

T. SZABÓ CSABA

## MI A VALLÁSRÉGÉSZET?

### Módszertani perspektívák és új kutatási eredmények

■ Az emberek feltehetően a prehistorikus korok kezdete óta folyamatosan kommunikálnak emberfeletti erőkkel felruházott lényekkel, amelyeket a szakirodalom hagyományosan isteneknek nevez.<sup>1</sup> A nem emberi világhoz tartozó, transzcendens és emberfeletti erők társadalmi jelenlétét a Kr. e. 4. évezred előtt kizárólag tárgyi források alapján feltételezhetjük. Ezek azonosítása és kortárs fogalmakkal történő elnevezése mind a történettudomány őskortörténeti, mind a vallástudomány kognitivistáknak igen nagy fejtörést okoznak.<sup>2</sup> Amennyiben elfogadjuk, hogy a Kr. e. 38 000-ben készült Hohlenstein-Stadelben felfedezett Oroszlánember-ábrázolás szakrális eszközként, valláskommunikációs közvetítőként (is) szolgált,<sup>3</sup> az emberi történelem írásos emlékei előtti időszakának vallásos emlékének jóval több időt foglal magába, mint a Göbekli Tepe szentély építését követő „történelmi” korok 12 000 éve.<sup>4</sup> A tárgyiasult vallás(ok) múltja jóval túlhaladja az írásos vallások időbeni dimenzióit.

A tanulmány célja, hogy az emberi és isteni világ közötti valláskommunikációban<sup>5</sup> használt tárgyi eszköztár (vallási materializmus<sup>6</sup>) kutatásának legújabb perspektíváit bemutassa és egy ókori esettanulmányon keresztül (a Római Dacia szakralizált terei) reflektáljon a vallásrégészet kutatási lehetőségeire és hatáira.

### A valláskommunikáció stratégiái, terei és eszköztára

■ E tanulmánynak nem célja a vallás és vallásos jelenségek (rítus, rituálé) fogalmának meghatározása: a fogalommal számos jelentős munka foglalkozott az elmúlt 150 évben, amelyek felsorolása és historiográfiai összefoglalása is monografikus igényű munkát feltételezne.<sup>7</sup> A vallás mint az emberi és természetfeletti ágensek között létrejött kommunikációs forma és diskurzustér meghatározása lehetőséget teremt egy újszerű vallásfogalom létrehozására, amelyben nemcsak a vallásos kommunikációban aktívan részt vevő emberi tényezők, de az isteni világ szereplői, valamint a két dimenzió közötti kapcsolatot szolgáló tárgyak (vallási materializmus), terek (térszakralizáció), idősavok (vallási temporalitás), érzelmek és érzetek (kognitív aspektusok) is szerepet kapnak (1. ábra).<sup>8</sup> A vallásfogalomnak ez a komplex mátrixa lehetőséget nyújt az emberi és isteni világ közötti kommunikáció rövid és hosszú távú stratégiáinak részletes elemzéséhez.<sup>9</sup> A valláskommunikáció dimenziói közül a kutatástörténet különleges figyelmet szentelt kezdetben az isteni tényezőknél tu-

*A tanulmány a Nemzeti, Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal posztdoktori projektjének részeként (Római vallási kommunikáció a dunai provinciákban a Príncipátus korában/ PD NKFI-8 nr. 127948) valósult meg. Lásd még: [www.danubianreligion.com](http://www.danubianreligion.com). Utolsó látogatás ideje: 2020.10.15.*

lajdonított szakrális szövegek (*textuális vallás*) értelmezésének.<sup>10</sup> Ugyancsak kiemelten fontos eleme a valláskutatásnak a természetfeletti erők (istenek, félistenek, szellemi lények, angyalok stb.) részletes kutatása, az istenek természetének, neveinek és figuratív ábrázolásainak elemzése. A vallásfenomenológia, vallásszociológia és kulturális antropológia új perspektívákat nyitott a humán tényezők (valláskommunikációban aktívan vagy passzívan részt vevő emberek) habitusának és rituális tevékenységeinek elemzésében<sup>11</sup> és az egyéni valamint „élő” vallás kutatásában is.<sup>12</sup> Ennek egyik következményeként ma virágzik a humán tényezők vallásos élménytárának kognitív módszertannal történő kutatása is.<sup>13</sup>

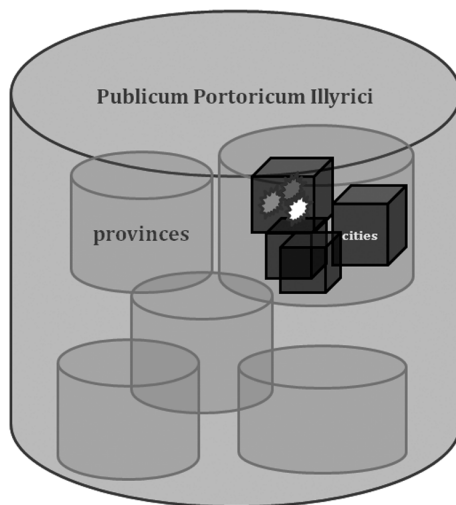
Space typology accessibility	Natural spaces	Human built / material	Imaginary / thirdspaces
<b>Public spaces</b> Locus sacer	mountains, cavities, caves, springs, forests, crossroads	Temples on <i>ius Italicum</i> before 212 AD	Templum, pomerium, spaces of afterlife, world of Saturn
<b>Secondary spaces</b> pro sacra	Baths, springs	aedes, fanum, mithraeum, serapaeum, iseuum bacchium, dolichenum, church houses	Sacred geography of sanctuaries, bodies / spaces of gods / divinitio
<b>Primary spaces</b>	Private gardens, private fields, parts of forests, human body	Domus urbana, lararium, villae, private rooms, personal shrines, funerary monument	Personal divinitio / dreams / visions
<b>Methodology:</b> forms of space sacralisation as tools in religious communication			
<b>Aim:</b> creating and maintaining sacralised spaces through a set of strategies			

1. ábra. Valláskommunikáció terei és stratégiái (Szabó 2018 nyomán)

Míg a valláskommunikációnak a humán és isteni szereplői, valamint szöveges forrásai részletes figyelmet kaptak a kutatástörténetben, a két világ közötti kommunikációnak térbeli dimenziói és tárgyi (materiális) forrásai csak az elmúlt néhány évtizedben nyertek kiemelt figyelmet. A vallás térbeli dimenziói ugyan már megjelennek M. Eliade munkáiban is, különösen annak szakrális és profán kettősségében,<sup>14</sup> de igazán kritikus és részletes értelmezést elsősorban J. Z. Smith munkái révén nyernek, aki Durkheim és Eliade „*homo religiosus*”-át elsősorban egy kanti teremtő emberként értelmezi (*homo faber*), amely az isteni világgal való sikeres és hosszan tartó valláskommunikáció egyik fő stratégiájaként szakralizálja a teret.<sup>15</sup> A *szakralizált tér* létrehozása, fenntartása és eltűnése a humán ágensek változatos valláskommunikációs stratégiáitól és az általuk felhasznált eszközöktől, így tárgyaktól is függnék. A térszakralizáció és az ebben nagy szerepet játszó tárgyi ágencia jelenti a vallásrégészet (angolul: *archaeology of religion*)<sup>16</sup> legfőbb kutatási területeit, amely a magyar nyelvterületen ritkán nyert eddig módszertani és elméleti elemzést.

■ J. Z. Smith *homo faber* elmélete egy olyan humán tényezőt hozott létre, amely az isteni világgal való párbeszéd révén a profán teret egy aktív, tevéleges, mozgalmas folyamat révén (teremtés, építés, létrehozás) „szakralizálja”.<sup>17</sup> A tér szakralizálása tehát a humán tényező tevékeny szerepe nélkül nem lehetséges: nincs „szent tér” emberi tevékenység nélkül, legyen az akár szóbeli hagyományátadás is.<sup>18</sup> A térszakralizáció azonban nem merül ki az emberi kreativitás teremtő erejében: célja, hogy sikeres és lehetőleg hosszan tartó teret, védelmet biztosítson az emberi és isteni világ közötti párbeszédnek, tehát az isteni tényező is kulcsszerepet játszik a tér átalakításában, szakralizálásában. Ez a folyamat számos eszköz és stratégia révén zajlik. Az isteni világ megszólítása önmagában sajátos teret eredményez, tehát térformáló ereje van.<sup>19</sup> Ennek sikeressége azonban függ a tér sajátosságaitól és a térszakralizáció folyamatában használt tárgyi eszköztártól is. A térszakralizáció legelembb dimenziója maga az emberi test: a bőrfelületen megjelölt jelek (tetoválások, írások, figuratív jegyek, sebek, csorbítások, csonkítások),<sup>20</sup> a testmozgást igénylő táncok, énekek és mozgásrítusok, valamint a vallásos extázis okozta neurobiológiai folyamatok az emberi testet szakralizált térré teszik.<sup>21</sup> Ugyancsak egyéni, magas fokú vallásos individualizmust eredményez a térszakralizáció az ún. domesztikus terekben (szobák, otthonok, folyosók, magánkertek, pincék stb.).<sup>22</sup> Ezeket a tereket az általam kidolgozott térszakralizációs taxonómiában mikrotereknek neveztem, követve ezáltal D. Clarke térelméleti modelljét (2. ábra) és szakítva a ma már sokat vitatott domesztikus fogalom használatával. Ezek a mikro-terek adják a leggazdagabb példákat a valláskommunikációs individualizmusra.<sup>23</sup> Ám az emberi test és a domesztikus terek soha nem egy izolált térben léteznek és lépnek párbeszédbe az isteni, transzcendens világgal. A szakralizált mikroterek sűrű hálózata és szoros összefonódása a mezzoterek változatos világával a kortárs térelméleti munkákban már felbontotta a „privát-publikus” kettőséget.<sup>24</sup> Számos olyan szakralizált mikroteret ismert, amelynek „privát”, domesztikus jellege megkérdőjelezhető, vagy ame-

- Macro-space
- Mezzo-space
- Micro-space
  - public
  - secondary
  - primary



2. ábra. A valláskommunikáció tértaxonómiái D. Clarke modellje alapján (Szabó 2018 nyomán)

lyet kifejezetten publikus térben találunk: az útszéli oltárok, imahelyek, keresztetek, az ókor óta elterjedt valláskommunikációs terek, amelyek egyszerre adnak lehetőséget közösségi és egyéni vallásélményre.<sup>25</sup>

A mezzoterek legkisebb egységét azok a szakralizált terek adják, amelyek az ún. kisvallási csoportok gyülekezőhelyeiként szolgálnak.<sup>26</sup> Ezek a terek nem építészeti, külső vagy belső dekoratív sajátosságaikban bizonyulnak sikeres valláskommunikációs ágenseknek, hanem kicsiny méretük, bensőséges jellegük miatt. Ezek a sokszor szobányi, 10-20 főnek mozgásteret adó szakralizált terek igen népszerűek a klasszikus ókorban, elsősorban a hellenisztikus építészet hatásaként,<sup>27</sup> de a 20. század második felében is megfigyelhetők az újprotestáns és újpogány mozgalmak tereiben.<sup>28</sup> Ezek a kisvallási csoportok képezték mind a Kr. u. 1–4. században, mind a 19. század óta (az újprotestáns és a 20. századi újvallási mozgalmakban) a legerősebb vallásszociológiai kohéziós hálózatot a városi környezetben, amelyek kulcsszerepet játszottak az ún. urbánus vallási környezet fejlődésében.<sup>29</sup> A város tehát mint vallásszociológiai ágens igen fontos szerepet játszik ezeknek a mezzotereknek a létrehozásában és sikeres fenntartásában is, bár nem kizárólagos hordozója ezeknek a közösségi szakralizált tereknek.<sup>30</sup> Ugyancsak városi környezetben találkozunk gyakrabban a nagy köztéri, számos esetben jogilag is megkülönböztetett szakralizált terekkel (templomok, komplex szentélykörzetek, nagy zárandokhelyek).<sup>31</sup> Ezek a szakralizált terek rendszerint szigorú építészeti hagyományt, jól meghatározott belső hierarchiával működő papságot és változatos tárgyi (materiális) vallási ágens használnak a sikeres fenntarthatóság érdekében. Az ókor legsikeresebb és leghosszabb ideig (2-3000 év<sup>32</sup>) fennálló szentélyei ebben a térszakralizációs kategóriába tartoznak, de a jelenleg is használatban lévő szakralizált terek legsikeresebbjei is (1600-1700 éves templomok) hasonló valláskommunikációs stratégiákkal maradtak fent. A szakralizált tér számos esetben még az isteni tényező hiányában vagy annak megváltoztatását követően is valláskommunikációs ágens maradhat, tehát sikeressége már nem is a numinózus természetétől, sokkal inkább a tér régiségétől, hírnevétől és egy közösségben vagy régióban betöltött gazdasági és társadalmi erejétől függ (*evocatio deorum*; de- és reszakralizáció).<sup>33</sup> Ez a három szakralizált tértípus (egyéni vagy domesztikus, közösségi és publikus terek) állandó kapcsolatban van ún. makroterekkel is. David Clarke és Grahame Clark egyaránt kidolgozott egy olyan komplex térelméletet, amelyet továbbgondolva, H. Canczik és később P. Biehl és F. Bertemes is alkalmazott a vallástudományi kutatásban.<sup>34</sup>

A fent említett kutatók munkáinak makroterei (flóra, fauna, geológiai formációk, hidrográfiai elemek, klíma, vámkörzetek, szociális, politikai és gazdasági makrostruktúrák), bár nem vesznek részt direkt a szakralizált terek létrehozásában és azok fenntartásában, de számos területen hatással vannak azok fennmaradására.

## Tárgyasult vallás: a vallásrégészet kortárs perspektívái

■ A térszakralizációban nemcsak a humán ágencia (a szentélyeket és templomokat építő és az isteni világgal kommunikáló ember), az általuk változatos rítusokkal és rituálékkal megidézett és kommunikációbán tartott isteni világ játszik fontos szerepet, de a szakralizált terek fenntartásában kiemelten fontos szerep jut a tárgyi (materiális) világnak is. Az emberi és isteni világ közötti valláskommunikáció tárgyi világát a vallásrégészet kutatja. Sokáig az ún.

kultikus tárgyak (votív emlékek: feliratok, figuratív források, apró leletek) másodlagos vagy sokadlagos forrásként, leginkább művészettörténeti munkák vagy régészeti monográfiákat záró tárgy-katalógusok adalékaiként jelentek meg a szakirodalomban.<sup>35</sup> A tárgyi kultúra vallástörténeti fordulata (az ún. „*material turn*”)<sup>36</sup> az 1980-as években következik be részben a kulturális antropológia (C. Geertz és A. Appadurai) és a posztprocesszualista régészet (I. Hodder, D. Miller) jóvoltából, bár N. Smart műveiben már az 1960-as évek végén megjelent a materiális (tárgyasult) vallás dimenziója.<sup>37</sup> Ennek következményeként a valláskommunikációban helyet kapó és a térszakralizáció sikerességéért nagyban felelős tárgyak már nemcsak dekoratív elemként, marginális résztvevőként jelennek meg a régészeti, történeti és vallástudományi elemzésekben, de a humán és isteni világ kommunikációjában ágensként szereplő, „társadalmi étellel” és „biográfiával” rendelkező entitásokként is.<sup>38</sup>

Az elmúlt három-négy évtized szakirodalma részletesen foglalkozott a vallásrégészet fogalmával és problematikájával: különösen az őskortörténet és az ókortörténet, de általánosabb megközelítésben a vallástörténet is kutatási témái közzé emelte.<sup>39</sup> A gazdag elméleti szakirodalom, amely elsősorban a kulturális antropológia és a vallástudomány művelőinek munkáit tükrözi,<sup>40</sup> ritkán került alkalmazásra a régészettudományban, különösen Kelet-Közép-Európában.<sup>41</sup> A kortárs vallásrégészeti fogalmak és módszertani elemzések legfőképp az őskortörténeti és ókortörténeti kutatásokban honosodtak meg nemzetközi szinten, bár utóbbiban még élesen elkülönül a klasszika-archeológia hagyományosan leíró, tárgykatalógusokat szerkesztő szentélymonográfiáinak hagyománya és a kulturális antropológiai irányzat, amely egyelőre kevés szerző munkájában érvényesül Közép-Európában.<sup>42</sup> A vallásrégészet nem csupán fizikai, technikai jellemvonásaiban ábrázolja és mutatja be a tárgyakat, hanem túlmegy a művészettörténeti, kontextusukból kiragadott tárgyak fetiszizálásán, és a tárgyak ágenciáját hangsúlyozva az emberi és isteni világ kommunikációjában aktív szerepet kölcsönöz ezeknek.<sup>43</sup> Az alábbiakban néhány esettanulmányon keresztül igyekszem bemutatni a vallásrégészet módszertani előnyeit és lehetőségeit.

## Térszakralizáció és tárgyasult vallás a római Dáciában

■ A Kr. u. 2. században a Római Birodalom területi expanziójának maximumát érte el. Az augustusi doktrínával szakítva Traianus császár (98–117) óriási területekkel bővítette a birodalmat. Az új területi hódítások (Arabia, Mezopotámia provinciák) legfontosabbikát a Dák Királyság és környékének meghódítása jelentette.<sup>44</sup> Az új terület közel 170 éven át volt a Római Birodalom része, és bár rövid ideig létezett, az akkor már teljességében kialakult birodalmi kereskedelmi, úthálózat és katonai mobilitási hálózatnak köszönhetően egy igazi kulturális kaleidoszkóp lett. Ez nemcsak Dacia provincia társadalmi sokszínűségében nyilvánult meg, de gazdag vallásos emléktanyájában is. A Kr. u. 106 és 271 közötti időszakban itt élt 1-2 millió lakos<sup>45</sup> tehetősebb rétege (4300 személy 3 generáció alatt)<sup>46</sup> közel 1600 epigráfiai és legalább ugyanennyi figuratív forrást hagyott hátra mintegy 140 szakralizált térben.<sup>47</sup> A daciai szakralizált terek döntő többsége a kisvallási csoportok imahelyei, találkozóhelyeiként szolgáltak, rendszerint városi környezetben, elsősorban a provincia két legnagyobb városában, Apulumban és Szármiszegetuzában.<sup>48</sup> Ezek kisméretű, néhány teremből, rendszerint egy elkülönített részben konyhával és bankett-térrel rendelkező épületek voltak, amelyek 10-20 fős közös-

ségeknak adtak otthont. Ezek a kisvallási csoportok rendszerint Kis-Ázsiából, Dalmáciából vagy Szíriából érkeztek, de gyakran találunk trák csoportokat is ilyen jellegű terekben. Néhány szerencsés esetben megmaradt a közösségek tagjainak listája is, például az ókori Napoca városában vagy Szármiszegetuzában, a palmüriai csoport szentélyében<sup>49</sup>. A kisvallási csoportok szakralizált terei közül kevés kapott kiemelt figyelmet a kutatástörténetben. Kiemelkedő példa az apulumi Liber Pater szentély, amelynek részletes materiális ágenciája, tárgyi emlékegyháza is megmaradt, és számos repetitív és egyedi vallásos élmény lenyomatát sikerült a régészeknek azonosítani a szakralizált térben.<sup>50</sup> A daciai városok közül leginkább Colonia Ulpia Traiana Sarmizegetusa (ma Várhely) bővelkedett nagy méretű köztéri (publikus) szakralizált terekben, ezek tárgyi ágenciája és a belső terek díszítése kevésbé ismert, és urbánus környezetük részletes elemzése még várat magára.<sup>51</sup> Hasonlóan a nagy, köztéri szentélyekhez, kevésbé ismertek még Dacia falusi (helyesebben: nem városi rangú) településeinek szakralizált terei.<sup>52</sup> Ezek közül elsősorban a provincia neves gyógyító szentélyei (Asklepieia) és fürdőhelyiségei ismertek, amelyek kiváló példái mind az emberi test, mind mikrotér és a természeti (geológiai, hidrográfiai) elemek felhasználására a térszakralizációs folyamatban.<sup>53</sup> A mintegy 150 transzcendentális szereplő (istenek, géniusok, félistenek, divinizált császárok, más isteni entitások) Dacia régészeti anyagában fennmaradt epigráfiai vagy figuratív forrásokban rendkívül változatos valláskommunikációs stratégiákról tanúskodik.<sup>54</sup> A daciai vallásosság tárgyi emlékegyháza ugyan nem alkalmas egy részletes, térszakralizációs folyamat elemzésére és az ún. élő vallás minden aspektusának felismerésére,<sup>55</sup> de kiváló forrásokat nyújt a valláskommunikáció tárgyi ágenseinek részletes, kontextuális elemzésére, amely terület még gyermekcipőben jár Romániában és a magyar régészettudományban is. Kiemelendő itt az áldozati rítusok tárgyi ágenseként értelmezendő oltárok kulturális, tárgybiográfiai elemzése, ezek vizsgálata eddig leszűkült a tárgy technikai, ritkábban művészettörténeti leírására és feliratos forrásának epigráfiai értelmezésére. Az oltárok, ex voto domborművek, szobrászati emlékek és apró leletek valláskommunikációs ágenseként, ember és isteni világ közötti kommunikáció aktív formálóiaként történő elemzése számos új aspektusra hívja fel a kutató figyelmét, amelyeket ezekre a tárgytípusokra nem alkalmaztak: tárgy és készítőjének viszonya, tárgyak helye, mobilitása a szakralizált térben, tárgyak és a valláskommunikációban részt vevő emberek kölcsönhatása (kognitív és kulturális szinten) valamint a vizuális és szöveges narratívák szerepe a térszakralizációs folyamatban.<sup>56</sup> Ezeket a kérdéseket mind a tárgyak, mind a szakralizált terek elemzésében csak az elmúlt néhány évben kezdték alkalmazni a romániai és magyarországi régészettudományi tanulmányokban, bár a régióban továbbra is megfigyelhető egy éles szakmai távolságtartás az új, elméleti és kísérleti módszerek alkalmazásától, emiatt a hazai régészettudomány nagyon ritkán alkalmazza a vallástudomány vagy kulturális antropológia új eredményeit és megfigyeléseit.<sup>57</sup>

## Következtetések

■ A tanulmány rövid összefoglalót kívánt adni a vallástudomány és régészettudomány kortárs, leginkább a nyugati (angolszász) szakirodalomban meghonosodott vallásrégészet fogalmáról és változó módszertanáról. A fogalom magába foglalja a térszakralizáció (szentélyek, templomok, imaházak, kápolnák) és a vallási materializmus (tárgyasult vallás) jelenségét is, amelyek fontos té-

nyezői az emberi és isteni világ közötti kommunikációnak. Ezek a többségükben régészeti források (templomok és belső terek, tárgyaik, építészeti és természetföldrajzi környezetük) sokáig csak a régészet, ritkábban a leíró, technikai és külső, dekoratív aspektusokat elemző művészettörténet forrásaiként kerültek bemutatásra. A 20. század második felében elindult ún. „material turn” és a posztprocesszualista régészet tárgybiografikus és tárgyszociológiai perspektívái új kutatási lehetőségeket nyitottak, és interdiszciplináris irányba terelték a valláskommunikáció materiális dimenzióit és forrásait. Ezek az új és egyre gyorsabban változó elméleti és módszertani megközelítések sajnos sem a romániai, sem pedig a magyarországi régészettudományban nem honosodtak még meg, bár az új tanulmányok ígéretes tendenciákat mutatnak. Míg a hagyományos klasszika-archeológia és művészettörténet módszertana a tárgyakat katalógusokban, technikai részleteik fetiszizálásával próbálja bemutatni és nagyon ritkán értelmezi történelmi, szociológiai vagy kognitív szemszögből, addig a kortárs vallástudomány és kulturális antropológia nemegyszer az elméleti megközelítések végleteibe esik, mellőzve a tárgyak és régészeti kontextusuk fontosságát és pragmatikus részleteit. A két módszertani véglet közötti egyensúlyt egyelőre kevesen keresik, de az előzőekben bemutatott esettanulmányban igyekeztem rávilágítani a régészeti anyagában gazdag, de szociológiai, kognitív információtartalmában szegény Dacia provincia kutatási perspektíváira, ez ugyanis jó példája lehet más, ősrégészeti, középkori vagy akár újkori és jelenkori kontextus elemzésére is.<sup>58</sup>

#### ■ JEGYZETEK

1. Ian Hodder: *The role of religion in the Neolithic of the Middle East and Anatolia with particular reference to Çatalhöyük*. *Paléorient* 37. 1. 111–122.
2. Colin Renfrew: *The archaeology of ritual, of cult and of religion*. In: Evangelos Kyriakidis (ed.): *The archaeology of ritual*. Costen Institute, Los Angeles, 2007. 109–122. Yorke Rowan: *Beyond Belief: The Archaeology of Religion and Ritual*. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 21/1. 2011. 1–10.
3. Thomas Wynn – Frederick Coolidge – Martha Bright: *Hohlenstein-Stadel and the Evolution of Human Conceptual Thought*. *Cambridge Archaeological Journal* 19/1. 2009. 73–84.
4. Az anatóliai neolitikumi kultúrkörhöz tartozó Göbekli Tepe szentélyét feltehetően Kr. e. 10 000 körül kezdik építeni, amely a legrégebbi szakralizált tér (szentély) az emberiség történelmében: Ian Hodder: *Two forms of history making in the Neolithic of the Near East*. In: Ian Hodder (ed.): *Religion, History, and Place in the Origin of Settled Life*. University Press, Colorado, 2018. 100–120; Tracy Henley: *On prehistoric psychology: Reflections on the invitation of Göbekli Tepe*. *Historical Psychology* 2020. Open access: <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/hop0000134>.
5. A valláskommunikáció fogalmáról lásd Máté-Tóth András: *Vallási kommunikáció és vallásdiskurzus*. L'Harmattan, Bp., 2013.
6. Vallási materializmus (angolszász szakirodalomban: religious materialities): David Morgan: *Introduction. The matter of belief*. In: David Morgan (ed.): *Religion and material culture. The matter of belief*. Routledge, London, 2010. 1–11. (a továbbiakban: Morgan 2010); Brent Plate (ed.): *Key terms in material religion*. Bloomsbury, London, 2015; Tim Hutchings – Joanne McKenzie (eds.): *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred*. Routledge, London – New York, 2016. (a továbbiakban: Hutchings-McKenzie 2016).
7. Jeppe Jensen: *What is Religion?* Routledge, London – New York, 2014; Michael Stausberg – Mark Gardiner: *Definition*. In: *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford University Press, Oxford, 2016. 9–33; Clifford Geertz sokat idézett vallásfogalmát ma már számos kritika éri: Henry Munson: *Geertz on religion: The theory and the practice*. *Religion* 16/1. 1986. 19–32.
8. Peter Biehl – François Bertemes: *The archaeology of cult and religion. An introduction*. In: P. Biehl – F. Bertemes (eds.): *The archaeology of cult and religion*. Bp., 2001. 11–24. (a továbbiakban: Biehl-Bertemes 2001).
9. Jörg Rüpke: *Pantheon. A new history of Roman religion*. Princeton University Press, Princeton, 2018. 1–20.
10. A teológiai kutatástörténet és a korai vallástudományi munkák, szövegértelmezések és szövegkritika mint tudományágak közötti határvonalról lásd Linell Cady: *Territorial disputes. Religious studies and theology in transition*. In: Linell Cady – Delwin Brown (eds.): *Religious studies, theology and the university*. State University Press, New York, 2002. 110–126; Darlene Bird – Simon Smith (eds.): *Theology and Religious Studies in Higher Education: Global Perspectives*. Continuum, New York, 2009.

11. Máig paradigmatikus C. Bell munkássága: Catherine Bell: *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press, Oxford, 1992.
12. Jörg Rüpke: *Lived Ancient Religion: Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'*. Mythos 5 (2011) 2012. 191–204; M. Fuchs – J. Rüpke (eds.): *Religious individualization in historical perspectives*. Religion 45. nr. 1. 2015; J. Albrecht – Ch. Degelmann – V. Gasparini – R. Gordon – M. Patzelt – G. Petridou – R. Raja – A. K. Rieger – J. Rüpke (main author) – A. Sippel – E. R. Urciuoli – L. Weiss: *Religion in the making: the Lived Ancient Religion approach*. Religion 48/4. 2018. 568–593.
13. Claire White: *What Does the Cognitive Science of Religion Explain?* In: Hans van Eyghen (ed.): *New Developments in the Cognitive Science of Religion The Rationality of Religious Belief*. Springer, New York, 2018. 35–49.
14. Mircea Eliade: *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Harper, New York, 1961. (a továbbiakban Eliade 1961); Larry Shiner: *Sacred space, profane space, Human Space*. Journal of the American Academy of Religion 40. 4. 1972. 425–436.
15. Jonathan Z. Smith: *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*. Brill, Leiden, 1978. 91–93; Jonathan Z. Smith: *To take place. Toward theory of ritual*. Chicago, 1987. 28. Lásd még Szabó Csaba: *Sanctuaries in Roman Dacia. Materiality and religious experience*. Archaeopress, Oxford, 2018. 2–5. (a továbbiakban: Szabó 2018).
16. Az angolszász irodalomban számos hasonló fogalom honosodott meg a jelenség leírására: archaeology of religion, archaeology of cult, archaeology of the sacred, materiality of religion, religious materialities.
17. Smith térkonceptiójára nagy hatással volt az urbánus terek nagy teoretikusa, H. Lefebvre monumentális munkája a tér szociális és kulturális produkciójáról: Henri Lefebvre: *The production of space*. Blackwell, Leiden – New York, 1974. 163. Lásd még Kim Knott: *The Location of the Sacred: A Spatial Analysis*. Equinox, London, 2005. 36–38. (a továbbiakban Knott 2005).
18. A szent hegyek, természeti tájak numinózusa is elsősorban a továbbadott, repetitív és generációkon átívelő szakralitásnarratívától függ, még ha a természeti tájban az ember semmilyen változást nem okoz.
19. A hierofánia térformaló erejéről R. Otto alapján már M. Eliade is értekezett: Eliade 1961.
20. Jan Bremmer: *Stigmata: From Tattoos to Saints' Marks*. In: Dietrich Boschung (ed.): *Bodies in transition. Dissolving the Boundaries of Embodied Knowledge*. Wilhelm Fink, Paderborn, 2015. 137–152.
21. Meredith McGuire: *Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion*. Journal for the Scientific Study of Religion 29/3. 1990. 283–296; Veiko Anttonen: *Rethinking the Sacred: The Notions of 'Human Body' and 'Territory' in Conceptualizing Religion*. In: Thomas A. Idinopulos (ed.): *The Sacred and its Scholars Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*. Brill, Leiden, 1996, 36–64; Knott 2005. 15–17.
22. McGuire számos példát hoz erre a sajátos térszakralizációra és annak gazdag valláskommunikációs stratégiáira: Meredith McGuire: *Lived Religion. Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press, Oxford, 2008. Lásd még Knott 2005. 94–97.
23. A fogalomról lásd Jörg Rüpke: *Individualization and individuation as concepts for historical research*. In: J. Rüpke (ed): *The individual in the religions of Ancient Mediterranean*. Oxford University Press, Oxford, 2013. 3–40.
24. José Casanova: *Public and private religions*. Social Research 59/1. Religion and Politics 1992. 17–57.
25. Herriet Flower: *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden: Religion at the Roman street corner*. Princeton University Press, Princeton, 2017.
26. A kisvallási csoportokról és a vallási csoportosulás fogalmáról lásd P. Lichtermann – R. Raja – A. K. Rieger – J. Rüpke: *Grouping Together in Lived Ancient Religion*. Religion in the Roman Empire 3/1. 2017. 3–10.
27. Alexandru Diaconescu: *Temples of ethnic communities (assembly halls) in Roman Dacia: an architectural prospective*. Acta Musei Napocensis 45–46. 2011. 135–192; Inge Nielsen: *Buildings of religious communities*. In: R. Raja – J. Rüpke (eds.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the ancient World*. Brill, Leiden–Boston, 2015. 279–293.
28. Lichterman et al. 2017.
29. Eric Rebillard – Jörg Rüpke: *Introduction: groups, individuals and religious identity*. In: E. Rebillard – J. Rüpke (eds.): *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*. Washington, 2015. 1–13; Szabó 2018. 78–128.
30. Az urbánus vallásról és az ún. *citification* (városi vallásosság) fogalmáról lásd Jörg Rüpke: *Urban Religion: A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. De Gruyter, Berlin – New York, 2020.
31. Rubina Raja: *Complex Sanctuaries in the Roman Period*. In: R. Raja – J. Rüpke (eds.): *A Companion to the Archaeology of Religion in the ancient World*. Brill, Leiden–Boston, 2015. 307–319.
32. Például az elusziszi Démétér-szentély a Kr. e. 8. századtól a Kr. u. 4. századig működött. Hasonlóan ehhez az epheszoszi Artemis-szentély is közel 1200 éven át működött. Ennél is sikeresebb, bizonyos esetekben 2000 évnél is hosszabb térhasználat figyelhető meg az ókori egyiptomi szakralizált terek esetén. Az isteni ágenst váltott (deszakralizált és újraskakralizált) terek közül kiemelendő az arles-i Augustus-templom (2100 éves működés), a római Pantheon (közel 2000 éves működés) vagy a Forum Romanum számos szakralizált tere (1900-1800 év). A jeruzsálemi Siratófal és Szent Hegy közel 2700 éves, folyamatos valláskommunikációs örökséget képez.
33. Danuta Musiał – Andrzej Gillmeister: *Evocatio deorum as an example of a crisis ritual in Roman religion*. Graeco-Latina Brunensia 23/2. 2018. 95–107.
34. Clarke és Clark térelméletéről lásd John Bintliff: *Sacred Worlds or Sacred Cows? Can we Parameterize Past Rituals?* In: T. Meier – P. Tillesen (Hrsg.): *Archaeological imaginations of religion*.



- Archaeolingua Kiadó, Bp., 2014. 258–259; Szabó 2018. 4–6. Lásd még Hubert Cancik: *Rome as sacred landscape. Varro and the end of Republican Religion in Rome*. In: *Visible Religion*. IV–V. 1986. 250–265; Biehl–Bertemes 2001.
35. Egy korai, paradigmátikus munka a votív tárgyak komplex társadalomtörténeti szerepéről és a deskriptív, művészettörténeti módszertan kritikájáról: Richard L. Gordon: *The real and the imaginary. Production and Religion in the Graeco-Roman World*. *Art History* 2/1. 1979. 5–37.
36. Összefoglalóan lásd Daniel Hicks: *The material culture turn. Event and effect*. In: D. Hicks – M. Beaudry (eds.): *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford University Press, Oxford, 2010. 25–99.
37. Ninien Smart: *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. University of California Press, Los Angeles, 1996. 275–289. A téma eddigi legrészletesebb historiográfiai összefoglalójáról lásd Meier–Tillesen 2014.
38. Chris Gosden: *What do objects want?* *Journal of Archaeological Method and Theory* 12. 2005. 193–211.
39. Morgan 2010; Nicola Laneri: *Introduction. Investigating archaeological approaches to the study of religious practices and beliefs*. In: Nicola Laneri (ed.): *Defining the Sacred: Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East Oxbow*. Oxford, 2015. 1–13; Hutchings–McKenzie 2016.
40. A vallástudományban különösen a vallási materializmus témája lett igen népszerű: B. P. Leisten – K. Sonik (eds.): *The materiality of divine agency*. De Gruyter, Berlin – New York, 2015; Morgan 2016; Susanna Ivanic (ed.): *Religious Materiality in the Early Modern World*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2019; Manuel Vasquez: *The Persistence, Ubiquity, and Dynamicity of Materiality: Studying Religion and Materiality Comparatively*. In: Vasudha Narayanan (ed.): *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Materiality*. Brill, Leiden – New York, 2020. 1–43.
41. Raja–Rüpke 2015. A kézikönyv teljes egészében ignorálja a kelet-közép-európai régiót. Lásd Szabó Csaba: *Digging up Lived Religion. Notes on a recent companion of archaeology of religion*. *Archaeus* 19–20. 2015–2016. 471–482.
42. Tóth István: *Pannóniai vallástörténet*. L'Harmattan, Pécs–Bp., 2015.
43. Egy klasszikus példája a valláskommunikációban használt tárgyak leíró, művészettörténeti és technikai elemzésének és katalogizálásának: Adrian Andrei Rusu: *Religios și non-religios în cultura materială a abației Bizere Frumusei, jud. Arad*. *Obiecte din bronz*. *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 17/II. 2013. 123–154.
44. Tóth Endre: *Dacia. Római tartomány*. In: Köpeczy Béla (ed.): *Erdély története*. I. Bp., 1986. 47–107; Dumitru Protase: *Dacia romană*. In: D. Protase (ed.): *Istoria Românilor*. II. *Daco-romani, romanici, alogeni*. Buc., 2010. 35–296.
45. Bodor András: *Contribuții la cucerirea Daciei*. *Acta Musei Napocensis* 1. 1964. 137–162. A provincia lakosságát számos alkalommal próbálták megítélni elsősorban az itt állomásozó közel 45 000 fős hadsereg, másrészt a provincia temetőinek és amfiteátrumainak számából és befogadóképességéből kiindulva.
46. Rada Varga – Annamária Pázsit – Boda Imola – Dan Deac: *Romans 1 by 1: overview of a research project*. *Digital Classics Online* 4/2. 2018. 37–63.
47. A provincia vallásos életéről lásd Mihai Bărbulescu: *Interferențe spirituale în Dacia romană*. Mega, Cluj-Napoca, second revised edition, Cluj-Napoca, 2003; Sorin Nemeti: *Sincretismul religios în Dacia romană*, Mega, Cluj-Napoca, 2005; Szabó 2018.
48. Szabó Csaba: *Gods and cities: Roman religion in urban context in the 2nd-3rd centuries AD. A methodological overview*. In: Farkas G. I. – Neményi R. – Szabó M. (eds.): *Visy 75. Artificem commendat opus*. Pécs, 2019. 511–533.
49. Szabó 2018. 96–98.
50. Uo. 80–86.
51. Alfred Schäfer: *Tempel und Kult in Sarmizegetusa. Eine Untersuchung zur Formierung religiöser Gemeinschaften in der metropolis Dakiens*. Berlin, 2007; Boda Imola: *The sacred topography of Colonia Sarmizegetusa*. *Acta Archaeologica Hungarica* 66. 2015. 281–304.
52. Nicolae Gudea: *Așezări rurale în Dacia Romană: 106–275 p. Chr.: schiță pentru o istorie a agriculturii și satului daco-roman*. Oradea, 2008.
53. Szabó 2018. 68–78 és 145–154.
54. Szabó Csaba – Boda Imola: *The Gods of Roman Dacia. An illustrated dictionary*. Lambert Academic Publishing, 2019.
55. Szabó 2018. 175–180.
56. Az epigráfiai források újfajta vallástudományi értelmezéséről lásd John Scheid: *Epigraphy and Roman Religion*. In: J. Wilkes – J. Davies (eds.): *Epigraphy and the historical sciences*. Oxford – New York, 2012. 31–44. Az oltár mint ágens: Alexandra Busch – Alfred Schäfer (eds.): *Römische Weihaltäre im Kontext: internationale Tagung in Köln vom 3. bis 5. Dezember 2009 "Weihaltäre in Tempeln und Heiligtümern"*. Friedberg, 2014.
57. Néhány kortárs példa, amelyben a régészettudomány és vallástudomány interdiszciplináris alkalmazására került sor: Coriolan Opreanu: *Arhitectura epocii Latene din Munții Șureanu (Sebeșului). O analiză metodologică*. *Analele Banatului* 23. 2015. 151–186; Matthew McCarty – Mariana Egri (eds.): *The Archaeology of Mithraism: New Finds & Approaches to Mithras-Worship*. Peeters, Leiden, 2020.
58. A két véglet módszertani egyensúlykereséséről lásd még Dominic Dalglissh – Philippa Adrych: *Writing the Art, Archaeology and Religion of the Roman Mediterranean*. In: Jaś Elsner (ed.): *Empires of Faith in Late Antiquity: Histories of Art and Religion from India to Ireland*. Cambridge University Press, Cambridge, 2020. 51–80.