

ΜΩΜΟΣ ΙΧ.

A RITUÁLÉ RÉGÉSZETE
Őskoros Kutatók IX. Összejövetelének
konferenciakötete

THE ARCHAEOLOGY OF RITUAL
Proceedings of the IXth conference
of researchers of prehistory



DISSERTATIONES ARCHAEOLOGICAE
ex Instituto Archaeologico
Universitatis de Rolando Eötvös nominatae
Supplementum 3.

ΜΩΜΟΣ ΙΧ.

A RITUÁLÉ RÉGÉSZETE

Őskoros Kutatók IX. Összejövetelének
konferenciakötete

Miskolc, 2015. október 14–16.

THE ARCHAEOLOGY OF RITUAL

Proceedings of the IXth conference
of researchers of prehistory
14–16 October 2015, Miskolc

edited by

Piroska CSENGERI – András KALLI – Ágnes KIRÁLY – Judit KOÓS



Budapest 2020

Dissertationes Archaeologicae ex Instituto Archaeologico
Universitatis de Rolando Eötvös nominatae
Supplementum 3.

Editors:
Piroska CSENGERI
András KALLI
Ágnes KIRÁLY
Judit KOÓS

Available online at <http://dissarch.elte.hu>
Contact: dissarch@btk.elte.hu



ISSN 2064-4574

© Eötvös Loránd University, Institute of Archaeological Sciences
Technical editor and layout: Gábor Vácz

Budapest 2020

TARTALOM – CONTENTS

CSENGERI Piroska – KALLI András – KIRÁLY Ágnes – KOÓS Judit	7
<i>Előszó</i>	
KIRÁLY Attila – FARAGÓ Norbert – MESTER Zsolt	9
<i>Hasznos rítusok és haszontalan technikák. A rituális cselekvés régészeti azonosításának néhány elméleti kérdése egy pattintott kő leletegyüttes kapcsán</i>	
REZI KATÓ Gábor	43
<i>A Baradla-barlang mint rituális tér</i>	
Csilla FARKAS – Antónia MARCSIK – Andrea HEGYI	59
<i>Human Remains in the Central Area of a Bronze Age Multi-layered Settlement at Boconád-Alatka-puszta</i>	
MELIS Eszter	75
<i>A nemi identitás kifejezésének vizsgálata a Nyugat-Dunántúl kora és középső bronzkori csontvázas temetkezései körében</i>	
GULYÁS András – SÜMEGI Pál	101
<i>Kutatások Szarvas-Arborétum-Rózsakert és Szarvas-Arborétum-Filagória-dombja lelőhelyeken. Előzetes jelentés</i>	
Emília PÁSZTOR	111
<i>The Role of Sun Symbols in the Burial Rite of the Middle Bronze Age Ványa Culture: A case study</i>	
SÁNTA Gábor	129
<i>Közösségi cselekvéssorok nyomai Domaszék-Börcsök-tanyán, a halomsíros kultúra településén</i>	
Polett KÓSA	163
<i>New Results from Megyaszó-Halom-oldal dűlő: Soil-sample analysis and a hypothetical reconstruction of the funerary ritual</i>	

Kristóf FÜLÖP	171
<hr/>	
<i>The Ritual Role of Wells beyond their Everyday Water-providing Function: A Late Bronze Age well from Pusztataskony-Ledence</i>	
VÁCZI Gábor	193
<hr/>	
<i>Az urnás-hamvasztásos temetkezés eseménysorának elemzése az urnamezős időszak balatonendrédi temetőjének példáján</i>	
László GUCSI	215
<hr/>	
<i>Methods of Identification for Ceramics with Traces of Secondary Burning and their Occurrences in Mortuary and Ritual-related Assemblages</i>	
Gábor ILON	241
<hr/>	
<i>Grindstone: Grinding... and Human Sacrifice? Why?</i>	
FEKETE Mária – SZABÓ Géza	259
<hr/>	
<i>Újdonságok – kellékek – rítus – interpretáció. A reprezentatív bronzedények, kerámia utánzataik, festett-faragott agancstárgyak és a regölyi építmény értelmezése</i>	
Márta GALÁNTA	281
<hr/>	
<i>Boys Becoming Men: Male initiation rites in a North-Eastern Nigerian village</i>	

Előszó

CSENGERI PIROSKA

Herman Ottó Múzeum, Miskolc

csengeri@hermuz.hu

KALLI ANDRÁS

Várkapitányság Nonprofit Zrt.

andraskalli2@gmail.com

KIRÁLY ÁGNES

Bölcseztudományi Kutatóközpont

Régészeti Intézet

kiraly.agnes@btk.mta.hu

KOÓS JUDIT

Herman Ottó Múzeum, Miskolc

skoosjudit@gmail.com

2015. október 14–16. között a miskolci Herman Ottó Múzeum rendezte meg a IX. ΜΩΜΟΣ konferenciát, vagyis az Őskoros Kutatók IX. Összejövetelét. E konferenciasorozat 1997-ben indult útjára, és hagyományosan kétévente, mindig egy meghatározott témakörben ad lehetőséget az ősrégészet kutatóinak újabb eredményeik bemutatására. Debrecen, Szombathely, Kőszeg és Százhalombatta után Miskolc városa először adott otthont a programnak.

A konferencia témája ezúttal „*A rituálé régészete*” volt, a tematika kidolgozását az ELTE BTK Régészettudományi Intézetének kutatói segítették. A felvezető és összefoglaló előadásokon túl a *Strukturált depozitumok; Rituális cselekvésmódok és rituális specialisták; Rituális tér (rituális építmények, rituális táj, rituális térhasználat)*; valamint a *Temetkezések mint rituális cselekvésformák* altémák köré rendeződött a program. A konferencia fő célja az volt, hogy közösen számba vegyünk azokat a jelenségeket, melyek ebben a körben értelmezhetőek, ütköztessük az eltérő megközelítéseket, interpretációkat, és közös fogalmi keretet alakítsunk ki – hiszen a kutatás így tud megújulni, fejlődni.

Ezeknek a céloknak csak részben tudtunk megfelelni, a konferenciát mégis eredményesen zártuk. A három nap alatt 31 előadás hangzott el, mellettük 12 poszter is bemutatásra került. A résztvevő 120 kutatót és érdeklődőt rendhagyó módon fogadó „Pannon-tenger Múzeum” hangulatos helyszínnek bizonyult, és sokat jelentett, hogy a szervezésben a Múzeum munkatársai és a közel 40 fős Régészeti Tár egy emberként vett részt.

Az esemény óta eltelt négy évben több kutató munkája is megjelent, így ebben a kötetben tizennégy tanulmány kapott helyet. A közlések a konferencia altémáit felbontva, immár időrendi sorrendben, a kőkorszaktól a vaskor végéig foglalkoznak a „rituálé régészettel”, eredményeiket egy kulturális antropológiai tanulmány egészíti ki. A kötet kiadása egy sikertelen pályázatot követően a Herman Ottó Múzeumban anyagi nehézségekbe ütközött, emiatt a Szervezők nevében szeretnénk megköszönni az ELTE BTK Régészettudományi Intézetének a lehetőséget, és különösen Váczi Gábor áldozatos munkáját, amelynek révén a *Dissertationes Archaeologicae* sorozat *Supplementum* köteteként végül mégis hozzáférhetővé válhat a kutatás és az érdeklődők számára.

Hasznos rítusok és haszontalan technikák

A rituális cselekvés régészeti azonosításának néhány elméleti kérdése egy pattintott kő leletegyüttes kapcsán

KIRÁLY ATTILA

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Régészettudományi Intézet
attila@litikum.hu

FARAGÓ NORBERT

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Régészettudományi Intézet
norbert.farago@gmail.com

MESTER ZSOLT

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Régészettudományi Intézet
mester.zsolt@btk.elte.hu

Absztrakt

Hogyan deríthetők fel régészeti módszerekkel rituális cselekvések nyomai? Esszénk első részében a rituálé fogalmi meghatározásának nehézségeivel foglalkozunk. Amellett érvelünk, hogy alapvetően a kutató által kialakított kategóriáról van szó, ezért a „rituális cselekvés” azonosításának a régészeti emléanyagban nincs egységes, minden esetben alkalmazható kritériumrendszere. A „cselekvés” fizikai lenyomatai azonban vizsgálhatók egységes szempontok szerint. Ilyen egységes elemző módszer lehet a művelet sor, ami az anyagi kultúra előállításának, használatának és eldobásának technikáin keresztül hatol az egykori közösség kulturális értékeinek szövetébe. A „ritus” az elemzést követően, a rekonstruált cselekvésmódok összességének értelmezésekor válik megvilágító erejű fogalommá. Esettanulmányunk, a boldogkővár aljai pengedepó segítségével mutatjuk be, hogyan kapcsoljuk össze a művelet sor analitikai eszközeit a rituális cselekvés értelmezési tartományával.

A probléma feltérképezése

E cikk szerzői a pattintott kőanyagon keresztül kutatják az egykor élt emberek életét. A leletcsoporttal kapcsolatban általában a létfenntartás és a technikai tradíció kérdései vetődnek fel az ősrégészetben. A 2015-ben megrendezett IX. ΜΩΜΟΣ konferencia rituálét középpontba állító témaválasztása azonban arra ösztönzött minket, hogy az antropológia, filozófia, teológia, vagy épp a kognitív tudomány metszéspontjában felmérjük lehetőségeinket, frissítsük beszéd-módunkat az emberi kultúra jelenségeiről szóló diskurzusban. Ezért választottuk témául a rituális cselekvést. Esszénkben az olyan alapvető fogalmakat, mint tudás, rítus és cselekvés a régész megközelítésében kíséreljük meg használni, tudván, hogy ezáltal szűkítjük, esetleg torzítjuk jelentésük szerteágazó kutatási szempontjait.

Fő kérdésünk: hogyan azonosíthatók régészeti módszerekkel rituális cselekvések nyomai? E kérdés nem nevezéktani árnyalatokra vonatkozik, valós értelmezési problémák születtek – esetünkben a kőeszközöké, mely leletcsoport elnevezése is utal arra, hogy mennyire elhanyagolt a viszony közöttük és a rituáléhoz hasonló kulturális jelenségek között hazánkban. A külföldi szakirodalomban használatos *lithic artefact*, *artefact lithique*, *Steinartefakt* típusú szóösszetételek a pattintott köveket az emberi alkotó tevékenység gyümölcseként azonosítják. A „kőeszköz” jelentésmezeje ehhez képest szűk, a marxi gazdaságelmélet „munkaeszközére” rímel, ami ekként a gazdasági alap eleme, nem a szellemi felépítményé. A szóhasználat mára csupán megszokás, azonban befolyásolja felismeréseinket. Egy régibb kőkori lelőhelyen szinte kizárólag *kőeszközöket* találunk, míg egy újkőkori lelőhelyen *anyag kultúrát*: ékszereket, díszített edényeket, „oltárokat” és „idolokat”, s persze kőeszközöket.

A különbség oka részben tafonómiai, hiszen a paleolitikum emberének nyomai kisebb eséllyel maradnak ránk. Az értelmezési probléma azonban túlmutat ezen az akadályon. Ott bukkannak rítusok nyomaira, ahol többletjelentést, szimbólumok rendszerét véljük felfedezni, melyek az ott nem lévőt, a hiedelmeket közvetítik. A szimbólumok utalásvilágát elválasztjuk a jelen levő, tapasztalható, praktikus dolgok világától – sokszor *e dolgok hiányával* definiáljuk azt.¹ A közmondásos régész példázza zavarunkat: ha nem tudja, mire használták a kezében tartott leletet, kultikus vagy rituális tárgynak hívja. Ha egy pattintott követ tart a kezében, inkább töpreng annak gazdasági, mint rituális szerepéről.

A pattintott kövek első pillantásra kevés olyan kapaszkodót nyújtanak, amelyekben rituális cselekvés nyomait ismerhetjük fel, mert elvárásaink a világ magyarázatának sajátos európai modelljéből építkeznek. A kontinens 17. századi gondolkodói természeti és természetfeletti világokat, tudást és hiedelmet, racionális és irracionális cselekvést különítettek el. Más társadalmakban, különösen az írás nélküli társadalmakban ez a folyamat nem játszódott le. Utóbbiak körében ezért nehéz a mi szempontjaink szerint elválasztott rituális szférát felismerni, a kezünkben tartott tárgyról eldönteni, hogy vadászok nyílhegye vagy a természetfeletti való kapcsolattartás eszköze. A „rítus” definiálásának e nehézsége esszénk ontológiai problémája.

A 20. század nagy etnográfiai gyűjtéseinek tanulsága, hogy a rítusok megjelenési formái, kellékei és funkciói változatosak, jelentésük pedig a kutatást végző szakember és az őt segítő informátor álláspontján keresztül válik hozzáférhetővé.² Az antropológus egy esemény totalitását figyeli meg, amiben a közösség tárgyi univerzuma többé-kevésbé értelmet nyer a szeme előtt. A rituálé antropológiai elméletei ezért inkább a cselekvésre, semmint ember és tárgyak viszonyára összpontosítottak.³ E cselekvések általános érvényű jellemzőivé olyan attitűdök és absztrakt fogalmak váltak, amelyek a régészetben elvesztik analitikus erejüket, mert lenyomatuk a fizikai világban nem feltétlenül különbözik más tevékenységektől.⁴ Hétköznapi tárgyak ki-be lépnek a rituális közegbe, a viselkedést pedig szimbolikus, performatív és pszichológiai minőségei változtatják rítussá, ami akkor és ott, émikus közegben (az adott kultúra sajátos nézőpontjából) tapasztalható meg: hozzáállás a cselekvéshez,⁵

1 BRÜCK 1999; INSOLL 2004; POLLARD 2009; ROWAN 2012.

2 KYRIAKIDIS 2007; PELS 2014.

3 CHUA – SALMOND 2012.

4 HANDELMANN 2006.

5 SELIGMAN et al. 2008.

a társadalmi viszonyok megvalósulása⁶, kulturális hagyományt és a részvétel élményét kifejező szimbolikus kommunikáció.⁷

A régész a megfigyelés lehetősége híján ezeket a viselkedési mintákat egy letűnt korszak anyagi maradványaiból rekonstruálja. Az emberi életciklus nagy fordulópontjaihoz rendelhető leletanyagot általában rítusok nyomaiként értelmezzük. Ezt azonban nem azért tesszük, mert a leletszituáció részleteiben a fenti jellemzők objektív módon azonosíthatók, hanem mert például egy temetkezésnek számunkra is elképzelhető szimbolikus töltete lehet. Tudományos intuíciónknak ellentmondó helyzetekben, például egy erősen pusztuló paleolitikus lelőhelyen nem működik a „radarunk.” Tudományos módszerünk majdhogynem ellentétes irányú az antropológuséval. Anyagi maradványokon keresztül, célként közelítünk ahhoz az émikus nézőponthoz, mely nélkül a rituális cselekvés jellemzői nem ragadhatók meg. A rituális cselekvést jellemző attitűdök és absztrakt fogalmak viszonya az anyagi kultúrával azonban alulértelmezett. Ezt a nehézséget nevezzük esszénkben episztemológiai problémának.

A rituálé régészete többek között azért vált termékeny kutatási területté, mert ezek a problémák ismét a nagy kérdések felé irányítják a szakemberek figyelmét – mi a kultúra, mi a vallás, hogyan szerveződnek az őskori társadalmak. A *tárgykultúra-fordulat (materiality turn)*⁸ új nézőpontokat kínál a kutatáshoz, amelyek a terepi megfigyelésekből indulnak ki, és túlhaladják a posztprocesszuális irányzatok bénító hatású negatív kritikáját a régész szubjektív szerepéről a múlt értelmezésében. Ebben a megközelítésben helyezzük el a munkánkat mi is.

Kiindulópontunk az az elképzelés, miszerint az ember és az őt körülvevő világ közötti interakciók lényegében érintkezési *technológiák*, legyen szó például kőpattintásról, ételkészítésről, lópatkolásról vagy rítusokról. A társadalom maga jórészt technológiák megvalósítása, a megnyugtató kiegyenlítési pont pedig az, hogy alig létezik olyan technológia, amiben ne vennének részt tárgyak. A rituálé megjelenési formái és funkciói sokrétűek, mivel a rítust ápoló közösségek egyedi kulturális univerzumából táplálkoznak. Ez a variabilitás a külső szemlélő, a rítus és a tárgyak közötti viszonyban teljesedik ki – túl sok a változó. A „rituális cselekvés” ezért nem lehet egységes szempontokat nyújtó elemzési kategória, de kiváló heurisztikus eszköz e sokféleség értelmezési fázisában.⁹ A „cselekvés” mint technológia viszont analitikus módszerekkel is megismerhető a régészeti leletek segítségével. A *művelet* és a *viselkedési lánc* ilyen elemző megközelítést kínálnak: az anyagi kultúra előállításának, használatának és eldobásának technikáin keresztül hatolnak az egykori társadalom szövetébe; a leletek valóságából építkeznek elvontabb következtetések felé (nem pedig fordítva); vizsgálati alapegységük nem a lelet, hanem események egyes tanújelei a leleteken.

Esszénk további részeiben körbejárjuk ontológiai és episztemológiai problémáinkat. A *Tudás, hiedelem, rítus* szakaszban a rituális cselekvés fogalmának meghatározási nehézségeivel foglalkozunk. A szellemtörténeti összefoglaló tanulsága számunkra az, hogy e fogalom minden vizsgált közösségben más és más cselekvésekre érvényes külső meghatározás. A *rituális cselekvés funkciói* szakaszban három antropológiai szemléletmódot ismertetünk, amelyek men-

6 BELL 2009, 130.

7 RAPPAPORT 1999.

8 A „materiality” kifejezésnek nincs meghonosult, tudományos igényű magyar megfelelője a régészetben. A „material culture” részben etnográfiai, részben képző- és iparművészeti fordítása: *tárgykultúra*. Ehhez lásd: WILHELM 2010.

9 HENARE et al. 2007; SWENSON 2015.

tén e külső meghatározások történnek. A *Rituális cselekvés és régészeti módszertan* szakaszban az antropológiai szemléletmódok lehetséges régészeti „fordításait” mutatjuk be. Ismertetjük a művelet sor és viselkedési lánc megközelítést, melyekkel az ontológiai és episztemológiai problémákra reflektálunk. Esettanulmányunk, a boldogkőváráljai pengededő segítségével mutatjuk be, hogyan kapcsoljuk össze a művelet sor analitikai eszközeit a rituális cselekvés értelmezési tartományával.

Tudás, hiedelem, rítus

Egyes maszaj törzseknél a felnőtté válást segítő csoportos rítus egy oroszlán elejtése. Könnyen belátható az aktus sokoldalú szerepe: a fiúk harcossá válása; a harcosok védelmező státuszának megerősítése; az egyéni presztízs növelése; a jószágra leselkedő ragadozók megtizedelése.¹⁰ Szintén a beavatás része a körülmételés, ami mögött sejtethünk higiéniai indokot, de számunkra irracionális gondolat, hogy a test megcsonkítása és a felnőtté válás között oksági kapcsolat lenne. A példa érzékelteti, hogy amikor a múlt kulturális jelenségeit egységes fogalmi rendszerbe (ontológiába) kívánjuk foglalni, a rituálé határai nem egyértelműek.¹¹ A fogalom keresztülhatol a régészeti vizsgálódás olyan területein, mint vallás, társadalom, gazdaság vagy létfenntartás. Ennek oka, hogy a rítus eredetileg csupán megfelelő formában kivitelezett cselekvést jelent, ami az élet számos helyzetében előfordul.¹² A megformáltság a közbeszédben és tudományos nézőpontból is a rítus alapvető jellemzője, céljánál is hangsúlyosabb összetevője.

„[A rítus] a szimbolikus kommunikáció kulturálisan megalkotott rendszere, szavak és cselekedetek sorba rendezett mintázatából áll, [...] melynek tartalmát és elrendezését bizonyos mértékig formalizmus (konvenciók), sztereotípiák (merevség), sűrítés (fúzió) és redundancia (ismétlés) jellemzik.”¹³

„»Rítus« alatt formális cselekedetek és kijelentések többé-kevésbé rögzített sorozatát értem, amit nem teljesen a rítust előadók határoznak meg.”¹⁴

„Az emberek sokféle helyzetben alkotnak rituálékat, melyek intuitív módon felismerhetők az alábbi jellemzők által: sztereotípiák, merevség, ismétlődés, a racionális motiváció látszólagos hiánya.”¹⁵

Ezekben a meghatározásokban közös a cselekvő bizonyos fokú függetlenedése saját cselekvésétől.¹⁶ Másképp kifejezve: úgy látszik, a rítust végző személy meggondolatlan, céltalan, akár „esztelen”¹⁷ – egy bizonyos módon viselkedik függetlenül attól, hogy adott helyzetben az célravezető-e vagy sem. Ennek szélsőséges esete a kényszerbetegség (obszesszív-kompulzív zavar), mindenki által tapasztalt formája pedig a babona.¹⁸ Eltekintve a patológiás esetektől, a rítus párosítása az irracionálissal többet árul el az ésszerűség európai sztenderdjéről, mint azokról a közösségekről, akiket vizsgálni szeretnénk. A racionális és irracionális gondolkodás,

10 GOLDMAN et al. 2010.

11 GRUBER 1993; QUINE 2002.

12 A latin *ritus* jelentése bevált módon való cselekvés, hagyomány, eredete talán a védikus *rta* fogalom, a dolgok természetétől adott rendszere, rendje: ASAD 1988; BOUDEWIJNSE 1998.

13 TAMBIAH 1979, 119. (Fordítás: Király Attila).

14 RAPPAPORT 1999, 24. (Fordítás: Király Attila).

15 BOYER – LIÉNARD 2006, 595. (Fordítás: Király Attila).

16 TAMBIAH 1981, 124.

17 BELL 2009, 19.

18 BOYER – LIÉNARD 2006; BOYER – LIÉNARD 2008; KEREN et al. 2010; LANG et al. 2015.

a természeti és természetfeletti világ közötti repedés a 17. században nyílik meg.¹⁹ Francis Bacon 1620-ban fogalmazza meg a változás szükségszerűségét:

„Azt a módszert, amellyel most [azaz a reform véghezvitele előtt] a természethez közelítünk – mivel hozzávetőleges és elhamarkodott – a természet sejtésének [anticipációjának], a másikat pedig, melyet megfelelő módon alkothatunk meg a tényekből, [...] a természet magyarázatának [interpretációjának] nevezzük.”²⁰

Bacon induktív módszere a természetben megjelenő tényekre támaszkodva alkotja meg a tudást, ami ellene megy a korábban elfogadott, ideákon alapuló igazságkeresésnek. Tudás szerinte csak a tapasztalati világra vonatkozhat, mert itt figyelhető meg ok és okozat. Ahol ez nem látható, ott nincs tudás – a gondolkodás átlép az irracionális birodalmába. Ok és okozat mechanisztikus viszonya az új tudományos program vezérmotívuma lesz a bolygók mozgásától az érrendszer működéséig. A korszak egyik csúcsteljesítménye René Descartes dualista emberképe, ami szerint maga a szervezet is e mechanika példája, a szintizta értelem pedig a testtől függetlenül vezérli azt.²¹ A természetfeletti motívumok ezzel kiszakadnak a valóság magyarázatából, az isteni garancia háttérévé lényegülnek át.

Ez a garancia fontos hivatkozási alap marad Bacon számára, aki a természet működésében a Teremtés tökéletességét látja, a működés kiismerésében pedig az ember boldogulásának zálogát: *„a tudományok célja az, hogy új találmányokkal és javakkal gazdagítsák az emberiséget”*.²² Az induktív módszer tehát a tudás kialakításának helyes útja, mert ez vezet Isten művének megértéséhez. Ez a tudás azonban csak akkor legitim, ha kézzel fogható eredménye születik, ami által az ember uralkodik a természet felett, vagyis teljesíti a Teremtésben rá rótt szerepét. Ilyen tudásnak a világ az akkori európaiak szerint igencsak híján volt.

Az európai keresztény társadalom a kolonializmus keretei között egyenlőtlen kapcsolatokat alakít ki más társadalmakkal.²³ Az ún. Valladolid vitában (1550–51) elhangzott érvek szerint például a „feketéknek” nincs lelkük, vagyis nem emberek; tulajdonként való dolgoztatásuk ezért nem hagy kivetnivalót maga után.²⁴ Ez a nézőpont alig változott a következő évszázadokban. A felvilágosodás korának nagy rendszerező munkája, a *Systema Naturae* a *Homo sapiens* négy változatát határozza meg: *americanus, europaeus, asiaticus, afer*. Az európai ember *„fehér, komoly, erős. Haja szőke, hullámos. Aktív, nagyon okos, újíto. Testre szabott ruha borítja. Törvények irányítják.”* Az afer változat *„fekete, passzív, lusta. Haja rakoncátlan, bőre selymes, orra lapos, ajka vastag. A nők nemi szervén bőrredő, melleik nagyok. Ravasz, lassú, balga. Zsírral keni magát. Szeszélye [arbitrio] irányítja.”*²⁵

A megfogalmazás karteziánus kettősséget követ. Az isteni szikrából táplálkozó értelem (törvény) irányítja a testi működésekből fakadó érzelmeket (szeszély), a tudás uralja a babonákat, a fehér ember a feketét, az európai dinasztiák a meghódított népeket.²⁶ A korabeli tudományos rasszizmus létjogosultságát igazolni látszott a szédületes ütemű technikai fejlődés Európában, és ennek nyomán a gyarmati rendszer sikere. Ehhez a tudás-infrastruktúrához képest minden

19 GOWER 1997; CHANGEUX – RICOEUR 2001; MOLNÁR 2010.

20 BACON 1995, 13.

21 PL. DESCARTES 1994, 35.

22 BACON 1995, 48.

23 MALIK 1996; GOSDEN 2004b; KIERNAN 2015.

24 HIRA 2015.

25 LINNÉ – SALVIUS 1758, 21–22. (Fordítás: Király Attila).

26 SCHMITTER 2016.

más irracionálissá vált, főleg az önmaga természetén uralkodni nem tudó lények: a gyarmatok „szeszélyes” lakói, sőt, az európai gyerekek, nők és elmebetegek is.²⁷

Az evolúció elmélete a 20. század közepéig nem sokat módosított a tudományos rasszizmus alaptételein. A baconi módszerrel ellentétben Darwin *a priori* hipotézist alkotott, vagyis intuíciója alapján előfeltételeket határozott meg, amit húsz éven keresztül kísérleti úton tesztelt, és adatokkal támasztott alá.²⁸ A kutatás olyan alapos, a bizonyítás olyan egyértelmű volt, hogy a fajok kifejlődése a természetes szelekció által valós alternatíva lett például a Teremtés bibliai történetéhez képest. Az evolúciós gondolat – legalábbis annak Herbert Spencer által propagált változata – fénysebességű karriert futott be az emberi kultúra magyarázatában.²⁹ John Lubbock a régészet, Edward Burnett Tylor az antropológia terén fogalmazták meg az evolucionizmus tézisé, amely szerint az emberi faj a primitív kezdetekből fokozatosan fejlődött a civilizáció magasabb rendű állapotába.³⁰ Az Európán kívüli világ „vademberei” és az európai társadalom alsóbb osztályai a régműltből visszamaradt babonákat őriznek, melyek ablakot nyitnak evolúciónk korábbi szakaszaira. Az európai magas intellektus felé mutató rasszista üdvtörténet képzelet kiválóan illeszkedett a birodalmi korszak (1870–1918) politikai igényeihez. A gyarmati rendszer konszolidációjához ugyanis békés együttműködésre volt szükség hódítók és alávetettek között. Az úgynevezett civilizációs küldetéstudat „puha” retorikája ezt fejezte ki: a fejlődés csúcán álló birodalmak morális kötelessége gyarmatait boldogabb, fejlettebb állapotba vezetni úgy, ahogy a tanító a gyermek útját egyengeti.³¹ Valójában a birodalmi érdekérvényesítés akkor járt a legkisebb áldozattal, ha a helyi szokásokat figyelembe véve, azokat felhasználva történt. Jean Guerlach atya az éles megfigyelőkészség és birodalmi szemellenző tökéletes elegyeként ír a vietnami bahnarokról:

„A primitív népek körében a vallási rendszer, a politikai rendszer, a kultikus ceremóniák és a hétköznapi szokások olyan szorosan kapcsolódnak egymáshoz, hogy történelmük és nemzeti szerveződésük megértése érdekében a hagyományok és vallási tantételeik megismerése elengedhetetlen... az egyetlen cél jól megismerni e vademberek vallásos hitét annak érdekében, hogy jobban kimutathassuk [...] babonáik abszurditását.”³²

Az első hivatásos antropológusok a gyarmati közigazgatás új érdeklődésének köszönhetően jutottak el a terepre. A hittérítőkhöz, hivatalnokokhoz hasonlóan a helyi közösségeket megmozgató, látványos eseményeken keresztül kezdték megismerni kutatásuk tárgyát.³³ A rituálé kifejezést ekkor honosítják meg az antropológiai fogalomtárban. A „rituálé” a katolikus szertartásrendet leíró könyvként tűnik fel az angol nyelvben, majd olyan rutinszerű cselekvést jelent, ami általában vallási hiedelmekkel kapcsolatos.³⁴ Ez utóbbi jelentést az első között emelik át munkáikba Tylor, Smith és Frazer.³⁵ Véleményük szerint a „természeti” népeknek nem tudásuk, hanem babonáik vannak, amelyek az élet minden területén irányítják viselkedésüket. A tudományos gondolkodás felé vezető evolúció kezdeti fázisában élnek, primitív képzeleteiket *ritusok* formájában jelenítik meg. A terminus alkalmazása részben

27 SIMPSON 2007; MUNSCHE – WHITAKER 2012; SHOEMAKER 2014.

28 RUSE 1975.

29 DENNIS 1995; HAWKINS 1997; GOSDEN 1999; CORBEY – ROEBROEKS 2001; CARNIERO 2003; CLARK 2009.

30 LUBBOCK 1865; TYLOR 1871.

31 SIMPSON 2007; SAMINADEN et al. 2010.

32 PELS – SALEMINK 1994, 11. (Fordítás: Király Attila).

33 JORDAN – YEOMANS 1995; GOSDEN 1999; TILLEY 2011.

34 ASAD 1988; BOUDEWIJNSE 1998.

35 TYLOR 1871; SMITH 1889; FRAZER 1894.

a túlbujánzó katolikus szertartások 19. századi protestáns kritikája is volt, miszerint a helyes hit fontosabb, mint a helyes rítus.³⁶ A kvéker családból származó Tylor egyenesen azt állapítja meg, hogy hívő honfitársai élő kövületek, hiszen a tudomány mindent megmagyaráz, amire annak idején vallással válaszolt az emberiség.

Az első világháború utáni antropológia hevesen kritizálta az evolucionizmus végtelenül leegyszerűsítő téziseit.³⁷ Alfred Radcliffe-Brown szerint elődei „nem [társadalmi] törvényszerűségeket, hanem eredettörténetet akartak rekonstruálni”, ami nem más, mint „kitalált történelem”.³⁸ Edward E. Evans-Pritchard egész könyvet szentelt annak bemutatására, hogy a szudáni zandék hiedelmei saját világnézetükben racionális módon kapcsolódnak össze.³⁹ Egyik példájában egy cölöpökön álló magtár összeomlik, és agyonnyomja az alatta pihenő embert. A zandék tisztában vannak vele, hogy a természetes okozták a faszerkezet összeroskadását; de hogy ez pont akkor történik, amikor egy ember fekszik alatta, annak az oka boszorkányság.⁴⁰ E példa segít megragadni a tudásról alkotott nézeteink harmadik, relativista forradalmát. Bacon induktív módszere és a Darwin által használt dedukció is a megfigyelőtől független igazság kiderítését célozta meg. Thomas Kuhn szerint ilyen abszolút igazság egyik módszerrel sem bizonyítható, hiszen az emberek alkotta közösségek – köztük az európai kutatók közösségei – különféle kulturális szabályrendszereken keresztül tekintenek környezetükre.⁴¹ A szudáni törzs szemszögéből a boszorkányság ugyanolyan érvényes magyarázat a magtár összeomlására, mint számunkra a természetes. A tudás tehát konvencionális, hiszen a világot bármilyen módon tagolhatjuk és magyarázhatjuk, ez megegyezés kérdése. A modern tudományfilozófia a racionalitás és a valóság kapcsolatának tisztázásával küzd.⁴²

Mindezek fényében a rítus ontológiai státusza a régészeti kutatásban számunkra bizonytalan. Minden ember hasonló módon dekódolja az őt körbevevő világot, senki nem él egy elképzelt múlt primitív lépcsőfokán. Az elképzelt világok és természetfeletti lények ironikus módon fajunk modern kognitív készségeinek termékei. Pszichológiai kísérletek sora támasztja alá, hogy megismerésünk alapmotívuma a szándéktulajdonítás, az a vágy, hogy társainkra magunkhoz hasonló, gondolkodó lényként tekintsünk.⁴³ Ez a *Homo sapiens* példátlan együttműködő képességének motorja, ami sajátos „melléktermékkel”, a természetfeletti hiedelmekkel gazdagította a minket körbevevő világot.⁴⁴ Már nyolchónapos csecsemők is értik a fizikai világ működését, például, hogy tárgyak nem képesek áthaladni egy falon. Viszont már kisgyerekként hajlamosak vagyunk céltudatos ágenseket keresni a világ élettelen elemeiben is: suttogást a szélben, szörnyeket az árnyékban.⁴⁵ Ez nyilvánvaló adaptív előnyökkel jár, elég, ha fantáziánk egyszer megmenti az életünket. Emellett ez a teleologikus alapállás babonáink és vallásaink bázisa, ami a mai napig minden emberben, minden élethelyzetben előbukkan.

36 ASAD 1988; CHIDESTER 1996.

37 GOSDEN 1999.

38 RADCLIFFE-BROWN 1958, 19, 25. (Fordítás: Király Attila).

39 EVANS-PRITCHARD 1937.

40 EVANS-PRITCHARD 1937, 69–70.

41 KUHN 1984; JONES 2002.

42 LAKATOS 1997; JARVIE – AGASSI 2010.

43 TOMASELLO 2002; TOMASELLO et al. 2005.

44 BOYER 2003; BLOCH 2008; NORENZAYAN et al. 2016.

45 KELEMEN 2004; ATRAN – HENRICH 2010; JÄRNEFELT et al. 2015.

A második világháború utáni kritikai elmélet a tudományfilozófia nézőpontjából is feltárta, hogy hiedelmek és tudás között nincs éles határvonal, hiszen nehéz olyan abszolút igazságokat megállapítani, amik ezeket a térfeleket kialakítják. A rítus fogalma viszont pontosan ezt a különbséget hivatott megteremteni. Ahogy a fenti kutatástörténeti epizódok mutatják, a fogalom a miénktől eltérő, alacsonyabb rendű tudás jelölésére került a tudományos párbeszédbe. A *rituális cselekvés* az Európa-központú legitimáló mítosz része, mint a *raciónalis cselekvés* ellentéte.⁴⁶ Ez a kontextus a koloniális érával együtt hullott szét, a rituálé normatív meghatározási kísérletei mégis máig racionális-irraciónalis tudás viszonylatban történnek. Jarvie és Agassi táblázata szemlélteti, hogy az „etnográfiai ők” tudása általában hogyan jelenik meg a kutatóéhoz képest.⁴⁷

<i>Az ő tudásuk (irraciónalis)</i>	<i>A mi tudásunk (raciónalis)</i>
historikus (kontextualizált)	általános érvényű
antropomorf (organikus)	mechanisztikus
spekulatív	kalkulált
elképzelt (imaginatív)	empirikus
érzelmi	intellektuális
intuitív	agyi (agykérgi)
személyes	személytelen

A rítus fent említett antropológiai definíciói egyértelműen a táblázat bal oldalán alapulnak, a modern tudományos módszerrel kapcsolatos elvárások pedig a jobb oldalon. Ezeket az elvárásokat érinti a kühni kritika, ami szerint ilyen általános érvényű tudás nem alkotható meg. Az empirikus, intellektuális tudományos módszer alkalmazása szerinte mégis kívánatos, mert az általános igazságok ideája inspirálja a világ egyre jobb megismerését. A rítus ehhez az ideához képest menthetetlenül vonatkoztatott, étikus (adott kultúrán kívül helyezkedő, összehasonlítható szemszögű) fogalom. Amit egy kultúrán kívül álló megfigyelő különleges cselekvésnek lát, rítusnak nevezheti. A probléma ott áll fenn, hogy a kultúrához tartozók nem feltétlenül így tagolják tevékenységeiket. Swenson a pápuai *gnauk*at és az amerikai *pueblo* közösségeket említi, akik a rítusnak látszó eseményeket egyszerűen „dolgok csinálásának” írják le.⁴⁸ Ezzel visszaérünk a fogalom eredeti jelentéséhez – a dolgok (helyes) elvégzése, hagyomány, ami veszélyesen közel kerül a „technika”, a „tudás” és a „kultúra” jelentéseihez.⁴⁹ A jelenlegi konszenzus szerint ennek tudatában is érdemes a rítus fogalmának elkülönítése. Ez a fogalom is annyira nehezen vagy könnyen alkalmazható, mint bármilyen másik kategória – vallás, gazdaság, társadalom.⁵⁰ A fogalmi bizonytalanság egyben azt is jelenti, hogy a rituálé régészete intenzív, folyamatosan megújuló kutatási terület lehet. A konszenzus része, hogy a rituális gyakorlat nem különálló kategória, hanem egyfajta minőség, keret, meta-üzenet, ami mindenféle cselekvést jellemezhet.⁵¹ A rítus ontológiája ezért vonatkoztatott:

46 JORDAN – YEOMANS 1995; BRÜCK 1999; KYRIAKIDIS 2007, 292–293; ALBERTI – BRAY 2009; BELL 2009, 71; WATTS 2014; FEENBERG 2017.

47 JARVIE – AGASSI 2010.

48 SWENSON 2015, 332.

49 BARTH 2002.

50 FOGELIN 2008.

51 HUMPHREY – LAIDLAW 1994; BRÜCK 1999; BRADLEY 2005; KNAPPETT 2005; KYRIAKIDIS 2007; MALONE et al. 2007; EMERSON – PAUKETAT 2008; SELIGMAN et al. 2008; BELL 2009; INSOLL 2011.

a végső régészeti kérdés nem az, hogy mi a rítus önmagában, hanem az, hogy esetről esetre miként funkcionál adott kulturális összefüggéseiben.⁵² Ezt fejezi ki Kyriakidis meghatározása, amit mi is irányadónak tartunk: „*a rituálé étikus kategória, ami speciális szándékokat megtestesítő cselekvések készletére utal, és egy bizonyos embercsoportra jellemző*”.⁵³

A rituális cselekvés funkciói

A rituálé vizsgálatában a kezdetektől fogva két általános nézőpont, a strukturalista és a pragmatikus érvényesül.⁵⁴ Előbbi a rítus szimbólumközvetítő szerepét hangsúlyozza, utóbbi a rituálé cselekvés (*practice*) jellegére összpontosít. A strukturális irányzat szerint az ember szimbólumok által, például a nyelv segítségével rendszerezi az őt körbevevő kaotikus világot.⁵⁵ Ez a *struktúra* az emberi kultúra vejeje, tudás és/vagy hiedelmek szimbólumokba sűrített tárháza. A rítus ezt a külső tárat aktiválja: gondosan szabályozott elemeivel a lehető legpontosabban közvetít jelentéseket. A rítusban résztvevők erre ugyancsak kulturálisan meghatározott módon reagálnak, az európai keresztények például esküvőn örülnek, temetésen szomorúak.⁵⁶ A kijelentések, mozdulatok, hangok és illatok koordinálják a résztvevők érzelmi állapotát, hogy megkönnyítsék a jelentés befogadását, amit aztán a rítuson kívüli világban hasznosítanak. A rítus által „lehívott” tudás a hétköznapi akadályait segít áthidalni, hogy életünk harmonikus maradjon.⁵⁷ Grosman és Munro egy késő natúfi (12000 cal BP) temetkezésről szóló tanulmányukban a strukturális nézőpont rítusának funkcióit így foglalják össze:

„A rituális cselekvések [actions] meghatározott szavakat, mozdulatokat vagy tárgyakat használnak, és gyakran a mindennapi élet rutinszerű cselekvéseiből alakulnak ki. Alapvetően szimbolikusak, mítoszok által kódoltak. A kulturális csoportok arra használják őket, hogy vallásuk elemeire emlékezzenek, elfelejtsék vagy újraalkossák őket, és hogy összekössék a jelent a múlttal. A rituálékat gyakran olyan díszletek [settings] között adják elő, amik fontos kollektív emlékeket idéznek, és nagyra értékelt tárgyi eszközöket vonnak be a cselekvésbe annak érdekében, hogy társadalmi önazonosságot és származástudatot alakítsanak ki. [A rituálék] megerősítik az emberek, állatok és dolgok közötti kapcsolati hálót. Egyesítik a közösséget, csökkentik a feszültségeket, egyezkednek a [társadalmi] viszonyokról, és fontos társadalmi információkat közvetítenek hatalomról és presztízsről.”⁵⁸

A megközelítés központi tétele a *tudás vagy hiedelmek autonómiája*. A tudás szimbolikus struktúrája a hétköznapi valóságától és a rituális eseményektől egyaránt függetlenül létezik. Hume szavaival élve elkülönül az, ami van (a tényszerűség) és az, aminek lennie kell (a normativitás).⁵⁹ Ezeket a normákat tárolhatja egy szöveg, mint a Biblia és a Védák; vagy más szimbólumok, mint a Lascaux-i barlangfestmények és a bronzkori Nebra korong. A tapasztalati úton nem érzékelhető fogalmak, például a vallási képzetek egyenesen elválaszthatatlanok a rájuk utaló jelektől. Kötődniük kell valamilyen tárgyhoz, helyhez, élőlényhez, ami által megjeleníthetők és hivatkozhatók lesznek. Mindezek a jelképek akkor kapcsolódhatnak össze struktúraként, ha valakik megalkotják, majd fenntartják érvényességét más lehetséges struktúrákkal szemben. Magyarán közmegegyezésre van szükség arról, hogy

52 BRÜCK 1999.

53 KYRIAKIDIS 2007, 294. (Fordítás: Király Attila).

54 ALEXANDER 2006, 29.

55 LEACH 1976; LÉVI-STRAUSS 1981; BELL 1997, 61. skk; TURNER 2002; FOGELIN 2007.

56 TURNER 2002, 149.

57 LÉVI-STRAUSS 1981, 674–675.

58 GROSMAN – MUNRO 2016, 311. (Fordítás: Király Attila).

59 CHANGEUX – RICOEUR 2001, 21. skk.

melyik szimbólum mit jelent. Ezek a jelentések ezért logikai szempontból kívül helyezkednek a rítuson, annak előzményei, aminek alapján egy rítus egyáltalán kivitelezhetővé válik.⁶⁰ A jelentések kulturálisan meghatározott rendszere egy közösség önazonosságának sarokköve, ezért mindent megtesz annak érdekében, hogy változatlan formában őrizze, és közvetítse azt. Jan Assmann szerint „három kívánalomnak kell teljesülni ahhoz, hogy a szóban forgó tudás egység-szerző és cselekvéstájoló impulzusai érvényre jussanak: tárolhatóság, előhívhatóság, közölhetőség...”.⁶¹ Írás nélküli társadalmakban a tárolás elsődleges helye a csoport kollektív emlékezete, a tárolhatóságot a struktúra emlékezést segítő szimbólumokba sűrítése biztosítja. A rítus feladata a közölhetőség megteremtése, hiszen a tudásból való részesülést csak a személyes jelenlét teszi lehetővé azok számára, akik „felejtnek”.⁶² A rituálé különleges összejövétel, alkalom, ami a hétköznapokban megkopott tudást és hiedelmeket eredeti, normatív állapotában hívja elő.

Strukturalista nézőpontból tehát a rítus fő funkciója, hogy rendszeres időközönként, sztereotip cselekvésekkel és tárgyi eszközökkel reprezentálja az előzetesen megalkotott tudást. A rítusok rendszeressége, a benne foglalt cselekvések repetitív jellege a folyamatosság érzetét hivatott megteremteni. Az összejövetelek rövid epizódjai mindig ugyanarra a szimbólumkészletre hagyatkoznak, ami így öröktől fogva létező, változatlan igazságok kifejezésének tűnik. A strukturális szempontot alkalmazó kutatók erre az „igazságra”, a rítus tartalmára kíváncsiak, vagy inkább a rítuson keresztül férnek hozzá a szimbólumok rendszeréhez.⁶³ Kutatásuk tárgya elsősorban vallás és rítus kapcsolata.

A pragmatikus irányzatok egészen más alapokról építkeznek: a tudás nem autonóm szimbólumkészlet, hanem *performatív aktus*, gyakorlása közben mutatkozik meg. A tudást nem birtokoljuk, és megnevezni sem tudjuk önmagában, a tudást műveljük.⁶⁴ Megalkotásának szükségszerű feltétele ezért más ágensek (dolog vagy élőlény) részvétele a folyamatban. A strukturális és pragmatikus nézőpontok itt jelentősen eltérnek egymástól, amit a centralizált és decentralizált megismerési (kognitív) modellek különbségeinek feleltethetünk meg.⁶⁵ A centralizált modell klasszikus hasonlata szerint az elme olyan, mint egy raktár, amiben a tudás csomagokként gyülemlik fel. Ez a központi tárhely az agyunk, ami a dolgok kész világából az érzékszervek segítségével üzeneteket vesz fel, és válaszokat küld vissza. A decentralizált modell szerint a tudás ennél dinamikusabb jelenség, ugyanis az elme az észlelés első pillanatától kezdve értelmez és alakít. Nem kész tényeket fogad be a külvilágból, hanem az egyén elvárásait vetíti ki a világra, és ütközteti a környezet jelenségeivel. Andy Clark lejtő példája érzékelteti az emberi gondolkodás interaktív jellegét.⁶⁶ Egy négykézláb közlekedő csecsemő megtanulja, hogyan tud egy lejtőn biztonságosan haladni. Ez a csecsemő egyszer két lábra fog állni, és újra meg kell tanulnia, hogy lehet egy lejtőn biztonságosan haladni. A „lejtő” koncepciója tehát módosul elméje, teste és a világ között zajló interakciók során. Tudatunk ebben az értelemben decentralizált. Nem az agyunk tárolja, hanem az „agy–test–környezet” nexusban alakul ki, és így is nyilvánul meg.⁶⁷

60 RAPPAPORT 1999, 26 skk.

61 ASSMANN 1999, 57.

62 CONNERTON 1989; HALBWACHS 1992.

63 FOGELIN 2007; SWENSON 2015.

64 BOAST – BIEHL 2011.

65 CLARK 1997; CLARK 2008; JONES 2007; DOMÍNGUEZ et al. 2009; RUNYAN 2014.

66 CLARK 1997, 36–37.

67 Pl. CLARK 2008.

A rítus, mint minden társas érintkezés, hasonlóan interaktív folyamat. Nem csupán bemutatja a csoport szimbólumokba és mozdulatokba oltott világnézetét, a résztvevők minden egyes rítus alkalmával szükségszerűen újraalkotják azt.⁶⁸ Kétségtelen, hogy a társas érintkezések előzetesen meghatározott kulturális normák szerint zajlanak. Ezek a normák viszont csak akkor elevenednek meg, amikor „élesben” alkalmazzuk őket – beszélünk róluk, eltávolítjuk őket, betartjuk a böjtöt vagy épp a követési távolságot, és így tovább. Ennek következménye, hogy a normák használat közben, a körülmények hatására, akár a résztvevők szándékaitól függetlenül is módosulhatnak. A modern cselekvéstudomány ezt a végtelen visszacsatolási ciklust hívják strukturálódásnak.⁶⁹

„A cselekvéstudomány azt állítja, hogy az emberi tevékenységek, legyenek olyan megformáltak, mint egy vallási rítus, vagy olyan lazák, mint egy ebéd utáni séta, alkotó stratégiák különféle megjelenési módjai. E stratégiák által az emberek folyamatosan újraalkotják és átformálják társadalmi és kulturális környezetüket.”⁷⁰

A pragmatikus nézőpont rituáléjának fő funkciója, hogy jól látható módon befolyásolja a strukturálódás folyamatát.⁷¹ A társadalmi gyakorlat különösen fontos elemeit a közösség ritualizálja: erősen szabályozott formában, időben és térben, szimbólumokkal támogatva alkotja meg.⁷² Ezek a formális elemek összpontosítják a közösség figyelmét, a figyelmet aztán társadalmi normák rögzítésére vagy éppen módosítására használhatják a résztvevők. A maszaj beavatási rítusok *valóban* férfivá változtatják a fiúkat, mert a törzs nézetei szerint csak ezután viselkedhetnek férfiként – ekkor lehetnek harcosok, vagy házasodhatnak. Más rítusok épp a változás elkerülésére törekednek, mint az egyiptomi *Szed*-ünnep, ami a fáraó politikai és kozmikus újjászületésére, a fennálló rend megerősítésére szolgált.⁷³ A pragmatikus szempont szerint kutató szakemberek a szimbolikus tartalmak helyett általában arra kíváncsiak, hogy a rítus milyen módon alakítja a társadalmi viszonyokat.⁷⁴ Ez a szemléletmód a légüres térben lebegő struktúrát terjeszti ki az emberi cselekvések közegébe, ahol azok ténylegesen megjelennek.

Míg pragmatikus szempontból a társas érintkezések minden színterén tetten érhető a rituális gyakorlat, strukturális szempontból a ritualizáció úgy is értelmezhető, hogy minden cselekvés lehet vallási indíttatású.⁷⁵ A rítus funkcionális elemzésekor láthatóan fennáll annak a lehetősége, hogy a fogalom feloldódik a társadalmi viszonyok (pragmatizmus) vagy a vallási szimbólumok (strukturális) kutatási programjaiban. Don Handelman javaslata szerint, ha a rítusra vagyunk kíváncsiak, érdemes azt először önmagában, *a priori* elvárások és a szélesebb társadalmi-kulturális keretek bevonása nélkül vizsgálni.⁷⁶ Az egyes rítusok folyamatának, belső szerkezetének feltárása segít abban, hogy később meghatározzuk szerepüket egy közösség társadalmi-kulturális összefüggéseiben.

68 PAUKETAT 2001; HODDER 2004; HODDER – CESSFORD 2004; PAUKETAT – ALT 2005; BELL 2009.

69 BOURDIEU 1977; GIDDENS 1984; BARRETT 2001.

70 BELL 1997, 76. (Fordítás: Király Attila).

71 BELL 2009, 169–181.

72 HUMPHREY – LAIDLAW 1994; GOSDEN 1999; BRADLEY 2003; BASSO – SENFT 2009; BELL 2009.

73 JANSSEN 1978; WILKINSON 1999.

74 DIETLER 2001; DORNAN 2002; BRADLEY 2003; ALEXANDER 2006; FOGELIN 2007; EMERSON – PAUKETAT 2008; SWENSON 2015.

75 BRÜCK 1999; INSOLL 2004; FOGELIN 2007; MALAFOURIS – RENFREW 2010.

76 HANDELMAN 2004.

A rítus önmagában nem a társadalmi érintkezések egyik aspektusa, és nem vallási hiedelmek megjelenési formája, hanem a kollektív tudás előállításának sajátos módszere.⁷⁷ Michael Suk-Young Chwe mellett érvel, hogy a formai szabályok és a nyilvánosság metaüzenetként járulnak hozzá a tudás kialakításához.⁷⁸ Pszichológiai kutatások szerint a rítus repetitív elemei csökkentik a szorongást, és segítik a rögzítést.⁷⁹ Minél több az ismétlődés, annál valószínűbb, hogy a jelentés eljut a címzettekhez. A redundancia emellett összehangolja a résztvevők modulatait, szavait, érzelmi állapotát.⁸⁰ A rítus ezen felül nem csak jelentéseket juttat el egy központi forrásból a résztvevők számára, hanem látni is engedi ezt a folyamatot. Az esemény során a résztvevőknek lehetőségük van felmérni társaik viselkedését. Egy résztvevő megtudja a másiktól, hogy őhozzá hasonló módon kapta meg a jelentést, ami növeli a megszerzett tudás érvényességét. Emellett a résztvevők azzal is tisztában vannak, hogy megfigyelik őket, ami tovább fokozza a koordináció igényét, és így tovább. A folyamat bizalmat alakít ki egyfelől a résztvevők között (hiszen ugyanabban a tudásban részesülnek), másfelől a megosztás módszerével szemben (hiszen ugyanolyan módon részesülnek belőle). A bizalom a rítus sikerének kulcsa, mert ez hitelesíti a folyamatot. A kollektív tudás ebben az összefüggésben rituális cselekvés által valósítható meg. Írott szöveg vagy képi ábrázolás nem tudja pótolni a metaüzenetet: az emberek, tárgyak, helyszínek közötti koordináció közvetlen tapasztalattal, érzelmi impulzusait, a normák hitelesítésének és újratárgyalásának explicit lehetőségeit. A tudás megalkotásának e formája a résztvevők részéről érzelmi befektetést és összpontosítást igényel, aminek eredménye a „*flow*” élményhez hasonlít.⁸¹ A rituálé ezt fokozó eszközökkel él: az érzékszervekre hat, illetve kognitív evolúciónk legfontosabb együttműködési módszereit egyesíti, mint mimézis, illetve a szemiózis nyelvi és testen kívüli jelrendszerei.⁸² A rituális cselekvést a szándék, az élmény és az ezeket kiváltó kontextus *minősége* különbözteti meg más cselekvésmódoktól.⁸³

Rituális cselekvés és régészeti módszertan

A rítusról szóló elméletek főleg mai társas viszonyok megfigyeléséből táplálkoznak, ami az őskort illetően lehetetlen feladat. A régész a múlt anyagi maradványaira kell, hogy építse következtetéseit, ezért nem követheti a Handelman által tanácsolt vizsgálati sorrendet: a rítusnak vélt esemény megfigyelését, belső törvényszerűségeinek feltárását, majd elhelyezését szélesebb társadalmi-kulturális keretek között. A régészeti értelmezés bizonyos szempontból fordítva zajlik, mert az összes kulturális-társadalmi jelenség elméleti lehetőségeit szűkíti a terepi megfigyelések, illetve a leletanyag fényében rituális jelenséggé.⁸⁴ Ez a folyamat bőven ad alkalmat a redundanciára, vagyis arra, hogy a leletekben azt lássuk, amit látni szeretnénk. Hawkes következtetési létrája ezt a bizonytalanságot rangsorolja.⁸⁵ A régészeti következtetések

77 HUMPHREY – LAIDLAW 1994, 150; FRITH 2008; SELIGMAN et al. 2008; ROSSANO 2012; CHWE 2013.

78 CHWE 2013.

79 BOYER – LIÉNARD 2008; LANG et al. 2015.

80 TURNER 2002; FISCHER et al. 2013.

81 ALEXANDER 2006, 56.

82 TARLOW 2000; DONALD 2001; GOSDEN 2004a; BOYD – RICHESON 2005; GERGELY – CSIBRA 2005; KNOBLICH – SEBANZ 2008; BOIVIN 2009; GUEGUEN et al. 2009; ROSSANO 2009; ROSSANO 2012; HAMILAKIS 2011; KÁDÁR 2013; KAPITÁNY – NIELSEN 2015; WATSON-JONES – LEGARE 2016.

83 HUMPHREY – LAIDLAW 1994; KYRIAKIDIS 2007; MALONE et al. 2007; SELIGMAN et al. 2008.

84 DIETLER – HERBICH 1998.

85 HAWKES 1954, 161–162.

alsó szintjein a leletekkel közvetlen összefüggésbe hozható előállítási technológiák állnak, a legfelső fokon pedig a legnehezebben megközelíthető világnézeti, vallási képzetek.

Ezt a rangsort az úgynevezett „stílus–funkció” vita vetítette ki a leletek síkjára.⁸⁶ A pattintott kövek kutatástörténetére különösen jellemző, hogy az emlékanyagot praktikus funkciókat ellátó eszközökként kezelték – a következtetési létra alsó fokán. A „stílus” egyfajta maradékérték volt, a tárgy olyan tulajdonsága, amit nem lehetett az előállítás vagy a használat módjával magyarázni. Azok a tárgyak, amiken szinte csak stílus „maradt”, kulturális markerekké vagy kultikus tárgyakká váltak. A régészetben nyilvánvalóan erősebb középtávú elméletekre volt szükség, melyek képesek áthidalni a jelen leletanyaga és a múltbéli gondolkodás közötti távolságot.

Erre a feladatra a *tárgykultúra-elméletek* látszanak alkalmasnak, melyek az 1980-as évektől kezdve jelennek meg a filozófia, antropológia, társadalomtudományok és régészet közös gondolkodási mezőjében.⁸⁷ Eszerint a tárgyakban a készítő, majd a használó képességei, elképzelései és kulturális attitűdjei ütköznek a fizikai lehetőségekkel. Elkészítésük és használatuk technológiai összetett döntési helyzetekből születnek, amiket nem lehet pusztán gazdasági vagy pusztán szimbolikus okokra visszavezetni. Mindezen túl a technológiák a termelés társadalmi viszonyaiba ágyazottak, a tárgyakon keresztül egyéni és társadalmi érdekek fejeződnek ki. A tárgyak ráadásul az emberekhez hasonló módon hajlamosak egyik szituációból a másikba vándorolni, melynek során a hozzájuk tapadó használati módok és kulturális értékek is változhatnak:

„Magukat a dolgokat kell követnünk, hiszen jelentésük formájukba, használatukba, életútjukba írott. Csak az életutak vizsgálatán keresztül értelmezhetjük az emberi cselekvéseket és számításokat, amik életre keltik a dolgokat. Elméleti nézőpontból a cselekvő ember jelentést kódol a dolgokba, módszertani szempontból pedig a [tárgyak kontextusokon átívelő] mozgása az, ami megvilágítja a dolgok emberi és társadalmi közegét.”⁸⁸

A *tárgykultúra-fordulat* a dolgok⁸⁹ és emberek egymást feltételező, szinte szimmetrikus kapcsolatát kívánja megragadni. Ennek egyértelmű példája az épített környezet, ami a benne közlekedők mozgását legalább annyira meghatározza, mint a közlekedő személy szándékai.⁹⁰ Az emberek nem csak használják a tárgyakat, hanem azokkal együtt élnek, gondolkodnak és terveznek: az anyagi kultúra e felfogása a karteziánus világkép anyagi-szellemi kettősségeit az „agy–test–világ” kognitív modelljével cseréli fel a humán tudományokban.⁹¹ Ha az emberi intellektusnak a dolgok nem csak termékei, hanem alkotóelemei, minden lelet potenciális eszköz a régész kezében a múltbéli gondolkodás megismerésére. Az elmúlt két évtized során jelentős erőfeszítések zajlottak ember és dolgok viszonyának elméleti újrendezésére a régészet-tudományban.⁹² Az elméletek gyakorlatba ültetéséhez az utóbbi években a *műveletsor*

86 ROLLAND – DIBBLE 1990; SACKETT 1990; WIESSNER 1990; DIETLER – HERBICH 1998; HEGMON 1998; DOBRES 2000; MILLER 2007.

87 CHUA – SALMOND 2012; MILLER 2005.

88 APPADURAI 1986, 5. (Fordítás: Király Attila).

89 A dolgok (*things*) kifejezés a szakirodalomban erős jelentésekkel töltött tárgyak (*artefacts, objects*) és tárgykultúra (*materiality*) kifejezések helyettesítésére terjedt el. Lásd: HENARE et al. 2007.

90 JOHNSON 1988; RAPOPORT 1990; PAUKETAT – ALT 2005.

91 CLARK 2008; RENFREW et al. 2008; MALAFOURIS – RENFREW 2010; CHUA – SALMOND 2012.

92 Például: TILLEY 1999; DEMARRAIS et al. 2004; KNAPPETT 2005; JONES 2007; BOVIN 2008; KNAPPETT – MALAFOURIS 2008; HODDER 2012.

és a *viselkedési lánc* módszerei terjedtek el.⁹³ A *műveletsor* (*chaîne opératoire*) és a *tárgykultúra* koncepcióira épülő megközelítések közös eredője Marcel Mauss test-technika fogalma:

„Technikának a hagyományos, hatékony cselekvést nevezem (és látni fogják, hogy e tekintetben nem különbözik a mágikus, vallásos, szimbolikus cselekvéstől). Hagyományosnak és hatékonynak kell lennie. Nincs technika és nincs átadás, ha nincs hagyomány. [...] egyszerűen ki kell mondanunk: test-technikákkal van dolgunk. A test az ember legelső és legtermészetesebb szerszáma. Vagy pontosabban: anélkül, hogy szerszámról beszéljünk, az első és legtermészetesebb technikai tárgy és egyben technikai eszköz az ember számára a teste.”⁹⁴

A cselekvés Mauss szerint adott kulturális normákhoz viszonyítva lehet hatékony, nem valamilyen objektív hasznossági elvhez igazodik. A hatékony cselekvés kulturális normákat valósít meg – szabályozott mozdulatsor, azaz technika, akár eszközkészítésről, akár rítusokról van szó. A test-technika fogalma közvetlen összeköttetést teremtett a kollektív tudás (hagyomány), és a hagyományt érvényre juttató cselekvés között. Mauss tanítványa, André Leroi-Gourhan ezt a viszonyt hangsúlyozza ember és tárgy között.⁹⁵ Véleménye szerint a tárgy nem más, mint „egy hatékony mozdulat tanújele [...], az anyag, és az anyagot átalakító módoszatok interakciójának megtestesülése”.⁹⁶ Az ő műveletsor koncepciója időben és térben kötött rendszerré formálta a test-technikákat:

„A technikák egyszerre mozdulatok és eszközök, amelyek láncolatba szerveződnek egy valódi szintaxis által, amely egyidejűleg rögzítettséget és hajlékonyságot is ad a műveletek sorozatainak. A művelési szintaxist az emlékezet javasolja, s az agy és az anyagi milió között születik meg.”⁹⁷

A tárgyakon megfigyelhető tulajdonságok közvetlenül az egyén mozdulataihoz, azon keresztül pedig a kulturális hagyományhoz és az egyéni kreativitáshoz csatlakoztak Leroi-Gourhan műveletsorában. Ezt az elegáns gondolatmenetet használták fel tanítványai, akik az 1970–1990-es évek során a kőeszközök technológiai vizsgálatának aprólékos rendszerét dolgozták ki az „agy és az anyagi világ között zajló párbeszéd” megismeréséhez.⁹⁸ A protokoll alapja, hogy bármilyen emberi tevékenység résztevékenységekre (műveletekre) osztható, melyek előtt mindig döntési helyzet áll fent: milyen ütővel üssek a magköre; milyen technikával válasszam le a szilánkot; retusáljam a leválasztott darabot vagy sem stb.⁹⁹ A döntéseket a pattintó egyéni céljai és képességei, a helyzet és a nyersanyag adta lehetőségek, illetve a kulturális közeg egyaránt befolyásolják. A leleteken a döntések fizikai nyomai (*tanújel*, *stigma*) maradnak hátra, melyek vizsgálatával a döntési tényezők rendszere rekonstruálható.

A kőzetek rideg fizikai jellemzői és a pattintás mechanikája együtt ideális körülményeket teremtenek a tanújelek olvasásához. A pattintó egyetlen mozdulata általában egy lökés-hullámot indít el az anyagban, ami egy nagyobb leválasztást okoz. A leválasztás eredménye egy lepattant szilánk, és a szilánk helye, negatívja a magkövön. A leválasztások sorozata egymást fedő-metsző negatívok térképét hagyja hátra a magkövön és a szilánkokon. A pattintás előrehaladtával, a szétszóródó szilánkokkal a tanújelek is szétterjednek a térben. A használat újabb tanújeleket hoz létre, és újabb helyszínekre sodorja a tárgyakat. Egy darab pattintott kő

93 DOBRES 2000; MILLER 2007; KNAPPETT 2014.

94 MAUSS 2000, 431–432.

95 LEROI-GOURHAN 1993.

96 Leroi-Gourhant idézi: AUDOUZE 2002. (Fordítás: Király Attila).

97 LEROI-GOURHAN 1993, 114. (Fordítás: Király Attila).

98 PELEGRIN et al. 1988; SELLET 1993; INIZAN et al. 1999; BAR-YOSEF – VAN PEER 2009; SORESSI – GENESTE 2011.

99 A magyar szakkifejezésekhez ld.: HOLLÓ et al. 2001; HOLLÓ et al. 2002; HOLLÓ et al. 2004.

egymástól akár teljesen független események lenyomatainak gyűjtőfelületévé válhat. A vizsgálat legkisebb léptéke ezért szükségszerűen a tanújel, nem a lelet. A pattintott kövek esetében így nem csak a készítés és használat technikái ismerhetők meg, hanem egyes mozdulatok relatív időrendje és topográfiája. A műveletsor módszertan konkrét cselekvések rendszerét képes megalkotni konkrét anyagi maradványokból, és egy leletet többféle kontextusban helyezhet el a leleten található különféle tanújelek alapján.

A viselkedésrégészet a tafonómiai tényezővel egészíti ki a leletek élettörténetét. Alaptétele szerint a „viselkedés” egy interakció és annak lenyomata a tárgyon, ami által a viselkedés egyáltalán felismerhető lesz. A tárgyak használatuk során nem csak emberekkel, hanem más tárgyakkal is interakcióba lépnek, és eldobásuk után is újabb kölcsönhatásokban vesznek részt. Régészeti leletekként raktárakban és kiállítótermekben folytatják pályafutásukat. Michael Schiffer ezt a máig tartó interaktív történetet nevezi egy tárgy *viselkedési láncának (behavioral chain)*.¹⁰⁰

A tárgykultúra-elméletek, a műveletsor és a viselkedésrégészet az ezredfordulóig viszonylagos elszigeteltségben léteztek egymás mellett. Schiffer lelőhelyképződési írásai ma módszertani alapvetések, de viselkedésrégészete a processzuális iskola sikerének árnyékában maradt.¹⁰¹ Az értelmező régészeti irányzatok, azaz a posztprocesszuális régészet „anyagi kultúra, mint jelentés” szimbólumvadászata ironikus módon a lelőhelyképződés anyagi valóságától vonta el a figyelmet.¹⁰² A régibb körök kutatóközössége, azon belül a kőeszközök szakértői szinte teljesen függetlenedtek ezektől az irányzatoktól, bár a jelentések és szimbólumok világa nem kerülte el figyelmüket. Az elmúlt évtizedekben könyvtárnyi irodalom született arról, hogy a paleolitikum anyagi maradványai hogyan segíthetnek a fajunkra jellemző, szimbólumalkotó gondolkodásmód felismerésében.¹⁰³ Ez a kutatás azonban a modern evolúciós szintézis elméleti keretein belül maradt, és a faj léptékére vonatkozott. Egyes közösségek jelképeiről, vallásáról és rítusairól jóval kevesebb munka született. Ennek oka részben a szegényes forrásanyag, részben pedig a korszak kutatóinak tartózkodása a modern darwini tézisekhez képest spekulatív régészeti elméletektől.¹⁰⁴ A teoretikus önmegtartóztatást a robusztus módszertani előrelépések ellensúlyozták többek között a rétegtan, kronológia, feltárási technológiák és a kőeszközök vizsgálata terén.

A kőeszköz-vizsgálat aprólékos módszerei ugyanakkor sokáig nem voltak megszokottak más őstörténeti korszakok kutatásában. A tárgykultúra-elméletek viszont a részletes analízis igényével léptek fel, amikor gazdasági, vallási és egyéb rendszerek helyett a közösségek és egyének léptékében tették fel kérdéseiket.¹⁰⁵ Ez az igény indította meg a közeledést a paleolitikum kutatásának módszerei, és az inkább a későbbi korok kutatására jellemző elméleti szintér között. A műveletsor típusú szekvenciális vizsgálat kiválóan működik a pattintott köveken, mert a nyersanyag átalakulása a kőzet geológiai forrásától az eszközhasználatig viszonylag jól nyomon követhető az egymásra rakódó tanújelek segítségével. A jelentős transzformációkon átessett anyagok, például fémötvözetek vagy kerámia aligha voltak ilyen módon vizsgálhatók az 1980-as évek technikai lehetőségei mellett, nem beszélve a papír alapú adatkezelés korlátairól.

100 PL. SKIBO – SCHIFFER 2008.

101 KELLY 2011.

102 BOIVIN 2004.

103 MCBREARTY – BROOKS 2000; SHEA 2011; VILLA – ROEBROEKS 2014; HAIDE et al. 2016.

104 CLARK – RIEL-SALVATORE 2006; CLARK 2009.

105 GOWLETT 1997; DORNAN 2002.

Az archaeometria (*archaeological science*) és régészeti informatika ugrásszerű fejlődésére volt szükség a tárgy-kultúra-megközelítéseket kiszolgálni képes módszertanok elterjedéséhez.¹⁰⁶ A művelet, a viselkedési lánc és a tárgy-kultúra-tanulmányok egymásra találását az ezredforduló óta zajló régészeti-tudományos konjunktúra segítette elő.

Ezek az elméleti, módszertani és technikai feltételek elengedhetetlenek a rituálé régészeti kutatásához. A rituálé technikai cselekvésen keresztül valósul meg, és ritkán hagyja érintetlenül a fizikai világot. A kultúrát kívülről szemlélő régész azonban nem lehet biztos abban, hogy felismeri nyomait. Mivel a tárgyak kontextusok között vándorolva változtathatják jelentéseiket, egy kőszilánk ugyanannyira lehet rituális cselekvés kelléke, mint egy tolldísz. Minél több cselekvéssort tudunk azonosítani, annál pontosabb fogalmaink lesznek arról, hogy adott régészeti kultúra esetében hogyan jelenhet meg a rituáléra jellemző speciális szándék a leletek kontextusában. A művelet, lelet, cselekvés és kontextus közötti kapcsolatok kialakítására szolgál. Nem csak megfigyelhetővé teszi a tárgyakat előállító technikákat, hanem a technikák alkalmazását motiváló tényezőket is képes rendszerezni. A rendszerezés után következhet az értelmezés. A „ritus” az értelmezés heurisztikus eszköze: a kutató elvárásaihoz képest különleges motivációk, cselekvések és események együttállása, ami adott kultúra egyéb elemeinek ismeretében körvonalazható.

A paleolitikum lelőhelyei a tárgy – analízis – értelmezés sorrend betartására kényszerítenek minket. A legritkább esetben kerül elő temetkezés, ékszer vagy okkerrög, amit intuitív módon, a sorrendet megkerülve rítusokhoz kötnénk. A pattintott kövek által képviselt, számunkra sokszor kontraintuitív helyzetek ezért alkalmat adnak a rituálé kutatási módszertanának csiszolására. Esettanulmányunkban erre teszünk kísérletet.

Esettanulmány: Boldogkőváralja

A neolitikus bükki kultúra településrészletét leletmentő ásatás keretei között tárta fel Kemenczei Tibor Boldogkőváralja közelében, a Tekerés-patak völgyében 1963-ban.¹⁰⁷ A patak bal partján húzódó területen a neolitikum emlékeit a folyóvíz általi erózió, illetve a 20. századi földkitermelés kis mértékben megbolygatta. Az öt darab, 8–12,5 négyzetméteres szelvényben szögletes paticsfoltok hét épület nyomait rajzolták ki (*1. kép*). Az ásató ezen kívül egy gödör, négy, műhelyként meghatározott leletkoncentráció, egy agyaggal tapasztott tűzhely és két későbbi beásás nyomát írta le. A leletanyag a mai felszínhez képest 20–160 cm mélységben került elő. Kemenczei a rétegtani megfigyelések alapján két települési fázist különített el, a kerámiaanyagot feldolgozó Kalicz Nándor és Makkay János viszont csak egyet, a klasszikus Bükk I. fázist, annak is a korai szakaszát, ahol a díszített töredékek között az alföldi vonal-díszes kerámia kultúrája késői időszakának és a Tiszadob-csoportnak a leleteit is megtalálták.¹⁰⁸ Lichardus rendszerében ez a Bükk A és AB kronológiai fázisoknak felel meg.¹⁰⁹

Az 5. ház és az „A” gödör között, a II. szelvény déli falában egy tárolóedény állt.¹¹⁰ A rövid nyakú, hosszúkás testű, lapos aljú edény növényi részekkel soványított agyagból készült

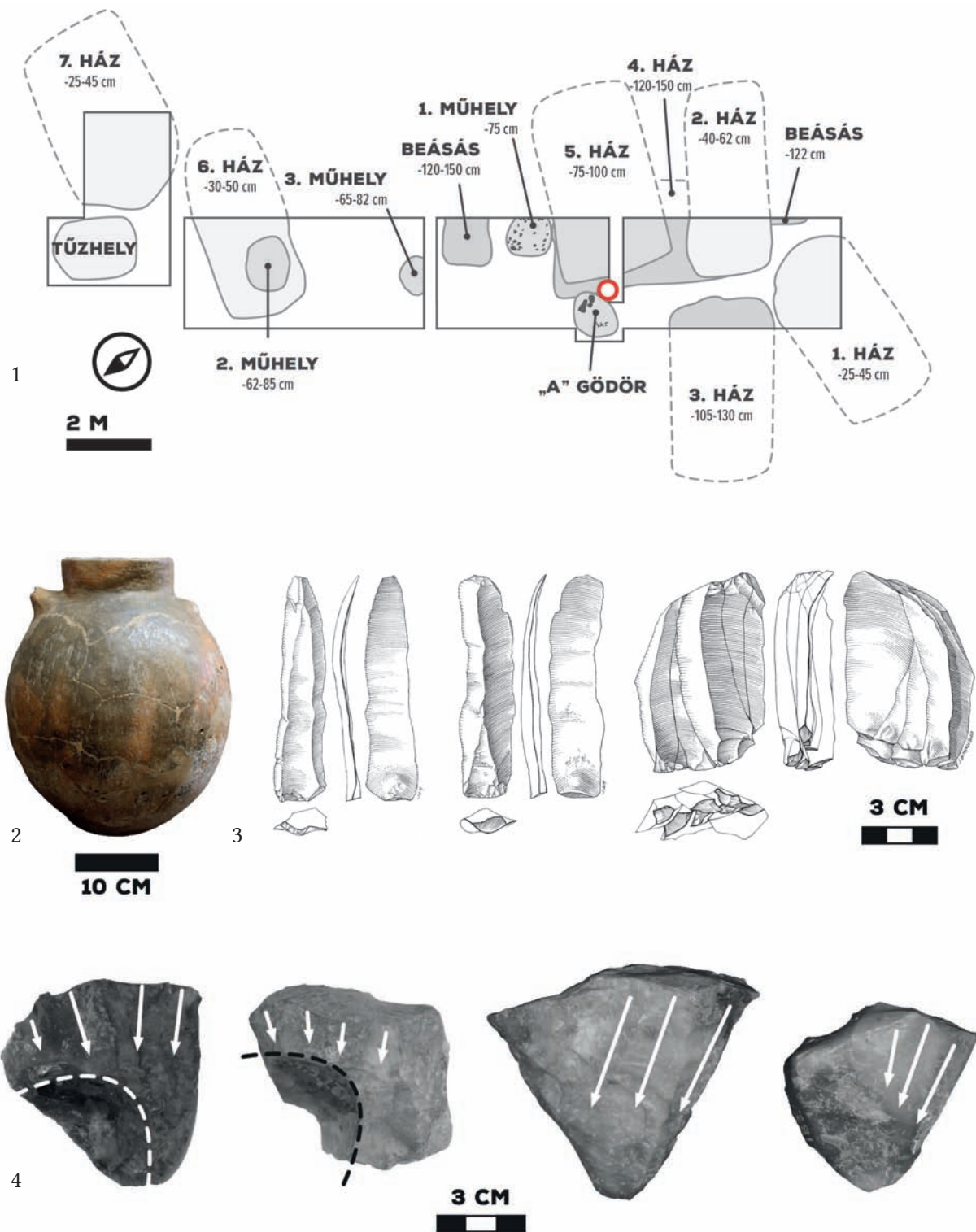
106 TORRENCE et al. 2015.

107 KEMENCZEI 1964; KEMENCZEI – K. VÉGH 1964.

108 KALICZ – MAKKAY 1977.

109 MESTER – TIXIER 2013.

110 Peremátmérő: 14,2–14,4 cm, magasság: 36 cm, legnagyobb szélesség: 29 cm, talpátmérő: 10,5–11 cm.



1. kép. Boldogkőváralja-Erdészház. 1 – az ásatás felszínrajza, vörös kör jelöli a pengedepó előkerülési helyét, 2 – a pengéket tartalmazó edény, 3 – válogatás a depó pengéiből, 4 – magkövek a lelőhelyről. A fehér nyilak a pengeleválasztás irányát, a szaggatott vonalak a penge előállítását ellehetetlenítő leválasztások határait jelölik (Fotók és ábra: Király Attila, Jean-Georges Marcillaud, Szolyák Péter).
 Fig. 1. Boldogkőváralja-Erdészház. 1 – excavation plan with the houses (ház), workshops (műhely) and other features (a red dot marks the location of the pot cache), 2 – the pot, 3 – selection of the blades, 4 – cores from the site. White arrows mark the direction of previous removals; the dotted line designates the borders of the last detachments that made further reduction impossible (Photos and figure: Attila Király, Jean-Georges Marcillaud, Péter Szolyák).

és barnászörösre égett ki, szürke foltokkal. Felülete fényezett, a nyak alatt egymással szemben egy lapított kiöntő és egy belülről kinyomott ovális bütyök található. Az edény hasán több helyen repedések láthatók, melyek két oldalán lyukakat fúrtak, ami utólagos javításra utal. Ebben az állapotában eredeti funkcióját, a folyadéktárolást már nem láthatta el. Az edény alsó és középső részén rácementálódott föld nyomai figyelhetők meg.¹¹¹ Ebből, valamint az ásatási metszetrajzból kiderül, hogy az edényt körülbelül a válláig a település járósíntjébe áshatták úgy, hogy a szája szabadon maradjon. Az ásatáson talált 1083 pattintott kő több mint fele, 566 penge az edényben volt. A fennmaradó 517 darab 81%-a az „A” gödörből és a négy műhelyből került elő, ezek nyersanyagdarabok, magkövek, szilánkok, illetve pengék. A kőanyaggal többen is foglalkoztak, legutóbb Mester Zsolt és Jacques Tixier közölték részletes technológiai vizsgálatuk eredményeit.¹¹² A pengedepó összes darabja a közeli forrásból származó limnoszilicitből készült, akárcsak a telep többi részén talált pattintott kövek többsége. A szintén közeli, kelet-szlovákiai forráshoz köthető Kárpáti 1-es típusú obszidián csupán a leletanyag 3,07%-ának nyersanyaga. A depó közelében lévő „A” gödör 29 limnoszilicit leletet tartalmazott: egy magkövet, szilánkokat, illetve két *retusált* eszközt. Az 1. műhelyben a penge előállításához kapcsolható 93 limnoszilicit lelet megoszlása: 12 magkő, 24 penge, 57 pengetőredék.

A rétegtani helyzet, illetve a nyersanyag, a pattintási technikák és a pengék morfológiájának hasonlósága alapján a depóban elhelyezett leletek egy időben keletkeztek. Ezt a pengéken végzett újraillesztési vizsgálatok is megerősítik. A kőanyagból egy szabványosított penge-előállítási műveletsor rekonstruálható.¹¹³ A debitázs egy leválasztási felszínű magköveken, közvetett ütés technikával történt. Közepes méretű (általában 60–80 mm hosszú), szögletes pengéket állítottak elő, bár az alapanyag ennél hosszabb darabok kinyerését is lehetővé tette volna. A kívánt mérettartományba eső pengéket a vállig földbe ásott edénybe helyezték, a többi a műhelyekben maradt. A pengéket leválasztásuk után nem munkálták meg, vagyis nem alakítottak ki rajtuk típusos eszközöket. Több magkövön is szándékos „rontást” figyeltünk meg. A pattintás során a magkő volumene csökken, amíg elér egy olyan állapotot, ami a pattintó szerint már nem alkalmas további termékek leválasztására. A magkő ez esetben kimerültnek tekinthető. A pengék és az „ép” magkövek méreteinek fényében a „rontott” magkövek még nem merültek ki, számos további penge kinyerésére alkalmasak voltak. A debitázs-felszínt többé-kevésbé merőlegesen megszakító nagy leválasztások azonban lehetetlenné tették a pattintás eredeti koncepció szerinti folytatását. A pattintó(k) ezektől az esetektől eltekintve alig hibázott/hibáztak, a hibás, túlfutott és csapott darabok aránya mindössze 2,65% a kollekcióban. A magköveket megcsonkító leválasztásokat hasonló módon és helyzetben találjuk minden rontott magkövön. Ezek nem nyitnak új pattintási sorozatot, az egyetlen értelmezhető hatásuknak az eredeti pattintási koncepció folytatásának megakadályozását látjuk.

Bár kőeszközdepók ismertek Közép-Európa neolitikumában, ehhez hasonló körülmények között nem került még elő lelet. Mester Zsolt és Jacques Tixier óvatos értelmezésében a boldogkőváráljai depóban gyakorlott pattintó(k) által készített pengéket helyeztek el, amihez a közösség minden tagja hozzáférhetett. Szerintük ez a jelenség a mesterségbeli specializációt, és az ezt feltételező társadalmi szerveződést bizonyítja.¹¹⁴ Boldogkővárálján kivételesen szerencsés

111 Az edény leírását Csengeri Piroskának köszönjük (lásd: MESTER – TIXIER 2013).

112 MESTER – TIXIER 2013.

113 A részletes technológiai leíráshoz lásd: MESTER – TIXIER 2013.

114 MESTER – TIXIER 2013, 183.

leletösszefüggés maradt ránk. A kőanyag technológiai vizsgálatán keresztül szinte időpillanatok rekonstruálhatók, és többé-kevésbé tisztán kirajzolódik egy cselekvéssor. Tudjuk, hogy a pattintók helyben található nyersanyagot használtak, amit a település több pontján meggyező koncepció szerint munkáltak meg. A megmunkáláskor alkalmazott technológia erősen szabályozott lépésekből állt, amit gyakorlott kezeknek kellett kivitelezni. Ennek ellenére néhány magkövön a további leválasztásokat akadályozó negatívok láthatók, melyeket minden bizonnyal szándékosan hoztak létre. A megmunkálás célja viszonylag standardizált méretű és formájú pengék készítése volt. Azok a pengék, melyek megfeleltek ezeknek az elvárásoknak, a közösségi térben félig földbe ásott edénybe kerültek. Amik nem feleltek meg, nem kerültek oda. A depóba került pengéken nincs másodlagos megmunkálás, vagyis megvan az esélye annak, hogy ezeket a köveket nem használták.¹¹⁵ 566 penge azért készült, hogy az edénybe kerüljön. A depó egyszerre volt „elrejtett” (a földbe ásott) és nagyon is nyitott: a közösségi térben elhelyezett edény tartalmát lehetséges volt manipulálni – hozzátenni vagy elvenni belőle. Más ehhez hasonló depót nem ismerünk a feltárt településrészen.

Véleményünk szerint ez a szituáció egyaránt értelmezhető „rituális” és „hétköznapi” események nyomaként. A szupportpengéket a település lakói egy későbbi időpontban átala-kíthatták a háztartásokban használatos eszközökké. A depó lehetett árucseré alapja. A kontextusban ugyanakkor a ritualizáció elemei is megfigyelhetők: a pattintó(k) szabályozott és nyilvános mozdulatai, a pattintási technológia kulturális beágyazottsága, illetve a használatlan pengék tömegének „kivonása a forgalomból” egy mindenki számára látható deponálási folyamat során. Egyik lehetőség sem zárja ki a másikat, akár mindhárom hozzátartozhat a boldogkőváraljai kövek történetéhez.¹¹⁶ A kulcskérdés ebben az esetben is a folytatás – mi történt volna a pengékkel deponálás után? Nem kívánunk találgatásokba bocsátkozni, de nem tudjuk érintetlenül hagyni a tényt, hogy az edény tartalma hozzáférhető volt. A feltárt teleprészlet más térségeiben alig találni másodlagosan megmunkált kőeszközöket, itt viszont több mint félezer darab szupportpenge gyűlt össze másodlagos megmunkálásra várva. Ha a pengéket háztartási munkákhoz készítették elő, más térbeli megosztási arányokat várnánk a településrész egészére nézve. Több retusált kőeszközt a házak környezetében, és kevesebb szupportot az edényben. Ha a feltáráskor rögzített jelenségek a település elhagyásának pillanatát reprezentálják, akkor a telepet feladók könnyen hozzáférhető és szállítható, standardizált pengéket hagytak maguk után. Ha ez utóbbiak arra „vártak”, hogy becsatlakozzanak valamilyen áruforgalomba, hátrahagyásuk nehezen magyarázható. A félig földbe ásott edény az itt élt közösség tagjai számára hozzáférhetővé tette a pengéket, de azok mégsem kerültek ki onnan. Ez a jelenség azt sejteti, hogy e tárgyak élettörténete nem véletlenül végződött a depóban. Az edény aktív részese volt a kontextusnak: teret jelölt ki a maga számára, és a benne lévő tartalomra irányította a figyelmet. Ugyanakkor, számunkra ismeretlen körülmények megakadályozták a kövek felhasználását. Külön figyelmet érdemelnek a „rontott” magkövek, amelyek szintén a további használat lehetőségét szüntetik meg a pattintók. Az emberek és dolgok olyan összefüggéseit látjuk kibontakozni a kövek körül, amelyek bőven túlmutatnak a klasszikus haszonelvű gazdasági magyarázatokon, és felvetik a rituális cselekvés lehetőségét.

115 Mikroszkopikus nyomvizsgálat derítheti ki, hogy ebben a formában használták-e őket. Egyelőre ilyen vizsgálatot nem végeztek.

116 ASTRUC et al. 2003.

A pengék készítésének és felhasználásának művelet sor szerinti analízise az egykori cselekvések teljesebb megértéséhez vezetett. Az esettanulmány régészeti kontextusa nem engedte a továbblépést következtetéseinkben, nem tudjuk „a kezünkben tartott tárgyról eldönteni, hogy vadászok nyílhegye vagy a természetfeletttel való kapcsolattartás eszköze.” A művelet sor analízis segítségével azonban több lehetséges cselekvéssorban is képesek voltunk elhelyezni a deponált tárgyakat, majd egyeseket módszeresen kizárni a magyarázat köréből. A rituális cselekvés lehetőségét ebben az esetben nem a funkcionális magyarázatok kudarc veti fel, hanem a rituáléra jellemző kontextuális elemek létezése teszi indokolhatóvá – például a nyilvános manipuláció lehetősége és a repetitív cselekvés nyomai. A módszer nem dönti el helyettünk, hogy az esettanulmányban vizsgált pengedepó mit jelent a bükki kultúra összefüggésében, de segítségével következtetéseinknek biztosabb alapja van.

Következtetések

Esszünkben az alábbi gondolatmenetet követtük a rituális cselekvés vizsgálati lehetőségeiről:

- A rituális cselekvést a kulturális evolúció 19. századi modellje emeli be a humán tudományok szókészletébe, mint a modern európai ember tudásához képest primitív gondolkodás (hiedelmek) megjelenési formáját. Az evolucionizmus elméletének elvetésével a rítus és a primitív közötti párhuzam feloldódott, de a rituálé továbbra is másfajta tudást, elsősorban vallási hiedelmeket közvetítő gyakorlatot jelentett az antropológiai kutatásban. Mivel a rituálé általában nem termel kézzel fogható eredményt, az európai szellemtörténet sajátos terméke, a karteziánus világkép fényében irracionális, a hiedelmek világához kötődik. A posztmodern kritika jelentősen csökkentette a távolságot racionális és irracionális cselekvés, tudás és hiedelem között. Az európai tudományos módszer hatékonyságába vetett hitünk ugyanannyira racionális, mint más kultúrák nézetei a világ működéséről. A rituálé ezért se nem primitív, se nem a vallási hiedelmek tükré, csupán olyan étikus kategória, ami a külső megfigyelő számára segít megérteni a kutatás tárgyául szolgáló közösségek sajátos értékrendjét.

Esszünkben ez okból kerültük a rituálé és a vallásos képzetek közötti kapcsolat hangsúlyozását. Több szerző szerint a rituálé általános jellemzője valamilyen természetfeletti ágens részvétele, ami a rítus kimenetelét függetleníti a fizikai világ oksági viszonyaitól.¹¹⁷ Teljes mértékben egyetértünk ezzel a megfigyeléssel, de nem gondoljuk, hogy az őskori rituálé szerepének megértésében és nyomainak azonosításában ez *a priori* segítségünkre lehet. A modern tudományos módszer kidolgozása előtti korokat illetően minden tudás végső legitimációját ott kereshetjük, amit ma természetfelettinek hívunk.

- A kognitív tudomány konneccionista modellje szerint az emberi megismerés az agy-test-világ hármasság egyezkedési folyamata. Kitüntetett szerep jut e folyamatban mások tudásának. Evolúciós sikerünk kulcsa az együttműködés, ami az egyéni tapasztalatok próba-szerencse mechanizmusát kikerülve kulturálisan örökölhető tudást halmoz fel. A rítusok a megismerés legfontosabb kooperációs és tapasztalati eszközeit sűrítik magukba, mint a nyilvánosság, mimézis, nyelv és más szimbólumok, az érzékekre ható

117 Például: McCauley – Lawson 2002; Whitehouse 2012.

látvány, hangok és illatok. A rítusba fektetett érzelmi impulzusok és az ott nyert tapasztalatok legitimálják a rítus által kialakított tudást, bármi is legyen maga az „üzenet”. Ha ezt a viszonyt megfordítjuk, akkor a legfontosabb kooperációs és tapasztalati eszközöket tömörítő eseményeket nevezhetjük külső szemlélőként rítusnak.

- Az agy–test–világ modell a tárgykultúra-elméleteken keresztül jelenik meg a régészeti kutatásban. A tárgyak aktív részesei az ember és a világ közötti viszonynak, bizonyos helyzetekben megengednek cselekvéseket, máskor akadályozzák őket – kézenfekvő példa a nyitott és a zárt ajtó. A „dolgok” a tudás konstitutív elemei, mert a tudás a külvilággal folytatott interakciókban alakul ki. A régész művelet sor típusú módszerek segítségével rendszerezett kapcsolatot építhet ki az anyagi maradványok, a maradványokat létrehozó interakciók, és az interakciók mögött húzódó döntési körülmények között. Minél több ilyen vizsgálatot végez el, annál jobban körvonalazhatók a döntési körülmények, így a leletek által képviselt értékrendszer. A természet-tudományos és informatikai módszerek fejlődésével ezek a vizsgálatok egyre szélesebb körben, és egyre nagyobb felbontásban végezhetők el a leletanyagon. Ez a leletekből kiinduló módszeres megközelítés nélkülözhetetlen a rituálé régészetében, mert a jelenség azonosítását több tényező is bizonytalanná teszi. A rituális cselekvést jellemző konvenciók, megformáltság és ismétlődés lényegében minden hagyományos technológia alapelemei. A rítus során használt tárgyak más kontextusban más jelentéseket vehetnek fel. A rítust keretező érzelmi impulzusoknak nem marad nyoma, legfeljebb az érzelmeket kiváltó eszközöknek. A „rítus” ezért több cselekvés-mód rekonstrukciójának fényében felismerhető, heurisztikus kategória.

Irodalom

- ALBERTI, B. – BRAY, T. L. 2009: Introduction: Animating archaeology: of subjects, objects, and alternative ontologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19, 337–343.
- ALEXANDER, J. C. 2006: Cultural Pragmatics: Social performance between ritual and strategy. In: ALEXANDER, J. C. – GIESEN, B. – MAST, J. L. (eds): *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. Cambridge, 29–91.
- APPADURAI, A. (ed.) 1986: *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge.
- ASAD, T. 1988: Towards a Genealogy of the Concept of Ritual. In: JAMES, W. – JOHNSON, D. H. (eds): *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion Presented to Godfrey Lienhardt*. New York, 73–87.
- ASSMANN, J. 1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában*. Budapest.
- ASTRUC, L. – ABBES, F. – IBAÑEZ ESTÉVEZ, J. J. – GONZÁLES URQUIJO, J. 2003: “Dépôts”, “reserves” et “caches” de matériel lithique taillé au Néolithique précéramique au Proche-Orient: quelle gestion d’outillage? *Paléorient* 29, 59–78.
- ATRAN, S. – HENRICH, J. 2010: The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep Commitments to Prosocial Religions. *Biological Theory* 5, 18–30.
- AUDOUZE, F. 2002: Leroi-Gourhan, a Philosopher of Technique and Evolution. *Journal of Archaeological Research* 10, 277–306.

- BACON, F. 1995: *Novum Organum*. Budapest.
- BARRETT, J. C. 2001: Agency, the Duality of Structure, and the Problem of the Archaeological Record. In: Hodder, I. (ed.): *Archaeological Theory Today*. London, 141–164.
- BARTH, F. 2002: An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology* 43, 1–18.
- BAR-YOSEF, O. – VAN PEER, P. 2009: The Chaîne Opératoire Approach in Middle Paleolithic Archaeology. *Current Anthropology* 50, 103–131.
- BASSO, E. B. – SENFT, G. 2009: Introduction: Ritual communication. In: SENFT, G. – BASSO, E. B. (eds): *Ritual Communication*. New York, 1–19.
- BELL, C. 1997: *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York.
- BELL, C. 2009: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York.
- BLOCH, M. 2008: Why religion is nothing special but is central. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences* 363, 2055–2061.
- BOAST, R. – BIEHL, P. F. 2011: Archaeological Knowledge Production and Dissemination in the Digital Age. In: KANSA, E. C. – KANSA, S. W. – WATRALL, E. (eds): *Archaeology 2.0: New Approaches to Communication and Collaboration*. Los Angeles, 119–157.
- BOIVIN, N. L. 2004: Mind over Matter? Collapsing the Mind–Matter Dichotomy in Material Culture Studies. In: DEMARRAIS, E. – GOSDEN, C. – RENFREW, C. (eds): *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*. Cambridge, 63–73.
- BOIVIN, N. L. 2008: *Material Cultures, Material Minds: The Impact of Things on Human Thought, Society, and Evolution*. Cambridge.
- BOIVIN, N. L. 2009: “Grasping the Elusive and Unknowable: Material culture in ritual practice.” *Material Religion* 5, 266–287.
- BOUDEWIJNSE, B. 1998: British roots of the concept of ritual. In: MOLENDIJK, A. L. – PELS, P. (eds): *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*. Leiden, 277–297.
- BOURDIEU, P. 1977: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge.
- BOYD, R. – RICHERSON, P. J. 2005: *The Origin and Evolution of Cultures, Evolution and Cognition*. Oxford.
- BOYER, P. 2003: Religious thought and behaviour as by-products of brain function. *Trends in Cognitive Sciences* 7, 119–124.
- BOYER, P. – LIÉNARD, P. 2006: Why ritualized behavior? Precaution Systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals. *Behavioral and Brain Sciences* 29, 595–650.
- BOYER, P. – LIÉNARD, P. 2008: Ritual Behavior in Obsessive and Normal Individuals: Moderating Anxiety and Reorganizing the Flow of Action. *Current Directions in Psychological Science* 17, 291–294.
- BRADLEY, R. 2003: A Life Less Ordinary: The Ritualization of the Domestic Sphere in Later Prehistoric Europe. *Cambridge Archaeological Journal* 13, 5–23.
- BRADLEY, R. 2005: *Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe*. London.
- BRÜCK, J. 1999: Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology. *European Journal of Archaeology* 2, 313–344.
- CARNEIRO, R. L. 2003: *Evolutionism in Cultural Anthropology: A Critical History*. Boulder.
- CHANGEUX, J.-P. – RICOEUR, P. 2001: *A természet és a szabályok*. Budapest.
- CHIDESTER, D. 1996: *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville.

- CHUA, L. – SALMOND, A. 2012: Artifacts in Anthropology. In: FARDON, R. – HARRIS, O. – MARCHAND, T. H. J. – SHORE, C. – STRANG, V. – WILSON, R. – NUTTALL, M. (eds): *The SAGE Handbook of Social Anthropology*. London.
- CHWE, M. S.-Y. 2013: *Rational Ritual: Culture, Coordination, and Common Knowledge*. Princeton.
- CLARK, A. 1997: *A megismerés építőkövei*. Budapest.
- CLARK, A. 2008: Where Brain, Body and World Collide. In: KNAPPETT, C. – MALAFOURIS, L. (eds.): *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York, 1–18.
- CLARK, G. A. 2009: Accidents of History: Conceptual Frameworks in Paleoarchaeology. In: CAMPS, M. – CHAUHAN, P. (eds): *Sourcebook of Paleolithic Transitions*. New York, 19–41.
- CLARK, G. A. – RIEL-SALVATORE, J. 2006: Observations on Systematics in Paleolithic Archaeology. In: HOVERS, E. – KUHN, S. L. (eds): *Transitions Before the Transition*. New York, 29–56.
- CONNERTON, P. 1989: *How Societies Remember*. Cambridge – New York.
- CORBET, R. – ROEBROEKS, W. (eds) 2001: *Studying Human Origins: Disciplinary History and Epistemology*. Amsterdam.
- DEMARRAIS, E. – GOSDEN, C. – RENFREW, C. 2004: *Rethinking materiality: the engagement of mind with the material world*. Cambridge.
- DENNIS, R. M. 1995: Social Darwinism, Scientific Racism, and the Metaphysics of Race. *The Journal of Negro Education* 64, 243–252.
- DESCARTES, R. 1994: *Elmélkedések az első filozófiáról* (Ford.: Boros Gábor). Budapest.
- DIETLER, M. 2001: Theorizing the Feast: Rituals of consumption, commensal politics, and power in African contexts. In: DIETLER, M. – HAYDEN, B. (eds): *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Washington DC, 65–114.
- DIETLER, M. – HERBICH, I. 1998: Habitus, Techniques, Style: An Integrated Approach to the Social Understanding of Material Culture and Boundaries. In: STARK, M. T. (ed.): *The Archaeology of Social Boundaries*. Washington DC, 232–263.
- DOBRES, M.-A. 2000: *Technology and Social Agency: Outlining a Practice Framework for Archaeology*. New York.
- DOMÍNGUEZ, D. J. F. – LEWIS, E. D. – TURNER, R. – EGAN, G. F. 2009: The brain in culture and culture in the brain: a review of core issues in neuroanthropology. In: CHIAO, J. Y. (ed.): *Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function, Progress in Brain Research*. New York, 43–67.
- DONALD, M. 2001: *Az emberi gondolkodás eredete*. Budapest.
- DORNAN, J. L. 2002: Agency and Archaeology: Past, Present, and Future Directions. *Journal of Archaeological Method and Theory* 9, 303–329.
- EMERSON, T. E. – PAUKETAT, T. R. 2008: Historical-processual Archaeology and Culture Making: Unpacking the Southern Cult and Mississippian religion. In: WHITNEY, D. S. – HAYS-GILPIN, K. (eds): *Belief in the Past: Theoretical Approaches to the Archaeology of Religion*. Walnut Creek, 167–188.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1937: *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford.
- FEENBERG, A. 2017: A Critical Theory of Technology. In: FELT, U. – FOUCHÉ, R. – MILLER, C. A. – SMITH-DOERR, L. (eds): *Handbook of Science and Technology Studies*. Massachusetts, 635–663.
- FISCHER, R. – CALLANDER, R. – REDDISH, P. – BULBULIA, J. 2013: How do rituals affect cooperation? An experimental field study comparing nine ritual types. *Human Nature* 24, 115–125.

- FOGELIN, L. 2007: The Archaeology of Religious Ritual. *Annual Review of Anthropology* 36, 55–71.
- FOGELIN, L. 2008: Delegitimizing Religion: The Archaeology of Religion as... Archaeology. In: WHITLEY, D. S. – HAYS-GILPIN, K. (eds): *Belief in the Past: Theoretical Approaches to the Archaeology of Religion*. Walnut Creek, 129–141.
- FRAZER, J. G. 1894: *The Golden Bough; a Study in Comparative Religion*. New York.
- FRITH, C. D. 2008: Social cognition. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences* 363, 2033–2039.
- GERGELY, G. – CSIBRA, G. 2005: The social construction of the cultural mind: Imitative learning as a mechanism of human pedagogy. *Interaction Studies* 6, 463–481.
- GIDDENS, A. 1984: *The Constitution of Society*. Cambridge.
- GOLDMAN, M. J. – PINHO, J. R. D. – PERRY, J. 2010: Maintaining Complex Relations with Large Cats: Maasai and Lions in Kenya and Tanzania. *Human Dimensions of Wildlife* 15, 332–346.
- GOSDEN, C. 1999: *Anthropology and Archaeology. A changing relationship*. London.
- GOSDEN, C. 2004a: Aesthetics, Intelligence and Emotions: Implications for Archaeology. In: DEMARRAIS, E. – GOSDEN, C. – RENFREW, C. (eds): *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*. Cambridge, 33–40.
- GOSDEN, C. 2004b: *Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present*. Cambridge.
- GOWER, B. 1997: *Scientific Method: A Historical and Philosophical Introduction*. New York.
- GOWLETT, J. A. J. 1997: High definition archaeology: ideas and evaluation. *World Archaeology* 29, 152–171.
- GROSMAN, L. – MUNRO, N. D. 2016: A Natufian Ritual Event. *Current Anthropology* 57, 311–331.
- GRUBER, T. R. 1993: A translation approach to portable ontologies. *Knowledge Acquisition* 5, 199–220.
- GUEGUEN, N. – JACOB, C. – MARTIN, A. 2009: Mimicry in Social Interaction: Its Effect on Human Judgment and Behavior. *European Journal of Social Sciences* 8, 253–259.
- HAIDLE, M. N. – CONARD, N. J. – BOLUS, M. 2016: The Nature of Culture: Research Goals and New Directions. In: HAIDLE, M. N. – CONARD, N. J. – BOLUS, M. (eds): *The Nature of Culture, Vertebrate Paleobiology and Paleoanthropology*. Tübingen, 1–6.
- HALBWACHS, M. 1992: *On Collective Memory*. Chichago – London.
- HAMILAKIS, Y. 2011: Archaeologies of the senses. In: INSOLL, T. (ed.): *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*. Oxford, 208–225.
- HANDELMAN, D. 2004: Introduction: Why Ritual in Its Own Right? How So? In: HANDELMAN, D. – LINDQUIST, G. (eds): *Ritual in Its Own Right Exploring the Dynamics of Transformation*. New York, 1–35.
- HANDELMAN, D. 2006: Conceptual Alternatuives to Ritual. In: KREINATH, J. – SNOEK, J. – STAUSBERG, M. (eds.): *Theorizing Rituals, Volume 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden, 37–49.
- HAWKES, C. J. 1954: Archeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World. *American Anthropologist* 56, 155–168.
- HAWKINS, M. 1997: *Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945: Nature as Model and Nature as Threat*. Cambridge.
- HEGMON, M. 1998: Technology, Style, and Social Practices: Archaeological Approaches. In: STARK, M. T. (ed.): *The Archaeology of Social Boundaries*. Washington DC, 264–279.

- HENARE, A. – HOLBRAAD, M. – WASTELL, S. 2007: Introduction: Thinking through things. In: HENARE, A. – HOLBRAAD, M. – WASTELL, S. (eds.): *Thinking Through Things: Theorising Artefacts in Ethnographic Perspective*. New York, 1–32.
- HIRA, S. 2015: Scientific Colonialism: The Eurocentric Approach to Colonialism. In: ARAUJÓ, M. – MAESO, S. R. (eds.): *Eurocentrism, Racism and Knowledge: Debates on History and Power in Europe and the Americas*. New York, 136–154.
- HODDER, I. 2004: The ‘Social’ in Archaeological Theory: An Historical and Contemporary Perspective. In: MESKELL, L. – PREUCEL, R. W. (eds.): *A Companion to Social Archaeology*. Malden, 23–43.
- HODDER, I. 2012: *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Oxford.
- HODDER, I. – CESSFORD, C. 2004: Daily Practice and Social Memory at Çatalhöyük. *American Antiquity* 69, 17–40.
- HOLLÓ, Zs. – LENGYEL, Gy. – MESTER, Zs. 2001: Egy magyar kőeszköz életútja. Magyar kifejezések a technológiai vizsgálatokhoz 1. *Ősrégészeti Levelek* 3, 51–58.
- HOLLÓ, Zs. – LENGYEL, Gy. – MESTER, Zs. 2002: Egy pattintott kőeszköz elkészítése: rendszer és technika. Magyar kifejezések a technológiai vizsgálatokhoz 2. *Ősrégészeti Levelek* 4, 98–104.
- HOLLÓ, Zs. – LENGYEL, Gy. – MESTER, Zs. – SZOLYÁK, P. 2004: Egy pattintott kőeszköz vizsgálata. Magyar kifejezések a technológiai vizsgálatokhoz 3. *Ősrégészeti Levelek* 6, 62–80.
- HUMPHREY, C. – LAIDLAW, J. 1994: The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship. *Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology*. Oxford – New York.
- INIZAN, M.-L. – REDURON-BALLINGER, M. – ROCHE, H. – TIXIER, J. 1999: *Technology and Terminology of Knapped Stone*. Nanterre.
- INSOLL, T. 2004: Are Archaeologists Afraid of Gods? Some Thoughts on Archaeology and Religion. In: INSOLL, T. (ed.): *Belief in the Past: The Proceedings of the 2002 Manchester Conference on Archaeology and Religion*. Oxford, 1–6.
- INSOLL, T. 2011: Introduction: Ritual and Religion in Archaeological Perspective. In: INSOLL, T. (ed.): *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*. Oxford, 1–6.
- JANSSEN, J. J. 1978: The Early State in Ancient Egypt. In: CLAESSEN, H. J. M. – SKALNÍK, P. (eds.): *The Early State*. Mouton, 213–234.
- JÄRNEFELT, E. – CANFIELD, C. F. – KELEMEN, D. 2015: The divided mind of a disbeliever: Intuitive beliefs about nature as purposefully created among different groups of non-religious adults. *Cognition* 140, 72–88.
- JARVIE, I. C. – AGASSI, J. 2010: Rationality. In: BARNARD, A. – SPENCER, J. (eds.): *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. New York, 590–594.
- JOHNSON, J. 1988: Mixing Humans and Nonhumans Together: The Sociology of a Door-Closer. *Social Problems* 35, 298–310.
- JONES, A. 2002: *Archaeological Theory and Scientific Practice*. Cambridge.
- JONES, A. 2007: *Memory and Material Culture*. Cambridge.
- JORDAN, S. – YEOMANS, D. 1995: Critical Ethnography: problems in contemporary theory and practice. *British Journal of Sociology of Education* 16, 389–408.
- KÁDÁR, D. Z. 2013: *Relational Rituals and Communication – Ritual Interaction*. London.
- KALICZ, N. – MAKKAY, J. 1977: *Die Linienbandkeramik in der Grossen Ungarischen Tiefebene*. *Studia Archaeologica* 7, Budapest.

- KAPITÁNY, R. - NIELSEN, M. 2015: Adopting the ritual stance: The role of opacity and context in ritual and everyday actions. *Cognition* 145, 13–29.
- KELEMEN, D. 2004: Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning About Purpose and Design in Nature. *Psychological Science* 15, 295–301.
- KELLY, R. L. 2011: Why Did Binford’s Middle-Range Program Outcompete Schiffer’s Formation Process Program? *Journal of Archaeological Method and Theory* 18, 284–290.
- KEMENCZEI, T. 1964: Boldogkőváralja. *Archaeologiai Értesítő* 91, 253.
- KEMENCZEI, T. – K. VÉGH, K. 1964: A Herman Ottó Múzeum leletmentései és ásatásai az 1959–1963. években. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve* 4, 233–242.
- KEREN, H. – BOYER, P. – MORT, J. – EILAM, D. 2010: Pragmatic and Idiosyncratic Acts in Human Everyday Routines: The Counterpart of Compulsive Rituals. *Behavioural Brain Research* 212, 90–95.
- KIERNAN, V. 2015: *The Lords of Human Kind*. Chicago.
- KNAPPETT, C. 2005: *Thinking Through Material Culture: An Interdisciplinary Perspective*. Philadelphia.
- KNAPPETT, C. 2014: Materiality in Archaeological Theory. In: SMITH, C. (ed.): *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York, 4700–4708.
- KNAPPETT, C. – MALAFOURIS, L. (eds) 2008: *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York.
- KNOBLICH, G. – SEBANZ, N. 2008: Evolving intentions for social interaction: from entrainment to joint action. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 363, 2021–2031.
- KUHN, T. 1984: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest.
- KYRIAKIDIS, E. 2007: Archaeologies of Ritual. In: KYRIAKIDIS, E. (ed.): *The Archaeology of Ritual*. Los Angeles, 289–308.
- LAKATOS, I. 1997: A kritika és a tudományos kutatási programok metodológiája. In: MIKLÓS, T. (ed.): *Lakatos Imre Tudományfilozófiai Írásai*. Budapest, 19–63.
- LANG, M. – KRÁTKÝ, J. – SHAVER, J. H. – JEROTIJEVIĆ, D. – XYGALATAS, D. 2015: Effects of Anxiety on Spontaneous Ritualized Behavior. *Current Biology* 25, 1892–1897.
- LEACH, E. 1976: *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected*. Cambridge.
- LEROI-GOURHAN, A. 1993: *Gesture and Speech*. Cambridge, MA.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1981: *The Naked Man*. New York.
- LINNÉ, C. VON – SALVIUS, L. 1758: *Caroli Linnaei...Systema naturae per regna tria naturae: secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*. Impensis Direct. Laurentii Salvii, Holmiae.
- LUBBOCK, S. J. 1865: *Pre-historic Times: As Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages*. Edinburgh.
- MALAFOURIS, L. – RENFREW, C. 2010: The Cognitive Life of Things: Archaeology, Material Engagement and the Extended Mind. In: MALAFOURIS, L. – RENFREW, C. (eds): *The Cognitive Life of Things Recasting the Boundaries of the Mind*. Cambridge, 1–13.
- MALIK, K. 1996: *The Meaning of Race: Race, History and Culture in Western Society*. New York.
- MALONE, C. – BARROWCLOUGH, D. A. – STODDART, S. 2007: Introduction. In: MALONE, C. – BARROWCLOUGH, D. A. (eds): *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology*. Oxford, 1–8.
- MAUSS, M. 2000: *Szociológia és antropológia*. Budapest.

- MCBREARTY, S. – BROOKS, A. S. 2000: The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behavior. *Journal of Human Evolution* 39, 453–563.
- MCCAULEY, R. N. – LAWSON, E. T. 2002: *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge.
- MESTER, Zs. – TIXIER, J. 2013: *Pot à lames: The Neolithic Blade Depot from Boldogkőváralja*. In: ANDERS, A. – KULCSÁR, G. (eds): *Moments in Time: Papers Presented to Pál Raczky on His 60th Birthday*. Budapest, 173–187.
- MILLER, D. 2005: Materiality: An Introduction. In: MILLER, D. (ed): *Materiality*. Durham, 1–50.
- MILLER, H. M.-L. 2007: *Archaeological Approaches to Technology*. New York.
- MOLNÁR, T. 2010: Sejtés és megértés. Francis Bacon tudásreformja. *ELPIS Filozófiai folyóirat* IV/1, 24–48.
- MUNSCHE, H. – WHITAKER, H. A. 2012: Eighteenth century classification of mental illness: Linnaeus, de Sauvages, Vogel, and Cullen. *Cognitive and Behavioral Neurology* 25, 224–239.
- NORENZAYAN, A. – SHARIFF, A. F. – GERVAIS, W. M. – WILLARD, A. K. – MCNAMARA, R. A. – SLINGERLAND, E. – HENRICH, J. 2016: The cultural evolution of prosocial religions. *Behavioral and Brain Sciences* 39, e1.
- PAUKETAT, T. R. 2001: Practice and history in archaeology: an emerging paradigm. *Anthropological Theory* 1, 73–98.
- PAUKETAT, T. R. – ALT, S. M. 2005: Agency in a Postmold? Physicality and the Archaeology of Culture-Making. *Journal of Archaeological Method and Theory* 12, 213–237.
- PELEGRIN, J. – KARLIN, C. – BODU, P. 1988: Chaînes opératoires: un outil pour le préhistorien. In: TIXIER, J. (ed.): *Journée D'études Technologiques En Préhistoire, Notes et Monographies Techniques*. Paris, 55–62.
- PELS, P. 2014: After objectivity: An historical approach to the intersubjective in ethnography. *Journal of Ethnographic Theory* 4, 211–236.
- PELS, P. – SALEMINK, O. 1999: Introduction: five theses on ethnography as colonial practice. *History and Anthropology* 8, 1–34.
- POLLARD, J. 2009: The materialization of religious structures in the time of Stonehenge. *Material Religion* 5, 332–353.
- QUINE, W. VAN O. 2002: Arról, hogy mi van. In: FORRAI, G. (ed.): *A Tapasztalattól a Tudományig*. Budapest, 115–137.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1958: *Method in social anthropology: selected essays*. Chicago.
- RAPOPORT, A. 1990: Systems of Activities and Systems of Settings. In: KENT, S. (ed.): *Domestic Architecture and the Use of Space: An Interdisciplinary Cross-Cultural Study*. Cambridge, 9–21.
- RAPPAPORT, R. A. 1999: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. Cambridge.
- RENFREW, C. – MALAFOURIS, L. – FRITH, C. D. (eds) 2008: The Sapient Mind: Archaeology Meets Neuroscience. *Philosophical Transactions of the Royal Society B Thematic Issue*. London.
- ROLLAND, N. – DIBBLE, H. L. 1990: A New Synthesis of Middle Paleolithic Variability. *American Antiquity* 55, 480–499.
- ROSSANO, M. J. 2009: Ritual Behaviour and the Origins of Modern Cognition. *Cambridge Archaeological Journal* 19, 243–256.
- ROSSANO, M. J. 2012: The Essential Role of Ritual in the Transmission and Reinforcement of Social Norms. *Psychol Bull* 138, 529–549.

- ROWAN, Y. M. 2012: Beyond Belief: The Archaeology of Religion and Ritual. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 21, 1–10.
- RUNYAN, J. 2014: *Human Agency and Neural Causes – Philosophy of Action*. London.
- RUSE, M. 1975: Darwin's Debt to Philosophy: An Examination of the Influence of the Philosophical Ideas of John F. W. Herschel and William Whewell on the Development of Charles Darwin's Theory of Evolution. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 6, 159–181.
- SACKETT, J. R. 1990. Style and Ethnicity in Archaeology: The Case for Isochrestism. In: CONKEY, M. W. – HASTORF, C. A. (eds): *The Uses of Style in Archaeology*. Cambridge, 32–43.
- SAMINADEN, A. – LOUGHNAN, S. – HASLAM, N. 2010: Afterimages of savages: Implicit associations between primitives, animals and children. *British Journal of Social Psychology* 49, 91–105.
- SCHMITTER, A. M. 2016: 17th and 18th Century Theories of Emotions. In: ZALTA, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford.
- SELIGMAN, A. B. – WELLER, R. P. – PUETT, M. J. – SIMON, B. 2008: *Ritual and its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*. Oxford – New York.
- SELLET, F. 1993: Chaîne Operatoire: The concept and its applications. *Lithic Technology* 18, 106–112.
- SHEA, J. J. 2011: Homo sapiens Is as Homo sapiens Was: Behavioral Variability versus “Behavioral Modernity” in Paleolithic Archaeology. *Current Anthropology* 52, 1–35.
- SHOEMAKER, R. B. 2014: *Gender in English Society 1650–1850: The Emergence of Separate Spheres?* London – New York.
- SIMPSON, M. K. 2007: From Savage to Citizen: Education, Colonialism and Idiocy. *British Journal of Sociology of Education* 28, 561–574.
- SKIBO, J. M. – SCHIFFER, M. B. 2008: *People and Things: A Behavioral Approach to Material Culture*. Dordrecht.
- SMITH, W. R. 1889: *Lectures on the Religion of the Semites: First Series. The Fundamental Institutions*. New York.
- SORESSI, M. – GENESTE, J.-M. 2011: The History and Efficacy of the Chaîne Opératoire Approach to Lithic Analysis: Studying Techniques to Reveal Past Societies in an Evolutionary Perspective. *PaleoAnthropology* 334–350.
- SWENSON, E. 2015: The Archaeology of Ritual. *Annual Review of Anthropology* 44, 329–345.
- TAMBIAH, S. J. 1979: *A Performative Approach to Ritual*. Oxford.
- TAMBIAH, S. J. 1981: A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy* 65, 113–169.
- TARLOW, S. 2000: Emotion in Archaeology. *Current Anthropology* 41, 713–745.
- TILLEY, C. 1999: *Metaphor and Material Culture*. Oxford.
- TILLEY, H. 2011: *Africa as a Living Laboratory: Empire, Development, and the Problem of Scientific Knowledge, 1870–1950*. Chicago.
- TOMASELLO, M. 2002: *Gondolkodás és kultúra*. Budapest.
- TOMASELLO, M. – CARPENTER, M. – CALL, J. – BEHNE, T. – MOLL, H. 2005: Understanding and sharing intentions: the origins of cultural cognition. *Behavioral and Brain Sciences* 28, 675–691–735.
- TORRENCE, R. – MARTINÓN-TORRES, M. – REHREN, T. 2015: Forty years and still growing: Journal of Archaeological Science looks to the future. *Journal of Archaeological Science* 56, 1–8.
- TURNER, V. 2002: *A rituális folymat. Struktúra és antistruktúra*. Budapest.

- TYLOR, E. B. 1871: *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London.
- VILLA, P. – ROEBROEKS, W. 2014: Neandertal Demise: An Archaeological Analysis of the Modern Human Superiority Complex. *PLOS ONE* 9, e96424.
- WATSON-JONES, R. E. – LEGARE, C. H. 2016: The Social Functions of Group Rituals. *Current Directions in Psychological Science* 25, 42–46.
- WATTS, C. 2014: Relational archaeologies: roots and routes. In: WATTS, C. (ed.): *Relational Archaeologies: Humans, Animals, Things*. New York, 1–20.
- WHITEHOUSE, H. 2012: Ritual, Cognition, and Evolution. In: SUN, R. (ed.): *Grounding the Social Sciences in the Cognitive Sciences*. Cambridge MA, 265–285.
- WIESSNER, P. 1990: Is There a Unity to Style? In: CONKEY, M. W. – HASTORF, C. A. (eds): *The Uses of Style in Archaeology*. Cambridge, 105–112.
- WILHELM, G. 2010: *Antropológiai tárgyelmélet*. Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Kommunikáció PhD Program.
- WILKINSON, T. A. H. 1999: *Early Dynastic Egypt*. New York.

Useful Rites and Unfit Techniques

Thoughts about archaeological perception of ritual

The main question of our essay is how can we identify traces of ritual activity in archaeological remains. This inquiry points beyond taxonomic nuances, covering real interpretative issues concerning stone *tools* – a category of artifacts that carries a name, which reflects the vast distance between these remains and cultural phenomena like ritual in our country’s history of research.

Knapped lithics seem unpromising in the search of traces of ritual activity because our expectations are built on a specific interpretation about the workings of the world. European thinkers of the 17th century set up divisions of natural and supernatural, of knowledge and beliefs, of rational and irrational. In other societies, in particular, those without writing systems, this division never played out. Hence the recognition of a distinct ritual sphere of activities poses a real difficulty; we can not settle a debate whether a lithic tool represents either a hunting projectile or a vehicle for the communication with the supernatural. This definitional issue of “ritual” is the ontological problem of our paper.

Anthropological theories of ritual are based on observations of “indigenous peoples”, thus they concentrate practice more than the relationships between humans and their objects.¹¹⁸ The defining characteristics of ritual activity were identified mostly in attitudes and abstractions, that lose their analytic power in archaeological settings because material residues of these practices do not necessarily differ from the traces of other activities.¹¹⁹ The archaeological method represents an almost opposite line of reasoning. Through material patterning, archaeologists aim to reach that particular *emic* view which is otherwise essential to observe characteristics of ritual practice. The undertheorized connection between ritual activity and its material context is the epistemological problem of our paper.

118 CHUA – SALMOND 2012.

119 HANDELMAN 2006.

Our starting point in investigating these problems is that the interactions between humans and their surroundings manifest themselves through *technologies*, be it knapping, making food, horseshoeing or performing a rite. Functions and forms of ritual are manifold because they stem in the particular cultural universes of their owner communities. This variability is rounding off in the relationship between the *ethic* observer, the rite and the objects involved, creating a crippling set of variables. Consequently, ‘*ritual practice*’ cannot serve as an analytic category of interactions with an invariable set of defining characteristics. Nevertheless, it surely is an excellent heuristic device during the interpretation phase of the research.¹²⁰ In contrast, ‘*practice*’ as technology can fulfill this analytical role because it can be reconstructed by physical remains, i.e. in an archaeological context. Society itself can be seen as a realization of technologies, with a comforting notion that there is hardly any technology without the involvement of objects.

This analytical context is provided by the *chaîne opératoire* and *behavioral chain* concepts in lithic research. These approaches investigate the fabric of society through the production, use, and abandonment of artifacts; they build models of behavior on material realities; their analytic units are not artifacts but traces of actions and incidences on the artifacts.

The essay walks through our ontological and epistemological problems. The ‘*Knowledge, belief and ritual*’ section concerns the definition of ritual practice. The lesson of our inquiry in research history to us is that ritual is a fundamentally ethic category which covers entirely different activities from case to case (from people to people) from the angle of the observer. The ‘*Functions of ritual practice*’ investigate three anthropological approaches involved in the categorization of ritual activities: the structuralist, the pragmatist and a contextual.¹²¹ The ‘*Ritual practice and archaeological methods*’ section transfers these models into the context of archaeological theory and connects them to the *chaîne opératoire* approach in order to reflect on our ontological and epistemological problems. We present the following reasoning in these sections:

- Ritual activity appears in the humanities’ vocabulary by cultural evolutionist models of the 19th century, as a manifestation of a primitive cognition (beliefs), compared to the European reasoning. The nexus between the primitive and the ritual dissolved with the abandonment of Social Darwinism. Nevertheless, in anthropology, the term ritual continued to represent an alternative knowledge, mostly a practice of transmitting religious beliefs. As ritual activities usually do not result in any useful material output, they remained tied to the irrational in the eyes of a particular product of the European history of thought, the Cartesian worldview. Critical Theory reduced the distance between rational and irrational practice, and between knowledge and belief significantly. In this perspective, our belief planted in the efficiency of the scientific method is not more rational than other cultural frames about the workings of the world. Hence, ritual is not primitive or mirrors supernatural beliefs, but it is an ethic category which provides for the observer a vehicle of understanding of a particular system of values under study.

For this reason, we avoided to emphasize the link between religious beliefs and ritual.

120 HENARE et al. 2007; SWENSON 2015.

121 See e.g. HANDELMAN 2004; FOGELIN 2007; CHWE 2013; SWENSON 2015.

According to many, an encompassing characteristic of ritual is the participation of supernatural agents in it, that decouple the outcome of the rite from the casual relations of the physical sphere.¹²² We certainly agree with this notion, but we do not consider this information *a priori* helpful in tracing and understanding prehistoric ritual activity. Before the application of the modern scientific method in Europe in the 19th century, the ultimate legitimation of all knowledge resided in the realm that we call supernatural today.

- According to the connectionist model of cognitive science, human cognition is a negotiation process between the brain, body and the world. The knowledge of others plays a crucial role in this process through cooperation. Through cooperation, we accumulate cultural knowledge that seriously improves the individual trial-error method of knowledge acquisition. Rituals compress the most important cooperative and learning tools, such as public (interpersonal) setting, mimic, language and other symbolic systems, and multisensory experience.¹²³ The emotional investments and returns of ritual participation legitimize the knowledge acquired during ritual activity, irrespective of the referent of this knowledge, i.e. the transmitted information itself. If we reverse this relationship, we can identify the occasions that embrace the most important cooperative and learning vehicles as rituals in an ethic point of view.
- The connectionist model appeared through materiality theory in archaeological research.¹²⁴ Artifacts or ‘*things*’ are active participants in the relationship between man and world, they let or prohibit action – these functions of a door are more than obvious examples. Things are constitutive elements of knowledge because knowledge is constructed in the interactions with the physical world. Methods that are provided by chaîne opératoire-type approaches enable the archaeologist to examine exactly these systemic relations between material residues, the interactions resulted in those residues, and eventually, the contexts of decisions which resulted in those interactions. As these type of studies involve more artifacts and more interactions, the decisive contexts can be reconstructed more precisely, which increases the chance to identify particular value systems behind past decisions. Thanks to the present ‘boom’ in archaeological science and technology, this kind of research is increasingly popular and effective. This artifact-based, bottom-up approach is essential in the archaeology of ritual, because traces of ritual activity would be differentiated successfully only if the archaeologist had a grasp on a set of various activities in a given spatiotemporal context for comparison.

We connect the analytical methods of chaîne opératoire with the interpretive field of ritual practice in our case study, a knapped lithic cache from Boldogkőváralja, a Neolithic site in Hungary (Fig. 1). The settlement of the Bükk culture was excavated by Tibor Kemenczei in 1963.¹²⁵ Between House no. 5 and Pit A, a storage vessel was found standing in the southern

122 E.g. McCauley – Lawson 2002; Whitehouse 2012.

123 Tarlow 2000; Donald 2001; Gosden 2004a; Boyd – Richerson 2005; Gergely – Csibra 2005; Knoblich – Sebanz 2008; Boivin 2009; Gueguen et al. 2009; Rossano 2009; Hamilakis 2011; Rossano 2012; Kádár 2013; Kapitány – Niessen 2015; Watson-Jones – Legare 2016.

124 E.g. Tilley 1999; DeMarrais et al. 2004; Knappett 2005; Jones 2007; Boivin 2008; Knappett – Malafouris 2008; Hodder 2012.

125 Kemenczei 1964; Kemenczei – K. Vég 1964.

wall of Trench II (rim diameter: 14.2–14.4 cm, height: 36 cm, maximum width: 29 cm, base diameter: 10.5–11 cm). The short-necked, flat based pot had been broken, then mended, which made it unfit for its original function, containing fluids. Judging from the surface conditions and stratigraphic position, the vessel sunk into the ground but its mouth was not buried.

Of the 1083 knapped lithic artifacts at the site, the vessel contained 566 pieces, almost exclusively blades. The stratigraphy, the lithic raw materials, the technology of knapping, the morphology of these blanks as well as refitting examinations testify that the blades had been produced roughly at the same time. Mester and Tixier¹²⁶ reconstructed one systematic debitage method which resulted in 60–80 mm long, rectangular blades, despite that the raw material was suitable to produce longer blanks. It seems that blades of this size were selected for deposition into the vessel, leaving other debitage products in the workshops found elsewhere at the excavated area. The deposited blades were not modified into tools after their detachments from the cores. Among the few cores at the site, we observed “broken” ones – these artifacts were deliberately made unfit to further reduction by the same techniques of truncation in every observed case.

The Boldogkőváralja case offers a lucky situation for a technological study which revealed an almost complete sequence of actions. We know that the knappers used local raw material, which was processed identically at various parts of the settlement. This chaîne opératoire consisted of firmly standardized steps, requiring a certain level of skill from the knappers. Moreover, a few cores were impaired in a way that also requires skill, not the lack of it. The technical aim could be to produce blades with quite a standard size and form. Artifacts with the desired qualities were driven to a publicly accessible context, into an open cache standing apart from the habitation structures. Although we did not conduct microscopic taeological studies, it seems that these blades were not used after their completion, 566 blades were produced for deposition in a pot. This cache was ‘hidden’ in the ground and revealed to the public at the same time: it seems that the contents of the pot were available for manipulation – addition or extraction. Other caches were not excavated at the site.

In our opinion, this situation can be explained both by ‘ritual’ and ‘mundane’ activities. The cached blanks were prone to modify them into tools for the community, or they could be objects of trade. The context also displays elements of ritualization: the public and regulated movements of the knapper(s), the cultural connotations of the applied knapping methods, and the withdrawal of these items from circulation in a public process of caching. These alternatives are not mutually exclusive,¹²⁷ the key question here concerns the afterlife – what would happen to these artifacts after the deposition?

We do not intend to initiate a guessing game, but we can not renounce the fact that the contents of the pot were accessible. The excavated portion of the settlement contained very few retouched lithic tools, while this cache extracted more than a half thousand supports perfectly suited for secondary modification (i.e. using them as tools). If the blades were prepared for household chores, we would expect a different spatial distribution – more retouched tools around the houses and fewer blanks in the pot. There is a possibility that the excavated remains represent a time of abandonment of the settlement. In that case, the people left behind

126 MESTER – TIXIER 2013.

127 ASTRUC et al. 2003.

easily accessible, easily movable, standardized or easily transformable artifacts. If the items of the cache were intended to enter to a circulation of goods, their abandonment also would be difficult to explain.

All of these scenarios suggest that the use-life of the blades were deliberately ended in a deposit despite the fact that members of the community must have had access to its contents. The pot was an active part of this constellation since it designated a place for itself, directed attention to its contents, yet the cache was not emptied, for an unknown reason. The 'broken' cores deserve particular attention since their truncations prohibited their further use, just like the extraction of the blades from active use into the pot. These unfolding interrelationships between humans and things point beyond classic utilitarian explanations about lithic artifacts and raise the possibility of ritual practices.

Chaîne opératoire analysis of the Boldogkőváralja blades led to a more comprehensive interpretation of past human actions. These analyses do not decide for us what the investigated deposition means in the context of the Bükk culture but provided a more substantiated way of hypothesising.

