

Szegedi Tudományegyetem

Bölcsészettudományi Kar

Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Rítuselméletek az európai őskor

írással nem rendelkező társadalmi vallásának vizsgálatakor

Hegedüs Gabriella

Témavezető: Prof. Dr. Dr. Máté-Tóth András

Szegedi Tudományegyetem BTK, Vallástudományi Tanszék

Szeged

2023.

Köszönetnyilvánítás

Elsőként a szolnoki Damjanich János Múzeum volt és jelenlegi munkatársai közül Csányi Mariettának és Tárnoki Jutkának szeretném megköszönni. Tőlük tanultam meg mindent, amit a régészetről tudok és tőlük tanultam meg alázattal közelíteni a tudományhoz, valamint a rég elhunyt emberek életéhez, mindennapjaihoz.

Hálás vagyok Polgár Zoltánnak és Varga Ervinnek, a több mint két évtizede tartó szakmai és rendszeres mentális támogatásukért, ahogy köszönöm Szebenyi Nándornak is – nem csupán az angol fordításokban nyújtott segítségét.

És köszönöm Zsolnay Lászlónak, aki barátom, pót-apám és mentorom volt egy személyben, akinek intuitív, izgalmas észrevételei folyamatos nyitottságra és tudásszomjra sarkaltak. Neki tartozom hálával azért, hogy a vallástudomány felé terelt, azon belül is főképp Szeged irányába, ami végül életem egyik legjobb döntésének bizonyult – nem csupán szakmailag.

Nagyrészt nekik köszönhető, hogy azzá az emberré lettem, aki ma vagyok. Köszönöm nektek.

Örök hálám Máté-Tóth Andrásnak tudományos és emberi szemléletmódjáért, hozzáállásáért. Nélküle nem lettem volna képes elkészíteni ezt a dolgozatot, a megírt oldalak legalább fele az ő támogatásának és türelmének köszönhető.

És végül szeretném megköszönni Cserháti Sándornak, Nagy Sándornak, valamint Herczegh Máténak, Szugyiczki Zsuzsannának és Tóth Péternek. Köszönöm, hogy velem voltatok az elmúlt években, köszönöm a segítségeteket, a beszélgetéseket, a tanácsaitokat, és köszönöm a barátságotokat. Nélkületek nem ment volna.

NYILATKOZAT

Alulírott Hegedüs Gabriella Edina a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának hallgatója ezennel büntetőjogi felelősségem tudatában nyilatkozom és aláírással igazolom, hogy

Rítuselméletek az európai őskor írással nem rendelkező társadalmi vallásának vizsgálatakor

című doktori disszertációm saját, önálló munkám; az abban hivatkozott nyomtatott és elektronikus szakirodalom felhasználása a szerzői jogok nemzetközi szabályainak megfelelően készült.

Tudomásul veszem, hogy doktori disszertáció esetén plágiumnak számít:

1. szószerinti idézet közlése idézőjel és hivatkozás megjelölése nélkül;
2. tartalmi idézet hivatkozás megjelölése nélkül;
3. más publikált gondolatainak saját gondolatként való feltüntetése.

Alulírott kijelentem, hogy a plágium fogalmát megismertem, és tudomásul veszem, hogy plágium esetén a dolgozatom visszautasításra kerül.

Szolnok, 2023. augusztus 28.

.....

aláírás

Tartalomjegyzék

1. Bevezető gondolatok	6
2. Problémafelvetés	11
2.1. Szükséges- és lehetséges-e definiálni a rítust az európai ősrégészetben?	11
2.2. Az európai őskor	16
2.3. Őskori vallások?.....	25
3. Miért nem sikerült definiálni a rítusokat?	35
3.1. A régészet sajátos paraméterei.....	38
3.2. A rítus vallással való szoros kapcsolata	46
3.2.1. A vallás fogalma	48
3.2.2. A vallás témakörének egyéb kifejezései	56
3.3. Posztmodern nyugati gondolkodásmódunk.....	61
4. Rítus és régészet	67
4.1. Vallásrégészet 1985 előtt.....	67
4.1.1. Az eredet bővületében.....	68
4.1.2. Meghatározó vallástudományi elméletek a 20. század első felében	75
4.1.3. Processzuális régészet	85
4.1.4. Strukturalista és posztprocesszuális archeológia.....	95
4.2. Rítus és vallás a 21. század első két évtizedében.....	101
4.2.1. Kognitív- és kognitív-processzualista megközelítések.....	101
4.2.2. Colin Renfrew – Rítusrégészet születik	107
4.2.2.1. Renfrew kultuszelmélete	107
4.2.2.2. Renfrew vallás- és rítusértelmezése	112
4.2.2.3. A Geertz-i meghatározás elutasítása	115
4.2.2.4. A szent–profán dichotómia.....	117
4.2.2.5. Összegzés.....	121
4.2.3. Harvey Whitehouse – A vallásosság módjai.....	123
4.2.3.1. Imagisztikus és doktrinális vallások.....	123
4.2.3.2. A vallásosság módjai Çatalhöyük neolitik lelőhelyén	125
4.2.4. Imagisztikus és doktrinális rítusok Polgár-Csőszhalom lelőhelyén	129
4.2.4.1. A 272-es számú kút	130
4.2.4.2. Egy késő neolitik tell-telep	132
4.2.4.3. Összegzés.....	134
4.3. A rítus mint gyakorlat.....	137

4.3.1. A ritualizáció elmélete	137
4.3.2. Liv Nilsson Stutz – Ritualizált gyakorlatok a mezolitikumban	144
4.3.2.1. A lelőhely.....	144
4.3.2.2. Elmélet és módszer.....	146
4.3.2.3. A sírok mindezek alapján	152
4.3.2.4. Összegzés.....	156
4.3.3. Richard Bradley – A mindenütt jelenlévő rítusok.....	161
4.3.3.1. Durrington Walls.....	162
4.3.3.2. Viereckschanzen	163
4.3.3.3. Ritualizáció kicsit másképp	165
4.3.3.4. Összegzés.....	169
5. Összegzés	171
6. Irodalom.....	177

1. Bevezető gondolatok

A régmúlt vallásának vizsgálata nagyra törő és rendkívül bizonytalan vállalkozás. A helyzet akkor sem problémamentes, ha csupán néhány töredékes, esetleg másodlagos forrás, vagy épp bőséges írott anyag áll rendelkezésünkre. Ám minél távolabbra tekintünk vissza az időben, a kutatóknak annál nehezebb dolga van. Hiszen tetten érhető-e például a vallási szimbolika, a vallásosság, vagy maga a vallás az írással még nem rendelkező népek, kultúrák esetében? Indokolt-e egyáltalán vallásról beszélni? Megérthetjük-e „*az ősi elme*” (Renfrew, 1994a; 1994b; 1999; 2005) működését, közel kerülhetünk-e (és ha igen, mennyire) az őstörténet emberének hiedelmeihez, vallási élményeihez? Képesek vagyunk-e objektíven elemezni letűnt korok hitvilágát, vagy „*rekonstrukcióink mindig önmagunk visszatükröződései lesznek*” (Bertemes & Biehl, 2001, p. 11)? Írott források hiányában, pusztán régészeti szinten, a tárgyi leletanyagból és azok leletkörülményeiből az őstörténet társadalmainak szertartásait, kultikus gyakorlatait, egész hitrendszereket rekonstruálni meglehetősen kényes és sokat vitatott téma.

Ennek a kissé bizonytalannak tűnő témakörnek a részeként kezdte pályafutását a rítus is, mint a vallástudomány egyik fundamentumaként kezelt hit–gyakorlat dichotómia egyik tagja. Hiszen míg a múlt letűnt társadalmainak ideológiai rendszerei nehezen vizsgálhatóak (ha egyáltalán), addig az emberi szándékos cselekedetek materiális eredményei lépten-nyomon „kísértik” a régészeket, ha akarják, ha nem. Nem meglepő tehát, hogy az elmúlt évek egyik legdinamikusabb és legtöbb vitát kiváltó régészeti diskurzusa a rítust helyezi kutatásai középpontjába (ld. például Verhoeven, 2002; Kyriakidis, 2002; Bradley, 2003; Nilsson-Stutz, 2003; Insoll, 2004; Kyriakidis, (szerk.) 2007; Renfrew, 1985, 2007a; Koutrafouris, 2008; Insoll, (szerk.) 2011; Koutrafouris & Sanders (szerk.) 2013; Renfrew et al. (szerk.) 2018; Liwarda et al. (szerk.) 2018). Ez részben az 1990-es évek óta a rítuselméletek terén megfigyelhető tendenciáknak köszönhető, amelyek nem csupán friss lendületet adtak e kérdéskörnek, de olykor egészen új perspektívákat és dimenziókat rendeltek hozzá a kortárs rítuskutatáshoz. Ezek a hipotézisek nem hagyták hidegen az archeológiai szakmát sem, mi több, élénk párbeszédet generáltak, új felvetések, módszerek, eredmények láttak napvilágot, melyek természetesen új kérdéseket és nehézségeket vetettek fel. Mindezek következtében napjainkra világossá vált, hogy a rítus egy olyan elméleti kategória, amely mellett nem mehet el a régészszakma csukott szemmel.

A rítussal kapcsolatos régészeti megközelítések története természetesen hosszú, változatos, alkalmanként pedig igen vitatott múltra tekintenek vissza. Az európai őskorral foglalkozó archeológusok hozzáállása a rituálé témaköréhez széles spektrumon mozgott az elmúlt közel száz évben: a rituális cselekedetek azonosítási és elemzési lehetőségeinek teljes tagadásától egészen az olyan kijelentésekig, mely szerint az ilyen típusú tevékenységek létezése „*teszi lehetővé az őskori régészet nagy részét*” (Bradley, 2003, p. 6). A 20. század legnagyobb részében a vallás témakörén belül tárgyalták, már ha egyáltalán. *Gordon Childe* például elismerte a vallás fontosságát, és bár kissé pesszimista álláspontra helyezkedett annak kapcsán, mennyit ismerhetünk meg a múlt embereinek „*szellemi kultúrájáról*”, ennek ellenére úgy vélte vannak a vallásnak olyan dimenziói, amelyeket a régészet is tud vizsgálni (Childe, 1945, 78–79). Ezzel ellentétben *Christopher Hawkes* brit régész 1954-es tanulmányában a régészeti jelenségekből tett konklúziók megbízhatóságával kapcsolatban kijelentette, „*a vallási intézményekre és a spirituális életre [...] következtetni a legnehezebb következtetés mind közül*” (Hawkes, 1954, 161-162). Az 1960-as években megjelenő processzuális archeológia képviselői az eddigiektől eltérő megközelítései a vallást olyan tényezőként látták, amelyet a múlt társadalmainak egyik fontos aspektusaként a régésznek figyelembe kell vennie, ennek ellenére az irányzat korai időszakában a vallás dimenzióinak mellőzése nyilvánvaló (Insoll, 2004, p. 48, 2005, p. 35; Meier & Tillessen 2014, p. 71–73).

Rítus és régészet kapcsolatában az egyik sorsdöntő pillanat 1985-ben következett be, amikor megjelent *Colin Renfrew* (1985) egy, a görögországi Melos szigetén feltárt szentély lehetséges régészeti értelmezéseit taglaló műve. Ebben nem csupán felhívta a figyelmet a rituálé meghatározatlanságának problémájára, de egy részletes kritérium-listát is összeállított a rituális cselekedetek régészeti felismeréséhez (Renfrew, 1985, különösen pp. 18–20). Szempontrendszerét számos bíráló érte az ezt követő években, később maga Renfrew is több ízben felülvizsgálta vallással és kultusszal kapcsolatos elképzeléseit (Renfrew, 1994a, pp. 6–9, 1994b, p. 53, 2007), ennek ellenére műve meghatározó pont a vallásrégészet, valamint a rítusok régészeti értelmezésének életében. Ezt követően ugyanis az archeológusok egyre nagyobb figyelmet szenteltek a rituáléknak, majd a 2000-es évek elejétől szinte robbanásszerűen megnőtt a témával foglalkozó régészeti tanulmányok száma. Ehhez nagyban hozzájárultak a 20. század utolsó éveiben egyre dinamikusabbá váló rítuselméleti kutatások, amelynek eredményeként egy összetett, interdiszciplináris párbeszéd alakult ki számos tudományterület között (ld. például Bloch, 1989, 1992; Staal, 1989; Parkin, 1992; Bell, 2009a, 2009b; Boyer, 1993, 2001; Asad, 1993, Humphrey & Laidlaw, 1994; De Boeck, 1995; 1997; Grimes, 2000).

Dolgozatomat azonban nem az inspirálta, hogy egy aktuálisan népszerűnek nevezhető, számos megközelítéssel és forrással rendelkező témakör kapcsán olyan megfigyeléseket tegyek, amelyek következtében „át kell értékelnünk a történelmet”. Nem is mernék ilyen ambiciózus célt kitűzni magam elé. Egy általam igen nagyra tartott régész-professzor, aki nem csupán támogatásáról biztosított, hanem valóban segített is PhD-s éveim alatt, „a kezdet kezdetén” megkérdezte tőlem, miért pont a rítusok, hiszen a téma már „lerágott csont”. Annak ellenére azonban, hogy kijelentésének van némi igazságalapja, nagyon is érdemes foglalkozni a témával, mivel véleményem szerint a rítusok a posztmodern archeológia egyik legnagyobb problémájaként aposztrofálhatóak. *Az európai ősrégészet ugyanis mind a mai napig nem rendelkezik megfelelő elméleti keretrendszerrel a korszak rituális gyakorlatainak azonosítására, elemzésére és értelmezésére.*

Hiába helyezte középpontba a rítust számos régészeti kutatás az elmúlt két évtizedben, néhány elemi kérdésre még napjainkban sincsenek megnyugtató válaszok. Annak ellenére, hogy a meghatározás hiányának problémájára már többen felhívták a szakma figyelmét és ennek megoldására 1985 óta többen kísérletet tettek (például Renfrew, 1985, p. 2, 2018, p. 9; Brück, 1999; Verhoeven, 2002a, p. 5, 25; Bradley, 2003; Insoll, 2004, különösen 4; 2011; Kyriakidis, 2007b, különösen 289; Barrowclough & Malone, 2007; Koutrafouris, 2008; Koutrafouris & Sanders, 2013, különösen p. 7), az európai ősrégészet mind a mai napig nem hozta létre azokat az általánosan elfogadott rítus definíciókat, melyeket sikerrel lehetne alkalmazni a kutatások során. Azokat a rituálé meghatározásokat, a hozzájuk kapcsolódó egyéb fogalmakat, valamint gondolkodási keretet, amelyek általánosan elfogadottak, széles körben és eredményesen használhatóak lennének. Így – meghatározások hiányában – a rítusok azonosításának és értelmezésének nehézségei a mai posztmodern nyugati ősrégész egyik legnagyobb problémájává vált.

A disszertáció végleges tartalmát és formáját azonban nagy mértékben meghatározta egy másik indikátor is. Már a kutatásaim legelején belefutottam egy olyan jelenségbe, amely előtt kissé zavartan és bizonytalankodva álltam, így hosszú időn keresztül nem mertem megfogalmazni ezzel kapcsolatos véleményemet, leírni pedig még kevésbé. Könyvek és tanulmányok tucatjain rágtam át magam, mire félve megosztottam másokkal is akkor még csak benyomásnak nevezett elképzelésemet és újabb hónapoknak kellett eltelniük ahhoz, hogy papírra vessem azokat. A kontinens őskorának vallásával és rítusaival foglalkozó régészeti kutatások mindig bizonyos trendek mentén körvonalazódtak. Napjaink egyik ilyen meghatározó irányzata a gyakorlatot helyezi előtérbe, ezzel pedig a régészet színpadán megjelent egy olyan szemléletmód, amely az

emberek cselekvésére összpontosít és nem az ezekhez a tevékenységekhez rendelt jelentést hangsúlyozza. A – többek között – *Pierre Bourdieu* gyakorlatelméletére és *Catherine Bell* ritualizáció teóriájára alapozó szemléletmód igen komoly fordulatot jelentett az archeológián belül, meg merem kockáztatni, hosszú távon paradigmaváltó hipotézisről van szó. A rítus többé nem valaminek a másodlagos jelentése vagy kifejeződési formája, nem a hit–gyakorlat dichotómia egyik egyenrangú tagja, mi több, teljes mértékben levált a vallási kontextusól. Mindez – közvetlen vagy közvetett módon, hiszen trendekről van szó –, de hatással van az európai régészet őskorával foglalkozó szinte valamennyi kutatásra. Ám a következmény meglehetősen ijesztő. A rítus mint gyakorlat elmélete és régészeti gyakorlati felhasználása ugyanis kivonta a vallás fogalmát az archeológia (egy igen jelentős hányadának) hétköznapijaiból. Sem előzetes terepi elemzések alkalmával, sem tanulmányok oldalain, sem pedig konferencia előadások során nem találkozunk többé a vallás kifejezéssel.

Mindez önmagában jelenthetne egy olyan elméleti keretrendszert, amely írott források hiányában, csak a régészeti leletanyagra és az ásatásokon megfigyelt jelenségekre alapozva nem óhajt részt venni olyan „spekulatív” gondolatmenetek felállításában, amelyek az egykor élt emberek hiedelmeit, vallási motivációit, az „ősi elme” működését stb. forszírozza. Ez rendben is lenne így, hiszen valóban csak korlátozott forrásanyag áll az ősrégészek rendelkezésére, teljes bizonyossággal csupán annyit állíthat a kutató, hogy ez az épület, mivel méretét és formáját tekintve eltér a térség egyéb építményeitől, valamint a benne feltárt, a település más részein nem fellelhető leletanyag miatt valószínűleg kiemelt események helyszíne volt. Szerencsés helyzetben kőkörök vagy tűznyomok is előkerülnek a falak között, esetleg lakomára utaló állatcsontok vagy extatikus hévvel megrongált bronztárgyak is felszínre bukkannak, amelyek már valamiféle speciális emberi tevékenységre (rituáléra?) utalnak. Csakhogy a gyakorlatot hangsúlyozó elképzelések hatása általánosságban nem az, hogy nem vizsgáljuk a régmúlt embereinek ideológiai dimenzióit, nem fogalmazunk meg a vallásra vonatkozó elképzeléseket, hiszen azokat nem támasztják alá a rendelkezésünkre álló adatok. A ritualizáció elmélet használatának és népszerűségének – leggyakrabban közvetett – következménye véleményem szerint az, hogy a vallás megszűnt valós vagy feltételezett dimenzió lenni az őskori társadalmak kontextusában. Erős kijelentés, de úgy vélem, ennek nyomán megjelent egy olyan hozzáállás a régészeti perspektívák palettáján, amely ma még jobbára rejtve ugyan, de tagadja a vallások létezését az európai őskor időszaiban.

Ez az a felvetés, amely menet közben nagy mértékben átformálta disszertációm tartalmát és szerkezetét, szerintem ugyanis ez nem csupán alapvetően hibás feltételezés, de veszélyes is – mind a régészeti, mind pedig a vallástudományi kutatásokat tekintve.

Úgy gondolom, mindez elegendő és nyomós érv témaválasztásom megindoklására és annak relevanciáját tekintve. Amennyiben sikerül a rituálé fogalmával összefüggésbe hozható definíciós és egyéb problémák, a különböző rítuselméletek, valamint a régészeti esettanulmányok alapján igazolni azt a feltevésemet, mely szerint az európai ősrégészet eszköztárában általánosságban nincs elfogadott és sikerrel alkalmazható elméleti keretrendszer a rituális tevékenységek kutatására, akkor lehetőségem nyílik arra, hogy vázoljam, miért éppen azok a vallásra, illetve a rítusra vonatkozó teóriák kerültek előtérbe, amelyek napjaink vizsgálatait túlnyomórészt meghatározzák. Továbbá felvázolhatom, a rítusrégészet jelenlegi trendjei milyen interpretációs előnyökkel és hátrányokkal járnak a vallás, valamint a rituálé kifejezések aspektusából. Véleményem szerint megalapozottan tudok érvelni amellett, hogy a kortárs európai ősrégészet rítusokkal kapcsolatos kutatásai fordulóponthoz érkeztek, melynek következtében az archeológiai elemzések egy részéből vagy eltűnik a vallás az őskori társadalmak életéből vagy a rituálék felfogásának egyik elméleti vonulatát ki kell vonnunk a vallásrégészet témaköréből.

Munkám során igyekeztem három meglehetősen eltérő módszertannal és szemléletmóddal rendelkező tudományág „elvárásainak” megfelelni – ami valószínűleg nem sikerült. Mivel ezeket a sorokat a disszertáció fő tartalmi részeinek elkészülte után írom (mint ahogy az lenni szokott), teljes bizonyossággal állíthatom, hogy szándékom ellenére nem sikerült. A régészet, a vallástudomány és a filozófia, bár számos ponton fedik egymást, hazánkban még mindig meglehetősen elkülönülő tudományágaknak számítanak a gyakorlatban. Így minden igyekezetem ellenére dolgozatommal és dolgozatomban nem tudtam létrehozni azt a hidat, amely összeköthetné e diszciplínákat. Az ezáltal okozott esetleges hiányérzet miatt előre is elnézés kérek a különböző tudományágak képviselőitől.

2. Problémafelvetés

2.1. Szükséges- és lehetséges-e definiálni a rítust az európai ősrégészetben?

Az alfejezet címe meglepőnek tűnhet, ám a kérdés nagyon is releváns a téma szempontjából. Fontosnak tartom kiemelni, mert ha a szakemberek nem érzik indokoltnak a fogalmak meglétét és pontosítását, olybá tűnhet, ezek nélkülözhetőek, a kutatások így is sikeresen elvégezhetőek. Márpedig véleményem szerint ez hibás hozzáállás, amely téves következtetésekre vezet minket. Ez abban az esetben is igaz, ha a régészek nem tagadják ugyan a definíciók relevanciáját, épp csak nem hangsúlyozzák kellő mértékben azok szükségességét, nem veszik figyelembe a fogalmak kapcsán felmerülő problémákat.

A különböző, rítussal foglalkozó tudományágak megszületése óta eltelt évek során ezek a diszciplínák (ahogy maguk az emberi társadalmak is) számos eltérő módon írták körül a rituálét¹ (kutatástörténethez ld. Bell, 2009b; Verhoeven, 2011). Ezzel párhuzamosan azonban egyesek megkérdőjelezték, hogy meghatározható-e egyáltalán (Humphrey & Laidlaw, 1994, p. 70). Olyan vélemények is előfordulnak, hogy nem szükséges, míg mások szerint nem szabad definiálni a rítust az európai őskor társadalmainak kutatásai során (Berggren & Nilsson Stutz, 2010; Brück, 1999;). *Johanna Brück* például amellet érvel, hogy a rítus kategóriáját száműzni kellene az elemzésekből, mivel mesterséges dichotómiákat hoz létre és egy felvilágosodás utáni nyugati racionalitást tükröz (Brück, 1999, p. 326). *Åsa Berggren* és *Liv Nilsson Stutz* szintén arra a következtetésre jutnak, hogy „*annak eldöntése, hogy mi rítus vagy mi nem az, talán nem is annyira lényeges*” (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 193). A Hindbygårdén mocsár temetkezései kapcsán a „*formalizált cselekvések*” kifejezést használják, amelyek „*strukturálnak és strukturálttá válnak úgy, mint a rítusok szoktak*”, ám nem hívják ezeket rítusoknak (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 191).

Véleményem szerint azonban szükség van definíciókra, azok nélkül nincsen kutatás. Ahogy egy általánosan *Szókratésznek* tulajdonított mondás tartja, „*a bölcsesség kezdete a fogalmak meghatározása*”. Definíciók nélkül kicsúszna a talaj a tudományos élet lába alól, elveszítené a

¹ Jelen dolgozat keretei között a „rítus”, valamint a „rituálé” szavakat szinonim kifejezéseként használom, bármiféle tartalmi vagy tulajdonságbeli megkülönböztetés nélkül, mindössze stilisztikai szereppel felruházza felváltva történő használatukat.

megnevezés, értelmezés, kérdésselvetés és problémamegoldás eszközeit, rémülten forgolódna a jelenségek káosza közepette. Analitikus szemléletmódunk és empirikus adatok iránti igényünk metasztintú, pontos meghatározásokat követel meg. Ismeretelméleti szempontból szükségünk van fogalmakra kutatásaink során, a definíciók a komplexitás kezelés, valamint a világban-létezés előfeltételei, azok elvetése a tudományos érvelés végét jelentené (Zipf, 2003, p. 12; idézi Meier & Tillessen, 2014, p. 107, 111). Annak ellenére, hogy napjainkban számos korábbi definíció megkérdőjeleződött, és egyre többen tartják alkalmatlannak azokat a fogalmakat, amelyek határokat képeznek az elmében, vagy a való világban, mivel ezek korlátozzák a holisztikus perspektívát, vitathatatlan, hogy meghatározásokra szükség van, nélkülük nincsen vizsgálat, megfogalmazható eredmény, használható következtetés (Meier & Tillessen, 2014, p. 96). Elhagyásuk és nem-használásuk esetén kérdéses, hogy mi alapján kutatnánk, ennek következtében pedig a terminológiai pontosság analitikus szorítása fellazulna, és igen nagy valószínűséggel szétesne más is (Meier & Tillessen, 2014, p. 108).

Evangelos Kyriakidis egyenesen úgy véli, „*A rítusok hatásainak tanulmányozása meghatározás nélkül egyenértékű azzal a gyakori filozófiai büntetssel, amikor az ismeretelméletünket nem az ontológiából vezetjük le.*” (Kyriakidis, 2007b, p. 290). Mindez bizonytalansághoz és homályos észrevételekhez vezet, emellett ellehetetlenülnek a kritikus beszélgetések, illetve viták (Kyriakidis, 2007b, p. 290). A definíciókat az érvelés elengedhetetlen részeinek tartja, amely a kutatás teljes kontextusára rávilágít (Kyriakidis, 2007b, p. 290). Egyetértek Kyriakidis azon véleményével, mely szerint annak érdekében, hogy a régészek tanulmányozni tudják a rítust „*világos elképzelésekkel kell rendelkezniük arról, hogy mi is az*” (Kyriakidis, 2007b, p. 290).

Ráadásul a rítus fogalma elválaszthatatlan számos egyéb kifejezéstől, hiszen a 19. század végétől kezdve meghatározó eleme a vallásokkal kapcsolatos kutatásoknak, így központi szerepet töltött be nem csupán a vallás, de sok egyéb kulturális és társadalmi kérdéskör tárgyalásakor is (Bell, 2009a, p. 3). Abban az esetben tehát, amennyiben nem foglalkozunk a rítusokkal, azok meghatározásaival, a rituális cselekvésmintáknál jóval többet veszít a régészettudomány, hiszen a hagyományosan a rítussal együtt emlegetett egyéb elméleti kategóriákat is számúznunk kell kutatásainkból. Ismeretelméleti szempontból a rítus és a hozzá kapcsolódó valamennyi fogalom elidegenítése, a rituális tevékenységek más kifejezésekkel való tanulmányozása nem járható út, hiszen a szavak feladása a tudományos szintű érvelés végét jelentené.

Fogalmak nélkül nincs kutatás és ahogy *Marc Verhoven* megjegyezte, a régészek nem csupán képesek tanulmányozni a rítusokat, hanem elengedhetetlen feladatuk megtenni azt, amennyiben a múlt társadalmainak teljes és koherens vizsgálata a céljuk (Verhoeven, 2002a, p. 7, 34). A rítus, illetve a vele összefüggésbe hozható meghatározások nem-használatával ugyanis nem csupán a tudományos érvelés és az analitikus pontosság sérülne, hanem a régészettudomány legfőbb célja is. Ha ugyanis a múlt társadalmainak bizonyos dimenziói kikerülnek a kutatás látószögéből, megszűnik az elvben célul kitűzött holisztikus szemlélet is.

Márpedig a rituálé és a hozzá kapcsolódó definíciók feladásával vagy meghatározatlanságával az egykor élt emberek életének igen fontos aspektusai megszűnnek létezni az archeológia számára. Disszertációm e központi gondolata azt a folyamatot jelzi, amely véleményem szerint a rítusok újfajta megközelítésének eredménye, nevezetesen a rituálékat mögöttes szellemi tartalmuktól leválasztó, azokat gyakorlatnak tekintő elméletek következtében a vallás kivonódott a kutatásokból, mi több, már-már létezésében is megkérdőjeleződött a régészettudomány számára. Ez a veszély akkor is fenyegető, ha a szakemberek egy része nem tagadja következetesen a rituálék vagy a vallás létezését az európai őskor társadalmában, ám a rítuselméletek legújabb trendjei és az ezek kapcsán felmerülő definíciós problémák következtében (óvatosságból vagy bizonytalanságból) inkább nem veszi figyelembe e témaköröket vizsgálataik során. A rítus leválasztása a vallásról úgy tűnik, az őskori vallások létezését vonja kétségbe.

Dolgozatom egyik legfőbb célja ennek a folyamatnak a bemutatása. Úgy vélem, a későbbi fejezetekben megalapozottan tudok érvelni amellett, hogy a vallási hiedelmek megléte az őskori társadalmakban indokolt felvetés, ám tudományos kutatását veszélyezteti a rítus fogalmának helytelen vagy nem-használat. Ennek a problémának a felvezetését azonban egy elsőre banálisnak tűnő, ám roppant fontos kijelentéssel kell kezdeni: *definiálnunk kell a rituálét, valamint a hozzá kapcsolódó kifejezéseket.*

A szkeptikusokat cáfolva hiszem, hogy ehhez rengeteg eszköz áll rendelkezésünkre, elméletek és lehetőségek tucatjai közül válogathatunk. Dolgozatom 4. fejezetében néhány, a vallással foglalkozó különböző tudományág és elméletalkotó régészeti perspektívából releváns rítusfogalmát fogom részletesen bemutatni, külön kiemelve azokat a teóriákat, amelyeket az általam választott archeológiai esettanulmányok felhasználtak vagy elvetettek. Ezért most nem térek ki bővebben a szakma definícióinak teljes körű bemutatására, a soron következő gondolatok segítségével csupán amellett érvelek, hogy nem csak szükséges, de lehetséges is definiálni a rituálét.

Amikor a rítus kifejezéssel kapcsolatban az a dilemma merül fel, hogy meg lehet-e fogalmazni, képesek vagyunk-e definíciót társítani hozzá, a legtöbb régész kétkedése, esetleg ellenvetése olyan elképzeléseken alapul, amelyek vagy tagadják az univerzális fogalmak létjogosultságát, vagy félrevezetőnek tartják posztmodern nyugati gondolkodásunk által kreált szavaink használatát az őskor társadalmainak vizsgálatokor (Brück, 1999; a kritikához ld. Verhoeven, 2002a, p. 25; Koutrafouris, 2008, pp. 25–26). Ezek az ellenérvek azonban – igazságtartalmuk ellenére – nem gátolják a kutatást. Az első ellenvetésre reagálva véleményem szerint létezik egy igen tömören megfogalmazott válasz: nem kell egyetemes rítusdefiníciót alkotni. Minden bizonnyal nem is lehetséges.

Catherine Bell azon a véleményen van, hogy az egységes meghatározások hiánya olykor pozitív hatással lehet a vizsgálatokra, hiszen a túl szigorú definíciók gyakran gátolják a kutatást, megnehezítik más perspektívák és megoldások használatát (Bell, 1998, p. 220; 2007, p. 284, pp. 277–288). A rítus kifejezést egy nyitott fogalomnak tekinti, amelyet nem lehet és nem szabad általános módon definiálni vagy értelmezni, mivel számos különböző kulturális, valamint egyéni helyzetre vonatkozatható. Az ő megoldása erre az, hogy megkerüli a meghatározást, helyette arra helyezi a hangsúlyt, mit tesznek a rituálék és hogyan tudjuk ezt felhasználni (Bell, 2007, pp. 277–288; a kritikához ld. Kyriakidis, 2007b, p. 290). Habár ez utóbbi kijelentésével nem értek egyet teljes mértékben az európai őskor kutatásainak vonatkozásában, azt az elképzelését, miszerint a rituálé nyitott definíció, melyet a megszokottnál lazább keretek között is lehet használni, hogy gondolkodásunk és érzékelésünk kiterjesszük, érdemes számításba venni.

Már csak azért is, mert az európai őskor rítusainak régészeti kutatása nem kivitelezhető egyetlen definícióval. A különböző korszakok, a sokszínű földrajzi környezet, a múlt társadalmainak változatossága, az egykor élt emberek életének eltérő dimenziói valószínűleg más-más módon határozzák meg a rituálékat, ahogy heterogén napjaink szakembereinek háttere, gondolkodásmódja is. Válogatni kell a fogalmak között és amennyiben egy-egy definíció adott vizsgálat kontextusában használhatatlannak bizonyul, keresni kell egy másikat, amely igazodik az aktuális igényeinkhez. Természetesen mindezt tudományosan megalapozott módon, ám nem tartom összeférhetetlennek ezt az „*elméleti eklekticizmus*”-t (Meier & Tillessen, 2014, p. 110) a metaszintű definíciók iránti elkötelezettségünkkel. Megalapozott és heruisztikus üzenettel rendelkező fogalmak iránti vágyunk abban az esetben sem sérül, ha megfogadjuk Bell tanácsát, aki szerint „*egy olyan korszakban*” élünk, „*amelyben fogalmainkat minimalista támaszok soraként tudjuk legjobban használni, amelyek segítségével a környezetet alaposan*

megváltoztatni képes eszmék és gyakorlatok vizsgálatába kezdhetünk” (Bell, 1998, p. 221; Meier & Tillessen, 2014, pp. 110–111).

Magam sem tartom tehát járható útnak egy univerzális rítusdefiníció megalkotását, disszertációm 4. fejezetében épp amellet fogok érvelni, hogy számos olyan fogalom áll rendelkezésünkre, melyek mindegyike sikeresen felhasználható egy-egy kutatás során. Nem egy egyetemes definíció megalkotása mellett foglalok állást, hiszen úgy vélem, valóban nem lehet ilyet létrehozni. Ugyanakkor a kételkedők másik ellenvetésével sem értek egyet, amely szerint posztmodern nyugati logikánk és eltérő racionalitásunk ellehetetleníti vizsgálatainkat (Brück, 1999; a kritikához ld. Verhoeven, 2002a, p. 25; Koutrafourí, 2008, pp. 25–26, 39–42). A dolgozat egyik központi felvetése szerint ugyanis ez a hozzáállás, posztmodern korszakunk felvilágosodást követő nyugati racionalitása az egyik legfőbb akadálya a rítusdefiníciók létrehozásának. Pontosabban az az elképzelés lehetetleníti el a terminológia kialakítását, mely szerint a saját logikánkat alkalmazva létrehozott definícióink csupán mesterséges kategóriák, így nem alkalmasak az egykor élt emberek életének, társadalmának vizsgálatakor. Ez az elképzelés azonban mind tartalmilag, mind pedig terjedelmét tekintve túlmutat jelen gondolatmeneten, ezért a későbbiekben külön, a 3.3-as alfejezetben tárgyalom behatóbban. Előrebocsájtva azonban, ezt a véleményt sem tartom megalapozottnak, de legfőképp nem tartom abszolút korlátozó tényezőnek az európai ősrégészet rituálékat érintő tanulmányozása kapcsán.

Véleményem szerint tehát nem csak hogy lehetséges, de szükséges is definiálni a rítust. Annak nem-meghatározása, a probléma elkerülése csak további nehézségekhez vezet. Posztmodern korszakunkban a tudományos kutatások alapjait analitikus szemléletmódunk, valamint metaszintű, korrekt fogalmaink képezik. Ismeretelméleti szempontból a terminológiai pontosság felhagyása a tudományos érvelés végét jelentené. Szükség van fogalmakra. Ezért, ahogy *Vasiliki G. Koutrafourí* helyesen megjegyezte *„Jobb szembenézni a rituálé meghatározási problémájával, mint elkerülni azt. Egy megoldás, még ha az esetleg tévesnek is bizonyul, jobb, mintha egyáltalán nem adnánk megoldást”* (Koutrafourí, 2008, p. 74).

2.2. Az európai őskor

Amikor európai őskort emlegetek, bizonyára többen érdeklődve, talán kissé kételkedve húzzák fel a szemöldöküket – teljes joggal. Hiszen egy körülbelül 1,3 millió évet felölelő időintervallumról van szó és egy viszonylag nagy, változatos természeti adottságokkal rendelkező földrajzi területről, így számos különböző emberi csoportról, kultúráról, amelyek megjelentek, gyarapodtak, változtak, majd eltűntek az európai történelem kisebb régióinak színpadán. Mindez természetesen – a többi között – azt jelenti, hogy ez az időszak nem vizsgálható egyetlen homogén blokként dolgozatom témáját tekintve (sem). Le kellett tehát szűkíteni a kutatás által érintett időtartamot, melyet két szempont alapján végeztem el. Egyrészt nem foglalkozom az európai paleolitikum vadászó-gyűjtögető közösségeivel, másrészt az őskor azon évszázadaival sem, amelyekről már írásos emlékek is beszámolnak. De mit is jelent mindez pontosan? Mi indokolja ezt a fajta felosztást? Ahhoz, hogy döntésemet alátámasszam, szükségesnek tartom magának az őskornak a rövid bemutatását.

A *paleolitikum*, más néven az őskőkor az emberiség történetének leghosszabb időszaka. Kezdetét a régészettudomány az első, Kelet-Afrikában előkerült, ember által készített kőeszközökhöz köti (körülbelül 3,3 millió évvel ezelőtt), míg záró időpontját a helytelenül, ám gyakran jégkorszakként emlegetett földtörténeti pleisztocén vége (körülbelül 11 700 évvel ezelőtt) adja meg (Encyclopedia Britannica). Ez alatt az időszak alatt alakul ki a biológiai értelemben vett modern ember, és ezzel párhuzamosan a beszéd, valamint a szimbolikus gondolkodásmód. Nem véletlen, hogy épp eme készségeket emelem ki, ugyanis később, a 2.3-as alfejezetben látni fogjuk, feltételezhetően ezek meglétéhez kapcsolódhatnak az első vallási elképzelések.

A jelenleg rendelkezésünkre álló adatok alapján a kőszerszámhasználat legelső, bár közvetett bizonyítékai azok az Etiópiában feltárt, nagyjából 3,4 millió éves megkövesedett állatcsontok, amelyeken egyértelmű szerszámnyomok azonosíthatók (Harmand et al., 2015). Ám a ma ismert legkorábbi kézzel fogható kőszerszámok a kenyai Turkana-tó környékéről kerültek elő és mintegy 3,3 millió évvel ezelőttre datálják a kutatók (Harmand et al., 2015). Ez alapján úgy tűnik, hogy a *Kenyanthropus platyops* volt az első eszközkészítő *hominin*², nem pedig – ahogy korábban feltételezték – az *Australopithecus* nemzetség „leszármazottainak” tekintett *Homo habilis* (Leaky, Tobias & Napier, 1964; Harmand et al., 2015, p. 310). Az első „homo”, az

² A modern ember, a kihalt emberi fajok és valamennyi közvetlen ősünk csoportja.

„ügyes ember” ugyanis nagyjából 2,4/2,3 millió évvel ezelőtt lépett színre Afrika keleti és déli területein (Prat et al., 2005, p. 230, 238). Valamivel később, mintegy 2 millió évvel ezelőtt egy másik homo faj is kialakult: a *Homo erectus* (Herries et al., 2020). Ők szelídítették meg a tüzet elsőként és ők, a „felegyenesedett emberek” hagyták el később elsőként az emberiség bölcsőjét, benépesítve ezzel Euráziát (James, 1989; Zhu et al., 2018). A legrégebbi ismert paleolitikus lelőhely Európában körülbelül 1,3 millió éves, a kontinensen tehát ez az őskőkor kezdete (Markó, 2015, p. 9). Azt ezt követő időszakról meglehetősen kevés adatunk van, egyes feltételezések szerint a kontinensen hamarosan egy újabb embercsoport bukkant fel déli irányból, a *Homo heidelbergensis*. Ám a szakemberek között nincsen egyetértés abban, hogy a heidelbergi lelőhelyről elnevezett korai emberelőd önálló faj vagy a *Homo erectus* alfaja, ahogy abban sincs megegyezés, hogy előfordulási helyük csak Európa térségére korlátozódik-e, vagy néhány afrikai és ázsiai fossziliát is ide kell sorolni. Szintén nehezen meghatározható az az időpont, amikor a *Homo sapiens neanderthalensis* levált „ősatyjától”, a heidelbergensis-től, egyesek 800 ezer, míg mások 315 ezer évvel ezelőtti dátumot jelölnek meg a neandervölgyi ember kialakulásával kapcsolatban (Stringer, 2012; Gómez-Robles, 2019).

Ezzel nagyjából egyidőben újabb embercsoport tűnik fel a horizonton, a *Homo sapiens* legkorábbi, Afrikában előkerült fosszilis bizonyítékai ugyanis mintegy 350/300 ezer évvel ezelőttre datálhatók (Hublin et al. 2018, p. 289). Jelenlegi ismereteink alapján úgy tűnik, innen több hullámban elvándorolva népesítették be Európát, valamint Ázsiát (Posth et al., 2016). Ennek időpontját sokáig 70/50 ezer évvel ezelőttre tették, egy nemrégiben publikált antropológiai tanulmány azonban alaposan megbolygatta eddigi ismereteinket. A Görögországban, a peloponnészoszi Apidima-barlangban feltárt maradványok alapján valószínűsíthető, hogy Európa délkeleti területein már 210 ezer évvel ezelőtt is számolnunk kell a *Homo sapiens* jelenlétével (Harvati et al., 2019, o.n.). A hagyományos vélekedésekkel ellentétben, a legújabb kutatások tükrében azonban nem a *korai modern ember* feltűnése okozta a *Neanderthalensis* kihalását. Az emberi „életfán” nagyjából szintén 350 ezer évvel ezelőtt felbukkant, majd körülbelül 40 ezer éve eltűnt neandervölgyi ember ugyanis nem kihalt, hanem mind Európában, mind pedig Ázsiában részben keveredett az *anatómiailag modern emberrel* (Villa & Roebroeks, 2014). A paleolitikum utolsó néhány tízezer éve már egyértelműen az „értelmes ember” korszaka. Ekkor jelennek meg az első szándékos emberi temetkezések a neandervölgyi-, illetve a korai modern emberek közösségeiben, és ekkor születnek meg az első barlangrajzok, kispasztikák is.

Az emberi fejlődés e több millió éves időszakát a régészek három szakaszra tagolják: alsó-paleolitikumra (körülbelül 3,3 millió év–300 ezer év), középső-paleolitikumra (körülbelül 300–40 ezer év), valamint felső-paleolitikumra (körülbelül 40–12/11 ezer év).³ Az alsó-paleolitikum időszakában élt homininek életmódjával kapcsolatban viszonylag kevés információval rendelkezünk, az azonban biztos, hogy néhány fős, gyűjtögető közösségekkel kell számolnunk. Nem sokban térnek el ettől a középső-paleolitikum mindennapjai sem, a disszertáció szempontjából releváns Neanderthalensis kis méretű csoportokban éltek, kőeszközöket készítettek és bár étrendjük zömét gyűjtögetésből szerzett táplálék tette ki, bizonyítottan vadásztak is a környezetükben élő vadakra. Mivel több neandervölgyi lelet mészkőbarlangok mélyéről került elő, amelyek jól megőrizték a csontokat, ők lettek az archetipikus barlanglakó „ősemberek”.

A felső-paleolitikumot Európában kis létszámú vadászó-gyűjtögető, gyakran ideiglenes szálláshelyek és vándorló életmódot folytató csoportok jellemzik. Az általánosan elterjedt, számos méretben és formában használatban lévő kőeszközök mellett idővel megjelentek a csontból előállított szerszámok is, emellett minden bizonnyal az akkor élt emberek fából, nádból, bőrből vagy más szerves anyagból is készítettek tárgyakat, ezek azonban az eltelt évezredek során megsemmisültek. Ekkor jelentek meg az első barlangrajzok, illetve a kontinens számos régiójában előkerült úgynevezett Vénusz-szobrok, a kis méretű, erősen stilizált, nőket ábrázoló plasztikák. Ezeknél valamivel korábbra datálhatóak az első szándékos emberi temetkezések, amelyek mellett gyakran sírmellékleteket is feltártak a régészek. Ahogy később látni fogjuk, épp ezek, a barlangrajzok, a kisplasztikák, valamint az emberi temetkezések miatt véli úgy a szakma nagy része, hogy ekkor, a középső-paleolitikum végén vagy a felső-paleolitikum elején jelenhettek meg az első vallási elképzelések.

Az emberek életformája ezt követően a *mezolitikum*, más néven középső kőkor (körülbelül 12–9 ezer év) időszakában sem változott sokat, bár a felmelegedés, valamint a visszahúzódó jégsapkák következtében a kontinens éghajlatában is változás állt be. Mindez az élővilágra szintén hatással volt, ekkor haltak ki Európa nagytestű állatfajai (például barlangi medve, -oroszlán, -hiéna, gyapjas orrszarvú, -mamut, sztyeppe-i bölény), amely valószínűleg nagyban befolyásolta a *Homo sapiens* életvitelét is. A kontinensen élő közösségek egy része minden

³ Ezek az évszámok hozzávetőlegesek, teljes egyetértés ugyanis nincsen a szakemberek között e korszakok kezdő, illetve záró időpontját tekintve. Ráadásul a folyton gyarapodó leletanyag, valamint az egyre pontosabb adatokkal szolgáló természettudományos módszerek újra és újra átírják az emberelődök történelmét. Emellett dolgozatomban szempontjából nem szükséges egy ennél bővebb vagy pontosabb időbeli meghatározás.

bizonytal a visszahúzóó jéggel együtt észak felé vándorolt, míg mások maradtak és sikeresen alkalmazkodtak a megváltozott környezethez. A viszonylag kislétszámú emberi csoportok továbbra is főképp vadászó-halászó-gyűjtögető életmódot folytattak, eszközeik és szerszámaik alapanyaga sem változott.

E rövid, sokak által átmenetinek nevezett korszakot követően érkezünk meg a disszertáció szempontjából már releváns *neolitikum*, azaz újkőkor időszakához. A Kr.e. 10 - 8. évezred között az emberiség történetének egyik legjelentősebb változása zajlott le a Tigris és az Eufrátesz, valamint a Jordán folyók által övezett magaslatokon, a Zagrosz, illetve a Taurusz hegységek előterében. Itt, az úgynevezett „Termékeny Félhold” dombvonulatain jelentek meg az elsőként a házasított növények és állatok, melynek következtében az addigiaktól teljes mértékben eltérő életforma jött létre, amelyet a neves régész, V. Gordon Childe 1936-ban „*neolit forradalomnak*” nevezett (Childe, 1936, p. 40, 50, pp. 74-117). Habár ezt a kifejezést napjainkban már nem gyakran használják, remekül érzékelteti azt a folyamatot, amelynek során az élet minden területe komoly átalakuláson ment át. A növénytermelésre és állattartásra való áttérés következtében létrejöttek az első állandó települések, megjelentek az agyagból készített égetett kerámiaedények, a csiszolt kőeszközök, valamint a szövés-fonás. Az új élelemtermelési forma a korábbi vadászó-gyűjtögető életmódnál jóval hatékonyabbnak bizonyult, nagyobb élelemforrást biztosított, így idővel a népesség jelentős növekedésnek indult, amely újabb és újabb megművelhető területek birtokbavételére ösztönzött.

Az első tartósan letelepült életmódot folytató társadalmak megjelenésének hozzávetőleges ideje a mai Görögország területén Kr.e. 7000-re, a Balkánon pedig Kr.e. 6500-ra tehető. Jelenlegi ismereteink szerint a „Termékeny Félholdról” kiinduló több hullámban lezajlott elvándorlások következtében Kr.e. 6. évezred legelején a déli irányból érkező új népcsoportoknak köszönhetően a Kárpát-medencében is megjelentek az első földművelésen és állattenyésztésen alapuló neolitikus falvak. A rendelkezésünkre álló adatok alapján az élelemtermelő életmód Kr.e. 5500 körül innen terjedt tovább Európa északi és nyugati területei felé, így ezekben a régiókban valamivel későbbre datálhatóak az első újkőkori települések, Észak-Európában és Skandináviában Kr.e. 4000-2300-ig, a brit szigeteken pedig Kr.e. 4500/4000-2500-ig tartott a neolitikum időszaka.

Ez a komplex termelőgazdálkodás, amely merőben új viszonyrendszert teremtett az ember és természeti környezete között, az akkor élt közösségek életének valamennyi területét átformálta. A változás természetesen nem hagyta érintetlenül a közösségek ideológiai rendszereit, rítusait, hitvilágát sem. Meggyőződésem ugyanis, hogy az európai neolitikum időszakában már

komplett, kiforrott hitrendszerekkel kell számolnunk. Mivel a disszertáció jelen részében elsősorban a kutatásom által érintett korszakot igyekszem bemutatni, ezáltal megindokolni azon döntéseimet, melyek mentén elméleti elemzéseimet végeztem, nem szeretnék itt kitérni e kijelentésem bővebb magyarázatára. Amellett ugyanis, hogy logikailag megakasztaná jelen fejezet egységét, az őskori vallások létjogosultságának kérdéskörét – annak érzékeny és korántsem egyértelmű volta miatt – szükségesnek tartom részletesebben is tárgyalni. Így azt a felvetésemet, amely szerint az európai neolitikum társadalmi kapcsán már joggal beszélhetünk vallásokról, az ezt követő, 2.3-as alfejezetben neves kutatók elméleteinek segítségével igyekszem majd egzakt módon alátámasztani.

Előtte azonban további három időszakot kell felvázolnom az őskor kapcsán: a rézkort, a bronzkort, illetve a vaskort. A neolitikumot követő korszak nevét az első fémeszközök megjelenése ihlette, a *rézkori* változások azonban nem merülnek ki a rézbalták, rézcsákányok, valamint aranylemez csüngők és korongok elterjedésében. Mi több, valójában gyakran találkozhatunk a kőrézkor kifejezéssel, ami arra utal, továbbra is a kő maradt az eszközök, szerszámok legfőbb alapanyaga. Kr.e. 4500/4400 körül egy klímaváltozás következtében átalakult Európa természeti környezete, ennek nyomására pedig a gazdálkodás súlypontja az állattartás felé tolódott el, egy nagyállattartó életmód vált általánossá. Ezzel összhangban a kontinens számos területén megszűntek az eddigi hosszabb életű települések, ezeket kisebb méretű, átmenetibb jellegű telepek váltották fel. Az új életforma a társadalmat sem hagyta érintetlenül, új értékrendek kezdtek körvonalazódni, sok helyen gazdasági rétegződés és munkaerő specializáció figyelhető meg.⁴

Az európai *bronzkor* időszakának kezdete és vége területenként szintén eltérő, az Égeikumban a Kr.e. 3300/3200-1050 közé eső évszázadokat, a Kárpát-medencében pedig a Kr.e. 2800/2500-1000/900-ig terjedő időszakot nevezzük így. A Brit-szigeteken valamivel későbbre, a Kr.e. 2500-as évekre tehető a bronzkor kezdete, vége pedig körülbelül Kr.e. 800/700-ra. Közép-Európában általában a Kr.e. 1800-450 terjedő időszakot nevezik meg, míg Skandinávia déli partjain Kr.e. 1750-500-es intervallumot adják meg a szakemberek, ha a bronzkorról esik szó. Ahogy a korszak neve is mutatja, ekkor jelennek meg a bronzból készült tárgyak, nagy mennyiségben készítettek eszközöket, ékszereket és fegyverek ebből a fémből. Gyökeresen átalakulnak a társadalmi-politikai berendezkedések, bizonyos területeken például ekkor jelenik

⁴ A rézkor – mint önálló időszak – csak Európa néhány területén jelenik meg (Földközi-tenger vidéke, Balkán, Kárpát-medence), Nyugat-Európában a neolitikumot közvetlenül a bronzkor követi.

meg először a történelem során egy gazdasági-katonai hatalommal bíró elit réteg. Az Európát behálózó kereskedelmi útvonalaknak köszönhetően pedig nem csupán tárgyak cserélnek gazdát, hanem ideológiák is terjednek.

Az európai őskor következő, egyben utolsó fejezete a *vaskor*, amely a vaskohászat és az ebből a fémből nagy mennyiségben előállított eszközök megjelenésére utal. A bronzkorhoz hasonlóan itt sem adható meg egyetlen dátum, hiszen míg Közép-Európában Kr.e. 800-450, addig az északi régiókban a Kr.e. 500-Kr.u. 800/1100 közötti évszázadokat tekintik a kutatók vaskornak. A Brit-szigeteken nagyjából Kr.e. 800 körülre datálják a korszak kezdetét, amely egészen a rómaiak megjelenéséig tartott, a nem meghódított részeken azonban ennél jóval tovább, egészen a Kr.u. 4. századig. Ez Európa első protohisztórikus időszaka, azaz bár az akkor itt élő népcsoportok zöme nem ismerte az írást, a környezetükben élő társadalmak feljegyzéseiben rendre felbukkannak. A kora vaskor időszakából a nyugat-európai Hallstatt-kultúra vagy az itáliai Villanova-műveltség összefüggésében a bronzkorhoz hasonlóan nem maradtak ránk írásos emlékek, de a szintén kora vaskori szkítákról – másodkézből ugyan – már rendelkezünk írott forrásokkal. A Kr.e. 3. században a mai Magyarország területétől egészen az Atlanti-óceánig, északon pedig a Brit-szigetekig elterülő régiókban élő kelta népcsoportok, vagy a Skandinávia felől a Kr.e. 1. században érkező és Kelet-, illetve Közép-Európában letelepedő germán népek rendszeres szereplői például a római forrásoknak.

Dolgozatomban írott forrásokat nélkülöző őskori társadalmak rítusaival foglalkozom, ez azonban további magyarázatra szorul ezen a ponton. Richard Bradley esettanulmánya ugyanis – ahogy később látni fogjuk – tesz egy kis vaskori kitérőt, egészen pontosan példaként hoz néhány a Kr.e. évezred végére datálható épületet. A La Tène korszak kelta sáncait azonban az ebben az időszakban megszorodó írott emlékek dacára nem hagyhattam ki Bradley okfejtéséből, hiszen kiemelt figyelmet fordított rájuk a szerző, végkövetkeztetései jelentős része alapul ezen épületek elemzésén. Ettől függetlenül úgy vélem, megállja helyét azon állításom, hogy „írással nem rendelkező őskori társadalmak rituáléi”, egyrészt, mert maga Bradley sem használ fel elemzéséhez írott forrásokat, mi több, szigorúan a strukturált cselekedetek oldaláról közelíti meg a témát. Másrészt pedig, mivel következtetéseimet írásos emlékekkel nem rendelkező őskori társadalmak rítusainak vizsgálata kapcsán fogalmazom meg.

A disszertáció a paleolitikum vége és a vaskor eleje közé eső időszak (Kr.e. 12/9. évezred–Kr.e. 900/500) rítusainak értelmezésére összpontosít. Több ezer év történelme, melynek során számtalan különböző kulturális gyökerekkel rendelkező társadalom megannyi sajátos egymásra

hatásainak és keveredéseinek lehetünk tanúi. Az európai őskor általam vizsgált korszakait időszakonként és régióként eltérő termelőgazdálkodás és település típusok, más-más társadalmi berendezkedés vagy épp temetkezési hagyományok jellemzik. Az agyagedényeken megjelenő díszítőmotívumok olykor egy-egy kisebb közösséget jelölnek, máskor nagyobb területeket fog egységbe a közös szimbólumrendszer. Némely fémtárgy típusát tekintve az egész kontinensen fellelhető ugyan, ám változatos formaviláguk és aprólékosan kidolgozott díszítőmotívumaik egyértelműen valamely regionális centrumhoz kötik őket.

Nem foglalkozom tehát a paleolitikum vadászó-gyűjtögető csoportjaival, annak ellenére, hogy egyetértek azon kutatók véleményével, akik szerint az első vallási elképzelések és rítusok már az őskőkor időszakában szerves részei voltak az európai közösségek életének. Részben az akkor élt emberek életmódja, részben pedig a régészeti leletek hiányos, töredezett volta miatt úgy vélem e korszak rituális aspektusainak a vizsgálata egészen más típusú módszertant és elméleti keretrendszert igényel. Természetesen előfordulhat, hogy némely, más időszakok összefüggésében eredményesen használt teória a paleolitikum vonatkozásában is produktívnak bizonyul. Ettől függetlenül az őskőkor és az azt követő időszakok közötti váltást oly nagy mértékűnek tartom, főképp a neolitikumban bekövetkezett változásokat oly mindenre kihatónak, hogy célravezetőbbnek vélem a két időszak tárgyalását – nem csupán a rítusok elméleti diskurzusának szempontjából – különválasztani.

Természetesen még így is nagyjából 6000 évnyi európai történelmet „ölel fel” e dolgozat, amely mind időtartama, mind pedig heterogén földrajzi jellege miatt hatalmas feladat. Tisztában vagyok azzal is, hogy nem csupán a neolitikum, a rézkor vagy a bronzkor társadalmi között mutatkoznak óriási különbségek, de az egyes korszakokon belül is számos eltérő kultúrájú emberi közösséget ismer a régészettudomány. Ugyanakkor disszertációm célja nem egyetlen, általánosan elfogadott, az egykor élt csoportok életének valamennyi aspektusára alkalmazható rítusdefiníció megfogalmazása vagy bemutatása. Sokkal inkább egy összefoglalója azoknak a tényezőknek, amelyek véleményem szerint az európai ősrégészet rítusokkal kapcsolatos nehézségei miatt okolhatóak, azzal a hátsó szándékkal, hogy rávilágítsak a megoldási lehetőségekre. Emellett napjaink elméleti trendjeit szeretném felvázolni, hogy ezáltal lehetséges megoldásokat javasoljak, illetve egy általam komoly problémának tartott jelenségre is felhívjam a figyelmet az archeológia rituálékkal összefüggésbe hozható vizsgálatainak kapcsán. Mivel a jelenleg régészeti használatban lévő hipotézisek nem redukálódnak egy-egy rövidebb időszakra vagy szűkebb régióra, ennek tükrében, úgy vélem sem a több korszakot átfogó jelleg,

sem pedig az igen változatos természeti környezet nem fogja akadályozni a disszertáció célkitűzéseit.

A második kritériumom bizonyos szempontból szintén „összeköti” e több ezer év szinte valamennyi kultúráját: az európai őskor általam vizsgált korszakainak társadalmi nem ismerték az írást.⁵ Ez alól egyedül az égeikumi bronzkor képez kivételt, Kréta szigetén ugyanis a minószi kultúra Kr.e. 1850/1800-tól már használt írásjeleket, amelyeket azonban napjainkig még nem sikerült megfejteni. Ezt az úgynevezett lineáris A írást váltotta fel a Kr.e. 1450 körül egy korai görög nyelv lejegyzésére alkalmas lineáris B írás, amelyet *Michael Ventris* és *John Chadwick* fejtett meg az 1950-es években (Chadwick, 1980). A Krétán, illetve a Peloponnészoszi-félszigeten előkerült agyagtáblák alapján úgy tűnik, a lineáris B írás alkalmazása csupán adminisztratív kontextusokra, valamint egy viszonylag kis területre, a mükénéi kultúra territóriumára korlátozódott és a civilizáció bukásával együtt eltűnt a történelem színpadáról. Így bátran kijelenthetjük, hogy az európai neolitikum, rézkor, valamint bronzkor társadalmi (egy kivétellel) nem ismerték az írást. Emellett róluk sem maradtak fenn írott források, hiszen bár az ókori Egyiptomban és a Mezopotámiában létrejött városállamokban, birodalmakban a Kr.e. 3. évezred első fele kialakul az írás, ezek a területek túl messze estek kontinensünk belső területeitől ahhoz, hogy bármilyen kapcsolatot ápoljanak a közel-keleti vagy az észak-afrikai térségekkel. Ezzel szemben az európai kora vaskor időszakától kezdve sorra jelennek meg azok a különböző népcsoportok, akikről már írott források is beszámolnak – még ha nem is ők maguk írták azokat. Annak ellenére, hogy ez a korszak hagyományosan szintén a kontinens őskorába sorolandó, az írásos emlékek megléte miatt kimaradt ezen dolgozatból. Ezt a döntésem szintén a véleményem szerint eltérő módszertani és elméleti keretrendszer indokolja.⁶

Ahogy később látni fogjuk (3.1-es alfejezet) az írásos feljegyzések hiánya nagyban megnehezíti a korszakok tanulmányozását, legyen szó politikai, diplomáciai vagy kereskedelmi kapcsolatokról, élelemtermelési formákról vagy társadalmi rétegződésről. De egyetlen kutatási

⁵ Ugyan a romániai Tărtăria (Tatárlaka) mellett három olyan újkőkori agyagtábla kerültek elő, amelyeken a mezopotámiai írásokkal szoros rokonságot mutató bekarcolt jelek láthatóak, ám ezek, valamint a vinçai és a tordosi réteges települések ásatásaiból ismert hasonló leleteken megfigyelhető ábrák jelenlegi ismereteink szerint nem tekinthetők egységes írásrendszernek (Makkay, 1990, p. 50).

⁶ Mindezzel együtt érdekes eredményekkel szolgálna egy olyan vallásokkal vagy rítusokkal foglalkozó kutatás, amely az őskor írással nem rendelkező időszakában használt elméletek és módszertan mentén dolgozna és csak a vizsgálat végén, annak utolsó lépéseként vetné össze eredményeit a releváns írott forrásokkal.

területen sem okoz akkor problémákat, mint amelyekben az egykori emberek ideológiai rendszerei is érintettek.

2.3. Óskori vallások?

De beszélhetünk-e vallásokról és rítusokról az európai őskor általam vizsgált időszakából (Kr.e. 7. évezred–Kr.e. 900/500) származó leletek, jelenségek kapcsán? Honnan ered az emberi vallásosság? Mikor lépett színre a *Homo religiosus*? És mit tekinthetünk az első vallási jelenségeknek?

Véleményem szerint a vallás emberi univerzalitás. Amióta az anatómiailag modern ember színre lépett valamennyi valaha élt és jelenkori társadalom, kultúra és embercsoport rendelkezett, rendelkezik valamiféle hiedelemrendszerrel. (Mi több, ahogy később látni fogjuk, elképzelhető, hogy a rituális viselkedés már jóval korábban megjelent a homininek körében.) Ám a *Homo religiosus*, azaz a vallásos ember egy, a vallástörténészek által megalkotott mesterséges kategória, egy mitikus lény, akinek létezését parázs viták kísérik. *Pascal Boyer* szerint minden antropológusok által vizsgált társadalomnak vannak vallási elképzelései (Boyer, 1994). *Mircea Eliade* azt írta „embernek lenni – vagy inkább azzá válni – azt jelenti: »vallásosnak« lenni” (Eliade, 1995, p. 7). Egyetértek ezzel a kijelentéssel és az alábbi alfejezetben igyekszem megindokolni álláspontomat. Központi gondolata a disszertációnak, hogy beszélhetünk-e vallási rítusokról az európai őskor kontextusában.

Ez a néhány oldal azonban egy második szerepet is betölt, a cím ugyanis elsősorban azért kérdésként lett megfogalmazva, mert az őskori vallások létének tagadása, de legalábbis megkérdőjelezése gyakran képezi parázs viták tárgyát. Véleményem szerint elsősorban ismeretelméleti probléma. Évezredekkel ezelőtt élt társadalmak hitvilágát rekonstruálni írott források hiányában és a rendelkezésünkre álló töredékes leletanyag segítségével meglehetősen élesen mutatja a megismerés határait. Ilyen feltételek mellett sokak álláspontja, miszerint az egykori ideológiai rendszerekkel, a vallással kapcsolatos bárminemű feltételezésünk nem igazolható, tehát nem igaz. Én azonban ennél valamivel bizakodóbb állásponton vagyok. Gyakran tárgyak ezrei, írásos emlékek, mi több szóbeli beszámolók és személyes megfigyelések állnak a kutatók rendelkezésére, mégsem bizonyítható némely felvetés. Másrészt a meglehetősen szkeptikus álláspontot képviselőkkel szemben, akik szerint nem igazolhatóak az őskori vallások meglétére vonatkozó állítások, igenis rendelkezünk eszközökkel az európai őskor vallási szférájának, rituáléinak elemzéséhez. Ezek segítségével közelebb kerülhetünk ahhoz, hogy meghatározzuk az emberi vallásosság kezdeteit. A

valláshoz, a szimbolikus gondolkodásmódhoz és az elvont fogalmakhoz ugyanis bizonyos fokú mentális komplexitás szükséges (Insoll, 2004, p. 26).

A kortárs kutatások egy része a paleolitikumban lezajlott úgynevezett „szimbolikus forradalomhoz” köti az emberi szimbolikus viselkedési formák megjelenését. Néhányan ezt a középső paleolitikum második felére (Kr.e. 70/50 ezer év), míg mások annak végére (Kr.e. 50/40 ezer év), vagy a felső paleolitikum kezdetére (Kr.e. 40/30 ezer év) datálják. Sokan vélik úgy, hogy az európai felső-paleolitikum művészete (legalábbis a barlangfestmények és a kisméretű szobrok egy része), valamint az ebből az időszakból származó szándékos emberi temetkezések valamiféle hiedelemvilág meglétére utalnak (Rossano, 2006, p. 13; Insoll, 2004, p. 25, pp. 28–30; Hegedüs, 2016, p. 340). Ezen a ponton túl azonban nincsen egyetértés. Vannak, akik csupán valamiféle önmagukban álló hiedelmeknek, esetleg azok kisebb, laza csoportjának tartják a fent említett régészeti leleteket, míg mások szerint ekkor jelent meg elsőként maga a vallás. A középső-paleolitikum idején élt őseink hasonló viták keresztüzében állnak: kevés információval rendelkezünk róluk, néhány jel mégis arra mutat, hogy valamilyen, a hitvilággal kapcsolatba hozható, szimbolikus elképzelés már ekkor is létezett. Ezt jelzi a tény, hogy halottaikat eltemették és sírmellékletekkel látták el, például vörös okkert, állatsontokat, vagy – a pollenvizsgálatok tanúsága szerint – virágokat helyeztek melléjük (ld. például Solecki, 1971; Hegedüs, 2016, p. 340).

A „modern” emberi viselkedés legkorábbi (150/100 ezer éves) bizonyítékai Afrikából származnak, itt kezdődik a genetikailag és anatómiailag is modern emberi populációk története (Mellars, 1989, p. 350; Insoll, 2004, p. 27). Ez az „új típusú” ember innen terjedt el a világ többi részén, hogy idővel felváltsa a már meglévő populációkat (Insoll, 2004, p. 28). Az elméletet régészeti bizonyítékok (emberi fosszíliák, kőeszközök) támasztják alá, és néhány kutató arra a meggyőző megállapításra jutott, hogy az úgynevezett „szimbolikus forradalommal” együtt emlegetett modern viselkedés (pl. az első temetkezések), amely 50/40 ezer évvel ezelőtt hirtelen és látszólag egyidőben következett be a kontinens számos pontján, nem előzmény-nélküli és nem európai sajátosság (Insoll, 2004, p. 27).

Az európai régészettudomány egy része hosszú időn át az első szándékos emberi temetkezésekkel hozta összefüggésbe a vallás kialakulását, melyek egy általánosan elfogadott elképzelés szerint a középső paleolitikum végéhez, a *Homo sapiens neanderthalensis*-hez

köthetőek.⁷ Néhány maradvány begyógyult sérülései arról mesélnek, hogy beteg és munkaképtelen társaikat nem hagyták magukra, hanem gondozták és segítették őket. A súlyos sebesülésekből felépülő és az agykort megélő egyedek magasfokú társadalmi gondoskodásról tanúskodnak.

A franciaországi La Ferrassie közelében egy koraszülött magzat koponyájának és hosszúcsontjainak töredékei kerültek elő. A maradványokat egy sekély, ovális gödörbe temették, melyet földdel borítottak be, minden jel arra mutat tehát, hogy szándékos elhantolásról van szó (Smithsonian Institution's Human Origins Program, 2010). Szintén Franciaországban Chappelle-aux-Saint mellett egy körülbelül 50 ezer évvel ezelőtt eltemetett idős férfi maradványai kerültek elő egy barlangban. Az elhunytat egy, a kemény altalajba ásott gödörben helyezték el állatsontokkal együtt, és bár a barlangot nem használták lakóhelyként, úgy tűnik, a területen élő emberek vissza-vissza jártak oda. Le Moustier szintén neandervölgyi temetkezéseiről ismert lelőhely, egy nagyjából 45 ezer évvel ezelőtt elhunyt férfi maradványai kerültek innen elő, akit oldalára fektetve, lábait felhúzva, úgynevezett zsugorított pózban temettek el. A szándékosságot nem csak a halott testhelyzete sugallja, hanem a mellé helyezett megmunkált kőeszközök is, melyek közül egyet a feje alá raktak. Szintén Le Moustier mellől került elő a világ legjobb állapotban megmaradt fossziliája, egy körülbelül 40 ezer évvel ezelőtt elhunyt újszülött kisbaba maradványai. Egy 40X50 cm-es, ovális gödörben helyezték örök nyugalomra, fejét pedig balról egy mészkődarabbal támasztották ki (UNESCO World Heritage Centre, 2021).

Az egyik leggyakrabban emlegetett neandervölgyi emberekhez köthető temetkezéseket valószínűleg az Észak-Irak területén található Shanidar barlang rejti. *Ralph Solecki*, 1951 és 1960 között, hét felnőtt és egy gyermek csontjait tárta fel, akik közül négyet valószínűleg egy sziklaomlás ölt meg, ám a többieket szándékosan temették el (Solecki, 1971). Az úgynevezett

⁷ Vannak azonban még korábbra datálható, kezdetleges temetkezési gyakorlatra utaló jelek. Spanyolországban a Sima de los Huesos, a „Csontok gödre” nevű barlang alsó rétegeiből körülbelül számos emberi csont került elő. A 28 hominin egyed maradványait, amelyeket nagyjából 430 ezer évvel ezelőttre datálnak a szakemberek összekeveredve, anatómiai kapcsolat nélkül találták, ám a testek minden darabja jelen volt. A csontok tanúsága szerint fiúk és lányok, serdülők vagy fiatal felnőttek maradványai kerültek a barlangba, így valószínűleg nem képviselhetik a teljes népet. A kutatók azt feltételezik, hogy hosszú időn át ismert és használt temetési szertartás keretei között helyezték őket az aknába, amely egyfajta nagyon korai vallási képzetre utalhat. A barlangban nem voltak szerszámok, eszközök és állatsontokat sem tártak fel ebben a rétegben, így a helyszín biztosan nem lakóhely volt, és nem a ragadozók hurcolták oda a testeket (Meyer et al., 2016).

Shanidar IV-es maradványok egy körülbelül 35/40 éves férfi csontjai, akiről a kutatók azt feltételezik, hogy rituális keretek között helyezték örök nyugalomra egy fás ágakból és virágokból készült ágyon/ fás ágakkal és virágokkal „kibéelt” sírgödörben. A pollenvizsgálatok ugyanis mintegy 28 különböző növényfajt (például cickafark, jácint, bogáncs) mutattak ki a betöltésben (Solecki, 1971, p. 3). Ugyanitt egy másik közismert temetkezés a Shanidar I. egyike volt a négy meglehetősen teljes csontváznak a barlangból és olyan fossziliákat tartalmazott, amelyek egy nagyjából 40-50 éves korában elhunyt idős férfi maradványai. Ez az életkor a neandervölgyiek között rendkívül öregnek számít, ráadásul több sérülés és trauma figyelhető meg a csontvázon: egy nagyobb csapás nyoma a bal arcon, amelynek következtében valószínűleg részben vagy egészen vak volt az egyik szemére szemére a jobb karja pedig több ízben eltört és összeforrt (Solecki, 1971, p. 195, ld még pp. 192–193). Egy másik ott feltárt csontváznak az egyik karja el volt sorvadva, ami arra utal, hogy sérülését hónapokkal élhette túl, a jobb lábközépcsontján pedig gyógyult törést találtak a kutatók, amely miatt nagy valószínűséggel sántított. Egyes szakemberek szerint még az is előfordulhatott, hogy sérülései miatt a jobb oldalára részben vagy teljesen lebénult, azaz ez az egyén valószínűleg nem lett volna képes túlélni a csoport gondoskodása nélkül. Mivel ezek a leletek nem egyedülállóak, a kutatók azt a következtetést vonták le, hogy a neandervölgyi emberek gondozták a betegeket és idős társaikat (Solecki, 1971, p. 195).

A Shanidar IV. temetkezés kapcsán néhányan felvetették, hogy egy közösség sámánját temették el rituális keretek között (Bean & Vane, 1992, p. 9). *James L. Pearson* is támogatta ezt az értelmezést, a többi között azért, mert „*A sámánizmus vitathatatlanul a legrégebbi emberi spirituális törekvés, amely fajunk tudatosságának hajnalán született*” (Pearson, 2002, idézet p. 162, ld. még pp. 65–66). Ezzel a véleményével nincs egyedül, többen a sámánizmust tekintik az emberiség első, eredeti alapvallásának. *Timothy Insoll* azonban több szempontból is kritizálja ezt az elméletet, úgy véli ugyanis, hogy túlságosan leegyszerűsítő, ráadásul a „sámánizmus” kategóriáját körülvevő definíciós problémák miatt úgy tűnik, hogy a sámánizmus, mint kultúrákon és időn átívelő vallási címke nem használható (Insoll, 2004, pp. 29–30). Emellett arra is felhívja a figyelmet, miszerint azt feltételezni, hogy az ősi vallásnak egyetlen egyetemes formája létezett, téves, ráadásul megszünteti a komplexitást, amely a vallás előfeltétele, annak minden változatában, a múltban is (Insoll, 2004, p. 30). Véleménye szerint a vallás régészetének nincsenek meghatározott viszonyítási pontjai, amelyekről kijelenthetnénk, hogy a vizsgálatot el lehet kezdeni, és mindent, ami ennek ellenkezőjét állítja, azaz hogy azonosította az eredeti sámánizmust, rituálét, vallást, animizmust, vagy totemisztikus jelképeket és antropomorf

megnyilvánulásokat, gyanakodva kell kezelni (Insoll, 2004, p. 33). A sámánizmus kapcsán *Neil Price* arra jutott, hogy a fogalom „egy kívülről bevezetett konstrukció, és egyáltalán nem létezik sehol sem, a sámánizmus teljesen akadémiai kreáció”, ám „feltétlenül hasznos eszköz a rituális viselkedés és hit mintáinak leírásához” (Price, 2001, p. 6; Meier és Tillessen, 2014, pp. 108–109).

De nem csupán ez a shanidari temetkezés gerjeszt vitákat. Insoll úgy véli, hogy bár a régészek feltártak bizonyítottan szándékos neandervölgyi temetkezéseket, ezek közel sem rendelkeztek olyan fokú formalizáltsággal, mint azt sokan sugallták (Insoll, 2004, p. 28). *Paul Mellars* hasonló véleményen van, a halottak szándékos neandervölgyi temetkezései, mint amilyenek a franciaországi La Ferrassie, Le Moustier vagy La Chappelle-aux-Saints lelőhelyeken kerültek elő, „nehezen cáfolhatóak” (Mellars, 1989, p. 362; 1996, p. 379; Insoll, 2004, p. 29). Ugyanakkor a sírmellékletek eltemetésére vonatkozó állítások, mint amilyen az üzbeisztáni Teshik Taskban talált kőszarvak gyűrűje vagy a Monte Circeónál feltárt neandervölgyi koponyát körülvevő kőgyűrű esetében „némi kételyre adnak okot” (Mellars, 1989, p. 362; 1996, p. 379; Insoll, 2004, p. 29).

Úgy tűnik, számos neandervölgyi temetkezéssel kapcsolatban cáfolható, de legalábbis megkérdőjelezhető az elsőre valószínűsített rituális tevékenység. A Shanidar IV. emberi maradványainál például felmerült, hogy a pollen apró termetű rágcsálók „raktárkészlete”, a sírgödör pedig egy természetes sziklafülke, amelyben a sérült férfi menedékre lelt (Insoll, 2004, p. 29; Solecki, 1971; Gargett, 1989, p. 176). Hasonló kétségek merültek fel a neandervölgyiek viselkedési komplexitásának más mutatóival kapcsolatban is, a művészet, az előre tervezés, a kő és más technológiák megmunkálásához szükséges mentális sablonok mind megkérdőjelezhetőek (Mellars, 1996, p. 389; Insoll, 2004, p. 30). Ezért a kutatók egy része a *Homo sapiens sapiens*-szel hozza összefüggésbe a „kulturális robbanást”. Ebben a tekintetben az egyik legfontosabb különbség, amely a kora újkori emberek és mások, például a neandervölgyiek között fennállhatott, a tudatosságban lehetett. Ezt vizsgálta *Steven Mithen*, aki szerint a „kognitív fluiditás” fejlődése döntő fontosságú volt a „modern elme” kialakulásában. Tézise szerint ez négy terület, a technikai, a természettudományos, a társadalmi és a nyelvi intelligencia egyesülésével járt együtt (Mithen, 1998, p. 172; Insoll, 2004, p. 30). Mithen felvetéseiről később, a 4.2-es alfejezetben még szó lesz, hiszen a kognitív régészeti megközelítés létrejöttének egyik megkerülhetetlen, kiemelkedő alakját tisztelhetjük személyében.

A vallásosság eredetének szempontjából mindez azt jelenti, hogy a neandervölgyi ember nem rendelkezett a vallás kialakulásához szükséges teljes „eszköztárral”. A neandervölgyiek nyelvi jártasságát sokat vitatták, megkérdőjelezték például fizikai alkalmatlanságukat, amely valószínűleg a modern embernél magasabbra ülő gégeben nyilvánult meg (Insoll, 2004, p. 31). *Donald Johanson és Blake Edgar* szerint azonban ez vitatható, ők azt állítják, hogy a neandervölgyieknek „*lényegében modern morfológiájuk volt*” (Insoll, 2004, p. 31).

Mellars elfogadja azt az állítást, mely szerint a nyelv döntő fontosságú a rituálék és a vallás formalizálásában, ám a neandervölgyiek nyelvi képességének vizsgálatakor, arra a következtetésre jut, hogy ez három szempontból is vitatható (Mellars, 1996, p. 389; Insoll, 2004, p. 32). Egyrészt az anatómiai képesség hiánya (ha volt ilyen hiány) azt jelzi, hogy „*a neandervölgyieknek erre a képességre csak korlátozottan volt szükségük*” (Mellars, 1996, p. 389). Másrészt a „szimbolizmusra” vonatkozó meggyőző bizonyítékok hiánya „*összhangban van azzal, hogy a neandervölgyi közösségekben nem volt magasan fejlett nyelv*” (Mellars, 1996, p. 389). Harmadrészt pedig a felső paleolitikum szerszámformáin látható sablonok a középső paleolitikum esetében kevésbé élesen meghatározottak, és „*természetesen a helyükre kerülnének, ha a különböző szerszámformák mentális és kapcsolódó nyelvi kategorizálása a középső paleolitikumban sokkal kevésbé lett volna szorosan strukturált, mint a felső paleolitikumban*” (Mellars, 1996, p. 389; Insoll, 2004, pp. 31–32).

Továbbá, a vallás fejben való elzárása (feltéve, hogy ez lehetséges anélkül, hogy a külső nyelvi képesség létezne, ami nem sok jót ígér az összetett absztrakt gondolkodás számára) azt jelentené, hogy az egyén szintjén tökéletesen megfelelően működhetne, de a csoportos vagy tágabb kontextusba való átültetése messze nem lenne sikeres. Ráadásul, ha a neandervölgyi tudat elsősorban terület-specifikus volt, a nyelv pedig elképzelhetően korlátozott, akkor a mítoszok kidolgozása és a rituálék ismétlése nagyon nehézkessé vált volna (Insoll, 2004, p. 32). Nos ez meglehetősen nyomós érv, ahogy Insoll fogalmazta, feltételezhető ugyanis, hogy „*a morgás, a döfködés és a mutogatás nem ideális eszközök a mítoszok és rituálék átörökítésére*” (Insoll, 2004, p. 32).

Számos kutató azon az állásponton van, hogy a vallás kialakulása két szakaszban zajlott le: a totemizmus és az antropomorf gondolkodás kb. 100 ezer évvel ezelőtt alakult ki a társadalmi és a természettudományos intelligencia integrációjának eredményeként. Ezt követően kb. 60/30 ezer évvel ezelőtt a technikai tudás hozzáadása ehhez a kognitív „koktélhoz” az animizmus kialakulásához vezetett, ami összességében Mithen magabiztos állításához vezetett, miszerint „*a középső/felső paleolitikum átmenetének idején jöttek létre a modern vadászó-*

gyűjtögetőkhöz hasonlóan összetett vallási ideológiák, amelyek azóta is velünk vannak” (Mithen, 1998, p. 202; Insoll, 2004, p. 30).

Eckart Voland szerint például a középső paleolitikum (körülbelül 300–40 ezer év) végén lezajlott „szimbolikus forradalom” a vallásgyakorlat meglétét jelenti (Voland, 2009, pp. 9–24). Ettől az időszaktól kezdve minden társadalomban tapasztalhatunk vallási jelenségeket, és ez egyértelműen az emberi evolúció mellékterméke, az emberi természet része. Számára a vallás transzkulturális jelenség, ezért a vallásosság az emberi képességet jelenti a vallásos viselkedésre (Voland, 2009, pp. 9–24; a kritikához ld. Meier & Tillessen, 2014, pp. 69–71). Azaz onnantól, hogy biológiailag alkalmasak vagyunk rá, vallásosak vagyunk. Voland úgy fogalmazott, a vallásosság legalább olyan régi, mint az emberi szimbolikus kultúra és elválaszthatatlanul összefonódik az emberi természettel (Voland, 2009, p. 9). Ez az elképzelés nem egyedülálló a kutatók körében, *Robin Dunbar* például a vallásosság első szakaszát „*egyéni vallásként*” definiálja, amely nagyjából 40/50 ezer évvel ezelőtt jelent meg (Dunbar, 2006, p. 32).

Az evolúciós pszichológus *Matt J. Rossano* hasonló véleményen van: mivel a felső-paleolitikum emberei anatómiailag modern emberek voltak, és a vallás emberi univerzalitás, így biztosnak tűnik az a következtetés, hogy a vallás a felső-paleolitikum legkorábbi időszakától (nagyjából 35 ezer éve) kezdve jelen volt (Rossano, 2006, pp. 13–22, p. 35). Ám ő tovább megy ennél, és kísérletet tesz annak megfejtésére, hol és milyen formában találhatjuk meg a vallás „csíráit”. Az első vallási jelenségek feltűnését (durván 300–150 ezer év között) elő-vallásként definiálja, amely kizárólag eksztatikus rítusokra korlátozódott, amelyek a társadalmi kötődések megerősítésére szolgáltak (Rossano, 2006, pp. 7–8). A hagyományos társadalmak rítusai többnyire tánccal, zenével, valamiféle pszichotróp anyag szervezetbe vitelével járnak együtt, eksztatikus érzelmi állapotot állítva így elő. Az ilyen jellegű rituálékról kimutatták, hogy elősegítik az erős szociális és érzelmi kötődés kialakulását (Rossano, 2006, pp. 7–8). A felső-paleolitikumot megelőző időszakokkal kapcsolatban (durván 150–35 ezer év között) már átmeneti vallásról beszél, ahol az eddigi rítusok mellett megjelennek a sámánisztikus gyógyító rituálék (Rossano, 2006, pp. 13–22, p. 35). A felső-paleolitikum kezdetén ezek bővültek ki elit rituálékkal, valamint az ősök tiszteletével (Rossano, 2006, pp. 13–22, p. 35).

Viszonylag széles körben vallott nézet, miszerint a múltban (ahogy gyakran napjainkban is) a vallás nagy valószínűséggel a társadalmi kötődések erősítésére szolgált. Rossano is úgy véli, a vallás legkorábbi formája (a társadalmi ellenőrzés mechanizmusán keresztül) elősegítette a társadalmi egység, a csoporton belüli összefogás, összetartás megszilárdítását. Ezen kívül

hozzájárult a szociális érzelmek és a viselkedési normák kialakulásához (Rossano, 2006; 2007). Márpedig a csoporton belüli társadalmi együttműködés és a megerősített erkölcsi normák, ennek következtében egy sikeresebb közösség, evolúciós előnyt jelentenek (Voland, 2009, p. 16). Ugyanakkor nem ő az egyetlen, aki úgy gondolja, hogy a vallás és a rítusok eredeti szerepe az volt, hogy – az erőforrások hiányát ellensúlyozandó – kölcsönös szövetség alakuljon ki különböző csoportok között (Rossano, 2006, pp. 20–21). Egyes elméletek azt állítják, a vallás az egyike azon tényezőknek, amelyek lehetővé tették az ember társadalmi együttműködéseinek létrejöttét (Rossano, 2007, p. 4). A vallás első megnyilvánulásának révén, a természetfeletti „beiktatásával” őseink felfedeztek egy hatékony stratégiát a sokkal kooperatívabb, összetartóbb és sikeresebb csoportok létrehozására (Rossano, 2007, p. 3). Ennek következtében, az emberi együttműködés fejlődésének eredményeként, nagyobb eséllyel folytathatták útjukat, amely jóval több eredményt ígért. Hiszen azoknak a közösségeknek, akiknek sikerült szociálisan összetartó csoportokat, valamint csoportok közötti megbízhatóbb kapcsolatokat létrehozniuk valószínűleg jóval nagyobb evolúciós előnyük volt a többiekkel szemben (Rossano, 2007, p. 21).

Mindez csupán néhány példa (túlnyomórészt evolúciós perspektívából), a vonatkozó bizonyítékok korántsem kimerítő áttekintése. Azt azonban jól szemléltetik, hogy vannak lehetőségeink megvizsgálni, hol jelent meg először a vallás kialakulásához szükséges kognitív komplexitás (Insoll, 2004, p. 32). A modernitásra utaló kritériumok megjelenésének elején, a valláshoz szükséges mentális komplexitás kialakulásának kezdete biztos alap lehet a vallás eredetével kapcsolatos következtetéseink számára. Insoll azonban arra is figyelmeztet, biztosak soha nem lehetünk benne (Insoll, 2004, p. 33).

Ries szerint „*az eszközök üzenete, valamint a tűzgyújtás és a temetkezési rítusok nyomai egyértelművé teszik, hogy a Homo habilisről a Homo erectusra és a Homo sapiensre való átmenet szakrális tapasztalattal jár*” (Ries, 1994, p. 146; Insoll, 2004, p. 25). Azon a véleményen van, hogy a kétlábúsággal járó felegyenesedett testtartás a táj, annak jellegzetességei és a távoli horizontok megbecsülését is lehetővé teszi, ezek pedig a „szimbolizáció” fejlődési folyamatának, az égboltozat szemlélésének, valamint „*az ember pszichikai életének és a transzcendencia érzékelésének*” döntő fordulatát jelentik (Ries, 1994, p. 150; Insoll, 2004, p. 25). Ahogy láthattuk, nem ő az egyetlen, aki a szimbolikus viselkedésben keresztül keresi a vallás eredetét, ebből a szempontból a régészet egy olyan nagy sémába illeszkedik, amely ezt az előzményt adja meg, mint ami a „vallásos” viselkedés kialakulásához vezet (Insoll, 2004, p. 25). Csakhogy azt is láthattuk, a szimbolikus viselkedés eredetéről

szintén viták folynak. Ráadásul a „homo symbolicus” egy újabb terminológiai problémával szembesít minket, nevezetesen, hogy míg ezt a kifejezést tudatosan vagy öntudatlanul általában a rítussal társítják, addig jelentős differenciáltságot létrehozva a vallással a „homo religiosus” alkot elidegeníthetetlen párost. Így sokan egy 2 millió éves evolúciós keretben képzelik el a „symbolicus”-tól a „religiosus”-ig tartó fejlődést.

Habár jelenleg sem a rendelkezésünkre álló régészeti leletek, jelenségek, sem pedig a különböző tudományágak adatai, eredményei nem bizonyítják meggyőzően a vallás jelenlétét a felső-paleolitikum előtti időszakban, összességében azonban határozottan arra utalnak, hogy néhány viselkedési forma vallási elképzelést takarhat. Annak ellenére, hogy valószínűleg soha nem fogjuk megtudni, mikor született meg az első vallási elképzelés, úgy vélem, a felsorolt bizonyítékok alátámasztják azt a felvetésemet, miszerint az európai felső paleolitikum közösségei már rendelkeztek valamiféle hiedelemvilággal. Épp ezért úgy vélem, hogy a dolgozatomban vizsgált korszakokban egyértelműen releváns vallásokról beszélni. Ezt támasztják alá az akkor már több ezer éves múltra visszatekintő temetkezések, művészeti alkotások, a szimbólumok használata. Ahogy Renfrew megjegyezte, az őskori emberek nemcsak képesek voltak vallási elképzeléseket kialakítani, hanem festés, szobrászat és egyéb műveletek, vagy cselekvési kombinációk készlete révén is kifejezték őket (Renfrew, 2001, p. 137).

Amikor papírra vetem, hogy véleményem szerint az európai neolitikum, rézkor, valamint bronzkor időszakában igenis számolnunk kell a Homo religiosus létezésével, természetesen nem arra gondolok, hogy mindvégig, valamennyi társadalom, minden egyes tagja vallásos volt. Kutatásom szempontjából érvényesnek tartom Clifford Geertz észrevételét:

„Az egyik ember számára vallási elkötelezettségei jelentik egész létezésének tengelyét, a hit az, amiért él, és amiért szívesen meghalna; istenmámorban él, és a vallásos hitből a mindennapi életbe áramló igények egyértelműen elsőbbséget élveznek azokkal szemben, amelyek bármilyen más forrásból – tudományos ismeretekből, esztétikai tapasztalatokból, erkölcsi aggályokból vagy akár gyakorlati megfontolásokból – áramlanak bele. Egy másik, nem feltétlenül kevésbé őszintén hívő ember esetében a hitet könnyedebben viseli, kevésbé totalisztikusan köti le a személyiségét; világiasabb, kevésbé automatikusan és kevésbé teljesen rendeli alá a megértés más formáit a vallásosnak.” (Geertz, 1971, pp. 111–112)

Elfogadom, miszerint adott társadalmon belül igen jelentős eltérések lehetnek az egyének vallásosságát tekintve, és a vallási képzetek tárgyalásakor a személyes döntések kategóriáját is figyelembe kell venni. Ugyanakkor egyetértek Insoll azon meglátásával, amely a hitben vagy hitetlenségben megnyilvánuló egyéni választásokat a közelmúlt hozadékainak tartja (Insoll, 2004, p. 14). A múlt társadalmainak vallásaival kapcsolatban azon az állásponton van, hogy az adott „*hitrendszerben való aktív részvétel megnyilvánulása többé-kevésbé a megfelelés és a társadalomban való működőképesség követelménye*” (Insoll, 2004, p. 14). Az egyéni döntések egészen más megvilágításba kerülnek így, hiszen „*még ha valaki nem is hisz, akkor is élhet látszólag vallásos életet, ha esetleg a csoport többi tagja ezt követeli*” (Insoll, 2004, p. 13). Ahhoz tehát, hogy a régészeti elemzések sikeresen vizsgálhassák letűnt korok hiedelemrendszereit nem szükséges előfeltétel a közösség valamennyi tagjának azonos fokú hite.

Az anatómiailag modern ember megjelenése együtt járt a vallások kialakulásával, de legalábbis annak lehetőségével. A fenti példák, a régészeti, antropológiai és vallástudományi eredmények alapján úgy vélem megalapozottan állíthatom, hogy az európai őskor neolitikumában, rézkorában, valamint bronzkorában abszolút releváns vallásokról tárgyalni. Mindez nem jelenti azt, hogy valamennyi ebben az időszakban élt társadalom ugyanolyan mértékben volt vallásos, ahogyan azt sem, hogy minden, a hitvilággal kapcsolatos dimenziót sikerrel vizsgálhat az archeológia. Ugyanakkor a vallások meglétének tagadását vagy azok perifériára szorítását a tudományos diskurzusnak hibás és káros hozzáállásnak tartom.

3. Miért nem sikerült definiálni a rítusokat?

Ahogy a bevezetőben írtam, véleményem szerint a régészet mind a mai napig nem rendelkezik megfelelő kerettel az európai őskor rituális gyakorlatainak azonosítására, elemzésére és értelmezésére. Ezzel a meggyőződéssel természetesen nem vagyok egyedül, számos archeológus szembesült nehézségekkel a téma kapcsán, jó páran közülük fel is hívták a szakma figyelmét a problémára vagy a megoldás szükségességére (például Bertemes & Biehl, 2001; Renfrew, 1985, különösen p. 2, 2018, p. 9; Brück 1999, pp. 313–314, 316–317; Verhoeven 2002a, p. 5, 25; Bradley 2003; Insoll, 2004, p. 4; 2001, p. 4; 2011, pp. 1–5; Kyriakidis, 2007b, p. 289; Barrowclough & Malone, 2007; Koutrafouris, 2008, p. 1, 5; Koutrafouris & Sanders, 2013, p. 7). Sokan azonban a rítus körüli rendezetlenség és a nagyfokú véleménykülönbségek miatt hanyagolták a kérdéskört, így elemzéseik során az egykor élt társadalmak ezen aspektusa kikerült a kutatás látóteréből. A régészek között olyan is akad, aki szerint, a rituálék témakörét az elmúlt két évtizedben annyiszor körbejárták a szakemberek, hogy már nincs mit elmondani róla, felesleges időt, de legfőképp oldalakat pazarolni rá. Én azonban nem osztom ezt a véleményt, hiszen a diskurzus szükségességét mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy nincsenek megfelelő definícióink és elméleti keretrendszereink, amelyeket általánosan elfogadottnak, a kutatások során pedig sikeresen használhatóaknak lehetne nevezni az európai őskor rituális dimenziójának tanulmányozásakor. Emellett, ez a meghatározatlanság, valamint a rítusokkal összefüggésbe hozható diszkusszió okolható azért a láthatatlanságért is, ami az őskor vallásait napjainkban jellemzi. Épp ezért nagyon is relevánsnak és kiemelkedően fontosnak tartom a rituálékkal kapcsolatos tudományos párbeszédet.

Azt, hogy mi a rítus, mindannyian tudjuk – vagy legalább is tudni véljük –, egészen addig, amíg meg nem kérdezik tőlünk. A rituálék meghatározása látszólag roppant egyszerű dolognak, de valójában cseppet sem az. Nincs ez másképp a régészettudomány berkein belül sem, ahogy Brück találóan megjegyezte, az archeológusok „*úgy érzik, tudják, mi a rítus, ám közelebbről megvizsgálva a kép már nem olyan világos*” (Brück, 1999, pp. 313–314). Ha ez valóban így igaz – márpedig hiszem, hogy igen – az ősrégészet komoly gondban van a rítusdefiníciók hiányából kifolyólag. Ahhoz, hogy megkíséreljük megoldani ezt a problémát, véleményem szerint elég mindössze egyetlen kérdést feltenni: *Miért nem sikerült mind a mai napig létrehozni a régészettudománynak az európai őskor rituális gyakorlatainak vizsgálatához elengedhetetlen átfogó, általánosan elfogadott keretrendszert?* Az egykor élt társadalmak életének számtalan aspektusa eredményesen vizsgálható, politikai, gazdasági, társadalmi

kérdéseket érintő elméletek és módszertanok tucatjai bizonyultak sikeresnek, ám a rituális tevékenységeket illetően a tudományág kudarcot vallott.

Ebben a fejezetben azt igyekszem bemutatni, hogy mik azok a problémák, amelyeket felelősnek tartok a rítusok vonatkozásában megfigyelhető viták és előítéletek kialakulásáért. Egy viszonylag gyakran emlegetett, sokak számára talán evidensnek számító jellegzetességgel kell kezdenem, nevezetesen azzal, hogy az európai ősrégészetnek nem állnak rendelkezésére írott források. Ez a kijelentés részben akár magyarázhatná is a fennálló bizonytalanságokat, hiszen csak és kizárólag anyagi maradványok alapján rég letűnt társadalmakat vizsgálni nem könnyű feladat, főleg, ha azok ideológiai rendszereiről van szó. Csupán fémeszközök, ékszerek, fegyverek, agyagedények vagy épp kőből és csontból készült szerszámok révén, házmaradványok és temetkezések alapján komplett vallásokat rekonstruálni valóban ijesztő feladatnak tűnhet. Ám, — ahogy látni fogjuk — közel sem lehetetlen.

A másik akadályozó tényezőt egy összetett definíciós problémaként látom, amely egyrészt a rítus vallással való szoros kapcsolatából, másrészt posztmodern nyugati gondolkodásmódunkból áll. A rítus és a vallás összekapcsolódása hosszú múltra tekint vissza, és bár a kortárs elméleti trendek közül jónéhány a két fogalom különválasztását és a dichotómiák megszüntetését javasolja (Bradley, 2003, p. 12, 2005, p. 33; Nilsson Stutz, 2003; Renfrew, 2007a, p. 120; Fahlander & Østigaard, 2008, p. 6; Fogelin, 2007, p. 58; Kyriakidis, 2007b, különösen pp. 294–296; Meier & Tillessen, 2014, pp. 111–112, p. 116), a két kifejezés kapcsolata még napjainkban is igen szoros. Emiatt ugyanakkor a rituálék – szorosan követve a vallást – a vizsgálhatatlan kategóriába kerültek archeológiai szempontból. A letűnt kultúrák hiedelemvilágának legfőbb attribútuma ugyanis hosszú évtizedekig a megközelíthetetlen jelző volt, egyrészt mert a hitet nem lehet megfigyelni, másrészt a vallás összetett volta és definiálhatatlansága okán. Éppen ezért szükségesnek tartom, hogy röviden ezt a kérdéskört is érintsem dolgozatomban.

Végül egy olyan elméleti diskurzus néhány kijelentésére térek ki, amely számos tudományágban jelent meg az elmúlt évek során. Posztmodern nyugati gondolkodásmódunk, felvilágosodást követő racionalizációnk sokak szerint alkalmatlanná tesz minket a múlt társadalmainak kutatására és ez különösen igaz, ha az Arisztotelészi logika megjelenése előtti korszakokról van szó. Több régész osztja ezt a véleményt, én azonban azokkal értek egyet, akik nem látnak gátló tényezőt posztmodern szemléletmódunkban. Ráadásul szeretném felhívni a figyelmet egy érdekes jelenségre, nyugati gondolkodásmódunk akadályként való megjelenése ugyanis jóval ritkábban bukkan fel élelemtermelési vagy kereskedelmi kérdések kapcsán. Úgy

tűnhet, a múlt társadalmainak rengeteg aspektusa vizsgálható posztmodern logikánkkal, csak épp a vallás nem.

Természetesen hosszasan lehetne fejtegetni ezeket a témaköröket, minden bizonnyal érdemes is volna, ám jelen fejezetben, a későbbi következtetések tükrében mindhárom problémáról elegendő egy viszonylag rövid áttekintés. Ez viszont elengedhetetlen annak megértése érdekében, miért okoz komoly gondokat a rítusok megfigyelése, értelmezése és elemzése régészeti aspektusból.

3.1. A régészet sajátos paraméterei

Az őskor rituáléinak vizsgálhatóságával kapcsolatos első ellenvetés mindig az írott források hiányát emeli ki. Ez egy több évtizedes múltra visszatekintő, máig meghatározó álláspont a régészeti tanulmányok oldalain. Való igaz, szöveges feljegyzések nélkül a rítusok kutatása meglehetősen bizonytalan vállalkozásnak tűnik, óvatosságra, sőt, szkepticizmusra adhat okot.

Csakhogy a rítusokat a vallás dimenzióján belül vizsgálandó kategóriának tekintem, olyan mögöttes szimbolikus tartalommal rendelkező emberi cselekedeteknek, amelyek materiális lenyomatokat hagyhatnak az anyagi világban. Régészeti szempontból (és jelen alfejezetet tekintve) a fenti kijelentés második fele különösen lényeges. Ez ugyanis azt jelenti, hogy a múlt rituáléinak fizikai „lenyomatait” archeológiai módszerekkel is tetten érhetőek és elemezhetőek. Az európai őskor társadalmainak kutatása során ugyanis, írott források hiányában, a szakemberek támaszkodhatnak az anyagi maradványokra, a régészeti módszerekkel feltárt leletanyagra, jelenségekre. Azaz a múlt materiális lenyomatai, épületek, tárgyak, csontok, temetkezések stb. alapján kell a rituális tevékenységeket azonosítani, leírni és értelmezni.

Pesszimista módon úgy is megfogalmazhatnánk, hogy az európai őskor írott forrásokkal nem rendelkező időszakainak vizsgálata során tehát *csak és kizárólag* az anyagi maradványokra alapozhatnak a szakemberek, valamint néhány természettudományos módszerre. Régészeti eszközökkel feltárhatóak épületek, szemetes- vagy tároló gödrök, vízelvezető- vagy védőárkok, a településekhez tartozó kutak, azonosíthatóak és dokumentálhatóak tűzrakó helyek. A feltárásoknak köszönhetően megszámlálhatatlan agyagedény, kőből, csontból vagy fémből készült eszköz és szerszám, aprólékosan kidolgozott ékszer, gazdagon díszített fegyver látott napvilágot. Az emberi temetkezések demográfiai adatokkal szolgálhatnak, betegségekről, sérülésekről és táplálkozási szokásokról mesélnek, valamint a társadalommal kapcsolatos kérdések megválaszolását segíthetik. A lelőhelyeken előkerült állati csontokból, faszén maradványokból a radiokarbon vizsgálatok egyre pontosabb kormeghatározásokat nyújtanak, az edények aljában megbúvó, elszenesedett magvak vagy épp a szerencsés körülményeknek köszönhetően megmaradt apró textilmaradványok segítségével pedig rekonstruálható az egykor élt emberek étrendje és ruházata. A földradar vizsgálatok a még feltáratlan területeken is bepillantást engednek a felszín alá, ahol komplett, gyakran védőárkokkal határolt települések rajzolódnak ki. A modern természettudományos módszerek, az archeometria, a

komputertomográfia, a fotogrammetria, a geokémiai, ásványtani, valamint fitolitelemzések egyre pontosabb információkkal egészítik ki eddigi ismereteinket.

Írott forrásaink azonban – gazdasági iratok, politikai szerződések, vallási feljegyzések, magánlevelek stb. – nincsenek. Nem meglepő tehát, hogy az európai őskor időszakában a térségben felbukkanó társadalmak életének valamennyi aspektusának rekonstruálása nagy kihívásokat tartogat a régészek számára. Mégis úgy tűnik, mind közül a vallási elképzelések okozzák a legnagyobb problémát. Az elmúlt másfélszáz év elkötelezett kutatóinak köszönhetően napjainkra rengeteg ismerettel rendelkezünk a múlt letűnt társadalmainak mindennapi életéről, ismerjük gazdasági erejüket, társadalmi berendezkedéseiket, étkezési szokásaikat, legjellemzőbb betegségeiket, kereskedelmi útvonalait és kapcsolati hálózatukat. Ám hiedelemvilágukról, rítusaikról még ma is nagyon keveset tudunk.

André Leroi-Gourhan Az őstörténet kultuszai (1985) című könyvében egy érdekes példával szemlélteti azt, hogy „*Milyen helyzetben is van az őstörténész, ha az őskori vallásról kell szólnia?*” (Leroi-Gourhan, 1985, p. 5). Vajon egy másik csillagrendszerből idelátogató értelmes lény néhány általa talált tárgyból megtudja fogalmazni „*az áldozat értelmét?*” (Leroi-Gourhan, 1985, p. 5). És valóban, képzeljük csak el, Ali (nevezzük így) űrhajójából kiszállva elindul felfedezni a környéket. Tucatnyi épület mellett halad el, míg elér egy, a többi közül mind méretében, mind pedig díszítettségében kitűnő mellett, és besétál teszem azt épp a szegedi dómba. Mit fog megpillantani odabent? Egy megkínzott, több sebből vérző férfit, keresztrefeszítve, szomorú arcú nőket kiseddel a karjukon, a mennyezeten pedig tucatnyi mogorva tekintetű férfit, a fejük körül valamiféle búrával? napkoronggal? (Leroi-Gourhan, 1985, pp. 5–6). Vajon Ali „*az idegen csillagról idelátogató lény ideológiai szempontból hogyan különböztetné meg a karddal átszúrt Isten bárányát a dárdával leterített bölénytől?*” (Leroi-Gourhan, 1985, p. 6).⁸ Hiszen azt sem tudhatja, az ember vallásos-e, és ha igen ugyanazt érti vallás alatt, mint egy távoli bolygó lakosai? Leroi-Gourhan kissé pesszimista, ám igen találó példája jól érzékelteti, milyen problémákkal szembesülnek a szakemberek a vallás kapcsán. Mivel a rítusokat hosszú időn át a vallással szorosan összefüggő cselekedeteknek tekintették az archeológusok, a „vizsgálhatatlan” jelző a rituálék szakmai megítélésére is rányomta bélyegét.

⁸ Leroi-Gourhan itt az európai felső-paleolitikum barlangrajzaira utal. Dárdával átszúrt bölényt több barlang falán ábrázoltak az akkor élt közösségek tagjai, ám a legismertebb minden bizonnyal az észak-spanyolországi Altamira-barlangban található.

Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy a régészek által feltárt tárgyak és jelenségek különböző emberi tevékenységek materiális eredményei. Emberi cselekedetek hozták azokat létre, emberi cselekedetek nyomait hordozzák, emberi cselekedetek révén kerültek arra a helyre, ahol előkerültek. A múlt megfigyelhető anyagi maradványai közvetlenül vagy szimbolikus módon társadalmi különbségeket, közösségen belüli viszonyrendszereket, gazdasági-politikai kapcsolatokat vagy épp vallási hiedelmeket tükröznek. A különböző tevékenységek hatással vannak az anyagi kultúrára, amelyek régészeti módszerekkel nagy eséllyel azonosíthatóak, így a rendelkezésre álló bizonyítékok alapján ezek a tevékenységek nyomon követhetőek. Ez lehetőséget nyújt arra, hogy a cselekedeteket irányító szociokulturális rendszereket az archeológusok rekonstruálni tudják (Koutrafouris, 2008, p. 4). Nincs ez másképp az ideológiai dimenziók esetében sem, a rítusok (ha nem is minden esetben), de nyomot hagynak a materiális világban.

A régészet gyakran minták alapján dolgozik, legyen szó településszerkezetről, temetkezési szokásokról vagy agyagedények díszítéséről. Legalapvetőbb szinten emberi tevékenységek nyomán létrejött minták azonosítására, majd értelmezésére törekszik – anyagi maradványok alapján. Mivel a rítusok rendszeresen ismétlődőek és nagy mértékben szabályozottak, azaz hosszabb időn keresztül többé-kevésbé ugyanúgy végzik el őket, a rituális cselekedetek mintákat hozhatnak létre. Ezért azokban az esetekben, amelyekben a rítusok lenyomatot hagynak a fizikai világban a kutatóknak esélye nyílik arra, hogy megfigyeljék ezeket a tevékenységeket (Koutrafouris, 2008, p. 70; Kyriakidis, 2007a, p. 9). Természetesen az ilyen típusú kutatás számos kihívást tartogat, gyakran erősen korlátozott lehetőségeket biztosít, melyeket minden esetben figyelembe kell venni az eredményes tanulmányozás érdekében.

Való igaz, hogy az emberi tevékenységeknek csupán egy része rekonstruálható az anyagi maradványok alapján, és számos valláshoz kapcsolódó, rítusok során használt, vagy „*rituális(an átformált) tárgy*” valószínűleg „*észrevétlen marad a »közönséges« régészeti kontextusban*” (Meier & Tillessen, 2014, p. 120; Kyriakidis, 2007a, p. 20). Rengeteg olyan cselekedet sorolható fel, amely nem gyakorol érzékelhető változást az anyagi kultúrára (Kyriakidis, 2007a, p. 9). Elég csupán a napjaink világvallásaiban megfigyelhető néhány rituális tevékenységre gondolni, az imákra, az énekekre, a mozdulatokra. Ha nem is abban a formában, amelyben ma ismerjük, de szóban elhangzó vagy gesztusok által kifejezett tartalmak a múlt rituáléinak is részét képezhették. Az is elképzelhető, hogy ha mégis megjelenik a rítus „lenyomata” materiális formában, oly módon teszi, amelyet a rendelkezésünkre álló régészeti módszerekkel vagy a kutatásokat segítő természettudományos módszerekkel nem érhetők

tetten. Mindannak, amit az egykor élt emberek gondoltak, hittek, ahogy éreztek, a nagy része valószínűleg örökre elveszett számunkra. Ahogy elveszett a szavak, hangok és a mozdulatok jelentős része is. A lebomló anyagokból (például fából, textilből, növényekből) készült tárgyak csak a legszerencsésebb esetekben maradnak fenn, ha halottaikat nem földbe, dombok és kőhalmok alá temették, régészeti módszerekkel nem azonosíthatóak. Néhány kínai tartományban és autonóm régióban, Tibetben, Szecsuánban és Belő-Mongóliában, valamint Mongóliában, Bhutánban és India egyes területein például az *égi temetés* szokásához híven az elhunytakat hegytetőkre, sziklás kiszögellésekre helyezik, ahol a testek az elemek hatására és a dögevő állatok révén elenyésznek. Hasonló szertartások zajlottak le az iráni *zoroasztriánus* temetkezési szertartás során a téglából vagy kőből épült hatalmas tornyok, az úgynevezett *dakhma*-k (vagy *daxma*, *a csend tornya*) tetején is: a holttesteket a keselyűk tisztították meg, míg csupán a csontok maradtak (Russel, 2000). Számos olyan dolog van, amely elpusztult az idők során, így az archeológusoknak nincs alkalma megfigyelni és értelmezni azokat. Azt is szem előtt kell tartani, hogy hosszú időn át ugyanazon a módon elvégzett múltbéli viselkedésminták alapján beazonosíthatóak az ismétlődő emberi cselekedetek, ám ezek nem mindegyike rituális tevékenység (Koutrafour, 2008, p. 20).

Meg kell azonban jegyezni, hogy az ásatások során felszínre kerülő hangszerekből (például csontfurulyákból) következtetni lehet a hangok egy részére, a zene ismeretére, felhasználására akár rituális tevékenységek során, ahogy olykor feltűnnek emberi mozdulatok ábrázolásokon, tároló edények oldalán. Emellett valaminek a hiányából is lehet konklúziót levonni, hiszen, ha egy szűk régióban tucatnyi település mellett egyetlen temetőt sem találni, feltételezhető, hogy olyan módon kezelték halottaikat, melynek nem maradt régészetileg azonosítható nyoma. Továbbá a kognitív kutatás is hozzájárulhat számos adattal a téma vizsgálatához (Renfrew, 1985, p. 15, 2007b, 2008a, különösen p. 2041, 2008b; Renfrew & Bahn, 1999, pp. 369–402; Koutrafour, 2008, p. 4). Valójában a régészeknek csak korlátozott lehetőségei vannak az anyagi kultúra mögött meghúzódó tevékenységek felismerésére, ez azonban nem azt jelenti, hogy a rituális cselekedetek azonosítása és értelmezése lehetetlen feladat volna.

A számos akadály ellenére tehát a rituális cselekvésmódok vizsgálható jelenségek, régészeti módszerekkel is elemezhető kategóriát alkotnak. Ez pedig az archeológusok számára (is) lehetővé teszi, olyan következtetések levonását, melyek az ilyen jellegű tevékenységeket mozgó elképzelésekre vonatkoznak. A kutatók bepillantást nyerhetnek a szellemi élet különböző aspektusaiba, adatokat gyűjthetnek és megállapításokat tehetnek a múlt társadalmainak hiedelmeivel, vallásával kapcsolatos elképzeléseiről. Egyetértek *Michael*

Parker Pearson-nal, miszerint a vallási hiedelmek „nem csupán az emberi elmében lakoznak, hanem az emberi cselekedetekben is, amelyek materiális nyomokat hagynak hátra emlékművek, ábrázolások és sírmellékletek formájában” (Pearson, 2001, p. 204).

Ezek felismerése ugyanakkor tény, hogy nem minden esetben egyértelmű. Egy 2018-ban megjelent cikkében *Colin Renfrew* a funkcionalitás hiányát jelölte meg annak okaként, ami miatt nehezen azonosíthatóak a rítusok a régészeti kutatások során (Renfrew, 2018, p. 13). A rítusok, pontosabban az azokhoz használt helyszínek, tárgyak, a résztvevő személyek bizonyos cselekedetei olykor nyomot hagynak, amely archeológiai módszerekkel is felismerhetőek, ám mivel az ilyen típusú cselekedetek nem közvetlenül funkcionális célokat szolgálnak, igen nehéz azonosítani azokat a régészeti leletanyagban (Renfrew, 2018, p. 13). Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a rítusoknak nincsen célja vagy hogy a résztvevők nem tudatosan viselkednek, de „a rítusok performatív tevékenységei általában önmagukban nem közvetlenül eredményesek” (Renfrew, 2018, p. 13).

Marc Verhoeven részben szintén a rítusokkal összefüggésbe hozható lelőhelyek és tárgyak nem-funkcionalitásában látja a probléma gyökerét (Verhoeven, 2002a, pp. 6–7, p. 34). Emellett azonban további három okot sorol fel, amelyek magyarázatot adnak arra, miért okoz problémát az archeológusoknak a rituálék elemzése és értelmezése: a rítusok és a hit szoros kapcsolata miatt, hiszen a hiedelemvilághoz a régészettudománynak nincsen hozzáférése; a rituális cselekedetek sokszínűsége és komplexitása eredményeként, amely nagyban megnehezíti az általános jellemzők és formák felvázolását; valamint a nem egyértelmű kritérium-listák okán, amelyeket a rítusok azonosítására használ a tudományág (Verhoeven, 2002a, pp. 6–7, p. 34). Ezzel szemben *Vasiliki G. Koutrafour*i úgy véli, mindezidáig rossz kérdéseket tettek fel a régészek és elsősorban meghatározási problémával állnak szemben, amikor a rítusok vizsgálatára terelődik a szó (Koutrafour, 2008, pp. 90–91).

Számos problémát okoz tehát, hogy nem állnak írott feljegyzések a szakemberek rendelkezésére. Ettől függetlenül, ahogy az esettanulmányoknál is látni fogjuk, nem lehetetlen az európai őskor rituális cselekvésmódjainak kutatása. Véleményem szerint a rítusok elhanyagolt voltának hátterében gyakran sokkal inkább a régészek bizonytalansága és egzakt kijelentések iránti igénye áll. Az előbbit főképp a téma kapcsán felmerülő kifejezések meghatározatlansága okozza és mivel központi akadályozó tényezőnek tartom, a következő alfejezetben bővebben tárgyalom a témát. Az utóbbit azonban úgy vélem, elegendő röviden ugyan, de itt tárgyalni.

Ugyanis a másik következménye annak, hogy csak korlátozott anyagi maradványok állnak rendelkezésünkre, hogy a kutatók gyakran nem mernek feltételezni, mert nincs rá megdönthetetlen bizonyíték, a hipotézis túl szubjektív, esetleges, meseszerű lenne. Tény és való, miszerint az európai ősrégészeknek több szempontból is csupán limitált lehetőségei vannak kutatásaik során. Nem csak az írott források hiánya okozhat problémát, hanem az adatok töredezettsége is. Az ásatások nem ritkán mindössze apró részeit tárják fel egy-egy lelőhelynek, gyakran kisebb régiók településszerkezetéről is csupán hozzávetőleges információink vannak, a feltárt objektumok és tárgyak pedig egy egészen elenyésző részét teszik ki az egykor élt emberekhez köthető leletanyagnak, emellett nem minden időszakra vagy régióra vonatkozóan állnak rendelkezésünkre. Az adatok gyakran vázlatosak, töredezetek és kontextus nélküliek (Bertemes & Biehl, 2001, p. 17). Mindez azonban nem zárja ki a vizsgálat lehetőségét, az eredmények relevanciáját, illetve a felállított elméletek helytállóságát – amennyiben gazdaságról, társadalomról, katonai erőről vagy kereskedelmi kapcsolatokról van szó. Az egykor élt emberek életének ezen dimenzióival összefüggésbe hozható adataink épp oly töredékesek, a kapcsolódó tevékenységek kapcsán sem áll minden információ a rendelkezésünkre, ezeket mégis elemzik és leírják.

Annak ellenére, hogy a legtöbb régész rendszeresen találkozik kultikus, vallásos tárgyakkal, helyekkel vagy funkciókkal ásatásain, és foglalkozik is ezekkel, a kultusz és vallás régészetét általában a „megközelíthetetlen” kategóriába sorolják (Bertemes & Biehl, 2001, p. 11). *Christopher Hawkes* 1954-ben a régészeti jelenségekből tett következtetések megbízhatóságával kapcsolatban létrehozott egy „létrát”, amelynek alsó fokán a műszaki folyamatok, az előállítási módszerek állnak. Véleménye szerint ezekre „*viszonylag könnyű*”, az érintett emberi csoportok megélhetésére, gazdaságára „*meglehetősen könnyű*”, míg a csoportok társadalmi, politikai intézményeire jóval nehezebb következtetni a régészeti jelenségek alapján. A létra legfelső, negyedik fokán a vallás állt: „*a vallási intézményekre és a spirituális életre [...] következtetni a legnehezebb következtetés mind közül*” (Hawkes, 1954, pp. 161–162). Ez az elképzelés évtizedekre meghatározta a régészet vallásról való gondolkodását és gyakorlatát, mi több, gyakran ma is irányadója annak. Az azóta eltelt időben számos régészeti publikáció látott világot, amelyek a Hawkes-féle „létra” első két fokára korlátozódtak, alkalmanként felléptek a harmadik fokra, de gyakorlatilag alátámasztották azt az elképzelést, miszerint a negyedik fok szinte elérhetetlen, így Hawkes elmélete mélyen meggyökerezett a régészeti meggyőződésekben (Meier & Tillessen, 2014, pp. 71–73). Pedig a létra fokai egyáltalán nincsenek elérhetetlen távolságban egymástól.

A vallás „megközelíthetlensége” miatt a (feltételezhetően) hitvilághoz tartozó elemeket, így a rituálékat is a régészek sokszor ódzkodnak beépíteni a feltevéseikbe, mivel túl légből kapottnak, véletlenszerűnek tűnnek. Felmerül azonban egy kérdés: „*mi (az, ami) nem »spekulatív« a régészeti kutatásokban?*” (Bertemes & Biehl, 2001, p. 11). Amikor a régészek egy múltbéli társadalom gazdasági rendszerét szeretnék vizsgálni, összegyűjtik és elemzik az állattenyésztéssel, mezőgazdasággal kapcsolatos bizonyítékokat: állatsontokat, növényi maradványokat, szerszámokat, tárolóedényeket, az ezekkel kapcsolatba hozható építmények nyomait. A leletek mennyisége vagy hiánya, a tárgyak anyaga és készítésük módja, az eszközök használatának technikája stb. mind-mind adatokkal szolgál az egykori emberek gazdasági berendezkedését illetően. Ha a távolsági kereskedelem vagy a kapcsolati hálózat áll a kutatás középpontjában (a többi között) a vizsgált kultúrában használatostól eltérő formákat, díszítéseket, egzotikus alapanyagokat és eszközöket, valamint ezek párhuzamait keresik az archeológusok. De amint a rítusokra terelődik a szó, zavar támad, ugyanis nincsenek kiindulópontjaink és kapaszkodóink. Nem tudjuk, mit keresünk, nem tudjuk, mit tekinthetünk bizonyítéknak, nem tudjuk, mi álljon elemzésünk középpontjában (Koutrafouris, 2008, p. 5, 7).

Az európai őskor írással nem rendelkező társadalmainak vizsgálata kapcsán bizonyos szempontból egyetértek *François Bertemes* és *Peter F. Biehl* azon megállapításával, mely szerint a „*régészetben egyetlen hipotézist sem lehet »tudományosan« bizonyítani*” (Bertemes & Biehl, 2001, p. 16). Véleményem szerint sincs túl nagy különbség a spekuláció mértékében, egy neolitikus vándorkereskedő teljes útvonalának feltérképezésének, egy rézkori szarvasmarhatenyésztő társadalom regionális településszerkezetének vagy egy bronzkori áldozati rítusnak a felvázolása során.

A két kutató arra is felhívja a figyelmet, hogy az ideológiai-spirituális szféra leletei éppúgy rendelkezésünkre állnak, mint más dimenziók esetében, mi több, a kutatás folyamata is azonos. Összegyűjteni és kiválogatni a kutatási célunknak megfelelő leletanyagot, elemezni a kontextust, azonosítani a szabályszerűségeket és szabálytalanságokat. Csak épp ezt követően azt kell megvizsgálnunk, kapcsolatba hozhatóak-e a hiedelemvilággal vagy annak valamely gyakorlatával, és amennyiben igen, megfigyeléseinket vallási összefüggésben kell értelmeznünk. Azaz modelleket alkothatunk egy múltbéli társadalom vallására vonatkozóan. Ahogy Bertemes és Biehl találóan összefoglalta:

„Az anyagi kultúra régészeti elemzésének lépései azonosak mind az anyagi, mind az ideológiai-spirituális szféra esetében. Először is összegyűjtjük és kiválasztjuk a kutatási célunknak megfelelő adatainkat ásatásokból, múzeumokból vagy más publikációkból.

Ezután kontextuális elemzést alkalmazunk, hogy a régészeti feljegyzésekben szabályszerűségeket és/vagy szabálytalanságokat fedezzünk fel. Ezután értelmező elemzést végzünk, hogy megvizsgáljuk, hogy a megfigyelések kapcsolatba hozhatók-e kultikus vagy vallási gyakorlatokkal, és ha igen, felismerhetjük-e, hogy hol történtek. E folyamat végén modelleket alkotunk a kultusz és a vallás egy adott társadalomban való felfogására, és végül összehasonlítjuk a leleteket időben és térben. Számunkra ez a rendszer nemcsak logikus, hanem tényszerűen megalapozott is.” (Bertemes & Biehl, 2001, p. 16)

A régészeknek megszámlálhatatlan mennyiségű leletanyag, megannyi módszer és elmélet áll a rendelkezésére, amely számtalan lehetőséget biztosít – az egykor élt emberek rítusainak kutatására is. Az európai őskor írással nem rendelkező társadalmainak rituális tevékenységeinek „megközelíthetetlen” volta már csak azért is döbbenetes, mert más típusú cselekményekkel kapcsolatban a régészeknek nincsenek hasonló fenntartásaik. Childe hosszú évtizedekkel ezelőtt úgy fogalmazott, *„A régészeti feljegyzések az emberi viselkedés megkövesedett eredményeiből állnak, és a régész dolga, hogy ezt a viselkedést amennyire csak tudja, rekonstruálja, és így visszaadja azokat a gondolatokat, amelyeket ez a viselkedés kifejezett”*. (Childe, 1956, p. 1). Érdeemes megfontolni szavait – a rítusok kapcsán is.

3.2. A rítus vallással való szoros kapcsolata

Az európai ősrégészet rítuskutatásokkal kapcsolatos másik komoly akadályozó tényezője egy összetett definíciós probléma. A szakembereknek többnyire gondot okoz a rítus vallással való szoros kapcsolata, mivel a hiedelmeket – ahogy fentebb láthattuk – hosszú időn át és sokan még ma is a nem-vizsgálható kategóriába sorolták (Hawkes, 1954, pp. 161–162). Amennyiben elfogadjuk ezt az előfeltevést, „értelemszerűen” a rituális cselekedetek is felkerülnek a létra legfelső, elérhetetlen fokára. Legalábbis abban az estében, ha a rítusokat a vallási szférához tartozó jelenségként értelmezzük. Itt azonban így kell tennünk, ugyanis a rituálék elválasztása a vallási kontextustól csak az elmúlt időszakban vált széles körben népszerű nézetté (Bradley, 2003, p. 12, 2005, p. 33; Nilsson Stutz, 2003; Renfrew, 2007a, p. 120; Fogelin, 2007, p. 58; Kyriakidis, 2007b, különösen pp. 294–296; Fahlander & Oestigaard, 2008, p. 6; Meier & Tillessen, 2014, különösen p. 115). Mivel nagy általánosságban a hit és a rítus összefonódása a 2000-es évek előtt nem kérdőjeleződött meg a régészeti tanulmányok oldalain és sokan ma is evidensnek veszik ezt a dichotómiát, a rituális cselekedetek igen nehezen tárgyalhatóak a vallás kifejezés konkrét vagy elvont jelenléte nélkül. Véleményem szerint ez igaz azokban az esetekben is, sőt, amikor a rituálékra nem vallásos összefüggésben hivatkoznak, nem „*a társadalmi jelenségek átfogóbb megértésének eszköze*” (Bell, 2009a, p. 3), hanem önmagában jelenik meg. Csakhogy vallás elég nehezen meghatározható kategória, hiszen – ahogy *Máté-Tóth András* egyik első vallástudományi kurzusomon felhívta rá a figyelmet – nem létezik egyetlen univerzális vallásfogalom.

Emellett nagyban nehezíti napjaink kutatásait az általában a vallás témaköréhez tartozó egyéb fogalmak terheltsége és kétséges jelentése. Ezt részben a korábbi régészeti értekezések által használt kifejezések mára meghaladott, újradefiniált, ám még nem általánosan elterjedt, széles körben használt jelentései okozzák, illetve azok a szavak, amiket az archeológusok már „elhasználtak” az elmúlt évtizedekben. Több olyan fogalom is ide sorolható, amely a diszciplína életének egy bizonyos időszakában roppant nagy népszerűségnek örvendett, ám épp ezen jellege miatt azóta gyakorlatilag eltűnt a publikációk oldalairól. Ha például egy feltárt tárgy, épület, jelenség kapcsán hazánkban kultuszt kezd el emlegetni valaki, félő, hogy a kollégák a 20-30 évvel ezelőtti, azóta nagyrészt megdöntött vagy átértékelt elméletekre asszociálnak és felmerül a gyanú, hogy az akkori jelentéstartalmak húzódnak meg a sorok között. Vagy ott van épp a rítus kifejezés, amelyről hosszú időn át mindenki tudta, mit jelent, az elmúlt évek újtípusú megközelítései, újradefiniált jelentései miatt azonban napjainkban a fogalom használata külön

magyarázatot igényelne a publikáció elején. Ez azonban (ilyen vagy olyan okokból kifolyólag) vélhetően sokakat elrettent, így vagy egyáltalán nem foglalkoznak a kutatók a rituális cselekedetekkel, vagy ha igen, gyakran inkább elhagyják, esetleg más szavakkal helyettesítik a rítus kifejezést.

3.2.1. A vallás fogalma

Bizonyára rengeteg olyan régész van, akik azért kerülnek a vallással kapcsolatos kifejezéseket vagy bánnak óvatosan a vallás szóval, mert nem egyértelmű, hogyan is kellene definiálni azt. Úgy tűnik, a régészek számára a vallás érzékeny és bizonytalan téma, ingoványos talajra lép, aki a közelébe merészkedik. Mit tehetünk tehát, ha le akarjuk küzdeni ezeket a terminológiai nehézségeket? Véleményem szerint először definiálni kell a vallást. Ez a kijelentés nem rendhagyó a régészeti kutatások kapcsán, többek között *Colin Renfrew* is úgy vélte, hogy szükség van a vallás kifejezésre, valamint a hozzá kapcsolódó kategóriákra (Renfrew, 1994b, p. 47). Hiszen „*a »vallás« fogalma szükségszerű analitikai eszköz marad, amennyiben a régész az őskori társadalmak hitét és kultuszait kívánja vizsgálni*” (Meier & Tillessen, 2014, p. 108). Insoll szintén ragaszkodik a vallás szó használatához, még akkor is, ha nem könnyű annak meghatározása (Insoll, 2004, p. 6). És valóban, ez közel sem egyszerű feladat. A számos különböző fogalom megléte, a kifejezés meghatározásának lehetetlen voltát felvető kérdések, illetve a definíciók szükségessége körüli vita a vallástudomány, valamint a vallással foglalkozó egyéb diszciplínák életét is megnehezíthetik.

A téma egyik legszkeptikusabb kijelentése minden bizonnyal *Talal Asad* nevéhez fűződik, aki szerint „*a vallásnak nem létezik egyetemes meghatározása, nemcsak azért, mert a vallás alkotóelemei és kapcsolatai történelmileg specifikusak, hanem azért is, mert ez a meghatározás maga is a diszkurzív folyamatok történeti terméke.*” (Asad, 1993, p. 29). Ez az álláspont mindent megkérdőjelez, ami a vallásokról megfogalmazható, a vallások azon általános és alapvető jellemzőinek felvázolását is, amelyek a társadalom más dimenzióitól (például politikai, gazdasági stb.) való megkülönböztetésének alapjául szolgálnak (Asad, 1993; Kessler, 2012, p. 203).

A 20. századi vallásfenomenológia egyik legnevesebb képviselője, *Johnatan Z. Smith* nem állítja ugyan, hogy a vallások meghatározhatatlan kategóriába esnek, ám tisztán szubjektív témává teszi a vallások tanulmányozását:

„Miközben elképesztő mennyiségű adat, jelenség, emberi tapasztalat és megnyilvánulás áll rendelkezésre, amelyeket egyik vagy másik kultúrában, egyik vagy másik kritérium alapján vallásosnak lehetne jellemezni – a vallásra vonatkozóan nincsenek adatok. A vallás kizárólag a tudósok tanulmányozásának alkotása. A tudós analitikus céljaira az összehasonlítás és az általánosítás képzeletbeli aktusai hozzák létre.” (Smith, 1982, xi)

A vallás definíciójának számos, igen nagy mértékben eltérő megfogalmazása miatt *Hartmut Zinser* is felhívta rá a figyelmet, hogy mivel a probléma megoldhatatlannak tűnik, vallástudományi körökben is felmerült az a lehetőség, „*hogymondjunk le a vallás fogalmának meghatározásáról*” (Zinser, 2012, pp. 28–29). Gondolatmenetét azonban egy roppant figyelemre méltó felvetéssel folytatta:

„Fel kell tennünk a kérdést, vajon létezik-e valamiről tudás vagy tudomány úgy, hogy arról a valamiről egyidejűleg kimondjuk, hogy meghatározhatatlan. Ha a vallást ténylegesen meghatározhatatlannak tartanánk [...], akkor a tudományosság státuszát el kellene vitatnunk ettől a szakterülettől, minthogy tárgya szisztematikusan nem meghatározható. Kérdés, hogy egyáltalán szólhat-e tudás és tudomány olyasmiről, ami meghatározhatatlan.” (Zinser, 2012, p. 29)

Kijelentéseivel egyetértve, valamint a 2.1-es alfejezetben leírtakat szem előtt tartva úgy vélem, definiálni kell a vallást és ezt az európai régészet sem kerülheti meg. Ehhez azonban némi szemléletváltásra és elsősorban multidiszciplináris megközelítésre van szükség.

A tudományos nyelvben a vallás kifejezés egy olyan fogalom, melynek segítségével egy adott kultúra valamely jelenségeit vallásnak azonosíthatjuk be. A vallástudomány általában a vallásdefiníciók két nagy csoportját különbözteti meg, a funkcionális, azaz a vallás társadalmi szerepére koncentráló, illetve a szubsztanciális, vagyis a tartalomra összpontosító fogalmakat (Máté-Tóth, 2014, p. 38; Zinser, 2012, pp. 32–33). A két kategóriába valamennyi meghatározás besorolható általánosnak nevezhető ismertetőjegyek kombinációi alapján. A funkcionálisak közé olyan felvetések tartoznak, mint például:

„a félelem kezelése [...], a konfliktusok szabályozása és kiegyensúlyozása, a társadalmi komplexitás csökkentése [...], a kontingencia kezelése [...], az értelemadás [...], a társadalmi integráció [...], a kompenzáció [...], egyfelől az úr–szolga viszony és a társadalmi rend, másfelől a társadalmi ellenállás legitimálása, az identitásképzés, a társadalom és az egyének önértelmezésének lehetővé tétele” (Zinser, 2012, pp. 32–33).

A többi közt tehát a vallások társadalmi, politikai, gazdasági szerepét elemzik, azok közösséget, identitást, legitimitást és hatalmat létrehozó jellegét. *Clifford Geertz* számára például a vallás:

„(1) olyan szimbólumrendszer, amely (2) erőteljes, átható és tartós hangulatokat és motivációkat hoz létre az emberekben azáltal, hogy (3) a létezés általános rendjére vonatkozó elképzeléseket fogalmaz meg, és (4) ezeket az elképzeléseket a tényszerűség

olyan aurájával ruházza fel, hogy (5) a hangulatok és motivációk egyedülállóan reálisnak tűnnek” (Geertz, 1973, p. 90)

Meghatározásában a vallás egy olyan kulturális rendszert, amelynek segítségével az étellel kapcsolatos tudásukat és hozzáállásukat közlik, megfejtik és továbbfejlesztik (Geertz, 1973, pp. 87–125).

Émile Durkheim híres elméletében a vallás „*legelső sorban társadalmi dolog*” (Durkheim, 2002, p. 5, pp. 39–42). Szociológiai megközelítésében „*A vallás szent, vagyis elkülönített és tiltott dolgokra vonatkozó hiedelmek és gyakorlatok összefüggő rendszere, amely a híveket az egyháznak nevezett morális közösségbe egyesíti.*” (Durkheim, 2002, p. 24). Objektív társadalmi jelenségnek látta a vallást, egyedi, csakis saját társadalmi kontextusában megragadható fenoménként, amely kívül esik ugyan az egyénen, mégis állandó nyomást gyakorol rá (Capps, 1995, p. 171; Bell, 2009a, p. 24). Nagyrészt Durkheim nyomán napjainkban is számos elképzelés hangoztatja, hogy azok csak saját kulturális és környezeti összefüggéseikben vizsgálhatóak, hiszen a vallások teljes mértékben kulturálisan beágyazott értelmezések és szimbólumok egyedi rendszerei (Asad, 1993; Geertz, 1966; Insoll, 2004, p. 6f; Meier & Tillessen, 2014, p. 41; Spiro, 1966).⁹ Smith szintén nagy szerepet tulajdonít a szimbólumoknak, véleménye szerint azok olyan racionális gondolkodásmódok, amelyekkel az emberek az életük során felmerülő problémákat igyekeztek megoldani (Smith, 1982; Kessler, 2012, p. 209).

Megint más képet mutat a vallás *Max Weber* felfogásában, akit elsősorban tehát a vallási vagy mágikus eszmék, mint kultúrán belüli motivációs források érdekelték, a hiedelmek konkrét társadalmi kapcsolatokban és cselekedetekben megnyilvánuló befolyásait igyekezett feltérképezni (Capps, 1995, p. 177). Ugyanakkor *Peter L. Berger* a vallásra úgy tekint, mint egy „*Az emberi tevékenység révén egy mindent átfogó szakrális rend létrehozása, azaz egy olyan szakrális kozmosz létrehozása, amely képes lesz fenntartani önmagát a káosz állandóan jelenlévő viszonyai között.*” (Berger, 1967, p. 51). Nála az a numinózus, félelmet keltő hatalom a szent, amelyet az ember mint önmagától egészen különbözőt él át, s amely életének és kozmoszának értelmet ad (Berger, 1967).

Hosszan sorolhatnánk még, hiszen „*alig van olyan funkció, amelyet a történelem során ki ne jelöltek volna a vallások számára, vagy amelynek betöltésére a vallások több-kevesebb*

⁹ Habár Asad egyedinek, kulturálisan specifikusnak tartja a vallásokat, a szimbolikus megközelítéssel, főképp annak Geertz-i értelmezésével kapcsolatban komoly kritikákat fogalmaz meg (Asad, 1993).

örömmel ne vállalkoztak volna” (Zinser, 2012, p. 33). Csakhogy Zinser egy igen érdekes dilemmával folytatja gondolatmenetét, ugyanis mindazokat a feladatokat, amelyeket a vallások igyekeztek „elvégezni”, a társadalom más intézményei is teljesíthetik anélkül, hogy vallássá válnának (Zinser, 2012, p. 33). Így a funkció nem alkalmas eszköz arra, „*hogyan megkülönböztessük egymástól a vallást és a nem-vallást*” (Zinser, 2012, p. 33). Márpedig „*Ha a vallást nem különböztetjük meg vagy nem lehet megkülönböztetni más jelenségektől, akkor nem meghatározható*” (Zinser, 2012, p. 33).

A definíciók másik csoportja, a szubsztanciális vallásfogalmak a lényegi tartalomra helyezik a hangsúlyt, ahol „*a mindig visszatérő kritérium: az ember viszonya emberfeletti lényekhez, Istenhez, istenekhez, ősökhez, szellemekhez vagy a transzcendenshez*” (Zinser, 2012, p. 33). Sir Edward Burnett Tylor volt az első, aki kijelentette, „*a vallás minimális meghatározása a szellemi lényekbe vetett hit*” (Tylor, 1871, p. 383). Kissé eltérő állásponton volt a vallásfenomenológia egyik neves képviselője, Gerardus Van der Leeuw, aki számára egy emberfeletti hatalom élményét, egy egzisztenciális létélményt jelentett:

„A vallás azt jelenti, hogy az ember nem fogadja el egyszerűen neki adott életet. Az életben hatalmat keres; és ha ezt nem találja meg, vagy nem olyan mértékben, ami kielégíti, akkor megpróbálja a saját életébe vonni azt a hatalmat, amelyben hisz. [...] A vallásos ember gazdagabb, mélyebb, tágabb életre vágyik; hatalmat akar magának” (Van der Leeuw, 1963. 2. kötet, p. 679).

Ahogy Durkheim és Geertz, úgy Melford E. Spiro is társadalmilag konstituált jelenségnek tartja a szentet, munkásságában a vallás egy „*intézmény, mely kulturálisan posztulált emberfeletti lényekkel való kulturális minták szerint szerveződő interakciókból áll*” (Spiro, 1966, p. 96).

A kortárs evolúciós tudományok egyik domináns nézete szerint a vallás nem más, mint mentális modulok mellékterméke az elme kognitív felépítményében. A vallási koncepciók eszerint olyan hétköznapi agyi funkciók, pszichológiai mechanizmusok, amelyek „*előre nem tervezett eredményeként*” vallási fogalmak jönnek létre (bővebben lásd Hegedüs, 2016, pp. 341–342). A kognitív vallástudomány kiindulópontja Pascal Boyer elmélete, aki tisztában volt ugyan azzal, hogy a vallás társadalmi kontextusban létező jelenség, mégis elsősorban a kognitív folyamatokkal foglalkozott (Boyer, 1994, 2001; Kessler, 2012, p. 219). Felvetése számos kritikát inspirált, sokan támadták amiatt, mert agyi mechanizmusokra korlátozza az emberi megismerés és szimbólumkészítés, -kezelés gazdag leírását. Márpedig – mondják a bírálók –, amennyiben „*ez korlátozható lenne, akkor a vallás történelmi, társadalmi és kulturális*

dimenzióit irrelevánsnak kellene leírunk” (Kessler, 2012, p. 221). Emellett *„a neurológiai kutatásokkal foglalkozó tudósok még túl keveset tudnak ahhoz az emberi agy működéséről, hogy azok alapján messzemenő következtetéseket lehessen levonni*” (Zinser, 2012, p. 35). Ráadásul az elképzelés *„nem számol a vallások sokféleségével*”, hiszen azokat *„idegrendszeri folyamatokra és agyi funkciókra szűkíti*” (Zinser, 2012, p. 35). A vallások azonban ennél jóval tágabb keretek között léteznek, társadalmi és/vagy kulturális képződmények, amelyeknek egyedi értékeik és jelentőségeik vannak (Zinser, 2012, p. 35). A negatív visszajelzések ellenére Boyer elmélete, a vallás kognitív megközelítése egészen új irányba mozdította el a tudományterületet.

Ehhez két amerikai kutató is nagyban hozzájárult, *E. Thomas Lawson* és *Robert N. McCauley* ugyanis Boyer elképzeléseitől teljesen függetlenül nagyon hasonló eredményre jutott (Lawson & McCauley, 1990). Ők a vallásra mint *„szimbolikus–kulturális”* rendszer tekintenek, amelyben a rítusokon van hangsúly, mivel ezeket kulturálisan posztulált emberfölötti ágensek létezését feltételező kulturális sémák kísérik (Lawson & McCauley, 1990; Lovász, 2012, p. 24). Ahogy később látni fogjuk, a kognitív-processzuális régészeti megközelítések – többek között – e szerzőkre alapozott elképzelései úgy tűnik, lehetővé teszik az őskor vallásainak egy bizonyos típusú vizsgálatát.

Hosszan folytathatnánk a vallás különböző megközelítésű fogalmainak felsorolását és a definíciós problémákat, ez azonban bőven túlfeszítené a fejezet (és minden bizonnyal a disszertáció) kereteit. Emellett nem is tartom szükségesnek, részben mivel számos vallástudománnyal foglalkozó szerző tárgyalta már a témát (például Máté-Tóth, 2008; Zinser, 2012). Másrészt régészeti szemszögből és a dolgozat fő gondolatmenetét tekintve a fenti elméletek is bizonyítják, a vallás meghatározható kategória. Az pedig, hogy hogyan definiáljuk, véleményem szerint adott kutatási kontextustól függ. Az első és egyik legfontosabb lépés, hogy szem előtt tartsuk Máté-Tóth javaslatát, mely szerint

„»a« vallás - éppen a vallástudományi vizsgálódások alapján is állítható - nem létezik. Konkrét vallásokról beszélhetünk, többes számban, ha a nyelv tűrné: csak és mindig. A vallás, vallásosság fogalma a vallástudomány ágai szerint sokféle lehet: akár történetileg tekintjük, akár fogalmilag, akár társadalmi megjelenésében. [...] A vallások nem mérhetőek egymáshoz, csakis önmagukhoz” (Máté-Tóth, 2008, p. 53)

A vallás kifejezésnek mind meghatározásában, mind pedig működésében nyitottnak kell maradnia (ez sokkal inkább igaz ennél a fogalomnál, mint bármely más definíció esetében).

Régészeti perspektívából valószínűleg kijelenthetjük, hogy minél egyszerűbb a meghatározás, annál hatékonyabban használható. Hiszen a cél az, hogy egy munkahipotézis felállítását követően megállapítsuk, adott konkrét kontextusban mi a vallás. Így a kifejezésre nem *a priori* kritériumként tekintünk, a vallásnak nevezhető jelenség univerzális érvényű ismérveként, hanem heruisztikus eszközként, amely többé már nem gátolja, hanem elősegíti a kutatást. Ezzel együtt fontosnak tartom kiemelni, hogy a vallás kisebb-nagyobb mértékben ugyan, de mindig együtt jár a meghatározhatatlannal, az irracionálissal: „*A vallás nem csak logikai keretek között működik*” (Insoll, 2004, p. 7, 2005, p. 34).

Végezetül még egy kérdésre külön ki kell térnem, régészeti aspektusból ugyanis félreértésekhez vezethetnek – a többi között – az egyház, a papság, a liturgikus iratok, illetve a vallás közötti kapcsolat. Insoll egy roppant evidens dologra hívja fel a figyelmet, amikor azt állítja, hiba az ősrégészet keretein belül olyan vallást keresni, amely „*egy rendezett hierarchikus rendszerben, papokkal, szentélyekkel és »imádókkal« [...] és bár példákat nem találtunk, talán püspökökkel és katedrálisokkal*” rendelkezett (Insoll, 2004, pp. 60–61). Véleményem szerint is igen sok zavar okozója ez az elképzelés. Pedig a vallástudományok számos olyan vallást tartanak számon, amelyekre a fenti felsorolásból mindössze egy-két jelző igaz – vagy annyi sem.

Az ausztrál és az észak-amerikai őslakosok hitvilágához például nem kapcsolódnak sem papok, sem pedig szentélyek. Alaszka, Észak-Kanada és Grönland inuit közösségeinek sámánizmusában vagy animisztikus hiedelemrendszereiben, szintén ismeretlenek ezek a fogalmak. Számtalan olyan vallást ismerünk, amelyben nincsen papi hierarchia, templom, szent irat, mi több Isten vagy istenek sem. A vallástudomány ettől függetlenül általában a vallás témakörén belüli, vizsgálható jelenségeknek tartja ezeket. Ahogy a buddhizmust is, annak ellenére, hogy a buddhisták közül sokan nem vallásként, hanem (európai kifejezéssel élve) egyfajta koherens filozófiai rendszerként aposztrofálják azt. A hinduizmus követői gyakran hangoztatják, miszerint a vallás kifejezés félrevezető, ők inkább a *szanátana dharma* (örök világtörvény) önmegnevezést részesítik előnyben (Zinser, 2012, p. 29). A megfelelő tudományos kritériumok betartása mellett azonban, megindokolható ezen jelenségek vallásként való tanulmányozása.

Ahogy megalapozott totemisztikus, animisztikus vagy sámánisztikus hiedelemvilágok kutatása, még abban az esetben is, ha a felhasznált nem a vizsgált társadalmak sajátjai, csupán a megértés eszközeiként funkcionálnak. Ezt a témát a következő alfejezetben bővebben is kifejtem majd, itt most elegendő annyi, ezt a problémát nem tartom akadályozó tényezőnek. A világ magyarázatához felhasznált stratégiáinkat más kultúráktól valószínűleg eltérő analitikus

kategóriák alkotják, amelyek nem biztos, hogy elegendőek ahhoz, hogy a mienktől eltérő társadalmakat tökéletesen értelmezzünk. Ám elégséges lehet kulturális környezetük feltérképezéséhez és a saját világuk magyarázatára használt eszközök elemzésére.

Visszatérve az eredeti problémához, a vallástudomány nem csak és kizárólag a papsággal, templomokkal és hívekkel rendelkező hiedelem-struktúrákat nevezi vallásnak (ahogy egyébként ez a fenti rövid definíciós áttekintésből is kitűnik). Az európai őskor egyházakat, püspököket és szent könyveket nélkülöző hitrendszerei is vizsgálhatóak a vallás témakörén belül.

Annak ellenére, hogy a vallás érzékeny téma és a kifejezés nehezen definiálható, szükségünk van rá vizsgálataink során. A vallási jelenségeket nem hagyhatjuk figyelmen kívül, nem pakolhatjuk át más kutatási területre, azokat semmilyen egyéb tematika, terminológia mentén nem tudjuk leírni. Használjuk a vallás kifejezést, mert igen nehéz volna – ha nem egyenesen lehetetlen – alternatívát javasolni helyette.

Jelen fejezetben nem volt céлом teljes vallásdefiníciós áttekintést nyújtani, amennyiben ez egyáltalán lehetséges, a téma külön kötetet töltene meg. Másrészt számos elméletalkotó teóriájával találkozni fogunk a későbbiekben (4. rész), hiszen az archeológia és a rítus viszonyának kutatástörténete nem vázolható fel – a többi között – például *Mircea Eliade*, *Rudolf Otto* vagy *Roy Rappaport* hipotézisei nélkül. Emellett a disszertáció nem a vallások, hanem a rítusok meghatározásaival, értelmezéseivel és régészeti gyakorlati felhasználásával foglalkozik. Az ok, ami miatt ez a rövidke és közel sem átfogó, a vallások fogalmaival és azok sokféleségével foglalkozó néhány oldal bekerült a dolgozatba az, hogy véleményem szerint a rituálék meghatározása (nem csak a régészeti diskurzusban) nem kivitelezhető a vallások definíciói nélkül. Még abban az esetben sem, ha a rítusokat önálló kategóriaként, nem vallásos kontextusban vizsgáljuk. Napjaink rituálékkal kapcsolatos régészeti kutatásaiban – a múltban rárakódott különböző jelentéstartalmak miatt – ezt a döntést is indokolnunk kell.

A fenti oldalakon csupán felvillantani szerettem volna, hogy a vallástudomány, valamint a hozzá kapcsolódó, a vallások különböző aspektusaival foglalkozó egyéb diszciplínák számos meghatározással, szemléletmóddal és kutatási irányzattal rendelkeznek, amelyeket az archeológia is sikerrel alkalmazhat. Ahogy a fenti néhány példából is kitűnik, a legnagyobb vallástudományi elméletalkotók között sincs konszenzus a vallások fogalmával kapcsolatban, nyilvánvalóan nem ez a dolgozat fog e kérdésre választ adni. Egyetértek Geertz (1973, p. 90) fentebb kiemelt definíciójával, ahogy Máté-Tóth (Máté-Tóth, 2008, p. 53) és Asad azon

kijelentéseivel is, hogy a vallások csak önmagukban vizsgálhatóak, saját kulturális kontextusaiban, hiszen történelmileg specifikusak. Azonban teljesen elfogadhatónak (és sikerrel használhatónak) tartom más meghatározások alkalmazását egy-egy kutatás során, amennyiben azok szemléletmódja megköveteli a tisztán funkcionalista, a numinózusra összpontosító vagy épp a pszichológiai megközelítésű kognitív definíciókat. Azon szakembereknek, akik olyan témákkal foglalkoznak, amelyek kapcsolatban állnak a vallásokkal minden egyes elemzés során tisztában kell lenniük azokkal az elméleti keretrendszerekkel, amelyek mentén dolgoznak. Ismernünk kell az irányzatokat, a rendelkezésre álló definíciókat, tudatosan kell kiválasztaniuk egy-egy felvetést és fogalmat miért alkalmaznak vagy mellőznek. Az egyetlen, amit nem tehetünk meg, hogy alapos tudományos indoklás nélkül használjuk vagy épp nem használjuk a vallás kifejezést.

3.2.2. A vallás témakörének egyéb kifejezései

A rítusokkal kapcsolatos elméleti kutatások során a vallás mellett rendre felbukkannak a kultusz-kultikus, a mágia, a spiritualizmus, vagy a szent, a szakrális, valamint a ceremónia, a szimbolizmus és az ideológia kifejezések. Ez nem csupán a régészeti szakirodalomra jellemző, ezek a fogalmak – természetesen a rítussal együtt – alapvető jelentőséggel bírtak a vallástudományi kutatások életében és meghatározó elemei voltak számos társadalmi-kulturális kijelentés megfogalmazásakor. Kiindulópontként használták, végeredményként tűntek fel, vitákat váltottak ki az antropológiában és a szociológiában épp úgy, mint a filozófiában vagy a teológiában. A rítuskutatások egyik első és legfontosabb feladata tehát – a vallás és a rituálé definíciója mellett – a hozzá kapcsolódó terminológiák pontos kidolgozása (Koutrafouris, 2008, p. 14).

Ilyenek például a gyakran kritizált *kultusz*, *kultikus* kifejezések is. Évtizedeken át kedvelt szófordulatai voltak a régészetnek, hiszen viszonylag könnyen definiálhatóak és archeológiai módszerekkel is tetten érhetőek (például Renfrew, 1985; Carver, 1993; Bertemes & Biehl, 2001; Demoule, 2001; Insoll, 2005; Barrowclough & Malone, 2007). A kultikus gyakorlatok ugyanis – ősrégészeti gyakorlati használatukat tekintve – nem feltétlenül kapcsolódnak vallásokhoz (Bertemes & Biehl, 2001, p. 12). Egy olyan koncepció részeként, mely szerint „*a vallás és a mítosz a megértés előírt módjait, míg a kultusz és a rítus a viselkedés előírt módjait kínálja*” (Bertemes & Biehl, 2001, p. 16), tulajdonképpen napjaink rítussal foglalkozó kutatásaival összhangban az emberi cselekedetekre helyezte a hangsúlyt. Pontosabban az ez által létrejött tárgyakra, épületekre, jelenségekre. Csakhogy archeológiai körökben kultikus lehetett bármi, ami különös, nem odavaló, ritka vagy érthetetlen. Ahogy *Tárnoki Judit* elmésen rámutatott, „*a régészek kínjukban kultikus tárgyként határozzák meg ezeket a leleteket, ami mégiscsak tudományosabb, mint azt mondani: fene tudja, micsoda*” (Tárnoki, 2016). Mivel ennek következtében mára a kultusz, kultikus kifejezések olyan interpretációkkal rendelkeznek, mint a furcsa és nem mindennapi, korszerűtlen kifejezéseknek számítanak, melyeket jobb elkerülni (Insoll, 2004, p. 5).

A *mágia* szintén negatív érzéseket kelt az archeológusokban: varázslást, babonát idéz, amely egy komoly tudományos publikációban nem lehet hivatkozási alap (ld például Merrifield, 1987; Insoll, 2004, p. 6). Így a mágikus cselekedetek lekerültek a régészeti napirendről. Hasonló cipőben jár a *spirituális* szó is. Ezt a benyomást tovább erősíti, hogy napjainkban a New Age, a boszorkányság és az ezotéria kifejezésekkel emlegetik leggyakrabban.

A 21. század hajnalán a rítusok régészeti szakirodalmában a *szent* kifejezésnek sincs egyértelmű „helye”. Sokan kritizálják a szent–profán dichotómia mentén való különbségtételt, egyrészt mivel számos antropológiai tanulmány mutatta ki, hogy bizonyos társadalmakban a kettőt alig lehet elválasztani egymástól, másrészt pedig mert úgy vélik, ez a kettősség csupán a modern nyugati gondolkodásmód által létrehozott kulturális konstrukció (Rappaport, 1974, pp. 215–217; Brück 1999, pp. 317–319; Zipf, 2003, p. 11, idézi Meier & Tillessen, 2014, p. 101–106). Széles körben vallott nézet, miszerint az európai őskor időszakában a szent és a profán „*talán alapvetően nem is különült el egymástól az emberek émiikus nézőpontjából*” (idézet: Meier & Tillessen, 2014, p. 106; Brück, 1999, különösen p. 322; Fontijn, 2002, p. 21). Renfrew szerint szükség van a szent és a profán megkülönböztetésére, ám túl szigorú határvonal nem húzható közéjük, hiszen számtalan esetben a kultuszok a hétköznapi cselekedetek részeként valósultak meg, így nem biztos, hogy egyértelműen elválaszthatóak az élet más területeitől (Renfrew, 1994, p. 47; Fontijn, 2002, p. 20). *Ortwin Dally* és *Carola Metzner-Nebelsick* is azon a véleményen van, hogy ez a dichotómia nem használható az őskori társadalmak kutatása során, mivel egy nyugat-európai, keresztény szemléletmódot tükröz (Dally & Metzner-Nebelsick, 2006, p. 203; idézi Meier & Tillessen, 2014, p. 105; ld. még Berggren, 2006, p. 305). Ugyanakkor a szent–profán dichotómia „száműzése” a vizsgálatokból nem szabad, hogy egyet jelentsen azzal, az őskori társadalmak életében nem voltak vallások vagy épp azok minden pillanatát meghatározták a vallások. Habár e két kategória igen szoros kapcsolatban áll egymással és egyetlen kulturális kontextuson belül mindkettő létezhet egymás mellett és összefonódva is, így teljes megkülönböztetésük nem minden esetben lehetséges, „*ne utasítsuk el a szent–profán dichotómiát könnyedén*” (Meier & Tillessen, 2014, p. 106). A szent és a profán fogalmait, valamint a dichotómiát övező problémákat később részletesebben tárgyalom majd. Nem is lehet megkerülni e kettősséget, hiszen évtizedeken át meghatározó eleme volt a vallástudományi diskurzusoknak, emellett a régészet vallással kapcsolatos kutatásait is nagyban befolyásolta. Számos vallástudós foglalkozott a szenttel és a profánnal valamilyen formában (például Smith, 1927; Durkheim, 2002; Van Gennep, 2007; Otto, 2001; Eliade, 1996), a 4.1-es alfejezetben – a többi között – az általuk felvetett elképzelések összefoglalóját is vázolni fogom. A dichotómia régészeti megközelítéseiről pedig Colin Renfrew esettanulmányának kapcsán, a 4.2.2-es alfejezetben lesz szó bővebben, ő ugyanis az égeikumi bronzkor kontextusában felállított rítuselméletét részben arra a kijelentésre alapozta, miszerint a szent legfontosabb megkülönböztető jegye az, hogy nem profán.

Vannak, akik szerint a *szakrális* kifejezés előnyösebb szó a vallás vagy a rítus helyett, az általuk hordozott zavar elkerülése végett eredményesebben használható. A régészetben a 20. század legelején *Sir Arthur Evans* használta elsőként a műkénéi civilizációval kapcsolatos kutatásai során (Evans, 1901). Nemrégiben *Jeffrey Sanders* szintén a *szakrális* szót részesítette előnyben a rítus helyett, amikor az azonos tevékenységek megjelölésére keresett konnotációt nélkülöző kifejezést (Sanders, 2006, pp. 84–85; Koutrafour, 2008, p. 20). Azonban, annak ellenére, hogy úgy tűnik, néhány esetben sikeresen használható, elkerülve ezzel olyan problémákat, melyeket más szavak az idők során ráakódott jelentései okoznak, véleményem szerint nem szükséges lecserélni a már meglévő kifejezéseinket. Használhatjuk a *szakralist*, olyan kontextusokban, melyekben relevánsnak tűnik, de használjuk a rítus kifejezést is, amennyiben az írja le legpontosabban a vizsgált jelenséget. Nem száműznünk kell szótárainkból a terhelt szavainkat, hanem megszabadítani azokat másodlagos, félreértéseket okozó és tévesnek bizonyult jelentéseiktől.

Van még két olyan kifejezés, melyeket meg kell említeni: a *szimbolizmus* és az *ideológia*. A rítusok kapcsán általában értelmező eszközként vagy magyarázatként szerepelnek (Renfrew, 1985, p. 7, 13; Verhoeven, 2002b, p. 244, 248, 254; Koutrafour, 2008, p. 23). A szimbolizmus gyakran olvasható napjaink elméleti szakirodalmában, ahogy korábban a 2.3-as alfejezetben láthattuk számos kutató egyetért abban, hogy a művészet és a vallás létrejöttének előfeltétele a szimbolikus gondolkodás kialakulása. Így a szimbolizmus egy olyan alapvető emberi képesség, amely használatának azonosítása lehetővé teszi a régészek számára, hogy többek között vallási gyakorlatokat is felderítsenek. (Koutrafour, 2008, p. 23). Az ideológia ezzel szemben már közel sem egyértelmű kifejezés az archeológiai értelmezések keretei között. Ez nagyrészt annak köszönhető, hogy a marxista filozófia úgy magyarázta, mint eszmerendszer a gazdasági vagy politikai elmélet keretében, kizárva ezzel a vallást vagy más elképzeléseket, szimbolikus tudás- vagy hitrendszereket (Marx, 1859, 1872; Hodder & Hutson, 2003, p. 79; Koutrafour, 2008, pp. 23–24). Verhoeven és Koutrafour rítusokkal kapcsolatos értekezéseikhez éppen ezért kénytelenek voltak megjegyzéseket fűzni, amelyekben kifejtették, hogy számukra az ideológia (politikai kontextusából kiragadva) világnézetet jelent, eszmék és ideálok rendszerét, melyek egy adott kultúra fogalmi világát alakítják (Verhoeven, 2002b, p. 254; Koutrafour, 2008, p. 24). Az ideológia kifejezés tehát bár használatban van, magyarázatot kíván.

Ilyen előzmények után nem meglepő, hogy a hagyományosan és hosszú időn át a vallás témaköréhez sorolt *rítus* szintén bizonytalan terepnek számít. Így van ez akkor is, ha egy szakember egyetért azzal a hozzáállással, mely szerint a rituálék a vallási szférán belüli dolgok,

és abban esetben is, ha a rituálékat a hitvilágtól teljes mértékben elválasztva tárgyalja, azokat világi cselekedetek leírására is alkalmasnak tartja, esetleg a rítus egy egészen más típusú minőségét hangsúlyozza. Ha a régészek foglalkoznak is a rituálékkal, egyrészt elengedhetetlen, hogy hosszas definíciós magyarázattal kezdjék mondanivalóikat, másrészt sokszor tapasztalható, hogy kisebb-nagyobb mértékben eltérő dolgokról beszélnek. Ahogy Koutrafourai elmésen rámutatott, „*A »rítussal« szembekerülő őstörténészek hasonlítanak a platóni mítosz három bölcsére, akik azáltal, hogy egy elefánt különböző testrészeit megérintik, melyet nem látnak, teljesen más fajként azonosítják azt.*” (Koutrafourai, 2008, p. 6). Mivel a leggyakrabban használt rítusdefiníciók inkább leíró jellegűek és kvalitatívak, a bizonyítékok sokfélesége eltérő terminológiához vezethet (Koutrafourai, 2008, p. 6). Márpedig, ha meg akarjuk érteni egymást, elengedhetetlen, hogy a tudósok meghatározzák azokat a jelentéseket, melyekkel általánosan használhatóvá válik a rítus kifejezés. Ahogy Richard Bradley megjegyezte „*Anélkül, hogy világosabb fogalmat alkotnának arról, hogy mit értenek rituálé alatt, nehéz lesz a terepi régészek számára értelmezni a megfigyeléseiket.*” (Bradley, 2003, p. 6).

Jelen dolgozat keretei között nincsen lehetőségem a fent felsorolt valamennyi kifejezés teljes körű és alapos elemzésére, ám úgy gondoltam, hogy röviden, de be kell mutatnom a rítushoz kapcsolódó fogalmak olykor tisztázatlan, máskor elavult vagy másodlagos tartalommal terhelt jelentéseit. Mindezt azért, hogy láthatóvá váljon, számos a rituáléhoz köthető kifejezés olyan konnotációkkal terhelt, melyek bizonytalanságot okoznak, ezért a régészet sokszor ódzkodik használatuktól. És mivel ezek a kifejezések gyakran szorosan összekapcsolódnak, mellőzésük hatással van a többire is. Az európai ősrégészet vallásokkal kapcsolatos egzakt elemzéseinek hiányát, így az írással nem rendelkező társadalmak rítusainak „láthatatlanságát” véleményem szerint részben a vallástudományi ismeretek és megközelítések hiánya okozza. Az, hogy tudományág (főképp a magyar archeológia) gyakran idejétmúlt, számos interpretációval terhelt és pontatlanul meghatározott definíciók mentén dolgozik.

A kutatók olykor újabb és újabb szavakkal igyekeznek helyettesíteni a korábbiakat ahelyett, hogy pontosítanak a régebbieket, megszabadítanak azokat a ráragódott téves értelmektől. Ez azonban nem oldja meg a problémákat hosszú távon, csak elodázza azokat. Ragaszkodjunk a meglévő szavainkhoz, ne cseréljük le más kifejezésekre őket, hanem finomítsunk, pontosítsunk rajtuk. A régészet rítuskutatásaihoz elengedhetetlenül fontos egy egységes, általánosan ismert és elfogadott definíciós készlet, mely magában foglalja a vallás, a rítus és a hozzájuk kapcsolható valamennyi fogalom megalkotását. Elsőként meg kell határoznunk a vallás kifejezést, amely ugyan nem könnyű feladat, de nélkülözhetetlen a rítussal összefüggő

elemzések során. Ezzel párhuzamosan szükség van a hagyományosan a hitvilággal együtt emlegetett szavaink (kultusz, mágia, szent, ceremónia, ideológia stb.) pontos fogalmainak megalkotására is. Ezt követően pedig le kell írunk azokat a rítusdefiníciókat, melyekkel az európai őskor rituáléi eredményesen vizsgálhatók. Ahhoz, hogy a régészek értelmezni tudják adataikat világos és konkrét értelmezési kerettel kell rendelkezniük arról mit tekintenek rítusnak.

3.3. Posztmodern nyugati gondolkodásmódunk

Azok a régészek, akik az elmúlt két évtizedben a rítus meghatározatlanságának problémájával foglalkoztak, a háttérben olykor nagyon hasonló, máskor viszont teljesen eltérő okokat neveztek meg. Egyesek a funkcionalitás (például Verhoeven, 2002a, pp. 6–7, p. 34; Renfrew, 2018, p. 13), míg mások az írott források hiányában (például Koutrafouris, 2008, pp. 90–91) látták a rituálékkal kapcsolatos kutatások legnagyobb akadályozó tényezőjét. Sokan a definíciók szükségességére hívták fel a figyelmet (például Kyriakidis, 2007b; Koutrafouris, 2008, pp. 90–91), ám gyakran egyfajta gátként fogalmazódott meg a rítus és a hit szoros kapcsolata (például Verhoeven, 2002a, pp. 6–7, p. 34) vagy a rituális cselekedetek komplexitása is (például Verhoeven, 2002a, pp. 6–7, p. 34). Dolgozatom ezekkel az elképzelésekkel részben összhangban az írásos emlékeket nélkülözni kénytelen kutatás nehézségeire, valamint a rítus vallással való szoros kapcsolatában és az ebből adódó bizonytalanságokra helyezi a hangsúlyt. Véleményem szerint ugyanis ezen problémák megoldása kell, hogy legyen az első és megkerülhetetlen feladata a régészeknek, amennyiben az őskor rituáléinak eredményes vizsgálata a cél. Ezt a két kérdéskört azonban ki kell egészíteni egy harmadikkal is: posztmodern nyugati gondolkodásmódunk témájával. Annak ellenére ugyanis, hogy a fent említett két problémát tartom elsődleges tényezőnek a rítusok „helyzetével” kapcsolatban, számos tanulmány foglalkozik európai racionalitásunkkal, mint a kutatásokat ellehetlenítő komponens – nem csak a régészettudomány keretein belül. Mivel úgy tűnik, napjainkban több különböző kutatási területen kérdőjeleződött meg posztmodern nyugati gondolkodásmódunk érvényessége, relevánsnak tartom e kérdéskör rövid összefoglalásával kiegészíteni a probléma okaként összeállított „listámat”.

Amikor a mienktől eltérő kulturális rendszereket veszünk górcső alá, előfeltevéseinket, módszerinket, elméleteinket és következtetéseinket saját „nyelvünkön” fogalmazzuk meg. Lényegében lefordítunk egy általunk használt és számunkra értelemmel rendelkező nyelvre mindent, ami a vizsgálat során felmerül. Lefordítjuk saját, posztmodern, nyugati társadalmunk gondolkozásmódjának nyelvére. Hiszen „*a kultúrák [...] nem csupán a világról szóló tények listái, hanem a gondolkodás és a megértés sajátos módjai*” (Mithen, 1996, p. 32). A szavak többdimenziósak és a konkrét jelentések mellett olyan kulturális sémákat is hordozhatnak, amelyek adott társadalomra jellemzőek (Kyriakidis, 2007b, p. 292; Koutrafouris, 2008, pp. 14–15). Kifejezéseink modern nyugati gondolkodásmódunkat tükrözik, olyan struktúrák, melyekkel gondolatokat konstruálunk, problémákat oldunk meg, melyek a saját kultúránkban

segítenek hozzá a világ értelmezéséhez. Épp ezért, figyelembe kell vennünk, hogy amikor definíciókat alkotunk, mesterséges kategóriákat hozunk létre az európai nyelvek és kultúrák alapján (Bowie, 2000, p. 22; Koutrafour, 2008, p. 18). A nyugati perspektíva miatt előfordulhat, hogy ezeknek a fogalmaknak nincsenek szükségszerű megfelelői a világ más részein. Azaz *„A legjobb esetben tehát egy esetlen fordítási folyamatot látunk - más emberek nyelveinek és kultúráinak olyan kategóriákba való átültetését, amelyeket a nyugatiak megérthetnek és a saját tapasztalataik alapján értelmezhetnek”* (Bowie, 2000, p. 22). Gondoljunk csak bele, a kutatás irányát megfordítva, hány olyan tevékenységet végzünk el napi vagy heti rendszerességgel, amelyeket mi magunk nem rítusként nevezünk meg, mások azonban könnyedén annak vélhetik (Kyriakidis, 2007b, p. 292). Tény, hogy kifejezéseink kulturális jelentéseket hordoznak, ezért *„még a »rituálé« szónak egy másik nyelvre és ezáltal egy másik kulturális rendszerre való lefordítása is vitát és zavart okoz”* (Koutrafour, 2008, p. 16). Nincs ez másként a rítussal összefüggésbe hozható egyéb kifejezésekkel sem, a különböző társadalmak különböző, saját felfogásuknak megfelelő módon kezelik őket.

Amikor vizsgálataink során különböző definíciókat és kategóriákat használunk nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy saját kultúránk és társadalmunk tagjai vagyunk, így az egyes fogalmak sajátos jelentést hordoznak, amelyek folyamatosan és elkerülhetetlenül befolyásolják felfogásunkat és munkánkat. Mindent, amit mondunk és teszünk, ahogyan gondolkodunk stb. erősen kondicionál kulturális környezetünk, nyelvünk, valamint a valóságról alkotott mentális térképünk (Park, 1994, p. 25 idézi Koutrafour, 2008, p. 14). A legtöbb, amit tehetünk, hogy mindezt szem előtt tartva végezzük vizsgálatainkat, kellő nyitottsággal fordulunk a múlt letűnt társadalmi felé és megfelelő kritikával fogadjuk eredményeinket. Ugyanis a bírálatok ellenére más kultúrák kutatásakor csak a saját értelmezési keretünket tudjuk használni, ezt sem mellőzni, sem kilépni belőle nem lehet (Verhoeven, 2002a, p. 25; Koutrafour, 2008, p. 18).

Bármilyen terminológiát is használunk, mindig lesz helye annak a vádnak, hogy modern nyugati logikát erőltetünk a bizonyítékokra. Valószínűleg igaza van *Catherine Bell*nek, amikor azt írja, hogy

„a rituálékról alkotott elméleteink sokat tehetnek azért, hogy a konfucianus ősök tevékenységeit vagy a trobriand kertészeti gyakorlatokat olyan absztraktabb kifejezésekre és modellekre fordítsuk le, amelyek értelmet adnak számunkra. Ezek az elemzések azonban nem feltétlenül segítenek megérteni, hogy ezek a tevékenységek hogyan illeszkednek a kínaiak vagy a trobriandiai világméskébe; sőt, akár el is torzíthatják a kínai és trobriandi kulturális tapasztalatokat” (Bell, 2009b, p. 265).

Talal Asad ennél is messzebb megy, amikor azt feltételezi, egyetemes nyugati kategóriáink (vagy azok utáni vágyunk) politikai alárendeltséghez és az emberi tapasztalatok sokszínűségének érdemi csökkenéséhez vezethetnek (Asad, 1993, különösen p. 55, 57, 79). Véleménye szerint a rituálé kategóriája nem biztos, hogy megfelelő más, nem keresztény kulturális közegben és meglehet olyan kategóriákat alkottunk, amelyek csak azt mondják el nekünk, amit tudni akarunk. Attól tart, a nyugati tudományosság olyan erős, hogy a rituálék és a vallás kategóriái hatással lesznek azokra, sőt, olyanok is átveszik őket, akik hagyományosan nem így határoznák meg az életüket (Asad, 1993, különösen p. 55, 57, 79).

Johanna Brück a rítus definíciós problémájáért egyenesen a posztmodern nyugati logikát hibáztatja, pontosabban annak használatát őskori társadalmak vizsgálatakor. Szerinte „*a rituálé fogalma a felvilágosodás utáni racionalizmus terméke, és nem feltétlenül alkalmazható más kulturális vagy történelmi összefüggésekre*” (Brück, 1999, p. 336). Így a posztmodern nyugati gondolkodás látásmódja és világmagyarázata nem alkalmazható az őskori társadalmakra, egyszerűen azért, mert racionalitásuk különbözött az a miénktől (Brück, 1999, p. 328). Brück tehát egy olyan nézetet fogalmazott meg, mely szerint a régészet azért nem tudott eljutni a rítus definíciójáig, mert képtelen túllépni a modern nyugati emberként való kulturális gondolkodásmódján (Brück, 1999; a kritikához ld. Verhoeven, 2002a, p. 25).

Napjaink posztmodern tudományos megközelítései gyakran kétségbe vonják a 21. századi nyugati logika használhatóságát a miénktől eltérő társadalmak vizsgálata során. Úgy tűnik, felvilágosodás utáni racionalizmusunk nem csupán megnehezíti, hanem egyenesen ellehetetleníti a több ezer évvel ezelőtt élt emberek ideológiai-szimbolikus gondolkozásának kutatását. Való igaz, el kell fogadnunk, hogy a modern nyugati társadalom tagjaiként sajátos gondolkodásmódra neveltek bennünket, amelyet a filozófia és a logika által formált modern nyugati kultúránk befolyásolt. Az emberi történelemnek az a pontja, amikor a pre-szókratikus kutatások megteremtették az ismeretelmélet alapjait, majd kialakult az arisztotelészi logika, kivételes fordulópont volt, amelyre modern nyugati gondolkodásunk épült (Koutrafourai, 2008, p. 39). Ezen a ponton kezdett más lenni a világ, mert másképp kezdték szemlélni. Ezt a pontot megelőzően az őskori társadalmak nem használták az arisztotelészi logikát vagy a felvilágosodás utáni racionalitást a világ szemlélésére és a világban való működésre (Koutrafourai, 2008, pp. 39–40).

Az ismeretelmélet, a filozófia, a logika és a felvilágosodás valóban hatással volt és van ránk. Ez azonban nem azt jelenti, hogy képtelenek vagyunk a rituális gyakorlatok kutatására és meghatározására. A régészek közül sokan kritizálták azt a hozzáállást, amely alapján

posztmodern nyugati gondolkodásmódunk lehetetlenné teszi az őskori társadalmak kutatását, Koutrafourai például a racionalitást nem akadályozó tényezőként, hanem hasznos analitikus eszközként nevezte meg:

„Valójában a fenomenológiának és a modern racionalitásnak köszönhetően lehetővé vált számunkra, hogy a jelenséget, amelyet az empirikus episztemológia megközelíthetetlennek tart, úgy kutassuk, hogy elkerüljük a lényegének meghatározását. Következésképpen a modern nyugati racionalitás nem tiltja meg, hogy a régészetben olyan analitikus kategóriához férjünk hozzá, mint a rituálé. Ami azonban fontos, az az, hogy hogyan használjuk a racionalitást mint analitikai eszközt egy olyan analitikus kategória meghatározásához és vizsgálatához, mint a rituálé.” (Koutrafourai, 2008, p. 40).

Ahogy korábban láthattuk Price a sámánizmus fogalmát úgy fogta fel, amely annak ellenére, hogy egy nem létező, mesterségesen létrehozott és kívülről bevezetett kategória, *„feltétlenül hasznos eszköz a rituális viselkedés és hit mintáinak leírásához”* (Price, 2001, p. 6; Meier & Tillessen, 2014, pp. 108–109). Amikor *Miranda Aldhouse-Green* a *„sámán sátra”* kifejezést használta, ő sem hiteles kapcsolatokat mutatott be *„a római-brit kultuszok és hiedelmek, illetve azok szibériai közösségekben található megfelelői között”,* számára ez *„egy heurisztikus eszköz a vizsgálat új kereteinek bevezetéséhez”* (Aldhouse-Green, 2014, p. 331; Meier & Tillessen, 2014, p. 109). *Robert Wallis* szintén nem azért alkalmazta az animista-totemista, valamint a totemista-animista szavakat a vizsgált közösségek kapcsán, hogy általánosító megkülönböztetéseket hozzon létre, nála ez csupán *„egyfajta megközelítést segít elő, és nem egy rögzült dichotómiát”* (Wallis, 2014, 303; idézi Meier & Tillessen, 2014, p. 109).

Kyriakidis kissé eltérő perspektívából arra hívta fel a figyelmet a rítus kifejezéssel kapcsolatban, hogy a probléma annak étikus jellegéből adódik (Kyriakidis, 2007b, pp. 292–294). Az ő megfogalmazásában a rituálék olyan tevékenységek, amelyek adott embercsoportokhoz köthetőek és meghatározottak, ám a szokásoktól eltérően *„az étikus megfigyelők nem tekintik normálisnak, racionálisnak, összefüggőnek, kauzálisnak vagy logikusnak”* (Kyriakidis, 2007b, pp. 292–293, kiemelés: p. 293). A rítus tehát *„egy étikus kategória, amely meghatározott tevékenységekre utal, különleges (nem normális) cselekvésen belüli-szándékkal és amely egy adott embercsoportra jellemző”* (Kyriakidis, 2007b, p. 294). Az ilyen definíciók szükségszerű velejárója egy émikus csoport, amelyhez adott rítus kapcsolódik, így válnak ezek a speciális típusú cselekedetek kultúra-specifikussá (Kyriakidis, 2007b, p. 294).

Amikor közel négy évtizeddel ezelőtt Renfrew azt állította, hogy a régészek számára a belső, émikus perspektíva is megközelíthető az ikonográfia és a szimbolizmus segítségével, azt a pesszimista szemléletmódot igyekezett cáfolni, amely szerint az őskori hitvilág bármely eleme régészeti módszerekkel nem rekonstruálható (Renfrew, 1985, p. 14). Határozott véleménye szerint „*a »megismert« vagy »émikus« elemek – vagyis a hiedelmek – nem zárhatóak ki a korai vallás vizsgálatából. Az »operatív« vagy »étikus« aspektusok, azaz a kultusz tényleges gyakorlása, talán könnyebben megfigyelhető. De az ikonográfia tanulmányozása tovább vihet bennünket.*” (Renfrew, 1985, p. 14). Csakhogy egyesek szerint egy ilyen típusú rekonstrukció eredménye, annak tudományos elemzése, hogy a múlt társadalmi miben hittek nem émikus kategória, azaz a régészeti aspektus étikus marad (Meier & Tillessen, 2014, p. 41). Ettől függetlenül Renfrew felvetései nagy mértékben befolyásolták a régészet őskori vallásokkal és rítusokkal foglalkozó kutatásait, kognitív megközelítése új irányt mutatott az archeológiai elemzéseknek. Nem túlzás azt állítani, hogy a 20-21. század régészetének egyik legnagyobb elméletalkotója, számos téma kapcsán szinte megkerülhetetlen alakja a tudományágnak. Ezért a későbbiekben külön, a 4.2.2-es alfejezetben tárgyalom majd munkásságát, ahol részletesebben is kifejtésre kerülnek az őskori hiedelemvilággal és rituális cselekedetekkel összefüggésbe hozható elképzelései. Fontosnak tartom azonban már itt jelezni, miszerint ahogy a posztmodern logikánkat és racionalizmusunkat, úgy az émikus–étikus megközelítés látszólagos ellentmondását sem tartja valamennyi archeológus akadályozó tényezőnek, ha a múlt társadalmainak vallásáról, rítusairól esik szó. Annak ellenére sem, hogy ezek a viták nem zárultak le napjainkra,

Egyetértek azokkal a szerzőkkel, akik kiállnak azon elképzelés mellett, hogy 21. századi racionalitásunk nem akadályozza le a közösségek rituális cselekvésmódjainak vizsgálatát. Kutatásaink során eszközöket használunk, hogy felismerjük, elemezzük és megértsük a múlt társadalmainak rítusait – a jelenben. Csak ezekkel az eszközökkel tudunk dolgozni a rítus régészeti meghatározásán, csak ilyen típusú kategóriák mentén vagyunk képesek közelíteni az egykor élt emberek életének rituális dimenzióihoz. Ugyanakkor figyelembe kell vennünk Bell fentebb idézett tanácsát, hiszen a számunkra értelmes kifejezések és modellek közel sem biztos, hogy teljes megértéshez vezetnek vagy valós és tiszta képet mutatnak nekünk (Bell, 2009b, p. 265). Nyilvánvaló, hogy az őskori társadalmak a mienktől eltérő módon éltek és magyarázták meg világukat. A mi logikánkat által létrehozott eszközök és analitikus kategóriák valószínűleg nem fogják tudni megmagyarázni, hogyan szemlélték világukat a múlt társadalmi, de ahhoz elegendőek, hogy „*lehetővé tegyék kognitív és kulturális környezetük feltárását, és felfedjék a*

világuk értelmezéséhez használt eszközeik vizsgálatának számos lehetséges módját” (Koutrafour, 2008, p. 41).

Nem tudunk tehát másképp viszonyulni, gondolkozni, kutatni, csak modern nyugati szemléletünkkel és keretrendszerünkkel. Amennyiben ezt olyan problémaként definiáljuk, mely megakadályoz minket vizsgálatunkban és felhagyunk az őskor rítusaival kapcsolatos kutatásainkkal, ez esetben mondjunk le a korszak valamennyi egyéb elemzéséről is. Adjunk fel mindent. Hiszen az egykor élt közösségek életének más szegmensei, társadalmi-gazdasági-politikai berendezkedései éppúgy eltérő logikák mentén léteztek, mint az ideológiai dimenziók. Vagy folytatjuk kutatásainkat mindvégig tudva és szem előtt tartva, hogy minden elképzelésünk és következtetésünk a mi aspektusunkból történik.

Ehhez azonban szükségünk van szavaink teljes megértésére, hiszen pontos definíciók nélkül nem leszünk képesek fontos kérdéseket feltenni más társadalmak fogalmainak jelentését illetően. Nem leszünk képesek gondolatokat konstruálni, problémákat megoldani, lehetséges válaszokat alkotni.

Részben a vallás témakörének érzékeny és sokat vitatott volta miatt, részben pedig önkényes és kulturálisan konstruált jellege okán került a rítus és a vallás a régészeti „megközelíthetetlen” kategóriába. És valóban, írott források hiányában, pusztán régészeti szinten, a tárgyi leletanyagból és azok leletkörülményeiből az őstörténet társadalmainak szertartásait, kultikus gyakorlatait, egész hitrendszereket rekonstruálni meglehetősen kényes és sokat vitatott téma. Mégsem szabad elhanyagolni. A gazdaság, a társadalom, a technológia, a politika, az építészet stb. mind-mind fontos, ám csupán egy-egy aspektusa az egykor élt társadalmak életének, és ha mindezt összegezzük is (ahogyan számos monográfia teszi), a kép még közel sem válik teljessé. A régmúlt rítusainak, vallásos hiedelmeinek, jelenségeinek kutatása, az ember, „*az ősi elme*” megértése elengedhetetlen ahhoz, hogy az akkori társadalmak életének *egészét* értelmezni tudjunk – márpedig a régészet elvben ezt a célt tűzte ki maga elé. Alapfeltevéseink explicit megfogalmazásával majd vizsgálatával feltárni és leírni a múlt történéseit, hogy a lehető legteljesebb, valós képet rajzolhassuk meg.

4. Rítus és régészet

4.1. Vallásrégészet 1985 előtt

Bizonyos szempontból a vallás régészete egy idős magával a régészettel, hiszen az első, már tudományosnak nevezhető ásatás egy temetkezési halmon keresztül húzott kutatóárok volt. Az a *Thomas Jefferson*, aki később az Egyesült Államok harmadik elnöke lett, 1784-ben virginiai birtokán feltárást folytatott: az elsők között volt, aki munkáját tudományos megközelítést alkalmazva, alapos módszerességgel, a különböző rétegeket megfigyelve végezte, és következtetései alapját nem a már meglévő elképzelések, hanem az előkerült leletek képezték (Renfrew & Bahn, 1999, p. 21).

Látványos ókori romok híján Európa északi országaiban is elsősorban a feltűnő tereptárgyak, a földből emelt halmok vagy a kőből készült építmények voltak a régészek első „célpontjai” ebben az időszakban. A 17. században az angol *John Aubrey* Avebury és Stonehenge kőköréit mint „*druida templomok*” azonosítja (Insoll, 2004, p. 43; Insoll, 2005, p. 34). Száz évvel később *William Stukeley* is az ősi kelta valláshoz köti őket, mi több a salisburyi síkság sírhalmaival kapcsolatban is kitér a vallásra (Piggot, 1987, p. 144). Az 1800-as évek elején *Richard Colt Hoare* szintén számos dél-britanniai temetkezési halomba ásott bele (Renfrew & Bahn, 1999, p. 21). A 19. század közepe táján *Christian Jürgensen Thomsen*, az európai őskor tényeken, ásatási megfigyeléseken és leleteken alapuló időrendi beosztásának, a három korszakos (kőkör, bronzkor, vaskor) besorolás kialakítója, valamint munkatársa, *Jens Jacob Asmussen Worsaae*, aki ennek bizonyítására elsőként használta a rétegtant ásatáson, a múlt emberének hiedelemvilága iránt is érdeklődtek. Hamarosan a régészet valódi, önálló tudományággá vált, spekulatív korszakát maga mögött hagyva módszeres ásatásokat kezdett, és a feltárt leletanyagot új szemszögből kezdte tanulmányozni, majd feldolgozni.

4.1.1. Az eredet bővületében

Ezekkel a változásokkal egyidőben született meg a korszak legnagyobb hatású elmélete: Charles Darwin 1859-ben kiadott műve, *A fajok eredete (The Origin of Species)* a tudományos élet valamennyi területén érezte hatását (Darwin, 2004). Nem meglepő, hogy a régészeti gondolkodás fejlődésében is kulcsszerepet játszott, amelyet többek között *Augustus Pitt-Rivers*, *John Evans*, vagy *Oscar Montelius* munkája bizonyít (Renfrew & Bahn, 1999, p. 26). De ezt mutatja *Moritz Hoernes* életműve is, aki 1909-ben a vallás evolúciós fejlődését a vadásztársadalmak–alacsonyabb szintű gazdálkodók–magasabb szintű gazdálkodók, pásztortársadalmak hármásában határozta meg (Meier & Tillessen, 2014, p. 48). A 19. század második felében tehát a régészet, valamint a vallás életében is megjelent a mindent átható evolúciós szemlélet. A korszak központi kérdése az időrend volt, a helyi kronológiák létrehozása, a tárgytipológia, valamint a kulturális fejlődési sorok felvázolása, és a vallásról továbbra is kevés szó esett.

Mindeközben Magyarországon a 19. század második felének már tudományos igényű régészeti publikációiban a vallással csupán a furcsa, nem-értett tárgyak mellé odavetett mellékes megjegyzések formájában találkozhatunk: „*egyesek szerint bálványkövek lehettek*” (Hajdú, 1999, p. 254). Esetenként felmerül a kérdés a temetkezések kapcsán is, de az olyan mondatok, mint „*a temetés a legprimitívebb [...] a tetemet jobb oldalára fektették, mintha csak aludnék*”, valamint „*a halott mellé tett tárgyak valamilyen áldozati szertartással függhettek össze*” nem tekinthetők vallásrégészeti megfigyelésnek (Hajdú, 1999, p. 254). A kor itthoni szakemberei a hétköznapi élet jelenségeitől elkülönülő, a különös, ritka, vagy megfejtethetetlennek tartott leleteket általában a „*rejtélyes funkciójú tárgyak*” esetleg az „*érdekes kistárgyak*” elnevezéssel illették, a temetkezések leírásánál pedig leggyakrabban a „*nem keresztény*” állapot rögzítését tartották fontosnak megjegyezni (Hajdú, 1999, p. 254). Minden egyéb értelmezési lehetőségtől tartózkodtak,

Ma már mosolyogva olvassuk a fenti mondatokat, ne higgyük azonban, hogy ezek a korszak közkedvelt irányzataitól lemaradt, perifériára szorult ország sajátos megközelítései. Hazánk nem csupán lépést tartott a tudományos fejlődéssel, hanem bekapcsolódott Európa régészeti életébe, szerves részét képezte annak. Az 1870-80-as évek magyarországi régészete meglehetősen modern volt, (Vékony, 2003, p. 15). Az egykor élt társadalmak hitvilágával és rituáléival kapcsolatos hozzáállás egészen egyszerűen a kor tudományos szemléletét tükrözte – döntően keresztény nézőpontból.

Nem úgy más tudományágak keretei között, hiszen a rítuselméletek iránt már ekkoriban is nagy érdeklődés mutatkozott. Az első rituálékkal foglalkozó teóriák a 19. század közepén a vallás témakörén belül definiálták a rítust. Az ekkor megfogalmazott felvetések elsősorban a vallás, a rítus és a mítosz eredetére vonatkoztak. Ezt az időszakot – Darwin hatására – az evolúciós perspektíva uralta, amelyet nem csupán a múlt társadalmaira, hanem az Európán kívüli „primitív” népekre is kiterjesztettek.

Friedrich Max Müllert, a német származású filológust tekintjük a vallástudomány mint tudományág megalapítójának. Elsősorban a szanszkrit filológia, valamint India vallásai érdekelték és több évtizedes munkássága az összehasonlító nyelv-, vallás- és mitológiatudomány terén úttörőnek bizonyult (Capps, 1995, pp. 84–85; Kessler, 2012, p. 34). Mint a korszakban sokan mások, Müller meg volt róla győződve, hogy van egy eredeti nyelv, amelyből az összes indoeurópai nyelv származik és ez megfelelő források felhasználásával, azaz a szavak alapos összehasonlító elemzése nyomán rekonstruálható (Kessler, 2012, p. 34). Mindezt azért is tartotta fontosnak, mert véleménye szerint így érthetőek meg azok az ősi mítoszok, amelyek segítségével eljuthatunk az emberiség legkorábbi vallásához (Kessler, 2012, p. 34). Müller úgy vélte, hogy a mítoszok eredetileg a természetről szóló történetek, az azokban szereplő istenek pedig megszemélyesített természeti jelenségek voltak (Capps, 1995, p. 86; Bell 2009b, pp. 3–4; Kessler, 2012, p. 35). A nyelvek fejlődését a vallások fejlődéséhez kötötte, így ezek, valamint a mítoszok szisztematikus összehasonlítása felfedheti azt a lassú folyamatot, amely a legkorábbi hiedelemrendszerektől az összetett kereszténység kialakulásáig vezetett. Habár Müller a kereszténységet tartotta a fejlődés csúcspontjának, objektíven és toleránsan viszonyult más vallásokhoz, számára a módszer a tudáshoz vezető út volt, nem pedig annak bizonyítása, hogy az egyik vallás jobb, mint a másik (Kessler, 2012, p. 36).

A vallástudomány létrejöttének vitathatatlan érdeme mellett Müller kutatásai révén az ezt követő időszakban a mítoszok tanulmányozása az ősi civilizációk vallásának vizsgálatának egyik legfőbb eszközévé vált. Elméleteit ugyanakkor még életében számtalan kritika érte, többek között *Andrew Lang*, skót antropológus részéről, aki – sok más mellett – azt vetette a szemére, hogy a hitvilággal kapcsolatos vizsgálódásai során szinte teljesen figyelmen kívül hagyta a rituálék szerepét (Kessler, 2012, p. 37). *Sir Edward Burnett Tylor*, a kulturális antropológia atyja szintén Müller kritikuskai közé tartozott, szerinte ugyanis „*A mítoszt nem szabad pusztán tévedésnek és ostobaságnak tekinteni, hanem mint az emberi elme érdekes terméke*” (Tylor, 1896, p. 387), mint a világ megértésére tett szándékos filozófiai kísérlet (bővebben ld. Bell 2009b, p. 4).

Unilineáris evolucionista megközelítésében az emberi társadalmi fejlődés a „vadaktól” a „civilizált emberig” történő haladásként írható le, amely során néhány primitív folyamat, szokás és magyarázat „*túlélőként*” (Tylor, 1871, p. 15) maradt fenn a modern vallási szokásokban (Tylor 1871, p. 15, pp. 63–100; Capps, 1995, p. 95; Bell, 2009b, p. 4; Kessler, 2012, pp. 39–40). Tylor az emberiség korai állapotát, valamint a „primitív” kultúrákat vadnak és gyermeknek tekintette, amelyekből a magasabb kultúrákat fokozatosan fejlesztették ki, és világosan elkülönítette a „*primitív*” vallások „*alacsonyabb*” módját a vallásosság „*magasabb*” formájától – a felvilágosult kereszténységtől (Tylor, 1871; Tambiah, 1990, p. 50; Bell, 2009b, p. 47). Úgy gondolta, a mágia nem más, mint a „primitívek” személyes előnyök megszerzésére tett próbálkozásai, a „vademberek” tudománya a természeti jelenségek ok-okozati összefüggéseinek megfejtésére, amelyet később valódi vallás és tudomány vált majd fel (Tambiah, 1990, p. 50; Bell, 2009b, p. 47). Ugyanakkor racionális „vadembereknek” tekintette őket, akik igyekeztek magyarázatokat keresni a körülöttük zajló világra (Capps, 1995, p. 96; Kessler, 2012, p. 40). Szilárd meggyőződése volt, miszerint „*az emberiség homogén természetű, bár a civilizáció különböző fokozataiba sorolható*” (Tylor, 1871, pp. 6–7), cáfolva ezzel azon tudósok véleményét, akik ezen kultúrák embereit egyszerűen irracionálisnak tartották.

Tylort a vallástudományi beszámolók többnyire az animizmus fogalmával kötik össze, amellyel a legkorábbi vallási formát jelölte, vagy ahogy ő írta „*a vallás minimális meghatározása a szellemi lényekbe vetett hit*” (Tylor, 1871, p. 383). Véleménye szerint amikor a „primitív” népek álmaiban megjelentek a halottak, azt lelkek és szellemek létezésével kezdték el magyarázni, és ehhez hasonló animisztikus jelleget tulajdonítottak az állatoknak, a növényeknek, valamint a természeti jelenségeknek is (Tylor, 1871, pp. 377–453; Bell, 2009b, p. 4). Tylor elméletei az ezt követő évtizedekben meghatározó elemei voltak a vallások tanulmányozásának, a kortársak – többek között Lang –, valamint a későbbi kutatók kritikái ellenére hozzájárulása a tudományághoz felbecsülhetetlen.

A rítuselméletek korai történetének egy másik kiemelkedő alakja *William Robertson Smith*, aki Tylorral szebehelyezkedve a rítusok elsőbbségét hangsúlyozta (1927). Amellett érvelt, hogy a vallás eredete nem az animizmusban keresendő, hanem az emberi közösségek kapcsolatait megteremtő és fenntartó cselekedetekben – a rítusokban. Ahogy ő fogalmazta leghíresebb művében „*a rítus és a gyakorlati használat volt [...] az ősi vallás összessége*” (Robertson Smith, 1927, p. 20). A mítosznak másodlagos szerepet tulajdonított (hasonlóan Müllerhez),

amely „csupán” a rítusok magyarázataként alakult ki, amikor az eredeti jelentés már elfelejtődött:

„szinte minden esetben a mítosz a rítusból származik, és nem a rítus a mítoszból; mivel a rítus állandó volt, a mítosz pedig változó, [...] a mítosz csupán egy vallási szokás magyarázata; és rendszerint olyan magyarázatról van szó, amely csak akkor keletkezhetett, amikor a szokás eredeti értelme már többé-kevésbé feledésbe merült.”
(Smith, 1927, p. 18).

Korábban Tylor egyfajta „ajándékelméletet” vázolt fel, amelyben az emberek felajánlásokat tesznek az istennek vagy isteneknek azért, hogy cserébe kapjanak valamit: egészséget, jó termést, gyermekáldást vagy épp kegyelmet és megváltást (Bell, 2009b, p. 108). Ezzel szemben Smith a szemita áldozati szertartás példája alapján úgy érvelt, hogy az esemény a közösség társadalmi egységének létrehozásában és megszilárdításában játszik szerepet, azaz a rítusok társadalmi szerepet töltenek be (Bell, 2009b, p. 4). Szerinte *„A vallás cselekedetek és szertartások sorozatából állt, amelyek helyes végrehajtása szükséges vagy kívánatos volt az istenek kegyének megszerzéséhez vagy haragjuk elhárításához; [...] A vallás nem a lelkek megmentéséért, hanem a társadalom megőrzéséért és jólétéért létezett”* (Smith, 1927, pp. 28–29). Sokat emlegetett totemizmuselméletében is amellettt érvel, hogy a vallás eredetét nem a mítoszokban kell keresni, hanem a vallás elsődleges összetevőiben, a társadalmi csoportok fenntartására hivatott rítusokban (Bell, 2009b, p. 4, 261; Máté-Tóth, 2014, p. 127).

Talán nem túlzás azt állítani, hogy ekkor, a 19. század végén kezdődött a rítuselméletek története, Robertson Smith munkásságának köszönhetően. Ő vezette be a rituálét egy mélyebb és szisztematikus kutatás keretei közé, általa vált a tudományos viták fontos részévé, neki köszönhetően új megközelítések születtek, új megkülönböztetések és univerzalitások jöttek létre. Smith megteremtette a rítusok első szociológiai elméletét (Bell, 2009b, p. 262).¹⁰ Munkássága számtalan, a rítusokkal kapcsolatos későbbi kutatás alapjául szolgált, mi több, három kiemelkedő iskola alapelveit határozta meg. A totemizmus elmélete, valamint a rítusok fókuszba kerülése ugyanis olyan kutatókra gyakorolt jelentős hatást, mint *Émile Durkheim*,

¹⁰ Ironikus módon mindezt ezt egy rendkívül kétes forrásra, egy 5. századi fiktív útirajzra alapozva tette. Az a szöveg ugyanis, amelyre egy ősi törzsi szertartás, a totemáldozat leírásakor támaszkodott nem tekinthető hiteles beszámolóknak, a sivatagi vadak között lezajlott hajmeresztő kalandok egytől-egyig kitalációk. Ahogy Catherine Bell cinikusan megjegyezte *„elgondolkozhatunk azon, mit jelent, hogy a rítusok tanulmányozását egy a primitív barbarizmusról szóló ponyvaregényre alapozták”* (Bell, 2009b, p. 262).

Sigmund Freud, Sir James Frazer, valamint a *Myth and Ritual School* kutatói (Bell, 2009b, p. 5, 261; Máté-Tóth, 2014, p. 127).

A brit etnológia másik vezéralakja, Smith diákja, *Sir James George Frazer* tanárától némileg eltérő véleményt fogalmazott meg, szerinte ugyanis önmagában a rítus, a hit nélküli cselekvés – ahogy a cselekvés nélküli hit – nem nevezhető vallásnak. Saját korszakának egyik legátfogóbb vallástudományi ábrázolását vetette papírra, amikor megfogalmazta a mágia, a vallás, valamint a tudomány közötti különbséget és ezek evolúciós kapcsolatait, sorrendjét (Capps, 1995, p. 87; Bell, 2009b, p. 47; Kessler, 2012, p. 54). Frazer teljes munkásságát az unilineáris evolúciós perspektíva határozta meg, szemlélete alapjaiban nem sokban különbözik Tylor elképzeléseitől, ám az animizmus helyett a mágiát jelölte meg a legkezdetlegesebb formaként. Mivel ebből az álláspontból az emberi gondolkodás fejlődése mindenütt ugyanúgy, a primitív szintről jutott el a civilizáltságig, úgy vélte, az összehasonlító módszer alkalmazásával képes rekonstruálni a fejlődés menetét és megismerni az egymást követő fokozatokat (Bell, 2009b, p. 5).

Az emberi elme fejlődését vizsgálva arra jutott, hogy a gondolkodás evolúciója három nagy fokozaton ment keresztül: mágia – vallás – tudomány. Azt állította, a mágia célja az, hogy megfelelő cselekedetekkel, a rituálék helyes elvégzésével, különböző szertartások és varázslások révén a primitív emberek befolyásolhatták a körülöttük lévő világot, a természeti folyamatokat (Frazer, 2002; Capps, 1995, pp. 87–88; Kessler, 2012, p. 56). Úgy vélte, „*A primitív ember úgy hiszi: ebben a világban nem korlátozza hatalmát semmi abban a törekvésben, hogy a természeti folyamatot a saját hasznára befolyásolja.*” (Frazer, 2002, p. 19; Kessler, 2012, p. 54).

Az emberi gondolkodás fejlődésében azonban eljött az a pillanat, amikor felismerték, hogy a mágikus rítusok nem működnek megfelelően és ekkor megjelentek a természetfeletti entitások. A mágia hanyatlásával létrejött a vallás (Frazer, 2002; Capps, 1995, p. 88; Kessler, 2012, p. 56). Itt már olyan természetfeletti lények segítik az embert, hogy elérje a kívánt célt, amelyek képesek irányítani az összes természeti jelenséget és folyamatot, illetve az emberek életének valamennyi aspektusát. Az új rítusok, az imák és könyörgések célja immár az, hogy kibékítsék ezeket az emberek felett álló hatalmakat, könyörögjenek hozzájuk közreműködésükért, biztosítsák önmaguknak a boldog életet – akár itt, akár a túlvilágon – vagyis, hogy az emberek megszerezzék, amit akarnak (Frazer, 2002; Kessler, 2012, p. 56). Ahogy fentebb már említettük, Frazer szerint a hit és a cselekvés együtt alkotja a vallást: „*a vallás két elemből áll, egy elméleti és egy gyakorlati részből, nevezetesen az embernél magasabb rendű erőkbe vetett hit és a kísérlet arra, hogy kiengeszteljük őket, vagy örömet szerezzünk nekik.*” (Frazer, 1920,

p. 222). Ezt a szemléletmódot váltja fel idővel a tudományos világkép. Amikor a vallás által nyújtott magyarázatokat már nem tartja az ember elégségesnek, amikor a természeti folyamatok és jelenségek törvényszerűségei világossá válnak, megjelenik az empirikus megfigyeléseken alapuló, racionális elemzésekkel dolgozó valódi tudomány (Capps, 1995, p. 89; Kessler, 2012, p. 54).

Annak ellenére, hogy a mágia az emberi fejlődés alacsonyabb fokára került Frazer elméletében, rendelkezik bizonyos típusú logikával, így tulajdonképpen a tudományra hasonlít. Hiszen a „primitív” népek technológiáikat (rítusok, varázslatok) fejlesztettek ki annak érdekében, hogy manipulálhassák a természet törvényeit. Frazer koncepciójában tehát a mágia tudomány, csak hogy téves tudomány. Ezzel szemben a vallás sem a mágiára, sem a tudományra nem hasonlít, ellentétben áll azokkal, hiszen teljesen tudománytalan feltevéseken alapul. (Frazer, 2002; Capps, 1995, p. 89; Bell, 2009b, p. 47, 177; Kessler, 2012, p. 56). Frazer munkásságának befolyása a korszak szellemi életének minden területén érződött, a „primitív elme” működésével kapcsolatos következtetéseit olyan kiváló szakemberek használták fel, mint *Lucien Lévy-Bruhl*, *Arnold Van Gennep*, vagy épp Freud. Az emberi gondolkodás háromszakaszos fejlődési mintáján, a „primitív népek mentalitásának” rekonstrukcióján felnevelkedett tanítványai pedig – többek között *Alfred Radcliffe-Brown* és *Bronisław Malinowski* – idővel újabb kimagasló eredményekkel járultak hozzá a tudományág fejlődéséhez.

Ám nem Frazer volt az egyetlen, aki a „primitív elmét”, a néprajzi kutatásokból ismert rítusok és elképzelések mögötti mentalitást próbálta megérteni. Lévy-Bruhl francia filozófus és filozófiatörténész szintén az őslakos népek sokak által irracionálisnak tartott, misztikus logikáját igyekezett értelmezni (Lévy-Bruhl, 1966; 2018). Új típusú megközelítései nagyban hozzájárultak a „primitív” vallás és mitológia megértéséhez, tudományos sokoldalúsága friss lendületet vitt az evolúciós megközelítésbe. Jól ismerte Tylor és Frazer munkáit, ám kritikával illette azokat és egészen új irányban indult el az evolúciós perspektíván belül: kutatásaiban a hangsúlyt a „primitív mentalitás”, illetve a „civilizált gondolkodás” közötti alapvető különbségekre helyezte. Durkheim hatására célja ezeknek a különbségeknek a felvázolása és magyarázata volt, hiszen egyértelműnek tartotta, hogy a „primitív” népek teljesen eltérő módon gondolkodnak. Mítoszaik és rítusaik annyira furcsának tűnnek a modern ember számára, hogy gondolkodási folyamataik misztikusnak, prelogikusnak és „*érzelmi részvétel*” által irányítottak tűnik (Capps, 1995, p. 82; Kessler, 2012, pp. 63–64). Mindez nem azt jelenti, hogy irracionálisnak tűnő vallási hiedelmeik és gyakorlataik logikátlanok. A „primitív” népek

mentalitása teljesen más, mint a „civilizált” ember racionalitáson alapuló gondolkodás módja, eltérő módon tapasztalták a világot, mások voltak gondjaik, félelmeik, érdekeik és magyarázataik (Lévy-Bruhl, 2018, pp. 89–90; Capps 1995: 82-83; Kessler 2012: 64). Habár Lévy-Bruhl elméleteit sok kritika érte és napjainkban kevesen foglalkoznak munkásságával, megközelítései és teóriái jelentős hatással voltak a 20. század gondolkodóira. Az ő elméleteit használta többek között *Carl Gustav Jung*, a neves pszichológus és pszichiáter a vallás pszichoanalitikus elméletének kidolgozásakor (Kessler, 2012, p. 65).

A rítuselméletek történetének következő mérföldköve a Smith és Frazer elképzelései által inspirált Myth and Ritual School volt, amelyen belül két nagyobb csoportra oszthatók az irányzat képviselői. Egyrészt bibliakutatókra és az ókori Közel-Kelettel foglalkozó szakemberekre, mint például *Samuel Henry Hooke* ószövetségkutató, aki az elsők között hívta fel rá a figyelmet, hogy a mítosz és a rítus elválaszthatatlanok voltak a korai civilizációkban, úgy vélte, az a mítosz, amelynek nem ismerjük a rítusát, illetve az a rítus, amelynek nem ismerjük a mítoszáét, nem érthető meg (Hook, 1935, pp. v–vi; idézi Bell, 2009b, p. 5; Máté-Tóth, 2014, p. 128). Az ókori kelet vallásai rituális vallások voltak, és eredetileg az ilyen típusú cselekedetekhez szükség volt a hozzájuk kapcsolódó történetekre, az idők folyamán azonban a rítusok különváltak a mítoszoktól (Bell, 2009b, p. 6).

A rítus elsősorban történelmi és kulturális megközelítésének másik csoportját a Cambridge-i Egyetem klasszicistái képviselték, akik a fentieket továbbgondolva úgy vélték, „*a mítoszok (amit az emberek gondolnak) mindig vagy csaknem mindig kapcsolódnak a rituálékhoz (amit az emberek csinálnak)*” (Kessler, 2012, p. 50). Egyik legbefolyásosabb képviselőjük, *Jane Ellen Harrison* cambridge-i kollégái feltevését hangsúlyozva szintén úgy vélte, a történet elválaszthatatlan a cselekedettől, azaz a mítoszok minden esetben rítusokhoz kapcsolódnak. Evolúciós kerete elsődleges szerepet tulajdonított a rítusoknak, azokban látta ugyanis a mítoszok forrását, míg a mítoszok – véleménye szerint – a rítusok során végzett emberi tevékenységek másodlagos összefüggései (Bell, 2009b, p. 6; Kessler, 2012, pp. 50–52). A görög rítusok elemzése során arra a következtetésre jutott, hogy a görög mitológia és olyan egyéb kulturális kifejezések, mint a dráma, a művészet, mi több az olimpiai játékok vallási szertartásokból, ősi rítusokból erednek, ám ezek az idők során eltűntek, míg a hozzájuk kapcsolódó mítoszok tovább éltek. Harrison és a cambridge-i iskola gondolatai széles körben népszerűvé váltak, idővel azonban világossá vált, hogy nem minden mítosznak van rítusa, és nem minden rítus kapcsolódik mítoszhoz, így befolyásuk a tudományterületen csökkent (Bell, 2009b, p. 6; Kessler, 2012, pp. 52–53).

4.1.2. Meghatározó vallástudományi elméletek a 20. század első felében

Nem kellett sokat várni az evolúciós szemlélet kritikájára, Darwin könyvének megjelenése után néhány évtizeddel már egyre többen hangoztatták, miszerint az unilineáris evolucionizmus túlságosan leegyszerűsített, redukcionista és előítéletekkel teli modell. Smith, *John F. McLennan* és *Wilhelm M. Wundt* már a 19. század vége felé a korábban feltételezettnél sokkal összetettebb kapcsolatokat vázolt fel a társadalom és a vallás között (McLennan, 1869-70; Smith, 1927; Meier & Tillessen, 2014, p. 25). McLennan a totemizmust jelölte meg a vallás ősi formájaként, barátja, Smith ezt az elképzelést vitte tovább, kiegészítve azzal a felvetéssel, miszerint a nemzetség tagjai, valamint a totemállatok között rokonsági kapcsolat áll fenn, így a nemzetség maga is egyfajta vallási jelleggel bír (McLennan, 1869-70; Smith, 1927; Simon, 2003). Bár McLennan és Smith, illetve Wundt elképzeléseit nehéz párhuzamba állítani, egy dologban hasonló állásponton voltak: mindhárman úgy vélték, a vallások bizonyos funkciókat töltenek be a társadalmakban (McLennan, 1869-70; Smith, 1927; Meier & Tillessen, 2014, p. 25). A 20. század első éveiben az ilyen típusú felvetések egyre népszerűbbé váltak, és hamarosan felváltották az evolúciós gondolkodást bizonyos körökben.

Ezekben az évtizedekben a régészet kisebb-nagyobb mértékben ugyan, de követte az antropológia vagy épp a szociológia domináns elméleti irányzatait, szemléletmódokat és kultúramagyarázó teóriákat vettek át a többi tudományágtól. Így jelent meg az archeológia életében az 1930-as években a 20. század egyik legjelentősebb irányzata, az elsősorban *Karl Marx* és *Friedrich Engels* munkáin alapuló *marxizmus*. *V. Gordon Childe*, minden idők egyik legnagyobb hatású régésze, olyan évtizedekig használatban lévő szakkifejezések, fogalmak megalkotója, mint a *neolitikus forradalom* vagy a *városi forradalom* több tanulmányt jelentetett meg, amelyek nagyvonalakban a klasszikus marxista régészet elveit követik (például Childe, 1945). Ebből a nézőpontból a vallás nem semleges. Ki ne hallotta már Marx híres kijelentését, mely szerint a vallás a „*nép ópiuma*”? Azt állította, már az ősi társadalmak is a természeti erőktől való félelmükben, azok befolyásolására „találták ki” a mágiát, így a vallás (az emberi történelem valamennyi korszakában) nem más, mint a védtelenség elleni harc, a kiszolgáltatottság elleni védekezés (Nagy, 2014). A megközelítés régészeti szemszögből szintén fontos gondolata, hogy az egyes emberek, mint individuumok nem mérvadók, de legalább is csupán másodlagos funkciót töltenek be, szerepük mindössze a társadalmi fejlődés perspektívájából érdekes (Renfrew & Bahn, 1999, p. 452; Insoll, 2004, p. 53).

A régészeten belül Childe munkái klasszikus példái a múltbéli hiedelmek marxista perspektívából való megközelítésének. Bár elismerte a vallás fontosságát, azt úgy értékelte, mint ami a teokratikus zsarnokságot fenntartó és állandósító tévedésként funkcionál. Pesszimista álláspontra helyezkedett annak kapcsán, mennyit ismerhetünk meg a múlt embereinek „szellemi kultúrájáról”, ám elismeri, vannak a vallásosságnak olyan dimenziói, amelyeket a régészet is tud vizsgálni (Childe, 1945, pp. 78–79; Insoll, 2004, p. 53). Véleménye szerint a hiedelmeknek azon aspektusai elérhetőek e tudomány számára, amelyek kapcsolatban vannak a cselekedettel, például a temetkezések, áldozatok, templomok (Childe, 1945, pp. 78–79; Insoll, 2004, p. 53).

A vallásrégészet jövőjének szempontjából még egy megközelítésről szót kell itt ejtenünk. Az 1960-70-es évek Amerikájában bontakozott ki a *Julian Steward* nevével fémjelzett „kulturális ökológia” is. Steward antropológiai, valamint régészeti tanulmányai, továbbá terepmunkái során arra a meggyőződésre jutott, hogy a kultúra és a technológia szoros kapcsolatban áll a természeti környezettel. A multilineáris evolucionizmust szem előtt tartva a természeti környezet szerepét hangsúlyozta az egyes kultúrák vizsgálatakor, azok ugyanis (azaz a hasonló jellegzetességekkel rendelkező kulturális típusok) az előbbihez való alkalmazkodás révén jöttek létre (Újvári, 2003).

Ez a neo-evolucionizmus (ahogy később látni fogjuk) igen nagy hatást gyakorolt a régészetre, különösen az 1950-60-as évek processzuális iskolájának elképzeléseire, többek között olyan szakemberekre, mint *Lewis Binford*, *Kent Flannery* és *David L. Clarke* (Renfrew & Bahn, 1999, p. 27; Friedman & Rowlands, 2005, p. 122). Steward megközelítésének eredményei hatalmas hullámokat vetettek mind az antropológia, mind pedig a régészet területén, egyebek mellett például az általa létrehozott kategóriák (horda–törzs–főnökség–állam) váltak számos kutatás alaptézisévé (Friedman & Rowlands, 2005, p. 123). Megközelítésének magyarázó kerete elsősorban funkcionalista jellegű, hiszen álláspontja szerint a társadalom intézményei és kultúrája valamilyen (például ökológiai vagy gazdasági) funkció teljesítése miatt jöttek létre (Friedman & Rowlands, 2005, p. 123). Hatására sorra születtek azok az archeológiai tanulmányok, amelyeknél a neo-evolucionizmus jelleg megkérdőjelezhetetlen, és úgy tűnik, a gazdasági rendszerektől függő vallások típusainak és kategóriáinak alapgondolata máig él a régészeti gondolkodásban (Renfrew & Bahn, 1999, p. 448; Meier & Tillessen, 2014, p. 48).

Peter Schauer úgy érvelt, az élelemtermelés kialakulása miatt neolitikum óta olyan hitrendszerek alakultak ki, amelyek középpontjában a termékenység, a születés és a halál állt. Bizonyos vallási elképzelések pedig áthagyományozódhattak a bronz- illetve vaskorba a még

mindig agrár jellegű gazdaság következtében (Meier & Tillessen, 2014, p. 50). Ez idő tájt *Georg Kossak* a vaskori mediterrán népekkel kapcsolatban azt feltételezte, miszerint a „primitívebb” kultúrák természeti vallásokkal rendelkeztek, majd a civilizációs fejlődéssel párhuzamosan ezeket istenekkel és templomokkal rendelkező vallások követik (Meier & Tillessen, 2014, p. 50). Ezt a vonalat követi *Otto Urban* is, aki a felső-paleolitikum vadászó-gyűjtögető nemzetségi alapon szerveződő csoportjait a sámánizmussal, az animizmussal és a totemizmussal kapcsolja össze. Bár meglehetősen homályos nála a „Nagy Anya” szerepe a kora-neolitikum idején, ám az újkőkori kései szakaszában, valamint a kőréz korban feltűnő napszimbólumok és antropomorf istenek alapján határozottan állítja, egy újfajta vallási irányultság jelent meg (Meier & Tillessen, 2014, pp. 50–51). *James C. Wright* rendszerében a „*kultusz intézményei*” szintén megfelelnek a társadalmi szervezettség és etnikai értelmezések szintjeinek (Meier & Tillessen, 2014, p. 51). *Insoll* összefoglaló munkájából jól látszik, hogy a fentiekhez hasonló neo-evolucionista megközelítések olyan párokon alapulnak, mint a vadászó-gyűjtögető–sámánizmus, földművelés–ősök tisztelete, növekvő társadalmi rétegződés–hierarchikus vallások, írásbeliség–világvallások (*Insoll*, 2004, p. 47; Meier & Tillessen, 2014, p. 51).

De ne szaladjunk ennyire előre, térjünk inkább vissza a 20. század közepére, azokhoz az elméletekhez, amelyek akkoriban meghatározták az archeológia és a vallásrégészet mindennapjait. Van ugyanis még egy kiemelkedő felvetés, amelyre ki kell itt térni. Ez az az időszak ugyanis, amikor megjelent a korábban már említett *Hawkes*-féle „létra-következtetés”, amely szerint az egykor élt közösségek vallási életét gyakorlatilag lehetetlen régészeti eszközökkel elemezni (*Hawkes*, 1954, pp. 161–162).

De nem csak ő vélekedett így abban az időben. Az antropológus *E. Edward Evans-Pritchard* 1956-ban napvilágot látott tanulmánya a *nuer* vallásról (*Nuer Religion*) a *durkheimi* hozzáállással szemben a vallás működésére, és a résztvevők magyarázatára helyezi a hangsúlyt (*Evans-Pritchard*, 1956). Könyvének első oldalán azt írja, „*szükséges volt elsajátítani a nyelvüket, megismerni megélhetési módjukat és családjaikat, rokonságukat és politikai tevékenységüket, mielőtt figyelmet fordíthattam volna vallásos elképzeléseik bonyolult problémáira*” (*Evans-Pritchard*, 1956, p. 1). *Childe* is úgy vélte, hogy a régészet – szerencsés körülmények között – betekintést nyerhet a kormányzati formába, családszerkezetbe, bizonyos gazdasági tevékenységekbe vagy a háborúskodások menetébe, ám soha nem leszünk képesek feltárni a múlt olyan aspektusait, mint például az igazságszolgáltatás, a büntetések, a törvények vagy a hatáskörök korlátozása. Bár azt elismerte, hogy a vallás néhány dimenziója vizsgálható régészeti módszerekkel, határozottan kiállt amellett, miszerint a vallásos elképzelések az

archeológusok számára örökre elvesztek (Childe, 1945, pp. 78–79; Insoll, 2004, p. 53; Meier & Tillessen, 2014, p. 55). Ezek az elképzelések sok helyütt évtizedekre meghatározták a régészet vallásról való gondolkodását és gyakorlatát, mi több, gyakran ma is irányadói annak.

Van azonban még egy, a 20. század első felében megjelenő irányzat, ami nagyban meghatározta a régészet vallásról való gondolkodását. Miközben a Myth and Ritual School hipotéziseivel és módszertanával dolgozó kutatók a rítusok történelmi megközelítésén kezdtek el dolgozni, a két világháború között megjelent egy újabb vallástudományi áramlat – a vallásfenomenológia. A tudományág ezen irányzata sok szempontból és művelői szándéka szerint különbözött a vallás egyéb megközelítéseitől, annak alapvető dimenzióira koncentráltak, szisztematikus összehasonlító módszerrel kutatták a vallási jelenségek gazdag sokfélesége mögött fellelhető közvetlen emberi tapasztalatot. Az irányzathoz tartozó szakemberek visszatértek Müller elképzeléseihez, amennyiben a mítoszra és az összehasonlító vallástudományra helyezték a hangsúlyt (Bell, 2009b, p. 9). Szerintük ugyanis a mítosz nem szubjektív téveszmék és téves logikai következtetések eredménye, hanem a megértés egyik formája. Emellett kritizálták a redukcionista elméleteket – a többi között Robertson Smith teóriáit – és elutasították Tylor elképzelését, amely szerint a vallás a primitív magyarázatok egyik formája (Bell, 2009b, p. 9).

A vallásfenomenológiai módszert az 1900-as évek elején *Rudolf Otto* német teológus és vallásfilozófus alapozta meg. Számos publikációja jelent meg, ám legbefolyásosabb könyve *A szent* (2001) amely 1917-ben látott napvilágot. Ebben Otto a vallási élmény tapasztalatának kérdéskörét járja körbe, miközben kísérletet tesz egy pszichológiai alapú vallásfogalom megalapozására. Művében a szent „*tisztán a priori kategória*” (Otto, 2001, p. 136), önmagában áll és fogalmát egyetlen vallás sem nélkülözheti, enélkül a vallások nem létezhetnének (Otto, 2001, p. 16; Capps, 1995, p. 41, 44). A szent „*az értékelés sajátos kategóriája, amely ily módon csak a vallás területén fordul elő*” (Otto, 2001, p. 15), azaz a fogalom alapvető és egy sajátos vallási jelleggel rendelkezik. A latin *numen* (isteni erő, istenség) szó segítségével bevezetett egy új terminust, a *numinózus* kifejezést,¹¹ amely a vallási élmények érzeti és tapasztalati struktúrája, és amely a szentet hivatott kifejezni, a benne rejlő erkölcsi és racionális tényezők nélkül (Otto, 2001, p. 16).

¹¹ Amely nem is volt annyira új gondolat: „*Csak később vettem észre, hogy itt nem tarthatok igényt a felfedező címére. [...] Az Institutióban már Kálvin is ezt írja »divinitatis sensus, quaedam divini numinis intelligentia«*” (Otto 2001: 17).

Klasszikusnak számító vallásfilozófiai és vallástörténeti könyvében a vallásos élményt Otto a rettentő titok érzeteként, „mysterium tremendum”-ként írja le:

„Ha szemügyre vesszük az erős vallásos érzelmi megrendültség legelső és legmélyebb rétegét, amennyiben az több, mint az üdvösségbe vetett hit, bizalom vagy szeretet, tehát ami olykor [...] szinte őrzítő erővel tudja megindítani és betölteni a lelkünket; [...] a dolog kifejezésére csak egyvalami kínálkozik: a mysterium tremendum, a rettentő titok érzete.” (Otto, 2001, p. 22).

Ám néhány oldallal később – és ez lényeges komponense a gondolatmenetnek – már mysterium tremendum et fascinans szerepel, azaz a vallási élmény egyszerre elrettentő és lenyűgöző: *„ebben az egyszerre végtelenül rettenetes és végtelenül csodálatos dologban rejlik a misztérium saját, kettős pozitív tartalma, amely az érzés számára nyilvánul meg”* (Otto, 2001, p. 63). Véleménye szerint ebben az élményben nincs szerepe a racionalitásnak, mi több, ezen elemek hangsúlyozása kimondottan pontatlan eredményhez vezethet. A vallás lényegéhez tehát irracionális elemek tartoznak, és kijelenti, hogy a vallási élmény – jellegénél fogva – meghatározhatatlan, körüljárható és körülírható, ám pontosan nem definiálható (Capps, 1995, p. 41).

A fenomenológiai irányzat képviselői elutasították az evolúciós magyarázatokat és indokolatlannak tartották a vallás történelmi eredetének kutatására tett erőfeszítéseket (Bell, 2009b, p. 9). Ilyen keretek között gondolkozott Gerardus van der Leeuw holland lelkész is, aki a többi között *A vallás fenomenológiája* (2001) című könyvével hívta fel magára a tudományos világ gyakran kritikákban megnyilvánuló figyelmét. Szisztematikus megközelítésében kísérletet tett a vallás két összetevőjének, a fenomenológiai, valamint a történelmi dimenzió azonosítására. Míg az előbbi azon közös strukturális elemek halmaza, amelyek valamennyi vallási tapasztalat alapját képezik, addig az utóbbi olyan tényleges sajátos formákat takar, amelyekkel a struktúrák rendelkeznek (Bell, 2009b, p. 9). Van der Leeuw vallásfelfogásának egyik központi gondolata a hatalom fogalma, pontosabban annak meghatározása a vallásban, amelynek teljes és pontos leírását adta, hiszen ahogy ő fogalmazta *„A fenomenológia azt írja le, hogyan viselkedik az ember a hatalomhoz való viszonyában”* (van der Leeuw, 2001, idézi Capps, 1995, pp. 143–144). Véleménye szerint ez minden vallási forma (az istenek és szellemek, a szent kövek, állatok, fák és tárgyak, a víz és a tűz stb.) alapja, ezek a hatalom megnyilvánulásai (Capps, 1995, p. 144; Kessler, 2012, p. 124). *„A szent, a sanctus, a tabu és így tovább, együttesen leírják azt, ami minden vallásos tapasztalatban előfordul: egy különös, teljesen más Hatalom tolakszik be az életbe”* (van der Leeuw, 2001, p.)

Van der Leeuw fenomenológiájának alapját *Martin Heidegger* és *Wilhelm Dilthey* munkái adták, de hatottak rá *Otto* és *Lévy-Bruhl* elméletei is (Capps, 1995, p. 143, 145). Kritikusai azt vetették leggyakrabban a szemére, hogy gyakran szubjektív és spekulatív, eredményei nem gondos empirikus elemzéseken alapulnak, illetve nagyban befolyásolták őt teológiai és metafizikai feltételezések (Capps, 1995, p. 146; Kessler, 2012, p. 125). Ennek ellenére Van der Leeuw nagyban hozzájárult a vallás megértéséhez és az összehasonlító vallástudomány tanulmányozásához. Világosan megfogalmazta a vallás fenomenológiájának legfontosabb gondolatait, meghatározta a szemlélet előfeltevéseit és fogalmait (Kessler, 2012, p. 123, 125).

Míg Van der Leeuw a fenomenológiai dimenzióra, addig kortásra *Raffaele Pettazzoni* inkább a történeti dimenzióra helyezte a hangsúlyt munkáiban. Az olasz vallástörténész elsősorban az „*isteni mindentudás*” elméletéről ismert, melyet – az evolucionistákkal szemben megfogalmazott – állítása szerint kizárólag meghatározott kulturális kontextusában lehet vizsgálni (Capps, 1995, p. 108). Hasonlóan vélekedett a vallás tanulmányozásával kapcsolatban is: történelmi és társadalmi összefüggések által kondicionált termék, így a vallás összes eleme csak saját kulturális kontextusán belül elemezhető (Capps, 1995, p. 108). Számos írásában foglalkozott a primitív népek „*Legfelsőbb Lény*”-ről alkotott elképzeléseivel, *Wilhelm Schmid*-tel ellentétben azonban úgy vélte, mindez nem valamiféle ősi monoteizmus bizonyítéka (Capps, 1995, p. 105). Pettazzoni szerint ugyanis a Legfelsőbb Lény nem azonosítható a felvilágosult nyugati társadalmak keresztény szemszögből definiált istenség fogalmával, vagy annak bármely teológiai megközelítésével (Capps, 1995, p. 105).

A 20. századi vallásfenomenológia minden bizonnyal legnagyobb hatású képviselője *Mircea Eliade*, akinek hatalmas, átfogó életműve tudósok, hallgatók és érdeklődő laikusok generációira volt befolyással. Műveit számos tudományterület fedezte fel magának, kutatási módszerei és eredményei pedig kulcsfontosságúak voltak a vallástudomány fejlődése során. Ellenezte azon szemléletmódokat, melyek a vallást nem vallási okokra vezették vissza, hanem egyéb társadalmi (Durkheim), gazdasági (Marx), pszichológiai (Freud) okokat feltételeztek a háttérben (Kessler, 2012, p. 139). Eliade véleménye szerint ugyanis az emberi viselkedés magyarázatában a vallás független változó, önmagában, vallási jelenségként kell vizsgálni, mert „*Ha a pszichológia, a fiziológia, a szociológia, a gazdaságtan, a nyelvészet, a művészettörténet stb. eszközeivel próbálnánk megragadni a jelenséget, akkor meghamisítanánk, hiszen éppen az csúszna ki a kezünk közül, ami egyedi és sajátos benne, vagyis szent jellege*” (Eliade, 2014, p. 21).

Részben történeti módszerrel dolgozott, részben pedig azzal a fenomenológiai módszerrel, amely valami fontosat mond az emberről, célja pedig a vallásos tapasztalatok elsődleges mintáinak azonosítása volt (Capps, 1995, p. 154; Kessler, 2012, p. 139). Ezt az elképzelést tükrözi *Patterns in Comparative Religion* (1958) című könyve is: a konkrét kontextustól függetlenül igyekszik azonosítani és leírni a vallás néhány univerzális aspektusát a vallás mintáira vagy struktúráira koncentrálva (Capps, 1995, p. 154). *A Szent és a profán* (1996) – minden bizonnyal legnépszerűbb műve – lapjain Eliade a szent fogalmának meghatározásával foglalkozik. Véleménye szerint a vallás egyik elemi jellemzője a szent és a profán megkülönböztetés: a szent, amely valami rendkívüli és jelentős, a rend és a tökéletesség megtestesülése, illetve a profán, amely ezzel ellentétes, mindennapi és jelentéktelen, a rendezetlenség és a tökéletlenség reprezentációja (Kessler, 2012, p. 140). A szent tehát csak a profánhoz viszonyítva, azzal ellentétet alkotva, míg a profán csak a szenttel szemben, azzal kontrasztban van jelen. Ahogy ő fogalmazott: „*A szent első meghatározása pedig a következő: a profán ellentéte.*” (Eliade, 1996, p. 6). Ebből a szemszögből – a szentet fókuszpontba helyezve – a vallásfenomenológiai feladata azon módok elemzése, ahogy a szent megjelenik az emberek számára és ahogyan az emberek tapasztalják, megértik azt. Ám Eliade nem a szent központi szerepéről írt, sokkal inkább annak sokrétű dimenzióját igyekezett megragadni: „*A szent jelenségét egész sokféleségében kívánjuk megvilágítani, [...] Nem csak a vallás nem racionális és racionális elemei közötti viszony érdekel bennünket, hanem a szent a maga egészében.*” (Eliade, 1996, p. 6). Fenomenológiájának lényege a vallásos tapasztalatok sajátosságainak leírása és elemzése, valamint a szent és a profán között meglévő különbségek bemutatása az eddigieknél teljesebb és átfogóbb módon

Az áthallás nem véletlen, hiszen a kiindulópontot Otto inspirálta, ám Eliade már a bevezetőben leszögezi, bár nagyra tartja elődje munkáját, saját vizsgálata nagyban eltér Otto központi kérdéskörétől (Eliade, 1996, pp. 5–6). Hatottak rá van der Leeuw és Durkheim munkái is, ugyanakkor ez utóbbival ellentétben Eliade úgy tartja, a szent egyedülálló, saját jogán valóság, nem pedig egy társadalmi tényező, ami valami másból vezethető le (Kessler, 2012, p. 140).

Eliade a fenomenológiai megközelítés tendenciáihoz igazodva másodlagos szerepet tulajdonított a rítusnak, véleménye szerint a mítosz és a szimbólum jóval világosabb és valóságosabb módon prezentálják azt, ahogy az emberek megtapasztalják és kifejezik a szentet (Bell, 2009b, p. 10). A mítoszban és a szimbólumban olyan stabilitást látott, amelyet a rítus nem tud nyújtani, számára „*Egy szimbólum és egy rítus (mondjuk) annyira különböző szinten van, hogy a rítus soha nem tudja feltárni azt, amit a szimbólum feltár.*” (Eliade, 1958, p. 9). Ily

módon szembehelyezkedett Tylor azon álláspontjával, amely szerint a mítosz a primitív magyarázatok egy formája, szerinte ugyanis „*A mítosz egy szent történelmet mesél el; olyan eseményt mesél el, amely az ősidőben, a »kezdetek« mesés idejében történt*” ennél fogva „*minden jelentős emberi tevékenység példamutató modelljévé válik*”. (Eliade, 1963, pp. 5–6, idézi Bell, 2009b, p. 10). Végeredményben Eliade gondolatmenetében prioritást élvez a mítosz és a szimbólum, talán mert eredendően közelebb áll a homo religiosust meghatározó kognitív mintákhoz, a rítus pedig mint cselekvés „csupán” olyan esemény vagy történet megjelenítése, amely ezen hiedelmek és eszmék másodlagos kifejeződése. Azaz a rítus a mítosztól függ (Bell, 2009b, pp. 10–11). Annak ellenére azonban, hogy kisebb jelentőséget tulajdonított a rítusnak, Eliade belátta, a hagyományos társadalmakban nehezen – ha egyáltalán – választható el a kettő egymástól, a történet elmeséléséhez szükség van rítusra, míg az események újrajátszásához hozzá tartozik a mítosz szóbeli megjelenítése (Bell, 2009b, p. 11). Ahogy Catherine Bell fogalmazta: „*végző soron úgy tűnik, hogy Eliade nem tartotta lehetségesnek az »élő« mítosz és a rítus szétválasztását; ha létezik ilyen szétválasztás, a mítosz többé nem mítosz; irodalom vagy művészet lesz belőle*” (Bell, 2009b, p. 11).

Napjainkra sokan megkérdőjelezték Eliade módszereit és vallással kapcsolatos állításait. Egyesek a szent fogalmának homályosságára hívták fel a figyelmet, míg mások kétségbe vonták a mítosszal kapcsolatos észrevételeit, mivel a hasonlóságokra helyezett hangsúly elfedi a különbségeket, és gyakran azok történelmi háttérével sem foglalkozott behatóbban (Kessler, 2012, p. 142). Az ilyen kritikák létfontosságúak, ám Eliade elméleteinek, könyveinek, teljes munkásságának jelentősége mindezek ellenére sem tagadható.

A 20. század második felében a vallások fenomenológiai kutatása újabb gondolatisággal bővült Jonathan Z. Smith amerikai vallástörténésznek köszönhetően. Munkásságában egyértelműen kimutatható a neokantiánus gondolkodók, főképp Ernst Cassirer filozófus, valamint a neves szociológus, Durkheim és a francia antropológus, Lévi-Strauss hatása (Kessler, 2012, p. 208). Ezeket az impulzusokat jelzi egyik leggyakrabban legnagyobb vitát kiváltó állítása, miszerint a vallások tanulmányozása tisztán szubjektív dolog, a vallás csupán a tudósok képzeletének terméke (Smith, 1982; Kessler, 2012, p. 208, 212). Amikor 1982-ben *Imagining Religion* című könyvének bevezetőjében ezt a megdöbbentő állítást tette, úgy vélte, azon adatok interpretálásában, amelyeket valamilyen oknál fogva vallásosnak neveznek minden esetben szerepet játszik az értelmező, azaz soha nem lehet objektív és tiszta bemutatás (Smith, 1982; Kessler, 2012, p. 209).

Cassier nyomán úgy vélte, az emberek szimbólumokban és szimbólumok mentén gondolkodnak, amelyekkel megpróbálják megoldani problémáikat, a mítoszokat és a szimbolikus történeteket pedig racionálisnak tartotta (Smith, 1982; Kessler, 2012, p. 209). Habár Smith mítoszokkal kapcsolatos elképzelései megkérdőjelezték Eliade kijelentéseit a témával kapcsolatban, és munkái nagyban megváltoztatták az Eliade által felépített „fenomenológiai paradigmát”, tisztelte kortársa munkásságát (Bell, 2009b, p. 19; Kessler, 2012, p. 209).¹²

Smith vallásfenomenológiája a vallást úgy látja, mint kognitív emberi igény a megértésre, a magyarázatra és a rendezettségre (Bell, 2009b, p. 12). Sokakkal ellentétben (például Otto, Eliade) a vallásra nem egy olyan dimenzióként gondolt, amely szent dolgokat és élményeket eredményez, hanem egy emberi projektként látta, amely arra irányul, hogy megnyugtassa az egyéneket, miszerint a létezésnek van valami értelme (Bell, 2009b, p. 12; Kessler, 2012, p. 213). A vallás, akár úgynevezett primitív, akár úgynevezett civilizált társadalmakról van szó, lényegében egy emberi tevékenység, amely Bell szavaival élve „*az emberi létezés véletlenszerű, kaotikus és változó valóságai mögött stabil és értelmes dimenziókat kíván megfogalmazni*” (Bell, 2009b, p. 12).

Hasonló következtetésre jutott a rítusokkal kapcsolatban is, melyek szerinte nem a szent kinyilvánításai, hanem a szent és a profán közötti különbségek kiemelései, ahogy ő maga fogalmazott, „*A rítus mindenekelőtt a másság megerősítése*” (Bell, 2009a, p. 102). Másoktól eltérően nem fektetett nagy hangsúlyt a vallás univerzális mintáira, ehelyett a történelmileg konkrét rítusok által létrehozott rend- és jelentésmintáit vizsgálta (Bell, 2009b, p. 11). A szituációs és tartalmi aspektusok kiemelésével Smith arra a következtetésre jutott, hogy a rítusok egy – a valóság káoszával és értelmetlenségével ellentétes – idealizált módot mutatnak be, azt, ahogy a dolgoknak lenniük kellene (Bell, 2009b, p. 12). Így a rítusok az emberi ideálok és a történelmi valóság közötti ellentmondások egyfajta kezelési módjává válik (Bell, 2009b, p. 19). Habár számos kritikát fogalmaztak meg felvetéseivel szemben, szakmai hozzájárulása a vallástudomány területén felbecsülhetetlen, kritikai észrevételeivel, a történelmi részletek az eddigieknél alaposabb vizsgálatával, a rítusok strukturális és univerzális jelentésének új megvilágításba helyezésével a többi között nagyban előmozdította a modern rítuskutatást is.

¹² 2005-ben, Eliade *Az örök visszatérés mítosza* című könyvének első kiadásának 50. évfordulójára megjelentetett mű előszavában Smith azt írta, a könyv leíró fejezetei „*kiállták az idő próbáját*”.

Egy másik, a rítuselméletek korai kutatásai által ihletett irányzat, amely szintén az 1900-as évek elején született – a fentebb már említett Myth and Ritual School mellett –, a *Sigmund Freud* nevéhez fűződő pszichoanalitikus irányzat. Robertson Smith munkájára támaszkodva, a totemizmus, az ősáldozat, a vallási tekintély, az erkölcs és a bűn társadalmi eredetéről alkotott elképzeléseit alapul véve Freud a rituális cselekedeteket a neurotikus viselkedéshez hasonlította (Bell, 2009a, p. 5). Híres teóriájában Robertson Smith arra a következtetésre jutott, miszerint a totemállat megosztása a közösségen belül a társadalmi kötelékek létrehozásának és megszilárdításának legfontosabb eszköze, ám a résztvevőkben soha nem tudatosult, hogy ez a rítus fő célja (Bell, 2009a, p. 13). Eredményei messze túlmutattak azon, hogy mit gondolnak a cselekvők arról, amit tesznek, így Robertson Smith olyan, a közösség társadalmi viselkedésének az alakításában részt vevő tudattalan erők létezésére mutatott rá, amelyekről a közösség tagjai mit sem sejtettek (Bell, 2009a, p. 13). Itt kell megemlíteni *René Girard* nevét is, akinek kissé ellentmondásos elméletére, amely az erőszak, a vallás, a kultúra eredetét, valamint összefüggéseit magyarázza csak az utóbbi pár évben kezdett el odafigyelni a régészettudomány (Hodder, 2019).

4.1.3. Processzuális régészet

A századfordulón *Max Weber* kutatásának egyik domináns témája a vallások és kulturális intézmények kölcsönhatásának és visszacsatolásának elképzelése volt (Meier & Tillessen, 2014, p. 26). Weber főként a vallás társadalmi folyamatokra gyakorolt hatására összpontosított, azon belül pedig elsősorban azt vizsgálta, hogyan befolyásolják a vallási jelenségek a gazdasági tevékenységeket (Simon, 2003). Vallásszociológiai megközelítésében¹³ nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy az emberi hiedelmek és gyakorlatok megértéséhez a cselekvők perspektíváján át vezet az út, azaz tudnunk kell, az emberek milyen jelentést tulajdonítanak tetteiknek, környezetüknek, világuknak. A társadalom tagjai ugyanis nem környezetükre reagálnak, hanem arra, amit az számukra jelent (Kessler, 2012, p. 72).

Ahogy fentebb említettem, William Robertson Smith kutatásai és vallásértelmezése három kiemelkedő irányzat alapelveit vetette meg. Az első a Frazer műveihez kapcsolódó Myth and Ritual School, akik úgy vélték, a mítoszok nem vizsgálhatóak sikeresen a hozzájuk kapcsolódó rítusok értelmezése nélkül. A második az a pszichoanalitikus iskola, amely Freud munkássága nyomán bontakozott ki, és amely nem csupán átvette Smith teóriáit, de az ő elméletei nyomán, a rítusok előtérbe helyezésével új elemzési és értelmezési módokkal járult hozzá az emberi viselkedés kutatásához. A harmadik perspektíva az többnyire Durkheim nevével összefüggésben megjelenő szociológiai megközelítés, amely a vallást társadalmi tényként látta (Vargyas, 2002, pp. v–xxi; Bell, 2009a, p. 24; Bell, 2009b, p. 5, 23). Számára „*A vallás szent, vagyis elkülönített és tiltott dolgokra vonatkozó hiedelmek és gyakorlatok összefüggő rendszere, amely a híveket az egyháznak nevezett morális közösségbe egyesíti.*” (Durkheim, 2002, p. 24). Ez alapján a vallást a szent–profán dichotómia mentén magyarázza, amely minden vallásban megtalálható, mint alapvető megkülönböztetés, valamint az egyéni–közösségi kifejezések keretei között, amely a vallási képzetek kollektív jellegét mutatja (Durkheim, 2002, p. 24, 44; Capps, 1995, p. 173; Bell 2009b, p. 24).

Habár a rítusok látszólag éppolyan fontos részét képezték Durkheim elképzelésének, mint a hiedelmek, ez utóbbinak mégis analitikus elsőbbséget adott (Durkheim, 2002, különösen p. 19). Ugyanakkor el kell ismerni, hogy nagy hangsúlyt fektetett a rítusok jelentőségének és szerepének vizsgálatára, amelyben már egyértelműek a pszichológiai és funkcionalista

¹³ Annak ellenére, hogy Weber nem szociológusként tekintett önmagára, tudományos kutatásainak egy jelentős hányadát vallásszociológiainak tekinthető munkák teszik ki.

jellemzők. Úgy vélte, „*A vallási jelenségek teljesen természetes módon két alapkategóriára oszlanak: hiedelmekre és rítusokra. Az előbbiek, melyek véleményállapotok, képzetekből állnak; az utóbbiak meghatározott cselekvési módok.*” (Durkheim, 2002). Míg a vallás létrejöttének kiváltó okát a képzetekben vélte felfedezni, addig a vallás funkciójának kérdéskörét a rítusok, azaz az emberek szent tárgyakkal kapcsolatos cselekedeteit meghatározó magatartási szabályok segítségével vázolta fel (Durkheim, 2002, p. 52, 56, 461; Vargyas, 2002, p. xv; Bell, 2009b, p. 24). Elemzésében arra a következtetésre jutott, miszerint a rítusokat nem a résztvevők elképzelései és a látszólagos célok alapján kell magyarázni, ugyanis „*egy rítus valódi funkciója nem a látszólag megcélzott konkrét, egyedi hatásokban áll*” (Durkheim, 2002, p. 330, 352). Ehelyett olyan tudattalan motivációkat kell látnunk a háttérben, amelyek elsőre láthatatlanok, hiszen „*a rítusok olyan cselekvésmódok, amelyek csakis összegyűlt csoportokon belül születhetnek, rendeltetésük pedig az, hogy fenntartsák vagy újra létrehozzák e csoportok bizonyos szellemi állapotait.*” (Durkheim, 2002, p. 20, 352). A rítusoknak tehát funkciójuk van, arra szolgálnak, hogy a kollektív reprezentáció tapasztalatán keresztül fenntartsák és megerősítsék az egyének kötődését, a csoport szolidaritását és kohézióját (Durkheim, 2002, p. 189; Bell, 2009b, p. 25). Durkheim szavaival „*a rítus mindenekelőtt olyan eszköz, amellyel a társadalmi csoport időről időre kinyilvánítja és újra megerősíti önmagát*” (Durkheim, 2002, p. 195).

A szociológia atyja tehát társadalmi tényként tekintett a vallásra, amelynek szabályai és előírásai a közösség valamennyi tagjára kötelező érvényűek, és amely gondolkodási kategória a társadalomból származtatható (Durkheim, 2002; Nagy, 2014). Az állandó és változatlan dolgokat keresve azon az állásponton volt, hogy minden vallás ugyanazt a szerepet tölti be, ugyanazon társadalmi szükségleteket elégíti ki, a helyes kérdés pedig úgy hangzik, milyen funkciót tölt be a vallás? Véleménye szerint a vallás volt az, amely a legősibb társadalmak életét meghatározta, és részben MacLennan, valamint Smith hatására a totemizmusban, illetve annak rítusaiban látta a vallás legkorábbi, legegyszerűbb formáját (Durkheim, 2002; Simon, 2003). Habár vallásszociológiájának totemizmussal összefüggő elmélete rengeteg bírálatot kapott, teóriája óriási és maradandó hatást gyakorolt a 20. század első évtizedeinek kutatásaira, főként a funkcionalista (és ahogy később látni fogjuk a strukturalista) irányzatokra. McLennan, Smith, Wundt, Weber és Durkheim munkássága nyomán ugyanis megjelent egy új perspektíva – a vallás, mint funkció.

Durkheim unokaöccse, tanítványa és munkatársa *Marcel Mauss* szintén teljes társadalmi jelenséggé fogta fel a vallást, bár számára ez azt jelentette, hogy a vallást a társadalom

valamennyi aspektusához való viszonyában kell vizsgálni. Úgy gondolta, a lényeg megfigyelése és a működés megértése érdekében a társadalmi rendszerek nem bonthatóak elemeikre, azokat együtt, teljes egészében kell kutatni / nézni (Bell, 2009b, p. 26, 49). Egy olyan társadalmi jelenség, mint például az ajándékozás csak abban az esetben érthető meg teljes egészében, ha figyelembe vesszük a jogi, gazdasági, vallási intézményeket, valamint az egyedeket önmagukról és csoportjukról alkotott elképzeléseikben (Bell, 2009b, p. 50). Elsőként alkalmazta széles körben az ajándékcseré gondolatát a társadalmi élet más-más dimenzióira, miközben nem annak gazdasági, hanem társadalmi kísérőjelenségeit helyezte előtérbe. Ezt az elképzelését Mauss kiterjesztette a vallás és a rítusok vizsgálatára is, szerinte ugyanis bizonyos áldozatok a természetfeletti hatalmaknak szánt ajándékok, melyekért cserébe viszonzást, esőt, jó termést, gyermekáldást stb. várnak el. *Henri Hubert*-tel közösen megjelentetett tanulmányukban amellet érvelnek, hogy a rítusok társadalmi működésének lényegi eleme maga a rituálé struktúrája (Bell, 2009 b, p. 26). Az áldozat folyamatát két alapvető komponensre bontották: szakralizációra, valamint deszakralizációra. Úgy látták, a közösség annak érdekében, hogy a szent és a profán világ közötti kommunikáció létrejöjjön, egy alapvetően profán áldozatot megszenteltté tesznek, a rítus befejeztével azonban a deszakralizáció folyamata visszaállítja a két világ közötti szükséges különbségeket. (Bell, 2009b, p. 26).

Így Mauss és Hubert munkásságában a rítus már nem annyira a szent kifejeződése, sokkal inkább egy folyamat, amely maga teremti meg a szentet. Ennek nyomán a rítus megerősödött, kilépett addigi másodlagos szerepéből és mint a társadalmi élet központi, átfogó kategóriája lépett a szociológiai koncepciók színpadára. Azáltal, hogy bemutatták, a rítusok hogyan szakralizálnak embereket, eseményeket és egyéb dolgokat, hogy felvázolták, a vallási jelenségek és eszmék társadalmi tevékenységekből erednek, megfordították a rítusokkal kapcsolatos korábbi, uralkodó perspektívát (Bell 2009 [1992]: 15). Az ő munkásságuknak köszönhetően a rituálék társadalmi kohézióra és egyensúlyra gyakorolt hatását más szempontjából kezdték értelmezni (Bell, 2009b, p. 15). Ennek következtében a rítusokra való összpontosítás, a rítusok nem csupán eszközként való felfogása, hanem önmagukban való vizsgálata hamarosan olyan kutatók munkáiban jelennek majd meg, mint *Victor Turner*, *Clifford Geertz*, *Edmund Leach* és *Marshall Sahlins*.

Ilyen előzményeket követően – nagyrészt Durheim hatására – jött létre a *funkcionalizmus* új irányzata, elsőként a kulturális antropológia színpadán „debütált”. A fogalmat az 1920-30-as években Malinowski vezette be és tette széles körben ismertté, aki átvette azt a korábbi hozzáállást, ami a társadalomra egy olyan összetett rendszerként tekint, amelyben minden rész

funkciója az egész működésének szolgálatában áll (Ortutay, 1979, főszerk.). Habár tisztában volt azzal, hogy hasonló megközelítés már korábban is létezett, ő funkcionálisan vizsgálta a társadalmi jelenségek egymásra hatását, funkcionális kutatáson pedig a kultúra rendszerjellegű vizsgálatát értette. Később tovább fejlesztette elképzelését, oly módon, hogy valamennyi társadalmi jelenséget alapvető biológiai és pszichológiai szükségletek kielégítésére szolgáló eszközként fogta fel, a kultúrát pedig ezen eszközök rendszereként (Ortutay, 1979, főszerk.).

Malinowski úgy vélte, egy-egy társadalomban a mágia, a vallás és a tudomány egyidejűleg létezik (Bell, 2009b, p. 48; Kessler, 2012, p. 106). Véleménye szerint „*Nincsenek emberek, legyenek bármily primitívek vallás és mágia nélkül. Ugyancsak nincsenek, ezt azonnal hozzá kell tenni, olyan vad fajok, amelyekből hiányzik akár a tudományos hozzáállás, akár a tudomány.*” (Malinowski, 1974, p. 1). Habár a mágiát és a vallást a szent, míg a tudományt a profán világ részének tekintette, különbséget tett a mágia és a vallás között, annak ellenére, hogy mindkettőt válsághelyzetekre adott válaszreakciónak tekintette, amely megoldást és kiutat kínál az ilyen helyzetekből (Kessler 2012, pp. 105–107). Szerinte ugyanis a mágia egy meghatározott, konkrét cél elérése végett végrehajtott emberi cselekedet, és mivel nem áltudomány, alapvetően manipulálható (Bell, 2009b. p. 48; Kessler, 2012, p. 105, 107). Ezzel szemben a vallás nem eszköz egy konkrét eredmény eléréséhez, hanem önmagában cél, amely „*Megalapítja, rögzíti és fokozza az összes értékes mentális hozzáállást, például a hagyomány tiszteletét, a környezettel való harmóniát, a bátorságot és a bűnbizalmat a nehézségekkel való küzdelemben és a halálos kilátásokban*” (Malinowski, 1954, p. 89, idézi Kessler, 2012, p. 107). A profán dimenzióba sorolható tudomány, sok szempontból hasonlít a mágiához, hiszen mindkettő gyakorlati tevékenység, amely konkrét célokat szem előtt tartva speciális technikákat használ. Ám a mágiával ellentétben a tudomány a hétköznapi tapasztalatain, megfigyeléseken, teszteléseken, logikus gondolkodáson alapul, és semmi köze a válsághelyzetekben jelentkező érzelmi állapotokhoz (Kessler, 2012, p. 107).

A rítusok kapcsán azon a véleményen volt, gyakorlati funkciójuk az, hogy csillapítsák vagy megszüntessék a szorongást és a félelmet (Bell, 2009b, p. 28). Úgy vélte, a különböző szociális intézmények, így a vallás és annak funkciói az általuk kielégített biológiai igényekben fedezhetőek fel. Malinowski szerint például a mágikus rítusoknak társadalmi funkciója van, a társadalom stabilitását szolgálják a szorongás enyhítése által, oly módon, hogy helyreállítják a

rendet és fenntartják a közösség erkölcsi világképét (Malinowski, 1974; Bell, 2009b, p. 28; Kessler, 2012, pp. 105–106).¹⁴

Ezen felvetése miatt később gyakran bírálták, hiszen nem feltétlen a stabil társadalom a norma, míg a konfliktusokkal terhelt a rendellenes, emellett a vallás éppoly fontos szerepet játszhat a konfliktusok kialakításában és a társadalmi intézmények módosításában, mint azok megszilárdításában. Emellett a rítusok nem csupán a szorongás és a félelem csökkentésére és megszüntetésére, hanem ezek előidézésére és fokozására is alkalmasak (Kessler, 2012, p. 108). Mindezek ellenére Malinowski funkcionális antropológiája egy olyan fajta kultúra-megismerést hozott létre, amelyben tisztán kirajzolódott, az egyes társadalmi jelenségek hogyan kapcsolódnak egymáshoz, hol helyezkednek el a rendszeren belül, illetve, hogy ez a rendszer milyen viszonyban van környezetével.

A szociálintropológia másik kiemelkedő alakja, a *strukturális funkcionalizmus* atyja, Radcliffe-Brown. Felfogásában az egyén a társadalmi rendszer része, a társadalmi struktúra az egyének és csoportok rendszere, a társadalomszervezet pedig a társadalmi struktúra tevékenységeinek rendszere (Ortutay, 1979, főszerk.). Véleménye szerint a társadalmi jelenségek funkciója az, amelyet a társadalmi lét állandó, egyensúlyban lévő és folytonos életében betöltenek. Annak ellenére, hogy Durkheim vallással és rítussal kapcsolatos értelmezésének szociológiai aspektusai mélyen befolyásolták, nem csupán átvette francia kollégája elképzeléseit, hanem továbbgondolta és kibővítette azokat, a többi között jóval szisztematikusabb összefüggést feltételezett a társadalmi struktúra és a vallás típusa között (Bell, 2009b, p. 27; Kessler, 2012, p. 101, 103). A szociálintropológiát tudományként fogalmazta meg, szigorú és pontos fogalomrendszert dolgozott ki a társadalmi struktúrák és azok funkcióira vonatkozóan, figyelmet fordított a módszertan problémáira, emellett az eddigieknél jóval szisztematikusabb összefüggések feltárására törekedett a vallási hiedelmek, valamint a társadalmi struktúrák között (Bell, 2009b, p. 27; Kessler, 2012, pp. 102–103).

A rítusok kapcsán fontos véleményt fogalmazott meg, összeállította ugyanis a rituálék társadalmi funkciójának általános elméletét. Munkája elsősorban *Fustel de Coulanges* és Smith elméleteire támaszkodott, ám Durkheim hatása is érezhető benne.¹⁵ Véleménye szerint a szociálintropológiának – a hiedelmekkel szemben – elsősorban a rítusokra kell

¹⁴ Ezzel szemben a vallásos rítusokat az istenekkel való kommunikáció egyik formájának tekintette, amelyeknek nem volt társadalmi céljuk.

¹⁵ Még akkor is, ha a francia szociológus néhány felvetését erősen bírálta.

összpontosítania, mivel azoknak sajátos társadalmi funkciója van, amennyiben „generációnként átadják azokat az érzelmeket, amelyektől a társadalom alkotmánya függ” (Radcliffe-Brown, 1952, p. 157).

Radcliffe-Brown elméletében nincs ok-okozati kapcsolat hiedelem és cselekvés között, a hit ugyanis a rítus következménye, azaz a cselekedetek irányítják és határozzák meg a hiedelmeket. Így munkáiban a kevésbé stabil hiedelmekkel szemben a tartósabb rituális tevékenységekre összpontosított (Bell, 2009b, p. 27; Kessler, 2012, p. 101). Nagy hangsúlyt fektetett a társadalom tagjainak érzelmi állapotaira, Durkheimmel ellentétben azonban úgy vélte, a rítusok nem csupán enyhíthetik vagy feloldhatják a szorongást, a félelmet és a bánatot, hanem okozhatják is ezeket az érzelmeket (Bell, 2009b, p. 28). A rítusok tehát fontos szerepet töltenek be a társadalmi élet szabályozásában azáltal, hogy irányítják és ellenőrzik az érzelmek szimbolikus kifejezését. Radcliffe-Brown úgy látta, a rítusok nem meglévő mentális állapotokat fejeznek ki, erősítenek meg vagy fognak vissza, hanem mentális állapotokat hoznak létre (Bell, 2009b, p. 28). Mivel véleménye szerint a társadalmi rend azon múlik, az egyedeknél megfigyelhetőek-e bizonyos, a viselkedésüket irányító érzelmek és a rítusok ezen érzelmek szabályozott szimbolikus kifejeződései, rítus azáltal vesz részt a társadalmi rend helyreállításában, hogy megerősíti azokat az érzelmeket, amelyeken ez a rend alapul (Bell, 2009b, p. 28). Ahogy ő fogalmazta, „*A lehető legegyszerűbben fogalmazva az elmélet az, hogy az emberek közötti rendezett társadalmi élet attól függ, hogy a társadalom tagjai gondolkodásmódjában vannak-e bizonyos érzelmek, amelyek ellenőrzik az egyén viselkedését másokkal szemben.*” (Radcliffe-Brown, 1952, p. 157).

Munkássága nagyban hozzájárult a tudományág módszertanának és elméleteinek kifinomultabbá tételéhez és az elsők között hívta fel a figyelmet az alapos terepmunka szükségességére, ezzel egy, a korábbiaknál megalapozottabb és szisztematikusabb antropológia alapjait fektette le. Mindemellett Radcliffe-Brown elméletei adták meg a „kezdő lökést” egy újabb kiemelkedő irányzat létrejöttéhez – *Claude Lévi-Strauss* strukturalista szemléletéhez.

Ezek az elméleti áramlatok természetesen a korszak régészeti kutatásaiban is feltűntek. 1962-ben *Lewis Binford* új utat javasolt a régészet számára a kortárs funkcionalizmus keretein belül, amelyet hamarosan mindenki *processzuális régészet* (*processual archaeology*), vagy *új régészet* (*new archaeology*) néven kezdett emlegetni (Binford, 1962). Azt állította, hogy az egykori élet valamennyi aspektusát egyformán figyelembe kell venni, és nem értett egyet Hawkes „létrájával”, szerinte a valláshoz egyáltalán nem olyan nehéz közel kerülni, mint azt eddig hangoztatták (Sabloff, 2005, p. 159; Meier & Tillessen, 2014, p. 71). Ő és csapata a múlt

társadalmi és gazdasági oldalának vizsgálatában sokkal szélesebb körű régészeti lehetőségeket látott, mint azt korábban gondolták volna, és igyekeztek új megközelítési módokat kidolgozni, hogy megkíséreljék a régészeti értelmezés problémáinak megoldását. Céljaik között szerepelt az érvelések világosabbá tétele, és az, hogy a következtetéseknek a logikus érvelés egyértelmű rendszerén kell nyugodniuk, hiszen azokat csak akkor tekinthetjük helyesnek, ha tesztelhetők (Renfrew & Bahn, 1999, pp. 36–39).

Habár Binford és kollégái szerint a vallás nem annyira homályos, mint Hawkes hangoztatta, meglehetősen kevés hitvilággal foglalkozó processzuális megközelítésben írt tanulmány született a régészeten belül. Egyetértenek azzal, hogy a vallás egy olyan tényező, amit figyelembe kell vennie a régészeknek, hiszen az élet egyik fontos aspektusa, munkáiban mégis csekély figyelmet kapott a téma. Nagy általánosságban ez jellemzi a teljes processzuális régészeti hozzáállást is: a vallási dimenzió kívül esik a kutatáson, így szinte teljesen figyelmen kívül hagyták (Insoll, 2004, p. 48; Insoll, 2005, p. 35; Meier & Tillessen, 2014, pp. 71–73).

A korszak egyik legkiforrottabb analitikus megközelítését *Kent V. Flannery* és *Joyce Marcus* dolgozta ki a vallásrégészet számára, bár a módszerek megvannak a maga buktatói, és a kutatás számos területén nem használható, mivel kiindulópontja az írott források megléte, és azok párhuzamba állíthatósága a régészeti leletanyaggal (Meier & Tillessen, 2014: 72). A vallásrégészet processzuális szemléletének egy másik fontos elmélete Renfrew nevéhez fűződik, de ezt a későbbiekben, a *kognitív-processzuális* irányzat bemutatásakor fogjuk tárgyalni.

A korai új régészet hitvilággal, hiedelmekkel kapcsolatos kutatásai tehát meglehetősen hiányosak, és a vallási dimenziók mellőzése nyilvánvaló: alig néhány tanulmány foglalkozott az ősi társadalmak vallásosságának kérdésével, vagy hitrendszerével. A processzuális régészet vizsgálatai valójában a Hawkes-féle „létra” első két fokára korlátozódtak, alkalmanként felléptek a harmadik fokra, de gyakorlatilag alátámasztották azt az elképzelést, miszerint a negyedik fok szinte elérhetetlen, így Hawkes elmélete mélyen meggyökerezett a régészeti meggyőződésekben (Meier & Tillessen, 2014, pp. 71–73).

Úgy vélem, érdemes közvetlenül Radcliffe-Brown és Malinowski után, itt, a fejezet végén tárgyalni az úgynevezett neo-funkcionalista megközelítést, amely bár valamivel később bontakozott ki, mint a fenti oldalakon ismertetett elképzelések, nagyban építkezett a funkcionalizmus eredményeire. Ez az irányzat a társadalmakat az élő organizmusokhoz vagy az ökoszisztémához hasonló komplex rendszereknek tekinti. Számunkra egyik legfontosabb

állításuk szerint a vallás és a rítus kiemelkedő szerepet tölt be a társadalmak életében, nem ritkán ezek teszik lehetővé, hogy a közösség hatékonyan és sikeresen reagáljon környezetének változásaira. Azonban annak ellenére, hogy ezek az elméletek – a többi között – a rítusok és a társadalmi dimenziók közötti kapcsolat funkcionalista megközelítésének tartósságát, relevanciáját jelzik, meg kell jegyezni, hogy az alább felsorolt elméletalkotók közül szinte senki nem sorolná munkáit a funkcionalizmus kategóriájába (Bell, 2009b, p. 29). Ez egyrészt annak köszönhető, hogy az évek során számos bírálat érte az irányzatot, másrészt – ahogy mindjárt látni fogjuk – a neo-funkcionalisták sok szempontból valóban eltérő modellekkel dolgoztak (Bell, 2009b, p. 29).

Catherine Bell alapján én is a neo-funkcionalista megközelítésbe sorolom a rítuselméletéről, illetve az ökológiai antropológia tanulmányozásához való hozzájárulásáról ismert *Roy Rappaportot*.¹⁶ Az elsők között volt, akik új fajta módon kezdték el vizsgálni a vallási rítusok társadalmi szerepét. Az új-guineai földművelő közösségek elemzésekor nem a jelentéseket tanulmányozta: azt figyelte, hogy a rituális viselkedés során mit cselekszik a cselekvő, nem pedig azt, hogy mit állít arról, amit cselekszik. Rappaport tehát nem a szimbólumok jelentésére, hanem azok szerepére összpontosított, a rítusokra, azok használatára, használatának módjára helyezte a hangsúlyt – azaz a gyakorlatra (Rappaport, 1971; Renfrew & Bahn, 1999, pp. 470–471). Úgy vélte, a rítusokban részt lehet venni anélkül is, hogy hinnének a hozzájuk kapcsolódó mögöttes tartalomban (Rappaport 1999, p. 124). Durkheimhez hasonlóan a vallás lényegéneként a rítusok és a társadalom érzékelése közötti dialektikát jelölte meg.

Teljesen új szemszögből vizsgálta a rítusokat, egy sokkal nagyobb és átfogóbb kulturális ökoszisztéma szerves részeként ábrázolta azokat (Bell, 2009b, p. 29). Úgy gondolta, a rítus a korábban neki tulajdonított szerep mellett az emberek és az ökoszisztéma, az állatok, a növények, az élelmiszer, a nyersanyag közötti interakciókat is szabályozza. Az új-guineai törzsek rituális cselekedeteit megfigyelve arra a következtetésre jutott, hogy azáltal, hogy a rítusok az emberek és a természeti erőforrások közötti kapcsolatot szabályozzák, lehetővé teszi számukra, hogy fenntartsanak egy törékeny, ám nélkülözhetetlen egyensúlyt (Bell, 2009b, p. 29). Azaz a rítus segít fenntartani a környezetet, korlátozni az erőszakot, a harcokat, egyensúlyt teremteni ember és természeti környezete között, elemellett megkönnyíti a kereskedelmet, szétosztja a sertésfelesleget a régióon belül, így biztosítva a lakosság alapvető

¹⁶ Rappaport például egyértelműen megkérdőjelezi munkásságának funkcionalistaként való jellemzését, akár a régi, akár az új stílusról van szó (Rappaport, 1979, idézi Bell, 2009b, p. 29).

fehérjeszükségletét (Bell, 2009a, pp. 126–127; 2009b, p. 30). Így a rítus Rappaport szerint egy „*rituálisan szabályozott ökoszisztémát*” alkot (Bell, 2009a, p. 127). Felvetéseiről nem most olvashatunk utoljára e dolgozat lapjain, hiszen a rítusok megfigyelése, mint cselekedetek nagy mértékben befolyásolták napjaink egyik domináns régészeti hozzáállását, amely a rituálékat gyakorlatnak tekintve igyekszik feltérképezni a múlt e speciális tevékenységeit.

A társadalmak ökológiai környezetéhez való alkalmazkodásakor figyelembe vett teljes kulturális rendszer előkészítette az utat *Marvin Harris* amerikai antropológus munkásságának. Egy meglehetősen szélsőséges elmélet keretei között a rítusokat úgy jellemezte, mint viselkedési mechanizmusok a társadalom erőforrásainak szabályozására. Az Indiában a hinduk tehénimádatát, vagy épp az aztékok emberáldozatait az adott közösség táplálkozási lehetőségeinek rituális szabályozásaként látta (Bell, 2009b, p. 30). Annak ellenére, hogy elképzeléseit sokan kritizálták, munkája számos új kérdést vetett fel a rítusok működésével kapcsolatban (Bell, 2009b, p. 30).

Itt kell megemlíteni *Sir Julian Huxley*, valamint *Konrad Lorenz* etológusok munkáit is, akik nagyban hozzájárultak a rítuselméletek fejlődéséhez. Elsőre talán különösnek tűnik, két olyan kutató ebben a felsorolásban, akik az állatvilágban megfigyelhető viselkedésmintákkal foglalkoztak, ám kutatásaik, az állatok körében dokumentált viselkedési minták számos ponton csatlakoznak az emberi rítusok eredetével, valamint azok társadalmi kihatásával kapcsolatos kérdésekhez (Bell, 2009b, p. 31). Kutatásai során Huxley a *ritualizáció* kifejezést használta, hogy kiterjessze a rítus hagyományos fogalmát és meghatározhassa az állatok rituális viselkedését az emberi társadalmak hasonló viselkedési mintái alapján (Bell, 2009a, p. 89; 2009b, p. 31). Az etológiai kutatások eredményei alapján úgy tűnik, az állatok rituális viselkedése olyan szimbolikus attitűd, amely hasznos információkat közvetít a csoport többi tagja felé (Bell, 2009b, p. 31). A ritualizáció tehát egy hatékony kommunikációként fogható fel, amelynek funkciója a csoporton belüli kötődések megerősítése, a kialakult károk csökkentése, így egy evolúciós szempontból hatékony közösség létrehozása (Bell 2009a, p. 73). Néhány tanulmány azt is felvetette, hogy az állatvilághoz hasonlóan az emberi rituális tevékenység is részben genetikailag meghatározott, részben pedig társadalmilag szerzett, így – Bell szavait kölcsönvéve – „*az állati és az emberi rituálék biológiai és evolúciós szempontból hasonlónak tekinthetők*” (Bell, 2009b, p. 31).

A neo-funkcionalista kutatások közé sorolható irányzatok kapcsán ki kell térnünk még egy elméleti irányzatra, mégpedig a biogenetikai megközelítésre, amely a rítusok eredetét, a rituális képesség evolúcióját és az ilyen viselkedésminták alkalmazkodásban betöltött szerepét

vizsgálja (Bell, 2009b, pp. 31–32). A biopszichológiai gyökerek, a kognitív és a neurofiziológiai folyamatok figyelembevételével zajló kutatások azt feltételezik, hogy az emberi rituális viselkedés kapcsolatban van az agy kognitív funkcióival (Bell, 2009b, p. 31–32). A téma kapcsán leggyakrabban emlegetett felvetések között szerepelnek *Erik Erikson* és *Jean Piaget* pszichológiai elméletei, melyek nagyban hozzájárultak a rítuselméletek 20. században lezajlott fejlődéséhez. Erikson az emberi személyiséget tekinti alapvető szervezatként, a vallást pedig olyan tényezőként nevezi meg, amely a személyiség kialakulásában játszik szerepet (Capps, 1995, p. 207). Durkheim elképzelését továbbfejlesztve a vallást társadalmi és pszichológiai tényezőnek látja, a ritualizáció pedig – véleménye szerint – elsősorban adaptív problémák megoldásában játszik szerepet (Capps, 1995, p. 207; Bell, 2009b, p. 32). Végeredményben az etológia és a biogenetika a rítust olyan konstrukcióként fogja fel, amely az élőlények alkalmazkodása kapcsán tölt be fontos funkciót.

4.1.4. Strukturalista és posztprocesszuális archeológia

A processzuális régészeti iskola funkcionalista megközelítésével részben párhuzamosan, részben arra adott válaszként jött létre a *strukturalista régészet*, amelyet később a posztstrukturális, majd a posztprocesszuális iskola követett. (Meier & Tillessen, 2014, p. 78). Ezek az irányzatok tették világossá azt, hogy a múlt emlékeinek feltérképezésekor, a történelmi, vagy épp a történelem előtti korok vizsgálatakor nem lehet figyelmen kívül hagyni a letűnt társadalmak gondolkodását, eszméit és hiedelemvilágát.

A megközelítés elméleti alapjait elsősorban Lévi-Strauss munkássága biztosította, aki minden társadalmi jelenséget, mint például a mítoszok és a rituálék egyfajta „*kommunikációs szimbolikus rendszernek tekintett, amelyek az emberi agyban gyökerező gondolati struktúrákból származnak*” (Bell, 2009b, p. 42; Kessler, 2012, pp. 144–145). Szerinte a mítosz a tartalom, a rítus pedig a forma, amely folyamat nem a világra adott érzelmi vagy egyéb reakció, hanem válasz arra a problémára, amit a mítosz tett a világgal. A rítus elméleti megközelítéseiben általában magától értetődő a gondolat és cselekvés különbözősége, a hit vs. gyakorlat szembeállítása. A rituálékat cselekvéseknek tekintő vallástudományi megközelítések automatikusan elválasztották azokat a valláshoz kapcsolható egyéb kategóriáktól, mint például a hiedelmek, a mítosz vagy a szimbolizmus. *Edward Shils* például úgy gondolta, hogy bár a hiedelem és a rítus egymással összefonódó jelenségek, mégis elkülöníthetők, ugyanis „*a hiedelmek létezhetnek rítusok nélkül, a rituálék azonban nem létezhetnek hit nélkül*” (Shils, 1968, p. 736; idézi Bell, 2009a, p. 19). Ezt az elképzelést gondolta tovább Lévy-Strauss, amikor kijelentette, a rituálék és a mítoszok közötti különbségek az élet és gondolkodás, valamint a cselekvés és a mentális kategóriák közötti különbséget jelenti (Bell, 2009a, pp. 19–20). Számára a rituálék „*gesztusok végrehajtása és a tárgyak manipulálása*” (Lévy-Strauss, 1981, p. 672), így ezekben a cselekedetekben nem az a belső lényeg, hogy mit mondanak vagy szimbolizálnak (Bell, 2009a, p. 111). Bell szerint „*egy ilyen leírás aligha tekinthető a rítus valódi elméletének, és Lévi- Strauss nem is különösebben törekedett annak kidolgozására*” (Bell, 2009b, p. 43). Általánosságban kijelenthető, Lévy-Strauss nem fejlesztett ki komoly valláselméletet, ennek ellenére elméletei nagy hatással voltak számos tudományterületre, munkáinak visszhangja fellelhető a filozófia, az irodalomtudomány, az antropológia, illetve a régészet szakterületén is és olyan rítusokkal foglalkozó szakemberekre volt hatással, mint *Mary Douglas* vagy *Edmund Leach*.

A korszak tudományos hozzáállásának egy másik meghatározó alakja *Arnold Van Gennep*, akinek átmenti rítusokról¹⁷ (rites de passage) szóló műve (2007) 1909-ben jelent meg először Franciaországban, angol nyelven csak évtizedekkel később, 1960-ban látott napvilágot, így szélesebb körű hatása is csak ekkortól volt számottevő. Nála a rituálék a társadalmi folyamatok kísérőjelenségei és strukturális kontextusukban nyernek értelmet, azok egymásutániságán, folyamatán keresztül kerül az egyén egyik társadalmi kategóriából a másikba. Átfogó elemzésében a rítusok különböző elemire és fázisaira koncentrált, tette mindezt úgy, hogy vizsgálatait nem egy-egy rituálét kiragadva végezte, hanem rítus-sorozatok mentén (Van Gennep, 2007; Máté-Tóth, 2014, p. 129). Úgy vélte valódi értelmük csak egymáshoz való viszonyuk függvényében fejthető meg. Megkülönböztetett elválasztó, határhelyzeti, valamint befogadó rítusokat, emellett egy térbeli dimenziót is beiktatott elképzelésébe, amely szerint létezik egy határhelyzet, egy küszöb, a liminális fázis (Van Gennep, 2007). Az átmenet rítusai, az emberi élet fontosabb változásaihoz fűződő rituálék – ahogy arra *Gabriele Zipf* is rávilágított – különösen alkalmasak a régészeti vizsgálatra (Zipf, 2003, p. 15, idézi Meier & Tillessen, 2014, p. 123), nem meglepő tehát, hogy felvetései viszonylag rövid idő alatt igen nagy népszerűsége tettek szert archeológiai körökben is. A transzformatív folyamatok és dolgok (például fegyverek, tűz, víz stb.), illetve az ilyen folyamatok maradványai (például hamu, csontok stb.) sok esetben felfedezhetőek a régészeti módszerekkel, és nagy eséllyel elválaszthatóak más, hétköznapi cselekedetektől (Meier és Tillessen, 2014: 123). Az átmenetek rítusaira azért van szükség, hogy megkönnyítsék a változások okozta krízishelyzeteket, lelassítsák az átmeneteket, és kész szerepekkel segítsék az egyén éltét. Kontroll alatt tartják az egyének társadalmi élményeit, így a temetkezések, a halálba való átmenet tökéletes példája az átmenetek rítusainak. Napjainkban egyre több kutató ismeri fel, hogy a sír csupán valahol a haldokláshoz, a halálhoz és a temetéshez kapcsolódó összetett rítusok (rítus-sorozatok) folyamatának közepén kap helyet (Meier és Tillessen, 2014: 123).

Jelen témánk összefüggésében *Victor Turner* minden bizonnyal az egyik legnagyobb név, amely felmerülhet, munkássága a rituálék megértésének legfontosabb megközelítései közé

¹⁷ Van Gennep művének eredeti címe *Les Rites de Passage*, amely angol nyelven *The Rites of Passage* fordításban jelent meg. A magyar kiadás *Átmeneti rítusok* címmel adta ki a könyvet, és Van Gennep „rites de passage” szókapcsolatát is minden esetben így fordították le. Én azonban nem értek egyet ezzel a fordítással, ugyanis véleményem szerint sokkal inkább a rituálék *átmeneti jellegét* sugallja, mint a Van Gennep által nekik rendelt jelentést. Épp ezért szerencsésebbnek tartom az *átmenetek rítusai* kifejezést, így a továbbiakban így fogok utalni az ilyen típusú jelenségekre.

sorolható (Turner, 2002). A rítusok folyamatára és dinamikájára helyezte a hangsúlyt, ám Van Genneppel ellentétben úgy vélte, a rituálék alkotják a társadalmi folyamatokat (Máté-Tóth, 2014, p. 129). Elődje felvetését tovább fejlesztve az elkülönülés, liminalitás, újraintegrálódás hármában főképp a közepső, köztes állapotra helyezte a hangsúlyt (Máté-Tóth, 2014, p. 133–136). Eredeti és elgondolkodtató elméletei azonban, meglepő módon közel sem kaptak akkora visszhangot a régészeti kutatások során, mint a vallástudományi tanulmányok körében.

Itt csupán a kronológiai következetesség kedvéért említem *Edmund Leach* nevét, a liminalitás fogalmának neves elméletalkotókon átívelő történetének egyik tetőzéseként ugyanis a későbbiekben nagy szerepe lesz majd az általa megfogalmazott kijelentéseknek.

Az antropológia strukturalista gondolatai, módszerei és eredményei a régészettudományra is nagy hatással voltak, ennek következtében az 1960-70-es években számos strukturalista tanulmány született. Ám a hasonló elképzelések mentén gondolkodó régészet kezdete ennél jóval korábbra tehető, még akkor is, ha általában nem szimbolikus régészetként emlegetik. Már évtizedekkel korábban megjelent az a fajta vélekedés, hogy különálló emberi közösségekre lehet következtetni a régészeti leletanyag stílusa alapján. A kultúrák stílusa tehát társadalmi vagy etnikai csoportokat jelöltek, és ebben az értelemben szimbolikusak voltak (Hodder, 2005b, p. 190).

A 20. század második felében született strukturalista művek azt hangsúlyozták, az emberek cselekedeteit a hit és a szimbolikus fogalmak irányítják, ezért a tárgyak megalkotóinak, azaz a cselekvők gondolati struktúráját kell a kutatás középpontjába állítani (Renfrew & Bahn, 1999, pp. 461–464). Elsődleges célként a szimbólumok kulturális rendszereinek feltérképezését jelölték meg, a szimbólumokét, melyek alaprendszere a nyelv, beleértve a szakrális és nonverbális nyelvet is (Renfrew & Bahn, 1999, pp. 461–463; Meier & Tillessen, 2014, pp. 78–80). Emellett a strukturalista régészek elvetették a Hawkes-féle „létra” következtetéseit, szerintük a kultúra összes aspektusa felismerhetően hasonló, az emberi elme nem a legbonyolultabb területe a régészeti vizsgálatoknak, viszont a kultúra egyik legfőbb rendező magja, így a kutatás középpontjába kell kerülnie (Meier & Tillessen, 2014, p. 78).

Az egyik legkiemelkedőbb strukturalista régész a francia *André Leroi-Gourhan*, akinek az európai paleolitikum barlangi művészetének és állatábrázolásainak magyarázatával kapcsolatos munkái úttörő vállalkozásnak számítanak. Nevéhez fűződik az európai barlangi művészet első módszeres vizsgálata: összegyűjtötte, osztályozta, majd rendszerezte a paleolitikumból származó barlangi művészet és a hitvilág jeleit, képeit, megfigyelte párosításaikat,

összetételeiket, feljegyezte elrendeződésüket, szerkezetüket, egységes egészzé való összeállásukat, hogy megmagyarázza és értelmezze az akkori ember hitvilágát – legalábbis azt a keveset, amely elérhető belőle (Leroi-Gourhan, 1985). Munkája nyomán megkérdőjeleződött az a korábbi általános vélekedés, miszerint a barlangok falaira festett ábrák egymástól független, egyedi és véletlenszerű alkotások, melyek valamiféle vadász mágia, termékenység mágia, esetleg beavatási szertartás részeként jöttek létre (Leroi-Gourhan, 1985; Renfrew & Bahn, 1999, p. 377).

Vizsgálatai során a régészeti leletek szimbólumait dekontextualizálta, és Ottohoz, Eliadehoz, illetve másokhoz hasonlóan úgy azonosította a vallást, mint a misztikusba való belefeledkezés, melyet a félelem és a hatalom érzései jellemeznek (Otto, 1997; Eliade, 1987; Leroi-Gourhan, 1985; Meier & Tillessen, 2014, p. 79). Ma már tudjuk, hogy Leroi-Gourhan elképzelése az európai paleolitikumból ránk maradt barlangi művészet kapcsán túl általános, hiszen néhol csupán egy-egy, míg másutt több tucat, vagy épp több száz alkotás „díszíti” a falakat. Mindazonáltal ő volt az, aki elsőként világított rá arra, hogy az ábrázolások közel sem olyan véletlenszerűek, mint azt korábban feltételezték, elhelyezkedésük nagyon is tervezett és szándékos, hogy „létezett egy alapvető tematikus egység”, és nem egymástól független az alkotásokról van szó, hanem osztatlan, összetartozó kompozíciókról (Renfrew & Bahn, 1999, p. 377).

Habár a strukturalizmus számos feltételezése és eredménye vitatható, az értelmezés elméleti keretrendszere épp oly előremutató volt a régészeti metodológia számára, mint a processzuális régészet (Meier & Tillessen, 2014, p. 79). Ráadásul a strukturalista megközelítésnek köszönhetően a nyelv, mint alapvető szimbólumrendszer elképzelés néhány évtizeddel később az egyik legnépszerűbb témává lépett elő.

Az 1970-es évek közepétől egyre több kritika fogalmazódott meg a korai processzuális régészet ellen. *Kent Flannery* úgy vélte sokkal nagyobb hangsúlyt kellene, hogy kapjon a társadalmak ideológiai és szimbolikus oldala, ezért sélesen bírálta a szemléletet, azon belül főként némely szabály trivialisitását (Renfrew & Bahn, 1999, p. 461). Ezen sorozatos és egyre gyakrabban megjelenő éles kritikák, az újrégészet hiányosságainak felsorakoztatása következményeként született meg az új szemléletmód, a *posztprocesszuális régészet*, amely megkérdőjelezte a régészetben eddig használatos szinte valamennyi érvelési módszert.

A „mozgalom” Nagy-Britanniából indult, ahol néhány régész, a posztprocesszuális elméletek mai napig meghatározó alakjai, nevezetesen Hodder, Shanks és Tilley megpróbálták új típusú

megközelítési módokat alkotni. Ezzel párhuzamosan fontos megjegyzések láttak napvilágot Skandináviában, továbbá az Egyesült Államokban, elsősorban *Mark Leone* révén (Renfrew & Bahn, 1999, p. 461; Hodder, 2005a, p. 155). Hodder úgy vélte, le kell küzdeni azokat a nehézségeket, amelyeket a funkcionális-processzuális archeológia korlátjának tartott, új alapokra kell helyezni a régészetelméletet, illetve el kell határolódnia a pozitivistá filozófiától. Az újrégészet egyik legnagyobb hibájaként azt jelölte meg, hogy figyelmen kívül hagyták az individuumot, az emberi viselkedés, érzelmek és kreativitás befolyásoló erejét. Kritikájában és elméleteiben hangsúlyozottan jelenik meg, miszerint az anyagi kultúrát az „*értelem alkotta meg*” (Hodder, 2005a, p. 155), az egyének tudatos cselekedeteinek eredménye, így nem szabad figyelmen kívül hagyni az individuumot, az egyes emberek gondolatait, illetve cselekedeteit.

Nagy hatással volt a posztprocesszuális megközelítésekre a frankfurti filozófiai iskola, a kritikai elmélet, valamint a hermeneutikus (értelmező) szemléletmód (Renfrew & Bahn, 1999, p. 43). Emellett az értelmező megközelítés a múltbeli emberek cselekedeteit és gondolatait állította a középpontba, úgy érvelt, hogy a múlt megértése és magyarázata csak akkor lehetséges, ha egyfajta beleélő megközelítést alkalmazunk, és igyekszünk az egykori emberek fejével gondolkozni (Renfrew & Bahn, 1999, p. 43).

Mindez a vallásrégészet területén is változásokat eredményezett, főként a korábbi általános, univerzális szabályosságok elhagyásának, az egyedi kulturális és történeti kontextus előtérbe helyezésének, illetve a szimbólumok hangsúlyozásának következtében. Ennek nyomán olyan fordulatok következtek be, mint például ideológia temetkezésekben megfigyelhető torzító hatásának előtérbe kerülése, amely mára már általánosan elfogadott gondolat. Hodder felismerte, hogy az anyagi kultúra tárgyai jelentéssel bírnak, és nem egyszerűen tükrözik, hanem nagyban befolyásolják is a közösséget, a társadalmat, így a temetkezések nem feltétlen mutatják tisztán a társadalmi kapcsolatokat, hiszen torzíthatják, el is fedhetik azt (Hodder, 1982, p. 152; 1984, p. 53). Ezen kívül „*a temetkezések a valódi társadalmi viszonyok tükrözése mellett (vagy helyett) kitűnő alkalmat nyújtanak arra is, hogy a közösség vezetői kifejezzék és legitimizálják hatalmukat az ősökkel való kapcsolaton keresztül*” (Siklósi, 2010, p. 48).

Meg kell ugyanakkor jegyezni, a posztprocesszuális régészeti megközelítés közel sem foglalkozott annyit az őstörténet hitvilágával, szakralitásával, rítusaival, azaz a vallás régészetével, mint azt a szimbolizmus iránti érdeklődéséből, az egyén gondolkodásának hangsúlyozásából és a jelentés fontosságának előtérbe kerülésétől várnánk. Ezen a téren egyáltalán nem figyelhetünk túlzott aktivitás, ahogy *Insoll* fogalmazott „*a posztprocesszualizmus pozitív és inspiráló aspektusai általános filozófiájára vonatkoznak,*

semmint a vallást illető megközelítésére” (Insoll, 2004, p. 79). Az új megközelítés a vallást mint olyat szinte alig vizsgálta, sok kutató jóformán tudomást sem vett róla.

Egyes vélemények szerint azonban nem az elméleti keretrendszer elégtelenségének vagy a bizonyítékok behatároltságának a következménye a vallás mellőzése, hanem a kritikától való tartózkodást tükrözi. Insoll határozottan kiáll amellett, hogy a régészek a vallásra lényegtelen vagy éppen veszélyes téveszmeként tekintettek, így az értelmezés keretei között nem veszik figyelembe azt. Mi több, jobbára még a vallás kifejezést is kihagyják a posztprocesszuális tanulmányokból, ha pedig mégis használják, az anyagi kultúra vagy ideológia szimbolikus és rituális dimenziói alá rendelik (Insoll, 2004, pp. 79–87).

Módszertani és egyéb problémái ellenére a posztprocesszuális irányzat, részben a megközelítések eredményeinek, részben pedig a különböző heves vitáknak köszönhetően nagy mértékben és pozitívan támogatta ki a régészet elméleteit, emellett oly módon tudta vizsgálni, illetve hangsúlyozni az emberi viselkedés szimbolikus és kognitív oldalait, ahogyan korábban egyetlen megközelítés – így az új régészet – sem.

4.2. Rítus és vallás a 21. század első két évtizedében

4.2.1. Kognitív- és kognitív-processzualista megközelítések

A régészet kapcsolata a vallással hosszú és kissé eklektikus múltra tekint vissza. A kutatások többnyire az adott időszak tudományos trendjeit követve végezték elemzéseiket, és ez napjainkban sincs másképp. A 21. század hajnalának egyik meghatározó archeológiai irányzata, a *kognitív* és a *kognitív processzualizmus* részben a korábbi megközelítések kritikájának, részben pedig más tudományágak újabb és újabb eredményeinek köszönheti létrejöttét. Az 1970-es évek posztprocesszualizmusa, mint láttuk nagyrészt elhanyagolta a vallás témakörét, továbbra is alapvetően nem vizsgálható területként definiálva azt. Ugyanakkor – jellegéből adódóan – a kognitív megközelítésekben kiemelt helyet foglal el a vallás régészete. A megközelítés az ideológiákat, így a vallásokat is minden esetben olyan jelenségként értékeli, amelyek változásokat okoznak a társadalom gondolkodásában, cselekedeteiben, viselkedési módjaiban, ezek az átalakulások pedig a régészeti leletanyagban is nyomon követhetők.

A processzuális régészet korai szakaszában a funkcionális és ökológiai megközelítés állt a középpontban, ám az 1980-as évektől kezdve egyre több kutató fordult – ezen szemléletmód keretein belül – a múlt társadalmainak kognitív szempontjainak vizsgálatai felé. Renfrew és Bahn közel két és fél évtizeddel ezelőtti meghatározása alapján „*A kognitív régészet – a múlt gondolatvilágának anyagi maradványokból történő vizsgálata – a modern régészet egyik legújabb ága*” (Renfrew & Bahn, 1999, p. 369). Az új irányvonal nagy hangsúlyt helyezett az ideológiai, illetve a szimbolikus aspektusaira, és azok értékelésére, így az egykori társadalmak ezen dimenzióinak vizsgálata aktívabban bevonódott a kutatásokba. Metodológiája egyrészt kompatibilis volt a processzuálissal, másrészt jóval szélesebb körű, mint annak keretrendszere, túllépett a korábbi irányzat határain, így az új szemlélet tulajdonképpen a processzuális megközelítés revíziójából alakult ki. Renfrew és Bahn szerint „*ez az új szintézis, mely tanulni szándékozik a posztprocesszuális régészet bármely használható eredményéből, megmarad a processzuális régészet fő irányvonalánál*” (Renfrew & Bahn, 1999, p. 469). Ugyanakkor sok mindenben különbözik elődjétől (Renfrew & Bahn, 1999, p. 469; Renfrew, 2005, pp. 30–33). Egyrészt nagy hangsúlyt fektet az ősi társadalmak kognitív és szimbolikus adataira, és elméleteiben fel is használja azokat. Másrészt a neomarxista régészekhez hasonlóan felismeri az ideológia társadalmat befolyásoló erejét, valamint azt, hogy ez az egyének gondolkodását is befolyásolja. Szintén marxista elem a kognitív régészetben, a társadalmon belüli konfliktusok

szerepének átgondolása. Emellett úgy vélték, az anyagi kultúra alakítja a világot: az egyének és a társadalmak, mint „*ahogy azt Ian Hodder és kollégái eredményesen bemutatták, megalkotják saját társadalmi realitásukat, és az anyagi kultúrának ebben a szerkezetben szerves része van*” (Renfrew & Bahn, 1999, p. 469). A kognitív megközelítés másként tekint a múltra, mint a korlátolt szemléletű korábbi történeti magyarázat, amely „*csak az egyes egyénhez kapcsolódott és gyakran anekdotikus volt*” (Renfrew & Bahn, 1999, p. 469). Figyelembe vette az egyének kreativitását, ám a tiszta beleérzést, és a végleges szubjektivitást, metodológiai individualizmus filozófiai megközelítését nem támogatta. Továbbá elvetette a természettudományok filozófiájának pozitívizmusát, hiszen a tények nem az elmélettől független objektív lények, a fizika egyetemes törvényeihez hasonlító felfogás a régészeti értelmezésben nem vezet eredményhez (Renfrew & Bahn, 1999, p. 469).

A funkcionális-processzuális régészekhez hasonlóan a kognitív szemlélet hívei is tényekkel szemben kívánták hipotéziseiket kipróbálni, és elutasították a kritikai elmélet, illetve a posztprocesszuális régészet teljes relativizmusát. Ezen kívül nem fogadták el azokat a főként strukturalista véleményeket, amelyek szerint képesek lehetünk betekintést nyerni az ősi közösségek szándékaiba, sem azokat, amelyek egyetemes törvények meglétét hangsúlyozzák (Renfrew, 2005, p. 31). Fontosnak tartották az elméletek megalkotását és azok adatokkal való tesztelését, a leírás helyett a magyarázat került a középpontba, de az általánosítás megléte továbbra is megfigyelhető az elméleti felépítés keretein belül. Részben tehát elutasították a posztprocesszuális régészet elveit, és felhasználták az újrégészet pozitív eredményeit, hiszen elsősorban annak utódként tekintettek önmagukra, akik egyben a marxista, és más áramlatok hasznélvezői is (Renfrew & Bahn, 1999, p. 469).

Kutatásaiknak két fő irányvonala figyelhető meg, egyrészt azt vizsgálták, hogy az átalakulások folyamatában milyen szerepet töltenek be a szimbólumok, másrészt nagy hangsúlyt fektettek ezen változások struktúrájának kutatására. Összegezve, avagy a kognitív régészet Renfrew és Bahn megfogalmazásában: „*A múltbéli gondolkodás-módok és szimbólum-rendszerek vizsgálata az anyagi kultúra felhasználásával.*” (Renfrew & Bahn, 1999, p. 544). A kognitív archeológia a reprezentáció fejlődését, a szimbólumok emberi használatának létrejöttét a vallás születésével kötötte össze. Úgy vélték, a különböző ábrázolásmódok, a festészet és a szobrászat megjelenése az ember fejlődésének egy bizonyos pontján, természetfeletti dimenziókra, a túlvilággal szimbólumok segítségével kommunikáló közösségekre utalnak (Renfrew, 2005, p. 32).

Ugyanakkor a szimbólumok, ábrázolások vagy tárgyak jelentéseinek keresése közel sem az eredeti teljes mondanivaló, egykori tulajdonosaik, használóik által ismert tartalom megismerését és értelmezését jelenti (Renfrew, 2005, p. 31). A kognitív megközelítés szkeptikusan állt hozzá az ilyen típusú empatikus tapasztalat érvényességéhez, valamint fenntartásai voltak az intuitív, „ott voltam” tapasztalat alapján történő elemzésekkel szemben is:

„A kognitív régészet a múltbeli gondolkodásmódok tanulmányozása a fennmaradt tárgyi emlékekből következően. Bár tágabb értelemben ez a kezdeményezés úgy tekinthető, hogy magában foglal minden olyan kísérletet, amely arra irányul, hogy rekonstruálja a régész által feltárt múltbeli tárgyak és szimbólumok »jelentését« a készítőik és használók számára – és a »kognitív régészet« kifejezést néha így is használták –, az elmúlt évtizedben szűkebb értelemben is használták. Ma sok régész számára, beleértve azokat is, akik az 1960-as és 1970-es évek »új régészetéből« [...] kialakult folyamatszerű régészet általános keretein belül dolgoznak, nyilvánvaló követelmény egy olyan biztonságos módszertan kidolgozása, amely révén remélhetőleg megtudhatjuk, hogyan működött a szóban forgó ősi közösségek elméje, és hogyan alakította ez a munka a cselekedeteiket.” (Renfrew, 2005, pp. 30–31)

Az elemzéseknek tehát a tesztelhetőségen és az érvelésen kell alapulniuk, még abban az esetben is, ha ez a régészeti gyakorlatot tekintve nem minden esetben könnyű és egyértelmű vállalkozás (Renfrew, 2005, p. 31).

Több kognitív és *kognitív-processzuális* régészre volt nagy hatással a kulturális antropológus, Rappaport munkássága, aki egyfajta távolságtartó stratégiai módszerrel a rítusok társadalmi szerepét vizsgálta (Rappaport, 1971). A szimbolikus formák jelentésének magyarázatakor nem azt nézte, hogy mit állít az egyén, illetve a társadalom arról, amit a rituális viselkedés során tesz, hanem csak azt, hogy mit cselekszik valójában. Rappaport tehát nem a szimbólumok és rituális tevékenységek eredeti jelentéstartalmára, hanem azok szerepére, használatuk módjára összpontosított (Rappaport, 1971). A kognitív szemlélet elkötelezettjei szerint ez a régészet számára is járható út, hiszen a múlt társadalmainak vizsgálatakor minden alkalommal kívülről szemléljük azt, nem tudjuk megvitatni a jelentések tartalmát a résztvevőkkel, csupán az anyagi kultúra alapján vonhatjuk le következtetéseinket.

Rappaport tevékenysége olyan kutatókat befolyásolt többek között, mint Flannery és Marcus, akik közös munkájukban a társadalom teljes képének felvázolásához a megélhetési, gazdasági

és társadalmi kérdéseket, a szimbolikus és kognitív elemekkel is összehasonlították (Renfrew & Bahn, 1999, pp. 471–472). *John Barrett* szintén azt hangoztatta, hogy a változások struktúrájának körvonalazásához elengedhetetlen a kognitív megközelítés, hiszen az egyén gondolkodása és hite szerves részét képezi a társadalmi valóságnak (Renfrew & Bahn, 1999, pp. 470–471). *John Robb* szerint a társadalmi rendszerek ugyan meghatározzák az egyén cselekedeteit, ugyanakkor ezen cselekedetek egyben meg is alkotják, át is rendezik és meg is változtatják a társadalmi rendet, azaz a társadalmi rend tárgya és végeredménye is az egyének cselekedeteinek (Renfrew & Bahn, 1999, 470–471). Mithen azt állította, hogy „*a régészetben a megfelelő magyarázatok kifejlesztésekor legelőször az egyéni döntéshozókra kell összpontosítani*” (Renfrew & Bahn, 1999, pp. 470–471). Kognitív megközelítésében a technikai, a természettudományos, a társadalmi és a nyelvi intelligencia egyesülése vezetett az animizmus kialakulásához, ami véleménye szerint a középső-, valamint a felső-paleolitikum fordulóján létrejött összetett vallási ideológiák megszületéséhez vezetett (Mithen, 1998, p. 172, 202; Insoll, 2004, p. 30).

A kognitív régészet nyilvánvalóan érdeklődve fordult az emberi evolúció témaköre felé. Egyrészt a *Homo sapiens sapiens* megjelenése előtti homininek kognitív képességeinek kialakulása és fejlődése foglalkoztatta az irányzat képviselőit. E hosszú történeti folyamaton belül főképp a nyelvhasználatra, az öntudatra, a szimbolikus gondolkodásra, illetve az „*emberi forradalomra*” összpontosítottak (Renfrew, 2005, p. 31). Emellett sokan a modern ember különböző kognitív képességeire és eszközeire összpontosítottak, mint például az írás megjelenése, amely a világ számos régiójában egymástól függetlenül alakult ki (Renfrew, 2005, p. 31). Renfrew például feltételezi, hogy „*a teljesen fejlett beszéd és az öntudat minden emberi közösség jellemzője volt*” (Renfrew, 2005, p. 31). Mivel a DNS-vizsgálatok alapján megállapítható, hogy ezen a szinten alig figyelhető meg eltérés a mai és a 40 ezer évvel ezelőtti ember között, arra a megállapításra jutott, hogy a „*hardver ugyanaz*”, csupán a „*szoftver*”, azaz a kulturális környezet különbözik (Renfrew, 2005, p. 32).¹⁸ Hasonló állásponton van *Ronald J. Nash* is, aki szerint a táj, így a rituális vagy vallási jellegűként definiált helyszínek észlelései évezredek óta változatlanok, hiszen „*a 40 000 évvel ezelőtti teljesen modern emberek pszichéje (tudatos vagy tudattalan elméje) nem különbözött jelentősen a mai emberektől*” (Nash, 1997, p. 58). Pearson szavaival a kognitív régészek „*úgy képzelik el a múltat, mint ami a fizikai világban létezik (hasonlóan a jelenhez), ahol az emberek úgy élik az életüket és úgy lépnek*

¹⁸ Ehhez azonban ellentmondásba keveredve hozzáteszi, miszerint nem feltételezhetjük a veleszületett képességeinkben hozzánk hasonló emberek létezését a távoli múlt kutatása során (Renfrew, 2005, p. 31).

kölcsönhatásba egymással és a környezetükkel, mint ahogyan ma is tesszük” (Pearson, 2002, p. 33).

A kognitív-processzuális régészek a korábbi processzuális megközelítés keretein belül, annak kibővítése által, a már meglévő eredmények felhasználásával a társadalmi és kognitív szempontot helyezték a középpontba. Az irányvonal hatására sokan vélték úgy, hogy újra kell, és újra lehet gondolni az egyéni cselekvések szerepét a változások folyamataiban (Renfrew & Bahn, 1999, p. 453; Renfrew, 2005, pp. 30–33). Még akkor is, ha ezek gyakran nehezen észrevehetőek a régészeti leletanyagban, egyesek szerint az őstörténet régészeti vizsgálatok a kognitív-processzuális megközelítés kecsegtet a legnagyobb eredménnyel. Az iskola számos pontban megegyezik a posztprocesszuális régészet elméleteivel, de nem használ természettudomány-ellenes retorikát, és *„nem alapoz túl nagy mértékben az empátiára, mint ahogy azt az utóbbi irányzat követői néha teszik*” (Renfrew & Bahn, 1999, p. 449).¹⁹

Úgy tűnik azonban, hogy a kognitív régészeti megközelítés támogatói alapvetően ugyanazokkal az akadályokkal szembesültek, mint a processzualizmus hívei, nevezetesen a múlt és a jelen közé helyezett egyenlőségjel problémájával. Insoll szerint például az ősi emberi kollektív elmébe való betekintés lehetetlen vállalkozás, hiszen bár néhány *„emberi állapot lényegi, kemény huzagolása megvan*” (Insoll, 2004, p. 95), ám az az elképzelés, hogy alapvetően ugyanolyanok vagyunk, mint a múltban élők, téves hozzáállás. Ő azon az állásponton van, miszerint az anatómiailag modern ember megjelenése *„összefüggésbe hozható a vallás fokozatos megjelenésével, vagy legalábbis az arra való hajlamával*” (Insoll, 2004, p. 95), de az értelmezési rálátás tekintetében nem feltételez azonos vonásokat. Így a régészek kortárs kognitív megfigyelések alapján nem érthetik meg teljes mértékben a több tízezer évvel ezelőtti emberi közösségeket (Insoll, 2004, pp. 95–96). Kritizálta a kollektív jelentések ezt a fajta esszencialista szemléletű, redukcionista megközelítését, elsősorban mivel nem veszi figyelembe *„a vallás redukálhatatlan »numinózus« összetevőjét, amely bár nem feltételezhető, hogy univerzális és minden ember – társadalom és egyén – számára ugyanazt jelenti, mégis olyan tényező, amelyet szem előtt kell tartani*” (Insoll, 2004, p. 99). Insoll gondolatmenetében a vallás nem *„az ősi elme egyik terméke*”, az elme lehet kulcs, ám a vallás a keret, amely

¹⁹ Mindemellett az egyén szerepe mind a kognitív, mind pedig a posztprocesszuális régészet irányzatban kiemelt helyen szerepel, így Renfrew és Bahn szerint ebből kifolyólag a jövőben a két megközelítés közeledni fog egymáshoz, összetalálkozásuk elkerülhetetlen (Renfrew & Bahn, 1999, p. 442).

meghatározza a kozmológiát, az ideológiát, valamint az ikonográfiát, nem pedig fordítva (Insoll, 2004, p. 100).

A következő alfejezetek két esettanulmánya kognitív keretek között vizsgálta az őskori vallásokat, valamint a hozzájuk kapcsolódó rítusokat. Ezen példák alapján tervezem bemutatni a megközelítés legfontosabb jellegzetességeit, erősségeit és gyengeségeit – régészeti aspektusból. Látni fogjuk, hogy az őskori vallások és rituális cselekedetek kiemelt figyelmet kaptak a kognitív irányzat munkáiban, számos kutatás pedig figyelemre méltó eredménnyel zárult. A hangsúly természetesen azon van (ahogy az mostanra minden bizonnyal egyértelművé vált), hogy az áramlat megközelítéseiben, felhasznált elméleteikben és elemzéseikben a rítusok a vallás dimenziójához kapcsolódó speciális emberi cselekedetek. Ám nem csupán emiatt (saját, meglehet olykor kissé elfogult véleményem miatt) tartom fontosnak a kognitív elképzelések bemutatását. Az irányzatot ért bírálatok ellenére ugyanis úgy gondolom, hogy napjaink kognitív tudományágainak rohamtempójú fellendülése, a kortárs elmefilozófia, a neurobiológia, az agykutatás számos ágazata, az idegtudomány, az evolúciós pszichológia, mi több, a mesterséges intelligenciával foglalkozó különböző tudományágak a következő években várható robbanásszerű fejlődése a régészet ezen ágára is hatással lesz. Így várhatóan újabb és újabb elméletekkel, módszerekkel, megközelítési és elemzési lehetőségekkel bővül majd az archeológia kognitív irányzata, azon belül pedig a vallás és a rítusok kutatása.

4.2.2. Colin Renfrew – Rítusrégészet születik

A következőkben igyekszem bemutatni Colin Renfrew a rítus, illetve a vallás régészeti vonatkozásaival összefüggésben álló legfontosabb állításait. Munkásságának ismertetését két okból tartom lényegesnek: 1) ő volt az első archeológus, aki felhívta a szakma figyelmét a rítus fogalmával kapcsolatos meghatározási problémákra, amelyekre megoldási javaslatokkal is szolgált, megteremtve ezzel egy új kutatási irány alapjait; 2) munkája tökéletesen reprezentálja dolgozatom egyik legfontosabb állítását, mely szerint a vallás, illetve rítus régészeti értelmezése bizonyos trendeket követ, konkrét hangsúlyok mentén elemezhető. Ha sikerül Renfrew munkái alapján igazolni ezt a felvetésemet, akkor megnyílik az út afelé, hogy választ keressek arra a kérdésre, vajon miért épp ezek a vallásra, illetve rítusra vonatkozó elméletek kerültek a régészeti munkákban homloktérbe, továbbá arra is, hogy milyen interpretációs előnyökkel járhat további vallás, illetve rítuselméleti megközelítések bevonása. Ebben a részfejezetben sorra veszem Renfrew legfontosabb állításait és mindet egy-egy kulcsidézzel demonstrálok. A fejezet második felében pedig felvetem az alternatív értelmezések lehetőségét, elsősorban Clifford Geertz vallás- és rítus-értelmezésének lehetséges régészeti előnyeit. Nem véletlen esett rá a választás, ugyanis maga Renfrew volt az, aki következetesen elzárkózott Geertz elméletének archeológiai használatától. Én azonban úgy gondolom, hogy megalapozottan szállhatok vitába ezzel és érvelhetek a Geertz-i megközelítés mellett.

4.2.2.1. Renfrew kultuszelmélete

Az európai őskor vallásrégészetének az életében az 1985-ös év mérföldkönek számít, ez az az év ugyanis, amikor Renfrew megjelentette *A kultusz régészete. Szentély Phylakopi-n (The archaeology of cult. The sanctuary at Phylakopi)* című könyvét (Renfrew, 1985). Ebben a műben elsőként fogalmazta meg a rítus régészettudományon belüli meghatározatlanságának problémáját. Ám nem csupán felismerte e hiányosságot, hanem megoldási lehetőséget is javasolt a mulasztás pótlására. Az archeológián belül elsőként dolgozott ki egy szisztematikus megközelítést a kultuszok más tevékenységektől való elkülönítésére és talán nem túlzás kijelenteni, ezzel megteremtett egy új kutatási irányzatot, a rítus régészetét (Renfrew, 1985).

Annak ellenére, hogy maga Renfrew is tisztában volt azzal, miszerint a téma értelmezése sok szempontból nehezebb feladat, mint az adatok egyszerű bemutatása, élesen kritizálta régész

kollégáit, akik Hawkes „létra-következtetéseknek” engedelmessé válnak a hitvilággal kapcsolatos kijelentést nem fogalmazzák meg (Renfrew, 1985, pp. 1–2). Szerinte a vallás, a kultusz vagy a rítus kapcsán „*a régészek néhány tiszteletre méltó kivételtől eltekintve nem tettek kísérletet arra, hogy kidolgozzanak egy koherens megközelítést*” (Renfrew, 1985, p. 1). Úgy gondolta, „*a valódi módszertani problémák közül csak keveset kezeltek szisztematikusan*” (Renfrew, 1985, p. 2) és nincs olyan koherens elméleti keret, amely segíthetné a régészeket a vallási vagy rituális adatok elemzésében, valamint értelmezésében (Renfrew, 1985, pp. 1–2).

Problémaként azonosította azt a trendet, hogy vallási tevékenységekkel kapcsolatos régészeti vizsgálódások nagy része elsősorban azok társadalomban betöltött szerepeire koncentráltak, azaz a feltárt leletanyag által közvetített információkra, pedig először egy sokkal alapvetőbb kérdést kellene feltenni: „*Honnan tudom, hogy ennek a leletnek rituális jelentősége volt?*” (Renfrew, 1985, p. 3). Véleménye szerint nem szerencsés, ha „*a rituálék társadalmon belüli funkcióiról vitatkozunk, mielőtt világos kritériumokkal rendelkeznének a felismerésükhöz vagy régészeti dokumentálásukhoz*” (Renfrew, 1985, p. 3). Nagyon fontos és az elmúlt évtizedekben gyakran idézett problémára hívja fel a szakma figyelmét:

„*Hogyan lehet például felismerni a vallásos viselkedés, a kultikus gyakorlat régészeti bizonyítékait? Milyen alapon lehet például egy gödröt, amely állati csontokat és néhány leletet tartalmaz, háztartási hulladéknak tekinteni, míg egy másikat rituális lelőhelynek, áldozatra utaló bizonyítékokkal? Milyen körülmények között tekintjük az állatokat és embereket ábrázoló kis terrakotta figurákat az istenségnek szánt áldozati tárgyaknak, és mikor tekintjük őket pusztán a gyermekek szórakoztatására szolgáló játékoknak?*” (Renfrew, 1985, p. 2)

Az égei-tengeri Mélosz szigetén található késő bronzkori (Kr.e. 1550-1100) Phylakopi városában feltárt szentély, az itt alkalmazott szakszerű ásatási eljárások, az előkerült leletanyag gondos dokumentálása, azok összefüggéseinek aprólékos rögzítése, valamint az így levont következtetések lehetőséget biztosítottak számára a vallási cselekedetekkel kapcsolatos nehézségek megoldására (Renfrew, 1985, pp. 1–2). Ahogy Renfrew fogalmazta: „*A cél az, hogy betekintést nyerjünk a Phylakopiban gyakorolt rituálékba és vallási cselekményekbe, valamint az ezeket motiváló hiedelmek struktúrájába*” (Renfrew, 1985, p. 4).

Az általa kidolgozott elmélet alap tézise szerint „*A vallási rituálé lényege, ahogy én látom, az imádat és a kiengesztelődés kifejező cselekedeteinek végrehajtása az emberi ünneplő által a transzcendens lény felé.*” (Renfrew, 1985, p. 18). A kultuszok, a vallással kapcsolatos

cselekedetek felismerésekor, azok más, hétköznapi tevékenységektől való elválasztásakor „fontos, hogy ne tévesszük szem elől a kultikus tevékenység természetfeletti (transzcendens) tárgyát” (Renfrew & Bahn, 1999, pp. 388–390), amihez véleménye szerint négy fontos összetevőt kell figyelembe venni (Renfrew, 1985, p. 18):

1. *A figyelem összpontosítása:* Először is, a rituálé az emberi ünneplőtől a fokozott tudatosság vagy a vallásos izgalom állapotát követeli meg (és várhatóan elő is idézi). A közösségi istentiszteleti cselekményekben ez szükségszerűen megköveteli a figyelem összpontosítását szolgáló eszközök egész sorát. Ezek térben és időben specifikusak: vagyis a cselekményeket különleges helyeken végzik, és ezek a helyek gyakran úgy vannak megszervezve, hogy megkönnyítsék a figyelem összpontosítását. És jól meghatározott időpontokban zajlanak, és a cselekmények időbeli fejlődése (azaz a rituálé sorrendje) általában jól meghatározott. Ezenkívül az érzékszervek egész sora részt vehet: a látás szinte kivétel nélkül, a hang a zene és az éneklés révén, a szaglás az illatszerek használata révén, az ízlelés, és természetesen a tapintás az ünneplők gesztusokkal és táncsal történő mozgása révén. A böjt, a hallucinogén drogok és egyéb stimulánsok az általánosan használt eszközök közé tartoznak.
2. *A liminális zóna különleges aspektusai:* A liminális zóna, amely a rituális tevékenység középpontjában áll, különleges és titokzatos terület, amely rejtett veszélyek kockázatát hordozza magában. Itt fokozott tudatosságra van szükség, és fennáll a környezetszennyezés, valamint a megfelelő eljárások be nem tartásának kockázata. Az alábbiakban kifejtendő tulajdonságok a határzónán átívelő kapcsolat különleges természetéből erednek az emberi celebráns és az isteni jelenlét között.
3. *A transzcendens jelenléte és szimbolikus fókusza:* A hatékony rituáléhoz az istenségnek vagy a transzcendens erőnek bizonyos értelemben jelen kell lennie: gyakran a rituálé egyik fő célja a jelenlétének biztosítása, és az isteni, valamint az emberi figyelmet egyaránt fokozni kell. A legtöbb társadalomban az istenséget valamilyen anyagi forma vagy kép szimbolizálja: ez nem lehet több, mint egy nagyon egyszerű szimbólum, például egy jel körvonala két dimenzióban, egy olyan edény, amelynek tartalma nem látható (mint egyes polinéz közösségekben), vagy egy háromdimenziós kultikus kép.
4. *Részvétel és felajánlás:* Ha az istentisztelet fokozott figyelmet, a liminális zónában való megfelelő viselkedést és gyakran valamilyen, az istenséget jelképező szimbólumot követel meg, akkor az ünneplővel szemben is követelményeket támaszt. Ezek nemcsak

az imádság és a tisztelet szavai és gesztusai, hanem gyakran aktív részvétel is, amely mozgással, esetleg evéssel és ivással, és bizonyos esetekben más testi funkciókkal jár. Gyakran anyagi javak átadásával is jár az istenségnek, akár áldozat, akár ajándék formájában.

Ezek alapján Renfrew összeállított egy 18 pontból álló „igen hiányos és kétségtelenül szelektív” (Renfrew, 1985, p. 19) viselkedésbeli korrelátum listát, amelyek segítenek a vallási cselekedetek meghatározásában, a rítusok felismerésében, hiszen ezek régészeti módszerekkel is megtalálhatóak azokon a helyszíneken, ahol valamiféle, a hitvilággal kapcsolatba hozható szertartást hajtottak végre (Renfrew, 1985, pp. 19–20):

1. A rituálé történhet olyan helyen, amely különleges, természeti asszociációkkal rendelkezik: pl. barlang, fák ligete, forrás, hegytető.
2. Alternatívaként egy különleges, a szakrális funkciókat elkülönítő épületben is történhet.
3. Egyaránt magában foglalhat feltűnő nyilvános bemutatót és rejtett, exkluzív misztériumokat, amelyek gyakorlata tükröződik az építészetben.
4. Az istentisztelet imával és különleges mozdulatokkal - az imádat gesztusaival - jár, és ezek tükröződhetnek a díszítések vagy képek ikonográfiájában.
5. A szertartás különböző eszközöket alkalmazhat a vallási élmény előidézésére, mint például tánc, zene és kábítószerek.
6. Az alkalmazott szerkezet és felszerelés számos figyelemösszpontosító eszközt alkalmazhat, amelyek az építészetben és a mozgatható felszerelésben tükröződnek.
7. A mindenható hatalom(ok)hoz való kapcsolódás tükröződhet az adott hatalom kultikus képének vagy anikonikus ábrázolásának használatában.
8. A kiválasztott hely a szertartás gyakorlására szolgáló különleges létesítményekkel rendelkezik, pl. oltárokkal, padokkal, medencékkel vagy vízmedencékkel, tűzhelyekkel, italáldozati gödrökkel.
9. Gyakorolható az állat- vagy emberáldozat.
10. Ételt és italt lehet hozni, és esetleg áldozatként elfogyasztani, vagy elütni/kiönteni.

11. Egyéb anyagi tárgyakat is hozhatnak és felajánlhatnak (votívumok). A felajánlás töréssel járhat.
12. A kultikus gyakorlatban különleges hordozható eszközöket használhatnak, pl. speciális edényeket, lámpákat stb.
13. A szent terület valószínűleg gazdag lehet ismétlődő szimbólumokban (redundancia).
14. A használt szimbólumok gyakran ikonográfiaileg kapcsolódnak az imádott istenségekhez és a hozzájuk kapcsolódó mítoszokhoz. Különösen a különleges állatszimbolikát (a valóságos vagy mitikus állatokról) lehet alkalmazni, bizonyos állatok bizonyos istenségekhez vagy erőkhöz kapcsolódnak.
15. Az alkalmazott szimbolika kapcsolódhat a temetkezési rituálékban és más átadási rítusokban is megfigyelhető szimbolikához.
16. A tisztaság és a szennyezettség fogalma tükröződhet a szent terület felszereltségében és karbantartásában.
17. A nagy vagyoni befektetés tükröződhet mind a használt felszerelésben, mind a felajánlásokban.
18. A vagyon és az erőforrások nagymértékű befektetése tükröződhet magában az építményben és annak felszereltségében.

A felsorolt pontok közül egy vagy néhány megléte, ezek felismerése és beazonosítása révén következtetni tudunk magára a rítusra is (Renfrew 1985, pp. 19–20; Renfrew & Bahn 1999, p. 390). Emellett ugyanakkor nem szabad szem elől téveszteni a két legszükségesebb tényezőt: a kifejező cselekedeteket, valamint a transzcendens lény jelenlétét (Renfrew, 1985, p. 20).

Ezzel párhuzamosan Renfrew arra is felhívja a figyelmet, miszerint abban az anyagi kultúrában, ami a régészek számára elérhető, problémát okozhat a kultikus cselekedetek elkülönítése a hétköznapi élet egyéb tevékenységeitől (Renfrew, 1985, p. 20). A régésznek fel kell ismernie a vallási szertartások bizonyítékait, de fontos, hogy *„ne kövesse el azt a régi hibát, hogy a múlt minden, számunkra érthetetlen cselekedetét vallási tevékenységként határozza meg”* (Renfrew & Bahn, 1999, p. 388; Renfrew, 1985, p. 15).

4.2.2.2. Renfrew vallás- és rítusértelmezése

Ebben az értelmezési keretben Renfrew elfogadta *Charles Talbot Onions* definícióját, mely szerint a vallás „*Egy isteni uralkodó hatalomba vetett hitet, tiszteletet és a neki való megfelelés vágyát jelző cselekedet vagy magatartás*” (Onions, 1973, 1978; idézi Renfrew, 1985, p. 11). Ez a meghatározás azon a dichotómián alapul, amely a különböző vallással kapcsolatos kutatások alapfeltevéseként jelent meg évtizedeken át, nevezetesen, hogy a vallás két jól elkülöníthető részből tevődik össze: a hitből, valamint a hozzá kapcsolódó cselekedetektől. Onions tehát a hit és a rítus kettősségét, a közöttük fennálló különbséget hangsúlyozza, amely Renfrew szerint igen lényeges eleme a kutatásnak, hiszen „*A régész [...] nem tudja megfigyelni a hiteket: csak anyagi maradványokkal, a cselekedetek következményeivel dolgozhat. Kedvező esetben [...] ezek a maradványok olyan cselekedetek eredményei, amelyeket hihetően úgy értelmezhetünk, mint amelyek vallásos hitből fakadnak.*” (Renfrew, 1985, p. 12). Ez a viszonylag egyszerű, lexikon-meghatározás úgy tűnt, jól illeszkedik a régészeti kutatásokba, a régészeti kutatások lehetőségeihez, korlátaihoz.

Ezen kívül Renfrew hasznosnak tartotta *Spiro* (1966) vallásdefinícióját is, miszerint a vallás egy olyan „*intézmény, amely kulturálisan mintázott interakcióból áll a kulturálisan posztulált emberfeletti lényekkel*” (Spiro, 1966, p. 96; Renfrew, 1985, p. 12). Feltűnik *Robin Horton* (1960) és *Jack Goody* (1961) neve is, akiknek meghatározásai szintén „*megfelelően harmonizálnak*” (idézi Renfrew, 1985, p. 12) az eddigiekkel. Továbbá reflektál *Durkheim* azon kijelentésére is, mely szerint „*A vallás a szent dolgokkal, vagyis a különálló és tiltott dolgokkal kapcsolatos hiedelmek és gyakorlatok egységes rendszere - hiedelmek és gyakorlatok, amelyek egyetlen erkölcsi közösségbe, az egyházba tömörítik mindazokat, akik ezeket vallják*” (Durkheim, 2002, p. 47; Renfrew 1985:12). Habár ez utóbbi megfogalmazás nem a természetfeletti entitás meglétét, hanem a vallás társadalmi intézményként történő felfogását hangsúlyozza, a hit és a gyakorlat dichotómiájának kiemelése összhangban van az eddig felsorolt definíciókkal, így – Renfrew véleménye szerint – Durkheim meghatározása beleillik a kutatás vonalába (Renfrew, 1985, p. 12).

Amikor Renfrew összeállította 18 pontból álló régészeti korrelátum listáját, a fent felsorolt vallásdefiníciók mellett elsősorban a „*szakrális rituálé*” (Renfrew, 1985, p. 18) fogalmát tartotta szem előtt, amely véleménye szerint „*az imádat és a kiengesztelődés kifejező cselekedeteinek végrehajtása az emberi ünneplő által a transzcendens lény felé*” (Renfrew, 1985, p. 18). Itt egyrészt *Roy Rappaport* (1971) munkásságára épít, aki a rituálékat úgy

határozta meg, mint olyan konvencionális megjelenítési aktusok, „*amelyeken keresztül egy vagy több résztvevő fiziológiai, pszichológiai vagy szociológiai állapotukra vonatkozó információkat közvetít önmagának vagy egy vagy több résztvevőjének*” (Rappaport, 1971, p. 25; Renfrew, 1985, p. 14). Rappaport itt nem tesz különbséget emberi és állati, vallási, illetve világi rituálék között, és Renfrew is megjegyzi, bár a formalitás, az ismétlődés és a nyilvánvalóan céltudatos jelleg viszonylag könnyen felismerhetővé teszi a rituális viselkedési formákat, ezek nem korlátozódnak kizárólag a vallási, valamint az emberi cselekedetekre (Renfrew, 1985, p. 14). Más tevékenységek is rendelkezhetnek ezekkel a jellemzőkkel, például a meghatározott szabályok által irányított játékok vagy társadalom egyes tagjainak polgári hivatalba való beiktatása. Emellett néhány állatfaj esetében, azok bizonyos cselekedet típusaival kapcsolatban is használatos a kifejezés (Renfrew, 1985, p. 14).

Következő lépésében tehát Renfrew leszűkíti ezt a rítusdefiníciót Onions meghatározásával, mivel kutatásai során nem egy „*általános, világi értelemben vett rituáléről van szó, hanem vallási rituáléről vagy kultuszról*” (Renfrew, 1985, p. 15). A kultusz pedig Onions alapján „*A vallási imádat egy sajátos formája; különösen a külső rítusok és szertartások tekintetében*” (Onions, 1973, p. 470, idézi Renfrew, 1985: 15). Ezek felismerése azonban még mindig gondot okozhat régészeti relációban, ahogy azt a gyakorlat is jól mutatja, hiszen „*Valóban régi vicc, hogy ha egy régész talál valamit, aminek a funkcióját nem érti, akkor éppen ilyen rituális célt tulajdonít neki.*” (Renfrew, 1985, p. 15).

Így Renfrew, elméletének következő logikai lépésében Edmund Leach (1976) megkülönböztetését javasolja, amely alapján léteznek „*technikai műveletek, amelyek a világ fizikai állapotának megváltoztatását szolgálják - lyukat ásni a földbe, tojást főzni*”, valamint olyan „*kifejező cselekvések, amelyek vagy egyszerűen csak mondanak valamit a világ jelenlegi állapotáról, vagy pedig fizikai eszközökkel kívánják azt megváltoztatni.*” (Renfrew, 1985, p. 15). Véleménye szerint a kulturális cselekvések első típusa, a technikai cselekvések materialista értelemben funkcionálisak, míg a második esetben a tevékenységek szintén funkcionálisak, amennyiben „*a szándék a világ megváltoztatása*”, ám emellett céltudatosak is. (Renfrew, 1985, p. 15). Itt ismét a régészeti kutatások fentebb már említett korlátairól van szó, hiszen az emberi tevékenységeket motiváló elképzelések, a mögöttes szellemi tartalom (amennyiben egyáltalán van ilyen adott cselekedet háttérében), pusztán archeológiai eszközökkel nehézkesen vizsgálhatóak. Ahogy Renfrew megfogalmazta „*A különbségtétel itt a szándékról szól, és a szándék nem dokumentálható közvetlenül archeológiailag, mint ahogy az elme bármely más állapota sem.*” (Renfrew, 1985, p. 15). Csakhogy más szakemberekkel ellentétben, akik ennél

a kijelentésnél megálltak, mondván, ez alapján le kell mondanunk az őskori vallások és rituálék vizsgálatáról, Renfrew folytatta gondolatmenetét. Mivel a technikai és a kifejező tevékenységek nem minden esetben különböztethetőek meg egyértelműen egymástól, mi több, adott cselekedet mindkét kategóriát lefedheti egyszerre, önmagukban állva az egyes leletek és jelenségek nem elegendőek a rituális kontextus megállapításához (Renfrew, 1985, p. 15). Ez azonban számára nem a kutatás lehetetlen voltát jelzi, csupán annyit, hogy *„A gyakorlatban a kultusz felismerésének a kontextus alapján kell történnie.”* (Renfrew, 1985, p. 15).

Ezek a definíciók és felvetések vezették el Renfrew-t ahhoz az elképzeléséhez, amelyben elfogadta Leach (1976) a liminalitás zónái fogalmát (Renfrew, 1985, pp. 16–17). Ez Leach megfogalmazásában *„Ez a világ és a másik világ különálló topográfiai térként van felfogva, amelyet egy határzóna választ el, amely mindkettőnek a tulajdonságait magába foglalja. Ez a liminális zóna a rituális tevékenység középpontja (pl. templomok, temetők, szentélyek)”* (Leach, 1976, p. 82; Renfrew, 1985, p. 16). Ez a meghatározás ismét összhangban van a régészeti kutatásokkal, hiszen a szertartások gyakorlására szolgáló, valamilyen formában elkülönített, megkülönböztetett helyszínt a régész nagy eséllyel tud felismerni. Négy fő pontjának egyike (az első) a figyelem összpontosítása, amelynek gyakran fontos eleme a különleges helyszín, egy szent hely vagy alkalmanként oltár, ahol a szertartások zajlanak. Szent terület, *„amelyhez előírt szertartások és tilalmak kapcsolódnak, különleges tisztasági követelményekkel és a szennyezés veszélyével”* (Renfrew, 1985, p. 17).

Összességében Renfrew szerint *„A vallási rituálé lényege, ahogy én látom, az imádat és a kiengesztelődés kifejező cselekedeteinek végrehajtása az emberi ünneplő által a transzcendens lény felé.”* (Renfrew, 1985, p. 18). Arra következtetésre jutott, hogy a vallás minden esetben feltételez valamilyen transzcendentális, természetfeletti erőt vagy hatalmat, a rítusnak pedig az a célja, hogy a résztvevőket, valamint azokat, akiket képviselnek közvetlen kapcsolatba hozza ezekkel a természetfeletti entitásokkal (Renfrew, 1985, különösen p. 18, 20).

4.2.2.3. A Geertz-i meghatározás elutasítása

Renfrew magyarázatában van egy igen lényeges elem, amelyet szükségesnek tartok külön hangsúlyozni, nevezetesen, hogy konzekvensen elutasította Geertz vallásdefinícióját (Renfrew, 1985, p. 12, 2007b, p. 10). Ebben a meghatározásban a vallás egy olyan szimbólumrendszer, amely az emberi létre reflektál, annak egyetemes problémáira szolgál válasszal. Geertz szerint a vallás:

„(1) szimbólumrendszer, amely (2) erőteljes, meggyőző és tartós lelkiállapotokat és motivációkat hoz létre az emberekben azáltal, hogy (3) a létezés általános rendjére vonatkozó elképzeléseket fogalmaz meg, és (4) ezeket a koncepciókat olyan valóságos aurával ruházza fel, amelyben (5) a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan reálisnak tűnnek” (Geertz, 1973, p. 90)

Renfrew úgy vélte, ez a megfogalmazás meglehetősen „homályos” (Renfrew, 1985, p. 12) és „nem tenné lehetővé, hogy különbséget tegyünk a vallási hiedelmek vagy rituálék és a tisztán világi, például a királysághoz kapcsolódó hiedelmek és rituálék között” (Renfrew, 1985, p. 12, 2007b, p. 10). Véleményem szerint azonban hiba volt figyelmen kívül hagyni Geertz elméletét. Egyrészt nem tartom homályosnak, hiszen Geertz a fenti kijelentését követően harmincnégy oldalon át szóról-szóra megmagyarázza definícióját, részletes fejtegetése pedig az értelmezési lehetőségeket is jócskán leszűkíti (Geertz, 1973, pp. 91–125).

A valódi problémát azonban Renfrew azon a kijelentésében látom, mely szerint Geertz definíciója nem tenné lehetővé a régészek számára a vallási, illetve a világi rituálék megkülönböztetését (Renfrew 1985, 2007b). Nem tartom megalapozottnak a vallási, illetve a világi rítusok ilyen fajta elkülönítését az európai őskor régészeti kutatásai során. A régészek – írott források hiányában – adott társadalom anyagi maradványai alapján különböző emberi cselekedetek rutinszerű, ismétlődő mintáit igyekeznek beazonosítani. Ez egyaránt igaz, ha például egy régió kereskedelmi kapcsolatait, adott település gazdasági berendezkedését vagy a vizsgált társadalom étkezési szokásait vizsgáljuk. Márpedig ezekre a kategóriákra vannak kifejezéseink: kereskedelem, gazdaság, termelés, életmód stb. Ezek mintaszerű, de nem rituális tevékenységek, amelyekre vannak szavaink, használjuk tehát azokat. Másrészt a vallási és a világi rítusok ilyen fajta megkülönböztetése állandósítja az ősrégészet rituálék kutatásával kapcsolatos problémáit, ellehetetleníti az elmozdulást a holtpontról, és állandósítja azt az elképzelést, hogy a régészek számára az őskor vallással kapcsolatos vizsgálatai hiábavalóak.

Azt is érdemes megjegyezni, hogy a 20. század utolsó két évtizedében, akkor, amikor Renfrew ezen elképzeléseit papírra vetette, az európai őskorral foglalkozó tanulmányok egyike sem beszélt világi rituálékról. Ez a probléma jellemzően a rítusokkal foglalkozó szakirodalomban tűnik fel, technológiai, építészeti, gazdasági aspektusokkal foglalkozó munkák során nem. Renfrew felismerte a téma jelentőségét és hosszan érvelt a vallási és a világi rítusok, valamint közösségi vagy nyilvános, illetve a házi rituálék elválasztásának, felismerésének lehetőségei mellett (Renfrew, 1985, pp. 14–17, 21–22). Ennek ellenére ő maga sem adott meg olyan definíciót, amely a világi rituálék megkülönböztetésére és beazonosítására szolgál (Renfrew, 1985).

Renfrew vallási és világi rítusok megkülönböztetésével kapcsolatos eszmefuttatásában azonban a gond legfőképpen abban rejlik, hogy bár Geertz gyakorlatilag egyenlőség jelet tett a vallás és a rítus közé (Geertz, 1973, különösen pp. 112–113), Renfrew ezt figyelmen kívül hagyta (Renfrew, 1985, p. 12). Antropológiai kutatásokon alapuló vallásdefiníciója egyben az azokhoz kapcsolódó rítusokat is definiálta (Geertz, 1973, pp. 91–125, 112–113, p. 127), hiszen Geertz meghatározásában a vallás fogalma lényegében vallási gyakorlatokat, azaz a rítusok rendszerét jelenti:

„a rituáléban – vagyis a megszentelt viselkedésben – valahogyan létrejön az a meggyőződés, hogy a vallási elképzelések igazak és a vallási útmutatások helytállóak. Valamilyen szertartási formában – még ha ez a forma alig több is, mint egy mítosz elmondása, egy orákulum megkérdezése vagy egy sír feldísztítése – találkoznak és erősítik egymást azok a hangulatok és motivációk, amelyeket a szent szimbólumok kiváltanak az emberekben, valamint a lét rendjéről alkotott általános elképzelések, amelyeket ezek az emberek számára megfogalmaznak. Egy rituáléban a megélt és az elképzelt világ, amely egyetlen szimbolikus formakészlet hatására egyesül, ugyanannak a világnak bizonyul” (Geertz, 1973, p. 112)

Geertz a rituális cselekedetek megfigyeléseire alapozva és a kultúra fogalmából kiindulva határozta meg a vallást, mint egy kulturális rendszert, azt azonban elkerülte, hogy az emberfeletti is megjelenjen ebben az „egyenletben”. Ezt homályosnak titulálva jelentette ki Renfrew, hogy Spiro definíciója – Geertz meghatározásával szemben – nagyon is használható az arheológia területén (Renfrew, 1985, p. 12). Fentebb már idéztem Spiro elképzelését, amely a vallást olyan intézménynek tekinti, amely kulturálisan megkövetelt emberfeletti lényekkel történő kulturálisan kötött interakciókból áll (Spiro, 1966, p. 96). Ha összevetjük e kijelentését Geertz mondataival, egyértelműen kitűnik, miszerint a két elméletalkotó definíciói közel sem

állnak annyira távol egymástól, ahogy azt Renfrew sugallta. A kultúra fogalma és az ezáltal való meghatározottság mindkét esetben megjelenik, a különbségek a természetfeletti megjelenésében, valamint a vallás, mint intézmény vagy szimbolikus rendszer szemléletmódban mutatkoznak. Az előbbi nem „diszkvalifikálja” Geertz munkáját a játékból, épp ellenkezőleg, a természetfeletti való hivatkozás elkerülése akár pozitívként is felfogható régészeti aspektusból, hiszen bár a transzcendens része az őskori vallásoknak, rituáléknak, maga Renfrew is úgy vélte, hogy „*a természetfeletti való vonatkozó közvetlen tárgyi bizonyítékokat nehéz megtalálni*” (Renfrew, 1985, p. 20). A második különbség, a vallás intézményként vagy szimbolikus rendszerként való felfogása sem lehet döntő érv Geertz mellőzése mellett, mivel a múlt társadalmainak hitvilága és rituális cselekedetei mindkét irányból megközelíthetőek. Ráadásul annak ellenére, hogy Renfrew a szimbólumoknak igen nagy jelentőséget tanúsított az őskor vallásainak és rítusainak vizsgálatakor, a fenti megkülönböztetésben nem foglalt állást.

Ezért véleményem szerint Renfrew azon kijelentése, amely szerint „*Egyedül Geertz megfogalmazása – amely annyira homályos, hogy a pénzgazdaság meghatározására éppúgy szolgálhat, mint a vallásra – vezethet bennünket közvetlenül tévedésbe*” alapvetően hibás (Renfrew, 1985: 12). Úgy gondolom, Geertz elmélete nem vezet minket tévútra, mi több, kimondottan alkalmas lehet régészeti kutatások során.

4.2.2.4. A szent–profán dichotómia

Van még egy eleme Renfrew teóriájának, amelyre érdemes röviden kitérni, részben, mivel ő is kiemelten fontosnak tartotta, mégpedig a szent – profán dichotómia mentén való elkülönítés. Véleménye szerint a kultuszok régészeti értelemezésének egyik fundamentuma a szent egyértelmű megjelenése, amely magában foglalja a profántól való teljes megkülönböztetés lehetőségét (Renfrew, 1985: 20). *Jack Goody* (1961) szótári és kontextuális rítusdefinícióját felhasználva arra a következtetésre jut, hogy az egyik legfontosabb kritérium tehát, hogy „*az együttes nem magyarázható meg világi szempontból a társadalomról eddig ismertek fényében*”, hiszen „*A »szent« egyik meghatározó kritériuma, hogy nem »profán«*” (Goody, 1961, p. 157). Gondolatmenetét azzal folytatja, minden esetben a megfigyelő feladata a szimbolikus és a racionális közötti különbségtétel (Goody, 1961, p. 157; Renfrew, 1985, p. 20). Ez a koncepció azonban több szempontból is megkérdőjelezhető. Egyrészt Goody meghatározásában a

megfigyelő kiemelten nagy szerepe, illetve a szimbolikus és a racionális közötti különbség komoly problémákat vethet fel. Másrészt a szent – profán dichotómia egy nyugati-keresztény perspektívára utal, amely valószínűleg nem használható őskori szociokulturális rendszerek elemzésekor.

Goody a rítus és a vallás fogalmát boncolgató összefoglaló munkája azzal a konklúzióval zárul, miszerint a rituálék különböző társadalmakban és kontextusokban eltérő jelentésekkel rendelkeznek, így az általánosítások nem alkalmasak a kutatások során. Határozottan elutasította tehát a rítus általános definícióját, úgy vélte sokkal eredményesebben használhatóak a konkrétabb társadalmi helyzetekre vonatkozó definíciók (Goody, 1961, pp. 36–41). Minden bizonnyal ez a kontextuális meghatározottság volt az a tényező, amely felkeltette a régészek, elsősorban Renfrew figyelmét.

Csak hogy osztom Koutrafourai véleményét, miszerint „*a rituálé azonosítása nem szubjektivitás kérdése*” (Koutrafourai, 2008, p. 66). A rituális cselekedetek felismerésében és tanulmányozásában nem lehet szerepe a megfigyelő, azaz a régész esztétikájának. Semmilyen formában nem lehet tényező benne a megfigyelő, mint szubjektív egyén. Ráadásul a szimbolikus és racionális közötti különbségtétel visszavezet minket ahhoz a régi vicchez, amit maga Renfrew is kritizált, nevezetesen, „*ha egy régész talál valamit, aminek a funkcióját nem érti, akkor éppen ilyen rituális célt tulajdonít neki*” (Renfrew, 1985, p. 15). A szimbolikus és racionális elkülönítése azt sugallja, hogy a rítusok „irracionálisak”, furcsák, különlegesek és nem rendelkeznek általunk racionálisnak tartott funkciókkal. Ez természetesen hibás feltételezés, emellett modern nyugati gondolkodásmódot jelez. És mivel Renfrew is azt hangsúlyozza, hogy helytelen minden szokatlan vagy „nem odavaló” tárgyat és jelenséget magától értetődően a vallási szférába sorolni, hogy a rituálé felismerhető – a többi között – „*nyilvánvalóan céltudatos jellege révén*” (Renfrew, 1985, p. 14), meglepő, hogy Goody definícióját eredményesen használhatónak tartja (Renfrew, 1985, p. 20). Mindemellett, ahogy a 3.3-as fejezetben részletesen bemutattam, más társadalmak racionalitása nem biztos, hogy számunkra, itt Európában is racionális. Ahogy fentebb láthattuk, Geertz munkássága szinte semmilyen hatást nem gyakorolt a régészeti kutatásokra, meghatározásainak és elméleteinek alig volt visszhangja az archeológia tudományágában. Ezzel szemben Goody felvetései (amelyek nem szerepelnek Bell átfogó és alapos, rítuselméletekről szóló művében!) igen nagy hatással volt a régészetre (Bell, 2009b; Koutrafourai, 2008, p. 52).

A másik probléma Renfrew fenti elképzelésével, hogy a szent – profán dichotómia mentén való megkülönböztetés egy felvilágosodás utáni, nyugat-európai, keresztény szemléletmódot tükröz

(Rappaport, 1974, pp. 215–217; Brück, 1999, pp. 317–319; Zipf, 2003, p. 11, idézi Meier & Tillessen, 2014, p. 104; Dally & Metzner-Nebelsick, 2006, p. 203; Berggren, 2006, p. 305; Koutrafouris, 2009, p. 67), ráadásul Bell alapján valószínűsíthető, hogy még ekkor is csupán kontextuálisan releváns (Bell, 2009a, pp. 197–223). Számos kutatás kritizálta ezt a fajta elkülönítést, részben, mivel antropológiai vizsgálatok tucatjai mutatták ki, hogy bizonyos társadalmakban a kettőt alig lehet elválasztani egymástól. Széles körben vallott nézet, miszerint az európai őskor időszakában a szent és a profán „*talán alapvetően nem is különült el egymástól az emberek émiikus nézőpontjából*” (idézet: Meier & Tillessen, 2014, p. 106; Brück, 1999, különösen p. 322; Fontijn, 2002, p. 21).

William Robertson Smith különböztette meg elsőként 1889-ben, hogy „*mi a szent és mi a közönséges*”, mint ami „*az egyik legfontosabb kérdés az ősi vallásokban*” (Smith, 1927, p. 140). Néhány évvel később Durkheim képes volt meghatározni a vallást a természetfeletti való hivatkozás nélkül – bár nem tudta elkerülni a szent kifejezést. Bevezette a vallásszociológia általános alapfogalmai közé a szent és profán definíciókat, így a vallást ez a tudományág is vizsgálni tudta, hiszen a szent a kollektív, míg a profán az egyéni szféra jellemzője, e megkülönböztetés pedig jó eszköz a kettő közti különbségek vizsgálatához (Durkheim, 2002; Renfrew, 1994b; Meier & Tillessen, 2014, 101–102). Nem sokkal ezt követően Nathan Söderblom, kijelentette: „*nem létezik igazi vallás a szent és a profán elkülönülése nélkül*” (idézi Meier & Tillessen, 2014, p. 102). Ezzel nagyjából egy időben, 109-ben Arnold van Gennep az átmenetek rítusairól írt könyvének alapjául is a szent és a profán megkülönböztetése vált (Van Gennep, 2007; Meier & Tillessen, 2014, p. 102), majd Rudolf Otto következett a sorban, 1917-ben megjelent könyvének címe magáért beszél: *A szent* (Otto, 1997).

Ezt a kettősséget végül Mircea Eliade tette szélesebb körben is ismertté a 20. század közepén, és műveinek mind a mai napig nagy befolyása van a szent és profán kategóriák „életében” (Eliade, 1996). Eliade számára a megkülönböztetés nem szociológiai szándékú, nála a szent fogalma csupán eszköz arra, hogy a szimbólumokat értelmezhesse (így fogalmi alapon sokkal közelebb áll Ottóhoz, mint Durkheimhez). Eliade nyomán a szent és a profán ellentétét sokan adottnak veszik, Michel Meslin például úgy véli, a szent egy külső valami, ami egy dologhoz adva az szentté válik, míg a profánt csak a szent kapcsán és annak kiegészítő elemeként definiálja. A szent és a profán elmélete más tudományterületekhez hasonlóan a régészetbe is Eliade révén jutott el, azzal a megkérdőjelezhetetlen alapelvvel, hogy mindez a leletek szintjén is igaz (Eliade, 1996; Meier & Tillessen, 2014, pp. 102–103). A vallás régészetében általánosan

elfogadott tény volt, hogy az ősi társadalmak környezetüket, tárgyaikat stb. szent és profán területekként, eszközökként strukturálták, az elkülönítésnek mélyen gyökerező hagyományai vannak.

Ugyanakkor *David Whitley* szerint ez a felosztás „*a tudomány fundamentalista önmeghatározását tükrözi*”, és annak empirista hozzáállása a mai napig a felvilágosodás lendületét hordozza (Meier & Tillessen, 2014, p. 104). *Joanna Brück* is úgy véli, hogy a szent és profán kettősség a modernitás nyugati elképzelésében fogant kulturális konstrukció (Brück, 1999, pp. 317–319; Meier & Tillessen, 2014, p. 104). Emellett mostanra egy sor tanulmány mutatta ki, hogy a szent és a profán szoros kapcsolatban állnak egymással, és számos társadalomban alig lehet a kettőt szétválasztani egymástól (Rappaport, 1974, pp. 215–217). *Jonathan Z. Smith* ezt így fogalmazta meg: „*Nem létezik olyan, ami eredendően szent vagy profán. [...] Semmi sem szent magában, a dolgok csak kapcsolatukban válnak szentté*” (Smith, 1980, p. 55; Meier & Tillessen, 2014, p. 105). Az ő felfogásában a szent egy folyamat révén válik szentté és ez az egyetlen meghatározó kritériuma, így a rítus nem a szent kifejeződése, hanem a ritualizálódás folyamata, amely ezáltal megteremti a szentet (Smith, 1980, különösen p. 54, 63; Bell, 2009a, p. 91).

Markus Vosteen sem ért egyet a szent és profán kettősséggel, helyette a *beágyazódott vallás* fogalmát javasolja (Meier & Tillessen, 2014, p. 105). *Timothy Insoll* azért hagy fel a szent és profán kettősség használatával, mert a vallás a mindennapi élet része (Insoll, 2004). Hozzájuk hasonlóan egyre több tanulmány kérdőjelezi meg az éles elkülönítést, kiemelve, hogy a szent és a profán fogalom-kettősség egy nyugat-európai kategorizálás eredménye, amely talán nem alkalmazható az őskori vagy hagyományos társadalmakra, mivel ezekben e két terület meglehetősen alapvetően nem is különült el egymástól. Mások még ennyivel sem elégednek meg, úgy gondolják, az őstörténet vallásai az akkori élet egy másik dimenzióját alkották, és az élet egyéb területeivel kibogozhatatlanul össze voltak kötve (Meier & Tillessen, 2014, pp. 101–106).

Annak ellenére azonban, hogy teljes megkülönböztetésük nem minden esetben lehetséges, „*ne utasítsuk el a szent–profán dichotómiát könnyedén*” (Meier & Tillessen, 2014, p. 106). E két vallástudományi fogalom „száműzése” a vizsgálatokból nem szabad, hogy egyet jelentsen azzal, az őskori társadalmak életében nem voltak vallások vagy épp azok minden pillanatát, teljes mértékben, valamennyi aspektusukban, állandó jelleggel áthatották a vallások. Habár e két kategória igen szoros kapcsolatban áll egymással, *Tiina Äikäs* szerint se ne fogadjuk el, se ne utasítsuk el a szent-profán dichotómiát könnyedén, hiszen egyetlen kulturális kontextuson belül mindkettő létezhet egymás mellett (idézi Meier & Tillessen, 2014, p. 106). A vallás szent

helyei elkülönülhetnek a profán tértől kulturálisan érzékelt határvonalak mentén, azonban világnézetileg, napi cselekedetek és rítusok szintjén ezek a kategóriák kölcsönhatásban vannak egymással, és össze is keverednek.

Így tehát Renfrew azon elképzelése, amely szerint „*A »szent« egyik meghatározó kritériuma, hogy nem »profán«*” (Renfrew, 1985, p. 20), igencsak statikus (Verhoeven, 2002a, p. 34), ráadásul érvényessége kontextuálisan meghatározott és pillanatnyi. Későbbi munkáiban ő maga is átértékelte ezt a felvetését, az 1990-es évek közepén már azon az állásponton volt, miszerint szükség van a szent és a profán megkülönböztetésére, ám túl szigorú határvonal nem húzható közéjük (Renfrew, 1994, p. 47). Belátta, hogy számtalan esetben a kultuszok a hétköznapi cselekedetek beágyazódott részeként valósultak meg, így nem biztos, hogy egyértelműen elválaszthatóak az élet más területeitől (Renfrew, 1994, p. 47; Fontijn, 2002, pp. 20–21).

4.2.2.5. Összegzés

Napjainkra számos bíráló érte Renfrew szempontrendszerét, sokan kritizálták például a 3. pontban megfogalmazott „transzcendens erő” általánosító, és hibás elméletét, vagy azt, hogy nem a rítust, hanem csupán annak helyszíneit lehet a felsorolt kritériumok által beazonosítani (Renfrew, 1994b, p. 48; Insoll, 2005, p. 35; Meier & Tillessen, 2014, pp. 80–81). Insoll arra is rámutatott, miszerint bár Renfrew kritizálta a „*mechanikus, »ellenőrzőlistás« megközelítést*” (Renfrew, 1985, p. 17), mégis összeállított egy általános kritériumrendszert, pontokba szedve (Insoll, 2004, p. 99). A korábban már említett bíráló, amely szerint túl statikus, valamint etnocentrikus a korrelátum lista Verhoeven nevéhez fűződik, ám többen megjegyezték, hogy a szempontrendszer csak egy igen szűk területen, annak is csupán bizonyos időszakában működik (Verhoeven, 2002a, p. 27, 34; például Koutrafouris, 2008, p. 66; Meier & Tillessen, 2014, p. 121). Koutrafouris felhívta a figyelmet arra, hogy a lista „*Aligha volt hasznos például a brit bronzkori régészet számára.*” (Koutrafouris, 2008, p. 65), ahogy nem illeszkedett a ciprusi neolitikum régészeti leleteihez sem, a szempontok alapján ugyanis úgy tűnik, „*az egyetlen rituálé, amit gyakoroltak, a halottaik eltemetése volt*” (Koutrafouris, 2008, p. 65). Meier és Tillessen szerint Renfrew a maga alkotta kritériumrendszer alapján „*megtervezett egy olyan szentélyt, amely nagyon hasonlít egy hangulatos ortodox falusi kápolnára (Renfrew, 1985, 9.6. ábra): egy elkülönített, vallási rituálékra szolgáló kultikus helyiséget, kellékekkel és áldozatokkal gazdagon felszerelve.*” (Meier & Tillessen, 2014, p. 121). Annak ellenére, hogy

Renfrew korrelátum-listája valóban csak korlátozottan alkalmazható, általánosságban inspiráló és hosszú távon (épp a kritikáknak köszönhetően) előremutató elképzelés volt. Ráadásul könyvében bár sugallja széleskörű használhatóságát, megjegyzi, *„Reméljük, hogy ez a betekintés bővíti a kultikus gyakorlatok szélesebb körű megértését az őskori Égei-tengeren, és lehetővé teszi számunkra, hogy megértsük a vallás helyét az égei-tengeri társadalmakban és azok fejlődésében.”* (Renfrew, 1985, p. 4).

Később maga Renfrew is több ízben felülvizsgálta és kijavította a vallással, illetve a kultusszal kapcsolatos elképzeléseit, idővel egy sokkal szisztematikusabb megközelítést kezdett preferálni (Renfrew, 1994a, pp. 6–9; 1994b, p. 53; Insoll, 2005, p. 35; Meier & Tillessen, 2014, pp. 80–81).

Az elmélet „valódi” hibája véleményem szerint az volt, hogy a régészek egy része fenntartások és kritika nélkül kezdte el használni a felvetést, míg mások teljes mértékben figyelmen kívül hagyták. Így Renfrew ezen elképzelésével kapcsolatban nem történtek meg a máskor szokásos érvényességi és használhatósági „tesztek”, nem zajlottak viták a szempontrendszer gyengeségeiről és erősségeiről, nem tárgyalták meg a változtatások és finomítások lehetőségeit. Pedig Renfrew 1985-ös, a Phylakopi-n feltárt szentélyről szóló műve az egyik legjelentősebb mérföldkő a vallás, valamint a rítus ősrégészetének életében. Először jelent meg a tudományág keretei között egy átfogó, elméleti és módszertani javaslatokat tartalmazó keretrendszer, amely lehetőséget nyújtott a vallásokhoz kötődő rítusok régészeti beazonosítására és elemzésére. Renfrew fogalmazta meg elsőként a rituálék definiálatlanságának problémáját, amelyre rögtön egy teljes analitikus megoldást is kínált. Neki köszönhetően került rivalda fénybe a rítus, melynek eredményeként az ezt követő évtizedekben robbanásszerű fejlődésnek indult. Tagadhatatlan érdeme, hogy felvállalta a témát, kitöltött egy addig a régészetben nem körvonalazódó űrt, ezzel új érvelési utakat mutatva. Renfrew fektette le azokat az alapokat, amelyek stabil fundamentumként szolgáltak a rítus régészetének létrejöttéhez.

4.2.3. Harvey Whitehouse – A vallásosság módjai

A kognitív vallástudományok egyik jeles képviselője *Harvey Whitehouse* antropológus, akinek a kutatásai – a többi között – a társadalmi komplexitás, a vallás és a rituálé evolúciójára, valamint a vallásos repertoár kulturális, illetve történelmi megismétlődésének és változásának okaira összpontosítanak. Egyik legismertebb elmélete a *vallásosság módjai* (Whitehouse, 2004; Atkinson & Whitehouse, 2010; Whitehouse & Hodder, 2010; Whitehouse et al. 2014) azt magyarázza, hogy a kollektív rituálék gyakorisága és érzelmi intenzitása hogyan befolyásolja a vallásos szervezetek méretét és szerkezetét. Felvetésében megkülönbözteti a vallásosság *imagisztikus* és *doktrinális* módjait: míg az előbbit alacsony gyakoriságú diszfórikus rituálék és a kis csoportokban kialakuló intenzív társadalmi kohézió, addig az utóbbit gyakran elvégzett rítusok és nagyméretű, hierarchikus társadalmi forma jellemzi (Whitehouse, 2004). Elképzelésének központi gondolata szerint:

„az alacsony gyakoriságú, »diszfórikus« (ijesztő és/vagy fájdalmas) rituálék másokkal való megosztása sokkal inkább elősegíti a proszociális viselkedést a kooperatív törekvésekben, mint az eufórikus vagy semleges rituális élmények megosztása, és hogy az élmény által kiváltott reflexió és rumináció mennyisége és/vagy az egyéni résztvevő és a csoport közötti fúzió közvetíti ezt a hatást” (Whitehouse et al., 2014, p. 135)

4.2.3.1. Imagisztikus és doktrinális vallások

Az ilyen típusú rituálék Whitehouse szerint elsősorban azokban a kisebb közösségekben adaptívak, ahol a túlélés a tagok magas szintű együttműködésétől függ (például hosszan elhúzódó törzsi háborúk, nagyobb méretű és veszélyes állatok vadászata) (Whitehouse et al., 2014, p. 135).

Ezzel szemben a rendszeresen elvégzett, napi vagy heti gyakoriságú vallásos rituálék azon, nagyobb létszámú közösségekre jellemzőek, amelyeknek nagyszabású együttműködésben való részvételre van szükségük. Ezek az események, mint *„kulturálisan megosztott viselkedési konvenció”*-k (Whitehouse et al., 2014, p. 135), mivel társadalmilag meghatározottak és jelentésük széles körben ismert, a közösség identitás konstrukcióinak tekinthetőek, amelyek jelzik a csoporthoz tartozást, megkönnyítik a tagok közötti bizalom kialakulását és elősegítik a

nagyszabású együttműködések (Whitehouse et al., 2014, p. 135). Ez a rutinizáció azonban nem csupán „a közös hagyományokon osztozó nagy populációk létrejöttét” (Whitehouse et al., 2014, p. 135) segíti elő, hanem az összetett dogmák és narratívák elsajátítását, valamint azok elhelyezését a közösség kollektív emlékezetében (Whitehouse, 2000; Whitehouse et al., 2014, pp. 135–136). A vallásosság doktrinális módja: „a nagy gyakoriságú (pl. napi vagy heti) vallási rituálékban való részvétel a feltételezések szerint elősegíti a csoporttagok nagy »elképzelt« közösségeken belüli azonosulását, a beszéd és szöveg útján egységesített, hiteles dogmák hatékony terjesztését, valamint a joghatósági hierarchia több szintjét” (Whitehouse, 1995; idézet: Whitehouse et al., 2014, p. 135).

Habár már a 2000-es évek első felében megjelentek azok a történelmi és etnográfiai esettanulmányokat felhasználó tanulmányok, melyek a vallásosság módjaival foglalkoztak (például McCauley & Lawson, 2002; McCauley & Whitehouse, 2005; Whitehouse, 2004; Whitehouse & Laidlaw, 2004; Whitehouse & Martin, 2004), a felvetés régészeti szempontú felhasználásának Whitehouse és *Quentin D. Atkinson* közös publikációja adott lendületet (Atkinson & Whitehouse, 2010). A világ minden tájáról származó kortárs kultúrák elemzése során arra a következtetésre jutottak, hogy összefüggés van a rítusok gyakorisága, valamint a diszfórikus izgalom szintje között: „a legtöbb rituálé ugyanis a nagy gyakoriságú/alacsony izgalmi szintű (doktrinális) és az alacsony gyakoriságú/magas izgalmi szintű (imagisztikus) kontinuum pólusai köré csoportosul” (Atkinson & Whitehouse, 2010, főképp p. 59; idézet: Whitehouse et al., 2014, p. 136). Azt is sikerült kimutatniuk, hogy míg a doktrinális vallásosság, azaz a diszfórikusabb rituálék azokkal a társadalmakkal korreálnak, amelyekben a mezőgazdasági termelés kevésbé domináns, addig a vallásosság imagisztikus módjához köthető, magas frekvenciájú rítusok a nagyobb léptékű mezőgazdasági közösségekre jellemzőek (Atkinson & Whitehouse, 2010, főképp p. 59; Whitehouse et al., 2014, p. 136).

„Míg a vadon élő erőforrások kiaknázása csak szórványos csoportos együttműködést igényel (pl. nagyobb vadak vadászata során), addig az állatok és növények házasítása elősegíti az együttműködés egyre rutinizáltabb formáit (pl. ültetés, betakarítás és építkezés). A hagyományos társadalmakban ezeket a tevékenységeket jellemzően rituálék szakítják meg [...] Ha a mezőgazdaság megjelenése a közösségi rituálék gyakoriságának általános növekedéséhez vezet, közvetve lehetőséget teremt a doktrinális mód egyéb jellemzőinek megjelenésére is [...] beleértve a regionális hagyományok homogenizálódását és idővel a hivatásos papságok megjelenését.” (Atkinson & Whitehouse, 2010, p. 59)

Atkinson és Whitehouse rámutattak, hogy bár az ok-okozati viszony nem egyértelmű, kapcsolat van a társadalmi fejlődés, valamint az imagisztikusról a doktrinális gyakorlatra való áttérés között. Véleményük szerint a vallásosság doktrinális módjának első megjelenése az emberi történelem során összefüggésben van a Mezopotámia és Egyiptom első hierarchikus politikai rendszereinek kialakulásával (Atkinson & Whitehouse, 2010, p. 59). Arra a következtetésre jutottak, a vallás legkorábbi formáinak funkciója a kisebb törzsi csoportok közötti kapcsolat megteremtése és megerősítése volt, ám az élelemtermelés kialakulásával és dominánssá válásával ez a szerep háttérbe szorult. Helyét pedig átvették a csoportidentitások reprodukálását szolgáló vallások. Az „*ezoterikus misztériumkultusból*” tehát „*valami ideológiailag egységesebb, bizonyos szempontból kevésbé félelemkeltő és inkább irányító jellegű*” forma vált (Whitehouse et al., 2014, 134).

4.2.3.2. A vallásosság módjai Çatalhöyük neolitikus lelőhelyén

Ezeket a gondolatokat használta fel Atkinson és Whitehouse Çatalhöyük neolitikus településének társadalmi-gazdasági változásainak elemzéséhez, hogy a lelőhelyen előkerült bizonyítékok alapján megvizsgálja, „*a vallásosság doktrinális módjára való áttérés összefügg-e a növekvő mezőgazdasági intenzitással és a nagyobb közösségmérettel és népsűrűséggel*” (Whitehouse et al., 2014, p. 138). A többek között Ian Hodder, a kis-ázsiai feltárás egyik központi alakjának közreműködésével zajlott kutatás megerősítette azt a feltevést, amely szerint bizonyítható kapcsolat van a nagyüzemi mezőgazdasági termelésre való áttérés, valamint a társadalom rítusai között (Whitehouse & Hodder, 2010; Whitehouse et al., 2014).

Az Unesco világörökségi helyszín, Çatalhöyük minden bizonnyal az egyik leglátványosabb újkőkori régészeti lelőhely, amely a mai Törökország területén, az anatóliai fennsíkon található. A Kr.e. 8. évezred közepétől lakott, utcák nélküli, egymáshoz simuló házakkal tarkított, több méter vastag rétegsorral rendelkező településen a 20. század közepe óta zajlanak feltárások, napjainkban a *Çatalhöyük Research Project* koordinálásában. Ám a program nemzetközi szakemberekből álló csoportja az elmúlt években nem csupán újabb ásatások anyagaival, de

innovatív régészeti, restaurálási és kurátori módszerekkel, valamint számos interdiszciplináris elmélet gyakorlatban való felhasználásával gazdagította ismereteinket.²⁰

E kutatások egyik központi kérdése a neolitikus település vallásosságát és rítusait helyezte fókuszba, hogy olyan elméleti keretrendszerek mentén vizsgálják a témát, amelyekre eddig nem volt példa az archeológia területén (például Hodder (szerk.), 2019). Ennek az elemzési iránynak a részeként került képbe Whitehouse munkássága, amely Çatalhöyük összefüggésében – a kulturális evolúció szemszögéből – elsősorban nagy hierarchikus társadalmak eredetét és dinamikáját, valamint a túlélésükért és elterjedésükért felelős mechanizmusokat vizsgálja. Olyan összetett civilizációk megjelenését, melyek „nem hagytak maguk után írásos feljegyzéseket arról a folyamatról, amelynek során az emberi társadalmi szerveződésben ez a kvantumugrás bekövetkezett” (Whitehouse et al., 2014, p. 134). A törökországi ásatások nyomán a tudósok azt állítják, az emberi történelem komplex társadalmainak kialakulása részben a vallásos rutinizációnak köszönhető, ugyanis szoros ok-okozati viszony figyelhető meg a rituálék gyakorisága, valamint a neolitikus társadalom mérete és szerkezete között (Whitehouse et al., 2014, p. 134).

A lelőhely korai megszállásának rétegeiből (a körülbelül Kr.e. 6400 előtti időszakból) származó adatok arra engednek következtetni, hogy viszonylag ritkák, ám magas izgalmi szinttel rendelkeztek a rituális interakciók és az ezekkel együtt járó lakomák. Ennek egyértelmű bizonyítékai a vadállatok különböző részeinek, különösen a bikák szarvának és a vaddisznók agyarának elhelyezése a falakon vagy talapzatokon, amelyek vélhetően különleges eseményeknek állítanak emléket (Whitehouse et al., 2014, p. 138). A telepen feltártak lakomákhoz köthető leletegyütteseket és olyan speciális depókat is, amelyek viszonylag feldolgozatlan nagy csontokat tartalmaztak, főképp vad bikák, emellett vad szarvasmarhák és egyéb vadállatok csontjait (Whitehouse et al., 2014, p. 147). Idővel azonban, Çatalhöyük felsőbb rétegeiben (nagyjából Kr.e. 6400 és 6000 közötti) ezek gyakorisága csökken, egyre kevesebb a vadállatra utaló nyom. Ez nem csupán a speciális lerakódások, illetve a lakomák kapcsán kimutatható, hanem a vadállatok különböző részeinek (például szarvainak) házakba való beépítése is megfigyelhető (Whitehouse et al., 2014, pp. 147–148). Ezzel egyidőben

²⁰ A Çatalhöyük Research Project 1993-as indulása óta, a kutatási program tagjai által, illetve a lelőhelyről írt publikációkat lehetetlen felsorolni, még vázlatos válogatás jelleggel sem, a településen folyó munkák és vizsgálatok valamennyi aspektusát lefedő tanulmányok száma ugyanis közel 350. A projekt hivatalos honlapján megtalálható Çatalhöyük teljes bibliográfiája. Hozzáférés: 2023.06.20.
<https://www.catalhoyuk.com/research/bibliography>

azonban megjelentek azok a méltán sokat emlegetett, falakra festett képek, amelyeken emberek és vadállatok szerepelnek különböző helyzetekben, a kerámiákon látható bika ábrázolások és a diszkurzív szimbólumokkal díszített pecsétek (Whitehouse & Hodder, 2010; Whitehouse et al., 2014, p. 138). Ugyanakkor ezzel párhuzamosan a speciális fogyasztások összefüggésében megnő a juh és a kecske aránya, a szarvasmarhát viszont úgy tűnik, gyakrabban fogyasztják a hétköznapi alkalmával (Whitehouse et al., 2014, p. 147).

Mindezek alapján a kutatók arra a következtetésre jutottak, hogy a lelőhely lakói az idő előrehaladtával *„Kevésbé összpontosítanak [...] a magas izgalmi élményekkel járó különleges eseményekre, és a veszélyes vadállatok közvetlen jelenlétére a házon belüli mindennapi élet rutinszerű gyakorlataiban.”* (Whitehouse et al., 2014, p. 148). A vadállatokkal kapcsolatos rítusok és lakomák csökkenése együtt járt a mezőgazdasági és egyéb termelési formák intenzitásának növekedésével és a lakóházak folytonosságára való kisebb összpontosítással (Whitehouse et al., 2014, p. 151). Habár nem egyértelműen bizonyított, de a juhok és kecskék maradványai arra utalnak, hogy valamikor Kr.e. 6500 körül vált intenzívebbé a kecskepásztorkodás (Whitehouse et al., 2014, p. 140). Ugyanebben az időszakra datálhatóak a házasított szarvasmarha tartás bizonyítékai a lelőhelyen, amelyek együttesen a mezőgazdasági termelés a korábbinál jóval intenzívebbé válására utalnak (Whitehouse et al., 2014, p. 140). Megnőtt a házakban végzett tevékenységek intenzitása, ott dolgozták fel az állatok húsát, ott tárolták a gabonát, aminek egyértelmű jele a kerámiaedények, valamint az őrlőkövek az idők során fokozatosan növekvő száma és sűrűsége, de szintén ezt bizonyítja, hogy az őrléshez használt kőeszközök az idő előrehaladtával egyre nagyobb mértékben specializálódtak. Kisebb mértékben ugyan, de hasonló folyamat figyelhető meg a csont-, illetve az obszidián szerszámok gyártásával kapcsolatban is (Whitehouse & Hodder, 2010; Whitehouse et al., 2014, pp. 141–142). Mivel a termelőtevékenységhez köthető munkafolyamatok, az állatok és a gabona feldolgozása, valamint a különböző szerszámok gyártása a házakban zajlott, megnőtt azok alapterülete is, ez a tendencia egyértelműen megfigyelhető a felsőbb szintek felé haladva (Whitehouse et al., 2014, p. 142). Ezek a lakóépületek azonban egyre inkább elkülönültek egymástól, a település mérete is kisebbé vált, ami a feltárt temetkezésekkel együtt a népességszám csökkenésére utal (Hodder, 1996; Whitehouse et al., 2014, p. 151).

„Úgy tűnik tehát, hogy ezek az alacsony gyakoriságú rituálék, amelyek valószínűleg nagyfokú izgalmat váltanak ki, az idők folyamán csökkentek, ahogy a termelés intenzitása nőtt. [...] A fő tényező, amely a nagy-izgalmi szintű, alacsony gyakoriságú

rituáléktól való eltávolodáshoz kapcsolódik, úgy tűnik, a termelési intenzitása és nem a közösség mérete” (Whitehouse et al., 2014, p. 151)

Çatalhöyük esetében tehát az imagisztikus jellegű rituálék, a vadállatcsontok elhelyezése, a nagyszabású lakomák, az összetett emberi temetkezések, a házak bonyolult szimbolikája a település legnagyobb kiterjedésű és népsűrűségű időszakára jellemzőek. A mezőgazdasági termelés fejlődésével és növekvő intenzitásával jelennek meg később azok a doktrinális rítusok, amelyek a nagyobb, komplex társadalmakat kísérik (Whitehouse et al., 2014, p. 151). Ennek kialakulása Whitehouse és Hodder szerint nem csak a lelőhelyen napvilágra került leletanyagban és a feltárt régészeti jelenségek tükrében követhető nyomon, hanem a témák egyre következetesebb és szabályosabb módon történő alkalmazásában is (Whitehouse & Hodder, 2010). Çatalhöyük rituális gyakorlataiban tehát olyan változás figyelhető meg, amely a vallásosság imagisztikus és doktrinális módjai közötti elmozdulást jelzi (Whitehouse et al., 2014, p. 137).

4.2.4. Imagisztikus és doktrinális rítusok Polgár-Csőszhalom lelőhelyen

Polgár-Csőszhalom a magyarországi neolitikum egyik legkiemelkedőbb jelentőségű lelőhelye, amely évtizedek óta izgatja a régészek fantáziáját.²¹ Az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Régészeti Intézetének munkatársai, valamint a debreceni Déri Múzeum régészei 1989 és 2008 között nagy kiterjedésű ásatásokat folytattak a lelőhelyen, melynek során mintegy 4 hektárnyi területet tártak fel a körárokkaal övezett tell-ből²² és a hozzá csatlakozó, nagyjából 34-35 ha nagyságú egyrétegű településből (lásd például Anders & Raczky, 2013, p. 81; Kalla et al., 2013, p. 18; Raczky et al., 2007; Raczky & Anders, 2008; Sebők, 2007). A késő neolitikum idején, a Kr.e. 5000 és 4600 közötti időszakban lakott település leletanyaga, a kerámiák, a kőeszközök és az állatsontok részlemezése, a temetkezések nem/életkor/státusz alapú vizsgálata, valamint a lelőhely paleoökológiai rekonstrukciója számos új adattal szolgált.²³

A Felső-Tisza-vidéket akkoriban benépesítő közösség hétköznapijai mellett azonban betekintést nyújtanak az újkőkori rituális lakomák, „összetett ünnepi performansok” (Anders & Raczky, 2013, p. 91) világába is (Anders & Raczky, 2013; Kalla et al., 2013; Raczky, 2018; Raczky & Sebők, 2014; Sebők et al., 2013). A kutatócsoport tagjainak ugyanis meggyőzően sikerült kimutatnia a késő neolitikus komplex rítusok meglétét, valamint ezek körvonalazásával meghatározni a település két különböző részének eltérő tér- és időhasználatát. Ahogy *Anders Alexandra* és *Raczky Pál* megfogalmazta, „*Polgár-Csőszhalom lelőhelyének két nagy térszegmensén különböző szimbolikus tevékenységek folyhattak. A horizontális településen inkább a háztartásokhoz vagy több háztartáshoz köthető cselekményeket tudunk rekonstruálni, míg a tellen a nagyobb szociális egységben történőket*” (Anders & Raczky, 2013, p. 90). Elemzéseik során felhasználták – a többek között – Whitehouse és Hodder nevéhez fűződő,

²¹ Az 1950-es évek óta zajlanak ásatások a lelőhelyen és Polgár-Csőszhalom a 20. század második felében – ahogy napjainkban is – gyakori hivatkozási pontt a hazai régészettudomány életében (kutatástörténethez lásd Bánffy et al., 2007).

²² A tell arab eredetű kifejezés, amely olyan települési halmokat jelöl, melyek egymásra rakódott lakórétegekből állnak.

²³ Hatalmas mennyiségű leletanyagról van szó: nagyjából 300 000 db kerámia, 125 000 db állatsont, 25 000 db kőeszköz, valamint 7 000 db csont- és agancseszköz került elő a feltárás során. A kerámia leletanyag feldolgozását *Sebők Katalin*, az állatsontokét *Csippán Péter*, a kőeszközökét *Faragó Norbert* és *Mester Zsolt*, a csont- és agancseszközökét *Tóth Zsuzsanna* végzi (Anders & Raczky, 2013, p. 89).

Çatalhöyük összefüggésében publikált elméleteket és eredményeket, végkövetkeztetésük azonban némileg más képet mutat.

4.2.4.1. A 272-es számú kút

Polgár-Csőszhalom egyik legtöbb figyelmet kapott jelensége egy igen gazdag leletanyagot tartalmazó kút, amely egyike a lelőhely horizontális településén feltárt összesen 68 ilyen típusú objektumnak (Hajdú, 2007; Raczky & Anders, 2008, p. 43). A 272. számú kút aknáját ugyanis egy nem mindennapi együttes, egy „*strukturális szabályszerűséget*” (Sebők et al., 2013, p. 32) bizonyító, tudatosan elhelyezett kerámiadepó töltötte ki (Raczky & Anders, 2008, p. 43; Raczky & Anders, 2010, pp. 150–151).

„A kútban talált leletegyüttes bizonyos szabály szerint elhelyezett elemekből épült fel, így joggal tartható rendezett depozíciónak. A kút alján elhelyezett edénydepóból származó kerámiaanyag elemzése során jól elkülönültek a szándékosan rendezett és a másodlagosan a depó rétegébe keveredett edények egységei. Az elsődleges edények készlete tudatos, erőteljes szelekciót mutat forma és díszítés szempontjából egyaránt.”
(Sebők et al., 2013, p. 56)

A tudatosan elhelyezett leletanyag nagyrészt ép vagy töredékes edények, főképp folyadék tárolására alkalmas fazekak, korsók és poharak alkotják, de előkerült néhány pattintott kőeszköz, patics és állatcsont is (Sebők et al., 2013). A külső telepen előkerült régészeti anyaghoz viszonyítva a kerámiadepóban meglehetősen magas a festett edények száma, emellett a minták gazdagsága is szembetűnő, ráadásul olyan felületeken is megjelennek a díszítések, amelyek az egyes fazéktípusoknál általában nem jellemzőek (Sebők et al., 2013). Mindemellert a nagyjából 126–133²⁴ edényt tartalmazó tárgyegyüttesbe három olyan típus is elhelyezésre került, amelyeknek festett mintái eddig példanélküliek a település leletanyagában (Sebők et al., 2013, p. 55–57). Adódik azonban még egy igen fontos következtetés a díszített kerámiák kiugróan magas számából: a rítus biztos, hogy nem egyetlen háztartáshoz köthető, de nem is vett benne részt a teljes lakosság: „*A rekonstruálható rituális cselekmények szociális háttere láthatólag meghaladta a háztartási szintet, de valószínűleg nem ölelte fel a csőszhalmi népesség egészét*” (Anders & Raczky, 2013, p. 91; Sebők et al., 2013, p. 57).

²⁴ Máshol 126–133 közé teszik a kutatók a depóban elhelyezett kerámiaedények számát (Sebők et al., 2013, p. 35).

A különleges együttes alapos vizsgálatát követően a kutatók képesek voltak megállapítani néhány olyan – a deponálási eseménysor részét képező – mozzanatot, amelyek tudatos elhelyezésre utalnak. Ilyen például a fentebb említett, festés nyomokból levonható következtetés, amelyek arra utalnak, hogy a közösség tagjai vagy a legdíszesebb edényeiket választották ki egy rituális szertartásra, vagy a tulajdonukban lévő használt kerámiákat direkt erre az eseményre díszítették ki. Felmerül egy olyan értelmezés is, miszerint erre a különleges alkalomra különleges kerámiákat készítettek és ezeket helyezték el a kút mélyén (Hajdú, 2007, pp. 107–108; Sebők et al., 2013, p. 56). A tárgyegyüttes alapján az is valószínűsíthető, hogy az edények túlnyomó része, a folyadéktárolásra használt fazekak és korsók éppen azok funkciói és/vagy tartalmuk miatt kerültek kiválasztásra. Szintén egyfajta strukturált szabályszerűsége utal, hogy a kerámiaanyag egy részét éppen helyezték el, számos edényt azonban szándékosan összetörték a deponálás előtt (Hajdú, 2007, p. 108–109; Sebők et al., 2013, p. 47).²⁵

A tárgyak szimbolikus szempontok szerinti kiválogatására és tudatos elrendezésre utal az objektumból előkerült kisszámú pattintott kőeszköz is. A betöltés alsó részéből ugyanis egy magkő, valamint egy nyersanyagtömb került elő, amelyek az eszközkészítési műveletsor kiinduló darabjainak számítanak. Valamivel fentebb a pattintási munkafolyamat közbülső szakaszait jelentő retusálatlan pengetőredékeket és szilánkokat tártak fel a régészek, az edénydepó fölötti betöltésben pedig kész eszközöket (Sebők et al., 2013, p. 57). Úgy tűnik, a kőeszközök előállítási folyamatának egyes lépései jelennek meg a kútba deponált tárgyegyüttes statigráfiai kontextusában, amely tudatosan válogatott és szándékos elhelyezésre utal (Sebők et al., 2013, p. 57).

A kút betöltéséből előkerült néhány égett állati csontmaradvány ugyancsak egy komplex rituáléra enged következtetni. A csőszhalmi ásatásokon felszínre került zoológiai anyag vizsgálata alapján már korábban megfogalmazódott az az elképzelés, mely szerint a külső településen domesztikált állatok fogyasztása dominált, míg a tell-en nagyobb közösségi lakomák kerültek megrendezésre, amelyeken a különböző vadállatok húsának volt meghatározó szerepe (Kalla et al., 2013, p. 22; Raczky et al., 2011, pp. 65–68). A 272. számú objektumból előkerült kiskérőzdő- és szarvasmarhacsontok szintén közösségi ételfogyasztásra utalnak, „*amelyben a sült húsok valós vagy szimbolikus elfogyasztása lényeges elem lehetett.*

²⁵ A kerámiatárgyak tudatos széttörése nem példa nélküli a délkelet-európai neolitikum időszakában, ám a jelenség motivációinak és jelentéstartalmainak részletes bemutatására e dolgozat keretei között nincs lehetőségem.

Feltételezhető, hogy az ünnepi cselekménysort a lakomán használt edények egy részének tudatos törése is kísérte.” (Sebők et al., 2013, p. 56).

További bizonyítékokkal szolgálnak a kútban megfigyelt tűzre utaló nyomok. Egyrészt az objektum azon részén, amelyben a kerámiaedények elhelyezésre kerültek markáns fekete koromréteget figyeltek meg a falakon, valamint az akna alján. Magyarázatuk szerint *„a kútba deponált tárgyak és a velük kapcsolatos események valamilyen módon egy esetlegesen a ceremóniára készített külső építmény leégésével és a maradványok tudatos itteni elhelyezésével is összefüggtek*” (Sebők et al., 2013, p. 55). Mindez azt is jelenti, hogy az összetett eseménysor több fázisa más helyszíneken történt és a kút, illetve az abban feltárt leletegyüttes csak a rítus egy részét, valószínűleg utolsó stádiumát jeleníti meg (Sebők et al., 2013, p. 55). Másrészt a kút betöltésének felső részén egy közel 1m vastag erősen faszenes, hamus réteget dokumentáltak a régészek, amely fölött egy ennél is vastagabb erősen paticsos, omladékos, égett réteg volt. Elképzelhető, hogy ez a jelenség a tudatos házégetésekkel²⁶ áll kapcsolatban, melyeket a kutatók a csőszhalmi tellen végzett szimbolikus tevékenységek közé sorolnak (Sebők et al., 2013, p. 55). Mindezek alapján a kutatók arra jutottak, miszerint:

„A csőszhalmi kútba eltemetett tárgyi együttesről azt állítjuk, hogy azok egy komplex rituálé egykori kellékei (parafernália), illetve egyéb kísérő események maradványai voltak. A rituálé összetett cselekménysorából régészeti megfigyeléseink alapján csupán néhány – több helyszínen folyó – aktust tudunk azonosítani: az égetést, a kísérő lakomát, a deponált tárgyak tudatos válogatását és elhelyezését, valamint a szertartás lezárását. A rituáléban a háztartási szintnél nagyobb közösség részvételét tételeztük fel” (Anders & Raczky, 2013, p. 91)

4.2.4.2. Egy késő neolitikus tell-telep

A 272-es számú kút és leletanyaga tipikus példája a meghatározott szabályok által véghez vitt tudatos deponálásoknak, amely egy összetett, térben és időben elhúzódó rituálé valószínűleg utolsó mozzanatát alkotta. Polgár-Csőszhalom külső településén mindez egy több háztartáshoz kapcsolódó, nagyobb csoporthoz köthető rituális cselekménysort jelent, amely nagy

²⁶ Délkelet-Európa számos lelőhelyéről ismert ez a jelenség, a házak szándékos leégetésének háttérben feltehetően a pusztulás és újjászületés rítusok állhatnak.

valószínűséggel nem „érintette” a népesség egészét (Anders & Raczky, 2013, p. 82; Sebők et al., 2013, p. 57; Raczky, 2018; Raczky & Sebők, 2014). Ezzel szemben a tell-telepen, illetve a körárokrendszerhez kapcsolódóan feltárt leletek és jelenségek azt sugallják, hogy ott „*a település egészét – és talán a mikrorégió egy részét is – érintő népesség legmagasabb reprezentációs szintű rituális cselekményei valósultak meg*” (Raczky & Anders, 2010). Olyan közösségi előadások és lakomák, amelyek ritkábban, de „*nagyobb vizuális és pszichológiai élmény*” megvalósításával jártak együtt (Sebők et al., 2013, p. 58). Ebben az összefüggésben az ELTE kutatói Çatalhöyük esettanulmányához (Whitehouse & Hodder, 2010, pp. 127–130) hasonló mintát véltek felfedezni (Anders & Raczky, 2013; Sebők et al., 2013; Raczky, 2018; Raczky & Sebők, 2014).

A tell területén – a horizontális településtől fogyasztásától eltérően – ugyanis főképp vadállatok csontjai vannak túlsúlyban, 1 m²-re sűrűségük pedig közel 200-szor nagyobb, mint a lelőhely külső megtelepedési térségében (Anders & Raczky, 2013, p. 82; Kalla et al., 2013, p. 22). Ez a hatalmas mennyiségű vadállatcsont olyan nagyobb lakomákra utalhat, amelyeken kiemelkedően nagy népesség volt jelen és a nagy mennyiségű sült hús mellett meghatározott szerep jutott a speciálisan díszített edényeknek is (Anders & Raczky, 2013, p. 91; Kalla et al., 2013, pp. 18–23). Emellett valószínűleg a nagyvadak húsának fogyasztása kísérte a szándékos házégetések igen intenzív szokását is (Raczky & Sebők, 2014, p. 56). Mindezek alapján „*olyan rituális tevékenységi szférák feltételezhetők, amelyek a horizontális település lakosságától vagy akár a nagyobb távolságban élőkétől eltérő szituációs csoportosulásokból álltak*” (Raczky & Sebők, 2014, p. 56).

Ugyanis látványos eltérést mutat az agyagedények összetétele, formavilága és motívumai, hiszen míg a tell-en főképp különlegesen díszített, festett, ám rendkívül töredékes kerámiák kerültek elő, addig „*a külső településen ugyanez a festés típus csak szórványosan fordult elő és az edények is kevésbé töredékes állapotot mutattak*” (Anders & Raczky, 2013, p. 82). Ennek egyik példáját azok a különleges, rendkívül töredékes állapotban felszínre került festett csészék nyújtják, amelyek főképp az árokkal megerősített területről ismertek (Anders & Raczky, 2013, p. 91).

A közösség kettős tér/idő szemléletét támasztja alá az is, hogy a jelentős értéket képviselő, rézből készült ékszerek és tárgyak kizárólag a tell-telepen fordultak elő. Ezt megkülönböztetést tovább erősíti a temetkezések vizsgálata: női sírok ugyanis csak a külső telepen kerültek elő, míg „*a tell-en a gazdag fiúgyermek és férfi temetkezések koncentrációja figyelhető meg*” (Anders & Raczky, 2013, p. 82). Emellett a tell-en feltártak olyan négyszögletes és kerek,

agyagból emelet épületeket is, amelyek a horizontális település házaitól méretben és alakban is meglehetősen eltérnek. Ráadásul „*ezek a különös »házutánszatok« kört alkotva veszik körül a tell központi részét*” (Anders & Raczky, 2013, p. 84; Raczky et al., 2011; pp. 62–64). Az ilyen üres, központi helyek kapcsán felmerül, hogy közösségi események színhelyül szolgáltak (Hajdú, 2007, p. 107, pp. 119–121), ám Polgár-Csőszhalom esetében ezek minden bizonnyal szimbolikus összejövetelek voltak (Anders & Raczky, 2013, p. 90).

A kutatók véleménye szerint ugyanis „*a tell-en nem hétköznapi események folytak*” (Anders & Raczky, 2013, p. 84; Raczky & Anders, 2010, pp. 153–156). Az árokkal körülvett településrész különleges közösségi rítusok és lakomák színhelye volt, ahol olyan komplex ünnepi események zajlottak, „*amelyek viszonylag ritkábban, de nagy pszichológiai hatást keltve kerültek megrendezésre*” (Anders & Raczky, 2013, p. 91; Raczky & Sebők, 2014, p. 56).

„Ezt a formai kettősséget feltételezték a neolitikus rituális tevékenységgel kapcsolatban is Çatalhöyük lelőhelyén, ahol az »alacsony gyakoriságú, nagy izgalmi szintű« közösségi események és a »nagy gyakoriságú, alacsony izgalmi szintű« cselekvéstípusok közötti diakronikus kapcsolatokat lehetett nyomon követni. E magatartásformák motivációja a növénytermesztés intenzitásában, valamint a népesség nagyságában és sűrűségében volt kimutatható.” (Raczky & Sebők, 2014, p. 56).

4.2.4.3. Összegzés

Csak hogy míg a Çatalhöyük esetében rekonstruált rítusok kapcsán vallásokról beszélnek a kutatók, addig Polgár-Csőszhalom összefüggésében elsősorban a térhasználat különbözőségeiről (Anders & Raczky, 2013, p. 91; Raczky & Sebők, 2014, p. 56; Sebők et al., 2013, p. 58; Whitehouse & Hodder, 2010, pp. 127–130; Whitehouse et al., 2014, pp. 151–152). A magyarországi lelőhely igen széleskörű elemzése során Whitehouse elméletét és a Çatalhöyük-i, régészekkel, antropológusokkal közösen végzett vizsgálatok eredményeit térszegmensek megkülönböztetésére használták. A kutatócsoport megállapításai alapján Polgár-Csőszhalom egyrétegű telepe imagisztikus rituálék színteréül szolgált, míg a halom a nagyobb közösséget érintő doktrinális rítusok helyszíne volt (Raczky & Sebők, 2014, p. 59). Ez által a tell „*egy intézményesített kognitív-rituális tevékenység építészeti háttértámogatásaként*” szolgált (Raczky & Sebők, 2014, p. 59). Vallásokról pedig szó sem esik. Pontosabban csak elvétve, óvatos közbevetések formájában jelennek meg. Az egyik ilyen

kontextus véleményem szerint jól példázza azt a felvetésemet, mely szerint a hazai régészettudomány nem tagadja ugyan az őskori vallások létét, de nem is fektet hangsúlyt a téma kutatására.

Raczky Pál és *Sebők Katalin* 2014-ben megjelent közös publikációjában a következőket olvashatjuk: *„Ebben az esetben a rituális cselekményekben részt vevő társadalmi csoportosulások nem feltétlenül feleltek meg minden tekintetben a horizontális településen élő lakosság társadalmi moduljainak. A vonatkozó Çatalhöyüki esettanulmányban az ilyen csoportokat »vallásos koalícióknak« nevezik.”* (Raczky & Sebők, 2014, p. 56). Néhány oldallal később ismét feltűnik a „vallásos” kifejezés, egy szerbiai feltárás kapcsán az ottani régészeti következtetések összefüggésében (Raczky & Sebők, 2014, p. 70). Attól függetlenül azonban, hogy mind két esettanulmányt hivatkozási pontként használják, a „vallás” vagy „vallásos” szavak Polgár-Csőszhalom vonatkozásában nem jelennek meg.

Nem kiragadott példáról van szó, a magyar kutatócsoport publikációi közül olyanokat használtam fel esettanulmányomban, amelyekben történik hivatkozás Whitehouse elméletére, hogy megvizsgáljam, a brit antropológus – véleményem szerint meglehetősen izgalmas – felvetését mire és hogyan használják Polgár-Csőszhalom vonatkozásában. Magának a lelőhelynek a kiválasztása sem véletlenszerűen történt, amellet a lényeges kritérium mellett ugyanis, miszerint a neolit tell tanulmányozása kapcsán felmerülnek az imagisztikus, illetve a doktrinális rítusok, más szempontokat is figyelembe vettem. Nem túlzás kijelenteni, hogy a csőszhalmi ásatás elmúlt három évtizede mind módszertanilag, mind elméleti keretrendszerét tekintve világviszonylatban is magas színvonalat képvisel. Gyakori hivatkozási pont nem csupán a hazai, hanem az európai régészeti szakirodalomban is, ami nagyrészt a feltárásokon dolgozó, valamint az utómunkálatokat végző kutatók jelentős szakmai ismereteinek, tudományos felkészültségének és újdonságokat lekövető, azokra nyitott szemléletmódjának köszönhető. Mindez együttesen tette tökéletesen alkalmassá az észak-alföldi újkőkori települést egy esettanulmány elkészítésére.

Disszertációm ezen fejezete két célt szolgált. Egyrészt szerettem volna röviden bemutatni Whitehouse teóriáját, úgy vélem ugyanis, hogy az elmúlt két évtized egyik leginnovatívabb elméletéről van szó a rítusok régészeti kontextusát illetően. Egy olyan keretrendszert alkotott, amely számos feltárás során hasznosnak bizonyulhat a jövőben, mi több, érdemes lenne korábbi ásatások anyagait is újraértelmezni felvetése mentén. Az általa megfogalmazott hipotézis ugyanis a gyakorlatban is sikerrel használható, írott források nélkül, csak a leletanyagra és az ásatásokon tett megfigyelésekre alapozva, ahogy azt Çatalhöyük esetében láthattuk. Másik nem

titkolt célom az volt, hogy rávilágítsak a hazai régészettudomány egy nagy problémájára, nevezetesen az őskori vallások kutatásának hiányára. Habár bizonyos szempontból nem nevezhető reprezentatívnak a csőszalmi esettanulmány, úgy vélem, jelzi, hogy az írott forrásokat nélkülöző korszakok esetében a vallások kutatása teljesen marginalizálódott. Véleményem szerint ez hiányosság, hiszen elvben a múlt társadalmainak egészét kellene vizsgálnia a régészeknek, az egykori közösségek életének valamennyi dimenzióját. Ráadásul számomra mindez egy óvatos biztonsági-játéknak tűnik, hiszen alkalmanként megjelennek a vallások, csakhogy nem konkrét kijelentések, hanem finom, rejtett utalások formájában. Talán. Amit viszont valódi problémaként definiálok, hogy ennek következtében szépen lassan maguknak az őskori vallásoknak a léte kérdőjeleződik meg. Ha ugyanis egy témát oly mértékben kivonunk a tudományos forgalomból, ahogy azt látjuk napjaink magyarországi ősrégészetében a vallások vonatkozásában, az az adott kérdéskör relevanciáját fenyegeti. Nem azt állítom, hogy valamennyi rítussal foglalkozó tanulmányban írni kell a vallásokról is, nem azt, hogy minden esetben meg kell próbálni ráerőltetni valami hitvilággal kapcsolatos felvetést az eredményekre, de sok esetben igenis lehetséges volna tudományosan alátámasztott feltételezésekbe bocsátkozni. Ehhez természetesen pontos definíciókra van szükség, az ismeretelméleti probléma mélyebb elemzésére és a vallástudományi elméletek szélesebb körű ismeretére.

4.3. A rítus mint gyakorlat

4.3.1. A ritualizáció elmélete

Amikor 1889-ben *William Robertson Smith* kijelentette, „*a rítus és a gyakorlati használat volt [...] az ősi vallás összessége*” (Smith, 1927, p. 20), a rituálékat a vallási cselekedetek szigorú szabályok szerint meghatározott sorozatának tekintette. Bár definícióját azóta számos alkalommal újragondolták, felvetése több, mint száz évvel azt követően, hogy papírra vetette még mindig relevánsnak tűnhet (a rítuselméletek részletes történetéhez ld. Bell, 2009b; Verhoeven, 2011). Habár a kulturális antropológiához, a néprajzhoz vagy épp a szociológiához képest csak jelentős késéssel, az elmúlt évtizedekben a régészettudományban is felbukkantak azok az elképzelések, amelyek a gyakorlatot hangsúlyozzák, a cselekvést helyezik előtérbe (Fogelin, 2007a, p. 56, pp. 58–59, 61–62, 2008, pp. 2–3; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, pp. 172–175; a téma más aspektusairól bővebben ld. Meier & Tillessen, 2014, p. 111, pp. 115–117). A főként *Pierre Bourdieu* (2009 [1972]) gyakorlatelmélete, valamint a kortárs rítuselméleti diskurzus (Bloch, 1986; Parkin, 1992; Asad, 1993; Bell, 2009a, 2009b; Humphrey & Laidlaw, 1994; De Boeck, 1995) nyomán kialakult újszerű megközelítés komoly fordulatot jelentett a rituálékat érintő régészeti kutatások életében. Megjelent a rítus mint gyakorlat, amely már nem a mögöttes jelentésen alapul, mi több, levált a vallási kontextusról és a társadalmi funkciók kerültek rivaldafénybe (Nilsson Stutz, 2003; Bradley, 2003, p. 12, 2005, p. 33; Renfrew, 2007, p. 110, 120; Fogelin, 2007a, 58; Kyriakidis, 2007, pp. 294–296; Fahlander & Oestigaard, 2008, p. 6; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 176; Verhoeven, 2011, p. 126). A gyakorlatelmélet mélyreható következményekkel járt arra nézve, hogy hogyan tekintünk a rítusra, hiszen ez egy olyan hozzáállást jelent, amely *az emberek cselekvésére összpontosít, és nem az ezekhez a tevékenységekhez rendelt jelentést hangsúlyozza*. Ez az elképzelés valóban komoly lehetőségeket rejt megában a múlt társadalmait megismerni és megérteni vágyó szakemberek szemszögéből, hiszen jól összeegyeztethető a régészeti módszerekkel, a rendelkezésre álló – bizonyos szempontból korlátozott – adatokkal. Csakhogy véleményem szerint, negatív következménnyel járt mind a rítusok, mind pedig a vallások archeológiai vizsgálatait és értelmezéseit tekintve.

Ennek, a rítusok régészetében bekövetkezett fordulatnak az alapját azok a viszonylag új, rituálékkal kapcsolatos elméleti eredmények képezik, amelyek a többi között a vallástudomány

és a kulturális antropológia égisze alatt láttak napvilágot (Bloch, 1986; Parkin, 1992; Asad, 1993; Bell, 2009a, 2009b; Humphrey & Laidlaw, 1994; De Boeck, 1995). Ezen elképzelések közül régészeti szempontból egyértelműen *Catherine Bell ritualizáció elméletét*²⁷ (2009a) kell kiemelni, ugyanis a 2000-es évek elejétől számos archeológiai kutatás kezdte el használni a ritualizáció kifejezést és ez meghatározó mozzanatnak bizonyult a vallások, illetve a rítusok régészeti vizsgálatában (Bradley, 2003, 2005; Nilsson Stutz, 2003, 2006a, 2008a, 2008b; Berggren & Nilsson Stutz 2010; áttekintéshez ld. Fogelin, 2007a).

Habár más tudományterületeken már korábban is alkalmazták, a *ritualizáció* fogalma Bell révén került be az archeológiai köztudatba, aki a korábbi néprajzi, valamint etológiai használatból adoptálta, hogy megkülönböztesse a cselekedetek egy speciális kategóriáját (Bell, 2009a, pp. 88–93). Az 1992-ben megjelent *Ritual Theory, Ritual Practice* című könyvében Bell a gyakorlat definíciójából kiindulva, annak széleskörű és alapos bemutatását követően (Bell, 2009a, pp. 74–88) fogalmazta meg azt az elméleti keretet, amely később mélyreható következményekkel járt az európai őskor régészeti felfogásában, pontosabban annak rituális tevékenységekkel kapcsolatos kutatásaiban. Az emberi cselekedetekre összpontosító, más rítusmeghatározásoknál sokkal rugalmasabb koncepció ugyanis a korábbiaknál jóval könnyebben szinkronizálható a régészeti források természetével. A ritualizáció gondolatát Bell úgy foglalja össze röviden, mint egy olyan terminológia, amelynek segítségével felhívja a figyelmet arra, hogy „*bizonyos társadalmi cselekvések stratégiaileg hogyan különböztetik meg magukat a többi cselekménytől*” (Bell, 2009a, p. 74). Ez az az kijelentés, amely nem csupán a rítuselméletek nemzetközi színterén vált gyakori hivatkozási ponttá, de alapot biztosított az archeológiai vizsgálatok egy egészen új elméleti keretrendszeréhez is.

Maga a kifejezés más tudományágakban egyáltalán nem számít újkeletűnek. Az 1960-as években *Max Gluckman* (1962) arra használta a „ritualizáció”, valamint a „ritualizmus” egymással szembe állított gondolatait, hogy „*a rítus fogalmának a szervezett vallási intézményekkel és hivatalos vallással való szűk és valahogy hagyományosnak tekinthető kapcsolatát meghaladja*” (Bell, 2009a, p. 88). A másik iskola *Sir Julian Huxley* (1966) etológiai

²⁷ A dolgozat soron következő részeiben következetesen Bell elméletként fogok hivatkozni az általa kifejtett ritualizáció koncepcióra (Bell, 2009a, 88–93), annak ellenére, hogy ő maga úgy vélte, nem hozott létre új elméletet, csupán összegezte a már meglévőket. Azonban – amellett, hogy a kifejezés Bell nyomán került be az archeológiai köztudatba – az európai őskor régészeti kutatásai során (ahogy látni fogjuk) egyértelműen és konzekvensen Bell ritualizáció elméletéről beszélnek a szakemberek. Emellett a ritualizáció fogalma archeológiai felhasználását tekintve szintén újszerű, Bell nevéhez köthető értelmezési keretként jelenik meg.

megközelítéséhez kapcsolódik, amelynek hatására a ritualizáció definíciója az antropológiai kutatásokban is népszerűvé vált (Bell, 2009a, p. 89). Az ő teóriájában szintén a rítus hagyományos kereteinek felbontására és kiszélesítésére szolgált, számára a ritualizáció *„a hatékonyabb kommunikációs (‘jelző’) funkció biztosítását, a csoporton belüli károk csökkentését vagy a jobb csoporton belüli kötődést szolgálta”* az emberek és az állatok körében egyaránt (Huxley, 1966, idézet p. 258, 266; Bell, 2009a, p. 73, 89). Napvilágot láttak olyan tanulmányok is, amelyekben a ritualizációt egészen egyszerűen a rítus, mint cselekedet nyomtatékosítására használták, manapság pedig a kifejezést gyakran a technológiailag fejlett társadalmakban megjelenő rítusra alkalmazzák (Bell, 2009a, p. 89).

Bell ritualizáció elmélete azonban különbözik a fent soroltaktól, ugyanis bár felhasznál bizonyos elemeket a korábbi elképzelésekből és azok következtetéseiből, megpróbál *„sokkal világosabban koncentrálni arra, hogy (1) a ritualizáció mint gyakorlat hogyan különbözteti meg magát más gyakorlatoktól (2) és mindebből mit valósít meg”* (Bell, 2009a, p. 89). Bell szavaival a ritualizáció:

„a cselekvés olyan módja, amelyet arra terveztek és hangszereltek, hogy megkülönböztesse és privilegizálja a cselekvést más, általában mindennapos tevékenységektől. Mint ilyen, a ritualizáció különböző kulturálisan specifikus stratégiák tárgya, ami arra szolgál, hogy egyes tevékenységeket kihangsúlyozzon a többihez képest, hogy (ezáltal) minőségi különbséget hozzanak létre és privilegizáljanak a »szent« és a »profán« között, és hogy az ilyen különbségtételeknek olyan valóságokat tulajdonítson, amelyekről úgy gondolják, hogy meghaladják az emberi cselekvők hatalmát.” (Bell, 2009a, p. 74.)

Ebből a perspektívából a ritualizáció egyik alapvető sajátossága az, hogy az ilyen típusú cselekvési módok önmagukat aposztrofálják és teremtik meg különbözőként más tevékenységekhez viszonyítva, így a rituális viselkedés nem tekinthető teljesen különálló cselekvési kategóriának (Bell, 2009a, p. 90). Azaz a ritualizáció *„magában foglalt érteleme más gyakorlatokkal való kölcsönhatásából és ellentétéből ered”* (Bell, 2009a, p. 90). Ez a gondolatmenet egyben azt is jelenti, hogy a rítus nem választható le az adott kultúra egészéről, nem vizsgálható önállóan, kiemelve *„egy kulturális helyzet más cselekvési módjai által formált kontextusából”* (Bell, 2009a, p. 90). Így a rítus kultúrákon átívelő definíciójának vagy egyetemes tartalmának meghatározása kevésbé volna eredményes (Bell, 2009a, p. 90).

Ez az elméleti keret a rituális viselkedés jelentőségét tartalommal rendelkező ellentéteken, a saját maguk által létre hozott differenciálásokon, megtételükben komplex különbségtételeken alapuló tevékenységként látja (Bell, 2009a, p. 90-91). A ritualizáció tehát voltaképpen „*egyfajta privilegizált megkülönböztetése a cselekvési módoknak, [...] egy olyan stratégia, amely által megkülönbözteti magát – különböző mértékben és különböző módokon – más cselekvési módoktól bármely adott kultúra keretein belül*” (Bell, 2009a, p. 90). Bell azonban azt is hozzá teszi, hogy összetettebb szinten a ritualizáció egy olyan tevékenységi forma, amely saját maga alapozza meg azt a „*különösen privilegizált ellentétet*”, amelynek révén „*magát sokkal fontosabbnak vagy hatalmasabbnak különbözteti meg*” más cselekedetekhez viszonyítva (Bell, 2009a, p. 90).

Bell ritualizáció elméletének következtében a *szent* és a *profán* tevékenységekre is másképp kell tekintenünk. Gyakorlatnak tekintve e két kategória cselekedetei „*eltérnek egymástól végrehajtásuk során, és így a ritualizáció maga idézi elő (vagy teremti meg) a szentet már a profántól való puszta megkülönböztetése által*” (Bell, 2009a, p. 91). Ebben a felvetésben a rituális viselkedési mód, a szentként megkülönböztetett stratégia hat oly módon és olyan irányba, melynek következtében az ilyen típusú cselekvés hozza létre azokat a „*rugalmas különbségtételeket, amelyek a »rítus« és a »vallás« fogalmait teremtik meg*” (Bell, 2009a, p. 91). Ez a felvetés nem Bell hipotézisében jelenik meg először, hiszen bár *Emile Durkheim* (2002) és az ő nyomán sokan mások úgy vélték, a rítus és a vallás a szent irányába hat, *Johnatan Smith* (1982) épp ennek ellenkezőjét igyekezett alátámasztani (Smith, 1982, különösen p. 54, 63; Bell, 2009a, p. 91). Szerinte a rítus nem a szent kifejeződése, hanem egy olyan ritualizált folyamat, amely maga teremti meg a szentet, így hozva létre egy, a mindennapi élettől elkülönülő, tökéletes cselekvési mintát, hiszen a rítust „*úgy végzik el, ahogyan a dolgoknak lenniük kellene, nem pedig ahogy a dolgok vannak, így keltenek tudatos feszültséget*” (Smith, 1982, p. 63; Bell, 2009a, p. 91).

Végezetül Bell elméletének van még egy igen fontos kijelentése, amely szerint „*a formalitás, a rögzítettség és az ismétlés nem tekinthető a rítus belső minőségeinek, inkább egy gyakori, ám nem egyetemes stratégiának a rituális tevékenység megalkotására*” (Bell, 2009a, p. 92). Az elmúlt másfélszáz évben a rítus számos definíciója és értelmezési kerete látott napvilágot, melyek sokszor meglehetősen eltérő jellemvonásokat tulajdonítottak a rituális tevékenységeknek. Ennek ellenére vannak bizonyos tulajdonságok, a formalitás, a rögzítettség és az ismétlés, melyeket rendszeresen és evidenciaként kezelve az ilyen típusú speciális cselekvési módok belső jellemzői közé sorolnak (Bell, 2009a, p. 92). Bell véleménye szerint

azonban ezek nem a rítus és a ritualizáció központi elemei (Bell, 2009a, p. 90, 92). A ritualizált cselekvési módok számos eltérő stratégiát vethetnek be annak érdekében, hogy megkülönböztessék önmagukat ugyanazon tevékenység „hagyományos” változatától (Bell, 2009a, p. 90). Így a ritualizáció jelentheti az ősi tradíciók következetes leutáztatását, ugyanakkor számos esetben tartalmazhat szándékos eltéréseket, extrém újításokat és alkalomhoz igazított improvizációkat is (Bell, 2009a, p. 91). A felhasznált stratégiák kiválasztása *„részben attól függ, hogy melyik tudja a leghatékonyabb módon szimbolikusan dominánsnak megjeleníteni a hagyományos párjával szemben”* (Bell, 2009a, p. 90). Ennek a tevékenységi kategóriának tehát a formalitása, a rögzítettsége és az ismétlődő jellege csupán *„a ritualizáció lehetséges stratégiáit fedi fel”*, nem pedig univerzális tulajdonságai annak (Bell, 2009a, p. 92).

A ritualizáció perspektívájából – annak stratégiaileg megkülönböztető, más gyakorlatokkal való ellentétéből eredő, kimondottan aktív jellege miatt – az az évtizedeken át meghatározó régészeti álláspont, amely szerint a rítusok nem vizsgálható jelenségek, megdőlni látszik. Ha ugyanis a rituálékat nem egy speciális kommunikációs formának tekintjük, hanem szándékos cselekedeteknek, az archeológia számára is elérhető egzakt eszközökkel elemezhető kategóriát kapunk.

Caroline Humphrey és James Laidlaw (1994) a nyugat-indiai puja rituálé kapcsán felállított általános rítuselméletükben szintén a ritualizáció kifejezést részesítették előnyben (Humphrey & Laidlaw, 1994). Könyvükben azokra a kérdésekre próbáltak választ találni, hogy *„Mi történik, ha egy cselekményt rituáléként hajtunk végre? Mi az, ami a rituális cselekményeket rituálissá teszi? [...] miből áll a cselekmények és folyamatok ritualizálása?”* (Humphrey és Laidlaw, 1994, p. 72). Bell elképzeléseivel összhangban ők is úgy vélték, a formalitás, az állandóság és az ismétlés nem a ritualizáció (és általában a rítus) univerzális belső tulajdonságai, azzal kapcsolatban azonban, hogy mi számít annak, már eltérő véleményt fogalmaztak meg. Szerintük *„A ritualizáció az emberi cselekvés normális intencionalitásának sajátos módosításával kezdődik. Az ezen a módosításon átesett cselekvés rituális cselekvés.”* (Humphrey & Laidlaw, 1994, p. 71). Az ilyen típusú tevékenységek egyetlen szükséges összetevője a megfelelő lelki állapot, amely az emberi cselekedeteket rituálissá módosítja (Humphrey & Laidlaw, 1994, pp. 89–107). Humphrey és Laidlaw felvetésében az igazán lényeges szempont a rítusok elvégzésekor a résztvevők elkötelezettsége, valamint az, hogy működjenek. Kulcsfontosságú jelentést tulajdonítottak tehát a rituális elhivatottnak, amely nem a rituális folyamaton belül zajlik, hanem megelőzi azt és újra definiálja a rítust. Nem tagadják a ritualizált cselekvési módok társadalmi szerződés voltát, azonban számukra inkább

pszichológiai és kognitív műveletet jelent, nem pedig a Bell által preferált társadalmi struktúra keretein belüli gyakorlatot (Humphrey & Laidlaw, 1994, p. 89–107, 261).

Emellett megkérdőjelezték azt az általánosnak mondható tendenciát, amely a rítusokból üzeneteket igyekeznek visszafejteni. A rituáléknak Humphrey és Laidlaw megközelítésében nincsen jól meghatározott jelentése és célja, ahogy ők fogalmazták, „*az antropológusok tévedtek, amikor azt gondolták, hogy a jelentések közlése a rituálék megkülönböztető vagy meghatározó jellemzője*” (Humphrey & Laidlaw, 1994, p. 2). Az az elképzelés, amely adott társadalom rítusait rejtett jelentésekkel felruházott tevékenységként látja, véleményük szerint téves. Elméletükben nem diszkurzív jelentések húzódnak meg a rituális cselekedetek hátterében, ezek a jelentések önmagukban nem alapozzák meg az ilyen típusú tevékenységeket (Humphrey & Laidlaw, 1994, p. 261). Ahogy ők látják:

„[...] a rítus kidolgozott modelljei, koherens jelentései és következetes értelmezései olyan dolgok, amelyekkel az emberek rendelkezhetnek a rítus végrehajtásán keresztül és annak reakciójaként. Ezek a modellek nem képezik az alapját. [...] Jobb, ha a rítusok diszkurzív modelljeit és jelentéseit a rítusra adott lehetséges válaszok egyikének tekintjük, nem pedig a rítus konstitúciójának alapjául” (Humphrey & Laidlaw 1994, p. 265).

Ám annak ellenére, hogy a rítusok vizsgálatának lényeges szempontjaira hívták fel a figyelmet, továbbá kijelentéseiknek fontos következményei lehetnek a vallásos gondolkodás és gyakorlat kapcsolatát nézve, számos archeológus Bell ritualizáció elmélete mellett tette le a voksát. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy Humphrey és Laidlaw modelljét teljes mértékben figyelmen kívül hagyták, ugyanakkor régészeti aspektusból elképzelésük kevésbé használható, mivel az egyéni elköteleződést (vagy annak hiányát) mint lelkiállapotot archeológiai módszerekkel szinte lehetetlen megfigyelni és nyomon követni. Ha azonban a rituális cselekedetet nem egyéni meggyőződésnek, hanem társadalmi elköteleződésnek tekintjük, ahogy Roy Rappaport javasolta (Rappaport, 1999, p. 117), és ezt a gondolatmenetet kombináljuk Bell hipotézisével (Bell, 2009a, 88–93), egy olyan elméleti keretrendszer kapunk, amely jól összeegyeztethető a régészeti adatok jellegével (ld. például Nilsson Stutz, 2003; Berggren & Nilsson Stutz, 2010).

A ritualizált cselekvések ily módon való megközelítése lehetőséget adott a rítusok (melyek megléte az őskori társadalmak esetében is megkérdőjelezhetetlen) vizsgálatára – az archeológusok számára is. Disszertációm 3.1-es alfejezetében aprólékosan kifejtettem az ilyen

típusú kutatások kapcsán rendszeresen felmerülő problémákat, a szakemberek dilemmáit és kételyeit. A ritualizáció koncepciója ezen problémák megoldására nyújt eredményesen használható eszközt, a rítusokat csak gyakorlatnak tekintve.

Bizonyára már ebből a rövid összefoglalóból is sejthető, a ritualizáció teóriája igen nagy hatással volt az európai ősrégészet rítusokkal kapcsolatos vizsgálataira. Talán nem túlzás kijelenteni, hogy sok szempontból paradigmaváltó elméletről van szó, legalábbis archeológiai felhasználását tekintve. Természetesen az elképzelés legalább annyi új kérdést vetett fel, mint amennyit megválaszolt. Ebben a fejezetben azonban nem tartom szükségesnek a ritualizáció színre lépését követően felmerülő problémák teljeskörű ismertetését, ahogy a ritualizált cselekvésmódok valamennyi dimenziójának a fentieknél részletesebb bemutatását sem. A dolgozat során következő részében ugyanis két olyan régészeti esettanulmányt mutatok be, melyek a ritualizáció elméletére alapozva fogalmazták meg eredményeiket. Látni fogjuk, hogyan alkalmazták a kutatások a rítust gyakorlatnak tekintő hipotézist, a fejezet végén pedig e munkák alapján igyekszem igazolni azt a felvetésemet, mely szerint a ritualizáció régészeti használata igen komoly problémákat vet fel a rítus, valamint a vallás régészetével kapcsolatban.

4.3.2. Liv Nilsson Stutz – Ritualizált gyakorlatok a mezolitikumban

A rítust gyakorlatnak tekintő, a ritualizáció elméletére építő első esettanulmányom *Liv Nilsson Stutz* a Linnaeus Egyetem régész professzorának nevéhez fűződik. Kutatásait azért tartom relevánsnak a dolgozat témáját tekintve, mert az elsők között használta Bell hipotézisét a régészeti leletanyag, az ásatáson megfigyelt jelenségek elemzésére (Nilsson Stutz, 2003). Következetes vizsgálata, melynek során korrekt módszereket és egzakt teóriákat használt tagadhatatlanul figyelemre méltó eredményeket produkált és felhívta a figyelmet a rítusok régészeti elemzésének néhány fontos aspektusára. Emellett munkája egyértelműen reprezentálja, hogy miért tartja számos régész alkalmasnak Bell ritualizáció elméletét a rítusok tanulmányozása során. A következőkben igyekszem részletesen bemutatni Nilsson Stutz legfontosabb állításait a rituálék archeológiai vonatkozásairól, megalapozva ezzel dolgozatom egyik alapfeltevését, amely szerint bár a ritualizáció elmélete valóban eredményesen használható számos őskori régészeti kutatás során, igen komoly veszélyeket rejt magában. Nevezetesen, a rituális cselekedetek teljes leválasztása a vallási kontextusról az archeológiai vizsgálhatóság kedvéért azzal a lassan körvonalazódó következménnyel járt, hogy a vallás kivonódott a régészeti kutatásokból.

4.3.2.1. A lelőhely

Az 1980-as években, Svédország déli részén feltárt Skateholm I. és II. nevű lelőhelyek Észak-Európa legrégebbi ismert temetői közé tartoznak. A két helyszínen feltárt összesen 85²⁸ egyén maradványai (Nilsson Stutz, 2003, pp. 171–172, 2008a, p. 169, 2014, p. 337; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 179), az előkerült tárgyak, a helyszíni megfigyelések, valamint a későbbi vizsgálatok eredményei megerősítették a korábbi általános megfigyeléseket a késő mezolitikum temetkezési gyakorlatairól (Nilsson Stutz, 2008a, p. 170, 2014, p. 346).

A Kr.e. 6. évezredben Skateholm II. egy, a sekély lagúnából kiemelkedő hosszú, keskeny sziget volt, amelyen egy kisebb közösség élte mindennapjait. A környezetrekonstrukciós vizsgálat

²⁸ A két lelőhelyen összesen 86 temetkezési jellemzőt figyeltek meg a kutatók, ezekben 85 egyén sikerült azonosítani. Ugyanakkor *Lars Larsson*, a Lund Egyetem emeritus professzora, a feltárásokat elsőként publikáló régész összesen 87 temetkezéstről ír (Larsson, 2016, pp. 175–176).

alapján úgy tűnik, a tengerszint emelkedése miatt idővel teljesen víz alá került, így lakosai kénytelenek voltak elhagyni a területet. Valószínűleg ekkor (Kr.e. 5200-5000 körül) költözött a közösség arra a közeli szigetre, amelyen Skateholm I. lelőhely található, és amelyen (más objektumok mellett) további, a mezolitikum egy későbbi időszakára datálható temetkezéseket tártak fel az archeológusok (Nilsson Stutz, 2003, pp. 170–171, 2008a, p. 169; Larsson, 2016, p. 169, 176;). A régészeti leletek és jelenségek alapján úgy tűnik, a két lelőhely között nincsen jelentős időbeli eltérés, tehát a sírok a késő-mezolitikum egymást követő szakaszait képviselik (Nilsson Stutz, 2008a, p. 169, 2014, p. 338).

Mind a Skateholm II. lelőhelyen feltárt 22 sír, mind pedig a Skateholm I. lelőhelyen előkerült 63²⁹ temetkezés esetében elmondható, hogy az elhunytakat erre a célra kiásott gödrökben, sértetlenül helyezték el, röviddel az egyén halálát követően, valószínűleg néhány napon belül. A magányos sírok dominálnak, de napvilágot látott néhány kettős temetkezést is, amelyekről a tafonómiai elemzés kimutatta, hogy egyidejű elhelyezésekről van szó. Néhány esetben a testeket fakéregbe tekerve helyezték örök nyugalomra, esetleg a sírgödört bélelték ki kéreggel, de feltártak olyan temetkezést is, amelyben a holttestet valószínűleg valamilyen szerves anyagra fektették, amely később elbomlott (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 180). Ugyanakkor a lelőhelyeken nem találtak a koporsók széles körű használatára utaló jeleket, a legtöbb esetben az elhunytakat közvetlenül a földbe helyezték és a sírgödört ezt követően azonnal betemették (Nilsson Stutz, 2008a, p. 170, 2014, pp. 347–348).

A testek többségét a hátára fektették, lábaik nyújtva voltak, karjaik szintén, felsőtestükkel párhuzamosan, mintha csak aludnának. Akadtak azonban behajlított végtagokkal, oldalukra fektetett, valamint ülő helyzetben eltemetett egyének is, mi több, egy esetben az elhunytat arccal lefelé helyezték a sírgödörbe. Gyakran tettek a halottak mellé szerszámokat, gyöngyöket, ételt, vörös okkert, néhány sírból pedig szarvasagancs került elő, azonban a mellékletek számában, típusában és összetételében nem állapítható meg egyértelműen olyan mintázat, amely nemekhez vagy életkorhoz kötné azokat (Nilsson Stutz, 2008a, p. 170; 2014, pp. 347–348).

²⁹ Lars Larsson Skateholm I. lelőhely kapcsán 65 temetkezést említ (Larsson, 2016, pp. 175–176). Nilsson Stutz azonban 64 temetkezési jellemzővel, valamint 63 beazonosított egyénnel számol (Nilsson Stutz, 2003, pp. 171–172, 2008a, p. 169, 2014, p. 337; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 179). Dolgozatomban az ő adatait vettem figyelembe.

Nilsson Stutz arra a megállapításra jut, hogy a halottak kezelésének késő mezolitikus gyakorlatainak magját Skateholm I. és II. lelőhelyének emberi temetkezéseinek tükrében a következőképpen foglalhatók össze (Nilsson Stutz, 2008a, pp. 170–171, 2014, pp. 347–348):

- a feltárt sírok (néhány kivételtől eltekintve) elsődleges temetkezések, a testeket valószínűleg az egyén halálát követő napokban hantolták el,
- a sírgödört azonnal betemették,
- a testeket nyújtott kézzel és lábbal a hátukra vagy hajlított végtagokkal az oldalukra fektették, esetleg ülve helyezték a sírgödörökbe (szinte életszerű pozíciókban),
- időnként a közösség beburkolta vagy platformra rakta halottait,
- az elhunytak mellé mellékleteket tettek (szerszámokat, gyöngyöket, ételt, állati maradványokat és okkert), ám ebben a gyakorlatban nem fedezhető fel egyértelmű mintázat, így ezt valami sokkal személyesebbként lehet értelmezni,

4.3.2.2. Elmélet és módszer

A régészet – más társadalomtudományokkal ellentétben – nem mindig tud egyértelmű választ adni arra a kérdésre, hogy az aktuális kutatásunk fókuszában lévő leletek és jelenségek rituális tevékenységek eredményeinek tekinthetők-e. Nilsson Stutz is belátja, időnként meglehetősen nehéz strukturált, ritualizált gyakorlatokat megkülönböztetni, főként olyan társadalmakban, ahol vizsgálatainkhoz nem tudunk írott forrásokat használni, ahol az értelmezéshez és a következtetésekhez csupán az anyagi kultúra áll rendelkezésünkre, az egykor élt emberek eszközei, múltbéli gyakorlatok materiális nyomai (Nilsson Stutz, 2008a, p. 162, 165, 2014, p. 342). Ugyanakkor a skateholmi mezolitikus temető elemzésekor úgy érvel, statisztikai alapon ezek a sírok nagy valószínűséggel rituális tevékenységek eredményei (Nilsson Stutz, 2003; 2008a, p. 165, 2014, p. 342; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 180). Véleménye szerint ugyanis minden emberi társadalom rituális gyakorlatokkal reagál a halálra, a temetkezések tehát a közösség halálesetekre adott rituális válaszai, és mint ilyenek vizsgálhatók (Nilsson Stutz, 2008a, p. 165, 2008b, p. 22, 2014, p. 342; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 180).

Amikor a közösség egy tagja meghal, nem csupán egy társadalmi lény tűnik el, azzal párhuzamosan megjelenik egy holttest is (Nilsson Stutz, 2008a, p. 166; 2008b, p. 22).³⁰ Egy holttest, amellyel foglalkozni kell, amely valamiféle kezelést igényel. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy minden emberi társadalomban ugyanúgy tekintenek a halálra, illetve a holttestekre, hogy ugyanúgy érzékelik azt (Nilsson Stutz, 2008b, p. 23). Nem biztos, hogy mindez problémaként vagy traumaként jelenik meg, nem szükségszerűen félelemként fogalmazódik meg a közösség még élő tagjai számára (Nilsson Stutz 2008b, p. 23). A hallállal kapcsolatos elképzeléseknek számtalan változatát ismerjük, ahogy a holttestek kezelésének is. Az emberi test bomlási folyamatai figyelmen kívül hagyhatók, elrejtethetők (például temetkezés), felgyorsíthatók (például hamvasztással), részlegesen megállíthatók (például mumifikálással vagy balzsamozással) (Nilsson Stutz, 2008b, p. 23). Ám attól függetlenül, hogy a halottak kezelésének stratégiái mennyire változatosak, a holttestek nem semlegesek (Nilsson Stutz, 2008b, p. 23). Nilsson Stutz szerint a holttest megjelenése egy olyan általános emberi tapasztalat, amely minden társadalomban valamiféle fellépést igényel, amellyel kulturálisan és társadalmilag strukturált módon kell foglalkozni (Nilsson Stutz, 2003, p. 81, 2008a, p. 166, 2008b, pp. 22–23, 2014, p. 342).

A holttest a halál után egy darabig még felismerhető, még úgy néz ki, mint az a személy, akit a közösség egykor ismert, de már nem az a társadalmi-kulturális normáknak is megfelelő személy, aki volt, hanem valami más. Így el kell választani egymástól az egyént, akivel a csoport tagjai egykor kapcsolatban álltak az élettelen testtől, amely sok szempontból még hasonlít, mégis különbözik (Nilsson Stutz, 2008a, p. 166, 2008b, p. 19, 23). *Julia Kristeva* nyomán Nilsson Stutz úgy véli, a holttest „*kívül esik a renden, valami, ami fenyegető és nem lehet besorolni*” (Nilsson Stutz, 2008b, p. 23).

Ez az elképzelés egybe vág az Arnold Van Gennep (2007) analitikus rendszerén belül megfogalmazott, majd Victor Turner (1967) által továbbgondolt liminális fázissal. Azzal a köztes állapottal, amelyben az azt megelőző állapotok már nem érvényesek, a későbbi viszonyok pedig még nem statikusak. Nilsson Stutz szerint a személy, aki már nincs jelen, de még nem is hiányzik teljesen egy olyan határhelyzetben van, amelyben a kulturális és társadalmi irányítást kívülről kell irányítani (Nilsson Stutz, 2008a, p. 166, 2008b, p. 23). Az

³⁰ Habár a régészettudomány hagyományosan inkább a társadalmi veszteséget helyezi előtérbe kutatásai során, egy-egy közösség halállal kapcsolatos gyakorlatai mindkét aspektust figyelembe veszik (Nilsson Stutz, 2008b, p. 22).

élők kívülről irányított halotti rítusai révén a holttest újradefiniálódik, szubjektumból objektum lesz, amely megfelel a csoport halállal kapcsolatos elképzeléseinek, és amelytől az élők el tudják különíteni magukat (Nilsson Stutz, 2008a, p. 166).

Nilsson Stutz szerint tehát amikor a közösség egy tagja meghal, az élőknek az így megjelenő holttesttel is foglalkozniuk kell valamilyen formában, bár a stratégia meglehetősen változatos lehet. Mivel véleménye szerint minden emberi társadalom rituális gyakorlatokkal reagál a halálra / ha a halállal kerül kapcsolatba / rituális gyakorlatokkal reagál erre a problémára (a holttestek kezelése), a skateholmi mezolít temetőket, valamint az azokban feltárt sírokat egyértelműen a közösség a halál válságára adott rituális válaszainak tekinti (Nilsson Stutz, 2008a, p. 165, 2008b, p. 22, 2014, p. 342; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 180).

A régészek által feltárt emberi temetkezések többé már nem csupán csontok, amelyek vizsgálatával megtudhatjuk az elhunyt nemét, korát, sérüléseit, betegségeit; a sírmellékletek nem csak tárgyak, amelyek utalnak az elhunyt társadalmi státuszára. A múlt ezen emlékei egyéb fontos információkkal is szolgálhatnak, a többi között segíthetnek rekonstruálni azokat a gyakorlatokat, amelyeket a közösség egy holttesttel kapcsolatba kerülve alkalmazott. A francia *anthropologie de terrain* módszere (Nilsson Stutz, 2003, pp. 131–158), melyre az utóbbi években egyre gyakrabban *archaeotanatólógia* néven hivatkoznak lehetőséget nyújt arra, hogy ezeket a cselekedeteket rekonstruálni és elemezni tudjuk.

Az archaeotanatólógia több tudományágat átfogó megközelítése a régészek által feltárt emberi maradványok helyzetének és térbeli eloszlásának alapos helyszíni megfigyeléseit kombinálja az emberi test halál utáni bomlási folyamatainak biológiai ismereteivel (Nilsson Stutz, 2003, pp. 131–158). Az emberi test halál utáni bomlásának relatív kronológiája, a lágy szövetek és egyéb szerves anyagok bomlásának folyamata, az így létrejövő üres terek kitöltésének dinamikája ismert és bizonyos mértékig ellenőrizhető jelenségek. A módszer célja tehát az, hogy a régészek által megfigyelt és részletesen dokumentált maradványok síron belüli helyzetét létrehozó folyamatokat azonosítsa. Hogy elkülönítse, ezek közül melyek voltak természetes folyamatok (puffadás, bomlás, erózió, bioturbáció stb.) és melyeket tekinthetünk a temetéssel összefüggő emberi cselekedetnek (Nilsson Stutz, 2003, pp. 131–158, 2008a, p. 168, 2008b, p. 22, 2014, p. 344; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 180).

Nilsson Stutz szerint az archaeotanatólógia módszere lehetővé teszi a kutatók számára, hogy megállapítsák, milyen állapotban és milyen helyzetben helyezték el a testet, történt-e később (a bomlás során vagy azt követően) bolygatás, manipuláció. Emellett segíthet beazonosítani a

sírban egykor elhelyezett szerves anyagokat, a ruházat, a koporsó, a fakéreg vagy szövet csomagolás ugyanis szintén hatással van a test bomlási folyamataira (Nilsson Stutz, 2008b, p. 22; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 180). A régészeti leletekből, a jelenségek és megfigyelések alapján egyértelműen rekonstruálhatók az egykori gyakorlatok, tisztán elválasztható egymástól valamennyi természetes és kulturális folyamat, amelyen a test a halál pillanatától az ásatás pillanatáig átment (Nilsson Stutz, 2008a, p. 167, 2014, p. 344).

A skateholmi mezolitikus temető vizsgálatok során Nilsson Stutz arra a megállapításra jutott, hogy ez a szigorú és analitikus módszer egyedülálló megközelítést kínál a halotti gyakorlatok részletes rekonstrukciójához (Nilsson Stutz, 2008a, p. 167, 2008b, p. 22, 2014, p. 344). Véleménye szerint az emberi test biológiai megértéséből kiinduló megközelítés kombinálása az archaeológia ezzel kapcsolatos kortárs perspektíváival, és ezek régészeti adatokkal való sikeres összekapcsolása eredményes módja lehet az emberi test transzdiszciplináris vizsgálatának a halál régészetben (Nilsson Stutz, 2008b, p. 22).

Kutatásai során Nilsson Stutz az *antropologie de terrain* módszere mellé Bell ritualizáció elméletét használta, amely véleménye szerint nem csupán a módszerrel, de a régészeti leletek jellegével is jól szinkronizálható. Habár korábban részletesen is bemutattam ezt a teóriát, néhány központi felvetését ismételtelen meg kell említenem mivel Nilsson Stutz kutatásai teljes mértékben ezekre a gondolatokra épülnek.

Bell nyomán Nilsson Stutz is kiemeli, hogy a ritualizáció egy speciális cselekvési mód, amely egyfajta privilegizált megkülönböztetés révén határozza meg önmagát fontosabbnak vagy jelentősebbnek (Bell 2009a, p. 90; Nilsson Stutz, 2008a, p. 163, 2014, pp. 339–340). Ezen elkülönülés mentén kozmológia jön létre, „*ahol minden egyes mozgás, hang és gesztus a strukturálás folyamatának részévé válik*” (Nilsson Stutz, 2008a, p. 163, 2014, pp. 339–340; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, pp. 175–176). A rítus tehát világot hoz létre. A rítusok azon jellegzetességét, miszerint ideológiai szempontból szükségesnek, mi több kívánatosnak tűnnek – írja Nilsson Stutz – nem újkeletű elképzelés, Turner (2002) és *David Kertzer* (1988) már korábban felhívták erre a figyelmet (Nilsson Stutz, 2008a, p. 163, 2014, p. 340).

Mindemellett Bell hipotézise alapján a rítusok, valamint az általuk létrehozott szerkezetek legfőbb tulajdonsága nem az állandóság. Bell ugyanis Pierre Bourdieu gyakorlat elméletére alapozva a ritualizációt a gyakorlat és a struktúra közötti dialektika folytatásának tekinti, ez a kapcsolat pedig lehetővé teszi az újraértelmezést és változtatást (Bell, 2009a, pp. 88–93; Nilsson Stutz, 2008a, p. 163, 2014, pp. 339–340; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 177). A

rítus tehát eszközként szolgál a struktúra létrehozásához, megerősítéséhez és reprodukálásához, emellett a résztvevők számára teret enged az egyéni cselekedetekre, és – ha szükséges – hozzájárulhat annak megváltoztatásához is (Nilsson Stutz, 2008a, p. 163, 2014, p. 340). Ugyanez a rugalmasság a rituális gyakorlat értelmezése és beépítése között megtalálható Rappaport (1999), *Dorothy Holland és Debra Skinner* (1997), Kertzer (1988) és mások munkájában. A rituálékra tehát nem a szerkezet passzív kifejezéseiként kell tekintenünk, hanem mint a folyamatos strukturálási folyamat lényeges komponensei (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 177).

Ellentétben azon hipotézisekkel, amelyek a rítusok mögöttes jelentését emelik ki, Bell ritualizáció elmélete a folyamat megvalósítását hangsúlyozza. A résztvevőkben ugyanis a struktúra értelmét nem azok a mázak és értelmezések adják, melyeket a résztvevők rendelnek a cselekedetekhez, hanem maga a rítusban való aktív részvétel, a tényleges megtestesült cselekvés (Nilsson Stutz, 2008a, pp. 163–164, 2014, p. 341). A rítusok nem koherens értelmet fejeznek ki, a rituális gyakorlatoknak nem kell szükségszerűen jelentéssel rendelkezniük a résztvevők számára (Nilsson Stutz, 2008a, p. 164, 2014, p. 341). A rítusok jelentést és struktúrát hoznak létre (Bell 1992: 82; Bourdieu 1977: 120; Nilsson Stutz, 2008a, p. 164, 2014, p. 341). A jelentésnek tehát nem lehet elsőbbséget adni, ahogy Nilsson Stutz fogalmaz „*A jelentés másodlagos, mivel nem létezik a gyakorlattól függetlenül*” (Nilsson Stutz, 2008a, p. 164).

Mindez természetesen az ő meghatározásában sem azt jelenti, hogy a rítusoknak nincsen értelme, de a jelentés eltérő megértését hangsúlyozza és úgy tekint a rítusokra, mint egy társadalmi és történelmi következményekkel járó cselekvésben rejlő létező. Ez magában foglalja azt is, hogy míg a jelentés változhat, addig a megtestesült tudás, azaz a dolgok végrehajtásának értelme megosztott, strukturált és strukturáló (Nilsson Stutz, 2008a, p. 164, 2014, p. 341; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 176).

Bell nyomán sokkal kisebb jelentőséget tulajdonít a résztvevők szándékának és a cselekedetekhez rendelt jelentéseknek. Ebben a modellben, amely nagyrészt Bourdieu (2009) gyakorlat elméletén alapul a rítusok nem a mögöttes tartalmak, a jelentések kifejeződései, hanem egy strukturálási folyamat részei, amelyet objektívnek és igaznak tekintenek (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 176). Kulturális antropológiai és etnográfiai publikációkból tudjuk, hogy ha a résztvevőket a rítusok jelentéséről kérdezik, gyakran eltérő válaszokat kapnak a kutatók, amely sokak szerint azzal magyarázható, hogy a jelentés nem a cselekvés előtt áll, hanem minden alkalommal, újra meg újra a rítusok eljátszásának és megtapasztalásának során jön létre (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 176). A rítusok jelentése nem olyan fontos, mint

az a beágyazott tudás, hogy hogyan kell azokat helyesen végrehajtani. Nilsson Stutz érdektelennek a rítusok jelentését vagy a mögöttes szándékot, mivel egyetért azzal, hogy a résztvevők számára a rítus annyira jelentős, hogy nem képesek elvonatkoztatni attól, így az, hogy milyen jelentést tulajdonítanak neki, figyelmen kívül hagyható (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 176; lásd még Asad, 1993; De Boeck, 1995).

A rítusok jelentésének ez a fajta elképzelése (amely ellentétes a klasszikus, nyelvileg ihletett, strukturalista koncepciókkal, amelyekben a rítusok jelentése közvetlenül lefordítható szóbeli referenciákká) lehetőséget nyújt a régészettudománynak arra, hogy az elméletet összekapcsolja a források jellegével (Nilsson Stutz, 2003, p. 38, 2008a, p. 164, 2014, p. 341). Nilsson Stutz szerint a jelentést középpontba helyező elméletek mentén korábban a régészeknek nem volt lehetősége a rítusok releváns vizsgálatára, hiszen hiányoznak a szóbeli és írásbeli források, melyek megmagyarázhatják a jelentést, így csupán általános és sokszor bizonytalan következtetésekre volt lehetőség. Azonban *„A rituális tanulmányok jelenlegi tendenciája, amely elvonja a figyelmet a jelentéstől és hangsúlyozza a rituális gyakorlatot és a társadalmi folyamatokat, a gyakorlaton alapuló új elmélet, teret nyitott a régészeti kutatásokhoz és a rítusok elméletének meghatározásához a múltban”* (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 179).

Mindez azonban egy újabb problémát vet fel: a régészeti vizsgálatok során a gyakorlat előtérbe helyezésének egyik következményeként ugyanis nem a szokatlan, hanem az ismétlődő cselekedetekre kell helyezni a hangsúlyt (Nilsson Stutz, 2008a, pp. 165–166, pp. 168–169, 2014, p. 344; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 179). A régészettudomány hagyományosan nagy jelentőséget tulajdonít a ritka, egyedi vagy különleges tárgyaknak és jelenségeknek, ám ahelyett, hogy a nem mindennapira és a kivételesre összpontosítanának azokat a gyakori és rendszeres dolgokat kellene elemezniük, amelyek a strukturált és strukturáló gyakorlatok magját alkotják (Nilsson Stutz, 2008a, p. 166, 168, 2014, p. 344; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 179). Azt Nilsson Stutz is elismeri, hogy vizsgálataink során továbbra is figyelembe kell venni a változatosságot és az egyediséget, azt, ami egy temetőn belül például megkülönbözteti az egyes egyéneket egymástól, ugyanakkor az eddigiéknél jóval nagyobb hangsúlyt kell fektetni arra, ami ismétlődő, arra a megmásíthatatlan magra, ami a rituális gyakorlatokban annyira alapvető és annyira fontos, hogy a közösség valamennyi tagjára vonatkozik (Nilsson Stutz, 2008a, p. 169).

A skateholmi temetők vizsgálata során normaként jelöli meg azokat a cselekedeteket, amelyek a közösség valamennyi tagjának temetkezésében megfigyelhetők, annak érdekében, hogy hangsúlyozza az ismétlés fontosságát. Azon cselekedetek, amelyeket sem kihagyni, sem

helyettesíteni nem lehet, azaz a normák képezik azon elképzelések alapvető magját, hogy hogyan kell a temetést a „megfelelő” módon végrehajtani (Nilsson Stutz, 2008a, pp. 168–169).

4.3.2.3. A sírok mindezek alapján

A skateholmi mezolitikus temetők vizsgálatakor Nilsson Stutz abból a feltevésből indul ki, hogy az emberi temetkezések statisztikai alapon nagy valószínűséggel rituális cselekedetek eredményei, ugyanis valamennyi emberi társadalom rituális gyakorlatokkal reagál a halálra, így ezek a sírok az egykori közösség halálesetekre adott rituális reakciói. Az esettanulmányban a vizsgálathoz szükséges alapokat a régészeti leletekkel, a régészek által megszerezhető információk jellegével szinkronizálható archaeotanatólógia módszere, valamint Bell ritualizáció elmélete adja. Míg az előbbi, a temetkezések feltárásának, dokumentálásának és elemzésének tafonikus módszere a test halál utáni kezelésének részletes rekonstrukcióját állítja fókuszba, addig az utóbbi, Bell gyakorlat orientált rítuselmélete arra ad lehetőséget, hogy a temetkezésekre ne statikus tárgyként tekintünk, hanem egy sor szándékos emberi cselekedet eredményeként, amelyek így – gyakorlatként felfogva – vizsgálható jelenségek. Ezzel összhangban nem a különlegesre és az egyedire koncentrált, kutatásainak fókuszában az ismétlődő, állandó, változatlan állt, egy normát állított fel, amely véleménye szerint jelentéssel bír és kapcsolódik más társadalmi normákhoz is. Mindez együttesen azt eredményezte, hogy Nilsson Stutz képes volt kimutatni, miszerint a skateholmi mezolitikus temetkezések egy formalizált halotti programot követtek, a holttestek kezelésének gyakorlatának volt egy át nem hágható, állandó, változatlan és ismétlődő magja: a test integritásának tiszteletben tartása, valamint a bomlási folyamatok tagadása.

Véleménye szerint mindez azt jelzi, hogy a holttesteket úgy temették el, mintha továbbra is megőriztek volna valamit szubjektivitásukból. Az elsődleges temetkezések esetében a testeket sértetlenül helyezik a sírgödrökbe, röviddel az egyén halálát követően, a sírgödröket pedig a testek elhelyezését követően azonnal visszatemették, így a bomlás folyamatai rejtve maradnak. Úgy tűnik, a közösség tiszteletben tartotta a test és az egyén integritását, ezt – egy bizonyos mértékű szubjektivitás fenntartását – jelzi az is, hogy az elhunytakat életszerű helyzetben helyezték a sírgödrökbe (Nilsson Stutz, 2008a, p. 172; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 180). Ez a megállapítás egyaránt áll az oldalukra fektetett vagy ülő helyzetben eltemetett egyénekre, de különösen szembeötlő a kettős temetkezések esetében, amikor a két elhunyt egymással

szemben, egymást fogva helyezték el (Nilsson Stutz, 2014, p. 349; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 180).

Néhány esetben a vizsgálatok kimutatták, hogy a testeket fakéregbe csomagolták vagy platformra helyezték a sírgödrön belül, mintha megakarták volna védeni az elhunytakat az üledékkel való közvetlen érintkezéstől. Ezt szintén egy olyan stratégiaként lehet értelmezni, mely a test integritását, valamint az egyén szubjektivitását óvja a temetés során (Nilsson Stutz, 2008a, p. 173, 2014, p. 350; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 180).

A halállal és az azt követő biológiai folyamatok beindulásával a test átalakul és a közösség hozzávaló viszonya megváltozik. Még hasonlít, mégis valami más, így a túlélők a holttestek rituális kezelése során újradefiniálják azokat. Ám annak ellenére, hogy az élettelen test már nem az a személy, akit a közösség ismert, akivel kapcsolatban állt, úgy tűnik megőriz valamennyit egykori szubjektivitásából (Nilsson Stutz, 2008a, p. 166, 2014, pp. 342–343).

Ezt – a testek integritásának tiszteletben tartását – támasztja alá az a tény is, hogy a temetkezések közül csak kevés bolygatott (Nilsson Stutz, 2008a, p. 173, 2014, p. 349; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 180). Annak ellenére, hogy a lelőhelyek a víz által behatárolt viszonylag kis területen helyezkednek el, és a temetkezések mellett településre utaló objektumokat is feltártak a szakemberek, azaz szálláshelyként is szolgáltak, csak néhány sír esetében dokumentálták későbbi bolygatások nyomait. Mindez arra utal, hogy az élők ismerték a sírok pontos helyét és tiszteletben tartották azokat. Ugyanakkor azokban az esetekben, amikor egy korábbi temetkezést bolygattak meg későbbi ráásásokkal nem fordítottak figyelmet ezek helyreállítására vagy átrendezésére (Nilsson Stutz, 2008a, p. 173, 2014, pp. 349–350; Berggren- Nilsson Stutz, 2010, pp. 180–181). Ez jelezheti azt is, hogy a test integritása ezen esetekben már nem vagy kevésbé számított. Nilsson Stutz felvetése szerint, a jelenség hátterében az áll, hogy a testek elveszítették szubjektivitásukat (vagy annak egy részét), már nem egy egyént képviseltek, új identitást társítottak hozzájuk. A bomlás során, a földben egy bizonyos idő elteltével az ép testből csontok lesznek, és talán ez az a folyamat, amely a szubjektumot objektummá teszi a közösség szemében (Nilsson Stutz, 2008a, p. 173, 2014, p. 350; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 181).

Természetesen vannak eltérések a normán belül, ez elsősorban a test helyzetét és a sírkészítmény összetételét érinti, és véleménye szerint ezek a kivételek (az állandó és a kivétel közötti kölcsönhatás megértése) központi jelentőséggel bírnak a gyakorlat elméleti keretet követve (Nilsson Stutz, 2008a, p. 172, 2014, p. 350). A skateholmi temetők esetében jól

nyomon követhető a belső kronológia, így az is, hogy mik változnak: a régebbi temetőben, Skateholm II. lelőhelyen a halottak mellé helyezett tárgyak esetében figyelhető meg eltérés, míg a fiatalabb lelőhelyen, Skateholm I. a normán belüli eltérés a testek helyzetében mutatkozik (Nilsson Stutz, 2014, p. 350). Ugyanakkor – írja Nilsson Stutz – más dolgok továbbra sem változnak, amely a holttestek kezelésének állandósult, a közösség minden tagja által ismert és elfogadott programjára, valamint a testek integritásának tiszteletére utal (Nilsson Stutz, 2014, p. 350).

Az egyik ilyen kivétel Skateholm I. lelőhelyen feltárt 13. számú sír, amely egy hiányos csontvázat tartalmazott: az egyik kéz és láb anatómiailag helyes helyzetben a sírgödörben feküdt, ám a másik kéz és láb hiányzott. A tafolónómia módszerét használva Nilsson Stutz arra a következtetésre jutott, hogy a testet még viszonylag friss állapotban, a temetést megelőzően vágták darabokra, hogy a testrészeket eltávolítsák (Nilsson Stutz, 2008a, p. 174, 2014, p. 353). Ez a fentiekben leírt normatív gyakorlattal éles kontrasztban álló cselekedet természetesen kérdéseket vet fel. Nilsson Stutz szerint elképzelhető, hogy valamilyen okból megtagadták az elhunyttól azt a gyakorlatot, amely egyébként a közösség minden tagját megillette, mi több kötelezte, talán mert bűnt követett el. Az is elképzelhető, hogy figyelmeztetésként szolgált az élők számára (Nilsson Stutz, 2008a, p. 174, 2014, p. 353). A holttestek radikálisan eltérő kezelése hozzájárul ahhoz, hogy az egyéneket elkülönítse egymástól a halálban. Ez történhet negatív okokból (kitaszított, bűnbak stb.) vagy pozitív relációban (különleges személy, erő vagy hatalom), de elképzelhető, hogy ez volt az egyetlen módja annak, hogy a szokásos gyakorlathoz a lehető legközelebb álló módon temessenek el valakit, talán mert az egyén erőszakos halált halt (Nilsson Stutz, 2008a, p. 175, 2014, p. 353; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 182). Mivel az elemzések kimutatták, hogy valamiféle tartályban temették el az elhunytat, az is elképzelhető, hogy az egyén már eleve ilyen állapotban volt és a tartály arra szolgált, hogy megkíméljék egy hiányos, megcsontkított holttest látványától a résztvevőket (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 182). Nilsson Stutz szerint ez a temetkezés egy lehetséges példa arra, hogy megvitassuk a halotti rituálék strukturálásának erejét és a jó, valamint a rossz halál megrendezését. A 13. sír egyben jó példa arra, hogy sok esetben két, egymással ellentmondásos értelmezést is találhatunk (Nilsson Stutz, 2014, p. 353).

A normától radikálisan eltérő temetkezés egy másik szemléletes példája a Skateholm I. lelőhelyen feltárt 28. sír, amely arra enged következtetni, hogy a terület mezolitikus lakosai jól ismerték az emberi test bomlási folyamatait. A lelőhelyen feltárt sírok többségével együtt ezt a holttestet is épen, röviddel az egyén halála után temették el, ám a vizsgálatok alapján

elmondható, hogy a bomlási folyamat kései szakaszában több csontot szándékosan eltávolítottak a sírgödörből (Nilsson Stutz, 2008a, p. 174, 2014, p. 351; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 182). Nilsson Stutz szerint annak érdekében, hogy a csontváz többi részének bolygatása nélkül el lehessen végezni ezt a műveletet, nem csupán a test bomlási folyamataival kellett tisztában lenniük, hanem a temetési gyakorlat szándékosan kellett előkészíteni úgy, hogy később mindez véghezvihető legyen. A csontokhoz való könnyű hozzáférés érdekében a testet valószínűleg egy bőr takarta, amelynek felemelésével viszonylag egyszerűen hozzáférhettek a csontokhoz. Ez az előkészítés azt is jelzi, hogy a csontok elmozdítását már a temetés pillanatában tervezték (Nilsson Stutz, 2008a, p. 174, 2014, p. 351; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 182). Ez, az általánostól nagy mértékben eltérő gyakorlat Nilsson Stutz szerint azt jelzi, hogy a halált, a halálhoz való hozzáállást jelentős különbségek, alapvető mögöttes feszültségek és dinamikák jellemezték (Nilsson Stutz, 2014, p. 351). Emellett olyan kérdéseket vet fel: ez a személy valamilyen okból különleges volt? a csontok, miután eltávolították őket és visszahelyezték az élők világába továbbra is képviselik azt a személyt, akihez egykor tartoztak? a jelenség utalhat az ősök tiszteletére? esetleg valami mást jelentenek? (Nilsson Stutz, 2014, p. 351; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 182).

Nilsson Stutz arra jut, hogy a néhány kivétel ellenére, valamint a testek elhelyezésének változatossága és a halottak mellé helyezett tárgyak sokfélesége mögött egy formalizált halotti program volt. A közösség halottainak kezelésének egyik alapvető gyakorlata újra és újra megismétlődik, és ez a norma alkotja *a temetkezések át nem hágható magját* (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 180, 183). Arra a megállapításra jut, mely szerint a skateholmi mezolitikus temetők rituális gyakorlatai alapján a korabeli közösség olyan halálképpel rendelkezett, amely tiszteletben tartotta a testek integritását és tagadta a természetes bomlási folyamatokat (Nilsson Stutz, 2014, p. 350). A skateholmi sírok gyakorlat elméleti megközelítése összhangba hozható a források természetével, így betekintést nyújthat az ott lezajlott múltbéli eseményekbe. Mindez nem csupán a temetkezésekhez kötődő gyakorlatokra enged következtetni, de ezek feltárása által betekintést nyerhetünk a holtak és élők közötti kapcsolatokba, valamint az élők világába is. A halállal összefüggésbe hozható rítusok ugyanis valószínűleg lényeges alkotóelemei lesznek a közösség identitásának és egyéb társadalmi folyamatoknak is (Nilsson Stutz, 2014, p. 350; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 183).

Bell rituális elméletével ez a modell eszköz a megértéshez, amely lehetővé teszi, hogy a temetkezési gyakorlatoknak olyan összefüggéseit lássuk, amelyben minden temetés a társadalmi struktúra reprodukciója (Nilsson Stutz, 2008a, p. 167, 2014, p. 353; Berggren &

Nilsson Stutz, 2010, p. 183). A halállal kapcsolatos gyakorlatok hozzájárulnak a halál és a halottak képének megteremtéséhez, egyben az életről, a testről, a társadalomról és a tágabb értelemben vett világról alkotott elképzelésekhez. A halottak kezelése mint ritualizált gyakorlat újradefiniálja a testeket, újjáteremti a világot, ily módon összekapcsolódik a társadalom egészének kozmológiájával. Ezek a gyakorlatok strukturáló módon működnek, hozzájárulnak a társadalmi struktúra fenntartásához, a rítus hozzájárul magának a szerkezetnek az újraalkotásához (Nilsson Stutz, 2008a, p. 167, 176, 2014, p. 354). *„Ily módon a gyakorlat elmélet lehetővé teszi számunkra a halottak kezelésének sajátos gyakorlatának összekapcsolását a társadalom egészének kozmológiájával.”* (Nilsson Stutz, 2014, p. 343). Nilsson Stutz szerint ezek az eredmények – bár sokak szerint banálisnak tűnhetnek – alapvető fontosságúak mind a rítusok, mind pedig annak a társadalomnak a megértésében, amelyben lezajlottak. Hozzájárulnak ahhoz, hogy megértsük a rítusok működését és az emberek életében betöltött szerepét, lehetőséget biztosítanak a gyakorlatok állandó jellegzetességeinek felismerésére, a változások nyomon követésére (Nilsson Stutz, 2014, p. 350; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 183).

4.3.2.4. Összegzés

A fentiekben javasolt módszer és elméleti keret jól illeszkedik a régészeti forrásokhoz. Ezek összekapcsolásával lehetőségünk nyílik túllépni a régészeti források pusztá dolgokként való értékelésén, megvizsgálni, hogy mit tettek a múltban az emberek. Új módszerek és az ezekkel szinkronizálható elméletek lehetővé teszik számunkra, hogy a gyakorlatra összpontosítva megjelenítsük azokat (Nilsson Stutz, 2008a, 165, 176; 2014: 341). Nilsson Stutz szerint temetkezések vizsgálatánál az antropologi de terrain / taphonomikus megközelítés módszere *„lehetővé teszi számunkra, hogy létfontosságú kapcsolatot létesítsünk a régészeti források és az elméletek között”* (Nilsson Stutz, 2008a, p. 176), míg a gyakorlat orientált rituális elmélet, amely a jelentés helyett a gyakorlatot hangsúlyozza sikeresen szinkronizálható a régészeti forrásokkal. Általánosabb szinten egy az eddigiéknél árnyaltabb és részletesebb képet nyújt és arra a megállapításra jut, mindez lehetővé teszi, hogy megértsük a rituálék működését a múlt társadalmaiban, így azok szerepére és hatására is rávilágít (Nilsson Stutz 2008a: 176; 2014: 339).

A skateholmi mezolitikus temető vizsgálatánál Nilsson Stutz abból indul ki, hogy mivel emberi temetkezésekről van szó, ezek nagy valószínűséggel rituális cselekedetek eredményei. Ez a feltételezés azonban más régészeti lelőhelyek, jelenségek esetében kevésbé nyilvánvaló. Számos régészeti kutatás során ugyan képesek lehetünk nyomon követni különböző gyakorlatok ismétlődését, sok esetben ezek összefüggéseit is rekonstruálhatjuk, ám nem lehetünk biztosak abban, hogy rítusokról van szó (Berggren-Nilsson Stutz, 2010, p. 183, 192). A régészet legalapvetőbb kihívása a rítusok kapcsán, a múlt rituális cselekedeteinek felismerése és körülhatárolása. Problémát okoz, mely formalizált gyakorlatok határozhatók meg rítusokként (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 192)? Hiszen „*Számos megkülönböztetési stratégia levezethető az anyagból, de nem mindig egyértelmű, hogy ezeket rituálé-stratégiának kell-e értelmezni. A más tudományágakban megfogalmazott rituális elméletek egyike sem képes kielégítő módon megválaszolni ezt a kérdést.*” (Berggren-Nilsson Stutz 2010: 192).

A Bell által javasolt ritualizáció fogalma azonban – írja Nilsson Stutz – alkalmas lehet az archeológiai kutatások során, ugyanis a rítusok helyett azok stratégiáinak hangsúlyozása „*lehetőséget teremt a rituálék régészeti tanulmányozására, mivel ezek a megkülönböztetési stratégiák gyakran anyagi maradványokat hagynak magukban*” (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 192). Azzal Nilsson Stutz is tisztában van, miszerint ez (ti. nem tudjuk megkülönböztetni a rítust más cselekedetektől a régészeti leletanyagban) egy meglehetősen pesszimista álláspont, ám véleménye szerint ez a logikus következtetés, amennyiben elfogadjuk, hogy minden cselekedet a formalizmus különböző fokán helyezkedik el (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 192).

A gyakorlat elmélet, valamint a ritualizáció teóriája tehát passzol a régészeti lehetőségekhez. Írott források hiányában, pusztán a régészeti leletanyagra támaszkodva a régészek csak és kizárólag a múlt materiális maradványaira támaszkodhatnak, amelyek emberi cselekedetek nyomai. Nilsson Stutz kiemeli, a régészeti kutatások során fontos a gyakorlatra való koncentráció, mi több, kutatásaink középpontjába a cselekedeteket kell helyezni, nem pedig a jelentésekre, hiszen cselekedetek anyagi maradványait vizsgáljuk, nem kognitív folyamatokat (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 191). Emellett a fenti modell „*(a rituális funkció szélesebb meghatározása) aláhúzza annak kollektív és társadalmi dimenzióját*” (Berggren & Nilsson Stutz, 2010 p. 191).

Mindez egyben azt is jelenti, hogy a régészeknek fel kell hagyniuk a jelentések keresésével, a rítusok értelmének keresésével. Ahogy Nilsson Stutz fogalmaz, mindez provokatív és pesszimistának hangozhat, ám annak belátása, miszerint a rítusok nem feltétlenül jelentenek

valamit „*jelentős előrelépés az olyan módszerek és elméletek kidolgozására tett kísérletünkben, amelyek lehetővé teszik a rituálék régészeti tanulmányozását*” (Nilsson Stutz, 2008a, p. 164; Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 192).

A fenti modell – véli Nilsson Stutz – segíthet nekünk abban, hogy árnyaltabb és sokkal flexibilisebb nézetet fogalmazzunk meg a rítusokról, ahol a hangsúly a rítusokról a ritualizáció rugalmasabb koncepciójára helyeződik át, és ahol annak eldöntése, hogy „*mi rituálé és mi nem az, talán nem is annyira lényeges kérdés*” (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 193). A Hindbygårdén mocsár sírmellékletei kapcsán *Åsa Bergrennel* közös publikációjukban arra a következtetésre jutnak, hogy az archeológiának adott társadalom kontextusában meg kell vizsgálnia azokat a stratégiákat, amelyeket a rítusok önmaguk más cselekedetektől való megkülönböztetésére használtak. A két típusú tevékenység közötti határ azonban meglehetősen homályos és gyakran nem lehet magától értetődően venni vagy akár megállapítani a rituálék jelenlétét. Végkövetkeztetésükben a kategorizálás lehetetlensége nem feltétlen probléma, sokkal fontosabb ugyanis, annak feltérképezése, hogyan viselkedtek az emberek. Épp ezért véleményük szerint a „*formalizált cselekvések*”, amelyek „*strukturálnak és strukturálttá válnak úgy, mint a rítusok szoktak*” (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 191) kielégítő definíciós keretrendszer a régészeti kutatások során. Ezeket azonban nem hívják rítusoknak. Úgy gondolom, érvelésük ezen pontja sokkal inkább egy meglévő és nehezen feloldható probléma elfedése, mint a múlt társadalmainak új megvilágításba helyezése. Még abban az esetben is, ha nem a miértre, azaz a jelentésekre helyezzük a hangsúlyt, hanem arra, hogyan, szükség van némi „*kategorizálásra*”, ráadásul jobb szembenézni a problémákkal, mint elkerülni vagy elfedni azokat.

Szintén megkérdőjelezhető az a koncepciója, mely szerint a régészeti leletekkel jól szinkronizálható elméletek mentén abszolút végkövetkeztetéseket lehet levonni. Volt már szó azokról a nehézségekről, amelyekkel az írott forrásokkal nem rendelkező társadalmakat vizsgáló archeológusok szembesülnek. Ilyen körülmények között nem meglepő, ha a régészeti források jellege nagyban meghatározza a felhasznált teóriákat és módszereket. Csakhogy ezek mentén nem abszolút igazságokhoz jutunk el, a múlt közösségeinek számos dimenziójának mindössze egy-egy apró részletére deríthetünk fényt.

Amikor Nilsson Stutz elutasítja Humphrey és Laidlaw ritualizáció elméletét, azt azért teszi, mert a régészeknek ezt a modellt „*nehezebb használni*” (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 178). Felvetésükben ugyanis (ahogy korábban láthattuk) jóval nagyobb hangsúlyt kap az aktív

rituális elkötelezettség, amely megelőzi a rituálét és újradefiniálja azt.³¹ A kollektív helyett az egyénekre koncentrálnak³², a társadalmi gyakorlat helyett az egyes szereplők kognitív és pszichológiai folyamataira koncentrálnak (Humphrey & Laidlaw, 1994). Csakhogy mindez nagyban megnehezíti a kutatásokat. Ezt a fajta elköteleződést, ahogy a kognitív folyamatokat általában szinte lehetetlen nyomon követni a régészeti vizsgálatok során. Így Humphrey és Laidlaw elmélete helyett Nilsson Stutz inkább Rappaport (1999) azon felvetését javasolja, amelyben a rituális gyakorlat minden esetben nyilvános elköteleződéssel jár, tekintet nélkül az egyéni meggyőződésekre (Rappaport, 1999, p. 117). Úgy vélte, „*Ez a megkülönböztetés kombinálható Bell elméletével, és jobban illeszkedik a régészeti körülményekhez, mivel a társadalmi kapcsolatokra és a gyakorlatra összpontosítunk, nem pedig pszichológiai tényezőkre.*” (Berggren & Nilsson Stutz, 2010, p. 178).

Mindezzel természetesen semmi gond nincsen egészen addig, amíg tisztában vagyunk azzal, hogy mindössze az adott társadalom egy-egy mozzanatát fogjuk tudni elemezni ezek mentén az elméletek mentén. Egy temetkezési folyamatot leredukálva azt tevékenységek sorozatává, egy helyszínt, ahol „formalizált cselekvéseket” hajtottak végre. Ez persze nem feltétlen elítélendő vagy kevés. Be kell látnunk és el kell fogadnunk, hogy az ősrégészet az esetek nagy részében talán soha nem fog tudni ennél többet elmondani a vizsgált társadalomról.³³ Ám ez a megismerés határait mutatja, nem pedig a górcső alá vett emberek életének különböző dimenzióit, azok részleteit, sokszínűségét és mélységét. Természetesen Nilsson Stutz sem állította, hogy megoldott egy régi rejtélyt, felfedte a skandináviai mezolitikum temetkezési szokásainak teljes hátterét. Ugyanakkor látok némi ellentmondást munkáiban ezzel kapcsolatban, amire a későbbiekben, a következő esettanulmányt követően részletesen is kitérek majd.

Annak ellenére, hogy véleményem szerint az a hozzáállás, amelyben a meglévő adatainkhoz igazítjuk elméleteinket mondhatni kissé sántít, illetve Nilsson Stutz tagadhatatlanul előrébb vitte a régészettudomány rítusokkal kapcsolatos kutatásait. Ugyanakkor, ahogy később látni

³¹ Nem csupán az a jelentőség különbözteti meg Humphrey és Laidlaw elméletét Bell feltevésétől, amelyet az aktív rituális elkötelezettségnek tulajdonítanak, hanem az is, hogy míg Humphrey és Laidlaw szerint ez megelőzi a rítusokat, Bell teóriájában a rituális folyamaton belül zajlik.

³² Ezzel szemben Bell a rítusokat a társadalmi struktúra keretein belül, kollektív dolognak látja.

³³ Habár a kognitív megközelítések próbálkoznak vele és jó pár eredménnyel szolgáltak az elmúlt időszakban.

fogjuk, az általa használt elméleti keretrendszer számos problémát vet fel a vallások és a rítusok régészeti értelmezésével, jövőbeli kilátásaival kapcsolatban.

4.3.3. Richard Bradley – A mindenütt jelenlévő rítusok

Korábban már említettem Richard Bradley egyik sokat idézett mondatát, mely szerint *„maguknak a múltbéli rituáléknak a létezése teszi lehetővé az őskori régészet nagy részét”* (Bradley, 2003, p. 6). Elsőre provokatívnak tűnő kijelentése szintén Bell ritualizációs elméletén alapul, azonban végkövetkeztetései némileg eltérnek Nilsson Stutz eredményeitől. Bradley számára a rítus elválaszthatatlan a mindennapi élettől, *„formalitást és szétválasztást”* (Bradley, 2003, p. 11) ötvöz, miközben *„kapcsolódik a vallási meggyőződéshez és a természetfelettihez”* (Bradley, 2003, p. 11).

Bradley egyiken azon régészeknek, akik kiemelt figyelmet fordítottak a rítusok témakörére, és a fennálló problémáért a rituálé fogalmának, valamint a hozzá kapcsolódó kifejezések jelentéseinek bizonytalanságát okolta (Bradley, 2003, p. 6). Úgy vélte, ahhoz, hogy az archeológusok értelmezni tudják adataikat, elengedhetetlen, hogy meghatározzák, mit értenek rítus alatt, szükség van a terminológiára és annak magyarázatára, azt hogyan használják egy-egy kutatás során (Bradley, 2003, p. 6).

„A rituálé egyike azoknak a szavaknak, amelyek egy régebbi régészetből maradtak fenn, és ma is kísértik ezt a tudományágat. Lehetetlen elkerülni, hogy bekerüljön a modern kutatás szókincsébe, ugyanakkor nehéz megtenni a zűrzavar öröksége nélkül. Ez a zavar mind az őstörténet tanulmányozását, mind pedig a múltat vizsgáló tudományágak változó identitását érinti. Anélkül, hogy tisztább fogalmuk lenne arról, mit értenek rituálé alatt, a terepi régészek számára nehéz lesz értelmezni megfigyeléseiket.” (Bradley, 2003, p. 6)

Ám még ennél tovább viszi gondolatmenetét, amikor annak fejtegetésébe kezd, hogy nyelvünk, az, amelyen beszélünk és írunk újabb bonyodalmakhoz vezethet. Ráadásul Bradley véleménye szerint az absztrakt ötletekkel társult kifejezések további nehézségekhez vezetnek *„A régészek olyan nyelven vitatják meg a halottak életét, amely szintén haldoklik. Így nyertek a szavak elsőbbséget az általuk közvetített eszmék felett. Az egyik ilyen szó a "rituálé".”* (Bradley, 2003, p. 5). A rítus kifejezés tehát több szempontból problémás és bár a nyelvi nehézségekre nem ad megnyugtató választ, a rituálék régészeti kutatásával kapcsolatban, két őskori esettanulmány példáján bemutatva Bradley a ritualizáció koncepcióját javasolja.

4.3.3.1. Durrington Walls

A Kr.e. 3. évezred végére datált dél-angliai Durrington Walls *henge*³⁴ egy nagyméretű kör alakú földvárból, valamint az azt körülvevő töltésből és árokból áll. Belsejében két fából készült, szintén kör alakú építmény nyomait tárták fel a régészek, melyek közül az egyiket párosával elhelyezett oszlopokkal kísért úton lehetett megközelíteni (Bradley, 2003, p. 6). Feltárásakor rengeteg díszített kerámia, megmunkált kovakő és állatcsont bukkant felszínre, azonban meglepően alacsony számban prezentálták magukat a kőbalták, valamint a vadállatcsontok. Olyan objektumokat is találtak, amelyben különleges leletanyagot dokumentáltak a szakemberek (Bradley, 2003, pp. 6–7). A neolitikum időszakából származó építmény tipikus példája a Brit-szigetek henge emlékműveinek, amelyek többnyire egy kör vagy ovális alakú árokkal és töltéssel körbevett területet ölelnek fel. Külön érdekessége a henge-eknek, hogy az árkok a töltésen belül találhatóak, így nem valószínű, hogy védelmi célokat szolgáló erőd vagy más megerősített építmény kategóriába lehetne sorolni őket.

Az ásatási eredményeket szintetizálva felmerül annak a lehetősége, hogy a henge belsejében lakomákat tarthattak, amelyek a többi itt megrendezésre kerülő eseményhez hasonlóan valószínűleg nem lehettek bárki számára nyitottak. A földvár azonban alkalmas volt nagyobb „nézőközönség” befogadására is: a külső földsánc partján összegyűlve az egykori közösség tagjai figyelemmel kísérhették a belső térben zajló eseményeket (Bradley, 1998, p. 8; 2003, p. 7). Mindezt figyelembe véve „*jogosnak tűnt azt feltételezni, hogy Durrington Walls [...] Valószínűleg szertartási központ volt*” (Bradley, 2003, p. 7). Így vélekedett ugyanis a lelőhelyet feltáró régész *Geoffrey Wainwright* – nagyjából négy éven át. Az 1970-es évek közepén ugyanis megváltoztatta álláspontját és új értelmezéssel állt elő, amelyben Durrington Walls valójában egy jelentős település volt (Bradley, 2003, p. 7).

Történt ugyanis, hogy időközben újabb ásatásokat folytatott Gussage All Saints mellett, ahol egy vaskori sánc került kutatása középpontjába. A feltárt építmény ugyan körülbelül 2 ezer évvel fiatalabb, ám sok szempontból hasonlít a Durrington Walls-ira: földsánc vette körbe, melynek belsejében fából készült építmények nyomait figyelték meg a szakemberek. Ugyanakkor számos különbség is nyilvánvaló volt, hiszen a henge-ben dokumentáltaktól eltérően nagy számban tártak fel gödröket, amelyek némelyikében emberi és állati

³⁴ A „henge” olyan angol nyelvű régészeti szakszó, amelyre nincs pontos magyar kifejezés, ezért dolgozatomban szerencsésebbnek tartom az eredeti kifejezés használatát.

temetkezések voltak (Bradley, 2003, pp. 7–8). A kontinens északi régióiban, illetve dél-angliai lelőhelyeken nem egyedülállóak az ilyen típusú objektumok, úgy tűnik, hogy korábban kukorica és más gabonafélék tárolására használt gödröket előszeretettel használtak fel másodlagosan temetkezésekhez vagy tárgyak és csontok elhelyezéséhez (Bradley, 2003, p. 8). Gussage All Saints esetében is kimutathatóak ezek a szándékos cselekedetek, amelyeket úgy tűnik, meghatározott és széles körben ismert szabályok alapján hajtottak végre (Bradley, 2003, p. 8). A vaskori lelőhelyen tehát megfigyelhetőek olyan emberi cselekedetek nyomai, amelyeket a rítus kategóriájába is lehet sorolni, de nagy számú élelemtároló gödör és valószínűsíthető magtárépület nyomait is előkerültek.

Néhány évvel később, az 1980-as évek közepén két kutató, *Colin Richards* és *Julian Thomas* a korábbinál alaposabb vizsgálatnak vetette alá a Durrington Walls-i „*strukturált depozíciókat*”³⁵ (Bradley, 2003, p. 8). Kutatásuk nyomán megerősítést nyert az a felvetés, miszerint a lelőhely számos tudatosan összeválogatott és elhelyezett leletegyüttest produkált. Ezek némelyikét a belső területen elhelyezkedő egykori oszlopok lábánál ásott gödrökbe tették, szabályszerűség figyelhető meg a depók összetételében és tudatos motiváció egy-egy tárgytypus hiányában. Ezek alapján egyértelműen arra a következtetésre jutottak, hogy a neolitikus területén előírások által megszabott, formális tevékenységek zajlottak – amely a rítusok jellemzője (Bradley, 2003, p. 8). És ez volt az a pillanat, amikor az ásató régész visszatért eredeti elképzeléséhez, mely szerint a henge-ek szertartási központok voltak (Bradley, 2003, p. 8).

4.3.3.2. *Viereckschanzen*

Hasonló értelmezési zűrzavar jellemezte a német *Viereckschanze*³⁶ névvel jelölt, téglalap alakú sáncokat is: hosszú időn át általánosan elfogadott értelmezésük szerint rituális emlékművek vagy szetélyek voltak, ám vannak, akik megkérdőjelezzik ennek valószínűségét (Venclová, 1997). Ezeknek a viszonylag kis méretű földváraknak, melyek a Kr.e. 1. évezred végén terjedtek el elsősorban Közép-Európában közös jellemzője, hogy csak egy bejáratuk van és az soha nem az északi oldalon található. Földműveik nem szembetűnő méretűek, ha vannak

³⁵ Elhelyezésük helyszínében, módjában, összetettségükben és/vagy kezelésükben szabályszerűségeket mutató leletegyüttesek.

³⁶ Erre a régészeti szakkifejezésre szintén nincsen tökéletes magyar szó, az esetek döntő többségében a hazai szakirodalom ebben a formában használja, így dolgozatomban én is a német eredetit részesítem előnyben.

egyáltalán, néhány esetben a sáncot palánkokból alakították ki (Bradley, 2003, p. 9). Ismerünk elszigetelten elhelyezkedő Viereckschanze-kat, de gyakran kis csoportokban, egymáshoz közel találhatóak, sokat pedig egykori sírhalmok közelében építettek meg (Bradley, 2003, p. 9).

A németországi Holzhausen-ben feltárt faépület és két mély akna vagy kút remek példája a régészek értelmezési problémájára. Az egyik beásásban, annak alján ugyanis egy függőlegesen elhelyezett oszlop volt, a szakemberek pedig „*Úgy vélték, hogy vérnyomokat őriz, és így logikusnak tűnt a feltételezés, hogy ezt a funkciót áldozatokra használták. Az épület is kivételes volt, és szokatlan alaprajzú, amelyet a klasszikus világ templomainak alaprajzához hasonlítottak.*” (Bradley, 2003, p. 9). Csakhogy számtalan Viereckschanze területén nem találtak ilyen típusú beásásokat, ráadásul a Holzhausen-ben szentélyként azonosítottához sok szempontból hasonló épületek a korszak több más lelőhelyéről ismertek, némileg más formában és kontextusban (Bradley, 2003, p. 9; Venclová, 1997).

A különböző értelmezési lehetőségek között felmerült, hogy ezek a helyek szertartások helyszínei lehettek vagy élelmiszerek tárolására és újraelosztására használták őket (Venclová, 1993; 1997). Egy másik lehetőség – ahogy Bradley megfogalmazta –, miszerint „*egyszerűen kis tanyák voltak, amelyeket a régészek azzal különböztettek meg a többitől, hogy túl nagy figyelmet fordítottak a körül határoló földművekre*” (Bradley, 2003, p. 10). Natalie Venclová a Mšecké Zehrovice lelőhely alapján azonban a korábbiaknál jóval részletesebbnek tűnő eredményre jutott. Munkája során arra jutott, miszerint a sáncok az épület használatának hat fázisa alatt csak háromban töltötték be fontosabb szerepet és az egyetlen szentélyként azonosított objektum ezek közül mindössze egy tevékenységi időszakra, a Kr.e. 2. századra korlátozódott (Venclová, 1993; 1997). Eredményei nyomán arra a következtetésre jutott, hogy a helyszín szakrális és profán motivációjú használata ingadozó képet mutat (Venclová, 1993; 1997).

Nem tett le azonban arról, hogy azonosítsa a kelta szentélyeket, így a *Viereckschanzen* kontextusában létrehozott egy kritérium listát (Venclová, 1993, p. 60):

1. egy kiemelkedő területen való elhelyezkedés, amely elkülönül a háztartási építményektől,
2. eltérő építésmód (és/vagy méret) a településen található épületekkel összehasonlítva,
3. fogadalmi tárgyak jelenléte, vagy legalábbis a háztartási leletek hiánya,

Szempontrendszer egyértelműen a szent – profán megkülönböztetésen alapul, amelyre a 4.2.2.4. alfejezetben már kitértem, emellett a következőkben Bradley álláspontja kapcsán is felmerül még, így itt nem kommentálom felvetéseinek ezt az aspektusát, csupán röviden vázolom szentélyekkel kapcsolatos előfeltevésének egy másik problematikus pontját. Venclová első és második feltételét olvasva ugyanis rögtön tucatnyi kép villan az ember agyába, van köztük klasszikus kori görög templom, gótikus katedrális, esetleg egy-egy muszlim mecset, tibeti kolostor vagy japán Torii kapu. E sorokat olvasva minden bizonnyal Renfrew fentebb már említett kritériumai is betolakodnak gondolataink közé – és nem véletlen! Habár sok szempontból kritizálhatóak szempontjai, Renfrew akkori kutatási területén (az égeikumi bronzkor időszakában) valóban lehetséges a többtől elkülönülő épületek megfigyelése, ez azonban a régészeti korszakok közül nem mindről mondható el. Egyértelműen meghatározott templomok csupán néhány régióban, a Mediterráneumban³⁷, a Közel- és Távols-Keleten, valamint Mezoamerikában léteztek, illetve olyan nagymértékben intézményesített későbbi vallások esetében, mint a kereszténység, az iszlám vagy a buddhizmus. Ettől függetlenül azonban fontos modellszerepet töltenek be más társadalmak vizsgálatakor, öntudatlanul és a számos ellenkező bizonyíték ellenére feltételezzük, hogy hasonló jellegzetességgel bírtak az időben és térben is távol eső kultúrák a profántól nagymértékben eltérő szent helyei (Garwood, 2011, p. 275).

Venclová kritériumai szintén azt erősítik, miszerint a szentnek el kell különülnie a profántól mind térben, mint méretben, mind pedig használatban (Venclová, 1993, pp. 60–63). Bradley szerint azonban „*a szent helyek és a korabeli település teljes elválasztása*” elhibázott és félreértéseken alapul (Bradley, 2003, p. 10).

4.3.3.3. *Ritualizáció kicsit másképp*

Bradley egyértelműen elutasítja a szent és a profán teljes szétválasztását, úgy véli,

„Ez a séma teljes mértékben a múltból alkotott modern feltevések terméke, amelyben a rituálék és a vallásos hit elkülönül a mindennapoktól. Amint azt a brit vaskori települések mutatják, ez nem feltétlenül van így. Úgy tűnik, nincs okunk ragaszkodni

³⁷ Bár Christina Marangou görögországi neolitikus és bronzkori példák kontextusában arra jutott, hogy a szentélyek nem pontosan definiált lelőhely kategóriák a régészeti kutatások során (Meier & Tillessen, 2014, p. 122).

ahhoz, hogy a szentélyeket elkülönítsék a lakóépületektől, vagy hogy a táj feltűnő pontjain helyezték el őket.” (Bradley, 2003, p. 11)

Szerinte nincsen egyértelműen szent vagy profán épület, a Viereckschanzen-ek egy része hétköznapi tevékenységek színteréül szolgáló területen belül helyezkedett el, némelyik nagyobb települések szélein, és egyértelműek az átfedések az ilyen típusú, illetve a települések egyéb építményeinek belső kialakításában. A régészek próbálják megfigyelni a szakrális helyek, valamint adott régió azonos korú településeinek elkülönítését segítő jellegeket, jellemzőket, ám nem találják azokat (Bradley, 2003, p. 10).

„E viták középpontjában a rituálé egy sajátos felfogása áll. Úgy tűnik, hogy ez valami olyasmi, ami elkülönül a mindennapi élettől, amit speciális eljárásai védenek a vizsgálódástól, és ami a vallásos hittel és a természetfelettel függ össze. A régészek a formalitásnak és az elkülönülésnek ezt a kombinációját keresték. Amint ezek a példák mutatják, ez a megközelítés zűrzavarral végződött.” (Bradley, 2003, p. 11)

Ennek megoldására pedig Bradley a ritualizáció gyakorlatát javasolja, annak Bell-i és ami új, Humphrey és Laidlaw féle értelmezését (Bell, 2009a; Bradley, 2003; 2005; Humphrey & Laidlaw, 1994). Véleménye szerint sok esetben a rítusok nem mélyen beágyazódott vagy széles körben ismert és elfogadott hiedelmekre utalnak, azaz „nem igaz, hogy minden rituálé kötődik a vallásos meggyőződéshez vagy épp a természetfelettel való kapcsolatokhoz” (Bradley, 2003, p. 12). Szerinte a rituálék társadalmi kontextusa változó, annak függvényében alakul, hogy a helyi, informális és mulandó szertartástól a nyilvános és magasan szervezettig hol helyezkedik el a skálán (Bradley, 2003, 12).

„Miután elfogadták, hogy a rituálé egyfajta gyakorlat (egy olyan előadás, amelyet saját egyezményei határoztak meg), könnyebb megérteni, hogy hogyan fordulhat elő sokféle környezetben és miért kapcsolódhat sok különböző aggályhoz. Miután elutasítjuk azt az elképzelést, hogy a rituálék egyetlen funkciója a vallási hiedelmek közlése, akkor feleslegessé válik, hogy ezt a tevékenységet elkülönítsük a mindennapi élet mintáitól.” (Bradley, 2003, p. 12)

Itt megfigyelhető egy olyan elem is, amely vizsgálódásom szempontjából újnak tekinthető, nevezetesen Bradley azon állítása, mely szerint a rítusokban nem az számít, hogy „pontosan megfeleljen a szigorú eljárásoknak, hanem hogy működjenek” (Bradley, 2003, p. 12; Humphrey & Laidlaw, 1994). Humphrey és Laidlaw ritualizáció teóriájának visszaköszönése azért meglepő, mert – ahogy fentebb már említettem – elméletük egy része nem, vagy csak

korlátozott mértékben használható ősrégészeti kutatások alkalmával. A személyes elköteleződés ugyanis archeológiai eszközökkel nem mérhető. Bradley logikai eszmefuttatásában azonban helytállónak tűnik ez a felvetés, meg sem próbálja ugyanis ebbe az irányba elvinni kutatásait. Bradley mindössze azt az elképzelését támasztja alá a szerzőpáros fenti kijelentésével, amelyben. a rituálék közel sem olyan formálisak, mint általában tartják, hiszen gyakran igen nagyfokú eltérések mutatkozhatnak meg a végrehajtás során, a rítusok véghezviteléhez nincsen szükség arra, hogy a résztvevők higgyenek annak üzenetében (Bradley, 2003, p. 12).

Amennyiben a rituálékat nem egy fajta speciális kommunikációnak tekintjük – mondja Bradley –, hanem a cselekvési formának, megkülönböztető jellegű társadalmi stratégiának, lehetővé válik a régészek számára, hogy a rituálékat sikerrel vizsgálják. A ritualizáció elméletének a kutatásokba való bevonásával megfigyelhetőek *„azokat a körülményeket, amelyekben bizonyos rítusokat hoznak létre és hajtanak végre, valamint az ilyen cselekmények következményeit, függetlenül attól, hogy szándékolták-e vagy sem”* (Bradley, 2003, p. 12).

Eszmefuttatásában egyrészt a ritualizáció elméletének segítségével nem csupán a rituális gyakorlatokra következtethetnek a kutatók, hanem annak előadás jellegére, dinamikájára és megfigyelhetik hosszú távú változásait, valamint hatásait is (Bradley, 2003, p. 12). A ritualizáció a cselekvések egy olyan speciális módját jelenti, amelynek során bizonyos tevékenységek megkülönböztetett jelleggel ruházódnak fel, nagyobb hangsúlyt vagy differenciáltságot kapnak. Sok kutató véleménye szerint ez a folyamat nem megszületik, hanem kialakul, tehát nagy valószínűséggel történelmi, így a régészeknek lehetőségük nyílik a ritualizált tevékenységeket időben nyomon követni, tágabb kulturális és időbeli környezetében tanulmányozni (Bradley, 2003, p. 12). Amennyiben úgy tekintjük őket, mint privilegizált különbségtétel, azt is jelentheti, hogy egyes ritualizált cselekvési módok esetében vagy bizonyos időszakokban a „megszokottnál” jóval nagyobb befektetésre lehet szükség. Ez megjelenhet a helyszínek megkülönböztetésében, a formalítások fokában, a résztvevők számában, a felhasznált eszközök mennyiségében vagy minőségében és szerencsés helyzetben ezek régészeti módszerekkel is megfigyelhetőek (Bradley, 2003, p. 12). Az sem véletlen, hogy számos archeológiai tanulmány kimondottan hangsúlyozza a ritualizált cselekedetek dinamikus és aktív jellegét. Ha ugyanis ezek más kulturálisan meghatározott gyakorlatokkal való kölcsönhatások és ellentétek következtében formálódnak, egyértelmű, hogy nem emelhetők ki saját kulturális kontextusaikból. Így állandó, kölcsönös és aktív viszonyban vannak a kultúra és a társadalom egyéb dimenzióival. Márpedig ebben az esetben a kultúra és a társadalmi lét

változásai a ritualizált cselekedeteket sem kímélik, azaz akár gazdasági, akár demográfiai, vagy bármilyen egyéb, a társadalmat érintő változásról legyen is szó, az nagy valószínűséggel, valamilyen módon (eltérő formában és mértékben ugyan), de ezekre a tevékenységi típusokra is hatással volt (Bradley, 2003, p. 12).

Érvelésének alátámasztása végett Bradley visszatér eredeti esettanulmányaihoz, amelyekben világossá tette, milyen problémákkal szembesülnek a régészek és miért hibásak a korábbi értelmezések. Ahogy fentebb láthattuk, számos esetben valóban zavar támad az emberi települések, valamint a rituális helyszínek és tevékenységek megkülönböztetésekor (Bradley, 2003, p. 13). Mind a Durrington Walls-i, mind pedig a Viereckschanzen-ek példája azt mutatta, területileg és építészetileg is átfedések vannak a hétköznapiakban használt térségek, illetve a szentélyként azonosított építmények között. Egyértelműen elkülönülő leletanyagot sem tudnak felmutatni ezek a lelőhelyek, nincsen olyan tárgy, eszköz, fegyver, ékszer vagy akár alapanyag és díszítés, amely csak és kizárólag ezeken a helyeken került elő. Ahogy nincsen egységes struktúra a leletek szóródásában, vagy a halottakhoz való viszonyában. Emellett rendre keverednek a hagyományosan szentnek vagy profánnak tartott elemek, amire jó példa az emberi és állati temetkezések korábban gabonátárolására használt gödrökben való elhelyezése (Bradley, 2003, p. 13). Vannak ugyan formalizáltságra utaló jelek, a többi között ilyen jelenség, hogy a Viereckschanzen bejárata egyetlen egy esetben sem nyílik észak felé, ám továbbra sem egyértelműek a hétköznapi, valamint a speciálisabb építmények közötti különbség (Bradley, 2003, 13).

Végkövetkeztetésében két fontos állítást fogalmaz meg: 1) „*Nem lehet elválasztani a vaskori gazdálkodást a szimbolikus rendszertől, amely fenntartotta.*”; 2) „*Ahelyett, hogy a rituálék merev koncepciójával dolgoznánk [...] jobb lenne, ha a ritualizáció fogalmaiban gondolkodnánk.*” (Bradley, 2003, p. 20). Feloldja tehát a hagyományos szent – profán dichotómia mentén való gondolkodást, amely véleményével nincsen egyedül, napjainkra a régészettudomány területén is általánosan elfogadott tény, miszerint az őskori Európa társadalmaiban nem különíthető el élesen a hétköznapi a szenttől (például Brück, 1999; Fontijn, 2002; Gluckman, 1962; Renfrew, 1994; Smith, 1980; Whitehouse, 1996). Bradley számára a ritualizáció elmélete a kulcs annak megértéséhez, hogy a szent és a profán csupán egy-egy pontja valami nagyobb képnek, amelyen az emberek, a helyek, a cselekedetek, a tárgyak bárhol elhelyezkedhetnek és rögzítés nélkül, folyamatos mozgásukkal állandó dinamikát hoznak létre.

4.3.3.4. Összegzés

Az, ahogy Bradley felhasználja a ritualizáció fogalmát egyértelműen különbözik Nilsson Stutz munkáitól. Funkcionalista megközelítése, amelyben a rítusok nem egy speciális kommunikáció elemei, hanem cselekvési formák, számos lehetőséget rejt magában – régészeti szemszögből. Mivel Bell nyomán a rituálét megkülönböztető jellegű társadalmi stratégiának tekinti, könnyebben meg tudja magyarázni azok működését, sajátos értelmezése ugyanakkor a mezolitikus temetők kapcsán látottaknál jóval több lehetőséggel szolgál a rituálék archeológiájának összefüggésében.

Elképzelése azonban számos kérdést vet fel, melyekre véleményem szerint nem tud megnyugtató válaszokat adni. Számtalan régészeti lelőhelyen vagy objektumban, melyet profán vagy hétköznapi kategóriába soroltak, speciális szertartásokra utaló nyomokat tártak fel a régészek, más esetekben pedig „*nehéz volt megkülönböztetni ezeket a helyeket a szentélyektől*” (Bradley, 2003, p. 16). Ha a rítusok „*nem különböznek az élet más területeitől*” (Bradley, 2003, p. 12), hogyan tudják a régészek megkülönböztetni azokat más cselekvési kategóriáktól? Ha az eljárások közel sem olyan formálisak, rögzítettek és ismétlődőek, hogyan lehet felismerni őket? Ha a rituális tevékenységek nem különböznek az élet más területeitől, de legalább is azokkal összefonódva vannak jelen, vajon el lehet különíteni őket? A rituáléknak mennyi ideig és milyen mértékű egyezményességet, állandóságot kell produkálniuk ahhoz, hogy régészetileg is felismerhetőek legyenek?

Habár ezen problémák némelyikével Bradley maga is tisztában van (Bradley, 2003, p. 12), nem igyekszik megválaszolni a felmerülő kérdések mindegyikét (Bradley, 2003; 2005). Egyetértek azon álláspontjával, mely szerint a szent és a profán nem különült el élesen az európai őskor társadalmainak életében. Ahogy azon kutatók kijelentéseivel is, akik a szent – profán dichotómia lebontását, újraértelmezését, a kötőjel mentén való gondolkodást sürgetik (bővebben lásd Meier & Tillessen, 2014, főképp p. 104; például Rappaport, 1974, pp. 215–217; Brück, 1999, pp. 317–319; Zipf, 2003, p. 11; Dally & Metzner-Nebelsick, 2006, p. 203; Berggren, 2006, p. 305; Koutrafouris, 2009, p. 67). Ugyanakkor sem az ezen a véleményen lévő szakemberek, sem Bradley munkáiban nem látom ennek a problémának a valódi és teljes megoldását, gyakorlati kivitelezhetőségét. Hiszen valahogyan mégis neveznünk kell a gyereket! Amennyiben elfogadjuk Bradley azon provokatív állítását, amely szerint a rítusok teszik lehetővé az őskori régészet nagyrészét, még abban az esetben is, ha nem minden rituálét

kötünk vallásos elképzelésekhez, a vallások újfent a vizsgálhatatlan kategóriába kerülnek. Ugyanis ebben az esetben nem tudunk különbséget tenni a hitvilághoz köthető rítusok, valamint azon rituálék között, melyek nem feltétlen rendelkeznek ezzel a dimenzióval. A ritualizáció elmélete valóban jó lehetőséget nyújt speciális emberi tevékenységek régészeti vizsgálatára, azonban nem visz minket közelebb az őskor vallásaihoz.

Egyelőre legalább is. Bradley elképzelése ugyanis érdemes lehet némi továbbgondolásra, elképzelhető, hogy keretrendszere jó kiindulópontja egy olyan több lépcsős folyamatnak, amelyben a következő fokot a ritualizáció koncepciójának speciális átalakítása jelentené. Talán itt lenne az ideje annak, hogy az európai ősrégészek az eddigieknél jóval nagyobb mértékben vegyék ki részüket a rítus elméleti diskurzusában. Ne csak használják a mások által megfogalmazottakat, hanem aktívan formálják, alakítsák is a rítusokkal foglalkozó elméleti irányzatokat.

5. Összegzés

Az elmúlt két évtized egyik legdinamikusabban fejlődő régészeti diskurzusa a rítust helyezi a középpontba (Isd. például Verhoeven, 2002; Kyriakidis, 2002; Bradley, 2003, 2005; Nilsson-Stutz 2003; Insoll, 2004; Kyriakidis (szerk.), 2007; Renfrew, 2007a; Koutrafouris, 2008; Insoll (szerk.), 2011; Koutrafouris & Sanders (szerk.), 2013; Renfrew et al. (szerk.), 2018; Liwarda et al. (szerk.), 2018). Ez nagyrészt a rítuselméletek legújabb fejleményeinek köszönhető, az utóbbi évtizedekben ugyanis számos különböző tudományterület helyezte kutatásainak fókuszába a rítust, amelynek eredménye egy sokrétű, interdiszciplináris diskurzus (Bell, 2009a, p. 3). Napjainkra a rítus már nem csupán eszköz, mely közelebb vihet minket különböző társadalmi jelenségek leírásához és értelmezéséhez, hanem ezzel egyidőben cél, tárgy és módszer is (Bell, 2009a p. 3). Önmagában vált érdekes témává és kezdi kivívni az őt megillető helyet a régészettudományon belül is.

A rítusok hosszú időn át perifériára szorult, a vallás témakörén belül lévő, és mint ilyen, jobbra vizsgálhatatlan kategóriát alkottak az európai ősrégészetben belül. A kifejezés ritkán jelent meg a tanulmányok oldalain és az archeológusok nagyobb előszeretettel használták a kultusz, kultikus szavakat. Jól szemlélteti ezt Renfrew 1985-ben megjelent, a téma szempontjából nagyhatású tanulmányának címe *The Archaeology of Cult the Sanctuary of Phylakopy*, vagy Biehl, Bertemes és Meller által szerkesztett *The Archaeology of Cult and Religion*, amely 2001-ben látott napvilágot, illetve a Barrowclough és Malone szerkesztőpáros nevével fémjelzett *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology* 2007-ből.

Az európai ősrégészet történetében Renfrew előbbi, 1985-ös műve kétségtelenül mérföldkőnek számít a rítuskutatás szempontjából. A könyvben elsőként jelent meg ősi társadalmak rituális cselekedeteinek azonosítása és értelmezése. Ezt követően némileg megnőtt az érdeklődés a rítusok iránt és a kutatások sűrűsödésével párhuzamosan a szemlélet is lassú változásnak indult. Véleményem szerint azonban „csupán” Renfrew munkája, valamint az általa inspirált újabb kutatások és viták nem bizonyultak volna elegendőnek ahhoz a változáshoz, aminek eredményeként mára egészen másképp nézünk a rituális cselekedetekre, aminek következtében napjainkra a rítusokkal kapcsolatos kutatások váltak az egyik legdinamikusabb diskurzussá az európai ősrégészetben belül. Ehhez az 1990-es években sorra megjelenő, rítusokra összpontosító egyéb elméletekre és eredményekre is szükség volt (Bloch, 1989, 1992; Staal, 1989; Boyer, 1993, 1994, 2001; Bell, 2009a, 2009b; Parkin, 1992; Asad, 1993, 1997; Humphrey & Laidlaw,

1994; De Boeck, 1995; Grimes, 2000). Renfrew gyúrta meg a hógolyót, amely a más tudományterületeken végzett rítuskutatások következtében vált lavinává.

E két tudományos fejlemény eredményeként a 2000-es évek óta korábban soha nem látott mennyiségű rítussal kapcsolatos tanulmány jelent meg a régészeti szakirodalomban. Ha megfigyeljük az európai ősrégészet rítusokkal kapcsolatos kutatásait, publikációit az elmúlt húsz évben, több érdekes következtetést vonhatunk le. Egyrészt a rítus, megjelenési formái, felismerhetősége, értelmezése fokozatosan önálló kategóriává vált. Míg a 21. század első évtizedében a rítus még gyakran a vallással együtt jelent meg, annak részeként, mint a hiedelmek kifejeződése, amely anyagi maradványokat hagy hátra (Insoll, 2004, 2011; Renfrew, 2007a), megjelent egy új tendencia is, amely a rituális tevékenységeket önálló tényezőként vette figyelembe vizsgálataiban során (például Verhoeven, 2002; Kyriakidis, 2002; Bradley, 2003; Nilsson-Stutz, 2003; Koutrafouris, 2008). A 2010-es évekre ez a tudományos megközelítésű áramlat szinte kizárólagossá vált, a rítus ekkor már nem valaminek a része, már nem egy felsorolás egyik, olykor kissé alárendelt tagja, hanem egyre gyakrabban jelenik meg önállóan (például Kyriakidis (szerk.), 2007; Koutrafouris & Sanders (szerk.), 2013; Renfrew et al. (szerk.), 2018; Liwarda et al. (szerk.), 2018).

Másrészt a rítussal kapcsolatos ősrégészeti kutatásokban tisztán elkülöníthető két fő irányvonal: vagy az ilyen típusú szándékos emberi cselekedetet, mint gyakorlatot vizsgálják, vagy a rítusok okaira és jelentéseire helyezik a hangsúlyt. Habár alkalmanként átfedések is megfigyelhetők a felvetések között, mégis elmondható, hogy e két irányzat, mind szemléletében, mind elméleti és metodikai háttérében, mind pedig eredményeiben élesen elkülönül egymástól. De, ami talán ennél is fontosabb, mindkettő mélyreható ám igen eltérő következményekkel jár.

Az egyik a rítusokat vallási közegben tárgyalja, a hitvilág gyakorlati megnyilvánulásainak tekintve azokat. Az áramlat elkötelezett hívei amellet érvelnek, hogy a rituális gyakorlatokat nem lehet azonosítani a régészeti leletanyagban, anélkül, hogy megértenék azokat a mögöttes okokat és jelentéseket, amelyek ezeket a gyakorlatokat motiválták. A kognitív régészet az egykori társadalmak gondolkodására és szimbolikus struktúráira összpontosít, amelyek a múlt anyagi kultúrájában tükröződnek. Az egykori társadalmak vallása, törvényei, erkölce: mind-mind az emberi elméről leválaszthatatlan kategóriák. A kognitív-processzuális régészek szerint az ideológiák, így a vallás is minden esetben változásokat okoznak a társadalom gondolkodásában, cselekedeteiben, viselkedési módjaiban, és ezek az átalakulások a régészeti leletanyagban is nyomon követhetők. Számukra a rítus mögöttes szellemi tartalmak (okok és

jelentések) által motivált emberi cselekedet, azaz a gondolat és a gyakorlat nem választható el egymástól, a rítus önmagában nem értelmezhető.

A kognitív elméleti keret meglehetősen változatos hírnévnek örvend. Néhány régész az első pertől kezdve meglehetősen élesen kritizálja az elképzelést, emellett a kognitív vonalon dolgozó kutatók feladata gyakran még mindig az, hogy igazolják a tudományág relevanciáját általában a kultúra és a vallás tanulmányozásában. Még napjainkban is alapvető nézeteltérés tapasztalható például kognitív régészet kivitelezésének megvalósíthatósága miatt, a terepmunkában részt vevők körében zavartság áll fenn, hogy megkülönböztessék a mindennapi élet és a rituális tevékenységek maradványait. Emellett a terepi, gyakorlati szakemberek nagyrészt kevés segítséget nyújtanak, általában a régészeti leletanyag kialakulása foglalkoztatja őket, mint azok interpretációja (legalább is, ami a vallás témakörét illeti). Számos szerző azonban sikerrel alkalmazta a kognitív irányzat elméleteit – az őskor vallásaival és rituáléival kapcsolatban is.

A kognitív vagy az azzal összefüggésbe hozható tudományágak (a kortárs elmefilozófia, a neurobiológia, az agykutatás számos ágazata, az idegtudomány, az evolúciós pszichológia stb.) az elkövetkezendő években valószínűleg egyre dinamikusabb fejlődést fognak prezentálni, amely feltételezhetően hatással lesz a régészettudomány azon ágára is, amely ezen elméletek figyelembevételével dolgozik. Várhatóan számos új aspektussal bővül majd a témakör kutatása, újabb és újabb elméletek látnak napvilágot az archeológiai szakirodalomban a kognitív tudományok fejlődésével párhuzamosan. Így véleményem szerint megalapozott és biztató tendenciáról van szó, amelyet az elkövetkezendő években érdemes figyelemmel kísérni és amellyel nagyon is számolni kell.

Ezzel szemben a kutatók másik része úgy véli, a tevékenységek mögötti gondolatok, elképzelések nem lehetnek sem az elemzés kiindulópontjai, sem a kutatás célja, ha meg akarjuk érteni a rítusok szerepét a múltban. Így ahelyett, hogy a közös értelemre összpontosítanánk a rituális egyik alapvető aspektusaként, a hangsúlyt a megosztott, kölcsönösen strukturált tapasztalatra kell váltani. A rítuselméletek közelmúltbeli eredményeinek köszönhetően teret nyert az az elképzelés, mely szerint a rituálék eljátsszák önmagukat: nem pedig azok leírása, vagy a nekik tulajdonított jelentés megértésük központi elemei.

Az ezen a véleményen lévő szerzők többségében az a közös, hogy szinte valamennyien a Bourdieu (1990) által kidolgozott gyakorlat elméletre, valamint a Bell (2009a) által továbbgondolt ritualizáció hipotézisére támaszkodnak. Annak ellenére, hogy Bell maga úgy vélte, nem alkot új rítuselméletet, csak a meglévőket szintetizálja, az 1992-ben megjelent *Ritual*

Theory, Ritual Practice című művében kifejtett ritualizáció alfejezet régészeti felhasználása mást sugall. A 2000-es évek óta sorra jelentek meg azok a könyvek és cikkek, amelyek a ritualizáció Bell által megfogalmazott koncepcióját felhasználva vizsgálták a régészeti leletanyagot (például Nilsson-Stutz, 2003, 2008a, 2008b, 2014; Bradley, 2003, 2005). Archeológiai aspektusból ugyanis ez a felvetés, valamint a gyakorlat elmélet egy olyan teóriát jelent, amely az emberek cselekvésére összpontosít, és nem az ezekhez a tevékenységekhez rendelt jelentést hangsúlyozza. Azaz, ezek az elemzések nem foglalkoznak a rítusok mögöttes tartalmával, a rituálék kiváltó vagy indokló gondolatokkal, csupán az emberi szándékos cselekedeteket és azok látható, kézzel fogható, materiális lenyomatait, eredményeit nézik. Természetesen akadhatnak kivételek, ahogy azt Richard Bradley kutatásai is mutatja. Azonban ezen felvetések hiába jelzik, miszerint a rítusok között lehetnek olyanok is, amelyek vallásos elképzelésekhez köthetőek, magával a motivációval nem foglalkoznak.

Ez viszont mélyreható következményekkel járt a régészeti kutatások kontextusában: oly annyira nem jelenik meg a mögöttes szellemi tartalom, hogy a vallás vagy annak szinonim kifejezései fokozatosan eltűnnek a tanulmányok lapjairól. A ritualizáció elmélete mentén a rítus egy mögöttes szellemi tartalmaktól megfosztott önálló „entitás”, a rituálé egyfajta megkülönböztetett jellegű társadalmi stratégia, strukturált emberi cselekedet, amely nem rendelkezik mögöttes szellemi tartalommal (vagy jelentése csak másodlagos). Ezek alapján a gyakorlat elmélet esetében a rítus csak önmagában értelmezhető, már nem vallási tartalmak gyakorlati kifejeződése. Régész szemszögből úgy tűnik, a rituálék gyakorlat elmélet alapú, ritualizációs elmélet megközelítésű felhasználása egy viszonylag új és jó elméleti keret, sikerrel alkalmazható módszer bizonyos régészeti jelenségek kutatására, de már nem vallásrégészeti téma. A ritualizáció hipotézise remek elméleti keret bizonyos régészeti leletek és jelenségek vizsgálatára, az eredményekből azonban már nem az egykori társadalmak embereinek hiedelmeire lehet következtetni.

Ezzel önmagában nem lenne probléma, hiszen miért ne foglalkozhatnának a szakemberek strukturált emberi cselekedetek nyomaival? Csakhogy a rítus kifejezés definíciós problémái, a múltban ráakódott jelentésbeli és értelmezési zűrzavar folytán, a vallással való szoros kapcsolata és a bizonytalanság miatt, amit mindez okoz,

Ezért úgy vélem, az európai ősrégészetnek sürgősen orvosolnia kellene azt a régóta fennálló hiányosságát, hogy rendet tegyen a rítusok háza táján. Ennek első lépése a definíciós készlet átvizsgálása kell, hogy legyen, amely magában foglalja a rituálékkal kapcsolatba hozható kifejezéseink (például vallás, kultusz, kultikus, szimbólum, ideológia stb.) újragondolását is.

Emellett véleményem szerint érdemes lenne nagyobb hangsúlyt fektetni a megismerés határaitra is, mert úgy hiszem, számtalan bizonytalanságot az a kérdés okoz, hogy vajon mennyire közelíthetjük meg az írással nem rendelkező őskori közösségek ideológiai rendszereit? Ez egy olyan ismeretelméleti probléma, amely lépten nyomon megjelenik az archeológiai kutatások során, és érdemes lenne a jelenleginél nagyobb hangsúllyal kezelni.

A legtöbb kérdésre és problémára természetesen én sem tudom a választ, ez minden bizonnyal kitűnt a disszertáció tartalmából. Sokan valószínűleg hiányolni is fogják egy-egy téma kapcsán a konkrétumokat, de ezek némelyike szétfeszítette volna a dolgozat kereteit (például a vallás, valamint az ahhoz kapcsolódó egyéb kifejezések definíciós problémái). Más felvetések kapcsán nem éreztem magam kellően jártasnak ahhoz, hogy néhány kérdés, esetleg óvatos felvetés felsorolásán túl is véleményt nyilvánítsak (például ismeretelméleti témakörben). Dolgozatom célja nem az volt, hogy rámutassak, ezt így vagy úgy kell meghatározni, értelmezni és csinálni, hanem hogy felvessek néhány – véleményem szerint – igen fontos és időszerű kérdést. Attól függetlenül ugyanis, hogy az elmúlt időszakban számos régész foglalkozott a témával és van, aki szerint lerágott csont, az európai ősrégészet továbbra sem rendelkezik a kutatásokban sikerrel használható elméleti keretrendszerrel az őskori társadalmak rítusainak összefüggésében. Különösen igaz ez a magyarországi archeológiai vizsgálatokra, ahol a nemzetközi szintérenél markánsabban jelenik meg az a trend, amelyben a rituálék már nem rendelkeznek vallásos tartalommal. Ez természetesen nem így jelenik meg a tudományos publikációk oldalain, az azonban, hogy sehogyan nem jelenik meg a vallás, idővel annak őskori létét fogja megkérdőjelezni. Talán néhol erősnek tűnnek az olyan kijelentéseim, miszerint az ősrégészet egy része tagadja a korszak vallásainak meglétét, szerintem azonban ennek apróbb jelei már napjainkban is látszódnak, a következmények pedig hamarosan e3gyértelműek lesznek. Ne legyen igazam.

Az elmúlt húsz évben a rítusokkal kapcsolatos kutatások eredményei és az ezeket felhasználó archeológiai elemzések tehát igen komoly következményekkel jártak az európai ősrégészet vallással és rítussal összefüggésbe hozható vizsgálataiban. A rituálék a vallás témakörének kiemelkedően fontos részeként kerültek fókuszba, egyrészt mivel a vallás elengedhetetlen „összetevő”, másrészt pedig mert a rituális cselekedetek gyakran „használnak” különböző tárgyakat, épületeket stb. és a múlt írással nem rendelkező társadalmainak materiális lenyomatai – az emberek gondolataival, érzéseivel, hiteivel ellentétben – jól vizsgálhatóak. Azonban részben a definíciós pontatlanságok, hiányosságok, a már meglévő fogalmak terheltsége miatt, részben pedig mivel a felvilágosodás utáni racionalista társadalmunk tudományossága

ragaszkodik az empirikusan ellenőrizhető, logikus eredményekhez, a rítus – a kutatások egy jelentős részében – kivonódott a vallás témaköréből.

A rítus általam felvázolt értelmezése alapján véleményem szerint *a vallás régészete* terminus szinte kizárólag a kognitív elméleti keretrendszerben zajló kutatások hatáskörébe tartozik. Azt az európai ősrégészetben megfigyelhető tendenciát pedig, amely a ritualizáció teóriájára alapozva dolgozik, egy a vallásrégészet témakörén kívüli és *a ritualizáció régészete* terminussal kellene megnevezni. Egy dolog biztos, habár a jövőbeli kutatási tendenciák megjóslása nehézkes az már most is tisztán látszódik, hogy a disszertációban bemutatott módszerek és teóriák, a kutatások során felvetődött kérdések és problémák napjainkra nagy mértékben megváltoztatták a kortárs régészet paradigmáit.

6. Irodalom

Aldhouse-Green, M. (2014). Style over Content. In T. Meier & P. Tillessen (szerk.), *Archaeological imaginations of religion* (pp. 315–335). Budapest: Arcaeolingua.

Anders, A. & Raczky, P. (2013). Háztartások és települési egység viszonya Polgár-Csőszhalom késő neolitikus lelőhelyén. *Ősrégészeti Levelek 13. Őskoros Kutatók VII. Összejövedele 2011.* március 16–18. Százhalombatta, Matrica Múzeum.

Asad, T. (1993). Introduction. In T. Asad (szerk.), *Genealogies of Religion: discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (pp. 1–24). Baltimore, MD & London: Johns Hopkins University Press.

Atkinson, Q. D. & Whitehouse, H. (2010). The cultural morphospace of ritual form. Examining modes of religiosity cross-culturally. *Evolution and Human Behavior* 32, 50–62.

Atran, S. (2002). *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press.

Bean, L. J. & Vane, S. B. (1992). The Shamanic Experience. In L. J. Bean (szerk.), *California Indian Shamanism* (pp. 7–19). Menlo Park, California: Ballena Press.

Barrowclough, D. A. & Malone, C. (szerk. 2007). *Cult in context. Reconsidering ritual in archaeology*. Oxford: Oxford University Press.

Bell, C. (1998). Performance. In: M. C. Taylor (szerk.), *Critical terms for religious studies* (pp. 205–224). Chicago: The University of Chicago Press.

Bell, C. (2007). Response: defining the need for a definition. In E. Kyriakidis (szerk.), *The archaeology of ritual*. Costen Advanced Seminars 3. Los Angeles. 277–288.

Bell, C. (2009a). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford & New York: Oxford University Press.

Bell, C. (2009b). *Ritual. Perspectives and dimensions*. Oxford & New York: Oxford University Press.

Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, NY: Doubleday.

- Berggren, Å. (2006). Archaeology and sacrifice. A discussion of interpretations. In A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere (szerk.), *Old Norse religion in long term perspectives. Origins, changes, and interactions*. Conference Lund 2004. Väger till Midgård 8 (pp. 303–307). Lund.
- Berggren, Å. & Nilsson Stutz, L. (2010). From spectator to critic and participant. A new role for archaeology in ritual studies. *Journal of Social Archaeology*, 10, 171–197.
- Bertemes, F. & Biehl, P. F. (2001). The Archaeology of Cult and Religion: An Introduction. In F. Bertemes, P. F. Biehl & H. Meller (szerk.), *The Archaeology of Cult and Religion*. Budapest: Archaeolingua. 11–24.
- Binford, L. R. (1962). Archaeology as Anthropology. *American Antiquity*, Vol. 28(No 2), 217–225.
- Bloch, M. (1986). *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, Series Number 61. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2009 [1972]). *A gyakorlat elméletének vázlata: három kabil etnológiai tanulmány*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Boyer, P. (1992). Explaining Religious Ideas: Elements of a Cognitive Approach. *Numen*, XXXIX, 27–57.
- Boyer, P. (1993). Cognitive Aspect of Religious Symbolism. In P. Boyer (szerk.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism* (pp. 4–47). Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Boyer, P. (2001). *Religion explained. The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Book.
- Bradley, R. (1998). The passage of arms. An archaeological analysis of prehistoric hoard and votive deposits. Oxford–Oakville.
- Bradley, R. (2003). A Life Less Ordinary: the Ritualization of the Domestic Sphere in Later Prehistoric Europe. *Cambridge Archaeological Journal*, 13(1), 5–23.
- Bradley, R. (2005). *Ritual and domestic life in prehistoric Europe*. London.

- Brück, J. (Dec. 1999). Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology. *European Journal of Archaeology* 2, 313–344.
- Capps, W. H. (1995). *Religious Studies. The Making of the Discipline*. Minneapolis: Fortress Press.
- Chadwick, J. (1980). *A lineáris B megfejtése*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Childe, V. G. (1936). *Man Makes Himself*. London: Watts & Co. Letöltés: 2023.04.01. <https://archive.org/details/in.gov.ignca.20025/page/n7/mode/2up?q=revolution>
- Childe, V. G. (1945). *Progress and Archaeology*. London: Watts & Co.
- Childe, V. G. (1956). *Piecing Together the Past*. London: Routledge.
- Childe, V.G. (1947). *History*. London: Cobbett Press.
- Darwin, C. (2004): *A fajok eredete. Természetes kiválasztódás útján*. Budapest: Neumann Kht. Letöltés: 2017.04.02. <http://mek.niif.hu/05000/05011/html/>
- De Boeck, F. (1995). Bodies of Remembrance: Knowledge, Experience and the Growing of Memory in Lunda Ritual Performance. In G. Thinés & L. De Heusch (szerk.), *Rites et Ritualisation* (pp. 113–38). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Demoule, J.-P. (2001). Archaeology of Cult and Religion: A Comment, or How to Study Irrationality Rationally. In F. Bertemes, P. F. Biehl & H. Meller (szerk.), *The Archaeology of Cult and Religion*. Budapest: Archaeolingua. 279–284.
- Dunbar, R. (28. Jan. 2006). We believe.... *New Scientist*, 189(2536), 30–33.
- Durkheim, É. (2002). *A vallási élet elemi formái: A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Eliade, M. (1958). *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward.
- Eliade, M. (2014). *Vallástörténeti értekezés*. Budapest: Helikon Kiadó.
- Eliade, M. (1969). *The Quest. History and Meaning in Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1996). *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Encyclopedia Britannica <https://www.britannica.com>

- Evans-Pritchard, E. E. (1956). *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Fahlander, F. & Oestigaard, T. (2008). The materiality of death: bodies, burials, beliefs. In F. Fahlander & T. Oestigaard (szerk.), *The materiality of death: bodies, burials, beliefs*. British Archaeological Reports International Series, 1768 (pp 1–16). Oxford.
- Fogelin, L. (2007a). The archaeology of religious ritual. *Annual Review of Anthropology* 36, 55–71.
- Fogelin, L. (2007b). History, ethnography, and essentialism: the archaeology of religion and ritual in South Asia. In E. Kyriakidis (szerk.), *The archaeology of ritual* (pp. 23–42). Costen Advanced Seminars 3. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press at UCLA.
- Fogelin, L. (2008). Introduction: Methods for the Archaeology of Religion. In L. Fogelin (szerk.), *Religion, Archaeology, and the Material World*. Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper No. 36. Board of Trustees, Southern Illinois University.
- Fontijn, D. R. (2002). *Sacrificial landscapes. Cultural biographies of persons, objects and „natural” places in the Bronze age of the southern Netherlands, c. 2300-600 B.C.* *Analecta Praehistorica Leidensia* 33/34. Leiden: University of Leiden.
- Frazer, J. G. (2002). *Az aranyág*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Frazer, J. G. (1920). *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Part I. The Magic Art and the Evolution of Kings*. London: Macmillan and Company.
- Friedman, J. & Rowlands, M. (2005). Materialism, Marxism and Archaeology. In C. Renfrew & Bahn, P. (szerk.), *Archaeology. The key concepts* (pp. 122–128). London & New York: Routledge.
- Gargett, R. (1989). Grave Shortcomings. *Current Anthropology*, 30, 157–190.
- Garwood, P. (2011). Rites of passage. In T. Insoll (szerk.), *Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion*. Oxford – New York. 261–284.
- Geertz, C. (1971 [1968]). *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books, Inc.

Gómez-Robles, A. (15 May 2019). Dental Evolutionary rates and its implications for the Neanderthal–modern human divergence. *Science Advances*, 5(5), eaaw1268.

Goody, J. (Jun. 1961). Religion and Ritual: The Definitional Problem. *The British Journal of Sociology*, Vol. 12(No. 2), 142–164.

Gluckman, M. (1962). *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.

Hajdú, Zs. (1999): A vallástörténet eszméjének változása az őstörténet magyar kutatóinak körében az elmúlt 150 év során. In Á. Perémi (szerk.), *A népvándorlaskor fiatal kutatói 8. találkozásának előadásai* (pp. 254-259). Veszprém.

Hajdú, Zs. (2007).

Harmand, S., Lewis, J. E., Freibel, C. S., Lepre, C. J., Prat, S., Lenoble, A., Boës, X., Quinn, R. L., Brenet, M., Arroyo, A., Taylor, N., Clément, S., Daver, G., Brugal, J.-P., Leakey, L., Mortlock, R. A., Wright, J. D., Lokordi, S., Kirwa, C., Kent, D. V. & Roche, H. (2015. May 21). 3.3-million-year-old stone tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya. *Nature*. Vol. 521(7552), 310–326.

Harvati, K., Röding, C., Bosman, A. M. Karakostis, F. A., Grün, R., Stringer, C., Karkanis, P., Thompson, N. C., Koutoulidis, V., Mouloupoulos, L. A., Gorgoulis, V. G. & Kouloukoussa, M. (10 July 2019). Apidima Cave fossils provide earliest evidence of *Homo sapiens* in Eurasia. *Nature*, 571(7766), 500–504.

Hawkes, C. (1954). Archaeological theory and method: some suggestions from the Old World. *American Anthropologist* 56, 155–168.

Hegedüs, G. (2016). Homo religiosus – avagy a vallás eredetének nyomában. In M. Csányi, K. Gulyás, G. Hegedüs, L. Horváth & Gy. Kaposvári (szerk.), *Tisicum XXV. A Jász-Nagykunszolnok megyei múzeumok évkönyve*. Szolnok: Damjanich János Múzeum. 339–343.

Herries, A. I. R., Martin, J. M., Leece, A. B., Adams, J. W., Boschian, G., Joannes-Boyau, R., Edwards, T. R., Mallett, T., Massey, J., Murszewski, A., Neubauer, S., Pickering, R., Strait, D. S., Armstrong, B. J., Baker, S., Caruana, M. V., Denham, T., Hellstrom, J., Moggi-Cecchi, J., Mokobane, S. et al. (Apr. 2020). Contemporaneity of *Australopithecus*, *Paranthropus*, and early *Homo erectus* in South Africa. *Science*, 368(6486), eaaw7293.

Hodder, I. (1982). The identification and interpretation of ranking in prehistory: a contextual perspective. In C. Renfrew & S. Shennan (szerk.), *Ranking, resource and exchange. New Directions in Archaeology* (pp. 150–154). Cambridge: Cambridge University Press.

Hodder, I. (1984). Burials, houses, women and men in the European Neolithic. In D. Miller & C. Tilley (szerk.), *Ideology, power and prehistory. New Directions in Archaeology* (pp. 51–68). Cambridge: Cambridge University Press.

Hodder, I. & Hutson, S. (2003). *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hodder, I. (2005a). Post-processual and Interpretive Archaeology. In C. Renfrew & P. Bahn (szerk.), *Archaeology. The key concepts* (pp. 155–159). London & New York: Routledge.

Letöltés: 2015.03.15.

<https://arqueologiaeprehistoria.files.wordpress.com/2013/07/renfrewbahn-eds-archaeology-the-key-concepts.pdf>

Hodder, I. (2005b). Symbolic and Structuralist Archaeology. In C. Renfrew & P. Bahn (szerk.), *Archaeology. The key concepts* (pp. 190–193). London & New York: Routledge.

Letöltés: 2015.05.15.

<https://arqueologiaeprehistoria.files.wordpress.com/2013/07/renfrewbahn-eds-archaeology-the-key-concepts.pdf>

Hodder, I. (szerk. 2019). *Violence and the Sacred in the Ancient Near East. Girardian Conversation at Çatalhöyük*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hublin, J.-J., Ben-Ncer, A., Bailey, S. E., Freidline, S. E., Neubauer, S., Skinner, M. M., Bergmann, I., Le Cabec, A., Benazzi, S., Harvati, K. & Gunz, P. (Jun. 2018). New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of *Homo sapiens*. *Nature*, 546(7657), 289–292.

Humphrey, C. & Laidlaw, J. (1994). *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Clarendon Press.

Huxley, Sir J. (1966). Introduction: A Discussion on Ritualization of Behavior in Animals and Man. In Sir J. Huxley (szerk.), *A Discussion on Ritualization of Behavior in Animals and Man. Philosophical Transactions of the Royal Society, series B*, 2(51), 249–271.

Insoll, T. (2001). Introduction: the archaeology of world religion. In T. Insoll (szerk.), *Archaeology and World Religion* (pp. 1–32). London & New York: Routledge.

Insoll, T. (2004). *Archaeology, Ritual, Religion*. London & New York: Routledge.

Insoll, T. (2005). Archaeology of cult and religion. In C. Renfrew & P. Bahn (szerk.), *Archaeology. The key concepts* (pp. 45–49). London & New York.

Insoll, T. (2011). Introduction: Ritual and Religion in Archaeological Perspectives. In T. Insoll (szerk.), *Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion* (pp. 1–5). Oxford & New York: Oxford University Press.

James, S. R. (Febr. 1989). Hominid Use of Fire in the Lower and Middle Pleistocene: A Review of the Evidence. *Current Anthropology*, 30(1), 1–26.

Kalla, G., Raczky, P. & V. Szabó, G. (2013). Ünnepek és lakomák a régészetben és az írásos forrásokban az őskori Európa és Mezopotámia példái alapján. In: B. Déri (szerk.), *Convivium. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2012. november 6–7-én tartott vallástudományi konferencia előadásai* (pp. 11–46). Budapest.

Kessler, G. E. (2012). *Fifty Key Thinkers of Religion*. London & New York: Routledge.

Koutrafouris, V. G. (2008). *Ritual in Prehistory; Definition and Identification. Religious Insights in Early Prehistoric Cyprus*. Volume I. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy. Archaeology School of History, Classic, and Archaeology. University of Edinburgh.

Koutrafouris, V. G. & Sanders, J. (2013). Introduction. In V. G. Koutrafouris & J. Sanders (szerk.), *Ritual Failure. Archaeological Perspectives* (pp. 7–10). Sidestone Press: Leiden.

Kyriakidis, E. (2007a). Finding Ritual. Calibrating the Evidence. In E. Kyriakidis (szerk.), *The Archaeology of Ritual* (pp. 9–22). Cotsen Advanced Seminar 3. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press at UCLA.

Kyriakidis, E. (2007b). Archaeologies of Ritual. In E. Kyriakidis (szerk.), *The Archaeology of Ritual* (pp. 289–308). Cotsen Advanced Seminar 3. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press at UCLA.

Larson, L. (2016). Some aspects of mortuary practices at the Late Mesolithic cemeteries at Skateholm, southernmost Sweden. In J. Grünberg, B. Gramsch, L. Larsson, J. Orschiedt & H.

- Meller (szerk.), *Mesolithic burials: rites, symbols and social organization of early postglacial communities: international conference, Halle (Saale), Germany, 18th–21st September 2013.* (pp. 175–184), Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle, Vol. 13(No. 1-2). Halle: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, Landesmuseum für Vorgeschichte.
- Lawson, E. T. & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture.* Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Leakey, L. S. B., Tobias, P. V. & Napier, J. R. (4. Apr. 1964). A new species of the genus *Homo* from Olduvai Gorge. *Nature*, 202, 7–9.
- van der Leeuw, G. (2001). *A vallás fenomenológiája.* Budapest: Osiris Kiadó.
- Leroi-Gourhan, A. (1985). *Az őstörténet kultuszai.* Budapest: Kozmosz Könyvek.
- Leach, E. (1976). *Culture and Communication: the logic by which symbols are connected.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévy-Bruhl, L. (1966). *How Natives Think.* New York: Washington Square Press.
- Lévy-Bruhl, L. (2018). *Primitive Mentality.* London & New York: Routledge.
- Lévi-Strauss, C. (1981). *The Naked Man: Introduction to a Science of Mythology, vol. 4.* New York: Harper and Row.
- Lévi-Strauss, C. (2001). *Strukturális antropológia I-II.* Budapest: Osiris Kiadó.
- Lovász, I. (2012). Vallásfogalmak a kulturális antropológiában és a vallástudományban az utóbbi évtizedekben. In G. Kendeffy & R. Kopeczky (szerk.), *Vallásfogalmak sokfélesége* (pp. 17–27). Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem & L'Harmattan Kiadó.
- MacLennan, J. F. (1869). The worship of animals and plants. *The Fortnightly Review* 6, 407–427.
- MacLennan, J. F. (1870). The worship of animals and plants. *The Fortnightly Review* 7, 194–216.
- McCauley, R. N. & Lawson, E. T. (2002). *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms.* Cambridge: Cambridge University Press.

- McCauley, R. N. & Whitehouse, H. (szerk. 2005). The Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity. Special issue of *Journal of Cognition and Culture* 5 No. 1–2.
- Makkay, J. (1990). *A tartariai leletek*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Malinowski, B. (1974). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Máté-Tóth, A. (2008). Teológia és vallástudomány. *Keresztény Magvető*, 114(1), 47 – 76.
- Máté-Tóth, A. (2014). *Vallásnézet. A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése*. Kolozsvár: Korunk – Komp-Press.
- Meier, T. & Tillessen, P. (2014). Archaeological imaginations of religion: an introduction from an Anglo-German perspective. In T. Meier & P. Tillessen (szerk.), *Archaeological imaginations of religion* (pp. 11–247). Budapest: Arcaeolingua
- Mellars, P. (Jun. 1989). Major Issues in the Emergence of Modern Humans. *Current Anthropology* 30(3), 349–385.
- Mellars, P. (1996). *The Neanderthal Legacy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Meyer, M., Arsuaga, J. L., de Filippo, C., Nagel, s., Aximu-Petri, A., Nickel, B., Martínez, I., Gracia, A., Bermúdez de Castro, J. M., Carbonell, E., Viola, B., Kelso, J., Prüfer, K. & Pääbo, S (2016). Nuclear DNA sequences from the Middle Pleistocene Sima de los Huesos hominins. *Nature* 531, 504–507.
- Mithen, S. (1998). *The Prehistory of the Mind*. London: Phoenix.
- Nagy, G. D. (2014). *Vallásszociológiai klasszikusok és vallásértelmezéseik*. Letöltés: 2014.05.19. <http://www.dartke.hu/files/9/144/prez0228.ppt>
- Nash, R. J. (1997). Archetypal Landscapes and the Interpretation of Meaning. *Cambridge Archaeological Journal* 7, 57–69.
- Nilsson Stutz, L. (2003). *Embodied Rituals and Ritualization Bodies. Tracing ritual practices in late Mesolithic burials*. Acta Archaeologica Lundensia Series in 8°, no. 46. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Nilsson Stutz, L. (2006a). Escaping the allure of meaning. Toward new paradigms in the study of ritual in prehistory. In A. Andrén, K. Jennbert & C. Raudvere (szerk.), *Old Norse religion*

in long-term perspectives. Origins, changes, and interactions (pp. 95–98). Conference Lund 2004. Lund: Väger till Midgård 8.

Nilsson Stutz, L. (2008a). Capturing mortuary ritual: an attempt to harmonize archaeological method and theory. In L. Fogelin (szerk.), *Religion, archaeology and the material word* (pp. 159–178). Carbondale: Southern Illinois University.

Nilsson Stutz, L. (2008b). More than Metaphor. Approaching the Human cadaver in Archaeology. In F. Fahlander & T. Østgaard (szerk.), *The Materiality of Death* (pp. 19–28). Oxford: Archaeopress.

Nilsson Stutz, L. (2014). Dialogues with the dead. Imagining mesolithic mortuary rituals. In T. Meier & P. Tillessen (szerk.), *Archaeological Imaginations of Religion* (pp. 337–357). Budapest: Archaeolingua.

Ortutay, Gy. (1979, főszerk.). *Magyar Néprajzi Lexikon II.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
Letöltés: 2017.04.01. <http://mek.niif.hu/02100/02115/html/2-1.html>

Otto, R. (2001). *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* Budapest: Osiris Kiadó.

Parker Pearson, M. (2001). Death, Being, and Time. The Historical Context of the World Religions. In T. Insoll (szerk.), *Archaeology and World Religion* (pp. 203–219). London & New York: Routledge.

Parkin, D. (1992). Ritual as Spatial Direction and Bodily Division. In D. De Coppet (szerk.), *Understanding Rituals* (pp. 11–25). London & New York: Routledge.

Pearson, J. L. (2002). *Shamanism and the Ancient Mind.* Walnut Creek, California: Altamira.

Piggott, S. (1987). *Az európai civilizáció kezdetei. Az őskori Európa az első földművelőktől a klasszikus ókorig.* Budapest: Gondolat Kiadó.

Posth, C., Renaud, G., Mittnik, A., Drucker, D. G., Rougier, H., Cupillard, C., Valentin, F., Thevenet, C., Furtwängler, A., Wißing, C., Franken, M., Malina, M., Bolus, M., Lari, M., Gigli, E., Capecchi, G., Crevecoeur, I., Beauval, C., Flas, D., Germonpre, M. et al. (March 2016). Pleistocene Mitochondrial Genomes Suggest a Single Major Dispersal of Non-Africans and a Late Glacial Population Turnover in Europe. *Current Biology*, 26(6), 827–833.

- Prat, S., Brugal, J.-P., Tiercelin, J.-J., Barrat, J.-A., Bohn, M., Delagnes, A., Harmand, S., Kimeu, K., Kibunjia, M., Texier, P.-J., Roche, H. (Sept. 2005). First occurrence of early Homo in the Nachukui Formation (West Turkana, Kenya) at 2.3–2.4 Myr. *Journal of Human Evolution*, 49, 230–240.
- Price, N. (2001). An archaeology of altered states: shamanism and material culture studies. In: N. Price (szerk.), *The archaeology of shamanism* (pp. 3–16). London–New York: Routledge.
- Raczky, P. (2018). A complex monument in the making at the late neolithic site of Polgár-Csőszhalom (Hungary). in T. A. Bács, Á. Bollók & T. Vida (szerk.), *Across the Mediterranean – Along the Nile. Studies in Egyptology, Nubiology and Late Antiquity Dedicated to László Török on the Occasion of His 75th Birthday. Volume 1*. Budapest: Archeolingua.
- Raczky, P. & Anders, A. (2010). Activity loci and data for spatial division at a late Neolithic site-complex (Polgár-Csőszhalom: a case study). In Hansen, S. (szerk.), *Leben auf dem Tell als soziale Praxis. Beiträge des internationalen Symposiums in Berlin vom 26.–27. Februar 2007. Kolloquien zur Vor- und Frühgeschichte 14* (pp. 143–163). Bonn.
- Raczky, P. & Sebök, K. (2014). The outset of Polgár-Csőszhalom tell and the archaeological context of a special central building. In: S. Fortiu & A. Cîntar (szerk.), *ArheoVest, Nr. II, In Honorem Gheorghe Lazarovici, Interdisciplinaritate în Arheologie, Timișoara, Vol. 1* (pp. 5 – 100). Szeged: JATEPress Kiadó.
- Raczky, P., Anders, A. & Bartosiewicz, L. (2011). Enclosure System of Polgár-Csőszhalom and its Interpretation. In: S. Hansen & J. Müller (szerk.), *Sozialarchäologische Perspektiven: Gesellschaftlicher Wandel 5000–1500 v. Chr. zwischen Atlantik und Kaukasus. Internationale Tagung 15.–18. Oktober 2007 in Kiel* (pp. 57–79). *Archäologie in Eurasien* 24. Darmstadt.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Rappaport, R. (1971). Ritual, Sanctity, and Cybernetics. *American Anthropologist*, 73, 59–76.
- Rappaport, R. A (1974). The obvious aspects of ritual. *Cambridge Anthropology* 2, 3–69.
- Rappaport, R. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renfrew, C. (1985). The archaeology of cult. The sanctuary at Phylakopi. Supplementary Volume no. 18. London: The British School of Archaeology at Athens.

- Renfrew, C. (1994a). Towards a cognitive archaeology. In C. Renfrew & E. B. W. Zubrow (szerk.), *The ancient mind: elements of cognitive archaeology* (pp. 3–12). New Directions in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renfrew, C. (1994b). The archaeology of religion. In C. Renfrew & E. B. W. Zubrow (szerk.), *The ancient mind: elements of cognitive archaeology* (pp. 47–54). New Directions in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renfrew, C. (2005). Cognitive Archaeology. In C. Renfrew & P. Bahn (szerk.), *Archaeology. The Key Concept* (pp. 30–33). London & New York: Routledge.
- Renfrew, C. (2007a). The Archaeology of Ritual, of Cult, and of Religion. In E. Kyriakidis (szerk.), *The Archaeology of Ritual* (pp. 109–122). Cotsen Advanced Seminars 3. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press at UCLA.
- Renfrew, C. (2007b). *Prehistory. The Making of the Human Mind*. New York: Modern Library.
- Renfrew, C. (2008a). Neuroscience, evolution and the sapient paradox: the factuality of value and of the sacred. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 363, pp. 2041–2047.
- Renfrew, C. (2008b). Introduction. The sapient mind: archaeology meets neuroscience. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 363, pp. 1935–1938.
- Renfrew, C. (2018). Introduction: Play as the precursor of ritual in early human societies. In C. Renfrew, I. Morley & M. Boyd (szerk.), *Ritual, Play and Belief in Evolution and Early Human Societies* (pp. 9–19). Cambridge: Cambridge University Press.
- Renfrew, C. & Bahn, P. (1999). *Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Ries, J. (1994). *The Origins of Religions*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. Letöltés: 2023.04.01.
<https://archive.org/details/originsofreligio0000ries/page/n1/mode/2up>
- Rossano, M. J. (2006). The Religious Mind and the Evolution of Religion. In: Review of General Psychology. Vol. 10, No. 4. Dec. 2006. Letöltés: 2016.10.27.
<http://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/mrossano/recentpubs/EvoOfReligionFinal.pdf>

- Rossano, M. J. (2007). Supernaturalizing social life: Religion and the evolution of human cooperation. *Human Nature* 18, 272–294. Letöltés: 2016.10.27. https://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/mrossano/recentpubs/super_proofs.pdf
- Russel, J. R. (1 Jan. 2000). BURIAL iii. In Zoroastrianism. *Encyclopedia Iranica*, Vol. IV/6. New York: Columbia University. Letöltés: 2023.04.01. <https://www.iranicaonline.org/articles/burial-iii>
- Sabloff, J. (2005). Processual Archaeology. In C. Renfrew & P. Bahn (szerk.), *Archaeology. The key concepts* (pp. 159–164). London & New York: Routledge.
- Sanders, J. (2006). *Sacral Landscapes. Narratives of the Megalith in North-Western Europe*. Edinburgh University PhD Dissertation.
- Sebők, K., Faragó, N., Hajdú, Zs., Anders, A. & Raczky, P. (2013). Egy különleges kút és leletei Polgár-Csőszhalom késő neolitikus településéről. *Archaeologiai Értesítő* 138, 29–79.
- Siklósi, Zs. (2010). *A társadalmi egyenlőtlenség nyomai a késő neolitikumban a Kárpát-medence keleti felén*. Doktori Disszertáció. Letöltés: 2015.04.01. <http://doktori.btk.elte.hu/hist/siklosizsuzsanna/diss.pdf>
- Simon, R. (2003): *A vallástörténet klasszikusai*. Budapest: Osiris Kiadó. Letöltés: 2017.04.01. http://www.tankonyvtar.hu/en/tartalom/tamop425/2011_0001_520_a_vallastortenet_klasszikusai/ch03s05.html
- Smith, J. Z. (1982). *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*. Chicago & London:
- Smith, W. R. (1927). *Lectures on the religion of the semites. The fundamental institutions*. New York: The MacMillan Company.
- Smithsonian Institution's Human Origins Program, (2010). Letöltés: 2023.04.01. <https://humanorigins.si.edu/evidence/human-fossils/fossils/la-ferrassie>
- Solecki, R (1971). *Shanidar: The First Flower People*. New York: Knopf.
- Spiro, M. E. (1966). Religion. Problems of Definition and Explanation. In M. Banton (szerk.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, A.S.A. Monographs 3. (pp. 85–126). London: Tavistock.
- Stringer, C. (2012). The status of *Homo heidelbergensis* (Schoetensack 1908). *Evolutionary Anthropology*, 21(3), 101–107.

Tárnoki, J. (2016). Vannak-e írásos források a régészetben? Régészeti GYIK #9. *Szolnoki Régészet*. A Damjanich János Múzeum Régészeti Osztályának blogja. Letöltés: 2023.04.01. https://szolnokiregeszet.blog.hu/2016/10/28/regeszeti_gyik_181

Turner, V. (1967). *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Turner, V. (2002). *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra, A Rochesteri Egyetemen (Rochester, New York) 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-előadások*. Budapest: Osiris Kiadó.

Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. London: John Murray, Albemarle Street.

Tylor, E. B. (1896). *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*. New York: D. Appleton and Company.

UNESCO World Heritage Centre (Oct. 2021). *Prehistoric Sites and Decorated Caves of the Vézère Valley*. United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization.

Újvári, E. (2003): *Bevezetés a kulturális antropológia történetébe*. Szeged: Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó.

Van Gennep, A. (2007). *Átmeneti rítusok. Kultúrák keresztútján*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.

Venclová, N. (1993). Celtic shrines in central Europe: a special approach. *Oxford Journal of Archaeology* 12, 55–66.

Venclová, N. (1997). On enclosures, pots and trees in the forest. *Journal of European Archaeology* 5:1, 131–150.

Verhoeven, M. (2002a). Ritual and its Investigation in Prehistory. In H. G. K. Gebel, B. D. Harmansen & C. H. Jensen (szerk.), *Magic Practices and Ritual in the Near Eastern Neolithic*. Proceedings of a Workshop held at the 2nd International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East (ICAANE), Copenhagen University, May 2000. (pp. 5 – 40). *Studies in Early Near Eastern Production, Subsistence, and Environment* 8. Berlin: Berlin *ex oriente*.

Verhoeven, M. (2002b). Ritual and Ideology in the Pre-pottery Neolithic B of the Levant and Southeast Anatolia. *Cambridge Archaeological Journal* 12(2), 233-258.

- Verhoeven, M. (2011). The many dimensions of ritual. In T. Insoll (szerk.), *Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion* (pp. 115–132). Oxford & New York.
- Villa, P. & Roebroeks, W. (Apr. 2014). Neandertal demise: An Archaeological Analysis of the Modern Human Superiority Complex. *PLOS ONE*, 9(4), e96424.
- Voland, E. (2009). Evaluating the evolutionary status of religiosity and religiousness. In: E. Voland & W. Schiefenhövel (szerk.), *The biological evolution of religious mind and behaviour* (pp. 9–24). Frontiers Collection. Berlin: Springer Science & Business Media.
- Whitehouse, H. (1996). Rites of Terror: Emotion, Metaphor, and Memory in Melanesian Initiation Cults. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 2, 703–715.
- Whitehouse, H. (2004). Modes of Religiosity and a Cognitive Science of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 16, No. 3, 321 – 335.
- Whitehouse, H. & Laidlaw, J. (2004). *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Whitehouse, H. & Martin, L. (2004). *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Whitehouse, H. & McCauley, R. N. (2005). *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Whitehouse, H. & Hodder, I. (2010). Modes of religiosity at Çatalhöyük. In I. Hodder (szerk.), *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study* (pp. 122–145). Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitehouse, H., Mazzucato, C., Hodder, I. & Atkinson, Q. D. (2014). Modes of Religiosity and the Evolution of Social Complexity at Çatalhöyük. In I. Hodder (szerk.), *Religion at Work in a Neolithic Society: Vital Matters* (pp. 134–156). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zhu, Z., Dennell, R., Huang, W., Wu, Y., Qiu, S., Yang, S., Rao, Z., Hou, Y., Xie, J., Han, J. & Ouyang, T. (July 2018). Hominin occupation of the Chinese Loess Plateau since ~2.1 million years ago. *Nature*, 559(7715), 608–612.
- Zinser, H. (2012). A vallás fogalma. In G. Kendeffy & R. Kopeczky (szerk.), *Vallásfogalmak sokfélesége* (pp. 28–41). Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem & L'Harmattan Kiadó.