

Balatonyi Judit

Lencsék által homályosan

Széljegyzet a kulturális reprezentációs elméletekhez

Reprezentáció, szociális, reprezentáció, kulturális reprezentáció... Bűvös kifejezések, amelyekkel próbáljuk leírni a posztmodern. Tudományos szemfényvesztés, a valóság szőnyeg alá söprése, intellektualista szóhasználat? Ha nyomon követjük a kifejezés tudományos karrierjét, víruszerű terjedését, adekvát és inadekvát használatát, könnyedén eljuthatunk a fenti elhamarkodott következtetések valamelyikéhez: hiszen az 1960-as években angolszász nyelvterületen feltűnt reprezentáció terminus, röviddel felbukkanását követően a Groucho-féle mágikus szavak¹ egyikévé vált, világszerte használják szociálpszichológusok, antropológusok, irodalmárok, művészettörténészek saját projektjeik során, de feltűnik a mindennapi diskurzusokban is. Használjuk, vagy ózdkodunk tőle, kerüljük, úgy gondolván, hogy nem több egy üres, divatos kifejezésnél. Ezek is egyfajta olvasatok. És a kötet szerzői, és a jelen sorok írója is alapvetően a többszólamúság mellett érvel, nem keresi és nem is kívánja bemutatni az egyetemes igazságokat. Sőt, az alábbiakban leginkább arra vállalkozik, hogy rámutat a valóság megragadásának, lefordításának és értelmezéseinek problematikáira, mindehhez végiggondolva a reprezentáció, különösképpen a kulturális reprezentáció kifejezés felhasználási lehetőségeit. Hogyan mutatjuk be az általunk észlelt valóságokat, mi alapján értelmezzük a művészi és irodalmi alkotások, performanszok, profán és szakrális rítusok közvetítette jelentéseket? Az adott kultúrától, strukturális körülményektől függetlenül hasonlóan értelmeznünk vagy számolnunk kell a félreértelmességek köztétékaival? Ezekről, s hasonló kérdésekről lesz szó a következőkben.

A cím két fontosabb szövegre kíván reflektálni. Egyrészt Pál apostolnak a korinthusbéliékhöz írott első levelében, a 13. rész 12. versében olvasható nevezetes mondatra, amely a Károlyi-féle fordításból közismert: „Mert most tükör által homályosan látunk”. Vagyis, hogy a látott kép a valóságostól eltérő, homályosan láttatott más világot mutathat. A Pál apostol idézet mellett utalni szerettem volna a jól ismert napszemüveg analógiára, amelyet pl. Michael C. Meril is feldolgozott a *The Sunglasses Analogy* című esszéjében, amelyben a kulturális relativizmus eszméjére kívánt rávilágítani. Értelmezése szerint minden kulturális értékeket, attitűdöt, elképzelést az a napszemüveg reprezentálja, amelyet minden ember visel. Észak-Amerikában mondjuk ez a napszemüveg sárga. Ha egy amerikai elutazik Japánba, ahol kék napszemüveget viselnek, a legjobb esetben is a sárga napszemüveg lencse elé helyezett kék lencsén, együttesen tehát zöld lencsén át láthatja, tanulmányozhatja a helyi kultúrát (Meril 2010).

- 1 Marx Groucho a 1950-es évek Amerikájában *You Bet Your Life* című televízió és rádió kvízzjáték műsorvezetője volt, a játék során, ha a versenyzők kimondták a titkos kifejezéseket, pénznyereményhez juthattak.

GALÉRIA



Forrás: gallery8.org/hu/news/2/12/romaizmus---a-roma-kulturtortenet-konstrualasa

Induljunk ki a reprezentáció kifejezés szűkebb jelentéséből: miszerint az elsősorban az emberi tapasztalatok, vélemények valamiféle partikuláris prezentációját jelenti, reprezentációk segítségével értelmezzük, értelmezzük újra és tesszük közzé a különféle „valóságkonstrukció”-inkat (Howarth 2002: 29). Sandra Jovchelovitch (2007: 11) még pontosabban úgy fogalmaz, hogy „az emberi világ valósága a maga teljességében a reprezentációk által jön létre” és „valójában az emberi világnak nincs is realitása a reprezentációk működésén kívül.” Roger Brubaker megközelítésében (2004: 79) a reprezentációk, a percepciók és interpretációk stb. egyfajta „perspektívák”, nem ontológiai (lételméleti, létfilozófiai), hanem episztemológiai (ismeretelméleti) valóságok. A segítségükkel tudjuk a társadalmat és a világot megragadni (Gillespie 2006). És még sorolhatnám a különféle, egymással számos vonásukban egybeeső értelmezéseket. A szociális reprezentációkkal kapcsolatos elméleteket, elsősorban Serge Moscovici és Denise Jodelett meghatározásait (Moscovici 1973 [1961]: xiii; Jodelet 1991) átgondolva, továbbgondolva, a szociális reprezentációkat, kiemelten a kulturális reprezentációkat elsősorban kulturális értékek, tudások, ideálok és gyakorlatok összességeinek tekintem. Olyan kulturális kódokként értelmezem azokat, amelyek egyfajta értelmezési keretet – narratívákat, kitalált hagyományokat és különféle emlékezeteket – biztosítanak a kultúra, a társadalom értelmezéséhez, vagy akár a kulturális változások közösségi feldolgozásához, továbbá alapjaiban segítik a közösség tagjai közötti kommunikációt is. Úgy vélem tehát, hogy a kulturális reprezentációk olyan kultúra-specifikus módon szerveződnek, amelyeknek az emberek valósággal kapcsolatos percepciói adnak keretet, azok határozzák meg. Ebből következik az is, hogy minden kultúrában bármilyen témá-

val, jelenséggel kapcsolatban hatalmas mértékű különbségek lehetnek az értelmezések, jelentések és a kulturális reprezentációk szintjein is.

A reprezentációk különféle értelmezéseinek létrejöttét számos folyamat, körülmény befolyásolhatja: Egyrészt meghatározóak a közreadásuk térbeli, időbeli sajátosságai, illetve a különféle pszichikai, politikai, társadalmi és gazdasági kontextusok. Továbbá figyelembe kell vennünk a reprezentációk közreadásának (pl. performatív) eseményszerű természetét, és számolnunk kell a reprezentációk értelmezése során fellépő a kognitív disszonancia jelenségével is, a lehetséges félreértések problematikájával. Az eseményszerűség kifejezéssel elsősorban arra szeretnék utalni, hogy a reprezentációk következményei, a fogadtatásuk, értelmezéseik nem feltétlenül kiszámíthatóak, bár sejthetőek, tervezhetőek, de egyúttal meglepetésszerűek is. S bár a potenciáljuk részben korlátozott, a különféle kontextusok, szabályok által, nem végződnek pusztán ezekkel a tényekkel. G. S. Morson 1994-es *Narrative and Freedom* című írásában úgy fogalmaz, hogy csupán a deterministák halott világában és a strukturalizmus tökéletes világrendjében eleve adott, egyfajta „készáru” minden, és, ha egy objektum készáru, akkor annak a leírása is adott, s ha a művész maga is adott, az ő világlátása is adott. És itt a készáru jelentésével az adott világlátás tükrében az „adott” költő egy adott objektumra reflektál. Morson szerint az így meghatározott eseményekből hiányzik az eseményszerűség, a váratlanság. Csak akkor van meglepetés, ha a dolgok nem csak megadottnak, hanem létrehozzák azokat. Szerinte a művészet létrehozása nem a formalista vagy strukturalista elképzelés szerint valósul meg, a megjósolható szabályok szerint. A készen kapott dolgok mint hozzávalók kreatív használata is meglepetéssel jár: valami előre nem látható újat hoz létre. Tehát azért mert egy folyamat számos előre megjósolhatatlan eseménnyel jár együtt, az eseményeknek, és a reprezentációknak is igazi eseményszerűségük, illetve jelenvalóságuk van. A narratív művészet megalkotása ugyanúgy bizonytalanságot kíván meg, ugyanis ha nincs bizonytalanság nincs narratíva sem (Morson 2003: 59–73; Morson 1994: 9).

A reprezentációk forgalmazásának eseményszerűsége szorosan összefügg a félreértelmességek, félrefordítások jelenségével is. Hiszen egy bizonyos módon közvetített reprezentáció értelmezése során az elkülönült, elválasztott, például a különböző kultúrákból, különböző strukturális körülmények közül érkező résztvevők, a hallgatóság, az olvasók eltérő interpretációkat hozhatnak létre. Ugyanazt a társadalmi drámát (ritust, kiállítást, performanszt) egészen máshogy értelmezhetik. Itt szeretnék visszautalni az első látjegyzetben kifejtett színes szemüveglencsék analógiájára. Vagyis arra, hogy saját (kulturálisan, strukturálisan kialakított) színes szemüveglencséinken keresztül kémleljük a Mások saját színes lencségei által, homályosan reprezentált világait (a Más lehet egy másik etnikum, egy eltérő társadalmi nem, vagy akár generáció képviselője, egy indonéziai őslakos vagy akár a szomszéd is), s ha meg is szerezzük a Mások színes lencségeit, azokat csak saját színes lencséink fölé vagy alá helyezhetjük. Ez a „working misunderstanding” koncepció lényege (Livingston 2007; Tsing 2005; Bohannan 1965).

Sahlins klasszikus példája szépen illusztrálja a strukturális különbözőségekből adódó félreértéseket, eltérő olvasatokat. Sahlins szerint ugyanis, Cook halálát is az abszolút strukturális, kulturális természetű félreértések okozták: ugyanis amikor Cook 1779-ben Hawaii partjaira érkezett, a helyi lakosok egy négyhónapos rítussorozata zajlott, s az ünnep központi eseménye Lono isten eljövetele volt. Cookot, a hawaiiak Lonóként azonosították, és mint testet öltött istenséget kezelték, megszentelték a sziget főtemplo-

mában. Azután Cook saját elhatározásából útra kelt, majd röviddel az indulása után vissza kellett térnie a szigetre, a hajó szerkezetét ért sérülés miatt. A hawaiiak mindezt a visszatérést a kozmikus rend felbomlásaként értelmezték, strukturális válságként élték meg, amely felborult rendet Cook feláldozásával próbálták helyreállítani (lásd Sahlins 1982: 81). Ugyanazt a társadalmi valóságot a különböző strukturális feltételek közül érkező résztvevők saját háttér és előtér reprezentációik, tudásaik, emlékeik alapján eltérően értelmezték, félre-, másként értelmezték egymás reprezentációit is. A „working misunderstanding” jelensége problémát okozhat mindennapi inter- vagy akár intraetnikus helyzetekben is. Michael C. Mercil szerint akkor járunk el a legjobban és a leghelyesebben a másik kultúra bizonyos jelenségeinek, reprezentációinak feltérképezése során, különösen interetnikus helyzetekben, ha egy-egy pillanatra képesek vagyunk eltávolítani a saját lencsé(i)nket, s amit még tehetünk, hogy ezáltal megpróbáljuk elsajátítani a diplópia, a kettős látás képességét törekedve a kulturális relativizmusra.²

Mindehhez hozzátartozik az is, hogy az egy kultúrába tartozó emberek a reprezentációk nagyobb mértékű és hasonló mentális és szimbolikus rendszerében osztoznak, osztozhatnak. Tehát a reprezentációk létrehozását és gyakorlati alkalmazását egy olyan szocio-kognitív gyakorlatnak is tekinthetjük, amely lehetővé teszi a helyi, etnikus vagy akár nemzeti kultúrák létrehozását. A különféle reprezentációk segítségével az adott kultúra bennszülöttjei pozícionálhatják magukat és megerősíthetik identitásaikat (Howarth 2002: 21–34). Létrehozhatnak tehát saját kultúrákat, és a létrehozott kultúrákhoz hozzárendelhetik a saját, szintén megkonstruált identitásaikat. De milyen kultúrát, s miféle identitásokat hoznak létre? Hogyan írhatjuk körül azt a kultúrát, amelyet a reprezentációk közvetíteni hivatottak? A kultúránk formál minket, vagy mi formáljuk a kultúránkat, például reprezentációk segítségével?

Franz Boas számára a kultúra még béklyóként korlátozta az egyének szabadságát (Boas 1965: 201). E tekintetben maga a kultúra lényegében a „fejlődést” elhárító, késleltető erőként artikulálódott. Mindezt a megközelítést többek között Richard Bauman és Charles L. Brigg (2003) is problematikusnak és zavarónak találta, mert a koncepció a társadalmi és kulturális egyenlőtlenségek meglétét is sugallja, amely sok-sok neorasszista ideológiának és kulturális logikának is alapja. S ugyanez a probléma merül fel a különféle roma kultúraértelmezések esetében is. Tudniillik az, hogy a roma közösségek a saját önhibájuk miatt nem képesek integrálódni és a kultúrájukból adódik az is, hogy mélyszegénységben élnek. S ez a megközelítés egészen biztosan nem tartható! A továbbiakban megfordítom ezt a relációt, újabb kultúra-értelmező modelleket hívok ehhez segítségül (pl. a kultúra különböző szintjeinek megkülönböztetése, a kultúra mint szöveg, kultúra mint tudás stb.). Nem a kultúrájuk, hagyományaik által vezényelt embereket keresem, hanem azokat a „bennszülött” és kívülről érkező kulturális aktorokat, akik létrehozzák, fenntartják, újraírják, reprezentálják és értelmezik a kultúráikat saját, közös céljaik, szükségük elérése érdekében.

Amellett érvelek, hogy a kultúra eltekintve attól, hogy úgy észleljük, mint egy adott, kész közösségi készítményt, produktumot, rendkívül összetett dinamikus folyamatok vagy inkább gyakorlatok eredménye, összessége: magában foglalja a társadalmi tudásokat, emlékezeteket (pl. kitalált hagyományok), azok létrehozását, fenntartását, reprezentációit, a reprezentációk színre vitelét, azok eseményszerűségét, és a különféle

2 Forrás: <http://townesfox.wordpress.com/tag/michael-c-mercil/>

reprezentációk értelmezéseit is. Továbbá magában foglalja azokat a katalizátorként működő társadalmi- kulturális- politikai kontextusokat, élethelyzeteket (mint például a különféle egyéni és közösségi társadalmi krízisek, átmenetek: asszimilációs / akkulturációs szorongás, társadalmi változások megtapasztalása), amelyek kiváltják, kikényszerítik a kultúra színre vitelét, megfogalmazását és a helyi emlékezetek beizzítását is. Ez a komplexebb értelmezés nem teljesen újdonság, a definíció töredékeiben már számos kultúraértelmező paradigmában megjelent. Így például a kultúra tudásként való értelmezése Fredrik Barth nevéhez fűződik: Barth úgy vélte, hogy a tudás és a kultúra fogalmai között azért sem lehet túl nagy különbség, mert az emberek a tudásaik segítségével hozzák a saját világukat és tartják fenn magukat (Barth 2002: 10). Niedermüller Péter is amellet érvel, hogy „A kultúra egy olyan tudásrendszer, amely koncepciókkal, »elméletekkel«, ontológiai magyarázatokkal szolgál (a fizikai és társadalmi értelemben vett) világgal kapcsolatban, irányítja és meghatározza az emberi cselekvéseket, illetve az emberi cselekvések szabályait” (Niedermüller 1994: 105–106). Ebben az értelemben „a kultúra [...] egy, a nyelvi kompetenciához hasonló (vagy hasonlítható) ismeret- és tudásrendszer” (Niedermüller P. 1994: 106). Ugyanakkor az interpretatív antropológia képviselői arra is felhívták a figyelmet, hogy a kultúra több a pusztán az emberek fejében lévő tudások rendszerénél, halmazánál, és a társadalmi-kulturális valóság(ok) konstrukciós folyamataira helyezték a hangsúlyt (lásd Geertz 2001; Douglas 2003). E tekintetben a fókusz a megosztott jelentéseken van, a kultúra nem csupán kognitív, hanem konceptuális is. Mindezek alapján a kultúrát kitalálnak, elképzeltnek, és az esetek többségében a kulturális, etnikus identitások szinonimájaként értelmezhetjük. Elképzeltnek, kitalálnak és szimbolikus konstrukcióknak tekintetjük továbbá a kultúrákat létrehozó és fenntartó kulturális csoportokat is (Anderson 1983; Barth 1998 [1969]; Cohen 2000 [1985]).

Raymond Williams a kultúra több szintjét különböztette meg (Williams 2003a: 30): így különbséget tett az adott helyen és korban átélt kultúra, az egy-egy korszakra jellemző objektivizálódott, megőrzött kultúra és a szelektív tradíció, vagyis „az átélt kultúrát és az elmúlt korok kultúráját összekötő tényezők” között. „A szelektív tradíció (...) az egyik szinten általános emberi kultúrát teremt, egy másikon létrehozza valamely társadalom történelmét, kulturális és kommunikatív emlékezetét s a harmadik szinten az egykor eleven kultúra jó részének elutasításához vezet” (Williams 2003b: 39). A szelektív tradíció esetében lényeges kérdés, hogy mi az, amelyet egy adott kor megőrzésére érdemesnek talál, és hogyan emlékezik rá. Az ember által befogadható és visszaidézhető ismeretek korlátossága miatt is kézenfekvő, hogy a (kitalált) hagyományok, s maga a szelektív kultúra is csak válogatás révén jöhetnek létre. A kitalált hagyomány fogalom bevezetése Eric Hobsbawm nevéhez köthető, meghatározása az 1983-ban megjelent *The Invention of Tradition* című kötetben került kifejtésre (Hobsbawm – Ranger 1983). A kitalált hagyomány koncepció nem csupán egy tudományos kategória, hanem inkább egy kutatási, elemzési szempontrendszer szerves részeként értendő: a gyakorlati alkalmazása lehetőséget kínál arra, hogy a kutató egyfajta kritikai attitűddel viszonyuljon az általa vizsgált rítusok/performanszok, illetve akár szóbeli tartalmakhoz, beszédeseményekhez, és azok kulturális reprezentációihoz. Edward Shils-szel szemben amellet érvelhetünk, hogy a hagyományok, a kultúrák, s azok reprezentációi nem spontán módon jönnek létre (Shils 1981: 307), hanem mindig valamilyen konkrét cél miatt létrehozzák, újrafogalmazzák, kisajátíthatják azokat.

Egy valóságmozaiknak többféle reprezentációja lehet, időközönként újra is konstruálhatják azokat. A reprezentációk bármennyire is közösek, illetve kollektíven létrehozottak, mindig vannak úgynevezett győztes, népszerű reprezentációk, amelyek azt is „reprezentálják”, hogy mely valóságokkal, mely valóságértelmezésekkel értenek egyet leginkább a csoport tagjai egymás között. Egyszerre, párhuzamosan lehetnek jelen az úgynevezett hegemónikus reprezentációk, amelyek forgalomban vannak, keringenek és hatással vannak a társadalomra, és az oppozicionális reprezentációk is, amelyek kevésbé kerültek forgalomba és elsősorban mikroszinten (pl. családi szinten, kisebb csoportokban) léteznek (Howarth 2006: 691–714). E két típus természetesen hatással van egymásra. Mindez azt jelenti, hogy a reprezentációknak vannak ideológiai komponensei, és azok hatalmi vonatkozásai is jelen lehetnek a különféle reprezentációkban (pl. a „Másokkal” kapcsolatos reprezentációk, Duncan 2003). Így például a különféle intézményesen megalapozott reprezentációk magukban foglalhatják a hatalom, a hierarchia és a hegemonia sajátosságait (Gaonkar – Lee 2002). A reprezentációk tehát egyfajta normatív diskurzusoknak is tekinthetők, a diskurzusnak abban a Wolfgang Kaschuba-i értelmében, miszerint a diskurzusok révén határozza meg a társadalom és a kultúra önmagát, és így kerülnek rögzítésre a különféle identitások alapfeltételei is (Kaschuba 2004: 202).

A különféle reprezentációk, diskurzusok nem az eredeti dolog másolatai, nem feltétlenül egyeznek meg a konkrét gyakorlatokkal, tettekkel és viselkedésekkel, sokkal inkább szimbólumok, tetszőlegesen kiválasztott jelentések. Ebből következhet, hogy a reprezentációk és alapvetően a diskurzusok vizsgálata sosem lehet teljes, de mindenképpen arra terelheti a kutatók figyelmét, hogy elgondolkozzanak azon, hogy vajon mi is lehet a vizsgált közösségek, csoportok kulturális identitása, s mindezeket az identitásaikat, hogyan is konstruálják meg? A reprezentációkra jellemző az instabilitás, a hibriditás, a sokféleség, a különböző reprezentációk lényegében versenyeznek egymással (Moscovici 1961). S nemcsak a különböző reprezentációk, hanem a reprezentációk által, a reprezentációkat létrehozó csoportok is versenyezhetnek egymással. Ugyanis a versengő csoportok rendkívül erőteljes szimbólumokat hozhatnak létre és közvetítenek. A kortárs szimbólumok esetében háttérbe szorul az axióma és helyette elvont értékek kerülnek előtérbe: pl. eredetiség, ősiség. Ezek az önkényes szimbólumok a hatalom eszközeivé válhatnak, a társadalmi szereplők arra törekednek, hogy a sajátjukként használják ezeket pl. státuszteremtés, identifikáció céljából.

Felhasznált irodalom

- Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- Barth, Fredrik (1998 [1969]). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland.
- Barth, Fredrik (2002) An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology* 43 (1): 1–11.
- Bauman, Richard – Briggs, Charles L. (2003) *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality* (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language). Cambridge: Cambridge University Press.
- Boas, Franz (1965[1911]) *The Mind of Primitive Man*. New York: Free Press.

- Bohannon, Paul (1965) "The Differing Realms of the Law." *American Anthropologist* 67 (6): 33–42. <http://dx.doi.org/10.1525/aa.1965.67.6.02a00930>.
- Brubaker, Rogers (2004) *Ethnicity Without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cohen, Anthony P. (2000 [1985]). *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- Douglas, Mary (2003) *Rejtett jelentések*. Antropológiai tanulmányok. Budapest: Osiris.
- Duncan, N. (2003) "»Race« Talk: Discourses on »Race« and Racial Difference," *International Journal of Intercultural Relations*. 27 (2): 135–156.
- Gaonkar, Dilip Parameshwar – Benjamin Lee (2002) *New Imaginaries*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- Geertz, Clifford (2001 [1994]) Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások (Válogatás, utószó Niedermüller Péter). Budapest: Osiris.
- Gillespie, Alisdair (2006) *Becoming Other*, Greenwich: Information Age Publishing.
- Hobsbawm, Eric – Terence Ranger (eds.) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howarth, Caroline (2002) Using the Theory of Social Representations to Explore Difference in the Research Relationship. *Qualitative Research* 2 (1). 21–34.
- Howarth, Caroline (2006) How Social Representations of Attitudes Have Informed Attitude Theories: the Consensual and the Reified. *Theory and Psychology* 16 (5): 691–714.
- Jodelet, Denise (1991) *Madness and Social Representations*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Jovchelovitch, Sandra (2007) *Knowledge in Context*, London: Routledge.
- Livingston, Julie (2007) "Productive Misunderstandings and the Dynamism of Plural Medicine in Mid-century Bechuanaland." *Journal of Southern African Studies* 33 (4): 801–10. <http://dx.doi.org/10.1080/03057070701646910>.
- Meril, Michael C. (2010) *The Sunglasses Analogy*. <http://townesfox.wordpress.com/tag/michael-c-mercil/>
- Morson, Gary Saul (1994) *Narrative and Freedom: The Shadows of Time*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Morson, Gary Saul (2003) Narrativeness. *New Literary History* 34 (1): 59–73.
- Moscovici, Serge (1973) *C. Herzlich: Health and Illness. A Social Psychological Analysis*. London: Academic Press.
- Niedermüller Péter (1994) Paradigmák és esélyek avagy a kulturális antropológia lehetőségei Kelet-Európában. *Replika* (13-14): 89–129.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2005) *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Sahlins, Marshall (1982) "The Apotheosis of Captain Cook." In Michel Izard – Pierre Smith (eds.): *Between Belief and Transgression*. Chicago: University of Chicago Press. 73–102
- Shils, Edward (1981): *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, Raymond (2003a) Kultúra. In Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Budapest: Osiris–Láthatatlan Kollégium, 28–32.
- Williams, Raymond (2003b) A kultúra elemzése. In Wessely Anna (szerk.) i.m. 33–40.