

---

# HELIKON

---

## IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

---

*Kulturális antropológia és irodalomtudomány*

1999

---

4

---

# HELIKON

---

IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE	REVUE DE LITTÉRATURE GÉNÉRALE ET COMPARÉE
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA	DE L'INSTITUT D'ÉTUDES LITTÉRAIRES DE L'ACADÉMIE HONGROISE DES SCIENCES

## SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / COMITÉ DE RÉDACTION

BODNÁR György

CsászTVAY Tünde

T. ERDÉLYI ILONA

társszerkesztő / rédacteur associé

GRÁNICZ István

KARAFIÁTH Judit

könyvrovat / livres

KÖPECZI Béla

főszerkesztő / directeur de la revue

ODORICS Ferenc

SZILI József

VARGA László

felelős szerkesztő / rédacteur en chef

Sz. ZEHÉRY Éva

szerkesztőségi titkár / secrétaire

## SZERKESZTŐSÉG / SECRETARIAT DE LA RÉDACTION

1118 Budapest, Ménesi út 11 – 13. Tel. 4664-819/12 Fax 3853-876

E-mail: [helikon@iti.mta.hu](mailto:helikon@iti.mta.hu)

1999/4 – LXV. évfolyam Megjelenik negyedévenként	1999/4 – LXV. année Revue trimestrielle
---	--

## *Kulturális antropológia és irodalomtudomány*

A nyolcvanas évek elejétől az angolszász kulturális antropológiában – más társadalomtudományokhoz hasonlóan – fokozatosan egyfajta irodalmi, retorikai fordulat bontakozott ki. Ennek előzményei, illetve gyökerei a filozófiai hermeneutikában, illetve a *linguistic turn*nek nevezett társadalomtudományi elméletben keresendők. A kulturális- és szociálandropológusok, akiknek hagyományos kutatási terepét az egzotikus, törzsi társadalmak jelentették, gyorsan és határozottan reagáltak erre az új elméleti kihívásra. A terepmunka, amely korábban az antropológia tudományos voltának, objektivitásának talán legmeghatározóbb összetevőjét jelentette, hirtelen szenvedélyes viták középpontjába került. A kritika nemcsak a terepmunka objektivitását, a terep „laboratóriumi” jellegét kérdőjelezte meg, hanem nyomatékosan hangsúlyozta az antropológiai terepmunkán belüli, illetve az az által kitermelt hatalmi viszonyokat, valamint a kolonizációnak az antropológiai kutatással való összefonódását. Az elméleti viták egy további szála a reprezentáció problémájára irányult. Nevezetesen arra a kérdésre, milyen képeket, elképzeléseket termel az antropológiai kutatás, hogyan képes más kultúrák, illetve kulturális másságok megjelenítésére. Ebben az elméleti kontextusban központi jelentőségre tesz szert az írás, a kulturális tapasztalatok és a kulturális megismerés textualizációja.

Válogatásunk ezt az egyre szélesedő és a kulturális antropológia alapvető paradigmáit megkérdőjelező átalakulást, változást illusztrálja néhány, ma már klasszikusnak számító tanulmány segítségével. Azt a diszkurzust igyekszünk feltérképezni, amelynek keretében ez, a társadalomtudományok között sokáig – s itthon talán még mindig – „egzotikusnak” tartott diszciplína felfedezte önmaga és a kultúrákutatás számára az irodalomtudományokat. A köztük létrejövő termékeny dialógus szerepet játszott annak a dinamikus interdiszciplináris területnek a kiforrálásában, amelyben ma már – többek között – irodalomelméleti, kultúrantropológiai és történettudományi kérdések egyszerre és egymásra vonatkozva hangoznak föl.

Számunknak az irodalomtudomány és a kulturális antropológia elméleti kapcsolataival foglalkozó szövegeit N. KOVÁCS TÍMEA válogatta.

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

## *Cultural Anthropology and Literary Theory*

Since the early 1980's there has been a gradual literary as well as rhetorical turn in Anglo-American cultural anthropology. The roots of this turn can be found in philosophical hermeneutics and in a particular development of social sciences called the 'linguistic turn.' Cultural and social anthropologists whose interest traditionally laid in remote, 'exotic,' tribal societies responded to this challenge quickly. Anthropological fieldwork, once providing objectivity and scientific legitimization, became passionately debated. Criticism was directed not only towards objectivity of fieldwork practices, but also towards the power relations these practices produced, and the role anthropology played in colonisation. The debate also extended to the problem of representation. It focused on the images and ideas anthropological research produced, and thoroughly discussed the limits of anthropological representation. In this theoretical context writing, cultural experience and its textualisation gain primary importance.

This issue brings together some of the most fundamental texts to illustrate the development which questioned basic paradigms of cultural anthropology. It wishes to contribute to the understanding of the discourse within which the discipline of anthropology discovered literary sciences. The vital dialogue that developed between them played important role in forming an interdisciplinary field in which literary, anthropological and historical questions are interconnectively raised.

The present issue was edited by TIMEA N. KOVÁCS.

THE EDITORIAL BOARD

## *Kulturanthropologie und Literaturwissenschaft*

Seit den 80-er Jahren hat sich in der angelsächsischen Kulturanthropologie, ähnlich zu den anderen Sozialwissenschaften eine sog. rhetorische, literarische Wende vollgezogen. Die Wurzeln dieser Wende sind in der philosophischen Hermeneutik bzw. in der linguistischen Wende zu suchen. Die Kultur- und Sozialanthropologen, deren Forschungen sich traditionell auf die exotischen Stammesgesellschaften gerichtet waren, reagierten schnell auf diese neue theoretische Herausforderung. Die Feldforschung, darauf sich früher die wissenschaftliche Objektivität der Anthropologie gründete, stand plötzlich im Mittelpunkt heftiger Diskussionen. Es wurde mit der Objektivität der Feldforschung auch die Konzeption in Frage gestellt, wonach das Feld ein wissenschaftliches „Laboratorium“ wäre. Die Kritik richtete sich auf die zweifelhafte Rolle der Anthropologie, die sie in dem Kolonialisationsprozess gespielt hat, wodurch die Machtverhältnisse, die die Forschungssituation bestimmen bzw. von der hergestellt werden in den Vordergrund traten. Einen weiteren Aspekt der theoretischen Diskussionen bedeutete das Problem der Repräsentation: welche Bilder und Vorstellungen produziert die anthropologische Forschung über die fremden Kulturen, wie stellt sie die anderen kulturellen Welten dar? In diesem Kontext bekam das Schreiben bzw. die Textualisierung der kulturellen Erfahrungen und Erkenntnis eine große Bedeutung.

Unsere Ausgabe zeigt diese Transformationen, die die grundlegenden Paradigmen der Kulturanthropologie verunsicherten anhand einigen, heutzutage schon als klassisch geltene Texte. Wir versuchen den Diskurs zu veranschaulichen, in dessen Rahmen diese, unter den Sozialwissenschaften lange - und bei uns vielleicht noch immer - „exotisch“ gehaltene Disziplin für sich selbst und für die Kulturwissenschaften die Literaturwissenschaft entdeckte. Der fruchtbare Dialog, der sich zwischen diesen Wissenschaften entfaltete, trug dazu bei, dass ein dynamisches interdisziplinäres Terrain entstand, wo literaturtheoretische, historische und kulturanthropologische Fragen aufeinander reflektierend gestellt werden können.

Die Texte, die sich mit den theoretischen Wechselbeziehungen zwischen der Literaturwissenschaft und der Kulturanthropologie beschäftigen, hat für diese Ausgabe TIMEA N. KOVÁCS zusammengestellt.

DAS REDAKTIONSKOLLEGIUM



---

# TANULMÁNYOK

---

N. KOVÁCS TÍMEA

## *Kultúra – szöveg – reprezentáció: kulturális antropológia és irodalomtudomány*

A *Helikon* ezen tematikus száma a kulturális antropológia Magyarországon még kevésbé ismert területére kalauzolja az olvasót.<sup>1</sup> Azt a diszkurzust igyekszünk feltérképezni, amelynek keretében ez, a társadalomtudományok között sokáig – s itthon talán még mindig – „egzotikusnak” tartott diszciplína felfedezte önmaga és a kultúrakutatás számára az irodalomtudományokat. A köztük létrejövő termékeny dialógus szerepet játszott annak a dinamikus interdiszciplináris területnek a kiformalódásában, amelyben ma már – többek között – irodalomelméleti, kultúranropológiai és történettudományi kérdések egyszerre és egymásra vonatkozva hangoznak föl. E szerteágazó „tudományos térképen” figyelmünket a kulturális antropológiának a 80-as évek második felében kibontakozó ún. retorikai, illetve irodalmi fordulatára irányítjuk. Szövegeink egyrészt a *Writing Culture* néven elhíresült vita anyagából válogatnak, s azokat az irodalomelmélet által (is) inspirált kérdésfelvetéseket mutatják be, amelyek hozzájárultak a kulturális antropológia teoretikus megújulásához. Másrészt ennek összefüggésében, de a teljesség igénye nélkül azokra a törekvésekre is utalunk, amelyek a kultúrakutatásból kiindulva hatottak megtermékenyítően az irodalomtudományokra.<sup>2</sup>

E rövid bevezetőben azt a tudománytörténeti utat szeretném felvázolni, amelynek során bekövetkez(het)ett a „kultúra területének az irodalomtudományok általi bevételeként”<sup>3</sup> értelmezhető retorikai fordulat az antropológiában. S hogy érzékeltessem az ezzel egyidejű elméleti elmozdulást, kitérek azokra, az antropológiai praxist s elméletalkotást meghatározó koncepciókra, amelyek nagy szerepet játszottak az antropológia önálló diszciplínaként történő megalapozásában.

<sup>1</sup> A kutatási terület első – az irodalomtörténeész szempontjából megírt – összefoglalóját lásd TAKÁTS JÓZSEF: *Antropológia és irodalomtörténet-írás.* = BUKSZ 1999 tavasz, 38–47.

<sup>2</sup> Itt említhetjük meg az újhistorizmust, amelynek a *Helikon* folyóirat Kiss Attila Atilla és Szőnyi György Endre szerkesztésében már szentelt egy számot. Lásd *Helikon* 1998. 1–2.

<sup>3</sup> ARJUN APPADURAI: *Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology.* = *Recapturing Anthropology: Working in the Present.* Szerk. Richard G. Fox. Santa Fe, School of American Research 1991. 191–211. – Itt 195.

## ETNO-GRÁFIA: A TEREPI ÉS ANNAK MEGÍRÁSA

Malinowski<sup>4</sup> így ír 1921-ben a *Nyugati pacifikum argonautáiban*: „Az etnográfia abban a szomorúan nevetséges, hogy ne mondjam, tragikus helyzetben van, hogy abban a pillanatban, amikor rendbe tette műhelyét, előkészítette a megfelelő szerszámait és készen áll a kítűzött feladat elvégzésére, vizsgálatának anyaga reménytelen gyorsasággal olvad fel a szeme előtt.”<sup>5</sup> Ebből a mondatból jól megvilágítható az antropológia specifikuma, illetve létrejöttének ellentmondásossága. A kultúrakutatással foglalkozó diszciplínák közül az angolszász kulturális antropológia a XIX. század második felében, a gyarmatbirodalmak időszakában alakult ki. Kontextusát a felfedezések nyomán feltárulkozó kulturális sokféleséggel való szembesülés jelentette, az az igény, amely az egzotikus, a primitív, az idegen kultúrák tudományos feldolgozására irányult. Az antropológiára „szabott feladat” az idegen kultúrák számbavétele, „katalogizálása.” Ehhez azonban ki kellett alakítania azt a rá jellemző sajátos módszert, amely elkülöníti őt a kultúrával foglalkozó egyéb diszciplínáktól. A megfelelő „szerszámot” a terepmunka, illetve a résztvevő megfigyelés paradigmája kínálta. A modern antropológus már nem hagyatkozik misszionáriusok beszámolóira, hanem magára veszi az utazás s a bennszülöttekkel való együttélés minden megpróbáltatását, hogy az otthon maradtoknak tudósítson az eredeti, egzotikus világokról. Csakhogy ezek a kultúrák a múzeumba gyűjtő szándék legnagyobb bosszúságára a „korábbi” érintetlen, paradicsomi állapothoz képest felbomlóban, megszűnőben vannak.<sup>6</sup> A különböző idegen kultúrák leírásának vágya így társul a veszendőben levő archaikus állapotok megőrzésének humanisztikus feladatával. A leírásen keresztüli megmentés gesztusa mélyen meghatározza az antropológia történetét.<sup>7</sup>

A Malinowski által kidolgozott résztvevő megfigyelés módszere az antropológiának azt a vágyott tudományos objektivitást s ezzel összefüggésben tekintélyt s szavahihetőséget volt hivatott kölcsönözni, amely a hosszú ideig példaképnek tartott természettudományok sajátja volt. A kultúrák leírásának objekti-

<sup>4</sup> BRONISLAW MALINOWSKI (1884–1942). Lengyel származású, brit kultúranropológus. Sir James Frazer tanítványa, aki – professzorával ellentétben – hosszú évekig terepmunkát végzett Új-Guineában, a Trobriand-szigeteken. A terepmunka elméletének, a résztvevő megfigyelés paradigmájának kidolgozása a modern antropológia „alapító atyái” közé emelte. Magyarul az alábbi válogatás olvasható tőle: Baloma. Válogatott írások. Budapest, Gondolat 1972.

<sup>5</sup> BRONISLAW MALINOWSKI: *Argonauts of the Western Pacific*. New York, E. P. Dutton 1961. xv. – Idézi JAMES CLIFFORD: *On Ethnographic Allegory*. = *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Szerk. James Clifford – George E. Marcus. Berkeley, 1986. 98–122. – Itt 112. [Magyarul előkészületben: *Az etnográfia allegóriáiról*. Ford. Vörös Miklós. = *Narratívák*. 3. Budapest, 1999.]

<sup>6</sup> A kultúrák esztétikai elveken – pl. ritkaság, autenticitás – alapuló kiválasztásához, „gyűjtéséhez” lásd JAMES CLIFFORD: *On Collecting Art and Culture*. = J. C.: *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Harvard University Press 1988. 215–253.

<sup>7</sup> Az antropológiai mentés allegóriájához lásd JAMES CLIFFORD: *On Ethnographic Allegory*. = *Writing Culture*. Szerk. James Clifford–George E. Marcus. 1986. 112–113.

vitása a tudományos laboratóriumnak tekintett terepmunkán – vagyis a bennszülöttekkel való együttélésen, nyelvük elsajátításán, a kultúra egész területét felölelő adatgyűjtésen s az adatok és a teória összhangban tartásán – nyugodott. A sors ironiája, hogy több, mint 40 év múlva éppen Malinowski kapcsán kérdőjeleződik meg az antropológiai tudománykép magvát jelentő terepmunka laboratóriumi jellege s természettudományos értelemben vett objektivitása. Malinowski így közvetve újra hozzájárul az antropológia megújulásához. Egyrészt a már említett, résztvevő megfigyelés teoretikus megalapozásával az antropológiai praxist – napjaink gyakorlatát is meghatározva ezzel – a filológiai tevékenységet háttérbe szorítva terepkutatásként definiálja újra. A hagyatékából előkerült s publikálásra nem szánt naplójának 1967-es megjelentetése s a körülötte fellángoló viták azonban olyan új megvilágításba helyezték a terepen levés tapasztalatát s az antropológus alakját, amely hatását tekintve vetekedik az életművel.<sup>8</sup> A napló tanúsítja, hogy a terepmunka egyáltalán nem laboratórium, ahol az események menetét a kutató irányítja – hanem olyan, alapvetően szubjektív tapasztalat, amely személyes rite de passage-ként is felfogható.<sup>9</sup> Az antropológusnak nemcsak „konok” bennszülöttekkel kell „megbirkóznia”, akik gazdag dohány- és édességajándékok ellenére sem szolgálnak „használható adatokkal”, hanem mindeneke előtt azzal a mélyebbreható tapasztalattal, hogy nem működnek az eddig magától értetődőnek tartott értelmezési módok. A személyes „ügyetlenség” szinte szétválaszthatatlanul összefonódik a saját kultúra „korlátozottságának” megtapasztalásával. Az idegen kultúra „olvashatatlan jeleivel” való szembesülés és azok „olvasására”, a saját kultúra felé történő közvetítésre tett elszánt kísérletek az antropológust két világ, két kultúra közé helyezik. A kultúrák közöttiség állapota s ennek az egyéni identitást és az antropológiai tevékenységet egyaránt meghatározó aspektusai képezik a tulajdonképpeni antropológiai szituáció magvát.<sup>10</sup> A napló megjelenéséig az antropológiában egyoldalúan az a felfogás uralkodott, hogy a megfelelő módszerek a kutatót képessé teszik feladata – az idegen kultúrák írásos megörökítésének – elvégzésére. A kész beszámolók ezt példázták. Minden más a tudomány határain túlra volt utalva.

Malinowski naplójával az objektív tudást előállító s közvetítő antropológus alakjának mindeddig takargatott árnyoldala került napvilágra. A „résztvevő” s „módszeresen” empatikus tudós mellett felbukkant a személy, akinek elege van a bennszülöttekből, aki regények olvasásába menekül, aki irodalmi példaképek

<sup>8</sup> BRONISLAW MALINOWSKI: *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York, Harcourt 1967.

<sup>9</sup> JAMES CLIFFORD: *On Ethnographic Allegory*. = *Writing Culture*. 1986. 109.

<sup>10</sup> Vö. Malinowski összefüggésében JAMES CLIFFORD: *On Ethnographic Self-Fashioning*: Conrad and Malinowski. = *The Predicament of Culture*. 1988. 92–115. – A kultúrák közöttiség vonatkozásához lásd még: JOHN W. GRIFFITH: *Joseph Conrad and the Anthropological Dilemma. 'Bewildered Traveller'*. Oxford, Clarendon Press 1995. – Ezen utóbbi munkához lásd KISS GÁBOR ZOLTÁNNak számunkban közölt recenzióját.

után keresget, aki Wagner zenéje utáni vágyódik, aki egyetemi karrierjét szövögeti – vagyis előítéletekkel, vágyakkal, szakmai elvárásokkal, nyelvekkel, konvenciókkal küszködik. A napló elkerülhetetlenné tette annak elismerését, hogy az antropológiai tudáselőállítás mélyen szubjektív momentumokban gyökerezdik, amelyek nem tarthatók a tudomány határain kívül. Ez pedig alaposan megrengette az antropológia tradicionális önképét, s új episztemológiai, politikai s etikai kérdések sorához vezetett. Az ennek nyomán bekövetkező fordulat bizonyos értelemben akár a 40 évvel korábbi inverziójának is tekinthető: a figyelem a terepmunkáról a másodlagosnak tekintett s az elméletalkotásban mellőzött írás folyamatára, az antropológia diszkurzivitására és textualitására került át. A terepkutatók (újra) felfedezték filológus (szerző) mivoltukat.

Malinowski naplója természetesen nem önmagában, s nem egyik napról a másikra vezetett ezekhez a változásokhoz. A bevezetőt író Raymond Firth még hangsúlyozza, hogy a naplót inkább „emberi dokumentumként, s nem tudományos műként kell értékelnünk.”<sup>11</sup> A hivatalos antropológia még igyekezett tudományeszményétől távol tartani az efféle árnyakat.<sup>12</sup> De nemcsak az antropológus „intakt” alakját árnyékolta be viharfelhők. A 60-as évek radikális mozgalmi először szembesítették az antropológiát saját gyarmati múltjával, a kolonializmusban játszott szerepével.<sup>13</sup> Ennek kapcsán merültek fel azok a kritikák, amelyek egy adott kultúrával kapcsolatban előállított antropológiai tudás és a tudomány tradíciói, a nyugati kultúra elvárásai közti összefüggésekre kérdeztek rá. Így például arra, hogy milyen kultúrákat preferáltak, melyeket mellőztek, illetve az egyes helyeken mit „szerettek” kutatni az antropológusok.<sup>14</sup> A dekolonializációval ugyanakkor fokozatosan az elemzett kultúrák egykori bennszülöttei is „szólásra emelkedtek”. Az antropológia abba a kínos helyzetbe került, hogy elemzésének tárgya olvasni kezdte a róla készült monográfiákat (a klasszikus

<sup>11</sup> BRONISLAW MALINOWSKI: Ein Tagebuch im strikten Sinn des Wortes. Neuguinea 1914–1918. Frankfurt/M., 1986. 9.

<sup>12</sup> Az antropológia dilemmáját, hogyan tarthatná egymástól elkülönítve a szubjektívét és az objektívét, jól példázza az a koncepció, amely azt feltételezi, ezek eleve két külön „kulturális területhez” tartoznak. Az etnográfiai beszámoló – vagyis az objektív tudás és a „semleges” nyelv – a tudományhoz tartozik, míg a szubjektív tapasztalatokat kiemelő vagy sajátos, egyéni nyelven, stílusban – antropológusok által – megírt művek (pl. naplók) irodalmiak. Azzal kapcsolatban, hogy ez a kettéválasztás mennyire nem adott, illetve létrehozásában milyen konstitutív szerepet játszanak a tudomány institutionális vonatkozásai (is), Malinowski egymástól elkülönített írásmódjai (Argonauták és a napló) mellett más példák is említhetők. Lévi-Strauss például a Szomorú trópusok kapcsán jegyzi meg, ha bármilyen egyetemi pozíció forgott volna kockán, nem merte volna ezt a művét megjelentetni. CLAUDE LÉVI-STRAUSS–DIDIER ERIBON: Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen. Frankfurt/M., 1989. 79. – Más példákat említi James Clifford e válogatásban található írásában.

<sup>13</sup> Anthropology and the Colonial Encounter. Szerk. Talal Asad. New York, 1973.

<sup>14</sup> Vö. ARJUN APPADURAI: Theory in Anthropology: Center and Periphery. = Comparative Studies in Society and History. 1986. 28.



példa, amikor az adatközlő – emlékezetét felfrissítendő – az antropológus jelenlétében felcsapja X. Y. róluik írt könyvét), s a szó szoros értelmében elkezdett „visszabeszélni”, sőt „visszaírni”. Az indogén kultúraelemzések (s a „bennszülött” antropológusok) kritizálni kezdték a (nyugati) antropológusok munkáit, s azokat kizárólagos értelmezésekből „nyugati” interpretációkká minősítették át. Az etnográfus mágiája szertefoszlott. Malinowski még azon a véleményen volt, a bennszülöttek nem tudnak saját kultúrájukról tudósítani, mivel nem látják át azt összefüggéseiben – erre csak az etnográfus képes, aki egyidejűleg van benne az idegen kultúrában, s tekint rá arra kívülről.<sup>15</sup> Az etnográfusnak az a privilégiuma, miszerint ő a másik társadalom „krónikása” és „szószólója”, aki szövegein keresztül megmenti a pusztulásnak ítélt (gyenge) kultúrát,<sup>16</sup> megkérdőjeleződött.

Az antropológia helyzetének átalakulása kapcsán ki kell térnünk a 70-es évektől fokozatosan felgyorsuló globalizáció folyamatára. A globalizáció mindekelőtt annak a kimondott-kimondatlan antropológiai kiindulópontnak mondott ellent, amely szerint az egyes kultúrák térben lokalizálhatóak, homogének s egymástól területileg elválasztott és lehatárolt entitások. A szociál- és kultúrantropológiai tradíció a kultúrát az egy meghatározott helyen megtalálható emberek csoportjához rendelte, vagyis alapvetően egymás segítségével, egymásra fordítva határozta meg a csoport, a tér és a kultúra fogalmait. A globalizáció azonban még inkább annak a változásnak az irányába hatott, amelyre Malinowski már a 20-as években utalt, amikor az antropológia homogén, s ilyen értelemben „könnyen megközelíthető” s egyértelműen lokalizálható tárgyának az eltűnéséről panaszkodott. Az áruk, az emberek és a kulturális jelentések növekvő mobilitása kikezdte a koherens és (térben is) lezárt kultúra koncepcióját. Az ezzel kapcsolatos antropológiai kutatások rámutattak arra, hogy a kultúrák nem eredendően kapcsolódnak meghatározott helyekhez, a terekhez rendelés alapvetően a kulturális leírás folyamatában, illetve már korábban, a terepmunka fázisában bontakozik ki.<sup>17</sup> A terepkutató által kiválasztott és jól áttekinthető terepből adódik a kifelé zárt és befelé homogén kultúra konstrukciója. A globalizációval egyre komplexebbé váló kulturális valóságok, a hibriditás,<sup>18</sup> a globális és a lokális összefonódásai, a kreolizáció<sup>19</sup> jelentős kihívást jelentettek s jelentenek ezen antropológiai kultúrakoncepció és a kutatási gyakorlat számára egyaránt.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> BRONISLAW MALINOWSKI: *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt/M., 1979. 116.

<sup>16</sup> A kultúrákat megmentő antropológus metaforájához lásd SUSAN SONTAG: *Der Anthropologe als Held*. = S. S.: *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*. Frankfurt/M., 1982. 122–136.

<sup>17</sup> GEORGE E. MARCUS: *Ethnography in/of the World System: The Emergence of a Multi-Sited Ethnography*. = *Annual Review of Anthropology* 1995. 24. 95–117.

<sup>18</sup> SALMAN RUSHDIE: *Imaginary Homelands*. London, 1991. 394.

<sup>19</sup> ULF HANNERZ: *The World of Creolization*. = *Africa* 1987. 57. 546–559.

<sup>20</sup> Vö. *Global Modernities*. Szerk. *Michael Featherstone–Scott Lash–Roland Robertson*. London, Sage 1995.

Az antropológiai szubjektum előtérbe kerülése, a dekolonializáció és a globalizáció jelensége az antropológiai elméletalkotás szempontjából ugyanabba az irányba mutattak, mivel a kulturális leírások korábban feltételezett áttetszőségét kérdőjelezték meg. Malinowski az ideális etnográfiaát úgy képzelte el mint a táj fölött elhelyezett filmkamerát, amely mindent úgy rögzít, ahogy van, objektíven, semlegesen. Az etnográfiai tekintetnek ez a metaforája ugyancsak találónak bizonyult: az etnográfia tényleg hasonlatos a fényképezéshez, de elsősorban nem azért, mert azt rögzíti, ami OTT van, hanem mert árulkodik a kamera beállításáról – arról a perspektíváról, amelyből az antropológus elkészíti beszámolóját.

Abban, hogy az antropológiát mint valamiféle „kamerabeállítást” értelmezzük, s ne végérvényes dokumentációként képzeljük el, nagy szerepet játszott az antropológia nyelvének a humántudományok s elsősorban az irodalomtudomány felé orientálása. E folyamat egyik mérföldköve a Clifford Geertz nevéhez kapcsolódó interpretatív antropológia s vele a hermeneutikai szempontok és kérdésfeltevések integrálása az antropológiai kultúrafogalomba, illetve az antropológiai tevékenység meghatározásába. A hermeneutika az antropológia számára mindenekelőtt egy, több diszciplína által közösen beszélt nyelvből való részesevést jelentett. Ez a nyelv tette lehetővé, hogy egzotikus tevékenységét – az idegen kultúrák leírását – újrafogalmazhassa, azt a nyelv- vagy az irodalomtudomány számára „olvashatóvá” tegye. Ez volt az első lépések egyike, amely az antropológia számára felnyitotta a „humántudományok archívumát”.

#### A KULTÚRA MINT SZÖVEG (AZ ÚJ FILOLÓGIA)

A geertzi kultúrakonceptió tengelyében a kulturális jelentések, a megértés és az értelmezés – tehát egy kulturális hermeneutika áll. A korábbi elképzelésekkel szemben, amelyek a viselkedés megfigyelésén alapultak, Geertz a kultúrát mint folyamatos jelentéstermelő és jelentésfenntartó gyakorlatot közelíti meg, vagyis a kultúra mellé a jelentést rendeli. Két fontos változást érhetünk tetten ennek kapcsán. Egyrészt annak a hermeneutikai kiindulópontnak a megjelenését, amely szerint a világ jelentésekkel telített s interpretált. Az interpretációs képesség azonban nemcsak a társadalmat tudományos eszközökkel leíró kutatókat jellemzi, hanem a társadalom minden tagját. Az ember tehát jelentéstulajdonító képességgel rendelkezik.<sup>21</sup> Másrészt a jelentés nem adott, nem rögzített, hanem nyil-

<sup>21</sup> Ez szoros összefüggésben van magának a hermeneutikának Heidegger és Gadamer nevéhez fűződő megújulásával. A hermeneutika heideggeri koncepciója a megértést ontológiai fogalomként teszi, a jelenvalólét létmódjaként, s nem pusztán szövegmegfejtési technikaként határozva meg azt. Lásd MARTIN HEIDEGGER: *Lét és idő*. Budapest, 1989. 281. – Gadamer szerint a világ megtapasztalása folytonos hermeneutikai erőfeszítést igényel, hiszen nemcsak a beszéd és az írás, hanem minden emberi alkotás jelentéssel van átitatva. HANS-GEORG GADAMER: *Hermeneutika*. = *Filozófiai hermeneutika*. Szerk. Csikós Ella–Lakatos L. Budapest, 1990. 11–29. – Itt 25.

vános, létrejövő, keletkező, vagyis a kulturális praxisban kitermelődő. A kultúra jelentésháló,<sup>22</sup> az interszubjektív jelentések társadalmilag konstruált világa. Az antropológia nem tényeket figyel meg, hanem jeleket interpretál, önmagát pedig „nem törvénykereső kísérleti tudományként, hanem a jelentés nyomába szegődő *értelmező tudományként*” határozza meg.<sup>23</sup> *Tevékenységet már nem az egyes kulturális jelenségek számbavételében látja, hanem a kulturális jelentések, vagyis meghatározott kulturális területek összefüggésében konstituálódó kulturális tapasztalatok és ezen tapasztalatok értelmezésének megértésében és interpretálásában.*

„Az etnográfia művelése arra hasonlít, amikor megpróbálunk elolvasni egy kéziratot (abban az értelemben, hogy 'létrehozunk valamilyen olvasatát') – egy idegen, elhomályosuló, gyanús javításokkal és célzatos kommentárokkal teli kéziratot, ami azonban nem a hagyományos írásjelekkel, hanem a megformált viselkedés illékony példáival íródott.”<sup>24</sup> Geertz, amikor a kultúrát szövegnek vagy megjelenített dokumentumnak<sup>25</sup> nevezi, amely olvasható s interpretálható, akkor lényegében arra a Ricoeur-i elgondolásra támaszkodik, amely a szöveg fogalmát kiterjeszti a szociális cselekvésre. Ricoeur<sup>26</sup> szövegnek tekinti a cselekvést, mert az íráshoz hasonlatosan ez is „nyomokat” – maradandó szociális struktúrákat, illetve cselekvésmintákat – hagy hátra a szociális időben, amelyek az emberi cselekvés dokumentumaiként foghatók föl. Ricoeur szerint a szociális cselekvés rögzülése analóg az írás folyamatával. A leírás során a szöveg, elszakadva a kimondás egyedi szituációjától, a szóbeli diszkurzus szituatív jellegzetességeitől, így a szerzői intenciótól is, csak a kimondottat (noema) rögzíti. A kimondás aktusának egyedi vonatkozásai elhomályosulnak, a szöveg autonómmá válik. Ezzel egyidejűleg olyan aspektusok jelennek meg, amelyek már a szöveg által létrehozott sajátos világra jellemzőek. A konkrét szituáció beszédpartnerének eltűnésével a szöveg végtelen számú címzett felé nyílik meg. Ahogyan a leírtól elkülönül a konkrét nyelvi aktustól, ugyanígy a cselekvés is elválik a konkrét szituációtól és cselekvőtől, s olyan intézménnyé válik, amelynek jelentése már nem korlátozódik az eredeti cselekvő intenciójára, hanem megnyílik a további cselekvők s az újabb jelentések számára.

Geertz e gondolatmenetre hivatkozik, mikor az antropológia tárgyaként azt a folyamatot jelöli meg, miként rögzül, azaz jegyződik fel a cselekvés, hogyan lesz

<sup>22</sup> „Max Weberrel együtt úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak...” CLIFFORD GEERTZ: Sűrű leírás. = C. G.: Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Budapest, 1994. 172.

<sup>23</sup> Uo. – *A kiemelés tőlem K. T.*

<sup>24</sup> GEERTZ, i. m. 1994. 177.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> Vö. PAUL RICOEUR: Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen. = Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Szerk. Hans-Georg Gadamer–Gottfried Boehm. Frankfurt/M., 1978. 83–117. – Itt 96–99.

a történeSBől történelem, a viselkedésből kultúra.<sup>27</sup> Az antropológus a felszínen rejtélyes társadalmi kifejezéseket magyarázza és interpretálja a társadalmi beszédként<sup>28</sup> értelmezett cselekvést. Az etnográfiai tevékenység tehát hármás: jelenségek megfigyelése, elemzése és feljegyzése. Az antropológus, amikor értelmezi a társadalmi beszéd folyamatot, akkor e tevékenység során igyekszik e „beszéd” jelentését az esetleges körülményekből kiszabadítani, futó eseményből „szöveggé” alakítva azt. A cselekvés Ricoeur-i értelemben lejegyzett jelentésének kibontására dolgozza ki Geertz a *sűrű leírás* fogalmát.

A sűrű leírás a felszínes vagy ritka leírással szemben nem a jelenségek „lefotózása”, hanem leírás és interpretáció kombinációja.<sup>29</sup> A sűrű leírás a jelenségek mélyére igyekszik hatolni, úgy, hogy azokat értelem-teli keretbe helyezi. Számba veszi, mit jelent az adott cselekvés a cselekvők számára, mit tudhatunk meg belőle az adott társadalomra vonatkozóan, illetve általában a társas élet szempontjából. E leírások mikroszkopikusak, a mindennapi élet színteréből a „jelentéktelen” eseményeket vonják vizsgálatuk körébe, ugyanakkor állandó cirkulációt teremtenek az egyszeri és az általános, az adatok és a teória, a megfigyelt és az értelmezés között. Annak kapcsán, hogy a legáltalánosabb struktúra és a legspecifikusabb részlet közti állandó ingázással magyarázzuk egymással a részt és az egészt, a megértés körszerű természete kerül a figyelem középpontjába. Geertz több helyütt kiemeli – s elemzéseivel igazolja is –, hogy a megértésnek a hermeneutikai körben megfogalmazódó felfogása nemcsak a hermeneutika szokásos terepein, tehát az irodalmi, a történeti, a jogi interpretációknál alkalmazható, hanem az etnográfiai elemzés kapcsán is, vagyis amikor idegen emberek gondolkodásmódjába, idegen kultúrákba igyekszünk behatolni.<sup>30</sup> Az antropológia, amikor idegen kultúrákat vizsgál, azokat a képességeinket veszi szemügyre, amelyek a megszokott környezetben már nem feltűnőek: hogyan kommunikálunk egymással, hogyan értjük meg egymást, hogyan telítődnek fel kulturális cselekvéseink jelentéssel. Gadamer a nyelvek közti fordítást olyan kiélezett hermeneutikai tevékenységként határozta meg, amelynek során a fordító feladata, a szöveg eredeti nyelve és a sajátja között egy, mindkettőnek megfelelő harmadik nyelvet megtalálni. Ez természetesen azt jelenti, hogy a fordító mindig interpretáló is, aki a maga és az interpretált között igyekszik közös nyelvet találni.<sup>31</sup> Az

<sup>27</sup> CLIFFORD GEERTZ: Elmosódott műfajok: a társadalmi gondolkodás átalakulása. = C. G., i. m. 1994. 268–286. – Itt 280.

<sup>28</sup> GEERTZ, i. m. 1994. 185.

<sup>29</sup> Vö. JURGEN RUDOLPH: Was ist dicke Beschreibung. Überlegungen zu einem Begriff, einer Praxis und einem Programm. = Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften. 1992. 4. 39–63.

<sup>30</sup> Vö. CLIFFORD GEERTZ: „A bennszülöttek szemszögéből”: az antropológiai megértés természetéről. = GEERTZ, i. m. 1994. 200–217. – Itt 214–215.

<sup>31</sup> GADAMER: Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat. Budapest, 1984. 271–272.



antropológusnak nem jelentéktelenebb feladat jut osztályrészéül, mint két kultúra között kidolgozni a közös nyelvet.<sup>32</sup>

Az antropológus tehát már nem a társadalom mérnöke, aki nyers kulturális tényeket rendez össze, hanem szövegmagyarázó vagy fordító,<sup>33</sup> aki olvasatokat ad a kultúráról. Vagy inkább olvasatok olvasatát, hiszen a kulturális jelentések nyomába csak a kultúra hordozóinak az adott jelenségekkel kapcsolatos értelmezéseinek átjuthat. Kulturális elemzéseik így – akárcsak az irodalmi művekéi – befejezhetetlenek, nyitottak: „a teknősök alatt további teknősök rejlenek.”<sup>34</sup>

Geertz megfogalmazza ugyan, hogy „...bár a kultúra a kereskedőtársaság álmolásain, a hegyi erődítményben vagy a birkalegelőn található, de az antropológiai könyvekben, cikkekben, előadásokban, múzeumi kiállításokon vagy manapság néha filmekben létezik”,<sup>35</sup> vagyis a kulturális elemzésben is elválaszthatatlan egymástól a tárgy és a megjelenítés módja, de őt inkább érdekli a szöveggé válás folyamata, a tárgy, a kultúra szövegszerűsége (ahogyan a kulturális jelenségek jelentéssel telítődnek, s olvashatóakká, interpretálhatóakká válnak); mint a megjelenítés, a kulturális elemzés (az etnográfia) szövegkarakterére.

#### A SZÖVEG MINT KULTÚRA (REPREZENTÁCIÓ)

Az, hogy a kultúra nemcsak a viselkedés illékony jeleivel, hanem (többek között) antropológiai szövegekkel is megírta, a 80-as évek második felében kerül az antropológiai elméletalkotás homlokterébe a *Writing Culture* vita kapcsán. Az új kihívást az idegen kultúrák megértésén, interpretálásán és olvasásán túlmenően az idegen kultúrák reprezentációi, a kulturális leírások jelentik. A kultúra szövegről/szövegéről a hangsúly tehát átkerül a kultúráról létrehozott szövegekre. Az interpretatív fordulatból következő irodalmi vagy retorikai fordulat a figyelmet az etnográfiai szöveg egészére irányítja, hiszen a leírás tárgyán túl arra is rákérdez, az antropológus *hogyan* konstruálja meg szövegét, mikor idegen kultúrákkal kapcsolatos megfigyeléseit, az idegen kultúra bennszülötteivel folytatott beszélgetéseit írásba önti. Ebből a – az irodalomelméleti dekonstrukció és a történettudomány retorikai kérdésfelvetései által (is) inspirált – perspektívából tekintve az

<sup>32</sup> „Nem próbálunk, legalábbis én nem próbálok sem bennszülötté válni (a szó amúgy is rosszhírnű), sem utánozni a bennszülötteket. (...) Ehelyett, a kifejezés tágabb értelmében, ami sokkal többet ölel föl, mint pusztán beszédet, megpróbálunk társalogni velük, ami sokkalta nehezebb és nem is mint általában feltételezik – csak idegenekkel az.” – GEERTZ, i. m. 1994. 181.

<sup>33</sup> Az antropológia mint fordítás metaforájához lásd STEPHEN TYLER: *Das Unaussprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt.* München, 1991. 91. – A kultúrák közti fordítás és az idegenség megőrzésének kérdéséhez: TALAL ASAD: *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology.* = *Writing Culture.* 1986. 141–164.

<sup>34</sup> GEERTZ, i. m. 1994. 196.

<sup>35</sup> GEERTZ, i. m. 1994. 183.

antropológiai szövegek mint az antropológus szerző által létrehozott kulturális alkotások jelennek meg. Elveszítik korábbi kitüntetett pozíciójukat, amely egyfajta metaszintre, a kultúra s annak szövegei fölé rendelte őket. James Clifford a *Writing Culture* című kötethez írt s válogatásunkban is szereplő bevezetőjében hangsúlyozza, ezek a szövegek sem függetlenek azoktól a nyelvi, kulturális és történeti folyamatoktól, amelyeknek a kultúra más szövegei alá vannak vetve.

Stephen Tyler megállapítása, amely szerint „az etnográfiai leírás az idegent szövegekkel bekötött szemekkel nézi”,<sup>36</sup> megvilágítja a retorikai fordulattal bekövetkező változások irányát. Nem véletlen, hogy Tyler éppen azt a metaforát „írja” át, amely oly mélyen gyökeredzik az antropológiai tradícióban s a már említett Malinowski-féle filmkamera elképzeléstől kezdve meghatározza az etnográfiai tevékenység (ön)értelmezését. A tradicionálisan semlegesnek, objektívnek tartott etnográfiai tekintet, amely az idegen kultúra valóságát közvetlenül és maradéktalanul adja vissza, a retorikai és a politikai kérdésfelvetések nyomán azonban elveszíti „ártatlanságát”. Az etnográfiai leírásnak az idegen kultúrával való azonosítása problematikusnak bizonyul, mert az eleve korlátozott, részleges tereptapasztalaton nyugszik. Az idegen kultúrát a saját kultúra tradícióján, értelmezési mintáin, szövegein át nézzük. Ugyanakkor az etnográfia leplezi azt az alapvető ellentmondást, amely a szubjektív momentumok, a nyelvi és a történeti folyamatok által korlátozott tereptapasztalat és a kultúra egészére irányuló autoriter tudás igénye között húzódik. Az idegen kultúra átfogó és homogén képe – a terepen tapasztalt kaotikusság ellenére – az írás folyamatán keresztül kristályosodik ki. Az antropológus a saját kultúra szövegeihez, narratív tradícióihoz és retorikai eszközeihez fordul, hogy azok segítségével a hiányos, fragmentált tapasztalatokat olyan formába öntse, amely koherenciával és logikussággal vonja be vizsgálatának tárgyát. Az antropológus szerző tehát éppen azt hozza létre az íráson, a szöveg konstrukcióján keresztül, amit az idegen kultúra tapasztalata megtagad tőle – „tisztánlátást”, értelmet és jelentést. Ez az a pont, amelyet Vincent Crapanzano után az antropológia hermészi dilemmájának nevezhetünk: annak kényszere, hogy az idegent ismerőssé, sajátunkká tegyük, óhatatlanul együtt jár az idegen világnak való „háta fordítással”. Az antropológus beszámolóin keresztül jelentéssel és tudással megrakodva maga mögött hagyja a másik kultúrát, hogy visszatérjen abba a kultúrába, amelyet talán nem is hagyott el igazán – az idegen, a Másik saját kultúránk megértésének eszközévé, vizsgálataink tárgyává degradálódik. Geertz kulturális hermeneutikáját etikai és episztemológiai problémák sokasága keretezi. A *Writing Culture* teoretikusai által megtett lépés: az etnográfiai tekintetnek a saját etnográfiai tevékenységre irányítása ezeknek a problémáknak a felismeréséből fakad.

<sup>36</sup> TYLER, i. m. 1991. 96.

Az antropológia antropologizálása (Rabinow) mindenekelőtt annak egy sajátos kulturális praxisként való átértelmezését eredményezi. Az antropológiai szöveg kulturális szöveggként történő olvasása az etnográfiai beszámolót konstituáló és korlátozó poétikai és politikai aspektusok, textuális és hatalmi mechanizmusok feltérképezésével kapcsolódik össze. Ezeknek a szempontoknak az előtérbe kerülése egyúttal az antropológia „hazatelepülését” jelenti, abban az értelemben, hogy az egzotikus, idegen kultúrák leírásainak elemzése a saját, nyugati kultúrát s annak tudáselőállítási folyamatait antropologizálják.<sup>37</sup> Az etnográfiai reprezentáció krízisének, illetve az emögött húzódnó filozófiai diszkurzusnak a tapasztaról az egyes etnográfusok azonban különböző utakon indulnak el. Egy részük annak kapcsán, hogyan állítható helyre az etnográfiai beszámolóban megszüntetett idegen kultúra mássága, hogyan oldhatóak föl az antropológiai beszámolóba „beleírt” szimbolikus és hatalmi egyenlőtlenségek, új műfajokkal s írásmódokkal kezd kísérletezni. Ezek a törekvések a dialogikus és reflexív antropológia megalapozásától<sup>38</sup> egészen az antropológiai költészetig terjednek.<sup>39</sup> Mások, mint például Clifford, Stocking vagy Manganaro az antropológiai szöveg-hagyományt s kánont vonják vizsgálatuk körébe, azokat a reprezentációs tradíciókat feltérképezendő, amelyeket az antropológia mindeddig kritikátlanul, mintegy adottságként alkalmazott az idegen kultúrák leírása során. De bármennyire eltérőnek tűnnek is ezek a kutatási irányok, mégis az irodalmi művek<sup>40</sup> vagy az irodalomelméleti modellek felé történő orientálódás – általános tendenciaként – mindenütt tetten érhető.<sup>41</sup> Amellett, hogy az antropológusok saját szövegeikkel irodalmi minták alapján kísérleteznek, meghatározó az a kutatási irányzat, amely az antropológiai szövegeket irodalmi szövegekként olvassa, s irodalomelméleti nézőpontokból (is) vizsgálja azokat.

A retorikai fordulat teoretikusai mindenekelőtt azokat a transzformációkat elemzik az irodalomelméleti szempontok alkalmazásával, hogyan lesz az antropológus és a bennszülött közti nyelvi találkozásból, amely kulturális különbségekkel, hatalmi viszonyokkal és kölcsönös félreértésekkel telített egy, egyetlen szerző által megírt írásos beszámoló. Milyen poétikai és politikai folyamatok

<sup>37</sup> „Antropologizálnunk kell a Nyugatot: meg kell mutatnunk milyen egzotikus a valóságkonstitúciója...s, hogy az igazságra vonatkozó igényei társadalmi gyakorlatokkal fonódnak össze...” – PAUL RABINOW: Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. = Writing Culture. 1986. 234–262. – Itt 241.

<sup>38</sup> DENNIS TEDLOCK: Questions Concerning Dialogical Anthropology. = Journal of Anthropological Research 43. 1987. 3. 325–344.; KEWIN DWYER: Moroccan Dialogues. Baltimore, 1982.

<sup>39</sup> Vö. Reflections: The Anthropological Muse. Szerk. J. Im Prattis. Washington, 1986.; Anthropological Poetics. Szerk. Ivan Brady. Savage, 1991.

<sup>40</sup> Lásd a válogatásunkban szereplő Handler/ Segal írást, amely Jane Austen írásait etnográfiként olvasva azt az írásmódot vizsgálja, amelyet az író kulturális analízise során alkalmaz.

<sup>41</sup> Vö. FRANCESCO LORIGGIO: Antropológia, irodalomelmélet és a modernitás tradíciói. – Lásd a jelen számban.

irányítják, s korlátozzák az írást, s milyen textuális stratégiákat alkalmaz az antropológus, hogy szövegének valóságosságáról, hitelességéről és objektivitásáról meggyőzze olvasóit. A vizsgálódások ennek kapcsán a kulturális leírások három aspektusa körül csoportosulnak: (1) az antropológus alakjának megteremtése, (2) a saját és az idegen kultúrának az interpretáló Én és a kulturálisan koherens Másik dichotómiájában megtestesülő kettéválasztása és (3) az egységes kultúra képe. A továbbiakban az ezekkel kapcsolatos kutatásokat foglalom össze röviden.

Az antropológiai leírás hitelessége elsősorban nem az adatok sokaságával, a tényyszerűséggel vagy az objektivitással áll összefüggésben, állítják Cliffordék, hanem azzal, hogy a szerző az írás aktusán keresztül el tudja hitetni, hogy a helyszínen járt, vagyis amit állít, az abból következik, hogy „áthatolt egy kultúrán,” OTT volt.<sup>42</sup> A jelenlétnek a szöveg különböző szintjein történő közvetítése fontos szerepet játszik az antropológus autoritásának megalapozásában.<sup>43</sup> Ennek egyik klasszikus toposza, a megérkezés története, amelyben a kutató részletesen beszámol arról, hogyan érkezik meg az idegen kultúrába (a távolság leküzdése, az utazás, az egzotikus tájak), s a kezdeti tudatlanság, bizonytalanság állapotát hogyan váltja föl fokozatosan az idegen kultúra (és nyelv) egyre magabiztosabb ismerete.<sup>44</sup> A mindennapi élet aprólékos, mindenre kiterjedő leírásai bizonyítják, az antropológus részt vett az eseményekben, azokat a „saját szemével” látta. Ugyanakkor a szerző ezzel azt is állítja, hogy birtokában van azoknak a képességeknek, amelyek a terepmunka révén közvetlenül megismert idegen kulturális világ közvetítéséhez szükségesek.<sup>45</sup> Ráadásul a terepmunkával és a résztvevő megfigyeléssel összekapcsolódó tudományos eljárások garantálják megfigyeléseinek objektivitását és érdeknélküliségét. Crapanzano Geertz szövege kapcsán mutatott rá arra a narratív és retorikai eszközök révén bekövetkező váltásra, amely során a terepre megérkező antropológus hirtelen egy objektív elemző és mindentudó elbeszélő hangnak adja át helyét. A láthatatlanná válásnak ez a retorikai trükkje jól illeszkedik az etnográfiai tekintet koncepciójába. A meghatáro-

<sup>42</sup> CLIFFORD GEERTZ: Jelen lenni: az antropológia és az írás helyszíne. = GEERTZ, i. m. 1994. 352–369.

<sup>43</sup> Az antropológiai autoritás textuális konstrukciójához lásd JAMES CLIFFORD: On Ethnographic Authority. = J. C.: The Predicament of Culture. 1988. 21–55.

<sup>44</sup> Az ún. „arrival story” elemzéséhez lásd MARY LOUISIE PRATT: Fieldwork in Common Places. = Writing Culture 1986. 27–51.; Az antropológus fejlődéstörténetéhez JAMES CLIFFORD: On Ethnographic Authority. – Vö. 43. jegyzet. S az egyik leghűresebb példa elemzése Crapanzanonál. Lásd a Helikon jelen számában.

<sup>45</sup> Clifford és Stocking egyaránt elemezték Malinowskinak azokat a narratív technikáit (pl. a „tanúja voltam” típusú kifejezéseken keresztül a szerzői részvétel dramatizálását), amelyek révén a terepmunkán gyűjtött szubjektív tapasztalatait objektív módon szerzett tényekként igyekezett olvasói elé tárni. GEORGE W. STOCKING, JR.: The Ethnographer’s Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. = Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork. Szerk. George W. Stocking, Jr. Madison, 1983. 70–121.



zott perspektívával rendelkező antropológus-szubjektum – miután a jelenléten alapuló autoritással kapcsolatos retorikai szerepét betöltötte – eltűnik a szövegből, hogy működésbe jöhessen az a „táj fölött elhelyezett kamera”, amely látva látatja a látottakat.

Az antropológiai szöveg szerzőjének az antropológusról létrehozott szövegbeli konstrukciója felhatalmazza őt, hogy „az igazság és a valóság szállítójának” (Clifford) szerepében jelenhessen meg. Olyan személyként, aki a másik kultúrát interpretálhatja és reprezentálhatja, aki megmagyarázhatja a világot, s összerendezheti annak szövegeit. Ez a szerep – amelyet gyakran az irodalomkritikuséhoz hasonlítanak, aki a szöveg szerteágazó jelentéseit egyetlen koherens egészbe kényszeríti – elsősorban az olvasó felé irányul. Az etnográfiai reprezentációval foglalkozó munkák által felvetett, talán egyik legérdekesebb kérdés az antropológiai szöveg befogadására, a szerző–olvasó-viszonynak a szöveg szerveződését meghatározó aspektusaira vonatkozik. Crapanzano „árnyékdialógusnak” nevezi a szerző és az olvasó között létrejövő kommunikációt.<sup>46</sup> Ezzel egyrészt arra utal, hogy az olvasói elvárások beleíródnak az antropológiai szövegekbe (is), befolyásolják a kiinduló kérdésseltevéseket, az írásmódot, a trópusok, a műfajok kiválasztását, továbbá meghatározzák azokat a kritériumokat, amelyek alapján egy szöveget objektívnek, hitelesnek, tudományosnak tartunk. Másrészt, a szerző–olvasó közti dialógus arra a tényleges dialógusra vet árnyékot, hogy a válogatásunkban szereplő másik Crapanzano-írást újra idevonjuk, amely eredendően az antropológus és a bennszülött között zajlik. A szerzőnek és az olvasónak a szövegen keresztül keletkező szimbolikus közössége kiszorítja az antropológus és a bennszülött kettősét. A terepmunka dialógusa a szövegben a saját kultúra és az idegen kultúra dichotómiájává transzformálódik, amelyben az „ők” csupán kidolgozottabbá és retorikailag meggyőzőbbé teszi a „mi”-t.

Jameson hívja fel a figyelmet arra, hogy a szerző és az olvasótábor közötti kapcsolat abban a „társadalmi szerződésben” is megnyilvánul, amely meghatározott tárgyhoz meghatározott beszédmódot rendel.<sup>47</sup> Az antropológus-szerző és az olvasója közti szerződés lelepleződése az etnográfiai pozícióját rendezi át azzal, hogy azokat sajátos, kulturálisan rögzített és történetileg változó konvenciók és irodalmi minták alapján szerveződő műfajjá minősíti át, vagyis kulturális létrehozottságukat hangsúlyozza. Cushman és Marcus 1982-ben íródott, nagy hatású esszéjükben az etnográfiai szöveg-hagyományt uraló monográfiát a realista regénnyel állítják párhuzamba.<sup>48</sup> Az etnográfiai realizmusnak elnevezett

<sup>46</sup> VINCENT CRAPANZANO: *On Dialogue. = The Interpretation of Dialogue.* Szerk. *Tullio Maranhao.* Chicago, 1990. 269–291.

<sup>47</sup> FREDERIC JAMESON: *The Political Unconscious: Narrative as a Symbolic Act.* Ithaca, Cornell University Press 1981.

<sup>48</sup> GEORGE E. MARCUS–DICK CUSHMAN: *Ethnographies as Texts. = Annual Review of Anthropology* 1982. 11. 25–69.

írasmód mindenekelőtt abban a törekvésben ragadható meg, amely az adott kultúra vagy életmód teljes és koherens reprezentálására irányul. A kultúra zárt-ságát, homogenitását és ugyanakkor strukturált mivoltát azonban alapvetően a szöveg narratív struktúrája biztosítja. A földrajzi fekvéstől a valláson és a gazdaságon át a társadalmi felépítésig terjedő szerkezet s ennek elemei – a tudományos kánon által előírt tartalomjegyzékben megtestesülve – a kultúra részeinek és egészének egymáshoz való organikus viszonyát jelképezik.<sup>49</sup> A mindennapi életből kiemelt események és életközeli szituációk aprólékos leírásai pedig a kultúra realitásának illúzióját árasztják. Az antropológus a realista regény mindentudó elbeszélőjével analóg pozíciót foglal el. Objektivitásigényének megfelelően nincs nyíltan jelen a szövegben („a táj fölötti láthatatlan kamera”), de autoritását mégsem adja föl, sőt: ő határozza meg, melyek azok az események, amelyek „tipikusak” az adott kultúrát illetően, hol az a pont, ahonnan a riportszerű tudósítástól az általánosító konzekvenciák, az adatoktól a teória felé lehet lépni. Ez a lépés egybeesik az idegen kultúrától a saját felé fordulással, az egzotikusnak az ismert kategóriába való átfordításával. Clifford ebben az összefüggésben az etnográfiai beszámolókat a „különbözőség és a hasonlatosság fegyvermezett fikcióinak” nevezi.<sup>50</sup> A különbség az idegen kultúrának a megfigyelő által tapasztalt másságára vonatkozik, amit azonban az etnográfia csak az ismert, s közösen birtokolt jelentések, szimbólumok és történetek háttére előtt tud elmesélni.<sup>51</sup> Ez annak a realista tradíciónak a kritikája egyúttal, amely szerint az idegen valóság közvetlenül megragadható lenne. Clifford az etnográfiai allegóriáról írt elemzésében – a Paul de Man-féle allegóriakonceptióra támaszkodva – fejti ki, hogy az etnográfiai reprezentáció folyamatába eleve jelentésekkel teli történetek épülnek be. Az antropológus úgy hoz létre az idegen kultúrából egy koherens jelentésegész, hogy azt valamilyen átfogóbb, morális, ideológiai vagy akár történeti narratívába ágyazza.<sup>52</sup> Az egzotikus kultúra gyakran az idő és a történelem sodrásából kiemelkedő „kulturális sziget”,<sup>53</sup> a nyugati társadalom számára vágyott paradicsomi állapotot allegorizálja, vagy éppen a saját történeti fejlődés egy korábbi fokozatát, a veszendőnek vélt múltat konzerválja. Az etnográfianak az idegen kultúráról elmondott története nem a történet, hanem csak egy történet, amely az adott korszaknak a saját kultúráról elmondott domináns történetei között helyezkedik el.

<sup>49</sup> A rész és az egész etnográfiai retorikájához lásd még: ROBERT J. THORNTON: *The Rhetoric of Ethnographic Holism*. = *Cultural Anthropology* 3. 1988. 3. 285–303.

<sup>50</sup> JAMES CLIFFORD: *On the Ethnographic Allegory*. = *Writing Culture*. 1986. 101.

<sup>51</sup> Az ismeretlent ismerőssé alakító narratívákhoz lásd EDWARD M. BRUNER: *Ethnography as Narrative*. = *The Anthropology of Experience*. Szerk. Victor Turner–Edward M. Bruner. Urbana, 1986. 139–155. [Magyarul előkészületben: *Az etnográfia mint narratíva*. Ford. Vörös Miklós. = *Narratívák* 3. Budapest, 1999.]

<sup>52</sup> Vö. Crapanzano elemzését a megváltás, az életút allegóriáiról. – Lásd a jelen számban.

<sup>53</sup> JAMES CLIFFORD: *On Ethnographic Allegory*. = *Writing Culture* 1986. 113.

Az antropológus láthatatlanul, észrevétlenül szeretne közvetíteni a kultúrák között. E szándéka mögött az a feltételezés húzódik, hogy szövege az idegen kultúrát semlegesen tükrözi vissza, szavai áttetszőek. A kulturális leírások irodalomelméleti szempontokból történő faggatása azonban arra világít rá, hogy „a retorika éppen az a színtér, ahol a nyelv kulturális értelemben működik.”<sup>54</sup> Az antropológia – miközben etnográfiai pillantását saját praxisára s reprezentációs eljárásaira vetette – új terepként fedezte fel a saját kultúrát s annak retorikai eszközeit, trópusait, műfajait és narratíváit. Az antropológia retorikai fordulatából s „hazatelepüléséből” kínálkozik az irodalom és az irodalomtudomány antropológizálásának lehetősége. Hogyan olvassák és írják újra az irodalmi szövegek a kultúrát? Milyen szerepet játszanak a különböző írásmódok, narratív konvenciók kiformalódásában, s milyen mintákat kínálnak a különböző kulturális koncepciók megjelenítéséhez? Milyen szerepe van az imaginációnak a kulturális valóságok szerveződésében? Hogyan járulnak hozzá az irodalomtudomány által kidolgozott koncepciók – például a nemzeti irodalom építménye – a territoriális kultúrafogalomhoz? E néhány kiragadott s válaszra váró kérdés az irodalomtudomány és a kulturális antropológia további együttműködésének lehetőségével kecsegtet. E kooperáció itthoni kibontakozásának reményében válogat jelen számunk a két diszciplína között zajló, szerteágazó diszkurzus első eredményeiből.

<sup>54</sup> The New American Studies. Essays from Representations. Szerk. Philip Fischer. Berkeley, 1991. VI.

JAMES CLIFFORD

## Bevezetés: Részleges igazságok

*Az interdiszciplináris munkák, melyekről oly sokat beszélnek manapság, nem a már kialakult diszciplínákkal (melyek közül valójában egyik sem hajlandó lelépni a színről) akarnak konfrontálódni. Ahhoz, hogy valani interdiszciplinárisat csináljunk, nem elég kiválasztani egy „tárgyat” (témát) és köré rendezni két-három tudományt. Az interdiszciplinaritás abban áll, hogy új tárgyat hozunk létre, mely még nem tartozik senkihez.*

Roland Barthes<sup>1</sup>

*Több asztalra lesz szükséged, mint gondolod.*

Elenore Smith Bowen tanácsa  
terepmunkásoknak<sup>2</sup>

Könyvünk borítóján Stephen Tyler – e kötet<sup>3</sup> szerzőinek egyike – látható munka közben, Indiában, 1963-ban. A képen az etnográfus éppen elmélyülten ír – lejegyez valamit, amit éppen hall? kiegészíti valamelyik magyarázatát? feljegyez egy fontos megfigyelést? lejegyez egy verset? A hőségben nedves ruhadarabot szorít szemüvegével a fejéhez, ami eltakarja az arcát. Egyik adatközlője néz át a válla felett – unalommal? türelemmel? szórakozottan? A felvételen az etnográfus csak a kép szélén látszik – arctalanul, mintha ott sem lenne, csak egy kéz, amelyik ír. Ez bizony nem az antropológiai terepmunka szokványos ábrázolása. Inkább Margaret Mead képeihez vagyunk szokva, amelyeken lelkesen játszik gyerekekkel Manuson, vagy Bali szigetén falusiakat kérdezet. A résztvevő megfigyelés, az etnográfiai terepmunka klasszikus eleme kevés helyet hagy a szövegeknek. Mégis, Colin Turnbull valahol a mbuti pigmeusokról szóló beszámolójában elejti, hogy mindenhová magával cipelte írógépét – a dzsungel ösvényein, éjszakai éneklésekre, zsúfolt levélkunyhókba.

Bronislaw Malinowski *A nyugati pacifikum argonautái* című könyvében az etnográfusnak a kiriwi településen álló sátráról készült fényképe megkülönbözte-

<sup>1</sup> ROLAND BARTHES: *Jeunes Chercheurs*. = *La Bruissement de la Langue*. Paris, Le Seuil 1984. 97–103.

<sup>2</sup> ELEONORE SMITH BOWEN (Laura Bohannon): *Return to Laughter*. New York, Harper and Row 1954.

<sup>3</sup> *A Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* című kötetről van szó. Szerk. *James Clifford–George E. Marcus*. Berkeley, University of California Press 1986. Clifford itt közölt írása e kötet bevezető szövege. – *A ford. megjegyz.*

tett helyet foglal el, a sátor belseje azonban nem tárul fel. Egy másik képen viszont Malinowski tudatosan pózolja örökítette meg magát, amint egy asztalnál ír. (A sátorajtó félre van húzva; ő profilból látszik, ül, míg néhány trobriandi szigetlakó odakinn áll, s a különös rituálét figyelik.) Ezt a nevezetes képet csak két évvel ezelőtt publikálták – ez azonban a mi korunkra jellemző, nem az övére.<sup>4</sup> A munkát nem a résztvevő megfigyeléssel vagy kulturális szövegek értelmezésével, hanem írással, szövegek készítésével kezdjük. Az írás nem valami marginális vagy okkult dimenziója a terepmunkának, hanem központi jelentőségű mindabban, amit az antropológusok a terepen, és persze abban is, amit azt követően csinálnak. Az a tény, hogy ezt eddig senki nem írta le, és komolyan nem is vitatta, annak az ideológiának a tartósságát tükrözi, amely szerint a reprezentáció félreérthetetlen (*transparency*), a tapasztalat pedig közvetlen. Ez a felfogás az írást egyszerű metódussá redukálja: jó terepjegyzetek készítésére, pontos térképek rajzolására, az eredmények „kidolgozására”.

Az ebben a könyvben összegyűjtött esszék mellett érvelnek, hogy ez az ideológia bomlásnak indult. A kultúra szerintük egymással versengő kódokból és reprezentációkból áll; azt tételezik, hogy a poétikai és a politikai egymástól elválaszthatatlanok, hogy a tudomány a történelmi és a nyelvi folyamatok része, és nem azok fölött áll. E szövegek abból indulnak ki, hogy a tudományos és az irodalmi műfajok kölcsönösen áthatják egymást, és a kulturális leírások készítése tulajdonképpen kísérleti és etikai feladat. Azáltal, hogy a szöveg létrehozására és a retorikára koncentrálnak, megvilágítják a kulturális beszámoló mesterséges (*artificial*) és konstruált természetét. Megkérdőjelezzik az autoritás túlzó formáit, és a figyelmet az etnográfia történetileg kényes helyzetére (*predicament*) irányítják, arra a tényre, hogy az etnográfiát minduntalan azon kapják, nem reprezentálja, hanem kitalálja a kultúrákat.<sup>5</sup> [...] Az esszék többsége – miközben a textuális gyakorlatokkal foglalkozik – a szövegeken túlra, a hatalom, az ellenállás, az intézményes megszorítások és az innováció kontextusába nyúlik.

Az etnográfia tradíciója Hérodotosz és Montesquieu *Perzsa leveleinek* tradíciója. Ez a hagyomány minden formájában – akár távoli avagy közeli az – homályosnak és közvetettnak tűnik. Az ismerőst ismeretlenné, az egzotikust hétköznapivá teszi. Az etnográfia egyfajta átláthatóság mellett kötelezte el magát, amint azt Virginia Woolf is szorgalmazta: „Soha ne szűnjünk meg gondolkodni arról – mi az a ‚civilizáció’, amelyben élünk? Mik ezek a szertartások, és miért kell részt vennünk bennük? Mik ezek a foglalkozások, és miért kellene ezekkel pénzt ke-

<sup>4</sup> BRONISLAW MALINOWSKI: *Argonauts of the Western Pacific*. New York, E. P. Dutton 1961. 17. – A kényképet 1983-ban publikálták először. *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. (History of Anthropology 1.) Szerk. George W. Stocking, Jr. Madison, University of Wisconsin Press 1983. 101. – A kötetben számos más az etnográfiai írással kapcsolatos árulkodó jelenetet találunk.

<sup>5</sup> ROY WAGNER: *The Invention of Culture*. Chicago, University of Chicago Press 1980.

resnünk? Röviden szólva, hová vezet bennünket az egyre növekvő műveltség?”<sup>6</sup> Az etnográfia ténylegesen a jelentés hatalommal bíró rendszerei között helyezkedik el. Kérdései a civilizációk, a kultúrák, az osztályok, a fajok és a nemek közötti határookra irányulnak. Az etnográfia dekódol és újrakódol, a kollektív rend és különbözőség alapjairól, a kirekesztésről és a befogadásról beszél. Leírja a innováció és a strukturálás (*structuration*) folyamatait, miközben maga is része ezeknek a folyamatoknak.

Az etnográfia egy kialakulóban lévő interdiszciplináris jelenség. Autoritása és retorikája olyan más területekre is kiterjedt, ahol a „kultúra” leírása és kritikája ugyancsak problematikussá vált. Jelen könyv – noha a terepmunkával és annak szövegeivel indul – a kultúráról, a kultúra ellen és a kultúrában való írás átfogóbb gyakorlatával foglalkozik. Ez az elmosódott körvonalakkal bíró terület magában foglalja – hogy csak néhány nevet említsünk – a történeti etnográfiát (Emmanuel Le Roy Ladurie, Natalie Davis, Carlo Ginsburg), a kulturális poétikát (Stephen Greenblatt), a kultúrkritikát (Hayden White, Edward Said, Fredric Jameson), a rejtett tudás és a mindennapi gyakorlatok elemzését (Pierre Bourdieu, Michel de Certeau), az érzések hegemónikus struktúrájának kritikáját (Raymond Williams), a tudományos közösségek tanulmányozását (Thomas Kuhn nyomán), az egzotikus világok és a fantasztikus terek szemiotikáját (Tzvetan Todorov, Louis Marin) és mindazokat a kutatásokat, amelyek jelentérendszeret, vitatott tradíciókat és kulturális artefaktumokat tanulmányoznak. [...]

Az „irodalmi” megközelítések mostanában egyre nagyobb népszerűségnek örvendenek a humán tudományokon belül. Az antropológiában olyan nagyhatású szerzők, mint Clifford Geertz, Victor Turner, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss, Jean Duvignaud és Edmund Leach is érdeklődést mutattak az irodalom elmélete és gyakorlata iránt. Eléggé eltérő módon ugyan, de mégis mindannyian hozzájárultak a tudomány és a művészet közötti határok összemosásához. Ez azonban nem egészen új törekvés. Malinowski más szerzőkkel való azonosulásai (Conrad, Frazer) jól ismertek. Margaret Mead, Edward Sapir és Ruth Benedict egyszerre tekintették magukat antropológusnak és írónak. Párizsban a szürrealizmus és a professzionális etnográfia között rendszeres volt a nézetcsere és az alkotók ide-oda vándorlása. Az irodalom hatásai azonban egészen a legutóbbi időkig nem érték el a tudomány „kemény magvát”. Sapir és Benedict elrejtették saját költeményeiket Franz Boas elől. És bár az etnográfusokat – elsősorban azokat, akik különösen jól írnak – gyakran úgy tekintették, mint akikben egy regényíró veszett el, az a gondolat, hogy a kulturális reprezentációk irodalmi gyakorlatokkal vannak átítatva, csak az utóbbi időben merült fel e diszciplínán belül. Ennek ellenére, az antropológia – és különösen az etnográfia – „irodalmissága”

<sup>6</sup> VIRGINIA WOOLF: *Three Guineas*. New York, Harcourt 1936. 62–63.

egyre inkább úgy jelenik meg, mint valami olyan, ami jóval több, semmint egyszerűen csak a jó íráskészség vagy az eredeti stílus kérdése.<sup>7</sup> Az irodalmi eszközök – a metafora, a figuratív nyelv, a narratíva – befolyásolják a kulturális jelenségek megörökítésének módját, az első lejegyzett „megfigyelésektől” az elkészült kötetig, egészen addig a pontig, amikor is ezek a leírások az olvasás meghatározott aktusában „értelmet nyernek”.<sup>8</sup>

Már régen megállapították, hogy a tudományos antropológia is „művészet”, illetve hogy az etnográfiai irodalmi minőségekkel rendelkeznek. Gyakorta halljuk, hogy egy szerző stílusosan ír, s egyes leírások élénkek és meggyőzőek (ezek szerint nem minden pontos leírás meggyőző?). Egy munkának evokatív erő vagy művészi megszerkesztettséget is tulajdonítanak a tényszerűségeen túl: az expresszív retorikai funkciókat azonban dekorációként fogják föl, vagy olyasminek tekintik, amelynek segítségével egy objektív elemzést vagy leírást hatásosabban lehet prezentálni. Így a tények – legalábbis elvileg – szétválaszthatók azoktól az eszközöktől, amelyeken keresztül kommunikálják azokat. Az etnográfia irodalmi vagy retorikai dimenzióit azonban tovább már nem lehet ilyen egyszerűen katalogizálni, azok ugyanis a kultúra kutatásának minden szintjén tetten érhetők. Sőt, az „antropológiának” mint tudománynak az „irodalmi” megközelítése önmagában is félrevezető gondolat.

[...] A tudományág definíciója szerint – aminek vélhetően Boas volt az utolsó mestere – az antropológia a fizikai (biológiai) antropológia, az archeológia, a kulturális (szociál)antropológia és a nyelvészet négy nagy területét foglalja magá-

<sup>7</sup> Íme egy lista – a teljesség igénye nélkül – azokról a munkákról, melyek az „irodalminak” az antropológiában való megjelenésével foglalkoznak (jelen kötet szerzőit nem jelöljük): JAMES BOON: *From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss in a Literary Tradition*. New York, 1972.; UÓ: *The Anthropological Romance of Bali, 1597–1972*. Cambridge, 1977.; UÓ: *Other Tribes Other Scribes*. Ithaca, 1982.; CLIFFORD GEERTZ: *The Interpretation of Culture*. New York, 1973.; UÓ: *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Lectures delivered at Stanford University, Spring 1983.); VICTOR TURNER: *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, 1974.; UÓ: *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca, 1975.; JAMES FERNANDEZ: *The Mission of Metaphor in Expressive Culture*. = *Current Anthropology* 1974. 15. 119–145.; STANLEY DIAMOND: *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New York, 1974.; JEAN DUVIGNAUD: *Change at Shebika: Report from a North African Village*. New York, 1970.; UÓ: *La Langage perdu: Essai sur la différence anthropologique*. Párizs, 1973.; JEANNE FAVRET-SAADA: *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. London, 1980.; UÓ-JOSÉE CONTRERAS: *Corps pour corps: Enquete sur la sorcellerie dans le bocage*. Párizs, 1981.; JEAN-PAUL DUMONT: *The Headman and I*. Austin, 1978.; DENNIS TEDLOCK: *The Spoken World and the Work of Interpretation*. Philadelphia, 1983.; STEVEN WEBSTER: *Dialogue and Fiction in Ethnography*. *Dialectical Anthropology* 1982. 7. 91–114.; ROBERT J. THORNTON: *Narrative Ethnography in Africa, 1850–1920*. = *Man* 1983. 18. 502–520.

<sup>8</sup> Lásd az „előre megformált” (*pre-figured*) valóságok tropológiai elméletéről HAYDEN WHITE: *Metahistory*. Baltimore, Johns Hopkins University Press 1973.; UÓ: *Tropics of Discourse*. Baltimore, Johns Hopkins University Press 1978. – Továbbá a tudományos tevékenység mint „beírás” (inscription) nézetéről BRUNO LATOUR–STEVE WOOLGAR: *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills, Sage 1979.

ban. Kevesen tudnának viszont komolyan amellett érvelni, hogy e területek egységes megközelítéssel, esetleg tárggyal rendelkeznek, noha ez az álom – az intézményi felépítésnek köszönhetően – kitartóan él tovább. E kötet esszéi, miközben a szövegkritika, a kultúrtörténet, a szemiotika, a hermeneutikai filozófia és a pszichoanalízis közelmúltbeli fejleményeire támaszkodnak, egy új teret hódítanak meg, azt, amit az „Ember” egy egész diszciplínát jellemző teleologikus eszméjének a dezintegrációja nyitott meg. Néhány évvel ezelőtt egy metszően szellemes esszében Rodney Needham azokat az elméleti inkoherenciákat, összegubancolódott gyökereket, össze nem illő társakat és egymástól eltávolodó szakterületeket vizsgálta, amelyek látszólag az akadémiai antropológia dezintegrációjához vezettek. Iróniával fűszerezett közönyösséggel azt sugallta, hogy e diszciplínát hamarosan a szomszédos tudományterületek fogják maguk között felosztani. Az antropológia jelenlegi formáját illetően „ezerszínű metamorfózison” megy majd keresztül.<sup>9</sup> Az itt olvasható írások részei ennek a metamorfózisnak.

De amennyiben ezek a szövegek posztantropológiák, annyiban posztirodalmiak is. Michel Foucault, Michel de Certeau és Terry Eagleton<sup>10</sup> hívták fel arra a figyelmet, hogy az „irodalom” maga is egy átmeneti kategória. A XVII. századtól kezdődően – állítják – a nyugati tudományosság kizárt bizonyos kifejezésmódokat saját elfogadott repertoárjából: a retorikát (a „tisztá” (*plain*), transzparens szignifikáció nevében), a fikciót (a tények nevében) és a szubjektivitást (az objektivitás nevében). Ezek a tudományból kirekesztett entitások aztán átkerültek az „irodalom” kategóriájába. Az irodalmi szövegeket metaforikusnak és allegorikusnak tekintették, olyannak, amelyeket inkább az invenció és nem annyira a megfigyelt tények szabnak meg, illetve amelyek széles teret engednek az érzelmeknek, a spekulációknak és szerzőik szubjektív „génuszának”. De Certeau megjegyzi, hogy az irodalmi nyelv fikcióit tudományos szempontból elítélték (és esztétikailag értékelték), lévén hogy azok mellőzik a természettudományokra és a professzionális történetíráásra jellemző egyértelmű beszámolókat „egyszólamúságát” (*univocity*). Ebben a megközelítésben az irodalom és a fikció diszkurzusa eredendően bizonytalan: „a jelentés rétegzettségére játszik; elmesél valamit azért, hogy valójában valami mást mondjon el; egy olyan nyelv segítségével jeleníti meg önmagát, amelyből aztán folyamatosan pontosan körül nem írható, ellenőrizhetetlen jelentések vezethetők le.”<sup>11</sup> Ez a diszkurzus, amelyet több-kevesebb sikerrel újra és újra számúznak a tudomány területéről, gyogyíthatatlanul figu-

<sup>9</sup> RODNEY NEEDHAM: *The Future of Anthropology: Disintegration or Metamorphosis? = Anniversary Contributions to Anthropology*. Leiden, 1970. 34–47. Itt 46.

<sup>10</sup> MICHEL FOUCAULT: *The Order of Things*. New York, Vintage 1973.; MICHEL DE CERTEAU: *History: Ethics, Science, and Fiction. = Social Science as Moral Inquiry*. Szerk. *Norma Hahn–Robert Bellah–Paul Rabinow–William Sullivan*. New York, Columbia University Press 1983. 173–209.; TERRY EAGLETON: *Literary Theory*. Oxford, Oxford University Press 1983.

<sup>11</sup> DE CERTEAU, i. m. 1983. 128.



ratív és sokjelentésű (*polysemous*). (Ha hatása nyilvánvalóvá válik, a tudományos szöveg nyomban „irodalminak” tűnik: túl sok metaforát használ, a stílusra, az evokációra és hasonlókra hagyatkozik.)<sup>12</sup>

A XIX. századra az irodalom polgári intézménnyé vált, amely szoros kapcsolatban állt a „kultúrával” és a „művészettel”. Raymond Williams mutatta ki,<sup>13</sup> hogy ez a speciális, kifinomult érzékenység miképpen funkcionált egyfajta feltebbviteli bíróságként, s milyen válaszokat adott az ipari, illetve az osztálytársadalom kifecamodásaira és vulgarítására. Az irodalom és a művészet a nem haszonelvű, „magasabb” értékek megőrzésének és fenntartásának szférájaként működött. Egyidejűleg azonban ezek voltak azok a területek, ahol avantgarde határátlépésekkel kísérletezni lehetett. Ebben a megvilágításban nézve, a művészet és a kultúra ideológiai formációinak nincs esszenciális és örökérvényű státuszuk. Ezek inkább az „irodalom” speciális retorikáihoz hasonlóan változóak és vitathatóak. [...]

Az etnográfiai írás legalább hatféle módon meghatározott: (1) kontextuálisan (egy jelentéstartó társadalmi milióból származik, amelyet azonban egyúttal létre is hoz); (2) retorikailag (kifejezési konvenciókat használ, amelyek őt ugyancsak használják); (3) intézményileg (az etnográfus bizonyos tradíciókon, tudományterületeken belül, meghatározott közönségnek, illetve azok ellenében ír); (4) műfajilag (az etnográfia általában jól megkülönböztethető egy regénytől vagy egy útleírástól); (5) politikailag (a kulturális valóságok reprezentálásához kötődő autoritás nem egyenlő mértékben oszlik meg, és alkalmanként megkérdőjelezhető); (6) történetileg (a fenti konvenciók és korlátozások mindegyike változó). Ezek azok a determinációk, amelyek a koherens etnográfiai fikciók megírását befolyásolják.

Ha az etnográfiát fikciónak nevezzük, az azonnal kiváltja az empiristák dühét. Az újabb szövegelméleti felfogásban azonban ez a szó elveszítette azt a konnotációját, amely a hamisságra, illetve az igazság egyszerű ellentétére utalt. Ehelyett inkább a kulturális és a történeti igazságok részlegességére figyelmeztet, s azt mutatja meg, hogy ezek az igazságok mennyire rendszerszerűek és kirekesztőek. Az etnográfiai írásokat tulajdonképpen abban az értelemben nevezhetjük fikciónak, hogy „megcsináltak”, „megformáltak” (*fashioned*), tehát a szó latin gyökerének – *fingere* – értelmében. A „csináltak” (*making*) jelentés megőrzése mellett azonban fontos a kitalált (*making up*), a ténylegesen nem létező dolgok kitalálásának aspektusa is. (A *fingere* bizonyos használatban implikálja a hamisság

<sup>12</sup> „Felvethető, hogy a *figuratív stílus* (*figurative style*) nem az egyetlen stílus, sőt poétikai stílus, és a retorika ismer valamit, amit *egyszerű* (*simple*) stílusnak neveznek. Itt azonban valójában csak egy kevésbé vagy inkább, egyszerűbben díszített stílusról van szó, amelynek – a lírához és az epikához hasonlóan – megvannak a saját speciális elemei (*figures*). Olyan stílus nem létezik, amelyből ezek az elemek a szó szoros értelmében hiányoznak” – írja GÉRARD GENETTE (*Figures of Literary Discourse*. New York, Columbia University Press 1982. 47.)

<sup>13</sup> RAYMOND WILLIAMS: *Culture and Society: 1780–1950*. New York, Harper and Row 1966.

egy bizonyos mértékét.) Az interpretatív társadalomtudósok az utóbbi időben a jó etnográfákat „igaz fikcióknak” tekintik, de általában elhalványítják ezt az oximoront, mikor arra a banális állításra redukálják, hogy minden igazság konstruált. [...] Az etnográfiai szövegek készítője (de miért csak egy?) nem tudja megkerülni azokat a szóképeket, alakzatokat és allegóriákat, amelyek szelektálják és formálják az általuk lefordított jelentéseket. Ebből a szemszögből – mely inkább nietschei, semmint realista vagy hermeneutikai – bármely konstruált igazság lehetővé válik a kirekesztés és a retorika hatalommal bíró (*powerful*) „hazugságainak” segítségével. Még a legjobb etnográfiai szövegek is – komoly, igaz fikciók – egyfajta rendszerei vagy ökonómiái az igazságnak. A hatalom és a történelem átüt rajtuk, olyannyira, hogy azt a szerző sem tudja teljes mértékben ellenőrzése alatt tartani.

Az etnográfiai igazságok így önmagukban véve részlegesek (*inherently partial*) – elkötelezettek és nem teljesek. Ezt a kijelentést ma már sokszor hallani – akár csak ennek visszautasítását azok részéről, akik félnek attól, hogy az igazolhatóság világos kritériumai esetleg összeomlanak. Ha azonban egyszer elfogadják és beépítik az etnográfiaiba a részlegesség kérlelhetetlen tudatát, akkor ez a reprezentációs gyakorlat egyik forrásává válhat. Richard Price egy 1983-ban megjelent munkája, a *First-Time: the Historical Vision of an Afro-American People* jól példázza ezt a tudatos és megfontolt részlegességet (*partiality*). Price újra számba veszi a Surinamon élő szaramakák között végzett terepmunkájának különleges körülményeit. Értesülünk a kutatás külső és személyes jellegű korlátairól, megismerjük az egyes informátorokat és azt, hogy miképpen készült el a végleges írott mű. [...] A *First-Time* azt bizonyítja, hogy a politikai és az episztemológiai tudatosság nem vezet szükségszerűen az etnográfia abszorpciójához vagy ahhoz a következtetéshez, hogy lehetetlen bármit is bizonyossággal tudni más emberekről. Inkább annak konkrét megértésében segít, hogy a Price által bemutatott szaramaka mese miért tanítja azt, hogy „a tudás hatalom, és hogy az embernek sosem szabad mindent elárulnia abból, amit tud”.<sup>14</sup>

A felfedés és a titokzatosság összetett technikája irányítja azt az alapvető tudással (*First-Time knowledge*) kapcsolatos kommunikációt, amelyre ennek a társadalomnak a XVIII. században a túlélésért folytatott rendkívüli küzdelmében szüksége volt. Az idősebb férfiak a szándékos frusztrálás, a kitérők és az elhallgatás technikáinak alkalmazásával hagyományozzák fiatalabb rokonaikra történeti tudásukat, leggyakrabban a hajnali órákban, a kakas kukorékolása előtt. Az ellipszisek, az elrejtés és a részleges felfedések azonban ugyanúgy meghatározzák az etnográfiaát, mint a történetek generációk közti átadását. Price-nak el kell fogadnia azt a paradox ténytet, hogy „a szaramaka narratíva (beleértve azokat is,

<sup>14</sup> RICHARD PRICE: *First Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore, Johns Hopkins University Press 1983.

amelyeket kakas kukorékoláskor mondanak, azzal az állítólagos céllal, hogy tudást közvetítsenek) legnagyobb részét elhagyja annak, amit a beszélő a kérdéses eseményről valójában tud. Az ember tudásának ugyanis csak apró részletekben szabad gyarapodnia, így az élet bármely aspektusáról szándékosan csak annyit árulnak el, ami mindössze egy kicsivel több annál, amennyit a hallgató – a beszélő feltételezése szerint – már amúgy is tud.”<sup>15</sup>

Hamarosan nyilvánvalóvá válik, hogy a *First-Time* keretében átadott tudásnak nincs „teljes” korpusza, hogy mindenki – leginkább az ott vendégeskedő etnográfus – csak hatalmi viszonyokkal átszőtt esetleges találkozások bizonytalan kimenetelű sorozatán keresztül ismerheti meg e tudást. „Elfogadott dolog, hogy a különböző szaramaka történészeknek más és más verziójuk van valamiről, és pusztán a hallgatótól függ, hogy olyan verziót állítson össze ezekből, melyet ő maga – abban a pillanatban – elfogad.”<sup>16</sup> Bár Price – az írás eszközével felfegyverezett lelkiismeretes terepmunkás és történész – összeállított egy olyan szöveget, amely meghaladja azt, amit az egyének tudnak és elmondanak, az mégis „csak a jéghegy csúcsa ahhoz képest, amit a szaramakák *kollektíve* megőriznek a *First-Time*-ről.”<sup>17</sup>

A titkos és csak szóban élő tudás írásos archívumban való rögzítése etikai kérdéseket is felvet, és Price nyíltan viaskodik is ezekkel. Erre adott válaszában része az is, hogy saját beszámolójának teljességét (de nem komolyságát) egy fragmentumok sorozatából álló könyv kiadásával ássa alá. A cél nem az, hogy sajnálatos fehér foltokat mutassunk meg a XVIII. századi szaramaka életről szóló tudásunkban, hanem sokkal inkább az, hogy nyilvánvalóvá tegyük a tudás lényegileg tökéletlen formáját, amely miközben ismereteink lyukait kitölti, folyamatosan újabbakat hoz létre. Bár Price-tól nem állt messze a vágy, hogy egy teljes etnográfíát vagy történelmet írjon, hogy az „egész életmódot” bemutassa, a részlegesség üzenete a *First-Time* minden részében érezhető.

Az etnográfusok egyre jobban hasonlítanak ahhoz az egyszeri Cree törzsbeli vadászhoz, aki (a történet szerint) elment Montrealba, hogy a bíróságon tanúként mondja el vadászterületeinek sorsát a James-öbölben építendő, új vízierőmű tervével kapcsolatban. Elbeszélte, hogyan él, de amikor esküt kellett volna tennie, vonakodni kezdett: „Nem vagyok biztos abban, hogy el tudom mondani az igazat.... Csak azt mondhatom, amit tudok.”

Nem árt észben tartanunk, hogy a tanú igen ügyesen beszélt a hatalom egy meghatározó kontextusában. Michel Leiris *L'Ethnologue devant le colonialisme* című korai, 1950-ben (de miért ilyen későn) megjelent esszéje óta, az antropológiának saját határain belül is számolnia kell a történeti determináció és a politikai

<sup>15</sup> I. m. 10.

<sup>16</sup> I. m. 28.

<sup>17</sup> I. m. 25.

konfliktusok problémájával. Az 1950 és '60 közti gyors évtized tanúja volt annak, ahogy a gyarmatbirodalmak felbomlása széles körű programmá, ha ugyan nem befejezett tényé vált. Georges Balandier „*situation coloniale*”-je hirtelen láthatóvá vált.<sup>18</sup> Ettől kezdve az imperializmus formális és informális viszonyai már nem azok az elfogadott játékszabályok voltak, amelyeket apránként meg lehetne reformálni, vagy különféle módokon, az irónia segítségével távolságot lehetne tartani tőlük. Az állandósult hatalmi egyenlőtlenségek világosan behatárolták az etnográfiai gyakorlatot. Ezt a „helyzetet” legelőször Franciaországban érezték át, nagy részben a vietnami és az algériai konfliktus miatt, illetve a fekete értelmiségiek és költők, etnográfiai értelemben öntudatos csoportjának írásain, az Aimé Césaire, Léopold Senghor, René Ménénil és Léon Damas fémjelezte *négritude*-mozgalmon keresztül. A *Présence Africaine* sajtósági fórumot kínált az olyan írók és társadalomtudósok közötti együttműködés számára, mint Balandier, Leiris, Marcel Griaule, Edmond Ortigues és Paul Rivet. Más országokban a *crise de conscience* valamivel később köszöntött be. Gondolhatunk Jacques Maquet nagyhatalmú *Objectivity in Anthropology*<sup>19</sup> című esszéjére, Dell Hymes *Reinventing Anthropology* című művére, Stanley Diamond, Bob Scholte, Gérard Leclerc munkáira és különösen Talal Asad sok tisztázó vitát ösztönző *Anthropology and the Colonial Encounter* című válogatására.<sup>20</sup>

Az átlagember képzetében az etnográfus a megértő és autoritással rendelkező megfigyelőből (legjobban talán Margaret Mead testesítette meg ezt a típust) egy nem túlságosan hízelgő alakká változott, amelyet *Custer Died for Your Sins* című művében Vine Deloria mutatott be. Ez a negatív portré időnként karikatúrává merevedik – azt az ambiciózus társadalomtudóst mutatva, aki a törzsi tudást megszerezve elszel és semmit sem ad cserébe, elnagyolt képekkel ír le kifinomult népeket vagy (a legutóbbi időkben) ügyes informátorok balekjává válik. Az etnográfiai munka valójában csapdába került a szünni nem akaró és változó hatalmi egyenlőtlenségek világában, amiből, úgy tűnik, továbbra sem tud kikeveredni, hiszen még mindig törvényesíti a hatalmi viszonyokat. Funkciói azonban ezeken a viszonyokon belül összetettek, gyakran ambivalensek, amiben benne rejlik a hegémóniaellenesség is.

A világ számos részén ma újra íródznak a szabályok az etnográfia számára. A bennszülött amerikai kultúrát tanulmányozó kívülálló számíthat arra, hogy ku-

<sup>18</sup> GEORGES BALANDIER: *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Párizs, 1955.

<sup>19</sup> *Current Anthropology* 1964. 5. 47–55.

<sup>20</sup> BOB SCHOLTE: *Discontents in Anthropology*. = *Social Research* 38. 1971. 4. 777–807.; UÓ: *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*. = *Reinventing Anthropology*. Szerk. Dell Hymes. New York, Pantheon 1972. 430–457.; UÓ: *Critical Anthropology Since Its Reinvention*. *Anthropology and Humanism Quarterly* 1978. 3. 4–17.; *Anthropology and the Colonial Encounter*. Szerk. Talal Asad. London, Ithaca Press 1973.; RAYMOND FIRTH et al.: *Anthropological Research in British Colonies Some Personal Accounts*. = *Anthropological Forum* 4. 1977. 2.

tatásának folytatása esetleg attól függ, hajlandó-e tanúskodni egy valamely földterületért folyó pereskedésben. A bennszülött önkormányzatok jó néhány, a terepmunkával kapcsolatos formális szigorítást is életbe léptettek mind helyi, mind nemzeti szinten. Ez pedig megszabja, hogy mit lehet, és különösen, hogy mit nem lehet elmondani egy adott népcsoportról. Egy új szereplő – a „bennszülött etnográfus” – is megjelent a színen.<sup>21</sup> A saját kultúráját tanulmányozó ember új látásmódot és a megértés új mélységeit kínálja fel. Beszámolóik sajátos legitimitációval és korlátozottsággal bírnak. Az etnográfiai praxis számára íródott, különféle poszt- és neokolonialista szabályok azonban nem szükségszerűen segítik elő a „jobb” kulturális beszámolókat. A jó beszámoló megítélésének mércéje sosem volt egyértelműen rögzítve, és ma is folyamatosan változik. Az ideológiai változások, szabálymódosulások és kompromisszumok révén azonban nyilvánvalóvá vált, hogy a különböző történeti ráhatások nyomán megkezdődött az antropológia saját „tárgyához” való viszonyulásának újratárgyalása. Az antropológia már nem beszél magától értetődő autoritással azok nevében („primitívek”, „írásbeliség előttiek”, „történelem nélküliek”), akikről azt gondolták, hogy nem tudnak magukért szólni. Napjainkban egyre problematikusabb egyes csoportokat egy speciális – szinte mindig az elmúlt vagy éppen elmúló – időbe elkülöníteni, és úgy jeleníteni meg őket, mintha nem lennének részei a jelenlegi világrendszernek, amely az etnográfussal együtt azonban őket is magában foglalja. A „kultúrák” nem változatlan állóképek. Azok a kísérletek, amelyek mégis ilyenek akarják mutatni őket, mindig túlegyszerűsítésekkel, kirekesztéssel, a kutatás időbeni spektrumának önkényes megválasztásával dolgoznak, egy sajátos én–másik-viszonyt (*self–other relation*) hoznak létre, és a hatalmi viszonyról alkudoznak.

A gyarmatosítás háború utáni kritikáját, amely megkérdőjelezte a „nyugat” más társadalmak reprezentálásával kapcsolatos képességét, csak felerősítette az a fontos folyamat, mely magának a reprezentációnak a határait igyekezett teoretizálni. Itt most nincs mód annak a sokoldalú kritikának a megfelelő elemzésére, amit Vico a kultúrtörténet „komoly költeményének” nevezett. Az elméleti álláspontok gombamódra szaporodtak: „hermeneutika”, „strukturizmus”, „mentalitástörténet”, „neo-marxizmus”, „genealógia”, „posztstrukturizmus”, „pragmatizmus” és persze „alternatív episztemológiák” áradata – feminista, etnikai és nem nyugati megközelítések. A gyakran fel nem ismert lényeg ezekkel kapcsolatban az, hogy folyamatosan kritizálták a nyugatnak ezt a leginkább önbizalommal teli jellegzetes diszkurzusát. Ez a kritikai hozzáállás számos különböző filozófia mélyén ott található. Például az a mód, ahogyan Jacques Derrida a logocentrizmust a görögöktől Freudig elemezte; vagy Walter J. Ong ettől megle-

<sup>21</sup> *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Szerk. *Hussein Fahim*. Durham, Carolina Academic Press 1982.; *EMIKO OHNUKI-TIERNEY: Native Anthropologists. = American Ethnologist* 11. 1984. 3. 584–586.

hetősen eltérő diagnózisa az írásbeliség következményeiről, egyformán visszatartja azt az intézményesített módszert, amelynek segítségével az emberiség egy nagy csoportja egy évezreden keresztül konstruálta saját világát. A gondolkodás hegemónikus formáinak új, történeti szempontú tanulmányozásában (a marxizmus, az Annales-iskola, Foucault követői), valamint a szövegkritika legújabb formáiban (szemiotika, reader response elméletek, posztstrukturalizmus) közös az a meggyőződés, hogy mindaz, ami a történelemben, a társadalomtudományokban, a művészetekben, sőt még a hétköznapi józan észben is mint „valós” jelenik meg, az mindig elemezhető a társadalmi kódok és konvenciók korlátozó és expresszív halmazaként. A hermeneutikai filozófia különböző irányzatai, Wilhelm Diltheytől és Paul Ricoeurtól Heideggerig, egyaránt arra emlékeztetnek bennünket, hogy a legegyszerűbb kulturális találkozások is intencionális alkotások [*intentional creations*], amelyeket maguk az értelmezők hoznak folyamatosan létre azon a másikon keresztül, akit tanulmányoznak. A „nyelv” XX. századi tudományai Ferdinand de Saussure-től és Roman Jakobsontól Benjamin Lee Whorfig, Sapirig és Wittgensteinig kikerülhetetlenné tették azokat a rendszerelvű és szituacionális nyelvi struktúrákat, amelyek a valóság minden reprezentációját meghatározzák. Végül pedig itt van a retorika tanulmányozása, amely egy évezreden át az európai oktatás alapköve volt, s most visszatérve újra fontos helyet foglal el számos tudományterületen belül, így téve lehetővé a konvencionális kifejezésmódok részletekbe menő tanulmányozását. A szemiotikával és a diszkurzusanalízissel együtt az új retorika azzal foglalkozik, amit Kenneth Burke „a helyzetek irányítására szolgáló stratégiáknak” nevezett.<sup>22</sup> Ez nem annyira azzal kapcsolatos, hogy miképpen beszéljünk helyesen, mint inkább azzal, hogy egyáltalában hogyan beszéljünk és hogyan cselekedjünk értelmesen a nyilvános kulturális szimbólumok világában.

Ernek a kritikának a hatása mostanában kezd érzékelhetővé válni abban a módban, ahogyan az etnográfia saját fejlődését érzékeli. Történelmek, amelyeket eddig senki nem vett tudomásul, kezdenek megszokottá válni. Az új történetírás nem a mai tudomány felfedezéseinek bemutatására törekszik (a kultúra eredetének koncepciója és így tovább); gyanakvó az intellektuális elődök lefokozásával vagy az azok melletti kiállításokkal szemben, ha ez pusztán egy adott paradigma igazolásának érdekében történik.<sup>23</sup> Az új történetírás az antropológiai eszméket helyi gyakorlatokba ágyazott és intézményes korlátok közé szorított gondolatokként, kulturális problémák feltételes és gyakorta „politikai” jellegű megoldásaiaként kezeli. Ez a megközelítés a tudományt társadalmi folyamatnak tekinti. Hangsúlyozza a múlt- és jelenbeli gyakorlatok történeti diszkontinuitását, csak-

<sup>22</sup> KENNETH BURKE: *A Rhetoric of Motives*. Berkeley, University of California Press 1969. 3.

<sup>23</sup> Az utóbbi megközelítést lásd MARVIN HARRIS: *The Rise of Anthropological Theory*. New York, Crowell 1968.; EDWARD E. EVANS-PRITCHARD: *A History of Anthropological Thought*. London, Faber and Faber 1981.

úgy, mint azok folyamatosságát, valamint – anélkül, hogy a jelenlegi tudást is ideiglenesnek tekintené – azt a tényt, hogy ezek mindig mozgásban vannak. A tudományos diszciplínák autoritása az ilyen típusú történeti megközelítésekben mindig a hatalom és a retorika kijelentésein keresztül közvetítődik.<sup>24</sup>

Az antropológia politikai/elméleti kritikájának egy másik vonatkozása a „vizualizmust” utasítja vissza. Többek között Ong<sup>25</sup> tanulmányozta az érzékek hierarchikus elrendezésének különböző módjait az egyes kultúrákban és korszakokban. Ő azt állítja, hogy a látás a nyugati kultúrákban domináns szerepre tett szert a hangokkal, az érintésekkel, a szaglással és az ízleléssel szemben. (Mary Pratt figyelte meg, hogy míg az útleírásokban igen gyakoriak a különféle illatokra és szagokra vonatkozó megjegyzések, addig az etnográfiai irodalomból gyakorlatilag teljességgel hiányoznak.)<sup>26</sup> Az antropológiai kutatás legalapvetőbb metaforái, mint például a résztvevő megfigyelés, az adatgyűjtés és a kulturális leírás, mind külső nézőpontot feltételeznek – néznek, objektívvá tesznek (*objectifying*), vagy pontosabban fogalmazva „olvasnak” egy adott valóságot. Johannes Fabian Ong munkáját felhasználva kritizálta az etnográfiát, s megmutatta, milyen következményekkel járt, hogy a kulturális tényeket mint megfigyelhetőt, és nem mint hallható, mint egy párbeszéd során kialakulót vagy mint a kutatás során átfirtat kezelték.<sup>27</sup> Frances Yatest követve<sup>28</sup> Fabian arra mutat rá, hogy a nyugati világban a

<sup>24</sup> Kizárom ebből a kategóriából az „antropológiai” eszméinek különféle történeti áttekintéseit, amelyek elkerülhetetlenül Whig lelkületűek. Beleértem viszont George Stocking erős historicizmusát, amelynek hatása mindig megkérdőjelezi az intézményi genealógiákat (Arnold, Tylor, and the Uses of Invention. = Race, Culture, and Evolution. New York, Free Press 1968. 69–90.). TERRY CLARK munkái a társadalomtudományok intézményesüléséről (Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences. Cambridge, Harvard University Press 1973.) és FOUCAULT írásai a „diszkurzív formációk” szociopolitikai konstituálódásáról (i. m., 1973.) az általam jelzett irányba mutatnak. Lásd még: HARTOG (Le Miroir d'Hérodote. Párizs, 1980.), DUCHET (Anthropologie et histoire au siècle des lumières. Párizs, 1971.), DE CERTAU munkái (Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lefebvre. = Yale French Studies 1980. 59. 37–64.), BOON (i. m., 1982.), RUPP-EISENREICH (Histoires de l'anthropologie: XVI–XIX siècles. Párizs, 1984.) és a History of Anthropology évente megjelenő kötetei, amelyeket STOCKING szerkeszt, akinek megközelítése jóval túlmegegy az eszmék és az elméletek történetén. Egy hasonló megközelítés található a tudományelmélet társadalomtudományi vizsgálatának utóbbi időben megjelent munkáiban: például KNORR-CETINA (The Manufacture of Knowledge. Oxford, Pergamon Press 1981.), LATOUR (Les Microbes: Guerre et paix, suivi des irréductions. Párizs, 1984.), KNORR-CETINA–MULKAY (Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science. Beverley Hills, Sage 1983).

<sup>25</sup> WALTER J. ONG: The Presence of the Word. New Haven, Yale University Press 1967.; Uő: Interfaces of the Word. Ithaca, Cornell University Press 1977.

<sup>26</sup> Pratt megjegyzése a Santa Fében rendezett szemináriumon. Azt, hogy a hangoknak eddig viszonylag kevés figyelmet szenteltek, az utóbbi idők etnográfiaja megkísérli korrigálni (Vö. STEVEN FELD: Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression. Philadelphia, 1982.). Példaként egy olyan munkára, amely általában figyel a szenzoros érzékletekre, lásd PAUL STOLLER: Sound in Songhay Cultural Experience. = American Ethnologist 12. 1984. 3. 91–112.

<sup>27</sup> JOHANNES FABIAN: Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York, Columbia University Press 1983.

taxonomikus képzelet erősen vizuális jellegű, és a kultúrákat úgy tekinti, mintha azok az emlékezet színházai vagy térbeni elrendeződések lennének.

Egy ide kapcsolódó, az „orientalizmussal” vitatkozó írásában Edward Said azokat az állandósult szóképeket elemezte, amelyekkel az európaiak és az amerikaiak a keleti és az arab kultúrákat vizualizálták.<sup>29</sup> A kelet mint egy színház, mint egy színpad funkcionál, melyen a darabot állandóan ismétlik, és ahol az egy kivételezett nézőpontból látható. (Barthes egy hasonló „nézőpontot” azonosít a Diderot-val megjelenő burzsoá esztétikában.)<sup>30</sup> Said szerint a keletet textualizálják; összetett és egymástól különböző történeteit és létproblémáit egy koherens jeltestté szövik, amely azonban nyitott a virtuóz olvasás számára. A titokzatos és törékeny kelet csak lassan és óvatosan kerül fényre a kívülálló tudósok művein keresztül. A dominancia ebben az összefüggésben (és ez természetesen nemcsak az orientalizmusra vonatkozik) azzal jár, hogy a másokra egy diszkrét, különálló identitást erőszakolnak rá, miközben a tudós megfigyelő olyan nézőpontból végezheti megfigyeléseit, ahol őt nem látják, és így megfigyeléseiben nem zavarják.

Ha a kultúrák nem lennének – mint tárgyak, színház, szövegek – vizuálisan előre elképzelve (*prefigured*), akkor lehetséges lenne egy olyan kulturális poétikáról gondolkodni, amely hangok és helyhez kötött kifejezések (*positioned utterances*) összjátékából áll. Egy inkább diszkurzív, mintsem vizuális paradigmában az etnográfia domináns metaforái a megfigyelő szemtől az expresszív beszéd (és gesztusok) felé mozdulnak el. A szerző „hangja” áthatja és elhelyezi az elemzést, miközben lemond az objektív, távolságtartó retorikáról. A közelmúltban Renato Rosaldo kifejtette és példákkal is illusztrálta ezt a felfogást.<sup>31</sup> [...] Az etnográfia evokatív és performatív elemei legitimekké válnak. A diszkurzív etnográfia igazán fontos poétikai problémája az, hogy „miképpen adjuk vissza mindazt írásban, ami a beszédben elhangzik, anélkül, hogy egyszerűen csak utánoznánk a beszédet.”<sup>32</sup> Tudjuk, hogy eddig már milyen sokat beszéltek – kritikusan és dicsérően egyaránt – az etnográfiai pillantásról. De vajon mi van az etnográfiai hallással? Ez az, amire Nataniel Tarn célzott egy interjúban, mikor a három kultúrában való élés – a francia, az angol és az amerikaivá lenni végeláthatatlan próbálkozásának – tapasztalatairól beszélt.

„Talán az az etnográfus vagy az antropológus működik bennem újra és újra, akinek élés a hallása mindazzal kapcsolatban, amit egzotikusnak, az ismerttel el-

<sup>28</sup> FRANCIS YATES: *The Art of Memory*. Chicago, University of Chicago Press 1966.

<sup>29</sup> EDWARD SAID: *Orientalism*. New York, Pantheon 1978.

<sup>30</sup> ROLAND BARTHES: *Image Music Text*. New York, 1977.

<sup>31</sup> RENATO ROSALDO: *Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions*. = *Text, Play, and Story*. Szerk. E. Bruner. Seattle, 1984. 178–195.; *Uó: Where Objectivity Lies: The Rhetoric of Anthropology*. 1985. (kézirat)

<sup>32</sup> STEPHEN TYLER: *The Vision Quest in the Whet or What the Mind's Eye Sees*. = *Journal of Anthropological Research* 40. 1984. 1. 23–40. – Itt 25.



lentétesnek gondol, de még mindig azt érzem, hogy nap mint nap valami újat fedezek fel a nyelv használatában. Naponta találkozom újabb és újabb kifejezésekkel, mintha a nyelv a maga összes termékeny hajtásából egyszerre növekedne.”<sup>33</sup>

A kulturális reprezentáció diszkurzív aspektusai iránti érdeklődés nem a kulturális „szövegek” interpretációjára, hanem azok termelési viszonyaira hívja fel a figyelmet. Különböző írásstílusok küzdenek – több vagy kevesebb sikerrel – a komplexitás új rendjével, a különböző szabályokkal és lehetőségekkel valamely történelmi pillanat horizontján belül. A fontosabb kísérletekről másutt olvashatunk áttekintéseket.<sup>34</sup> Itt most elegendő az etnográfian belüli, a *diszkurzus sajátosságai*val kapcsolatos általános érdeklődést megemlíteni: Ki beszél? Ki ír? Mikor és hol? Kivel és kinek? Milyen intézményes és történelmi kényszerek alatt?

Malinowski óta a résztvevő megfigyelés módszere törvénybe iktatta a szubjektivitás és az objektivitás közötti kényes egyensúlyt. Az etnográfus személyes élményei – különösen azok, amelyek a részvétellel és az empátiával kapcsolatosak – ugyan központi jelentőségűek a kutatás szempontjából, az objektivitás és az objektív távolság személytelen standardjai mégis szigorúan korlátozzák ezeket. Noha a klasszikus etnográfiai művekben a szerző hangja mindig pontosan felismerhető volt, azonban a textuális reprezentáció, valamint az olvasás konvenciói nem engedték meg a szerzői stílus és a reprezentált valóság közötti túlságosan közeli kapcsolatot. Bár azonnal felismerjük Margaret Mead, Raymond Firth vagy Paul Radin stílusát, mégsem utalhatunk szabadon a szamoaiakra mint „meadiekre”, vagy nem hívhatjuk Tikópiát „firthi” kultúrának, viszont beszélhetünk dickensi vagy flaubert-i világról. Azaz a szerző szubjektivitása elválik a szöveg objektív referenciáitól. A szerző személyes hangját – legjobb esetben – a szó tág értelmében stílusnak nevezik, hangszínek vagy a tények egyfajta díszítményének. Sőt az etnográfus tényleges tereptapasztalatai csak nagyon stilizáltan jelennek meg [...] A mély zavarodottság, az erőszakos érzések és cselekedetek, a cenzúra, az alapvető kudarcok, az eltervezett események megváltozása, a túlradó örömök mind ki vannak zárva a megjelenésre kerülő beszámolókból.

A hatvanas években a leírásnak ezek a konvenciói bizonytalanná váltak. Az etnográfusok elkezdtek terepélményeikről úgy írni, hogy az sértette az uralkodó szubjektív/objektív egyensúlyt. Voltak már korábban is zavarok, de azokat sikerült marginalizálni: Leiris tévelygő *L’Afrique fantome* (1934.) című műve; a *Tristes Tropiques* (amely legnagyobb hatását Franciaországon kívül érte el és csak 1960 után); és Elenore Smith Bowen *Return to Laughter* (1954.) című fontos munkája. Az, hogy Laura Bohannannak a hatvanas évek elején a Bowen név mögé kellett rejtőznie, és terepmunka-beszámolóját novellaként kellett meghatároznia, jelzés-

<sup>33</sup> Interview with Nathaniel Tam. = *Boundary 4*. 1975. 1. 1–34. itt 9.

<sup>34</sup> GEORGE E. MARCUS–DICK CUSHMAN: *Ethnographies as Text*. = *Annual Review of Anthropology* 1982. 11. 25–69., JAMES CLIFFORD: *On Ethnographic Authority*. = *Representations* 1983. 1. 118–146.

értékű. A dolgok azonban rohamosan változtak, és mások – Georges Balandier (*L’Afrique ambiguë*, 1957.), David Maybury-Lewis (*The Savage and the Innocent*, 1965.), Jean Briggs (*Never in Anger*, 1970.), Jean-Paul Dumont (*The Headman and I*, 1978.) és Paul Rabinow (*Reflections on Fieldwork in Morocco*, 1977.) – hamarosan már saját nevük alatt írtak. Malinowski Mailun és a Trobriand-szigeteken íródott naplójának kiadása pedig mindenféle számítást keresztülhúzott. Attól fogva magától értetődővé vált a kérdőjel minden túlzottan magabiztos és konzisztens etnográfiai hang mellett. Mi az a vágy és mi az a zavarodottság, ami így elrendeződött? Miképpen jött létre ezeknek a szövegeknek az „objektivitása”?<sup>35</sup>

Az etnográfiai írás műfaján belül az egyik egyre határozottabban körvonalazódó alműfaj a terepmunkáról szóló önreflexív beszámoló. Bár ezek a beszámolók eltérő mértékben kifinomultak vagy naivak, vallomásszerűek vagy elemzők, mégis fontos fórumként szolgálnak episztemológiai, egzisztenciális és politikai kérdések széles körű megvitatására. A kultúra elemzőinek diszkurzusa többé már nem egyszerűen csak a „tapasztalt” megfigyelőké, akik leírják és értelmezik a szokásokat. Az etnográfiai tapasztalat és a résztvevő megfigyelés ideálja egyre problematikusabbnak tűnik. Az etnográfusok különféle textuális stratégiákkal kísérleteznek. Például az első szám első személyt (mely soha nem volt kitiltva az etnográfiából, s ugyan stilizált módon, de mindig személyes volt) új konvenciók szerint alkalmazzák. A „terepmunka-beszámolóval” a megtapasztalt objektivitás retorikája behódol az önéletrajz és az ironikus önarckép retorikája előtt.<sup>36</sup> Az etnográfus, akárcsak egy regénybeli hős, az események középpontjába kerül. Most már beszélhet korábban irrelevánsnak tartott témákról: erőszakról és vágyról, zavarodottságról, küzdelemről és az adatközlővel lebonyolított üzleti tranzakciókról. Ezek a témák (amelyeket informálisan régóta megtárgyaltak a tudományágon belül) elkerültek az etnográfia peremvidékéről, s egyre inkább konstitutívnak és megkerülhetetlennek látszanak.<sup>37</sup>

Néhány reflexív beszámoló úgy igyekezett az adatközlők, illetve az etnográfus diszkurzusait pontosabban körülírni, hogy dialógusokat vagy személyek közötti narratív konfliktusokat beszélt el.<sup>38</sup> Ezek a párbeszédese fikciók a „kulturális” szöveget (egy rítust, egy intézményt, egy élettörténetet vagy tipikus visel-

<sup>35</sup> Malinowskiról és Conradról szóló esszémben feltártam a személyes szubjektivitás és az autoriter beszámoló viszonyát, egymást kölcsönösen megerősítő fikciókként értelmezve azokat (*On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski. = Reconstructing Individualism. Stanford, 1985.*)

<sup>36</sup> Lásd MICHEL BEAUJOUR: *Miroirs d’Encre. Párizs, 1980.*; PHILIPPE LEJEUNE: *Le Pacte autobiographique. Párizs, 1975.*

<sup>37</sup> JOHN HONIGMAN: *The Personal Approach in Cultural Anthropological Research. = Current Anthropology 1976. 16. 243–261.*

<sup>38</sup> CAMILLE LACOSTE-DUJARDIN: *Dialogue des femmes en ethnologie. Párizs, 1977.*; VINCENT CRAPANZANO: *Tuhami: Portrait of a Moroccan. Chicago, 1980.*; KEVIN DWYER: *Moroccan Dialogues. Baltimore, 1982.*; MARJORIE SHOSTAK: *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman. Cambridge, Harvard University Press 1981.*

kedés bármiféle leírható és értelmezhető egységét) egy olyan beszélő alanya fordították át, aki lát, de ugyanakkor látható is, aki minden elől kisiklik, vitázik és visszabeszél. Az etnográfának ebben a felfogásában valamely beszámoló tényleges jelöltje nem a reprezentált „világ”, hanem a diszkurzus egy sajátos esete. A dialogikus szövegtermelés alapelve azonban jóval túlmegegy a „tényleges” találkozások többé-kevésbé ügyes reprezentációján. Ez az eljárás a kulturális interpretációkat a kölcsönös kontextusok egész sorozatában helyezi el, miközben arra kényszeríti a szerzőt, találja meg a tárgyalt valóságok megjelenítésének azt a módját, amely ezeket a valóságokat multiszubjektívnek, hatalommal telítettnék (*power-laden*) és mással össze nem egyeztethetőnek (*incongruent*) mutatja. Ebben a felfogásban a „kultúra” mindig viszonylagos, a történetileg létező, hatalmi viszonyokba ágyazott szubjektumok közötti<sup>39</sup> kommunikációs folyamatok „felirata” (*inscription*).<sup>40</sup>

A dialogikus formák azonban nem feltétlenül önéletrajziak; nem szükségszerűen vezetnek hiper-öntudatossághoz vagy önmagunkban való túlzott elmerüléshez. Mint Bahtyin kimutatta, a dialogikus folyamatok minden összetett módon reprezentált diszkurzív térben (mint amilyen például az etnográfiai írás, avagy az ő esetében a realista regény) elszaporodnak.<sup>41</sup> Ezekben az esetekben és formákban sok hang követel magának megszólalási lehetőséget. A hagyományos etnográfiaiak a többszólamúságot oly módon korlátozták és hangszerelték, hogy egy hangnak egy mindent átható szerzői funkciót biztosítottak, míg a többi hang az „adatközlő” szerepére lett kárhóztatva, akit idézni és magyarázni kell. Ha azonban a dialógust és a többszólamúságot a szövegtermelés módozataiként ismerjük el, akkor az egyszólamú szerzőség koncepciója – amely egy olyan tudomány megkülönböztető jegye, amely a kultúrák *reprezentálására*<sup>42</sup> tart igényt – megkérdőjeleződik. Az a történeti indíttatású vagy interszubjektív jellegű hajlandóság, amely az egyes diszkurzusok sajátosságainak meghatározására törekszik, átalakítja az autoritásnak ezt a felfogását és egyidejűleg megváltoztatja a kulturális leírásokkal kapcsolatban eddig feltett kérdéseket. Két példa a közelmúltból megfelelően illusztrálhatja mindezt. Az első a bennszülött amerikaiak hangjait és értelmezéseit mutatja meg, a második a nőkét.

James Walker a *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Sioux* (1917.) című, ma már klasszikusnak számító monográfiájával vált széles körben ismertté. Ez a munka gondos megfigyelésen és dokumentáción

<sup>39</sup> Kiemelés az eredetiben. – *A ford. megjegyz.*

<sup>40</sup> KEVIN DWYER: *The Dialogic of Anthropology*. = *Dialectical Anthropology* 1977. 2. 143–151.; DENNIS TEDLOCK: *The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology*. = *Journal of Anthropological Research* 1979. 35. 387–400.

<sup>41</sup> MICHAEL BAHTYIN: *Discourse in the Novel*. = *The Dialogical Imagination*. Szerk. *Michael Holquist*. Austin, 1981. 259–442.

<sup>42</sup> Kiemelés az eredetiben. – *A ford. megjegyz.*

alapuló értelmezés. Ha azonban más, nem a megszokott aspektusból nézzük „elkészítését”, akkor az eddigi olvasatunkat ki kell egészítenünk – és meg is kell változtatnunk. Eddig három könyv már megjelent abból a négykötetes kiadásból, amely azokat a dokumentumokat tartalmazza, amelyeket az orvos és etnográfus Walker 1896 és 1914 között gyűjtött a Pine Ridge szíu rezervátumban. Az első kötet (*Lakota Belief and Ritual*. Szerk. Raymond DeMallie–Elaine Jahner. 1982.) jegyzetek, interjúk, szövegek és esszéreszletek kollázsa, amelyeket Walker és több oglala közreműködő írt, illetve beszélt el. Ez a kötet több mint harminc „szerzőt” jegyez, és amikor csak lehetséges volt, a megszólaló, az író vagy a lejegyző nevét is megadták. Ezek az emberek nem etnográfiai „adatközlők”. A *Lakota Belief* egy olyan együttműködésen alapuló munka, amelynek szerkesztésében a különféle interpretációs hagyományok egyenlő retorikai súlyt kaptak. Walker saját leírásai és kommentárjai maguk is csak töredékek a töredékek között. [...] Az eredmény egy folyamatában bemutatott kultúra egy változata, amely ellenáll bármiféle végleges összegzésnek. [...] Mikor teljes lesz a sorozat, az öt kötet (beleértve a *The Sun Dance* címűt is) egy kibővített (esetleges és nem teljes) szöveg lesz, mely az etnográfiai munka (és nem a „lakota kultúra”) egy adott pillanatát reprezentálja. Mostantól inkább ezt a kibővített szöveget, és nem annyira Walker monográfiáját kell majd tanulmányoznunk. [...] Az etnográfus többé már nem bír a megörökítés megkérdőjelezhetetlen jogával: azzal az autoritással, amit hosszú ideig a nehezen megfogható, „eltűnő” szóbeli tudás szövegbe fordításával azonosítottak. Nem világos, hogy James Walker (vagy bárki más), meg tud-e jelenni e szövegek szerzőjeként. Az egyértelműség hiánya az új idők jele.

A nyugati szövegek hagyományosan egy szerzőhöz kötődnek. Így hát elkerülhetetlen, hogy a *Lakota Belief*, a *Lakota Society* és a *Lakota Myth* Walker neve alatt kerüljön publikálásra. De ahogy az etnográfia összetett, plurális poézise egyre nyilvánvalóbbá – és politikailag is jelentőssé – válik, a konvenciók apránként megváltoznak. Walker munkája talán szokatlan módja a szöveghez kapcsolódó együttműködésnek. Viszont segít abban, hogy a színpalak mögé pillantsunk. Ha egyszer az „adatközlőket” társszerzőknek, az etnográfust pedig olyasvalakinek tekintjük, aki lejegyez, archivál és emellett értelmezve megfigyel, akkor új, kritikus kérdéseket tehetünk fel minden etnográfiai művel kapcsolatban. Akár monologikus, dialogikus vagy polifonikus a formájuk, ezek a művek hierarchikusan elrendezett diszkurzusok.

A diszkurzusok sajátosságainak meghatározására szolgáló másik példa a nemekkel kapcsolatos. [...] A számos lehetséges példa közül Godfrey Lienhardt *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* (1961.) című munkáját emelem ki, amely az újabb antropológiai irodalmon belül a legkiválóbban felépített etnográfiai írások egyike. Ahogy ez a mű a dinkák énnel, idővel, térrel és a természetfeletti „hatalmakkal” kapcsolatos felfogásait fenomenológiailag leírja, az páratlan. Így hát valóságos sokként hat a felfedezés, hogy Lienhardt beszámolója szinte teljes egészében csak a dinka férfiak tapasztalataival foglalkozik. Amikor „a dinkákról” beszél, talán beleérti ebbe a nőket is, talán nem. Mindenesetre ez

nem derül ki a szövegből. Példáinak túlnyomó többsége férfiakra vonatkozik. [...] Ez olyan kétértelműséghez vezet, mint például „a dinkák a baleseteket vagy véletlen egybeeséseket gyakran Istenségük olyan cselekedeteiként értelmezik, amelyek arra szolgálnak, hogy az emberek a nekik megjelenő jelek segítségével megkülönböztessék az igazat a hamistól.”<sup>43</sup> Az „ember” (*men*) szó jelentése természetesen mindenkire utal, mégis azáltal, hogy ez a kijelentés kizárólag férfiakról származó tapasztalatok kontextusában fogalmazódik meg, elcsúszik egy olyan jelentés felé, amelyben a nemek közötti különbségtételnek jelentős szerepe van. (Vajon a jelek megjelennek a nőknek is? Ha igen, akkor vajon jelentősen különbözően?) Az olyan terminusok, mint „a dinka” vagy „dinka” végigvonulnak az egész könyvön és mindenütt hasonlóan kétértelműek.

Nem arról van szó, hogy Lienhardtot az olvasó félrevezetésével vádoljuk, hanem sokkal inkább arról, hogy a történelem és a politika beavatkozik az olvasatunkba. A brit tudósok egyes korszakokban gyakrabban mondanak „férfit” (*men*), amikor tulajdonképpen „emberekre” (*people*) gondolnak, mint teszik ezt más csoportok, s ez valójában egy olyan kulturális és történelmi kontextusra utal, amelyet ma pontosabban látunk, mint régebben. A nemekkel kapcsolatos részrehajlás itt említett problémája 1961-ben, amikor ez a könyv megjelent, még nem volt meghatározó szempont. Ha az lett volna, Lienhardt nyilván foglalkozott volna vele, amint azt mostanában az etnográfusok teszik.<sup>44</sup> [...]

A nemeknek a kulturális reprezentációkban betöltött szerepével kapcsolatos szisztematikus kétségek csak az elmúlt évtizedben terjedtek el, egy adott társadalmi környezetben, a feminizmus hatására. „Kulturális” igazságok megjelenítése jelentős mértékben csak a férfi által szerzett tapasztalatokat tükrözi vissza. (Persze vannak fordított, ám jóval kevésbé megszokott, esetek is: például Mead munkái, melyek gyakran csak női világokra koncentráltak, és ebből általánosítottak a kultúra egészére.) Amikor ezeknek az ábrázolásoknak a tendenciózusságát felismerjük, jó, ha emlékezünk arra, hogy a mi saját, teljesnek tartott változataink is egyszer majd elkerülhetetlenül részlegesnek tűnnek; s amennyiben ma számos kulturális ábrázolás sokkal korlátozottabbnak tűnik, mint egykor, akkor ez minden olvasat esetlegességének és történetiségének a jele. Senki sem olvas semleges vagy végleges pozícióból. Ezt a világos figyelmeztetést gyakorta figyelmen kívül hagyják azok az újabb beszámolók, amelyek az adatokat egyértelművé kívánják tenni, avagy lyukakat kívánnak betömni tudásunkban.

Mikor lehet a tudásunkban ilyen lyukat érzékelni, és ki érzékeli azt? És vajon honnan jönnek a „problémák”?<sup>45</sup> Nyilvánvalóan többről van itt szó, mint egyszer-

<sup>43</sup> I. m. 47.

<sup>44</sup> ANNA MEIGS: *Food, Sex, and Pollution: A New Guinea Religion*. New York, Rutgers University Press 1984. xix.

<sup>45</sup> „Nem a gólya hozza őket!” (David Schneider válasza egy párbeszédben). Foucault saját megközelítését „eszmetörténetnek” nevezte.

rűen arról, hogy hibákat, eltéréseket, kihagyásokat veszünk észre. Olyan példákat választottam (Walker és Lienhardt), amelyek aláhúzzák a politikai és történeti összetevők jelentőségét a diszkurzív részrehajlás (*discursive partiality*) felfedezésében. Ezt az episztomológiát nem lehet összhangba hozni a tudományos gondolkodás kumulatív eszméjével. Az a fajta részrehajlás, amiről itt most szó van, erősebb, mint a tudománynak azok az általános előírásai, amelyek szerint a problémákat részleteiben kell tanulmányozni, és nem szabad túzott mértékben általánosítani, illetve hogy akkor jutunk a legpontosabb képhez, ha folyamatosan gyarapítjuk a megkérdőjelezhetetlen bizonyítékok számát. A kultúrák nem tudományos „objektumok” (feltéve, hogy efféle dolgok egyáltalán léteznek). A kultúrák és az azokkal kapcsolatos nézőpontjaink történetileg jöttek létre és állandó kihívásoknak vannak kitéve. Nincs egy teljes kép, amelynek még hiányzó részeit „kitölthetnénk”, minthogy a hiányok érzékelése és kitöltése más hiányok felfedezéséhez vezet. Amennyiben a nők tapasztalatai az eddigi etnográfiai beszámolókból nagyrészt kimaradtak, akkor ennek a hiánynak a felismerése – és az utóbbi időkben a kijavítására tett kísérletek – arra a tényre is rávilágít, hogy a férfiak tapasztalatai – férfiak nem mint kulturális típusok, azaz „dinkák” vagy „Trobriand-szigetiek”, hanem mint nemmel bíró szubjektumok (*gendered subjects*) – ugyancsak nem kerültek tanulmányozásra. Az olyan kanonikus témáknak, mint például a „rokonsági rendszereknek” az alapos vizsgálata<sup>46</sup> rögtön napvilágra hozta a szexualitással kapcsolatos újabb problémákat. És ez így megy a végtelenségig. Magától értetődő, hogy mi már többet tudunk a trobriandi szigetlakókról, mint amennyit 1900-ban tudni lehetett róluk. De a „mi” történeti azonosítást kíván. [...] Ha a „kultúra” nem egy tárgy, melyet le lehet írni, akkor nem is szimbólumok és jelentések egységes korpusza, amely pontosan értelmezhető. A kultúra különféle kihívásoknak van kitéve, temporális, azaz kialakul és létre jön. A reprezentáció és a magyarázat – mind a bennszülöttké, mind pedig a kívülállóké – a kialakulásnak (*emergence*) ebbe a folyamatába ágyazódik bele. Így tehát a diszkurzusok sajátosságainak a meghatározása, amelyet az eddigiekben megpróbáltam felvázolni, több, mint óvatosan megfogalmazott követelések felsorolása. A diszkurzusok sajátosságainak megragadása ugyanis mindig és teljes egészében történeti és önreflexív jellegű. [...]

Annak a történeti és elméleti folyamatnak, amelyet ebben a bevezetésben nyomon követtünk, az az egyik fontos következménye, hogy kimozdítja a helyéről azt az alapot, amelyen eddig az emberek és a társadalmi csoportok reprezentálása nyugodott. Egy konceptuális – hatásaiban „tektonikus” – változás zajlott le. Most ezen a mozgásban lévő földön kell egy új alapot felépítenünk. Ma már nincs egyetlen olyan hely (hegycsúcs) sem, ahonnan felülről láthatnánk a terepet,

<sup>46</sup> RODNEY NEEDHAM: *Remarks and Inventions: Skeptical Essays on Kinship*. London, 1974.; DAVID SCHNEIDER: *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, 1984.

ahonnan térképet készíthetnénk az emberi életmódkról; nincs archimédeszi pont, amelyből reprezentálhatnánk a világot. A hegyek állandó mozgásban vannak. Ugyanígy tesznek a szigetek is: az ember ma már nem tud elfoglalni egy egyértelmű s jól körülhatárolt kulturális világot, amelyből kiindulva túrákat tehet más kultúrákba, hogy elemezze azokat. Az emberi életmódok egyre nagyobb mértékben hatnak egymásra, uralkodnak egymáson, parodizálják, fordítják és felforgatják egymást. A kulturális elemzést mindig is behálózzák a hatalom és a különbözőség globális mozgásai. Ennek ellenére az, amit – bár tág értelemben – „világrendszerként” határozunk meg, egy közös történelmi folyamatban köti össze földünk társadalmait.<sup>47</sup> [...]

*(James Clifford: Introduction: Partial Truths. = Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Ed. James Clifford-George E. Marcus. Berkeley, University of California Press 1986. 1–27.)*

*(Fordította: Jakab András)*

<sup>47</sup> A kifejezés – természetesen – Immanuel Wallersteintől származik (The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. New York, 1976). Ennek ellenére azt az egységesítő szemléletet, amellyel a globális történelmi folyamatokat elemzi, problematikusnak érzem és egyetértek Sherry Ortner fenntartásaival (Lásd Theory in Anthropology Since the Sixties. = Comparative Studies in Society and History 1984. 26. 142–143.).

## *Hermész dilemmája: A szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban*

„Minden fordítás – írja Walter Benjamin – csak valamiféle ideiglenes módja a nyelvek idegenségével való szembenézésnek.”<sup>1</sup> A fordításhoz hasonlóan az etnográfia is csak valamiféle ideiglenes módja a nyelvek – a kultúrák és társadalmak – idegenségével való szembenézésnek. Az etnográfus mégsem úgy fordít egy szöveget, ahogyan ezt a fordító teszi. Neki azt először ugyanis létre kell hoznia. A kultúrára és a társadalomra vonatkozó szövegmetaforák dacára az etnográfusnak nem áll rendelkezésére olyan elsődleges és független szöveg, amelyet mások elolvashatnak és lefordíthatnak. A sajátján kívül nem marad fenn más szöveg. Színlelt ahistorikussága – szinkronikussága – ellenére az etnográfiát történetileg determinálja az a pillanat, amikor az etnográfus találkozik azzal, akit tanulmányoz.

Az etnográfus kicsit olyan, mint Hermész: hírnök, aki metodológiákat kapott az álcázott, a rejtett, a tudattalan feltárására és aki lopva tán hozzá is juthat üzenetéhez. A nyelveket, a kultúrákat és a társadalmakat a maguk teljes homályosságában, idegenségében és jelentésnélküliségében mutatja be; hogy aztán – mint egy varázsló, egy hermeneuta vagy maga Hermész – eloszlassa a homályt, ismerőssé tegye az idegent és jelentést adjon a jelentésnélkülinek. Megfejteti az üzenetet. Interpretál.

Az etnográfus konvencionálisan elismeri interpretációi feltételeességét. Mégis feltételez egy végső interpretációt, egy végleges olvasatot. „Végül csak feltörtem a Kariera házassági rendszer lényegét” – halljuk tőle. „Végül csak eljutottam a *mudyi* fa körüli felhajtás gyökeréhez.” Az etnográfus rossz néven veszi az irodalomtudós kijelentését, miszerint nincsen végső olvasat. Ő egyszerűen még csak nem jutott el hozzá.

Az etnográfus végső soron nem ismeri el beszámolói feltételes mivoltát. Azok véglegesek. Nem tekinti paradoxonnak, hogy „végleges beszámolóit” „feltételes interpretációi” támasztják alá. (Talán éppen emiatt ragaszkodik a végső olvasathoz.) Értelmezésbe ágyazott beszámolói korlátozzák az újraértelmezés lehetőségét. Az etnográfia önmagába záródik. Még az is elképzelhető, hogy az általánosabb elméletek, melyeket az etnológus az etnográfiaiákból vezet le, egy másik szinten csupán visszatükröződései, torzított ismétlődései azoknak a feltételes

<sup>1</sup> WALTER BENJAMIN: A műfordító feladata. Ford. Tándori Dezső. = *Angelus novus*. Értekezések, kísérletek, bírálatok. Budapest, 1980. 69–87. – Itt 77.



értelmezéseknek, amelyek az adatokon nyugvó beszámolókat alátámasztják. Ennek lehetőségét nem zárhatjuk ki. Hermész a beszéd és az írás oltalmazó istene volt, és mint tudjuk, a beszéd és az írás maguk is interpretációk.

Hermészt – etimológiailag: „aki a kőhalomból való” – először a határkövekkel társították.<sup>2</sup> Később a kőhalom helyére a herma, egy fejjel és fallosszal ékesített oszlop lépett. Továbbszöve saját gondolatomat: az etnográfus is kijelöl egy határt, etnografiája saját és olvasói kultúrájának korlátait teszi nyilvánvalóvá, valamint tanúsítja az etnográfus – és kultúrája – értelmezési hatalmát. Hermész fallikus isten volt, a termékenység istene. Az interpretációt olyan aktusként fogjuk fel, amely egyrészt fallikus, fallikus-agresszív, kegyetlen, erőszakos és destruktív, másrészt termékeny, megtermékenyítő, gyümölcsöző és kreatív. Azt mondjuk, hogy egy szöveg, még inkább egy kultúra, jelentésektől terhes. Vajon az etnográfus beszámolója éppen saját interpretatív, fallikus megtermékenyítése miatt terhes jelentésekkel? (Ez idáig az etnográfust, férfi vagy női nemi identitását figyelmen kívül hagyva, hímnemű névmással jelöltem, mert most egy beállítódásról írok és nem a személyről.)<sup>3</sup>

Az etnográfus egy második paradoxonnak is foglya. Értelmet kell adnia az idegenségnek. Akárcsak Benjamin fordítója, ő is igyekszik megoldást találni az idegenség problémájára. Neki is, mint a fordítónak (s ez elkerülte Benjamin figyelmét) közvetítenie kell azt az idegenséget, amelyet ugyanakkor az univerzalizásra igényt tartó értelmezése (a fordító fordítása) tagad. Egyszerre kell az idegent ismerőssé tennie és megőriznie annak idegenségét. A fordító ezt a stíluson keresztül valósítja meg, az etnográfus pedig az idegent megjelenítő beszámoló és az idegent ismerőssé tévő értelmezés összekapcsolásával.

Hermész csaló volt: a ravaszság és a csalás istene. Az etnográfus nem csaló. Benne, mint mondja, nyoma sincs ravaszágnak vagy csalásnak. Van viszont egy közös problémája Hermésszel. *Meggyőzővé kell tennie üzenetét. [Kiemelés az eredetiben.]* Hiszen az az idegennel, a különössel, a szokatlannal, az egzotikussal, az ismeretlennel foglalkozik – röviden mindazzal, ami megkérdőjelezi, elbizonytalanítja a megszokottat. Az etnográfusnak minden létező rábeszélőművészetét latba kell vetnie, hogy meggyőzze olvasóit üzenete *igazságáról*, de ennek elismerésére – mintha ezek a retorikai stratégiák ravasz trükkök volnának – kevésbé hajlandó. Szövegei azon a feltételezésen alapulnak, hogy az igazság önmagáért beszél – egy teljes igazság, melynek nincs szüksége retorikai támogatásra. Szavai áttetszőek. Ugyanakkor nem osztozik Hermész magabiztosságában. Amikor Hermész átvette az istenek hírnökének szerepét, megígérte Zeusznak, hogy nem

<sup>2</sup> M. P. NILSSON: *History of Greek Religion*. Oxford, 1949.; NORMAN O. BRAUN: *Hermes the Thief. The Evolution of a Myth*. New York, 1969.

<sup>3</sup> Az angol nyelvű cikkben a szerző az etnográfusra a „he” (his, him) hímnemű személyes névmással utal. – *A ford. megjegyz.*

fog hazudni. Azt viszont nem ígérte meg, hogy a teljes igazságot mondja. Zeuszt ezt megértette. Az etnográfus még nem.

Ebben az írásban három etnográfiai szöveg alapján – amelyek közül csak egyet írt antropológus – azt vizsgálom meg, hogy miképpen próbálja meg az etnográfus üzenetét meggyőzővé tenni. Ezek a szövegek a következők: George Catlin beszámolója a mandan indiánok O-Kee-Pa szertartásáról,<sup>4</sup> Johann Wolfgang Goethe leírása a római karneválról az 1879-es *Utazás Itáliában* című művében<sup>5</sup> és Clifford Geertz 1973-as tanulmánya a bali kakasviadalról.<sup>6</sup> Az ezekben az írásokban bemutatott események mehökkentőek, ingerlik, felforgatják, ha nem is a résztvevők, de annál inkább a szerzők jelentéssel és renddel kapcsolatos elképzeléseit. Kihívást jelentenek a beszámolók készítői számára, akik mindannyian különféle retorikai stratégiákhoz fordulnak, hogy meggyőzzék az olvasót és feltehetően saját magukat is leírásuk hitelességéről.<sup>7</sup>

Ezen stratégiák között az első az etnográfus autoritásának megkonstruálása: jelenléte a leírt események helyszínén, megfigyelőképessége, „elfogulatlan” nézőpontja, objektivitása és őszintesége.<sup>8</sup> Mindhárom példa esetében az etnográfusnak a szövegben elfoglalt helye tisztán retorikai jellegű; deiktikus, illetve talán jobb azt mondani, látszólagosan deiktikus konstrukció. Lehetetlen meghatározni látószögét. Nézőpontja a leírt események „totalisztikus” előadása miatt kalandozik. Jelenléte nem változtatja meg az események menetét, sőt azt sem, ahogyan ezeket az eseményeket látják és interpretálják. Saját láthatatlanságát feltételezi, amely – ellentétben Hermésszel, az istennel – neki természetesen nem adatott meg. „Elfogulatlanságát”, érdekmentességét és objektivitását ugyanakkor éppen saját, arra irányuló érdeke kérdőjelezi meg, hogy létrehozza autoritását, megalapozza kapcsolatát olvasóival, pontosabban beszélgetőpartnerével, és megteremtse a megfelelő távolságot saját maga és azon „idegen” események között, amelyeknek tanúja volt.

Az autoritás megteremtésének módjai mellett az etnográfus más eszközöket is igénybe vesz, hogy közvetlenül megalapozza etnográfiai beszámolójának érvényességét. Ezek közül azt a hármat választottam ki, amelyeket Catlin, Goethe és

<sup>4</sup> GEORGE CATLIN: *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions of the North American Indians*. (1841.) 1–2. kötet, New York, 1973.; GEORGE CATLIN: *O-Kee-Pa: A Religious Ceremony and Other Costums of the Mandan*. (1867.) New Haven, 1967.

<sup>5</sup> JOHANN WOLFGANG GOETHE: *Utazás Itáliában*. Ford. *Rónay György.* = J. W. GOETHE: *Önéletrajzi írások*. Budapest, Európa 1984. 67–427. A római karnevál: 378–412.

<sup>6</sup> CLIFFORD GEERTZ: *Mély játék: Megjegyzések a bali kakasviadalról*. Ford. *Lovász Irén.* = *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest, Századvég 1994. 126–170.

<sup>7</sup> GEORGE MARCUS: *Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research*. = *Current Anthropology* 1980. 21. 507–510.

<sup>8</sup> JAMES CLIFFORD: *On Ethnographic Authority*. = *Representations* 1. 1983. 2. 118–146.

Geertz különböző mértékben és sikerrel használ. Catlin esetében a hipotipózis,<sup>9</sup> Goethenél egy külső, (nem metaforikus) színházi narrativitás dominál, míg Geertz elsősorban az értelmező virtuozításra hagyatkozik. Mint látni fogjuk, mindhárom esetben éppen azok a formák teszik a szerzők leírásait gyanússá, amelyeket azok az olvasók és önmaguk meggyőzése érdekében használnak. Továbbá mindhárom esetben a meggyőzés eme kudarcát a „jelentéssel” kapcsolatos intézményesen legitimált aggodalom rejti el. Catlin és Goethe az általuk leírt szertartásoknak allegorikus (morális) jelentést adnak. Geertz egy fenomenológiai-hermeneutikai perspektívát tulajdonít a jelentésnek, ami azonban, legalábbis retorikailag, elégtelen. Írása példaértékűvé válik, és maga a kakasviadal nem csak metaforikus, de metodológiai jelentőségre is szert tesz. Az O-Kee-Pa, a karnevál és a kakasviadal a felfordulást – az önkényes erőszakot, a rendetlenséget és a jelentésnélküliséget – testesítik meg egy önmaga határain túlmutató történetben, amelyben pontosan ezen a felforduláson, erőszakon, rendetlenségen és jelentésnélküliségen lesznek úrrá. A szertartásokat úgy mutatják be, hogy ha rendjük és jelentésük nincs is, de van legalább jelöltjük. Az egészben azonban az az ironikus, hogy a szerzők azokat a formákat, amelyek elrejtik a bevezető retorikai szubverziót, azaz a leírásokat, újra megfordítják. Az O-Kee-Pa-ból, a római karneválból és a bali kakasviadalból „O-Kee-Pa”, „Római karnevál” és „Bali kakasviadal” lesz.

„Társaimmal oldalamon, a frissen nekem adományozott, nagyon is tiszteltre méltó cím birtokában, ott álltam kora reggel a gyógyító kunyhó előtt, arra téve erőfeszítéseket, hogy ha lehetséges, bepillantassak a szent belső térbe; amikor az annak titkait védelmező és ellenőrző *szertartásmester*, mint azt az imént leírtam, kijött az ajtón, s határozott *szakmai* szeretettől vezérelve karon fogott és bevezetett a *sanctum sanctorumba*, amelyet egy nyolc-tíz láb hosszú előtér zárt el a közönséges embernek még a pillantásától is, s melyet dupla ajtó vagy redőny és két-három sötét, fenyegető őr vigyázott lándzsákkal vagy botokkal kezeikben. Ahogy befelé indultam, rákacsintottam társaimra, és minthogy *gyógyító hatalmam* ereje olyan volt, hogy csendes bebocsátást biztosított számukra, így mindannyian helyet kaptunk a magasított székeken, amelyeket vezetőnk hamarosan előkészített számunkra.”<sup>10</sup>

George Catlin, az amerikai indiánok romantikus-realista festője ezekkel a szavakkal írja le belépését abba a gyógyító kunyhóba, ahol tanúja volt az etnográfiai feljegyzésekben található talán egyik legvéresebb rítusnak, a mandan O-Kee-Pa-nak – „a nélkülözés és megkínztatás próbatételének”, amelynek során fiatal

<sup>9</sup> Hipotipózis: (görög: hypotyposis) szemléletes, részletező leírás, amelynek célja az olvasó szemtanúvá tétele. – *A ford. megjegy.*

<sup>10</sup> CATLIN 1841. 161–162.

mandan férfiakat, „az éhezéstől, a szomjazástól és közel négy nap i ébrenléttől lesoványodva“ addig tartottak felakasztva egy, a kunyhó tetejéről lelógó, a vállukon és mellkasukon áthúzott bőrszíjon, „míg élet volt bennük“. Catlin szerint az O-Kee-Pa-t évente bemutatták, hogy megemlékezzenek annak a nagy árnak a visszavonulásáról, amelyről a mandanok úgy tartották, egykor az egész földet elöntötte, másrészt, hogy biztosítsák a bivaly eljövételét, és hogy olyan próbatételen keresztül avassák felnőtté a törzs fiatal férfi tagjait, „amely amellet, hogy keményíti az izmokat és rendkívüli kitartásra készít fel, alkalmat ad a főnököknek – akik nézőként vannak jelen –, hogy döntsenek a férfiak testi erejéről és tűrőképességéről, az indián harcosoknak gyakorta kijutó rendkívüli nélkülözés és szenvedés elviselését illetően.“<sup>11</sup>

1832 nyara volt – hat évvel a mandanokat megtizedelő himlőjárvány előtt. Catlin heteket töltött velük. Úgy találta, „ez egy olyan nép, amelynek eredete határozottan különbözik a régió bármely más törzsétől.“ Később kijelentette, a mandanok walesi tengerészek leszármazottai, akik Madoc herceg vezetésével hajóztak el a XIV. században (valójában a XII.-ben), és akikről úgy gondolták, hogy Észak-Amerikában telepedtek le.<sup>12</sup> Egy nappal azelőtt, hogy a gyógyító kunyhóba lépett volna, Catlin megfestette a ceremóniamestert, és ez a nagy varázsló olyan elégedett volt portréjával – „úgy látta, még a szemek is mozognak“ –, hogy a többi „doktorral“ egyhangúan Catlint a mágia és misztérium „művészetének tiszteletreméltó rangjára“ emelték és a „Fehér Gyógyító Festő“ nevet adták neki. Ez a méltóság tette lehetővé, hogy belépjen a kunyhóba, és ez volt az ő híres gyógyszere, melynek révén társai is – J. Kipp az Amerikai Szőrme-szövetség ügynöke, aki régóta ismerte a mandanokat és beszélt a nyelvüket; L. Crawford, Kipp könyvelője és Abraham Bogard, akinek személyazonosságát nem sikerült meghatároznom – elkísérhették. Nyilvánvalóan ők voltak az első fehér emberek, akik tanúi lehettek az O-kee-Pa-nak, és Catlin volt az első, aki leírást készített arról. Tudósítása 1833. január 10-én jelent meg (bár 1832. augusztus 12-én írta) a *New York Commercial Advertiser*-ben; majd 1841-ben a *Manners, Customs, and Conditions of the North American Indians* [Az észak-amerikai indiánok életmódja, szokásai és helyzete] című könyvében; végül 1867-ben egy kis monográfiában (tudósok számára *Folium Reservatum*mal ellátva), mely teljes egészében e szertartásnak volt szentelve.

Catlin melodramatikusan kijelenti, hogy iszonyodik és meg is hátrál a feladattól, hogy felidézze a látottakat. Így ír:

„Úgy léptem be a gyógyító házba, mintha egy templomba léptem volna, valami rendkívüli és különösre számítottam, de mégis áhítat és imádság

<sup>11</sup> I. m. 157.

<sup>12</sup> CATLIN, i. m. 1867.; JOHN C. EWERS: Introduction to *O-Kee-Pa: A Religious Ceremony and Other Customs of a Mandan*, by George Catlin. New Haven, Yale University Press 1967.

formájában; de fájdalom! kevéssé számítottam arra, hogy amit szent templomuk belsejében látni fogok, az egy *mészárszék*, amelynek padlóját elönti a fanatikus hívek vére. Semmi esetre sem gondoltam, hogy Isten házába lépek, ahol az Ő elvakult hívei vérükkel, engesztelő szenvedéssel és sanyargatással szennyezik a szent belső teret – felülmúlva, ha ez egyáltalán lehetséges, a kínpad és az inkvizíció kegyetlenségét; de ilyen volt a helyszín, és ekként igyekszem azt leírni.<sup>13</sup>

Catlin minden iszonya és meghátrálása ellenére, társaival együtt végig tudta nézni a számukra kijelölt helyekről eléjük táruló látványt. „Miután előttünk volt a teljes szín, mindent láttunk, ami a kunyhóban történt, amit a négy kép közül [amelyekkel Catlin második, illetve harmadik beszámolóját illusztrálta] az első mutat. Azután négy napon át, minden reggel visszatértünk erre a helyre, s ott maradtunk egészen napnyugtáig, mindaddig, amíg ez a különös jelenet tartott.”<sup>14</sup> Még azt sem engedték meg nekik, hogy elhagyják kijelölt helyeiket. Egy alkalommal, amikor Catlin felállt, hogy közelebből szemügyre vegye azt, amit a rítus központi misztériumának nevez – „a *sanctissimus sanctorum*, amelyből, úgy tűnt, eljárásaik minden szentsége ered” –, visszaküldték a helyére.

„Több alkalommal elhagytam a helyemet, hogy megközelítem, de azonnal minden szem rámszegeződött, és a gyülekezet tagjai „ssss!”-ket küldtek felém, ami vissza is térített ülőhelyemre; ezután hosszasan próbáltam lecsendesíteni elfojtott kíváncsiságomat, amennyire csak tőlem tellett, minthogy megértettem, oly szent volt a tárgy és oly fontosak titkai és misztériumai, hogy nemcsak én egyedül, de a próbatételén áteső fiatal férfiak és az egész falu – a misztérium vezetőjét kivéve – el volt tiltva annak megközelítésétől, illetve attól, hogy megtudják, mi az.”<sup>15</sup>

Catlin nézőpontja rögzített, akárcsak a festőállvány előtt álló művésze. Ő legalábbis ezt állítja. *Ennek ellenére* Catlin igazából nem objektivista, nem egy Robbe-Grillet, aki fáradtságot nem kímélve, tudatának rögzített helyzetéből kiindulva metonímikus lépésenként írja le a szertartást. Catlin víziója kiterjedtebb, megkonstruált, eltúlzott, egyenetlen – metaforikus. Pillantása folyton árulkodik. A gonosz O-kee-hee-de érkezését így írja le:

„De fájdalom! az utolsó tánc alatt, a negyedik napon a jókedv és öröm közepette, úgy dél körül, az örvendezés csúcspontján, hirtelen kiáltozás tört fel a kunyhók tetejéről! – férfiak, nők, kutyák, mindenki üvöltött és rémülten menekült, miközben villogó szemgolyóikat úgy egy mérföldnyire nyugatra, a préri meredek sziklájára szegezték, amelynek oldalán egy férfi tűnt

<sup>13</sup> CATLIN, i. m. 1841. 156.

<sup>14</sup> I. m. 162.

<sup>15</sup> Uo.

fel, teljes sebességgel a falu felé közeledve. Ez a különös figura cikk-cakk alakban szökellt minden irányba a prérin, mint egy fiú, aki pillangót kerget, mígnem a falu határába ért, és láthatóvá vált, hogy teljesen ruhátlan teste porrá tört faszénnel és medvezsírral négerfeketére van festve...<sup>16</sup>

Catlin elkalandozik, ismét, általánosít, leegyszerűsít, eltúloz, kiszínez. Megkülönböztetés nélkül utal arra, amit korábban látott és amit később tudott meg. A szándékoltan realisztikus, pontos méretekké tarkított („úgy egy mér-földnyire nyugatra”, „egy nyolc-tíz láb hosszú előtér”) leírás közepette – itt és a *Manners, Customs, and Conditions* más helyein is – olyan metaforikus fordulatokat és hasonlatokat találunk („mint egy fiú, aki pillangót kerget”, „négerfeketére van festve”), amelyek az események szempontjából éppoly kevésbé helyénvalóak, mint Catlin indián festményeinek színei, melyeket Baudelaire hátborzongatónak és misztikusnak nevezett.<sup>17</sup> Ezek sem saját vélt tapasztalata, sem a mandan résztvevők tapasztalata szempontjából nem tűnnek megfelelőnek. A két tapasztalat stilisztikailag összerosódik – végső soron annak az élménynek áldozatul esve, amelyet Catlin olvasóiból kísérel meg kiváltani. A résztvevők szubjektivitásának pathopoetikus<sup>18</sup> feláldozása az olvasók szubjektivitása érdekében akkor is megtörténik, amikor Catlin kijelenti, hogy felveszi a résztvevők nézőpontját. A megkínzott áldozatok egyikét például úgy írja le, hogy azt több személyből sűríti össze.

„Apró ördögökként és démonokként jelennek meg, egy tucat vagy még több, végig énekelnek és teljes agóniájához eszközöket eszelnek ki, körülvesszik, majd egyikük előlép, gúnyolódva közelít feléje, és egy póznával a kezében kezdi körbeforgatni. Először szelíden csinálja, de fokozatosan gyorsít, míg a szerencsétlen fickó, akinek büszke szelleme tovább már nem képes dühén uralkodni, a legszánalmasabb és legszívettépőbb kiáltásban tör ki, amelyet csak emberi hang kiadni képes, imát zokogva a nagy szellem felé, hogy támogassa és védelmezze őt eme félelmetes próbatétel során; és állandóan ismételve bizodalmit annak védelmében. Egyre gyorsabban és gyorsabban forgatják – s nincs remény a menekülésre – egész az eszmé-

<sup>16</sup> I. m. 166.

<sup>17</sup> Az 1846. évi szalont kommentálva Baudelaire, aki csodálta Catlin munkáit, így írt: „Le rouge, la couleur de la vie, abondait tellement dans ce sombre musée, que c'était une ivresse; quant aux paysages, – montagnes boisées, savanes immenses, rivières désertes, – ils étaient monotonelement, éternellement verts; le rouge, cette couleur calme et gaie et souriante de la nature, je les retrouve chantant leur antithèse mélodique.” Természetesen van valami ebből a zenei antitézisből Catlin prózájában. CHARLES BAUDELAIRE: Salon de 1846. = Oeuvres complètes. Szerk. Y. G. le Dantec–Claude Pichois. Párizs, Edition de la Pléiade 1954. 605–680. itt 634.

<sup>18</sup> Pathopoeia: olyan jelenet, amely az olvasó érzelmeire irányul, s részvétet, dühöt, lelkesedést, etc. kíván kiváltani. – *A ford. megjegyz.*

letvesztésig, míg hangja elakad, ellenállása megszűnik, és mozdulatlan, lát-szólag élettelen testként csak lóg.”<sup>19</sup>

Catlin itt saját (tárgyasító) metaforikus nézőpontjától a megkínzotté felé mozdul el; ennek ellenére intenciója nem fenomenológiai, hanem retorikai jellegű: sem az indián szenvedését, sem a saját élményét nem írja le. Az „apró ördögök-ként és démonokként jelennek meg” (kinek? Catlinnek? a mandannak?) és a „nincs remény a menekülésre” stilisztikai funkciója azonos. Az olvasónak vannak címezve, és az olvasó reakciója hitelesíti majd Catlin percepcióit.

Ezekben a bekezdésekben és általában a *Manners, Customs and Conditions of the North American Indians*ben Catlin legfontosabb stilisztikai eszköze a hipotipózis. Célja, hogy az általa látottak élményét oly hatásosan és élénken rögzítse az olvasóban, hogy az ne kételkedhessen annak igazságában. Tehát a vizuális az, amely itt az autoritást megalapozza. Alexander Gelley megállapítása szerint a realista tradíció „azt kutatta, hogyan erősíthetné a dolgok és helyek leírását azáltal, hogy a leírás tárgyát egybevágóvá teszi egy tükröződő tett, kép vagy folyamat tárgyával.”<sup>20</sup> Catlin kijelentése a rögzített nézőpontról, a kijelölt ülőhelyről – másutt is vannak hasonló megállapítások a *Manners, Customs, and Conditions*ben – retorikai értelemben értendő. Ez a kijelentés deiktikusan hitelesíti jelenlétét, és az állványa előtt álló festő autoritását biztosítja számára. Lehetővé teszi, hogy olvasóit bevezesse a vizualizált színre és meggyőzze őket (valamint önmagát) annak igazságáról.<sup>21</sup>

Ennek ellenére Catlin látásmódja bizonytalan. A mai társadalomtudósoktól eltérően, akiknek etnográfiai szavahihetőségét (érdemeiktől függetlenül) elméleteik biztosítják, Catlin szavahihetősége végső soron csak leírásai erejére támaszkodhat. Ahogy azonban festészete, úgy prózája sem különösebben hihető, hiszen az saját magát kérdőjelezi meg. Szándéka realiztikus, stílusa ellenben romantikus. Metaforák, gyakorta extravagáns metaforák, hiperbolák, elkalandozás, közbeékelés, felfüggesztés és szubjektivizmus segítségével – hogy csak néhányat említsek stilisztikai stratégiáiból – próbálja meg Catlin leírásait meggyőzővé tenni, de pontosan ezek azok az eszközök, amelyek intencióját felforgatják. A realizmus stilisztikai józanságot kíván. Catlin esetében ez a józanság eleve kizárja a hipotipózist, amelyen pedig szavahihetősége nyugszik.

A *Manners, Customs and Conditions*ben ezekkel a szavakkal kezdi a levelet, amelyben az O-Kee-Pa szertartást leírja:

<sup>19</sup> CATLIN, i. m. 1841. 171.

<sup>20</sup> ALEXANDER GELLEY: The Represented World: Toward a Phenomenological Theory of Description in the Novel. = *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 1979. 37. 415–422.

<sup>21</sup> Gelley kijelenti, hogy a látásmód a realista regényben érthető úgy mint „a fenomenológia szintjén megjelenő deixisz, tehát egy jel, amely nem a tartalma miatt fontos, hanem mert képes azonosítani a megfigyelés helyzetét, és követni engedni annak módosulásait.” I. m. 420.

„Oh! *'horribile visu et mirabile dictu!'* Istennek hála, hogy az egésznek vége, hogy láttam, és most képes vagyok elmondani a világnak.”<sup>22</sup>

De miért kell mindezt látni? Miért kell a világnak elmondani? Catlin nem rendelkezik az élmény számára megfelelő kerettel – nincs mi igazolja tudósítását. Szándéka dokumentarista, de indokolja-e ez a szándék egy olyan „sokkoló és undorító szokás” megtekintését és leírását, amely „beteggé teszi az országban utazó szívét és gyomrát”,<sup>23</sup> s ugyanakkor mégis szájalommal tölti el azt?

Catlin zavarosan indokolja meg leírását. (Sohasem volt rendszeres gondolkodó.) Azt írja, a szertartás „új lesz a civilizált világ számára, és így érdemes arra, hogy megismerjék.”<sup>24</sup> Azt állítja, a ceremónia egyes részei groteszkek, szórakoztatóak, míg mások – minthogy kapcsolódnak az özönvízhez – „ártalmatlanok és nagyon érdekesek.”<sup>25</sup> Nincs elméleti igazolása. A bennszülött szövegmagyarázat számára nem kielégítő, és a szertartást történetileg sem lehet kontextualizálni. Úgy véli, még ha lenne is ideje kidolgozni egy értekezést, az valószínűleg nem lenne sikeres, mert az olyan egyszerű embereknek, mint amilyenek a mandanok, „nincs történelmük, amely megóvná a tényeket és rendszereket attól, hogy a legabszurdabb és legösszefüggéstelenebb mesékbe és tudatlan képzelgésekbe zuhanjanak.”<sup>26</sup>

Catlin azt a jellegzetes XIX. századi meggyőződést osztja, amely szerint a magyarázat az eredet megvilágításával azonos. A *Manners, Customs and Conditions*-ben a mandan hitet és mondákat az özönvízről szóló bibliai történetekhez, Éva bűnbeeséséhez, Krisztus születéséhez és halálához kapcsolja. (Az ilyen egyenlőségítélet alapvetően véget vet mind az eredet, mind a jelentés kutatásának.) Felfigyel a mandanok jellegzetes („fehér”) megjelenésére, észreveszi azt is, hogy kultúrhéroszuk fehér, ezért Catlin keresztény kapcsolatot feltételez, és – mint említettem már – huszonhat évvel később kijelenti, hogy a mandanok a walesiek leszármazottai. A keresztény befolyás vagy éppen a walesi leszármazás azonban aligha magyarázza az O-Kee-Pa kínzásokat. Catlin hirtelen témát vált – informális levélstílusa lehetővé teszi ezt számára<sup>27</sup> –, és a mandanok megváltással kapcsolatos lehetőségeit kezdi tárgyalni. Levelét a következőképpen fejezi be:

„Sem örültségnek, sem haszontalannak nem ítélem azt mondani, hogy ezek az emberek *megválthatók*, és fontoskodónak sem, ha azon sok, kiváló és istenfélő férfi közül néhánynak – akik a durva határvidéken szinte eltéko-

<sup>22</sup> CATLIN, i. m. 1841. 155.

<sup>23</sup> I. m. 182–183.

<sup>24</sup> I. m. 157.

<sup>25</sup> I. m. 177.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Megvilágosító a párhuzam Catlin diszjunktív stílusa és a szertartás jelentésével kapcsolatos, ugrásokkal teli spekulációi között.



zolják életük legjobb energiáit – azt tanácsoljuk, ha meghonosítanak az ekevasat és imáikat ezen emberek között, kik oly messze esnek a határvidék romlottságától és szennyező bűneitől, hamarosan vérmes reményeiket láthatnák valóra válni, és képesek lennének megoldani a világ számára a zavarba ejtő rejtélyt azáltal, hogy egy barbár nemzetet civilizálttá és kereszténnyé (következésképpen *megváltottá*) tesznek az amerikai vadon szívében.”<sup>28</sup>

Catlin végső igazolása – amely a teljes amerikai kulturális antropológiát áthatja – pragmatikus; ahogy ma mondjuk, alkalmazott; jelen esetben evangéliumi. A pragmatikus, az alkalmazott és az evangéliumi egyaránt retorikailag értendő.

Alakzatokkal zsúfolt nyelve, jelentéssel kapcsolatos spekulációi és az indiánok megváltására vonatkozó megfontolásai ellenére Catlint alapjában véve a szavahihetőség problémája kísérte.

„Magammal vittem a vázlatfüzetemet – írja valahol az O-Kee-Pa szertartásról szóló leírás elején – és sok élethű rajzot készítettem arról, amit láttunk, és részletes jegyzeteket mindenről, amit nekem a tolmács lefordított; és mióta, nagyjából egy héttel ezelőtt, az az utálatos és félelmetes esemény véget ért, egy földdel fedett sátorba húzódtam, mely remek természetes megvilágítással bír a fejem felett, és palettámmal, valamint ecsetemmel igyekszem mindent, amit ott láttunk, hűen vászonra vinni. A festményeket társaim, teljes egyetértésben, rendkívül pontosnak találták és azok valósághűségét a képek hátoldalán igazolták.”<sup>29</sup>

Mintha a jövőbe látna, Catlin a *Manners, Customs and Conditions*ben szereplő beszámolójának autentikusságát Kipp-pel, Crawforddal és Bogarddal igazoltatja; az általa elmondottakat ugyanis az amerikai etnológia nem kisebb egyénisége kérdőjelezte meg, mint Henry Rowe Schoolcraft. [...] Bár Catlin leírását végül többé-kevésbé az O-Kee-Pa szertartás pontos ábrázolásaként elismerték,<sup>30</sup> élete hátralévő részében mégis gyötörték azok a kétségek, amelyek tudósításának pontosságával kapcsolatban merültek fel.

1787. február 20-án, hamvazószerdán Goethe így ír:

„Végül a bolondságnak vége. Az elmúlt éjszaka számtalan fénye csak egy örült látványosság volt. Az embernek csak látnia kell a római karnevált,

<sup>28</sup> I. m. 184.

<sup>29</sup> I. m. 155.

<sup>30</sup> ALFRED W. BOWERS: *Mandan Social and Ceremonial Organisation*. Chicago, 1950.; WASHINGTON MATTHEWS: *Grammar and Language of the Hidatsa*. New York, 1873.

hogyan elveszítse minden vágyát, hogy még egyszer lássa. Nem érdemes arra, hogy írjunk róla. Ha szükséges, szórakoztató társalgási téma lehet.”<sup>31</sup>

A sors iróniája, hogy egy évvel később Goethe újra látta a karnevált, és 1789-ben, miután visszatért Weimarba, színes metszetekkel tarkított beszámolót adott ki róla. Később ezt a kis könyvet, *A római karnevált az Utazás Itáliában* című kötetben helyezte el, amely lényegében olyan levelek és naplóbejegyzések gyűjteménye, amelyeket a költő 25 évvel itáliai utazása után szerkesztett egybe.<sup>32</sup>

Goethe csak lazán követi a római karnevál eseményeinek időrendjét, amely újév után, a színházak nyitásával indul, és hamvazószerdán éri el tetőpontját. Hangsúlyozza, hogy a karnevál természetesen illeszkedik a római életstílusba, s valójában nem is *nagyon* különbözik a vasárnapok vagy az ünnepnapok mulatóságaitól.<sup>33</sup> Még a jelmezek és a maszkok is ismerős látványt nyújtanak, mondja, megemlítvén a süveget viselő szerzeteseket, akik a temetési meneteket kísérik egész évben. A karnevál színhelyeként – legalábbis azon részeinek, amelyeket említésre méltónak talál – gondosan a Korzót határozza meg. (Catlinhez hasonlóan ő is igyekszik az esemény helyszínét minél pontosabban körülhatárolni.)

A Korzó a karnevál színházává válik. A színpad maga az utca, amelynek két oldalán, a járdákon, az erkélyeken vagy az ablakok előtt áll, esetleg ül a közönség. Goethe úgy írja le a maszkokat, a kocsikat, a lovakat, mintha egy színházi előadás jelmezeit és kellékeit írná le. A szereplők – gárdisták, pulcinella, *quaccheri* („kvékerek”) régimódi, gazdagon csipkézett ruháikban, *sbirri*, a nápolyi hajósok, a parasztok, a frascati nők, a lerészegedéseikről hírhedt német pékinasok – mind olyanok, mint a *commedia dell'arte* alakjai. (A *quacchero*, jegyzi meg Goethe, hasonlatos a vígopera *buffo caricatojához*, aki vagy a közönséges piperkőcöt vagy az együgyű, elcsábított és megcsalt öreg bolondot játsza.) A karaktereknek nincs mélységük. Emblematikusak, akárcsak szkeccseik. A karnevál sodrása – cselekménye – minden este egy örült, lovasok nélküli lóversenybe torkollik, míg a karnevál összességében drámaian ér véget a hamvazószerdát megelőző éjjelen. Mindenki égő gyertyát visz magával, és eközben megpróbálja a másikat elfűjni, azt kiabálva: *Sia ammazzato chi non porta moccola!* („Vessen, akinek nincsen gyertyavége!”) Persze mindenki próbálja védeni a saját gyertyáját.

<sup>31</sup> Az idézetek fordításához lásd GOETHE, i. m. 1984. A megadott oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak. Ha az idézet után nem szerepel oldalszám, akkor a magyar kiadásban az idézet nem található, a fordítás a sajátom. – *A ford. megjegyz.*

<sup>32</sup> Crapanzano az alábbi kiadásra hivatkozik: JOHANN WOLFGANG VON GOETHE: *Italienische Reise*. Utószó: *Christoph Michel*. Frankfurt/M., 1976. – *A ford. megjegyz.*

<sup>33</sup> „A karnevál, mint rövidesen látni fogjuk, voltaképpen csak e szokásos vásár- és ünnepnap-i örömök folytatása, illetve betetőzése; nincs benne semmi új, semmi idegen, semmi rendkívüli; egészen természetesen folyik a római életmódból.” GOETHE, i. m. 1984. 381.

„Onnét, ahol éppen áll, egy tapodtat el nem mozdulhat többé senki. A rengeteg ember és rengeteg láng melege, a sok, újra meg újra elfújtt gyertya füstje, a töméntelen ember ordítása – mert annál vadabbul üvöltének, minél kevésbé tudják akár csak egyetlen tagjukat is mozdítani – végül a legegészségesebb elmét is megszedíti; elképzeltetlenné látszik, hogy valami szerencsétlenség ne történjék: lovak meg ne vaduljanak, embereket össze ne lapítsanak, agyon ne nyomjanak, vagy másként el ne intézzenek.”<sup>34</sup>

A tömeg végül szétoszlik, a köznép siet, hogy élvezze a böjt előtti utolsó húsos ételt, az előkelők pedig az utolsó színházi előadásra igyekeznek. Az „őrület” hamvazószerdán véget ér. „Milyen boldog leszek, mikor a bolondokat elhallgattatják jövő kedden!” – írja Goethe egy levélben 1788. február 1-jén. „Borzasztóan kellemetlen másokat megőrülni látni, mikor az ember maga nem kapta el ezt a fertőzést.” Mint látni fogjuk, hamvazószerda alkalmat adott neki arra, hogy elgondolkozzon ennek az őrületnek, e szaturnáliai mulatságnak az értelmén – szerepcseréivel, durva gesztusaival, transzvesztizmusával, feslettségével és ami a leginkább visszatetszést keltett benne, rendezetlenségével együtt.

Ellentétben Catlin szubjektív, metaforikus és hiperbolikus O-Kee-Pa-leírásával, és szemben saját, túláradóan szubjektív, a bensőségességgel (*Innerlichkeit*) foglalkozó *Sturm und Drang* írásaival, az *Utazás Itáliában*, beleértve *A római karnevált* is, a külsőt (*das Äußere*) olyan érzelmi nyugalommal kezeli, amely minden bizonyral csalódást jelentett a *Werther* olvasóinak. (Valójában csak néhány „extravagáns” metafora található a szövegben, és ezek nem kérdőjelezik meg úgy Goethe realizmusát, mint azt Catlin esetében teszik.) 1786. november 10-én Goethe így ír Rómából:

„Olyan világhozzájárásban és nyugalomban élek itt, aminőt már réges-régen nem éreztem. Gyakorlatom, hogy mindent olyannak lássak és úgy fogjak föl, amilyen, hűséggem, mellyel tisztánlátásomhoz ragaszkodom, és tökéletes mentességem minden előítéllettől ezúttal is hasznomra válik, és észrevétlenül nagyon boldoggá tesz. Mindennap valami új, csodálatos látnivaló, naponta friss, nagy, rendkívüli képek, s az egész együtt oly lenyűgöző, hogy az ember hosszan elgondolkodik és eltűnődik rajta, de a képzelet sosem tudja elérni.”<sup>35</sup>

Valami gyógyító van Goethének a valósághoz való „új” közeledésében. Nem szabad elfelejtenünk, itáliai utazásának egészségügyi célja volt, hogy új életet leheljen belé, és gyakorta újjászületésként is emlegette.<sup>36</sup> „Annak, aki itt körül néz – írja ugyanazon a napon –, és van szeme a látásra, megbízhatóvá kell válnia, s oly határozott fogalmat kell nyernie a megbízhatóságról, amilyen ehhez fogható

<sup>34</sup> I. m. 410–411.

<sup>35</sup> I. m. 157.

<sup>36</sup> BARKER FAIRLEY: *A Study of Goethe*. Oxford, Clarendon Press 1947.

friss erővel még sosem élt benne.”<sup>37</sup> Ragaszkodik ahhoz, hogy újra és újra lásson mindent, így kerülve el igazság és hazugság összekeverését, amelyből az első benyomások felépülnek.<sup>38</sup> Angelika Kaufmann gyámkodása alatt rajzol, hogy elmélyítse az őt körülvevő tárgyak észlelését. Emil Staiger észrevétele szerint az idea (Goethe szavaival „die Begriffe”, „der aschauende” vagy „lebendige Begriff”<sup>39</sup>) az, amely egyesíti a változót és a változatlant, a tárgyak sokrétegű észlelését. Goethe objektivitása mindig a szubjektum objektivitása marad. Az ő „objektivitása” nem a „szubjektivitás” ellentéte. Staiger szerint a különbség a tárgy belső („ein 'innerliches' Erfassen der Dinge”), illetve objektív (sachlich) megértése között húzódik. Ehhez az „objektivitáshoz” szó szerint és képletesen is távolság szükséges, de mint Staiger megjegyzi, Goethét jobban érdekli az örök igazság, mint az egyedi nézőpont megmutatása.<sup>40</sup>

Annak ellenére, hogy az *Utazás Itáliában* című művében Goethe – Catlinhez hasonlóan – úgy helyezkedik el helyenként leírásaiban, mintha egy festőállvány előtt állna, a *Római karneválban* nem tételez rögzített perspektívát. A legelső bekezdésben, ahogy ez szokás, arról ír, hogy lehetetlen leírni a karnevált, és onnantól fogva az őrtület és a felfordulás egy formájává alakítja.

„Amikor a római karnevál leírására vállalkozunk, számolnunk kell azzal az ellenvetéssel, hogy egy effajta ünnepséget voltaképpen nem is lehet leírni. Ha egyszer élő alakok ilyen mozgalmas és nagy tömegéről van szó, lássa nyüzsgését mindenki a saját szemével, nézze és fogja föl mindenki a maga módján. Még megfontolandóbb lesz ez az ellenvetés, ha nekünk magunknak is be kell ismernünk, hogy az idegen szemlélőben, aki először látja, és tud és akar látni, a római karnevál nem kelt sem teljes, sem örvendetes benyomást, nem gyönyörködteti különösebben a szemet, és nem nyugtatja meg a kedélyt. A hosszú, keskeny utcát, amelyen rengeteg ember hullámmzik ide-oda, nem lehet áttekinteni; alig lehet kiverni valamit a tülekvésben, amit a szem megragadhat. A mozgás egyforma, a lárma fülsiketítő, a nap vége nem elégít ki. Csakhogy ezek a megfontolások hamarosan eltűnnek,

<sup>37</sup> Lásd 36. jegyzet.

<sup>38</sup> JOHANN WOLFGANG GOETHE: Tagebuch der Italienischen Reise: 1786. Frankfurt/M., 1976. – Itt 86.; EMIL STAIGER: Goethe. Zürich, 1956. – Itt 14.

<sup>39</sup> A német kifejezések az eredeti szövegben szerepelnek. – *A ford. megjegyzi.*

<sup>40</sup> „Ha valaki semmi mást, csak magukat a tárgyakat akarja megragadni, úgy ezt is egy bizonyos szempontból, egy meghatározott nézőpontból teszi. Ennek tudatára Goethe azonban nem ébred rá. Meg van győződve arról, hogy az örök igazság felfedezhető és felfogható, és bízik abban, hogy bárkinek, akinek szeme van és látni akar, meg tudja ezt mutatni. S mivel objektív ismeretekről van szó, sikerül is. Az, amit Goethe megmutat, valóban mellőzi az egyes ember változékony hangulatait és önkényességét, ennyiben időtlen és általános érvényű. Kérdéses azonban, hogy mindenkit érdek-e ez az igazság, vagy egyesek nem inkább egy másik nézőpontot, egy másik szempontot részesítenek-e előnyben. Erről azonban nincs lehetőségünk vitatkozni.” (STAIGER, i. m. 1956. 17–18.)

ha közelebről megszemléljük a dolgot; most már elsősorban az lesz a kérdés, igazol-e minket a leírás.”<sup>41</sup>

Egyetlen, a karneválra rálátást biztosító nézőpont hiánya a tumultussal, a fülsiketítő lármával, az élő alakok tömegével, az elmosódó mozgással és végső soron – legalábbis az idegen megfigyelő számára – egy kellemetlen és elégedetlenségre okot adó élménnyel kapcsolódik össze. (A könyvben több helyütt úgy utal Goethe az idegenre, az idegen megfigyelőre, mintha Itália és a karnevál egyetlen „idegen” nézőpontból megragadható lenne.)<sup>42</sup> Goethe feladata lesz, hogy leírásán keresztül rendet vigyen ebbe a rendetlenségbe – egy leírason át, amely, mint mondja, igyekszik az olvasó képzelete elé idézni az események örömeit és kábulatát.

Goethe nem foglal el egy adott, térbeli megfigyelési pontot – amely akkor is lehetséges lenne, ha nincs felülnézet (*Übersicht*), egy székesegyháztorony, amely oly fontos szerepet játszott strasbourgi diákéveiben.<sup>43</sup> Közönyösen járkál fel és alá a Korzón, és ugyanilyen közönyösen mozog az időben is. A hamvazószerdát megelőző esti gyertyagyújtás kivételével, amely az egyetlen nem ismétlődő esemény Goethe karneválján, nem határozza meg a leírt események idejét. „Jelen” időben ír – ha úgy tetszik, időtlen időben, amely egyszerre ad módot általánosításokra és az időtlen lebegés érzetének felkeltésére. Catlinhez hasonlóan ő is összemossa és általánosítja a szereplőket és az eseményeket. A konkrét fejleményekhez és személyekhez való viszonyát csak ritkán határozza meg, elsősorban azért, hogy leírásának életszerűséget és autenticitást kölcsönözzön.

„Emlékszünk többek között egy ifjúra, aki nagyszerűen adta a szenvedélyes, házsártos engesztelhetetlen nőt; végigveszekedte az egész Corsót, s mindenkinek odavágott valamit, miközben kísérői úgy tettek, mintha mindenképpen igyekeznének lecsillapítani.”<sup>44</sup>

A konfetticsatáról így ír:

„Mi magunk is közvetlen közelből láttunk egy ilyen viadalt, amelyben a harcoló felek, miután kifogytak a munícióból, végül az aranyozott kosárcákat vagdoszták egymás fejéhez.”<sup>45</sup>

<sup>41</sup> GOETHE, i. m. 1984. 378.

<sup>42</sup> Ha a karneválon nincs különbség nézők és résztvevők között – ez Michail Bahtyin véleménye (François Rabelais művészete. A középkor és a reneszánsz népi kultúrája. Budapest, 1982. 12.) – akkor minden nézőpont „idegen” kell, hogy legyen, mely kívül esik a karneválon. Ennek ellenére kétkem, hogy ne lenne különbség néző és résztvevő között – Goethe színházi leírása azt sugallja, hogy van – és azt mondanám, hogy a különbségtétel hiánya valójában ideologikus – egy meghatározó másság kifejeződése.

<sup>43</sup> GEORGE HENRY LEWES: *The Life and Works of Goethe*. London, 1855.

<sup>44</sup> GOETHE, i. m. 1984. 385.

<sup>45</sup> I. m. 397.

Ennek ellenére gyakoribb, hogy az eseményekhez való viszonyát nem az első személyű névmással jelzi („kiemelkedik emlékeim közül”, „mi magunk láttuk”), hanem különféle tér- és időbeli deiktikus szókapcsolatokkal, melyek az eseményeknek és a szereplőknek látszólagos meghatározottságot kölcsönöznek. Az egyik bekezdésben, melyben a karnevál maszkjait és jelmezeit részletezi, így ír:

„Emitt futva jön egy pulcinella, tarka zsinórokon jókora kürt himbálózik a csipején... Itt meg egy komája közeledik, ... ez csöndesebb és higgadtabb.”<sup>46</sup>

Az „itt”-ek ellenére – azon túl, hogy tudjuk, valahol a Korzón vagyunk Goethével a karnevál idején – nem rendelkezünk koordinátákkal. Goethe a leírásnak ezt a részét a szabadosság kezdetét jelző kapitóliumi déli harangzúgással indítja, azt viszont nem tudjuk, hogy ez a karnevál melyik napjára esik. Másutt időbeli deixiseket használ. Az egyik este leírását, még a verseny előtt, így kezdi: „Közeledik az este.”<sup>47</sup> Fogalmunk sincs arról, melyik estéről beszél. Máskor, egy esemény általánosított, térben és időben dekontextualizált leírásának közepette hirtelen odavet egy „időközben”-t, melynek azonban nincsenek koordinátái. Mint már említettem, e deiktikus kifejezések funkciója tisztán retorikai: a leírások élettelibbé és meggyőzőbbé tétele. Ezek tanúsítják Goethe jelenlétét, és arra biztatják az olvasót, „csatlakozzék” a szerzőhöz. Goethe deiktikus fordulatainak, mint talán minden deixisnek, felhívó dimenziója van. A szerző ezek révén vezeti be olvasót a megfigyelés egy látszólagosan valós pillanatába, amely valójában csak szövegének ügyes műfogása. Saját jelenléte biztonságát ajánlja nekik, miközben azok szemtanúi lesznek a Korzón zajló események elkeserítő zűrzavarának.

Goethe az olvasó számára közvetítővé válik – egyfajta karneváli idegenvezetővé. De ugyanakkor kívülálló, aki különösen a Korzón fel-alá kavargó, mámoros tömeghez – az egyszerű néphez – képest helyezkedik kívülre. Olyan, mint egy tartózkodó, leereszkedő idegen. Kevés örömet talál a karneválban, és – akárcsak később Hawthorne vagy Henry James – nem osztozik annak vidámságában. Megőrzi a távolságot, egy rendet biztosító színházi távolságot, és csak alkalmanként azonosul a nézőkkel – akkor sem az életvidám alakok hatalmas tömegével, hanem az elittel, amely padjairól és székeiről figyeli a tömeget. Leírja azt az otthonos érzést, amelyet az erkélyekről és az ablakokból lógó szőnyegek, az emelvényeket borító huzatok és a Korzó menti házakból és palotákból kihordott székek árasztanak számára. „Ha kilépünk házunkból, úgy érezzük, terembe, ismerősök közé, nem pedig szabadba s idegenek közé kerültünk.”<sup>48</sup> Nem lép ki saját osztályából. Sem fenomenológiailag, sem retorikailag nem tételezi a résztvevők

<sup>46</sup> I. m. 385. – Kiemelés az eredetiben.

<sup>47</sup> I. m. 400.

<sup>48</sup> I. m. 384.

szubjektivitását. Egy évvel ezt megelőzően, mikor először említi a karnevált, valójában sokkal érzékenyebb a résztvevők élményei iránt.

„Amit az ember ebben az egészben kellemetlennek talál, az az emberek belülről áradó jókedvének hiánya, akiknek nincs pénzük arra, hogy kielégítsék néhány, még megmaradt vágyukat.... Az utolsó napokban a zaj hihetetlen volt, de az öröm nem volt szívből jövő.”<sup>49</sup>

A római karneválban Goethét a látvány, a külső (*das Äußere*) érdekli, az, amit lát, és nem a résztvevők *Innerlichkeitje*.

És mégis, a karnevál „benső jelentésével” fejezi be esszéjét. Ez úgy múlik el, mondja, mint egy álom vagy egy mese, amely talán kevesebb nyomot hagy hátra a résztvevők lelkében, mint Goethe olvasóiban, „akiknek az egészet összefüggéseiben próbáltuk képzelete és értelme elé idézni.”<sup>50</sup> Vajon Goethe azt sugallja, hogy egy élmény csak akkor nem marad tiszavirág-életű, ha leírjuk – vagyis koherenciát és rendet teremtünk benne? Azzal a megjegyzéssel folytatja, hogy eme „bolondságok sorozata” az emberi élet legfontosabb állomásaira hívja fel figyelmünket.

„Ha (...) a durva pulcinella illetlenül a szerelem örömeire emlékeztet, melyeknek életünket köszönhetjük; ha egy-egy *baubo* valamelyik köztéren a szülés titkait szentségteleníti meg; ha az esti sötétben lobogó sok-sok gyermek életünk végső ünnepi szertartását juttatja eszünkbe (...)”<sup>51</sup>

Goethe a Korzót a földi élet útjának tekinti, ahol az ember egyszerre néző és színész, és ahol a külső kényszerek miatt kevés tér marad az egyéni mozgás számára. Az elvágtató lovak olyanok, mint a mulandó örömök, melyeknek „nyomuk sem marad a lélekben.”<sup>52</sup> Goethét elragadja képzeletének ereje, mikor megjegyzi,

„a szabadságot és az egyformaságot csak a téboly kábulatában lehet élvezni; s a legnagyobb öröm is csak akkor bővül el igazán, ha közvetlen közel van a veszélyhez, s annak árnyékában észleli sóváran édes-félelmes élményeit.”<sup>53</sup>

Úgy tűnik, ezen utóbbi megfigyelések, amelyek a féktelen *Sturm und Drang*-korszakra emlékeztetnek, a karnevál minden konkrét tárgyától eltávolodtak. A

<sup>49</sup> „Was man dabei unangenehm empfindet, daß die innere Fröhlichkeit den Menschen fehlt und es ihnen an Gelde mangelt, das bißchen Lust, was sie noch haben mögen, auszulassen.... An den letzten Tagen war ein unglaublicher Lärm, aber keine Herzensfreude.” GOETHE, i. m. 1976. 228–229.

<sup>50</sup> GOETHE, i. m. 1984. 411.

<sup>51</sup> Uo.

<sup>52</sup> I. m. 412.

<sup>53</sup> Uo.

karnevál pusztán ürügy a meditálásra. Goethét foglalkoztatja ugyan annak jelentése, de nem a résztvevők, hanem saját maga és olvasói szempontjából. Figyelmen kívül hagyva a történetit és a kollektívet, valamint a Bahtyin által hangsúlyozott kapcsolatot a népi nevetéskultúra és a földi, anyagi között, Goethe a karnevált az egyéni életút konvencionális allegóriájává fokozza le. Jelentése egy transzcendens történetben rejlik – olyasfélében, amelyet Catlin az O-Kee-Pa szertartás számára keresett, de igazából nem talált. Goethe allegóriáján keresztül az egyén – úgymond – új életre kel a kavargó, forrongó, mámoros – s az individuumoktól megfosztott – tömegeből.<sup>54</sup> Goethe, mint valami szélhámós, a szavak varázslója, egy Hermész, aki a határ túoldalán lévő északiaknak tudósít a karneválról, a reflexiónak ezen a szintjén helyreállítja a rendet az eseményekben, amelyek retorikailag azonban – a leírás által rájuk kényszerített megvilágító és dramatizált rend ellenére – az örület és a felfordulás szimbólumai kell, hogy maradjanak. Csakúgy, mint Catlin, ő is erkölcsi (még ha triviális) jelentőség után kutat a szertartásban – a karneválban.

„Így, noha szándékunkban sem volt, mi is ilyen hamvazószerdai elmélkedéssel fejezzük be karneválunkat, de nem félünk, hogy elszomorítnék vele olvasóinkat. Inkább azt kívánjuk: mivel az élet a maga egészében éppoly áttekinthetetlen, éppoly élvezhetetlen, sőt éppoly kétes, mint a római karnevál, bár emlékeztetne velünk együtt mindenkit ez a gondtalan álarcos társaság arra, mily fontos az élet minden, gyakran kicsinynek látszó, pillanatnyi gyönyörűsége.”<sup>55</sup>

Goethe következtetése – akár egy hagyományos hamvazószerdai meditáció – visszatérést jelez a szemlélődéshez, az introspekcióhoz és cselekedeteink értelmének fontolgatásához.<sup>56</sup> Ezzel párhuzamosan az általa leírt szertartáson belül is bekövetkezik egy visszatérés. A karnevál alatt nincs reflexió, csak játék, álarcos komédiázás, vagy ahogy mostanság mondjuk, magamutogatás. Hamvazószerdával aztán beköszönt a bűnbánat ideje, s vele – azt kell feltételeznünk – visszatér az önvizsgálat, a rend és az individualitás.

<sup>54</sup> Érdemes megemlíteni, hogy Henry James is elhelyez egy hamvazószerdai meditációt „egy böjti szónoklatot” az 1873-as karneválról szóló leírásában. HENRY JAMES: *A Roman Holiday*. = *Italian Hours*. New York, 1959. 136–154.

<sup>55</sup> GOETHE, i. m. 1984. 412.

<sup>56</sup> Azáltal, hogy megszólítja az olvasót, funkciója – mint az MICHAEL ANDRÉ BERNSTEIN (*When the Carnival Turns Bitter: Preliminary Reflections upon the Abjekt Hero*. = *Critical Inquiry* 10. 1983. 2. 285–305.) megjegyzi – „hasonlóvá válik a másnapnak egy igazi szaturnáliában betöltött funkciójához, amikor mindenki visszatér hagyományos szerepéhez, azzal a fontos különbségtétellel, hogy az olvasó egy folyamatosan jelen lévő autoritást képvisel, amely még az ünnep leganarchikusabb napjának pillanataiban sem függeszthető fel.” Bár elismerem az olvasó autoritatív szerepét *A római karneválban*, Goethe saját autoritatív pozíciója, amely egyébként sokkal erősebb, mint Catliné, meglehetősen függetlennek tűnik az olvasótól.



Clifford Geertz esszéjének címe, *Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról*<sup>57</sup> – amely akkortájt keletkezett, amikor mindenki a *Deep Throat* című filmért bolondult – egy sor erotikus szójátékra ad lehetőséget, olyan szójátékokra, amelyeket a szerző szerint a bali emberek is értenének.<sup>58</sup> A szójátékok igen gyakoriak az etnográfiaiban. Az etnográfust két világ között helyezik el: olvasói világa – amely elsődleges orientációt jelent számára – és a tanulmányozott emberek, véleményem szerint, bizonyos mértékig szintén megszólított világa között.<sup>59</sup> A szójátékok révén az etnográfus cinkosan hol az egyik, hol a másik világ tagjaihoz fordul – de általában olvasóközönségéhez – hierarchikus viszonyt hozva létre azok között. Ő maga, a szójátékgyártó, közvetít ezen két világ között.

Geertz esszéje hét részre oszlik, amelyeknek címei – *A razzia, Kakasokról és férfiakról, A viadal, Tétek és esélyek, Játék a tűzzel, Toll, vér, tömeg és pénz és Valamit valamiről mondani* – egy jellegzetesen városi közeg, vagy egy szex és erőszak thriller benyomását keltik, amelyeket, ellentétben Geertz erotikus szójátékaival, a falubeliek nem valószínű, hogy megérthettek volna, legalábbis nem 1958-ban. A címek arra nem igazán alkalmasak, hogy jellemezzék a bali falu vagy a kakasviadal étoszát, de – mint a szójátékok általában – cinkos viszonyt hoznak létre az etnográfus és – ebben az esetben – az olvasó között. S persze tanúskodnak az etnográfus stilisztikai virtuozitásáról is, aki olvasóival együtt így a megértés hierarchiájának csúcsára kerül.

Geertz írása egy humoros bevezető történettel kezdődik – napjainkra ez már szinte az etnográfia egyik műfaja vagy alműfaja. A hős, az etnográfus sztereotipikusan *naitv*, esetlen, együgyű mamlaszként jelenik meg, aki távolról sem bizonyos identitásában, gyakorta valamiféle egzotikus betegségben szenved, és két világ közti átmenetiség foglya. Láthattuk őt Goethe római karneválján is. Már nincs a saját világában, de még nem ura az újnak sem – annak a világnak, amelyet majd etnográfijában konstituál.

„1958 áprilisának elején, maláriásan és nem túl sok bátorsággal eltelve, feleségemmel együtt megérkeztünk abba a Bali-szigeti faluba, melyet mint antropológusok tanulmányozni akartunk. A kicsiny, körülbelül 500 fős, viszonylag elszigetelt település lakói egy sajátos, maguk teremtette világban éltek. Itt mi betolakodók voltunk, szakértők, a falubeliek ugyanúgy kezeltek minket, mint bárki mást, aki nem tartozik hozzájuk, s mégis rájuk erőlteti magát: úgy viszonyultak hozzánk, mintha ott sem lettünk volna. Szá-

<sup>57</sup> Az idézetek fordításához lásd GEERTZ, i. m. 1994. Az oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak. – *A ford. megjegyz.*

<sup>58</sup> A szójátékok az angol „cock” különböző jelentésein alapulnak. – *A ford. megjegyz.*

<sup>59</sup> VINCENT CRAPANZANO: *The Writing of Ethnography*. = *Dialectical Anthropology* 1977. 2. 69–73.

mukra – és bizonyos mértékig önmagunk számára is – személytelen kísértetek, láthatatlan emberek voltunk.”<sup>60</sup>

Már itt, a *Mély játék* első bekezdésében Geertz ellentétpárt állít fel maga és felesége, illetve a saját, távoli kis világukban élő bali szigetlakók között. Geertzék az „antropológusok”, a „szakértők”, a „betolakodók”. A bevezető történet címe – mint már említettem – *A razzia* világosan utal a kakasviadal alatti rendőrségi rajtaütésre. Emellett Geertznek saját jelenlétükkel, valamint falubeli missziójukkal kapcsolatos beállítódását is tükrözi. Drámaian kijelenti, hogy ő és felesége „személytelen kísértetek” és „láthatatlan emberek” voltak a falubeliek számára, és „bizonyos mértékig önmagu(n)k számára is” – mindaddig míg a többiekkel együtt ők is elmenekültek a rendőrök elől. Ezt követően viszont el-, fel- és megismerték őket.<sup>61</sup> Geertz nem kínál bizonyítékot állítása igazolására, és már a következő bekezdésben ellentmond saját magának.

„Azonban házigazdánkon és a falufőnökön kívül – kinek utóbbi az unokatestvére és sógora volt – senki sem vett rólunk tudomást, oly módon, ahogyan csak egy bali ember képes semmibe venni valakit. Ahogyan a faluban járkáltunk, elbizonytalanodva, reményvesztetten, bármiért bocsánatkérésre készen, azt éreztük, hogy az emberek úgy néznek át rajtunk, mintha a tekintetüket a mögöttünk néhány yardra lévő, sokkal valóságosabb fára vagy kőre irányítanák. Szinte senki sem köszönt; de mogorva pillantást sem vetett ránk senki, és nem mondtak semmi kellemetlent, pedig a tényleges helyzetnél még ez is jobb lett volna.... A közömbösség természetesen tudatos volt. A falubeliek minden lépésünket figyelték, és hihetetlen mennyiségű, meglehetősen pontos információjuk volt arról, hogy kik vagyunk és mit keresünk ott. Mégis úgy viselkedtek, mintha egyszerűen nem is léteznénk, és ezzel minket kívántak tájékoztatni arról, hogy nem vagy legalábbis egyelőre még semmiképp sem létezők a számukra.”<sup>62</sup>

Van persze különbség aközött, ha valakit személytelen kísértetként, láthatatlan emberként kezelnek – egyébként ezek sem egyenrangú státuszok – vagy ha „tudatos közömbösséggel” figyelik. Geertzéket talán úgy kezelték, mintha ott sem lettek volna, pedig bizonyosan ott voltak. Máskülönben hogyan tudhattak volna meg bármit is „nemlétezésükről”?

Amit itt firtatok, afölött tán – mint egy nem igazán sikeres történetmesélési trükkön – egyszerűen át is lehetne siklani, ha nem jelezne egy fontosabb problémát, mely rányomja bélyegét Geertz esszéjére. A leírás szintjén ugyanis Geertz

<sup>60</sup> GEERTZ, i. m. 1994. 126.

<sup>61</sup> Az angol „recognize” szó jelenthet elismerést, felismerést és megismerést is. Az idézett történetben mindhárom jelentés releváns. – *A ford. megjegyz.*

<sup>62</sup> Lásd 60. jegyzet.

összemossa saját szubjektivitását – ön maga megtapasztalását az első Balin töltött napokban – a falubeliek szubjektivitásával és intencionalitásával. (Felesége tapasztalata további problémát, sőt konceptuális zavart is jelent: őt teljesen kihagyja ebből a férfiakra és kakasokról szóló történetből – s ezt már az első bekezdés előrejelzi, mikor a *man* szót használja a „láthatatlan emberek” kifejezésben.)<sup>63</sup> Később az értelmezés szintjén ugyanezt a zűrzavart fedezhetjük fel.<sup>64</sup> Fel kell tennünk a kérdést: vajon Geertz különös leírásmódja elősegíti-e ezt az értelmezési zűrzavart.

Az „antropológus” és a „balinézei” a szójátékokon, címeiken, alcímeiken és egyszerű kijelentéseken keresztül különülnek el egymástól. A *Mély játék* nyitó részében Geertz és felesége bár teljesen konvencionálisan, de mint individuumok szerepelnek. A balinézek ezzel szemben nem – ők általánosítva jelennek meg. A „mint azt a Bali szigetlakók mindig is teszik” típusú kifejezések, amelyek ha nem is a felületes útleírásokra, de a nemzetkarakterológiai tanulmányokra annál inkább emlékeztetnek, az egész szövegen végighúzódnak: „úgy, ahogy csak a Bali szigetlakók képesek”, „a bali férfi mély pszichológiai azonosulása kakasával”, „az emberek Baliban sohasem csinálnak valamit egyszerűen, ha azt bonyolultan is megtehetik”, „a bali emberek szinte a megszállottságig szégyellik a nyílt konfliktusokat”.<sup>65</sup> A „bali emberek” – és bizonyosan nem a bali emberek – egyszerű kontrasztként szolgálnak Geertz leírása, értelmezése, elméletalkotása, önmegjelentése számára.

Geertz saját személytelenségét a „felhőhöz” vagy a „szélfuvallathoz” hasonlítja:

„Feleségem és én meglehetősen csalódottan és elbátortalanodva, még javában ‘szélfuvallat’-stádiumban voltunk, amikor már majdnem saját valóságosságodban is kételkedni kezdesz, amikor...”<sup>66</sup>

Majd rátér a rendőrségi razzia leírására, amelynek köszönhetően végre „személyiséget” szerzett magának. Ez a rész nem azért jelentős, amit Geertz magáról és feleségéről elmond, hanem inkább amiatt a névmásváltás miatt, amelynek keretében az *én/mi*-ből – pontosabban az *én+főnév*-ből (*én és a feleségem*) – *te* lett. Ez a váltás előrejelzi az *én* eltűnését a következő részben. Úgy vélem, a *te* szerepe nem korlátozódik csupán az olvasó empátiájának „megszólítására”, ha-

<sup>63</sup> Az angol „man” szó jelenthet férfit és embert is. Geertz az eredeti szövegben az „invisible men” kifejezést használja, mikor magára és feleségére mint láthatatlan emberekre utal. – *A ford. megjegyz.*

<sup>64</sup> VINCENT CRAPANZANO: Review of Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis. Eds. C. Geertz–H. Geertz–L. Rosen. = Economic Development and Cultural Change 1981. 29. 851–860.

<sup>65</sup> GEERTZ, i. m. 1994. 126., 131., 140., 162.

<sup>66</sup> I. m. 127.

nem megváltoztatja (*decenters*) az elbeszélő státuszát az interszjektív megértés terében. Az elbeszélő párbeszédbe bonyolódik olvasójával, de a bali szigetlakókkal nem, legalábbis nem a beszámolójában. Azok kartonfigurák maradnak.

A közkeletű nyelvtani felfogással szemben, mely szerint a névmások pusztán a főneveket helyettesítik, Emile Benveniste másokkal együtt azt a véleményt képviseli, hogy az első és a második (*én* és *te*, valamint többesszámaik), illetve a harmadik személyű névmások (*ő*, *ők*) között lényeges különbség van. Az első és a második személyű névmások tökéletesen indexikálisak: a kijelentés kontextusához kötődnek. A harmadik személyű névmások ellenben anaforikusan visszautalnak egy előzményre, egy főnévre, gyakran egy tulajdonnévre a szövegben. Úgy is mondhatnánk, hogy a kijelentés kontextusától függetlenek, de részei a szövegkontextusnak. Intratextuálisak, jelentésüket a szövegben leírt előzményekből nyerik. Így Geertz esszéjében és a legtöbb etnográfiai írásban az etnográfus *én/te*-je és a terepen az etnográfussal párbeszédet folytatók *én/te*-je asszimmetrikusan konvertálódik egy anaforikusan kötetlen *én*-be és egy anaforikus, összesítő *ők*-be. Valóban, a legtöbb etnográfiai szövegben, beleértve Geertzét is – a hagyományos bevezető történetet vagy a szövegre vonatkozó fordulatokat kivéve – az *én* eltűnik, és egyszerűen egy stilisztikailag létrejött, „láthatatlan” hanggá válik.<sup>67</sup> Tipikus, hogy a *mi* szinte soha nem fordul elő az etnográfiában.

A *Razzia* című fejezet kényes és bizonytalan pillanatot jelöl. Geertz, a szerző/elbeszélő egy *én*. A bali szigetlakókra ellenben mint *ők*re utal. A rendőrség előli menekülés után, alighogy a falusiak el-, fel- és megismerik – legalábbis mint ént – Geertz a következő fejezetben, melynek megvilágosító címe *Kakasokról és férfiakról*, máris elmenekül a szövegből. Vajon a *Razzia* sokáig az olvasóval tartó *én*je kárpótol Geertz személytelenségéért a terepmunka első napjaiban?

A *Mély játék* hátralevő részében folyamatosan összemosódik Geertz és az általa leírt bali szigetlakók értelmezése. Mindenféle bizonyíték nélkül tulajdonít a baliaknak tapasztalatokat, jelentéseket, szándékokat, motivációkat, hajlamokat és értelmezéseket. Például:

„A kakasviadalkor ember és állat, jó és rossz, az ego és az id, az én és a tudatalatti, a győzedelmeskedő férfiasság alkotóereje és az elszabadult állatiasság romboló ereje egyesül a gyűlölet, a kegyetlenség, az erőszak és a halál véres drámájában. Nem is igazán meglepő, hogy amikor – a megmáshíthatatlan szabály szerint – a győztes kakas gazdája elviszi a legyőzött állat tetemét (melyet felbőszült gazdája addigra már gyakran darabokra szaggatott), s otthon megeszi, akkor ebben társadalmi zavarodott-

<sup>67</sup> Itt most egyszerűsíték. Az etnográfus *én*-jét mindenkor konkrét megjelenési formájában kell vizsgálni, mert egyszerre több funkciót is betölthet. Lehet például leíró, egy nyelvtanilag torzított beszélgetőpartnerre utalva („mondtam”/„mondta” vagy „megfigyeltem”), de utalhat az írás kontextusára is.

ság, morális kielégülés, esztétikai undor és kannibalisztikus élvezet keveredik egyszerre.”<sup>68</sup>

Nem szabad, hogy magával ragadjon minket Geertz teatralitás iránti érzéke. Rá kell kérdeznünk: milyen alapon tulajdonít „társadalmi zavarodottságot”, „morális kielégülést”, „esztétikai undort” (bármit is jelentsen ez) és „kannibalisztikus élvezetet” a baliaknak? minden bali szigetlakónak? egy bizonyos bali embernek? Geertz esetében is arról van szó – akárcsak Catlinnél –, hogy élővé tegye a pillanatot. Catlinnel ellentétben azonban, aki nem tesz úgy, mintha az O-Kee-Pa szertartásnak a mandanok számára betöltött szubjektív jelentését – az élményt – tárná föl, Geertz a baliak vonatkozásában nagyon is igényt tart erre.

Írása vége felé, mintha csak előhúzná a nyulat a kalapból, váratlanul kijelenti, hogy a kakasviadal egy művészeti forma, és ezt nagyon is a szó nyugati értelmében érti.

„Mint minden művészi forma – mivel végül is erről van itt szó – a kakasviadal is a közönséges, hétköznapi tapasztalatot saját kifejező eszközeivel: mozdulataival, tárgyaival tolmácsolja azáltal, hogy gyakorlati jelentőségét a tiszta megjelenés szintjére csökkenti vagy növeli, helyezi át, ahol jelentésük sokkal erőteljesebben artikulálható, és ahol sokkal pontosabban befogadható.”<sup>69</sup>

Fel kell tennünk a kérdést: kinek artikulál a kakasviadal hétköznapi tapasztalatot – a státuszhierarchia tapasztalatát – és teszi azt pontosabban befogadhatóvá? Azt követően, hogy a kakasviadalt a *Lear király*hoz és a *Bűn és bűnhődés*hez hasonlítja, Geertz kijelenti, hogy az

„olyan témákat vet fel, mint a halál, a férfiaság, a szenvedély, a büszkeség, a vereség, a nyereség, a szerencse, és olyan módon építi föl és jeleníti meg ezeket, hogy kidomborítja alapvető természetük sajátos szemléletmódját. Megszerkeszti e témákat, látható, kimondható, felfogható formában jelentőséget ad a történelmileg kialakult és tiszteletben tartott konstrukciónak, azzal ideatonikus értelemben ‘valódivá’ teszi. A kakasviadal egy kifejezési eszköz, kép, szöveg, modell és metafora. Funkciója nem az, hogy enyhítse vagy szítsa a társadalmi feszültségeket (bár ‘játék a tűzzel’ módján egy kicsit mégiscsak ezt teszi), hanem hogy toll, vér, tömeg, pénz médiumán keresztül eljuttassa, bemutassa azokat.”<sup>70</sup>

Ismét meg kell kérdeznünk, kik azok, akik történetileg abban a helyzetben vannak, hogy megértik e konstrukciót? Geertz teljességgel figyelmen kívül

<sup>68</sup> GEERTZ, i. m. 1994. 135.

<sup>69</sup> I. m. 159.

<sup>70</sup> Uo.

hagyja a tényt, hogy a *Lear király* és a *Bűn és bűnhődés* kulturálisan és nyelvileg is tragédiaként, illetve regényként definiálódnak, mint egy bizonyos rend reprezentációi; olyan fikciók, amelyeket meghatározott módon kell olvasni – valójában olvasni kell őket. Sehol sem kínál bizonyítékot arra nézve, hogy a kakasviadal ilyesmi volna a baliak számára. Képek egymásra halmozásával – „kép”, „szöveg”, „metafora” – Geertz talán enyhíti saját elméleti aggodalmait, de a probléma nem szűnik meg. (Kép, szöveg, modell és metafora természetesen nem jobban szinonimái egymásnak, mint személytelen kísértet és láthatatlan ember.) Bizonyos, hogy a kakasviadal a balinézek számára kakasviadal – és nem kép, szöveg, modell vagy metafora. Nem így van kulturálisan definiálva. Így csak az az idegen olvashatja, akinek a „kép, a fikció, a modell és a metafora” interpretatív értékkel bír.<sup>71</sup> Talán nem véletlen, hogy egy ezt követő bekezdésben Geertz a kakasviadalt mint „nyugtalanít” írja le:

„Nyugtalanóságának oka nem anyagi vonzatában keresendő, hanem abban, hogy összekapcsolja a büszkeséget a személyiséggel, a személyiséget a kakassal, a kakast a pusztulással, és hogy mindez felfogható realitássá alakítja azt a dimenziót, amit a Bali-szigeti emberek hétköznapi megfigyeléseik során rejtvé tapasztalnak.”<sup>72</sup>

Újra csak meg kell kérdeznünk: kinek nyugtalanító a kakasviadal?

A *Mély játék* utolsó lapjain Geertz a kakasviadalt a szöveghez hasonlítja. Úgy is utal rá mint „metaszociális kommentárra”, amely a „bali emberek olvasata bali tapasztalatokról, egy történet, amelyet önmagukról önmaguknak mondanak”. A kakasviadal igényli az antropológust, aki úgy „hatol belül”, ahogy azt a kritikus teszi a szöveggel. Geertz számára az értelmezendő szöveg, a kakasviadal a státushierarchia drámája, és nagyhangúan kijelenti:

„A bali emberek pedig azért mennek kakasviadalra, hogy rájöjjenek, mit érezhet akkor az általában nyugodt, zárkózott, szinte megszállottan önmagába mélyedő ember, aki úgynevezett morális autokozmoszban él, amikor támadják, gyötrik, harcba hívják, megsértik, és mindezek eredményképpen szélsőséges dühben tör ki, vagy akkor, ha teljes győzelmet arat, vagy akkor, ha teljesen megalázzák.”<sup>73</sup>

Másutt így ír a balinéz szubjektivitásról:

„Vég nélkül újra meg újra előadva, a kakasviadal képessé teszi a bali embert arra, hogy önnön szubjektívizmusának dimenzióit felfoghassa,

<sup>71</sup> Végére is az embernek el kéne gondolkodnia ezen nyugati kategóriák bali megfelelőinek (már ha vannak ilyenek) ontológiai státuszán.

<sup>72</sup> GEERTZ, i. m. 1994. 160.

<sup>73</sup> Uo.

ugyanúgy, ahogy a *Macbeth*, olvasva és újraolvasva bennünket is képessé tesz erre. Miközben egyik viadalt a másik után nézi végig, a tulajdonos és a fogadó aktív figyelmével (hiszen – ha egyszerű nézőként figyeljük – a kakasviadal sem érdekesebb, mint a krokett vagy a kutyaverseny) egyre közelebb kerül ezekhez, és ahhoz, amit számára mond. Mindez valahogy ahhoz hasonló módon történik, ahogyan egy vonósnegyes figyelmes hallgatója vagy egy csendélet elmélyült szemlélője lassan egyre közelebb kerül a műhöz, s annak üzenetéhez, oly módon, hogy azzal egyúttal feltárja önnön szubjektivitását a maga számára.<sup>74</sup>

Ki mondta mindezt Geertznek? Hogyan tud egy egész nép osztozni egyetlen szubjektivitásban? Nincs különbség szöveg, kommentár, metakommentár, dráma, sport, vonósnegyes és csendélet között? Vajon Geertz professzor elvetette az összes analitikus különbségtételt, amelyek ezidáig saját civilizációjának sikere (és kudarca) szempontjából meghatározóak voltak? Catlin színes és kézzel fogható metaforáihoz hasonlóan Geertz színtelen és elvont metaforái is aláássák mind leírását, mind interpretációját, s ezzel valójában autoritását is. Üzenete egyszerűen nem meggyőző.

Fenomenológiai-hermeneutikai indíttatása ellenére a *Mély játékban* nem érthetjük meg a bennszülöttet a bennszülött nézőpontjából. Pusztán egy megkonstruált bennszülött megkonstruált nézőpontjának megkonstruált megértését kapjuk. Geertz nem kínál közelebről meghatározott bizonyítékokat szándéktulajdonításaihoz, szubjektivitás-meghatározásaihoz és a tapasztalatról szóló kijelentéseihez. A geertzi konstrukciók konstrukcióinak konstrukciói alig többek, mint projekciók, illetve saját nézőpontjának és szubjektivitásának a bennszülöttek, pontosabban a megkonstruált bennszülöttek szubjektivitásával való összevegyítései.

Végül, hogy konstrukciójának, illetve az antropológus konstrukciójának egy bizonyos, ha úgy tetszik, szubsztancializált autoritást kölcsönözzön, Geertz a *Mély játékban* a kultúrára úgy utal mint „szövegek együttese, amit az antropológusok igyekeznek azok válla felett elolvasni, akikhez ezek a szövegek tulajdonképpen tartoznak.”<sup>75</sup> A kép találó: osztozni egy szövegen, amelyen mégsem közösen osztozunk. Olyan asszimetrikus mi-viszonyt jelöl ez, amelyben az antropológus a bennszülött felett, annak háta mögött, rejtőzködve, de azért mégis a megértés hierarchiájának csúcsán áll. Úgy hiszem, ez pontosan tükrözi *A razzia* indexikális drámáját, amelyben az etnográfiai találkozás résztvevői a narrációban

<sup>74</sup> I. m. 167.

<sup>75</sup> I. m. 169. Lásd a szöveggel és a szövegmetaforával kapcsolatos fejtegetéseimet. Egy bizonyos irodalomkritikai vonzódás ellenére, amely a szöveget absztrakt módon szeretné látni, véleményem szerint a szövegek retorikai ereje konkrétságukban és kézzelfoghatóságukban áll. (Vö. Text, Transference, and Indexicality. = Ethos 1981. 2. 122–148.)

ugyan összetalálkoznak, ám a stíluson keresztül el is választják őket egymástól. Sehol egy *én-te*, egy dialógus, amelyben két ember egymás mellett, szemtől szemben olvassa és megbeszéli ugyanazt a szöveget – ehelyett csak *én-ők*-viszony. Végül, mint láttuk, még az *én* is eltűnik – az autoritás láthatatlan hangja helyettesíti, amely kinyilatkoztatja, mi az *ők*be transzformált *te* élménye.

A hagyományos etnográfiaiban ritkán írják le az etnográfus találkozását azokkal, akikről ír. Gyakorta – mint Geertz *Mély játékában* is, amely aligha nevezhető hagyományos etnográfianak – még a leírt és értelmezett konkrét tevékenységet – kakasviadal, karnevál vagy például a kosárfonás, esetleg egy étel elkészítése – sem mutatják be a maga egyediségében, egyszeri és megismételhetetlen cselekvésként. Az olvasó meglehetősen általános képet kap. Feltehetően több, különböző szempontból elvégzett megfigyelés kombinálódik össze egyetlen konstruált előadássá, amely valamiféle ideáltípussá, egy platonikus megjelenítéssé válik. Catlin és Goethe ugyan egyetlen alkalmat ír le, de deiktikus és más részletező kifejezéseik ellenére, ezt általánosítva teszik. Geertz, aki nyilvánvalóan sok kakasviadalt látott, soha egyetlen sem ír le konkrétan. Előbb megkonstruálja azt, majd saját konstrukcióját: „a bali kakasviadalt” értelmezi. Hagyományos bevezető története deiktikus funkciót szolgál, amely nem is oly különböző Catlin kijelölt helyétől vagy Goethe „itt”-jeitől és „most”-jaitól. Az egyediség illúzióját kelti ott, ahol nincs egyedi időbeli vagy térbeli nézőpont. Tanúsítja, hogy az etnográfus ott volt, és biztosítja számára az ebből eredő autoritást.

A *Mély játékban* az etnográfus autoritatív konstrukciójának problémája a szerző fenomenológiai-hermeneutikai igényei miatt tovább bonyolódik. Sem Catlin, sem Goethe nem tesz erőfeszítéseket annak az élménynek a leírására, amelyet a megfigyelt szertartás a résztvevők számára jelent. Catlin pusztán retorikailag veszi át a mandan nézőpontot. Számára az O-Kee-Pa „sokkoló” volt és sikertelenül küzdött azért, hogy jelentést adjon neki. Nem tudott olyan ismerős történetet találni, amelybe, másként, mint töredékesen, belefoglalhatta volna. Goethe számára a római karnevál az egyéni sors allegóriájává vált. A karnevál persze nem volt annyira ismeretlen. Goethe egy ismerős színházi műfaj – a *commedia dell'arte* – köré tudta azt szervezni, és leírásának ritmusát szinkronba tudta hozni a karnevál ritmusával. Goethe allegóriáját talán mesterkéltnek, sőt avittnak találjuk, de a leírás szempontjából rendező funkciója van. Geertz számára ugyanakkor maga a kakasviadal válik a bali társadalomszerveződés nagy metaforájává, és mint ilyen, önmagára vonatkozik. A szerzőt látszólag foglalkoztatja a bennszülött nézőpont megértése, de ennek ellenére tanulmánya inkább kulturális adatok értelmezése, olvasása, mint a bali kakasviadalról szóló – szubjektív vagy objektív – értekezés. Elemzése példaértékű és ez példaértékűség – Geertz értelmező virtuozitása – segít abban, hogy etnográfiailag hihetővé váljon. Végső jelentése nem morális, hanem metodológiai. Catlin a mandanok üdvözléséért, Goethe az öröm tovasuhanó pillanatainak megbecsüléséért, Geertz a hermeneutikáért mond védőbeszédet. Mindhárom példában a leírt eseményeket azok a transzcendens történe-



tek fordítják meg, amelyekbe belefoglalták őket. Egy irodalmi diszkurzusban betöltött retorikai funkcióiknak áldozzák fel őket, távol azoktól a bennszülött diszkurzusoktól, amelyekben valójában lejátszódtak. A leírt események feláldozását, szubverzióját végső soron azonban nem a retorika, a hipotipózis, a teatralitás vagy az értelmező virtuozitás és nem is a metaforizálás – üdvözülés, élet, társadalom – álcázza, hanem a szerző autoritása, aki – legalábbis a legtöbb etnográfiai műben – felette és mögötte áll azoknak, akiknek tapasztalatait leírni szándékozik. Túl gyakran felejt el az etnográfus, hogy a bennszülött, akárcsak Eduard Goethe *Vonzások és választások* című regényében, ki nem állhatja, ha valaki a vállalai fölött olvas. Ha nem is csukja be könyvét, azért árnyékának takarásába vonja azt. Természetesen az etnográfus is árnyékot vet a könyvre. Talán ezért van, hogy – és itt engedjék meg, hogy azzal az ártatlan hasonlattal fejezzem be, amelyet írásom elején használtam – Zeuszt értette Hermészt, mikor az azt ígérte neki, hogy nem fog hazudni, de nem ígérte meg, hogy elmondja a teljes igazságot.

*(Vincent Crapanzano: Hermes's Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. = Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Ed. James Clifford–George E. Marcus. Berkeley, University of California Press 1986. 51–77.)*

*(Fordította: Jakab András)*

RICHARD HANDLER–DANIEL SEGAL

## *A plurális valóság elbeszélése*

Jane Austen regénybeli hősei olyan tapasztalatokkal szembesülnek, amelyek arra kényszerítik őket, hogy első benyomásaikat újraértelmezzék, és pontosan ezt kell tenniük Austen olvasóinak is. „Ritkán, nagyon ritkán fordul elő, hogy valamely emberi vallomás a teljes igazságot tartalmazza; ritkán fordul elő az is, hogy valami nincs egy kicsit álcázva, vagy hogy nem lehet egy kissé félreérteni.”<sup>1</sup> Mi is igazolhatná ennél a kijelentésnél jobban azt az igényt, hogy a hangok sokfélesége közötti kölcsönös összefüggéseket úgy jelenítsük meg, hogy közülük egyet se részesítsünk előnyben és ne tekintsünk támadhatatlannak? Austen elbeszélő technikája önmagában véve is a többszólamúságot részesíti előnyben. Ez azonban nem jelenti minden egyes vélemény feltétlen elfogadását, sem pedig a teljes relativizmust. Inkább azt az alapvető meggyőződést közvetíti, hogy az egymással felelős vélemények, ítéletek és gondolatok mind jelentőséggel bírnak, mert mindegyik elő tudja segíteni bármely másik újraolvasását.

Míg Jane Austen regényei megkövetelik az újraolvasást, az etnográfiai írások nem. Az értekező prózai művekhez hasonlóan az etnográfiai munkák sem tartalmazhatnak olyan kétértelműségeket vagy megoldhatatlan problémákat, amelyeket nem lehet visszavezetni a szövegen túli világra. Egy etnográfiai monográfia két borítólapja között a legfőbb autoritással az antropológus-elbeszélő rendelkezik. Miközben az antropológus az etnográfiai elbeszélés konvencióira támaszkodik, amelyek lehetővé teszik az egzotikus valóságok helyes ábrázolását, „megtámadhatatlan igényt formál arra, hogy a szövegben mint az igazság kizárólagos forgalmazója (*purveyor*) jelenjen meg”.<sup>2</sup> Az elbeszélő etnográfiai tények összetettsége esetleg újraolvasásra készíti az olvasót, de csak azért, hogy az elfelejtett részleteket feleleveníthesse. Ritka eset az, hogy az etnográfiai írások olyan megkonstruált, poliszemikus üzenetek, melyek többféle és mindenekelőtt ideiglenes interpretációkat engednek meg.

Az etnográfusok természetesen felismerték a társadalmi életben előforduló perspektívák sokféleségét, és beépítették azokat narratív beszámolóikba. Ennek ellenére, az etnográfiai elbeszélésben megjelenő többszólamúságot általában a nyugati természettudóst jellemző, ellentmondást nem tűrő, elemző hang keretezi és fogja egybe. George Stocking például kimutatta, hogy Malinowski szándéko-

<sup>1</sup> JANE AUSTEN: *Emma*. Ford. Csanak Dóra. Budapest, Európa 1969. 417.

<sup>2</sup> JAMES CLIFFORD: *On Ethnographic Authority*. = *Uó: The Predicament of Culture*. Twentieth-Century Ethnography, Art, and Literature. Cambridge, 1988. 25.

san emeli be a benszülött egyénített hangját szövegébe, hogy „meggyőzze az... olvasót” arról, hogy a számára felkínált etnográfiai információ valójában ‘objektív módon megszerzett tudás’, és nem pusztán ‘szubjektíven kialakított vélemény’.<sup>3</sup> A *The Nuer* című könyvet elemezve James Clifford hasonlóan érvel azzal kapcsolatban, ahogy Evans-Pritchard a benszülött nézőpontot és a többféle elbeszélő hangot alkalmazza, ezekkel alapozva meg „etnográfiai autoritását.”<sup>4</sup> Az etnográfiai szövegekben a polifónia különböző szólamait ahelyett, hogy azokat kölcsönösen egymáshoz kapcsolnák, inkább csak hangszerelik, hiszen a kívánatos végeredmény az egyértelmű magyarázat, valamint az a végleges elemzés, amelyet az olvasók nemcsak elfogadnak, de egyenesen el is várnak. [...]

Ebben, valamint az ezt követő fejezetben Jane Austen narratív többszólamúságának néhány aspektusát vesszük szemügyre, majd pedig elbeszélő módszerét az etnográfiai írással, valamint az interkulturális fordítással hasonlítjuk össze. Az első részt Austen elbeszéléseinek mikrostruktúráival kezdjük, amelyben a hangok közötti kölcsönös összefüggéseket nem pusztán az adott regényben, hanem az egyes bekezdéseken és mondatokon belül is vizsgáljuk. Ezután elemezzük a cselekményben és a narratív expozícióban rejlő iróniát, amely az olvasót a szöveg egymástól távol eső részeinek összevetésére ösztönzi. Végül áttekintjük a regények általános szerkezetét, és kimutatjuk, hogy Austen ezen a szinten is bevonja és értelmezi a különféle értelmezési perspektívák közötti jelentésteli viszonyokat, ezáltal elutasítva egyetlen, kizárólagos olvasat lehetőségét.

#### ELLENTÉTES HANGOK NARRATÍV VISZONYA

Az antropológusok azért használják a többszólamú narrációt, hogy segítségével az igazság egységes képét közvetítsék. Vagy tanúkat hívnak, hogy megalapozzanak egy kizárólagos érvelést, vagy az informátorok közötti véleménykülönbségek válnak a magyarázat tárgyává. Ezzel ellentétben Jane Austen elbeszéléseiben a polifónia pontosan az egységes igazság lehetőségét ássa alá. Vegyük példaként, ahogy Austen emberek fizikai megjelenését leírja – amiről a hétköznapi józan ész alapján azt hinnénk, egyszerű ténykérdés, amely egyértelműen és tökéletesen leírható. Számos kritikus megjegyezte, Austen rendkívül keveset mond főszereplőinek külső megjelenéséről. Ennél fontosabb azonban, hogy amit mégis elmond, azt is inkább relacionális és nem abszolút terminusokban teszi; vagyis azt mondja el nekünk, hogy bizonyos szereplők milyennek látszanak a

<sup>3</sup> GEORGE W. STOCKING: *The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. = Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork.* Wisconsin, 1983. 105. A Stocking-idézeten belüli Malinowski-idézetet lásd: Bronislaw Malinowski Papers, British Library of Political and Economic Science, London School of Economics.

<sup>4</sup> CLIFFORD, i. m. 1988. 32–34.

többi szereplő szemében, akik viszont maguk is el vannak foglalva azzal, hogy a többiek hogyan látják őket. Lássunk egy példát a *Mansfieldi kastély* című regényből, ahol a beszélgetés témája Fanny Price vonzereje. Henry Crawford úgy magyarázza „Fanny elcsábítására” szótt, frivol tervét, hogy kijelenti nővérenek, Fanny megjelenése előnyösen megváltozott:

„Úgy látom, nem vagy tisztában azzal, milyen figyelemre méltó teremtés. Amikor tegnap este beszélgettünk róla, egyikőtöknek sem tűnt fel, milyen bámulatos külső fejlődésen ment át az elmúlt hat hét folyamán. Ti mindennap látjátok, azért nem veszitek észre; de én mondom nektek, hogy ősz óta mintha kicserélték volna... Azt hiszem, legalább két hüvelykkel meg is nőtt október óta.”<sup>5</sup>

Erre Mary Crawford azt válaszolja:

„Ej, ej, ej! Ez mind attól van, hogy nem voltak jelen magas termetű nők, akikkel összehasonlíthatad volna, meg aztán új ruhát viselt, és te még sohasem láttad ilyen szépen kiöltözve. Hidd el, pontosan olyan, mint októberben volt. Az igazság, hogy más nőt nem találtál a társaságunkban, pedig neked mindig kell valaki.”

Miután Henry azzal folytatja, hogy megvallja Marynek, képtelen rávenni Fannyt a flörtölésre, az megváltoztatja saját értelmezését Henry, Fanny változásával kapcsolatos értékeléséről:

„Látod, hogy semmibe vesz, azért olyan finom a bőre, azért nőtt meg két hüvelykkel, azért olyan bűvös és bájos!”<sup>6</sup>

Ebben a párbeszédben megkérdőjeleződnek a megjelenéssel kapcsolatos, egymással ütköző vélemények (vajon Fanny tényleg megszépült?), csakúgy, mint az ezekhez kapcsolódó motivációk, és nincs egyetlen olyan teljes nézőpont, amelyhez az olvasó biztos ítéletért folyamodhatna. Marynek jó oka van feltételezni, hogy Henry véleménye mögött valójában a férfi hiúsága rejlik. Henry kijelentése, mely szerint Fanny két hüvelyket nőtt hat hét alatt, bármilyen körülmények között is, aligha hihető; Marynek kétségtelenül igaza van, mikor rámutat, mennyire fontos szerepet játszik a jól öltözöttség a személyes báj megtélésében, amelyet aztán a természetnek, és nem a mesterséges fortélyoknak tulajdonítanak. Kétségtelen, Mary akkor is helyesen vélekedik, mikor kijelenti, a magasság becsülése mindig viszonylagos. Mégis okunk van megkérdőjelezni Mary érvelését. Henry előtt már más szereplők is megjegyzték Fanny megszépülését és csinoságát. Minthogy azonban a társasági életben forgolódnó nők gyakorta irigylik

<sup>5</sup> JANE AUSTEN: *A mansfieldi kastély*. Ford. Réz Adám. Budapest, Európa 1968. – Itt 204.

<sup>6</sup> Uo.

vagy becsmérlik riválisaik bájait, Mary Fannyval kapcsolatos ítélete nem tartható elfogulatlanak. Fontos, hogy Fanny megjelenéséről a regény kezdete óta (ahol az elbeszélő a tíz éves Fannyt írja le)<sup>7</sup> csak olyan leírásokat találunk, amelyek valamelyik elfogult szereplő egyedi szemszögéből láttatják őt. Nincs már jelen többé az elfogulatlan narrátor, aki részrehajlás nélküli beszámolót adna.

Az egymással kapcsolatba kerülő szereplők többféle nézőpontjának alkalmazása Austen esetében nem szűkül le olyan nyilvánvalóan szubjektív kérdésekre, mint a fizikai báj. Regényeiben gyakorta még semleges események is jellegzetesen különböző nézőpontokból kristályosodnak ki. Gondoljuk csak végig egy hétköznapi esemény – Fanny Price és tengerész bátyja találkozásának – látszólag problémamentes elbeszélését:

„...s alig telt el tíz nap, amióta Fanny magához tért az első vacsorameghívás izgalmából, és máris egy új, magasabb rendű izgalom rabjaként leste az előcsarnokban, a folyosón, a lépcsőn, hogy mikor hangzik fel a kocsiörgés, amely bátyja jövetelét jelzi. Végül is felhangzott, szerencsére épp miközben így várta; s mivel a találkozás pillanatát semmiféle szertartás vagy féltékenység nem késleltette, Fanny már az ajtóban megölelhette Williamet, és a viszontlátás első boldog percei zavartalanul, tanúk nélkül zajlottak le, ha csak azokat a szolgákat nem tekintjük tanúknak, akik mindenekelőtt a megfelelő ajtók kinyitásával voltak elfoglalva. Sir Thomas és Edmund titokban éppen ezt akarta lehetővé tenni, egymástól függetlenül, bár megsejthették egymás szándékát, mert egyforma buzgalommal igyekeztek rávenni Norrisnét, hogy maradjon a helyén, s ne fusson ki az előcsarnokba, mihelyt az érkezés lármája hozzájuk is behatolt.”<sup>8</sup>

A bekezdés Fanny lélekállapotának bemutatásával kezdődik, s a jelenetet a félték s érzékeny személyiség izgalma határozza meg. A narrátor röviden felhívja az olvasót, képzelje el, hogyan nézhet ki a jelenet az emberi érzés minden jelét elfojtani kényszerülő szolgák szemszögéből. Azután beszámol arról, miként tesz kísérletet Sir Thomas és Edmund a találkozás privát jellegének megőrzésére, végül említést tesz a fontoskodó és kétszínű Norrisnéről, aki ezúttal is vezető szerepre vágyik. Austen elbeszélésében tehát a látszólag egységes események nem egyszerűen csak megtörténnek: bármiféle eredmény több szereplő szándékos cselekvéseiből formálódik ki, sőt, ezen szereplők gyakran egyetlen eseményt is figyelemre méltóan különböző módon értelmeznek.

Arra, hogy Austen milyen erővel képes egybeszőni a társadalmi valóság többféle aspektusát, álljon itt példaként a *Büszkeség és balítélet* első fejezete, mely így kezdődik:

<sup>7</sup> I. m. 13.

<sup>8</sup> I. m. 207–208.

„Általánosan elismert igazság, hogy a legényembernek, ha vagyonos, okvetlenül kell feleség. Ez az igazság oly mértékben bevésődött a vidéki családok lelkébe, hogy ha ilyen ember csöppen a szomszédságukba, rögtön egyik vagy másik leányuk jog szerinti tulajdonának tekintik...”<sup>9</sup>

Austen könyvét egy aforizma paródiájával kezdi – egy meglehetősen kétséges állítással, amely az eltúlzott bizonyosság okán megkérdőjelezi önmagát, így azzá válik, amit Bahtyin „kétszólamúnak” nevezett.<sup>10</sup> Az elbeszélő hang arra tesz célzást, hogy az emberek azzal áltatják magukat, egy gazdag agglegénynek mindenképpen szüksége van – és vágyik is – feleségre. A célzás vagy látható első olvasásra, vagy nem, de attól fogva ott rejlik potenciális ironiája. A második mondat elkülöníti az elbeszélő hangot a kinyilatkoztatott bölcsességtől, és tudomásunkra hozza, hogy a fenti közhelyet az egy környéken élő lányos családok szilárd meggyőződésésként vallják magukénak, tekintet nélkül arra, hogy szinte alig ismerik az agglegényt. Így az a meggyőződés, hogy a gazdag agglegénynek szüksége van – és akar is – feleséget, kétszeresen megkérdőjeleződik. Először is azért, mert a továbbiakban már nem egy univerzális nézetről van szó, hanem olyanról, amelyet a csekély tudással rendelkező szomszédok vallanak magukénak, és amelyet nyíltan megkérdőjelez egy jóval több ismerettel rendelkező narrátor. Másodszor pedig azért, mert úgy jelenik meg, mint amit inkább családi érdekek motiválnak, semmint a tapasztalat elfogulatlan értékelése.

Az utolsó bekezdést kivéve, a fejezet hátralévő részét egy olyan párbeszéd alkotja, amely egy ilyesféle szomszédságban, egy ilyen család – a Benneték – feje és annak felesége között zajlik. Beszélgetésük során Mrs. Bennetet úgy ismerjük meg, mint akinek a gazdag agglegényekről vallott nézeteit meglehetősen kiszínezi törekvése, hogy lányait kiházasítsa. Mr. Bennet viszont azzal bosszantja feleségét, hogy ironikusan megkérdőjelezi annak a sose látott agglegénnyel kapcsolatos ismereteit, csakúgy, mint a látogatások és az udvarlás konvencióit.

„– Kedves Bennet – mondta Mrs. Bennet férjének egy napon –, hallotta már, hogy Netherfield Park végre bérlőre talált?

Mr. Bennet azt válaszolta, hogy erről nem tud.

– Pedig így van – erősködött az asszony. – Mrs. Long az imént járt itt, és mindent elmesélt.

Mr. Bennet nem felelt.

– Nem is kíváncsi, hogy ki a bérlő? – kiáltotta az asszony türelmetlenül.

– Úgyis tudom, hogy el akarja mondani, halljuk hát, nem bánom.

Az asszonynak nem kellett több biztatás.

<sup>9</sup> JANE AUSTEN: *Büszkeség és balítélet*. Ford. Szentkuthy Miklós. Budapest, Európa 1958. – Itt 7.

<sup>10</sup> MICHAEL BAHTYIN: *The Dialogic Imagination*. Szerk. M. Holquist. Austin, 1981.

– Nos kedvesem, ha mindenáron tudni akarja: Mrs. Long azt a hírt hozta, hogy Netherfieldet egy vagyonos fiatalember bérelte ki, Észak-Angliából; négylovas hintón jött le hétfőn, megnézni a birtokot, s annyira tetszett neki, hogy tüstént megegyezett Mr. Morisszal; Szent Mihály napjáig beköltözik, a cselédség egy része pedig már a jövő hét végén a kastélyban lesz.

– Mi a neve?

– Bingley.

– Házasember? Nőtlen?

– Nőtlen, drágám, persze, hogy az! Nőtlen ember, még hozzá vagyonos; négy-ötezer font az évi jövedelme. Mit szól, milyen szerencse ez a mi lányainknak!

– Hogy érti ezt? Mi köze van ennek a lányokhoz?

– Drága Bennet – felelte az asszony –, ne legyen ilyen tuskó! Természetesen arra gondolok, hogy egyik lányunkat feleségül veszi.

– Talán ezzel a szándékkal telepszik itt le?

– Ezzel a szándékkal? Hogy mondhat ilyen sületlenséget! De egyikükbe feltétlen beleszeret, s ezért rögtön meg kell látogatnia, mielőtt ideérkezik.

– Eszem ágában sincs. Maga és a lányok elmehetnek; talán még jobb ha egyedül küldi őket, mert maga van olyan csinos, mint akármelyik lánya, és Mr. Bingleynek esetleg maga tetszene legjobban az egész társaságban.

– Drágám ne hízelegjen! ... Gondoljon a lányaira. Gondolja meg, milyen szerencse lenne ez egyiküknek. Sir William és Lady Lucas már eltökélték, hogy meglátogatják; nekik is csak ez foroghat az eszükben, mert máskülönben, mint maga is tudja, nem keresnek fel jövevényeket. Ennyit megtehet, mert hogy néz ki, ha mi csak úgy beállítunk.

– Mire valók az ilyen aggályok! Mr. Bingley bizonyára nagyon szívesen látja magukat; majd átadnak neki néhány sort, amelyben atyai áldásomat adom, ha a lányok bármelyikét feleségül akarja venni – noha a magam részéről a kis Lizzy mellett emelnék szót.

– Ilyesmi ne is jusson az eszébe. Lizzy semmivel sem különb a többinél; közel sem olyan szép, mint Jane, és közel sem olyan jó kedélyű, mint Lydia. Persze magának mindig LIZZY volt a kedvence.

– Egyikről sem lehet valami sok jót mondani – jegyezte meg az apjuk –, mind csacska, üresfejű teremtés, mint a lányok általában; de Lizzynek fűrgebb az észjárása, mint a nővéreinek.”<sup>11</sup>

Mire idáig érünk az olvasásban, az elbeszélés két ellentétes nézőpontot állít fel és viszonyít egymáshoz, miközben az egyetemes igazságok általános szintjétől a konkrét szereplők lokális szintje felé mozdul el. A fejezet első bekezdésében, a gazdag aggregényekkel kapcsolatos elképzelés eleinte mint általános meggyőző-

<sup>11</sup> Büszkeség és balítélet, 7–8.

dés jelenik meg, mint – egy közelebbről meg nem határozott közönség által – „általánosan elismert igazság”, amelyet azonban azonnal ki is kezd az elbeszélő iróniája.<sup>12</sup> A második bekezdésben a gazdag agglagényekkel kapcsolatos nézetet különösen azoknak a szomszédoknak tulajdonítják, akiknek lányaik vannak, de ezt a véleményt újra csak megkérdőjelezi az elbeszélő, csakúgy, mint az elképzelt gazdag ember, akinek talán magának is megvannak a saját nézetei erről a kérdéstről. Az imént idézett párbeszédben mindegyik véleménynek hangot ad az egyik szereplő – Mrs. vagy Mr. Bennet – , hogy azután a másik megkérdőjelezze azt. Így a párba állított nézőpontok az általánosság eltérő szintjein kerülnek megjelenítésre, és sorrendjük az általánostól a partikulárisig haladva, lendületesen vezet be minket a szereplők világába – abba a világba, amelyet csak akkor tarthatunk pusztán elmesélt, pártatlanul bemutatott világnak, ha naivan olvassunk, és nem vesszük észre a különböző interpretatív dialógusokat, melyek az olvasó, a szöveg, az elbeszélő és a szereplők között teremtenek kapcsolatot.

A két nézőpont jelenlétében – amelyek az általánosság három szintjén fejeződnek ki – azonban nem merül ki a dialógus és a változatosság az első fejezetben. A második bekezdés középső szintjén, mindkét – szemlátomást egységes – nézőpont magába foglalja a disszonancia lehetőségét. Elképzelhető, hogy az adott szomszédságban élő családok valóban derűlátón vélekednek egy új házassági kötelék lehetőségéről, a tekintetben viszont valószínűleg különböznek, hogy melyik lányukat szánják a gazdag agglagénynek. A nőtlen férfi – aki „valamilyik nőnek jogos tulajdona” – csak egyvalakié lehet: innen a rivalizálás és a vita. Hasonlóképpen válhat vita tárgyává az, ahogyan az elbeszélő az agglagényvel kapcsolatos közzélekedést megkérdőjelezi. A narrátor hangsúlyozza, hogy egyes agglagényeknek feltehetően megvan a saját véleményük a dolgokról, és ezzel megalapozza annak lehetőségét, hogy az agglagény, amikor végre megismerjük, kétségbe vonhassa a narrátor autoritását. A regény végére e (most még) kiforratlan karakter érzései akár ironizálhatnak is az elbeszélő iróniájával, minthogy egy igazi agglagénynek tulajdonképpen tényleg szüksége lehet egy feleségre. Az olvasó nem látja előre az elbeszélő kezdeti iróniájának implikációit – hiszen további ironizálások következhetnek.

A következő szinten – a *Büszkeség és balítélet* szereplőinek szintjén – az agglagényekkel kapcsolatosan uralkodó vélemény hívei közötti konfliktus lehetősége egy gyanúban ölt testet, melyet Mrs. Bennet, a riválisnak tekintett Mrs. Longgal és Lady Lucasszal szemben táplál. [...] A regényt olvasva, lassan úgy találjuk, az

<sup>12</sup> Az „azonnal” itt most szó szerint értendő. Mint Bahtyin rámutat, a komikus regényben az irónia gyakorta ugyanazon mondaton belül, ugyanazon szavakkal jelentkezik: „A Másik beszéde... nem válik el világosan a szerzői beszédétől ... A komikus stílus egyik alapeleme a változatos játék a beszéd típusok határaival, nyelvekkel és világnézetekkel.” (BAHTYIN, i. m. 1981. 308.) Alkalmazzuk ugyan Bahtyin koncepcióját a dialogikusságról, de úgy hisszük, hogy ilyen narrációt fellelhetünk olyan, egyáltalán nem karneváli szövegekben, mint amilyen Jane Austen é.



hogy Mr. Bennet tudatában van más szereplők butaságának és önbecsapásának, eltávolítja őt a kommunikációtól, a társadalmi felelősség vállalásától, és saját könyvtárának csalkóka magányába vezeti.

A meggyőződés és a szkepszis közti dialógus, amely Mr. és Mrs. Bennet között zajlik, többről szól, mint a gazdag agglegényhez kapcsolódó kezdeti bölcselkedésről. Feleségének adott válaszaiban Mr. Bennet szociolingvisztikai szabályokat hág át, miközben visszautasítja, hogy hagyományos párbeszéd végszavakat adjon („Mr. Bennet nem felelt,” illetve „Úgyis tudom, hogy el akarja mondani, halljuk hát, nem bánom”), és játékosan tagadja a szomszédok közötti látogatások és udvarlás bevett szokásának szükségességét. Mr. Bennet – ismerve felesége hiszékenységét – azzal a kijelentéssel sokkolja őt, hogy levelet kíván küldeni Mr. Bingleynek, amelyben egyértelműen felveti a férfi házasságának lehetőségét egyik lányukkal. Mr. Bennet humora itt arra a feszültségre épül, amely egy lány Mr. Bingleyhez adásának általános érdeke, és azon társadalmi konvenciók tiszteletben tartása között húzódik, melyek szerint az ilyen óhajokat burkoltan szokás tudatni. Rádásul Mr. Bennet kötekedése és gúnyolódása az udvarlás és a vonzerő érvényes konvencióinak abszurd, de ettől függetlenül lehetséges alternatíváit veti fel: „Maga és a lányok elmehetnek; talán még jobb, ha egyedül küldi őket, mert maga van olyan csinos, mint akármelyik lánya, és Mr. Bingleynek esetleg maga tetszene legjobban az egész társaságban.”

Végül is a Mr. és Mrs. Bennet között zajló rövid párbeszédbe Austen többek között az alábbi négy társadalmi distinkciót, vagy alternatívát „írja bele” aprólékosan:

1. Mrs. Bennet tudósítása arról, hogy kibérelték Netherfieldet, bemutatja azt a különbségtételt, amely urat és szolgálót az alapján különíti el, mint akik érdemek arra, hogy nevükön említsék őket, illetve akik névtelenek maradnak. Mrs. Bennet nem nevez meg sem urat, sem szolgálót, de mikor férje további információt kér, akkor az csak az úrra vonatkozik, és úgy siklik át a szolgálókon, mintha azok nem is léteznének: „... tüstént megegyezett Mr. Morisszal; Szent Mihály napjáig beköltözik, a cselédség egy része pedig már a jövő hét végén a kastélyban lesz.

– Mi a neve?

– Bingley.”

2. A házastársak szőrszálhasogató vitája arról, hogy melyik gyermeküket kéne elsősorban Mr. Bingley figyelmébe ajánlani, nem csak a testvérek közötti rivalizálásra utal, de a szülők közöttire is, akik versengve favorizálják különböző gyermekeiket. Az ilyen rivalizálás azt mutatja, hogy családokon belül éppúgy előfordulhatnak ellentétek, mint azok között.

3. Mr. Bennet Lizzy nevű lányát részesíti előnyben annak intelligenciája miatt, Mrs. Bennet azonban Jane-t kedveli jobban szépsége, illetve Lydiát kellemes természetűe miatt. Az elbeszélés itt a nők értékelése közötti véleménykülönbség lehetőségét, valamint az értékelésükkor használt kívánalmak eltérő mivoltát veti fel.

4. Mikor Mr. Bennet azt állítja, hogy a lányok „mind csacsák és üresfejűek”, akkor megjegyzésével magától értetődően állítja szembe a nőket és a férfiakat, és ezzel arra a konfliktuspotenciálra utal, amely az élesen elválasztott nemi szerepekből ered.

Amint a fenti négy példa mutatja (találhatunk persze másokat is) Austen szövege még egy rutinszerű párbeszéd elbeszélésekor is gazdagon utal egy sor társadalmi különbségtételre, amelyek közül bármelyik komoly véleménykülönbségeket idézhetne elő más interakciós kontextusban. Még akkor is, amikor az egyetértés jól látható és szilárd, a pártokra szakadás lehetősége mindig benne foglaltatik abban az összetettségben, ahogy Austen a társadalmi valóságról beszél.

Az utolsó bekezdésben úgy tűnik, mintha egy személytelen elbeszélő autoriter módon fűzne megjegyzéseket a bemutatott főszereplőkhöz:

„Mr. Bennet alkatában oly különös módon keveredett a fürge elme, a gunyoros modor, a tartózkodás és a szeszély, hogy felesége huszonhárom évi tapasztalat után sem értette meg jellemét. Mrs. Bennetet könnyebb volt megismerni: gyarló eszű, csekély tudású, hullámzó kedélyű asszony volt... Élete feladatának azt tartotta, hogy férjhez adja leányait. Vigaszt a látogatósokban és a pletykában talált.”<sup>13</sup>

Újra a regény kezdeti, ironikus elbeszélő hangját halljuk, amely ezúttal a szereplők jellemhibáira irányul. A legtöbb olvasó egyetértene azzal, hogy ezek a megfigyelések éppoly objektívek, mint bármely másik a regényben; Mr. és Mrs. Bennet elkövetkező tettei igazolják a narrátor bevezető leírását jellemükről. Mégis, maga az elbeszélői hang sem egységes. A teljes regény elolvasása után megkérdőjelezhető az első fejezet kezdő mondatának ironiája, mert ahogy az a *Büszkeség és balítélet*ből – akárcsak Austen többi munkájából – kiderül, a gazdag agglégények *nagyon* is vágyakoznak feleség után. Az ironia, amivel a narrátor egyetemes igazságokhoz közelít, ugyan nem veszíti érvényét, de ezt a kezdeti ironiát aláássa a regény végkifejlete: kiderül ugyanis, hogy a közvélekedésnek, a szomszéd-ságnak és Mrs. Bennetnek is igaza volt az ismeretlen agglégény érzéseit vagy nézeteit illetően, és annak sikeres udvarlása egy szomszéd-ságból való lánynak végső soron rácafol az elbeszélő önelégültségére.<sup>14</sup> [...]

<sup>13</sup> *Büszkeség és balítélet*, 9.

<sup>14</sup> A *Büszkeség és balítélet* nyitó fejezetének „close reading”-en alapuló elemzését lásd DOROTHY VAN GHENT: *The English Novel: Form and Function*. New York, 1953. 99–103. Van Ghent hangsúlyozza a diszcrepanciát a tulajdonviszonyoknak az austeni világban játszott meghatározó szerepe és a gazdasági tekintetben kiszolgáltatott hősnőknek arra irányuló erőfeszítései között, hogy helyet találjanak az egyéniség számára egy despotikus társadalmi rend keretei között. Minthogy Van Ghent olvasata a gazdasági determinizmusban gyökerezik, nem meglepő, hogy figyelmen kívül hagyja a regény bevezető mondatának ironizált ironiáját. Felismeri, hogy az első mondat saját maga ellentét-párját jelenti – egy magányos nőnek minden bizonytalanságára van egy fényes örökség elébe néző férfire – de nem látja meg az ellentét ellentétét, amelyet a regény végkifejlete sugall.

## FÉLREÉRTTELMEZÉSEK ÚJRAÉRTTELMEZÉSE

Mostanáig arról beszéltünk, hogy az Austen olvasói számára elengedhetetlen körültekintő értelmezés párhuzamos azokkal az értelmezési képességekkel, amelyeket Austen saját hőseitől is megkíván. A szereplők gyakran kapják magukat azon, hogy tévednek a helyzetek elsődleges megítélésekor, s így meg kell tanulniuk kételkedni első benyomásaikkal és implicit előítéleteikkel kapcsolatban. Jól illusztrálja, hogy milyen könnyen félre tudnak érteni egy egyszerű helyzetet még jó szándékú szereplők is, az, mikor Mrs. Jennings véletlenül meghallja a Brandon ezredes és Elinor Dashwood között zajló komoly párbeszéd néhány részletét. Mrs. Jennings – akinél két leánygyermek férjhez adása után is a „buzgólkodás örök tárgya volt, hogy minden csinos leány számára jó férjet szerezzen”<sup>15</sup> – a regény közepétől gyanítja a házassági szándékot Elinor és az ezredes között. Így mikor Brandon ezredes követi Elinort Mrs. Jennings társalgójának egy félreeső sarkába, „jelentőségteljes tekintettel ... s az ablaknál néhány percig beszélgetett vele”, Mrs. Jennings bizonyos volt benne, hogy házassági ajánlatot tesz:

„Mrs. Jennings figyelmét – noha tisztessége tiltotta, hogy hallgatózzék – óhatatlanul felkeltette a beszéd hatása a hölgyre... látnia kellett, hogy Elinor színe elváltozott, hogy izgatottan figyel, hogy valósággal csügg az ezredes szavain, és láthatóan megfélekedezik arról, amit az imént csinált. Reményeinek további megerősítéseképp... az ezredes néhány szava óhatatlanul elhatolt a derék hölgy fülébe, s e szavakban az ezredes nyilvánvalóan házának gyatra állapotát mentegette. Ez azután már minden kétséget kizárt. Mrs. Jennings eltűnődött: mi készítette az ezredest, hogy így vélekedjék; ám azt gondolta, bizonyára úgy véli, ezt diktálja az illem.”<sup>16</sup>

Amint arról Mrs. Jennings hamarosan értesül, az ezredes pusztán arra kéri Elinort, vigyen el egy pártfogói ajánlatot sógorának, Edward Ferrasnak, akit kizártak az örökségből, miután visszautasította, hogy visszalépjön egy, akkor már nyilvánosságra jutott eljegyzéstől. Elinor zavara nem az ezredessel, hanem Edwarddal kapcsolatos házassági terveiből fakad, így Mrs. Jennings könnyen értelmezi félre a párbeszédet, amely magánviselni látszik a szerelmi találkozó minden jelét. Mrs. Jennings még egy számára ismeretlen hagyomány feltételezésétől sem riad vissza, csak azért, hogy magyarázatot találjon Brandon ezredes saját „házával” kapcsolatos, bocsánatkérő megjegyzésére. Amúgy a kérdéses ház nem az ezredes saját háza, mint azt Mrs. Jennings gondolja, hanem ahhoz a lelkesedéshez tartozik, amit az ezredes ajánl majd fel Edwardnak.

<sup>15</sup> JANE AUSTEN: *Értelem és érzelem*. Ford. *Borbás Mária*. Budapest, Európa 1976. 35.

<sup>16</sup> I. m. 262.

Nemcsak események, hanem személyek külső tulajdonságai – egy adott egyénnek tulajdonítható egyértelmű fizikai jellemzők – sem mentesek az idő előrehaladtával egymásra is ható, többszöri és változó (félre)interpretálástól. Már említettük a Fanny Price szépségével kapcsolatos, vitatott kijelentést; most gondoljunk át egy hasonló értelmezési problémát, amely azonban nemcsak egyetlen jeleneten, hanem a *Meggyőző érvek* című regény egészen végigvonul, hiszen Anne Elliot megjelenésének vitákat kiváltó értékelése szorosan kapcsolódik a cselekmény kibomlásához.

A *Meggyőző érvek* Sir Walter Elliotról – Anne apjáról – szóló leírással kezdődik, aki mint túlzottan hiú és a saját jó megjelenésén, valamint társadalmi pozícióján csüngő ember jelenik meg az olvasó előtt: „A szépség adományánál csak baroneti rangját tartotta többre; s szenvedélyes hódolattal adózott annak a Sir Walter Elliotnak, akinek e két áldás egyszerre megadatott.”<sup>17</sup> Azt is megtudjuk, hogy Sir Walter kedvence az idősebbik lánya, Elizabeth, aki magáévá tette apja előítéleteit, míg Anne és harmadik lánya „jóval kevesebbet jelentett” neki.<sup>18</sup> Az olvasó ezen háttér-információk birtokában, a hősnő következő leírására bukkan:

„Néhány éve még nagyon szép lány volt Anne Elliot, de nagyon hamar elvirult; ám az apja még ifjúsága virágában is kevés gyönyörködni valót talált benne (finom vonásaival, szelíd, sötét szemével annyira más volt, mint ő).”<sup>19</sup>

Az Anne-ről adott leírás úgy kezdődik, mintha az elbeszélő tényállást közölné, s mivel része a regény nyitányának, így úgy jelenik meg, mint a szereplő és a helyszín valószerű felvezetése. A bekezdés előrehaladtával azonban az elfogulatlan elbeszélőhang egyre inkább átadja helyét egy elfogult nézőpontnak: Sir Walterének, aki – mint megtudjuk – Anne-ben virágzása idején sem talált gyönyörködni valót. Megismerjük Sir Walter ítéletének személyes alapjait is: képtelen bármiféle szépséget értékelni a sajátján kívül. Így rombolja le a bekezdés végére az elbeszélő a fenti leírás objektivitásigényét, annak ellenére, hogy a nyelv, amelyet használ, végig realisztikus marad.

Térjünk vissza most Anne Elliot leírásához, és gondoljunk végig a virágzás gondolatának időbeli implikációit. Jelezhet ez a naturalista metafora akár egyszeri, akár ciklikus állapotot. Ami egyszer virágzott, az talán újra virágzik majd, vagy talán nem: vannak virágok, melyek csak egyszer virágoznak, és vannak, melyek téli álom után újjáélednek. Sir Walter szerint második lányának virágzása örökre elmúlt. Ám ahogy a cselekmény halad előre, Anne Elliot újra kivirul:

<sup>17</sup> JANE AUSTEN: *Meggyőző érvek*. Ford. *Róna Ilona*. Budapest, Európa 1980. 8.

<sup>18</sup> I. m. 9.

<sup>19</sup> I. m. 10.

„Amint a partról felfelé vezető lépcsőhöz érkeztek, egy úr, aki éppen lemenni készült, udvariasan félrehúzódott, s megállt, hogy utat engedjen nekik. Felérkezve elhaladtak mellette; eközben a férfi szeme megakadt Anne arcán, s olyan őszinte csodálattal tekintett rá, hogy Anne figyelmét sem kerülhette el. Valóban nagyon csinos volt; szép, szabályos arcvonásaira most, hogy friss tengeri levegő érte arcbőrét, a viruló ifjúság üdesége is visszatért, a szeme is ragyogott. Nyilvánvaló volt, hogy az úriember (mert modora tökéletes úriemberre vallott) módfelett megcsodálta; Wentworth kapitány visszafordult, rápillantott, nyilván észrevette a dolgot...”<sup>20</sup>

Az elbeszélő ragaszkodik ahhoz, hogy a virulás a kontextus és a társadalmi viszonyok következménye. Anne Elliot virulása az időjárásnak a külsejére – arcszínére és a szemére – tett hatásából fakad. Továbbá, Wentworth kapitány számára Anne virulása attól is függ, hogy még valaki észreveszi-e azt – az elbeszélő pedig gondosan ügyel arra, hogy hangsúlyozza ezen harmadik személy társadalmi körülményeit, előkelő státuszát, amelyek nem maradnak hatástalanok Wentworth reakciójára.

A *Meggyőző évek* hőse valójában Wentworth kapitány. Anne Elliot első virulásának idején, hét évvel a regény eseményei előtt a lány felbontotta a kapitánnyal kötött eljegyzését. A *Meggyőző évek* Wentworth visszatérésének története. Amikor először újítják fel ismeretségüket, Mary elmondja Anne-nek Wentworth róla alkotott véleményét:

„Veled szemben Wentworth kapitány nem valami gáláns, holott irántam igazán nagyon figyelmes volt. Mikor együtt elmentek innen, Henrietta megkérdezte, hogyan vélekedik felőled, mire azt felelte, annyira megváltoztál, hogy meg sem ismert volna... Frederick Wentworth ilyesféleképpen nyilatkozott róla, de arról sejtelve sem volt, hogy szavai visszakerülnek hozzá. Az volt a véleménye, hogy iszonyúan megváltozott, mikor megkérdezték, kicsúszott a száján, amit gondolt.”<sup>21</sup>

A fenti idézetben az elbeszélés a megfigyeléseket a megfigyelő és a megfigyelt közötti viszony funkcióiként jelöli meg, ez pedig aláássa a szöveg realizmusát, minthogy Wentworth percepcióját az motiválja, hogy „nem bocsátott meg Anne-nek.”

Amint láttuk, Wentworth időközben megtanulja újraértékelni Anne Elliotot. Valóban, a regény végén, amikor a szerelmesek megint egymásra találnak, Wentworth biztosítja Anne-t, hogy megjelenéséről alkotott véleménye soha nem ingott meg, és bizonyítékul fivérével folytatott egyik beszélgetését idézi:

<sup>20</sup> I. m. 108.

<sup>21</sup> I. m. 65–66.

„Hat hetet töltöttem Edwardnál – mondta –, és boldognak láttam őt... Nagyon aprólékosan érdeklődött maga felől; azt is megkérdezte, vajon megváltozott-e, nem sejtve, hogy az én szememben maga nem változhat soha.

Anne mosolygott, és eleresztette a füle mellett. Nagyon kedves melléfogás ez, nem rója meg érte. Nem csekélység egy nőnek, ha arról biztosítják, hogy huszonnyolcadik életévében semmit sem vesztett kora ifjúságának bájából; e hódolat értékét nagyban fokozta, hogy Anne összevetette a férfi korábbi szavaival, s érezte, ez a következménye, nem pedig okozója a régi meleg vonzalom újjáéledésének.”<sup>22</sup>

Itt válik Jane Austen narratív episztemológiája világossá: a társadalmi viszony milyensége az, ami meghatározza a fizikai megjelenés 'tényeit', és nem fordítva. S hogy ezt a véleményt Austen ki akarta hangsúlyozni, jól mutatja, ha a regény befejezését összehasonlítjuk annak egy korábbi változatával. A használaton kívüli verzióból csak azt tudjuk meg, hogy Wentworth „biztosította [Anne-t], hogy – (egyáltalában nem hátrányára változva!) kimondhatatlan kedvességre tett szert”. Itt a narrátor még nem emlékezteti egyértelműen az olvasót Wentworth Anne megjelenését ért korábbi kritikájára; amikor azonban Jane Austen újraírta a jelenetet, ragaszkodott a Wentworth korábbi és későbbi véleménye közötti különbség megmutatásához, ezáltal is hangsúlyozva a látszólag semleges leírások és a megfigyelő beállítódása közötti összefüggést. Southam azt állítja, hogy a korábbi verzióban – a későbbivel ellentétben – Anne és Wentworth nélkülözi a „múlt teljes megértését”.<sup>23</sup> Ezzel szemben, a mi olvasatunkban Austen elbeszélése eleve kizár bármiféle teljes megértést (ahogy egyetemesen elfogadott igazságokat is), és az utolsó verzió azt emeli ki, hogy Wentworth csak szelektíven képes rekonstruálni saját, Anne megjelenésével kapcsolatos korábbi ítéleteit. Ha ez a rekonstrukció nem is a „múlt teljes megértését”, mégis a tudásnak egy olyanfajta kibővülését jelenti, amely mindazonáltal illik a regény befejezéséhez, minthogy Wentworth Anne iránti megújult vonzalmának erejéről tanúskodik.

Austen szerint tehát nincs egyetlen autoriter nézőpont, amelyből meg lehetne ismerni egy személyt a maga fizikai valójában. Ezért éppúgy törekedni kell az olvasatok pluralitására, mint az egyes olvasatok ideiglenességének tudatosítására. Austen még több hangsúlyt helyez ezekre az érvekre szereplőinek intellektuális, morális és társadalmi tulajdonságaival kapcsolatosan. A *Klastrom titka* című regényben Catherine Morlandot magával ragadja a gótikus regények iránti „mániája”; hagyja, hogy a Tilney tábornok családi rezidenciáján – a northangeri apátságban – zajló élettellel kapcsolatos értelmezésén eluralkodjon a „romantikus

<sup>22</sup> I. m. 248–249.

<sup>23</sup> BRIAN SOUTHAM: *Persuasion: The Canceled Chapters*. = *The Jane Austen Companion*. Szerk. J. David Grey. New York, 1986. 322.

regények víziója” és a „riadalomra elszánt képzelet.” Később úgy találja, az eféle értelmezések összezavarják arra irányuló kísérleteiben, hogy megértse „az emberi természetet, legalábbis Közép-Anglia grófságait illetően.”<sup>24</sup> Catherine-t megalázza, hogy a tábormok borzongató büntetteivel kapcsolatos, képzeletszötte gyanúi lelepleződnek és hamisnak bizonyulnak; ugyanakkor nem képes megérteni, a tábormok vele szemben mutatott különös viselkedésének jóval közhelyesebb magyarázata van – a nyereségvágy.

Ellentétben Catherine szó szerint irodalmi félreértelmezéseivel, Emma – buzgóságában, hogy az udvarlást a társadalmi rendről alkotott egocentrikus és sznob víziójának megfelelő terminusokban értelmezze – tényleg félreérti mind Mr. Eltont, mind Frank Churchillt, ami saját magára és barátaira nézve is szomorú következményekkel jár. Emma, akárcsak Mrs. Jennings, mindkét esetben meghatározott, a vonzalmat kifejező konvenciókra reagál, de a címzett személyt illetően téved. Jó néhány fejezeten keresztül félreérti Mr. Elton figyelmességét és azt gondolja, pártfogoltja, Harriet Smith felé irányul. Mikor például Emma azt mondja, hogy megpróbálkozik portrét készíteni Harrietről, Mr. Elton a kérő családátával adózik Emma művészi teljesítményének:

„Hadd beszéljem rá én is – kiáltotta Mr. Elton – igazán micsoda öröm lenne! Könyörgöm Miss Woodhouse, gyümölcsöztesse e bájos tehetségét barátnője kedvéért. Tudom, milyen szépen rajzol. Hogy is gondolhatná rólam, hogy ne tudnám? Hiszen ebben a szobában is az ön tájképei és virágcsendéletei ékeskednek, és Randallsban is néhány utánozhatatlan kompozíciója díszíti Mrs. Weston szalonját.

Úgy ám, jóember – gondolta Emma – de hogy lehet ezeket egy napon említeni a portrékkal? Nem értesz te a rajzokhoz. Ne is tettesd, mintha a képeim láttán egyik elragadtatásból a másikba esnél. Tartogasd elragadtatásodat Harriet képére.”<sup>25</sup>

Emma itt szinte szánt szándékkal értelmezi félre Mr. Eltont, olyannyira meg van győződve a férfi és Harriet házasságának helyénvalóságáról. Mr. Elton folytatja udvarlását Emmának, míg az továbbra is úgy véli, a férfi figyelmessége Harrietnek szól. Annak ellenére, hogy Mr. Knightley figyelmezteti, Mr. Eltonnak „eszében sincs elkönyelműsködni a dolgát”,<sup>26</sup> és azt sugallja, Elton próbál közeledni hozzá. Csak miután Mr. Elton megkéri a kezét, veszi észre, hogy mennyire félreértette a férfi érzéseit, de még ekkor is eltökélten Eltont – s nem saját magát – hibáztatja, amiért az „elégé szemtelenül őt nézte ki magának.”<sup>27</sup>

<sup>24</sup> JANE AUSTEN: A Klastrom titka. Ford. *Borbás Mária*. Budapest, Európa 1983. – Itt 173.

<sup>25</sup> Emma, 41.

<sup>26</sup> I. m. 65.

<sup>27</sup> I. m. 130.

Nem meglepő, hogy Emma – csak kevéssé okulva – hasonló hibát követ el Frank Churchill-lel kapcsolatban is. Még mielőtt találkozott volna a férjével, „gyakorta gondolta azt..., hogy ha mégis férjhez menne, ... ez a fiatalember ille nék hozzá.”<sup>28</sup> Így azután képzelgései eleve arra készítetik, hogy félreértelmezze Frank Churchill vele kapcsolatos kétértelmű viselkedését. Emma úgy sejtí, a férfi szereti őt, de később rájön, flörtölésük csak arra volt jó, hogy elleplezze a férfi titkos eljegyzését Jane Fairfax-szel.

Sokan az olvasók közül is – bár ők, Emmával ellentétben, nem érdekeltek az ügyben – hasonlóan félre fogják értelmezni Frank Churchill kétértelmű viselkedését. Néhányan tán még követik is Emmát, Mr. Elton vele és Harriettel szembeni viselkedésének túlzottan elfogult értelmezésében. Az újraolvasás azonban még azok számára is új megvilágításba helyezi a szereplők egymás közti cselekedeteit és a regény eseményeit, akik az első olvasáskor helyesen találgattak: ami először furcsa vagy zavaros volt, az most ironikussá válik. Egyesek kritizálták Austent, amiért titkokat – például Frank Churchill titkos eljegyzését – használ fel, hogy manipulálja az olvasó viszonyát a cselekményhez. Wayne Booth szerint „azzal szemben, hogy szelektíven merüljünk el a közvetlen céljainknak leginkább megfelelő szereplők gondolatai között, az egyik ellentetés az, hogy pusztá csalást sejtet, és tönkreteszi a valóság illúzióját.” Booth a továbbiakban megvédi Austent a fenti vádaktól és kijelenti, a szerzőnő egyaránt hangsúlyt helyez a „titkozatosságra” és az „íroniára”, arra a két „effektusra”, amelyek egyszeri olvasáskor kizárják egymást, s így többszöri olvasást igényelnek.<sup>29</sup> [...] Véleményünk szerint az olyan irodalmi konvenciók használata, amelyek a mű újraolvasását szorgalmazzák – mint a titkozatosság vagy az íronia – nemcsak, hogy nem teszik tönkre a valóság illúzióját, ellenkezőleg, megtanítanak bennünket a valóság – mind szociológiai, mind szemiotikai értelemben vett – kifinomult megértésére.

Mivel a „teljes igazság” (*Emma*) elérhetetlen a társadalmi élet elemzése során, Austen minden egyes regénye újraolvasást kíván. A nyilvánvalóan nevetséges univerzális igazságról – amelyet az írónő a *Büszkeség és balítélet* elején felmutat, majd ironikusan megkérdőjelez – kiderül, hogy releváns a regénybeli gazdag és nőtlen úriemberek esetében, így emlékeztetve az olvasót arra, még egy ironikus és világot látott elbeszélő autoritását is meg kell kérdőjeleznie. Hasonlóképpen, mikor a regény főhősnője visszautasítja Mr. Collinst, és arra kéri, szavait ne értelmezze úgy, mint szokványos női csábítást – mert „biztosíthatom önt, uram, hogy nem tartozom ama fiatal hölgyek közé (ha vannak ilyenek), akik vakmerően kockára teszik boldogságukat abban bízva, hogy esetleg másodsorra is megkérí őket”<sup>30</sup> – az olvasó csak szó szerint értelmezheti az eseményt. Collins „ostobasága” és Elizabeth intelligenciája – úgy tűnik – eleve kizárja a hölgy megjegy-

<sup>28</sup> I. m. 115.

<sup>29</sup> WAYNE BOOTH: *The Rhetoric of Fiction*. Chicago, University of Chicago Press 1961. 254–255.

<sup>30</sup> *Büszkeség és balítélet*, 96.



zésének ironikus vagy bármely más alternatív olvasatát. Elizabeth végül mégis úgy találja, boldogsága attól függ, hajlandó-e Mr. Darcy még egyszer megkérni a kezét. Ez a második lánykérés többek között azért elfogadhatóbb, mert Darcy pozitívan és konstruktívan reagált az első visszautasításra. Austen szövegei tehát folyamatosan azt mutatják meg az olvasónak, hogy alternatív perspektívák még azoknak az eseményeknek és igazságoknak a jelentését is megváltoztathatják, amelyek teljesen egyértelműnek tűntek. Visszatekintve, Elizabeth megjegyzése ironikussá válik, és ez a látszólag egyszerű állítás ugyan nem lesz hamissá, de mégis bonyolultabbnak hat, mint első ránézésre látszott.

#### A REGÉNYEK LEZÁRÁSAI ÉS A NARRATÍV VISZONYOK

Austen minden regénye úgy ér véget, hogy bejelentik a hősnő – akinek sorsa a regény központi témájaként szolgált – boldog házasságát. Az elbeszélés mégis aláássa ezen végső bejelentések hitelességét. A legnyilvánvalóbban Austen ironikus túlzásai révén: „elindulni a tökéletes boldogság útján huszonhat, illetve tizennyolc évesen igen jó dolog”,<sup>31</sup> illetve „a fiatal pár házassége ...tökéletesen valóra váltotta a szertartáson résztvevő barátok kis csoportjának jókívánságait és reményeit.”<sup>32</sup> Az elbeszélő szerkezet két további eleme is megvilágítja a hősnő ígéretes házasságának problematikus voltát. Először, minden egyes ilyen kötelék váratlan lezáráshoz vezet a cselekményt. Másodszer, minden egyes hősnő sikeres házassége csak néhány szó erejéig jelenik meg, ami éles ellentétben áll a cselekmény azt megelőző, aprólékos előrehaladásával. Az elbeszélés hosszának a regénybeli időhöz viszonyított aránya hirtelen megváltozik, amint a több száz oldalon keresztül elbeszélte udvarlás egy néhány szóban elmondott házassághoz vezet. Austen minden regénye házassággal végződik, amelyről azonban szinte az utolsó pillanatig úgy tűnik, a szereplők képtelenek lesznek megkötni, ugyanakkor, ahogy a befejezés közeledik – hiszen le kell zárni az eseményeket – Austen hirtelen beálló hallgatásával megkérdőjelezi a hasonló hirtelenséggel létrejött kötelék feltételezett tökéletességét.

Austen olvasói közül vannak, akik a regények befejezését kiagyaltnak és megcsönkítettnek, s ezért zavarónak tartják. Ahogy nemrégiben egyik életrajzírója, John Halperin írta, „ha mint írónak van súlyos hibája, akkor az a nyilvánvaló és hirtelen vágy, amely regényeinek végéhez közelítve fogja el, hogy... véget vessen a dolgoknak.”<sup>33</sup> Marvin Mudrock nyomán Halperin pszichológiaiaként értékeli ezt a űbát, és Austen ironikus érzékenységét erkölcsi „függetlenségre”, sőt „ridegségre” való hajlamának tulajdonítja, amelynek révén képes volt, hogy meglássa

<sup>31</sup> A Klostrom titka, 219.

<sup>32</sup> Emma, 469.

<sup>33</sup> JOHN HALPERIN: The Life of Jane Austen. Baltimore, 1984. 78.

mások gyarlóságait, és felvértezte magát saját érzelmeivel szemben.<sup>34</sup> Halperin szerint Austent „jobban érdeklí szereplőinek szenvedése”, mint azok „boldogsága”, innen az elsietett befejezések, hogy elkerülje az érzéseket, amelyek túlzottan fájdalmasak ahhoz, mintsem kifejezze őket: „képtelen volt rávenni magát, hogy egy befejező szerelmes jelenetet írjon.”<sup>35</sup>

Mary Poovey szintén bírálja Austen befejezéseit. Szerinte Austen túlnyomórészt realiztikusan írt azokról az ideológiai ellentmondásokról, amelyekkel a nők találták szemben magukat, mikor a mértékletesség és az illendő viselkedés azt kívánta tőlük, hogy vonzerejüket negatívan, a szexualitás és az öntudatosság visszautasításával fejezzék ki.<sup>36</sup> Austen befejezései Poovey érvelésében a „társadalmi realizmustól és kritikától” történő elfordulást, és a „romantikus regénybe való menekülést” képviselik.<sup>37</sup> Austen eszerint igyekszik elhíttetni olvasóival, hogy a privát, egyéni választás elvezethet a nemek közötti igazságossághoz – a patriarchális rend reformjához, a hősnő tökéletes házassága által. Poovey színt Austen befejezéseinek „mesebeli házasságai megdermesztik a realizmust”.<sup>38</sup>

Sem Halperin, sem pedig Poovey érvelése nem teszi megfontolás tárgyává a lehetőséget, hogy Austen esetleg szándékosan „rontja el” befejezéseit. Nézetünk szerint ezek a lezárások egy befejező kommentárt takarnak: minden emberi ítélet – beleértve a hősnőit –, valamint minden társadalmi valóságról készített beszámoló – beleértve az elbeszélőt – feltételes, valójában fikcionális. Érvelésünket illusztrálандó, újra a *A mansfieldi kastély*hoz fordulunk. [...] Fanny Price házassága Edmund Bertrammal csak három oldallal a több mint 400 oldalas regény vége előtt kerül említésre, azt a drámai összeomlást követően, amelynek során meghíúsul Edmund és Mary Crawford, illetve Fanny és Mary bátyjának, Henrynek egybekelése:

„alig hagyott fel a kesergéssel [Edmund], alig jelentette ki Fanny előtt a leghatározottabban, hogy még egy ilyen nő úgy sincs a világon, amikor kezdett felmerülni benne az a lehetőség, hogy egy egészen másmilyen nő talán éppúgy megfelelné a célnak vagy talán még jobban; hogy talán Fanny az, aki kedves mosolyával és egész lényével legalább annyira fontos neki, mint annak idején Mary Crawford”.<sup>39</sup>

Az ezt követő bekezdés ennek az átalakulásnak a hirtelenségére céloz:

„Készakarva nem említek dátumokat, hogy mindenki szabadon választhasson; tisztában vagyok ugyanis azzal, hogy a soha el nem múló szenvedés-

<sup>34</sup> I. m. 36–37. MARVIN MUDROCK: *Jane Austen: Irony as Defence and Discovery*. Princeton, 1952.

<sup>35</sup> HALPERIN, i. m. 1984. 78. 250.

<sup>36</sup> MARY POOVEY: *The Proper Lady and the Woman Writer*. Chicago, 1984. 23–28.

<sup>37</sup> I. m. 206.

<sup>38</sup> I. m. 238.

<sup>39</sup> *A Mansfieldi kastély*, 418.

délyek gyógyítására és a sírig tartó szerelmek átruházására minden ember más-más időmennyiséget fordít. Csupán arra kérek mindenkit: higgye el, hogy pontosan akkor, amikor eljött az ideje, és egy héttel sem korábban, Edmund végleg kiszeretett Crawford kisasszonyból, s már alig várta, hogy összeházasodjon Fannyval: *maga Fanny sem várta türelmetlenebbül.*<sup>40</sup>

A párok váratlan átrendeződése a regény időbeni előrehaladásán és az események várt menetén kívül zajlik le. Az elbeszélő hang hirtelen részleges tudással bíró megszemélyesített cselekvőként jelenik meg (amit az *én* alanyi esetű személyes névmás mutat), az események megjósolhatóságában és stabilitásában bekövetkező törésre figyelmessé téve. A regény végén a cselekmény hirtelen fordulatot vesz, az elbeszélés pedig ezzel egyidőben tárja fel az elbeszélő interpretatív szerepét.

A *Mansfieldi kastély* ennek ellenére bonyolultabb, mint ez az elemzés mutatja. Ha az olvasó újraolvassa vagy felidézi a regényt, felfedezheti, hogy már a kezdetekkor említést tesznek Fannynek egyik unokatestvérével kötött esetleges házasságáról. A regény úgy indul, hogy a Bertram család idősebb tagjai egy elszegényedett unokahúg adoptálásáról vitatkoznak. [...] Sir Thomas attól tart, Fanny, aki sem hozományt, sem rangot nem hozna egy házasságba, esetleg hozzámegy egyik fiához, így hiúsítva meg, hogy a Bertram-birtok egy értékes házassági kötelékbe lépjen. Mrs. Norris kijelenti, mivel ez „erkölcsi képtelenség”, a vérfertőzés úgy akadályozható meg, ha az unokatestvéreket testvéreként nevelik fel. A *Mansfieldi kastély* tehát egy olyan párbeszéddel indul, amely arról szól, hogyan akadályozható meg egy házasság, amelyről azután egészen az utolsó fejezetig nem is esik többé szó. Ekkor azonban kiderül, ez a házasság nemcsak, hogy lehetséges, de – még Sir Thomas szemében is – egyenesen kívánatos, annak ellenére, hogy olyan házasságkötések helyébe lép, melyek mind Fanny, mind Edmund számára összehasonlíthatatlanul nagyobb gazdagságot jelenthettek volna. Továbbá, mikor Mrs. Morris tévesen azt jósolta, hogy Fannyban a fiúk „mindig csak a húgukat fogják látni”,<sup>41</sup> mégsem tévedett teljesen, mert mindaddig, amíg Fanny nem lép Mary Crawford helyére mint Edmund romantikus érzelmeinek tárgya, Edmund következetesen húgának tekinti. Testvéri beállítottsága még akkor is magától értetődő, mikor először gondolkodik el azon, hogy elvegye Fannyt: „mikor kezdett felmerülni benne... hogy talán meggyőzhetné arról, hogy az a meleg testvéri szeretet, amelyet unokabátyja iránt érez, a hitvesi boldogságot is kellőképpen meg tudná alapozni.”<sup>42</sup>

Fanny és Edmund házassága legalább három módon változtatja meg az események várt menetét: (1) vérfertőzésre emlékeztet, (2) olyan házasságok helyére

<sup>40</sup> Uo.

<sup>41</sup> I. m. 8.

<sup>42</sup> I. m. 418.

lép, amelyek nagyobb gyakorlati haszonnal kecsegtetnek, és (3) megakadályozza a kölcsönösen összefüggő házasságok rendszerét, amelynek révén a regény minden mansfieldi fiatal számára házassággal végződhetett volna. Austen két előző regénye (*Értelem és érzelem*, *Büszkeség és balítélet*) pontosan a házasságoknak ilyen kölcsönösen összefüggő rendszerével ér véget. Hasonló befejezés körvonalazódik a *Mansfieldi kastély*ban is, minthogy Mary és Henry Crawford össze kíván házasodni a két unokatestvérrel, Edmuddal és Fannyval. A fent említett inverziók azonban nem nyitnak új cselekményt, és az eredetit sem teszik inkohereensé. Visszatekintve ugyanis, még a regény legváratlanabb aspektusai is érthetővé válnak, pontosabban más értelmet nyernek. Például, mivel a narrátor szégyenlősen visszautasítja annak elbeszélését, hogy mikor változtak meg Edmund romantikus érzelmei, közvetve felveti a kérdést, Fanny és Edmund kapcsolata milyen mértékben volt már korábban is látenszen romantikus természetű. Viselkedésük egyfelől – a regény hirtelen végkifejletéig – egyáltalában nem hasonlít a szerelem és a flörtölés szokványos formáira. Éber családjuk és barátaik szemében Fanny és Edmund mindig is testvéreknek tünnek. Másfelől, a rendes körülmények között csendes és visszafogott Fanny váratlan szenvedélyességgel árulja el Mary Crawford iránt érzett féltékenységét:

„Elhatározta, hogy megpróbálja elfojtani mindazt, ami Edmund iránti vonalmában már mértéktelennek látszik, s az önzéssel határos... Örültség lenne, ha ő is úgy gondolna Edmundra, mint ahogy Mary Crawford kisaszszonynak talán joga van gondolni.”<sup>43</sup>

Utólag az olvasó úgy láthatja ezt a szokatlan bekezdést, mint ami előrevetíti a regény kimenetelét, és amire Fanny talán titkos örömmel tekint vissza. Mindez *azonban csak újraértelmezés, minthogy a dolgok akkori állása szerint Fanny számára ez „örültség.”*

A *Mansfieldi kastély* figyelmes vizsgálata megmutatja, hogy Fanny és Edmund egymás iránti érzései sem nem romantikusak, sem nem testvériek, hanem egyszerre mindkettő. Miközben Austen romantikus szerelmet sző az unokatestvérek közös gyermekkorából, nem egyszerűen másokkal helyettesít tévesnek bizonyuló társadalmi kategóriákat, hanem minden ilyen kategória rögzített volta ellen érvel, és az utolsó bekezdés legnagyobb részét annak szenteli, hogy emlékeztesse az olvasót, a regény másképpen is végződhetett volna.<sup>44</sup> Így Austen az etnográfusként gondolkodó olvasót arra figyelmezteti, hogy a társadalmi élet bármilyen narrációja vagy értelmezése számításba kell vegye az alternatívák sokaságát – még azokat is, amelyek csak bekövetkezhet-

<sup>43</sup> I. m. 236.

<sup>44</sup> Vö. RICHARD SIMPSON: Unsigned review of *Memoir of Jane Austen*. Szerk. J. E. Austen-Leigh. (1870) = Jane Austen: The Critical Heritage. Szerk. Brian Southam. London, 1968. 70.; TONY TANNER: Jane Austen. London, 1986. 172.

tek volna. A társadalmi élet – legalábbis Jane Austen szerint – történetek sokaságából áll, amelyeket – különböző, ellentmondó nézőpontokból összeszótt konstrukcióként – mégiscsak együtt kell elbeszélni.

#### DIALÓGUS ÉS FORDÍTÁS

Az előző fejezetben Jane Austen elbeszélő technikájának azon aspektusait vizsgáltuk, amelyek regényeit a dialogikus diszkurzus példaértékű munkáivá teszik. Olyan írás- (és olvasás)módokra találtunk, amelyek a plurális valóságok közti viszonyok és interakciók leírásán keresztül új jelentéseket és értelmezéseket – vagyis új nyelvet – generálnak. Azt is állítottuk, hogy Austen elbeszéléseinek többszólamúsága talán az antropológusok számára is példaként szolgálhat, akik általában egy egységesebb és autoriterebb hangot tételnek nem fikcionális művekként megkonstruált szövegekben.

Ebben a fejezetben figyelmünket elsősorban az etnográfiai írás és különösen a plurális valóságok közötti fordítás problémájára irányítjuk, amellyel minden etnográfiai leírásnak szembesülnie kell. Stockingot követve<sup>45</sup> azzal a megjegyzéssel kezdjük, hogy az antropológia történetén belül két jelentős tradíció különböztethető meg, amelyek alapvetően eltérően közelítik meg az emberi különbözőség problémáját. Egyfelől, az antropológia örököse annak a tudományhagyománynak, amely a különbségekkel kapcsolatos tényeket akarja felfedezni és leírni. Ez a projektum olyan nyelvet kíván, amely objektív és megőrzi az igazságot, de egyben független a kulturális értékektől. E tudomány egyes művelői az igazság és a felvilágosodás ideája iránti elkötelezettségükben megpróbálták létrehozni – s minket pedig annak folytatására bírni – az emberiség (*humanity*) olyan tudományát, amely objektív távolságot tart a kultúrától; azaz a kultúra tényszerű tanulmányozása, maga azonban nem kulturálisan létrehozott. Van persze egy ellentétes tendencia is az antropológia bonyolult történetében, amely történeti gyökereit illetően szintén a felvilágosodáshoz kötődik.<sup>46</sup> Az a vágy, hogy megmutassák az emberiség egységét (*unity*) hívta életre az interpretatív társadalomtudományt, amely arra irányult, hogy megtalálják, elfogadják és ünnepeljék a látszólagosan irracionális kultúrák értelmét. Eszerint az antropológia szerint az irracionális felbukkanása illúzió csupán, melyet a kulturális különbségek hoztak létre – egy tévedés a valóság alternatív konstrukcióinak megértésében. Így, míg az antro-

<sup>45</sup> GEORGE W. STOCKING: The 'Genesis' of Anthropology: The Discipline's First Paradigm. Distinguished Lecture, Fifty-ninth Annual Meeting of the Central States Anthropological Society, April 8, 1983.

<sup>46</sup> JAMES BOON: *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*. Cambridge, Cambridge University Press 1982. 27–49.

pológia előbbi irányzata egyetlen valóságot tételezett fel, a második a megkonstruált valóságok sokféleségét posztulálja.

A köztük lévő feszültséget – amely ugyan sosem került feloldásra – rendszerint eltüntetik egy mindenki számára megnyugvást teremtő bűvészmutatvány-nal: az antropológusok mások megkonstruált valóságának leírásakor a realiztikus beszámoló pozíciójából beszélnek: mi leírjuk és elmagyarázzuk, hogy Másoknak mi az, ami valóságos. Ez az eljárás ugyan megőrzi mind a valóság iránti elkötelezettségünket, mind pedig a kulturális különbségek tudatát, de ezt hierarchikusan teszi. A *mi* realizmusunk az *ő* valóságukat írja le: az *ő* mítoszaik tudományát gyakoroljuk és tanítjuk, nem pedig saját tudományunk mítoszlogikáját. Valóságukat a saját terminusainkra fordítjuk le, miáltal végső referenciapontként saját nyelvünk autoritását tartjuk meg. Ez pedig igen kényelmes megoldás: végső soron saját nyelvünket ismerjük a legjobban. De ha nyelvünk – és valóságunk – csak egyetlen partikularitás a többi között, akkor az antropológiának bizonyosan meg kell tanulnia ekként néznie azt. Ehhez pedig nem egyszerűen csak arra van szükség, hogy az alternatív valóságokat a sajátunkra lefordítsuk, hanem, legalább ennyire arra is, hogy lefordítsuk a sajátunkat... de vajon mire?

Itt nehézségekbe ütközünk, mert a fordítás – ahogy azt általában értik és gyakorolják – azt feltételezi, hogy valaki egy adott, adekvát nyelvből indul ki. Ezzel szemben mi egy olyan nyelv létrehozásának lehetőségét keressük, amely nyíltan elismeri önnön inadekvátságát és az alternatívák szükségességét. Röviden, a fordításnak azt a folyamatát kutatjuk, amelynek során az eredeti nyelv, amint másokkal kapcsolatba kerül, megváltozik. Azt a folyamatot, amelynek során nyelvünk nem egyszerűen leírja, mi a valóságos mások számára, hanem mások valóságával érintkezve megkérdőjelezi saját realitását – és fordítva.

Ezen a ponton fordulunk Jane Austenhez. Austen regényei az etnográfia számára nem a kitalálás szabadságát kínálják példaként, hanem azt az írásmódot, amely képes dialógust teremteni alternatív – esetleg egymásnak ellentmondó – hangok és perspektívák között. Ezeknek a dialógusoknak a megléte azonban nem jelenti azt, hogy Austen írásai mindig – vagy akárcsak tipikusan – megoldanak az eltérő perspektívák közötti konfliktusokat. A tény- és értékviták kiegyenlítése helyett Austen dialogikus elbeszélései gyakorta pontosan az ilyen megoldás lehetetlenségét mutatják meg. Az előző fejezetekben többször érveltünk amellest, hogy Austen munkáiban nem létezik egyetlen kizárólagos nézőpont – sem kizárólagos elbeszélés, sem kizárólagos olvasat –, amely képes lenne irányítani a valóságok sokféleségét (és feltételeességét). Ebben a fejezetben figyelmünket az antropológiai írásokban megjelenő plurális valóságok felé fordítjuk, és egy idegen valóság talán legismertebb antropológiai fordítását, Evans-Pritchardnak az azande varázslásról írott szövegét elemezzük. Végül összevetjük az Evans-Pritchard etnográfiájából idézett példát Jane Austenével.

A PONTATLANSÁG AUTORITÁSA: MANGU, SOROKA ÉS NGUA OXBRIDGE-BEN<sup>47</sup>

Az azandék, tudósít Evans-Pritchard, hisznek a *manguban*, sőt gyakorta magyarázzák szerencsétlenségeiket a *mangu* segítségével:

„Nem sokkal azután, hogy azande földre érkeztem, keresztülhajtottunk egy kormánytelepülésen, és észrevettünk egy porig égett kunyhót... A tulajdonos igen szomorú volt, tekintve, hogy a kunyhóban tárolta az összes sört, amit egy halotti szertartáshoz főzött. Elmondta, hogy előző éjjel elment azt ellenőrizni. Meggyújtott egy marék szalmát és a feje fölé emelte, hogy a fény megvilágítsa a tárolóedényeket, de eközben lángra lobbantotta a zsuptetőt. Ő is és társaim is meg voltak győződve, hogy a katasztrófát MANGU okozta.”<sup>48</sup>

Evans-Pritchard a *mangut* „boszorkányságnak” (*witchcraft*) fordította. Így: „Ő is és társaim is meg voltak győződve, hogy a katasztrófát boszorkányság okozta.”

Más szavakkal, az azandék olyan oksági viszonyban gondolkodnak, amelyet a nyugatiak, különösen pedig a nyugati tudósok – mint téveset és irracionálisat – visszautasítanak. Így az azandék között Evans-Pritchard a kultúraközi antropológia egyik klasszikus problémájával találja szemben magát: Hogyan értelmezzem és magyarázzam az etnográfus nyilvánvalóan irracionális elképzeléseket – jelen esetben az azandék *manguba*, *sorokaba* és *nguaba* vetett hitét, amelyeket Evans-Pritchard „boszorkányságnak”, „varázslásnak” és „mágiának” fordított?

Visszatérve a kesergő kunyhótulajdonoshoz, miért magyarázza akár ő, akár más azande a tüzet a boszorkánysággal? Végső soron az azandéknak – ez meglehetősen világos – vannak gyakorlati ismereteik a tűzről. A válasz, mondja Evans-Pritchard, a magyarázott esemény jellegében található. Az azandék nagyon is jól tudják, hogy „a tűz univerzális tulajdonsága, hogy ég”, az viszont „nem univerzális tulajdonsága a tűznek, hogy megégesse az embert. Van, akivel ez tán soha nem történik meg; vagy csak egyszer az életben, és csak akkor, ha az ember boszorkányság áldozata lett.”<sup>49</sup> Összefoglalva: „A boszorkányság (*mangu*)<sup>50</sup> egy esemény partikuláris és változó, s nem általános és univerzális feltételeit magyarázza”.

Evans-Pritchard leghíresebb példája nem egy ténylegesen lejátszódott történetet mesél el, hanem egy régi magtár hipotetikus – sokak úgy mondanák, kita-

<sup>47</sup> Szójáték, amely Oxford és Cambridge egyetemi világára utal. – *A ford. megjegy.*

<sup>48</sup> EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford, Oxford University Press 1937. 66. Azande eredetileg kisbetűvel írva.

<sup>49</sup> I. m. 69.

<sup>50</sup> Uo. Azande eredeti megadva.

lált – összedőlését, éppen mikor néhányan árnyékot kerestek alatta: „Azandeföldön időnként egy-egy régi magtár összeroskad... Megtörténhet, hogy ülnek alatta emberek, akik megsérülnek – minthogy a magtár gerendákból és agyagból álló súlyos szerkezet, amiben esetleg fűvet tárolnak.”<sup>51</sup>

Az ok tudományos fogalmától eltérően, a *mangu* okság tehát nem – hogy egy a kezünk ügyében lévő szótárból idézzünk – „szabályszerű összefüggésben lévő események vagy dolgok közötti viszony”, hanem valamiféle partikularitásokkal kapcsolatos propozicionális állítás. Ezzel szemben Evans-Pritchard azonban azt mondja: „Nincs magyarázatunk [nekünk – a szerző és az olvasó implicit közösségének] arra, hogy az okság két láncolata miért fonódik egybe egy adott pillanatban és helyen, *minthogy nem létezik közöttük kölcsönös összefüggés.*”<sup>52</sup>

Az azandék tehát tévednek; az egyidejű előfordulás kiszámíthatatlan és értelmetlen véletlenszerű egybeesés, tekintet nélkül az emberi balszerencsére. Boszorkányok pedig – természetesen – nincsenek:

„A boszorkányság azande leírásaiból elkerülhetetlenül következik, hogy az nem egy objektív valóság. A pszichológiai feltétel – amelyet a boszorkányság székhelyének mondanak, és amit én semmi többnek nem tartok, mint a vékonybélén áthaladó ételnek – objektív, de a tulajdonságok, amelyeket az azandék a boszorkányságnak tulajdonítanak, valamint hitrendszerük többi, boszorkánysággal kapcsolatos része misztikus. Boszorkányok – úgy, ahogy az azandék látják őket – nem létezhetnek.”<sup>53</sup>

A boszorkányság tehát nem valóság, hanem pusztán egy „idióma”, amely segítségével az azandék a balszerencséről beszélnek.<sup>54</sup> Továbbá, a boszorkányság vádja – ellentétben azzal, amit az azandék hisznek – nem varázslóktól származik, hanem az azandék közötti társadalmi feszültség kifejeződése. Evans-Pritchard átfogó összefoglalójában: „Az azande *mangu* tanulmányozásakor nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy, ez a képzet egyrészt a balszerencsés helyzetek, másrészt a személyes kapcsolatok következménye.”<sup>55</sup>

Vannak tehát okai a *mangu*ba vetett irracionális hitnek, de az azandék – ellentétben Evans-Pritcharddal – félreértik ezeket, és a balszerencséről és a személyes viszonyokról szóló beszélgetéseikben boszorkányságként magyarázzák félre azokat. Evans-Pritchard nem egyszerűen azt állítja, hogy az azandékat meg lehet érteni, hanem ennél sokkal egyértelműbben azt, hogy ő képes megérteni az azandékat – hogy azután mindezt megossza olvasóival. A szerző a *Witchcraft*,

<sup>51</sup> Uo.

<sup>52</sup> I. m. 70. – *A szerzők kiemelése.*

<sup>53</sup> I. m. 63.

<sup>54</sup> I. m. 64.

<sup>55</sup> I. m. 106. Azande eredeti megadva.



*Oracles, and Magic* című könyvében végig távolságot tart saját szövegének diszkurzusa – melyet a szerző és az olvasó közösen birtokol – és az azandék között, akik e diszkurzusban a megfigyelés és az elemzés tárgyát képezik. Egy egyszerű példáért idézzük az előszót, amelyet Evans-Pritchard azzal zár, hogy kifejezi háláját az azandéknak, noha közben megjegyzi, „bár ezt az azandék soha nem fogják nyomtatásban látni.”<sup>56</sup> Egy bonyolultabb példa: néhány oldallal később talál az olvasó egy három részből álló tipológiát a „hétköznapi józan észhez kapcsolódó”, a „misztikus” és a „tudományos” gondolkodásról, amely grafikailag úgy került elrendezésre, mint három, egymástól elkülönülő entitás egy szószedetben. A technikai terminusok e táblázatában, Evans-Pritchard így ír: „A misztikus képzetek... a jelenségeknek olyan, az észlelésen túli minőségeket tulajdonítanak, amelyekkel... azok nem rendelkeznek.” Ezzel ellentétben, a hétköznapi józan ész azon alapul, „ami a megfigyelésből logikus következtetésként levonható”, azaz „a tapasztalaton és a gyakorlati szabályokon.” Végül a tudomány – a misztikus képzetektől még inkább különbözve – a „kísérletezésen és a logika szabályain nyugszik”, és amíg „a józan ész csak néhány kapcsolatot képes megfigyelni az okozatok láncolatában, ... a tudomány az összeset”.<sup>57</sup> Továbbá, az azandék ismerete a tudományról igen „csekély”, ha egyáltalán létezik ilyesmi, ezért tehát a nyugati tudományt mint „kizárólagos döntőbíró” kell tekinteni, amely képes eldönteni, mely azandé képzet misztikus, s melyik alapul hétköznapi tudáson.<sup>58</sup> Összefoglalva, Evans-Pritchard táblázata nemcsak, hogy fenntartja a távolságot aközött, ahogyan az azandék, illetve a nyugatiak felfogják a valóságot, hanem hierarchikusan el is rendezi azokat.

Érdemes megjegyezni, hogy terepmunka-tapasztalatainak tárgyalásakor Evans-Pritchard önmagát úgy írja le, mint aki képes volt áthidalni ezt a távolságot, mikor az azandék között élt és dolgozott:

„A saját kultúrámban... elutasítottam, és ma is elutasítom a boszorkányság azandé fogalmát. Azonban az ő kultúrájukban, az elképzeléseknek abban a világában, amelyben akkor éltem, elfogadtam azt; egy bizonyos módon még hittem is benne. Az azandék naponta beszéltek a boszorkányságról, mind egymás között, mind pedig velem; szinte lehetetlen lett volna bármiféle kommunikáció, ha nem vettem volna a boszorkányságot magától értetődőnek. Az ember nem folytathat hasznos, sőt intelligens párbeszédet másokkal valami olyasmiről, amelyet azok magától értetődőnek tartanak, ha maga közben azt a benyomást kelti bennük, hogy elképzeléseiket illúzióknak, tévhitnek gondolja. A kölcsönös megértés és vele együtt a szimpátia

<sup>56</sup> I. m. viii.

<sup>57</sup> I. m. 12.

<sup>58</sup> I. m. 64., 12.

hamarosan szertefoszlana... Akárhogy is, bármiféle fenntartásaim is voltak, úgy kellett tennem, mintha bíznék az azande varázslókban, és mintha helyeselném a boszorkánysággal kapcsolatos dogmáikat. Ha például el akartam menni vadászni vagy kirándulni, senki sem volt hajlandó elkísérni mindaddig, míg fel nem mutattam a varázsló igazolását, hogy minden rendben lesz, hogy az egész akciót nem fenyegeti semmiféle boszorkányság; ha az ember saját dolgait és életét vendéglátóiéval harmóniába szervezi, azokéval, akiknek társaságát keresi, amely nélkül céltalan örületbe süllyedne, nos, akkor az ember végül be kell, hogy adja a derekát, legalábbis részben be kell, hogy adja. Ha az embernek úgy kell cselekednie, mintha hinne egy bizonyos dologban, a végén el is kezd hinni benne, legalábbis félig, mikor cselekszik.”<sup>59</sup>

Evans-Pritchard lenyűgöző beszámolót ad arról, hogyan is lép be az etnográfus egy alternatív kulturális idiómába, és miként tapasztalja meg a világot annak terminusaiban. Ezzel ellentétben, mikor a másik kultúráról szóló tudományos elemzését tárja elének, úgy írja le saját részvételét a boszorkányság idiómájában, mint ami nem több „a logikus gondolkodás nyelvbotlásánál”.<sup>60</sup> A két szöveg egymás mellé helyezve azt sugallja, hogy az etnográfus képes a bennszülöttek hitével összhangban cselekedni, de egy ilyen részvétel pusztán terepgyakorlati technika marad, az irracionalitás tudatos gyakorlása.

De miért bíznak az azandék azokban az elképzelésekben, amelyeket mi hibásnak gondolunk? Ez különösen azért bosszantó, mert Evans-Pritchard azt mondja nekünk, hogy az azandék „kifinomultak és haladó szelleműek”, valamint technikai tudás is van a birtokukban: „Megalapozott, jól működő tudással bírnak a természetről, addig a pontig, ameddig az jólétükkel összefügg”.<sup>61</sup> Akkor viszont hogyan lehetséges, hogy oly következetesen becsapják saját magukat a *mangut* illetően? Erre a kérdésre a válasz – amely implicit módon van jelen Evans-Pritchard beszámolójában – az azande kultúra homogenitásában, hagyományaik szétválasztatlanságában és reflexív tudatosságuk hiányában rejlik. Evans-Pritchard szerint az azandék mind egyformák: „Minthogy a [azande] viselkedés a tradíció által rögzített, lényegében minden esetben azonos, így az embernek csak a szokásos eljárást kell leírnia”.<sup>62</sup> Szövegében mindvégig jelen vannak az azande tradíció állandóságáról szóló állítások: „A boszorkánydoktorok *mindig* az azande kultúra részét képezték”.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> EVANS-PRITCHARD: *Some Reminiscences and Reflections on Fieldwork*. = *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford, Oxford University Press 1976. 240–256. – Itt 244. Rövidített kiadás.

<sup>60</sup> EVANS-PRITCHARD, i. m. 1937. 99.

<sup>61</sup> I. m. 80.

<sup>62</sup> I. m. 99.

<sup>63</sup> I. m. 194. – *Kiemelés az eredetiben*.

Az azande kultúra és társadalom, mindent összevetve, differenciálatlan és homogén, mentes a kultúrán belüli dialógusoktól, különbségektől és vitáktól. Evans-Pritchard számára az azande az elemzés tárgya, nem pedig egy személy, aki maga is részt vesz saját elemzésében. Így az azandékot a tipikus azande konstrukcióján – néhányan tán azt mondanák, fikcióján – keresztül lehet leírni.

„Az általam felvázolt környezeti és kulturális határokon belül él az azande, kertjét kapálva, vadászva, a bíróságot látogatva, pereskedve, szomszédaival vitatkozva, táncolva és nap mint nap teljesítve apai, férji, fiúi, testvéri és így tovább, kötelességeit. Ahogy elnézzük őt, amint mindennapjaiban megoldja gazdasági és társadalmi feladatait, elcsodálkozunk életének azon jelentős részén, amelyet varázslókra, mágiára és más rituális cselekedetekre fordít.”<sup>64</sup>

A tipikus azande tevékenységek visszatérő reprezentációja felkészíti az olvasót arra, hogy elfogadja Evans-Pritchard kijelentését; az azandéknak megadattak az érzések, a reakciók és a misztikus elképzelések, a tudományos elemzés azonban nem.<sup>65</sup> Evans-Pritchard beszámolójából azt gondolhatnánk, hogy csakis az európaiak jelenléte készíteti őket reflexivitásra: „mi vagyunk azok, akik rákérdezőnk elképzeléseikre, és a mi újításaink jelentenek számukra kihívást.”<sup>66</sup> Sajnálatos, hogy az azande válasz erre a felvilágosult kihívásra inkább az „elszánt intellektuális ellenállás”, semmint a tudományos szellem kifejlesztése.<sup>67</sup> „Idiómáik olyannyira egy misztikus rendbe tartoznak, hogy egyik elképzelésük kritikája csak egy másik elképzelés terminusaiban lehetséges, amely viszont ugyanúgy nélkülöz minden valóságalmot.”<sup>68</sup>

E nézet bizonyítására, Evans-Pritchard megkísérli bemutatni, hogy az azande gondolkodás olyan „ellentmondásokat” tartalmaz, amelyeket a szerző és olvasó fel tud fedezni, az azandék előtt azonban azok rejtve maradnak. Például, az azandék a boszorkányságot összekapcsolják egy olyan anyaggal, amely valahol a gyomorban található. Ez a „boszorkányanyag” öröklődik, apáról fiúra, anyáról lányra száll. Evans-Pritchard kijelenti, „számunkra magától értetődőnek tűnik, ha egy férfiről bebizonyosodik, hogy boszorkány, akkor klánjának [minden férfi] tagja *ipso facto* boszorkány, minthogy az azande család egy, a férfi vonalon keresztül, biológiailag összekapcsolódó emberek

<sup>64</sup> I. m. 19.

<sup>65</sup> I. m. 80., 82., 99.

<sup>66</sup> I. m. 82.

<sup>67</sup> EVANS-PRITCHARD: *Azande Theology* (1936) = *Social Anthropology and Other Essays*. New York, Free Press 1962. 288–329. Itt 291.

<sup>68</sup> EVANS-PRITCHARD, i. m. 1937: 194.

csoportja.<sup>69</sup> Az azande, folytatja a szerző, megérti, de nem fogadja el ezt az érvelést, mert „ha így tenne, az a boszorkányság egész fogalmát ellentmondásossá tenné”. Evans-Pritchard nézete szerint „az azandék nem érzékelik az ellentmondást úgy, ahogy mi, mert nem érdekli őket a tárgy elméleti dimenziója”.<sup>70</sup>

E kijelentés ellenére, Evans-Pritchard bőségesen szolgál bizonyítékokkal azon vélemény alátámasztására, hogy az azandék mégiscsak komoly elméleti érdeklődést tanúsítanak a boszorkányság iránt, és valójában kidolgozott elmélettel rendelkeznek arról, mit is jelent boszorkánynak lenni. Úgy tűnik, a boszorkányanyag az ember gyomrában „hideg” (tehát inaktív) maradhat, vagyis ott lehet a testben egy életen át, anélkül, hogy az ember valaha is boszorkánnyá válna.<sup>71</sup> A boszorkányság tehát az azandék számára nem egy változatlan és állandó emberi tulajdonság, hanem a kapcsolatok helyzetektől függő összetevője. „Az áldozat nem fogja mindig boszorkánynak tekinteni azt, aki boszorkányságot vitt véghez rajta, hanem csak az általa okozott balszerencse idejére, és az ehhez kapcsolódó egyéb speciális körülmények között”.<sup>72</sup> Ha nem a boszorkányanyag teszi az embert boszorkánnyá, akkor viszont nincs ellentmondás az annak örökléséről szóló azande beszámoló és aközött a kijelentés között, hogy egyetlen ember is lehet boszorkány egy klánban, anélkül, hogy a többiek azok volnának.

Evans-Pritchardnak azonban nem sikerül végiggondolnia egy ilyen alternatív értelmezést, hiszen eltökélten kitart amellett, hogy a tudományos logika meg tudja mutatni az azande gondolkodás ellentmondásait. Ebben a kultúráközi elemzésben tehát az elemzés nyelve kiszorítja saját megkonstruált tárgyát. Nem az azandék, hanem Evans-Pritchard redukálja a boszorkányságot a pusztá anyag szintjére. Nem az azandék, hanem Evans-Pritchard alkalmazza a személyek egy tárgyiasított koncepcióját. Összességében, Evans-Pritchard autoriter hangja az

<sup>69</sup> A zárójelbe tett rész az Evans-Pritchard féle eredeti verzióban így hangzik: „ha egy emberről bebizonyosodik, hogy boszorkány, az egész klánban, melyhez tartozik, ipso facto, *mindenki* boszorkány.” (A szövegünkbe beépített tartalom kiemelve). Szó szerint véve tehát, Evans-Pritchard szövege azt mondja, hogy ha egy férfi boszorkány, akkor a klánnak mind a férfi, mind a női tagjai boszorkányok. Ez ellentmondani látszik Evans-Pritchard beszámolójának, mely szerint a boszorkányság csak azonos nemű szülőktől örökölhető, azaz, ha egy férfi boszorkányanyagát csak fia örökölheti, lánya viszont nem, akkor nincs magyarázat arra, hogy miért kéne az „egész klánnak” boszorkánynak lennie. Ez a látszólagos ellentmondás annak bizonyításában, hogy mások nem gondolkodnak logikusan, hosszas töprengésre kényszerített minket. Meggyőzőbb érvelésre várva, azt tételeztük fel, hogy Evans-Pritchard az „egész klán” alatt csak annak férfi tagjait értette. Ez talán nem logikus, de kétségtelenül illik Evans-Pritchard saját kulturális „idiómájához.” E rejtély értelmezéséhez fontos megjegyezni, hogy Evans-Pritchard következetes abban, ahogy a boszorkányság és a klántagság öröklésének szabályait leírja. (Vö. EVANS-PRITCHARD (1932): *Heredity and Gestation as the Azande See Them.* = *Social Anthropology and Other Essays.* New York, 1962. 243–256.; UŐ (1933): *Azande Blood-Brotherhood.* = I. m. 1962. 257–287.; UŐ. (1936), I. m. 1962. 288–329.)

<sup>70</sup> I. m. 24–25.

<sup>71</sup> Uo.

<sup>72</sup> I. m. 107.

azande hangok helyébe lép, ahelyett, hogy összekapcsolódna azokkal. (Evans-Pritchard azande logikátlansággal kapcsolatos bizonyítékait és az általunk javasolt alternatív értelmezést lásd az 1. táblázatban.)

## 1. TÁBLÁZAT

Evans-Pritchard bizonyítékai: Ellentmondás az azande gondolkodásban

1. Az azandék úgy tartják, hogy a boszorkányanyag az azonos nemű szülőtől öröklődik.
2. Az azande klán, személyek egy csoportja, akik férfi felmenőik révén kapcsolódnak egymáshoz.
3. „Ha egy emberről bebizonyosodik, hogy boszorkány, a klánjából [minden férfi] *ipso facto* boszorkány.”
4. Az azandék gyakran kijelentik, hogy a klán egyik tagja boszorkány, a többi viszont nem.
5. A 3. és a 4. állítások logikai ellentétei egymásnak. *Az azande gondolkodás tehát megengedi az ellentmondásokat.*

Alternatív értelmezés

1. A boszorkányanyag örökített, de nem ez az anyag az, ami valakit boszorkánnyá tesz.
2. Boszorkánynak lenni, inkább a társadalmi viszonyok egy helyzeti jellemzője.
3. Tehát lehetséges, hogy valaki boszorkány az adott klánban, a többiek viszont nem azok.
4. *Így, ebben a példában, nem bizonyított az azande gondolkodásban rejlő ellentmondás.*

Evans-Pritchard szövege és az azande érvelés közötti viszony második illuztrációjaként gondoljuk most újra végig a magtár-eset sokat olvasott, gyakran tanított és idézett leírását. Emlékezzünk vissza, hogy a magtár összeomlása egy elméleti példa, amely induktív következtetésként jelenik meg a szerző által elmesélt események sorában. Ezzel a példával a *Witchcraft, Oracles, and Magic* más síkra terelődik, a hangsúly eltolódik az olyan „balszerencsés eseményekről” szóló tudósítás műfajától, melyeket az azandék a boszorkányságnak tulajdonítanak, ezen összekapcsolódások Evans-Pritchard-féle elemzése felé. Miközben a magtár összeroskadását úgy írja le, mint valamiféle tipikus eseményt („Azandeföldön időnként egy-egy régi magtár összeroskad”), addig az előző példákat egyedi esetekként mutatja be, amelyek az „azandék világos érvelésére” szolgálnak bizonyítékkul – „nem pedig az enyémmre”.<sup>73</sup>

<sup>73</sup> I. m. 68.

„Egy fiú belerúgott egy kisebb fatönkbe, amely a bozóton keresztülvezető ösvény közepén feküdt..., aminek következtében fájdalmai lettek és igen rosszul érezte magát... Kijelentette, hogy boszorkányság miatt rúgott bele a tönkbe... Azt mondtam erre a fiúnak, azért rúgott bele, mert figyelmetlen volt, és hogy nem a boszorkányság miatt került a tönk az ösvény közepére, hanem az egyenesen ott nőtt ki a földből. Abban egyetértett, hogy a boszorkányságnak semmi köze ahhoz, hogy a tönk az ösvény közepén nőtt, de hozzátette, hogy – amint azt az azandék teszik – ő nagyon is nyitva tartotta a szemét, és ha nem lett volna boszorkányság áldozata, akkor észre is vette volna a rönköt. Mintegy a végső következtetést levonva kijelentette, hogy ezeknek a sebeknek nem kell több nap a gyógyuláshoz, sőt, valójában gyorsan összezárulnak, minthogy ilyen a sebek természete. És ha az egész mögött nem volt semmiféle boszorkányság, akkor az ő sebe miért gennyesedett el, és miért nem hegedt össze?”<sup>74</sup>

Ebben és más párbeszédés példákban minden esetben az derül ki, az azandék arra használják a *mangu* terminusát, hogy olyan körülményeket magyarázzanak meg vele, amelyekben az emberek hibáznak – éržekeik, ítéleteik, testi funkcióik nem működnek megfelelően – és ezáltal balszerencsét idéznek elő. Csak a magtárösszedőlés esetében látjuk azt, hogy a boszorkányságnak tulajdonított „balszerencsének” része egy teljességgel véletlen egybeesés, amellyel kapcsolatban senki nem hibáztatható. Ha ez az érvelés helytálló, akkor Evans-Pritchard leghíresebb példájával nem az előző esetek általános tulajdonságait ragadja meg, hanem felülkerekedik saját etnográfiajának azande hangjain, és azok egyértelmű érvelését a sajátjával helyettesíti.

Végezetül, térjünk vissza Evans-Pritchard szövegének központi problémájához: a *mangu*, a *soroka* és a *ngua* „boszorkányságként”, „varázslásként” és „mágiaként” való fordításához. Könyvében már korábban kijelenti, a fordításkor az a célja, hogy „az azande fogalmak helyett angol kifejezéseket használjak”, mégpedig következetesen „csakis és mindig ugyanazt az [angol] szót használom, amikor ugyanarról az [azande] fogalomról van szó”. Hozzáteszi, ez a következetesség garantálja a fordítás hitelességét, mert, „a terminusok csak címkék, melyek abban segítenek bennünket, hogy elkülönítsük az azonos tényeket a különbözőektől.” Röviden, Evans-Pritchard fordítással kapcsolatos nézeteiben a szavak pusztán előzetesen létező kategóriák jelölői vagy címkéi, és nem jelöltek, amelyek gondolkodásunk kategóriáit konstituálják. Komplex szövege ugyanakkor megcáfol egy ilyen leegyszerűsített fordítási módot. Azt írja például: „Azt mondani, hogy a boszorkányság elsorvasztotta a földimogyoró-termést... egyenlő azzal, mintha azt mondanánk a mi kultúránkban, a földimogyoró-termés nem tudott kikelni a sorvadás következtében... A boszorkányság az eltérő balszeren-

<sup>74</sup> I. m. 65–66.

csék klasszifikációja, amelyek miközben több dologban is különböznek egymástól, egyben azért megegyeznek: ártalmasak az emberre.”<sup>75</sup> Másutt így ír: „Az azande kifejezés ‘ez boszorkányság’ gyakorta egyszerűen csak úgy fordítható, hogy ‘ez rossz’.”<sup>76</sup>

Engedjék meg, hogy itt utaljunk arra, nem a „boszorkányság”, hanem a „*mangu*” az, amit „rosszként” lehet fordítani. Következtetesképpen az „*ez mangu*” kifejezés fordítható „*ez rossz*nak.” Ha ez igaz, akkor viszont mi igazolja a *mangu* változatlan fordítását az angol *boszorkányság*, és nem inkább a *rossz* szóval? Egyébként néha mi is arról beszélünk, hogy elhagyott bennünket a szerencse (*bad luck*), és ezzel valami szerencsétlenségre utalunk. Vajon az, ahogyan az azandék a *mangu* terminust használják mindig egy olyan, a boszorkányságban való szó szerinti hitet hordozott magában, amint azt Evans-Pritchard fordítása sugallja? Vajon Evans-Pritchard volt az egyetlen, aki felismerte, hogy a *mangu* a balszerencséről és a társadalmi feszültségekről való beszédhez szolgáltatott egy idiómát? Ha a szerepcseré nem pusztán fair play, hanem valódi történeti lehetőség volna, egy azande etnográfus talán egy hasonló formula segítségével magyarázná az embereknek a bikák előtti fejvesztett rohanását vagy a medvék hibernálását: „az animisztikus hit a britek – és az amerikaiak számára – egy olyan idiómát biztosít, amely segítségével beszélni tudnak misztifikált pénzügyi piacaikról.”<sup>77</sup>

Érvelésünk nem azt utasítja el, hogy misztikus képzetek is részei a *mangu* koncepciójának, inkább arra szeretnénk utalni, ahogyan Evans-Pritchard fordításában a „boszorkányság” szót használta, az nem eléggé rugalmas ahhoz, hogy megragadja az azande gondolkodás és kommunikáció finom árnyalatait. Hasonlóképpen, Evans-Pritchard fordítása zárt a személyek nem tárgyiasított koncepcióival, és a társadalmi feszültségek oksági következményeinek azande felfogásával szemben. Összefoglalva, Evans-Pritchard a *mangu*ban való azande hitnek együgyű szó szerintiséget tulajdonít, de ez a szó szerintiség valójában a fordításban rejlik.

#### DIALOGIKUS FORDÍTÁS ÉS DEFAMILIARIZÁCIÓ

Jane Austen – aki egy olyan világról írt, amelyet születésétől fogva ismert – nem találta magát szembe azzal a radikális fordítási problémával, amellyel Evans-Pritchardnak kellett megbirkóznia. Mindazonáltal ő sem reflexivitás nél-

<sup>75</sup> I. m. 64.

<sup>76</sup> I. m. 107.

<sup>77</sup> Vö. MICHAEL TAUSSIG: *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press 1980. 31.; R. M. KEESING: *Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problem of Cultural Translation*. = *Journal of Anthropological Research* 1985. 41. 201–217.

kül írt egy magától értetődő világról, ellenkezőleg: felfejtette annak homogenitását és a sokszólamú hangok közötti kapcsolatokat anélkül jelenítette meg, hogy bármelyiket is előnyben részesítette volna egy megtámadhatatlan autoritás révén. Austen elbeszéléseiben a kulturális szabályok alternatív szabályokkal való áthágása ezeket a kulturális szabályokat párbeszédben oldja fel, amely lehetővé teszi az olyan idegenek számára is, mint mi, hogy belépünk egy, a miénktől eltérő társadalmi valóságba. Austen így egy új, általánosabb modellt biztosít a jelentés társadalmi különbségeken keresztüli kommunikálásához (és interpretálásához) – amelynek a kultúraközi fordítás pusztán szélsőséges esete. Abban a tekintetben, hogy minden jelentéscserében – minden kommunikációs aktusban – fordítási fokozatokat találunk, Jakobsont követjük, aki viszont Peirce-öt követi:

„Mind a nyelvészek, mind a hétköznapi nyelvhasználók számára, bármely nyelvi jel jelentése nem más, mint annak fordítása valamely további, alternatív jelbe, különösen egy olyanba, amely 'jobban kifejtett', ahogy ezt Peirce... állandóan hangoztatta... Háromféle módját különböztetjük meg egy nyelvi jel értelmezésének: Le lehet fordítani ugyanazon nyelv egy másik jelébe, egy másik nyelv nyelvi jelébe, illetve egy másik, nem verbális rendszer szimbólumába.”<sup>78</sup>

Gondoljuk újra végig, miképp kezeli a vérfertőzés kérdését Austen a *Mansfieldi kastély* című regényében, amely jó példája a nyelven belüli dialogikus fordításának. Mivel a szerző igen alaposan kidolgozza a történetet – amely végül olyan személyek házasságával végződik, akiket testvérekként neveltek fel – lehetővé teszi számunkra, hogy az incesztus tabut mint egy társadalmi szabályt érzékeljük; azaz mint a jelentés alapját, amely nyitott a vita és a tagadás számára. Pontosabban fogalmazva, a *Mansfieldi kastély* meséje végigköveti Fanny és Edmund egymásra találásának történetét, annak ellenére, hogy együtt nőttek fel, *és hogy vérségi kapcsolatban álltak. Ezáltal e házasságot nyomatékosan mint nem incesztust jeleníti meg.* Másképpen szólva, a *Mansfieldi kastély* azáltal világítja meg az incesztus és a házasság kulturális jelentéseit, hogy előbbit explicit módon az utóbbiba transzformálja. Részben egy olyan történetből értjük meg, hogy mit jelentenek ezek a terminusok, amely mindkettőt mint a jelentés (transzformálható) egységeit kezeli.

Jane Austent olvasva vagy valamely kultúrát vizsgálva, az olyan kategóriákat mint az incesztus, nem azért használjuk, hogy feltegyük az univerzalitás elkerülhetetlen kérdését, hanem olyan ideiglenes eszköznek tekintjük őket, amellyel ki tudjuk próbálni, egymástól különböző emberek hogyan értik, hogyan hágják át az endogámia határait. Miközben így teszünk, azt várnánk, hogy korábban el

<sup>78</sup> ROMAN JAKOBSON: On Linguistic Aspects of Translation. = On Translation. Szerk. Reuben Brower. Cambridge, Harvard University Press 1959. 232–239. – Itt 233.



sem képzelt határokat, vonatkoztatási pontjaink – ‘incesztus’ és ‘házasság’ – számára új jelentéseket találunk. Arra számítunk, hogy a kultúrákon átívelő jelentések értelmezésében eredeti terminusainkat mások különbségével – valóságaival helyettesíthetjük.<sup>79</sup> Amit állítunk: a valóságot – ami időleges, interpretatív és pluralisztikus – nem a realizmus szolgálja legjobban, hanem a különbségről való gondolkodás; azaz a dialogikus elbeszélés, olvasás és fordítás. Mondjuk ki bátran: a realizmus – minden autoritásra bejelentett igényével ellentétben – nem realista; objektívál a megfigyelésben, és félreértelmez a fordításban, az elbeszélésben. Mi így egy dialogikus alternatívát javasolunk, nemcsak az etnográfia, hanem a kultúrák találkozása során létrejövő jelentés fordítása és elemzése számára is. A dialógus ebben a megfogalmazásban nem két fél közötti felhőtlen beszélgetésre utal, hanem egy olyan folyamatra, amely egyidőben, egyre különbözőbb és ellentmondóbb hangokat enged beszélni, anélkül, hogy valamely hang vagy nyelv elnyomná a másikat.<sup>80</sup> Egy ilyen dialógus nem vezethet el valami olyan univerzális és egységesített nyelv feltalálásához, amely az összes nyelvet irányítja. Inkább azt tenné lehetővé, hogy mások valóságaival folytatott interakcióink helyettesítsék saját bennszülött kategóriáinkat, ily módon pluralizálva nyelvünket. A fordítás valamiféle univerzális rendszere helyett, mely egy adott nyelv jelölőit rávetíti egy másik nyelv jelöltjeire – s így egyiket a másikkal helyettesíthetővé teszi – mi a heteroglosszia után kutatunk.

(Richard Handler–Daniel Segal: *Narrating Multiple Realities. Dialogue and Translation*. = R. H.: *Jane Austen and the Fiction of Culture. An Essay on the Narration of Social Realities*. Tucson, University of Arizona Press 1990. 111–149.)

(Fordította: Jakab András)

<sup>79</sup> Vö. JAMES BOON–DAVID SCHNEIDER: Kinship vis-à-vis Myth: Contrasts in Lévi-Strauss' Approaches to Cross-cultural Comparison. = *American Anthropologist* 1974. 76. 799–817.

<sup>80</sup> Az antropológiai dialógus romantizálásának kritikáját lásd RICHARD HANDLER: On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity. = *Journal of Anthropological Research* 1985. 41. 171–182.; THOMAS BUCKLEY: Dialogue and Shared Authority: Informants as Critics. = *Central Issues in Anthropology* 1987. 7(1). 13–24.

*Antropológia, irodalomelmélet és a modernitás tradíciói*

Richard Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature*<sup>1</sup> című művében van egy rész, amely – közvetve ugyan és nem szándékosan – egyfajta századunkhoz fűzött epilógusnak tűnik, amelyben végre releváns feszültségek csapódnak ki, és kezd egy teljes kép – ha nem is tökéletes élességgel, de legalábbis tisztábban – kirajzolódni. Mindez nagyon találóan a könyv utolsó lapjain történik meg.

A bekezdésben, amelyre gondolok, Rorty Jürgen Habermasnak válaszol. Azzal a tézissel vitatkozik, amely szerint a tudásnak a gyakorlati (mindennapi) élet univerzális kontextusában betöltött funkciói csak „egy újrafogalmazott transzcendentális filozófia keretében” elemezhetőek, és hogy egy ilyen filozófia azonnal „empirikus státuszt” feltételezne, amint „kognitív érdeklődését a természettudomány következményének” tulajdonítanak vagy a „kulturális antropológia terminusaiban” vitatják meg.<sup>2</sup> Rorty ellenvetése szerint viszont „mindössze a (tág értelemben vett, a gondolkodás történetét is magában foglaló) kulturális antropológiára van szükségünk”.<sup>3</sup> [...] Rorty érvelése szerint a huszadik század filozófiailag két, egymástól elkülönülő és egymással gyakran összetűzésbe kerülő ágra oszlik: egyrészt az episztemológusok munkáira, akik a tudással és az igazsággal foglalkoznak, és akik szükségesnek vélik, mindkettőt valamiféle állandó és hihető lényeghez (*essence*) kötni. Másrészt az egzisztencialistákra, akik inkább a gondolkodás, mintsem az episztemológiai vagy a metafizikai megalapozottság miatt nyugtalankodnak, és céljuk az oktatás (*education*), a személyiségformálás (*self-formation*), valamint a világban való emberi jelenlét leírásával kapcsolatos új utak kidolgozása. [...] Az első táborba tartoznak a filozófia Platonjai, Descartes-jai, Kantjai, Husserljei és Russelei; a másodikba a Nietzschek, a Heideggerek és a Deweyk.

Ami azonban leginkább szembe ötlük, az az, hogy a szerző valóban az elmondottak alapján cselekszik. Rorty ugyanis megvédi azokat az eljárásokat, amelyek segítségével „kapcsolatot létesíthetünk saját kultúránk és egzotikus kultúrák, illetve korszakok, valamint saját tudományunk és más olyan tudományok között, amelyek a sajátunkkal összeegyeztethetetlen céljaikat a miénkkel összeegyeztethetetlen szótárral kívánják elérni.”<sup>4</sup> [...] A fejezet összehasonlítja és kontrasztba

<sup>1</sup> RICHARD RORTY: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press 1979.

<sup>2</sup> I. m. 381.

<sup>3</sup> I. m. 380.

<sup>4</sup> I. m. 360.

állítja egymással a szellemi és a morális tökéletesedés (*edification*), illetve az ismeretelmélet két alapvető hagyományát. Ennél azonban tovább is megy: új szövetéseket alakít ki és új irányok felé mutat. A kulturális antropológiával együtt az irodalomtudomány és maga az irodalom is ott ül e filozófiai bankett asztalfőjén, egyaránt osztozva a megbecsülésben: Rorty számára a költő nem különbözik az antropológustól, az okításra (*edify*) tett kísérlet „benne rejlik az új szavak és diszciplínák kigondolásának ‚költői‘ tevékenységében, amelyet – hogy úgy mondjam – a hermeneutika inverziója követ: kísérlet arra, hogy ismerős környezetünket újításaink ismeretlen terminusaiban értelmezzük újra.”<sup>5</sup> De nemcsak erről van szó: bármennyire is el van foglalva Rorty a hagyományok csoportosításával, a diszkurzusok és a diszciplínák újraszervezésével, eközben nem feledkezik meg a földrajzról sem. Az általa szorgalmazott nézőpont és történelem az elmúlt évtizedeknek egy szélesebb filozófiai – s ha egyszer elfogadjuk Rorty feltételezését, kulturális – látképén belül helyezi el a leginkább hazai amerikai filozófiai irányzatot, a pragmatizmust. [...]

A nyolcvanas években – különösen itt Amerikában – mind az irodalomelméletben, mind pedig az antropológiában elszaporodtak azok a törekvések, amelyek tárgyukkal kapcsolatban nem annyira ismeretelméleti és „tudományos”, hanem képlékenyebb és a Rorty képviselte pozícióhoz közelebb álló megközelítéseket részesítettek előnyben. Ezek a szempontok legnyíltabban talán az irodalmon belül érvényesültek: a *Critical Inquiry*-ben néhány évvel ezelőtt, az „elméletellenes” cikkek közlésével fellángoló vita, amely lényegében az összes fontos észak-amerikai kritikust felvonultatta, a „pragmatizmus következményeiről” folyt.<sup>6</sup> Még azok sem mulasztották el pozíciójukat jelezni és álláspontjukat kifejteni, akik egyébként mindig elfoglaltak és elfogultak. Harold Bloom saját érdeklődését és az amerikai irodalmi élet atmoszféráját is jellemzi, mikor Rortyt élelátásáért dicséri („meglátta, hogy a pragmatizmus és a legutóbbi időkben kibontakozó irodalomkritika ugyanaz a kulturális vállalkozás”), majd ugyanazzal a lélegzettel kiemeli őt az amerikai kontextusból:

„Csak annyit teszek ehhez hozzá, hogy Emerson, jóval inkább, mint Carlyle vagy Nietzsche, a legjelentősebb előfutára ennek az egybeolvadásnak. Freud azt gondolta, hogy az ő személyes ‘tudománya’ nemcsak a filozófiával és a vallással, hanem az irodalommal szemben is fölénybe tud kerülni. Emerson, az éleselméjű próféta, megmondhatta volna Freudnak,

<sup>5</sup> Uo.

<sup>6</sup> Lásd STEVEN KNAPP–WALTER BENN MICHAELS: *Against Theory*. = *Critical Inquiry* 8 1982. Summer 732–742. Válaszok és megjegyzések érkeztek többek között STANLEY FISH-től, E. D. HIRSCH-től, FRANK LENTRICCHIATÓL. (Consequences). = *Critical Inquiry* 11. 1985. March 433–458.; *Against Theory?* = *Critical Inquiry* 9. 1983. June 743–747.; és a *Criticism and Social Change*. Chicago, 1983., valamint *The Return of William James*. = *The Current in Criticism*. Szerk. C. Koelb–V. Lokke. West Lafayette, 1987. 175–200.

hogy a pszichoanalízis csak egy újabb formája annak a győzelemnek, amit az irodalmi kultúra a tudomány – a vallás vagy a filozófia – felett aratott. A bitorlás Freudnál magas szinten űzött művészet, de Emerson megfogalmazta ennek a művészetnek a dialektikáját, Nietzsche és William James pedig megtanulta Emersontól a leckét.”<sup>7</sup>

Az antropológiában zajló vita nem ennyire koncentrált, nem vezethető vissza pontosan egyetlen forrásra. Mindazonáltal ma már többen is nagyon határozottan és leplezetlenül szorgalmazzák a tudományág történetének olyan szempontú megírását, amely magában foglalja a más tudományágakkal való érintkezéseket, vagyis nem egy tisztán belülről megírt történet.<sup>8</sup> Ezek a törekvések nagyon is a *Philosophy and the Mirror of Nature* által megtestesített pántudományosság szellemében fogalmazódnak meg. [...]

Én azonban túl akarok lépni ezen. Azt állítom, hogy a diszciplínák újrendezése (*reassambling*), amit a filozófia feladatának Rorty-féle újraértékelése posztulált, jelentős az antropológia és az irodalomtudomány szempontjából. Nemcsak azért, mert arra kényszerít bennünket, hogy új megvilágításban – vagyis más területekkel összefüggésben – lássuk ezeknek a tudományoknak az alakulását, hanem mert az újrendezések, a felosztások felfrissítése azokat a premisszákat is érinti, amelyeken Rorty érvelése nyugszik. Másképpen fogalmazva, az új antropológia vagy az új irodalomelmélet „újdomsága” abban a kölcsönös-ségben áll, amely alapján e két diszciplína úgy fogadhat magába más tudományokat, hogy egyidejűleg azok is megnyílnak feléjük.

Ennek az egész folyamatnak az első és szükségszerű következménye a tradíció fogalmához kapcsolódik. [...] Vegyük az utóbbi évek amerikai kultúrájának nagy eseményét, a francia filozófia és a kritikai diszkurzus lelkes fogadtatását kontinensünkön, egy olyan fejleményt, amelyet Rorty is ünnepel. Ha ezt a recepciót az antropológia szemszögéből vagy afelől a komparativizmus felől vesszük szemügyre, amelyet a *Philosophy and the Mirror of Nature* javasol – s ami egyúttal az irodalomtudomány egyik alosztálya is –, akkor ezen esemény kultúrába ágyazottságára kell felhívni a figyelmet, arra, hogy ebben azoknak a nemzetközi vagy kultúráközi kapcsolatoknak egy újabb szakaszát – a legutóbbi példáját – láthatjuk, amelyeket az amerikaiak történelmük során végig nagyra értékelték. Engedve a további kísértésnek megállapíthatjuk, hogy bár Rorty szimpatizál Derridával, Heideggerrel, Nietzschével és a többiekkel, mégis az egész vállalkozás végterméke – ahogy az történni szokott, amikor párbeszéd indul el egy másik kultúrával – *szüükszerűen* antropológiai, azaz saját háttérünk mélyebb és lényeglátóbb érzékelése. A nyugati filozófia történetét újra végigkövetve, Rorty

<sup>7</sup> HAROLD BLOOM: *Agon*. Oxford, Oxford University Press 1982. 20.

<sup>8</sup> Az egyik legközvetlenebb példa EDWARD BRUNER: *Anthropology and Human Studies*. = *Cultural Anthropology* 1. 1986. 1. 121–124.

felfedezi a filozófiai amerikaiságot. Így mindenfajta ellenállást feladva, az embernek el kell tűnődnie azon, vajon Rorty valós és végső célja nem a tradíció fogalmának újjáélesztése volt-e? [...]

A párhuzamok kirívóak. A filozófia épp akkor lép introspekciós korszakába, amikor a reflexivitás napi parancssá válik a társadalomtudományokban és az irodalomtudományban. Az antropológia pontosan ezekben az évtizedekben kezd egy új korszakot nyitó vállalkozásba. A terepen szerzett tapasztalatokat – a bennszülöttek földjétől távol – arra használta, hogy megtanuljon bennszülöttek módjára viselkedni, azaz azzal a (nyugati) milióvel viaskodni, amelyből származik. Majd ezzel a többlettudással és többletteleherrel visszatért a terepre, hogy újra csak a „másikkal” kezdjen foglalkozni. Röviden, azt tette, amit Rorty a filozófia célkitűzéseiként sürgetett – saját magát mint gyakorlatot határozta meg.

Az a felismerés azonban, amely szerint a diszciplínák közötti kölcsönösség önreflexivitást vagy a hagyomány újjáélesztését – Amerikában az amerikaiságot – „termeli ki”, növeli az antropológiából vagy az irodalomból érkező megközelítés értékét. Diszkrepanciák sokasága bukkan fel hirtelen Rorty megközelítésében. A pragmatizmus konverzacionalista, nevelő (*edificational*) impulzusai előtti tisztelgés együttjár annak a másik idioszinkretikus aspektusnak a teljes tagadásával, amellyel a pragmatizmust eddig mindig azonosították: a cselekvés dicsőítésével. [...]

Az, hogy *ennek* a pragmatizmusnak a közvetlen leszármazottja lehet egy cselekvéselméletet író filozófus vagy az a társadalomtudós – a Talcott Parsons –, aki a társadalmi cselekvés struktúráján dolgozik, az a társaság tehát, amelytől Rorty megpróbálta elhatárolni magát, nos, mindez csak apró bonyodalom, ami miatt nem kell különösebben aggódnunk. A konverzacionalista feladata annak vizsgálata, hogyan „függnek össze a dolgok” az eredetükön keresztül, a modellel választott diszkurzusokban. Különösen Amerikában, ahol a folyamatok és a trendek még inkább átfedik egymást. [...]

A Rorty által tárgyalt kulturális antropológia hangsúlyozza a beszéd és a cselekvés játékát. Először is azáltal, hogy egyszerre testesíti meg az amerikai hagyomány mindkét „lelkét”. A nyolcvanas évek antropológiájának a pragmatizmus különböző változatai mentén bekövetkező szakadása – az egyik oldalon a mozgalom egészének, vagy egyes szerzők (Peirce, Dewey) nyelvi, dialogikus beállítottságának, performatív, kísérleti szempontjainak a hangsúlyozása; a másik oldalon a pragmatizmus egyszer az egyik, máskor a másik tagjának vagy előfutárának kiemelése [...] – egy belső inherens *disponibilitét* tükröz, amely lényegében az értelmező nézőpontján és jó szándékán múlik. A konverzacionalisták készek ügyüket a társadalomtudományok és a filozófia „nyelvi fordulatra” vonatkozó célzásokkal alátámasztani. A tapasztalat, amellyel viszont ellenfeleik szolgálnak elméleteikben, magában foglalja a nem nyelvi momentumokat is, és tagadja a nyelv elsődlegességét. Míg az egyik oldal – a konverzacionalisták – kétségbe vonja az olyan projekteket, amelyek túl nagy fontosságot tulajdonítá-

nak a szubjektumnak és a szubjektivitásnak, a másik oldal – az experimentalisták – csakúgy, mint a beszédaktuselmélet hívei, az elménél (*mind*) kötnek ki (Turner karrierje és találkozása a neurológiával nem sokkal halála előtt példaértékű e tekintetben).<sup>9</sup>

Ezen túl az antropológia a dualitást diakronikusan mutatja be, történetének viszontagságaival együtt. Az elmúlt évtizedekben – az etnográfia „visszatérésének”, a megfigyelőnek az antropológia saját textualitásával kapcsolatos aggodalmai idején – a Bahtyin, Gadamer és a pragmatizmus vagy e három kombinációja által inspirált dialógusorientált modellek rendkívül sikeresek voltak, és ma már talán azt is állíthatjuk – annak ellenére, hogy az ellentétes oldal felújított verziói szintén fennmaradtak és gyarapodtak –, hogy túlsúlyba kerültek a tudományágon belül. Nem úgy, mint hús, harminc vagy negyven évvel ezelőtt, mikor a cselekvés- és a cselekvésen alapuló elméletek nagyobb részt hasítottak ki maguknak a reflektorfényből, még ha valamiféle dialogikus beütés gyakorta láthatóan át is hatotta őket.

Természetesen a reciprocitás és a visszaütések, amelyekre céloztam, emelték a játék tétjét. Ha mind a párbeszéd, mind a cselekvés egyaránt jelen vannak a pragmatikán, a kulturális antropológián (és mint később látni fogjuk, az irodalomelméleten) belül, akkor egyik tudományt vagy tradíciót sem jelölhetjük ki olyanként, amely diszciplináris házasságokat szentesíthet vagy rendelhet el, annak érdekében, hogy bármely más tradíció ellen védekezzen. Ha egyszer elismerjük a szimultaneitást, a nehézséget már nem az jelenti, hogyan lehet visszazsorítani az episztemológiát – a nagy nyugati tradíciót – a lokális tradíciók vagy azok dialógusai nevében. A pragmatizmus, a kulturális antropológia, az irodalomelmélet önmaguk is legalább kettősek. Válogatni, a preferenciákról nyilvántartást vezetni azt jelenti, hogy már előre elhatároztuk, a párbeszéd és a cselekvés kölcsönösen kizárják egymást, és figyelmen kívül hagyjuk az alternatívát, vagyis visszautasítjuk annak a lehetőségnek a megfontolását, hogy párbeszéd és cselekvés akár kompatibilisek is lehetnek, egyidejű jelenlétük nemcsak a küzdelemnek és a belső inkohereciának, hanem a szellemi gazdagságnak is a jele. Ez egyben azt is jelenti, elfogadjuk, hogy a hangsúlyok a történeti korszakok szerint változnak, s ennek megfelelően folyamatosan vizsgáljuk e változások alkotóelemeit, illetve az azok közti összefüggések kumulatív hatásait. [...]

Az antropológus a pragmatikai gondolkodás két pólusát sajátítja el. A filozófussal ellentétben az antropológus birodalma az empirikus viselkedés; a szociológustól eltérően viszont azokat a viselkedéssel kapcsolatos adatokat elemzi, amelyek összemérhetőek a más társadalmakból származó emberek adataival, akiket maga figyelt meg, avagy akiknek viselkedéséről megfelelő adatokkal rendelkezik. Pontosabban, az antropológia a párbeszéd és a cselekvés két modelljét

<sup>9</sup> Lásd VICTOR TURNER: *Body, Brain, and Culture*. = *Zygon* 18. 3. (1983. szeptember) 221–245.

oly módon kezeli, hogy azok átváltoznak, illetve átváltoztathatóak a megjelenítés (*performance*) s végső soron egy további, nagyon sajátos, de hasonlóan tág műfajnak, a színháznak a sokkal szélesebb alkategóriájává.

E metamorfózis mechanikájára vissza kell majd térnem. Kezdjük azonban a végén. Tudomásul kell vennünk, hogy a párbeszédnek és a cselekvésnek az az „irodalmiasítása”, amelyet az antropológia visz véghez, se nem véletlen, se nem esetleges. Mindez abban a történelmi pillanatban történik meg, amikor az irodalom egy szinte kötelező érvényű kutatási területévé válik. A *From Ritual to Theatre* vagy a *The Anthropology of Experience* című műveikben, valamint a többi, élete utolsó éveiben íródott, ez idáig még össze nem válogatott írásában Turner rendkívül nagy teret szentelt a társadalomtörténet és a kulturális performancia műfajai összefonódásának, annak a dialektikának, amely által a társadalmi dráma formája „implicit módon benne rejlik az esztétikai drámákban...”, miközben a társadalmi drámák *retorikája* – és így az argumentációs formák – a kulturális performanciákból származnak.<sup>10</sup> Ahogy az antropológia nem hagyhatja figyelmen kívül azt a bábeli zűrzavart, amellyel idegen kultúrákban, de otthon is szembesül, illetve azt a számos textuális „megnyilvánulást”, amelyek nemcsak rögzítik és hordozzák a tapasztalatokat, de hatással van azok tartalmára és formájára is, a színház figyelmét sem kerülheti el a szertartások, a rituális megjelenítések és a társadalmi drámák tanulmányozása. Most, amikor a nyugat szimbólumai legalább annyira jelen vannak az egykor az antropológia szokásos terepeinek számító távoli helyeken, mint amennyire ezeknek a távoli helyeknek a szimbólumai jelen vannak nyugaton (ha egy sámany megkérdezzük a helyi szokásokról, akkor az válaszában a törzséről szóló legújabb antropológiai monográfiát idézi; Róma és Párizs rohamosan közelítenek ahhoz a faji és kulturális pluralizmushoz, amely egykor csak New York és London sajátja volt), ha valaki saját tevékenységét reflexív társadalomtudományként definiálja, akkor az néhány alapvető, előzetes megegyezést előfeltételez. Az embernek megfelelő mértékben kell ismernie a történelmet ahhoz, hogy hajlandó legyen elismerni, az általa űzött tudomány a szövegek funkciójának a tudománya is, és hogy szükségszerűen foglalkoznia kell annak elemzésével is, miképpen avatkoznak be „írott” vagy másképpen textualizált diszkurzusok (beleértve az antropológia diszkurzusait is) a társadalmi diszkurzusokba, illetve miképpen érintkeznek azokkal. Bármilyen is a teleológia vagy a végső intellektuális cél – tiszta társadalomtudomány, a más diszciplínákkal folytatott dialógusra nyitott társadalomtudomány, politikailag elkötelezett vagy független társadalomtudomány – a rajtvonal itt húzódik, és ezt nem lehet megkerülni.

<sup>10</sup> VICTOR TURNER: *From Ritual to Theatre*. New York, Performing Arts Journal Publications 1982. 90. Lásd még *„Carneval” in Rio*. = *The Celebration of Society*. Szerk. *Frank Manning*. Bowling Green, 1983. 104–105.

Ezek azok a változások, amelyek megerősítették az irodalmi és az irodalmiság presztízsét a szakmán belül. Az antropológusok más antropológusokról készített kommentárjai ma ugyanazokkal az eszközökkel dolgoznak, amelyeket egykor az irodalomelmélet képviselői monopolizáltak: Gadamer, Bahtyin vagy Derrida neve éppolyan fontos helyet foglal el az antropológusok munkáiban, mint az irodalomkritikusokéiban. Mindenekelőtt pedig ma már az antropológiai munkákat úgy olvassák, mint az irodalomkritikát, vagy még gyakrabban, mint az irodalmat. [...]

Ha azonban az irodalmat teljes mértékben be akarjuk emelni a Rorty könyvében vázolt képbe, akkor figyelembe kell vennünk néhány további antropológiai perspektívát. A két diszciplína közötti jelenlegi viszony nem rejtheti el azt a tényt, hogy valamiféle affinitás mindig is létezett közöttük. Korábbi antropológusok írásai azonban – még az olyan remek stilsztaké sem, mint például Frazer – nem igazán foglalkoztak a szakma alapvető problémájával, az antropológus tevékenységéből következő és az azt meghatározó diszkurzus és diszkurzivitás kérdésével. E tekintetben a hetvenes–nyolcvanas éveket el kell határolni a megelőző évtizedektől. Ugyanakkor e különbségtétel arra is emlékeztet bennünket, hogy ez az időszak egy olyan hosszabb történet utolsó láncszemét jelenti, amelyben a két terület pozíciói kölcsönösen megváltoztatták egymást: kezdetben az antropológia nagyobb és intenzívebb hatást gyakorolt az irodalomra, mint az fordítva történt.

[...] Amikor konkrétan arra a diszciplináris pluralizmusra gondolunk, amelyet Rorty dominánsnak szeretne látni, és ahhoz a korabeli kontextushoz fordulunk, amelyben olyan filozófusok éltek, mint például Dewey, alapvető, mégis publikálatlan hagyományokat fedezhetünk fel. Az antropológiatörténeti munkáknak előbb-utóbb több figyelmet kell majd szentelniük ezeknek, mint amennyit ma a húszas–harmincas évek amerikai antropológiáján belüli kultúra és személyiség iskola, valamint a pragmatista szociológusok énnel kapcsolatos szociálpszichológiai elméletei – különösen George Herbert Meadre gondolok itt – közötti összefüggéseknek szentelnek. Az irodalom egy tekintetben megtöri ezt az egységet, egy másikban azonban megerősíti azt. Meglehetősen bizonyossággal állíthatjuk, hogy az az antropológia, amelyre Dewey korának írói és kritikusai felnéztek, nem Boas, Sapir vagy Ruth Benedict tollából származik, hanem lényegében Frazertől és a cambridge-i iskolától ered. Eliottal és Pounddal együtt, ez az amerikai interdiszciplináris keverék valójában angol-amerikai.

Annak a tradíciónak a számára, amely a cselekvést annak egyik különleges fajtájába akarta átfordítani s amely a harmincas évek elején készen állt a cselekvés filozófiájának és szociológiájának kidolgozására, a frazeri antropológia felbecsülhetetlen értékű előkészületet jelentett. Az idősebb királyokkal versengő fiatal királyok történetei, a szezonális ünnepek leírásai úgy férköztek be ebbe az interdiszciplináris vállalkozásba mint különböző szertartásokról, olyan akciókról készült leírások, amelyek egyszerre szocializáltak és archaikusak: az intézmé-



nyesült és ismétlődésre épülő rituálékon keresztül a viselkedés olyan formái váltak megfigyelhetővé, amelyek leváltak és különváltak a tapasztalat folyamától.

Csak egy ilyen elemző, bevezető áttekintés nyomán lehet [...] a késői Turnerhez, a társadalmi drámákról, a rituálé és a színház kölcsönhatásairól szóló írásaihoz eljutni. A mi mércénk szerint nem lehet egyszerűen kiritikusan latolgatni az antropológia történetében betöltött szerepüket [...], a cambridge-i klasszikusok beépítették az irodalmi elemet az antropológiába. A színházat a rituáléra, a liturgikus eredetre visszavezetve azt a megfordíthatóságot hozták létre, amelyet aztán a későbbi kutatók – akik már elsajátították azokat az etnográfiai ismereteket, amelyek a karosszék-antropológusoknak még hiányoztak – nagyobb magabiztossággal vizsgálhattak. Frazer és kollégái akaratlanul is felfedezték a társadalomtudományok egyik kopernikuszi törvényét. A rituálé annyiban teátrális, amennyiben átadható és örökölheto cselekvés, melynek kezdete és vége van, s ebben az értelemben olyan cselekvés, amelynek lényegi sajátosságait halmazként kezelni és textualizálni.

Azok az intellektuális mozgások, amelyek Turnerhez és a reflexív etnográfiahoz vezetnek, talán jobban érthetőek, ha mellékük helyezzük a szociológia történetét. [...] Ebben a tekintetben is tipikus az az út, amit Kenneth Burke járt be. Turner és Goffman előtt az *Attitudes Towards History*, a *The Philosophy of Literary Forms*, a *The Grammar of Motives, Language and Symbolic Action* és más, a harmincas, negyvenes és ötvenes években megjelent munkák szerzője a Rorty felsorolásában található összes alapvető problémát érintette. [...] A pragmatizmus soha nem állt messze gondolkodásától: Deweyval együtt, Peirce, William James és Emerson is megjelennek esszéiben. Gyakorta említi George Herbert Mead-et és Thorstein Veblent. Cikkeket vagy emlékezetes összefoglalókat szentelt az amerikai irodalom klasszikusainak (Hawthorne, Melville, Whitman) és számos kortársnak (Hemingway, William Carlos Williams, Djuna Barnes, T. S. Eliot, Marianne Moor, Theodore Roethke). Ami a kulturális antropológiát illeti, Burke idézi Boas, Sapir, Hymes és Malinowski nyelvről szóló esszéit, valamint láthatóan jól ismerte Frazer-t és a cambridge-i iskolát. Tudjuk, hogy Burke munkái bővelkednek a mágiára, tudományra, vallásra és rítusra vonatkozó megjegyzésekben, amelyek kapcsán gyakran hivatkozik az *Aranyágra*. Az is tudjuk, hogy Burke recenziót készített Lord Raglan *The Hero* című könyvéről, és hivatkozik Jane Harrison *Prolegomena to a Study of Greek Religion* című munkájára, illetve Gilbert Murray Aiszkülosz-drámákhoz írt előszavaira, és ismerte George Thompson *Aeschylus and Athens* című művét, amelyet egy olyan tudós írt, aki nem volt ugyan antropológus, de mégis hasznossá tette magát a cambridge-i iskola számára.

Burke számára a rituálé és a színház szimbiózisszerűen ugyanarról az ágról fakadt. [...] A Burke-féle metodológia első lépése, hogy átrostálja a nyelvet és elkülöníti benne a képek (image) csoportjait, illetve azonosítja egy mű összetevőit,

a „mi mihez kapcsolódik” kérdését.<sup>11</sup> Másodsor, figyelni kell az elemek „csoportosítását”,<sup>12</sup> a „mi ellen” problémáját és azok szekvenciális kibontását, a „miből, min keresztül, meddiget.”<sup>13</sup> Az irodalomkritikában az ember vagy az ellentétekre vagy a szerkesztésre koncentrálnak.<sup>14</sup> Ezt a választást évtizedekkel később a strukturalizmus fogja majd számunkra törvénybe iktatni egy semlegesebb nyelvezet segítségével. [...] A szöveggel kapcsolatos megfigyeléseink irányításához szükségünk van arra, hogy magyarázattal szolgáljunk azokra a „funkciókra, amelyeket a struktúra betölt.”<sup>15</sup> Emiatt szükséges a célok és a mű szimbolikus cselekedeteinek (*act*) a megvizsgálása. Így automatikusan a rituálé felé fordulunk, amely tehát egyfajta ősfornává (*Ur-form*),<sup>16</sup> „kerékaggyá” válik, s az emberi cselekvés minden más aspektusát pedig az ebből kiágazó küllőnek tekintjük.<sup>17</sup>

Később, a struktúra elemzésére szolgáló modell szerepét maga a színház vette át. Burke késői elemzése felöleli nemcsak az irodalom, hanem a szimbolikus cselekvés teljes spektrumát, amelynek analitikus középpontjában a dramatizmus (*dramatism*), pontosabban a felvonás, az akció, a cselekvő, a cselekmény és a cél ötéke, valamint az arányok elrendezése (*grid*) és ennek lehetséges változatai állnak. E megközelítés igazolásaként persze azok a szövegek szolgálnak, amelyek az irodalomelméletben a nyugati hagyomány kezdeteit jelentették. Turnerhez hasonlóan – akinél a társadalmi drámák struktúrája szoros megfelelésben áll a „tragédia arisztotelészi leírásával”<sup>18</sup> – Burke is a *Poétika* és az azzal rokon művek (a *Nikhomakhoszi Etikát* is nagyra értékelte) gyámsága alá helyezi munkájának ezt a részét. [...] Burke komolyan veszi elméletében azt a metaforát, amely szerint a világ egy színpad. Nem létezik olyan cselekvés, amelyben ne lehetne megtalálni a teatralitás valamilyen formáját. A történelem szemlélhető úgy, mint egy hagyományos ötfelvonásos dráma, amely a tetőponttal és a végkifejlettel válik teljessé.<sup>19</sup> [...]

Ahogy a dramatizmus elméleté szilárdul, Burke egyre inkább hajlamos a rituálét az etikával összekapcsolni, és ennek segítségével inkább a szöveg funkcióját, semmint annak struktúráját megvilágítani. A rituálé a színháznak az az alsó határa, amely a színház nyelvtanával (a dramatizmus előbb említett öt elemével) magyarázható, és amely egyben a színház miértjeinek és hogyanjainak némely titkát is megmagyarázza. Az *Attitudes Towards History* a „Rituálé általános természete” címet viselő fejezetben elmondja, hogy egy verbális konstrukció valójában

<sup>11</sup> KENNETH BURKE (1941): *The Philosophy of Literary Form*. New York, Vintage Press 1961. 20.

<sup>12</sup> I. m. 58.

<sup>13</sup> I. m. 32.

<sup>14</sup> I. m. 61.

<sup>15</sup> I. m. 86.

<sup>16</sup> Az eredetiben németül. – *A ford. megjegyz.*

<sup>17</sup> I. m. 87.

<sup>18</sup> TURNER, i. m. 1982. 72.

<sup>19</sup> BURKE, i. m. 1937. 111–175.

egy helyzet megragadására szolgáló stratégia. [...] Nem véletlen, hogy Burke későbbi munkáiban bátorítja majd a nyelv és az irodalom elméletének a keresztény liturgiával való összehasonlítását, amely ötletnek az ember azzal a meggyőződéssel engedi át magát, hogy ezeket a párhuzamokat fel lehet és fel is kell tételni, ha meg akarjuk érteni a szimbólumok működését. [...]

A kettősségnek ez az egyes diszciplínákban, illetve egyes teoretikusok műveiben megfigyelhető kitartó jelenléte kedvez ennek az analógiának. [...] Turner antropológiája az élet előadásszerűségére, a nyelvi és nem nyelvi tapasztalat keveredésére figyelmeztetett minket, de az etnodramatizmus – amennyiben szimulált szerepjátékot használ idegen kultúrák megértésére – hasonlóképpen jár el, mint a hermeneutikai elmélet alapkövét jelentő másikkal folytatott dialogikus viszony: dramatizálja a kommunikációt. Goffman utolsó műveiben a teatralitással kapcsolatos megszállottsága a szemtől szembe találkozások és az önreprezentáció formáinak elemzésétől a beszéd elemzése felé térítette el.<sup>20</sup> Valójában az amerikai társadalomtudományok és a filozófia mindeddig olyan nézeteket ismételgettek, amelyek egyaránt hangsúlyozták a két terület együttélését és inverzióját: a beszédből cselekvés válik a beszédaktus elméletén belül, a cselekvésből pedig a dialógus egy formája lesz az interakcionista szociológiában és pszichológiában.

Burke maga mindig előnyben részesíti a cselekvést, de anélkül, hogy tagadná az interakciót vagy az interlokúciót, akárcsak a pragmatisták, akiket annyira csodált. Ő is tudja, hogy azok a jelrendszer szempontjából inherensek, és hogy e rendszernek nélkülük nem sok értelme lenne. A nyelv szimbolikus viselkedés, mert meggyőző beszéd, egy buzdító „nem!”, amelyet a hallgatónak vagy az olvasónak címeztek. A retorika témája behatol Burke összes művébe, s gyakran a címben is megjelenik, mint például a *The Rhetoric of Motives* vagy a *The Rhetoric of Religion*. [...] A dialógus és a teatralitás két eleme aztán Burke irodalom definíciójában<sup>21</sup> is összetetallozódik. [...]

Ellene vethetnénk ennek, hogy a párbeszéd-cselekvés kettősségének ily módon történő újrafogalmazása, azaz egy műfaj vagy egy bizonyos műfaj kategóriájába való besorolása, ennek a dualitásnak az elszegényítését jelenti. Miután az etnográfusok – akárcsak számos irodalomkritikus – formákkal kísérleteznek, a nyelv, a szöveg és a textualitás tűnnek operatív fogalmaknak, nem pedig a műfaj. De ha a műfaj fogalma mégis felelevenítésre kerül, akkor a modellt nem a színház, hanem a regény jelenti. Sőt, ebben az esetben nem annyira az amerikai kritikai gondolkodás, mint inkább Bahtyin hatásáról van szó. Ő volt az, aki újragon-

<sup>20</sup> Az önmegjelenítés és a face-to-face kommunikáció tanulmányozásától a dialógus vizsgálata felé való elmozdulás Goffmannál a *Frame Analysis* című művel kezdődik, amelynek egyik fejezete: „The Frame Analysis of Talk”. A könyv, amit teljesen ennek szentel: *Forms of Talk*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1981.

<sup>21</sup> BURKE, i. m. 1941. 6.

dolta a regényt mint műfajt, posztulálta az irodalom „regényesítését”, és bevezette az irodalomkutatásba a dialogizmusnak azt a koncepcióját, ami jóval többet takar, mint egyszerű színházi párbeszédet. A bahtyini feltevés szerint az e műfajt jellemző folyamatok túl vannak a grammatikai, szintaktikai vagy narratív struktúráján (és így a narratológiai vagy a hagyományos stilisztikai elemzés látókörén). A bahtyini regény a poliglosszia tárházaként a mindennapi élet túltengő nyelvi pluralitását tanúsítja: a társadalmak, amelyek ezt mintegy előrevetítik – például a római, a hellén, a reneszánsz – többnyelvű konglomerátumok, olyan társadalmak, amelyekben belül a nyelvek „kölsönösen áthatják” egymást, átjárnak a nemzeti és a politikai határokon, s így állandó feszültségek alanyai, amelyek bármiféle homogenizáló vagy központosító erő törekvéseinek ellenállnak vagy éppen elutasítják azokat. A heteroglosszia tárházaként a regény visszatükrözi a szerzők, illetve a szerzői hang bármiféle helyettesítőinek, valamint a szereplők világszemléleteit. Ami „dialogizált,” azok az ideológiák, amelyek leülepednek a szövegben, amelyek válaszolnak egymásnak vagy más művek ideológiáinak. A diszkurzusok, a dialektusok és a zsargonok összevisszaságának eredményeként lesz a regény befejezetlen. Mivel a regény képes arra, hogy magába foglaljon minden olyan új, irodalmon kívüli műfajt és ideológiát, amely a beszéd gyakorlásán keresztül elérhető, „maximális kontaktust ér el a jelennel (a kortárs valósággal),”<sup>22</sup> és megfelel a nagy nemzeti múlttól – a zártságról, a centralizációról, az egyetlen irodalmi nyelvet beszélőkről, a monologizáló hivatalossággal megtestesüléseiről.

Amilyen mértékben a dráma – az eposszal együtt – ezt a múltat és annak vegyértékeit őrzi, olyannyira válik Bahtyin dialogikus esszéiben a regény egyik nagy strukturális és történeti ellenfelévé is. Miközben az angol–amerikai párbeszédet és cselekvést kisajátítjuk a színház számára, vajon nem tévesztjük-e össze az interkulturális és műfajközi (*intergeneric*) kapcsolatokat az intrakulturális és műfajon belüli (*intrageneric*) kapcsolatokkal? Nem most tompítunk és simítunk-e el egy *bona fide*, világos dichotómiát, nem *értelmezzük-e* azt valami másként, kevésbé élesen, kevesebb tartalommal?

Igen is, meg nem is. Igaz, hogy az utóbbi időben az antropológia is támogatta és védte az „elmosódott műfajokat.”<sup>23</sup> S azt is el kell ismerni, hogy a bahtyini dialogizmusnak vannak visszhangjai, amelyeken az angol–amerikai színházi irodalom és antropológia még nem gondolkodott el. A szavakon és a verbálison való minden tűnődése ellenére Burke soha nem foglalkozott a pluralizmussal, a

<sup>22</sup> MICHAEL BAHTYIN: *The Dialogic Imagination*. Austin, University of Texas Press 1981. 11. [magyarul lásd Uő: *Az eposz és a regény*. (A regény kutatásának metodológiájáról.) = *Az irodalom elméletei* III. Szerk. *Thomka Beáta*. Pécs, 1997. 27–69. Itt 36. illetve Uő: *A regény nyelv előtörténetéhez*. = *A szó esztétikája*. Budapest, 1976. 217–257.

<sup>23</sup> A kifejezés Clifford Geertzől származik. Lásd *Elmosódott műfajok: A társadalmi gondolkodás átalakulása*. = *Az értelmezés hatalma*. Antropológiai írások. Budapest, 1994.

mindennapi kommunikáció bábeli jellegével: beszélünk ugyan negatív módon, de ezt nagyon különböző nyelveken tesszük, mozogjanak azok akár nemzeti, akár társadalmi skálán. A fölérendelt, inherens elbeszélő Burke munkáiban mindig posztulált és arctalan, mindig egy csoport, mintha a dramatizmus egy megtisztított aiszkhüloszi színház lenne, amelyben csak a főhős és a kórus számára van hely, és semmiféle harmadik félnek nincs. Turnernél is a *communitas* – amely eredendően hozzátartozik azokhoz a zarándoklatokhoz vagy rituálékhoz, amelyekről beszél – inkább az „én-mi”, mint az „én-te” szolidaritásra épül. A Másik sosem egy individualizált másik – egy másik szubjektum. Inkább egy osztály, a Másoknak egy sorozata. Annak ellenére, hogy Burke a kritikát mindig mint párbeszédet képzelte el, az amerikai hagyomány csak a legutóbbi időkben volt képes megragadni azt a lehetőséget, amit Peirce határok nélküli (*unlimited*) szemiotikája kínált (amelyben a jelentés folyamatosan alkalmazkodik az egymást követő, mindig cserélődő értelmezőkhöz, és így ez a dialogizmusához a legközelebb álló elképzelés). [...]

Az az antropológia, amely az irodalmi „kifejezések” elterjedésére, a társadalomtudományok „irodalmiasítására” koncentrálna (s ami így az antropológia antropológiája, egy olyan antropológia, amely az antropológiát történetének pontosan abban a szakaszában figyeli meg, amikor annak a szövegek jelenlétével – a világban általában, illetve konkrétan saját területén és elméleteiben – kell foglalkoznia) nem hagyhatja figyelmen kívül azt a műfajok szerepéről folyó új vitát, melyet a dialogizmus váltott ki. Nem kevésbé fontos, hogy az antropológia körültekintően mérje fel ezeket a feszültségeket, és soha ne veszítse szem elől ütőkártyáját – a hagyomány koncepcióját. Az angol–amerikai gondolkodásban a változásoknak az egyik embertől vagy periódustól a másikig tartó eszméje mélyen benne gyökeredzik a kultúrában. Turnert és Burke-t ma az általuk oly kiválóan megmagyarázott és elterjesztett éthosz megtestesítőinek tartjuk. A nyolcvanas évek Bahtyint követő etnográfusai vagy irodalomteoretikusai azonban megfosztattak minden ilyen elkötelezettségtől. Bahtyin munkáiban rejlő feszültségek és ellentmondások, amelyekben saját tradíciójának ellentmondásai testesülnek meg – akár irodalmi, akár interdiszciplináris jellegűek legyenek ezek –, aligha hatottak az amerikai követőkre. [...]

Bárki, aki ismeri a huszadik századi társadalomtudományok és irodalomelmélet történetét, nem fog meglepődni azon az érdeklődésen, amit az orosz irodalomkritika tanúsított az antropológia iránt, de ezen elkötelezettség kitartása és mélysége azonnal szembetűnik. A Szovjetunióban meghökkentő gyakoriságú a kontaktus a két terület között, a forradalom előtt és után is. A. N. Veszelovszkij az orosz narratológia megalapítója (neki köszönhetjük az egyik legkorábbi kísérletet a cselekmény egyszerűbb egységekre bontására) a filológiát és a folklorit fogta össze. Végzettségére nézve folklorista volt Vlagyimir Propp, akinek ünnepeelt tanulmánya a varázsmesékről az elbeszélés strukturalista tanulmányozásának jelentős előzményét jelentette. A karnevál és a dialogizmus bahtyini fogalmai

közül [...] az előbbi a folklór szokások megfigyeléséből és az azokra tett reflexiókból származott [...], az utóbbi pedig a beszéd etnográfiájának filozófiai vonatkozásait erősítette fel. Az utóbbi években a tartui iskola, amely mítoszkatatókat és – megint csak – folkloristákat tudhat soraiban, a szemiotikán belül határolta el magát a kultúra és a kulturális tipológiák együgyű tanulmányozásától (az iskola egyik legjelentősebb alakja, Jurij Lotman a következő mondattal zárja legutóbbi könyvének előszavát, amely valószínűleg a legegységertelműbb kijelentés tudománya, és általában az orosz társadalomtudományok antropológiai elkötelezettségéről: „A nyelvészet asszimilálását követően a szemiotika kulturológiává lett.”<sup>24</sup>)

Szokatlanul világos a folklór hatása is. Az antropológiának, amelyhez az orosz irodalomelméleti kutatók ragaszkodnak, létezik egy lokális ága is. Az uralkodó nyugatiasodás korában talán fáradságos lehet különbséget tenni aközött a politikai és pszicho-kulturális pozíció között, amely a szibériai vidékeket a moszkvai centrummal, illetve a keletet, a Csendes-óceáni szigeteket vagy Afrikát a londoniakkal vagy a párizsiakkal kapcsolatos viszonyukban jellemzi, mégis magától értetődő a folklórnak egy speciális cselekvési szférát tulajdonítani. Technikailag a folkloristának sejtelve sincs a kolonializmusról; elfogadja, hogy a folklór a primitívnek, az archaikusnak a „gyenge” nemzetén (*intranational*) és kultúráján (*intra-cultural*) belüli megjelenése. Az általa elfogadott egzotikum társadalmilag és földrajzilag is távol eső helyekről, a saját kultúra egyes szintjeiről, és nem más kultúrákból származik.

Ez a kombináció – állandó, interdiszciplináris csere az antropológiával, de főként a folklóron keresztül – olyan tulajdonságokat kölcsönöz az orosz irodalomkritikának, amelyhez foghatót máshol nem találunk. [...] Az eltérés az angol-amerikai helyzettől meglehetősen nagy és igen tanulságos. [...] Az Egyesült Államokban győz a formalizmus. A *New Criticism* szenvedélyes történeti és társadalmi érdeklődéssel indul [...], majd azt követően szigorú irodalmi módszerré kristályosodik. Amikor intézményesen is sikeressé, minden brit és amerikai irodalom tanszék egyesítő ortodoxiájává válik, pusztán irodalmi ideológiává, szövegek figyelmes olvasásának eszközévé lesz. Ez az, amiért olyasvalaki, mint Burke – aki osztja az új kritika kezdeti kulturális és kulturalista hajlamait, sőt megőrzi és radikalizálja azokat – ma továbbra is úgy jelenik meg, mint elméleti szélsőséges, és nem úgy, mint az a kritikus, aki az angolszász elmélet lényegét testesíti meg.

A Szovjetunióban egy ezzel ellentétes folyamat zajlik le. A Slovszkijok, a húszas évek Tinyanovjai karrierjük kezdetén és végén az irodalom autonómiáját védik azáltal, hogy elismerik: az irodalom kívüli befolyás az irodalmi változást meghatározó tényezők közé tartozik. [...] Az 1880-as években Veszeloovszkij ambíciói – azzal, hogy kiemelkedő fontosságot tulajdonított a motívumok tanulmá-

<sup>24</sup> JURIJ LOTMAN: *La Semiosfera*. Venice, Marsilio 1985. 51.

nyozásának, a személytelennek, a kollektívnek a folklorikus és irodalmi alkotásban, valamint azáltal, hogy figyelmen kívül hagyta a szerző személyéből és életútjából következő változókat – arra irányultak, hogy egy valóban történeti poétikának rakja le az alapjait. Propp a húszas években kijelentette – akkor, amikor még morfológiai munkáját írta –, hogy a strukturális elemzés teljességéhez hozzátartozik, hogy igazolni tudja a tematikus ismétlődések erejét, valamint a szövegben előforduló invariánsokat. A második világháború után kiadott *Historical Roots of the Wondertales* című könyve<sup>25</sup> szerint a mesék cselekménye rögzíti a lokális anyag palimpszesztszerű rárakódását a történet ősi rítusokig visszamenő vonalára. Ugyanezen ok miatt – a történelem minden körülmények között megmarad – egy olyan, a saját útját járó embert, mint Bahtyint, könnyebb visszahehelyezni az orosz tradícióba, mint Burke-öt az amerikaiba. [...] A primitív, kiterjedését tekintve intranacionális történelemhez való kapcsolódás módosítja az antropológia és az irodalomelmélet közti kereskedelem belső gazdaságát. Az orosz kritikus felvilágosult értelmiségi – egyáltalában nem pusztá útítárs –, aki tudatában van a szomszédos diszciplínák lármájának, olyan valakinek tűnik, mint aki nem ritkán tudománya szélén, és nem annak közepén áll. Ez az érzés fog el bennünket, mielőtt az elméletet elválasztanánk a dokumentumtól, és eltöprengenénk az implikációkon. A hosszú fejezetek a nevetés történetéről vagy a ténylegesen beszélt nyelvről, a bekezdések, amelyekben Bahtyin azon elmélkedik, hogy a különböző irodalmi műfajok vagy kritikai formák miképpen tükrözik vissza és erősítik a nemzetállam felemelkedését és a „szocio-politikai és kulturális centralizációt”<sup>26</sup> – mindez egyszerűen irodalomantropológia, irodalom, amely a mindig változó kontextusok hálójába van beillesztve. Bahtyin elemzését precíz és figyelmesen határolt geográfia keretében vonultatja fel: az alsó és a felső testi funkciók és a test, a piac és a hatóságok helye a városban, a latin és a görög az Augustus utáni Rómában, a regény és a komoly-komikus diszkurzusok, stb. Az univerzális, az általános nem a viszonyokból emelkedik ki, hanem maguk a tárgyalat viszonyok azok. Mind Bahtyin, mind a tartui iskola számára a kritika és az antropológia a saját jogán hibrid, közbenső pozicionálást segít elő. Az irodalom (és különösen a regény) a társadalmi diszkurzusban megjelenő beszédaktusok és beszédformák archívuma (a prédikációtól a naplóig, a riporttól a magánlevélig). A kritika Bahtyin számára annyit jelent, mint igazolni és feljegyezni a diszkurzusok műfajainak sorsát, elbeszélni, hogyan folynak be és ki az irodalomból, hogyan viszonyulnak hozzájuk az irodalmi szövegek, melyeket fogadják be, és melyek kerülnek el a figyelmet. Ahogyan a nyelv – akárcsak a beszéd – megtartja a beszélők intonációját, úgy az irodalommal foglalkozó irodalomkritikusnak is szükségképpen tanulmányoznia kell azokat a mechanizmusokat és ágenseket,

<sup>25</sup> Magyarul: A varázsmese történeti gyökerei. – *A ford. megjegyz.*

<sup>26</sup> BAHTYIN, i. m. 1981. 270–271.

amelyek elfojtják vagy éppen terjesztik a különféle hangokat. Az, hogy egy társadalom kultúráját miképpen osztályozzuk, Lotman szemiotikájában a szövegektől és az azok közötti kooperációtól függ: egyes kultúrák kifejezésorientáltak, és művek összességéként fogják fel magukat, más kultúrák ellenben tartalomorientáltak, és szabályok összességének tekintik magukat.<sup>27</sup> Továbbá, az irodalom, a kultúra és a társadalom kibernetikusan kapcsolódnak egymáshoz: a szövegelemzés módszereit a kulturális modellek befolyásolják, a kultúra tipológiai nem állíthatók fel a szövegek valamiféle megértése nélkül. Bár a kritikusnak nem kell belefognia – ahogy ezt Bahtyin teszi – a „filozófiai antropológiába” (a terminus tőle származik),<sup>28</sup> mégis azáltal is belekeveredik az antropológiai tevékenységbe, hogy saját dolgát végzi, hogy csak tudatában van az irodalmi szövegek funkciójának országa kulturális szövegeinek teljes rendjében és/vagy hierarchiájában.

De ami számunkra az angolszász hagyománnyal való összehasonlításakor a leginkább fontos, az először is az, hogy a Szovjetunióban a kritika és az irodalomantropológia gyakorlata átszövi a két specifikus műfaji modell közti választást, és fordítva, illetve hogy ez a hasadás az angol–amerikai tradícióban már megfigyelt különbségtételt visszahangozza. A szovjet irodalomelmélet nem bahtyini – leginkább szemiotikusok és narratológusok által lakott – részében nem a regény a példaértékű műfaj, hanem a mese vagy az elbeszélés. A diszkurzus helyett pedig a cselekmény, a szerkesztés és a cselekvés az érdeklődés releváns elméleti tárgya.

[...] A húszas évek formalizmusa idején, a szóbeliség és a mesék retorikája fontos *toposza* volt a prózai művek elméletének.<sup>29</sup> A dialógus/monológ dichotómia is izgatta az orosz vagy a szláv, nem bahtyini szemiotikusokat. Hasonló okokból a kritika ugyan különlegesen érzékeny volt Bahtyin dialogizmusról szóló esszéire, ugyanakkor gyakorlatilag ignorálta azokat a műveket – Bahtyin életművének egy jókora részét –, amelyben az olyan műfajok tematikus koherenciájáról ír, mint az életrajz és a fejlődésregény, vagy arról, hogy a történetek miképp rendeződnek megfigyelhetővé a kronotoposz, a reprezentáció tér- és időbeli koordinátái által, ami nélkül „még az absztrakt gondolkodás is lehetetlen.”<sup>30</sup> [...] Azzal, hogy Bahtyin megőrzi a regény néhány jellegzetességét, problematikusá teszi a modell hatását, noha a regény egyedisége abban áll, hogy ez az egyetlen műfaj, amely megerősítette helyzetét a nyomtatás és a sajtó korában. Ugyanakkor a szerző hiánya az olvasó, illetve az olvasó hiánya a szerző számára nem akadályozta meg Bahtyint abban, hogy elméletét egy dialógus alapú tropo-

<sup>27</sup> JURIJ LOTMAN–B. USZPENSZKIJ: On the Semiotic Mechanism of Culture. = New Literary History 9. 1978. 2. 211–232. Itt 217–218.

<sup>28</sup> BAHTYIN, i. m. 1986. 146.

<sup>29</sup> BORISZ EICHENBAUM: A ‚formális módszer’ elmélete. = UÓ: Az irodalmi elemzés. Budapest, 1974.

<sup>30</sup> BAHTYIN, i. m. 1981. 258.



lógiaira építse, sőt abban sem, hogy a regény előfutárai között a klasszikus dialogikus formákat katalogizálja. A narratológusok azonban még inkább puristák. Soha nem teszik ki magukat elemzéseik eredményeinek, soha nem engedik, hogy a modell által kínált metaforák elvegyüljenek a nyelvben, vagy beszenyeyezzék azt a nyelvet, amelyet a mesékről beszélve használnak. Az embernek ki kell következtetnie a teatralitással való kapcsolatot. A dráma történeti prioritásának kérdése pedig leválasztódik a logikai elsőbbség problémájáról; az egyik szerző az egyiket hangsúlyozza, a másik a másikat.

Abban a szerkesztési sémában, amelyet Propp a népmesék morfológiai elemzéséből nyer, a hős elhagyja otthonát, egy másik királyságba utazik, esetleg egy másik birodalomba nyer bebocsátást mágikus átváltozás útján, úgy, hogy állattá változik vagy halottakkal kommunikál. Ő a fiú fikcionális homológiája, aki a *The Historical Roots of the Wondertale*-ben keresztülmegy a beavatáson, és aki – azért, hogy a halál és a szexualitás misztériumait, amelyek felnőtte teszik, megtanulja – elhagyja családját, napokig egyedül marad egy házban az erdő közepén, gyakorta állatbőrbe öltözik vagy transzállapotot előidéző szereket szed. Az elszenvedett fizikai megsebzettség (körülmetelés stb.) egyenértékű azokkal a jelekkel, amelyek segítségével a *The Morphology and the Folktale* által elemzett fabula főhőse felismerhető.<sup>31</sup> A tartui narratológiai iskola számára minden szöveg a *fabula mundit* mondja el, a világ térbeli szemléletét, de a legnagyobb narratív műfaj, a cselekménnyel bíró szövegek ütköztetik ezt a nézetet egy dialektikus, ellentétes nézettel. Előzetes követelményként kell felállítaniuk legalább két topográfia vagy két jól elhatárolt régió létezését. Lotman úgy határozza meg a cselekmény legkisebb egységét – az eseményt – mint „egy szereplő változását szemantikai területek határain keresztül.”<sup>32</sup> A narráció legjellegzetesebb hőse így ismét az lesz, aki bejár és megtapasztal két birodalmat.

Mindkét példa – Proppé és Lotmané is – olyan narratológiát képvisel, amelynek modellje lényegileg színházi. Propp elméletében<sup>33</sup> az irányok genealogikusak. A csodálatos történetet elmondó mesében számos „nyoma van rituáléknak és szokásoknak”: főhősei álcázott rokonai azoknak az egyéneknek, akikről Turner ír esszéiben. Lotmannál a kapcsolatok analógiásak. A cselekményre épülő szövegek több szinten is színházi jellegűek. Minthogy a szereplők rangot vívnak ki maguknak, határokat lépnek át, miáltal főhősökké válnak, s így „átmeneti szakaszban” vannak, kénytelen-kelletlen megismerkednek azzal a pszichikai állapottal, azzal a létállapottal, amelyet a helyzet határoz meg, és amelyet Turner<sup>34</sup>

<sup>31</sup> VLAGYIMIR PROPP: *Theory and History of Folklore*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1984. 116–117.

<sup>32</sup> JURIJ LOTMAN: *The Structure of the Artistic Text*. Ann Arbor, 1977. 277. (Magyarul: *A művészi szöveg szerkezete*. = Uő: *Szöveg, modell, típus*. Budapest, 1973. – *A ford. megjegyz.*)

<sup>33</sup> PROPP, i. m. 1984. 106.

<sup>34</sup> TURNER, i. m. 1982. 24–27.

írásaiban „liminalitásnak” nevezett. Potenciálisan megtapasztalhatják a megfordítást, az álcázást, az identitás karneváli változását, a communitast, hasonlóan azokhoz, akiket egy előadás keretében avatnak be, mint például az átmeneti rítusokban, vagy az olyan társadalmi drámákban, mint a zarándoklat. Mivel ezek térbelileg, topográfiailag szervezettek, a lotmani szövegek strukturálisan színpadszerűek (az elbeszélés scenográfiai módjaira a legjobb példa a színház).

Így végül egy teljes kört jártunk be. Bahtyin bemutat néhány problémát, melyet a konverzacionalizmus hozott felszínre az antropológia és az irodalomelmélet számára. A realizmus ellenében Burke érzékenysége a vezeklést és az áldozat etikáját hagyja itt nekünk, a dialogizmus egy utópikus etikát ad, a heterogenitás, a hang, a nevetés, a karnevál, a szabadság etikáját. S ez nagyobb körütekintéssel bánik a szövegek funkciójával és körforgásával kapcsolatos ellentmondásokkal. A bahtyini elméletben Turner akadálytalan „bukfence” a művészi és a népi műfajokkal, az esztétikai és a társadalmi drámákkal vagy az előadásokkal kapcsolatban nem tud hatni, hacsak nem töprengünk el rajta egy kissé. Ezt meg kell, hogy szűrjék azok a sajátosságok, amelyek az irodalmi narratíva írásbeliségéhez kapcsolódnak. A dialógus nem az a bahtyini regény számára, mint a társadalmi dráma az esztétikai dráma számára: csakúgy, mint a rítus Propp meséi számára, ez annak alapmodellje.

Azonban sem Bahtyin, sem az orosz kritikai hagyomány nem változtatott azon a tanácstalanságon, amivel kezdtük. [...] Amint azt írásom elején már sejteni engedtem, a párbeszéd és a cselekvés „irodalmiasítása”, valamint az ebből származó műfaji, történeti modell vonzereje pontosan abban a képességében rejlik, hogy olyan feszültségeket, valamint olyan megfontolásokat tud összekapcsolni egy nem oksági kapcsolatba, amelyek egyszerre kompatibilisek, de élesen különbözőek is. [...] Különös, de a dolgoknak ez az irodalmi, holisztikus elrendezése növelni fogja az interdiszciplináris összevisszaság mértékét, kivezet minket a humán tudományokon kívülre, sokkal közvetlenebbül, mint a csoportosítások, amelyeket könnyebb formalizálni. [...] A gondolatok, melyek fenntartották az irodalomkritikát és olyan kulcsproblémák körül forogtak, mint a „norma”, a „struktúra”, a „koherencia”, az „apória” és a „determináció” nem kizárólagosan irodalmiak vagy humanisztikusak. Az ember pedig tudna haszontalanabb dolgokkal is foglalkozni, minthogy arra reflektál, hogy azok a tudományok, amelyek felfedezték tárgyukként a komplexitást, miképp egyesítik a centripetálist a centrifugálissal, a stabilitásra való hajlamot a destabilizációra való hajlammal a szervezett és önszerveződő rendszerekkel kapcsolatos kutatásaikban. A lecke, amit a nem humán diszkurzusoktól (*non-human discourses*) kaptunk, hogy a polarítások soha nem törlik el egymást, hogy abban a rendben, amelyben mi észlelünk, van egy nagy adag rendetlenség, és fordítva, még akkor is, ha a látszat – úgy tűnik – nem csal. [...] Feltehetően azok az állapotok, amelyek megfelelnek a rend és a rendetlenség közötti egyensúlynak – vagy azoknak a hatásoknak,

amelyek vagy erős egyensúlyt vagy erős egyensúlyhiányt okoznak – felismerhetőek azokban az elméletekben, amelyeket most megvizsgáltunk. A zabolátlan dialogikus diszkurzivitás a rendetlenség felé hajlana, a cselekmény hangsúlyozása a rend felé. [...] Az antropológiát, semmi kétség, fel fogják szólítani, hogy növelje az összehasonlítás hálójának méretét, és kutassa az ilyen rokoni vonásokat, a bűnrészességet a szövegek tanulmányozása, a társadalom tanulmányozása és az élet *bios*ának vagy *physis*ének a tanulmányozása között. De ez már egy másik történet. Mert most elég azt tudni, egy ilyen történetnek azzal kell kezdődnie, hogy azt tanulmányozzuk, miképpen járnak körbe a szövegek a tudományok között, hogy az antropológia ebben a körforgásban hogyan ad és vesz kölcsön.

(*Francesco Loriggio: Anthropology, Literary Theory, and the Traditions of Modernism. = Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text. Ed. Marc Manganaro. Princeton, Princeton University Press 1990. 215–243.*)

(*Fordította: Jakab András*)



---

# SZEMLE

---

VÖRÖS MIKLÓS

„Not Fieldwork – J”

*James Clifford és az antropológia termékeny illúziói\**

Néhány évvel ezelőtt kezembe került egy kéziratos tanulmány, amely eredetileg James Clifford George Stockingnak küldött személyes, dedikált példánya volt, de aztán valahogyan a baráti intimitás határain túljutva egyre fakuló fénymásolatok sorozataként került fokozatosan távolabb a címzettől. Az esszé a *Palenque Log (Palenquei útinapló)* címet viselte, és utóbb megjelent Clifford legújabb könyvében, a *Routesban*. Az írás arról a napról számol be, óráról órára, amelyet művelt és felkészült turistaként a híres maja romvárosban töltött 1993-ban. Noha a szöveg kerete többnyire a helyszínen keletkezett benyomásokat és gondolatokat összefoglaló útinapló, a laza narratív szerkezet mégis illeszkedik a rom felfedezésének, feltárásának, múzeumba rendezésének és turisták számára hozzáférhetővé tételének merev, szinte minden esetben törvényszerűen ismétlődő történeti ívéhez. Cliffordnak ez volt a második útja Palenquébe, ami alkalmat adott arra, hogy ironikusan átlátott nosztalgiával emlékezzen vissza a romváros korábbi, kevésbé rendezett és így „autentikusabb” állapotára is. Nemcsak az útinapló műfaja miatt érezhető a szerző jelenléte a szövegben, hanem azért is, mert látszólag rendezetlen gondolatai mind olyan témákra és szempontokra utalnak, amelyek korábbi munkáiban is foglalkoztatták – így például a kultúra sorsa és fogalmának alkalmazhatósága a globalizálódó világban; az antropológiai terepmunka és az etnográfia szemléleti előfeltevései és bevett gyakorlatai; a másság, az alteritás és az egzotikum reprezentációi és azok létrehozásának folyamata; az antropológiai tudástermelés episztemológiai, etikai és politikai problémái; illetve az antropológiai diszciplína határainak újrafogalmazásai a kulturális hasonlóságok és különbözőségek kutatásának egymást követő korszakaiban.

Az irodalomkritikus Clifford számára a palenquei látogatás azonban nem jelentett mást, mint egy kollázs-szerű gondolatfüzér apropóját, de nem is jelenthe-

\* Gondolatok JAMES CLIFFORD két könyve, a *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century (Útvonalak: Utazás és fordítás a huszadik század végén. Cambridge, Harvard University Press 1997.)* és a *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art (A kultúra sorsa: Huszadik századi etnográfia, irodalom és művészet. Cambridge, Harvard University Press 1988.)* alapján.

tett, mert rövid, egynapos kirándulása során mindvégig megmaradt turistának: megfigyelt és elgondolkodott, az eligazító táblákat olvasta és képeslapokat írt, a rádióból szóló *reggae* zene és a német turistákat terelgető idegenvezető hangjára figyelt, Coca-Colát szürcsölt és elhessegette a fonott karkötőket rátukmálni próbáló maja utódokat. Nem beszélgetett el sem a múzeum munkatársaival, sem a különböző népviseletbe öltözött kézműves asszonyokkal, akik közül az egyikről mikor jobban megnézte, kiderült, hogy az étterem sarkába állított bábu, a folklór-ajándékbolt kelléke. A városba visszatérve Clifford mégis vett ajándékba egy kis faragott követ, és megkérdezte a tizenhat éves árusoktól, milyen élni egy ilyen híres helyen. A srácok pedig azt felelték, amit szinte már várni lehetett: nem izgatja őket a rom, ők csak a pénzért foglalkoznak a szuvenírok eladásával. A konklúzió is clifford-i: viszonylag tehetőszak-amerikai polgárként megadatik számára az a lehetőség, hogy utazzon és élvezze a kulturális sokszínűséget, hogy elgyönyörködjön az autentikus eredetet idéző faragott kő szépségén, miközben a srácok éppen ebből a rácsodálkozásból próbálnak maguknak egy kis nyereséget kovácsolni. Ez a kultúra sorsa a kultúra évszázadának végén.

Az antropológiatörténész Stockingnak küldött kézirat első oldalának tetején a kurta üzenet mindössze annyit közölt a címzettel: „Not Fieldwork – J”. A rövid megjegyzés sokat elárul kettejük viszonyáról, illetve a kulturális antropológiai diszciplína peremvidékén elfoglalt, de paradox módon igencsak befolyásos helyzetükről. Egyikük sem részesült az antropológiai szakma beavatási szertartásának tekintett intenzív, résztvevő megfigyeléses terepmunka személyiséget és tudományos diszpozíciót is átformáló áldásos megpróbáltatásaiból, de a diszciplína hagyományai és integritása arra készteti mindkettőjüket, hogy kritikai elemző munkájuk mellett és közben reflektáljanak a terepmunkához fűződő viszonyukra is. Clifford például utazik, múzeumokban és galériákban sétálgat, vagy éppen a tengerparti sziklákon ülve törnek rá a gondolatok; Stocking azonban inkább a könyvtárakat és az archívumokat látogatja, miközben megfigyeli, hogyan zajlik a Chicagói Egyetem antropológia tanszékének mindennapi élete, melynek már több, mint negyedszázada *outsider* résztvevője. Clifford sohasem alakít ki mély, személyes kapcsolatot írásai alanyával, és Stocking is feladta, hogy élő antropológusok munkáját kontextualizálva és újraértelmezve kortárs történetírással foglalkozzon. A terepmunka hiánya mindkettőjüknél bizonyos fokig a személyes érintettség hiányát is jelenti, ami egyrészt lehetővé teszi számukra a reflektív távolságtartást, másrészt megakadályozza azt, hogy érdemben foglalkozzanak a kulturális antropológia művelésének mai, gyakorlati problémáival.

Clifford és Stocking formális beavatatlanságuk ellenére természetesen jól ismerik a kulturális antropológia utóbbi két évtizedben tartóssá vált identitásváltásának okait, illetve azokat az érveket, amelyek a diszciplína radikális elméleti és politikai újragondolására hívják fel. A felfedező és gyarmatosító (Észak-) Nyugat, illetve az egzotikus és meghódított (Dél-)Kelet közötti gazdasági és kulturális különbségek a gyarmatosítás korának lezárultával már nem olyan

élesek: a menekültek és a vendégmunkások, a multinacionális cégek és nemzetközi bedolgozó hálózataik, a televízió és az internet világában nem lehet alkalmazni az érintetlen kultúra holisztikus fogalmát, mely a klasszikus antropológia egyik sarokköve volt. Nemcsak Clifford, hanem az antropológusok is gyakran idéznek olyan történeteket, amelyben korábbi „bennszülött adatközlőjüket” keresték mondjuk Bombayben vagy egy amerikai indián rezervátumban, de csak a helyszínre érkezve derült ki, hogy az illető éppen előadókörúton van valamelyik amerikai egyetemen vagy turistáskodik Európában. Küldtek volna előbb egy emailt nekik.

Clifford és Stocking azonban másképpen dolgozza fel az antropológia identitásválságát, eltérő módon viszonyulnak elméleti és módszertani kánonjához, klasszikus reprezentációs formáihoz. A különbséget jól megragadhatjuk Stocking egy korai írásának segítségével, melyben megkülönbözteti a historicista és a prezentista történetírói beállítottságot: az előbbi a tanulmányozott kor saját kontextusában igyekszik értelmezni a múlt eseményeit és híres alakjainak cselekedeteit, az utóbbi a mai kor szempontjait helyezi előtérbe, így a múltbéli eseményeket és cselekedeteket a mának szóló elemzése apropójaként vagy illusztrációjaként használja fel.<sup>1</sup> Stocking egyértelműen a historicista pozíciót foglalja el: az antropológia „udvari történetírójaként” a kánon meghatározó figuráit veszi sorra, és azt próbálja feltárni, milyen elméleti-szemléleti újítások, szakmai-módszertani fogások és etikai-politikai álláspontok révén voltak képesek a kulturális antropológia megújítására és iskolák teremtésére. Az érdeklő tehát, hogy mitől lett egyes antropológusok munkája a kánon része. Clifford azonban az észak-amerikai angol tanszékek irodalomkritikusainak kánonellenes hagyományából merít, amikor egyrészt a kanonizált „nagyok” tudományos teljesítményeinek és elméleti előfeltevéseinek megkérdőjelezésével újra próbálja definiálni tudománytörténeti szerepüket, másrészt a különböző marginálisabb vagy marginalizált kutatók kísérleti jellegű, korukban kevésbé elfogadott írásainak elemzésével egy alternatív történet megírására törekszik. A kánonnal szembeni történetírás azonban, bár gyakorlóí szemléletüket „új-historicistának” nevezik, könnyen válhat „neo-prezentistává”.<sup>2</sup>

Clifford prezentizmusa abban nyilvánul meg, hogy kritikai írásai az antropológiai és az etnográfiai tudástermelés múltbéli gyakorlatának mai kontextust adnak. Amikor például a klasszikus antropológiára jellemző realista monográfiák sajátos stílusát és autoritást teremtő szépirodalmi technikáit vizsgálja, a meg-

<sup>1</sup> GEORGE W. STOCKING: On the Limits of „Presentism” and „Historicism” in the Historiography of Behavioral Sciences. = UÓ: Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology. New York, The Free Press 1968. 1–12.

<sup>2</sup> GEORGE W. STOCKING: Retrospective Prescriptive Reflections. = UÓ: The Ethnographer’s Magic and Other Essays in the History of Anthropology. Madison, The University of Wisconsin Press 1992. 3–12. – Itt 10.

határozó műfaji formaelemek kritikai vizsgálata jobban érdekli, mint az írások elméleti tartalma vagy módszertani útmutató jellege. Voltaképpen az egész cliffordi életmű arról szól, hogy bemutassa és kipróbálja mindazokat a lehetséges irodalmi formákat, amelyekkel kulturális különbségeket megjeleníteni lehet. A George Marcusszal közösen szerkesztett *Writing Culture* egyes esszéi még kimondottan az etnográfiai írás ismeretelméleti státuszát és az antropológiai terepmunka során tanulmányozott kultúrák írásba fordításának politikai felelősségét elemzik: végigveszik azokat a reprezentációs technikákat és irodalmi fordulatokat, amelyekkel az antropológusok egzotikusnak és távolinak, az eltűnés szélén állónak és ezért megmentendőnek tételezik az olvasók elé tárt kulturális világokat. E fogások segítségével a klasszikus (pre-posztmodern) kor antropológusai a kulturális másság realista dokumentációit szándékozták létrehozni, vagyis igyekeztek *írásba foglalni*, amit saját szemükkel *láttak*. Az írásba fordítás során a terepmunka tapasztalatából azonban sok minden elveszik: a kultúra sokszínűségéből, többszólamúságából és belső vitáiból egy koherens és holisztikus kultúra-*kép jön létre, a terepmunka összetett tapasztalatából és dialogikus természetéből* pedig mindössze az antropológus tudományos monológja marad meg. Az etnográfia célja az ismeretlen ismerőssé tétele és a távoli közelhozása – ehhez pedig arra van szükség, hogy ezt megelőzően a monográfiák narratíváinak elején az egzotikumot ismeretlennek és távolinak állítsák be. Az antropológus jelenléte az etnográfiai szövegben egyrészt garancia arra, hogy mindaz igaz, amit dokumentál, másrészt ellenkezik az objektív tudományosság kritériumaival. A realista monográfia klasszikus felépítésében a kutató ezért előbb rögzíti, hogy *jelen volt* a terepen (gyakran a hosszú és fáradságos utat követő megérkezés várakozással teli izgalmának leírásával), majd a bevezetőt követően már csak az empirikus „tényeket” rendezi el az igazolni kívánt elmélet tükrében. Dokumentációja azonban szükségképpen csak részgigaszágokat tartalmazhat, hiszen a tanulmányozott kulturális világnak csak egy szeletét képes visszaadni, és azt is az interlokutorok és saját maga elkerülhetetlenül torzító és redukáló értelmezésén keresztül.

Cliffordnak az etnográfiai autoritásról írott tanulmánya, melyet a *The Predicament of Culture* című első önálló kötetében közölt újra, azokat az újításokat tekinti át, amelyek segítségével a realista monográfia irodalmi stílusa, reprezentációs formája kanoizálódott. Az intenzív terepmunkát végző antropológus alakja, melyet mintha Malinowskiról mintáztak volna, nem a tanulmányozott kultúra teljes dokumentálására törekedett, hanem azoknak a szokásoknak és intézményeknek a megragadására, amelyek az egzotikus kultúra sajátosságairól legjobban árulkodnak. Ez a reprezentációs stratégia a tudományos ismeretek termelésében megnyilvánuló kétségtelen hatékonysága és eredményessége ellenére három nagyon fontos területen jelentett torzító redukciót. A kultúrát egyrészt egy térben is körülhatárolható, koherens és integrált egészként tárgyasította, másrészt az „etnográfiai jelenidő” eszközével kimerevítette a közösség életének azt a jelenét, amelynek az antropológus is része volt, mintha a tanulmányozott kultúrának a nyugati civilizáció képviselőjének megérkezése előtt nem



lett volna történelme, harmadrészt pedig a kutatási téma megválasztásával a saját szakmai céljainak megfelelően szűkítette le a kérdéses kulturális világ összetettségét. Clifford szerint mindez azt eredményezi, hogy a kultúra az lesz, amit az antropológus elmond róla, mivel a terepmunka valóságának többszólamúságából csak az ő tudományos személyiségének hangja marad meg.

A realista monográfia mellett Clifford még három másik megjelenítési stílust különböztet meg. Ezek közül az interpretatív megközelítésről azt állítja, hogy az már felismeri a diszkurzív és dialógusos valóságot, illetve az értelmezhető szöveg közötti különbséget, és az utóbbit tartja az etnográfiai leírások révén közvetíthetőnek. A szöveg azonban a kultúra egyfajta tárgyiasítása: a szerzői szándéktól elszakadva válik jelentéstelivé és értelmezhetővé, a bennszülött és az antropológus egyaránt létrehozhatja olvasatát. Az autoritás problémája azonban más formában, de fennmarad: bár az interpretatív antropológus abban a szerepben tetszeleg, hogy a „bennszülött nézőpontjából” értelmezi a kulturális jelenségeket és az ő olvasatukat igyekszik rekonstruálni, valójában végső soron csak az antropológus értelmezése jelenik meg az etnográfiában, felülírva a kulturális ismeretek létrehozásának kollektív és dialógusos természetét. Az a két alternatív reprezentációs forma, amelyet Clifford az antropológusok számára javasol, éppen a terepmunka beszélgetéseinek egyeztető, kollaboratív jellegét, illetve az antropológiai ismeretalkotás befejezetlen és heterogén „polifóniáját” adná vissza. Talán legkiforrottabb és legnagyobb hatású esszéjének végén Clifford mintha egy kicsit visszavonulna. Záró soraival meghagyja az antropológusoknak, hogy eldöntsék: a négy reprezentációs stratégia közül melyiket választják etnográfiai szövegük koherenciájának létrehozásához.

Azt azonban nem könnyű meghatározni, hogy mitől lesz egy etnográfiai szöveg igazán koherens. A velejéig relativista Clifford kerüli a választást: meditáló és szkeptikus kritikus, nem okoskodó és határozott. Két könyvének esszéiben maga is inkább kísérletezik a reprezentációs stílusokkal, mintsem, hogy választana közülük. A *Predicament* és a *Routes* írásai között találhatunk tudományos értekezést, bírósági jegyzőkönyv-részleteket, verseket, képeslapok rövid üzeneteit, múzeumkritikai eszmeftuttatásokat és különböző szövegekollázsokat, melyek izgalmas és tanulságos módon kapcsolnak össze párhuzamos élettörténeteket. Clifford legkedveltebb műfaja talán mégis az útleírás, egy folyamatosan átutazóban levő ember intellektuális élményeinek elmerengő, de néha csak szenvtelen dokumentálása. Ezekben a meditatív és távolságtartó szövegekben mindig csak gondolataival van jelen, személyes kapcsolataival sohasem. Mintha valóban csak *kronotoposzok*<sup>3</sup> és a

<sup>3</sup> A kronotoposz fogalmát Clifford a nyolcvanas és kilencvenes évek fordulóján divatos bahtyini szókinccsből vette át. Olyan térben és időben meghatározott, gondosan megválasztott helyet takar ez a fogalom, melyben bizonyos cselekmények megtörténnek (*Predicament*, 236. Vö. MICHAEL BAHTYIN: *A tér és az idő a regényben.* = Uő: *A szó esztétikája.* Budapest, 1976.). A kronotoposz úgy is értelmezhető mint fiktív vagy kimódoltan megválasztott korhű helyszín, ahol és amikor a prezentista (vagyis de- és rekontextualizáló) céloknak megfelelően kiválasztott jelenetek kibontakoznak.

bennük lezajló beszédes történetek és tanulságos cselekmények érdekelnék, miközben a szövevényes kapcsolatháló diszkurzív kontextusa és történeti összefüggéseik magyarázó ereje elkerülnék figyelmét.

E rövid esszé hátralevő részében egy-egy írást emelek ki Clifford két könyvéből, amelyek jól illusztrálják érdeklődési területeinek és kritikai megközelítésének folytonosságát és változásait is. A választás természetesen önkényes, de annyiban mindenképp reprezentatív, hogy követi azt az elmozdulást, ami Clifford gondolkodásában a két könyv publikálása közötti kilenc évben lezajlott és rámutat arra, ami változatlan. Miközben úgy tűnik, hogy a kulturális másság és identitás textuális és tárgyi reprezentációitól a térbeli mozgás során létrejövő történeti, kulturális és fogalmi kapcsolatok elemzése felé fordult figyelme, továbbra is alapvetően az érdeklő, mennyiben és hogyan alkalmazható a kultúra fogalma a különböző emberi tapasztalatok tudományos és szépirodalmi megragadásában. A *Predicament of Culture-t az Identity in Masphee (Indián identitás Mashpeeben)*, a *Routest a Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology (Térhasználat: terepmunka, utazás és az antropológia tudományosítása)* című írás képviseli.

Az *Identity in Masphee* bizonyos szempontból átmenetet jelent a két könyv között. Egyrészt a kulturális identitás megalkotottságának és folytonosságának kérdését boncolgatja, másrészt a hely és a történelem, illetve az „utak” (*routes*) és a „gyökerek” (*roots*) összefonódásait. Az esszé azt az 1977-ben lezajlott bírósági tárgyalást kíséri végig, amelyben az esküdteknek arról kellett döntenüik: a massachusettsi *meszfi* indiánok csoportja a történelem hat különböző időpontjában és a közöttük eltelt idő alatt *folyamatosan* törzsnek volt-e tekinthető. Csak ekkor térhetek volna rá ugyanis a második kérdés tárgyalására, nevezetesen, hogy formálhanak-e igényt a Masphee városka egy részét is magában foglaló ősi földterületre. A meghallgatott tanúk családjuk genealógiai kapcsolatait és történeti emlékezetét idézték fel vagy szakértőkként egymástól eltérő „hivatalos” helytörténeteket meséltek el, és kultúrtörténeti folytonosságokra mutattak rá. A tárgyalás során kiderült, hogy a csoport tagjai az idők során az ország különböző pontjaira költöztek, felvették a kereszténységet, részt vettek az amerikai telepések oldalán a függetlenségi háborúban, gyakran más etnikai csoportok tagjaival házasodtak, és csak 1974-ben alapították meg azt a törzsi tanácsot, amely most a *meszfi* indiánokat képviselte. Ráadásul már a tizenharmadik században elvették földjeiket az angol telepések, tehát jóval azelőtt, hogy elterjedt volna a törzsi identitás fogalma. Az Egyesült Államokat alapító tizenhárom állam területén rezervátumokat sem hoztak létre, így az indiánok védői semmilyen jogtörténeti hivatkozással nem tudták megtámogatni a törzsi és a helytörténeti identitás közötti kapcsolatra építő keresletüket. Clifford rámutat arra, hogy az autentikuság bevett fogalmai, a helyhez kötöttség és a lokális folytonosság kritériumai a fennálló jogrendszerben nem tették védhetővé a *meszfi* ügyét.

Az esetnek természetesen általánosabb tanulságai és relevanciái is vannak. Esszéje végén Clifford egyrészt arra hívja fel a figyelmet, hogy a tárgyalás során az *identitásként felfogott kultúra* különböző fogalmai ütköztek egymással. A klaszszikus antropológia által elfogadott és kiteljesített kultúrafogalom egy adott népcsoport életmódjának és gondolkodásának koherens egységét tételezi, ahol a kulturális identitás továbbélését a változatlanság vagy a megszakítatlan történeti fejlődés biztosítja. E fogalom helyhez kötött és térben is viszonylag pontosan körülhatárolható identitást képzel el. Az ezzel vitatkozó, és az idézett indiánok esetében is felvethető kultúrafogalom több teret ad a vándorlás és nem ritkán a kényszerű áttelepülés tapasztalatát is magában foglaló, a különböző kulturális behatások és politikai szövetségek következtében folyamatosan újragondolt és újraalkotott történeti emlékezetre épülő identitásnak is. Clifford másik észrevétele az, hogy az írott forrásoknak nagyobb hitelt adtak, mint a szóbeli beszámolóknak. Az erős írásbeliséggel rendelkező társadalmakban a szakértők írásos dokumentumokkal alátámasztható beszámolóit jobban igazolhatják a történeti identitás folytonosságát, mint a szétszórta történeti emlékekből építkező, szóban elmesélt genealógiák. A történész egyértelmű és autoriter hangja meggyőzőbben csengett az esküdtek számára, mint a néha egymásnak is ellentmondó etnográfiai jellegű beszámolók és tanúságtételek. A tárgyalás Clifford szerint arról is árulkozott, hogy a jogértelmező szempontjából az indiánoknak csak kétféle története lehet: az asszimilációé vagy az ellenállásé, a kulturális identitás tehát vagy elhal, vagy magában való, autonóm módon fennmarad. Az esküdtek és a bíró nem tudtak mit kezdeni egy olyan folyamatosan átalakuló történeti identitással, melyben a *meszfik* néha egyszerre tekintették magukat amerikaiak és indiánnak, néha pedig inkább ennek, mint annak.

A *Spatial Practices* már nem annyira a kultúrák egységének és koherenciájának kérdését feszegeti, mint inkább az antropológusok önmeghatározásában központi szerepet betöltő terep és terepmunka problematikáját. A két téma szorosan összefügg, mivel az antropológiai monográfiák egy csokorba fogták az elkülöníthető kultúrákat, mint az antropológiai kutatás terepét, a terepmunkát végző *antropológust* és a kutatás földrajzi *helyszínét*. A monográfiák e három eleméből akár meg is lehetne rajzolni az egzotikus világ három különböző, de egymáshoz tökéletesen illeszkedő három térképét. Clifford ebben az esszéjében azt vizsgálja, hogyan alakul át a terep és a terepmunka fogalma egy olyan világban, amelyben immár nemcsak az antropológusok számára adatik meg az utazás lehetősége, hanem a korábban mozdulatlanak, földhöz és kultúrához kötöttek tekintett „bennszülöttek” (milyen anakronisztikusnak hangzik ez a szó) számára is. Elemzéséhez az *utazás*, a *távollét* és az *együttlét* toposzait használja fel, az antropológiai terepmunka tapasztalatát és normatív előírásait összehasonlítva az útleírásokban megjelenített élményekkel és a műfaj sajátosságaival.

A klasszikus antropológia kissé tautologikus felfogása szerint az antropológus arról ismerszik meg, hogy terepmunkát végez, és aki terepmunkát végez, az

antropológus. A terepmunka az, ami meghúzza az antropológia diszciplináris határait és megalapozza az antropológus szakmai identitását. A terepmunka „átmeneti rítusa” beavatás helyváltoztatás révén; a távollét köztes, liminális állapotában lehetőség nyílik a tanulmányozott közösség életében való mély elmerülésre és annak alapos, részletes megértésére. A terepmunka adja meg azt a mélységet, amely az antropológiai tudást megkülönbözteti a felszínes összehasonlító jellegű társadalomtudományi vizsgálódásoktól. A terepmunka távollét és együttlét, nem kedélyes utazás. A terepmunka kronotoposzában az antropológus igyekszik megfelelni a figyelmes távolságtartás (résztvevő megfigyelés) írott és íratlan szakmai szabályainak: a közösen töltött idő során az együtt étkezés megengedett, de az együttalás nem. Szemben az útleírásokkal, melyekben a felidézett történetek között Clifford szerint szinte ildomos szexuális kalandokról is beszámolni, és nyíltan beszélni faji vagy osztályjellegű különbségekről, az etnográfiai leírásokban a norma a visszafogottság megőrzése és a terepmunkát végző antropológus nem szakmai kapcsolatainak elhallgatása.

A klasszikus antropológia ideáltipikus kora azonban a múlté. A kultúrákról immár nem gondolja senki, hogy konkrét földrajzi helyhez kötöttek, hiszen az emberek közötti rokonsági, baráti vagy szakmai kapcsolatok összeköthetnek akár kontinenseket is. Ha egy közösség életét nyomon akarja követni, az antropológusnak szüksége lehet arra, hogy kutatása közben akár többször is újra útrakeljen. De lehet-e ugyanolyan intenzitással, egyenlő mélységig kutatni a különböző összekapcsolódó terepeket? Nemcsak a terep válhat több helyszínűvé, hanem megválasztásának hagyományos kritériumai is megváltoznak. Az egyetemi disszertációkat jóváhagyó tanári kar, a kutatások támogatásáról döntő kuratóriumok, a konferenciákon felolvasott dolgozatok hallgatósága, a folyóiratoknak leadott cikkek elbírálói – vagyis az antropológiai szakma folyamatosan változó, de mindig a kánon újrafogalmazására törekvő értelmező közössége az, amely meghatározhatja, mi tekinthető legitim kutatási terepnek. Lehet-e terep a metrón utazás, az önéletrajz, az internet, az egyetemek világa vagy a sarki fűszeres boltja? De ha minden lehet terep, akkor semmi sem az. További problémát vet fel, hogy miközben egyre növekszik a „benszülött antropológusok” száma, maga a megnevezés is kezd problematikusvá válni. Miben különbözik a „saját” társadalmát kutató antropológus képessége a kulturális jelenségek megragadására a „kívülről” érkezettétől? Az ő esetében mi tekinthető otthonlétnek és távollétnek, ismerőssé tett egzotikumnak és eltávolított ismerősségnek? Ezekre a kérdésekre sem találhatunk végleges választ. Clifford szerint az is megkerülhetetlenül fontos kérdés, hogy az antropológus kutatása idején és szakmai pályafutásának kibontakozása során milyen társadalmi térben helyezkedik el. A különböző helyzeteknek megfelelően más és más szubjektumpozíciót kell elfoglalnia és különböző identitáspolitikai stratégiák szerint kell cselekednie. Életének bizonyos oldalait célszerű lehet elhallgatnia, míg másokat érdemes hangsúlyoznia, sőt vállalnia kell. Az antropológus, mivel kutatási tárgya az emberi kultúra sok-

szor konfliktusokkal teli változatossága, nem dolgozhat politikailag semleges, légüres térben.

Clifford számos fontos kérdést vet fel, de megválaszolásukat az antropológusokra hagyja. Az antropológusok nem lehetnek hozzá hasonlóan megengedően és meditatívan relativisták, nekik el kell kötelezniük magukat szakmai közösségek, gondolkodásmódok, módszertani fogások, politikai meggyőződések és etikai normák mellett. Az antropológia legalább annyira hivatás, mint világnézet: az antropológusoknak még akkor is választaniuk kell a kutatási témák, elméleti irányultságok és reprezentációs formák között, ha tudják, hogy azok egyformán fontosak és legitimek lehetnek. A választásra pedig éppen az készíti őket, hogy benne élnek a világban, és döntésüknek gyakorlati relevanciája, következménye van. Az antropológiai szakma szemléletmódjának és kanonizált ismereteinek pragmatikus rögzítésére mindig szükség lesz, éppen annyira, mint kulcsfogalmainak folyamatos, kritikai újragondolására. A kultúra és az identitás, a terep és a reprezentáció fogalmai a termékeny képzelet szülöttei, de olyan illúziók, amelyeknek nagyon is valóságos hatásaik vannak. Ezeknek a hatásoknak és a kritikai szemlélet fontosságának tudatosításában Clifford sokat segített az antropológusoknak, de az új meglátások gyakorlatba ültetése az antropológusok felelőssége és feladata marad.

KÁLMÁN C. GYÖRGY

## *A kultúra és kontextusai\**

A kötet bevezetőjét jegyző szerkesztők nem kis büszkeséggel állapítják meg, hogy ez az első olyan kötet, amely az antropológusokat és az irodalmárokat összehozza, abból a célból, hogy elgondolkodjanak a két tudományszak kapcsolatáról (1.). Hogy ez a büszkeség, amelybe nyilván némi önreklám is vegyül, mennyire jogos, nehéz volna megállapítani: a kötet számos írásából ugyanis éppen az derül ki, hogy az efféle találkozások azért már korántsem voltak ritkák eddig sem. Bár a kötet írásainak többsége egészen friss (ha van is utánközlés, azok mind a 90-es években jelentek meg), a legnagyobb tekintély, Clifford Geertz egy 1988-as tanulmányával képviselteti magát (a *Works and Lives* című könyvből).

A frissesség, az újdonság persze nem feltétlenül elsődleges szempont, különösen ha évtizedekig aktuális problémáról van szó, s ha amúgy a kötet igen jól szerkesztett, érdekes munka – márpedig itt erről (mindkettőről) van szó. A tartalomjegyzék alapján a szerkesztés meglehetősen hagyományosnak, szokványosnak tetszik: az elméleti jellegű, áttekintő bevezetés után mintha némileg szeszélyes sorrendben követnék egymást a tereptanulmányok (egy-egy konkrét, többnyire néprajzi-antropológiai érdekességgel bíró terület feltérképezései), és az inkább elméleti igényű írások. Ez azonban csak a tartalomjegyzék, s hamarosan kiderül, hogy megtévesztő, felületes benyomásról van szó.

Mielőtt megkísérelnénk megvilágítani a kötet koherenciájának jellegzetességeit, azért szót kell ejteni a (külsődleges) szerkezetről is. A két szerkesztő, az antropológus E. Valentine Daniel és a germanista-irodalmár Jeffrey M. Peck úgy írta meg bevezetőjét, hogy előbb Daniel szól az antropológus nézőpontjából, majd Peck az irodalmáréból; végül közösen foglalják össze a kötet írásainak lényegét. A könyv maga három részből áll: az első a Narratív mezők (Narrative fields), a második Az azonosság jelölései (Identity markers), a harmadik pedig a Szövegek felforgatása (Unsettling texts) címet viseli (azzal a közismert kétértelműséggel operálva, hogy az *inges* forma az angolban jelzői és igei is lehet).

Az első rész írásait Paul Friedrich és Clifford Geertz tanulmányai foglalják kezretbe: e kettő talán jobban hajlik az általánosításra, s ennél fogva az antropológiával ismerkedni kívánó irodalmár olvasóhoz közelebb állhat. Mégis érdemes az olyan valódi terepstúdiókkal kezdeni e rész olvasását, mint amilyen az egyik legmegvetettebb indiai kasztal, a sakálvadászokkal foglalkozó írás (Margaret

\* Culture / Contexture. Explorations in Anthropology and Literary Studies. Ed. E. Valentine Daniel-Jeffrey M. Peck. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press 1996. vii + 410.

Trawick). Trawick úgy figyel meg egy mítosz kialakulását, hogy csaknem kortársi megfigyelőként lehet jelen, ismerheti azokat, akik ismerték a „valóságos” szereplőket, sőt saját etnográfusi munkája részévé válik a mítosznak. Annak lehet tanúja, hogy az „ártatlan”, a „leíró”, a „megfigyelő” pozíció hogyan befolyásolja a dolgok és szövegek alakulását. A szöveg, amelynek megpróbál utána járni, első pillantásra könnyedén beilleszthető valamiféle (univerzálisan érvényes, gyorsan átlátható) sémába: de minél közelebből megismeri a még folyton változó meséket, annál határozottabban meg kell változtatnia véleményét, s annál kevésbé afféle „felgyűjtendő anyag” az, amivel szembe kell néznie. Ki (vagy el) akarja sajátítani a mitikusnak tekintett (vagy hitt) szöveget, s ezenközben az ő gyűjtő-leíró tevékenységét sajátítják ki a sakálvadászok.

A harmadik szöveg ebben a részben kevésbé összeszedett, kevésbé érdekes is, habár a tárgy aktualitása vitathatatlan: a menekültlét történetei, történetmondásai foglalkoztatják Mary N. Layount, aki a török területen élő ciprusi görögök elbeszéléseit, beszámolóit kapcsolja össze Rina Katselli regényével, *A kék bálnával*. Kimutatja, hogy a narratív elrendezés (az időrend, az epizódok beiktatása stb.) az irodalmi műben és a „természetes” elbeszélésben megfeleltethető egymásnak, s hogy a narráció ily módon mindkét esetben leképezi a menekült-elbeszélő speciális helyzetét.

A rész negyedik írása a szociális skála másik feléről hoz hírt: a felső tízezer, ez Dan Rose meggyőződése, éppúgy méltó az antropológus érdeklődésére, mint a legalsó néposztályok (bár ez utóbbiak kutatása jóval megszokottabb, hagyományosabb, mintegy abból kiindulva, hogy ezek konzervatívabbak, jobban őrzik valamit a letűnt korokból). A mamutvállalatok elsőszámú döntéshozói sajátos életet élnek, környezetüket nagyon is jellegzetes módon alakítják, beszédük, sőt elbeszéléseik is megkülönböztethetőek; világképük, a társadalmi kör, amelyben mozognak, a társadalomban betöltött szerepük, s mindaz, amit erről hisznek, éppoly jól körülhatárolja őket, mint a sakálvadászokat. Rose ambíciója az, hogy afféle sok műfajból lazán összeszótt elbeszélést írjon, s egyúttal a nagyvállalati felsővezetők elbeszéléseit dolgozza bele szövegébe: egyszerre műveli az irodalmat, irodalmiasítja az antropológia „anyagát”, s elméletté alakítja az irodalmat is, az antropológiai terepmunkát is.

Rendkívül jellegzetes, érdekes, ám metodológiailag kissé tisztázatlan a Hawthorne-elemzést és az incesztus-tabu taglalását ötvöző írás (Susan Stewart munkája). *A márvány faun* című művet részint az utazási irodalommal, részint az incesztus univerzálisnak mondott tilalmával, Hawthorne művészetszemléletével és életrajzában egyes elemeivel hozza összefüggésbe – kétségkívül szellemesen, remek ötletekkel, de inkább a tanulmányíró érdeklődésének, műveltségének és elméletének tükréként, semmint általános tanulságokkal szolgálva. A második részt indító tanulmány ezért sokkal szorosabban kötődik az eddigiekhez: Azade Sheydan mintegy követi és általánosítja Mary N. Layoun gondolatmenetét, s immár nem egy menekültkisebbség írás- vagy elbeszélésmódjáról, hanem az

emigráns (és kisebbségi, menekült, nyelvet váltó stb.) lét megteremtette narratív sajátosságokról ír. A „narráció” szó persze talán túlságosan is eufemisztikus itt: olyan súlyos kérdésekről van szó, mint a nyelvhez való viszony, az önazonosság megteremtése és fenntartása, az önéletrajziság kényes problémái, az „eurofóbia”, s végül – mi más? – a kánonalakítás vagy a kánonmegőrzés dilemmája. Sheydan gúnyosan összegzi az „európai” vagy „klasszikus” kánon őrzésén munkálkodó – s elvben, szavakban, a felszínen minden „idegen” kultúrával rendkívül türelmes – tekintélyek érveit, s akként foglal állást, hogy az „idegen” behatolása az egységesnek, homogénnek tételezett kultúrába mindig kihívást jelent a kulturális izolacionalizmus számára, egyben újfajta (demokratikus) egységesség megteremtését segíti elő.

Sheydan szövegének végén az a Németország a példa, amely a következő tanulmány tárgya: Arlene A. Teraoka a „török szubjektumról” (vagy kihasználva a *subject* legalább hármas jelentését, a törökről mint – kutatási – tárgyról vagy mint alattvalóról) értekezik, pontosabban Paul Geiersbach nagy terepmunkáját választja terepmunkája témájául. A súlyos kérdések egyike az, vajon mennyire lehet „hiteles” vagy megvilágító erejű egy olyan idegen beszámolója, aki – idegenként – megpróbált beilleszkedni abba a török közösségbe, amely az ő szülőhazájában – idegenként – él. Vajon csak azt a szokásos problémát vethetjük-e fel, hogy az idegen miképpen képződik meg az „otthonlevő” számára, hogy miként érzékeli ezt a Másikat? Vagy esetleg az is, hogyan vall kudarcot, hogyan ítéltetik hallgatásra, hogyan állnak neki ellent? Itt Teraoka (alapvetően ismertető) írása mintha érintkezne Margaret Trawick sakálvadász-történetével: a fürkésző idegen és „tárgya” nagyon különös viszonyba kerülhet egymással.

John Borneman írása egy számos tekintetben különleges sorsot mutat be: főhőse a kelet-berlini Susan R., aki Amerikában született, kommunista apja ukrainai születésű, ortodox zsidó, aki előbb Ausztriába majd Németországba települt, anyja pedig kikeresztelkedett félzsidó, akinek családja Afrikában is élt. Susan a széthulló NDK-ban számol be sokszorosán kisebbségi sorsáról, ahol is az önazonosság, a „haza”, az eredet korántsem könnyen tisztázható kérdések. Susan R. története persze önmagában is izgalmas, és voltaképpen ez Borneman tanulmányának fő érdeme; az ugyanis, amit írása elején beígér, hogy tudniillik Gadamer és Foucault segítségével világítja majd meg a történeti tudat és a történelem mint genealógia kapcsolatait, többnyire ígéret marad. Ugyancsak rendkívül érdekes (és az esetleírason jócskán túlmegegy) Zita Nunes tanulmánya a braziliai „faji” kérdéstről – vagyis arról a problémáról, hogy noha a fehérek, feketék (továbbá indiánok, meszticek stb.) együttélése Brazíliában immár több évszázados és többnyire zavartalan, a kultúrának meg kell birkóznia az egységesítés vagy a széttagolódás problémáival. Amikor pedig az egyik kultúra bekebelezi (mintegy emberevő módon elfogyasztja) a másikat, mindig lesz „maradék”, és egyik sem őrzi meg „eredeti” önazonosságát. Ez a nemzet, ahogyan az írás utolsó félmondata fogalmaz, „elbeszéléseket hoz létre a faji demokráciáról, hogy elleplezze az



ellenállás hagyományát". Nunes a folklorista, költő és elméletíró Mário de Andrade művét, a Macunaímát elemzi e kérdésekkel kapcsolatban (amely mindezeket témájává is teszi). A második rész utolsó szövege ismét teoretikus jellegű. David Lloyd rendkívül színvonalas és alapos értelmezést érdemlő szövege a klasszikus német esztétikából (Kantból és Schillerből) kiindulva – tudniillik az ábrázolás és a *sensus communis* kategóriáira támaszkodva – kérdez rá a faj, a másság és az ehhez való viszonyulás („szembenállás”, „metaforizálás”, „elfojtás”) kategóriáira. Lloyd kimutatja, hogy mekkora szerepet játszik a metafora és az elbeszélő ábrázolás a rasszista gondolkodás fenntartásában, továbbításában, alakításában.

A kötet harmadik része mindössze négy tanulmányt tartalmaz (az előzőek hat, illetve öt írásával szemben). Nicholas B. Dirks Indiáról, Marilyn Ivy Japánról, Michael Taussig Amerikáról értekezik, Valentine Daniel pedig a kultúráról általában – csakhogy ezúttal nem a nemzet, a nemzetiség, a többség-kisebbség kérdései kerülnek terítékre, mint az előző részben, hanem az antropológia és India, Japán, Amerika kapcsolata van a középpontban. Dirks írása (kicsit hasonlóképpen, mint korábban Teraokáé) egy antropológus szövegeit vizsgálja: a század elején Edgar Thurston volt az, aki (köztisztviselőként és laikus néprajzosként) monumentális művekbe foglalta mindazt, amit Indiáról összeszedett. Az ő írásai váltak a későbbi indiai antropológiai kutatások alapszövegeivé és kiindulópontjaivá, s mindaz, amit (és ahogyan) ő fogalmazott meg először, tovább alakítja a későbbi vizsgálódást, sőt, maguknak a problémáknak az érzékelését is. Japánban – mint Ivy írásából kitűnik – ugyancsak figyelemre méltó a század eleji antropológia néhány teljesítménye. A távol-keleti országban irodalom, tudomány, folklór olyan szétválaszthatatlanul fonódik össze, hogy az az antropológia, amely erre kísérletet tesz, maga is foglya marad ennek a gubancnak. Taussig főszereplője pedig nem is antropológus, hanem egy kolumbiai vénember, don Tomás Zapata, aki versel és mesél, írja és éli Amerika történelmét, s akinél nem hivatalosabb történetírót nehéz találni. Mit lehet kezdeni don Tomás „anyagával”? Irodalom ez? Vagy történetírás? Anyaga az antropológiának (történetírásnak), vagy maga az? Egyszeri véletlen, vagy csepp a tengerből?

Végezetül röviden szólni kell azokról a teoretikus jellegű írásokról is, amelyek talán a legfontosabbak a kötetben, s amelyekről eddig azért nem esett szó, hogy a szövegek konkrétabb jellegű összefüggéseit bemutathassuk. Mindenekelőtt a már említett kettős előszó érdemel figyelmet. Daniel olyan, az irodalom és az antropológia összefüggését tekintve marginális jelenségekre is felhívja a figyelmet, hogy hány – és milyen jeles – antropológus bizonyult (nem is olyan titkos) költőnek, hogy az antropológiai írás nem egyszer nagyon közel kerül az irodalomhoz, s hogy a modern antropológia bölcsője közvetlenül a modern irodalomtudományé mellett ringott, Oroszországban, Prágában, Párizsban. Peck a tudományszakok hagyományos rendjének intézményes és személyi alakulására teszi a hangsúlyt: vagyis arra, hogy az „angol” (nálunk: az „irodalom” alias

„magyar”) szakok és tanszékek hogyan igyekeztek minden humán tudományt maguk alá gyűrni, miféle ellenállásba ütköztek, hogyan távolodott és hogyan közeledett ennek megfelelően az irodalomkutatás és az antropológia művelése. Peck új interdiszciplinaritást lát kialakulni abban, ahogyan az antropológusok újra meghatározzák a kultúrát, az irodalmárok pedig a kultúra–szöveg–kontextus-viszonyokat kénytelenek újra meg újra átgondolni.

Paul Friedrich tanulmánya (az első rész első írása) mintha csak ennek lenne példája: persze, az egész kötet a maga módján ezt van hivatva igazolni, de ezáltal hátra kell lapoznunk a szerzők jegyzékéhez, hogy megtudjuk, Friedrich antropológus-e avagy irodalmár. Nos, történetesen (és intézményesen) mindkettő. Friedrich ambíciója ebben az írásban az irodalmár számára kissé túlzottnak tetszik: a kötetet kívánná elhelyezni a kultúra kontextusában. S mégis: Sylvia Plath egy verséből kiinduló gondolatmenete, amely korokat és kultúrákat ível át, ékesen bizonyítja, hogy az antropológus ismeretei és nézőpontjai rendkívül termékenyek lehetnek az irodalom megközelítésében. Clifford Geertz írása (az első rész zárótanulmánya) Lévi-Strauss-értelmezés. Geertz a strukturalizmus hozadékát teszi mérlegre, s Lévi-Strauss munkásságát mindenekelőtt mint „lényegileg retorikai teljesítményt” értékeli. Lévi-Strausst tehát legalábbis érdemes „szerző-íróként” megközelíteni, s ennek értelmében a *Szomorú trópusok* – Geertz szerint – „Lévi-Strauss A la recherche du temps perdu-je és Un Coup de dés-je, s megköveteli, hogy így is olvassuk”; sőt, maga is mitikus, egyfajta kereséstörténet, kaland és utazás.

A kötetet záró írás az egyik szerkesztő, Valentine Daniel munkája. Mi is hát az a kultúra? – teszi föl a kérdést: vajon a „humanizmus” szférájába hagyományosan sorolt tevékenységek (művészetek, filozófia stb.) szférája, avagy mindaz, ami antropológiai kutatás tárgya lehet, amiben a „mindennapi” is benne van (vagy főleg az)? Ha az előbbi nézet nehezen tartható, akkor hogyan írható körül ez az utóbbi? Azt antropológus, amikor „belemerül” valamely kultúrába, miféle dialógus révén teszi ezt, s hogyan teremti maga is ezenközben ezt a kultúrát? S ha van olyan, hogy kultúra, mi nem az? Mi az ellenpontja? Daniel szerint van ilyen ellenpont: az a vakfolt, amelyben az erőszak és a végtelen szenvedélyek honosak, amelyet nem látunk meg, de amivel szemben alakulnak ki a kultúra intézményei és termékei.

A *Culture/Contexture* című kötet remekül szerkesztett, élvezetes, hasznos olvasmány. Az eseteleírások, a tereptanulmányok, még ha kapcsolatuk az irodalomtudománnyal olykor kétesnek látszik is, alkalmasak arra, hogy megmozgassák az irodalomértelmezők fantáziáját; az elméleti írásoknak pedig mindegyike rendkívül fontos lehet egy vágyott, ám alaposan átgondolandó, ellenőrizendő, s mindig újra felülvizsgálendő interdiszciplinaritás számára.

---

# BIBLIOGRÁFIA

---

## Válogatott bibliográfia

- ABU-LUGHOD, Lila (1991) „Writing Against Culture.” In: *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Szerk. Richard G. Fox. Santa Fe, School of American Research Press 137–162.
- AGAR, Michael (1980) *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*. New York, Academic Press.
- APPADURAI, Arjun (1986) „Theory in Anthropology: Center and Periphery.” = *Comparative Studies in Society and History* 28: 356–361.
- ASAD, Talal (1973) (szerk.) *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York, Humanities Press.
- ASAD, Talal (1986) „The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology.” In: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Szerk. James Clifford–George E. Marcus. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press 141–165.
- ASAD, Talal (1990) „Ethnography, Literature, and Politics: Some Readings and Uses of Salman Rushdie’s *The Satanic Verses*.” = *Cultural Anthropology* 5 (3): 239–269.
- ASHLEY, Kathleen M. (1990) (szerk.) *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology*. Bloomington–Indianapolis.
- ATKINSON, Paul (1990) *The Ethnographic Imagination. Textual Constructions of Reality*. London–New York, Routledge.
- BABCOCK, Barbara A. (1980) „‘Reflexivity’: Definitions and Discriminations.” = *Semiotica* 30 (1–2): 1–14.
- BASSO, Keith H. (1988) „‘Speaking with Names’: Language and Landscape among the Western Apache.” = *Cultural Anthropology* 3(2): 99–132.
- BENSON, Paul (1993) (szerk.) *Anthropology and Literature*. Urbana–Chicago, University of Illinois Press.
- BOON, James (1972) *From Symbolism to Structuralism. Lévi-Strauss in a Literary Tradition*. Oxford, Blackwell.
- BOON, James (1982) *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOYARIN, Jonathan (1992) (szerk.) *The Ethnography of Reading*. Berkeley, University of California Press.

- BRADY, Ivan (1991) (szerk.) *Anthropological Poetics*. Lanham, Rowman and Littlefield.
- BRETTEL, Caroline B. (1993) (szerk.) *When They Read What We Write. The Politics of Ethnography*. Westport, London, Bergin & Garvey.
- BRUNER, Edward M. (1986) „Ethnography as Narrative.” In: *The Anthropology of Experience*. Szerk. Victor M. Turner – Edward M. Bruner. Urbana, University of Illinois Press 139–155. [Magyarul: „Az etnográfia mint narratíva.” Ford. Vörös Miklós. In: *Narratívák 3*. Budapest, 1999. (Előkészületben)]
- BURTON, John W. (1988) „Shadows at Twilight: A Note on History and the Ethnographic Present.” = *Proceedings of the American Philosophical Society*. 132(4): 420–433.
- CAPETTI, Carla (1993) *Writing Chicago. Modernism, Ethnography, and the Novel*. New York.
- CLIFFORD, James (1986a) „Introduction: Partial Truths.” In: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Szerk. James Clifford–George E. Marcus. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press 1–27. [Magyarul: „Bevezetés: Részleges igazságok.” Ford. Jakab András. – Lásd a *Helikon* jelen számában.]
- CLIFFORD, James (1986b) „On Ethnographic Allegory”. In: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Szerk. James Clifford–George E. Marcus. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press 98–122. [Magyarul: „Az etnográfiai allegóriáról.” Ford. Vörös Miklós. In: *Narratívák 3*. Budapest, 1999. (Előkészületben)]
- CLIFFORD, James (1988) *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge–Massachusetts–London, Harvard University Press.
- CLIFFORD, JAMES (1994) „A törzsi és a modern.” Ford. Farkas Krisztina. = *Café Babel 4*. 71–83.
- CLIFFORD, James (1997) *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge–Massachusetts–London, Harvard University Press.
- CRAPANZANO, Vincent (1977a) „On the Writing of Ethnography.” = *Dialectical Anthropology 2* (1): 69–73.
- CRAPANZANO, Vincent (1977b) „The Life History in Anthropological Field Work.” = *Anthropology and Humanism Quarterly 2* (2–3): 3–7.
- CRAPANZANO, Vincent (1980) *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago–London, The University of Chicago Press.
- CRAPANZANO, Vincent (1986) „Hermes’Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description.” In: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Szerk. James Clifford–George E. Marcus. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press 51–77. [Magyarul: „Hermész dilemmája: a szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban.” Ford. Jakab András. – Lásd a *Helikon* jelen számában.]
- CRAPANZANO, Vincent (1990) „On Dialogue.” In: *The Interpretation of Dialogue*. Szerk. Tullio Maranhao. Chicago, Chicago University Press 269–291.

- CRAPANZANO, Vincent (1992a) „The Postmodern Crisis: Discourse, Parody, Memory.” In: *Rereading Cultural Anthropology*. Szerk. George E. Marcus. Durham–London, Duke University Press.
- CRAPANZANO, Vincent (1992b) *Hermes’ Dilemma and Hamlet’s Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge, Harvard University Press.
- DANIEL, E. Valentine – Jeffrey M. Peck (1996) (szerk.) *Culture/Contexture. Explorations in Anthropology and Literary Studies*. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press.
- DWYER, Kevin (1977) „On the Dialogue of Fieldwork.” = *Dialectical Anthropology* 2 (2): 143–151.
- DWYER, Kevin (1979) „The Dialogic of Ethnology” = *Dialectical Anthropology* 4 (3): 205–224.
- DWYER, Kevin (1982) *Moroccan Dialogues*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- FABIAN, Johannes (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York, Columbia University Press.
- FABIAN, Johannes (1990) „Presence and Representation. The Other and Anthropological Writing.” = *Critical Inquiry* 16 (4):753–772.
- FABIAN, Johannes (1991) *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971–1991*. Chur, Harwood Academic Publishers.
- FERNANDEZ, James (1986) *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington, Indiana University Press.
- FERNANDEZ, James (1991) (szerk.) *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford, Stanford University Press.
- FOX, Richard G. (1991) (szerk.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research Press.
- GEERTZ, Clifford (1968) „Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States.” = *Antioch Review*, 28(2): 139–158.
- GEERTZ, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- GEERTZ, Clifford (1983) *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, Basic Books.
- GEERTZ, Clifford (1986) „Making Experiences, Authoring Selves.” In: *The Anthropology of Experience*. Szerk. Victor W. Turner – Edward M. Bruner. Urbana–Chicago, University of Illinois Press 373–380.
- GEERTZ, Clifford (1988) *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford University Press.
- GEERTZ, Clifford (1994) *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest, Századvég Kiadó.
- GORFAIN, Phyllis (1986) „Play and the Problem of Knowing in Hamlet: An Excursion into Interpretive Anthropology.” In: *The Anthropology of Experience*. Szerk. Victor W. Turner – Edward M. Bruner. Urbana–Chicago, University of Illinois Press.
- GRIFFITH, John W. (1995) *Joseph Conrad and the Anthropological Dilemma. ‘Bewildered Traveller’*. Oxford, Oxford University Press.

- HANDLER, Richard (1983) „The Dainty and the Hungry Man: Literature and Anthropology in the Work of Edward Sapir.” In: *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Szerk. George W. Stocking, Jr. Madison, The University of Wisconsin Press 208–233.
- HANDLER, Richard (1985) „On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity.” = *Journal of Anthropological Research* 41(2): 171–182.
- HANDLER, Richard (1990a) „Ruth Benedict and the Modernist Sensibility.” In: *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*. Szerk. Marc Manganaro. Princeton–New Jersey, Princeton University Press 163–183.
- HANDLER, Richard (1990b) (– Segal, Daniel) *Jane Austen and the Fiction of Culture*. Tucson, The University of Arizona Press. [Magyarul a 7. és a 8. fejezet „A plurális valóság elbeszélése” és „Dialógus és fordítás” Ford. Jakab András. – Lásd a *Helikon* jelen számában.]
- HASTRUP, Kirsten (1990) „The Ethnographic Present: A Reinvention.” = *Cultural Anthropology* 5(1): 45–61.
- HYMES, Dell (1974) (szerk.) *Reinventing Anthropology*. New York, Vintage.
- KAPFERER, Bruce (1988) „The Anthropologist as Hero. Three Exponents of Post-Modernist Anthropology.” = *Critique of Anthropology* 8 (2):77–104.
- KESING, Roger M. (1985) „Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics. The Problematic of Cultural Translation.” = *Journal of Anthropological Research* 41 (2):201–217.
- KESING, Roger M. (1987) „Anthropology as Interpretive Quest” = *Current Anthropology* 28 (2):161–176.
- LORIGGIO, Francesco (1988) „The Anthropology in/of Fiction: Novels about Voyages.” In: *Literary Anthropology: A New Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature*. Szerk. Fernando Poyatos. Amsterdam.
- LORIGGIO, Francesco (1990) „Anthropology, Literary Theory, and the Traditions of Modernism.” In: *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*. Szerk. Marc Manganaro. Princeton–New Jersey, Princeton University Press 215–243. [Magyarul „Antropológia, irodalomelmélet és a modernitás tradíciói”. Ford. Jakab András. –Lásd a *Helikon* jelen számát.]
- MANGANARO, Marc (1990) (szerk.) *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*. Princeton–New Jersey, Princeton University Press.
- MANGANARO, Marc (1992) *Myth, Rhetoric, and the Voice of Authority. A Critique of Frazer, Eliot, Frye, and Campbell*. New Haven–London, Yale University Press.
- MARCUS, George E. (1980) „Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research.” = *Current Anthropology* 21:507–510.
- MARCUS, George E. – CUSHMAN, Dick (1982) „Ethnographies as Texts.” = *Annual Review of Anthropology* 2:25–69.

- MARCUS, George E.–FISCHER, Michael M. J. (1986a) *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago–London, The University of Chicago Press.
- MARCUS, George E. (1986b) „Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System.” In: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Szerk. James Clifford–George E. Marcus. Berkeley, University of California Press 165–194.
- MARCUS, George E. (1992) (szerk.) *Rereading Cultural Anthropology*. Durham–London, Duke University Press.
- ORTNER, Sherry B. (1991) „Reading America: Preliminary Notes on Class and Culture.” In: *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Szerk. Richard G. Fox. Santa Fe, School of American Research Press 163–189.
- ORTNER, Sherry B. (1997) (szerk.) „The Fate of ‘Culture’: Geertz and Beyond.” = *Representations* 59.
- POYATOS, Fernando (1988) (szerk.) *Literary Anthropology: A New Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature*. Amsterdam.
- PRATT, Mary Louise (1986) „Fieldwork in Common Places.” In: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Szerk. James Clifford–George E. Marcus. Berkeley, University of California Press 27–50.
- PRATT, Mary Louise (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London, Routledge.
- RABINOW, Paul (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California Press.
- RABINOW, Paul (1985) „Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts.” = *Dialectical Anthropology* 10 (1): 1–13.
- RABINOW, Paul (1986) „Representations Are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology.” In: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Szerk. James Clifford–George E. Marcus. Berkeley, University of California Press 234–262.
- RABINOW, Paul–SULLIVAN, William M. (1987) (szerk.) *Interpretive Social Science. A Second Look*. Berkeley, University of California Press.
- ROSALDO, Renato (1980) *Ilongot Headhunting 1883–1974. A Study in Society and History*. Stanford, Stanford University Press.
- ROSALDO, Renato (1986) „From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor” In: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Szerk. James Clifford–George E. Marcus. Berkeley, University of California Press 77–98.
- ROSALDO, Renato (1989) *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston, Beacon.
- SANGREN, Steven P. (1988) „Rhetoric and the Authority of Ethnography: ‘Postmodernism and the Social Reproduction of Texts.’” = *Current Anthropology* 29 (3):405–435.

- SANJEK, Roger (1990) (szerk.) *Fieldnotes: The Making of Anthropology*. Ithaca, Cornell University Press.
- SANJEK, Roger (1991) „The Ethnographic Present” = *Man* 26 (4):609–628.
- SCHECHNER, Richard (1985) *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SCHOLTE, Bob (1974) „Toward a Reflexive and Critical Anthropology.” In: *Reinventing Anthropology*. Szerk. Dell Hymes. New York, Vintage 430–457.
- SCHOLTE, Bob (1984) „On Geertz’s Interpretive Theoretical Program” = *Current Anthropology* 25 (4):540–542.
- SCHOLTE, Bob (1987) „The Literary Turn in Contemporary Anthropology.” = *Critique of Anthropology* 7 (1): 33–47.
- SPENCER, Jonathan (1989) „Anthropology as a Kind of Writing.” = *Man* 24:145–164.
- SPERBER, Dan (1985) *On Anthropological Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- STOCKING, George W., Jr. (1968) *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. Chicago, Chicago University Press.
- STOCKING, George W., Jr. (1983) (szerk.) *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- STOCKING, George W., Jr. (1987) *Victorian Anthropology*. New York, The Free Press.
- STOCKING, George W., Jr. (1991) *Books Unwritten, Turning Points Unmarked: Notes for an Anti-History of Anthropology*. Skomp Lecture, Indiana University Department of Anthropology. Bloomington, Indiana.
- STOCKING, George W., Jr. (1992) *The Ethnographer’s Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- STRATHERN, Marilyn (1987) „The Limits of Auto-Anthropology.” In: *Anthropology at Home*. Szerk. Anthony Jackson. London, Tavistock 16–37.
- STRATHERN, Marilyn (1990) „Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology.” Comments by I. C. Jarvie–Stephen Tyler–George E. Marcus. In: *Moder-nist Anthropology. From Fieldwork to Text*. Szerk. Marc Manganaro. Princeton–New Jersey, Princeton University Press 80–133.
- TEDLOCK, Barbara (1991) „From Participant Observation to the Observation of Participation. The Emergence of Narrative Ethnography.” = *Journal of Anthropological Research* 47 (1): 69–94.
- TEDLOCK, Dennis (1979) „The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology.” = *Journal of Anthropological Research* 35(4): 387–400.
- TEDLOCK, Dennis (1983) *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- TEDLOCK, Dennis (1987) „Questions Concerning Dialogical Anthropology” = *Journal of Anthropological Research* 43 (3): 325–344.



- THORNTON, Robert (1983) „Narrative Ethnography in Africa, 1850–1920: The Creation and Capture of an Appropriate Domain for Anthropology” = *Man* 18 (3): 502–520.
- THORNTON, Robert (1985) „‘Imagine yourself set down...’ Mach, Frazer, Conrad, Malinowski and the Role of Imagination in Ethnography” = *Anthropology Today* 1 (5): 7–14.
- THORNTON, Robert (1988) „The Rhetoric of Ethnographic Holism” = *Cultural Anthropology* 3 (3): 285–303.
- TURNER, Victor (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- TURNER, Victor (1982) *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York, Performing Arts Journal Press.
- TURNER, Victor–BRUNER, Edward M. (1986) (szerk.) *The Anthropology of Experience*. Urbana–Chicago, University of Illinois Press.
- TURNER, Victor (1987) *The Anthropology of Performance*. New York: Performing Arts Journal Publications.
- TYLER, Stephen A. (1984) „The Poetic Turn in Post-modern Anthropology: The Poetry of Paul Friedrich.” = *American Anthropologist* 86 (2): 328–336.
- TYLER, Stephen A. (1986) „Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document.” In: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Szerk. James Clifford–George E. Marcus. Berkeley, University of California Press 122–141.
- TYLER, Stephen A. (1987) *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*. Madison, University of Wisconsin Press.
- WEBSTER, Steven (1982) „Dialogue and Fiction in Ethnography.” = *Dialectical Anthropology* 7 (2): 91–114.
- WEBSTER, Steven (1983) „Ethnography as Storytelling.” = *Dialectical Anthropology* 8 (3): 125–165.
- WEBSTER, Steven (1986) „Realism and Reification in the Ethnographic Genre.” = *Critique of Anthropology* 6 (1): 39–62.
- WIKAN, Unni (1992) „Beyond the Words: The Power of Resonance.” = *American Ethnologist* 19(3): 460–482.

## NÉMET NYELVŰ IRODALOM

- BACHMANN-MEDICK, Doris (1992) „‘Writing Culture’ – ein Diskurs zwischen Ethnologie und Literaturwissenschaft.” = *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. 4: 1–20.
- BACHMANN-MEDICK, Doris (1996a) „Kulturelle Spielräume: Drama und Theater im Licht ethnologischer Ritualforschung.” In: *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Szerk. Doris Bachmann-Medick. Frankfurt am Main.

- BACHMANN-MEDICK, Doris (1996b) „Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive.“ In: *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Szerk. Doris Bachmann-Medick. Frankfurt am Main.
- BACHMANN-MEDICK, Doris (1996c) (szerk.) *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*. Berlin.
- BACHMANN-MEDICK, Doris (1996d) „Texte zwischen den Kulturen: ein Ausflug in ‘postkoloniale Landkarten’.“ In: *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*. Szerk. Hartmut Böhme–Klaus R. Scherpe. Hamburg.
- BERG, Eberhard és Martin Fuchs (1993) (szerk.) *Kultur, soziale Text, Praxis. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main.
- BÖHME, Hartmut – Klaus R. Scherpe (1996) (szerk.) *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*. Hamburg.
- BÄUNLEIN, Peter és Andrea Lauser (1992) *Writing Culture*. = *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 4.
- ENGLBRECHT, Beate és Edmund Ballhaus (1995) (szerk.) *Der ethnographische Film*. Berlin.
- FUCHS, Martin (1987) „Die Umkehr des ethnographischen Blicks. Versuche der Objektivierung des eigenen kulturellen Horizonts.“ In: *Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen. Festschrift für Lorenz G. Löffler*. Szerk. Eberhard Berg–Jutta Lauth–Andreas Wimmer. München, 311–332.
- GLASER, Renate–LUSERKE, Matthias (1996) (szerk.) *Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*. Opladen.
- GOTTOWIK, Volker (1997) *Konstruktion des Anderen: Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin.
- HABERMEYER, Wolfgang (1996) *Schreiben über fremde Lebenswelten. Das postmoderne Ethos einer kommunikativ handelnden Ethnologie*. Köln.
- HAUSCHILD, Thomas (1995) (szerk.) *Ethnologie und Literatur* = *Kea-Sonderband 1*. Bremen.
- HEINRICHS, Hans-Jürgen (1991) *Die Djemma el-Fna geht durch mich hindurch. Oder wie sich Poesie, Ethnologie und Politik durchdingen. Hubert Fichte und sein Werk*. Bielefeld.
- HEINRICHS, Hans-Jürgen (1992) *Ein Leben und Künstler und Ethnologe. Über Michel Leiris*. Frankfurt am Main.
- HEINRICHS, Hans-Jürgen (1996) *Erzählte Welt. Lesarten der Wirklichkeit in Geschichte, Kunst und Wissenschaft*. Hamburg.
- KLEIN, Wolfgang–NAUMANN-BEYER, Waltraud (1995) (szerk.) *Nach der Aufklärung? Beiträge zum Diskurs der Kulturwissenschaften*. Berlin.
- KOHL, Karl-Heinz (1993a) „Geordnete Erfahrung: Wissenschaftliche und literarische Darstellungsformen und literarischer Diskurs in der Ethnologie.“ In: *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. Szerk. Wolfdieterich Schmied-Kowarzik–Justin Stagl. Berlin, 407–420.

- KOHL, Karl-Heinz (1993b) *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*. München.
- MATTHES, Joachim (1992) (szerk.) *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen.
- RUDOLPH, Jürgen (1992) „Was ist 'dichte Beschreibung'? Überlegungen zu einem Begriff, einer Praxis und einem Programm.“ = *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. 4: 39–63.
- SCHUPP, Sabine (1997) *Die Ethnologie und ihr koloniales Erbe: ältere und neuere Debatten um die Entkolonialisierung einer Wissenschaft*. Hamburg.
- WIERLACHER, Alois (1993) (szerk.) *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung*. München.

(Összeállította: N. Kovács Tímea)



---

# KÖNYVEK

---

**After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology** Ed. by Alison James–Jenny Hockey–Andrew Dawson. London, Routledge 1997. 273. (ASA monographs 34.)

Úgy tűnik, egyre szélesebb körű egyetértés alakul ki arról, hogy a James Clifford és George Marcus szerkesztette *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* című, 1986-ban megjelent tanulmánykötet az amerikai (és az angol-szász) antropológia történetében a klasszikusok sorába emelkedett. Arról lehet és kell vitatkozni, hogy a könyv és egyes írásai mennyiben jelentettek fordulópontot a kulturális antropológia önképének megformálásában, és arról is, hogy ez a fordulat a posztmodern, az interpretív vagy a textuális jelzővel jellemezhető-e leginkább. Az azonban biztos, hogy a *Writing Culture* egyrészt felerősítette, másrészt felébresztette az antropológusok szakmai lelkiismeretét, és mindent elgondolkodtatott az antropológiai tudás-termelés mibenlétéről, módszeresen addig meg nem kérdőjelezett előfeltevéseiről és azokról a (hagyományosan narratív és textuális, ritkábban vizuális) technikákról, amelyek révén más kultúrákról tudomást szerezhetünk és képet alkothatunk. A tanulmánykötet kulcsfogalma a reprezentáció, mely egyszerre jelent fordítást és megjelenítést, értelmezést és képviselést, tehát egyszerre fejezi ki az antropológiai ismeretalkotás elkerülhetetlenül politikai és az etnográfiai megjelenítés sajátosan poétikai (vagyis átlenyegítő) jellegét. A könyv szerzőinek állítása az, hogy a reprezentáció bevett formái megkérdőjelezendők, mivel ezekben megnyilvánul az antropológiai vállalkozás általános válsága. Az írás, a textuális megjelenítés, az autoritás kérdése éppen ezért kerül az antropológia újragondolásának középpontjába: nem mindegy ugyanis, hogy ki, milyen hatalmi pozícióból, mit ír

más emberek életéről, és mennyire enged bele szólást abba, ahogyan megjeleníti őket.

A *Writing Culture* lelkiismeretébresztő és reflexivitásra felhívó szándékát sokan elismerik, de azok sincsenek kevesen, akik fölhívják a figyelmet a kötet tanulmányainak elfogultságaira és egyoldalúságára, valamint inkább retrospektív, mint preskriptív jellegére. A *Current Anthropology* egyik 1988-as számában Steven Sangren azzal vádolja meg a kötet szerzőit, hogy irodalomkritikusi képességeiket kihasználva még inkább tökélyre fejlesztik azokat a reprezentációs technikákat, amelyek éppenséggel tovább távolítják őket azoktól a hús-vér emberektől, akiknek az érdekében felszólalni törekednek. Narcizmus, elitizmus, karrierizmus: kemény vádak azoknak, akiknek bevalott szándéka az etnográfiai, a textuális reprezentáció újragondolása révén éppen az antropológia megújítása. A Richard Fox szerkesztette, 1991-ben megjelent *Recapturing Anthropology: Working in the Present* című tanulmánykötet szerzői is arra hívják fel a figyelmet, hogy a *Writing Culture* posztmodernista, szövegcentrikus hangütése az antropológusok „hamis tudatának” helyenként ironizáló elemzésén kívül nem sokat tudott nyújtani azoknak, akik az antropológiai szakma újabb keletű nehézségeivel próbálnak megküzdeni. Az antropológiai munkának csak egy része az írás, ezért e szakma művelésének komoly és következetes újragondolásához szükséges arra is odafigyelni, hogyan alakul át az antropológiai kutatás természeté egyre jobban globalizálódó világunkban. Az új narratív stratégiákkal való kísérletezés megkerüli számos súlyosabb problémának a megtárgyalását: az írástudásra koncentrálnál, miközben az antropológia jelenét és jövőjét a tudományos elképzelések és elméletek piacának sokszor ellenőrizhetetlen mikropolitikai gyakorlatai alakítják, az írásban rejlő politikumról beszél az antropológia művelésének megválto-

Folyóiratunk cikkeiről az American Bibliographical Center Historical Abstracts c. kiadványában bibliográfiai nyilvántartást készít.

zó történeti és politikai környezete helyett, és a Másság újszerű és figyelmesebb reprezentációs technikáit keresi, miközben nem veszi észre, hogy ezzel a megjelenített Másság és a kutató Én közötti életidegenül éles megkülönböztetést termeli újra. A kötet szenvedélyesen bírálja a posztmodern textualisták stratégiaválasztását: múltba forduló, eszképipista büntudat-ébersztésükkel és mindenfajta jövőkép utópikuskénti elvetésével nemcsak az antropológia progresszív, kultúrkritikai hagyományairól feledkeznek meg, hanem bénítólag hatnak a szakma értékeket is megőrző újjászületésének folyamatára is.

Az újabb fél évtized eltelével megjelent *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology* egyrészt nemzetközi síkra tereli a vitát (hiszen elsősorban brit szerzők tanulmányait fogja össze a kötet), másrészt az elhangzott kritikákat is figyelembe véve újra a reprezentáció problematikája felé fordul. Bizonyos értelemben azt is lehetne mondani, hogy a *Recapturing Anthropology* antitézise után ez a könyv a probléma szintézisére törekszik. Az *After Writing Culture* egyes írásai ezért egyszerre foglalkoznak a kulturális reprezentációk ismeretelméleti dilemmáival és gyakorlati, politikai relevanciájuk kérdésével. Episztemológiai síkon a probléma egyrészt úgy vetődik fel, hogy lehetséges-e egyáltalán egy kultúrát vagy egy identitást a maga teljességében megjeleníteni. A gondolat és a tapasztalat mindig egyéni perspektívában jelenik meg, tehát az az értelmezés, amelyet az interlokutor az etnográfus kutató felé közvetít, már maga is szükségképpen részleges és szituatív, és ilyen értelemben szubjektív. Az antropológus hiába érkezik kész elméletekkel a terepre, mindig a terepmunka interaktív valósága határozza meg, milyen kutatási és etnográfiai stratégiákat érdemes választani, illetve azt is, milyen típusú reprezentációk adják vissza legpontosabban azt a valóságszeletet, amelynek bemutatását és elemzését az antropológus fontosnak tartja. Ehhez kapcsolódik a második episztemológiai dilemma: nevezetesen, hogy kinek a reprezentációja az, ami a monográfiában végül is megjelenik. Az interlokutor vagy adatközlő maga is képes értelmezni elméletalkotásra, az eseményekről, jelenségekről, kulturális gyakorlatokról maga is sokféleképpen képes beszámolni. Az is előfordulhat, hogy érdektelen-

nek tartja az etnográfus kutatási szempontjait, és figyelmen kívül hagyva azokat, más dolgokról beszél hosszasan, de az is lehet, hogy az antropológus felismeri: éppen a helyi relevanciák miatt szükséges módosítani eredeti kutatási elképzeléseit. Azok a lokális kulturális ismeretek tehát, amelyeket az antropológus újraértelmezve közvetít, szükségképpen több szerzőjűek, hiszen az interlokutorok már a kutatási téma és az arról kialakított beszédmód újradefiniálásában is részt vesznek.

Mindezek a megfontolások már utalnak a reprezentáció gyakorlati és politikai problémáira is. A témaválasztást és a választott valóságszeletek értelmező megjelenítését befolyásolja feltételezett politikai relevanciájuk is: minden etnográfiai szöveget azzal a szándékkal hoznak létre, hogy annak pozitív hatása legyen mind a reprezentált kulturális közegben élőkhöz, mind pedig az antropológiai szakma továbbfejlődésére. Mivel gyakran előfordul, hogy egy antropológus munkái érvanyagként szolgálnak különböző kulturális jellegű vitákban, ennek lehetőségére már a megfelelő reprezentációs formák kiválasztásában is tekintettel kell lenni. A kilencvenes évek végén már nem lehet azt állítani, hogy létezik gyakorlati és politikai relevancia nélküli antropológiai kutatás, és hogy értelmes dolog fenntartani a „tisztá” és az alkalmazott tudomány közötti éles különbségtételt.

VÖRÖS MIKLÓS

**Anthropology and Literature.** Ed. by Paul Benson. Introduction by Edward M. Bruner. Urbana and Chicago, University of Illinois Press 1993. 314.

A 1982 és 1991 között keletkezett tíz tanulmányt tartalmazó kötet az antropológiának azt a változását mutatja be, amelyet összefoglalóan az „antropológiai fordulat”, az „új etnográfia” kifejezések írnak le, s amely az irodalom/elmélettel folyamatos diszkurzusban áll. Ebben a diszkurzusban a tudomány nyelve megpróbálja a művészetesztétikát alkalmazni, s – Brady szavaival –, egyfajta „kifinomult/fortélyos tudományt” [artful science] létrehozni, ahol „a világ szépségét és tragédiáját textuálisan megerősítik

a figyelmesen kiválasztott konstrukciók és a szerző szubjektív megértése". (XI.) Ezt a törekvést egészíti ki a „kritikai antropológia” megjelenése az 1980-as évek közepén, mely az élményszerű, értelmező, dialogikus és polifonikus megközelítésmódok előtérbe helyezésével (Edith Turner) erősíti meg az antropológiai fordulat törekvéseit. Mindez nagyon szerteágazó és több-rétegű problémakört foglal magában. A legfontosabbak egyike – melyet a bevezető (Brunner) is kiemel – az etnografikus írásmódnak a korábban elvárt, objektív, tudományos nyelvtől egy személyesebb, közvetlenebb megszólalás felé történő elmozdulása, amely szoros összefüggésben áll az etnográfus és az adatközlő pozíciójának átértékelésével. E változások mögött olyan, az antropológiai megismerésre és tudáselállításra vonatkozó kérdések rejlenek, amelyek valójában újra és újra meggondolandóak lesznek: le lehet-e írni egy másik kultúrát? És ha igen, miképpen? Mennyiben van benne a leírásban a leíró, az antropológus (a szerző)? Képes-e hitelesen és élön bemutatni a Másikat, anélkül, hogy tárgyává redukálná, magát pedig előtérbe helyezné? Hogyan lehet (lehet-e) egyenrangúak párbeszédébe átfordítani azt a viszonyt, amelyben az adatközlő/a „benszülött” az antropológussal szemben alárendelt pozíciót foglal el? A posztmodern textuális fordulata is befolyásolja az újfajta etnográfia törekvéseit, amikor előtérbe helyezi azt a felismerést, hogy mind a szerző/etnográfus mind az adatközlő magában a szövegben és a szöveg által jön létre, s a nyelv által és a nyelv eszközeivel teremti meg a szöveg szubjektumait és objektumait is. Így az etnográfus szerzőtől korábban elvárt „szuperobjektivitás” is megkérdőjeleződik, és felváltja egy újfajta őszinteség, amely mind a szerzői én, mind a Másik vonatkozásában a tapasztalatot és az értelmezést összeköti egy dialogikus és polifonikus módszerrel, amely az előítéletmentes leírás létrehozását segíti elő. (28.) (Mindezek a problémák persze még mélyebbre is vezetnek a szubjektum meghatározhatóságának és helyzetének filozófiai problémájához.)

Mára tehát nyilvánvalóvá vált az antropológiai írás számára, hogy a megoldást nem a személyes, memoár jellegű írás és a komolyan vélt tudományos, „szuperobjektív” írás elkülönítése jelenti, ahogy azt korábban művelték. (Ezen op-

pozíció egyik verziója: a férfi antropológus mint „komoly”, objektív beszámoló írója versus a feleség mint személyes, „komolytalan” visszaemlékezések és vallomások szerzője.) A kortárs antropológia törekvése arra irányul, hogy az etnográfust belefoglalja a szövegbe (a szerző mint szerző a szövegben), és az olvasóra bízva az etnográfus és az adatközlők beszédének elkülönítését (vagyis az olvasó aktivitásának növelésére törekszik, és elismeri, hogy a szöveg koherenssé tételéhez az olvasó is szükséges); az adatközlő irányában pedig az egyenlőséget, az együttműködést és a megértést helyezi előtérbe, „mint egyfajta alászállást az emberek közé” (28), életük, motivációik, szándékaik megértését és az állandó párbeszédet a bemutatandó életformával és képviselőivel.

Mélyen érinti tehát ez mind a szerző, mind az olvasó, mind a mű státuszának kérdését is: a jelenlegi antropológiai írás célja tehát az, hogy megszüntesse azt a rést, amely az „etnografikus én” és a „személyes én”, valamint az antropológia és a poétika között volt. Mindezt persze sokféleképpen megteheti és meg is teszi.

Hogy miképpen, arra a tíz tanulmány majdnem tíz különböző megoldása adja a választ. Nyolc tanulmány a kutatómunka eredményeit és közlésmódját egyeztetni az új elméleti gondolkodásmóddal, míg a két utolsó tanulmány a teoretikus szempontokat helyezi előtérbe. Vanak antropológusok, akik az irodalomból a történetmesélést [story-telling] és az első személyben beszélő szerzőt emelik ki, és kutatásait az elbeszélés műfajában vezetik elő, így szinte fikcionalizálják a valóságot. Ez szintén annak a felismerésből származik, hogy fikció és valóság hagyományosan elgondolt fogalmai és oppozíciója kétségessé váltak, s ennek következtében a szigorú tudományok modelljének és az irodalom fikcionalitásának problémakörét is újra át kell gondolni. (E. Turner és R. Ridington). Egy másik tanulmány Szophoklész *Antigoné*jának adja antropológiai elemzését, kissé a Levi-Strauss féle strukturális antropológiára emlékeztetve: *Antigoné* és *Kreon* döntését és cselekedetét a kor *Thebá*jának öröklődési mintái, családi kötelei alapján vizsgálja és értelmezi. (Robin Fox) Hogy miképpen lesz színpadi előadás egy véletlen etnográfiai beszélgetésből, amely során az antropológusnak egy hosszú buszutatáson

mesél életéről egy fiatal lány, azt írja le B. T. Grindal és W. H. Shephard tanulmánya: itt éppen a véletlenszerűnek, az esetlegesnek a szerepe kerül előtérbe, amely egyenesen megcáfolja bármiféle – korábban elvárt – etnográfusi objektivitás és szuperfernhathóság megjelenítését az antropológiai szövegben.

A kötetet két elméleti tanulmány zárja. Az egyik feminista nézőpontból elemzi és teszi kritika tárgyává az új antropológiát (F. E. Mascia-Lees, P. Sharpe, C. B. Cohen). A szerzők úgy vélik, hogy a két terület érintkezési pontjai – a Más/iknak mint szubjektumnak az elismerése, a politika bevonása és egy új, pluralista írásmód alkalmazása – lehetővé tennék antropológia és feminizmus kapcsolatának megteremtését (ha az antropológia nem vonakodna). Ugyanakkor a feminista kritika úgy véli, hogy az antropológiának erőteljesebben kellene a politika felé fordulnia, és világosan el kellene döntenie, hogy kinek az érdekében beszél és kinek a tapasztalattát írja le: a vizsgált etnikum képviselőinek tapasztalatát vagy az egyetemi tudós tapasztalatát. Szerintük csapdát jelent az is, hogy az új etnográfia az irodalom technikáit veszi át, mert az irodalmiság és az esztétikai kritérium manipulálhatja a többszólamú megszólalást, és a teljesség illúzióját keltheti azzal, hogy a Másikat könnyen az exotizmus alapján rekonstruálja, s a tudományos nyelvtől az irodalmi nyelv felé fordulás könnyen válhat álarcá, amely a nyugat megerősítésére szolgál, ahelyett, hogy a a marginális helyzetben lévők egyenlősítése felé mutatna. Az új etnográfusok az irodalmiság hangsúlyozásával a teljesség esztétikájának illúzióját is kelthetik, mivel – így a feminista kritika –, az esztétikai kritérium a narratív eszközöket és a többszólamúságot is manipulálhatja. A tanulmányírók javaslata az, hogy az új etnográfia jobban tenné, ha a feminizmustól tanulna és nem a posztmodernről, hisz az etnográfus helyzete hasonló annak a harmadik világbeli nőnek a helyzetéhez, aki Oxbridge-ben tanult: a társadalmilag konstituált Másik pozíciójából beszél. Az új etnográfianak reflexív stratégiákat kell kidolgoznia ahhoz, hogy valóban bemutathassa a kulturális különbségeket rávilágítva az inter-subjektív viszonyokra. Ugyanakkor – s ez poli-

tikai szerepe – „felvetheti a domináns globális rendszerek vizsgálatát azáltal, hogy megvizsgálja a szimbolikus manifesztációkat az egyén életében” (246.).

A kötetet I. Brady tanulmánya zárja, aki J. A. Boon könyvének [*Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*, 1982.] elemzése során bontja ki az antropológia és más elméletek szövevényes kapcsolatát: a (husserli) fenomenológia, a (post-diltheyi) hermeneutika, a (marxi) marxizmus és a strukturalizmus (Sausurre-től Chomsky-n, Piaget-en, Levi-Strauss-on Barthes-on át Todorovig) hatását vizsgálja az új antropológia vonatkozásában. Bár Brady megállapítja, hogy igazán senki nem tudja, mit lehet ezzel a keveréssel kezdeni, elismeri Boon munkájának alaposságát és azt, ahogyan a „strukturális hermeneutikát” alkalmazza az antropológiában. „Strukturalizmus és hermeneutika feltételezik egymást, nincs strukturális analízis a jelentés transzferálásának hermeneutikailag megvilágított megértése, gyakorlata, felfogása nélkül” (254.). Az antropológia éppen a strukturalista elemzés absztrakciója és a hermeneutika elemzés konkrétsága közt keletkező résben találhat helyet. (253.) A „strukturális hermeneutikának” több változata is lehetséges, figyelnie kell azonban arra, hogy elkerülje az értelmező privilégizálását, az elsődleges módszerben való hitet, az egyszerűsítő strukturalizást és a gyanú hermeneutikáját, s a távolságtartás pozícióját vegye fel mindegyikkel szemben. Olyan hermeneutikára gondol, amely a jelentést a cselekedetekben és a cselekedetek eredményében is keresi (254.), s a strukturális eljárással együtt a jelentés szemantikai és logikai folyamatát is kijelöli.

A tanulmánykötet változatos, érdekes, informatív; pontos jegyzetanyaggal, átgondolt koncepcióval rendelkezik, valóban átfogó, sokrétű képet ad az antropológia újabb törekvéseiről; eredményei szerint az irodalmi és a poétikai antropológia nemcsak az antropológiai kánon kialakításához tud hozzájárulni, hanem más diszciplínák kánonjai számára is hasznossá válhat. (XI.)

MÁTHÉ ANDREA



Marc Manganaro: *Myth, Rhetoric, and the Voice of Authority: A Critique of Frazer, Eliot, Fry, and Campbell*. New Haven–London, Yale University Press 1992. 214.

Marc Manganaro könyve a komparatív módszer retorikai autoritását vizsgálja a modern antropológia, a szépirodalom és az irodalomkritika négy kiemelkedő szerzője, James Frazer, T. S. Eliot, Northrop Frye és Joseph Campbell életművében. Manganaro kiindulópontja – ahogy a korábban általa szerkesztett és bevezetett tanulmánygyűjtemény írásaié is (*Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. Princeton–New Jersey, Princeton University Press 1990.) – az a nyolcvanas évek kulturális antropológiájában megerősödött önkritikai vizsgálat, amely más kultúrák leírásának diszkurzív természetére és az antropológusra mint szerzőre irányította a figyelmet (elsősorban James Clifford és Clifford Geertz). Noha Manganaro nem ezt tekinti könyve elsődleges feladatának, az időben, illetve területüket tekintve távol eső szerzők vizsgálata arra is módot ad számára, hogy a kulturális antropológiát a tudományosság kritériumaihoz, az irodalomhoz, az irodalomkritikához és a társadalomkritikához fűződő viszonyáról kérdezze. A négy szerző összekapcsolását Manganaro azzal indokolja, hogy munkásságuk kivételesen nagy hatását mindnyájan elsősorban az antropológia akadémiai tudománnyá válásánál bábáskodó és a mai napig tovább élő, az evolúció koncepcióján alapuló összehasonlító módszernek köszönhetik; e komparatív módszer elemzésével rokon szemiotikai, a komparatív retorikát taktikaként leleplezve pedig hasonló ideológiai előfeltevések mutathatók ki szövegeikben.

Manganaro bemutatja az összehasonlító módszer vándorlásának folyamatát: Frazer számára a komparativisztika s az összehasonlítást irányító evolúciós szemlélet, melyet a biológiai antropológiától örökölt az idegen kultúrák leírása, az antropológia autonómiájának biztosítója volt. A század húszas éveitől kezdve, amikor az antropológiában a tapasztalat autoritására épülő funkcionális etnográfia veszi át a vezető szerepet, Frazert méltatói egyre inkább mint irodalmi szerzőt, és nem pedig mint tudóst kanonizálják, s a beláthatatlanul széles kulturális anyagból merítő összehasonlító módszer autoritása más

területeken kezd meghatározó szerepet játszani. T. S. Eliot szépirodalmi munkásságában, később pedig társadalomkritikai szövegeiben alkalmazza, az ötvenes években Frye egy új, módszeres irodalomkritikai tudomány megalapozásához véli nélkülözhetetlennek, Campbell pedig antropológiát, szövegkritikát és társadalombírálatot egyesítő populáris mítoszkoncepcióiban aknázza ki újra.

A könyv legfontosabb állítása, hogy noha a posztmodern kritika a Frazer-féle sok forrásnak, hangnak helyt adó antropológiai szöveget a monolitikus szerzőségkoncepció, illetve az „átlátzó”-nak vélt etnográfiai leírás lehetséges kritikájaként fedezi fel újra, a négy életmű elemzése inkább azt mutatja, hogy a kontextusukból kiszakított hangok enciklopedikus felvonultatása nem feltétlenül jelent valóságos pluralitást, hanem a kisajátító kulturális reprezentációt és a szerzői kontrollt is szolgálhatja. Manganaro szerint mind a négy szerző esetében a megidézett hangok széles skálája egy reduktív, nosztalgikus logocentrikus nyelvfelfogást, illetve a fejlődésbe vetett hiten alapuló etnocentrikus ideológiát fed el. A szerzői tekintély megteremtése szempontjából Manganaro két alapvető taktikát mutat be a vizsgált szövegekben: a retorikai identitások közötti mozgást és a mesterségesen létrehozott dichotómiák áthidalójának a szerepét. Olvasata szerint mind a négy életműben megfigyelhető egyrészt az, hogy a szerzők az adatgyűjtő, a természettudós, a teoretikus, a szépirodalomtudós retorikai maszkjait változtatva próbálják elfedni műveik hézagjait, másrészt pedig, hogy kulturális forrásaik rendszerezéséhez mesterséges dichotómiákat konstruálnak (pl. primitív–civilizált mindnyájuknál; terepmunka-teória Frazernél; társadalmi-transzcendens, profán-szent, öntudatlan-tudatos, nőférfi, hívő-tudós stb. Eliotnál, a kötődés mítoszai és a szabadság mítoszai Frye-nál; nyelvi héj és mítikus tartalom Campbellnél), hogy aztán saját szerzői tekintélyüket e kettősségek áthidalójaként, az elemekre bomlott, eltűnő félben levő nyugati civilizáció összetartóiként teremthessék meg.

Manganaro könyve többé-kevésbé maga is osztozik a komparatív antropológiai módszernek felrótt elfogultságban. Filozófiai, nyelvkritikai, irodalmi és kulturális antropológiai forrásai-

nak lenyűgözően széles skálája miatt ugyan jól használható kézikönyv, mely meggyőzően mutatja be az antropológia, illetve a mítosz kutatás kiemelkedő jelentőségét a modernizmusban, de leleplező lendületéhez képest nem túl invenciózus következtetései révén túlságosan egyformára és egysíkúra olvassa az ellentmondásokban, fordulatokban bővelkedő négy életművet.

GÁCS ANNA

John W. Griffith: *Joseph Conrad and the Anthropological Dilemma. 'Bewildered Traveller'*. Oxford, Clarendon Press 1995. 244.

Conrad *A sötétség mélyén*én már szinte minden bemutatott, minden idők egyik legtöbbet elemzett elbeszélése. Ha az etnográfiai szubjektivitás paradigmáját kínálja, miként James Clifford állítja (*On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski*), akkor – az antropológusi tevékenységet nyelvi, kulturális, történeti idegenséggel szembesülésként elképzelve – „konzekvenciái” a kultúrantropológiát is érintő „elvékként” működhetnek. Az antropológus „ön-identitása fenntartásáért küzd folyamatosan” (Clifford), a kulturális javak kollektív fikciójáért, etikailag, ideológiailag stb. megalapozott konstrukciókért, melyek az ént egy „hihető világ szét-tartó diszkurzusai és szcénái” közt tartják (fogva). Ennek felismerésében igen fontos szerepet játszották az olyan figurák mint Conrad vagy – a Clifford által tárgyalt és Conradot példaképének tekintő – Malinowski, aki szintén kultúrák és nyelvek metszéspontján helyezkedett el.

John W. Griffith könyvének célja, mint írja, „a „primitív” és a „civilizált” kultúrák dialektikáját [át-szöví], XIX. század végi, értékterhes elképzelések adott halmazának történeti vizsgálata; egyben [az azt leképező] kulturális szövegetest helyreállítása” (1) – elsősorban a korabeli antropológiai és utazásirodalom vizsgálatán keresztül. Griffith Conrad írásait (így *A sötétség mélyén*t) a viktoriánus korszak antropológiájától eltérő írásmódként értelmezi. A kolonialistákat ért „kulturális sokk”, kulturális áthelyeződés (displacement), transzkulturális identifikáció fogalmait mentén amellett érvel, hogy az „örület eszméje mint Conrad írásainak közös vonása, mindig kulturális áthelyeződés eredménye; gyar-

matosai (...) a dezorientáció állapotában élnek, ami az örület egyik fajtája” (16.).

A kötet fejezetei – Griffith összefoglalásában – az alábbi sorrendet követik. Az első kettő *A sötétség mélyén* kontextusát vizsgálja meg, különös tekintettel a korabeli antropológiai és utazásirodalomra, hogy végül Conradot az antropológusi résztvevő megfigyelés attitűdjéhez sorolja. A harmadik fejezet a – kulturális értelemben vett – eredetnélküliség (degeneration) eszméjének genezisével, valamint a civilizáció, a kultúra és a haladás fogalmainak tisztázásával foglalkozik. A negyedik a kultúrák felemelkedése és bukása összefüggésében vizsgálja meg Conrad előfeltevéseit; az ötödik a „vadakkal” kontaktusba kerülő, ennek következményeképpen „megzavarodó” (bewildering) conradi figurákat (elsősorban Kurtzot) elemzi. A hatodik fejezet a Kurtz alakjára megtermékenyítő hatással lévő, korabeli kultúrfiziológusok, kriminológusok (elsősorban Nordau, Lombroso) degeneráció- és kulturális atavizmuselméleteivel foglalkozik. A záró fejezetek egyfelől az etika evolúciójáról és az angol Nietzsche-recepcióról adnak jelentést a conradi viszonylatban, másfelől az altruizmus és az egoizmus fogalmait járják körül.

„Marlow utazása a személyes és a kulturális identitással való alkudozás folyamata” írja Griffith, „ami oly gyakran megjelenik az antropológiai munkákban” (20). Az antropológusi terepmunka „gazdag analógiákkal szolgál a *terra incognita* „primitív” kultúráival történő alkudozás [negotiation] tárgyalásához” (9). A *terra incognita* nem keverendő össze a *terra nuova*val, hiszen Conrad idejére Afrika már nem földrajzi értelemben felfedezetlen kontinens. A fehér foltok ekkorra kiszíneződtek, „a sötétség vidékévé vált[ak]”. A kontinenssel történő alkudozás sem csak anyagi (gazdasági, kereskedelmi), hanem episztemológiai, illetve szimbolikus szinten is zajlik. Az Afrikáról való tudomás *tudássá*, a bennszülött a kolonializáció – új szimbolikus struktúrákat elsajátító – szubjektumává válik. A *terra incognita* értelemben „térkép nélküli” Afrika egyben „történelem nélküli” is, ami a viktoriánus antropológia kontextusában az eredetnélküliség (degeneration) egyik megfelelője. A (térképen, diszkurzíve) „rögzítetlen” a „nem létező” színönómájává lesz, holott a kettő nem feltétlen azonos. A pillanatnak élő, gyermeki vadak képzelete már a Griffith által idézett Hegel-

nél is megjelenik: „Nincs [Afrikának] saját történeti érdekessége, hanem érdekessége az, hogy az embert ott a barbárságban, a vadságban látjuk, ahol még nem járul hozzá semmivel a műveltséghez. Afrika, ameddig a történelem visszamegy, zárva maradt a világ többi részével való összefüggés számára; ez az a magában tömörülten megmaradó anyaország, a gyermekország, amely az öntudatos történelem nappalán túl az éjszaka sötét színébe van burkolva.” (*Előadások a világtörténet filozófiájáról.*)

Conrad kortársai számára a vadakkal érintkezés olyasmí, mint saját kultúrájuk múltjával szembesülni: emögött pedig a legkülönfélébb kultúrák számára azonos lehetőségek, evolúciós minták feltételezése rejlik. Conrad azonban kulturális relativistaként nem osztotta azt az elvet, hogy a kultúrtörténet minden esetben azonos minták szerint kell folyjon.

Griffith – a *Blackwood's Edinburgh Magazine*-ben 1899-ben közölt *A sötétség mélyén*t a lap szövegkontextusába helyezve – megmutatja, hogy Marlow egyszerre tart görbe tükröt regénybeli hallgatósága és a *Blackwood's* olvasótáborra elé. A lap általános tájékozottságú korabeli olvasója minden bizonnyal felismerte az elbeszélés implicit antropológiai (evolucionista) előfeltevéseit, valamint a regény eleji – akkoriban divatos – utalást a brit és a Római Birodalom közti, „korokon átívelő” párhuzamokra. Azonban a fejlődés, a magasabbrendűség és a civilizáció szavak ironikus használata bizonytalanságban hagyja az olvasót, melyet a vadak és az európai történelem „történelem nélküli népei” közti gyanús analógia méginkább fokoz. A „római-példázat” – „Marlow utazásának pastiche-a” (118.) – azzal, hogy egy röpké összehasonlítás erejéig Britannia római meghódítóit a XIX. századi gyarmatosokkal állítja párhuzamba, burkoltan az anakronisztikus komparatív módszer evolucionizmusát kritizálja.

Edward Said szerint „Marlow a sötétség szívébe hatol, és rájön, hogy Kurtz már járt ott őelőtte, és mégsem képes elmondani neki a teljes igazságot; így aztán Marlow, miközben a saját élményeit beszéli el, nem lehet annyira pontos, mint szeretett volna, és végül közelítéseket, sőt hamisításokat hoz létre, amelyeknek, úgy tűnik, mind ő, mind hallgatói tudatában vannak”. (*Világok között.*) A XIX. századi etnográfiai fikció – szépirodalmi művek és etnográfiai monográfiák – új tudásterületeket nyitott meg, ami újabb

dilemmákkal járt együtt. A másik kultúra megértésén keresztül a saját kultúra mélyebb megértésének vágya (a hermeneutikai dilemma) a kartográfiaé mellett a fordíthatóság kérdését vetette fel. Marlow maga is igyekszik „átültetni” hallgatósága nyelvére – miként Conrad viktoriánus közönsége számára – azt, ami „ténylegesen megtörtént”. A megfigyelő és a megfigyelt viszonyába ezzel harmadikként belép a hallgató/olvasó. A conradi vágy azonban – látva láttatni a látottakat – teljesíthetetlen: a megfigyelő által látottak nem a „ténylegesen látottak”. Példaként adódik a sokszor emlegetett támadás epizódja, ahol Marlow csak sokára veszi tudomásul – érzékelés és kogníció gyarmati szituációban gyakori különbségét példázva ezzel –, hogy a körülötte röpködő kicsiny botok – nyilak. A regényre mindvégig jellemző (mind stílárís, mind tartalmi értelemben vett) kódosság a láttatás kielégíthetetlen igényével szembeállítható „obszurantizmust” szolgálja, még ha végső soron a tényleges kolonialista tapasztalat láttatása céljából vállalt, tudatos obszurusság is ez. Marlow, a „határon maradó kvintesszenciális megfigyelő” (61.) útja során „folyton ismerős jeleket keres” (53.); megfigyelő, de nem résztvevő megfigyelő: Kurtz megfigyeléseit ülteti át hallgatósága nyelvére, és bár mozgó „megfigyelőtornyból” (a gőzösből) figyeli az eseményeket, mégsem „karosszékanthropológus”.

Conrad Afrikája inkább tekinthető fikciónak, mintsem hiteles dokumentumnak. Ettől ugyan még nem sorolható egyértelműen a kulturális eredetvesztés (degeneration) rémétől fenyegetett viktoriánus közönséget „megnyugtató” hivatott korabeli etnografikus fikció irodalmához. Sőt kifejezetten azt parodizálja Marlow-n keresztül, aki felfedezővágyát a kartográfiai magától értődés biztonsága utáni vonzódásából eredezteti. Conrad, a „kulturális outsider” Marlow szájába adja érvelését, aki kezdettől fogva kívül áll az evolucionista szempontból releváns (angol – illetve a regény gyarmatosait tekintve: belga) kulturális eredet kérdéskörén; hol ironikus távolságtartással viseltetik vele szemben, hol kétségbeesett igyekezettel próbál mentesülni tőle. „Marlow nem volt tipikus hajós” – mág a tengerjáró hajósok elnézők és fogékonyak egymás történetei iránt, addig a „partközelen” hajózó

Marlow úgy érzi, a part kihívást intéz hozzá, hogy fejtsse meg a titkát. Kurtz jóval tovább megy: kulturális hibriddé, egyfajta köztes lénygé lesz, ami megfosztja testétől, mígnem pusztá hanggá lesz, egy lesz a vidék ördögei közül, „vándorló, meggyötört lélek”. Ez lesz az ára annak, hogy bepillantást nyer a küszöbön túlba, a titokba: elveszíti kulturális eredetét.

Marlow története nem kimondottan vidám történet. Mint maga mondja hallgatóságának: „eléggé komor történet és szánalmat keltő – bizonyos értelemben nem is rendkívüli –, nem is egészen világos. Nem, nem egészen világos.”

KISS GÁBOR ZOLTÁN

**Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle.** Hrsg. Hartmut Böhme–Klaus R. Scherpe. Reinbek, Rowohlt Taschenbuch Verlag 1996. 342.

Miközben hazai vezető irodalomtudományi műhelyek a közeledés esélyeit fontolgatják, és különböző mediális szintereken hermeneutika és dekonstrukció dialóguslehetőségeiről kezdeményeznek párbeszédet, s ugyanakkor mégis feltűnni látszik az ún. humántudományi fakultások viszályának (emlék)képe, addig a nemzetközi (elsősorban az angol–amerikai) irodalomtudományban a kultúratudományi paradigma válik egyre meghatározóbbá. Az *Irodalom és kultúratudományok* című kötet a német nyelvterületen kidolgozott kultúratudományi modellek, pozíciók bemutatására vállalkozik.

A szerkesztők, Hartmut Böhme és Klaus R. Scherpe előszavából kiderül, hogy a bevezető tanulmánnyal együtt összesen tizenhat írást tartalmazó kötet a berlini Humboldt Universitát Kultúratudományi Intézetében 1995/96-ban megrendezett előadássorozat szövegeinek szerkesztett változata. A bevezetésben Böhme és Scherpe hangsúlyozzák, hogy a kötet tanulmányai nem újdonsült kultúraelméleti, kultúrsemiotikai teóriákat vezetnek be, hanem az elmúlt években e téren folytatott elméleti diszkurzusok valamilyen letisztult modelljeit, lehetséges irányait kívánják felmutatni: a filozófia/retorika, a filozófia/esztétikapoétika vitát, a *történeti (kulturális) antropológia*, az „új” esztétika, a *feminizmus*, a

*gender studies*, a *postcolonial studies* problémafelvetéseit, a *mitosz* kutatást, a technomorf nyugati kultúra/kultúrák remítizálását, az idegenség, az autentikusság jelenségeit, a *mediatudomány* és a *kulturális emlékezet* problémáit, valamint a *európai etnológia* területeit.

A kultúratudományok németországi előretérése paradox, mégis jellemző módon a német egyetemek humántudományi tanszékeinek válására, az átszerveződés kényszerére vezethető vissza, másrészt egyfajta (inter)diszciplináris paradigmaváltás háttérében értelmezhető. A 60-as évekbeli ún. linguistic turnnel kezdődően, a strukturalizmus térhódításával, majd a 80-as évek posztstrukturalista, dekonstrukciós törekvései nyomán a hagyományosnak nevezhető filológiai, történeti hermeneutikai irányok háttérbe szorultak, és olyan elméleti és módszertani pluralizmus bontakozott ki, amely a kultúratudományi fordulat szempontjából döntő jelentőségű. A szerzők rámutatnak, hogy a kultúratudományok a felbomlott humántudományi homogenitás helyett nem kínálnak egy újabb transzcendentális egységet. A szerkezeti magyarázat a kultúra diszkurzusként értelmezéséből indul ki, és hangsúlyozza a diszkurzivitás erendő széttartóságát (discursus = 'szétfutni, széttartani'). A kultúrát immár nem integrációs elvként kell érteni, hanem a szétágazás mechanizmusaként, amely egyszerre integrál és felhasít, összefog és szétválaszt.

A továbbiakban három lényeges kérdéskör mentén haladva, megpróbáljuk *feltérképezni* az eredendően széttartó, első olvasatban talán zavarba ejtően különböző szövegeket. 1. Az elsőként adódó szempont az írások nagy részében problémaként felmerülő ún. *spatial hermeneutics*, az időbeliséget térbeliségbe fordító hermeneutika elve, a közteség tényelve, a természet (Natur) vs. szellem (Geist), illetve természet vs. kultúra hagyományos oppozícióinak kultúratudományi köztisége, a topografikus (kulturális) emlékezet és a medialitás kérdései. Jellemző, hogy Alexander García Düttmann 1997-ben (tehát egy évvel e kötet után) megjelenő *Zwischen den Kulturen* című kötetében teoretikus szinten vizsgál olyan fogalmakat, mint például az *Anerkennung* (el-/felismerés), a *Zwischen* (közöttség) és a *Kultur(en)*, melyek a jelen kötet szövegeiben is meghatározóak. Úgy tűnik, mintha a

későbbi Düttmann-szöveg topografikusan átrajzolni, fel(ül)terképezni a korábbi kötet írásait. Düttmann szerint nem létezik a kultúra, csak kultúrák léteznek. A kultúra immanensen kultúrák*köziség*, nem-egyként-létezés (Un-Eins-Sein), pluralitás. A felismerés közöttije, azaz az önfelejtés, az átláthatatlanság pozíciója nem a természet, vs. kultúra filozófiai oppozíciójából származik, hiszen a természet nem más, mint a kultúra közöttijének neve, mely a kultúrát bizonytalanra, örökmozgóvá, önmagával nem egygyé teszi: a természet a kultúra eleve Másikja. *Doris Bachmann-Medick* posztkolonialitás-tanulmánya már címében jelzi a Düttmann felőli olvasat lehetőségét, hiszen kultúrák *közt*i szövegekről, a posztkolonialis térképen tett kirándulásról beszél. Tanulmányában az irodalom világterképének elrajzolásaira reflektál, miközben a (topografikus-tropologikus) *világ*irodalom-fogalom ismételt középpontba emelését hangsúlyozza. Feltevése, hogy az én és a Másik időbelisége, temporális utánisága, történeti hermeneutikája helyére a kulturális-lokális (újra)elhelyezés kerül, egyfajta térhermeneutika. A szerző Homi Bhabhá követve a térbeliesítés (Verräumlichung) kultúratudományi koncepciója nyomán beszél interkulturális hibriditásról, amelyben a szöveg megértése, az olvasás-interpretáció jelentése a kultúrák közti szakadékban, egy harmadik dimenzióban teremődik meg. *Jan-Dirk Müller, Aleida Assmann és Andreas Huyssen* tanulmányai a médiumok, a topografikus (kulturális) emlékezet problematikáját vizsgálják, a Haverkamp és Lachmann által már az 1992-es *Memoria*-kötetben felvetett kérdést viszik tovább, miszerint a kultúra mint szöveg lesz a memória (poszt)tudomány gyújtófogalma. A kötetbeli *Assmann*-írás példának okáért a szöveg-nyom-huladék sorral írja le a kulturális médiumok, a kulturális emlékezet metamorfózisát. A reneszánsztól kezdődően a XVIII. századig a kép transzparenciájával, az előszóval, az idővel szemben felértékelődik az írott szöveg mint emlékezet, hiszen olyan materiális, immanens állandóság jellemzi, amely nem fixál, hanem újra és újra életre kelt (Bacon). Mindez Swiftnél már bizonytalanra váltik, a XIX. századtól kezdődően pedig – s itt Assmann a Nietzsche megelőző Thomas Carlyle-t idézi – a szöveg mint emlékezetmédiум felértékelésével szem-

ben a hamis, szétszagotott, elveszett, olvashatatlan palimpszesztus-múlt és a felejtés, a nyom fogalma kerül a középpontba. Assmann szerint a tudatos, digitális szöveg/írásemlékezéssel szemben a valódi kulturális (antropologikus) emlékezés a néma, közvetett nyomban érhető utol, amely – s ezt Pynchon szövegében véli fellelni – a *szemlé*tbe, a posztmodern kultúratermészet köztes terébe vezet, amely a média szervezett amnéziavilágával szemben a kódolatlan antropológiai lét nyoma. *Huyssen* is az emlékezés topografikus kódoltságát hangsúlyozza, amikor az emlékmű, a monumentalitás és a memória kérdései foglalkoztatják. A nyilvános emlékezéssel szemben az ellepezés, a láthatatlanná tevés emlékezetét hangsúlyozza, és a wagneri Gesamtkunstwerk monumentalitását, illetve a Reichstag posztmodern elrejtését, becsomagolását vizsgálja.

2. A kötet tanulmányainak egy következő csoportja arra a kérdésre keresi a választ, miként lehetséges a filozófia, vs. poétika-esztétika, (rá)csodálkozás (Staunen), vs. nézés, pillantás (Sehen/Blick), el-/felismerés (An)-Erkennung), vs. tudás (Wissen), a szép (das Schöne) azaz a plasztikus (das Plastische), maradandó (Dauer), klasszikus, vs. szétfolyó, impresszionisztikus, modern oppozíciók felold(ód)ása a tranzitorikusság (kulturális) esztétikájában, antropológiájában. *Renate Schlesier* szerint a humántudományi diszciplínák kultúratudományként való megújulása csak a filozófiai antropológiai paradigmáról való leválással, a filozófiai premisszáik megkérdőjelezésével történhet meg, amit ő a csodálkozás (Staunen)-kategória paradigmaváltásával lát végrehajthatónak. Schlesier kiinduló tételét, miszerint a csodálkozás nem a filozófia, hanem az antropológia kezdete, a platon *Theaitétosz*-diálogo újraolvasásával alapozza meg. Platon a dialógusban a filozófia genealógiáját a thaumezeinig (csodálkozás) vezeti vissza, mindezt azonban a gondolkodás és az abszolút nagyság, az állandóság (Dauer) összetartozásának, a hermeneutikai megértés kikapcsolásának példázataként teszi. Schlesier ezzel szemben Lévi Strauss, Geertz és Greenblatt kapcsán az (idegen kultúrára való rá)csodálkozás és a relativizálás, a saját kultúra Másikként létezése, a folytonos differencia kapcsolatát hangsúlyozza, amely a hermeneutikai interpretáció újabb perspektíváját nyithatja fel, s amelynek

prefigurációját Montaigne-nél véli felfedezni. 3. Végül a kötet harmadik, lényeges csoportját alkotó szövegek – miközben reflektálnak a fent már említett problémákra – elsősorban a kulturális autentikusság, az idegenség, az identitás kérdései mentén szerveződnek. Ulrich Raulff és Helmut Lethen tanulmányainak középpontjában egyaránt a barthes-i *Világokanra* punctum-elve áll. Raulff egy Barthes-idézetet választ írása címéül, amely a foucault-i szerzőhalál, az éntelenítés utáni pozícióban, tehát a Selbst visszatérésével a biográfiát teszi meg a kísérleti írás egyik legfontosabb műfajává, mely biográfémákból, az emlékezés forgácsaiból épül fel. Barthes számára a biográfémák – amelyek mobilitásuk révén kívül állnak a soron, és epikureus atomokként egy jövőbeli és hasonlóan feloldódásra ítélt testet érintenek – a punctum-elvnek megfelelően működnek: jelentéktelen részként szó szerint szemet szúrnak, felsértenek, dinamikussá teszik az elmúló identitást. A barthes-i biográfia mentén Raulff Lytton Strachey és Gundolf, tágabban a George-kör biográfiaírási teóriáira is reflektál, amelyek az idő dimenziójának kikapcsolásával, a temporalitással szemben, plasztikus festményként vagy épp fotóként, a halotti maszk módusában íródnak. Klaus R. Scherpe Young, Celan, Lyotard és Lanzmann kapcsán az Auschwitz utáni gondolkodás, emlékezés lehetőségét vizsgálja az autentikusság kérdése mentén. Huyssenhez hasonlóan ő is úgy véli, hogy az emlékezést legfeljebb installációként, emlékmű helyett az erről való metonimikus beszédként, a reprezentáció-elv helyett a mímézis eredendő értelmeként, azaz megtestesülésként és traumaként érthetjük. Kizárólag a mimetikus visszacsatolás képes a kimondhatatlant autentikussá tenni, auratizálni, amely a tudást látássá, vízióvá teszi, így a befogadóban nem affirmatív azonosulást vagy elutasítást, hanem nézést (Sehen) vált ki, amely egyedül képes arra, hogy közvetlenül az emlékezéshez kapcsolódjon.

A kötetet lezáró utolsó írás, Dietrich Harth tanulmánya – melynek címe a kötet egészét átfogó cím variánsa – mintegy keretbe foglalja az előző írásokat. Az irodalmat, az írást, az olvasás tevékenységét mint kulturális tevékenységet vizsgálja, az irodalom mint betű szerintiség (littera) és a kultúra mint kultusz, emberközelség elválaszthatatlanságát vallja, miközben a kultúratudományi paradigmaváltás terében kíván tájéko-

zódási pontokat kijelölni. Harth a kánon eredendően topografikus-metaforikus fogalmát, a hagyományos irodalmi kánon megszüntetését a megbontás-újjaépítés metafora segítségével helyezi a középpontba. A kánon a kultúra házának és egyes termeinek mint könyvtárnak a zsinórmértékét adja. A kánonalkotás ugyanakkor mint a biztonság megteremtése mindenkor kulturális krízisekhez kapcsolódik, így nem a kánon, hanem kánonok és ellenkánonok léteznek. Ennek megfelelően Harth tézise szerint az exkluzív kultúra, a kulturális kontinuitás sem létezik, csak kevert formák vannak. Szövegének középpontjában a kánon mellett az írásrendszer és az íráskultúra fogalmi párosa is megjelenik, az íráskultúrát egy más(od)ik rend kultúrájának tartja, amelynek a kultúratudomány is része. Harth fontos megállapítása, hogy ebből következően a modern antropológia éppúgy irodalmi, poétikai stratégiákkal dolgozik, mint a kultúra más tudományágai, a kultúra mint szövegek hálója megfejtése tehát csak akkor történhet meg, ha a szöveghermeneutika modelljét egyfajta kulturális hermeneutika váltja fel.

SÁNDORFI EDINA

**Hyper/text/theory.** Ed by George P. Landow. Baltimore–London, The Johns Hopkins University Press 1994. 377.

A George P. Landow által szerkesztett *Hyper/Text/Theory* című könyv 11 tanulmányt tartalmaz a hipertextualitás elméletének és gyakorlati alkalmazásának kérdéseiről. A kötet három témakörének címe: *Nonlinearitás, A hioertextus politikája, Az új írás.*

Landow bevezető szövegében (*Mit tehet a kritikus? Kritikaelmélet a hipertextus korában*) a hipertextualitás fogalmának kialakulását párhuzamba hozza posztstrukturalista irodalomelméletek megjelenésével, és mindkettőt a nyomtatott könyvvel és a hierarchikus gondolkodásmóddal szemben kifejezett elégedetlenségből származtatja. A digitális technológiák meghatározó sajátosságát azok információhordozó képességében és az írás-olvasás újszerű tapasztalatában látja. A nyomtatott könyv hipertextualizálásában megkülönbözteti azokat a megközelít-

téseket, melyek pusztán a szöveg digitalizálására törekszenek és azokat, amelyek lényegében a szöveg jegyzetekkel kiegészített, kapcsolatokkal (linkekkel) ellátott, esetleg multimediális feldolgozását tűzik ki célul. Landow szerint ezek az új technológiák képesek arra, hogy a szövegszerűségről vagy a szerzőségről kialakult fogalmaink megváltoztatására indítsanak bennünket. Ernek jelei a hipertextust olvasó kritikus munkájának nehézségei, melyek közül a legalapvetőbb, hogy a szöveg nem kötött, a teljes szöveg ismerete így lehetetlen. A kritikus csak szövegmintákkal tud dolgozni, és mivel aligha van esélye arra, hogy pontosan a befogadó által olvasott szöveget vizsgálja ő is, a legjobb, ha maga is hipertextusként adja közre reakcióját.

Espen J. Aarseth tanulmánya (*Nonlinearitás és irodalomelmélet*) a nemlineáris szövegek elméletével foglalkozik, melyeknek szerinte csupán alapesete a lineáris szöveg. A nemlineáris szöveg alapja a választás momentuma, az, ahogy az olvasó (felhasználó) dönt két lehetséges irány között a szöveg terében. Tekintve, hogy a hipertextus legfőbb sajátossága a hálószerű szerkezet, a nonlinearitás az így közvetített információ alapvető jellemzője.

Gunnar Liestol filozófiai indíttatású szövege (*Wittgenstein, Genette és az olvasó narratívája a hipertextusban*) a hipertextus és a hipermedia három jellemző sajátosságát vizsgálja. Ezek az interaktivitás, mely lehetővé teszi a nemlineáris olvasatokat, a multimedialitás, mely a különböző módon kódolt információk integrálását jelenti és a kontextualitás, mely a navigáció segédeszköze. A nemlineáris olvasat a folyamatos választás kényszerét jelenti, melynek eredménye azonban egy lineáris narratíva lesz, igaz viszont, hogy ennek létrehozása nagyobb részben az olvasó feladata. A szerző retorikai terminusokkal (invenció, diszpozíció, elokúció, akció, memória) írja le a nyomtatott szöveg és a hipertextus olvasásának különbségeit. Az olvasó narratívákat hoz létre a szerző által felajánlott lehetőségek között navigálva, miközben nem másokkal, hanem a komputer képernyőjével áll interakcióban. Az olvasás jellemző tapasztalata nem annyira a „hol is tartottam”, mint a „hogyan is jutottam ide és a „hol voltam már” kérdés. Az olvasás folyamatát vizsgálva a szerző kijelenti, hogy bár a hipertextus befogadása ugrásokon, választásokon ke-

resztül valósul meg, a nonlinearitás térbeli jegy, a lehetőségek közti választás pillanatában a térbeli dimenziót azonban fölváltja az időbeli, és így a nonlinearitást a sokszoros linearitás, mely a hipertextus igazi jellemzője.

Mireille Rosello tanulmánya (*Michel de Certeau „Wandersmannere” és Paul Auster hipertextuális detektíve*) két kérdést vizsgál: az olvasás és a technológia kapcsolatát, illetve, hogy mi módon írják és mozgatják magukat a testek a térben. Emellett érdekes meglátásokat fogalmaz meg akkor, amikor kifejti, a hipertextus nagyszerű eszköz az információk halmozására (például életrajzi adatok párhuzamos megjelenítésére, történelmi háttér áttekintésére), így azonban egy régi paradigma érdekében használjuk az új technológiát. Hasonlóan visszaszól az az elképzelés, hogy a hipertextusban adott linkek kapcsolatok szabad és végtelen tárházát jelentik az olvasók számára, hiszen ugyancsak megerősíthetik azt a gondolkodásmódot, hogy csak az adott asszociációk az érdekesek, sőt, legitímek. A megoldás Rosello szerint az, hogy az olvasó vándornak tekinti magát, aki a saját olvasásának térképét készíti el akkor, amikor a hipertextus terében közlekedik.

J. Yellowlees Douglas tanulmánya (*„Hogy fejezem ezt be?” Befejezés és határozatlanság az interaktív narratívákban*) a befejezés szerepét tárgyalja a nyomtatott és a hipertextuális szövegekben. A szerző a nyomtatott szövegek és az interaktív narratívák olvasása közti alapvető különbségre hívja fel a figyelmet akkor, amikor rámutat, a hipertextus olvasásakor az olvasó saját maga is a narratíva írója, így a befejezés is az ő hatáskörébe tartozik.

Terence Harpold *Konklúziók* című tanulmánya Michael Joyce *Afternoon, a story* című hipertextuális narratíváját elemzi, és a szöveg olvasásához tartozó alapvető tapasztalatokként a folytonos választási kényszert, a bizonytalanságot, az elveszettség érzését említi, a hipertextus központi elemként pedig a kapcsolatot (link) nevezi meg.

Charles Ess tanulmánya (*A politikai komputer: hipertextus, demokrácia és Habermas*) a digitális médiumok és a politika aspektusait tárgyalja, különös tekintettel az ilyen közlésformák „demokratizmusára”, melyet Habermas elméletének fogalomkészletével elemez. A *hipertextus politikája* című fejezetben szerepel még Martin E.

Rosenberg *Fizika és hipertextus: Felszabadítás és bonyolultság a művészetben és a pedagógiában* és Stuart Moulthrop *Rhizome és Rezisztancia: egy új kultúra hipertextusa és álmai* című tanulmánya.

David Kolb *Szókratész a labirintusban* című tanulmányának fő kérdése: lehetséges-e filozófia művelése hipertextus használatával, és ha igen, milyen filozófiát eredményezne ez a sajátos eszköz. Kolb szerint a hipertextust kifejezőmódként használó filozófia több tekintetben nagyon is alkalmas lenne a nem lineáris, „ugrándozó” gondolkodás kifejezésére, amennyiben a végső definíciók helyét átvennék a rekurzív érvelési rendszerek, a kapcsolatokra alapozó fejtegetések.

Gregory L. Ulmer *A Miranda figyelmeztetés: hiperrhetorikai kísérlet* című tanulmánya egy jogi metaforára épül, és esszészerűen írja le a hiperrhetorika fő jellemzőit.

George P. Landow szöveggyűjteményének 11 tanulmánya ad átfogó képet a digitális médiával és a hipertextus elméleteivel kapcsolatban az utóbbi években kibontakozott élénk párbeszédéről, és az elméletek gyakorlati alkalmazásait is bemutatja. Az irodalomelméleti problémákkal foglalkozó öt szöveg biztos fogalomhasználattal közelíti meg a hipertextuális irodalom kérdését.

MEDGYES TAMÁS

**Bohemia et Hungaria. Tanulmányok a cseh-magyar irodalmi kapcsolatok köréből.** Szerk. Berkes Tamás. Budapest, 1998. 98.

A kötet születésének apropóját az adta, hogy elbúcsúzott magyar nagyköveti posztjától Richard Pražák, a Cseh Köztársaság budapesti nagykövete. Ez alkalmából rendeztek konferenciát a Cseh Köztársaság budapesti nagykövetségének támogatásával itteni bohemisták és cseh hungarológusok részvételével 1998 májusában. E konferencia anyagának Berkes Tamás által szerkesztett változatát tartalmazza a gyűjtemény.

Pražák kitűnő hungarológus, a cseh-magyar irodalmi és művelődéstörténeti kapcsolatok történetének méltán elismert kutatója, aki brünni egyetemi katedráját cserélte fel négy évre a diplomáciai posztra. Ittléte pezsdítőleg hatott a

cseh-magyar tudományos kapcsolatokra, hiszen a komparatisták többször is találkozhattak, s hogy e találkozások igazán gyümölcsözőek voltak, annak bizonyítéka a jelen kötet is. Pražák professzor itteni működése azt a meggyőződést erősíti meg, hogy egy-egy tudományterület gazdagodása igen nagymértékben függ attól is, akad-e körében olyan alkotó személyiség, akinek „lehetőségei” (értsd: pozíciója és anyagi eszközei) is vannak ahhoz, hogy az adott tudományág művelőit megfelelő publikációs lehetőséghez segítse hozzá.

Egy-egy ilyen ünnepi alkalom persze mindig egy bizonyos pillanatképet rögzít: a kötet írásai számot adnak a cseh-magyar komparatistikai kutatások jelenlegi állapotáról is. S ez ma fölöttebb időszere, hiszen az utóbbi tíz esztendő történelmi változásai e tudományágot sem hagyták érintetlenül.

A 16, rövidebb-hosszabb terjedelmű írásról már csak tematikai sokféleségünk miatt sem könnyű érdemben szólni. A módszertanilag két fő csoportba sorolható tanulmányok legtöbbször a komparatistika hagyományos ágához, a kapcsolattörténethez kötődik, s noha gyakorta érezzük úgy, hogy e tudományszaktól ma már kevés új eredmény várható, e kötet több írása rációfol erre.

A kapcsolattörténeti kutatások körébe tartozó írások közül korántsem csak az illendőség okán szövegeinket R. Pražák tanulmányáról. Noha a szerző írásának a *Cseh-magyar kulturális és irodalmi kapcsolatok* szerény címet adta, átfogó igényű írásában végigtekint a cseh-magyar kapcsolatok szinte egész történetén, a kezdetektől a XX. század közepéig. Sőt, a problémák, a még kutatandó területek szinte teljes leltárát is kínálja. A professzor imponáló anyagismerettel s a rá jellemző kutatói alázattal ad ötleteket az egyes részkérdések, korszakok, témák későbbi kutatói számára.

Hogy listája mennyire teljes, azt a többi kapcsolattörténeti tanulmány igazolja: alig akad köztük olyan, amelynek témája ne szerepelne Pražák kutatási témaletárában. Színes és eleven Szörényi László *Balbinus és a magyarok* című, a régi cseh irodalom legnagyobb történetírójának magyar kapcsolatait vizsgáló tanulmánya. Érdekes a Comenius-tanítvány Johan Jakob Redinger svájci hagyatékának kutatási anyagából szemelgető Németh S. Katalin írása, amelyből a török-



ellenes és pápaságellenes európai összefogást szorgalmazó svájci prédikátor-tanító portréja mögül a XVII. századi diplomáciának eddig pontosan nem ismert részletére is fény derül. Deák Eszter egy erdélyi szász tudós, Born Ignác portréját rajzolja meg, aki a prágai Tudós Társaság alapítójaként szerzett nevet magának, s aki – sajnos nem bizonyíthatóan, csak valószínűsíthetően – Mozart *Varázsfuvolájának* Sarastrojához szolgálhatott mintaként. Antonín Meštán a hatnyelvű prágai Loderecker-szótár magyar elemeit veszi górcső alá... A régebbi cseh és magyar kultúra korszakától az időben nagyot ugorva, Marcella Husová írása a századforduló cseh-magyar érintkezéseinek sajátosságait vizsgálja, Szabó Lilla *Kassák és a cseh avantgárd* kapcsolatát elemzi, Szarka László tanulmánya pedig a Sarlómozgalom fiataljainak a cseh kultúrával való találkozásáról szól. Legfontosabb tanulságának azt nevezi, hogy ez a nemzedék tette meg az első lépést a cseh-magyar kapcsolatrendszernek a kisállami Közép-Európában való újragondolására.

A kötet tanulmányainak másik csoportja elméleti igénnyel közelít tárgyához. Fried István tanulmánya arra ad példát, hogy egy kutatási téma „pozitivistá” megközelítésű elsődleges feldolgozásából (jelen esetben a Királynőudvari kéziratok magyar hatástörténetének vizsgálatából) hogyan születik a kutatás egy másik szintjén a cseh és a magyar romantika tipológiai sajátosságaira fényt vető tanulmány. Fried Mácha és Vörösmarty szembesítésével, illetve a romantikus történelmi regény (Jósika, Linda, illetve Gárdonyi és Jókai) cseh és magyar változataira utalva a nemzeti látószögű irodalomszemlélet másodlagos romantikájának jellegzetességeiről beszél, s összegzésében arra mutat rá, hogy e romantikának azért volt, lehetett ereje, hatása még a XIX. század végén is, mert „alkalmasnak bizonyult arra, hogy a nemzeti és a korai történeti tematika és a nemzetivé (de)formált mitologizmus kettőseiből létrehozza azt a nemzeti irodalmat, amely az ösztársadalmi elvárásokkal volt képes dialogizálni.” (47.)

Bojtár Endre tanulmánya egy cseh és egy magyar kézikönyv alapján az összehasonlító irodalomtudomány legújabb fejleményeit ismerteti-kommentálja. Írásából az derül ki, hogy a Fried István szerkesztette *Utak a komparatistikában*

című tanulmánykötet, illetve a Prágában megjelent, *Kontext–Překlad–Hranice* című, Anna Housková szerkesztette cseh kézikönyv tanulmányai könnyen közöns nevezőre hozhatók. A hagyományos komparatistika célelvűsége és pozitivistá történetiségével ellenében a szaktudomány ma a recepcióesztétika és a hermeneutika ösztönzésére irányt váltott, s az összehasonlítás új kulcsfogalmi immár a szövegköziség és az irodalomköziség. Az első azt jelenti, hogy a komparatistának azt kell tekintetbe vennie: nem csak a korábbi szövegek hatnak a későbbiekre, hanem fordítva is, sőt a hatás és a jelentés egyidejű fogalmak. Az irodalomköziség fogalma, amely a szlovák Dionýz Durišintől ered, nem jelent mást, mint azt, hogy a különböző szövegek összefüggései különböző kontextusokba behelyezve vizsgálhatók, illetve vizsgálandók. A Fried István által areálisnak nevezett kontextusokkal szemben Bojtár itt igazságot szolgáltat a marxista történelmi-társadalmi kontextusnak, ugyanolyan alkalmasnak tartván a kultúrák és az irodalmak összehasonlító vizsgálatában, mint bármely más kontextus.

Berkes Tamás a magyar bohemisztika elvi kérdéseiről értekező tanulmányában a szaktudományt kívánja új alapokra helyezni szigorúan tudományos szempontok alapján. Ennek előfeltétele a korábbi kutatások ideológiakritikai felülvizsgálata, hiszen az ötvenes években létrejött magyar bohemisztika a huszita marxizmus nacionalista színezetű kommunista múltértelmezését vette alapul, amely eltorzította a cseh műveltség valódi arányait. A ma bohemistájának nemcsak ezt a tereptisztító munkát kell elvégeznie, hanem szilárd elméleti háttértudással is rendelkeznie kell, s tisztában kell lennie az összehasonlító irodalomtudomány fogalmi rendszerével és módszertanával. A magyar bohemisztikai kutatások sajátos színezetét az adhatja, hogy a magyar szakember nem a környező országokban szokásos szlavisztikai nézőpontból vizsgálja tárgyát, hanem a nyelvektől független közép-európai kulturális kontextusban. A magyar bohemisztika másik két pillérének az egyes jelenségek párhuzamos és eltérő vonásait elemző tipológia és az egyes művek hermeneutikai-értékelő adaptációja lehetne.

Heé Veronika és Hankó B. Ludmilla egy magyarok számára készülő cseh irodalomtörténeti

kézikönyv szerzőpárosaként, módszertani problémákról értekeznek. Részben a műfajjal kapcsolatos általános problémákkal febesülnek, részben – különösen a XX. századi fejezeteket jegyző Hankó B. Ludmíllának – a cseh irodalom sajátosságaiából eredő kérdésekkel kell megbirkóznuk. Ilyen az ún. deutschböhmisch irodalom vagy a német nyelvű zsidó irodalom hovatartozásának kérdése vagy az az újabb keletű probléma, vajon a cseh irodalomhoz sorolhatóak-e, és ha igen, mennyiben, Vera Linhartová és Milan Kundera franciául írott munkái.

A tanulmányok harmadik csoportja a tipológia körébe sorolható. Kiss Gy. Csaba a közép-európai nemzeti mitológia egy összetevőjét, a haza szimbolikájának, az Ideallandschaftnak a megjelenését vizsgálja cseh és magyar romantikus művekben, s következtetése a két romantikus nemzetfogalom eltérő vonásaira mutat rá. Kiss Szemán Róbert a cseh és a magyar neoklasszikus irodalom párhuzamait vizsgálja. Szellemes és tanulságos, ahogyan Rákos Péter „Zsidó írók” cseh és magyar kontextusban című esszéjében e nem irodalmi szempontú megközelítés egyedül jogosult irodalomtörténeti értelmezését adja, nem hallgatva el a témával összefüggő számtalan, jogosan felvethető szempontot sem.

Összefoglalva: a karcsú kötet sok, megfontolásra érdemes, a további kutatást ösztönző kérdést vet fel.

BALOGH MAGDOLNA

**Zur Geschichte der österreichisch-slowenischen Literaturbeziehungen.** Hrsg. von Andreas Brandtner + Werner Michler. Wien, Turia + Kant 1998. 415.

Huszonkét szerző, irodalomtörténész, történész, fordító, az osztrák és a szlovén szellemi élet ismert képviselői járják végig az osztrák-szlovén kapcsolatok útját a reformációtól a posztmodernig terjedő időszak problémáit fejtegetve. A tárgyköröket tekintve pedig a „szabályos” kapcsolattörténeti értekezésektől a történeti kontextus rajzán keresztül, a recepció változataig, az írói életművekből föltáruló „idegenség”- „mátság” komponensek struktúráképző erejéig terjednek a témakörök, amelyek kifejtését hol

nagyon meggyőző-korszerű, hol kevésbé meggyőző előadásban kapjuk meg. Az osztrák-szlovén kapcsolatok kutatása nem pusztán azért tesz időszerűnek és gyümölcsözőnek, mivel az egy országban hajdan együttélt, keverten élő népek érintkezéseire, kulturális átszövődéseire kínálnak tanulságos példákat, hanem inkább azért, mert részint az „irodalmi fejlődési sorok” interferenciája érhető tetten látványosan, részint pedig olyan közös irodalmi/kulturális jelenségek buknak ki (mint például a kétnyelvűség, a kettős kulturáltság, illetőleg a politikai cselekvési formák kettős értelmezhetőségének beágyazottsága a nyelviség kérdéseibe), amely a régió egészének viszonyait szemlélve modellértékűek lehetnek. Éppen ezért nem annyira az olyan típusú, messze nem érdektelen, de a megszokott utat járó írások ígérnek szellemi izgalmat, mint Cankar Bécsben vagy osztrák színművek szlovéniai bemutatói (hiszen ezek legfeljebb az anyag mennyiségét tekintve járulnak hozzá a eddigi tudásunk bővüléséhez), hanem olyanok, mint Prešeren esztéta modernségbeli szétírásának megvilágítása a szlovén posztmodern teoretikusa, Marko Juvan által vagy Neva Šlibar dolgozata: *A saját föllelése az idegenben: tiükörtörténetek és recepció történetek.* A szlovén-osztrák kapcsolatok teljes historikumán keresztül vezet a kötet, így mindenképpen indokolt a közös történelem alaposabb tárgyalása az együttélés, a kapcsolatok alakulása szemszögéből. Különösen fontos lehet a Jugoszlávia részévé vált szlovén területek németiségének irredenta mozgalmairól szóló, eredeti (levéltári, egykorú dokumentumokra támaszkodó) anyag révén történő föltárása: mind a szlovén, mind az osztrák „nemzeti látószög”-től mentes átvilágítása. Nem kevésbé tanulságos a szlovén népdalok jeles fordítójának, Anastasius Grünnek politikai pályafutása, az nevezetesen, ahogy a kultúráközvetítés ifjú lelkesedésétől eljutott az érett nemzetpolitikus aulikus, antiszláv reprezentációjáig. Ilyen és ehhez kapcsolódó értekezések teszik egyértelművé, hogy a Habsburg Birodalomban sem a népek, sem a kultúrák együttélése messze nem idillikus, a nemzeti mozgalmakat megelőző szakaszokban sem volt az, ugyanakkor a kultúrák/irodalmak napi érintkezése, nemegyszer szimbiózisra erőteljesen meghatározta a maguk népegyediségét, sőt: népegyediségét kialakítani

törekvő nemzeti mozgalmak arculatát. A „mélystruktúrák”-ban a hasonlóságok, az átszövődések akaratlanul is megőrződtek, a hangzatos politikai akciók ellenében. Éppen ezért a kultúrának/irodalomnak hagyományozódott konzervatíván patriarchális „mechanizmusa” hiába törekedett az önelvűség és a teljességigényű autochtonitás változatlan folytatására, nem pusztán a történelmi változások, még csak nem is kizárólag az életformabeli átrendeződések következtében az irodalomról alkotott nézetek, az irodalom „nemzeti” státusa viszonylatában feltartóztathatatlanul törések keletkeztek, a folytathatóság és a megszakíthatóság igénye konfliktushelyzetbe kerülve artikulálódott, s mind az osztrák, mind az ausztriai szlovén irodalom és irodalmi tudat elmozdulni látszott, és utóbb el is mozdult a holtpontra bizonyult helyzetből. Erről talán a legmeggyőzőbben a klagenfurti Johann Strutz írt az ausztriai szlovén irodalom ön-felszabadítási útját demonstráló. A terjedelmes kötet mindegyik tanulmánya nemcsak önmagában fontos, a kötet egésze pedig a közép-európai regionális szintézishez megtett út egyik nagyon fontos állomásaként jellemezhető.

FRIED ISTVÁN

**Susanne Lange-Greve: Die kulturelle Bedeutung von Literaturausstellungen. Konzepte, Analysen und Wirkungen literaturmusealer Präsentation. Mit einem Anhang zum wirtschaftlichen Wert von Literaturmuseen.** Hildesheim-Zürich-New York, Olms-Weidmann 1995.

Az irodalmi muzeológia helye az irodalmi mezőben meglehetősen bizonytalan. A legtöbb irodalomtudományi és irodalomelméleti összefoglaló tudomást sem vesz róla. Pedig az utóbbi évtizedben e muzeológiai ág rátalált legsajátabb kutatási területére: az irodalmi kultuszra. Ennek jelentőségét többek között épp az adja, hogy az irodalmi muzeológia e kutatások által egyenrangú partnerévé lehetett az irodalomtudomány különböző ágainak. A nálunk is egyre inkább megélnéülő kánonkutatások számára például megkerülhetetlen lesz az irodalmi kultusz kérdéseivel, illetve a kultuszkutatás tanulságaival való számvetés. Az irodalmi kiállításokról álta-

lán nem születnek kritikák, s nem hivatkoznak rájuk egy-egy alkotó vagy irodalmi jelenség körüli eszmecsereben sem. E helyzet megváltoztatásához adhat fogódzókat Susanne Lange-Greve könyve. Nem előzmény nélküli munkáról van szó – meg kell csak nézni gazdag bibliográfiáját –, de kevés hasonló, elméleti összegzésre törekvő könyvvel találkozhatunk.

A könyv első fejezete az eddigi kiállítási koncepciókat elemzi és rámutat gyenge pontjaikra, elégedetlenségükre. A szerző különösen fontosnak tartja, hogy végre leszámoljunk azzal az elgondolással, hogy a múzeumi kiállítás szerepe a tanítás (die Ausstellung als Lernort). Egyrészt más médiumok sokkal inkább alkalmasak az ismeretek átadására. S ha a múzeumok továbbra is ehhez a funkcióhoz ragaszkodnak, akkor eleve kétséges a jövőjük, hisz a többi információátadást végző intézménnyel (iskola, könyvtár stb.) való összehasonlításban létük szinte automatikusan kérdőjeleződik meg. Másrészt a didaktikus célzatú kiállítások általában jelentős mértékben csökkentik a látogatók aktivitását, hisz a kiállítás anyaga számukra mint elsajátítandó ismeret jelenik meg, s ezzel eleve korlátozódik a tárgyak individuális észlelésének és az egyéni jelentésadásnak a lehetősége. A szokványos irodalmi kiállítások ugyanis egy meglehetősen sematikus kommunikáció-elméleti modellre épülnek, amely a jelentést üzenetként értelmezi és azt feltételezi, hogy a feladó és a fogadó kódja azonos. Susanne Lange-Greve kulturális értékértelmezése számos szociológiai (Bourdieu), filozófiai (Foucault), hermeneutikai (Ricoeur, Gadamer), művészetelméleti (Gombrich, Danto) vizsgálódás közös tanulságával találkozik. Eszerint kulturális értékről elsősorban ott beszélhetünk, ahol – Foucault kifejezésével szólna – az egyéni jelentésadás gesztusa is szerepet kap. Álláspontját még a németországi és az amerikai pszichológiai megfigyelésekből és a múzeumlátogatók vizsgálatából adódó következtetésekkel is alátámasztja. Elgondolása többoldalú elméleti beágyazottságát bizonyítja az is, hogy a tárgyak kiállítását minden emberi kommunikációra jellemző tárgyasítás (Vergegenständlichungszwang) egyik eseteként fogja fel. Vagyis csak a külsővé tett, tárgyasított élmény, gondolat, tárgy stb. érthető meg, válhat az emberi tapasztalat részévé. Ennek tudatosítása után Susanne Lange-

Greve könyvében a *múzeum az emberi és az egyéni élet jelentésének megfejtésére, a sémák elfogadásával szemben egyéni jelentések adására ösztönző intézményként értelmeződik, s ezt az ösztönzést a kiállítás közvetíti a látogatók felé.*

Mindezeket két kiállítási elgondolás szembeállításával teszi világossá. Egyiket a kiállítás-perspektívát érvényesítő kiállítási koncepciónak nevezi (*Ausstellungsperspektive*), amikor a hatását csak a kiállítás rendezője, a kiállítási koncepció vagy a kiállított tárgyak a felelősek. Alapjaiban ez határozza meg a mai kiállítási gyakorlatot. A másikat a látogató perspektíváját előtérbe állító, a látogató aktivitására számító és a hatás tervezhetőségének problematikusságát szem előtt tartó kiállítási módnak tartja (*Besucherperspektive*), amikor is úgy állítják ki a tárgyakat, hogy azok *szemantikai nyitottsága* és ezáltal az *individuális érzékelés és értelmezés* a hangsúlyosak.

E koncepcionális keretek között tárgyalja a szerző az irodalmi kiállítások által felvetődő kérdéseket: az irodalom kiállíthatósága, a tárgyak fajtái (relikviák, dokumentumok, reprezentánsok), felhasználásuk módja (a relikvia magában, illusztráció, enteriőr), a kiállítási formák (galériaforma, emlékhely, múzeum) és a mindezekkel összefüggő különböző látogatói magatartások.

Susanne Lange-Greve a jelölők és a jelentés differenciájából, illetve ennek következményeiből, a jelentés rögzíthetetlenségéből és a sokjelentésűségből indul ki. Szerinte az eddigi kiállítási gyakorlat ezeket nem vette kellően figyelembe, és a jelölőket egy meghatározott jelentéshez kötötte passzivitásra, az irodalommal ellentétes befogadói magatartásra kényszerítve így a látogatót. Holott épp a kiállítási tárgyak és a kiállítás jelszerűsége ad esélyt arra, hogy az irodalmi kiállítások növeljék hatásukat, és megtalálják saját helyüket az irodalmi kommunikáció rendszerében. Az ugyan igaz, hogy a kiállítás elbeszélés, hisz csak így nyerhetnek jelentést a kiállítási tárgyak, de az is igaz, hogy ennek az elbeszélésnek nem egy jelentése van. A szerző művészi tevékenységnek tekinti a kiállítások készítését, s ennek következtében művészi alkotásnak magukat a kiállításokat. Ennek alapján állítja szembe az irodalmat bemutató kiállításokat (*Literaturausstellung*) az *irodalmi kiállítások*kal (*literarische Ausstellung*). Míg az előbbi az

irodalom anyagi hordozóit és körülményeit mutatja be, s ezek eredetiségét, illetve hitelességét hangsúlyozza, addig az utóbbi magának az *irodalmiságnak a kiállítására tesz kísérletet*. Ekkor az irodalom nem illusztrációként jelenik meg, hanem maga az *esztétikai hatáspotenciál által létező irodalom a főszereplő*. Így az irodalmi kiállítás lényegében nem más, mint interpretáció, olvasási mód és irodalomkritika, s az olvasáshoz, a színházi előadásokhoz, az irodalomról való beszélgetéshez vagy épp a tudományos igényű eszmecserekhöz lesz hasonló. Vagyis az irodalmi kiállítás valódi hermeneutikai történés, oda-vissza kérdés-felelet-játék, ahol a tárgyak és a látogató igényei egyaránt fontosak lesznek. Susanne Lange-Greve szerint minél gazdagabb a jelölők (tárgyak) játéka, minél sokrétűbb a jelöltek és a jelentettek viszonya, annál intenzívebb és tartósabb a látogató érdeklődése és jelentéadó tevékenysége.

Az ilyen kiállítások hozadéka nemcsak az, hogy valódi élettel töltik meg a múzeumot, hanem az is, hogy az irodalmi kiállítás, sőt az irodalmi muzeológia a *legsajátabb* helyét találhatja meg az irodalmi kommunikáció rendszerében. Nem lexikonokat és (tan-, ismeretterjesztő-, tudományos) könyveket helyettesít többé, hanem mással nem pótolható kulturális-irodalmi jelenség lesz.

A szerző nem marad meg az elméletnél, hanem próbára is teszi elgondolását. Külön fejezetet szentel a wofenbütteli Lessing-ház, a fallerslebeni Bettine von Arnim- és Hoffman-kiállítás és a marbachi Schiller-kiállítás elemzésének és alapos összehasonlításának. Az egyik esetben az érzelmek felkeltését célzó bemutatás, a másik esetben az illusztráló-inszcenúrozó kiállítási mód, a harmadik esetben pedig a szövegek argumentatív szerepe kerül az elemzés középpontjába.

A könyv utolsó fejezetének címettjei a múzeumi szakemberek mellett a kultúrpolitikusok. Susanne Lange-Greve saját és mások kutatási eredményei alapján elemzi a múzeumok gazdasági összefüggéseit. Arra hívja fel a figyelmet, hogy a múzeumokra fordított költségek látszólag nem térülnek meg; s a belépők és a kiadványok eladásából befolyt pénzék is csak töredékét fedezik e kulturális intézmények fenntartásának. De közvetett módon mégiscsak anyagi értéket is termelnek. Igaz, ez nem a múzeumi

pénztárakban jelentkeznek, hanem a különböző szolgáltatók, kiskereskedők és az éttermek bevételeiben. Ezek által azonban a fenntartóknak is nőnek a bevételeik. A könyv e fejezetének üzenete kétirányú: egyrészt tudatosítja a múzeumok munkatársaiban, hogy gazdasági értékeket is teremtenek, másrészt felhívja a politikai-gazdasági vezetők figyelmét arra, hogy érdemes a kulturális eseményekbe és intézményekbe invesztálniuk.

Végül hadd utaljak a könyv egy hiányosságára. Susanne Lange-Greve nem számol eléggé azzal, hogy az irodalmi kiállítást eredete az irodalmi kultuszhoz köti, s ez a kötődés még ma is eleven hatóerő. Érdemes lett volna ezzel is számot vetnie, mert akkor az általa felvetett kiállítási koncepció határai is világosabbak lettek volna.

LAKNER LAJOS

**Minnesang. A középkori német világi líra gyöngyszemei. Összeállította Lőkös Péter.** Budapest, Eötvös József Könyvkiadó 1998. 140. (Eötvös Klasszikusok, 16.)

A középkori német Minnesang magyar nyelvű műfordításainak antológiája révén az Eötvös Kiadó régi hiányt pótol, mivel a korábban kiadott hasonló célú szöveggyűjtemények mára már részben elavultak (BALOGH KÁROLY: *Lovagköltők*, 1935.), részben hozzáférhetetlenek lettek (LATOR LÁSZLÓ: *Énekelj aranymadár*, 1960.), s ezen túl is a középkori európai irodalom iránt újabban megnövekedett érdeklődés messzemenően indokolttá tette a sajátos árnyalatot képviselő német lírai anyag közreadását.

Lőkös Péter válogatása szembetűnően arra törekedett, hogy minél szélesebb spektrumát mutassa be a német lovagi költészetnek. A korai, ismeretlen szerzőktől származó darabok után 28 lovagköltő szövegeit adja közre, többnyire a klasszikussá vált műfordításokban. Így egybegyűjtve meglepően impozáns a magyar átlítésre vállalkozó költők névsora, többek között Babits Mihály, Illyés Gyula, Jékely Zoltán, Keresztury Dezső, Nemes Nagy Ágnes, Radnóti Miklós, Szabó Lőrinc, Weöres Sándor fordított minnedalokat magyarul (több helyütt alighanem még emelve is a művészi értéket). De új átkölté-

seket is tartalmaz a kötet, Győrei Zsolt és Mohácsi Árpád munkái itt jelennek meg első ízben, munkáik sikerrel járulnak hozzá a német középkori líra értékeinek magyarországi megismertetéséhez.

Az antológia (nagyjából kronológikusan) a Minnesang fejlődéstörténeti rendjét követi. Elsőként a XII. századi bajor-osztrák terület költészetét *Donauländischer Minnesang*) mutatja be, ebből a csoportból a Kürenbergi és Dietmar von Aist emelkedik ki, noha ők még nem voltak magasabb képzettségű költők, s nem is hivatászerűen verseltek. Az 1170–1180 körül kezdődő romanizáció során azután átvette a német lovagi költészet is a provanszál-francia formakincset, ezzel új virágkora kezdődött meg, főként a Stauf királyi udvarban, Barbarossa Frigyes idején, a XII. század végén. Ennek a korszaknak legjelentősebb képviselője, Friedrich von Hausen 9 szöveggel szerepel az antológiában, indokoltan, mivel a korra oly erősen jellemző *Frauendienst* koncepciója az 6 poézisében teljesedik ki. Természetesen a legtöbb szöveg (32.) a Minnesang virágkorának klasszikusától, Walter von der Vogelweidétől található a kötetben, lírája műfordítóink egész sorát meghihlette. A sort a kései Minnesang képviselőjének, Oswald von Wolkensteinnek négy verse zárja, a meglehetősen harsány hangú XV. századi világutazó lovag költészetével valóban véget is ért a középkori német irodalom egy fontos szakasza.

A kötethez Lőkös Péter tömör, de alapos és adatgazdag bevezető tanulmányt írt, ebből áttekintést kapunk a Minnesang fejlődésének korszakairól, a provanszál hatás eredményeiről, a német lovagi líra eszmevilágáról és formakincséről, az ilyen jellegű költészet helyéről a német nyelvterület udvari kultúrájában. Utal a tanulmány azokra a vitákra is, amelyek a kutatók között folynak a Minnesang létmódját illetően. Fogas kérdés ugyanis, hogyan terjedt ez a poézis, milyen mértékben írták le a szerzők szövegeiket, mennyiben támaszkodtak az orálisra a hagyományozásban, s mi volt az oka a sok szövegváltozatnak. A kérdést az is bonyolítja, hogy nemcsak a szövegek használói, memorizálói változtattak rajtuk, hanem – miként Lőkös Péter utal rá – maguk a szerzők is „dalait nem mindig ugyanabban a szövegváltozatban adták elő, változtattak, javítottak rajta” (14.). Ez a tény is

magyarázza, hogy a német textológia különösen nagy figyelmet fordít a Minnesang textusainak kritikai kiadására, a szövegvariánsok feltérképezésére, a fennmaradt autentikus szövegek annál inkább fontosak, mivel tudjuk, hogy előadásuk során állandóan alakultak.

A kötet összességében igen jó áttekintést ad a német líra korai értékeiről, újból hozzáférhetővé teszi a magyar átköltéseket, legfeljebb egy tájékoztató jellegű, válogatott bibliográfia járulhatott volna még hozzá információs értékének növeléséhez. Minthogy nemrég a franciaországi trubadúrköltészetéről is monográfia jelent meg (SZABICS IMRE: *A trubadúrok költészete*. 1995.), megvan a lehetőség arra, hogy a korszakot tanulmányozó magyar olvasók előtt a német és a francia lovagi irodalom összefüggései világosan kirajzolódjanak, és e sajátos kultúra formavilágának értékei az eddigieknél mélyebben tudatosodjanak.

BITSKEY ISTVÁN

**Enzyklopädien frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung.** Hrsg. Franz M. Eysel–Wolfgang Harns–Hans-Henrik Krummacher–Werner Welzig. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1995.

A könyv azon előadások átdolgozott változatait tartalmazza, melyek Bécsben 1992. október 21. és 23. között hangzottak el az „Enzyklopädien der frühen Neuzeit” címmel megrendezett szimpóziumon. A recenzens tehát változatos anyagban válogatva emel ki néhány szerzőt, akinek munkáján át bemutatathatónak véli a kiadvány legfőbb értékeit. Az olvasás során meggyőződhetünk arról, hogy mennyire megváltozott a történelem során az enciklopédia fogalma és szerkezete.

Wilhelm Schmidt-Biggemann bevezető tanulmányában arra az enciklopédia-hagyományra mutat rá, amelynek filozófiai-teológiai hátterét a keresztény középkorban az tette lehetővé, hogy világ- és történelemszemléletben a teremtés állt a középpontban, és nem a megváltás.

Az innataelmélet hagyományát a következőképpen vázolja: Augustinus mindenekelőtt a *De trinitate* című munkájában ír a velünk született isteni ideákról. Dionysios Areopagita Isten predikátumait határozta meg, Avicenna pedig a

gondolatoknak az intellektusban levő kompozibilitását definiálta. Raimundus Lullus ugyanígy abból indult ki, hogy az elmében megtalálható bizonyos predikátumok és ez általuk definiálható. Mivel azonban minden elme a teremtő Istentől származik, azok a fogalmak, amelyeket feltétlenül gondolnunk kell, egyszersmind Isten predikátumai is. Ezzel megteremti a lehetőségét annak, hogy a fogalmakról és a dolgokról azt képzeljük, hogy azoknak megvan a természetes helyük a teremtésben. Ennek megfelelően ezekben a korai enciklopédiatervezetekben nem az abc-sorrend, hanem a dolgok „természetes, Istentől származó rendje” szervezi a tudás rendjét. Ennek a teológiai-filozófiai háttérnek a felbomlása által vált lehetővé az a praxisorientált könyv(folyam), melynek ugyan nem első képviselője, de „prototípusa” a d’Alambert és Diderot által szerkesztett, 17 kötetből álló *Encyclopédie*.

Dolgozatában Ulrich G. Leinsle éppen arra kérdez rá, hogy milyen rendszerek alapozták meg a koraiújkori német területen írt enciklopédiákat és filozófiai munkákat, amennyiben azokban a filozófia mint különböző diszciplínák enciklopédiája szerepel. Elsőként Clemens Timpler *Technologica* című művét vizsgálja, melyben az egyes tudományok számára a metafizika jelöli ki a vizsgálandó tárgyakat.

Ezek után Johann Heinrich Alstednek a különböző műveiben folyton változó felfogásával foglalkozik. A *Systema mnemonica minus* (1610.) című munkájában a metafizika csak egy a felsorolt 23 tudomány közt, ebben a lullista műben (vö. R. Lullus) mindennél fontosabb azonban a mnemonica mint „pszichológiai alpművészet”. A *Systema mnemonica maius*ban (1610.) az archeologia a princípiumok tanaként már megelőzi a metafizikát.

1612-ben (*Philosophia digne restituta*) archeologia és technologia vannak az élen, ezek alapozzák meg a filozófiát mint enciklopédiát. A technologia osztja fel az egyes tudományokat, de az enciklopédia általános alapelvei az archeológiára tartoznak. Az emberi szubjektum felől pedig a hexilogia – mint a habitusról szóló tan – és a canonica – mint a tanulmányok és intézményeinek metodikája – járnak a metafizika előtt. Ezek Bartholomäus Keckermann felosztása szerint mint „praecognita”, azaz ismeret- és tudomány-

elméleti tudományok, megelőzik az enciklopédiát, sőt, a metafizikát is. Az eztán következő elméleti tudományok közt az első hely a metafizikáé marad, hiszen ez az egyetlen „sapientia”.

Ez változik meg az 1620-ban kiadott *Cursus Philosophici Encyclopaedia* című munkában, itt ugyanis a metafizika már nem is sapientia, és ezáltal Alsted lullizmusának minden teológiai-filozófiai implikációja elmarad – utal Leinsle itt Schmidt-Biggemann *Topica universalis* című könyvének egy gondolatmenetére (125–131.). Ugyanitt a canonica kifejezés helyett már a didactica áll. Az ebben a műben kifejtetteknek felel meg a *Triumphus Bibliorum Sacrorum* (1625.) felosztása is.

Az 1630-as *Encyclopaedia septem tomis distincta*ban már a hexilogia teológiailag megalapozott ismeretelméleti pszichológiaként az első tudományág, és az archeologia nem a dolgok, hanem a tudományok ismeretelméletével és létmódjával foglalkozik. Bár a metafizika a legfőbb princípiumok, valamint az ezekből levezetett következtetések habitusaként (itt kb. forma) mint sapientia jelenik meg és önmagáról azt állítja, hogy ő az abszolút tudomány, az archeologia fenti értelem-ben történő definiálása ennek ellentmond.

Abraham Calovnál a *Tractus novus de methodo-ban* (1632.) is megváltoznak a súlypontok és az elnevezések: nála a gnostologia az általános ismeretelmélet, a noologia az egyes tudományok princípiumtana, míg az „isteri” metafizika az egyes tudományokhoz csak azok tárgyait rendeli.

Johann Heinrich Bisterfeld – Alsted lányának férje – 1652-ben megjelent *Philosophiae primae Seminariuntában* a metafizika feladata a dolgok és a tudományok, főként a dolgok és a megismerés rnotiones communes alapján kimutatható harmóniájának, parallelitásának bizonyítása.

Johann Amos Comeniusnál a metafizika – valószínűleg Descartes hatására – az általános képzetek, az ösztönök és az emberi képességek tudománya lesz, vagyis az emberi léleké. Az 1661-ben elkészült és 1681-ben megjelent *Janua rerumban* a velünk született ideák kapuja a metafizika, ezáltal az universalis eruditioé, majd csak eztán a dolgoké. Sőt, nemcsak a már létező, de a lehetséges világoké is.

A megismerés matematizálásának fordulatát Leinsle az általa legutoljára tárgyalt Erhard Wei-

gelnél – Leibniz jénai tanára – találta meg. Ő a *Corpus Pansophici Pantologiában* (1673.) a megismerésnek két fokát feltételezi: cognitio denominativa és cognitio aestimativa. Az első segítségével beazonosíthatunk valamit, a másodikkal felismerhető lesz a mennyiség és a minőség is. Csak a matematikai szemléletet tartja tudományosnak, és szerinte szemlélhetők így a metafizikai tárgyai is.

Ez a két felvázolt tanulmány tehát az enciklopédiákat és az ún. enciklopédikus műveltséget filozófiatörténeti szempontból vizsgálja.

Franz M. Eybl tanulmánya egy másik területet, a Bibliához kapcsolódó enciklopédiákat elemzi. Ezeket is főleg felekezeti szempontból, valamint a könyvnyomtatásnak a kialakulásukra és megváltozásukra gyakorolt hatását tartva szemlélte.

Egy minél pontosabb bibliaenciklopédia első feltétele az, hogy egyértelműek lehessenek az utalások. Eybl a versek számozását a könyvnyomtatás egyik hozadékának tekinti, korábban bonyolultabb utalási rendszer volt. Tanulmánya szerint egy lexikográfus, Robert Estienne (Robertus Stephanus) volt az, aki 1641-ben az első olyan protestáns Bibliát kiadta, amelyben nem a hosszabb, illetve rövidebb bekezdések voltak 7 vagy 4 egyenlő részre felosztva és az abc első betűivel ellátva, hanem az egyes mondatok élén már számok álltak. Katolikus részről a számozás fordulata a *Vulgata tridenti* kiadásával (1592.) vált alapvetővé. A korabeli tudósok a tanulmány írója szerint az új bibliaenciklopédiákkal három időszerű kérdésre adtak választ: 1. a felekezetek létrejöttével a bibliaexegézisben új kérdések vetődtek fel (a régebbi konkordanciákban alkalmazott res és verba közti kapcsolat vizsgálatának módszere is elégtelennek bizonyult), 2. a prédikációs és hittani célok miatt hallgatóknak és az egyház képviselőjének egyaránt használnia kellett, 3. a tudás növekedésének hirtelen felgyorsulása új rendszerek kitalálását követelte. Eybl a korabeli anyagot az ezekre a kérdésekre adott különféle válaszokként mutatja be tanulmányában.

Azt a problémát, hogy egyes tudósok miképp birkóztak meg a tudás felhalmozódásának problémájával, Christoph Meinel vizsgálja. Tanulmányában Joachim Jungius módszeréből indul ki, akin keresztül a kor jegyzetelési technikáit és a

jegyzetek rendezési módját mutatja be. A jegyzetelés technikájának kutatása betekintést nyújt abba, a már-már heroikus küzdelemben, amit a kevés papírral rendelkező kor tudósai folytattak a felhalmozódó, megőrzendő információkkal, melyeknek ráadásul állandóan készenlétben kellett állni. Ugyanúgy, mint az enciklopédiák egyes adatait, a jegyzetek információit is olyan rendszerbe kellett szedni, amelyből könnyű bármit előkeresni. Olyan rendszert kellett létrehozni, amely akár állandóan bővítve is átláthatóvá tette a barokk tudós cetlijeit. Ebből a célból jöttek létre például a vízszintesen csíkokra vágott papírokból utólag összeállított, egyedi készítésű „könyvek” (CONRAD GESNER: *Bibliotheca universalis*. 1545.), a „cetliláda”, amelyet Georg Philipp Harsdörffer ajánl a *Mathematische und philosophische Erquickstunden* 3. részében (1653.), a kartoték-rendszerek – a sor egészen Leibniz jegyzetszékéig folytatható. A szerző felhívja a figyelmet Giulio Camillo memóriaszínháza és a jegyzetrendezési technikák közti hasonlóságra is.

Uwe Ruberg az enciklopédikus szövegek narratív integrációjáról ír a *Fausbuch* (1587.) kapcsán. E tanulmányból, melyben Ruberg az enciklopédikus hagyomány (*Lucidaris*, SCHEDEL: *Weltchronik*) irodalmi feldolgozásának egy fajtáját mutatja be, megtudhatjuk azt is, hogy Faust világméretű útján talán azért nem jár Amerikában, mert szerzője ahhoz az ókori és bibliai-keresztény hagyományhoz ragaszkodik, mely szerint a világ három részből áll (az *Őszövségben* Noé három fia: Szem, Ham és Jáfet népesítették be a földet a vízözön után).

Ugyanennek a tanulmánynak az elején olvashatunk korabeli enciklopédiakarikatúrákról is, például Johann Fischart művéről – Rabelais német fordítója –, melynek címe: *Catalogus catalogorum perpetuo durabilis. Das ist: Ein ewigwerrende / Gordianischer / Pergamenischer und Tiranonischer Bibliotheken gleichwichtige vnd richtige verzeichnuß vnd registratur ...* 1590. Ennek a karikatúrának a megemlézése azért is fontos, hogy megtudhassuk: a tudást és az információgazdagságot nem csak fausti komolysággal kezelték.

Claudia Albert a d’Alambert és Diderot szerkesztette *Encyclopédie* kapcsán a rendszerezés metafizikai kényszerének teljes hiánya után az enciklopédia sajátos hibáinak tárgyalásába kezd.

Ezek: az alfabetikus utalási rendszer gyakorlati célokat szolgált volna, de sokszor nem található meg a hivatkozott hely, tehát ezért nem nevezhető teljesnek; a leírások és a rajzok sokszor nem használhatók fel semmire sem, ezt Albert a szövszék példájával illusztrálja. A hibákra már többen felhívták, de ezeket a cenzúra kijátszásának szándékával magyarázták. – Claudia Albert ennél izgalmasabb sejtéssel bír: Starobinski idézése után – aki a színházhoz hasonlítja ezt az enciklopédiát (*Remarques*, 288.) – a szinte teljesen önkényes szöveginszenzírozás módszerét véli itt felfedezni. (A szimpózium jegyzőkönyve szerint ezek a megjegyzések nagy vitát váltottak ki.)

BALOGH ENDRE

Peter Burke: *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione’s Cortegiano*. Cambridge, Polity Press 1995. 210.

A XVI. századi olasz reneszánsz udvari kultúrájának legismertebb és legnagyobb hatást kiváltó könyve Baldassare Castiglione *Udvari ember* című értekezése Peter Burke számára is az egyik legkedvesebb olvasmány, amelynek történetét, utóéletét, fordításait, utánpótlóit, kritikáit és újjáélesztőit idézi fel a *The Fortunes of the Courtier*. A könyv a XVI. századtól a XVIII. század végéig terjedő időszakot nyolc nagy tartalmi egység keretében tárgyalja. Először eszmétörténeti áttekintést kapunk, amelyben Burke arra keresi a választ, hogy a különféle etikai, társadalmi és ízlésbeli értékrendszerek milyen egymásraépüléséből és -hatásából született meg Castiglione könyve. Nyilvánvaló, hogy a középkor végére az önmagukban sem monolitikus, klasszikus viselkedési szabályok a századok során többszörösen rekonstruálódtak a különböző társadalmi csoportok céljának megfelelően. A városatamező-udvar egymást követő eszmei-szellemi hozadékai, azaz az antik civilitas/urbanitas, a kora középkorban fénykorát élő lovagság és a reneszánsz korban kiteljesedő udvar intézménye érlelték azt az (Elias szavaival) „civilizációs folyamatot”, amely az *Udvari ember* kategóriáiban végig jelen van. Burke számára is nélkülözhetetlen az „előélet” felvázolása ahhoz, hogy a mű utóéletével és hatásával foglalkozzon.



Miből is jött létre Castiglione könyve, milyen körülmények segítették elő és igényelték az etika és az etikett összekapcsolásával való foglalkozást? Ebből a kérdéskörből született az Értékrendszerek története címet viselő alfejezet, amely Arisztotelész, Xenophon, Cicero, Seneca, Quintilianus, Ovidius idevágó műveinek, továbbá a keresztény bölcsélet és a középkori lovagideál rövid áttekintésével jut el ahhoz a megállapításhoz, hogy Castiglione könyve valóban egy többszáz, sőt ezeréves hagyomány kiteljesedése. Sőt, mint Burke könyvének címe is sugallja: a későbbi évszázadok etikettrendszere is erre épül.

A második fejezet a dialógus műfaji kérdéseit vizsgálja, Castiglione életrajzából hoz érdekes adalékokat, majd a szöveg sajátos tartalmi bemutatása következik. Mivel az *Udvari ember* itáliai elterjedéséről jelentős irodalom áll rendelkezésünkre, Burke a száraz irodalomtörténeti tényeket a mindenkori (jobbára velencei) kiadók ízlésének, a szerkesztők újításainak, kénye-kedvének kitett értekezés könyvkiadási, nyomdai érdekességeivel fűszerezi. Arra is kapunk példát, hogy a castiglionei terminológia (a „sprezzatura” vagy a „grazia”) más szerzőknél, sőt más műfajokban is teret nyert és követendő mintává vált. Az értekezés XVI. századi külföldi ismertsége és elismertsége Itáliában elért hőmérvével volt egyenértékű, olasz nyelven, illetve fordítások révén való elterjedésével kapcsolatban Burke számos, részben már korábban ismert filológiai pontosságú információ mellett érdekes és szórakoztató mikroinformációt is elénk tár. Éppen a fordítások elemzése teszi lehetővé a szerző számára, hogy az *Udvari ember* egyfajta, a fordításokból adódó fogalmi (olykor tartalmi) „átírásával” is foglalkozzon. Mivel a spanyol és a francia nyelvnek az olasszal való hasonlósága miatt a fordítás problémái kevésbé szembeötlőek, a legáltalánosabb nehézségeket felmutató angol verziót tekint Burke kiindulópontnak – különösen a castiglionei kategóriák tekintetében. A „cortegiana” kifejezés angol fordítása például a korabeli átültetést egy új szó képzésére ösztönözte: mivel a „cortesy” kifejezés már a XIII. század óta használatos volt, másrészt a „courtliness” vagy a „courtship” szavak sem voltak alkalmasak, végső megoldásként a „courtiership” került a fordításba. A castiglionei „sprezzatura”

kategóriája a szerző által kitalált új fogalom volt, ily módon a fordítások során ez csak tovább bonyolította a kérdést. Ilyen és hasonló problémák nemcsak nyelvileg érdekesek, de a különböző történelmi, társadalmi viszonyokba is bepillantást engednek.

Burke könyvének ötödik fejezete a Castiglione-epigonokkal foglalkozik. Meggyőző érvelést olvashatunk mindenekelőtt az imitáció kérdéséről, hiszen ahogy az *Udvari ember* is szól az ún. kreatív imitációról, Burke számára is nyilvánvaló, hogy az utánzás kérdése sokkal bonyolultabb annál, mint ahogy az első pillanatban látszik. Egyrésztől ugyanis fennáll a veszély, hogy mindenhol Castiglionét keressük, ahol csak az udvar/udvari ember/udvariasság téma felmerül, másrészt, fordított esetben, csak azt tekintjük imitációnak, ahol nevén nevezik Castiglionét vagy művét. A számos pro és contra példa után Burke négy könyvet ismertet, amelyek különböző kultúrákhoz (francia, spanyol, lengyel, portugál) és korokhoz (1561–1630) tartoznak, és amelyeken keresztül a kreatív imitáció bizonyítható.

Természetes, ahogy a kritika figyelme sem került el Castiglione művét, úgy Burké-t sem, vajon az *Udvari ember* itáliai recepcióját mennyire befolyásolta az ellenreformáció szellemisége: elsősorban az egyik legnagyobb korabeli kiadó, a velencei Gioliti tevékenységén keresztül követi nyomon a „megtisztított” *Udvari ember* sorsát. A kritikához kapcsolódik, bár csak áttételesen, az udvarellenesség néhány XVI. századi megnyilvánulása is. A Burke által idézett Aretio Cortigianaja ugyan jellemző példa, mégis úgy vélem, hogy az udvarellenes megnyilvánulások a Cincuentó irodalmában nem Castiglione művét vették célba, hanem az udvari társadalom egészét, amely már az értékrendszer válságának is egyik jele volt.

Az udvarellenességgel párhuzamosan az udvarszisztéma továbbélése és megszilárdulása következtében természetesen az udvari emberről szóló irodalom is tovább élt. A „felfrissített” udvari ember témájáról szól a hetedik nagy gondolati egység, amelyben Burke vitatja az udvari irodalom kiváló szakértőjének, Amedeo Quondamnak a megállapítását, mely szerint az *Udvari ember* a francia forradalomig az ancien régime kézikönyve maradt volna. Burke a kiadások

gyakoriságát vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy a XVII. század végére a könyv iránti érdeklődés csökkent. A szerző három, a kultúra terén végbement változással magyarázza ezt: egyrészt mind a reformáció, mind az ellenreformáció – más okokból természetesen – több kivétel nélkül talált Castiglione könyvében, másrészt hanyatlóban volt az olasz kulturális modell hatása (a XVII. század közepétől nyilvánvalóan Versailles lett az udvari viselkedés modellje). A harmadik, talán legfontosabb ok Burke szerint az, hogy a castiglionei kellemmel ellátott udvari ember helyét egyre inkább az okos, bölcs világfi vette át. Az *Udvari ember* könyve mégis túlélte a századokat, és később maga Burke állapítja meg, hogy „tovább élt a viselkedésről, illetve a conversatióról folytatott beszélgetések, értekezések hosszú sorában”. Castiglione értekezése a civilizációs kézikönyvek alapját képezte Európaszerte. Nyilván Quondam megállapításait is így kell érteni, hiszen kétségtelen, hogy az *Udvari ember* már a XVI. század végére olyan klasszikussá vált, amelyet (Tassóé idézem) mindaddig olvasni fognak, amíg csak udvariasság él az ember szívében. Másrészt Castiglione hatásának is köszönhetően, Európa-szerte születtek olyan kézikönyvek, amelyek az udvarban való túlélés művészetére tanítanak.

Peter Burke könyvének utolsó nagy fejezete az *Udvari ember* európai kultúrában elfoglalt helyéről értekezik háromféle – időrendi, földrajzi és szociológiai – dimenzióban. A szociológiai recepció például azt a társadalmi kört határolja be, amelyben az *Udvari ember* szinte kötelező olvasmánnyá vált. Magyar vonatkozásokkal is találkozunk, hiszen Burke utal arra, hogy Pázmány Péter és Balassi Bálint is olvasták a könyvet. Végkövetkeztetésként levonhatjuk, hogy az *Udvari ember* Európa „europaizálásában” töltött be nagy szerepet, azaz a kulturált viselkedési formák és az etikai normák egységesítése irányába hatott. Ebből a szempontból, Burke vizsgálódásai szerint, Európa három fő területre oszlott: Itália, Spanyolország és Franciaország nagyon gyorsan befogadta, sőt asszimilálta a castiglionei téziseket; Észak-, Közép-Európában és Skandináviában csak a XVI. század közepétől vagy még később fejtette ki hatását, míg a törökök megszállta keresztény területeken és ettől keletre teljesen ismeretlen volt. A függelékekben

Burke felsorolja az *Udvari ember* valamennyi kiadását 1528 és 1850 között, valamint a mű 1700 előtti olvasóiról tájékoztat. Részletes, magyar vonatkozásokat is hozó bibliográfia és mutatók egészítik ki e rendkívül széles tájékozottsággal megírt könyvet, mellyel Burke bevallott szándéka az volt, hogy összefoglalást nyújtson azoknak, akik ismerik és szeretik Castiglione könyvét. Úgy vélem, e munkát azok is nagy haszonnal forgathatják, akik számára Castiglione eddig csak egy név volt az olasz reneszánsz számos kimagasló alakja között. Burke műve olvastán bizonyára sokkal többen lesznek olyanok, akik kezükbe veszik az *Udvari ember* könyvét is...

VÍGH ÉVA

Vittorio Mathieu: *Il nulla, la musica, la luce*. Milano, Spirali/Vel s. r. l. 1996. 210.

Vittorio Mathieu 1983-ban publikált *La voce, la musica, il demoniaco* című könyve volt az apropója az 1995 áprilisában, a milano-senagoi Villa San Carlo Borromeóban megtartott kétnapos filozófiai diszkurzusnak. A közönséget alkotó irodalmárok, zenetörténészek, zenészek, filozófusok, tudósok, kutatók és pszichoanalitikusok arra voltak kíváncsiak, hogy az eltelt 12 év alatt mennyiben változtak a filozófiaprofesszornak a zene és a semmi viszonyáról vallott korábbi nézetei. A beszélgetést követő évben az *Il nulla, la musica, la luce* címmel napvilágot látott kötet ennek a maratoni filozófiai beszélgetésnek a jegyzőkönyve.

A semmihez való viszonyunk – hangzik az alaptézis – tulajdonképpen a zenében érhető tetten. A zene, sokkal inkább, mint a költészet, a csend hallgatása. Van benne valami, ami a hangon túl a csendet szólaltatja meg, és figyelmünket a semmi létezésére irányítja. A zenének ugyanis nincs tárgyi megfelelője a reális világban, nem a dolgokra, hanem elsősorban, ahogy azt a Settecento zeneelmélete is megfogalmazta, az érzelemre (*sentimento*) vonatkozik, ami egyszerre jelent érzést, érzetet, értelmet, nézetet és véleményt. Ugyanakkor, ez a XVIII. századi meghatározás is csak egy újabb, *horror vacui* által diktált kísérlet a zene által keltett új kítőltésére. Mivel a zene, ahogy azt Metastasio számos le-

velében írja, nem jelent semmit, a költészet hivatott kitölteni a zene nyomában keletkezett semmit. Mégis, ez a semmi a dolgok létalapja. Az érzelem ugyanis a végtelen dimenziójává tágítja a konkrét, megfogható valóságot. Jóllehet a létezőkhöz fűződő viszonyból születik, a tartalmak, és nem a jelentések végtelen, kimeríthetetlen együttesét alkotja. A zene úgynevezett jelentése pusztán átjárója, kapuja annak a végtelenbe nyíló térnek, ami a zene. A zene mündaszt, ami véges, végtelenné alakítja, a pusztán ürügyként neki tulajdonítható jelentésen, mondjuk, az érzelmen keresztül, bontja le a létezők világát. Teljesen analóg a Pszeudo-Dionüsziosz Aeropagitával kezdődő negatív teológia egyik sarkitételével, miszerint Istenre nem lehet rámutatni. Ha Istenre rá lehet mutatni, akkor Isten bálvány, vagyis létező (*ente*). Ha a zenének konkrét jelentést tulajdonítunk, durván becsapjuk a végtelenbe nyíló kaput. Isten azonban nulla, semmi. Az olaszban két szó jelöli a semmit. Az egyik a niente, ami annyit tesz, non ente, vagyis nem létező, tehát nem dolog, nem tárgy, nem élőlény, nem ember. A nulla, ami semmi esetre sem azonos a zéróval, non ullus, vagyis nem egy, valamely, valaki vagy valamí, Isten nem létezik, mert csak a létező létezik, Isten ellenben van. Amikor Nietzsche Hegelt idézve kijelenti, hogy Isten halott, akkor – Matheu értelmezése szerint – azt állítja, hogy Isten mint létező halott. Isten nulla, semmi, vagyis a dolgok létalapja. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a zene nem jelent meghatározott dolgot, tárgyat, nincs jelentéshordozója, megragadhatatlan, vagyis semmi. Mint a félhomályban, pontosan meghatározható körvonalak nélküli tárgyak. A félhomály átmenet a fény és a semmi között, lét és nemlét között. Istennek semmivé kellett válnia, hogy valóban Istenné válhasson. A zene, a Monteverditől Brahmsig tartó időszakban erre a semmire, a végtelen dimenzióra, a dolgok létalapjára irányítja a figyelmet.

A zenéről való beszéd valamiképpen maga is zenévé, zeneivé válik, ahogy a motívumok, az asszociációk lassan gyűrűző sodrásából megszületnek a gondolatok. Ugyanakkor feltárul a gondolkodás mibenlétének egy olyan aspektusa is, amelyben a gondolkodás együttlété, menedékké válik a semmiben, félhomályban tapogatózó ember számára, mint egy valódi koncert,

azzal a különbséggel, hogy itt a hallgatók maguk is belépésre váró hangszerek.

A kötetet, mintegy a diskurzus kommentárjaként, Vittorio Mathieu ötven oldalas, *Lo'opera d'arte musicale come organismo* című tanulmánya zárja. Ha az eddigi beszélgetés többszólamú madrigál volt, akkor ez az esszé monodikus formában veszi sorra az elhangzottakat. Bővebb magyarázatot kapunk arról, mi is a lényege az organikus és a történeti zene közötti különbségnek, melynek végső konklúziója, hogy a zenetörténetre nem alkalmazható a művészettörténeti korszakolás. Mathieu sajátos zenefelfogása szerint például nem beszélhetünk barokk zenéről, mivel a barokk időszakban született zene nem írható le azzal a meghatározással, amelyet a művészettörténet használ e korszakkal kapcsolatban. A zene önállóan, a többi művészettől függetlenül fejlődik, és különösen az opera műfajában a szöveg, vagyis az irodalom értelmezési stratégiájává válik.

Vittorio Mathieu, a torinói egyetem morálfilozófia tanszékének professzora Leibnizcel, Kanttal, Bergsonnal, Plótínosszal, Rilkével foglalkozó tanulmányai mellett írt *Filozófiatörténetet* (*Le Mounier*). A *Giornale* című kulturális és politikai lap főmunkatársa. Számos tanulmány mellett immár két könyvet szentelt a zenének: *La voce, la musica, il demoniaco* (Spirali/Vel. 1983. – *Hang, zene, démoniség*), illetve *Il nulla, la musica, la luce* (Spirali/Vel. 1996. *A semmi, a zene, a fény*) címmel.

KLING JÓZSEF

**Rodolfo Celletti: Storia del belcanto. Discanto/Contrappunti.** Firenze, La Nuova Italia Editrice, Scandicci 1996. 247.

Zene és irodalom szerencsés találkozásából született ez a könyv. Ahogy a vallomásjellegű utószóból is kiderül, Rodolfo Celletti elsősorban regényíró és publicista, nem hivatásos zenész, aki a '70-es évek eleje óta az operaszínpadok számos sztárjelöltjét tanította énekelni. Amikor ezért a *Piano Time* című lapban egy hivatásos torinói zenetanár dilettantizmussal vádolta, azzal vágott vissza, hogy saját lehetőségeinek határain belül kizárólag olyasmivel foglalkozik,

ami örömet is okoz neki, ebben az értelemben tehát valóban igazi *dilettante*.

A rendkívüli felkészültséggel megírt, a zene mellett elsősorban az irodalomból merítő *Storia del belcanto* lebilincselően szuggesztív olvasmány, filozofikus gondolatmeneteivel egyetlen pillanatra sem válik tudományos tények és információk pusztá katalógusává. A barokk érzésvilág, a csoda poétikájának útikalauza. Kimerítő elemzést nyújt egy olyan korszakról, amit lehetetlen a reális időben egyetlen történeti-esztétikai időszakként megragadni, hiszen Marino költészetétől Maria Callas lenyűgöző énektechnikájáig terjed.

A kötet bevezető fejezetében a szerző felvázolja a belcanto létrejöttének eszmetörténeti hátterét, a későreneszánszból a barokkba hajló időszak szellemiségét és történelmi hátterét, amiben a belcanto két alapvető vonása – hedonizmus és virtuozitás – megszületett. Az emberi hang egyeduralma a valóságot az érzelmek víziójává alakítja. Az énekhang nem egyszerűen esztétikai jelenség, hanem annak az új világképnek a hordozója, amely a Caccini, Peri, Monteverdi tevékenysége nyomán megszülető barokk melodrámban bontakozik ki: a madrigálok polifón álmóvilágából kilépő ember magányos dala.

A barokk melodráma zenei világát a szerző egészen apró részletekből, feledésbe merült zeneszerzők portréjából páratlan, zenetörténeiszeteket meghazudtoló alaposággal tárja fel. Közben a korszak szelleméből fakadó kérdést, a szöveg és a zene viszonyát boncolgatja, aprólékos operaelemzései új megvilágításba helyezik az énekesekről, a zeneszerzőkről, a költő-librettistákról alkotott eddigi fogalmainkat.

Celletti fejtegetéseinek középpontjában a kasztráltak énektechnikájának kérdésével foglalkozó fejezet áll, amelyet a korszak két legfontosabb, iskolát teremtő énekmesterétől, P. Fr. Tositól és G. B. Mancinótól származó idézetekkel és gazdag zenei példatárral illusztrál. A kasztráltak hangképzéstechnikája, az *emissione sul fiato* vagy a *voce di petto* nem egyszerűen énektechnikai kérdés, hanem a belcanto lényegét alkotó kultúrtörténeti jelenség. A zenei barokk szellemiségét alkotó, tipikusan az olasz lélek lényét kifejező látásmódról van szó, ami igazi műfaját a barokk

operában, a recitatívókból és áriákból álló zárt-számos sémában, az intellektus és a lélek állandó párviadalának kifejezésében találta meg. Az individuuum ezt a teljes egzisztenciát megrázó öntudatra ébredést a szerelemben éli át. Ez az a pont az európai kultúrtörténetben, ahol a tér embere kilép az időbe. A zene birtokba veszi a szöveget, és a korszak teoretikusainak szándéka ellenére megnyitja a végtelen időt az ember előtt. Az öröklélet idéző boldog befejezésben az abszolút világrend pusztán a szövegek szintjén valósul meg, amit a zene folyamatosan ismét káosszá alakít. A káosz átélésének egyik ilyen eszköze volt az érzelmi skála teljes terjedelmét kimerítő viharária. Celletti többszámú téma-vezetése itt is meggyőző. Zeneesztétikai fejtegetéseivel újraértelmezi a korszak irodalmát. A viharáriák első megjelenésétől (Trissino, Giraldi), Zeno és Metastasio szövegeinek alapos elemzésén keresztül az áriák improvizatív díszítésének értelmezéséig jut el. A zenetörténetek és a zeneesztétikák túlnyomó többsége előszeretettel minősíti a barokk melodramák áriadíszítéseit néhány kasztrált sztár és primadonna öncélú magamutogatásának, üres sallangnak. Celletti szerint a belcanto lényegének megértéséhez a vokális ornamentika és a hangakrobatika vezethet el, melyek végső formájukat majd Rossini zeneművészetében nyerik el. A hangok hierarchiájában az istenihez legközelebb fekvő szoprán és alt megpróbálja áttörni a valóság, az intellektus határait. A valóságnak új dimenziót kínáló érzelmeket nem leírni és kifejezni akarja, hanem megteremteni. A vokális ornamentika a dallam legbelső lényegének kifejeződése, nem hiú, kívülről a zenére kényszerített maskara, hanem természetes és szerves következménye a melódiának, mely a XIX. század elején, Rossini zeneművészetében teljeseedik ki. Rossini megfosztja az énekeseket attól a szabadságtól, hogy maguk alkották meg a díszítéseket, mivel felismeri, hogy a koloratúra a benne megszülető zene legbelső lényegéből fakad. Ezért mondja Celletti, hogy valójában Rossini az utolsó barokk zeneszerző, aki fonákja és kritikája is mindannak, amit a barokk melodráma képviselt.

Jacques-Pierre Amette: *Stendhal Une jour-nee particuliere*. Paris, Lattès 1994. 148.

Jacques-Pierre Amette korunk írója, dráma-szerző, regényíró és irodalomkritikus egyszerre. Könyvét elolvasva ezért talán nem is hangzik idegenül a felmerülő kérdés: mit tart kezében az olvasó?

Első pillantásra Stendhalról szóló monográfiának tűnik a könyv, az *Une journée particulière* (Egy különleges nap) alcím azonban, mely Stendhal egyetlen, Volterrában töltött napjára utal, arra enged következtetni, hogy elbeszéléssel állunk szemben. A könyv besorolásának kérdése további nehézségekbe ütközik, ha a szerkezetét kezdjük el vizsgálni; mintha forgatókönyvet tartanánk a kezünkben, mely jelenetekből és az azokhoz kapcsolódó „technikai” magyarázatokból (Chambre noire) állna. Bátran állíthatjuk, hogy ez a mű sem egyik, sem másik, hanem éppen e három műfaj rendkívül érdekes ötvözete.

Az elbeszélés gyűjtőpontjában Stendhal áll, de nem egész életének ívén, hanem egyetlen napján keresztül; középpontjában pedig az írás maga. A könyv első fejezete hét részre tagolódik, melyben szabályosan váltakoznak Stendhal napjának, illetve a szerzői énen keresztül átszűrte reflexióknak egységei. Stendhal e különleges napjának felidézését az író nem irodalomtörténet-szerűen, hanem az elbeszélés szabályainak megfelelően tárja elé. A regény in medias res kezdődik, hősünk éppen imádottja után utazik a legnagyobb titokban. Utazik, azt hiszi azért, hogy megtalálja és végleg elbűvölje kedvesét Matilde Dembowskit, valójában viszont azért, hogy eljusson az írásig.

Stendhal kalandja, az 1819. június 3-i kiruccanás Volterrába, még nagy regényeinek megírása előtt történik. Ez az a pont, ahol megleshetjük, hogyan készül elő az író nagy feladatához, az íráshoz. A történet azonban nem vele esik meg, hanem benne játszódik le. Egyfajta hiányból születik, de nem egyszerűen a kedves távollétéből fakadó hiányból, hanem a beszéd képességének hiányából. Jacques-Pierre Amette ezt a hiányt rendkívül finoman érzékelteti, az én, te, ő, ön és mi személyes névmások használatával. Mind az öt személyes névmás Stendhalt jelöli. Stendhal énje megszokszorozódik; kettéválik benne a társadalom szintjén kudarcot vallott,

elutasított szerető, illetve az író hangja. Mateilde hangja is benne szólal meg. Matilde ebben a történetben csak hangján keresztül van jelen, s ez a hang Stendhalban keresetül meg.

A történet során csupán egyszer szólal meg Matilde, ekkor viszont Stendhal hallgat. Nagy csönd veszi körül, s Matilde értetlensége ezzel csak nő. Az író, aki regényeiben lebilincselő, elkápráztató; magánemberként teljes csődöt mond. Tudja, hogy már nincs számára esély, s mégis itt kezdődik minden. A mélypontra, ahol elveszíti reakcióképességét, kommunikációképesége pedig a nullára redukálódik, megszólal benne Matilde hangja, ami végül a sajátja lesz. Ezért zárulhat majd a tizenharmadik rész a „La femme c.,est moi.” (A nő én vagyok) mondattal.

A mű szerkezetét vizsgálva egy különös beosztás hívja fel a figyelmünket arra, hogy nem annyira regényről, mint inkább elemzésről van szó. A könyv két nagy fejezete tizennégy részre tagolódik. Az első a Volterrában töltött napot, a második pedig a közvetlenül utána lejátszódó eseményeket beszéli el. A két fejezet szimmetrikusan hét-hét részre tagolódik, melyet a szerző római számokkal jelöl. Minden egyes rész után következik egy ún. Chambre noire (Camera obscura), mely se nem a Stendhallal történő eseményeket, se nem Stendhal hangját, hanem a szerzői reflexiót hivatott rögzíteni. Ezek azok a részek, amelyek miatt e művet kritikai irodalomként olvashatjuk, mivel az elbeszélés menét megakasztva kulcsként szolgálnak a biográfia és az irodalmi események megértéséhez.

A történéseket így egyszerre két szemszögből láthatjuk. Nem beszélhetünk két szálon futó cselekményről, mely egy pontban összeér, hanem inkább egy történés két aspektusáról. Ahogy a táj leképeződik a filmre, úgy illeszkedik az egyes részek után az elmélkedő, szerzői hang. A történet jelen ideje a Stendhal-regények előzménye Stendhal életében, a Chambre noire jelen ideje pedig azok utóélete a szerző korában. Ami Stendhalban megszületett, az regényeiben öltött formát, ez a forma pedig úgy válik élővé, ha a szerző megszólaltatja azt saját jelenében.

Éppen ezért a Chambre noire-ok, nem egyszerűen a szerzői én hangját, hanem a szerzői én korának hangját tolmácsolják. Így kerül be például a negyedik rész után egyes szám 3. sz.-ben egy Roland Barthes-i kritika, az ötödik rész után a gondolatok

általános érvényét hangsúlyozó „on” általános névmás vagy a tizedik rész után a szerzői én vallomásszerűvé váló „én”-je. A szerzői én a Chambre noire-ok fejezeteiben akkor van a legtovább, amikor „ő”-ként kortársai hangját szólaltatja meg, ekkor e mögé a hang mögé kerül, azután amikor általános névmást használ, „mint egy a többi között” szólal meg. A következő lépésben Stendhal íróársaihoz hasonlítja, végül az „én” névmásban vallomássá oldódik, hogy a végkifejlet előtt újra az egyetemesség hangján szóljon.

A Chambre noire részei tehát leképeződései a Stendhal-történetnek, de más és más „anyagot” keresztül. A stendhali életművet így láthatjuk a kortárs kritikusan keresztül, az írótarshoz, Flauberthez, valamint saját korunk eseményeihez képest. Bizonyos értelemben tehát a történet történetéről van szó, mely csak addig az, ami (vagyis történet) amíg továbbíródik bennünk úgy, ahogy Stendhalban továbbhangzik Matilde hangja.

A történet részeit Stendhaltól vett idézetek vezetik be, melyek Naplójából, Matilde-nak, Mériméennek, Balzac-nak írt leveleiből származnak. Ez az egyetlen fajta idézet, amelyet alkalmaz a szerző. Nincsenek lábjegyzetei, egyebé, más szerzőktől vett idézetei. Formáját tekintve tehát közelebb áll a mű az irodalomhoz, az elbeszélést megakasztó Chambre Noire-okon keresztül azonban az irodalomkritika hangja szólal meg, s a szerző a stendhali életművet a kortárs irodalom és az azóta megjelent kritikák ismeretében helyezi el.

SZAMOS KRISZTINA

**Jeong-Yong Kim: Das Groteske in den Stücken Ödön von Horváths.** Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, Lang Verlag 1995. 218. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur; Bd. 1529. Zugl.: Bonn, Univ. Diss. 1995.).

**Ingrid Haag: Ödön von Horváth. Fassaden-Dramaturgie: Beschreibung einer theatralischen Form.** Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, Lang Verlag 1995. 227. (Literaturhistorische untersuchungen; Bd. 26).

A Peter Lang Kiadó Ödön von Horváth színműveit tárgyaló két tanulmányt jelentetett meg, amelyek témájukban igen közel állnak egymás-

hoz. Mindkettőben szó van a szerző ún. „kis-asszony tragédiáiról” és a nála „népszínműként” értelmezett darbjairól. Egyaránt foglalkoznak a Horváth munkáiban oly fontos „műveltségi rétegnyelv”-vel, a párbeszédeselemek közé iktatott „csendek” szerepével, s nem egyszer még az elemzésre kiválasztott munkák címe is megegyezik. Mindazonáltal a tanulmányok mégsem látszanak egymás ismétléseinek, mert alkotóik eltérő kérdésfelvetésekkel és érezhető hangsúlyeltolódásokkal közelítenek a témához. Ennek következtében pedig – miközben új részleteket tárnak fel – eltérő eredményre jutnak. S következtetései sem feltétlenül ellentmondóak, hanem inkább kiegészít(het)ik egymást. Fértekelhető továbbá, hogy mindkét könyv a benne foglalt tartalomnak megfelelő, áttekinthető külső formával rendelkezik, a felépítésbeli és a fogalmazásbeli letisztultság egyaránt közös bennük.

Horváth darbjait „groteszk”-nek nevezni nem újdonság a szakirodalomban, bár eddig rendszerint lemondtak a fogalom bővebb magyarázatáról; s még inkább arról, hogy a drámákat ebből a szempontból kiindulva elemezzék. A tanulmányait egykoron Szöulban és Bochumban végző Keong-Yong Kim ezt a hiányt igyekezett disszertációjával pótolni. A „groteszk”-nek mint műfajnak a kérdését a monográfia szerzője – tudatosan – nyitva hagyja; munkájában a „groteszk” azon változatára koncentrálna, amely nem műfajilag kötött és inkább stíluselemként (mondhatni: „groteszk-ként”) nyilvánul meg.

A dolgozat szerkezeti középpontját (lényegében az 1932-ig terjedő időszakból választott darabok konkrét vizsgálatát) jól előkészítik a megelőző fejtegetések. Az értekezés előbb a groteszkre vonatkozó elméleteket veszi sorra, miközben – egyértelmű definíciók hiányában – maga jelöli ki vizsgálódásának szemléleti kereteit, amelyek kidolgozása közben Arnold Heidsieck „pragmatikus” elméletére támaszkodik, kiegészítve azt Carl Pietzcker értelmezési kísérleteivel.

Jeong-Yong Kim az „abszurd”, a „tragikomikus” és a „karikatúraszertí” mozzanatokot kizárja kutatásainak köréből; a legutóbbi stílus-elem ugyan részlegesen beillene saját definíciójába, ám nélkülözi – a groteszkben meglévő – „megütköztető” elemet. A szatírák feltérképezé-

sétől szintén eltekint, minthogy ez a műfaj a berne rejő kritikai él ellenére optimizmust sugall; s a groteszkben vele szemben a művet megalkotó szellem szkeptikus-pesszimista beállítottsága érhető tetten. A következő lépés ezeknek a feltevéseknek a tárgyalt szerző esetében történő bizonyítása, ahol is a drámaíró valószínűsítő viszonyát vizsgálja, hozzászámítva ehhez még a történelmi és személyes hátteret is (önéletrajzi jegyzetek és levelek bevonásával). Ilyen módon Ödön von Horváth világszemlélete és a Weimári Köztársasághoz való viszonya is vizsgálhatóvá válik, s ezt követi annak szemléletes kimutatása, hogyan tükröződik mindez alkotói magatartásában. Horváth az „Új tárgyiasság” (Neue Sachlichkeit) mozgalmához való állítólagos odatarozását a dél-koreai germanista kritikus szemmel felülvizsgálja, majd az osztrák szerzőnek a hagyományos felfogástól eltávolodó népszínmű-felfogását taglalja. A harmadik fejezet tengelyében a drámaíró saját, a „groteszk”, a „tragikum” és a „komikum” fogalmait körüljáró, elméleti szándékú megnyilatkozásai állnak. Az értekezés teoretikus bevezető része ezen a ponton lezárul, a következőkben Jeong-Yong Kim azt az elképzelését mutatja be, miniszint „a groteszk egyfajta társadalomkritikai igényű realisztikus megformálási elv”. Ehhez az alábbi műveket hívja segítségül: *Mord in der Mohren-gasse; Revolte auf Cote 3018; Zur schönen Aussicht; Sladek oder Die schwarze Armee; Rund um den Kongress; Italienische Nacht; Geschichten aus dem Wienerwald; Kasimir und Karoline; Glaube Liebe Hoffnung.*

A groteszk szövegkialakítás Horváthnál a deformáció, az eltorzult társadalmi jelenségek a perverz, az antihumanus tudat és a megtartás láthatóvá tételére szolgál. Ennek bemutatásában a tanulmányíró az egykorú nézői reagálások, vagyis a hatás felmérésére is gondot fordít.

A befejező rész a groteszk jelleg egyes hatásesztétikai aspektusait térképezi fel, többek között a zene és a színpadi látvány megelevenítő funkciójáról beszél. Itt a drámák végkifejlete kitüntetett figyelmet kap, és a szerző Horváth darabjaiban az elidegenedést kiváltó hatásait elemzi, továbbá az epikus szerkezet vonatkozásában azokat Brecht meg Dürrenmatt alkotásai-vel veti össze.

Ingrid Haag az újabb német irodalom professzora a franciaországi Aix-en-Provence-ban. Jelen munkájában Ödön von Horváthnak az emigráció előtt írt népszínműveit vizsgálja dramaturgiai vonatkozásban. Érdeklődése középpontjában a *Geschichten aus dem Wienerwald*, a *Glaube Liebe Hoffnung*, a *Die unbekannte aus der Seine*, valamint a *Kasimir und Karoline* című színművek állnak.

Mivel a színházi szféra feltárásán kívül a szerzőnő figyelme főként a pszichoanalitikus szövegelemzésre irányul, szinte törvényszerű, hogy párhuzamot von Sigmund Freud álommagyarázataival, és elmélyed az egyes rész(let)ek – csak úgy, mint a műegészek – szimbolikájában. Ingrid Haag Horváth drámaírói gyakorlatát módszeresen alkalmazott és továbbfejlesztett „homlokzat-dramaturgiaként” fogja fel, aminek következtében a színpadi kompozíciók sajátos elemzése válik lehetővé számára. Ilyen alapon aztán visszatérő szabályszerűségek és párhuzamok mutatkoznak meg a vizsgált darabokban. A kulisszák (= homlokzatok) ebben az univerzumban nemcsak megmutatnak valamit, hanem el is takarják, el is rejtik azt – éspedig aligha csupán konkrétan. Tehát magukat a „nyelvi homlokzatokat” tekintve sem áll másként a helyzet, a megcsontosodott formulákat, szófoszlányokat és sztereotípiákat illetően. Amennyiben az olvasó fogékonyra vált arra a szerzői szándéokra, amelyet a megmutatás és az elrejtés, a figyelemelterelés és a direkt utalás fényébe s a látómezőből a kulisszák mögé csúszó jelenségek hangszílyozása alakít ki, úgy könnyűszerrel követni képes az értekezés íróőnének ezeket a Horváthnál oly gyakori monumentumokat érintő fejtegetéseit; még akkor is, ha időnként felmerül benne a kérdés, vajon az osztrák drámaíró mindig tudatosan élt-e az így magyarázott mechanizmusokkal. A különféle eljárások és effektusok használatában Ödön von Horváth részéről mutatkozó következetesség azonban pontosan ezt látszik alátámasztani.

Amikor Ingrid Haag az általa választott dramaturgiai álláspontját igyekszik meghatározni, nemcsak a nyelv (a dialektus, a különböző rétegekhez kötődő beszédmódok) jelentőségét húzza alá, hanem kitér a vizsgált Horváth-művekre Brecht epikus modelljével és Franz Xaver Kroetz munkásságával történő szembeállítására is.

A zárófejezet a Horváth művészetében a későbbiek folyamán észlelhető törést, illetve folytonosságot taglalja. Haag következtetése szerint az emigráció idején létrejött alkotás az addigiaktól szükségképpen eltérő vonásokat mutat, hiszen a drámaíró a továbbiakban nélkülözi azt a népszínműveihez elengedhetetlen élményvilágot, amely addigi dramaturgiai rendszerének alapját képezte.

Az itt bemutatott két könyv azt bizonyítja, hogy egyelőre még a Horváth-kutatás legfontosabb vizsgálódási iránya, azaz a szerző színpadi munkássága sem bizonyult kimerített területnek. Új és új kérdésfelvetéseket állít elénk, és ezek többsége méltán igényel részletesebb kidolgozást.

ISABELLA KESSELHEIM



---

# IN MEMORIAM

---

Vladimír Macura  
(1945–1999)

Váratlanul, súlyos betegségben elhunyt a cseh irodalomtudományi intézet (*Ústav pro českou literaturu AV*) igazgatója, a nálunk is jól ismert Vladimír Macura, aki a tudomány, a szépirodalom és a kritikai közírás területén egyaránt maradandót alkotott. 1983-ban adta ki a *Jelek születése (Znamení zrodu)* című, korszakos jelentőségű monográfiáját, amely radikális irányváltást kezdeményezett a XIX. század első felével foglalkozó cseh tudományosságban. Könyve kihívásként volt értékelhető a „nemzeti újjászületés” korára apologetikusan tekintő szakmai tradícióval szemben, mivel a szemantikai elemzés segítségével olyan, mai szemmel magától értetődő kérdéseket tett fel, amelyek átvilágították a hagyományosan rögzült nemzeti mítoszokat. Hatalmas anyagismerettel, szellemesen bizonyította be, hogy a „nemzetébresztő” írók és filológusok egy mesterségesen megkonstruált kultúrát igyekeztek létrehozni a cseh nemzet új típusú (nyelvi alapon álló) önazonossága számára. Az így létrejövő irodalom nem a valóságosan létező (jobbára német nyelvű) kultúra vérkeringésébe került bele, hanem maga körül alakított ki egy kultúrát – mint fikciót. A híres-hírhedt kézirat-hamisítási ügy tökéletesen beleillett ebbe az összképbe, mivel a misztifikáció az egész cseh műveltséget áthatotta. A „hamisítás” nem a múlt, hanem a jelenre irányult.

Macura természetesen nem utasította el a tradíciót, de a megértés, vagyis a belső elsajátítás folyamatát a legújabb irodalomelméleti iskolák eredményeivel dúcolta alá. A cseh „újjászületés” korához fűződő személyes érintettségét mi sem bizonyítja jobban, mint három regényből álló (s folytatás nélkül maradt) regényciklusa: az *Informátor* (1992.), a *Kommandant* (1994.) és a *Guvernantka* (1997.). Mindhárom mű huncut játék a múlt lehetőségeivel és a mai cseh olvasó tudatában kísértő közhelyekkel. Kiemelkedik a sorból a harmadik regény, amely Čelakovský, az ünnepelt nemzeti költő balul sikerült második házasságát ábrázolja a fiatal feleség, az 1840-es évek eszményi lányalakjának szemével, aki belerokkan a férje által rámerített terhekbe. Ezért a könyvéért és a *Cseh álom (Český sen, 1998.)* című tanulmánykötetért Macura tavaly elnyerte a legrangosabb cseh irodalmi díjat.

Publicisztikai írásai, melyek rövid szemiotikai esszék a cseh közgondolkodás „minimálisairól”, széles körben ismertek. A szocreál korszakról szóló *Boldog idők (Štátný věk, 1992.)* mellett kiemelést érdemel a *Masaryk cipői (Masarykovy*

*boty*, 1993.) című kötete, amelynek jó néhány darabja magyarul is megjelent a 2000 hasábjain. Magyar barátai nem csupán a bohemisták köréből kerültek ki, hiszen 1991-ben részt vett az irodalmi kultuszok létrejöttével és hatásmechanizmusával foglalkozó – intézetünk által rendezett – konferencián, ahol Julius Fučík, a németek által kivégzett kommunista mártír 1945 utáni glorifikálásáról – mint politikai ikonográfiáról – tartott előadást. (Angol nyelvű tanulmánya megjelent a *Literatura and its Cults* [1994.] című kötetben.)

Utolsó nyilvános szereplése 1999. március 7-én volt, amikor az Olšany-i temetőben szenvedélyesen méltatta a kétszáz éve született František Ladislav Čelakovskýt, akiről legutolsó regénye is szólt. A költőről rendezett májusi konferencián, amelynek fővédnöke volt, már nem vehetett részt. Korai halála intellektuális körökben nagy megdöbbenést keltett.

*Berkes Tamás*

---

# BEÉRKEZETT KÖNYVEK 1999

---

- ABÁDI NAGY ZOLTÁN: Világregény – regényvilág. Amerikai íróinterjúk. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó 1997. 250.
- DE ABIADA, JOSÉ MANUEL LÓPEZ–GUSTAV SIEBENMANN: Lateinamerika im deutschen Sprachraum – America Latina en el ambito cultural aleman. Eine Auswahlbibliographie – Selección bibliografica. – Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1998. 399.
- ASSMANN, ALEIDA: Erinnerungsraume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedachtnisses. – München, Verlag C.H. Beck 1999. 424.
- BÉNYEI TAMÁS: Apokrif iratok. Mágikus realista regényekről. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó 1997. 417.
- ÁRPÁD BERNÁTH–MICHAEL KESSLER–ENDRE KISS (Hrsg.): Hermann Broch. Perspektiven interdisziplinärer Forschung. Tübingen, Stauffenburg Verlag 1998. 326.
- BEST, OTTO F.: Die blaue Blume im englischen Garten. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuchverlag 1998. 261.
- BITSKEY, ISTVÁN: Konfessionen und literarische Gattungen der frühen Neuzeit in Ungarn. Frankfurt am Main, Peter Lang AG, Europaischer Verlag der Wissenschaften 1999. 209.
- Was ist ein Bild? Hrsg. von *Gottfried Boehm*. München, Wilhelm Fink Verlag 1994. 458.
- COMPAGNON, ANTOINE: Le demon de la theorie. Litterature et sens commun. Paris, Editions du Seuil 1998. 306.
- DANIEL, VALENTINE–PECK, JEFFREY M. (Eds.): Culture/Contexture. Berkeley–Los Angeles–London, Univ. of California Press 1996. 410.
- PÉTER DÁVIDHÁZI: The Romantic Cult of Shakespeare. Literary Reception in Anthropological Perspective. London, Macmillan Press Ltd 1998. 240.
- FAUSER, MARKUS: Intertextualität als Poetik des Epigonalen. Immermann Studien. München, Wilhelm Fink Verlag 1999. 443.
- Frühe Neuzeit, Band 39. Stadt und Literatur im deutschen Sprachraum der Frühen Neuzeit. Hrsg. von *Klaus Garber*. Bd. I–II. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1998. 546., 1145.
- Magyar irodalom fordításokban (1920–1970). II. Hankiss János Tud. Ülésszak (Debrecen, 1997. okt. 16–18). Szerk. *Gorilovics Tivadar*. Debrecen, KLTE 1998. 212.
- GRUBER, B.–PLUMPE, G. (Hrsg.): Romantik und Asthetizismus. Festschrift für P. G. Klusmann. Würzburg, Verlag Königshausen und Neumann 1999. 343.

- GRUETTNER, MARK MARTIN: Intertextualitat und Zeitkritik in Günter Grass' Kopfgeburten und Die Rattin. Tübingen, Stauffenburg Verlag Brigitte Narr GmbH 1997. 151.
- HALÁSZ KATALIN: Egy műfaj születése. A középkori francia regény. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó 1998. 348.
- HIMA, GABRIELLA: Dunkle Archive der Seele in hellen Gebarden des Körpers. Bern, Peter Lang Verlag 1999. 276.
- Freiheitsstufen der Literaturverbreitung. Zensurfragen, Verbotene und verfolgte Bücher. Hrsg. von József Jankovics–S. Katalin Németh. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag In Kommission. 1998. 184.
- JAUSS, HANS ROBERT: Wege des Verstehens. München, Wilhelm Fink Verlag 1994. 434.
- KATONA GÁBOR: Vallás, szerelem, diplomácia. Sir Philip Sidney élete és művészete. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó 1998. 235.
- KÁLMÁN C. GYÖRGY: Te rongyos (elm)élet. Budapest, Balassi Kiadó 1998. 293.
- Magyar verstani szöveggyűjtemény I. Hagyományőrzés és hagyományteremtés a versújítás korában (1760–1840). Szerk. Kecskés András–Vilcsék Béla. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó 1999.
- KISS ENDRE: A negatív univerzalizmus filozófiája és irodalma. Intellektuális monográfia Hermann Brochról. Carmen Saecula re V. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány 1999. 199.
- Modernist Anthropology. From Fieldworld to Text. Ed. and intr. Marc Mangano. Princeton, N. J., Princeton U. P. 1990. 337.
- PÖGGLER, OTTO: Hegels Kritik der Romantik. München, W. Fink Verlag 1999. 239.
- MARCEL PROUST: Ecrire sans fin. Textes reunis et presentes par R. Warning–J. Milky. Paris, CNRS Editions 1996. 215.
- D. RÁCZ ISTVÁN: Költők és maszkok. Identitáskereső versek az 1945 utáni brit költészetben. Orbis Litterarum Világirodalmi sorozat 1. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó 1996. 184.
- RINCÓN, CARLOS: Mapas y Pliegues. Los limites de Macondo. Santa Fe de Bogota, Carlos Rincón, Colcocultura 1996. 266.
- SCHULTE, CHRISTOPH: Psychopathologie des Fin de Siecle. Der Kulturkritiker, Arzt und Zionist Max Nordau. Frankfurt am Main, 1997. 399.
- SZABICS IMRE: A trubadúrlíra és Balassi Bálint. Budapest, Balassi Kiadó 1998. 116.
- SZEGEDY MASZÁK MIHÁLY: Irodalmi kánonok. Debrecen, Csokonai Kiadó 1993.
- SZILI JÓZSEF: „Légy te, ha bírsz, világköltő...” A magyar líra a XIX. század második felében. Budapest, Balassi Kiadó 1998. 213.
- WENINGER, ROBERT–ROSSBACHER, BRIGITTE: Wendezeiten – Zeitwenden. Positionsbestimmungen zur deutschsprachigen Literatur 1945–1995. Tübingen, Stauffenburg Verlag Brigitte Narr GmbH 1997. 259.

---

# TARTALOM

---

## *Kulturális antropológia és irodalomtudomány*

### TANULMÁNYOK

N. KOVÁCS TÍMEA: Kultúra – szöveg – reprezentáció: kulturális antropológia és irodalomtudomány	479
JAMES CLIFFORD: Bevezetés: Részleges igazságok (Fordította: <i>Jakab András</i> )	494
VINCENT CRAPANZANO: Hermész dilemmája: A szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban (Fordította: <i>Jakab András</i> )	514
RICHARD HANDLER–DANIEL SEGAL: A plurális valóság elbeszélése. (Fordította: <i>Jakab András</i> )	540
FRANCESCO LORIGGIO: Antropológia, irodalomelmélet és a modernitás tradíciói (Fordította: <i>Jakab András</i> )	572

### SZEMLE

VÖRÖS MIKLÓS: „Not Fieldwork – J.” James Clifford és az antropológia termékeny illúziói	591
KÁLMÁN C. GYÖRGY: A kultúra és kontextusai	600

### VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA 605

### KÖNYVEK

<i>After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology.</i> Ed. by <i>Allison James–Jenny Hockey–Andrew Dawson</i> / VÖRÖS MIKLÓS	615
<i>Anthropology and Literature.</i> Ed. by <i>Paul Benson.</i> Introduction by <i>Edward M. Bruner</i> / MÁTHÉ ANDREA	616
MARC MANGANARO: <i>Myth, Rhetoric, and the Voice of Authority. A Critique of Frazer, Eliot, Frye, and Campbell</i> / GÁCS ANNA	619
JOHN W. GRIFFITH: <i>Joseph Conrad and the Anthropological Dilemma. ‘Bewildered Traveller’</i> / KISS GÁBOR ZOLTÁN	620
<i>Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle.</i> Hrsg. von <i>Hartmut Böhme–Klaus Scherpe</i> / SÁNDORFI EDINA	622
<i>Hyper/text/theory.</i> Ed. by <i>George P. Landow</i> / MEDGYES TAMÁS	624
<i>Bohemia et Hungaria. Tanulmányok a cseh–magyar irodalmi kapcsolatok köréből.</i> Szerk. <i>Berkes Tamás</i> / BALOGH MAGDOLNA	626

Zur Geschichte der österreichisch–slowenischen Literaturbeziehungen. Hrsg. von <i>Andreas Brandtner–Werner Michler / Fried István</i>	628
SUSANNE LANGE-GREVE: Die kulturelle Bedeutung von Literatúrausstellungen. Konzepte, Analysen und Wirkungen literaturmusealer Präsentation. Mit einem Anhang zum wirtschaftlichen Wert von Literaturmuseen / LAKNER LAJOS	629
Minnesang. A középkori német világi líra gyöngyszemei. Összeállította <i>Lőkös Péter / BITSKEY ISTVÁN</i>	631
Enzyklopädien frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung. Hrsg. <i>Franz M. Eybl–Wolfgang Harms–Hans-Henrik Krummacher–Werner Welzig / BALOGH ENDRE</i>	632
PETER BURKE: The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's <i>Cortegiano</i> / <i>VÍGH ÉVA</i>	634
VITTORIO MATHIEU: <i>Il nulla, la musica, la luce</i> / KLING JÓZSEF	636
RODOLFO CELLETTI: <i>Storia del belcanto. Discanto/Contrappunti</i> / KLING JÓZSEF	637
JACQUES-PIERRE AMETTE: <i>Stendhal Une journée particulière</i> / SZAMOS KRISZTINA	639
JEONG-YONG KIM: Das Grotteske in den Stücken <i>Ödön</i> von Horváth. – INGRID HAAG: <i>Ödön</i> von Horváth. Fassaden-Dramaturgie: Beschreibung einer theatralischen Form / ISABELLA KESSELHEIM	640
<b>IN MEMORIAM</b>	643
<b>BEÉRKEZETT KÖNYVEK 1999</b>	645

---

# INHALTSVERZEICHNIS

---

## *Kulturanthropologie und Literaturwissenschaft*

### STUDIEN

TÍMEA N. KOVÁCS: Kultur – Text – Repräsentation: Kulturanthropologie und Literaturwissenschaft	479
JAMES CLIFFORD: Einleitung: Teilwahrheiten (Übersetzt von <i>András Jakab</i> )	494
VINCENT CRAPANZANO: Das Dilemma des Hermes: Die verschleierte Unterwanderung der ethnographischen Beschreibung (Übersetzt von <i>András Jakab</i> )	514
RICHARD HANDLER–DANIEL SEGAL: Narration vielstimmiger Wirklichkeiten. Dialog und Übersetzung (Übersetzt von <i>András Jakab</i> )	540
FRANCESCO LORIGGIO: Anthropologie, Literaturtheorie und die Traditionen der Moderne (Übersetzt von <i>András Jakab</i> )	572

### BERICHTE

MIKLÓS VÖRÖS: „Not Fieldwork - J.“ James Clifford und die fruchtbaren Illusionen der Anthropologie	591
GYÖRGY C. KÁLMÁN: Kultur/Kontext	600

### AUSGEWÄHLTE BIBLIOGRAPHIE

### BÜCHER

### IN MEMORIAM

### EINGETROFFENE BÜCHER 1999

---

# SUMMARY

---

## *Cultural Anthropology and Literary Studies*

### STUDIES

TÍMEA N. KOVÁCS: Culture – Text – Representation: Cultural Anthropology and Literary Studies	479
JAMES CLIFFORD: Introduction: Partial Truths (Trans. <i>András Jakab</i> )	494
VINCENT CRAPANZANO: Hermes's Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description (Trans. <i>András Jakab</i> )	514
RICHARD HANDLER / DANIEL SEGAL: Narrating Multiple Realities. Dialogue and Translation (Trans. <i>András Jakab</i> )	540
FRANCESCO LORIGGIO: Anthropology, Literary Theory and the Traditions of Modernism (Trans. <i>András Jakab</i> )	572

### REVIEW

MIKLÓS VÖRÖS: „Not Fieldwork - J.” James Clifford and the Fruitful Illusions of Anthropology	591
GYÖRGY C. KÁLMÁN: Culture/Contexture	600

### BIBLIOGRAPHY

### BOOKS

### IN MEMORIAM

### BOOKS RECEIVED 1999



HELIKON  
IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

1955–1962 vegyes tartalmú számok

1963.

1. sz. A komplex összehasonlító kutatások elvi kérdései
2. sz. Nemzetközi Összehasonlító Konferencia (Bp., 1962.)
3. sz. Amerikai prózairodalom
4. sz. Viták a realizmusról

1964.

1. sz. Az összehasonlító irodalomtudomány nemzetközi szemléje
- 2 – 3. sz. A kelet-európai avantgárd
4. sz. Shakespeare-évforduló (vegyes szám)

1965.

1. sz. Mai világirodalmi mozgalmak és irányok
2. sz. A szocialista realizmus kérdéseiről
3. sz. Nacionalizmus és kozmopolitizmus; eredetiség – utánzás – hatás fogalmai (Az AILC IV. Kongresszusa – Fribourg, 1964. – előadásából)
4. sz. A kelet-európai összehasonlító irodalomtörténet kérdései

1966.

- 1 – 2. sz. Irányzatok és csoportok az 1920–30-as évek szovjet irodalmában
3. sz. Eszmék és művek a modern polgári irodalomban
4. sz. Irodalom és szociológia

1967.

1. sz. Irodalom és folklór
2. sz. Pártosság, elkötelezettség, elkötelezetlenség
- 3 – 4. sz. A szovjet irodalomtudomány legújabb eredményeiből

1968.

1. sz. A strukturalizmusról
2. sz. Az irodalmi irányzatok mint nemzetközi jelenségek (Az AILC V. Kongresszusa – Belgrád, 1967. – anyagából)
- 3 – 4. sz. Az irodalom és a társzművészetek

1969.

1. sz. Kelet-európai irodalmak a századfordulón
2. sz. Művészet-tömegkultúra-irodalom
- 3 – 4. sz. A számítógépek és a humán tudományok (vegyes szám)

1970.

1. sz. A Fekete-Afrika irodalmáról
2. sz. Irodalom és összehasonlító módszer (vegyes szám)
- 3 – 4. sz. Modern stilsztika

1971.

1. sz. Irodalom és társadalom (AILC VI. Kongresszus. Bordeaux, 1970.)
2. sz. Irodalomelméleti viták Franciaországban
- 3 – 4. sz. A közép-európai humanizmus kérdései (Sopron, 1971.)

1972.

1. sz. Science fiction (a műfaj esztétikai és poétikai kérdései)
2. sz. Klasszikusaink és Európa
- 3 – 4. sz. A szocialista országok irodalmának másfél évtizede

- 1973.
1. sz. Műelemzés és műfajelmélet (vegyes szám)
  - 2 – 3. sz. Irodalomtudomány és szemiotika
  4. sz. A XVIII. század és a felvilágosodás irodalma
- 1974.
1. sz. Az AILC VII. Kongresszusa (Montreal, 1973.) anyagából
  2. sz. Az elsüllyedt kultúrák irodalma
  - 3 – 4. sz. Modern poétika
- 1975.
1. sz. Irodalom, világirodalom, nemzeti irodalom
  2. sz. Az újabb Délkelet-Európa kutatások
  - 3 – 4. sz. Az európai romantika
- 1976.
1. sz. Szubkultúra és Underground
  - 2 – 3. sz. Irodalom és irodalomtörténet Ausztriában
  4. sz. Tudomány-e az irodalomtudomány?
- 1977.
1. sz. A retorika újjászületése
  2. sz. A fejlődő országok irodalmáról (AILC VIII., Bp., 1976.)
  3. sz. Irodalomelmélet–összehasonlító irodalom (Az AILC IX. Kongresszusa)
  4. sz. A budai Egyetemi Nyomda (1777–1848) konferencia anyaga
- 1978.
- 1 – 2. sz. Kutatási irányok a 20-as évek szovjet irodalomtudományában
  3. sz. Érték és társadalom
  4. sz. Világirodalomtörténet
- 1979.
- 1 – 2. sz. Az ázsiai népek irodalma
  3. sz. A jugoszláv népek irodalma
  4. sz. Az egyéni és a kollektív a nyelvben és az irodalomban (FILLM XIV. Kongresszus, Aix-en-Provence, 1978.)
- 1980.
- 1 – 2. sz. Recepciókutatás és befogadásesztétika
  - 3 – 4. sz. Az orosz szimbolizmus
- 1981.
1. sz. Az irodalom klasszikus modelljei – Az irodalom és a társművészetek – A regény fejlődése
  - 2 – 3. sz. Régi és új hermeneutika
  4. sz. Irodalom és felvilágosodás
- 1982.
1. sz. A Vormärz-irodalom és néhány magyar vonatkozása
  - 2 – 3. sz. Új kutatási irányok a szovjet irodalomtudományban
  4. sz. Művelődéstörténet és Kelet-Európa
- 1983.
1. sz. Az AILC X. Kongresszusa
  2. sz. Irodalomelmélet és beszédaktus-elmélet
  - 3 – 4. sz. Irányzatok a mai francia irodalomtudományban

1984.  
1. sz. Polémiák a francia forradalom előtt  
2 – 4. sz. Svájc népeinek irodalma – svájci irodalom?
1985.  
1. sz. FILLM kongresszus – A polonisztika Magyarországon  
2 – 4. sz. Olasz irodalomtudomány
1986.  
1 – 2. sz. A fordítás távlatai  
3 – 4. sz. Szájhagyomány és irodalom a mai Afrikában
1987.  
1 – 3. sz. Posztmodernizmus az amerikai költészetben  
4. sz. Hlebnyikov és az orosz avantgárd
1988.  
1 – 2. sz. A kanadai irodalom  
3 – 4. sz. A modern stílisztika
1989.  
1. sz. Az empirikus irodalomtudomány elmélete  
2. sz. Felvilágosodás és nemzeti tudat  
(A budapesti Nemzetközi Felvilágosodás Kongresszus anyagából)  
3 – 4. sz. A modern textológia
1990.  
1. sz. A mai nemzetközi folklorisztika  
2 – 3. sz. Irodalom és pszichoanalízis  
4. sz. A jelentésteremtő metafora
1991.  
1 – 2. sz. A biedermeier kora – nálunk és Európában  
3 – 4. sz. Hagyomány és modernizáció a mai kínai kultúrában
1992.  
1. sz. A frankofon irodalmak sajátosságai  
2. sz. Profizmus az irodalomtudományban  
3 – 4. sz. A Név hatalma
1993.  
1. sz. A konstruktivista irodalomtudomány  
2 – 3. sz. Elsikkasztott orosz irodalom  
4. sz. A mai lengyel irodalomtudomány
1994.  
1 – 2. sz. Az amerikai dekonstrukció  
3. sz. A kortárs olasz irodalom  
4. sz. Feminista nézőpont az irodalomtudományban
1995.  
1 – 2. sz. Posztszemiotika  
3. sz. A stílus diskurzív elmélete  
4. sz. Rendszerelvű irodalomtudomány
1996.  
1 – 2. sz. Intertextualitás  
3. sz. Újraegyesült Németország – egységes német irodalom?  
4. sz. A posztkoloniális művelődéstudomány

1997.

- 1 – 2. sz. A félmúlt klasszikusai
- 3. sz. Hermeneutika az orosz századelőn
- 4. sz. A lehetséges világok poétikája

1998.

- 1 – 2. sz. Az újhistorizmus
- 3. sz. Kánonok a kis népek irodalmában
- 4. sz. Textológia vagy textológiák?

1999.

- 1 – 2. sz. A szó poétikája
- 3. sz. Latin-amerikai irodalomelmélet

**„KANYÓ ZOLTÁN  
IRODALOMELMÉLETI ALAPÍTVÁNY”**

H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.

Telefon: 00-36-62-45-43-87 Fax: 00-36-62-421-843

A Kanyó Zoltán Irodalomelméleti Alapítvány Kuratóriuma 1999-ben Bényei Tamást, a KLTE Angol Tanszékének docensét részesítette a KANYÓ ZOLTÁN IRODALOMELMÉLETI Díjban. A díjat 1986-ban alapította a magyar irodalomelmélet iskolateremtő, meghatározó egyénisége, Kanyó Zoltán emlékére özvegye, Soós Enikő.

A díjat az Alapítvány Kuratóriuma minden évben annak a 35 évnél nem idősebb, az irodalomtudományt bölcséleti igénnyel művelő kutatónak ítéli, aki szakmájában nemzetközileg is jelentős eredményeket ér el. Bényei Tamás nemrég megjelent monográfiájában (APOKRIF IRATOK – MÁGIKUS REALISTA REGÉNYEKRŐL) – eltérően a korábbi értékelésektől – a mágikus realizmust a posztmodern regénynyelv egyik legfontosabb részbeszédéként határozza meg, így teljesíti a díj odaítélésének követelményeit.

Kanyó Zoltán-díjasok:

Hárs Endre, Kálmán C. György, Kertész András, Kiss Attila Atilla, Komlósi László, Kovács Sándor s. k., Kulcsár-Szabó Zoltán, Odorics Ferenc, Orosz Magdolna, Szerdahelyi Zoltán, Tarnai László

A Kanyó Zoltán Irodalomelméleti Alapítvány Kuratóriuma  
(elnök: Odorics Ferenc, tanszékvezető egyetemi docens,  
tagok: Bernáth Árpád, tanszékvezető egyetemi tanár és Csúri Károly,  
tanszékvezető egyetemi tanár)

Folyóiratunknak ez a száma a Nemzeti Kulturális Alapprogram  
támogatásával jelent meg.



A kiadásért felel az Argumentum Kiadó igazgatója

Szedte és tördelte: Markó Sándorné

Budapest, 1999

Terjedelem: 16,09 A/5 ív

A fedél és a tipográfia Benkő Anna munkája

Nyomta az Argumentum Kiadó Nyomdaüzeme

Felelős vezető: Roznai Zoltán

ISSN 0017 – 999X

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELI.R) 1900 Budapest, XIII. Lehel u. 10/A. közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 11991102–02102799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Kis Magiszter Könyvesboltban* (1053 Budapest, Magyar u. 40., tel.: 327-7796), az *Írók Boltjában* (1061 Budapest, Andrássy út 45.), a *Századvég Könyvklubjában* és könyvesboltjában (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4–6., tel./fax: 201-0384), a *Pont Könyvesboltban* (1051 Budapest, Nádor u. 8., tel.: 266-8722), a *Sziget Könyvesboltban* (4010 Debrecen, KLTi, tel.: 52/316-666), a *Sík Sándor Könyvesboltban* (6720 Szeged, Oskola u. 27., tel./fax: 62/312-519), végül az Argumentum Kiadónál (1085 Budapest, Mária u. 46., tel./fax: 318-0041), ahol a folyóirat korábbi számai is beszerezhetők. Külföldön terjeszti a *Hess András Kereskedelmi Kft.* (H-1139 Budapest, Hajdú u. 42–44., tel.: 349-4152), valamint a *Batthyány Kultur-Press Kft.* (H-1014 Budapest, Szentháromság tér 6., tel./fax: 201-8891).

Előfizetési díj 1999-rc: 1000 Ft

Fgy szám ára: 250 Ft

Ára: 250 Ft  
Előfizetés egy évre: 1000 Ft

A

ARGUMENTUM KIADÓ