

## Hegedüs Gabriella: A vallás régészete – Kutatástörténet

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 kutatónak 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 rekonstruálni leltűnt korok hitvilágát, vagy „*rekonstrukcióink mindig önmagunk visszatükröződései lesznek*” (Bertemes és Biehl, 2001: 11)? Írott források hiányában, pusztán régészeti szinten, a tárgyi leletanyagból és azok leletkörülményeiből az őstörténet társadalmának 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.

Annak ellenére, hogy a legtöbb régész rendszeresen találkozik a vallás dimenziójához kapcsolható tárgyakkal, helyekkel vagy funkciókkal ásatásain, és foglalkozik is ezekkel, a vallás régészetét általában a „megközelíthetetlen” kategóriába sorolják (Bertemes és Biehl 2001: 11). Több mint 60 évvel ezelőtt *Christopher Hawkes* úgy vélte „*a vallási intézményekre és a spirituális életre [...] következtetni a legnehezebb következtetés mind közül*” (Hawkes, 1954: 161-162; Bertemes és Biehl 2001: 12; Insoll, 2004: 45-47; Meier és Tillessen, 2014: 54). Ez az elképzelés sok helyütt évtizedekre meghatározta a régészet vallásról való gondolkodását és gyakorlatát, mi több, gyakran ma is irányadója annak. Pedig foglalkoznunk kell a leltűnt korok hitvilágával, igekeznünk kell a lehető legközelebb kerülni az egykor élt emberek vallásos motivációjú cselekedeteihez, elképzeléseihez.

Kissé elhanyagolt mivolta ellenére azért mindig voltak olyan régészeti kutatók, amelyek a letűnt társadalmak hiedelemvilágával foglalkoztak. Azt, hogy ezt mi módon tették, milyen perspektívából, milyen eszközökkel és módszerekkel, értelemszerűen az adott korszak tudományos hangulata, az aktuális elméleti trendek, és természetesen a lehetőségek szabták meg. Bármilyen legyen is a véleményünk a múlt század vizsgálatairól vagy eredményeiről, bármilyen kritikával fordulunk is kutatói felé a 21. században, érdemeik vitathatatlanok. Hiszen az előző évtizedek régészeti irányzatai, tudományos eredményei, megoldatlan, vagy épp vitára sarkalló kérdései vezettek el azokhoz az információkhoz, adatokhoz, ahhoz a tudáshoz, amely napjainkban rendelkezésünkre áll. És ez a tanulmány nekik, a letűnt korok vallásait elhivatottan kutató szakembereknek állít emléket.

Nem csupán azokról a tudósokról van szó, akiknek munkássága meghatározó volt az archeológia életében, nem is csak azokról, akik a vallás régészet témakörén belül maradandót alkottak, hanem azokról is, akik más tudományterületeken ugyan, de behatóan foglalkoztak a vallás eredetével, az őstörténet hitvilágával. De nem maradhatnak ki a felsorolásból azok a kutatók sem, akiket egy-egy korszak legfontosabb elméleteinek, tudományos irányzatainak „szülő atyjaként” vagy épp továbbgondolójaként ismerünk. Hiszen ezek az elméleti áramlatok, ezek a szakemberek határozták meg a későbbi korszakok elképzeléseit, és nem egy közülük hatással van napjaink vallásrégészeti elméleti trendjeire is.

A vallás régészete cím annyiban megtévesztő lehet, hogy bár sok helyen valamennyi régészeti korszakra vonatkozó általános hozzáállást vázol fel, elsősorban mégis azon kutatásokra koncentrál, amelyek írásos források hiányában, kizárólag a régészeti leletanyag, a feltárásokon megfigyelhető jelenségek alapján igyekeztek a régmúlt vallásait megfejteni. Emellett az első két fejezetben bőven túllépünk a régészet keretein, ám ez szükséges, hiszen a 19. század második felében, illetve a 20. század első évtizedeiben születő tudományos irányzatok határozták meg a korszak archeológiai hozzáállását is. Sem ezekről, sem a más tudományágak által a vallás eredetének felkutatására tett kísérletekről nem lehet leválasztani a régészeti gondolkodást.

## **A vallás régészete – Kutatástörténet: a kezdetek**

Bizonyos szempontból a vallás régészete egy idős magával a régészettel, hiszen az „*első tudományos 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 következtetéseiinek alapját nem a már meglévő elképzelések, hanem az előkerült leletek képezték (Renfrew és Bahn, 1999: 21).

Látványos ókori romok híján Európa északi országaiban is elsősorban a feltűnő teremtárgyak, a földből emelt halmok, vagy a kőből készült építmények voltak a régészek első „célpontjai” ebben az időszakban. A 17. században az angol *John Aubrey Awebury* és Stonehenge kőköréit mint „*druida templomok*” azonosítja (Insoll, 2004: 43; Insoll, 2005: 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: 144). Az 1800-as évek elején *Richard Colt Hoare* szintén számos dél-britanniai temetkezési halomba ásott bele (Renfrew és Bahn, 1999: 21). Csakhogy ezek a kutatások még a bibliai szemlélet égisze alatt folytak, amely szerint a világ teremtése, így az emberiség eredete és története mindössze néhány ezer évre nyúlik vissza.

Ettől függetlenül a 19. század első felében gombamód szaporodó régészeti feltárások, szakfolyóiratok, majd az első tudományos igényű publikációk alkalmanként kitértek a vallási aspektusra is. *Christian Jürgensen Thomsen*, az európai őskor tényeken, ásatási megfigyeléseken és leleteken alapuló időrendi beosztásának, a három korszakos (kőkor, 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. Ezzel nagyjából egy időben, a 19. század első harmadában vallásfilozófiai megállapításaihoz *Friedrich Hegel* néhány egyiptomi és núbiai ásatási adatot is felhasznált (Hegel, 2000: 180-187; Insoll, 2004: 44; Insoll, 2005: 34). Ám ezek egyikét sem sorolhatjuk a vallásrégészet elképzelései közé: részben, mert nem az volt a céljuk (például Hegel filozófiája), részben pedig, mivel egy-egy munkájuk és megfigyelésük, az éppen aktuális probléma kapcsán tértek ki a vallásra, annak csupán egy meglehetősen szűk aspektusára koncentráva.

A század közepe táján azonban a régészet valódi tudománnyá vált. Ennek háttérét olyan tudományágak szolgáltatták, mint például a geológia, a rétegtan, de az egyre nagyobb mennyiségben előkerülő régészeti leletanyag (a pattintott kőeszközök, a kihalt állatfajok csontjai stb.) is az emberiség történetének felülvizsgálatát sürgette. A régészet tehát önálló tudományággá vált, spekulatív korszakát maga mögött hagyva módszeres ásatásokat kezdett, és a feltárt leletanyagot új szemszögből kezdte tanulmányozni, majd feldolgozni.

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 éreztette 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 és Bahn, 1999: 26). De ezt mutatja *Moritz Hoernes* életműve is, aki 1909-ben a vallás evolúciós fejlődését a vadászársadalmak – alacsonyabb szintű gazdálkodók – magasabb szintű gazdálkodók, pásztortársadalmak hármásában határozta meg (Meier és Tillessen, 2014: 48).

A 19. század második felében tehát a régészet, valamint a vallás életében is megjelent a mindent átható evolúciós szemlélet. (Mi több, az evolúciós alapokon nyugvó elképzelések – a század végétől egyre gyakrabban megjelenő kritikák ellenére – egészen az 1930-as évekig megfigyelhetők például a német régészeti szakirodalomban.) Bár ekkor már modern régészetről beszélhetünk, a korszak központi kérdése az időrend volt, a helyi kronológiák létrehozása, a tárgytípológia, valamint a kulturális fejlődési sorok felvázolása, és a vallásról továbbra is kevés szó esett.

Nem úgy más tudományágak keretei között! Időközben ugyanis a kulturális antropológusok elkezdték kialakítani saját elméleteiket az emberi fejlődésről, amelynek visszatérő, központi témája volt a vallás eredetének és fejlődésének kutatása. *Herbert Spencer* angol filozófus, antropológus, szociológus úgy tekintett a vallásra, mint az egyenlőtlenségeket legitimizáló társadalmi kontroll egy formájára. Szerint a társadalmak növekedése evolúciós folyamat, az evolúció a természettől a kultúrához vezető fejlődés. A vallás legősibb formája a *manizmus*, azaz a halottkultusz, az ősök tisztelete, és a fejlődés ebből indult ki (Spencer, 1877; Capps, 1995: 90-94). A kulturális antropológia „atyja”, *Edward Burnett Tylor* elméletében a „*kőkorszak vallása*” az *animizmus* volt. Ez a „primitív társadalmak” hite, az emberiség gyermekkorra, amely a szellemi lényekre vetett hitben, az ősök tiszteletében, illetve a fetiszizmusban folytatódott, és végül ezen fejlődési vonal mentén alakult ki a *politeizmus*, majd a *monoteizmus* (Tylor, 1871: 377-453; Capps, 1995: 95-98). A vallás evolúciós sorrendjének egyik legtisztább és legátfogóbb elmélete *Sir James G. Frazer* nevéhez fűződik, aki az emberi vallásos gondolkodás fejlődését a *mágia – vallás – tudomány* folyamatában látta, amelyben a legkorábbi időszak hitvilágát a természeti erők manipulálására vagy ellenőrzésére irányuló kísérlet, a mágia jelenti (Capps, 1995: 87-90). Ezzel szemben *Sir John Lubbock* a vallás fejlődését egy hatfokú evolúciós létrán képzelte el: *ateizmus – fetiszizmus – totemizmus – sámánizmus – antropomorfizmus – etikai monoteizmus* (Lubbock, 1898: 205-416; Insoll, 2004: 44).

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 lehetnek*” (Hajdú, 1999: 254). Esetenként felmerül a kérdés a temetkezések kapcsán is, de az olyan mondatok, mint „*a temetés a legrimitívebb [...] 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: 254). Pedig a hazai régészet is szinte az első pillanatban kapcsolatba került az ősi társadalmak hitvilágával. Néhány 18. századi történetíró munkája után 1778-ban sor került az első ásatásra: *Schönvisner István*, a Budára helyezett nagyszombati jezsuita egyetem érem- és régiségtan tanészékének professzora feltárta a Flórián téri katonai fürdőt. Schönvisner munkássága vitathatatlan, ám a magyar ősrégészeti terepkutatás valódi kezdete Érdy János nevéhez fűződik, aki 1847-ben, az Akadémiai Értesítőben leközölte a tárnokvölgyi kunhalmok ásatásainak eredményeit (Luczenbacher, 1847: 282-289; Vékony, 2003:17).

(Luczenbacher János néven született, ám 1848-ban családi nevét Érdyre változtatta, első nagy ásatási sikereinek helyszíne nyomán.) Temetkezési halmokról lévén szó, a hazai ősrégészet története születésétől kezdve összefonódik a vallással, vallásossággal, az egykor élt emberek hiedelmeivel.

Ez persze nem azt jelenti, hogy hosszas, a vallással kapcsolatos értekezésekbe bocsátkoztak volna. A kor itthoni szakemberei a hétköznapi élet jelenségeitől elkülönülő, a különös, ritka, vagy megfeythetetlennek 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: 254). Minden egyéb értelmezési lehetőségtől tartózkodtak, és a napjainkban sokak által a vallási szférához tartozónak vélt állat-, valamint emberalakokat ábrázoló agyagplasztikákról úgy tartották, nem több, mint „*játékos kedvű gelencsér időtöltése, vagy segédei számára kiadott tanfeladat*”, mi több, gyakran egyszerű műtárgyakként, őskori lakásdíszítő elemekként magyarázták őket (Hajdú, 1999: 255).

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 hazai régészete meglehetősen modern volt, és a régészet iránti érdeklődést, annak népszerűségét mi sem bizonyítja jobban, mint a század végén egyre-másra alakuló vidéki régészeti társaságok, múzeumok. A szakszerűség iránti igényt mutatja a korszak tudományos követelményeinek minden szempontból megfelelő tanulmányokat tartalmazó szaklapok megjelenése is (Vékony, 2003: 15). Az egykor élt társadalmak hitvilágával kapcsolatos hozzáállás egészen egyszerűen a kor tudományos szemléletét tükrözte (egy döntően keresztény nézőpontból). Ráadásul mind a természettudományok, mind pedig a vallástudomány gyermekcipőben jár még ekkor, néhány évtized múlva (mások mellett) ezek fejlődése adja majd meg az alapot, és a kezdő lökést, hogy azután – más tudományokhoz képest kissé talán megkéskve – létrejöhön a „másik világ” régészete.

## **Meghatározó irányzatok 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. *John F. McLennan*, *William Robertson Smith* és *Wilhelm M. Wundt* már a 19. század vége felé a korábban feltételezettnél sokkal összetettebb kapcsolatokat vázolt fel a társadalom és a vallás között (Meier és Tillessen, 2014: 25). McLennan 1869-70-ben kiadott két kötetes munkájában a *The Worship of Animals and Plants*-ben a totemizmust jelölte meg a vallás ősi formájaként (McLennan,

1869-70; Simon, 2003). Barátja, Smith ezt az elképzelést vitte tovább (többek között klasszikusnak számító munkájában, a *Lectures on the Religion of the Semites*-ben, amely 1889-ben jelent meg először), 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 (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 és Tillessen, 2014: 25). A 20. század első éveiben az ilyen típusú felvetések egyre népszerűbbé váltak, és hamarosan felváltották az evolúciós gondolkodást bizonyos körökben.

A századfordulón *Max Weber* kutatásának egyik domináns témája a vallások és kulturális intézmények kölcsönhatásának és visszacsatolásának elképzelése volt (Meier és Tillessen, 2014: 26). Egyik alapfelvetése szerint a vallási eszmék olyan társadalmi intézményeket, gyakorlatokat irányítanak, mint a gazdaság, a jog, a politika. Több általa írt mű központi témája, hogy a vallás, mint a jelenségek rendszere hogyan hat a társadalomra, a politikára és a gazdaságra, ezek kialakulása ugyanis nagyban függ az adott társadalom vallási nézeteitől (Simon, 2003). Weber főként a vallás társadalmi folyamatokra gyakorolt hatására összpontosított, azon belül pedig elsősorban azt vizsgálta, hogyan befolyásolják a vallási jelenségek a gazdasági tevékenységeket.

A szociológia atyja, *Emile Durkheim* (evolúciós kiindulópontból) társadalmi tényként tekintett a vallásra, amelynek szabályai, előírásai a közösség valamennyi tagjára kötelező érvényűek, és amely gondolkodási kategória a társadalomból származtatható (Durkheim, 2003; Nagy, 2014). Az egyénhez képest előtérbe helyezte a társadalmat, és úgy vélte, egy közösség társadalmi-kulturális jelenségeinek feltérképezése, megértése érdekében azok funkcióját kell figyelembe venni, hiszen az határozza meg a formát. 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, 2003; 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.

Ilyen előzményeket követően – nagyrészt Durkheim hatására – jött létre a *funkcionalizmus* új irányzata, elsőként a kulturális antropológia színpadán „debütált”. A fogalmat az 1920-30-as években *Bronislaw 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. Véleménye szerint a kulturális antropológia feladata feltárni, hogy egy-egy kultúrán belül mi módon kapcsolódnak a különböző jelenségek, milyen viszonyban állnak egymással, valamint külső környezetükkel (Ortutay, 1979). 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). A funkcionalizmus szerint a társadalom egy jól szervezett egység, amelyben minden résznek saját funkciója van, ezen kulturális jelenségek (tárgyak, intézmények, attitűdök stb.) funkciója pedig alapvetően válasz valamilyen szükséglet kielégítése. Az irányzat a kulturális jelenségek által betöltött szerepek vizsgálatával igyekezett meghatározni a „társadalmi tények” közötti kapcsolatokat, mellé-, alá- vagy fölérendeltségi viszonyait, hiszen álláspontjuk szerint bármely társadalmi vagy kulturális jelenségről legyen szó annak funkciója határozza meg formáját.

A szociálanropológia másik kiemelkedő alakja, a *strukturális funkcionalizmus* atyja, *Alfred R. 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. Így a társadalmi lét egy olyan folyamat, amely a társadalomszervezet funkciójának eredményeként jön létre (Ortutay, 1979). Véleménye szerint a társadalmi jelenségek funkciója az, amelyet a társadalmi lét állandó, egyensúlyban lévő és folytonos életében betöltenek.

A funkcionalista elképzelés könnyen összekapcsolható a neo-evolucionista érvelések alátámasztásával (Meier és Tillessen, 2014: 49). Annak ellenére, hogy a 20. század közepén antievolucionista eszmék uralkodtak, az amerikai *Leslie White* szakítva ezen hagyományokkal ismét az evolucionizmus felé fordult. Az energia megszerzésének és hatékony felhasználásának kapcsán állított fel evolúciós fokokat, úgy vélte, minél magasabb az egy főre jutó energiafelhasználás, annál fejlettebb a társadalom. Ez az, ami aztán hatással van a technológiára, a gazdaságra, a politikai struktúrára, a szabályokra stb. és ez határozza meg a közösség hitvilágát (Újvári, 2003). White szerinte a kultúra evolúciós folyamat, az ember szimbólumteremtő és -használó adottságából ered a kultúrateremtő képessége és az energiák felhasználásának hatékonysága szabja meg annak fejlettségét, összetettségét.

A század közepére már számtalan tudományos irányzat, rengeteg különböző szemléletmód és temérdek kultúramagyarázó elmélet állt a kutatók rendelkezésére, és bár nem mind volt hatással az archeológia elképzeléseire vagy módszertanára, a vallásrégészet jövőjének szempontjából azonban 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 ren-

delkező *kulturális típusok*) az előbbihez való alkalmazkodás révén jöttek létre (Újvári, 2003).

Amikor White és Steward elfordult *Franz Boas* részletező, leíró „*történeti partikularizmusától*”, és ismét a hosszú távú változások magyarázatát helyezték előtérbe egy új irányzatot hoztak létre. Neo-evolucionimusuk (ahogy később látni fogjuk) igen nagy hatást gyakorolt a régészetre, különösen az 1950-60-as évek processzuális iskolájának elképzeléseire, olyan szakemberekre, mint *Lewis Binford*, *Kent Flannery* és *David L. Clarke* (Renfrew és Bahn, 1999: 27; Friedman és Rowlands, 2005: 122). Míg White – többek között – a dél-amerikai archeológia életében játszott jelentős szerepet, 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 a kutatások alap-tézisévé (Friedman és Rowlands, 2005: 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 és Rowlands, 2005: 123). A funkcionalizmus különösen erős gazdasági perspektívája egyenlőségjelet tett a fejlődés kulturális állomásai és a társadalmi-gazdasági rendszerek közé, ezt, valamint az ökológiai-gazdasági megközelítést több szempontból is az újrégészet előzményének tekinthetjük (Renfrew és Bahn, 1999: 448; Meier és Tillessen, 2014: 48). Mindemellett sorra születnek olyan tanulmányok, amelyeknél a neo-evolucionizmus hatása megkérdőjelezhetetlen, és úgy tűnik, a gazdasági rendszerektől függő vallások típusainak és kategóriáinak alap gondolata máig él a régészeti gondolkodásban.

Két évtizeddel ezelőtt *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 és Tillessen, 2014: 50). Ez idő tájt *Georg Kossak* a vaskori mediterrán népekkel kapcsolatos cikke alapján feltételezhető, miszerint a „primitívebb” kultúrák természeti vallásokkal rendelkeztek, majd a civilizációs fejlődéssel párhuzamosan ezeket istenekkel és templomokkal rendelkező vallások követik (Meier és Tillessen, 2014: 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 újkőkor kései szakaszában, valamint a kőrézkorban feltűnő napszimbólumok és antropomorf istenek alapján határozottan állítja, egy újfajta vallási irányultság jelent meg (Meier és Tillessen, 2014: 50-51). James C. Wright rendszerében a „kultusz intézményei” szintén megfelelnek a társadalmi szervezettség és etnikai értelmezések szintjeinek (Meier és Tillessen, 2014: 51). Timothy 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 ré-



tegződés – hierarchikus vallások, írásbeliség – világvallások (Insoll, 2004: 47; Meier és Tillessen, 2014: 51).

De ne szaladjunk ennyire előre, térjünk inkább vissza a 20. század közepére, az „új régészet” születésének előestéjére. Lassan minden készen áll a fordulathoz, hiszen leírták és megvitatták azokat a nagy elméleteket, amelyek az elkövetkezendő évtizedekben meghatározzák a vallásrégészet mindennapjait, és az archeológia napra készen figyel, következtet, érvel. A fejezet végén ugyanakkor még egy gondolatmenetre ki kell térnünk, hiszen nincs olyan vallásrégészettel foglalkozó mű, amelyből kimaradhatnak Christopher Hawkes „létra-következtetése”. A brit régész 1954-ben a régészeti jelenségekből tett konklúziók 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: 161-162; Bertemes és Biehl 2001: 12; Insoll, 2004: 45-47; Meier és Tillessen, 2014: 54).

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 családjukat, rokonságukat és politikai tevékenységüket, mielőtt figyelmet fordíthattam volna vallásos elképzeléseik bonyolult problémáira*” (Evans-Pritchard, 1956: 1). *V. Gordon 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 az igazságszolgáltatás, a büntetések, a törvények, a hatáskörök korlátozása stb. Határozottan kiáll amellett, miszerint a vallásos elképzelések számunkra örökre elvesztek (Meier és Tillessen, 2014: 55). Ezek az elképzelések sok helyütt évtizedekre meghatározták a régészet vallásról való gondolkodását és gyakorlatát, mi több, gyakran ma is irányadói annak.

### **Processzuális megközelítés: „új régészet” születik**

Az 1950-60-as évek fordulópont a régészet (és a vallásrégészet) életében. A kor kutatói közül néhányan úgy vélték, a tudományágnak új típusú megközelítési módokra van szüksége, olyan összekötő, konjunktív szemléletre, amely a kulturális rendszerek teljes egészét vizsgálná (Renfrew és Bahn, 1999: 36). Mások próbáltak nagyobb hangsúlyt fektetni a kultúra és a környezet interakcióira, a társadalmak

vizsgálatára, a folyamatok tágabb érvényű magyarázatára, vagy a kultúrák történetében megnyilvánuló általános törvényszerűségek tanulmányozására. Az elégedetlenkedők nem az ásatási technikákat vagy az új természettudományos segédeszközöket kritizálták, hanem az azokból levont következtetések és magyarázatok módját, valamint az érvelési módszereket (Renfrew és Bahn, 1999: 36; Sabloff, 2005: 159). 1958-ban Gordon Willey és Philip Phillips a „szociokulturális okok és törvényszerűségek kutatásának lehetséges szintézisére” is felhívták a figyelmet (Renfrew és Bahn, 1999: 36).

1962-ben, néhány évvel azután, hogy Hawkes megjelentette „létra következtéseit”, 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: 159; Meier és Tillessen, 2014: 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 és Bahn, 1999: 36-39).

Ennek megvalósítása érdekében az újrégészek egyre nagyobb mértékben kezdték felhasználni a természettudományos módszereket, megjelent a kvantitatív elemzések alkalmazása, és előszeretettel hasznosították más tudományágak elméleteit. Az emberi kultúrákat olyan rendszerként elemezték, amely különböző alrendszerekre bontható, és elvetették az egyik kultúrának a másikra gyakorolt hatását (Renfrew és Bahn, 1999: 36-39). Az eddigi lelettipológiáról és osztályozásról a hangsúly átkerült a kultúra rendszerén belül szorosan összefonódó, saját jogon vizsgálható létfenntartásra, a technológiára, a gazdaságra, a társadalmi-, politikai- és az ideológiai alrendszerekre, a kereskedelemre, a demográfiára stb., (Renfrew és Bahn, 1999: 36-39; Sabloff, 2005: 159-163). Mindez a tereprégészetben is változásokat eredményezett, nagyobb hangsúly helyeződött a jól körül határolt kutatási céllal rendelkező munkára, de új fejleménynek tekinthető az *etnoarchaeológia* megjelenése is. A processzuális régészek kiemelt helyen kezelték a magyarázatokat, és igyekeztek megválaszolni, hogy az emberi viselkedés szempontjából mit jelentenek a feltárt építmények, leletek. Mivel ennek egyik leghatékonyabb módja a ma élő természeti társadalmak tanulmányozása, megszületett az a fajta néprajzi megfigyelés, amely csupán abban jelent újdonságot, hogy a régészeti szempontokat figyelembe véve dolgozik. (Renfrew és Bahn, 1999: 36-39).

Binford és munkatársai általánosító magyarázatot fogalmaztak meg az újrégészet céljaként, emellett munkáikban nyomatékosabban jelennek meg a környezet, demo-

gráfia és megélhetés tényezői, mint a társadalmi és kognitív körülmények, ugyanakkor az emberi kapcsolatokat túlzottan „funkcionalista” módon szemlélik. Willey és Philipps szerint is a magyarázatokra kell összpontosítani, méghozzá, „*mint minden tudományágban, általános érvényű törvényszerűségek keresése révén*” (Renfrew és Bahn, 1999: 37). Ők már az új régészet megszületése előtt azt hangoztatták, hogy az értelmezés általánosításokkal és szabályosságok feltárásával jár együtt:

*„Régészetben a processzuális értelmezés annak a természetét tanulmányozza, amit pontatlanul kulturális-történeti folyamatnak neveznek. Gyakorlatilag ez azt jelenti, hogy magában foglalja azt a kísérletet, amely szabályosságot próbál fellelni a kulturális-történeti tanulmányok módszereivel felderített összefüggésekben.”* (Renfrew és Bahn, 1999: 448)

Az újrégészet hozzáállásával és eredményeivel sokan már a kezdeti szakaszban sem értettek egyet, többek között olyan kritikák fogalmazódtak meg, hogy túl nagy hangsúlyt fektetnek a környezetre és a gazdaságra (főleg a megélhetésre), illetve keveset az emberi lét egyéb aspektusaira, így a társadalmi, valamint a kognitív oldalakra (Renfrew és Bahn, 1999: 448). Maguk a processzuális régészek ugyanakkor az egyik legfontosabb vizsgálati területként a kulturális ökológiát, a környezet és a kultúra kölcsönhatását, a környezet és a technológia kapcsolatát nevezték meg (Sabloff, 2005: 160). Kent Flannery, aki szintén a környezetet helyezte előtérbe kutatásai során 1967-ben a következőket írta a processzuális régészeti megközelítés kapcsán:

*„A processzuális iskola tagjai az emberi viselkedésre úgy tekintenek, mint a nagy számú rendszerek közötti átfedési pontra („artikuláció-ra”), melyek közül mindegyik magában foglal mind kulturális, mind nem kulturális jelenségeket, az utóbbiak közül azonban gyakran sokkal többet. [...] A processzuális iskola stratégiája tehát, hogy minden egyes rendszert elkülönítsen és mint önálló változót tanulmányozzon. A végső cél természetesen az artikuláció teljes rendszerének rekonstrukciója az összes kapcsolódó rendszerrel együtt, bár az ilyen összetett vizsgálódás eddig még meghaladta a folyamatelemzők erejét.”* (Renfrew és Bahn, 1999: 448)

Colin Renfrew és Paul Bahn a következőképpen definiálják a processzuális szemléletet Régészet: elmélet, módszer, gyakorlat (*Archaeology. Theories, Methods and Practice*) című hatalmas összefoglaló munkájában:

*„A processzuális (folyamatokat tanulmányozó) megközelítés arra tesz kísérletet, hogy elkülönítse és tanulmányozza a társadalmon belül és a társadalmak között ható különböző erők működését, miközben*

*a hangsúlyt ezeknek az erőknek a környezettel, a létfenntartással és a gazdasággal való összefüggésére, a társadalmon belüli társadalmi kapcsolatokra, az uralkodó ideológiának és vallásnak az előbbiekre gyakorolt hatására, valamint a különböző társadalmi egységek közötti interakciókra helyezi.” (Renfrew és Bahn, 1999: 448)*

Habár Binford és kollégái szerint a vallás nem annyira homályos, mint Hawkes hangoztatta, meglehetősen kevés hitvilággal foglalkozó processzuális megközelítésben írt tanulmány született a régészetben belül. Egyetértenek azzal, hogy a vallás egy olyan tényező, amit figyelembe *kell* vennie a régészeknek, hiszen az élet egyik fontos aspektusa, sőt, Binford maga is utal „*ideológiai alrendszerekre*”, ugyanakkor munkáiban csekély figyelmet kap a vallás. 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: 48; Insoll, 2005: 35; Meier és Tillessen, 2014: 71-73).

*David Clarke* ugyanakkor a pszichológiai, a gazdasági és az anyagi kultúrával együtt, egy átfogó társadalmi-kulturális rendszer alrendszereként értékeli a vallást, de elismeri a társadalomban betöltött szerepét, és azt, hogy egy olyan dimenzióról van szó, amely alkalmas a régészeti vizsgálódásra. Szerinte a vallás „*a legtöbb társadalomban korlátozza a magánszemélyek tevékenységeit*” ezen kívül „*spekulatív és átfogó*” (Insoll, 2004: 51). A korszak egyik legkiforrottabb analitikus megközelítését Flannery és *Joyce Marcus* dolgozta ki a vallásrégészet számára, bár a módszernek 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 és Tillessen, 2014: 72). (Ezzel együtt Flannery több ízben bírálta a processzuális régészetet, és néhány „szabály” trivialisát.) 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 hitrendszereivel. 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 és Tillessen, 2014: 71-73).

Az 1960-as években az új régészet fejlődésével párhuzamosan egy sor probléma kezdett körvonalazódni, és az is nyilvánvalóvá vált, hogy a régészet vizsgálatok módszereit alátámasztó megalapozott háttér hiányzik, bár a processzuális megközelítés több kísérletet tett a hiány pótlására (Renfrew és Bahn, 1999: 461; Sabloff, 2005: 161). Az új régészet első időszakát kétségkívül a funkcionális és az

ökológiai megközelítés jellemezte, követői az elméletek, a modellek, és az általánosítások használatára fektették a legnagyobb hangsúlyt. Későbbi kritikusi az iskola erős funkcionalizmusát hangoztatták, valamint azt, hogy túl sokat foglalkozott az alkalmazkodás ökológiai vonásaival és a hatékonysággal, illetve az élet tisztán anyagi és funkcionális oldalával. Kétségtelen, hogy az új régészet első néhány éve *funkcionális-processzualis* volt. Napjainkban leginkább a szemlélet mindent átható általánosítása vált ki vitákat, hiszen még mindig jelentős hatással van a régészettudományra, továbbra is kulcsszerepet játszik a régészeti gyakorlatban és gondolkodásban (Renfrew és Bahn, 1999: 36-39, 448-449; Sabloff, 2005: 159-163).

Mindazonáltal az új régészet pozitív „tulajdonságai” között kell megemlíteni, hogy a társadalom egészének fejlődését igyekezett megmagyarázni, ezért a társadalom különböző területeinek működésére, valamint ezek egymáshoz való kapcsolódására összpontosított. Ahogyan az a hozzáállás is értékelendő, miszerint az érvelés alapjául szolgáló előfeltevéseknek lehetőség szerint specifikusnak és világosan kifejtettnek kell lennie. (Renfrew és Bahn, 1999: 36-39)

## A marxista irányzat

A tradicionális *marxista régészeti* szemlélet a 20. század egyik legjelentősebb *materialista* irányzata, amely elsősorban *Karl Marx* és *Friedrich Engels* munkáin alapul, és amelynek olyan elképzelések alkotják a magját, mint az érdekek ütközése, az osztályok vagy a társadalom rétegei közötti küzdelem, valamint a szegények elit általi kizsákmányolása. A régészeten belül már az 1930-as években megjelent ez a fajta magyarázat, V. Gordon Childe, az egyik legnagyobb hatású régész, olyan évtizedekig használatban lévő szakkifejezések, fogalmak megalkotója, mint a *neolitikus forradalom*, vagy a *városi forradalom* több olyan tanulmányt jelentetett meg, amelyek nagyvonalakban a klasszikus marxista régészet elveit követik (pl. Childe, 1945). (A szovjet régészek közül többen szintén a hagyományos marxista iskolát követték, ilyen szemléletben íródott például *Igor M. Gyakonov* 1969-ben napvilágot látott elmélete, amely a mezopotámiai állam kialakulását taglalja (Renfrew és Bahn, 1999: 449-451))

A marxista régészet a történelemben bekövetkezett változásokat széles körű, általános törvényekkel igyekszik megmagyarázni, a társadalom egészének működéséről, valamint az ezen belüli részek összefüggéseiről tiszta képet alkot. Központi feltevése, hogy az emberi létezés meghatározott és a hangsúly a létfenntartási cikkek termelésén van. Alapvetően elutasítják a funkcionalista megközelítést, a társadalom változásának materialista modelljére helyezik a hangsúlyt, és fenntartották annak lehetőségét, miszerint a hosszú távú társadalmi változások ellentmondásos, dinamikus folyamatok (Renfrew és Bahn, 1999: 452; Friedman és Rowlands, 2005: 122-126). Összefoglalva tehát a szemlélet evolúciós, holisztikus és materialista, a társadalmakon belüli változások folyamatát pedig a társadalmi osztályok közötti harcban kicsúcsosodó belső

ellentétekkel (főként a termelés, fogyasztás, a termelőeszközök és termelőerők közötti viszonyokkal, belső ellentéteivel) magyarázza (Renfrew és Bahn, 1999: 452). A marxizmus azon gondolata, amely szerint a változások belső problémák miatt történnek, pontosabban azok megoldása révén éles ellentétben áll a processzuális régészet korai időszakának funkcionalista megközelítésével, amely a szelektív nyomás hatására, a jóval nagyobb hatékonyság érdekében történő, valamennyi érintett számára előnyös változások mellett érvel (Renfrew és Bahn, 1999: 452).

Mindez megmutatkozik a hitvilággal kapcsolatos elképzelések kapcsán is, hiszen marxista nézőpontból a vallás nem semleges. Ki ne hallotta már Marx híres kijelentését, mely szerint a vallás a „*nép ópiuma*”? Szerinte mindez az anyagi és gazdasági realitások függvénye, a nép kényelmes, illuzórikus boldogsága, „*vigaszt nyújtó egyetemes közeg*”. Az osztálytársadalom, az osztályok közötti elidegenedés terméke, a manipuláció, a nyomorúság és az elnyomás produktuma. Ugyanakkor az ez utóbbi elleni tiltakozás eszköze is egyben, illetve az abba való beletörődés vigaszt adó formája, a vallás tehát „*az elnyomott teremtmény sóhajtása*” (Nagy, 2014). 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). Ennek ellenére Marx úgy véli, a vallás nem nyújt valódi vigaszt, megnehezíti a problémák tényleges megoldását, hiszen mint az elit uralmának legitimációs tényezője segít fenntartani az osztálytársadalmi kereteket, különösen mivel a társadalom vezetői saját céljaik, érdekeik, igényeik érdekében manipulálhatják a közösség hitrendszerét. Marxista nézőpontból a vallás alapvetően ideológia jellegű, és mint a társadalmi viszonyok függvénye, csak azok megváltoztatásával módosítható (Nagy, 2014).

A tradicionális marxista elképzelés a „*termelési infrastruktúra természetének, [...] a gazdasági alap függvényeként*” tekint a teljes ideológiai felépítményre, így adott társadalom tudásának és hitvilágának egészére (Renfrew és Bahn, 1999: 452; Insoll, 2004: 53). Ugyanis az anyagi létalapot, a gazdaságot (a termelőerők egymás közötti ellentéteit, feszültségeit, illetve a termelési viszonyokat) tekintik a valódi történelemalakító faktornak. A vallás (ahogy az erkölcs a filozófia, a jog, az állam stb.) az ideológiai felépítmény része, társadalmi jelleg, amely a gazdasági struktúrából adódik. Mivel a létezés feltétele a gazdasági alap, ahogy az változik és fejlődik, úgy fog a társadalom vallása, hitvilága is szisztematikusan változni és fejlődni (Renfrew és Bahn, 1999: 452). Alapvetően tehát a gazdaság „irányítja” a vallási hiedelmek rendszerét. 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. A történelmi materializmus tehát a történelem eseményeit, valamint az embert, mint társadalmi „jelenséget” vizsgálja.

Ebből következik, hogy a marxista régészet a vallásra az ideológia szerves részeként tekint, az ideológia szerepe pedig, ahogy Ian Hodder írja, „*a gazdaság által*

*meghatározott, és a gazdasággal összekapcsolódva funkcionál*” (Hodder, 1988: 60; Insoll, 2004: 53). Tisztán marxista megfogalmazásban *Parker Pearson* szerint az ideológia „*hiedelmek rendszere, amelyen keresztül a külsőségek észlelt világát úgy értelmezik, mint egy konkrét és tárgyiasult valóságot*” (Insoll, 2004: 54). Nála az ideológia úgy jelenik meg, mint „*hamis tudat*”, „*a világban zajló emberi cselekedetek terméke*”, olyan hiedelmek sora, melyek eltorzítják a társadalmi kapcsolatok természetét (Insoll, 2004: 54). *Michael Shanks* és *Christopher Tilley* olyan definíciót alkottak, amelyben az ideológia a valóság megértése, olyan valóságé, amely egy adott csoport vagy osztály megélt tapasztalataiból alakult ki. Ugyancsak marxista megfogalmazás, amelyben az ideológia „*gyakorlat, mely biztosítja a dominancia kapcsolatainak reprodukálását, és az egyén cselekedeteit irányító strukturális alapelvek és a társadalmi formáción belül létező csoportok közötti ellentmondások elfedését*” (Insoll, 2004: 53).

A régészetben 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 tevédecsként 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: 78-79; Insoll, 2004: 53). Véleménye szerint a hiedelmeknek azon aspektusai elérhetőek e tudomány számára, amelyek kapcsolatban vannak a cselekedettel, például a temetkezések, áldozatok, templomok (Childe, 1945: 78-79; Insoll, 2004: 53). Childe azt is tagadja, hogy a hasznosság volna az egyetlen, amely meghatározza a társadalmak életét és fejlődését, véleménye szerint léteznek további dimenziók is. Ezen kívül megkérdőjelezett néhány korábban magától értetődőnek tartott egyetemes gondolatot, mint például ok, működés, logika, hiszen nyilvánvaló, hogy ezek jelentése és tartalma kultúránként változhat (Insoll, 2004: 53).

Az 1960-as évektől francia antropológusok munkájában ismét előtérbe kerülnek a marxista elvek, és néhányan, az újrégészet elméleti vitáinak köszönhetően ezeket a régészetben is igyekeztek felhasználni. A francia *neomarxizmus* (*strukturálista marxizmus*) hatására a hetvenes-nyolcvanas években a marxista keretek közé beilleszthető régészeti magyarázatok születtek többek között *Susan Frankenstein*, *Michael Rowlands*, *Jonathan Friedman*, valamint *Antonio Gilman* tollából. A marxizmus elméleti keretei között ugyan, de az ideológiára és a kognitív oldalra helyezik a hangsúlyt (Renfrew és Bahn, 1999: 451; Friedman és Rowlands, 2005: 122-126). Ez egyben azt is jelenti, hogy a neomarxizmus egészen új szemszögből tekintett az egykori társadalmak vallására. Ahogy fentebb már említettem, a marxizmus egyik alaptétele szerint a társadalom tudását és hitvilágát nagyrészt a gazdasági alap befolyásolja, annak függvényében változik. Ezt a szemléletet a neomarxisták tagadják. Véleményük szerint a társadalom ideológiai felépítménye nem kizárólagosan és teljes egészében a gazdasági alaptól függ, e kettő kapcsolatában nem feltételezhetjük az alá- és fölérendelt viszonyt. Sokkal inkább egymással interakcióban, egymásra

kölcsönösen ható és egymástól függő rendszerként kell elképzelnünk őket. (Renfrew és Bahn, 1999: 452. 464-465). Így a neomarxisták munkáiban már jóval nagyobb teret kap a kutatás során a valaha élt társadalmak ideológiája, vallása, mindemellett több szerephez is jut a változások vizsgálatakor.

Jó példa erre Tilley 1980-as években kidolgozott elképzelése, amely a svédországi neolitikumból származó megalitokat vette górcső alá. Véleménye szerint a sírokon belül az elhunytak testrészeinek összekeverése adott társadalom egységét volt hivatott jelképezni, amely egyben elterelte a figyelmet a valódi önkényeskedésről, a hatalmon lévőkről, a státusszal járó kiváltságokról (Renfrew és Bahn, 1999: 466-467). A megalitokhoz köthető rítusokkal mintegy elfedték és legalizálták a közösségen belüli egyenlőtlenségeket. Mivel ezek az építmények, a bennük feltárt temetkezések, valamint a megfigyelhető rítusok a fennálló rendet magától értetődőnek, normálisnak és természetesnek állították be, a temetkezési helyeket egyben a hatalom reprezentációinak vélte. Gondolatmenetének egyértelműen marxista eleme a társadalmon belüli hatalom, egyenlőtlenség kiemelése, ám a rítus és az ideológia hangsúlyozása már neomarxista szemléletet mutat (Renfrew és Bahn, 1999: 466-467). Tilley másutt is hasonló elképzeléseket fogalmaz meg: egyik Shanks-szel közös munkájuk, svédországi és angliai szintén újkőkori temetkezések vizsgálata kapcsán például „*elfogadják a rítus koncepcióját, mint az ideológia egyik formája*” (Insoll, 2004: 54). Így náluk a rítus egyenlő az ideológiával, amely jól mutatja az irányzat vallásról való gondolkodását.

Annak ellenére, hogy a marxista szemlélet sok szempontból szembe állítható a korai újrégészet funkcionalizmusával, a két megközelítést nem lehet tisztán elkülöníteni egymástól. A funkcionalista-processzuális irányzattal ellentétben a marxista elemzés gyakran nélkülözi a konkrét régészeti anyagot, ezenkívül nem mindig voltak képesek sikeresen áthidalni az elméleti és a tereprégészet közötti űrt sem. Ugyanakkor nagyobb hangsúlyt fektettek a társadalmi kapcsolatokra, valamint a hatalom jellegére, gyakorlására. Ugyancsak határozott különbség, hogy a legtöbb processzuális régész a lehető legnagyobb mértékben igyekszik elválasztani politikai nézeteit szakmai munkájától, míg a marxista gondolkodásmód gyakran politikai felhanggal jár együtt, ráadásul nézőpontjukból ez a fajta szétválasztás megvalósíthatatlan (Renfrew és Bahn, 1999: 441. 451-452). Azonban mind két iskola a társadalom egészen belüli hosszú távú változásokat szemléli, valamint az abban működő szociális kapcsolatokat is vizsgálja. Emellett kompatibilisek, még akkor is, ha teljesen eltérő terminológiát használnak. A szembevetendő ellentétek ellenére több közös vonás figyelhető meg a funkcionalista-processzuális és a marxista megközelítésekben, ami főként majd akkor válik nyilvánvalóvá, amikor szembe kerülnek a strukturalista és a posztprocesszuális gondolkodókkal (Renfrew és Bahn, 1999: 441. 451). Napjaink régészeti gondolkodásában a marxista felfogás – ahogy a marxizmus általában – csekély jelentőséggel bír, mára jobbára a tudománytörténet részeként tartják számon, mint egy valaha fontos és meghatározó, ám meghaladott szemléletet.



## Szimbolizmus és strukturalizmus

A processzuális régészeti iskola funkcionalista megközelítésével részben párhuzamosan, részben arra adott válaszként jött létre a *strukturalista régészet*, amelyet később a posztstrukturalizmus, majd a posztprocesszuális iskola követett. (Meier és Tillessen, 2014: 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 strukturalista szemlélet kidolgozója *Claude Lévi-Strauss*, az egyik legkiemelkedőbb francia antropológus nevéhez fűződik. Kutatásai és terepmunkái során arra a meggyőződésre jutott, hogy minden kultúra szimbolikus rendszerekből áll, és az antropológia feladata ezen rendszerek feltérképezése. A kutatók ugyanis kívülről érkezve soha nem ismerhetnek meg egy számukra idegen kultúrát teljes mélységében, ám a rendezett struktúrák, a megnyilvánulási formák kognitív modelljei felismerhetőek. Lévi-Straussnál a struktúra „*nem a tapasztalati valóságra, hanem az annak alapján létrehozott modellekre vonatkozik. [...] A társadalmi viszonyok szolgáltatnak alapanyagot azoknak a modelleknek a létrehozásához, amelyek láthatóvá teszik magát a társadalmi struktúrát*” (Lévi-Strauss, 2001: 216-217). Ezek révén pedig betekintést nyerhetünk adott társadalom működési mechanizmusába. Hiszen bár a látható megnyilvánulások közösségenként és kultúránként eltérőek lehetnek, az emberi mentális modulok, így a mentális folyamatok univerzálisak. Egy-egy társadalom tehát a struktúrák, a kultúrát alkotó szimbolikus rendszerek, mint például a nyelv, a szabályok, a művészet, a vallás stb. beazonosításával ismerhető meg (Lévi-Strauss, 2001). Mindez azt is jelenti, hogy a strukturalista kutatók az általános emberi mentális modulokat és azok működését, szerkezeti sajátosságait vizsgálják.

Lévi-Strauss francia etnológus 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: 190). Az ásatásokon előkerülő leletanyag szimbolizmusát többnyire úgy határozták meg, mint másodlagos jelentés, amely túl mutat az elsődleges (gyakran funkcionális) jelentésen (Hodder, 2005b: 190). Egy fejsze elsődleges jelentése például az, hogy fák kivágására használtak, ám másodlagos jelentése utalhat az erőre, vagy az emberre, aki használta. Összességében azonban elmondható, hogy a 20. század első felében a szimbolizmust inkább társadalmi és etnikai csoportok beazonosítására, elkülönítésére, a kultúrák közötti kapcsolatrendszerek felderítésére használták, és a másodlagos jelentésekkel viszonylag keveset foglalkoztak (Hodder, 2005b: 190).

Némileg megváltozott a helyzet a processzuális régészet színrelépésével, bár az irányzat képviselői elsősorban arra fókuszáltak, mi módon működnek a szimbólumok annak érdekében, hogy javítsák az emberek környezethez való alkalmazkodását. Sokan az információ cserét elősegítő „eszközként” tekintettek a szimbólumokra, szimbólumkészletekre, amely a közösség, így az információ mennyiség növekedésével egyenes arányban bővült (Hodder, 2005b: 190). A szimbólumok kapcsán még egy területet kell itt megemlíteni: az „új régészet” általános felvetése szerint a temetkezések vizsgálatakor a presztízs tárgyak jelenléte segít beazonosítani a magasabb státuszú egyéneket (Hodder, 2005b: 190). Csakhogy a szimbolikus tartalom nem minden esetben látható, olykor nehéz beazonosítani mely tárgyak vagy cselekedetek rendelkeznek (és melyek nem rendelkeznek!) szimbolikus jelentéssel, ahogy az sem egyértelmű minden esetben, hogy az elsődleges funkcionális jelentés megelőzi-e a másodlagos szimbolikus mondanivalót. Mindazonáltal a processzuális megközelítések főként a szimbólumok funkcionális szerepére helyezték a hangsúlyt.

A valódi fordulat Lévi-Strauss munkásságának köszönhetően, az 1960-70-es években következett be, amikor egyre-másra születtek a strukturalista elképzeléseket követő régészeti tanulmányok. Ezek a művek azt hangsúlyozzák, 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 és Bahn, 1999: 461-464). Alapfeltételezésük, miszerint az egész logikailag megelőzi a részt, és „*formálisan a különbözőségek strukturái szervezik, amelyeknek a konkrét kulturálisan meghatározott objektumok és szubjektumok alá vannak rendelve*” (Meier és Tillessen, 2014: 78). Érvelésük szerint eltérő kultúrák emberi gondolkodásaiban vannak olyan ismétlődő rendszerek, struktúrák, amelyek gyakran – bár nem szükségszerűen – ellentétpárokba szerveződnek (például férfi – nő, ember – természet, nyilvános – magán, piszkos – tiszta, kelet – nyugat, külső – belső, értelem – érzelem, temetkezési – nem temetkezési stb.) (Renfrew és Bahn, 1999: 464; Hodder, 2005b: 191; Meier és Tillessen, 2014: 78). A strukturalista régészet szerint azok a gondolati kategóriák, fogalmak, amelyek az élet egyik területén megjelennek, nagy valószínűséggel bukkannak fel, válnak láthatóvá és beazonosíthatóvá más szektorokban is. Vagyis az egyik tapasztalati területen szerzett emberi gondolkodási kategóriák kihatnak a többire is. Elsődleges célként a szimbólumok kulturális rendszereinek feltérképezését jelölték meg, a szimbólumokét, melyek alaprendszere a nyelv, beleértve a szakrális és nonverbális nyelvet is (Renfrew és Bahn, 1999: 461-463; Meier és Tillessen, 2014: 78-80). A nyelven kívül nincs struktúra, azaz a „*tudattalannak csak akkor van struktúrája, amikor beszél, a testnek csak akkor van struktúrája, amikor tüneteket produkál, és a dolgoknak csak akkor van struktúrájuk, amikor néma társalgást folytatnak, ami a jelek nyelve*” (Meier és Tillessen, 2014: 78).

A vallás régészetében a strukturalizmus olyan módszert ad, amellyel értelmezhetőek, valamint rendszerezhetőek a *Mircea Eliade* és mások által felhalmozott példák. A kultúrát a szimbólumok totális rendszerének tekinti, és metodológiát nyújt, hogy a vallástudományi adatokból következtetni lehessen. Emellett a strukturalista régé-

szek 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 és Tillessen, 2014. 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. Az 1964-ben megjelent *Az őstörténet kultuszai (Les religions de la préhistoire)* című könyvében arra figyelmeztet, „az ősemlék csupán töredékes üzeneteket hagyott ránk” (Leroi-Gourhan, 1985: 6). Elveti a természeti népek életének etnológiai magyarázatainak, párhuzamainak használhatóságát régészeti szinten, és a paleolitikum szellemi életének, hitvilágának megfejtésekor egzakt megfigyelésekre alapozott reális értelmezéseket, racionális lehetőségeket keres (Leroi-Gourhan, 1985). Nevéhez fűződik az európai barlangi művészet első módszeres vizsgálata: összegyűjtötte, osztályozta, majd rendszerezte a paleolitikumból származó barlangi művészet és a hitvilág jeleit, képeit, megfigyelte párosításait, összetételeiket, feljegyezte elrendeződésüket, szerkezetüket, egységes egésszé való összeállásukat, hogy megmagyarázza és értelmezze az akkori ember hitvilágát – legalábbis azt a keveset, amely elérhető belőle. 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 és Bahn, 1999: 377).

Leroi-Gourhan szerint a barlangi festmények kapcsolata és asszociációja egy kettes struktúra kimutatását segíti, amely egy komplex, többretegű férfi – női szimbolikus rendszer, ami bizonyos spekulációkhoz vezetett a „*halál valódi metafizikáját*” illetően (Leroi-Gourhan, 1985: 143). Vizsgálatai során a régészeti leletek szimbólumait dekontextualizálta, és *Rudolf Otto*hoz, *Eliadé*hoz, 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 és Tillessen, 2014: 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 és Bahn, 1999: 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 és Tillessen, 2014: 79). Ráadásul a strukturalista megközelítésnek köszönhetően a nyelv, mint alapvető szimbólumrendszer elképzelés néhány évtizeddel később az egyik legnépszerűbb témává lépett

elő. Bírálói általában olyan kivetnivalókat fogalmaznak meg az iskola eredményeivel kapcsolatban, miszerint a legtöbb strukturalista nézőpontú vizsgálat nem érinti az időbeli változást: azaz szinkronikus, és az új régészek közül sokan tették fel azt a kérdést, vajon felmutatható-e egy tesztelhető hipotézis (Renfrew és Bahn, 1999: 464)? Mindemellett a strukturalizmus a kultúrát szimbólumok totális rendszerének tekintette, és a rendszer elemeit nem határozta meg az ok és a hatás kapcsolatai által (ahogyan szükségszerű volna egy rendszerszerű szemléletben). Egyrészt ez a kritika, másrészt a folyamat, amelyben a processzuális hozzáállás néhány év leforgása alatt a gazdaságra és az ökológiára szűkítette le érdeklődési körét, azt eredményezte, hogy az angolszász régészet például csak kis mértékben ismerte el a strukturalizmust (Meier és Tillessen, 2014: 79-80).

### **Posztprocesszuális régészet**

Az 1970-es évek közepétől egyre több kritika fogalmazódott meg a korai processzuális régészet ellen. A hagyományos történeti, és nagymértékben leíró megközelítést alkalmazó *Bruce Trigger Idő és hagyomány (Time and Tradition)* című könyvében már 1978-ban erőltetettnek titulálta és negatívan értékelt a magyarázó törvényszerűségek megalkotásával kísérletező hozzáállást (Renfrew és Bahn, 1999: 461). Flannery úgy vélte sokkal nagyobb hangsúlyt kellene, hogy kapjon a társadalmak ideológiai és szimbolikus oldala, és szintén bírálta a processzuális régészeti szemléletet, azon belül főként némely szabály trivialisitását (Renfrew és Bahn, 1999: 461). (Ugyanakkor ahogy a processzuális régészetnél említettük, Flannery és Marcus nevéhez fűződik az új régészet egyik legkidolgozottabb teóriája.) 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 és Bahn, 1999: 461; Hodder, 2005a: 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 pozitívista 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: 155), az egyének tudatos cselekedeteinek eredménye, így nem szabad figyelmen kívül hagyni az individuumot, az egyese emberek gon-

dolatait, illetve cselekedeteit. Az anyagi kultúra és a tárgyak a társadalmi működés részét képezik, a leletek alapján felépített anyagi világ tehát nem a saját társadalmi valóságunk kivetített tükörképe. Hodder joggal hangsúlyozta „*az anyagi kultúra aktív szerepét*” (Hodder, 2005a: 156) annak processzuális, passzív szerepével szemben, és azt szerette volna, ha a kutatók felismerik az egyén szerepét a történelemben (Renfrew és Bahn, 1999: 461; Hodder, 2005a: 156; Siklósi, 2010: 48-49).

A posztprocesszuális régészeti szemléletmód kialakulásához hozzájáruló, és az értelmezést befolyásoló hatások között olyan tudományágak vagy elméletek szerepelnek, mint a neomarxizmus, a tudományfilozófia posztpozitivisták iskolája, a strukturalizmus, a posztstrukturalizmus, a hermeneutikus megközelítés, a Habermas által kidolgozott kritikai elmélet, valamint a régészet feminista ága. Eme számtalan hatásnak köszönhetően a posztprocesszuális régészetben belül a teoretikai érvek néha meglehetősen nehezen követhetőkké válnak, ráadásul a fenti hatások olykor kölcsönösen ellentmondanak egymásnak (Renfrew és Bahn, 1999: 461).

A megközelítés hívei szerint a régész feladata a múlt leírása, azonban nem szabad ennyivel beérni, kötelességük ezen eredményeknek a jelen világ megváltoztatására való felhasználása is. Az, hogy a posztprocesszuális iskolánál ily mértékben megjelenik a társadalmi tudatosság iránti erős elkötelezettség, neomarxista elemnek tekinthető (Renfrew és Bahn, 1999: 43). A posztpozitivisták gondolatiság hatásai is felfedezhetők, ugyanakkor az értelmezés egyik jellemzőjét, miszerint nagy hangsúly helyeződik a tudományos módszerek szisztematikus eljárásaira, a posztpozitivisták megközelítés elutasítja. Shanks és Tilley írásaiban nem ritkán nyíltan meg is jelennek azon politikai felhangokat tartalmazó gondolatok, amelyek szerint a modern tudomány eredményei szembe fordulnak az egyénnel, és a kapitalizmus hatalomgyakorlását segítve az elnyomó rendszer szerves részét képezik (Renfrew és Bahn, 1999: 43).

Annak ellenére, hogy a strukturalizmus hajlamos az általánosításokra, hogy gyakran nem hagy elég teret az egyénnek és az egyéni tevékenységnek (amely, mint láttuk fontos szempont a posztprocesszuális régészetben), az új megközelítés sokat merített a strukturalista elméletekből. Ilyen például a kultúra fogalma, amely – a processzualista iskola elgondolásaival ellentétben – nem alkalmazható a környezetre, hanem a társadalom által megalkotott értelmes szimbólumrendszer. Emellett a posztprocesszuális régészet is egyfajta nyelvnek tekinti a kultúrát, pontosabban egyfajta szövegnek az anyagi kultúrát, amely saját szemiotikája szerint működik, és ezen kultúra középpontjába az elmét elismerve az embert helyezi (Meier és Tillessen, 2014: 80-82).

Talán ezeknél is nagyobb hatással volt a posztprocesszuális megközelítésekre a frankfurti filozófiai iskola, a kritikai elmélet, valamint a hermeneutikus (értelmező) szemléletmód. Az 1970-es évek végétől egyre több régész kritizálta az általánosításokra irányuló kísérleteket, és egyre gyakrabban jelentek meg olyan tanulmányok, amelyekben a hangsúly a kultúrák és társadalmak egyedülállóságára helyezték, s amelyek azt hangoztatták, minden kultúrát saját változatosságának teljes kontextusá-

ban kell vizsgálni (Renfrew és Bahn, 1999: 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 gondolkodni. Néhány szimbolikus aspektus kutatása során (például festészet, szobrászat stb.) ez logikusnak is hangzik, ám roppant nehéz feladat megfejteni a múlt emberének gondolatait, emellett a módszertana sem teljesen kiforrott (Renfrew és Bahn, 1999: 43).

Ezzel nagyjából egy időben jelent meg a modern kritikai elméletből származó gondolatrendszer, azt hangoztatva, miszerint nem létezik egyetlen, abszolút magyarázat, mindenkinek joga van saját véleményét formálni a múltról. A frankfurti iskola filozófusai szerint nem létezik objektív tény, azoknak csupán az ember világnézetén, illetve az elméletek kapcsolatain keresztül van jelentésük (Renfrew és Bahn, 1999: 464). Sok processzuális régész objektivitásra való törekvéssel ellentétben a kritikai elmélet azt hangoztatta, „*minden tudás történetileg eltorzult kommunikáció eredménye, így az „objektív” tudás keresése illuzórikus*”, továbbá bírálták a processzuális régészek által a teszteléshez használt kritériumokat is (Renfrew és Bahn, 1999: 464; Hodder, 2005a).

A pozstprocesszuális megközelítések megjelenése 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. Hodder például bebizonyította, hogy a formák és a szimbólumok kulturálisan és egyénileg elkülönülnek a jelentéstől, ebből kifolyólag ha a kultúrát ilyen szimbólumok értelmes rendszerének tekintjük, „*úgy e keretrendszerben a szimbólumok elemzése csupán kultúra alatti szinten nyerhet értelmet, és az Eliade, valamint Gimbutas által szolgáltató kultúrákózi általánosításnak véget kellene vetni*” (Meier és Tillessen, 2014: 81). A gyakorlatban azonban kiderült, hogy kultúrákózi összehasonlítás nélkül meglehetősen nehéz boldogulni. Tilley a skandináv bronzkori sziklákon megjelenő művészetet strukturalista szemléletből vizsgálatokor szembesült azzal a problémával, hogy szinte képtelenség a kettős struktúrából következtetni a struktúra jelentésére, így kénytelen volt felhasználni a rejtett kultúrákózi analógiákat (Meier és Tillessen, 2014: 81-82).

Az egyén előtérbe helyezése, az általánosítások elhagyása és az egyedi kulturális összefüggések fontosságának hangsúlyozása miatt ugyanakkor 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 tükröznek, hanem nagyban befolyásolják is a közösséget, a társadalmat, így a temetkezések nem feltétlen mutatják tisztán a társadalmi kapcsolatokat, hiszen torzíthatják, el is fedhetik azt. Ezen kívül „*a temetkezések a valódi társadalmi viszonyok tükrözése mellett (vagy helyett) kítűnő alkalmat nyújtanak arra is, hogy a közösség vezetői kifejezzék és legitimizálják hatalmukat az ősökkel való kapcsolaton keresztül*” (Siklósi, 2010: 48). Ezzel kapcsolatban a korszak másik jelentős felismerése, hogy a státusz

egyéb területeken is megjelenhet, nem csak a temetkezésekben, amelyek valószínűleg csupán bizonyos mértékben, bizonyos események kapcsán (például társadalmi instabilitás) váltak a státusz kifejezésének „színpadává” (Siklósi, 2010: 48-49).

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 váránk. Ezen a téren egyáltalán nem figyelhetünk túlzott aktivitás, ahogy *Timothy Insoll* fogalmazott „*a posztprocesszualizmus pozitív és inspiráló aspektusai általános filozófiájára vonatkoznak, semmint a vallást illető megközelítésére*” (Insoll, 2004: 79). Az új megközelítés a vallást mint olyat szinte alig vizsgálta, sok kutató jóformán tudomást sem vett róla.

Széles körben elterjed bírálat, miszerint a strukturalista általánosítások mellőzése következtében a posztprocesszuális régészetnek szüksége lett volna egy olyan metodológia összeállítására, amely segítségükre lehetett volna a struktúrák, valamint a szimbólumok értelmezésekor. Ez a meghatározott módszertan az elméleti keretrendszer mellől ugyanakkor a kezdeti időszakban hiányzott (Meier és Tillessen, 2014: 81). Emellett ezen irányzatok hívei gyakran beleestek abba a hibába, hogy az ideológia túlhangsúlyozásával egy időben elhanyagolták a mennyiségi vizsgálatokat (Siklósi, 2010: 48). Más vélemények szerint azonban nem az elméleti keretrendszer elégtelenségének, vagy a bizonyítékok behatároltságának a következménye a vallás mellőzése, hanem az annak kritikájától 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: 79-87).

A posztprocesszuális iskolával szemben megfogalmazott bírálatok között olyanok is szerepelnek, miszerint a megközelítés könnyen a relativizmus csapdájához vezethet. Hodder és tanítványai ugyanis azt hangoztatták, hogy az objektivitás mint cél elérhetetlen, hiszen a kutatásoknak, és a következtetéseknek nem létezik kizárólagos, egyedül helyes módja. A régészeti leletanyag, illetve annak vizsgálata, értelmezése elmélet- és ember-függő, tehát számtalan „olvasata” lehetséges. Ezek a gondolatok viszont – szélsőséges esetekben – olyan kutatási módszerekhez, olyan általános relativizmushoz vezethetnek, ahol minden véleményt ugyanolyan jónak tarthatunk, ahol „minden lehetséges” és ahol „*a régészeti kutatás és a „science fiction” közötti határvonalat már nehéz meghúzni*” (Renfrew és Bahn, 1999: 43). (Habár Renfrew azt is hozzát teszi, a múlt bemutatása, például egy múzeumi kiállítás tartalmazhat olyan elemeket, amelyek az adatok tárgyilagos elemzését háttérbe szorítva az egyéni érzelmeken alapulnak, arra alapoznak (Renfrew és Bahn, 1999: 42)).

Sokak szerint bár a posztprocesszuális megközelítések joggal kérdőjelezik meg az új régészet számos elemét és módszerét, valójában a processzuális iskola ötleteit,

problémáit és elméleteit fejlesztik tovább. Ebből kifolyólag helytelennek tartják elkülönülésüket, hiszen csupán egy új árnyalat a régészettudomány palettáján, „*amely önhittent azt feltételezi, hogy felválthat valamit, amit igazából inkább kiegészíteni lenne hivatott*” (Renfrew és Bahn, 1999: 43). Mindezek ellenére vitathatatlan a posztprocesszuális megközelítések jelentősége. Értelmezéskor, a múlt megértésének kísérletekor, valamint napjaink döntéseiben (például, hogy mit mutassunk be, mi kerüljön előtérbe, és hogyan egy múzeumi tárlaton) helye van ezen szemléleteknek. Ráadásul módszertani problémái ellenére, részben a megközelítések eredményei, részben pedig a különböző heves vitáknak köszönhetően nagy mértékben és pozitívan tágította 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. Széles látóköre, interdiszciplináris jellege és összetettsége miatt Hodder és Shanks már az 1990-es években felvetették, a posztprocesszuális elnevezés helyett sokkal megfelelőbb lenne az értelmező régészetek (*interpretive archaeologies*) kifejezés. Renfrew szerint pedig „*egyik legfontosabb előnye a sokszínűség, amely várhatóan számos további új megközelítési módhoz fog vezetni*” (Renfrew és Bahn, 1999: 43).

### **Kognitív és kognitív-processzuális régészet**

„*A kognitív régészet – a múlt gondolatvilágának anyagi maradványokból történő vizsgálata – a modern régészet egyik legújabb ága*” írta Renfrew és Bahn másfél évtizeddel ezelőtt (Renfrew és Bahn, 1999: 369). Nem véletlen, hogy épp tőlük idézek, hiszen mindkettejüket napjaink régészetének kiemelkedő alakjai közt tartjuk számon, de ami ennél is fontosabb, Renfrew nevéhez köthető (többek között) a *kognitív régészet (cognitive archaeology)* is. Az 1980-as években olyan metodológia kifejlesztésébe kezdett, ami egyrészt kompatibilis a processzuálissal, másrészt jóval szélesebb körű, mint annak keretrendszere, túllép határain, így az új szemlélet tulajdonképpen a processzuális megközelítés revíziójából alakult ki.

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. Ennek következtében az ideológiai, illetve a szimbolikus aspektusokra, és azok értékelésére helyeződött át a hangsúly, így az egykori társadalmak szimbolikus és szellemi oldalának vizsgálata aktívabban bevonódik a kutatásokba.

Renfrew és Bahn szerint „*ez az új szintézis, mely tanulni szándékozik a posztprocesszuális régészet bármely használható eredményéből, megmarad a processzuális régészet fő irányvonalánál*” (Renfrew és Bahn, 1999: 469). Ugyanakkor sok mindenben különbözik elődjétől (Renfrew és Bahn, 1999: 469; Renfrew, 2005: 30-33):



- Nagy hangsúlyt fektet az ősi társadalmak kognitív és szimbolikus adataira, és elméleteiben fel is használja azokat.
- A neomarxista régészekhez hasonlóan felismeri az ideológia társadalmat befolyásoló erejét, valamint azt, hogy az ideológia az egyének gondolkodását is befolyásolja.
- Szintén marxista elem a kognitív régészetben, a társadalmon belüli konfliktusok szerepének átgondolása.
- 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 kultúrában ebben a szerkezetben szerves része van*” (Renfrew és Bahn, 1999: 469).
- Másként tekint a múltra, mint a korlátolt szemléletű korábbi történeti magyarázat, amely „*csak az egyes egyénhez kapcsolódott és gyakran anekdotikus volt*” (Renfrew és Bahn, 1999: 469).
- Az egyének kreativitását figyelembe kell venni, de a tiszta beleérzést, és a végleges szubjektivitást, metodológiai individualizmus filozófiai megközelítését nem támogatja.
- Elveti a természettudományok filozófiájának pozitívizmusát, hiszen a tények nem az elmélettől független objektív lényegeket, a fizika egyetemes törvényeihez hasonló felfogás a régészeti értelmezésben nem vezet eredményhez.

A funkcionális-processuális régészekhez hasonlóan a kognitív szemlélet hívei is tényekkel szemben kívánják hipotéziseiket kipróbálni, és elutasítják a kritikai elmélet, illetve a posztprocessuális régészet teljes relativizmusát. Ezen kívül nem fogadják el azokat a főként strukturalista véleményeket, amelyek szerint képesek lehetünk betekintést nyerni az ősi közösségek szándékaiba, sem azokat, amelyek egyetemes törvények meglétét hangsúlyozzák. Fontosnak tartják az elméletek megalkotását és azok adatokkal való tesztelését, a leírás helyett a magyarázat kerül a középpontba, de az általánosítás meglété továbbra is megfigyelhető az elméleti felépítés keretein belül. Részben tehát elutasítják a posztprocessuális régészet elveit, és felhasználják az újrégészet pozitív eredményeit, hiszen elsősorban annak utódként tekintenek önmagukra, akik egyben a marxista, és más áramlatok hasznélvezői is (Renfrew és Bahn, 1999: 469). Kutatásaiknak két fő irányvonala van: egyrészt azt vizsgálják, hogy az átalakulások folyamatában milyen szerepet töltenek be a szimbólumok, másrészt nagy hangsúlyt fektetnek 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 és Bahn, 1999: 544).

Több kognitív és *kognitív-processuális* régészre volt nagy hatással a kulturális antropológus, *Roy 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, aki Marcussal közösen írott, a *Felhőemberek: A zapoték és mixték civilizációk eltérő fejlődése* (*The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*) című könyvében a társadalom teljes képének felvázolásához a megélhetési, gazdasági és társadalmi kérdéseket, a szimbolikus és kognitív elemekkel is összehasonlítja (Renfrew és Bahn, 1999: 471-472). *John Barrett* szintén azt hangoztatta *Ősi idők töredékei* (*Fragments from Antiquity*) című munkájában, hogy a változások struktúrájának körvonalazásához elengedhetetlen a kognitív megközelítés, hiszen az egyén gondolkodása és hite szerves részét képezi a társadalmi valóságnak (Renfrew és Bahn, 1999: 470-471). *Steven Mithen* azt állította a *Körültekinthető gyűjtögetők* (*Thoughtful Foragers*) oldalain, hogy „a régészetben a megfelelő magyarázatok kifejlesztésekor legelőször az egyéni döntéshozókra kell összpontosítani” (Renfrew és Bahn, 1999: 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 és Bahn, 1999: 470-471).

A kognitív-processzuális régészek a korábbi processzuális megközelítés keretein belül, annak kibővítése által, a már meglévő eredmények felhasználásával a társadalmi és kognitív szempontot helyezik a középpontba. Ennek a mintegy három évtizede megszületett irányvonalnak a hatására napjainkban is sokan vélik úgy, hogy újra kell, és újra lehet gondolni az egyéni cselekvések szerepét a változások folyamataiban (Renfrew és Bahn, 1999: 453; Renfrew, 2005: 30-33). Még akkor is, ha ezek gyakran nehezen észrevehetőek a régészeti leletanyagban, egyesek szerint az őstörténet régészeti vizsgálatakor a kognitív-processzuális megközelítés kecséget 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, 1999: 449). Mindemellett az egyén szerepe mind a kognitív, mind pedig a posztprocesszuális régészet irányzatban kiemelt helyen szerepel, és Renfrew szerint ebből kifolyólag a jövőben a két megközelítés közeledni fog egymáshoz, összetalálkozásuk elkerülhetetlen (Renfrew és Bahn, 1999: 442).

Jellegeből adódóan a kognitív megközelítésekben kiemelt helyet foglal el a vallás régészete. A kognitív-processzuális régészek szerint az ideológiák, így a vallás is minden esetben változásokat okoz a társadalom gondolkodásában, cselekedeteiben,

viselkedési módjaiban, és ezek az átalakulások a régészeti leletanyagban is nyomon követhetők (Renfrew, 2005: 30-33). Renfrew 1985-ben jelentette meg *A kultusz régészete, szentély Phylakopi-n (The archaeology of cult. The sanctuary at Phylakopi)* című művét, amely mérföldkőnek számít a témában. Egy szisztematikus megközelítést dolgozott ki a kultuszok más tevékenységektől való elkülönítésére, miközben élesen kritizálta régész kollégáit, akik Hawkes „létra-következtetések” engedelmeskedve semmiféle a hitvilággal kapcsolatos kijelentést nem tesznek. 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: 1; Meier és Tillessen, 2014: 73).

Ezen elméletében Renfrew felhívja a figyelmet arra, hogy a vallás társadalmi intézmény is egyben, amely segít szabályozni a közösség társadalmi és gazdasági folyamatait. Emellett joggal hangsúlyozza, miszerint abban az anyagi kultúrában, ami a régészek számára elérhető, a kultikus cselekedetek, a hitvilágról alkotott elképzelések nem mindig jutnak kifejezésre, és ha mégis megjelennek (általában vallási szertartások nyomaként), még mindig problémát okozhat, hogy azokat nehéz elkülöníteni a hétköznapi élet egyéb tevékenységeitől (Renfrew, 1985; Renfrew és Bahn, 1999: 388). 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 és Bahn, 1999: 388).

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*”, amihez véleménye szerint négy fontos összetevőt kell figyelembe venni (Renfrew, 1985: 18-20; 1994b: 51-53; Renfrew és Bahn, 1999: 390):

1. A figyelem összpontosítása: Az isten(ek) tisztelete fokozott figyelmet vagy vallási elragadtatást követel a szertartáson résztvevő embertől, vagy kiváltja azt. A közösségi vallási szertartások során figyelem-összpontosító eszközök egész sorára – megszentelt helyre, épített környezetre (pl. templomokra), fény- és hangeffektusokra, valamint különleges illatokra – van szükség, hogy minden tekintet a központi rituális cselekedetre irányuljon.
2. Határvonala az e világ és a másik világ között: A rituális cselekedet középpontjában az e világ és a „másik világ” közötti határvonala áll. Ez rejtett veszélyekkel teli különleges és titokzatos övezet. Fennáll a szennyeződésnek és annak a veszélye, hogy valaki nem tudja betartani a megfelelő eljárásmódot: ezért nagy hangsúlyt fektetnek a rituális mosdásra és tisztaságra.
3. Az isteni jelenlét: A szertartás hatásossága érdekében az istenségnek vagy transzcendens erőnek valamilyen értelemben jelen kell lennie, vagy azt az érzést kell kelteni, mintha jelen volna. Az isteni és emberi figyelmet is fel kell erősíteni. A legtöbb társadalomban az istenséget valami anyagi forma vagy

ábrázolás jeleníti meg. Ez lehet egyszerű szimbólum – például egy jel, vagy egy olyan tároló, amelynek tartalma nem látható, de lehet háromdimenziós kultusz-szobor is.

4. Részvétel és áldozatbemutatás: Az isten(ek) tisztelete követelményeket állít a hívővel szemben. Ezek nem csak az ima és tisztelet szavaiból és gesztusai-ból, hanem gyakran felvonulással, esetleg evéssel és ivással együtt járó aktív részvételből állnak. A szertartásnak gyakran képezi részét anyagi dolgok, áldozat vagy ajándék felajánlása az istenség számára.

Renfrew szerint ezek a pontok segítenek a vallási cselekedetek meghatározásában, a rítusok felismerésében, hiszen ezek közül legalább egy régészeti módszerekkel is megtalálható ott, ahol valamiféle, a hitvilággal kapcsolatba hozható szertartást hajtottak végre, így ezek felismerésével és beazonosításával következtetni tudunk a rítusra magára is (Renfrew és Bahn, 1999: 390). A kognitív-processzuális régészet értelmezési keretének másik igen fontos, Renfrew által kidolgozott tétele szerint a „szimbólumok létrehozása és használata speciálisan emberi képesség”, ő ugyanis azt az álláspontot képviseli, miszerint a vallás szimbólumok és értelmezések kulturális rendszere (Renfrew, 1994a: 5-6).

Napjainkra számos bíráló érte ezt a szempontrendszert, sokan kritizálták a 3. pontban megfogalmazott „*transzcendens erő*” általánosítót, és hibás elméletét, vagy azt, hogy nem a rítust, hanem csupán annak helyszíneit lehet ezáltal beazonosítani (Renfrew, 1994b: 48; Insoll, 2005: 35; Meier és Tillessen, 2014: 80-81). Renfrew maga is több ízben felülvizsgálta, kijavította és átértékelte a vallással és kultusszal kapcsolatos elméleteit, és néhány éve már a fentieknél sokkal szisztematikusabb megközelítést tart helyesnek (Renfrew 1994a: 6-9; 1994b: 53; Insoll, 2005: 35; Meier és Tillessen, 2014: 80-81).

Ugyanakkor mind a bírálókat, mind pedig annak ellenére, hogy görögországi ásatásainak eredménye csak egy szűk régióban, az égeikumi bronzkor keretei között működik, Renfrew ezen műve meghatározó pont a vallásrégészet életében. Javaslatot tett a vallással kapcsolatos kultuszok régészeti maradványainak felismerésére, és beazonosítására, valamint más, profán helyektől és cselekedetektől való elválasztására. Renfrew tagadhatatlan érdeme, hogy felvállalta a témát, és összeállított egy átfogó módszert, kitöltötte a vallásrégészetben mutatkozó űrt, vitákat inspirált, és új érvelési utakat mutatott.

## Összegzés

A vallásrégészet hosszú utat tett meg mire a „*valamilyen pogány szertartásban lehetett szerepe*” mondatoktól eljutott a posztprocesszuális vagy a kognitív régészetig (Hajdú, 1999: 254). Ám az útnak még közel sincsen vége. Részben ezeknek az elképzeléseknek, a folyamatosan bővülő tudományos módszereknek és eredmé-

nyeknek köszönhetően, az elmúlt időszakban a vallás régészetének témakörében új tendenciák jelentek meg. Egészen pontosan új lendületet, és alkalmanként új irányít vettek a korábbi iskolák alapjain létrejött, az 1980-as, 1990-es években megindult irányzatok. Ezek a trendek jelenleg is gyors ütemben fejlődnek és változnak, állandó kapcsolatban és kölcsönhatásban vannak, ezen kívül gyakran keverednek is egymással. És hogy hová vezetnek ezek az utak? Ki tudja?

*Timothy Insoll Régészet, rítus, vallás (Archaeology, Ritual, Religion, 2004)* című könyvét egy 2002 januárjában, Dafra-ban (Burkina Faso) lezajlott áldozati szertartás leírásával kezdi, amelyen maga is részt vett (Insoll, 2004: 11-13). A példa jól illusztrálja, milyen összetett lehet egy-egy vallási szertartás, valamint azt is, milyen problémákkal szembesülhet a régészet a rítusok kutatása során. A piros szín tiltása, a cipők levétele, a fák kopogtatása, vagy a részt vevők kezének shea-vajjal való bekenése (Insoll, 2004: 11-13) mind-mind olyan aktus, amely a régészek számára rejtve marad, mivel az anyagi kultúrában ezeknek egyáltalán nincs, vagy csak alig van nyoma. Ahogyan azt sem tudhatjuk, az őskori kultúrák embere mely rítusait hajtotta végre éjjel, és melyeket nappal, a különböző szertartásoknak része volt-e valamilyen zene, ének, esetleg tánc vagy, hogy a temetési szertartást végző egyén (a pap, a sámán, a közösség vezetője?) hányszor járta körbe a sírgödört annak betemetését követően. Ugyanakkor a rítusok némely aspektusa megjelenik az anyagi kultúrában is: a szakrális helyek sok esetben beazonosíthatók, a huzamosabb ideig ugyanazon a helyen meggyújtott tüzek nyoma egyértelmű, szerencsés helyzetben a megfeketedett köveken korom- és vényomokat találhatunk, és az állatsontokból következtethetünk azok áldozati státuszára, fogyasztására, netalán fogyasztásának tiltására.

A temetkezésekkel foglalkozó régészeti kutatásokban még napjainkban is széles körben vallott nézet, hogy régészeti szinten, régészeti alapon szinte lehetetlen a temetési rítusok folyamatának rekonstruálása. A rítus felismerése régészeti módszerekkel, régészeti alapon valóban nem könnyű, azonban a régészetnek rendelkezésére áll az anyagi kultúra valamennyi dimenziója, és ezek segítségével a vallási gyakorlatok (egy része) nagyon is nyomon követhető, az összetett rituális tevékenységek megmagyarázhatók. A régészetnek értelmeznie, elemeznie kell az anyagi kultúra és a rituális cselekedet, illetve a dolgok és a vallási gyakorlat közti kapcsolatot, vitázni kell a vallásról és materialitásról, mivel a vallás materialitásának keresése nem csupán a rítusok és azok körülményeit érinti, hanem mindenféle vallásos gyakorlatot is, amelyek materiális dolgokat eredményezhetnek, vagy materiális dolgokkal állnak kölcsönhatásban. Bár ez csupán egy kiragadott aspektusa a vallásrégészetnek és az abban rejlő lehetőségeknek, jól mutatja, vannak alternatívák, vannak elméletek és módszerek, amelyekkel közelebb kerülhetünk az egykor élt társadalmak hiedelemvilágához, vallásos motivációjú elképzeléseikhez, cselekedeteikhez.

Sokak szerint még napjainkban sincsen valódi vallásrégészet, és az örök szkeptikusok rendíthetetlenül kitartanak eddigi álláspontjuk mellett, amelyben egy minimum szinten túl sincsen helye a vallástudománynak (és gyakran másnak sem). Ugyanakkor egyre több kutató használja fel a többi tudományág elméleti, módszer-

tani kereteit, vagy épp eredményeit, és úgy tűnik, a hosszasan elhanyagolt vallásrégészet területén is változások zajlanak. Ezek az elméletek sok helyen még kiforratlanok, vitákat generálnak, vagy tesztelésre várnak, és megeshet, némelyik idővel zsákutcának bizonyul majd. Ám nem fölösleges utak ezek. Az utóbbi évek dinamikusan fejlődő trendjei és megközelítései, a vallástudomány elméleteinek és eredményeinek felhasználása új utakat mutatott a régészettudomány számára, és véleményem szerint már mostanra is jelentősen bővítette az őskorról való ismereteinket. A régészetre való másként nézéssel, az eddigiektől sokban eltérő szemléletmóddal, valamint az ezek újszerűsége és különbözősége által gerjesztett viták következtében olyan irányt vehet a kutatás (egy része), amely hosszútávon biztató eredményeket ígér. És mindez elképzelhetetlen lenne azon elszánt emberek nélkül, akik megalapozták tudásunkat, akik az előző száz-százötven évben kitartóan keresték a válaszokat, akik rendíthetetlenül kutatták a letűnt társadalmak vallását, vallásosságát.

## Irodalomjegyzék:

- Bertemes, F. – Biehl, P. F. (2001): *The Archaeology of Cult and Religion: An Introduction*. In: Peter F. Biehl and François Bertemes with Harald Meller (szerk.): *The Archaeology of Cult and Religion*, Archaeolingua, Budapest. 11-24.
- Binford, L. R. (1962): *Archaeology as Anthropology*. In: *American Antiquity*, Vol. 28, No 2. 217-225.
- Capps, W. H. (1995): *Religious Studies, The Making of a Discipline*. Fortress Press. Minneapolis.
- Childe, V. G. (1945): *Progress and Archaeology*. Watts & Co. London. Letöltés ideje: 2017. április 1. Webcím: <https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.142764/2015.142764.Progress-And-Archaeology#page/n777/mode/2up>
- Darwin, C. (2004): *A fajok eredete. Természetes kiválasztódás útján*. Neumann Kht. Budapest. Letöltés ideje: 2017. április 2. Webcím: <http://mek.niif.hu/05000/05011/html/>
- Durkheim, E. (2003): *A vallási élet elemi formái: A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. L'Harmattan, Budapest. Letöltés ideje: 2017. április 1. Webcím: <http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/vallasi-élet-elemi/ch02.html>
- Eliade, M. (1987): *A szent és a profán: a vallás lényegéről*. Európa, Budapest.
- Evans-Pritchard, E. E. (1956): *Nuer religion*. Clarendon Press, Oxford.
- Friedman, J. – Rowlands, M. (2005): *Materialism, Marxism and Archaeology*. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (szerk.): *Archaeology. The key concepts*. Routledge, London – New York. 122-128.
- Hajdú Zsigmond (1999): *A vallástörténet eszméjének változása az őstörténet magyar kutatóinak körében az elmúlt 150 év során*. In: Perémi, Á. (szerk.): *A népvándorláskor fiatal kutatói 8. találkozásának előadásai*. Veszprém. 254-259.
- Hawkes, C. (1954): *Archeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World*. *American Anthropologist* 56, 155-168. Letöltés ideje: 2015. március 27. Webcím: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1954.56.2.02a00660/epdf>
- Hegel (2000): *Vallásfilozófiai előadások*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Hodder, I. (2005a): *Post-processual and Interpretive Archaeology*. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (szerk.): *Archaeology. The key concepts*. Routledge, London – New York. 155-159. Letöltés ideje: 2015. március 15. Webcím: <https://arqueologiaeprehistoria.files.wordpress.com/2013/07/renfrewbahn-eds-archaeology-the-key-concepts.pdf>
- Hodder, I. (2005b): *Symbolic and Structuralist Archaeology*. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (szerk.): *Archaeology. The key concepts*. Routledge, London – New York. 190-193. Letöltés ideje: 2015. március 15. Webcím:

- <https://arqueologiaeprehistoria.files.wordpress.com/2013/07/renfrewbahn-eds-archaeology-the-key-concepts.pdf>
- Insoll, T. (2004): *Archaeology, Ritual, Religion. Themes in Archaeology*. Routledge, London – New York.
- Insoll, T. (2005): Archaeology of cult and religion. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (szerk.): *Archaeology. The key concepts*. Routledge, London – New York. 45-49. Letöltés ideje: 2015. március 15. Webcím: <https://arqueologiaeprehistoria.files.wordpress.com/2013/07/renfrewbahn-eds-archaeology-the-key-concepts.pdf>
- Leroi-Gourhan, A. (1985): *Az őstörténet kultuszai*. Kosmosz Könyvek. Athenaeum Nyomda, Budapest.
- Lévi-Strauss, C. (2001): *Strukturális antropológia I-II*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Lubbock, J. (1898): The origin of civilisation and the primitive condition of man. D. Appleton and Company, New York. Letöltés ideje: 2015. április 3. Webcím: <https://archive.org/stream/originofcivilisa01lubb#page/n9/mode/2up>
- Luczenbacher János (1847): A pogány-magyar sírok körül tett fölfedezései. In: *Magyar Akadémiai Értesítő VII. év. 1847. szeptember IX. szám.* 282-289.
- McLennan, J. F. (1869-70): *The Worship of Animals and Plants*. Letöltés ideje: 2015. április 3. Webcím: <http://www.masseiana.org/mclennan.htm>
- Meier, T. – Tillessen, P. (2014): Archaeological imaginations of religion: an introduction from an Anglo-German perspective. In: Meier, T. – Tillessen, P. (szerk.): *Archaeological imaginations of religion*. Archaeolingua, Budapest. 11-247.
- Nagy Gábor Dániel (2014): *Vallásszociológiai klasszikusok és vallásértelmezéseik*. Letöltés ideje: 2014. május 19. Webcím: <http://www.dartke.hu/files/9/144/prez0228.ppt>
- Ortutay Gyula (1979, főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon II*. Akadémiai Kiadó, Budapest. Letöltés ideje: 2017. április 1. Webcím: <http://mek.niif.hu/02100/02115/html/2-1.html>
- Otto, R. (1997): *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Osiris, Budapest.
- Piggott, S. (1987): *Az európai civilizáció kezdetei. Az őskori Európa az első földművelőktől a klasszikus ókorig*. Gondolat Kiadó. Budapest.
- Rappaport, R. A (1971): Ritual, Sanctity, and Cybernetics. *American Anthropologist* **73**. 59-76.
- Renfrew, C (1985): *The archaeology of cult. The sanctuary at Phylakopi*. The British School of Archaeology at Athens Supplementary Volume 18. London.
- Renfrew, C. (1994a): Towards a cognitive archaeology. In: Renfrew, C – Zubrow, E. B. W. (szerk.): *The ancient mind, Elements of cognitive archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge. 3-12.



- Renfrew, C. (1994b): The archaeology of religion. In: Renfrew, C – Zubrow, E. B. W. (szerk.): *The ancient mind, Elements of cognitive archaeology*. Cambridge University Press. 47-54.
- Renfrew, C – Bahn, P. (1999): *Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Renfrew, C. (2005): Cognitive Archaeology. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (szerk.): *Archaeology. The key concepts*. Routledge, London – New York. 30-33. Letöltés ideje: 2015. március 15. Webcím: <https://arqueologiaeprehistoria.files.wordpress.com/2013/07/renfrewbahn-eds-archaeology-the-key-concepts.pdf>
- Renfrew, C. (2007): The archaeology of ritual, of cult, and religion. In: Kyriakidis, E. (szerk.): *The archaeology of ritual. Cotsen Advanced Seminars 3*. Los Angeles. 109-122.
- Sabloff, J. (2005): Processual Archaeology. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (szerk.): *Archaeology. The key concepts*. Routledge, London – New York. 159-164.
- Siklósi, Zsuzsanna (2010): *A társadalmi egyenlőtlenség nyomai a késő neolitikumban a Kárpát-medence keleti felén*. Doktori Disszertáció. Letöltés ideje: 2015. április 1. Webcím: <http://doktori.btk.elte.hu/hist/siklosizsuzsanna/diss.pdf>
- Simon Róbert (2003): *A vallástörténet klasszikusai*. Osiris Kiadó, Budapest. Letöltés ideje: 2017. április 1. Webcím: [http://www.tankonyvtar.hu/en/tartalom/tamop425/2011\\_0001\\_520\\_a\\_vallastortenet\\_klasszikusai/ch03s05.html](http://www.tankonyvtar.hu/en/tartalom/tamop425/2011_0001_520_a_vallastortenet_klasszikusai/ch03s05.html)
- Smith, W. R. (1927): Lectures on the religion of the semites. The fundamental institutions. The MacMillan Company, New York. Letöltés ideje: 2015. április 3. Webcím: <https://archive.org/stream/lecturesonthere1028530mbp#page/n11/mode/2up>
- Spencer, H. (1877): *A system of synthetic philosophy vol. VI. Principles of sociology vol. I*. Williamms and Norgate, London. Letöltés ideje: 2015. április 2. Webcím: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uiug.30112005650541;view=1up;seq=9>
- Tylor, E. B. (1871): *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. John Murray, London. Letöltés ideje 2015. április 2. Webcím: [https://books.google.hu/books?id=AucLAAAAIAAJ&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.hu/books?id=AucLAAAAIAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)
- Újvári Edit (2003): *Bevezetés a kulturális antropológia történetébe*. Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó, Szeged.
- Vékony Gábor (2003): A régészeti terepkutatás története Magyarországon. In: Visy Zsolt (szerk.): *Magyar régészet az ezredfordulón*, Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, Teleki László Alapítvány, Budapest. 15-21.