

Siklósi Zsuzsanna

A régészeti kultúra fogalmának változása és az etnikai identitás azonosítása az ősrégészeti kutatásokban

A RÉGÉSZETI KULTÚRA FOGALMÁNAK EREDETE

A régészet tudományággá válása óta a kutatás kulcskérdését jelentette a feltárt leletanyag azonosítása az egykori közösségekkel. Az ismeretek bővülésével és a szemléletmód változásával jelentős különbségek figyelhetők meg e kérdésben a régészettörténet egyes korszakai között.

Az őskor kutatásában használt (régészeti) kultúra fogalma alapvetően különbözik a köznyelvben vagy a társadalomtudományokban¹ általánosan használt kultúra-fogalomtól.

A kultúra szó régészeti használata a 19. századra, a régészet tudományággá formálódásának idejére nyúlik vissza. A 19. század második felének romantikus nacionalizmusa, az új nemzetállamok születése nyújtotta azt a kultúrtörténeti közeget, amelyben megszületett a kultúra szó régészeti és őstörténeti használata. Részen az új nemzetállamok (elsősorban Németország) legitimitásának igazolása, az ősiség és a korai nemzeti egység bizonyításának igénye motiválta az őskori Európa etnikai irányú régészeti kutatásait. Ebben a közegben érthető meg Gustaf Kossinna munkássága, akinek fő célja a germánok ősiségének dokumentálása volt az új német állam területén.² Kossinna kutatásai során a késő antik és kora középkori írásos források etnikai leírásait vette alapul, ezeket vetítette vissza az őskorba. Munkájának kiindulópontja a következő hipotézis volt:

„A szigorúan körvonalazott, élesen elkülönülő, zárt régészeti kultúrprovinciák feltétlenül egybeesnek bizonyos nép- vagy törzsterületekkel.”³

Azt, hogy ez a feltevés miért állja meg a helyét, és mi teszi lehetővé az egyes népek és akár több ezer évvel korábbi „kultúrprovinciák” azonosítását, Kossinna azzal magyarázta, nem fordulhat elő az, hogy egy törzs kultúrája teljesen kicserélődjön, egy tőle teljes mértékben idegen nép kultúrájának átvételével.⁴

¹ Az amerikai tudományfelosztás a régészetet is a társadalomtudományokhoz sorolja, az antropológia egyik ágának tekinti, azonban az európai felosztás szerint a történettudományokhoz tartozik.

² Kossinna 1911: 1926.

³ Kossinna 1926: 21.

⁴ Kossinna 1911: 5.

Ez a feltevés a régészeti módszertan szempontjából fontos, ugyanis ez teszi lehetővé, hogy a leletanyagban több száz, esetleg ezer éven keresztül nyomon követhető folyamatos változások mellett fenntartsa az etnikai egység vagy nép kontinuitását, és ezáltal régészeti módszerekkel azonosítsa a germán őshazát. Ehhez a hipotéziséhez társult a népek rangsorolása, a németek felsőbbrendűségének „tudományos” alátámasztása.

Az azonban mindenképpen Kossinna érdeme, hogy az őskori népeket összekapcsolta az anyagi kultúra területi egységeivel, és ezek területi és időbeli változásait a népek tevékenységével magyarázta.⁵ Ez az általa bevezetett és pusztán hipotéziseken alapuló azonosítás később hosszú évtizedekre az ősrégészet megkérdőjelezetlen alapjává vált. Egyben ez tette lehetővé az ősrégészeti leletek történeti interpretációját.

Kossinna nézeteivel és indogermán őshaza elméletével szemben lépett fel Vere Gordon Childe. Ugyanakkor a Kossinna által kidolgozott alapfogalmakat és módszertant a rasszista felhangok elhagyásával Childe – nem titkoltan – maga is átvette. Ő így idézi Kossinnát:

„Az élesen körülhatárolt régészeti kultúrprovinciák mindig egybeesnek jól meghatározott népekkel vagy törzsekkel, a kulturális régiók etnikai régiókkal, a kulturális csoportok népekkel.”⁶

Childe ezt az alapvetést fejlesztette tovább a *régészeti kultúra* máig használatos fogalmává.

„Bizonyos emléktípusok – edények, eszközök, ékszerek, temetkezési rítusok, házformák – állandóan együtt fordulnak elő. Az ilyen szabályosan összetartozó vonások összességét *kulturális csoportnak* vagy egyszerűen *kultúrának* nevezzük. Feltételezzük, hogy az ilyen komplexumok annak a tárgyi kifejeződése, amit ma népek hívnánk. Csak ott, ahol a kérdéses komplexumok szabályosan és kizárólagosan kapcsolódnak egy speciális fizikai típus csontmaradványaihoz, merhetjük a *népet* a *rassz* kifejezéssel helyettesíteni.”⁷

Tehát a különböző helyeken, különféleképpen élő emberek más-más anyagi kultúrát hoznak létre. A rendszeresen együtt előforduló tárgytípusok (pl. edények) és régészeti jelenségek (házformák, temetkezési rítusok) együttese és jól körülhatárolható területi egysége határozza meg a régészeti kultúrát.⁸ Childe *feltételezte*, hogy ezek a régésztileg körvonalazott kultúrák azonosak az egykori népek anyagi kultúrájával.⁹ Az általa definiált régészeti kultúrákat önálló entitásoknak tekintette, melyek az őskor történetírásában a történelmi idők

⁵ Veit 1984: 349–350.

⁶ Childe 1956: 28.

⁷ Childe 1929: v–vi.

⁸ Childe 1956: 123.

⁹ Childe 1929: v–vi.

népeinek szerepét töltötték be. Mint önálló egységek, etnikumok jelzői, következképpen alkalmasak lehettek a modern népek territoriális, politikai igényeinek legitimizálására.¹⁰ Más szóval Childe egyértelműen megfeleltette egymással a régészeti kultúra, a nép vagy etnikum és a nyelv egységét.

A hagyományos régészet az etnikumot homogén, állandó egységnek tekintette, mely területileg egyértelműen és kizárólagosan körülhatárolható, valamint hosszú időn keresztül változatlan formában (vagy legalábbis jól követhető változásokon keresztül) nyilvánul meg. Ez a Kossinnától eredeztethető megközelítés azon a feltevésen alapult, hogy egyes etnikai csoportok bizonyos kulturális vonások objektív és stabil repertoárjával jellemezhetők. Az anyagi kultúra hirtelen változása mögött ezért a hagyományos régészet egyben etnikai változást is látott, amit migrációval, kolonizációval vagy éppen hódítással magyarázott.¹¹

Childe elsősorban nyelvi alapon feleltette meg egymással a régészeti kultúrákat és etnikumokat (ebből kifolyólag pedig a nyelvi egységet is), azonban ennek nehézségeit maga is látta.¹²

A nyelv, etnikum és kultúra azonosításának premisszája hosszú időre belekövesedett az ősrégészeti kutatás gyakorlatába, és annak egyik alappillérévé vált. A régészeti leletanyag egymástól egyértelműen elkülönülő, monolit területi és időbeli egységekbe való sorolása az ősrégészeti kutatás (látszólag) elsődleges feladatává lépett elő, ez jelentette minden további kutatás alapját. Ugyanakkor Childe maga is felismerte, hogy problémák merülhetnek fel a régészeti kultúra körvonalazásakor, mivel nem minden tárgytypus fordul elő mindenhol egy kultúrán belül, és vannak olyan tárgytypusok, amelyek több kultúrában is előfordulhatnak.

„Be kell érniünk a *típusok egyedi együttállásával*, vagyis azzal, hogy csak A kultúrában fordulnak elő együtt ismétlődve az a, b, c és d típusok, bár b típus e, f és g típusokkal együtt megkülönbözteti a B kultúrát, c, h, j és k típusok pedig a C kultúrát és így tovább. Célunk, hogy a b, c és d típusokat elkülönítsük a diagnosztikus típusok sorából, más l, m, n típusokat találva [...], melyek kizárólag együtt és az a típusal fordulnak elő, és ezáltal jobban meghatározzák az A kultúrát.”¹³

Azonban ahelyett, hogy ebből a megfigyelésből levonta volna a megfelelő konzekvenciákat – miszerint nincsenek ilyen egymástól egyértelműen és kizárólagosan elhatárolható egységek –, inkább igyekezett kiküszöbölni a problémát az eredeti fogalom fenntartása érdekében.

¹⁰ Shennan 1989: 5–6.

¹¹ Olsen–Kobyliński 1991: 9.

¹² Ez a megközelítés adódik munkásságának kezdeti körülményeiből is, hiszen Kossinnával szemben éppen az indoeurópai őshaza azonosítása kapcsán lépett fel, ami mindkét részről elsősorban nyelvészeti adatokra támaszkodott.

¹³ Childe 1956: 124.

Mindenképpen Childe érdeme, hogy világosan definiált analitikai egységet adott az ősrégészeti kutatás kezébe, és ezzel a tudományág máig használatos alapjait fektette le. A kultúrhistorikus nézet széleskörű elterjedését elsősorban az a módszertani előnye segítette, hogy megalapozta az anyagi kultúra térbeli és időbeli variációjának klasszifikációs rendszerét.¹⁴ Lehetővé tette, hogy a régészet az őskor történelmi folyamatait kutassa. Ehhez feltétlenül szükséges volt egy olyan kézzel fogható egység körvonalazása, melyet valódi entitásnak, társadalmi és/vagy etnikai egységnek tekinthetünk.

Az 1950-es években a radiokarbon keltezés bevezetéséből adódó kronológiai ellentmondások alapjaiban forgatták fel az őskor kutatását. Ezután a különféle természettudományi kutatások régészeti jelentőségét hangsúlyozó Újrégészet az ősrégészet korábbi módszertani kereteit is revízió alá fogta.

A PROCESSZUALISTA RENDSZERSZEMLÉLET

Az Újrégészet nemcsak az őskor kronológiáját írta újra, hanem alapvetően újfajta szemléletmódot, a régészeti jelenségek új megközelítését és értelmezését jelentette. A hagyományos régészet népek vándorlásával, diffúzióval és a kultúrák közti megfoghatatlan „hatásokkal” magyarázta a leletanyag változását, figyelmen kívül hagyva a környezethez való alkalmazkodást, az önálló fejlődés vagy innováció lehetőségét. A hagyományos régészet célja egyértelműen az őskori történetírás volt, ami a régészeti jelenségek magyarázata helyett megelégedett azok leírásával. Ezzel szemben az Újrégészet egyértelműen megfogalmazta a kulturális jelenségek minél alaposabb leírására és magyarázatára való igényét, amelyhez világos elméleti kereteket állított fel.

A processzualista régészetre rendkívüli hatással voltak a korszak tudományfilozófiai és természettudományos irányzatai. Ez tükröződik a természettudományos (például statisztikai, rendszerelméleti, zoológiai, botanikai) módszerek mind szélesebb körű bevonásában, a kutatás elméleti kereteinek újrafogalmazásában, az alapelvek és magyarázó modellek explicit megfogalmazásában, az általános törvényszerűségek leírására való törekvésben. Ekkoriban kezdett az ősrégészet interdiszciplináris tudománnyá válni.

A régészeti kultúra fogalmának használatát, nyelvi és etnikai egységgel való egyértelmű megfeleltetését is megkérdőjelezte az Újrégészet. A régészeti kultúra entitásként való kezelése részben abból fakadt, hogy korábban olyan más entitásokkal mint törzs, társadalom, nép vagy etnikai csoport azonosították. Az Újrégészet – és ezzel egyidejűleg az antropológia és a szociológia – nem csupán az egyértelmű azonosságot, hanem a többi fogalom entitás létét is megkérdőjelezte.¹⁵

¹⁴ Jones 1996: 64.

¹⁵ Shennan 1989: 11. Morton Fried például vitatta a törzs létjogosultságát (Fried 1968.), Michael Mann pedig később megkérdőjelezte a társadalom valódi entitás létét. (Mann 1986.)

A processzualista régészet újraértelmezte a régészeti kultúrát: rendszerként tekintettek rá, a kulturális evolúciót és a szociális folyamat funkcionista magyarázatát helyezték előtérbe.¹⁶ David Clarke a rendszerelmélet alapján finomította és dolgozta át a fogalmat. Szerinte a régészet alapvető analitikai egysége az attribútum, ezekből épül fel a tárgy, majd a típus és a leletegyüttes, ezekből pedig a kultúra.¹⁷

„A szociokulturális rendszer egy olyan egységrendszer, melyben minden kulturális információ az egymással érintkezésben álló attribútumok stabil, de állandóan változó hálózata, mely egy komplex egészet, dinamikus rendszert alkot.”¹⁸

A kultúrát dinamikus, politetikus egységnek tekintette, amely egymással állandó kölcsönhatásban lévő alrendszerekből (gazdaság, vallás, anyagi kultúra, társadalmi szerkezet) áll. A kultúrát ezek mindegyike, más kultúrákkal való kapcsolata, a környezethez való alkalmazkodása is befolyásolja.¹⁹ Ugyanez a szemlélet tükröződik Colin Renfrew kultúra-felosztásában is (társadalom, létfenntartás, hit és gondolkodás, kapcsolatok és csere, technológia).²⁰

A kultúra Louis Binford felfogásában adaptáció vagy extraszomatikus eszköz rendszere, ami magában foglalja az emberek, helyek és tárgyak közti kapcsolatok komplex rendszerét.²¹

„A kultúrát egy hatalmas áramló folyamannak tekintjük kisebb variációkkal a fogalomalkotási normákban, ami az edénykészítés, házasságkötés [stb.] helyes módját illeti.[...] Ezek a fogalomalkotási különbségek időről időre térben és időben különböző pontokon kristályosodnak ki, különálló és néha feltűnő kulturális tetőpontokat eredményezve, ami lehetővé teszi számunkra, hogy a kultúra folytonosságát kulturális fázisokra bontsuk.”²²

A régészeti kultúrák folyamatossága a kapcsolat és interakció terméke, a diszkontinuitás pedig a távolság és szeparálódás jele.²³ Binford szemléletében is benne foglaltatik az a korábbi kultúrhistorikus nézet, mely szerint a kultúrák önálló entitások. Nála is nyomon követhető, hogy a korábban általánosan használt régészeti kategóriákat és módszereket igyekszik megtartani, miközben átértelmezi őket.

¹⁶ Jones 1997: 26.

¹⁷ Clarke 1968: 206.

¹⁸ Clarke 1968: 42.

¹⁹ A környezet szintén alrendszerekből épül fel: flóra, fauna, klíma, geológia. (Clarke 1968: 23. kép.)

²⁰ Renfrew 1972: 15–44, 440–504.

²¹ Binford 1965: 209.

²² Binford 1965: 204.

²³ Jones 1997: 25.

Bár Clarke kritizálta a régészeti kultúra merev és monotonikus fogalmát, ami leginkább intuíción és esetleges osztályozáson alapul,²⁴ mégis továbbra is olyan egységnek tekintette, amely az emberi csoportok kulturális tradícióit jeleníti meg. Újrdefiniálta a régészeti kultúra fogalmát, hangsúlyozva, hogy az anyagi kultúra, az etnikai, nyelvi és biológiai egység területileg többnyire nem esik egybe. Ennek illusztrálására az azóta híressé vált bantu példát említette. Etnográfiai kutatások alapján kiderült, hogy a bantu nyelvcsoporthoz, a bantu kultúrához, a bantu technokomplexumhoz, a bantu rasszhoz területileg nem esik egybe. Ezeknek csupán egy kicsi közös metszetét adja a bantu etnikai-politikai csoport, ám semelyik két csoport nem egyezik egymással területileg.²⁵

Clarke szükségesnek tartotta a régészeti adatok finomabb megközelítését, aminek segítségével komplexebb szerkezet tárható fel. Végső soron munkája csak kísérlet arra, hogy feloldja az ellentmondásokat és kiküszöbölje a hiányosságokat, de nem látja be, hogy a probléma a gyökerektől ered: a régészeti kultúra valódi egysége nem létezik, csupán különböző faktorok által létrejött különböző elterjedések esetleges összefüggése figyelhető meg. Az egyes tárgytipusok és jelenségek térképre vetítésekor hamar kiderül, hogy nincsenek olyan világosan körülhatárolható, elkülönülő egységek, amelyeket Childe remélt, hanem ezek bonyolult, egymást fedő hálózata alkotja a kultúrát, melyek általában területileg sem teljesen fedik egymást.²⁶ Renfrew is figyelmeztetett arra, hogy a régészeti kultúra – Childe által feltételezett – jól körülhatárolható területi egysége nem létezik, és nem feltétlenül volt realitása a kérdéses időben.²⁷

A régészeti kultúra hagyományos felfogásának és etnikai, nyelvi egységgel való azonosításának megkérdőjelezése után a processzuális régészet kerülte az etnikai kérdések vizsgálatát az írott forrásokat megelőző időszakokban, ami a II. világháborút követő európai légkör ismeretében könnyen érthető. Az etnicitás antropológiai kutatásában Fredrik Barth munkássága jelentett fordulópontot. Felismerte, hogy etnikai határok annak ellenére léteznek, hogy információáramlás, emberek mozgása, fontos szociális kapcsolatok valósulnak meg rajtuk keresztül, egyszóval a határok nem a kapcsolat hiányát jelentik.²⁸ Ez a megállapítása rendkívül tanulságos a korábbi régészeti magyarázatokra nézve, éles ellentétben áll a hagyományos régészet felfogásával, amikor az éles kulturális különbségeket, határokat a kapcsolatok hiányával magyarázták. Ez a felfogás helyenként még az Újrégészet kultúraértelmezésében is tetten érhető.

Barth munkásságát követően fordult nagyobb figyelem az etnikum felé, elsősorban a történeti korról foglalkozó régészek körében.²⁹ Gyakran az etnikum fogalma vette át a korábban kultúrának vagy törzsnek titulált (és elégtelennek

²⁴ Jones 1997: 109.

²⁵ Clarke 1968: 371–374.

²⁶ Shennan 1989: 13.

²⁷ Renfrew 1987: 216–217.

²⁸ Barth 1969: 9–10.

²⁹ Olsen–Kobyliński 1991: 5.

bizonyult) egység helyét.³⁰ Ez nem csupán a szakkifejezés üres változását jelentette, hanem a kutatás orientációjának változását is. A kutatók figyelme a szociális cselekvők önmeghatározása, a csoporthatárok értelmezése és a szociokulturális csoportok közti kapcsolatok felé fordult.³¹ Ez a szemléletváltás együtt járt az etnikum fogalmának régészeti átértelmezésével is.

„Az ethnosz [...] emberek szilárd csoportja, amely egy adott területen történetileg alakul ki, viszonylag stabil, közös nyelvi és kulturális jellemvonásai vannak, továbbá felismeri egységét és más hasonló csoportoktól való eltérését (öntudat), és ezt saját maga által választott névvel juttatja kifejezésre (ethonüm).”³²

Az etnicitás fogalmához köthető tényezők: a közös territórium, illetve terület, a közös leszármazás, a közös nyelv, szokásbeli, illetve kulturális közösség, hitvilágbeli, illetve vallási közösség, öntudat, azonosságtudat, identitás, a csoport identitását kifejező saját név (ethonüm), közös eredettörténet (vagy mítosz), amely leírja a csoport származását és történetét.³³

Ezek alapján úgy tűnik, hogy az etnikai egység jól körülhatárolható, bizonyos kritériumok alapján világosan meghatározható jelenség. Azonban maga Renfrew is felhívta a figyelmet, hogy vannak olyan etnikai csoportok, melyek nagyon öntudatosak és tagjaik a csoporthoz tartozásukat öltözékükben, ékszerekben, viseletben is kifejezik, de vannak olyanok is, melyekre ez nem jellemző és semmilyen jól látható módon nem tükrözik különállásukat.³⁴ Kérdéses, hogy a fenti kritériumok közül régészeti esetleg megfogható kulturális és/vagy vallási közösség elegendő-e az etnikai egység körvonalazásához, mivel a többi jellemzőről általában semmilyen forrás nem áll az ősrégészet rendelkezésére. Egyedül a közös terület nyújthat további segítséget, ám éppen e határvonal meghatározásának módszertani problematikája képezi polémia tárgyát. Be kell látnunk, hogy mindez a kritériumrendszer csak abban az esetben használható, ha elfogadjuk, hogy statikus kapcsolat létezik az etnikai csoport és az anyagi kultúra egysége között. A későbbiekben látni fogjuk, hogy ez a kapcsolat is megkérdőjelezhető. További nehézséget jelenthet, hogy egy területen belül egymás mellett egyidejűleg élhettek önálló etnikai csoportok, és az etnicitás egyszerre különböző szinteken is működhet.³⁵

Az etnikai csoportok kutatásában félrevezető lehet az a külső nézőpont, mely a kívülről jól látható, a kutató által meghatározott és objektívnek tekintett kulturális vonások alapján különít el etnikai egységeket.³⁶ Holott az etnikai csoport lényege

³⁰ Cohen 1978: 379.

³¹ Jones 1996: 66.

³² Renfrew–Bahn 1999: 181. Idézi Dragadze 1980: 162-t.

³³ Renfrew–Bahn 1999: 181.

³⁴ Renfrew 1987: 216–217.

³⁵ Olsen–Kobyliński 1991: 22–23.

³⁶ Lásd a fenti kritériumok felsorakoztatását.

éppen az, hogy a csoport tagjai mi alapján és hogyan határozzák meg önmagukat.³⁷ Ennek felismerése pedig még a kortárs példák esetében is nehézségekbe ütközhet.

A processzualista felfogás továbbra is elfogadta, hogy bizonyos körülhatárolható régészeti elterjedések (hacsak a stilisztikai variáció szintjén is) összefüggenek az etnikai csoportokkal. A stilisztikai attribútumok térbeli és időbeli kontinuitását továbbra is kulturális tradíciókkal, vagyis az etnicitás passzív termékeként értékelték.³⁸ Ugyanakkor a régészeti, etnikai és nyelvi egységek egyértelmű megfeleltetését elvetették.

A kultúra területi egységként való használata alkalmas lehet pusztán leíró célból, azonban veszélyessé válhat, ha további elemzésekhez használjuk őket. Ez már önmagába foglalja ugyanis a kultúra önálló entitásként való kezelését minden járulékos következményével együtt. Éppen ezért sem etnikai, sem történeti egységként való felhasználása nem helyes, mert a régészeti kultúra nem önálló entitás. Gyakorlatilag nem több mesterségesen létrehozott terminus technicusnál.³⁹

A POSZTPROCESSZUALISTA FELFOGÁS

A posztmodern filozófia és társadalomtudományok a régészetelméletre is hatással voltak. Ennek fényében a posztprocesszualis irányzat követői elvetették a korábbi rendszerelméleti, funkcionalista megközelítést, nem elégedtek meg a régészeti kultúra fogalmának finomításával, hanem azt alapjaiban kérdőjelezték meg. A posztprocesszualisták továbbá azt is a processzualista régészek szemére vetették, hogy elemzéseikben figyelmen kívül hagyták az egyén és az ideológia szerepét, túlhangsúlyozták a kultúra adaptív-funkcionalista jellegét, valamint lehetetlennek tartják a pozitivista, objektív megközelítést. Ezzel szemben a processzualisták túlságosan szubjektívnek tartják a posztprocesszualisok megközelítését, akik azt hangsúlyozták, hogy a kutató személyisége, saját kultúrája és szemléletmódja nem független kutatásaitól, eredményeinek értelmezésétől. A korábbi pozitivisták felfogás helyett a posztprocesszualisták inkább a hermeneutikai megközelítést helyezték előtérbe. Míg az Újrégészet az általánosításra és általános érvényű szabályosságok lefektetésére tett kísérleteket, addig a posztprocesszualisták az egyes anyagi kultúrák és társadalmak egyediségét hangsúlyozták. Éppen ezért szerintük minden kultúrát önmagában, saját kontextusában kell vizsgálni és értelmezni.

Írásaikban következetesen kerülnek a régészeti kultúra fogalmának használatát, csak az anyagi kultúra kifejezést használják. A kultúra homogén területi egységként való vizsgálata helyett egyes lelőhelyekre koncentrálnak, ezek leletanyagát egy-egy másik lelőhely anyagával vetik össze az azonosságok és különbségek részletes leírásával. A korábbi homogenitás, egységesség hangsúlyozásával szemben a sokszínűséget, a társadalmi egységen belüli kulturális diverzitást helyezik előtérbe.

³⁷ Barth 1969: 10. Olsen–Kobyliński 1991: 7–8.

³⁸ Jones 1997: 107–108, 112.

³⁹ Shennan 1989: 6.

A régészeti kultúra fogalma sem valódi entitásként, sem az identitás kifejezőjeként nem bizonyult megfelelőnek. Teoretikus régészek a használatának mellőzése mellett foglaltak állást, de tovább keresték azt a jelenséget, amely az identitás kifejezésében szerepet játszhatott, és ezért fogódzót nyújthat a múltbeli közösségek határainak megállapításához. Így fordult a kutatók figyelme a stílus felé. Már Binford is úgy gondolta, hogy a stílus lehet az, amit az etnikai identitás kérdésében vizsgálni érdemes, mivel azt gyakorlati okok nem szabályozzák.⁴⁰

Az 1970-es évek végén, az 1980-as évek elején újraértelmezték a stílus fogalmát. Kommunikációs formaként és szociális jelzőként tekintettek rá, ami egyszerre funkcionális és adaptív szerepet tölt be, a környezeti és társadalmi nyomás idején megkönnyíti az információcserét a társadalmi és vallási azonosítás, a leszármazás vagy státusz esetében.⁴¹ A stílus lehet aktív vagy passzív, aszerint, hogy kifejez-e identitást vagy hiányzik ez a speciális célja.⁴² Pauline Wiessner a csoportidentitást kifejező stílus elkülönítésére alakította ki az emblematikus, és az egyéni identitás kifejezésére a megerősítő stílus fogalmát. Az emblematikus stílus az anyagi kultúrában lévő formális variáció, ami egy bizonyos célközösség felé továbbít üzenetet egy társadalmi csoport leszármazásáról vagy identitásáról, ezért a társadalmi csoportok és a köztük lévő határok létezéséről hordoz információkat, nem pedig a köztük lévő vagy rajtuk átívelő interakció mértékéről. Ehhez képest a megerősítő stílus az anyagi kultúrában lévő olyan formális variáció, ami az egyéni identitásról hordoz információkat, jelezve az interperszonális kapcsolat mértékét a régészeknek.⁴³

Wiessner kimutatta, hogy a lánzszahegyek emblematikus stílust képviselnek a busmanoknál, és egybeesnek a nyelvi határokkal.⁴⁴ Kérdéses, hogyan lehet felismerni az emblematikus stílust. Ott, ahol sikerül összefüggést találni az életkor, a társadalmi nem vagy osztály és egy stílus között, felmerülhet ennek lehetősége. Persze problémák adódhatnak, ha egy adott csoport definíciója csak rövid ideig vagy változó formában jelent meg.⁴⁵

Ezzel szemben James Sackett ugyan nem zárta ki a stílus aktív szerepét, de a tárgyak stilisztikai variációjának túlnyomó többségét passzívnak tekintette, szerinte a stilisztikai variáció többnyire abból ered, ahogyan a kulturális előírások változnak arról, hogy mit hogyan kell csinálni. Erre vezette be az izokresztikus variáció fogalmát.⁴⁶ Szerinte az anyagi kultúra az etnikai szimbolizmus rengeteg elemét hordozza, mivel etnikailag körülhatárolt kontextusban jön létre.⁴⁷

⁴⁰ Binford 1962: 220.

⁴¹ Jones 1997: 113.

⁴² Sackett 1982.

⁴³ Wiessner 1983: 257–258.

⁴⁴ Wiessner 1983.

⁴⁵ Shennan 1989: 21.

⁴⁶ Sackett 1982; 1985.

⁴⁷ Sackett 1982; 1985. A stílus fogalmáról, használatáról és jelentéséről hosszadalmas vita bontakozott ki Wiessner és Sackett között. A vitáról összefoglalóan lásd Shennan 1989: 18–21; Jones 1997: 111–122.

A későbbiekben Wiessner hangsúlyozta, hogy a stílus szerepe a kontextustól és a feltételektől függ. Szerinte izokresztikus variáció, ami nem fejez ki etnikumot, csak ott fordul elő, ahol a tárgyaknak nincs nagy jelentősége. Ugyanakkor a stílust és az izokresztikus variációt nem lehet élesen elválasztani egymástól.⁴⁸ Nem szabad összekeverni a stiláris területi variációkat az etnikumokkal. Definiójánál fogva az emblematis stílus reprezentálhatja az etnikumot, de egyes esetekben kort, nemet vagy társadalmi osztályt is.⁴⁹

Carter Bentley pedig Pierre Bourdieu habitus fogalmának használatát vette át, ami hasonló Sackett izokresztikus variációjához, ugyanakkor nemcsak az anyagi kultúrára vonatkozik, hanem általánosságban a szociális életre is. A habitus jelenti az összekötő kapcsolatot a szubjektív identitás és az objektív kontextus között.⁵⁰

Posztprocesszualista megközelítés szerint megfigyelhető a szociális élet különböző aspektusainak az anyagi kultúrában, szokásokban való bonyolult tükröződése, és a tárgyak tudatos vagy tudatalatti használatának komplex hálózata. Hiú remény viszont azt várni, hogy ezek a különböző szinten működő hálózatok egységes, körülhatárolható területi egységet fognak kirajzolni. A stílus csupán egy elem ebben a hálózatban, ami egyes esetekben tükrözheti az identitást, a csoporthoz való tartozást.

Az 1960-as évek végétől a nyugat-európai antropológiában és a szociológiában általánosan elfogadott nézet lett, hogy az etnikai csoportok dinamikusan változó, relatív és szituációfüggő jelenségek. Az etnikai csoportok határai és az egyének (ön)meghatározása térben és időben változik, az identitás pedig gyakran gazdasági és politikai kapcsolatokkal összefüggő stratégiai manipuláció következménye.⁵¹

Ez a szemlélet a régészetben csak később tükröződött. Az etnikai csoportok dinamikusan és instrumentális jelenségként való kezelése, amiben az anyagi kultúra aktív szerepet játszik a csoportok közti manipuláció és igazolás megtestesítőjeként, csak a posztprocesszualista régészetben került előtérbe.⁵² Hodder hangsúlyozta, hogy az etnikai öntudat mértéke és így következképp annak az anyagi kultúrában való tükröződése is időről időre változik, gazdasági és/vagy politikai nyomás alatt intenzitása növekszik.⁵³

Ezt felismerve sorra születtek azok az etnoarcheológiai és antropológiai tanulmányok, amelyek az etnikai egység és anyagi kultúra kapcsolatára igyekeztek rávilágítani.⁵⁴ Például Christopher DeCorse három, egymással szomszédos, bizonyos kulturális vonásaikban közös Sierra Leone-i etnikai csoportot vizsgált,

⁴⁸ Wiessner 1989.

⁴⁹ Shennan 1989: 20.

⁵⁰ Bentley 1987.

⁵¹ Jones 1997: 110.

⁵² Jones 1997: 110; Hodder 1982; Shennan 1989.

⁵³ Hodder 1977; 1979; 1982. Ugyanakkor erre ellenpéldát is találhatunk. Lásd Olsen–Kobyliński 1991: 20.

⁵⁴ Itt kell megjegyezni, hogy az anyagi kultúra fogalma és a hagyományos vagy processzualista értelemben vett régészeti kultúra fogalma nem ugyanaz. Ebben a tekintetben lényeges különbséget jelent, hogy az antropológiai esettanulmányok egy-egy egyéb módszerrel körvonalazott

akik önmagukat is önálló etnikai egységként határozták meg, és ez a kívülállóknak számára is nyilvánvaló volt. Különállásukat anyagi kultúrájuk kevésbé tükrözte, így régészeti szempontból is meglehetősen hasonlóknak tünnének. Kerámiájuk igen nagy változatosságot mutatott térben és időben egyaránt. Ez esetben a kerámia nem tükrözte az etnikai csoportokat. Ha a kerámia különbségei alapján akarnánk itt etnikai csoportokat meghatározni, gyakorlatilag a kerámiakészítő kézművesek mozgását értelmeznénk. A kutatásból kiderült, hogy ezen a területen a rituális élet tárgyai a leginkább etnikumjelzők. Összességében DeCorse meglehetősen szkeptikus az anyagi kultúra és az etnikumok kapcsolatát illetően. Szerinte akkor lehet esetleg kapcsolatot találni e kettő között, ha a kulturális vonásokat, tárgyakat és attribútumokat együttesen vizsgáljuk.⁵⁵

Ian Hodder Kenyában a Tugen, Pokot és Njemps etnikumokat kutatta. Kimutatta, hogy vannak olyan tárgytipusok, melyek használata és elterjedése a csoportok közti mindennapi kontaktus ellenére is egybeesik az etnikai határokkal, de vannak olyanok is, melyek átszelik azokat. Különbség mutatkozott a tárgyak határon keresztüli mozgásának irányában, a férfiakhoz és nőkhez köthető, határokat átlépő tárgyak mennyiségében, és időbeli változás is dokumentálható volt. Végül arra a következtetésre jutott, hogy az etnikai identitás hangsúlyosabb megjelenítésében és megőrzésében a közösségekre nehezedő nyomás, a versengés játszotta a fő szerepet.⁵⁶ Hodder kimutatta, hogy a tárgyakat nemcsak eszközként használták, hanem az életkoron, nemén és etnikumon alapuló identitás kezelésében aktív manipulációs eszközként is szolgáltak. Szerinte minden tárgynak jelentése van, amit a régészek a kontextus alapján képesek felismerni.⁵⁷

Roy Larick a Loikop etnikum életében rendkívül fontos szerepet betöltő lándzsákat vizsgálta, melyeknek egyszerre van gyakorlati és szimbolikus funkciója. Az etnikai identitás és a társadalmi kor a lándzsa formájából egyértelműen megállapítható, ezenkívül a társadalmi státusz létrehozására és manipulálására is használják. A lándzsa stílusa korcsoportonként változik; méretének, formájának, arányának némely jellegzetességét a szomszédos közösségektől vették át. A lándzsák az etnikumon belül legalább akkora diverzitást mutatnak, mint a szomszédos etnikumok között. Ha ezt az elterjedési mintázatot egy régész elemezné, könnyen etnikai különbségekkel magyarázná a korcsoportok változatosságát. Jól látszik, hogy az etnikumok közti és az etnikumon belüli különbségek ugyanazon a tárgytipuson hasonló vonásokkal jelennek meg, mégis mást jelentenek.⁵⁸

társadalmi egység anyagi kultúráját és tárgyhasználatát vizsgálják, míg a régészetben ennek éppen ellenkezője történik.

⁵⁵ DeCorse 1989: 138.

⁵⁶ Hodder 1977.

⁵⁷ Hodder 1982. Hodder ebben a könyvében számos további etnoarcheológiai példát hoz a tárgyak szociális használatára.

⁵⁸ Larick 1986.

Hodder felismerte és a régészetben is széles körben elismertette azt a felfogást, hogy az anyagi kultúra aktív szerepet tölt be egy közösség életében, nem csupán tükrözi a társadalmat. A tárgyak jelentése kontextusukból érthető meg.

Az etnoarcheológiai példákból kiderül, hogy vannak olyan kulturális jelenségek, amelyek egybeesnek az etnikai határokkal, és így azokat jól tükrözik, míg mások egyáltalán nem. Egyre több régész elfogadta, hogy az etnikai csoportok öntudattal és öndefinícióval rendelkeznek, a vélt vagy valós kulturális különbségek felfogásán alapulnak, ezért hasonlóságaik és különbségeik ritkán tükröződnek az objektív kulturális vonások összességében.⁵⁹ Az etnikai identitás nem egy állandó kategória, hanem tünékeny, szituációfüggő jelenség.⁶⁰ Az etnicitás kommunikációja aktív folyamat, mely magába foglalja a politikai és gazdasági források manipulációját is.⁶¹ Az etnikai csoportoknak lehetnek határaikon átívelő szociális és kulturális közös vonásaik, ugyanakkor a csoporton belül is lehetnek jelentős variációi. A régészeti módszertan szempontjából rendkívül jelentős az a felismerés, hogy az etnikai csoport léte nem a társadalmi és fizikai izoláció terméke, hanem a tudatos különbözőség folyamatos megnyilvánulása a szociális interakció folyamatában.⁶² A hagyományos régészeti felfogás – mely az anyagi kultúra különbözőségét egyértelműen etnikai különbözőséggel és az anyagi kultúra változását etnikai változással magyarázta, ahol a hasonlóság a közeli kapcsolatokat, a különbözőség pedig a kapcsolat hiányát jelentette – ennek tudatában egyértelműen tévútra visz. Az etnoarcheológiai példák fontos tanulsága, hogy az anyagi kultúrában megfigyelhető éles határokon keresztül is nagyon szoros kapcsolatok figyelhetők meg, ami ismét ellentmond a hagyományos értelmezésnek.

Azzal együtt, hogy a régészek is felismerték az etnicitás dinamikusan változó és szituációfüggő természetét, még mindig elfogadták, hogy az etnikai csoportok jól körülhatárolható szociokulturális entitások.⁶³ Csak nagyon kevesen vonták le a legújabb antropológiai kutatások konzekvenciáit, amelyek megkérdőjelezték az etnikai csoportok jól körülhatárolható, monolit territoriális egység létét.⁶⁴

Az etnikum régészeti meghatározásának alapjai lehetnek a rituális viselkedés jelei és olyan regionális jellegzetességek, megkülönböztető jegyek, amelyek máshol nem fordulnak elő. A konkrét történeti kontextus ismeretét sokan elengedhetetlennek tartják. A nyelv és a meghatározott viselkedési normák szintén komoly szerepet játszhatnak az etnikai öntudat fenntartásában.⁶⁵ E tényezők egyenként nem feltétlenül reprezentálják az etnikai identitást, többségüket az őskor időszakában nem lehet vizsgálni. Az antropológiai példákból jól látszik, hogy nem állítható fel olyan általános törvényszerűség, mely alapján minden

⁵⁹ Jones 1997: 108.

⁶⁰ Shennan 1989: 13–14.

⁶¹ Jones 1997: 113.

⁶² Jones 1996: 66, 71.

⁶³ Jones 1997: 110. Lásd például Hodder 1979; Kimes et al. 1982.

⁶⁴ Jones 1997: 110.

⁶⁵ Olsen–Kobyliński 1991: 16.

esetben egyértelműen körvonalazható lenne egy etnikai csoport határa. Az etnikai szimbolizmus egyértelműen kultúrspecifikus, ezért univerzális felállítására kevés a remény.⁶⁶ Az etnikai identitás tárgyi és/vagy szellemi kifejezése térben és időben széles skálán mozog, ezért minden esetben csak a vizsgált leletanyag egyedi és önálló értelmezése lehet célravezető.

Kérdéses, hogy mikortól van értelme egyáltalán etnikai csoportokról beszélni. Ernest Gellner felvetette, hogy ez a kategória csupán az iparosodás következménye, és korábban osztályhoz tartozás alapján határozták meg önmagukat az emberek. Ám az etnikai identitástudat ennél sokkal régebbre nyúlik vissza. Anthony Smith szerint ez már a Kr. e. 3. évezredben megfigyelhető a sumer és egyiptomi városállamok és királyságok esetében. Ugyanakkor ezek az elemzések továbbra is az írott forrásokból indulnak ki, és stabil formációknak tekintik az etnikai identitást. Ezekből a leírásokból éppen az nem válik világossá, ami az etnicitás lényege lenne: a leírt etnikai meghatározás egybeesett-e az öndefiniálással. Többen felvetették, hogy az etnicitás az államok, illetve a komplex társadalmak kialakulásának terméke.⁶⁷ Erősen vitatott, hogy létezett-e már etnicitás az őskorban is. Ha volt is, jelentősen különbözhetett attól, amit akár a mai példák alapján vagy a közelmúltból ismerünk.⁶⁸

Patrick Geary megkérdőjelezte, hogy az antik és középkori szerzők leírásaiban szereplő etnikumok és népek azonosak lennének a mai fogalmaink szerint vett etnikumokkal vagy népekkel, mivel ezek a szerzők az eredet, szokások, nyelv és törvények alapján határozták meg az etnikumokat, amelyek mai felfogásunk szerint mind szubjektív fogalmak. Ezek együttese nem határozza meg az etnikai identitást. A középkori történétírók feltételezték, hogy az etnicitás objektív kategória, pontos leírással megfogható. Alaposabb forráskritika után kiderül, hogy az antik szerzők etnikai címkéiket elsősorban politikai kontextusban használták az aktuális hatalom adott érdekeinek megfelelően. Ehelyett a kora középkori etnicitást egyének és csoportok saját maguk vagy mások speciális célokért és speciális körülmények között történő identifikációs szubjektív folyamatának kellene tekintenünk. Az etnicitás nem objektív, hanem szubjektív, képlékeny kategória.⁶⁹ Éppen ezért csak elhibázott lehet az a régészeti felfogás, amely ezen írásos források felhasználásával próbál etnikumokat definiálni, és az etnikai identitást vagy csoportot mindig egyformán létező, objektív egységnek tartja.

Könnyen belátható, hogy ha a mai értelemben vett etnikumokról nem is beszélhetünk az őskori Európában, akkor is lehettek olyan közösségek, akik valamilyen formában, különböző okokból, együvé tartozónak érezték magukat. Talán helyesebb lenne az identitás szó használata, ami jól tükrözi a társadalmi csoporthoz való tartozást és az önmeghatározást, de mentes a negatív történeti felhangoktól. Az ilyen csoportok régészeti anyagban való elkülönítéséhez a vallási élet elemei,

⁶⁶ Jones 1997: 124.

⁶⁷ Bentley 1987; Shennan 1989: 14–15.

⁶⁸ Shennan 1991: 30.

⁶⁹ Geary 1983.

a regionális jellegzetességek és a tárgyhasználat értelmezése nyújthat lehetőséget. Nem szabad elfeledni, hogy a szociális élet szövevényes hálózatában és ennek tárgyi megnyilvánulásában a csoportidentitás kifejezése csak egy mozzanat.

* * *

A régészeti kultúrával kapcsolatos polémia mögött gyakorlatilag az az alapvető kérdés húzódik meg, hogy az ősrégészeti kutatások során mit tekinthetünk a legnagyobb társadalmi egységnek, és ezt régészeti módszerekkel hogyan határozhatjuk meg. A kérdés az, hogyan lehet meghatározni – ha egyáltalán ez lehetséges – az egyes háztartásokon vagy településeken túlmutató közösségeket, akik magukat összetartozónak tekintették az adott időszakban. Képes-e arra az ősrégészet, hogy feltárja az egykor valóban létező, őskori entitások, közösségek határvonalat.

A régészeti kultúra fogalmának változása ebből a szempontból érthető meg. A hagyományos, történeti szemléletű ősrégészet célja az őskori történetírás volt. Ehhez olyan egységre volt szükség, ami a történeti idők népeinek, etnikumainak szerepét töltötte be. Ez lett a régészeti kultúra, amely e szemléletmód szerint azonos az etnikai egységgel és nyelvvel. Az azonosítás megkérdőjelezése és a régészeti kultúra fogalmának finomítása után a processzualista régészek kerültek az etnikai identitás kutatását, ami a II. világháborút követő időszakban nem is meglepő. Ez az óvatosság csak az 1980-as évektől kezdett változni. A sokszínű posztprocesszualista megközelítésben helyet kapott a korábbi, régészetben általános szemléletmódtól gyökeresen különböző identitáskutatás is. Az anyagi kultúra aktív használatának és az etnicitás változékonyságának felismerése az általánosítás felől az egyedi értelmezés szükségessége felé fordította a kutatók figyelmét.

A kérdés szociológiai és antropológiai megközelítése mellett az archeogenetikai kutatások előretörése újabb jelentős információforrást jelent. Ugyanakkor ez további kérdéseket is felvet a fizikai antropológia, a nyelvek és a kultúra kapcsolatáról, azonosságáról. A legújabb kutatások részben ezek szintetizálása felé fordulnak, másrészt pedig az egyes tudományterületek összemérhetetlenségét hangsúlyozzák.⁷⁰

A régészeti kultúra használatát az ősrégészet kutatói ma sem mellőzik teljes mértékben, csupán a tudatos posztprocesszualista irányzat zárkózik el használatától, mások ma is analitikai egységként használják.

⁷⁰ Az archeogenetikai kutatások és az itt tárgyalt kérdéskör kapcsolatára érdemes lenne egy újabb tanulmányt szentelni, de ez már meghaladja a jelen írás kereteit.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Barth, Fredrik (szerk.) 1969: *Ethnic groups and boundaries*. Bergen
- Bentley, Carter G. 1987: Ethnicity and practice. *Comparative Studies in Society and History* 29. 24–55.
- Binford, Louis R. 1962: Archaeology as anthropology. *American Antiquity* 28. 217–225.
- Binford, Louis R. 1965: Archaeological systematics and the study of culture process. *American Antiquity* 31. 203–210.
- Childe, V. Gordon 1929: *The Danube in Prehistory*. Oxford
- Childe, V. Gordon 1956: *Piecing Together the Past. The interpretation of archaeological data*. London
- Clarke, David L. 1968: *Analytical archaeology*. London
- Cohen, Ronald 1978: Ethnicity: problem and focus in anthropology. *Annual Review of Anthropology* 7. 379–403.
- DeCorse, Christopher R. 1989: Material aspects of Limba, Yalunka and Kuranko ethnicity: archaeological research in north-eastern Sierra Leone. In: Shennan, Stephen June (szerk.): *Archaeological approaches to cultural identity*. London–New York, 125–140.
- Fried, Morton H. 1968: On the concepts of “tribe” and “tribal society”. In: Helm, June (szerk.): *Essays on the problem of tribe*. Seattle, 3–20.
- Geary, Patrick J. 1983: Ethnic identity as a situational construct in the early middle ages. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 113. 15–26.
- Hides, Shaun 1996: The Genealogy of Material Culture and Cultural Identity. In: Graves-Brown, Paul – Jones, Sian – Gamble, Clive (szerk.): *Cultural Identity and Archaeology. The Construction of European Communities*. London–New York, 25–47.
- Hodder, Ian 1977: The distribution of material culture items in the Baringo District, Western Kenya. *Man* 12. 2. 239–269.
- Hodder, Ian 1979: Social and economic stress and material culture patterning. *American Antiquity* 44. 446–454.
- Hodder, Ian 1982: *Symbols in action*. Cambridge
- Jones, Sian 1996: Discourses of Identity in the interpretation of the past. In: Graves-Brown, Paul – Jones, Sian – Gamble, Clive (szerk.): *Cultural Identity and Archaeology. The Construction of European Communities*. London–New York, 62–80.
- Jones, Sian 1997: *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in the past and present*. London–New York
- Kimes, Thomas – Haselgrove, Colin – Hodder, Ian 1982: A method for the identification of the location of regional cultural boundaries. *Journal of Anthropological Archaeology* 1. 113–131.
- Kossinna, Gustaf 1911: *Die Herkunft der Germanen. Zur Methode der Siedlungsarchäologie*. Mannus-Bibliothek 6. Würzburg
- Kossinna, Gustaf 1926: *Ursprung und Verbreitung der Germanen in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*. Berlin–Lichterfelde
- Larick, Roy 1986: Age grading and ethnicity in the style of Loikop (Samburu) spears. *World Archaeology* 18. 2. 269–283.
- Mann, Michael 1986: *The sources of social power. Volume I. A history of power from the beginning to A.D. 1760*. Cambridge

- Olsen, Bjørnar – Kobyliński, Zbigniew 1991: Ethnicity in anthropological and archaeological research: a Norwegian-Polish perspective. *Archaeologia Polona* 29. 5–27.
- Renfrew, Colin 1972: *The Emergence of Civilisation. The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium B. C.* London
- Renfrew, Colin 1987: *Archaeology and language. The puzzle of Indo-European origins.* London
- Renfrew, Colin – Bahn, Paul 1999: *Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat.* Budapest
- Sackett, James R. 1982: Approaches to style in lithic archaeology. *Journal of Anthropological Archaeology* 1. 59–112.
- Sackett, James R. 1985: Style and ethnicity in the Kalahari: a reply to Wiessner. *American Antiquity* 50. 151–159.
- Shennan, Stephen 1989: Introduction: archaeological approaches to cultural identity. In: Shennan, Stephen J. (szerk.): *Archaeological approaches to cultural identity.* London–New York, 1–32.
- Shennan, Stephen J. 1991: Some current issues in the archaeological identification of past peoples. *Archaeologia Polona* 29. 29–37.
- Veit, Ulrich 1984: Gustaf Kossinna und V. Gordon Childe: Ansätze zu einer theoretischen Grundlegung der Vorgeschichte. *Saeculum* 35. 326–364.
- Wiessner, Pauline 1983: Style and social information in Kalahari San projectile points. *American Antiquity* 48. 253–76.
- Wiessner, Pauline 1989: Style and changing relations between the individual and society. In: Hodder, Ian (szerk.): *The meanings of things.* London, 56–63.