192.
- Vovelle, M. (1987): "Serielle Geschichte oder »case studies«: ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma?" In Raulff, U. (szerk.): *Mentalitäten – Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*. Berlin, 114–126.
- Watson, G. (1991): "Rewriting Culture". In Fox, R. (szerk.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, 73–92.
- Wehler, H.-U. (1973): *Geschichte als Historische Sozialwissenschaft*. Frankfurt.
- Werner, O. (1994): "»Transzcendencia« és metodológia az etnográfiaiban". *Replika*, 13–14. 175–182.

