

Mészáros Csaba

Mások tája és a mi tájunk

A környezetérzékelés antropológiai látásmódjai

Absztrakt: Az antropológia elsősorban az emberi, ember teremtette világokkal foglalkozik. A táj azonban másképp ember létrehozta entitás, mint egyéb társadalmi és kulturális jelenségek. Hiszen abban a nem ember alkotta komponens jelenléte eltagadhatatlan. Ennek a nem emberi komponensnek a megragadására többféle eljárás ismert az antropológiában – attól függően, hogy a kutató mennyire kíván eltávolodni az európai tájszemlélet alapelveitől. Így tehát a tájról való gondolkodás nemcsak a tájról, az ember és a környezete közötti viszonyról, hanem arról is szól, hogy miképp látja és láttatja az európai gondolkodás a Másikat, és azt, ahogy a Másik a tájban él. A tanulmány a táj polifón antropológiai látásmódjai között kíván kapcsolatot teremteni, amellet érvelve, hogy az alteritás keresése és feltárása nem minden esetben célravezető eljárás az antropológiai kutatás során.

Kulcsszavak: táj, környezetérzékelés, fenomenológiai antropológia, ontológiai antropológia

A táj és a Másik

Az antropológiai kutatás egyik legnagyobb kihívása az, hogy miképp szólaltassa meg azokat a hangokat, amelyek a tudományos diskurzusok közegében nem, vagy csupán igen halkán hallhatók. Szót adva olyan közösségeknek és személyeknek, akik olyan ismeretelméleti (sőt ontológiai) kérdésekben, mint például a táj azonosítása, érzékelése a tudományos diskurzusokban rendszerint nem nyilatkozhatnak meg. Ez a közvetítő, olykor fordító – tehát az eredeti jelentést részlegesen megváltoztató – szerepe az antropológusnak számos kérdést és aggályt vet fel. Ezen aggályok természete kettős. Az antropológia egyes iskolái és az arra ható szellemi áramlatok ugyanis nemcsak annak az *eltérő reprezentációit* teremtik meg, hogy mit tesz/mond/érez a Másik, hanem egyáltalán a Másik *ontológiai státuszát* is.¹

A Másik státuszának problematizálása korántsem mellékes kérdés a táj érzékelése kapcsán. A táj ugyanis az elemző gondolkodásban maga is egyfajta Másikként jelenik meg az emberhez való viszonyban. Ahogy Radnóti Sándor fogalmaz: „[...] a tájat annak a természetnek fogom fel, amely megmarad a Másiknak az emberhez való vonatkozásában, vagy más megfogalmazásban a táj az a természet, amelyet hozzánk való viszonyában a Másikként értelmezünk” (Radnóti 2022: 59). Emellett a nemcsak a tájra, hanem az eltérő emberi közösségekre is Másikként tekintő európai szemlélet hozta létre a természetin túl az emberi alteritás reprezentációs sémáit is.

Ezek közül a „primitív” és az „orientális” másság volt a két leginkább elterjedt kulturális és etnográfiai paradigma Európában. E két paradigma jelentős mértékben hatott az európai antropológia kibontakozására (Harvey 2012). Ezek a reprezentációk az európai ember hegemoniáját magalapozó és megerősítő diskurzusok igényeinek megfelelően egyfajta *szembenállást* hangsúlyoztak a kulturálisan előrehaladottabb/érettebb és hátramaradott/fejletlen népek és kultúrák között. Hasonlóan tehát a táj vagy a természet fogalmához, a nem-európai közösségek is ellenpólusként, idegenként jelentek meg. A tájra vonatkozó antropológiai elképzelések bemutatásakor tehát az a kérdés, hogy a *kulturális Másik* milyen tájban él. Vagyis az, hogy miképp tér el a kulturális Másik *természeti Másika* az antropológiai gondolkodásban az európai tájtól. A jelen tanulmány célja az, hogy kiutat keressen az ekképpen létrehozott ellentétpárok kusza, és egyre kevesebb megvilágító erővel rendelkező fonadékából.

Amikor az antropológia olyan kérdések megvitatásához kíván hozzászólni, hogy miképpen lehet egy-egy fogalmat (mint például a tájat) értelmezni, akkor nemcsak a lokális reprezentációk közvetítésének kérdéseivel, hanem a Másikra vonatkozó elképzelések státuszával is számot kell vetnie. Vagyis az az eszköztár, amely hozzájárul az antropológia polifón Másikának a megképzéséhez, hatással van arra is, hogy miképp értjük meg és alkotjuk újra a Másik lokális reprezentációit. Továbbá, mindez befolyásolja azt is, hogy miképp találjuk meg, jelöljük ki saját, európai reprezentációink, fogalmaink helyi megfelelőjét egy-egy kutatott közösség életvilágában.

¹ Az, hogy a sajátunktól eltérő emberi közösségeket Másikként ismerjük fel, egyáltalán nem általános jelenség. Számos néprajzi leírás mutat rá arra, hogy egy eltérő közösségbe tartozó személy nem feltétlenül minősül Másiknak (Viveiros de Castro 1992; Praet 1994).

Ez a kettős probléma az összes olyan fogalom használatát érinti, amelyek sokáig az antropológiai kutatás megbízható analitikus eszközeinek tűntek. Különösen kényes a helyzete azoknak a fogalmaknak, amelyek értelmezési keretük szerint valamilyen természeti, tehát lényegében valami *nem kulturálisan megképzett* jelenségeket írnak le. Ilyen például a rokonság fogalma, amely jelenségkör antropológiai kutatása igen sokáig abból a feltételezésből indult ki, hogy voltaképpen az adottságként kezelendő biológiai leszármazásra vonatkozó különféle kulturális modelleket kutatja – így a fogalom analitikus értékének a magját egy biológiai jelenségre vonatkozó európai elképzelések, és nem az egyes helyi rendszerek adták (Sahlins 2013). Hasonló a helyzet a táj fogalmával is. A táj kifejezés is egy olyan jelenségre utal, amely(nek legalább egy része) az emberi kultúrától független természeti jelenségként értelmezhető. Kétségtelen ugyanis az, hogy minden közösség így vagy úgy kapcsolatot tart a saját környezetével. A kérdés csupán az, hogy gyümölcsöző eljárás a környezet használatából kiindulni a fogalmi megragadás során.

A következő oldalakon amellett kívánok érvelni, hogy a táj akadémiai diskurzusokban használt, és gazdag jelentéstartalommal bíró fogalma alapvetően európai eredetű, és egy meghatározott ismeretelméleti illetve ontológiai rendszer keretében értelmezhető. Az első kérdés tehát az, hogy megelégedhet-e az antropológus azzal, ha ezt a tájfogalmat átviszi és használni kezdi egy olyan közegben az általa tapasztaltak értelmezésére, amelyben nemcsak a tájat szemlélik másképp a helyiek, hanem egyáltalán a tájhoz hasonló fogalom sem létezik. A másik kérdés pedig az, hogy milyen eredményre vezet az az értelmezési és retorikai stratégia, amely a *természeti jelenségként értelmezett környezet* fogalmával közelít ahhoz a kérdéshez, hogy mit is tekintenek tájnak a nem európai közösségek. Amellett érvelek, hogy ez az eljárás, hasonlóan a rokonság fogalmának analitikus használatához, olykor inkább elfedi a környezethez fűződő helyi viszony sokszínűségét és a tájhoz való kapcsolódás változatait. Tanulmányomban végül azt a kérdést kívánom megvizsgálni, hogy miképp állíthatók *egymás mellé* az eltérő tájfogalmak. Miképp lehet együtt szemlélni olyan tájakat, amelyek eltérnek a modernitás megteremtette tájaktól (Wilson 2019).

Ennek érdekében elsőként saját szibériai terepmunka-élményeimre támaszkodva azt mutatom be, hogy milyen is egy radikálisan más (tehát az európaiaktól eltérő) tájszemlélet, és miért nem érdemes mechanisztikusan alkalmazni az európai elemzői szempontokat annak megértésére. Ezt követően a táj fogalmának eltérő értelmezési lehetőségeire mutatok rá, annak érdekében, hogy az összekapcsolódás lehetőségét meg lehessen találni a Mi és a Másik tája között. Eközben el kívánom kerülni azt a csapdahelyzetet, amelyet az antropológiai Másik megképzése és kontrasztív megfogalmazása állít fel. A cél nem egy egzotikus példára hivatkozva az európai megértésalakzatok és diskurzusok általános kritikája, hanem sokkal inkább az, hogy egymás mellé lehessen helyezni a különféle tájképzeteket. Végül arra kívánok rámutatni, hogy a Mi tájunk és a Mások tája valójában szemlélhető, értelmezhető, sőt belátható együtt is.

Jakutia, a szahák és az élő táj

2002 és 2015 között számos alkalommal végeztem antropológiai terepmunkát Északkelet-Szibériában, még pontosabban Jakutia középső részén, három helyszínen: a Tanda-folyó mentén, a Nuotara és az Aldan-folyó környékében, illetve Kebeeji megye tórendszerénél. Kutatásaim középpontjában 2008 óta az emberek és a tavak illetve rétek összetett, intim kapcsolata állt. Mindezt természetesen lehetne tájantropológiai kutatásnak is tekinteni, ha egyáltalán ez a fogalom a helyiek rendelkezésére állna. A Jakutiában élő szahák ugyanis másképp gondolkodnak a rétekről, az erdőkről, a tavakról és ezek látványáról valamint a velük fenntartott kapcsolatról, mint ahogy azt az európai tájszemlélet kategóriái sugallják.

Ennek következtében a szaha nyelven nincsen egyetlen olyan szó sem, amelyet a magyar táj, vagy az angol „landscape” szóra problémamentesen le lehetne fordítani. Amikor szaha kutatók valami olyasmi képzetre hivatkoznak, amely az európai tájnak megfelelő tethető, akkor rendszerint a német eredetű, és orosz közvetítéssel megjelent „landshaft” alakot használják (Danilov et al. 2016). Azokon a településeken azonban, ahol a terepmunkáimat folytattam, ez a kifejezés szinte ismeretlen. Amikor halászokkal, vadászokkal, tehenészekkel arról a tájról beszélünk, ahol élt, amelyet ismer, és amelyhez élmények kötődtek, akkor leggyakrabban a „szir-uot” (vagyis szó szerinti fordításban: 'a föld és tűz') kifejezést használták, ha pedig nagyobb léptékben hivatkoztak arra a tájra, területre, ahol éltek, akkor a „szir-dojdu” (tehát 'föld és világ') szóösszetételt említették meg.

Miképp is lehet tehát megközelíteni a *szir-uot* és a *szir-dojdu* szaha jelentésárnyalatait? Ehhez mindenekelőtt érdemes rövid betekintést nyújtani abba a szubarktikus környezetbe, amelyben a szahák élnek. Jakutia, és azon belül Közép-Jakutia az északi félgömb egyik legszélsőségebb éghajlatú területe. A téli nagy hideg mellett, a vegetációs időszak négy hónapos, rendkívül rövid. E hideg éghajlat hatására a talaj örökké fagyott. A permafroszt talajnak nyáron is csupán a legfelső egy-két méter vastag rétege enged fel, ezért ivóvizet csak a felszíni vizek (tavak, folyók) biztosítanak.

A permafroszt talaj azonban nem egységesen fagyott. Az abban megfigyelhető egyenetlenségek termokarsztos sülyedékeket hoznak létre. E sülyedékekben pedig hosszú távon rétek alakulnak ki, amelyeknek a legmélyebb pontján egy tó helyezkedik el (Crate et al. 2017). Ezeket a réteket nevezik szaha nyelven „álász”-nak. A közép-jakutiai alföldön, az Aldan és a Léna folyók környékében, ezek a lencse alakú mélyedések az eltérő becslések szerint a teljes felszín 17–30%-ára terjednek ki (Katamura et al. 2006; Telbisz és Nagy 2008). A termokarsztos mélyedések az eurázsiai tajgában nem erdei, fás vegetációval jellemezhetők, hanem gyepekkel. A szahák nagyállattartását lehetővé tevő rétek gyepfelületei (amelyeket hol legelőként, hol kaszálóként hasznosítanak a helyiek) sziget-szerűen különülnek el a szahák számára a végtelen tajgától.

Éppen ezért a környezet nyújtotta térélmény nem folytonos – sokkal inkább egy archipelágóra emlékeztet, amelyben az egymástól kisebb-nagyobb távolsága elhelyezkedő rétek szigetei között egy jelöletlen, névtelen és határtalan erdőség (a tajga) található. Mindenekelőtt tehát *víz* és *élelmet* biztosítanak ezek a rétek a nagyállattartó szahák számára. Azonban az állások jelentősége ennél is fontosabb. E réteket a szahák nem egy helyben elérhető mezőgazdasági erőforrásként, hanem élő, érző lényekként érzékelik (Crate 2021; Mészáros 2020).

Az álaszok (többségükben) ugyanis érző, sőt sajátos személyiségvonásokkal rendelkező élőlények. Vagyis, hasonlóképpen az emberekhez, testük, lelkük és a személyiségüket, történetüket megragadó nevük van. A testük a rét füves felülete, amely az erdő vegetációjának megjelenésével ér véget. Mivel ez egy élőlény teste, ezért az ember nem lép rá ok nélkül. Hagyományosan még az utak sem keresztezték az álasz közepét. A területhez nem (vagy csak kevésbé) kötődő távolabbról érkező utazók konkrét ok nélkül nem is szívesen léptek rá egy álasz testére – hiszen nem tudták, hogy *kivel* állnak szemben. Anélkül, hogy részletesen bemutatnám e sajátos környezetérzékelés és együttélés sajátos vonásait, egy fontos jellemzőt szeretnék kiemelni, ez pedig a helyi térérzékelés és a navigáció kérdése.

2002 és 2004 között számos alkalommal kértem meg helyieket, hogy rajzolják meg térképszerűen falujuk környezetét. E térképek rajzolásakor vagy a környezetről szóló elbeszélések során a helyi emberek az álaszokat elkülönült egységként jelenítették meg.

1. kép. Álasz Tiit-Aryy közelében



Forrás: a szerző felvétele (2003)

A szahák szálláshelyeiként szolgáló álaszok egyúttal emberi jelenléttel, történettel is telítettek. Az álaszok neve, személyisége éppen ezért az emberrel való együttélés során formálódik, vagy ahogy a szaha mondás tartja: „álasz áttáákh, dojdu szurákh-tákh”, vagyis az álasznak neve van, a földnek pedig híre. Az emberi jelenlét és a folytonos kommunikáció jelentős mértékben hozzájárul tehát ahhoz, ami a környezet, a táj. Éppen ezért a szaha környezet- és tájérzékelés esetében nincs értelme a térről mint semleges inerciarendszerről beszélni. A szaha nyelvben nincs is pontos megfelelője a semleges tér fogalmának.

A szahák tájai a folytonos együttélés során (emberi és nem emberi ágensek által létrehozott) közös történetekkel átítatott egymással összefüggő helyek halmaza. Ahogy a térképek is mutatják, az egocentrikus navigáció helyett inkább egy allocentrikus kép

rajzolódk ki (vö.: Shore 2014). A *szubjektív irányultságú útkeresés* helyett, e térképeken a környezet feltárása *interszubjektív jellegű*. Vagyis a környezet nem passzív közege az emberi áthatolásnak, hanem sokkal inkább találkozásokra lehetőséget adó társadalmi szövet, amelybe az ember a mindennapi és rituális tevékenyegék élményei és a folytonos kommunikáció által nyer bebocsátást.

Amiképp társadalmi cselekvések „tere” a társadalom, amely többé-kevésbé elkülönült entitásokból (egyénekből) áll, úgy a szaha mentális térképek is hasonlóak a szociogramokhoz, amelyek a közelben lévő élő entitásokról adnak számot. Ezért a boreális erdőben való haladás nem egy folyamatos mozgás a térben, hanem találkozások sorozata. Találkozás az egyik szigettel/hellyel/személlyel a másik után a tajga végtelen óceánjában. A táj fogalmával rokonítható *szir-uot* (vagyis föld és tűz) kifejezés e környezetérzékelés szerint nyer tehát értelmet. Ami táj, az nem pusztán az emberi érzékelés, hanem az *együttélés, a kommunikáció, a közösen megélt múlt és a szálláskészítés* által jön létre. Ebben a folyamatban a táj *nem passzív* tárgya a róla alkotott kép kialakításának, hanem tevékeny, érzésekkel rendelkező részese egy szélesebb közösségnek, amelyben emberek és nem-emberök egyaránt helyet kapnak.

A táj konstrukciói 1. Az antropológiai fogalmak

E rövid kitérőre a szaha tájérzékeléssel kapcsolatban azért volt szükség, hogy a tájról alkotott elképzelések polifón sokaságát jobban fel lehessen tárni. A rövid leírással az volt a célom, hogy felhívjam a tájra vonatkozó képezetek kialakításában szerepet vállaló és egymással összefüggő tényezőkre a figyelmet:

1. Elsőként arra, hogy milyen *kategorizációs rendszer* szerint lépnek kapcsolatba a nem emberi entitásokkal egy-egy közösség tagjai. Az, hogy valami/valaki élő, érző lény-e, vagy pedig egy élettelen tárgy – jelentős mértékben befolyásolja azt, hogy miképp lehet azzal/vele együtt élni.
2. Erre az együttélésre ugyanakkor hatással van az is, hogy létezik-e az a kategoriális szembeállítás, amelyet az európai gondolkodás a *natúra* (a természeti, nem-ember alkotta szféra) és a *kultúra* (társadalmi, ember alkotta közeg) kettősségében határoz meg.
3. E kategoriális szembeállítás megléte vagy hiánya továbbá azt is meghatározza, hogy az *objektum–szubjektum viszony*, miként jut érvényre egy nem emberi entitással való kapcsolatba lépés során.
4. Végül: a kapcsolatba lépés mikéntje döntő tényező abban, hogy miképp érzékeli a teret és a környezetét egy személy. Mennyire tekinti *személyesnek, egyéni tapasztalatokon alapulónak* a viszonyát a tájjal, és mennyire kívánja azt *analitikus eszközökkel* megismerni.

A táj fogalmának számtalan (és olykor egymással nehezen összeegyeztethető) meghatározása létezik, ám e négy tényező együttes számbavétele alkalmas kiindulópontot adhat ahhoz, hogy a tájra vonatkozó eltérő fogalmi rendszereket valamiképpen együtt lehessen szemlélni. Azonban éppen azért, mert igen sokféle és egyetlen meghatározásban nehezen összeegyeztethető tájfogalom létezik, a tájra vonatkozó konstrukciókat nem érdemes *egyetlen zárt fogalom* keretei között kezelni. A makacs definiálási kísérletek ugyanis sokkal

kevésbé járulnak hozzá az eltérő helyi rendszerek közötti lehetséges kapcsolatok feltáráshoz, mint annak a végiggondolása, hogy miként léteznek e fogalmak egymás mellett. Vagyis, hogy miképp kapcsolódnak össze és miképp térnek el a lokális elképzelések egymástól.

Az antropológiai vizsgálat egyik leggyakoribb hibája az, amit magam is e tanulmányban elkövetni látszom – hogy egy egzotikus, távoli, nehezen ellenőrizhető példát bemutatva (olykor általánosítva) kíván a szerző rámutatni az „európaiként” meghatározott fogalmi rendszerek kontingenciájára (vö.: Sivado 2015). Ez az eljárás azonban több okból sem problémamentes. Elsőként is, egy olyan antropológiai eljárást ír le, amely feltételez egy olyan *egyirányú tudásáramlást*, amelynek a kezdőpontján a terep, a *Másik*, a végpontján pedig a tudományos diskurzusok, teorémák és a megismerő *Mi* tagjai állnak. Ez az egyirányú információáramlás visszatérő jelleggel hoz létre olyan ellentétpárokat az antropológiában, amelyek elkülönítik a leírók közösségét a leírottaktól (Chua és Mathur 2018). A *Másik* (mint kontrasztív, szembenálló entitás) pedig *adottságként és nem problémaként* jelenik meg.

Ez vezet az antropológiai fogalmak sajátos életciklusához. Elsőként a távoli vidékek etnográfijából származó fogalmi rendszereket a kutatók szembeállítják a nyugati gondolkodás megértésalakzataival (LiPuma 1998: 57–60), aztán a korábban radikálisan eltérőnek tűnő nem-európai fogalmi rendszerek az esettanulmányok sokaságával való szembesítés során gyorsan veszítik el különállásukat és megvilágító erejüket (Jackson 2021). A *West and the rest* típusú koloniális örökségből táplálkozó opposzió (Hall 1992), amely az antropológiai gondolkodást mindmáig áthatja, az eltérő gondolkodási rendszerek koncepcionális megragadásának igényéből táplálkozik. Vagyis abból az antropológiai módszerből, amely rendszerint három egymással szorosan összefüggő, egymásra támaszkodó eljárásból állt:

1. Elsőként a kutató fogalmilag megragadja, *lefordítja* terepmunka élményeit.
2. Majd e fordítás alapján *rendezi, elvonatkoztatja* az adott kultúrára vonatkozó elképzeléseit.
3. Végül ezeket összeveti, szembesíti valami más, ismert rendszerrel.²

Ez az eljárásrend számos előnye mellett több nehézséget is okoz. Ezek közül most csak kettőt emelek ki. Egyrészt a fogalmi megragadás, lefordítás illetve a fogalmi rendezés igénye rendszerint együtt járt a helyi elképzelések általános és rendszerszerű megragadására tett kísérlettel is (Rapport és Overing 2000: viii–ix). Nem biztos azonban az, hogy valóban rendszerszerűek, egyszólamúak és ellentmondásmentesek egy-egy közösségben például a tájra vonatkozó elképzelések. Én magam is a sokszínűség felismerésének szükségessége mellett érveltem a tavakra és a rétekre vonatkozó szaha-elképzelések vizsgálatakor is (Mészáros 2020).

Ez azonban csak az egyik nehézség az antropológia analitikus fogalmi eszköztárával kapcsolatban. További problémát jelent az, hogy a hagyományos fogalomalkotási eljárással, miszerint a fogalmakhoz kapcsolódó definíciók rögzítik a fogalom alá tartozás

² Ez az eljárásrend igen sokáig a Matei Candea által „frontális összevetésnek” nevezett antropológiai módszer általános jellemzője volt (Candea 2018b). Az egyik leggondosabb kidolgozása Evans-Pritchard (a komparatív eljárás érvényével szemben meglehetősen szkeptikus) leírásában olvasható (Evans-Pritchard 1963).

szükséges és elégséges feltételeit, nehezen lehet a terepmunka-élményeket megragadni. A terepmunka gazdag élményfolyamában ugyanis szinte lehetetlen meghatározni az egy-egy fogalom által érintett entitások, cselekvések, élmények lényegét, vagy ha nem is lényegét, de legalábbis a legalapvetőbb individuációs feltételeit (Burge 1993: 311).

Az antropológiai kutatás legfőbb célkitűzése ugyanis éppen abban áll, hogy nehezen összeegyeztethető szociokulturális/ismeretelméleti/ontológiai háttérű környezeteket figyel meg. Emiatt szinte lehetetlen meghatározni azt az esszenciát, vagy azokat az elégséges feltételeket, amelyek egy transzkulturális meghatározás alapját adhatnák. Különösen igaz ez a tájra vonatkozó elképzelések esetében. Nemcsak a tudományos és kulturális hagyományok valamint az éghajlati, környezeti és életmódbeli adottságok sokszínűsége teszi nehezzé a táj transzkulturális és transzdiszciplináris analitikus fogalomként való használatát (vö.: Förster et al. 2012), hanem az is, hogy más élmények, érzelmek kapcsolódnak hozzájuk (Anderson 1996).

A fogalmi megragadást követő szembesítés értelmét, a kontrasztív összevetés érvényét és megvilágító erejét mindez jelentős mértékben csökkenti (Candea 2018a). Több hozadékkal kecsegtet az az eljárás, amely arra törekszik, hogy az eltérő helyi elképzelések és gyakorlatok lehetséges összjátékát megragadja. Vagyis nem azt kell megérteni, hogy mi a táj, hanem inkább azt, hogy melyek azok a jelenségek, amelyek kapcsolatba hozhatók az európai tájfogalommal. Nemcsak azt érdemes látni, hogy a körtét és az almát nem lehet összevetni, hanem azt is, hogy egy összevetés során nagyon sok közös vonása fedezhető fel e két gyümölcsnek. A kérdés csupán az (maradva a körte és az alma példájánál), hogy melyik gyümölcsből kiindulva érdemes a hasonlóságok, a közös vonások, a lehetséges kapcsolatok rendszerét feltárni. Ez a kérdés az antropológiai kutatásban leginkább abban a dilemmában ölt testet, amely kutatott közösség és az akadémiai tudás pozicionálásában figyelhető meg. A kutatók eltérőképpen és mértékben képviselik az egyik vagy a másik világot, eltérő szerepeket felvéve (egy-egy közösség szószólójától kezdve, az autoetnográfikák világán át, egészen a természettudományos módszerességig).

Ez az irányságbéli különbség fejeződik ki abban a két fenomenológiai ismeretelméletben is, amely a kortárs antropológiai kutatásokat leginkább áthatja. Míg a Merleau-Pontyra támaszkodó antropológiák a megismerő egyén és a test cselekvő szerepére helyezik a hangsúlyt (Ram 2016: 34), addig a Reinhard Waldenfels képviselte rezponzív fenomenológia antropológiai megjelenésében sokkal inkább a külvilág kezdeményező szerepére esik a hangsúly (Waldenfels 2011: 35–36; Leistle 2016). A tájra vonatkozó elképzelések vizsgálata során is joggal merül fel a kérdés, hogy honnan, kiknek az elképzeléseiből kell kiindulni. Mivel korábban már bemutatásra kerültek a szaha „szir-uo” fogalmára vonatkozó elképzelések, ezért érdemes feltárni azt is hol helyezhető el ez a tájszemlélet az európaihoz képest. .

A táj konstrukciói 2. Az európai táj(ak)

A környezet- és tájérzékelés lehetséges formáinak egymás mellé helyezéséhez elengedhetetlen tehát a gazdag európai/nyugati tájképzet(ek)re vonatkozó szakirodalom alapvető megállapításainak rövid összegzése. Elsőként érdemes abból kiindulni, hogy a humán- és

természettudományokban használt tájfogalom megalapozása alapvetően a modernizmus ismeretelméletében gyökerezik (Hirsch 1995).

A táj ebben a rendszerben a természet ember számára megjelenő képe, metszete. Egy olyan reprezentáció, amely nem a benne éléssel, hanem éppen ellenkezőleg, a részleges eltávolodással, egy külső nézőpontból való rátekintéssel jön létre. Tájként szemlélve az előtérként, közvetlen környezetként létező emberi szubjektumból és az emberi világból tekintünk rá a háttérként, távlati entitásként létező Másikra, a természeti környezetre. Éppen ezáltal, tehát a távolság, az absztrakció jelenlétével különül el a környezet fogalmától a táj. Míg a környezet az ember számára közvetlenül rendelkezésre álló közeg, addig a táj közvetve, leginkább látványként jelenik meg (Granö 1997). Másképp megfogalmazva, míg a környezetben az embert egy organizmusként szemléljük, addig a tájban sokkal inkább testként, nézőpontként (Ingold 1993).

Ezt a megkülönböztetést azért fontos kiemelni, mert (amint azt látni fogjuk) az antropológia a nem-európai Másikat jellemzően a *környezetében*, és nem a *tájában* vizsgálja. Azt az absztrakciót, közvetettséget pedig, amelyet a táj fogalmának alkalmazása feltételez,³ egészen az ezredforduló idejéig nem vonta be a kutatásba a nem-európai közösségek esetében az antropológia. Ennek okairól a továbbiakban még szó esik, azonban már most, az európai tájszemléletre vonatkozó elképzelések feltárása során érdemes azt előre bocsátani, hogy az európai tájak vizsgálata a 20. század végéig jellemzően más módszerekkel történt, mint a nem-európai népeké.

Az európai táj közvetettsége megteremti a lehetőséget annak különféle transzformációira is. Ezek közül a legfontosabb a táj *kivágása a térből*, annak körülhatárolása, és egységes jellemzőinek megadása. Ez egy olyan eljárás, amelyet a földrajzi teret értelmezni kívánó szemlélet teremt meg. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a táj pusztán, referencialitás nélküli fikció lenne, és csupán a rátekintő ember tudatában létezne. Különösen igaz ez a tudományos diskurzusok által létrehozott tájmetszetekre, amelyek referencialitása nemcsak egy meghatározott látásmód és környezet kapcsolatában, hanem egy tudományos módszertanban is gyökerezik. A táj ekképp való kivágásához két dolog szükséges, egyrészt az abszolút tér semlegességének akképpen való feltételezése, miszerint az passzívan átadja magát az esztétikai vagy geometriai felmérésnek (Cosgrove 2004: 62), másrészt egy olyan kívülálló nézőpont lehetőségességének feltételezése, ahonnan rá lehet látni, tekinteni e térre (Cosgrove 1999: 3).

Eszerint a táj nem más, mint egy emberre jellemző módja, eszköze a természet, a környezet intellektuális befogadásának (Cosgrove 1984: 17–18.). Másképpen: (tér)képszerű megjelenítése annak, ahogy az ember észleli a földrajzi tér változatosságát (Cosgrove és Daniels 1988: 1). Vagyis a táj az elemzői, befogadó személeteben nemcsak képként (Somhegyi 2008), hanem térképként is megjelenhet (Cosgrove 2008: 2). A kezdetben esztétikai igényű európai tájkonceptió lassanként olvadt be analitikus kategóriaként az európai tudományosság (és benne a néprajztudomány) fogalmi apparátusba, lehetővé téve azt a szemléletet, amely a tájat egyszerre képes fizikai térként és természeti adottságként (háttér) és ember által belakott helyként (előtér) szemlélni.

³ Egy fizikai jelenség tájként való észlelésének egyik alapvonása az, hogy távolról ismeri fel a szemlélő azt: kontúrokat és anyagminőségi átmeneteket ismer fel (Gibson 1979).

Az az absztrakt szemlélet, amely a természet- és társadalomtudomány tájperspektíváját jellemzi, az európai tér- és időszemlélet lenyomatát viseli magán. Ugyan a társadalomtudományi kutatások számára a földrajzi tér nem egy absztrakt koordinárendszer, hanem kontextusokban és minőségekben létező entitás, de ezek az euklideszi geometria folytonos térről alkotott elképzelési szerint megképzett fizikai térhez kapcsolódnak (Sack 2010: 17). Vagyis az egyes tájképző elemek rétegekként vetülnek rá az adott fizikai térre. Ekképpen vált Európában – egyéb fogalmak mellett – a társadalmi és természeti homogenitások és különbségek térbeli értelmezésének (vagyis a geometriai térre való rávetítésének) egyik legfontosabb eszközévé a táj (Wiens et al. 2007: 5–11).

A magyar néprajzi kutatásokra ez különösképpen igaz. A néprajzi táj fogalma, és a magyar nép táji tagolódására vonatkozó elképzelések azt a képzetet erősítik meg, hogy a táj a statikus térből különféle paraméterek szerint kivágható entitás (Mészáros 2019). Ugyan Borsos Balázs a magyar nép kulturális tagolódásáról írott összefoglaló munkája igen tudatosan kerüli a táj terminusként való alkalmazását (Borsos 2011), a hazai néprajzkutatásban még mindig széles körben elterjedt a használata (Andrásfalvy 1980; Paládi-Kovács 2011). E szemlélet szerint a tájak érzékelése közötti különbséget az átfogandó földrajzi tér mérete szabja meg. Míg a néprajzi kistáj még egy személyes élmények által befogadható tér, addig az ennél nagyobb léptékű nagy és középtájak szemléletének és elemzésének lehetőségét az absztrakciók és tudományos módszerek teremtik meg. Míg a kistáj inkább képszerű, addig a nagytáj térképszerű.

Mint látható, a táj egy többszörösen rétegzett és több perspektívából megragadható jelenség, amely egyszerre tartalmaz különféle fizikai és kulturális formákat (Sauer 1963: 321). Ezért a táj képi és térképi megjelenítései tehát nem egymásnak ellentmondó jelenségek, sokkal inkább ugyanannak a térszemléletnek egymást kiegészítő megjelenési formái. Éppen ezért lehet egymással összjátékba hozni egy adott terület vonatkozásában az európai tájszemlélet tudományos és esztétizáló metszeteit (Schleicher 2018). E tájszemléletnek alapja a környezet egyfajta eltárgyasítása. Ezt az ismeretelméleti fordulatot nevezi az európai tudományosságban Husserl a „a szemléleti világ módszeres tárgyiasításának” (Husserl 1998: 63).

Ez a folyamat egyszerre vezetett el a természeti háttér tárgyá, képpé válásához, és a földrajzi gondolkodás geometrikus térszemléletéhez. Az objektum (vagyis a fizikai tér) szétválasztása a szubjektumtól (az elemzőtől, rátekintőtől) mintegy átadja a tárgyakat a társadalmi kommunikáció számára (Berr és Kühne 2020: 18–20). Ez a tájszemlélet a modernitás óta sajátja az európai gondolkodásnak. Azonban a 18. században kibontakozó protoantropológiákban korántsem volt egyértelmű az, hogy e szemléletet a vizsgált nem-európai közösségek sajátjának is lehet-e tekinteni. A következő oldalakon azt mutatom be röviden, hogy miért és miképpen hozott létre e kétely egy olyan kutatási hagyományt, amely egészen a legutóbbi időkig (tehát a 20. század végéig) alapvetően másképp szemlélte, és más fogalmak által ragadta meg az európai és nem-európai közösségek környezetéhez és tájaihoz való viszonyát.

A Másik reprezentációi és a mások „tájai”

Az, hogy az Európán kívül élő közösségek leírására, a róluk szóló tudósítások és tudományos munkák megfogalmazására különféle reprezentációs sémák álltak és állnak az európai kutatók rendelkezésére, ismert jelenség. Ezek a sémák eltérő módon hatottak arra, hogy miképp ismerte fel az antropológia az egyes közösségek környezethez való viszonyát, valamint arra, hogy miképp merült fel a táj a nem-európai közösségekre vonatkozó antropológiai vizsgálatokban. Annak, hogy a táj mint önálló vizsgálati téma (különösen Európán kívül) csupán az elmúlt három évtizedben kapott nagyobb figyelmet az antropológiai kutatásokban (Tilley és Cameron-Daum 2017: 1–2), számos oka van.

Ezek közül az egyik az, hogy az antropológiai érdeklődés már kezdetektől fogva az Európán kívüli másságot sajátos reprezentációs sémák szerint szemlélte. A „primitív” Másikra vonatkozó elképzelések változatos formákban megjelenő reprezentációs eljárások szerint strukturálódtak a nem-európai közösségek leírásában (Ellingson 1997; Brown 2012). E reprezentáció egyik korán megjelenő alapvonása az volt, hogy a primitívként értékelt népek saját természeti környezetükkel *közvetlenebb kapcsolatban* állnak, mint az európai civilizációk képviselői (Graeber-Vengrov 2021). E séma szerint a „primitív ember” környezettel való közvetlen kapcsolata meggátolja azt, hogy a természet absztrakt tájként észlelje. Ez a nézet legmarkánsabban azokban a (proto)antropológiai diskurzusokban jelent meg, amely a „természeti népek” fogalma köré rendeződött. E szemlélet mindmáig jelentős hatást gyakorol az antropológiai kutatásokra. Éppen ezért érdemes röviden bemutatni azt, hogy miért és miképp (nem) jelenik meg a táj fogalma a radikális másságra vonatkozó diskurzusokban.

A „Naturvölker” kifejezés Herdernél még elsősorban nem a természeti környezettel való összeforrottságra utalt, hanem egyfajta kritikaként, ellenpontként jelent meg a civilizált kultúrnépekkel szemben (Löchte 2005: 100–105). A természet és a természeti népek szoros kapcsolata a német geográfiai és etnográfiai gondolkodást Herdert követően mélyen áthatotta, ez pedig éppen Alexander von Humboldt esetében egy olyan tudományos gondolkodást és módszertant eredményezett, amely a földrajzi tényezőkkel együtt, a természeti környezet kontextusában kívánta az emberi társadalmat szemlélni (Kwa 2005). A német etnológia, és emberföldrajz kibontakozásakor, a 19. század végén azonban a *Naturvolk* fogalma további tartalmakkal bővült.

A természeti nép fogalma már nemcsak azt jelentette, hogy a nem-európai (például gyűjtögető-vadász) közösségek az emberi nem egyfajta természetes, korai állapotában élnek, hanem azt is, hogy a kapcsolatuk a természeti környezettel *meghatározó*. Vagyis a természeti (elsősorban a földrajzi) környezet megszabja azt, hogy milyen kultúrával rendelkezhetnek egy adott közösség tagjai. Ugyan Ratzel elismeri azt, hogy a természetközeli életmódot folytató közösségek megragadására nem a legalkalmasabb a „Naturvolk” kifejezés, de még mindig sokkal jobbnak tartja azt a többi korabeli elérhető kifejezésnél (Ratzel 1885: 5). A „természeti nép” kifejezés egy olyan életmódot jelöl Ratzel értelmezésében,

amelyben az adott közösség képviselője a természet *kényszere alatt* él (Ratzel 1909: 41), és ekképpen nem képes magát a természeti környezet közvetlen hatása alól kivonni. Ez egy egyirányú, egyoldalú kapcsolat: míg a földrajzi, természeti közeg hat az emberi közösségre, az emberi közösség nem hat a környezetre. Amikor pedig e meghatározottságból kilép egy közösség, onnantól kezdve már nem tekinthető természeti népnek. Az életmód, a civilizációs fok tehát ugrásszerű különbséget jelent a környezet és az ember viszonyában.

Ugyan már Ratzel tanítványa, Franz Boas is kritikusan látta a földrajzi meghatározottság szerepét és a természethez való közelállás mechanisztikus feltételezését (Speth 1978), a természeti meghatározottság képzete, és az életben maradás kikövetelte természetközelség képe továbbra is mélyen áthatotta az antropológiát. Bronislaw Malinowski a Trobriand-szigeteken élők természetismeretről ekképpen ír: „Az út, amely a vadontól a vadember gyomráig és ekképpen a tudatáig vezet, igen rövid. Számára a külvilág egy megkülönböztetés nélküli háttér, amelyből kiválnak a használható, mindenekelőtt az ehető állat- és növényfajok” (Malinowski 1974: 44).

A biológiai és életmódbeli törvényszerűségek megragadásának igénye járult hozzá annak a paradigmának a kibontakozáshoz is az 1950-es években, amely ma ökológiai antropológia néven ismeretes. A mechanisztikus meghatározottság és az unilineáris fejlődés feltételezése helyett az adaptáció és az eltérő természeti környezetben élő népek eltérő stratégiái kaptak egyre növekvő figyelmet a kutatásokban (Moore 2012). A Julian Steward kutatásai nyomán kibontakozó kulturális ökológiai kutatások módszerének képviselői amellett érveltek, hogy a környezeti meghatározottság egy társadalom esetében elsősorban a „kulturális mag”-ot érinti, minden más társadalmi és kulturális jelenség változékony formában jelenik meg az egyes közösségeknél. A kulturális mag pedig nem csupán a nem-európai népek jellemzője – minden egyes kultúra leírható a kulturális mag és a másodlagos jelenségek kettősségével (Steward 2016). Továbbá az alkalmazkodás által az emberi közösségek nem passzív elszennvedői a természeti környezet adottságainak, hanem cselekvően, adaptációs folyamatok által mintegy birtokba veszik azt.

A természettel szoros kapcsolatban álló Másik képét azonban ez a fordulat sem szüntette meg. Sőt, inkább tovább erősítette. Az 1950-es években megkezdődött etnobotanikai kutatások is azt a reprezentációt támogatták meg, miszerint a táj és az ember viszonyában az európai ismeretelmélet által feltételezett áttételek nem, vagy alig jelennek meg a nem-európai közösségek esetében. Sokkal inkább a közvetlen, célorientált ökológiai tudás képzete vált a környezethez való viszony kutatásának alapjává. Harold Conklin, az etnoökológia egyik korai képviselője meggyőzően érvelt amellett, hogy valójában csak a gyarmati tisztviselők tekintetében volt primitív, pazarló az az égetéses-irtásos gazdálkodás, amelyet a fülöp-szigeteki hanuók folytattak. Conklin rámutatott arra, hogy ez egy szükségszerű eljárás volt, amely a környezet alapos ismeretével járt együtt. A hanuók, érvelt, több mint 1600 különböző növényfaj ismeretében választották meg a gazdálkodási stratégiájukat, miközben több mint 430 különféle kultúrnövényt termesztettek vetésforgóban (Conklin 1954). Hasonlóképpen mutatta ki a mögöttes ökológiai racionalitást az új-guineai cembagák gazdálkodása és rituális életének vizsgálata során Roy Rappaport (Rappaport 1967).

Az entoökológiai problémák kutatói rendszerint olyan közösségekben végeztek terepmunkát, ahol jelentős közösségi növény- vagy állatismeret meglétét feltételezték. A kutatások fókuszában éppen ezért Dél-Amerika és Új-Guinea kertművelő, gyűjtögető-vadász közösségei álltak. Az ökológiai szemlélet szerint a gazdálkodás, a környezet, az ökológiai tudás valamint a társadalmi szervezet egy olyan statikus egyensúlyi helyzetben állandó-sul, amelyben az adott nem-európai közösség mintegy a helyi ökoszisztéma részeként működik. A sikeres adaptáció az alapja egy-egy közösség életben maradásának. Ezeknek a jellemzően egalitáriánus közösségekben folytatott kutatásoknak az egyik fő következtetése az volt, hogy az általuk használt terekben az európai szemlélő nem képes különbséget tenni az érintetlen természeti környezet és az emberi tevékenység formálta helyek között. A kert és a vadon nem különül el egymástól (Balée 1994; Descola 1994; Dwyer 1996). Tehát az európai tájszemlélet előtér és háttér, illetve kultúra és natúra közötti megkülönböztetése ebben a közegben alig értelmezhető. Ahogy Philippe Descola az amazóniai acsuárok között végzett terepmunkája kapcsán fogalmaz:

Van-e helye a természetnek egy olyan kozmológiában, amely az emberi lények legtöbb tulajdonságát az állatokra és a növényekre ráruházza? Beszélhetünk-e a természeti erőforrások kisajátításáról vagy átalakításáról akkor, amikor a gazdálkodáshoz kapcsolódó tevékenységek valójában a bioszféra humanizált elemeivel való kapcsolatba lépés formái? Lehet-e egyáltalán "vadonnak" nevezni ezt az erdőt, amelyet az acsuárok ugyan alig érintenek, de amelyet ők mégis egy hatalmas kertnek tartanak, amelyet egy szellem gondosan művel? Ezer mérföldnyire távol Paul Verlaine „vad és hallgatag istenétől”, a természet itt nem egy transcendens elem, és nem is egyszerűen szocializálandó tárgy. Sokkal inkább egy, az emberekkel társadalmi kapcsolatban álló szubjektum. Ez az erdő az otthon világának a kiterjesztése, amely valójában még a legelérhetősebb részein is háziasított (Descola 2013: 7).

Az ökológiai kutatások óhatatlan egyoldalúsága és ahistorikussága tovább erősítette azt az elképzelést, miszerint a nem-európai közösségek (vagyis a Másik képviselői) természethez és tájhoz való viszonya alapvetően eltérő, sőt, az szembeállítható az európai tájszemlélettel. A Másik tája tehát egyúttal másfajta tájként (leginkább *környezetként*) rögzült az antropológiában.

Azt a kérdést, hogy miképp másképp ez a táj, két fő elméleti keretben vizsgálta az antropológiai kutatás az elmúlt fél évszázadban. Az egyik keretet a fenomenológiai megközelítés szolgáltatta, amely szerint a másfajta táj/környezet az érzékelés, a vele való kapcsolatba lépés során jelenik meg másként a helyiek számára. A másik értelmezési irányt pedig a különféle ontotipológiai megközelítések jelentik. Az utóbbi értelmezés szellemében született munkák sokkal kevésbé az érzékelés aktusára, mintsem egy-egy világ létezőinek ontológiai státuszára összpontosítanak. Mielőtt tehát rátérnék arra, hogy miképp lehet egymás mellé helyezni, és nem egymással szembeállítani az eltérő tájszemléleteket, érdemes bemutatni azt, hogy miképpen mélyítette el e két iskola a tájra vonatkozó antropológiai diskurzusokat.

Fenomenológiai és ontológiai megközelítések az antropológia tájértelmezésben

A fenomenológiai megközelítések az elmúlt négy évtizedben egyre fontosabbá váltak az antropológiában. E kutatások jelentős mértékben hozzájárultak olyan témák előtérbe kerüléséhez, amelyekben a megélt tapasztalatok rendszerszerű vizsgálatára nyílt mód az antropológusok számára. A táj kutatás kapcsán a fenomenológiai megközelítést alkalmazó kutatások elsősorban az érzékszervi érzékelés megértésében (Geurts 2002; Howes 2003), a test és a környezet viszonyában (Csordas 1990) illetve a táj nyelvi és koncepcionális megragadásában hoztak friss szemléletet a kutatásba (Basso 1996).

A fenomenológiai megközelítés új keretbe helyezte a „bennszülöttek szemszögét” megérteni kívánó antropológiai törekvést. A fenomenológiai leírás egyik központi célja ugyanis az, hogy destabilizálja azokat a reflektálatlan előfeltevéseket, amelyek az antropológus valóságához fűződő kapcsolatát meghatározzák. A kutató természetes beállítódásának világát, amely nemcsak adottnak tűnik, de amely az érzékelés kereteit is megszabja, „zárójelbe kell tenni”. Minden, ami magától értetődőnek tűnik, amelyhez gondolkodása, érzékelése igazodik, el kell, hogy tolódjon akkor, amikor egy másik közösségben terepkutatást végez. „Fenomenológiai epoché”-nak nevezte Husserl azt a módszert, amellyel az egyén képes eltávolodni vagy elszakadni az ilyen előfeltevésektől (Zuh 2015: 132). Ennek elérése a fenomenológiai antropológia elsődleges feladata, és innen tovább lépve érthet meg egy adott közösséget.

A tapasztalat érzékszervi aspektusaira összpontosítani azonban nem jelent egyet azzal, hogy rövidlátó módon a szubjektív tapasztalatokra kell, hogy összpontosítson az antropológus. Sokkal inkább arra kell kísérletet tenni a kutatónak, hogy az interszubjektív valóságot megismerje. Mit is jelent ez? Az empirikus vizsgálat során (vagyis a terepmunka idején) az összes megtapasztalt tény pluralitására kell reflektálnia az antropológusnak, függetlenül attól, hogy miképp fogják fel és osztályozzák azokat az adott közösség tagjai. Nem rokonsági, környezetérzékelési és egyéb rendszereket kell (re)konstruálnia a terepmunka során a kutatónak, hanem a helyi interszubjektív életvilágokat kell megértenie (Jackson 2002: 7–8). Ehhez pedig a legmegfelelőbb munkamódszer a hosszútávú terepmunka, melynek során közös élmények, megosztott gondolatok jelenítik meg azt a helyi értelmezési teret, amelyen belül az antropológiai leírás formálódik.

Úgy is lehet fogalmazni, hogy ebben a megközelítésben nem az a kutatói kérdés, hogy miképp érzékelik a tájat egy-egy közösségben, hanem inkább az, hogy egy adott életvilágban mit érzékelnek, és milyen más jelenségekkel összekapcsolva valami olyanként a helyiek, amelyeket aztán az antropológiai eszmecsereben a tájra vonatkozó diskurzusokba be lehet építeni. Ennek következtében előfordulhat az is, hogy a tájra vonatkozó elképzelések fókuszában nem a megszeliidített, képpé formált természet, hanem éppen a termékenység áll (Devisch 1993). Más terepmunkák azt sugallják, hogy a közös életvilágban a táj az az értelmezési keret, ahol az ártalmak, betegségek laknak, vagy ahol ezen ártalmak egyes növényeket vagy állatokat imitálnak, megjelenítenek (Stang 2009: 47–48). De tájként értelmezhető az antropológiai irodalomban az az életvilág is, amely a reciprocitás tereként az egyes létezők közötti kapcsolatok agórájaként jelenik meg. Ez az agóra pedig nem más, mint az egymás mellett létező entitások jelenvaló léte, vagy ahogyan Deborah Van Heekeren fogalmaz: „egymás-mellett-való-léte” (Van Heekeren 2012: 7).

Ez a sokszínűség a nyelvi megragadásban is tükröződik: míg egyes nyelvekben a tájra vonatkozó kifejezések egy önálló szemantikai mezőt képeznek, addig más nyelvekben ez nincs így (Mark et al. 2011: 5).

A táj tehát igen változatos formákban jelenik meg a fenomenológiai antropológia szakirodalmában. De talán még pontosabb úgy fogalmazni, hogy azok a változatos gyakorlatok, verbalizált ismeretek és közös élmények, amelyeket a kutató a feldolgozás során a tájantropológiai kutatások kontextusába kíván helyezni, a helyi életvilágokban változatos területeket fognak át (Ingold 2000). Amennyiben tehát azt állítjuk, hogy a helyiek tájhoz való viszonyáról írnak a fenomenológiai irányultságú antropológiai munkák, akkor ezt a kijelentést annyiban pontosítani érdemes, hogy másképp érzékelt, más élményekkel és tapasztalatokkal teli „tájakról” van szó e munkákban. Vagyis felmerül az antropológiai kutatásban oly gyakran nehézségként felmerülő átadhatóság problémája. Fenomenológiai szempontból az élő test az egzisztencia nullapontja, amelyből kiindulva vagy amelyhez érkezve az egyén kapcsolatban áll a (kül)világgal, a tájjal. Az emberi test tehát a fenomenológiai antropológiában az etnográfia, a néprajzi leírás alapja is.

A kérdésre adott fenomenológiai válasz a valóság megoszthatóságában rejlik. Az egyes életvilágok olyan közösen belakható és megérthető terek (ez teszi egyáltalán lehetővé az antropológus munkáját), amelyekben kölcsönösen, tapasztalásra képes szubjektumokként ismerjük fel egymást. Az egyének tapasztalati világa tehát nem izolálódik, hanem lehetőséget ad szűkebb és tágabb körben nemcsak a társadalmi élet konstituálódására, továbbá az arról szóló diskurzusok kialakítására. Kétségtelen azonban az, hogy a fenomenológiai antropológiai munkák nyelvezetére és műfajiságára jellemző a személyes hang(ok) megjelenítése, az egyéni (olykor nehezen kategorizálható) élmények, benyomások egyes szám első személyben való elmondása. Az átadhatóság kérdése így részben a kutató személyes textuális hitelének kérdésévé válik. Erre magyar nyelven kiváló példát hoz Régi Tamás kötete, amelyben az etiópiai murszik között végzett terepmunkájának (közös) tapasztalatait írja le (Régi 2018).

A különféle fenomenológiai megközelítések egyik közös alapvonása az, hogy a közös és kölcsönösen megosztott valóság érzékelésének, megtapasztalásának az alapját a *valóság ontológiai egységességének* feltételezése alapozza meg. Létezik tehát egy olyan közös háttér, amellyel eltérőképpen lehet kapcsolatba lépni. Ezzel szemben az ontológiai antropológia éppen ennek a közös alapnak a létét teszi mérlegre.⁴ Valóban csupán arról van-e szó – tesz fel a kérést az ontológiai kérdésekkel foglalkozó antropológusok – hogy másképp érzékelnek az eltérő közösségek tagjai valami olyasmit, ami a tudományos tudás számára nem, vagy másképpen meghatározott formában létezik? Vagy a kérdést más módon feltéve: lehet, hogy a tudományos kategóriáink (mint például a táj) nem alkalmasak arra, hogy a bármiféle közös megértésnek, közvetítésnek az alapját adják? Mi van akkor, ha nem léteznek közös, megosztott értelmezési keretek, sokkal inkább különálló világok és ontológiai rendszerek, amelyek között az antropológus így vagy úgy billeg, közvetít, vagy éppen kettéhasad.

4 Nagyon tanulságos Rodolfo Kusch filozófiájának Walter D. Mignolo általi bemutatásának példája. A fenomenológiai megközelítés radikálisan más, az európai szemlélettel inkongruens életvilágokkal szembesítve óhatatlanul ontológiai színezetet ölt. A „mást érzékelek” kérdése könnyedén átítatódik a „más valóság áll rendelkezésre” gondolatával (Mignolo 2010: xxii–xxxii), ez pedig a valóság közös osztatlan egységének feltevését kérdőjelezi meg.

Az ontológiai antropológiai megközelítés kihívása tehát az, hogy miképp lehet kibontakoztatni a néprajzi anyagot, a különálló világokat a maguk legteljesebb formájában. Másképpen fogalmazva, miképp válhat a kutató képessé arra, hogy olyan világokat lásson meg, amelyeket korábban elképzelni sem tudott. Vagyis nemcsak a következtetésekben, hanem az előfeltevéseiben is megszabaduljon saját világgépétől. Azonban, ellentétben a fenomenológiai megközelítéssel, ez a megszabadulás, felfüggesztés nem ismeretelméleti jellegű eljárás, hanem ontológiai. Az ontológiai antropológia tehát nem a másképp érzékelés, látás kérdését teszi mérlegre, hanem az eltérő világok párhuzamos létezésének lehetőségét. Éppen emiatt az értelmezés útja is eltérő, nem a megértési kategóriák felülvizsgálatán keresztül jut el a kutató a terepmunka tapasztalatokig, hanem a terepmunka válik az új kategóriarendszerek forrásává (Holbraad és Pedersen 2017).

Am miképp jelentkeznek ezek a törekvések a tájra vonatkozó antropológiai kutatásokban? Elsőként is megváltozik a tájhoz tartozó entitások köre. Míg a fenomenológiai megközelítésekben az emberi érzékelés elsődlegessége, valamint az egyén és a külvilág kapcsolata nem kérdőjeleződik meg, addig az ontológiai antropológiai kutatásokban már az is kutatási kérdéssé válik, hogy ki és miképpen tekinthető érzékelő egyénnek, és ki tekinthető „embernek”. Egyáltalán, a táj egy ember által érzékelt jelenség-e, vagy nem? A nyugati és/vagy a (természet)tudományos megértési rendszerek provincializálásával az ontológiai megközelítések a táj fogalmának széleskörű átalakítására törekuszenek. Elsősorban arra, hogy a tájról szóló diskurzusokban ne csupán az ember(i érzékelés) és a vele szemben álló egyéb természeti, kulturális kontextusok álljanak (Pedersen 2003). Jelentős kérdés az is, hogy miből áll a táj: vajon entitások egy halmaza/csoportja, vagy pedig egy tér, amely így vagy úgy betölthető (Burenhult és Levinson 2009).

E diskurzusban az ember kikerül a tájról szóló kutatások középpontjából (De la Cadena 2010: 344–346). Nem (csak) ő érzékel, nem (csak) neki vannak érzései, jogai és ágenciája, és végül nem csak az ő szemszögére reflektál az etnográfiai anyag (Kohn 2013). Nemcsak arról van szó, hogy máshol húzódnak a kategoriális határok, hanem arról is, hogy a helyi ontológiák olykor arra sem adnak lehetőséget, hogy a kutató meghatározza, ki számít embernek és ki nem (Willerslev 2004). Ennek következtében az ontológiai antropológiai megközelítések különösen népszerűek azokban a tájra vonatkozó diskurzusokban, amelyek az antropocén éra változásaira kívánnak reflektálni. A legfontosabb hozadéka a táj kutatásban e megközelítésnek pedig az, hogy mérlegre kerül a tudományos eszmecserében elterjedt tájfogalmak hatóköre, érvényessége, illetve az, hogy mi az ember helye és szerepe e folyamatban.

Hasonlóan a fenomenológiai megközelítésekhez, az ontológiai antropológia megoldási javaslatai is számos nehézséggel küzdenek. Az egyik ezek közül az, hogy az etnográfiai által feltárt ontológiai rendszerek gyakran zárt, diszkrét rendszerekként jelennek meg az elemzésekben, és használatuk során egyre hasonlatosabbá válnak a kultúra fogalmához (Carrithers et al. 2010). További nehézséget jelent az is, hogy az antropológusok valamilyen rendszerszerűséget kívánnak (re)konstruálni a terepmunka-élményekből, amely által ontotipológiai változatokat hoznak létre. E változatok aztán hasonlóan merev, monolit

szerkezeteket alkotnak, mint a kutatások során kritizált nyugati/tudományos/angolszász kategóriarendszerek (Descola 2013). Pedig sokszor éppen a helyi ontológiák fluiditása számolja fel annak a lehetőségét is, hogy rendszerszerűen lehessen szemlélni az egyes létezők kategóriáit (Viveiros de Castro 2014).

A mások tája és a mi tájunk

E rövid szemle végén érdemes számba venni azt, hogy mi is az antropológiai kutatások (iskolák és módszerek szerint eltérő) hozzájárulása a táj fogalmát érintő eszmecserékhez. Az egyik legfontosabb ezek közül az, hogy rámutattak az európai tájfogalom kontingenciájára. Ez egyben azt is jelentette, hogy az antropológiai elemzések leggyakrabban frontális összevetések létrehozására törekedtek, amelyben az egyik oldalon a saját, a másik oldalon pedig az „idegen” tájra/környezetre vonatkozó elképzelések álltak (Candea 2018b). A frontális összevetések egyik legnagyobb csapdája azonban az, hogy míg az egyik oldalon egy viszonylag jól megragadható terepmunka-élmény és empirikus bázis áll, addig a másik oldalon álló – és egyben felfüggesztendő, kritizálendő – európai tájfogalommal kapcsolatban nem rendelkeznek ilyen reflektált élményekkel a kutatók. Amikor tehát a Másik tája szembe kerül az európai tájjal, akkor a viszony óhatatlanul féloldalas marad. Nem két jelenség kerül összehasonlításra, hanem az egyik jelenség fényében jelenik meg a Másik.

Az antropológiai modellek és azok fogalmi keretei nemcsak azt határozzák meg ugyanis, hogy milyen jelenségekre és viszonyokra terjed ki a kutató figyelme, hanem azt is, hogy az egyes etnográfiai értelmezése, és az azt követő összevetés milyen irányt vesz. Ez azért is különösen problematikus, mivel a nagy antropológiai modellek létrehozása során rendszerint statisztikailag inszignifikáns vagy számosíthatatlan/összevethetetlen jelenségek értelmezésére támaszkodnak a teoretikusok – így az anomáliák, a ki nem bontott jelenségek szerepét és súlyát nehéz megítélni. A tájra és a környezetre vonatkozó elképzelések és gyakorlatok különbségeinek feltárása, a mi és a Másik tája közötti különbség megragadása, amint az a fentiekből kiderült, iskolák, módszerek és korok szerint eltérő eredményekre vezetett. Az egyetlen állandó elem az volt, hogy mindez alapvetően eltér az európai kategóriarendszerektől.

Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a radikálisan más tájak feltárása részben a radikálisan más Másik képéről, meg az antropológia közvetítői szerepéről is szól. A nem-európai népek tájai rendre valamilyen különbségre, eltérésre hívták fel a figyelmet. Még hozzá egy olyan különbségre, amely az adott kor európai szellemi áramlataiban központi helyet foglalt el. Azáltal, hogy a táj fogalma, és annak európai háttere így vagy úgy, de központi szerepet kapott e diskurzusokban, a Másik tája egyfajta görbetükörként jelent meg. Ha végigtekintünk ezen a rövid (és teljességre nem törekvő) szemlén, jól látható az, hogy a táj fogalmára vonatkozóan milyen különbségek feltárására törekedtek az egyes szerzők.

1. táblázat. A táj és a Másik értelmezése egyes antropológiai megközelítések szerint

Völkercsúde	Ökológiai antropológia	Fenomenológiai antropológia	Ontológiai antropológia
Civilizációs különbség	Adaptációs különbség	Episztemológiai különbség	Létezők közötti különbség

Forrás: saját szerkesztés

Azonban a Mi és a Másik szembeállítás, valamint a különbségek feltárására való törekvés a táj fogalmának megértése kapcsán olykor egyoldalú képet nyújtott arról, hogy mi lehet az antropológiai megértés szerepe a tudományos diskurzusokban. A Mi és a Másik különbségében nincsenek elvágólagos határok. Nem csupán különbségek, hanem átmenekek, kapcsolatok és határterületek is léteznek. Az antropológiai Mi jelentős határzónával rendelkezik, amelyben már a tudományos félperiférián dolgozó közép-európai kutatók helyzete is kétséges. Ahogy Michal Buchowski fogalmaz, ez az antropológia szürküeti zónája (Buchowski 2014).

Az út az antropológia vezető műhelyei és egy szibériai vadász kunyhó vagy egy új-guineai hosszúház között nemcsak hosszú, de közbülső állomások sokaságát tartalmazza. Ezen osztott terekben pedig különféle megszólalások, értelmezések, élmények egymásra hatva formálják azt, amelyet Joao Pina-Cabral „antropológiai ökömenének” nevez (Pina-Cabral 2018). Nem két távoli zárt rendszer között közvetít az antropológus, hanem egy olyan térben szólal meg, ahol sokan, sokféleképpen hallatják a hangjukat. A bennszülött egy relatív helyzet, nem egy kategória (Viveiros de Castro 2013). Az antropológiai ökömené megteremtésének célja az, hogy az antropológus Másika helyett ne csak egy, hipotetikus kutatói Mi beszéljen, és e hang ne feltétlenül a kontrasztív etnográfikára összpontosítson.

Számos analitikus fogalom létét kérdőjelezte meg a tájra vonatkozó antropológiai kutatás – a legfontosabbat azonban, amely mindegyik iskola eszköztárának így vagy úgy a sajátja, tehát a „Másik”-at ugyanakkor jellemzően adottságként és nem problémaként kezelte. Pedig a Másik feltételezése is egy kontingencia. Számos antropológiai munka mutat rá arra, hogy az idegenség igenis befogadható, és egyfajta önazonosságként is kezelhető. A nem a Mi-vel szembenálló, hanem a MI-vel együtt létező entitás, amely inkább ellenségként, és rokonként és egyben isteniként jelenik meg (Viveiros de Castro 1992). Vagyis, az antropológiai gondolkodásban a Másik fogalmával kapcsolatban megkövetelt szempontok nem érvényesülnek maradéktalanul egy sereg etnográfában. A Másik és a Másik másféle tája tehát egy kontingencia.

A tájakra vonatkozó kortárs antropológiai kutatások élesen világítanak rá erre a problémára. Akár több csoport is használhatja ugyanazt a fizikai teret, és egyszerre, ugyanarra a területre eltérő értelmezések, gyakorlatok és tájak íródhatnak rá. Ezek némelyike közelebb áll a kutatói Mi-hez, némelyike távolabb. Egy-egy tájnak ekképpen több képe, több életvilága és több verbális megjelenítése van. Ezek olykor egy időben (Tilley és Cameron-Daum 2017), olykor időben eltolódva (Cruikshank 2005) íródhatnak rá a fizikai tér ugyanazon darabjára. Tehát hol közelebb, hol távolabb állnak az azonos földrajzi helyhez

köthető tájak egymáshoz. És olykor e tájak hatnak is egymásra. Kapcsolatba lépnek egymással, olykor közelebb kerülnek, máskor pedig eltávolodnak. Hasonlóan a társadalmi és kulturális jelenségek többségéhez, a tájra vonatkozó polifón elképzeléseket is talán gyümölcsözőbb egymással szembenálló diszkrét entitások helyett egymáshoz kapcsolódó vonalakként szemlélni, és ekképpen is beszélni róluk (Ingold 2014).

Nem egymástól független átjárhatatlan fogalmak egymásmellettségéről van tehát szó, hanem sokkal inkább egymással hol erősebben, hol gyengébben kapcsolatban álló tájakról, képzetekről és gyakorlatokról. Az antropológia történetén végighúzó gondolat, miszerint a Másik tája alapvetően más táj, sokkal inkább az antropológia Másikról kialakított képéről ad számot, mintsem a táj(ak)ra vonatkozó változatos és egymással kapcsolatban álló elképzelésekről. Azt, hogy e kapcsolatokat miképp lehet feltárni, és a Tim Ingold javasolta összekapcsolódó szálakat miképp lehet egymással való összefonódottságában szemlélni, a tájantropológia egyik fontos kihívása. Jakutiai kutatásaim kapcsán én is arra tettem kísérletet, hogy ugyanazon területet két különálló ontológiai szerint szemléljem és használjam – együtt a helyiekkel, akik szintén nem egyetlen egységes rendszer szerint látták be egy közép-jakutiai tóvidék tájait (Mészáros 2020).

Hivatkozott irodalom

- Basso, Keith H. (1996): *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Santa Fé: University of New Mexico.
- Burge, Tyler (1993): Concepts, Definitions, and Meaning. *Metaphilosophy* 24(4): 309–325. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.1993.tb00198.x>
- Anderson, Eugene Newton (1996): *Ecologies of the Heart: Emotion, Belief, and the Environment*. New York: Oxford University Press.
- Andrásfalvy Bertalan (1980): Néprajzi csoport, kistáj és régió. *Népi Kultúra – Népi társadalom* 11–12: 39–58.
- Balée, William (1994): *Footprints of the Forest: Káapor Ethnobotany*. New York: Columbia University Press.
- Berr, Karsten és Olaf Kühne (2020): *“Und das ungeheure Bild der Landschaft...” The Genesis of Landscape Understanding in the German-speaking Regions*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Brown, Tony C. (2012): *The Primitive, the Aesthetic, and the Savage. An Enlightenment Problematic*. Ann Arbor: University of Minnesota Press.
- Buchowski, Michal (2014): Twilight Zone Anthropologies: The Case of Central Europe. *Cargo* 12(1–2): 7–18.
- Burenhult, Niclas és Stephen C. Levinson (2008): Language and Landscape: a Cross-Linguistic Perspective. *Language Sciences* 30(2–3): 135–150. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.langsci.2006.12.028>
- Candea, Matei (2018a): *Comparison in Anthropology. The Impossible Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Candea, Matei (2018b): Going Full Frontal: Two Modalities of Comparison in Social Anthropology. In *Regimes of Comparatism: Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*. Renaud Gagné, Simon Goldhill és Geoffrey Lloyd (szerk.). Leiden: Brill, 343–371. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004387638_011
- Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad és Soumhya Venkatesan (2010): Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30(2): 152–200. DOI: <https://doi.org/10.1177/0308275X09364070>
- Chua, Liana és Nayanika Mathur (2018): Introduction. Who are 'We'. In *Who are 'we'? Reimagining alterity and affinity in anthropology*. Liana Chua és Nayanika Mathur (szerk.). New York: Berghahn Books, 1–35.
- Cosgrove, Denis (1984): *Social Formation and Symbolic Landscape*. London: Croom Helm.
- Cosgrove, Denis (2004): Landscape and Landschaft. “Spatial Turn in History” Symposium, German Historical Institute, lecture delivered February 19, 2004. *GHI Bulletin* 35. 57–71. Interneten: <https://is.cuni.cz/studium/predmety/index.php?do=download&did=130419&kod=JTB221> (letöltve: 2023. április 18.).

- Cosgrove, Denis (2008): *Geography and Vision. Seeing, Imagining and Representing the World*. London: Tauris.
- Cosgrove, Denis és Daniels, Stephen (1988): Introduction: Iconography and Landscape. In *The Iconography of Landscape*. Denis Cosgrove és Stephen Daniels (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 1–10.
- Crate, Susan Alexandra (2021): *Once Upon the Permafrost: Knowing Culture and Climate Change in Siberia*. Tucson: University of Arizona Press.
- Cruikshank, Julie (2005): *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. Vancouver: UBC Press.
- Csordas, Thomas J. (1990): Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18(1): 5–47. Interneten: <https://www.jstor.org/stable/640395> (letöltve: 2023. április 18.).
- Danilov Jurij Georgievich, Aleksandr Nikolaevich Fedorov, Zhanna Fedorovna Degteva, Aleksej Nikolaevich Gorohov, Stepan Prokopëvich Varlamov és Jurij Andreevich Murzin (2016): *Landshafty Jakutii*. Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU.
- De La Cadena, Marisol (2010): Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics. *Cultural Anthropology* 25(2): 334–370. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- De Pina-Cabral, João (2018): Towards an Ecumenical Anthropology. In *Who are 'We'? Reimagining Alterity and Affinity in Anthropology*. Liana Chua és Nayanika Mathur (szerk.). Oxford: Berghahn, 207–232. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvw049n2>
- Descola, Philippe (1994): *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, Philippe (2013): *Beyond Nature and Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Devisch, René (1993): *Weaving the Threads of Life. The Khita Gyn-Eco-Logical Healing Cult among the Yaka*. Chicago: Chicago University Press.
- Dwyer, Peter D. (1996): The Invention of Nature. In *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Roy Ellen és Katsuyoshi Fukui (szerk.). Oxford: Berghahn, 157–186.
- Ellingson, Terry Jay (2001): *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley: University of California Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evans (1963): *The Comparative Method in Social Anthropology*. London: Athlone Press.
- Förster Frank, Ralph Großmann, Karina Iwe, Hanno Kinkel, Annegret Larsen, Uta Lungershausen, Chiara Matarese, Philipp Meurer, Oliver Nelle, Vincent Robin és Michael Teichmann (2012): What is Landscape? Towards a Common Concept within an Interdisciplinary Research Environment. *eTopoi. Journal for Ancient Studies*, Special Volume 3: 169–179. DOI: <https://doi.org/10.17171/5-3-25>
- Geurts, Kathryn (2002): *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley: University of California Press
- Gibson, James J. (1979): *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Graeber, David –Wengrow, David (2021): *The Dawn of Everything. A New History of Humanity*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Granö, Johannes Gabriel (1997): *Pure Geography*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hall, Stuart (1992): The West and the Rest: Discourse and Power. In *Formations of Modernity*. Stuart Hall és Bram Gieben (szerk.). Cambridge: Polity Press, 275–320.
- Hirsch, Eric (1995): Introduction: Landscape: Between Place and Space. In *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Eric Hirsch és Michael O'Hanlon (szerk.). Oxford: Clarendon Press, 1–30.
- Holbraad, Martin és Pedersen Morten (2017): *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howes, David (2003): *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Husser, Edmund (1998): *Az európai tudományok válsága I–II*. Budapest: Atlantisz.
- Ingold Tim (2016): *Lines. A Brief History*. London: Routledge.
- Ingold, Tim (1993): The Temporality of the Landscape. *World Archaeology* 25(2): 152–174. Interneten: <https://www.jstor.org/stable/124811> (letöltve: 2023. április 17.).
- Ingold, Tim (2000): *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*. London: Routledge.
- Jackson, Michael D. (2021): The Life Course of Concepts. *Anthropology in the Grip of Reality*. Andrew Brandel és Marco Motta (szerk.). New York: Fordham University Press, 197–214.
- Katamura, Fumitaka Masami Fukuda, Nikolai P. Bosikov, Roman V. Desyatkin, Toshio Nakamura és Jun Moriizumi (2006): Thermokarst Formation and Vegetation Dynamics Inferred from a Palynological Study in Central Yakutia, Eastern Siberia, Russia. *Arctic, Antarctic, and Alpine Research* 38(4): 561–570.
- Kohn, Eduardo (2013): *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of Californai Press.

- Kwa, Chunglin (2005): Alexander von Humboldt's invention of the natural landscape. *The European Legacy* 10(2): 149–162. DOI: <https://doi.org/10.1080/1084877052000330084>
- Leistle, Bernhardt (2016): Responsivity and (Some) Other Approaches to Alterity. *Anthropological Theory* 16(1): 48–74. DOI: <https://doi.org/10.1177/1463499616628761>
- LiPuma, Edward (1998): Modernity and Forms of Personhood in Melanesia. In *Bodies and Persons: Comparative Views from Africa and Melanesia*. Michael Lambek és Andrew Strathern (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 53–79.
- Löchte, Anne (2005): *Johann Gottfried Herder: Kulturtheorie und Humanitätsidee der „Ideen“, Humanitätsbriefe und Adrastea*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Malinowski, Bronislaw (1974): *Magic, Science and Religion*. London: Souvenir Press.
- Mark, David M., Andrew G. Turk, Niclas Burenhult és David Stea (2011): Landscape in Language: An Introduction. In *Landscape in Language. Transdisciplinary perspectives*. David M. Mark, Andrew G. Turk, Niclas Burenhult és David Stea (szerk.). Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1–24.
- Mészáros Csaba (2019): A táj antropológiai értelmezésének kérdései. *Néprajzi Látóhatár* 28(1–2): 16–40.
- Mészáros, Csaba (2020): Multiplicity of Ontologies: Lakes and Humans in Siberia. *Philosophy of the Social Sciences* 50(6): 523–542. DOI: <https://doi.org/10.1177/0048393120917922>
- Mignolo, Walter D. (2010): Introduction, Immigrant Consciousness. In *Rodolfo Kusch. Indigenous and Popular Thinking in América*. Walter D. Mignolo (szerk.). Durham: Duke University Press, 13–54.
- Moore, Jerry D. (2012): *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Lanham: AltaMira.
- Paládi-Kovács Attila (2011): Kistáj, járás, kistérség – egy etnográfus szemével. *Tér és Társadalom* 25(3): 141–153.
- Pedersen, Morten Axel (2003): Networking the Landscape. Place, Power and Decision Making in Northern Mongolia. In *Imagining Nature. Practises of Cosmology and Identity*. Andreas Roepstorff, Nils Bubandt és Kalevi Kull (szerk.). Aarhus: Aarhus University Press, 238–259.
- Praet, Istvan (2014): *Animism and the Question of Life*. London: Routledge.
- Radnóti Sándor (2022): *A táj keletkezéstörténetei. „Ők, akik nézték Hannibál hadát”*. Budapest: Atlantisz.
- Ram, Kalpana (2016): Moods and Methods: Heidegger and Merleau-Ponty on Emotion and Understanding. In *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective*. Kalpana Ram és Christopher Houston (szerk.). Bloomington: Indiana University Press, 29–49.
- Rappaport, Roy A. (1967): *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven – London: Yale University Press.
- Rapport, Nigel és Joanna Overing (2000): *Social and Cultural Anthropology The Key Concepts*. London: Routledge.
- Ratzel, Friedrich (1885): *Völkerkunde. Erster Band. Die Naturvölker Afrikas*. Leipzig: Verlag des Bibliographischen Instituts.
- Ratzel, Friedrich (1909): *Antropogeographie. Band 1*. Stuttgart: J. Engelhorn.
- Sack, David Robert (1973): A Concept of Physical Space in Geography. *Geographical Analysis* 5: 16–34.
- Sahlins, Marshall D. (2013): *What Kinship Is – And Is Not*. Chicago: Chicago University Press.
- Schleicher Vera (2018): *Kultúrfüzdő. Kulturális kölcsönhatások a Balaton térségében 1821–1960 között*. Budapest: LHarmattan.
- Shore, Bradd (2014): A View from the Islands: Spatial Cognition in the Western Pacific. *Ethos* 42(3): 376–397. Interneten: <https://www.jstor.org/stable/24029892> (letöltve: 2023. április 17.).
- Sivado, Akos (2015): The Shape of Things to Come? Reflections on the Ontological Turn in Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 45(1): 83–99. DOI: <https://doi.org/10.1177/0048393114524830>
- Somhegyi, Zoltán (2011): *A kifürkészhetetlen Túlpan. A tájkép a német romantikában*. Budapest: Kijárat.
- Speth, William W. (1978): The Anthropogeographic Theory of Franz Boas. *Anthropos* 73(1–2): 1–31.
- Stang, Carla (2009): *A Walk to the River in Amazonia. Ordinary Reality for the Mehinaku Indians*. London: Berghahn.
- Steward, Julian (2016): The Concept and Method of Cultural Ecology. In *The Environment in Anthropology (Second Edition): A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*. Nora Haenn, Allison Harnish és Richard Wilk (szerk.). New York: New York University Press, 12–17. DOI: <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479862689.003.0005>
- Susan Crate, Mathias Ulrich, Otto Habeck, Aleksey R. Desyatkin, Roman V. Desyatkin, Aleksander N. Fedorov, Tetsuya Hiyama, Yoshihiro Iijima, Stanislav Ksenofontov, Csaba Mészáros és Hiroki Takakura (2017): Permafrost Livelihoods: A Transdisciplinary Review and Analysis of Thermokarst-Based Systems of Indigenous Land Use. *Anthropocene* 18: 89–104. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2017.06.001>
- Taylor, Janelle S. (2005): Surfacing the Body Interior. *Annual Review of Anthropology* 34: 741–756. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.33.070203.144004>

- Tilley, Christopher és Kate Cameron-Daum (2017): *An Anthropology of Landscape. The Extraordinary in the Ordinary*. London: University College London Press.
- Telbisz Tamás és Nagy Balázs (2008): Termokarsztos mélyedések vizsgálata töbörformometriai módszerekkel, úrfelvételek alapján. *Karsztfelődés* 13: 215–238.
- Van Heekeren, Deborah (2012): *The Shark Warrior of Alewai: A Phenomenology of Melanesian Identity*. Wantage: Sean Kingston Publishing.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992): *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: Chicago University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013): The Relative Native. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3(3): 473–502. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau3.3.032>
- Viveiros De Castro, Eduardo (2014): *Cannibal Metaphysics*. University of Minnesota Press. Interneten: <https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctt17xr4vt> (letöltve: 2023. április 17.).
- Waldenfels, Bernhard (2011): *Phenomenology of the Alien. Basic Concepts*. Evanston: Northwestern University Press.
- Wiens, John A. (1995): Landscape Mosaics and Ecological Theory. In *Mosaic Landscapes and Ecological Processes*. Lennart Hansson, Lenore Fahrig és G. W. Merriam (szerk.). London: Chapman and Hall, 1–26.
- Willerslev, Rane (2004): Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge Among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10(3): 629–652. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2004.00205.x>
- Wilson, Michael C. (2019): Heritage Landscapes Compared/Contrasted, Contested/Interpreted, Lost/Won. *Reviews in Anthropology* 48(2): 59–87. DOI: <https://doi.org/10.1080/00938157.2019.1631023>
- Zuh Deodáth (2015): *Edmund Husserl ismeretfilozófiája*. Budapest: L'Harmattan, Magyar Daseinanalitikai Egyesület.

Mészáros Csaba

etnológus, ELKH Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet (Budapest)