

A kultúra metaforái

Clifford Geertz amerikai kultúranropológus szerint az antropológia tudománya tulajdonképpen nem szól másról, mint a kultúra fogalmának meghatározásáról, s ennek megfelelően a tudomány történetét is az erre tett kísérletek mentén kell szemlélnünk. Mára nemcsak a társadalomtudományok egyik központi kategóriájává nőtte ki magát e fogalom, amely köré egyenesen tudományterületek szerveződnek, hanem a társadalmi közbeszéd elnyúlhatatlan elemévé vált. A tanulmány azzal szeretne foglalkozni, milyen kölcsönhatások fedezhetők föl a kultúrával kapcsolatos, egyrészt szorosabban vett tudományos, másrészt a társadalmi vagy inkább nyilvános diskurzus között, milyen jelentések és társadalmi használatok termelődnek ki és áramlanak e diskurzusformákban és közöttük. Az első rész a kultúra fogalmának az idegennel kapcsolatos európai gondolkodás megalapozásában játszott szerepével foglalkozik. Ezt követően a szerző arra keres választ, miként próbálta meg a kulturális antropológia „visszahódítani” a kultúra fogalmát a társadalmi diskurzusoktól, és hogyan igyekezett megfelelő tudományos tárgyat formálni belőle. Végül a cikk azt igyekszik körvonalazni, hogy a „tudományossá” tett kultúra miképpen függ össze a határok gondolatával, és ebből következően milyen retorikai potenciált rejt.

Clifford Geertz amerikai kultúranropológus szerint az antropológia tudománya tulajdonképpen nem szól másról, mint a kultúra fogalmának meghatározásáról, s ennek megfelelően a tudomány történetét is az erre tett kísérletek mentén kell szemlélnünk (Geertz 1994:171). Az antropológiának a kultúra fogalmával folytatott „küzdései”, azaz az antropológia története azonban korántsem esik egybe a kultúra fogalomtörténetével, hiszen itt a tudományos diskurzus határain túlnyúló, tágabb társadalomtörténeti kontextusról van szó, amelyben már azelőtt különböző jelentések termelődtek ki, mielőtt a tanulmányozására létrejött kulturális antropológia megszületett volna. A kultúra meghatározása nemcsak azért okozott komoly fejtörést a kulturális antropológiának, mert egy szétfolyó jelenséghalmazt kellett ennek kapcsán megragadnia, hanem azért is (s talán főképp azért!), mert egy jelentésekkel terhelt, ellentmondásos történettel rendelkező s ráadásul a politikusok és a hétköznapi emberek által egyaránt gyakran és a legkülönbözőbb helyzetekben használt kifejezéssel volt dolga – egy olyan fogalommal, amelyet az „érzelmek és a hagyomány nehezen definiálható léggömb [ölel körül]” (Elias 1987:43), és a társadalmi használat erőteljesen formál, miközben ideológiákkal és retorikákkal „szennyezi” azt.

Ha a hagyományokat és az ideológiákat szemügyre véve nyomon követjük a *kultúra* fogalomtörténetének egyes fejezeteit, láthatjuk, hogy abban – az uralkodó társadalmi beszédmódoknak köszönhetően – jelentések és használatok évszázadok óta szoros szövetséget alkotnak. A tudományos érdeklődés és elméletek tárgyává váló *kultúra*

sem jelent ez alól kivételt, noha létezik egy erős készlet arra, hogy az analitikus eszközzé tett *kultúrára* úgy tekintsünk, mintha az nem venne részt a jelentések és használatok társadalmi körforgásában. A kultúra fogalmát kisajátítani szándékozó tudományos közösség azonban nem választható le a társadalom azon egyéb közösségeitől, amelyek szintén kísérleteket tesznek e fogalom bekebelezésére. Politikusok – hogy csak egy szignifikáns csoportot nevezünk meg –, miközben kulturális különbségekről, hagyományokról vagy nemzeti kultúráról beszélnek, gyakorta épp a tudomány eszköztárát idézik föl, hogy meggyőzőbbé, hihetőbbé tegyék mondanivalójukat. A politikai érvelésekbe illesztett s ezzel társadalmilag nagy hatóerejű koncepciók kiindulópontjává és életben tartójává váló *kultúra* így alapvetően abban a feszültségtérben artikulálódik, amely a tudományos és a társadalmi közti határok lebontásával, illetve e határok újradefiniálásával keletkezik.

Már a kultúra fogalmának korai története mutatja e két diskurzusforma – a tudományos és a társadalmi – közti kölcsönviszonyokat. Igaz, hogy a *kultúra* mindenekelőtt a tudós nyelvhasználat terméke,¹ amelyet a tudományos diskurzusok alakítottak ki, s formálnak napjainkig (vö. Márkus 1992; Wessely 1998), de a köznapi beszédmódok közé kerülve legalább olyan komoly karriert fut be. Mára nemcsak a társadalomtudományok egyik központi kategóriájává nőtte ki magát, amely köré egyenesen tudományterületek szerveződnek – elég, ha a német *Kulturwissenschaft*ra vagy az angolszász *cultural studies*-ra gondolunk –, hanem a társadalmi közbeszéd elnyúlhatetlen elemévé vált. Napjainkban a *kultúra* lényegében ide-oda vándorol a laikusok és a szakemberek tábora között,² politikai elemzők vagy függetlenségi mozgalmak aktivistái, kisebbségek képviselői mellett az „utca embere” is gyakran ezzel a fogalommal érvel. Wallerstein szerint a kultúra egyenesen „a jelenlegi világrendszer ideológiai csatamezeje” (Wallerstein 1990, idézi Hannerz 1995:74). Kétségtelen, hogy sokan, sokszor és sokat beszélünk a kultúráról. Divatról van-e szó, vagy inkább szimptomáról? A következőkben azzal szeretnék foglalkozni, hogy milyen kölcsönhatások fedezhetők föl a kultúrával kapcsolatos, egyrészt szorosabban vett tudományos, másrészt a társadalmi vagy inkább nyilvános diskurzus között, milyen jelentések és társadalmi használatok termelődnek ki és áramlanak e diskurzusformákban és közöttük. Mondandómat három csomópont köré csoportosítom. Elsőként a kultúra fogalmának az idegennel kapcsolatos európai gondolkodás megalapozásában játszott szerepével foglalkozom. Ezt követően röviden fölvezetem, miként próbálta meg a kulturális antropológia „visszahódítani” az elkötelezetté vált kultúra fogalmát a társadalmi diskurzusoktól, és hogyan igyekezett megfelelő tudományos tárgyat formálni belőle. Végül, de nem utolsósorban azt körvonalazom, hogy a „tudományossá” tett kultúra miképpen függ össze a határok gondolatával, és ebből következően milyen retorikai potenciált rejt.

A kultúra szerepe az idegenség képzeleti földrajzában

A *kultúra* egy, az európai gondolkodási tradíció egészén, különböző történeti korszakokon és kontextusok sokaságán keresztül vándorló fogalom. E vándorlás nyomán több metaforikus tartalommal bővült. A latin *colere* tőből származó kifejezés elsődleges jelentésköre a mezőgazdasági gyakorlatokra, a föld megművelésére, kultiválására, birtok-

bavételére, természettől való elhódítására, föltörésére, beültetésére vonatkozik. A föld megműveléséből egyúttal adott természeti tér lakottá tétele, az ember letelepedése, azaz meghatározott helyek körbehatárolása, e helyek megteremtése következik. A lakóhelyek, a városok és az államok már kétszeresen a kultúra tájai, hiszen egyrészt a természeti erőkkel szembeni túlélés zálogai – az ember már nem bízta magát a természetre, hanem ellenfelének tekinti azt, amit be kell törnie –, másrészt az emberi együttélés jól szervezett keretei. A föld birtokbavétele ténylegesen, majd szimbolikus eszközökkel is megtörtént, a mezőgazdaság s annak technikái végső soron a társadalmi szerveződést, a társadalmi gyakorlatokat modellálják. Nem véletlen a *colere*, a *cultura*, a *cultus* szavak rokonsága: a föld műveléséhez és ápolásához hasonlatosan kell gondozni és fenntartani a közösségeket, s mindkettőt óvni az elvadulás ellen. Ami a földnek a szántás, az a közösségnek a rítus, az ünnep, a szertartás vagy az írás, a könyv, az emlékmű, a kánon és így tovább. Ez az a pont, ahol a kultúra fogalma tágulni kezd, hiszen a kultiválás éppúgy vonatkozik a belakott földre, a létrehozott társadalmi gyakorlatokra, technikákra, de a közösség felelős tagjaként értelmezett individuumra is. A kultúra elsősorban egy belakott teret jelent, de ez a tér nemcsak fizikai értelemben létezik, hanem metaforikusan is, mint a közösség tere. A fizikai és a metaforikus tér fenntartása, valamint őrzése folyamatos erőfeszítéseket igényel, legyenek ezek háborúk vagy a közösség emlékezetét ápoló gyakorlatok (vö. Assmann, J. 1999). A kultúra tehát egyszerre territoriális és temporális: ahogy megsemmisülés fenyegetheti a kultivált földet, úgy merülhet feledésbe az emberi cselekvés. A kulturális emlékezet technikáinak kidolgozása a közösségnek az idő malmaival folytatott küzdelmét tükrözi, melynek célja a kultúra tér- és időbeli fenntartása.

A megművelés nyomán létrejött megformált tájak – szántások, közösségek, szellem – egyúttal „jobbak” és „nemesebbek”. Két dolog is következik ebből. Egyrészt e megformált tájak szembe fogják magukat állítani más, „formálás”, „művelés” nélküli tájakkal: a letelepedett a nomáddal, a megművelt a vaddal, a kultivált a természetessel, a rendezett a kaotikussal, s folytathatnánk. Másrészt a nemesedés, a jobbá válás folyamatoként értelmezett kultúra mögött mindig ott motoszkál terjesztésének gondolata, saját megformált tájaink, a *kolóniák* – akár erőszakos – létrehozása. A territorialitás és a temporalitás mellett a kultúra fogalmának harmadik jelentős építőeleme a normativitás s a belőle (is) következő összehasonlítás.

Jelentős szemantikai változások következnek be annak nyomán, hogy a kultúra társadalmiasul és normativizálódik. A hangsúly ugyanis fokozatosan áthelyeződik a megművelés folyamatáról annak eredményére, a megműveltre, aminek következtében létrejön a művelt versus műveletlen közti dichotómia. Ez az elsősorban egyes emberek jellemzésére szolgáló fogalompár fokozatosan kiterjed egyes társadalmi csoportokra, majd egész társadalmakra vonatkozóan válik érvényes fogalmi modellé. Az individuum műveltségének, tanultságának értelmében használatos kultúra ezzel társadalmi helyzetek leírására, finom társadalmi megkülönböztetések bevezetésére kínál apropót. Norbert Elias meggyőző módon elemzi azt az újkori folyamatot, ahogyan az egyes társadalmi csoportok, az elit rétegek szimbolikus összetartozását bizonyos technikák, azaz meghatározott tudás birtoklása kezdi el biztosítani (Elias 1987). Elias vizsgálódásainak előterében a társadalmi kényszerek bensővé tétele, azaz a kultúra egészét érintő átalakulásoknak és a személyiség struktúrájában hosszú távon bekövetkező

változásoknak az összekötése – ahogy Wolf Lepenies fogalmaz –, a „társadalom nagy történelmének az individuum kis történetével” való egybekapcsolása áll (idézi Köstlin 1996:104). A társadalom és az individuum metszéspontját a viselkedés alkotja, amely nemcsak a személyiség szempontjából hordoz jelentőséget, hanem a társadalmi hovatartozást illetően is, hiszen a „hasonló”, illetve az „eltérő” viselkedések mentén társadalmi megkülönböztetés és elzárkózás artikulálódik. A legjelentősebb megkülönböztetések egyike az, amikor az úgynevezett művelt rétegek a „kultúra” birtoklása révén határozzák meg önmagukat, általa tesznek szert reprezentatív hatalomra, s e szimbolikus eszköz segítségével határolják el magukat a közönséges, műveletlen rétegektől.³ A kultúra térhódítása azonban nem áll meg a saját társadalom határainál: a társadalmon belüli különbségtételek mellett a társadalmak közti különbségek kidolgozásában, illetve megjelenítésében is aktív szerepet játszik majd.

A kultúra diszkurzív hatókörének kiterjesztéséhez komoly lökést adtak a felfedezések s velük az európai szintéren megjelenő, idegen világokkal kapcsolatos tapasztalatok. Az utazók nyelvek, vallások, szokások sokaságával szembesülnek, amelyek mindenképpen kihívást jelentenek az európai gondolkodás számára. A történész Jürgen Osterhammel hívja fel a figyelmet arra, hogy a másokat kolonizáló, de – a perifériáktól eltekintve – kolonizálttá sohasem váló Európa a 18. századtól egyre inkább az egyetlen olyan civilizációként definiálja magát, amely univerzális ismereteket és értékeket hozott létre.⁴ Ez a szemlélet az idegen társadalmak leírásakor elsősorban az univerzális normától való eltérést regisztrálja, s ezt az eltérést a kultúra birtoklása, illetve annak hiánya közti dichotómia felépítésével juttatja kifejezésre. A kultúra és a természet fentebb már említett szembeállításának alkalmazása ebben az esetben olyan szimbolikus egyenlőtlenséget hoz létre, amely nemcsak az idegen társadalmak konceptualizálását határozza meg, hanem a rájuk irányuló politikai, társadalmi cselekvéseket is megformálja, irányítja, megerősíti. Másként fogalmazva, a társadalmak közti idegenség fogalmi megragadására bevetett „kultúra” a szimbolikus alávetés eszközévé válik, s szétválaszthatatlanul egybefonódik a politikai értelemben vett alávetéssel. Az idegen világok leírása, fogalmakba öntése, azaz reprezentálása, valamint e világok legigázása közti összefüggésekre hívja fel a figyelmünket Michel de Certeau, aki a „felfedező” és a „felfedezett” (az európai *versus* nem európai) kapcsán kidolgozott képi ikonográfiát elemezve számos, a kultúra és a természet szembeállítása köré csoportosított és azt megerősítő dichotómiára mutat rá (Certeau 1991). Az európai kultúrát (a hódítót) a civilizáció eszközeivel – iránytűvel, kifinomult öltözettel, fegyverekkel, hajókkal – rendelkező férfialak reprezentálja, míg az idegen társadalmat (a meghódítandó földet) a természet attribútumaival körbevett, meztelen, fekvő nőalak jeleníti meg. Az ilyen és ehhez hasonló képek, amelyek elsősorban a kedvelt olvasmányoknak számító útleírások révén terjedtek, még egy alapvető megkülönböztetés kidolgozásához járultak hozzá. A saját és az idegen társadalmak geográfiai távolsága mellé/helyébe ugyanis az ezek közti időbeli távolság kerül. A különböző szintereken (a furcsa külső, az érthetetlen nyelv, a különös viselkedés és szokások formájában) megjelenő különbség egy fejlődéstörténet elmondására kínál lehetőséget, s a primitív társadalmakkal az a másság jelenik meg az európai gondolkodás színterén, amely az emberiség múltját, az eredetet, a természetet, az érintetlent kézzelfoghatóvá teszi, miközben egyben megteremt az összehasonlítás lehetőségét.⁵ A földrajzi térbe tett utazás pedig

úgy tudja a múltba tett utazás jelentését fölvenni, hogy a kultúra fogalma történetivé válik, s egybekapcsolódik a haladás koncepciójával.⁶

Ahogy arra a kulturális antropológia eszmetörténetével foglalkozó Roland Girtler (1979:16) is utal, a primitív társadalmak jelentették az európai gondolkodás számára azt a kontextust, amely egyáltalán lehetővé tette az egyes etnikumok és rasszok közti különbségek megfogalmazását s egyúttal a saját társadalom civilizációs előnyeinek kihangsúlyozását, mivel ezek a társadalmak azt a fejlődési szintet testesítették meg, amelyet az európai kultúra már maga mögött hagyott. Az egyes társadalmakat a haladás különböző fokain elhelyező szemléletből következően a kultúra differenciális fogalomává válik. A fejlődés fokai feltételeznek ugyanakkor egy célt, egy elérhető állapotot, amelyet az európai társadalmak képviselnek, s amelynek megragadását korábban szintén a kultúra fogalma tette lehetővé. Ebből az ellentmondásból fakad, hogy a *kultúra* egyrészt azokat a képességeket jelenti, amelyeket az emberek közösen birtokolnak,⁷ másrészt az egyes társadalmak megkülönböztetésének eszközévé is válik, tehát azt is jelöli, ami az embereket elválasztja egymástól. Így a kultúra egyszerre univerzális és partikuláris.

A további ellentmondások éppen e két használati mód feszültségéből, illetve különösen a különbségek természetének magyarázatából fakadnak. A felvilágosodás köztudottan az egyetemes kultúrafogalom mellett voksol, a „vadember” és a „kultúrember” közötti különbség relatívnak tűnik, amint arról a korabeli nevelési törekvések és a műveltségre vonatkozó elképzelések is árulkodnak. A 19. századra azonban nyoma vész a vadember megnevelhetőségébe vetett hitnek. A fölbukkanó evolucionista teóriák már nem az emberiség egységéből vagy a civilizációs különbségekből indultak ki, hanem alapvető, áthidalhatatlan különbséget láttak az úgynevezett primitív és az európai ember között.⁸ A saját racionalitással rendelkező nemes vadember helyébe az irracionális megtestesítő primitív alakja lépett. Természetesen nem arról van szó, hogy az egyes kultúrák közötti különbség alakult volna át, hanem a létező különbségek észlelésére és magyarázatára alkalmazott modellek változtak. E modellek egyáltalán nem nevezhetők társadalmi, politikai következményektől mentes, tisztán gondolati eszközöknek. A felvilágosodás időszakában az eltéréseket a környezet, az éghajlat különbségeire vezették vissza. Az evolucionista felfogásban azonban a természettudományok új húzóágazata, a darwini biológia s annak nyelvezete köszön vissza: az embert a biológiai törvényszerűségek irányítják, s a túlélésért folytatott küzdelem határozza meg. Ez a szemlélet az egyes fajokhoz sajátos mentalitást rendelt, s a túlélési küzdelem győzteseiről vagy rangelsőiről beszélt.⁹ A civilizált ember magasabbrendűségére, valamint az európai kultúra fejlettebb voltára vonatkozó nézetek, azaz a biológiai és a társadalmi evolucionizmus árulkodó módon a kolonializmus teljes megszilárdulásával egy időben virágoztak. Talán nem téves az a feltételezés, hogy a korabeli társadalmi diskurzust – beleértve a tudományos beszédmódokat is – dominálva ezek a nézetek nagymértékben hozzájárultak a gyarmati uralom legitimálásához, a birodalmi ideológiák fölvirágzásához.

A „semlegesített” kultúra

A *kultúra* hosszú évszázadokon keresztül normatív kategóriaként van jelen a társadalmi diskurzusokban – akkor is, ha egyénekre, akkor is, ha társadalmi csoportokra vagy társadalmakra alkalmazzák. Erről tanúskodik, hogy sokáig egyes számban használják, még akkor is, amikor elismerik a társadalmak sokféleségét, bár ezek végső soron egy ideális, eszményi kultúrának jobb esetben módosulásai, rosszabb esetben deformációi maradnak. Konkrét tárgy híján a kultúra folyamatos újrateremtésre szorul, s ez az újrateremtés – ahogy az már szóba került – nagyban függ a mindenkor társadalmi diskurzusoktól, illetve az általuk használt nyelvektől, modellektől. A német etnológus, Wolfgang Kaschuba egy helyütt találóan fogalmazza meg, hogy a kultúra fogalmának használata tulajdonképpen egyfajta hitvallásként működött és működik.

„Aki »kultúrát« mondott – írja –, az bizonyos értelemben színt vallott, tudományos és társadalmi értelemben egyaránt elhelyezte magát. Egyszerre beszélt a hozzá hasonlókról és a Másikakról, a képzésről és a vallásról, a történelemtől és a nemzetről, a barbárságról és a civilizációról – azaz társadalmi értékhorizontokról.” (Kaschuba 1995:17.)

Hol helyezkedik el e „társadalmi értékhorizontokon” a kultúráról beszélő antropológia, milyen kimondatlan érzések húzódnak meg azokban a beszédmódokban, amelyek ez a tudomány képvisel? Tudjuk, hogy tudománytörténeti kezdetei a felvilágosodásban, annak kultúrrelativista nézeteiben keresendők, intézményes létrejötté ugyanakkor már arra az időszakra esik, amikor a gyarmati uralom megszilárdul. Ebben az ellentmondásos helyzetben az antropológia elsősorban arra törekszik, hogy függetlenítsen magát a társadalmi diskurzusokban használt (és elhasznált) kultúrafogalomtól, s azt teljesen új alapokra helyezze. Hogyan teszi ezt?

A 20. század első két évtizedében megalapozott antropológiai paradigma már nem értéket, hanem elsősorban rendet tulajdonít a kultúrának. Innentől fogva már nem kultúráról, hanem kultúrákról beszélünk, azaz a fogalom normativitását kezdi háttérbe szorítani az egyre erősödő deskriptív jelleg. Az antropológus-utazó az idegen világoknak összefüggéseket, törvényeket és nem utolsósorban saját racionalitást tulajdonít. A kultúra organikus szerveztségének tétele olyan tudományos kultúrafelfogást alapoz meg, amely lényegében lesöpri az antropológiai elmélet asztaláról a primitív egzotikum ideájának utolsó maradványait. A csodás, a bizarr, az érthetetlen végképp átadta helyét a miénktől megjelenésében eltérő, de azzal egyenrangú és a megfigyelő antropológus számára értelmezhető kulturális rendszer koncepciójának. Lehet a viselkedés számunkra idegen és különleges, de akkor is meghatározott, saját szabályszerűségekkel rendelkező kontextusba illeszkedik, amelynek feltárása értelmet és rendet visz a felszín látszólagos káoszába. Így jutunk el a koherens, homogén egészként értelmezett *kultúrához*.

„Mindig is idegen és ellenszenves volt számomra az a szellemi attitűd, hogy megálljak egy pillanatra valamely különös és egyedi tény előtt; hogy szórakozzam rajta, és külső furcsaságát szemléljem, hogy kuriózumként megtekintsem, majd emlékeim múzeumába soroljam. Sokan képtelenek felfogni a belső értelmét és pszichológiai valóságát mindannak, ami külsőleg furcsa, első pillanatra megragadhatatlan egy idegen kultúrában. (Ezek az emberek nem születtek etnográfusnak.) Az emberről való igazi tudomány igazi munkásainak próbaköve: a végső szintézis szerelme; a végső szinté-

zisé, amelyet egy kultúra minden vonásának megragadása és egyetlen egészé váló összeolvasztása révén ér el; és még inkább próbakő a kultúrák sokféleségének és önállóságának szeretete” – írja a lengyel származású brit antropológus, Bronisław Malinowski, akinek nevéhez az antropológiai paradigma kidolgozása kapcsolódik (Malinowski 1979:108–109).

De mi teszi az etnográfust etnográfussá? S miért más az ő kultúrafogalma, mint az utazóé vagy a filozófusé? Malinowski az antropológia egyik sajátosságának a különböző kultúrák egyenjogúságának elismerését tekintette. A kulturális idegenség látványként, szórakoztató kuriozitásként való felfogása számára az idegen kultúrához való felszínes közeledéssel, annak meg nem értésével, azaz egyfajta tudománytalan magatartással volt azonos. Az antropológia az ő értelmezésében egyértelműen elhatárolódik ettől a diskurzustól – nem csodakabinet vagy csodás történetek gyűjteményének létrehozása a cél, mint ahogy az antropológus sem az az utazó, aki a másik kultúrára csupán csodálkozó pillantást vet, s beszámolójában az idegenség felszíni nyomait, a furcsa külsőt, a „zagyva” nyelvet rögzíti. Az antropológus szemében minden egyes kultúra egy önmagában álló egészet képvisel, ennek a teljességnek a megragadása jelenti az „igazi” tudós számára az „igazi” kihívást. Ezekből a megállapításokból következik az a két irányba mutató kritika, amelynek megfogalmazásán keresztül Malinowski pontosabban körvonalazta saját, antropológiával kapcsolatos felfogását. Egyrészt nyilvánvalóvá tette, hogy az antropológia művelése határozott teoretikus ismereteket igényel, olyan tudást, amellyel sem a nagyközönség, sem az idegenség diskurzusát eddig jelentős mértékben meghatározó amatőr utazók nem rendelkeznek: e sajátos elméleti tudás híján számukra feltáratlan marad az adott kultúra teljessége. Egy másik szempontból ugyanez vonatkozik azokra, akik a saját kultúrát egyedüli mércéként szem előtt tartva, illetve az egyetlen emberi kultúra jegyében a „primitív” kultúrákat nem tekintik önállóknak. Malinowski nem győzött elégszer vitába szállni az őt megelőző antropológiai tradíció képviselőivel, hogy kifejtse: az egyes kultúrák vizsgálatának nem szabad kimerülnie az univerzális összehasonlítások keretében, a kultúrákat önmagukban, saját kontextusukban, mint totalitásokat kell elemezni.

E mögött az a törekvés húzódott meg, hogy pontosan körülhatárolja, s egyben megfoghatóbbá tegye az antropológiai kutatás tárgyát. Ennek jegyében végérvényesen szakított a korábbi antropológiai munkákat jellemző, tértől, időtől és kontextustól független összehasonlításokkal. Malinowski számára a meghatározott térben és időben zajló antropológiai találkozás jelentette az antropológiai ismeret konstitutív mozzanatát. Ebből a felfogásból két fontos további elméleti tétel olvasható ki. Egyrészt a részt vevő megfigyelés aprólékosan kidolgozott módszere, amely az antropológus működését egy pontosan körülhatárolható terepre korlátozza. A Malinowski-féle modellben ugyanis az antropológiai terep határai mindig egybeesnek az éppen vizsgált társadalom határaival. Másrészt a részt vevő megfigyelés módszere mintegy konstituálja azt az empirikus anyagot, azt a tárgyat, amit az antropológus vizsgálni s elemezni tud: a vizsgált társadalom határai egyúttal a saját struktúrával rendelkező, koherens kultúrát zárják körbe.

A kultúra tehát térbeliesül, méghozzá a következő „lépcsőfokokon” keresztül: az antropológus egy adott helyen végzi terepmunkáját, ehhez a helyhez egy adott közösséget társít (terepmunkája mesterséges határait a közösség „természetes” hatá-

raival írja felül). Mivel feltételezi, hogy a megfigyelt közösség és annak viselkedése saját racionalitással és szabályokkal bír, hiszen a legapróbb viselkedésdarabkának is értelme van, s valami átfogó egészbe illeszkedik, azaz a közösség kultúrával rendelkezik, ezért egyúttal azt is kijelenti, hogy ennek a kultúrának határai vannak, amelyek éppen a közösség határaival, végső soron a hely (földrajzi) határaival egyeznek meg.

Malinowski alapfeltevése tehát az, hogy a kultúra egy területileg körülhatárolt közösséghez tartozik, egy területileg körülhatárolható közösséget tart össze. A kultúra határait ilyen értelemben adottnak tétélezte, s nem vette figyelembe, hogy az antropológiai terep határait a részt vevő megfigyelés módszerével dolgozó kutató maga vonja meg. Kérdéses, hogy az antropológus talál-e valóban zárt, önmagában teljes kultúrákat, vagy pedig a módszer és a tárgy egymásnak való megfeleltetésén keresztül maga hozza létre azokat?

A kultúra tárgyá tétele, az idegen kultúráknak tulajdonított rend és racionalitás lényegében egy pozitív értelmű kisajátítási műveletbe illeszkedik (Berg–Fuchs 1993:32). Pozitív értelmű, mert a „primitív” kultúrákat a nyugatiakkal egyenrangúvá teszi ez a művelet, hiszen elismeri saját szabály- és rendszerszerűségüket. Ugyanakkor e szabályok és funkciók azok, amelyek igazándiból az antropológiai kutatás tárgyává avatják a furcsa szokásokat, idegen világokat. A megfigyelhető jelenségek mögött struktúrát és rendet felfedező antropológus pedig egyúttal saját szakmai kompetenciáját jeleníti meg, hiszen elemzéseivel azt bizonyítja, hogy rendelkezik olyan tudással és eszközökkel, amelyek alkalmazásával képes egy idegen kultúra szisztematikus vizsgálatára, a jelenségek mögött meghúzódó és a szemlélő számára rejtve maradt összefüggések feltárására. Másként fogalmazva: a kultúra tudományos tárgyként való létrehozása valójában az antropológia és az antropológus tekintélyét hatékonyan megalapozó művelet. A körbehatárolt és méltó vizsgálati tárgyként definiált *kultúrával* egy tudomány kezdi saját társadalmi legitimitását szavatolni.

A határtalanná váló kultúra

A „steril” tudományos tárggyá avatott kultúra részek, pozíciók, funkciók vagy struktúrák szuperorganikus elrendeződése lesz, szorosan illeszkedve a tudományos hierarchia csúcsán elhelyezkedő természettudományokhoz. Malinowski a törzsi kultúra „vázáról”, „húsáról és véréről” beszél – a kultúrát az emberi test szerveződésének mintájára részekre bontva. A strukturális összefüggések, illetve a részek és az egész viszonyának meghatározására a biológiai organizmusok vagy a mechanikai szerkezetek modelljei szinte maguktól kínálkoznak, úgy is mondhatnánk, a korabeli levegőben lógnak. Az antropológusok a klasszikus mechanikát, az állatok és a növények morfológiáját és fiziológiáját tanulmányozzák fogalmak, modellek után kutatva. Az 1930-as évekre megszilárduló antropológiai szemlélet a kultúrát – mivel azt elsősorban egyetlen egészként, rendszerezett halmazként fogja föl – mindenekelőtt szerkezeti felépítésében, illetve kiterjedésében igyekszik leírni. Az antropológia ekkorra kialakult, természet-tudományos ihletésű nyelve intézményes szinten is lecsapódik (az archeológiát, a fizikai, biológiai antropológiát, a nyelvészetet és a kulturális antropológiát egyesítő úgynevezett *four fields* modellben).

Clifford Geertz 1966-ban született, *A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára* című írásában ebben a négyes felosztású antropológiai modellben, de általában a diszciplináris tagozódásban már a kultúra fogalmának elhibázott megközelítését látta megtestesülni. A Malinowski képviselte klasszikus etnográfia a kultúra egész spektrumát meghatározott sorrendbe és egyúttal hierarchiába állított „témák” segítségével látta átfoghatónak. Ez az ív a földrajzi elhelyezkedéstől a népesség összetételén, a gazdasági és társadalmi szerveződés tagolásán keresztül jutott el a kulturális elképzelések tárgyalásáig, azaz az antropológia lényegében saját keretein belül reprodukálta azt a rétegzettséget, amelyet amúgy az ember kutatására létrejött diszciplínák állítottak föl, s ami mögött ugyanaz a hit munkált: a különböző dimenziók végső soron egy egészet adnak ki, legyen szó a kultúra egészéről vagy az emberről. Az emberi létet különböző – biológiai, pszichológiai, társadalmi, kulturális – aspektusokra bontó gondolkodási modell abból indult ki, hogy létezik az emberi természetnek a kultúrától független dimenziója, amely biológiai, fizikai állandók és törvényszerűségek formáját ölti. Az emberi létezés kétosztatúságának tézise azt a látszatot keltette, hogy a különböző kulturális jelenségek ezen állandókra adott reakciók, az antropológiát pedig ugyanez a szemlélet arra a feladatra redukálta, hogy a feltárt biológiai, pszichológiai stb. faktoroknak megfelelő kulturális faktorokat mutasson föl (vö. Geertz 1992:67).¹⁰

Úgy tűnt, hogy bár az antropológiának sikerült saját kutatási tárgyát – s vele önmagát is – megalapoznia, s beilleszkednie a tudományok diszkurzív közösségébe, maga a szakma mégis jelentéktelenségre volt kárhozthatva – éppen annak a szemléletnek okán, amely a tudományok hierarchikus modelljében a kultúrának kizárólag díszítő-funkciót, a kultúrát tanulmányozó antropológiának pedig az „orchideaszak” szerepét osztotta. Azzal, hogy Malinowski a kultúra fogalmát természettudományos értelemben szalonképessé tette, tulajdonképpen egy új diszciplínát alapított meg, méghozzá úgy, hogy nagyon is szem előtt tartotta a már létező tudományos térképet. Négy-öt évtizeddel később viszont két kérdés is megfogalmazódik ezzel kapcsolatban: egyrészt az, hogy érdemes-e a kultúra fogalmát a tudományok hierarchiájának alávetni, másrészt az, hogy tartható-e egyáltalán az az elképzelés, amely a kultúrát „kicsiny”, „áttekinthető” világokként definiálja. A két kérdés persze érintkezik. Nem véletlen, hogy a tudományok többek között Geertz által is kritizált, hierarchikus modellje mellett a kulturális világok mozaikszerűségéről alkotott elképzelést találjuk. Az egymás mellett létező, ugyanakkor egymástól tiszta határokkal elválasztott kultúrák belső homogenitása éppen a határok felől nézve egyértelmű. De ez lenne a kultúra szignifikáns jellemzője? Térbeliesíthető-e a kultúra? S térbeliesíthető-e a róla való gondolkodás?

Ha szemügyre vesszük a jól körülhatárolt és egységes entitásként értelmezett kultúra fogalmát, láthatjuk, hogy az bizony nem választható le az antropológia tudománytörténeti fejlődéséről, módszertanától és elméleti megfontolásaitól, amelyek mind abba az irányba mutattak, hogy a kutatók kis, egymástól jól elhatárolt közösségeket részesítsenek előnyben, vagy, ha ilyenek már nem voltak,¹¹ azokat saját kutatásaik révén találják meg/találják ki. A világ az antropológusok szemében ezzel sok kis kulturális szigetre bomlott. A kulturális antropológia mikrokozmoszok iránti rajongása („*small is beautiful*”) bizonyos értelemben a határok iránti rajongás (vö. Hannerz 1988). Az egymástól izolált s befelé homogén kultúrákat azonban korántsem tekinthetjük adott kiindulópontnak, ellenkezőleg, éppen az antropológiai kultúrafogalom révén létrejövő

teoretikus konstrukcióról van szó, amely jó lehetőséget kínál hatalommal telített különbségek megteremtésére. A kultúra fogalomtörténetében meghatározó szerepet játszó, kiemelkedő jelentéstartalmakban – úgymint a civilizáció, a hagyomány vagy a világnézet (*native point of view*) – a köztük levő különbségek dacára tulajdonképpen az őket kidolgozó közösség felsőbbrendűsége és másoktól való elhatárolódása fogalmazódik meg.

A „kultúra” és a „kultúranélküliség”, azaz a kultúra és a természet szembeállítása esetén szembetűnő ez a különbségtétel, hiszen abszolút határként jelenik meg. Ezzel a „határral”, ahogy arra korábban röviden már utaltam, reprezentációk egész sora foglalkozik, gondoljunk a görög „ökuméné” fogalmára, amely a lakott, „kultivált” világot és annak peremeit, a „vadság”, a „barbarizmus” helyeit is kijelöli, vagy gondoljunk a felvilágosodás filozófiai munkáira, a robinzonádokra, útleírásokra vagy éppen a „természeti népeket” színre vivő kiállításokra. Igaz, hogy az antropológia komoly érdemekre tett szert azzal, hogy elbúcsúztatja az egyetlen kultúra eszméjét, s a Kultúra helyett kultúrákról kezd el beszélni, amelyek leírására alkalmatlannak minősíti a természet és a kultúra ellentéte köré szerveződő narratívát. Jellemző viszont, hogy ez a dichotómia később – többek között éppen egyes etnológiai munkák nyomán – azokban a vitákban és kultúraelméleti megfontolásokban újul majd meg, amelyek a primitív és a modern szembenállásban vélik megragadhatónak a nyugati és a nem nyugati kultúrák közti különbségeket.

A sajátos hagyományként vagy ethoszként értett kultúra koncepciója – amely Malinowskinál, de bizonyos értelemben még Geertznel is érvényesül – első nekifutásra nem tűnik ennyire kirekesztőnek. Már senki sem vitatja, hogy az idegen társadalmak saját kultúrával, saját szabályokkal, saját világnézettel rendelkezzenek. A különbségtétel szubtilisebb, s elsősorban a megfigyelő-megfigyelt viszonyában rejlik. A megfigyelő (és egyúttal koncepciógyártó) antropológia mindig a „Másikat” tekinti egy meghatározott életmódba vagy tradícióba zártnak, míg a „sajátot” épp e korlátozó perspektíva hiányával s egyúttal az életmódok sokaságára való reflexió képességével tünteti ki. A „Másik” tehát egy meghatározott kultúra foglya, amiből nem tud kilépni, míg „mi” a különböző kultúrák megfigyelői s egybevetői vagyunk. Az általunk elfoglalt kilátópont – amit a tudományos leírás semlegességével, illetve a tudás fölhalmozásának magasabb rendű szándékával igazolunk – nem más, mint a kisajátítás és alávetés kifinomultabb formája. A határ, amely korábban a Természet és a Kultúra között húzó-dott, most a kultúrák között bukkan föl, mégpedig annak nyomán, hogy a helyekhez és az emberekhez tartozást a kulturális hovatartozás fogalmaiba öntjük, a helyet, közösséget és kultúrát egymásra fordítjuk, s így az „ők” homogén közösségeit állítjuk elő. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a Természet és Kultúra közötti határ eltűnne, ugyanakkor ez a határ nem abszolút értékű, vitatható, „tárgyalható”, akárcsak a kultúra fogalma maga.

Ma már egyre több minden szól a kulturális mozaikok „elmélete” ellen. A globális transznacionális folyamatok, a migráció vagy a kulturális termékek, a filmek, reklámok, konzumjavak stb. világméretű körforgása kétségessé teszi a kultúrák közti határok meglétét, illetve azt, hogy a kultúrát határokkal vagy határok körbefogta helyekkel írhatjuk le. A jól megkülönböztethető világok egybecsúszása nyomán a globális ökömében (Hannerz 1995) új, sokrétű kulturális hovatartozások, polifon etnikai és szo-

ciális identitások jönnek létre. Kérdéssé válik, hogy a kulturális identitások s a kultúrák folytonos mozgásban levése – az a jelenség, amit James Clifford az „utazó kultúrák” fogalmával ír le (Clifford 1999:492) – összerendezhető-e még az antropológiának a terepmunka klasszikus korszakában kialakult koncepcióival. A territoriális kultúrafogalom elavultsága, illetve a hozzá való ragaszkodás azonban nem csak az antropológia módszertana és a diszciplína önmeghatározása számára jelent komoly dilemmát.

A kicsiny, áttekinthető világok és a köztük húzóó határok elképzelése már réges-rég kicsúszott az antropológia vélt vagy valós hatóköréből, sőt sohasem tartozott kizárólag a tudományos diskurzusok körébe. A csoport, a tér és a kultúra hármasa a modernitás mindmáig hatékony fikcióinak egyike, amely társadalmi, politikai retorikák, nemzetállami érvelések része volt, és ma is az. E fikció magában foglalja, hogy a nemzetek meghatározott territóriumokhoz köthető, egymástól szétváló egységek, hogy az embereknek a nemzet teréhez, de általában a helyekhez tartozása természetes, illetve hogy a kultúra nem másban, mint éppen ezekben a helyekben gyökerezik (vö. Niedermüller 1998). Nem zárhatjuk ki, hogy az antropológia saját kultúrafogalmában éppen a modernitásnak ezeket az elveit reflektálja. S ha így van, még eggyel több érv szól az ellen, hogy a tudományt kiemeljük a társadalmi beszédmódok közegéből. A *kultúra* azon fogalmak közé tartozik, amelyekről soha nem fogjuk tudni leválasztani, hogy kik, mikor és miként beszélnek róla.

JEGYZETEK

1. A kultúra a 18. században lesz a művelt közbeszéd része. „E szavak: felvilágosodás, kultúra, képzés, nyelvünk új jövevényei. Elsősorban a könyvek nyelvéhez tartoznak. A közönséges nép alig érti őket.” Moses Mendelssohn: Was heißt aufklären? (1784); idézi Luserke 1996:172.
2. Az amerikai antropológus, Terence Turner, aki a brazil esőerdőben több mint huszonöt évet töltött el a kajapo indiánok között, arról számol be, hogy az indiánok nyelvében az elmúlt időszakban egy különleges új szó jelent meg: a *cultura*. Az esetet idézi Hannerz 1995:74. Rögtön fölmerül persze a gyanú, hogy az antropológus, a „szakértő” jelenléte szerepet játszott az új jövevénytől megjelenségében.
3. Elias azonban további finom elkülönülésekre is föl hívja a figyelmünket, amikor a *kultúra* fogalma mellett a szintén új keletű *civilizáció* keletkezéstörténetét és társadalmi kontextusát elemzi. A francia és angol tradícióval szemben a német társadalomban e két kategóriát szembeállítják, még hozzá a társadalmi eliten belüli különbségek szimbolikus megfogalmazása érdekében. A német nemesség a felszínesnek tekintett civilizáció letéteményese, ellenben a politikai hatalomból még kiszorított, de azt egyre erőteljesebben magának követelő polgárság a művészetek kontextusában meghatározott eszményi kultúra hordozójaként tekint magára. A negatívan definiált civilizáció később franciák és németek nemzeti ellentétét is megfogalmazhatóvá teszi (vö. Elias 1987:101–141). A kultúra és a civilizáció 18. századi német szembeállítása valószínűleg összefüggésbe hozható a francia állam- és a német kultúr-nemzet-koncepcióval, azaz az eltérő módon épülő nacionalizmusokkal. Ennek kifejtésére azonban itt nincs mód.
4. Osterhammel rámutat, hogy a kora újkori Európa kétféle módon szerzett tapasztalatokat az idegenségről, egyrészt az idegen civilizációkba való behatoláson keresztül, másrészt az idegen hódítók – így például a törökök – elleni védekezés során. Ez utóbbi azonban csak a kontinens „széleit” érintette, amiből kifolyólag a saját kultúra keretein belül kevés közvetlen kapcsolat

- alakul ki az idegenekkel. Ezzel szemben az ázsiai magaskultúrák sokkal korábban rendelkeznek ilyen típusú tapasztalatokkal, sőt különböző intézményeket, például ceremóniákat dolgoznak ki az idegenek fogadására. Az első európai utazókat lenyűgözik ezek a ceremóniák, s a kínai vagy a japán kultúra kifinomultságának jeleként értékelik. Osterhammel, aki arra törekszik, hogy egyfajta fordított perspektívát mutasson – „a japánnak nem kevésbé neveltségesegek az európaiak, mint fordítva” –, találónan világít rá arra, hogy az ázsiai onnantól kezdve kezdik idegenszerűnek és egyúttal civilizálatlannak minősíteni az európaiak, amikor az európai udvarokból eltűnnek a hasonló ceremóniák, s velük a korábbi hasonlóságok (vö. Osterhammel 1997:423–426).
5. „A felfedezések, amelyeket európai tengerészeink a távoli tengereken és a messzi partokon tettek, tanulságos és ugyanakkor szórakoztató színjátékok. Népeket mutatnak nekünk, akik a műveltség legkülönbözőbb fokain helyezkednek el körülöttünk, ahogy a különböző korú gyermekek állják körül a felnőttet, és példájukkal emlékeztetnek, mi is volt ő korábban és honnan is indult. Ugy tűnik, egy bölcs akarat őrizte meg számunkra ezeket a bárdolatlan néptörzseket addig az időpontig, amikor saját kultúránkban már eléggé előrehaladtunk ahhoz, hogy ezt a felfedezést felhasználhassuk a magunk hasznára, és az emberi nem feledésbe merült kezdeteit ebben a tükörben újra összeállítsuk.” (F. Schiller: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Jena, 1789; idézi Bitterli 1982:331.)
 6. Az úgynevezett primitív népek nemcsak az emberi közösségből lesznek kizárva, hanem a történelemből is, amit különösen az írás hiánya alapoz meg. A történelem és a múlt az európai fölfogás szerint feltételezi az írásos emlékezet meglétét, ennek hiányában nincsen megőrzés, nem halmozódhat föl tudás, nincsen reflexió. Az idegen, nem európai kultúrák tudás, emlékezet és történelem híján csupán megíratlan fehér papírlapok az európaiak szemében. A Másik megírandó testéről beszél Certeau (1991:7), Todorov szerint „a kulturálisan érintetlen indián egy fehér lap, amely spanyol és keresztény feliratozásra vár” (Todorov 1982:49). A megírandó-megíró viszonya elhelyezhető a természet versus kultúra vagy a női versus férfi metaforái sorában. Ez utóbbira utal az emlékezet metaforáit elemző Aleida Assmann (1999:153).
 7. Herder, aki a kultúrák sokféleségét elismerő Voltaire-t követi, amikor minden korszak és minden kultúra önállóságát elismeri, az emberi nem egysége mellett érvel: „Mivel azonban az emberi értelem minden sokrétűségben is egységet lát, és példaképe az isteni értelem is a legkülönbözőbb dolgokkal alkotott egységet a Földön: a változások végtelen birodalmából itt is visszatérhetünk arra az egyszerű tételre, hogy az embert egy és ugyanaz a nem képviseli a Földön.” J. G. Herder: Sämtliche Werke. 13. Berlin: Suphan-Edition, 1877:255; idézi Bitterli 1982:422.
 8. 1859-ben a *Természeti népek antropológiája* című munkájában Theodor Waitz a következő kérdést teszi fel: „Vajon az emberiség egy részét ne az állattanhoz utaljuk-e át?” (Idézi Girtler 1979:25.)
 9. Vö. Taylor 1993:207. Feltehetően ez a biológiai diskurzus ver visszhangot a korabeli antropológiai elméletekben, melyekben a kultúra természetét a túlélés művészete határozza meg (Lewis Morgan), az egyes kultúrák fejlődése az egyszerűtől, az organikusától a bonyolultig, a komplexig tart (Edward Burnett Tylor), vagy az úgynevezett elemi gondolatok játszanak központi szerepet (Adolf Bastian), melyek kidolgozásával az emberiség hasonló fejlődési lépcsőfokokat jár be. Ehhez lásd Taylor 1993:208–214.
 10. Ugyanerre a szemléletre utal egy másik összefüggésben Wessely Anna, amikor a kultúrára vonatkozó kutatásokat a „kemény” szociológiai vizsgálódások „olvasmányos illusztrációinak” nevezi (Wessely 1998:9).
 11. Nem egy antropológus panaszkolt a huszadik század elején azoknak az eredeti, érintetlen kultúráknak a megsemmisülését, amelyek tudományos leírását a kulturális antropológia tűzte ki céljául. Malinowski az antropológia tárgyának eltűnését siratta, ami szerinte szerencsétlen módon éppen akkor következett be, mikor a tudomány kellően felszerelkezett az archiválás nemes feladatára. Claude Lévi-Strauss pedig önmagát a „modern tér régészének” nevezte, akinek – el-

készt utazó lévén – jobb híján az a feladat jutott osztályrészül, hogy maradványokból, töredékekből rekonstruálja a civilizáció behatolását megelőzően létező ősi, egzotikus kultúrákat (Lévi-Strauss 1979:41).

IRODALOM

ASSMANN, ALEIDA

1999 Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: Beck.

ASSMANN, JAN

1999 A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Osiris.

BERG, EBERHARD – FUCHS, MARTIN

1993 Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. *In* Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Eberhard Berg – Martin Fuchs, Hrsg. 11–108. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BITTERLI, URS

1982 „Vadak” és „civilizáltak”. Az európai–tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete. Budapest: Gondolat.

CERTEAU, MICHEL DE

1991 Ethno-Graphie. Oralität oder der Raum des Anderen: Jean de Léry. *In* uő: Das Schreiben der Geschichte. 137–171. Frankfurt – New York: Campus.

CLIFFORD, JAMES

1999 Kulturen auf der Reise. *In* Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Karl H. Hörning – Rainer Winter, eds. 476–514. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ELIAS, NORBERT

1987 A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások. Budapest: Gondolat.

GEERTZ, CLIFFORD

1992 Kulturbegriff und Menschenbild. *In* Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur Historischen Anthropologie. Rebekka Habermas – Niels Minkmar, Hrsg. 56–84. Berlin: Wagenbach.

1994 Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Budapest: Osiris.

GIRTLER, ROLAND

1979 Kulturanthropologie. Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden. München: dtv.

HANNERZ, ULF

1988 Elmélet az antropológiában: Szép-e a kicsi? A komplex kultúrák problémája. *In* Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben. Hofer Tamás – Niedermüller Péter, szerk. 101–107. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

1995 „Kultur“ in einer vernetzten Welt. *In* Kulturen-Identitäten-Diskurse. Perspektiven europäischer Ethnologie. Wolfgang Kaschuba, Hrsg. 64–84. Berlin: Akademischer Verlag.

KASCHUBA, WOLFGANG

1995 Kulturalismus. Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. *In* Kulturen-Identitäten-Diskurse. Perspektiven europäischer Ethnologie. Wolfgang Kaschuba, Hrsg. 11–30. Berlin: Akademischer Verlag.

KÖSTLIN, KONRAD

1996 Die „historische“ Methode der Volkskunde und der „Prozeß der Zivilisation“ des Norbert Elias. *In* Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven. Renate Glaser – Matthias Luserke, Hrsg. 93–116. Opladen: Westdeutscher Verlag.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1979 Szomorú trópusok. Budapest: Gondolat.

LUSERKE, MATTHIAS

1996 Kultur, Literatur, Medien. Aspekte einer verwickelten Beziehung. *In* Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven. Renate Glaser – Matthias Luserke, Hrsg. 169–192. Opladen: Westdeutscher Verlag.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1979 Baloma. Válogatott írások. Budapest: Gondolat.

MÁRKUS GYÖRGY

1992 A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma. *In* uő: Kultúra és modernitás. 9–45. Budapest: T-Twins.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1998 Stadt, Kultur(en) und Macht. Zur einigen Aspekten „spätmoderner“ Ethnologie. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 101(3):279–301.

OSTERHAMMEL, JÜRGEN

1997 Gastfreiheit und Fremdenabwehr. Interkulturelle Ambivalenz in der Frühen Neuzeit. *In* Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Herfried Münkler – Bernd Ladwig Hrsg. 379–436. Berlin: Akademie Verlag.

TAYLOR, ANN-CHRISTINE

1993 A történelem megértési modelljei. *In* A kulturális antropológia eszméi. Philippe Descola – Gérard Lenclud – Carlo Severi – Anne-Christine Taylor, szerk. 185–215. Budapest: Századvég.

TODOROV, TZVETAN

1985 Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

TURNER, TERENCE

1991 Representing, resesting, rethinking: Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. *In* Colonial situation. George W. Stocking, ed. 285–313. Madison: University of Wisconsin Press.

WESSELY ANNA

1998 A kultúra szociológiai tanulmányozása. *In* A kultúra szociológiája. Wessely Anna, szerk. 7–27. Budapest: Osiris.

TÍMEA N. KOVÁCS

The methaphors of culture

According the Clifford Geertz, cultural anthropology is about nothing but the definition of the concept of 'culture'. It follows that the history of this field of inquiry is also nothing more than the summary of attempts to define this term. 'Culture' has become now not only one of the central categories in social and cultural sciences, around which subfields are organised, it is also at the same time a basic part of everyday talks. This paper wishes to invertigate the dynamic patterns of the relationship between scientific and common discources. What kind of meanings and social practices are produced, moved and exchanged within this relatinship? The first part is about the role culture played in European thinking of the Other. After this the author tries to answer the question of how cultural anthropology attempted to regain this concept from other kinds of social discourse, and how it tried form these variants to a scientific object. At the end, the focus is on the very relationship of culture which has been made 'scientific' and the idea of borders, and the question of its rhetorical potential.

