



Ινστιτούτο
Εξωτερικών
Υποθέσεων

ΝΕΟΙ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΙ ΕΡΕΥΝΗΤΕΣ

Ιούνιος 2022

Έκθεση αρ. 4

Ο ΣΥΜΒΟΛΙΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΘΡΗΣΚΕΙΑ Και ο κρίσιμος ρόλος των μνημείων



ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ ΚΑΡΑΘΑΝΟΥ



© 2022 Foreign Affairs Institute

Ινστιτούτο Εξωτερικών Υποθέσεων
Λεωφόρος Αλεξάνδρας 91
Αθήνα, 11474, ΕΛΛΑΔΑ

Ακολουθήστε το FAINST:



fainst2



/fainst



FA Institute



Foreign Affairs Institute, Greece

Ο ΣΥΜΒΟΛΙΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΘΡΗΣΚΕΙΑ

Και ο κρίσιμος ρόλος των Μνημείων

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ ΚΑΡΑΘΑΝΟΥ



ΓΙΑ ΤΗΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΑ

Η **ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ ΚΑΡΑΘΑΝΟΥ** γεννήθηκε στην Αθήνα. Έχει σπουδάσει αρχαιολογία στο Πανεπιστήμιο Αιγαίου και συντήρηση αρχαιοτήτων, ενώ είναι κάτοχος μεταπτυχιακού διπλώματος στην Προστασία Μνημείων από το Εθνικό Μετσόβειο Πολυτεχνείο. Είναι υποψήφια διδάκτωρ στο Τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής, του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, με γνωστικό αντικείμενο την Βιβλική Αρχαιολογία. Έχει παρακολουθήσει μαθήματα στο Πάντειο Πανεπιστήμιο και έχει λάβει μέρος σε πολλά διεθνή σεμινάρια και επιστημονικά συνέδρια. Επιπλέον, μελετά την αρχαιολογία του Μεσογειακού χώρου και τις Διεθνείς σχέσεις.

Εργάζεται ως αρχαιολόγος στο Υπουργείο Πολιτισμού και έχει λάβει μέρος σε σημαντικά ανασκαφικά, αναστηλωτικά έργα, και έργα συντήρησης, με τελευταίο εκείνο της συντήρησης του Ιερού Κουβουκλίου του Πανάγιου Τάφου στο Ναό της Αναστάσεως στα Ιεροσόλυμα, υπό την εποπτεία του Εθνικού Μετσόβειου Πολυτεχνείου.

Γνωρίζει Αγγλικά, Γαλλικά, Αραβικά, Εβραϊκά, και είναι κάτοχος διπλώματος αυτόνομης κατάδυσης δύο αστέρων.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περίληψη, Λέξεις – Κλειδιά.....	06
Εισαγωγικές παρατηρήσεις.....	07
Οι απαρχές της θρησκείας και ο ρόλος του συμβολισμού.....	09
Θρησκεία, θρησκευτική εμπειρία, και κοινωνική συνοχή.....	23
Η αρχαιολογία της θρησκείας.....	34
Η θεολογική έρευνα στο επίκεντρο της θρησκευτικής ταυτότητας και των ιερών, ως αιτία συγκρούσεων.....	42
Συμπεράσματα.....	51

Περίληψη

Τα μνημεία ως τόπος λατρείας ελέω αποκάλυψης της θεότητας και ως φορείς μνήμης, μεταφέρουν ένα μυστικό συμβολικό νόημα οριοθετώντας παράλληλα τον χώρο και σηματοδοτώντας ιερά κέντρα. Μελετώνται στο πλαίσιο της επιστήμης της θρησκείας, η οποία διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στην συμβολή και μελέτη της αρχαιολογίας και επιδρά, εκτός από τα μνημεία και τα ιερά, στην σχέση θρησκείας και κοινωνίας με όχημα την συμβολική συμπεριφορά η οποία ερμηνεύεται ως μέρος της αρχαιολογικής υλικής μαρτυρίας. Η αρχαιολογία εν προκειμένω, αποτελεί μέρος της διεπιστημονικής μελέτης για την προέλευση της θρησκείας, μέσω της συμβολικής συμπεριφοράς η οποία οδήγησε στην ανάπτυξη της θρησκευτικής συμπεριφοράς.

Τα μνημεία καθίστανται φορείς ιδεών και μήτρα του κόσμου, ενώ στον Χριστιανισμό εκφράζουν το άπειρο του πνεύματος. Αποτελούν επίσης τον ομφάλιο λώρο που συνδέει τον πιστό με το αρχικό του κέντρο, η απώλεια του οποίου δημιουργεί τραύμα επιδιώκοντας εσαεί την ανάκτηση αυτού και της ταυτότητάς του.

Συνεπώς, το κέντρο, ως το ιδιαίτερο σημείο επικοινωνίας με το υπερφυσικό, εκδήλωση του οποίου σηματοδοτούν μεταξύ άλλων και τα μνημεία, αφορά στη μελέτη της θρησκευτικής χρήσης του χώρου ως ιερού τόπου και σημείου συνάθροισης, και ενέχει πολιτική χροιά. Αποτελεί το σημείο από το οποίο οι άνθρωποι νοηματοδοτούν την ανθρώπινη ύπαρξη και τον ιερό τόπο όπου η ζωή βρίσκει το κέντρο της ενότητάς της, αλλά και το συμπληρωματικό μέσο οριοθέτησης της θρησκευτικής και πολιτικής εξουσίας της κοινότητας σε μια επικράτεια, ενσωματώνοντας τις έννοιες της θρησκευτικής και πολιτιστικής ασφάλειας.

Λέξεις-Κλειδιά

Αρχή, Κοινωνική, Κέντρο, Ιερός τόπος, Ομφαλός, Τόπος λατρείας, Σύμβολο, Πίστη, Σημείο, Διασπορά, Σημαίνον, Σύγκρουση, Σημαινόμενο, Σύνορα, Αρχαιολογία, Ιερό, Τελετουργία, Πολιτική.

Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι η ανάδειξη της συμβολής διαφόρων επιστημών, όπως των Διεθνών Σχέσεων, της Φιλοσοφίας, της Ψυχολογίας της Σημειωτικής και κυρίως της Θεολογίας, στη μελέτη της αρχαιολογίας. Το πεδίο της θρησκευτικής δραστηριότητας μιας ομάδας αποτελεί ένα ιδιαίτερο σύστημα προβολής, και η θρησκευτική εμπειρία αποτελεί σημείο και κέντρο για την δημιουργία συμβολικών μνημείων, κάτι που εκφράζεται και μέσα από τις αρχιτεκτονικές αρχές. Ο συμβολισμός του ιερού τόπου και τόπου λατρείας ως κέντρου, ερευνάται και από την επιστήμη της αρχαιολογίας, και σύμφωνα με τον C. Renfrew, ο οποίος είναι ένας από τους λίγους αρχαιολόγους που συμπεριέλαβαν την επιστήμη της θρησκείας στην συμβολή και μελέτη της αρχαιολογίας, η θρησκεία ερευνάται μέσω της συμβολικής συμπεριφοράς αλλά και η αρχαιολογία της θρησκείας σχετίζεται με ενέργειες και σύμβολα. Επιπλέον, το σύμβολο αποτελεί μέρος της υπερκατασκευής της θρησκείας και δείκτης της θρησκευτικής ταυτότητας. Συνεπώς, το κοινό σύστημα πεποιθήσεων των πιστών και οι πράξεις λατρείας δημιουργούν ένα κέντρο το οποίο ενέχει πολιτική χροιά. Η απώλεια του συνδέσμου με το αρχικό κέντρο, συνέπεια κάποιας κρίσης, δημιουργεί την σύγκρουση η οποία σχετίζεται με την απώλεια της ταυτότητας, ως αποτέλεσμα του «χάσματος» ανάμεσα στο εδώ και στο εκεί. Το ψυχολογικό αυτό χάσμα μπορεί να συσχετιστεί με το φιλοσοφικό-μυστικιστικό χάσμα ενός τριεπίπεδου κόσμου, δηλαδή με τον λάκκο του βωμού απ' όπου ρέει το αίμα της θυσίας, αποτελώντας τον άξονα και το κέντρο του κόσμου, ενώ ο σύνδεσμος με τον ιερό τόπο αποτελεί τον ομφαλό και δύναται να ενταχθεί στην επιστήμη της ψυχολογίας της θρησκείας, στο πλαίσιο της ψυχολογικής καταξίωσης των θρησκευτικών συμβόλων. Σημαντικοί μελετητές του κλάδου αυτού είναι οι

ψυχίατροι/ψυχολόγοι: ο Λούβαρις, ο Ν. Νησιώτης, ο Μ. Μακράκης, ο Μ. Μπέγζος, S. Freud, ο C. Jung, ο A. Adler, ο E. Fromm, ο W. James, και ο P. Diel ο οποίος ανέλυσε τα ψυχολογικά κίνητρα και την ψυχολογική σημασία του συμβολισμού στην θρησκεία, και οι ανθρωπολόγοι/κοινωνιολόγοι όπως ο Levi-Bruhl, ο Levi-Strauss, ο M. Eliade, ο Π. Κανελλόπουλος, ο Γ. Μαντζαρίδης, και ο Ν. Νησιώτης.

Τα μνημεία βρίθουν συμβόλων και είναι απαραίτητη η κατανόησή τους για την αποτελεσματική προστασία τους, γεγονός που αφορά ένθεους και άθεους. Η θρησκευτική εμπειρία είναι ένα σημείο που αποτελεί κίνητρο και κέντρο δημιουργίας πολλών συμβολικών μνημείων γι' αυτό ο σεβασμός στα θρησκευτικά σύμβολα αλλά και στα πρόσωπα που υπηρετούν τις θρησκείες, ως τέτοια, είναι προϋπόθεση. Ο οντολογικός παράγοντας διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο στις σημειοδοτήσεις του φυσικού χώρου που περιγράφονται ως μνημότοποι, οι οποίοι λειτουργούν ως ιδρυτικές ιστορίες. Η εμπειρία του ιερού και του άγιου είναι αδύνατο να περιγραφούν ενώ η ατμόσφαιρα και ο συμβολισμός ενός μνημείου αποτελούν βίωμα και η λατρεία, είδος μυστικιστικής ύπνωσης. Στο πλαίσιο των αρχών της αρχαιολογικής φιλοσοφίας και βάσει της φαινομενολογίας, η θρησκεία δύναται να αποτελέσει υπέρ κατασκευή, το σύμβολο αποτελεί δείκτη θρησκευτικής ταυτότητας, ενώ το φιλοσοφικό ιδίωμα περιλαμβάνει την αρχή. Σύμφωνα με τον Freud, τα απομεινάρια των συμβολικών σχέσεων της ταυτότητας του αρχαίου κόσμου ενυπάρχουν ως βαθύτερο νόημα στα αντικείμενα και στη θέση τους στην τέχνη και τη θρησκεία, η οποία ενσαρκώνεται σε άψυχα και έμψυχα μέρη της φύσης και του υλικού κόσμου.

Οι απαρχές της θρησκείας και ο ρόλος του συμβολισμού

Η αναφορά στις απαρχές της θρησκείας, εννοώντας την ανώτερη παλαιολιθική εποχή, είναι ανώφελη καθώς τέτοιου είδους αναζήτηση αποβαίνει άκαρπη, ένα Άγιο Δισκοπότηρο¹. Ωστόσο η ρίζα της συμβολικής συμπεριφοράς συνδέεται με αυτό που οι ιστορικοί των θρησκειών ονομάζουν «*homo symbolicus*» που, σύμφωνα με τον ορισμό του Ries, είναι το αποτέλεσμα της φαντασίας όπου ο άνθρωπος συλλαμβάνει το αόρατο με ορατά μέσα και γίνεται ο δημιουργός του πολιτισμού και των πολιτισμών. Ο «*homo symbolicus*», συνειδητά ή ασυνείδητα, συνδέεται με τις τελετές μέσα από τις οποίες η θρησκεία διαφοροποιήθηκε και συνδέθηκε με τον «*homo religiosus*». Βάσει αυτού θα μπορούσε να χαραχτεί ένα εξελικτικό πλαίσιο από τον συμβολικό στον θρησκευόμενο άνθρωπο («*symbolicus*» στον «*religiosus*»). Για το θέμα αυτό, ο Spence συμπεραίνει πως μια προσεκτική αρχαιολογική ανάλυση μπορεί να εδραιώσει την ανάπτυξη των συμβολικών φορμών αλλά συχνά δεν δύναται να εδραιώσει την έννοια ή το περιεχόμενο αυτών των συμβόλων².

Η απαρχή του πολιτισμού ήταν «το σημείο καμπής στις αλλαγές που έχει υποστεί το ανθρώπινο γένος» (Redfield 1953 ix), γεγονός το οποίο προϋποθέτει αναπόφευκτα ότι οι πρώιμοι πολιτισμοί στα διάφορα μέρη του κόσμου είχαν ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά, ότι δηλαδή η εξέλιξή τους ήταν σε κάθε περίπτωση «ένα ιδιαίτερο επεισόδιο μιας γενικότερης διεργασίας, της μεταμόρφωσης από το «πρωτόγονο» στο «πολιτισμένο»³.

Το μήνυμα από τα εργαλεία και τα ίχνη από τελετές φωτιάς κάνει ξεκάθαρο ότι το πέρασμα από τον *homo erectus* και τον *homo sapiens* εμπεριέχει μια μυστική εμπειρία (Ries 1994, 146). Ο Cladis περιέγραψε αυτό το μήνυμα ως «ντελίριο» το οποίο περιβάλλει την «ανθρώπινη φαντασία και την

1 T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*, London: Taylor & Francis 2005, σ. 23.

2 C. Renfrew, E. Zubrow, *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology (New Directions in Archaeology)*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, σ. 79.

3 C. Renfrew, *Η Ανάδυση του Πολιτισμού-οι κυκλάδες και το Αιγαίο στην 3η χιλιετία π.Χ.*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2009, σ. 63.

αντιμετώπιση φυσικών φαινομένων όπως οι αστραπές, ο άνεμος, τα αστέρια, η φωτιά». Επιπλέον, ο Ries αναφέρει ότι η όρθια στάση που σχετίζεται με τα δίποδα θεωρείται ότι επιτρέπει την εκτίμηση του τοπίου, των στοιχείων που το απαρτίζουν, αλλά και τον μακρινό ορίζοντα, που με την σειρά τους δίνουν μια ώθηση ζωτικής σημασίας στην αναπτυξιακή διαδικασία του συμβολισμού, μελετώντας τον θόλο του ουρανού, την ψυχική ζωή του ανθρώπου, και την αντίληψή του για την υπερβατικότητα (Ries 1994,150).

Η αρχαιολογία εν προκειμένω, εντάσσεται σε ένα μεγάλο σχήμα το οποίο αναζητά την προέλευση της θρησκείας μέσω της συμβολικής συμπεριφοράς που στην συνέχεια, με την σειρά της, οδήγησε στην ανάπτυξη της θρησκευτικής συμπεριφοράς⁴. Στο πλαίσιο αυτού του σχήματος, απαιτείται η προσέγγιση της θρησκείας ως πιθανό συστατικό στοιχείο στο οποίο υπόκεινται η χρήση και σημασία του υλικού πολιτισμού στην ολότητά του και όχι μόνο ως όρος ο οποίος περιγράφει τα «τελετουργικά αντικείμενα». Επιπροσθέτως, θα πρέπει να αναγνωρισθεί η πιθανώς ενσωματωμένη φύση της θρησκείας ως το κύριο δομικό στοιχείο της ταυτότητας. Αυτή η προσέγγιση επιτρέπει την θεώρηση της θρησκείας ως μέρος ενός ολιστικού πακέτου που δομεί όλες τις πτυχές της ζωής με θρησκευτική, υλική κουλτούρα, μια κατηγορία η οποία είναι δύσκολο να οριστεί. Το ερώτημα είναι εάν σε αυτό το σύνολο θα πρέπει να συμπεριληφθεί το υλικό που πιθανώς να χρησιμοποιήθηκε όσο οι άνθρωποι έκαναν θρησκευτικές σκέψεις, δηλαδή την πρόθεση που δεν γίνεται να ανακατασκευάσουμε ή μόνο μια προκαθορισμένη λίστα ελέγχου υλικών τα οποία είναι αναμφίβολα εκ προθέσεως θρησκευτικά⁵. Τα αρχαιολογικά στοιχεία αποτελούν σε αυτή την περίπτωση μια υποτακτική πηγή μιας διαδικασίας που «κινείται προς τα πίσω, μέσω της ιστορίας».

Η αρχαιολογία αποτέλεσε και για τον Eliade εργαλείο αναζήτησης των αρχών της θρησκείας αλλά η ύπαρξη μιας αρχέγονης εποχής η οποία τοποθετείται πριν από την παλαιολιθική εποχή είναι δύσκολο να ερευνηθεί, με αποτέλεσμα την έλλειψη γνώσης γι' αυτά που πίστευε ο προ-λιθικός άνθρωπος επί εκατοντάδες χιλιάδες χρόνια. Έτσι, σύμφωνα με τον Eliade, δημιουργείται μια μυθική, ανιστορική εποχή. Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Eliade τοποθέτησε την προέλευση της θρησκείας στην παλαιολιθική λατρεία των κρανίων (cult of skulls), η οποία θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει ότι

4 T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*, London: Taylor & Francis 2005, σ. 25.

5 Αυτόθι, σ. 154.

συνεχίστηκε μέχρι την ιστορική εποχή δηλαδή, με την τοποθέτηση κρανίων στους βωμούς, ακόμα και μέσα από την «λατρεία» του κρανίου του Αδάμ. Στο πλαίσιο αυτό, η μελέτη των ιερών είναι θεμελιώδης για την επιστήμη της αρχαιολογίας των ιερών χώρων και προϋποθέτει πρωτίστως την κατανόηση των πρακτικών λατρείας οι οποίες μπορούν να επανεκτιμηθούν μέσα από τα πρόσφατα ανασκαφικά δεδομένα και μέσα από το θεωρητικό πρίσμα της κοινωνικής εξουσίας και την αρχαιολογία της θρησκείας. Σημαντικό στοιχείο λατρείας αποτελεί η θυσία, μέσω της οποίας ο πιστός επανενώνεται με την θεότητα, η οποία αφορά σε προσφορές από αντικείμενα λατρείας, αφιερώματα, και σωρούς γλυπτών και αποτελεί τον πυρήνα των περισσότερων τελετουργιών. Επιπλέον, η αιματηρή θυσία η οποία κυριαρχεί στην Ελλάδα των κλασικών χρόνων, εκφράζει ταυτόχρονα τους δεσμούς που συσπειρώνουν τους πολίτες και την επικοινωνία με τον κόσμο των θεών, των οποίων η σύμφωνη γνώμη νομιμοποιεί και εξασφαλίζει την λειτουργία της ανθρώπινης κοινότητας, που βρίσκεται ανάμεσα στους θεούς και στα ζώα, σε ίση απόσταση και από τα δύο. Η συμμετοχή στην θυσία, ανανεώνει την συνθήκη ανάμεσα στην πόλη και στους θεούς που την προστατεύουν και εξασφαλίζει την τάξη και την ευημερία. Στην περίπτωση της πολιτικής θυσίας, οι αξιωματούχοι, οι άρχοντες, ή οι πρυτάνεις προσφέρουν την θυσία εκ μέρους της πόλεως. Παρατάσσονται γύρω από τον βωμό για την τελετουργική σφαγή του ζώου, ο ιερέας ραντίζει με το καθαρτήριο ύδωρ⁶ το κεφάλι του σφαγίου και πετά πάνω στον βωμό σπόρους από το κάνιστρο και τρίχες από το κεφάλι του για εξαγνισμό, κάτι που αποτελεί προϋπόθεση για την θυσία. Τα τεμάχια που τοποθετούνται πάνω στο βωμό είναι το μερτικό των θεών, ενώ ο καπνός που υψώνεται από την πυρά και κατευθύνεται προς τον ουρανό είναι η τροφή των θεών αλλά και μέσο επικοινωνίας ανάμεσα σε θεούς και ανθρώπους. Ο σκοπός της θυσίας είναι ακριβώς αυτή η αποκατάσταση της επικοινωνίας⁷.

Οι λίθινοι βωμοί ή *bethel*, φανερώνουν το ακατάστρεπτο και την άπειρη διάρκεια της θεότητας, συνδεδεμένοι συχνά με το Δέντρο ως την συμπληρωματική όψη αλλαγής και ανανέωσης. Όσοι αμφισβητούσαν τις αιματηρές θυσίες, δηλαδή οι Πυθαγόρειοι και οι Ορφικοί, χαρακτηρίζονταν αιρετικοί. Οι ορφικοί απείχαν από κάθε είδους κρεοφαγία και έτσι

6 Για να το εξαγνίσει αλλά και για να εξασφαλίσει τη συγκατάθεσή του στη θυσία, η οποία δηλώνεται με μια κλίση της κεφαλής.

7 L. Zaidman, P. Pantel, *Η θρησκεία στις Ελληνικές πόλεις της κλασικής εποχής*, Αθήνα: Πατάκη 2020, σσ. 35-37.

αποκόπτονταν τελείως από κάθε είδους «πολιτική» ζωή. Τα κίνητρά τους ήταν μυστικιστικά και στόχευαν στην αποκατάσταση της χαμένης ενότητας του κόσμου των ανθρώπων με τον κόσμο των θεών, την παραδείσια εκείνη κατάσταση που υπήρχε πρωταρχικά, σύμφωνα με τις θεογονίες τους. Ομοίως ορισμένοι Πυθαγόρειοι απέρριπταν κάθε κατανάλωση κρέατος και προσέφεραν στους θεούς αποκλειστικά αναίμακτες θυσίες, δηλώνοντας έτσι ότι απαρνούνται την πολιτική ζωή⁸.

Στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ου αιώνα, έγιναν προσπάθειες για την καθιέρωση μιας γενικής θεωρίας για τις θυσίες οι οποίες συμπίπτουν με την γέννηση μιας «επιστήμης των θρησκειών». Στην αναζήτηση ενός ορισμού για την θυσία, οι απαρχές της τοποθετούνται στον τοτεμισμό, την στοιχειώδη αρχέγονη μορφή της πρωταρχικής θυσίας⁹. Τρώγοντας όλοι μαζί το ζώο-τοτέμ, η πρωτόγονη φυλή συναντά τα δύο ουσιαστικά στοιχεία της πρώτης μορφής της θυσίας: το κοινό γεύμα και την συμμαχία μέσω του αίματος και του θύματος. Επιπροσθέτως, η κοινωνιολογική σχολή της Γαλλίας η οποία εκπροσωπείται από τον Hubert και Mauss, συνέβαλε στο να δοθεί στην θυσία το κύρος μιας παγκόσμιας μορφής θρησκευτικής έκφρασης¹⁰.

Για το ίδιο θέμα ο Freud στο έργο του Totem and Taboo, αναφέρεται στους Αιγύπτιους θεούς με κεφάλια ζώων, λατρεία η οποία εξελίχθηκε κατά το ήμισυ από τον τοτεμισμό¹¹. Αρχικά ο Freud μέσα από την διεπιστημονική μελέτη αρχαιολογίας και ψυχανάλυσης, στόχευε να τονίσει τις ομοιότητες της πνευματικής ζωής των «πρωτόγονων» με αυτή των νευρωτικών και τελικά επιχείρησε να προσδιορίσει ορισμένες αιτίες της νεύρωσης, χρησιμοποιώντας στοιχεία από την εθνογραφία με στόχο την δημιουργία μιας προϊστορίας του μυαλού και ένα προϊστορικό γεγονός ψυχολογικής σημασίας. Έτσι κατέληξε στο συμπέρασμα ότι οι νευρωτικοί είναι κατεσταλμένοι δηλαδή πολιτισμένοι, ενώ οι «πρωτόγονοι άνθρωποι» δεν έχουν αναστολές¹², ωστόσο παραμένουν κληρονόμοι του Primal Crime. Η γνωστότερη θεωρία του έργου του Totem and Taboo, είναι αναμφίβολα πως: «οι απαρχές της θρησκείας, των ηθών, της κοινωνίας, και της τέχνης

8 Αυτόθι, σσ. 40-41 και 155-156.

9 R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First series. The fundamental institutions*, Edinburgh: A. and C. Black 1889.

10 L. Zaidman, P. Pantel, *Η θρησκεία στις Ελληνικές πόλεις της κλασικής εποχής*, Αθήνα: Πατάκη 2020, σ. 43.

11 S. Freud, *Totem and Taboo*, vol. 13, The Pelican Freud Library 1913, σ. 256.

12 Αυτόθι, σ. 224.

συγκλίνουν στο Οιδιπόδειο σύμπλεγμα¹³.

Επιπλέον ο Freud θεωρούσε πως τα σύμβολα για τους πρωτόγονους ανθρώπους σχετίζονταν πάντα με το σεξ και τα γεννητικά όργανα, όπως η συμβολική ικανοποίηση στην λατρεία της Μητέρας Γης (Οιδιπόδειο), επομένως με την πάροδο του χρόνου τα απομεινάρια των συμβολικών σχέσεων της ταυτότητας του αρχαίου κόσμου, ενυπάρχουν ως βαθύτερο νόημα των αντικειμένων, όπως ο ομφαλός, και στην θέση τους στην τέχνη και την θρησκεία, η οποία ενσαρκώνεται σε άψυχα και έμψυχα μέρη της φύσης.

Ωστόσο, ο Paul Mellars (1996) αντί για τους όρους τελετουργία και θρησκεία τοποθετεί τα στοιχεία της αρχαιολογικής του έρευνας εντός του συμβολισμού, ορίζοντας ως σύμβολο ως «οτιδήποτε, είτε πρόκειται για αντικείμενο, σημάδι, χειρονομία ή φωνητική έκφραση η οποία κατά κάποιο τρόπο αναφέρεται, αναπαριστά ή αντιπροσωπεύει κάτι πέρα από τον εαυτό του». Τα λιγοστά στοιχεία από την μέση παλαιολιθική εποχή που θα μπορούσαν να πιστοποιήσουν μια συμβολική συμπεριφορά, δύσκολα μπορούν να χρησιμοποιηθούν στη διαμόρφωση της θρησκείας. Επιπλέον η αρχαϊκή αρχαιολογική έρευνα, συμπεριέλαβε την προϊστορική θρησκεία η οποία μελετήθηκε μέσω των αναλογιών των εθνογραφικών παραλλήλων που «μεταφέρθηκαν» στο παρελθόν. Για παράδειγμα, ο Eliade πιστεύει πως μπορούν να αντληθούν πληροφορίες για τον homo religiosus μέσω της αναλογίας με τις πρωτόγονες κοινωνίες (1959,165). Συνεπώς, η μελέτη των αγροτικών κοινωνιών της Ευρώπης δύναται να παράξει τις βάσεις για την κατανόηση του θρησκευτικού κόσμου των καλλιεργητών της Νεολιθικής εποχής. Παρόμοια χρήση αναλογίας προτείνεται και για την παλαιολιθική εποχή. Εφόσον οι λαοί μοιράζονταν την ίδια οικονομία, ως κυνηγοί για παράδειγμα, είναι πολύ πιθανό να μοιράζονταν και την ίδια θρησκευτική ιδεολογία. Επομένως η σύγκριση προϊστορικών καταγραφών με εθνολογικά γεγονότα δικαιώνεται.

Το πλαίσιο των θρησκευτικών πεποιθήσεων όπως η γραφή και η συνεκτική τεχνοτροπία, αποτελούν συστήματα προβολής ή συμβόλων, των οποίων η ανάπτυξη είναι κάτι που απαντά ήδη σε μεγάλο βαθμό σε όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες και σε πολύ ανεπτυγμένη μορφή, σε όλους τους πολιτισμούς. Ο Έρνστ Κασσίρερ (Cassirer 1944, 24) αναφέρει: «ο κύκλος λειτουργιών του ανθρώπου δεν διευρύνθηκε μόνο, αλλά υπέστη και μια

13 Αυτόθι, σ. 219.

ποιοτική μεταβολή. Ο άνθρωπος ανακάλυψε, πράγματι, μια νέα μέθοδο προσαρμογής στο περιβάλλον του. Ανάμεσα στο σύστημα πρόσληψης ερεθισμάτων και στο σύστημα πρόκλησης αντίδρασης που απαντούν σε όλα τα είδη ζώων, βρίσκουμε στον άνθρωπο έναν τρίτο κρίκο που μπορούμε να τον περιγράψουμε ως *σύστημα συμβόλων*. Αυτή η νεοαποκτημένη ιδιότητα μεταμορφώνει ολόκληρη την ανθρώπινη ζωή. Σε σύγκριση με τα άλλα ζώα, ο άνθρωπος ζει, όχι μόνο σε μια διευρυμένη πραγματικότητα, αλλά ζει, κατά κάποιον τρόπο, σε μια νέα διάσταση της πραγματικότητας».

Το σύστημα σημείων που απαρτίζει έναν πολιτισμό αποκαλύπτεται μέσα από την συμβολική λειτουργία. Οι άνθρωποι δημιούργησαν μια σειρά συστημάτων που τους επιτρέπουν να ξεπεράσουν τα δεδομένα της πραγματικότητας, να τα διαπεράσουν για να ελέγξουν, μέσω αυτών, σύμπαντα σημασιών, αξιών και κανόνων, που σκοπό έχουν να διατηρήσουν την συνοχή μιας κοινότητας (J.P. Vernant).¹⁴ Συνεπώς, οι πιο συνεκτικές γνώσεις για τις πεποιθήσεις του παρελθόντος προέρχονται (με εξαίρεση τα γραπτά κείμενα) από την ανάλυση των Συμβολικών Συστημάτων¹⁵.

Ο Έρνστ Κασσίρερ, εκφράζει αυτό το ειδικό γνώρισμα της ανθρώπινης εμπειρίας και της ανθρώπινης συμπεριφοράς: «Έχοντας απομακρυνθεί πλέον από τον απλό φυσικό κόσμο, ο άνθρωπος ζει μέσα σε έναν στον συμβολικό κόσμο. Η γλώσσα, ο μύθος, η τέχνη, και η θρησκεία, είναι μέρη αυτού του κόσμου. Αποτελούν τα ποικίλα νήματα από τα οποία υφαίνεται το συμβολικό δίχτυ, ο μπερδεμένος ιστός της ανθρώπινης εμπειρίας. Κάθε ανθρώπινη πρόοδος στην σκέψη και την εμπειρία απλώνεται επάνω σε αυτό τον ιστό και τον ενισχύει. Ο άνθρωπος δεν μπορεί πλέον να αντιμετωπίσει άμεσα την πραγματικότητα· δεν μπορεί πλέον, όπως παλαιότερα, να δει πρόσωπο με πρόσωπο. Η φυσική πραγματικότητα υποχωρεί όσο προχωρεί η συμβολική δραστηριότητα του ανθρώπου. Αντί να αντιμετωπίζει τα πράγματα όπως έχουν, ο άνθρωπος διαλέγεται, κατά μια έννοια, διαρκώς με τον εαυτό του. Έχει τόσο περιβληθεί με γλωσσικούς τύπους, με καλλιτεχνικές εικόνες, με μυθικά σύμβολα ή θρησκευτικά δικαιώματα, ώστε δεν μπορεί να δει ούτε να γνωρίσει τίποτα χωρίς την παρεμβολή αυτών των τεχνητών μέσων» (Cassirer 1944, 24-25). Η θρησκεία αποτελεί όψεις της εικόνας του κόσμου και εξελιγμένη μορφή δραστηριοτήτων με χειροπιαστή συμβολική μορφή:

14 L. Zaidman, P. Pantel, *Η θρησκεία στις Ελληνικές πόλεις της κλασικής εποχής*, Αθήνα: Πατάκη 2020, σσ. 24,25.

15 C. Renfrew, E. Zubrow, *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology (New Directions in Archaeology)*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, σ. 53.

πλάθονται εικόνες θεών, θεσπίζονται βασιλικά εμβλήματα για τον άρχοντα, λύπη και πόθος εκφράζονται με τραγούδι και χορό. Αυτούς τους τύπους δραστηριότητας, όπου τα αισθήματα και οι σκέψεις του ανθρώπου αποκτούν συμβατική και συχνά συγκεκριμένη έκφραση, ο Renfrew επίσης τα ονομάζει *συστήματα συμβόλων ή συστήματα προβολής*.

Ολόκληρο το πεδίο της θρησκευτικής δραστηριότητας μιας πολιτισμικής ομάδας, αποτελεί ένα ιδιαίτερο σύστημα προβολής: ο ναός ή το ιερό και όλες οι σχετικές τελετές, ανταποκρίνονται στην άποψη του ανθρώπου για τον κόσμο. Η θρησκεία και οι τελετουργίες αποτελούν μια σύνθετη και δαπανηρή τεχνολογία για την αντιμετώπιση του αγνώστου, ένα μείζον σύστημα προβολής στο οποίο εντάσσονται δραστηριότητες και αντικείμενα που συμβολίζουν ειδικά τις κοινωνικές πραγματικότητες στις οποίες αναφέρονται, όπως για παράδειγμα οι στέψεις και οι βασιλικές ταφές, οι οποίες αποτελούν μέρος ενός άλλου συστήματος προβολής, που συμβολίζει και σταθεροποιεί την κοινωνική τάξη¹⁶.

Η τέχνη του Αιγαίου στο μεγαλύτερο μέρος της είναι πιο αφηρημένη και πιο συμβολική. Όπως στην αρχαϊκή τέχνη πολλών πολιτισμών, η δημιουργία αναγνωρίσιμων και συμβολικών μορφών αρκούσε ήδη ως επίτευγμα, η αληθοφάνεια, άνετη και χαλαρή, ήταν για το μέλλον. Κατά την διάρκεια της 3ης χιλιετίας π.Χ., η θεώρηση του ανθρώπου για τον φυσικό κόσμο υπέστη προφανώς σημαντικές αλλαγές ενώ, παράλληλα με τη νέα βάση επιβίωσης και τη νέα τεχνολογία, αναδύθηκαν διαφορετικά κοινωνικά συστήματα και διαφορετικά συστήματα προβολής. Το αποτέλεσμα αυτών των εξελίξεων στις διάφορες διαστάσεις της ύπαρξης ήταν η ανάδυση της πολύπλοκης κοινωνίας, του πολύπλοκου κόσμου, που ονομάζουμε πολιτισμό¹⁷.

Σε αυτό το πλαίσιο συμβολισμού, εντάσσεται και το σημείο ταφής που συμβολίζει ένα κέντρο, αφού ο ομφαλός-κέντρο του κόσμου ήταν το σημείο συνάντησης του κάτω κόσμου με τις άλλες διαστάσεις. Σχεδόν κάθε ταφή αποτελεί μια πράξη εξαιρετικά συμβολική, αφού όπου υπάρχει πίστη στη μεταθανάτιο ζωή αντανakλάται στις πρακτικές των ταφών, οι οποίες εμπεριέχουν έντονο συμβολισμό. Επιπλέον, ως η τελευταία από όλες τις τελετές διέλευσης και ως η μονιμότερη, η ταφική τελετή συμβόλιζε την κοσμοθεωρία της κοινότητας. Για παράδειγμα οι μνημειώδεις θαλαμωτοί τάφοι αποτελούσαν μια από τις εντυπωσιακότερες τελετουργικές κατασκευές

16 C. Renfrew, *Η Ανάδυση του Πολιτισμού-οι κυκλάδες και το Αιγαίο στην 3η χιλιετία π.Χ.*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης 2009, σσ. 654-655.

17 Αυτόθι, σ. 707.

της δυτικής Ευρώπης στη νεολιθική περίοδο και μαζί με τις πέτρινες κυκλικές κατασκευές, την καλύτερη μαρτυρία σχετικά με την σημασία των συμβολικών, τελετουργικών πράξεων σε αυτές τις πρώτες αγροτικές κοινότητες. Πρόσφατες μελέτες επιχειρούν να ερμηνεύσουν τους τάφους υπό το πρίσμα προηγούμενων ιδεολογιών, με έμφαση στην κοινωνική σημασία των ταφικών πρακτικών. Ένας από τους κορυφαίους εκφραστές αυτής της προσέγγισης θεωρεί την ταφική αρχιτεκτονική ως μια κοινωνικοπολιτική κατασκευή: «Αυτή η αρχιτεκτονική πολυπλοκότητα μπορεί να ιδωθεί ως μια προσπάθεια «διαχείρισης σκηνης» ή ενορχήστρωσης της συνάντησης με τα προγονικά κατάλοιπα. Επομένως, η πρόθεση ήταν να επηρεάσουν τον τρόπο με τον οποίο αυτές οι εναποθέσεις συμβολικής σημασίας για την αναπαραγωγή της εξουσίας μέσα σε μια κοινότητα, έγιναν αντιληπτές και ερμηνεύσιμες» (Thomas 1990). Συνεπώς, θα πρέπει να εξεταστεί το πώς διαφορετικά σώματα βιώνουν και εσωτερικεύουν την δύναμη διαφορετικά. Παράμετροι όπως ο τόπος, η κοινωνική θέση, η ηλικία, και το φύλο διαμορφώνουν υποκειμενικά εμπειρίες εξουσίας.

Ταυτόχρονα, η τεράστια αύξηση της κλίμακας την οποία αντιπροσωπεύουν οι πυραμίδες, σε σύγκριση με τους παλαιότερους βασιλικούς τάφους της Αβύδου, αντικατοπτρίζει την ανάπτυξη της συγκεντρωτικής, κεντροποιημένης εξουσίας. Τα τρία στάδια εξέλιξης από τον τάφο-σπίτι στον τάφο ως δείκτη status, και στον τάφο ως δηλωτικό της θρησκείας (πυραμίδα), είναι προσβάσιμα στην αρχαιολογική ανάλυση, χωρίς απαραίτητα την ανάγκη γραπτών δηλώσεων της Αιγυπτιακής σκέψης και θέσης, αφού χωρίς τα κείμενα των Πυραμίδων θα χάνονταν οι λεπτομέρειες αλλά όχι η ουσία. Επιπλέον, τα κείμενα αυτά αποτελούσαν μαγικά ξόρκια κρυμμένα στο εσωτερικό των βασιλικών πυραμίδων και ήταν γνωστά μόνο σε ελάχιστους, ακόμα και από αυτή την μικρή μερίδα Αιγυπτίων που μπορούσαν να διαβάσουν και να γράψουν, και πολλοί απλοί άνθρωποι ίσως να αγνοούσαν απολύτως το ακριβές περιεχόμενό και την σημασία τους, αφού οι πυραμίδες μετέφεραν ένα ευρύτερο μήνυμα βασιλικής και θεϊκής δύναμης, προσβάσιμο στην αρχαιολογική ανάλυση, ακόμα και χωρίς τα κείμενα. Ωστόσο σε ένα προϊστορικό πλαίσιο στο οποίο απουσιάζουν οι γραπτές πηγές και οι ερμηνείες για τα ταφικά σύμβολα και τις πρακτικές, οι ερμηνείες πρέπει να βασίζονται σε παραλληλισμούς οι οποίοι αντλούνται από πολιτιστικές παραδόσεις πιο απομακρυσμένες στον χώρο και στον χρόνο¹⁸.

18 C. Renfrew, E. Zubrow, *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology* (New Directions in

Η τέχνη των μεγαλιθικών τύμβων η οποία χωρίζεται σε δύο στάδια ή περιόδους, αρχικά συνίσταται βασικά από αφηρημένες εικόνες οι οποίες ενδεχομένως να σχετίζονται και με Σαμανιστικές πρακτικές, ενώ αντιθέτως στην δεύτερη φάση επικρατούν οι σχηματικές παραστάσεις γυναικείων μορφών με κολιέ και στήθη που κάποιες φορές περιορίζονται στην απεικόνιση μαστών. Οι αναπαραστάσεις αυτές έχουν αναπόφευκτα ερμηνευτεί ως μια θηλυκή θεότητα ή την μητέρα θεά (Fleming 1969). Οι Ευρωπαϊκές αυτές αποκαλύψεις γυναικείων μορφών/θεοτήτων αποπειρώνται να επεξηγήσουν τέτοιου είδους «συμβολικές συμπεριφορές» με όρους συμβολισμών του κόσμου (symbolic universals), όπως για παράδειγμα η νοηματική γλώσσα για τους κωφούς ή ο κώδικας μπράιγ για τους τυφλούς, μέσω παραλλήλων. Το κοντινότερο παράλληλο αναφορικά με τους θαλαμωτούς τάφους στην Ευρώπη, αποτελούν οι τάφοι στην Μερίνα της Μαδαγασκάρης οι οποίοι είναι βασικά ταφικά θησαυροφυλάκια. Μέσα από αυτό το παράλληλο διαφαίνονται δύο κύρια χαρακτηριστικά: αυτό των ταφικών πρακτικών της προγονικής λατρείας (λατρευτική ένωση – λατρευτικές κοινότητες) και η έμφαση στην κοινωνική αλληλεγγύη και συνοχή, η οποία ενισχύεται μέσα από τις τελετουργίες¹⁹. Επομένως, το συγκεκριμένο εθνογραφικό παράλληλο υπαινίσσεται δύο ιδεολογικά συστατικά.

Το σύμβολο αποτελεί το λεκτικό παράλληλο σε ένα μοτίβο εμπειριών. Τα διακλαδούμενα σύμβολα φέρουν ένα υποβόσκον μοτίβο μιας εμπειρίας μόνο στο βαθμό που συνεισφέρουν στη λειτουργικότητα του συμβόλου κλειδί. Με άλλα λόγια το σύμβολο φέρνει στην επιφάνεια εξωγενή προβλήματα στο μοτίβο της εμπειρίας, πίσω από αυτό²⁰. Επιπλέον, η ποίηση ή μια λεκτική πράξη μπορούν να θεωρηθούν ως «συμβολική δράση», ενώ η ανθρώπινη ψυχή είναι το κέντρο όλων των συμβολιστικών του λειτουργιών²¹. Επιπλέον για τον Burk, η κοινωνία μελετάται καλύτερα μέσω του συμβολικού περιεχομένου του πολιτισμού του, ενώ η μελέτη αυτή συμπεριλαμβάνει εκτός από τη γλώσσα, με την στενή έννοια της μετάδοσης πληροφοριών, τις τελετές και τις τελετουργίες, μέσω των οποίων δημιουργείται και διαιωνίζεται αυτός ο πολιτισμός. Επομένως η ανάλυση της κοινωνίας αποτελεί ανάλυση των γλωσσικών πλαισίων της, των λεξιλογίων της και των συμβόλων με τα

Archaeology), Cambridge: Cambridge University Press 2004, σσ. 52 και 75-80.

19 T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*, London: Taylor & Francis 2005, σ. 80.

20 K. Burke, *On Symbols and Society*, United States of America: The University of Chicago Press 1989, σσ. 109-113.

21 P. Diel, *Ο Συμβολισμός στην Ελληνική Μυθολογία*, Αθήνα: Χατζηνικολή 2011, σ. 120.

οποία περιγράφεται και αυτοπροσδιορίζεται.

Η αναγνώριση και αποσαφήνιση των πρακτικών λατρείας από τις αρχαιολογικές μαρτυρίες μας δίνει χρήσιμα συμπεράσματα αλλά μέσα από την ανάλυση των συστημάτων πίστης αναδύεται ένα δυσκολότερο πρόβλημα. Επιχειρώντας την διατήρηση των αναλογιών ανάμεσα στο παρελθόν και στο παρόν, στην ερμηνεία του θρησκευτικού συμβολισμού και της νόησης στον υλικό πολιτισμό ή τα τοπία, μπορεί πράγματι να αποδειχτεί ένα πολύ χρήσιμο μεθοδολογικό εργαλείο, αφού μέσα από τις τελετές δηλώνεται η κοινωνική τάξη η οποία είναι βαθιά ιεραρχική. Υπάρχουν τελετές οι οποίες μπορούν να θεωρηθούν «λαϊκές», σε αντίθεση με μια περισσότερο εξελιγμένη θρησκευτική σκέψη που θα ταίριαζε στις ελίτ²². Η πιθανότητα μιας εξέγερσης ή ανυπακοής καθιστά αναγκαίο ένα σύστημα κοινωνικού ελέγχου χωρίς την τάξη δεν υπάρχει αταξία. Οι Μύθοι, οι θρύλοι, τα αρχέτυπα όλων των ειδών λειτουργούν και διαιωνίζουν τις εντολές τις ομάδας. Η γλώσσα και οι τελετές κάνουν περισσότερα από το να αντικατοπτρίζουν την ομαδική εμπειρία, την δημιουργούν²³.

Τα τοπία συμβολίζουν τον θόλο του ουρανού. Το να «διαβάζει» κανείς σύμβολα δεν είναι εύκολη υπόθεση αφού τα νοήματά τους μπορεί να αλλάξουν ή να χαθούν εξαιτίας του συγκρητισμού ή της απόρριψης. Επίσης, πρέπει να έχουμε υπ' όψιν μας ότι η θρησκεία από την φύση της μετατοπίζεται και πως οι θρησκείες δεν είναι στατικά συστήματα αλλά διαρκώς αλληλεπιδρούν με τις αλλαγές και αναπλάθονται αναλόγως.²⁴ Ο υβριδικός χαρακτήρας της θρησκείας, μεταξύ βιολογίας και πολιτισμού, σύμφωνα με τον Burkert, απαιτεί διαφορετικές μεθόδους προσέγγισης και η μελέτη του θρησκευτικού συμβολισμού προϋποθέτει διεπιστημονική και πολυεπιστημονική προσέγγιση.

Οι άνθρωποι και τα αντικείμενά τους μπορούν να ιδωθούν σε συνάρτηση με τα υπάρχοντα και προϋπάρχοντα εννοιολογικά συστήματα, στα οποία είναι ιδεολογικά ενσωματωμένοι ως παράγοντες (agents). Εδώ εμπλέκονται τα σύμβολα και η ιδεολογία. Ο συμβολισμός ως μια ουσιώδης διάσταση της κοινωνικής πρακτικής και «δομής» (structuration)²⁵, έχει επισημανθεί από τους

22L. Zaidman, P. Pantel, *Η θρησκεία στις Ελληνικές πόλεις της κλασικής εποχής*, Αθήνα: Πατάκη 2020, σ. 67.

23 Αυτόθι, σσ. 29-31.

24 G. Papantoniou, *Religion and Social Transformation in Cyprus: From the Cypriot Basileis to the Hellenistic Strategos*, Boston: Brill 2012, σ. 66

25 Πρόκειται για μια έννοια της κοινωνιολογικής επιστήμης πάνω στην ανθρώπινη συμπεριφορά, βασισμένη σε μια σύνθεση δομής και επιδράσεων ατομικού παράγοντα γνωστή ως «δυσιαδικότητα

Shanks και Tilley, οι οποίοι διατείνονται πως δεν γίνεται να υπάρξουν κοινωνικές πρακτικές δίχως συμβολική έννοια (signification) και δίχως να είναι τοποθετημένες μέσα σε ένα συνολικά συμβολικό πεδίο. Επομένως, η συμβολική πράξη έχει ως αποτέλεσμα την επανάρθρωση ή την μεταμόρφωση των δομών. Οποιαδήποτε αντίληψη της ιστορίας ως νοηματική, πρέπει να αναγνωρίζει την «αναφερόμενη αξία» και το «υπαρξιακό νόημα» των πραγμάτων. Με άλλα λόγια ο υλικός πολιτισμός πρέπει να θεωρείται ως γλώσσα, σκέψη για το σημαίνον (signified) και το σημαίνόμενο (signifier)²⁶.

Για παράδειγμα η Αιγυπτιακή τέχνη και γραφή αποτελούν μια ενότητα. Οι ιδιόμορφες δεσμεύσεις της Αιγυπτιακής τέχνης δεν οφείλονται στην ανικανότητα για πρόοδο και εξέλιξη αλλά σε έναν δεσμό μεταξύ σημαίνοντος και σημαίνόμενου, η τυχόν χαλάρωση του οποίου, σύμφωνα με τον Jacques Lacan, θα σήμαινε πως θα έπρεπε «να μεταβληθεί η πλαγιοδέτηση της ύπαρξής τους». Τα στοιχεία της ιερογλυφικής γραφής λειτουργούν ως σημεία που αναφέρονται στη γλώσσα αλλά και ως εικόνες που αναπαριστούν σχήματα του κόσμου, ανήκοντας στα σχήματα του Πλάτωνα. Πρόκειται για ιερά σχήματα αφού επινοήθηκαν από τους θεούς και αποτελούν ένα είδος εικονολεξικού, ανακαλώντας ολόκληρο τον κόσμο στο ναό²⁷. Το ίδιο το σύστημα πεποιοτήσεων και το ίδιο σύστημα συμβόλων, για τη σύνδεση του σημαίνόμενου και του σημαίνοντος, λειτουργεί σε πολλαπλούς αρχαιολογικούς τόπους, αποκαλύπτοντας ένα σημαντικό εύρος συγκεκριμένων συμβόλων, από κάθε τοποθεσία και με ικανοποιητικό βαθμό αλληλεπικάλυψης μεταξύ τους. Συμπερασματικά σε ορισμένες περιπτώσεις το σύμβολο αποτελεί ένα ενιαίο συνεκτικό σύστημα²⁸.

Τα σύμβολα σχετίζονται με άλλα σύμβολα μέσα σε δομή, ως συλλογικό συμβολικό σύστημα, παρέχοντας νόημα για δράση. Επιπλέον, τα σύμβολα μπορούν να αποκτήσουν νέα νοήματα αλλά ποτέ δεν βιώνονται από τον

της δομής». Αντί να περιγράψει την ικανότητα της ανθρώπινης δράσης να περιορίζεται από ισχυρές, σταθερές, κοινωνικές δομές (όπως εκπαιδευτικοί, θρησκευτικοί ή πολιτικοί θεσμοί), ή ως συνάρτηση της ατομικής έκφρασης της βούλησης (δηλαδή ατομική πράξη), η θεωρία της δομής αναγνωρίζει την αλληλεπίδραση του νοήματος, πρότυπα, αξίες και δύναμη, και θέτει μια δυναμική σχέση μεταξύ αυτών των διαφορετικών πτυχών της κοινωνίας.

26 G. Papantoniou, *Religion and Social Transformation in Cyprus: From the Cypriot Basileis to the Hellenistic Strategos*, Boston: Brill 2012, σ. 62.

27 J. Assmann, *Η πολιτισμική μνήμη*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2017, σσ. 240-242.

28 C. Renfrew, *The archaeology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press 2009 στο C. Renfrew, E. Zubrow, *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology* (New Directions in Archaeology), Cambridge: Cambridge University Press 2004, σ. 54.

φορέα ως κάτι εντελώς ξένο από αυτό που αρχικά συμβολίζουν. Οι φορείς, ως άρχοντες ή κοινοί άνθρωποι, σχετίζονται πάντα με διαλεκτικό τρόπο με τα πολιτικά και συνήθως ιδεολογικά/θρησκευτικά τους ενδιαφέροντα. Χαρακτηριστικά, ο ιεροφάντης της πολιτικής επιστήμης Harold Lasswell αναφέρει ότι ο σκοπός της πολιτικής επιστήμης είναι η σπουδή των συμβόλων. Για παράδειγμα ο χαρακτήρας του πολιτισμού αποτυπώνεται στις υπερμεγέθεις και συμβολικές μορφές, όπως η πυραμίδα η οποία αποτελούσε σημείο εστίασης και ενσάρκωνε το σύμβολο πολιτικής ταυτότητας. Η γραφή και η μνημειακή αρχιτεκτονική παρέχουν έναν ορατό και σταθερό σύνδεσμο μεταξύ ανθρώπων και θεών σε έναν ιερό χώρο του διηνεκούς και η σχέση τους ερμηνεύεται μέσα από την ιδιαίτερη σχέση που έχουν μεταξύ τους οι έννοιες «κράτος» και «αιωνιότητα» (η αθανασία) στην Αίγυπτο²⁹. Οι Αιγύπτιοι κατάφεραν να καλλιεργήσουν και να διαφυλάξουν μια πολιτισμική ταυτότητα που ήταν μοναδική στον αρχαίο κόσμο, μια μορφή πολιτισμικής συνοχής και μια νέα «συνεκτική δομή» που γεννήθηκε από το πνεύμα της γραφής. Τα πρώτα μνημεία γραφής αποτελούν πολιτικά μανιφέστα στην υπηρεσία του συγκροτούμενου κράτους. Επιπλέον, σε αντίθεση με τη Μεσοποταμία, στην Αίγυπτο η γραφή αναπτύσσεται στο πλαίσιο της πολιτικής οργάνωσης και αντιπροσώπευσης ως μέσο «πολιτικής» επικοινωνίας, μια καταγραφή πράξεων ιδιαίτερης πολιτικής σημασίας.

Η ποιότητα της σκέψης είναι τόσο προσωπικό γνώρισμα, ώστε δεν μπορεί να αποτελέσει για τον αρχαιολόγο την βάση ενός λειτουργικού ορισμού. Ωστόσο, οι ικανότητες του ανθρώπου και οι τύποι της συμπεριφοράς του φαίνεται ότι πηγάζουν από την αυτοσυνείδησή του: από την συνείδηση του εαυτού του μέσα στον κόσμο και από την οξυδέρκεια με την οποία αντιλαμβάνεται την θέση του μέσα στον κόσμο. Ο θάνατος, κάτι που είδε και θυμάται, βρίσκει μια θέση στην εικόνα του κόσμου, το ίδιο και η ηδονή, η λύπη, ο φόβος, και αυτά αποτελούν ερεθίσματα για θέματα στοχασμού και αντικείμενα ενεργειών. Τα μέλη μιας συγκεκριμένης πολιτισμικής ομάδας αντιδρούν στις εικόνες με τον ίδιο τρόπο, και μοιράζονται πολλά κοινά στοιχεία, όπως για παράδειγμα κατανοούν με τον ίδιο τρόπο τα προβλήματα επιβίωσης και χρησιμοποιούν διαφορετικές τεχνικές αντιμετώπισης από εκείνες που χρησιμοποιούν τα μέλη άλλων πολιτισμικών ομάδων. Συνεπώς, η κοινωνία προβάλλει τους φόβους και τους πόθους του ανθρώπου στον κόσμο, κατασκευάζει θεούς κατ' εικόνα του ανθρώπου και με θρησκευτικές

29 J. Assmann, *Η πολιτισμική μνήμη*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2017, σσ. 234,235.

και πολιτικές τελετές, δίνει μορφή στους φόβους και τις ελπίδες του, κάνοντας το αφηρημένο, συγκεκριμένο. Αισθήματα ή σκέψεις που ένιωθαν ή αντιλαμβάνονταν αμυδρά, αποκτούν μορφή και οι μορφές είναι σύμβολα της ιδέας.

Επιπροσθέτως, οι παγκόσμιοι συμβολισμοί μπορούν να εφαρμοστούν στην χρήση μελών του σώματος για να συμβολίσουν κοινωνικές σχέσεις (Shanks and Tilley 1982)³⁰. Πρόκειται για αρχαιολογική έρευνα που αφορά στα εξωτερικά χαρακτηριστικά ενός εσωτερικής φύσης φαινομένου: τις ανθρώπινες σκέψεις και πεποιθήσεις. Αναμφίβολα ο Freud θεωρούσε τον συμβολισμό στην γλώσσα ως οικουμενικό για τους ανθρώπους³¹, γεγονός αρκετά διαφορετικό από την «αφηρημένη σκέψη». Μόνο μέσω των γραπτών πηγών, των προφορικών παραδόσεων, και της πλούσιας εικονογραφίας μπορούμε να διεισδύσουμε στον συμβολισμό και να κατανοήσουμε το περιεχόμενο και το νόημά τους.

Το καθετί μπορεί να γίνει σημείο για να κωδικοποιήσει το πλαίσιο συμβίωσης. Σε αυτό το πλαίσιο δεν έχει σημασία το μέσο αλλά η συμβολική λειτουργία και η σημειωτική διαδρομή. Προβλήματα και γνώσεις δύο χιλιάδων ετών έρχονται να ενσωματωθούν στη σημειωτική που πρόσφατα καθιερώθηκε σαν αυτόνομη επιστήμη η οποία μελετά την σημασία των σημείων και την επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων, όμως η πραγματική φύση της ανθρώπινης διάνοιας και του λόγου θα μείνει για πάντα αδιερεύνητο μυστήριο.

Η σύγχρονη λογική και γλωσσολογία ανακαλύπτουν από καιρό ότι οι μεσαιωνικές διατριβές λογικής και ρητορικής ήταν αριστουργήματα ευφυΐας και μόνο η βαριά ρητορική κληρονομιά του ουμανισμού, της αναγέννησης, και του μπαρόκ είναι υπεύθυνη για το ότι ξεχάστηκαν. Ο σημειολόγος Λότμαν, μέσα από την ανάλυση λογοτεχνικών ή επιστημονικών ή νομικών ή θρησκευτικών κειμένων, μας δείχνει πώς κάθε πολιτισμός οργανώνει τις πληροφορίες σε διάφορες δομές και πώς μια τυπολογία των πολιτισμών φέρνει στο φως διάφορους κώδικες, δηλαδή διάφορους τρόπους που κάνουν αντιληπτή και μεταβιβάσιμη την γνώση όχι μόνο με την βοήθεια της γλώσσας, αλλά και με την τέχνη, τα ήθη και έθιμα, τους κοινωνικούς θεσμούς, τα τεχνικά όργανα, αναλύοντας τις σημειωτικές δομές στις οποίες έζησε. Έτσι, ακόμα και ένα ανθρώπινο ον, όταν γίνεται σημαντικός παράγοντας για το

30 C. Renfrew, E. Zubrow, *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology (New Directions in Archaeology)*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, σ. 81.

31 S. Freud, *Totem and Taboo*, vol. 13, Pelican Freud Library 1913, σσ. 343-4.

σύστημα της κουλτούρας, μεταμορφώνεται σε σημείο: η ζωή του και ο θάνατός του είναι, αν όχι καθορισμένα, τουλάχιστον σημαδεμένα από αυτή την συμβολική λειτουργία (όπως ο Χριστός). Ο συμβολισμός δεν είναι ανύπαρκτος, η κοινωνία λειτουργεί ακριβώς γιατί είναι μια μηχανή που βάζει σε κυκλοφορία σύμβολα, τα σύμβολα είναι κοινωνικές δυνάμεις, και μελετώντας τους συμβολικούς μηχανισμούς της κουλτούρας μπορούμε να καταλάβουμε σε βάθος τα υλικά γεγονότα μιας κοινωνίας³².

Όπως προκύπτει, στην πραγματικότητα η θρησκευτική εμπειρία είναι ένα σημείο το οποίο δύσκολα θα μπορούσε να αποδειχτεί αν και η *numinous* εμπειρία, σαφέστατα αποτελεί κίνητρο δημιουργίας πολλών συμβολικών μνημείων και σίγουρα εκφράζεται μέσα από την αρχιτεκτονικές αρχές των ιερών-ναών, ανάλογα με το δόγμα τους. Όσον αφορά στο υπερκόσμιο «*numinous*» και το ιερό ο Insoff δίνει αρνητική απάντηση στο ερώτημα που ο ίδιος θέτει αναφορικά με το αν η ατμόσφαιρα ή η σημασία του ιερού μπορούν περιγραφούν. Ο Jean Rudhardt από την άλλη πλευρά μας εισάγει στην έννοια του βιώματος. Πρέπει, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, «Να διεισδύσουμε στην υποκειμενική εμπειρία την οποία προϋποθέτουν, τουλάχιστον εν μέρει, οι δομές που επιβάλλονται στο πνεύμα ενός λαού, και η οποία εκτυλίσσεται εντός τους»³³

32 U. Eco, *Η σημειολογία στην καθημερινή ζωή*, Θεσσαλονίκη: Μαλλιάρης παιδεία 1982, σσ. 69-71.

33 L. Zaidman, P. Pantel, *Η θρησκεία στις Ελληνικές πόλεις της κλασικής εποχής*, Αθήνα: Πατάκη 2020, σσ. 24-25.

Θρησκεία, Θρησκευτική εμπειρία, και κοινωνική συνοχή

Στο πλαίσιο της προϊστορικής έρευνας εντάσσεται και ο κλάδος της κοινωνιολογίας που ονομάζεται προκοινωνικός και ερευνά ακριβώς τα φαινόμενα εκείνα τα οποία προηγήθηκαν χρονικά της αποκρυστάλλωσης της κοινωνίας και οδήγησαν σε αυτήν. Η διεπιστημονική έρευνα του πρωτοπλάσματος των ανθρώπινων κοινωνιών, συνίσταται στη βιολογική μέθοδο, στη συγκριτική έρευνα των Μυθολογιών και στην ψυχολογία των Λαών³⁴. Η προκοινωνική έρευνα³⁵ είναι συγχρόνως προϊστορική και η εξέλιξη του ανθρώπινου είδους αποτελεί αντικείμενο μελέτης με κύριο αντικείμενο την εξέλιξη του ανθρώπινου είδους στον άνθρωπο, στο Εγώ³⁶. Η απελευθέρωση του ατόμου αποτελεί σταθμό κατά τον οποίο σταματά η προκοινωνική κατάσταση των ανθρώπων και το ανθρώπινο είδος στρέφεται προς έναν εντελώς καινούργιο κόσμο, περισσότερο ευγενή, ενσυνείδητο, και δημιουργικό, ενώ η μετάβαση αυτή από τον μικρόκοσμο στον μακρόκοσμο ύψωσε ταυτόχρονα τον άνθρωπο στην θέση του δημιουργού³⁷.

Κεντρικό ρόλο στην αντίληψη της θρησκείας διαδραματίζει η αποδοχή της συνθήκης ότι αποτελεί ένα κοινό σύστημα πεποιθήσεων, που με αυτή την έννοια υπονοεί μια κοινότητα πιστών. Ο Durkheim (1965), μιλάει για «πεποιθήσεις και πρακτικές που ενώνονται σε μια ενιαία πνευματική κοινότητα, την εκκλησία, που την αποτελούν όσοι τηρούν τις πεποιθήσεις αυτές». Επομένως, η θεώρηση της θρησκείας ως κοινωνικό και πολιτιστικό φαινόμενο είναι σημαντική για τους αρχαιολόγους που επιδιώκουν να προσδιορίζουν δράσεις, τελετουργικές πράξεις, οι οποίες διεξάγονται σε συγκεκριμένα μέρη με συγκεκριμένους τρόπους³⁸. Μέσω των τελετουργιών, ο άνθρωπος πασχίζει να δημιουργήσει μια μορφή συνοχής και συνέχειας που προσανατολίζεται στο πρότυπο του φυσικού κόσμου³⁹. Στην αρχαία Ελλάδα,

34 Σημαντική συμβολή στην προκοινωνική έρευνα της κοινωνιολογίας, αποτελεί αυτή του Ιωάννη Τουρνάκη (Μελέτες κοινωνικής φιλοσοφίας και γενικής κοινωνιολογίας: «Η γέννηση του ατόμου», στο περιοδικό Νέα Πολιτική).

35 Προκοινωνική έρευνα είναι η έρευνα του πρωτοπλάσματος των ανθρώπινων κοινωνιών, δηλαδή εκείνης της περιόδου η οποία προηγήθηκε χρονικά της αποκρυστάλλωσης της ανθρώπινης κοινωνίας.

36 Π. Κανελλόπουλος, *Άπαντα Κοινωνιολογικά*, τόμος πρώτος, Αθήνα: Γιαλλέλης 1992, σσ. 5-7.

37 Ι. Τουρνάκης, *Η γέννησις του ατόμου*, στη Νέα Πολιτική, Αθήνα: Ι. Τουρνάκη 1923, τεύχος 13, σ. 299.

38 C. Renfrew, E. Zubrow, *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology* (New Directions in Archaeology), Cambridge: Cambridge University Press 2004, σ. 49.

39 J. Assmann, *Η πολιτισμική μνήμη*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2017, σ. 135.

τα στάδια της ζωής ενός Έλληνα πολίτη από την γέννηση έως τον θάνατο, υπογραμμίζονται από τις τελετουργίες⁴⁰ που χωρίς να έχουν ισχύ νόμου, μεταφράζουν στο συμβολικό πεδίο τις μεταβολές της κοινωνικής θέσης ενός ατόμου⁴¹. Η πιστή τήρηση των τελετουργιών είναι αυτή που εξασφάλιζε την διατήρηση της παράδοσης και την συνοχή της κοινότητας και όχι η τυφλή πίστη σε ένα δόγμα ή σε μια θεολογική θεωρία⁴².

Μια άλλη σημαντική και ενδιαφέρουσα κοινωνική πλευρά των περισσότερων θρησκειών αποτελεί η αναπόφευκτη συσχέτιση του συστήματος πεποιθήσεων, εφόσον σχετίζεται με το υπερφυσικό, με την κοινωνική πραγματικότητα του πολιτισμού⁴³. Κάθε θρησκεία, εξ ορισμού, εμπεριέχει ένα σύστημα πεποιθήσεων το οποίο ενσαρκώνεται μέσα από την εικονογραφία και το οποίο παρέχει απαντήσεις στα βαθιά υπαρξιακά ερωτήματα σε ατομικό και ομαδικό επίπεδο, όπως χαρακτηριστικά εξέφρασε ο Paul Gauguin μέσα από το έργο του. Τα περισσότερα θρησκευτικά συστήματα παρέχουν συνεκτική θεώρηση του κόσμου, της προέλευσής του και του ανθρώπινου πεπρωμένου⁴⁴.

Η θρησκεία περιγράφει κοινωνικές συμπεριφορές οι οποίες είναι το άθροισμα δραστηριοτήτων όπως η θυσία, η προσευχή, και η λειτουργία. Οι παραπάνω δραστηριότητες, προϋποθέτουν την συνάθροιση μέσω της οποίας δημιουργείται ένα κέντρο (πνευματικό, που ενσαρκώνεται σε κάτι υλικό) και δομείται η ταυτότητα. Το κέντρο επομένως ενέχει πολιτική χροιά. Επιπροσθέτως, τα ιερά και τα μαντεία αποτελούν πολιτικά ιδρύματα όπου λαμβάνουν χώρα τελετουργίες (δραστηριότητες), οι οποίες προϋποθέτουν το προσωπικό, οντολογικό βίωμα που συγκροτεί κοινοτικά όργανα (communal bodies) τα οποία συμβάλλουν στην δημιουργία ταυτοτήτων, ενώ οι τελετουργίες, οι ναοί, κοινότητες, οι πόλεις διαμορφώνονται κυκλικά γύρω από ένα κέντρο. Ο οντολογικός παράγοντας στην διαμόρφωση θρησκευτικής και ευρύτερα της ταυτότητας έχει πρωτεύοντα ρόλο. Οι θρησκευτικές υποχρεώσεις του ατόμου αποτελούν τον άξονα της ύπαρξής του. Το Εγώ αποτελεί την πηγή και η αντικειμενοποίηση του Εγώ σε σχέση με

40 Τελετουργία είναι ένα σύνολο κινήσεων και ενεργειών που εκτελούνται από ένα άτομο είτε από μια κοινότητα ατόμων και στοχεύουν στην οργάνωση του χώρου και του χρόνου, προκειμένου να καθορίσουν τις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων και θεών ή να ταξινομήσουν τις ανθρώπινες κατηγορίες και τους δεσμούς που τις συνδέουν.

41 L. Zaidman, P. Pantel, *Η θρησκεία στις Ελληνικές πόλεις της κλασικής εποχής*, Αθήνα: Πατάκη 2020, σ. 80.

42 Αυτόθι, σ. 31.

43 Αυτόθι, σ. 49.

44 Αυτόθι, σ. 48-49.

άλλα Εγώ και συνιστά τόσο την Κοινωνία, όσο και την Κοινότητα και τον Δεσμό⁴⁵.

Οι Έλληνες και οι Ιουδαίοι συγκρότησαν μια παράδοση η οποία διασώθηκε στο παρόν και διατήρησε τον χαρακτήρα μιας συλλογικής ταυτότητας. Η Αλεξανδρινή μελέτη της Ελληνικής παράδοσης, η οποία αποτέλεσε σημείο αφετηρίας του Δυτικού κλασικού πολιτισμού, γειτνιάζει άμεσα με την Ιουδαϊκή φιλολογία σε μια χρονική περίοδο που ο πνευματικός κόσμος της Ανατολικής Μεσογείου κυριαρχείτο από την βούληση για μελέτη και διαφύλαξη της παράδοσης, ενώ η Βαβυλωνία και η Αίγυπτος αποτέλεσαν το κυρίαρχο πολιτικό και πολιτισμικό πλαίσιο την εποχή της εμφάνισης του Ελληνικού και του Ιουδαϊκού πολιτισμού. Επιπροσθέτως, ο εγγράμματος πολιτισμός της Μεσοποταμίας συνεχίστηκε έπειτα στην Ελληνική και Ιουδαϊκή παράδοση. Από την άλλη πλευρά, ο Δυτικός και ο ισλαμικός πολιτισμός βασίστηκαν σε ένα ιδιαίτερο συγκερασμό της Ελληνικής και της Ισραηλίτικης ιουδαϊκής κληρονομιάς, ενώ στο Ισλάμ κυριάρχησαν οι Ελληνικές επιστήμες⁴⁶.

Συστατικό των κοινοτικών οργάνων αποτελεί και η έννοια του χρόνου, η οποία είναι δύσκολο να γίνει αντιληπτή καθώς διαφέρει στα διάφορα επίπεδα της κοινωνικής-χωρικής πραγματικότητας, και ο αντίκτυπος ενός γεγονότος θα πρέπει να εκτιμάται μέσα από μια διαδικασία με όρους συσχετισμού ο οποίος λειτουργεί πάνω από διασταυρούμενες κλίμακες του χρόνου. Σύμφωνα με την τοποθέτηση του Snodgrass, βασισμένος στην θεωρία Annales⁴⁷, μπορεί κανείς να κατανοήσει καλύτερα: «τον τρόπο με τον οποίο μια συγκυρία μπορεί να εκτρέψει τις δυνάμεις της Longue durée (μεγάλης διάρκειας), σε ένα διαφορετικό κανάλι»⁴⁸, αλλά ο χρόνος και η παροδικότητα δεν είναι το ίδιο πράγμα και καθώς οι Meskell και Preucel προσδιορίζουν: «Η παροδικότητα μπορεί να εξηγηθεί ως μια προσωρινή φαντασία, ως το αδιαίρετο κομμάτι της δικής μας οντότητας στον κόσμο». Όσον αφορά στην παρούσα αναζήτηση του παρελθόντος, η παροδικότητα πρέπει να ιδωθεί ως ένα μέσο με το οποίο οι άνθρωποι αρθρώνουν τα στοιχεία των εμπειριών τους αλλά και τον τρόπο με τον οποίο το σώμα και το μυαλό τους

45 Π. Κανελλόπουλος, *Άπαντα Κοινωνιολογικά*, τόμος πρώτος, Αθήνα: Γιαλλέλης 1992, σ. 17.

46 J. Assmann, *Η πολιτισμική μνήμη*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2017, σσ. 225-229.

47 Σχολή η οποία ιδρύθηκε από τον Lucien Febvre και Marc Bloch, που προώθησε μια νέα μορφή ιστορίας, αντικαθιστώντας την εξέταση της πολιτικής, της διπλωματίας και των πολέμων, με έρευνες για το κλίμα, την δημογραφία τη γεωργία, το εμπόριο, την τεχνολογία, τις μεταφορές, την επικοινωνία, καθώς και κοινωνικές ομάδες και νοοτροπίες. Η διεθνής επιρροή της στην ιστοριογραφία ήταν τεράστια.

48 A. Snodgrass, *Structural History and Classical Archaeology*, στο *Annales School and Archaeology*, Leicester: Leicester University Press 1991, σ. 69.

αλληλεπιδρούν με τοπία και αντικείμενα.

Επιπροσθέτως, η αναγνώριση της πολλαπλότητας της χωροχρονικής εμπειρίας, υπονοεί την αναγνώριση του πιθανού σχετικισμού (relativism)⁴⁹ των δικών μας, σύγχρονων εμπειριών όσον αφορά στους αρχαίους πολιτισμούς και τα πολιτικά συστήματα. Σε αυτό το πλαίσιο θα πρέπει να αναγνωρισθεί ότι οι αρχαιολόγοι που ερευνούν την κοινωνική δύναμη και αλλαγή του παρελθόντος, αναπόφευκτα, θα πρέπει να επιβάλλουν την δική τους, πολιτισμικά ενδεδυμένη, παροδικότητα, η οποία περιλαμβάνει αναχρονιστικές αντιλήψεις και ιδέες για το παρελθόν⁵⁰.

Ο πολιτισμός του κέντρου, ως πολιτισμός του βασιλείου, επικάλυπτε αυτόν της περιφέρειας, ενώ είχε ως φορέα μια ισχυρή ελίτ, και συμβόλιζε ωστόσο την κοινωνική ταυτότητα ολόκληρης της κοινωνίας. Γι' αυτό η φιλανθρωπία αποτέλεσε βασικό άξονα για την αρχαία ανατολική, την Αιγυπτιακή, και την Βιβλική ηθική⁵¹. Το σύμπλεγμα της συμβολικά διαμεσολαβημένης κοινότητας ονομάζεται πολιτισμικός σχηματισμός και είναι το μέσο δια του οποίου συγκροτείται και διατηρείται η συλλογική ταυτότητα στο πέρασμα των γενεών⁵². Ο χώρος παίζει κύριο ρόλο στον «πολιτισμό της ανάμνησης» δηλαδή στην συλλογική και πολιτισμική μνημοτεχνική η οποία λειτουργεί με επινοημένους τόπους. Επίσης, ο πολιτισμός της ανάμνησης λειτουργεί με σημειοδοτήσεις του φυσικού χώρου που θα μπορούσαν να περιγραφούν με τον όρο «μνημότοπος»⁵³. Υπάρχουν αναμνήσεις που λειτουργούν ως ιδρυτικές ιστορίες όπως αυτή του Γολγοθά στα πρωτοχριστιανικά χρόνια ή η λατρεία της Μασάντα στο σύγχρονο Ισραήλ⁵⁴. Ο Maurice Halbwachs στο έργο του *topographie légendaire*, περιέγραψε την τοπογραφία των Αγίων Τόπων ως μορφή έκφρασης της συλλογικής μνήμης, θέλοντας να δείξει πως κάθε ομάδα και κάθε δόγμα εντοπίζει και μνημειοποιεί τις ξεχωριστές του αναμνήσεις με διαφορετικό τρόπο. Εξέτασε δηλαδή τους Αγίους Τόπους, μια περιοχή φορτισμένη από αναμνήσεις και σημασία, ως «μνημότοπο»⁵⁵. Στην αρχαία Ελλάδα οι *εξηγητές*, στους οποίους κατέφευγαν οι πολίτες για την επακριβή τήρηση των λατρευτικών εθίμων, λειτουργούσαν ως συλλογική

49 Πρόκειται για την φιλοσοφική τάση σύμφωνα με την οποία τίποτα δεν είναι απόλυτο.

50 G. Papantoniou, *Religion and Social Transformation in Cyprus: From the Cypriot Basileis to the Hellenistic Strategos*, Boston: Brill 2012, σ. 59.

51 J. Assmann, *Η πολιτισμική μνήμη*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2017, σσ. 204-205.

52 Αυτόθι, σσ. 188-189.

53 Ο όρος αυτός είναι αρκετά συνηθισμένος στη Γαλλική βιβλιογραφία, ενώ χρησιμοποιήθηκε και ως τίτλος στην έρευνα του Pierre Nora.

54 J. Assmann, *Η πολιτισμική μνήμη*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2017, σ. 100.

55 Αυτόθι, σσ. 70-72.

μνήμη της πόλης στον τομέα της λατρείας⁵⁶. Από τα ως άνω γραφόμενα απορρέει πως η συλλογική ταυτότητα βασίζεται σε μια κοινή μνήμη που μεταδίδεται μέσω ενός κοινού συστήματος συμβόλων τα οποία μπορεί να είναι λέξεις, χοροί, τελετουργίες, μνημεία, τοπία κ.α.

Εκτός από την κεντροποίηση του ανθρώπινου παράγοντα κυρίως στην «μετα-διεργασιακή»⁵⁷ αρχαιολογική σκέψη εναλλακτικά θα μπορούσε να ερευνηθεί και «η επίδραση του ατόμου στην δημιουργία μιας ευρύτερης κοινωνικής δομής και της σημασίας αυτής της δομής στη διαμόρφωση του ατόμου»⁵⁸. Ως άτομο προσδιορίζεται όχι ο ιστορικά σημαντικός άνθρωπος αλλά ένας υπηρέτης του συστήματος⁵⁹. Ο Robb μέσα από μια σύνθετη θεώρηση για την θεωρία του ατόμου στην αρχαιολογία σκιαγραφεί τα στοιχεία του πυρήνα της: άνθρωποι, ελίτ και μη ελίτ, αναπαράγουν την ύπαρξή τους και τις κοινωνικές τους σχέσεις μέσα από τις καθημερινές πρακτικές, οι οποίες λαμβάνουν χώρα με υλικές συνθήκες και δια μέσου της υλικής κουλτούρας. Οι πρακτικές επηρεάζονται από το παρελθόν, όπου οι πολιτισμικές πεποιθήσεις, οι συμπεριφορές και οι συνήθειες συμπεριλαμβάνονται. Επομένως, οι φορείς φέρουν αξίες οι οποίες τους βοηθούν αν πράττουν και να περιορίζουν τις πράξεις τους.

Ο μυθικός άνθρωπος, όπως διατυπώθηκε από τον Eliade, το να είναι ή για να γίνει άνθρωπος σημαίνει να είναι θρησκευόμενος. Είναι ο «*homo religiosus*» ή «*religious man*». Στην αρχαία Ελλάδα ήταν αδιανόητο να μην τηρεί κάποιος τις θρησκευτικές του υποχρεώσεις, ενώ η έλλειψη σεβασμού των θρησκευτικών πεποιθήσεων και των ιεροτελεστιών που ήταν κοινά αποδεκτές αποτελούσαν *ασέβεια*. Επιπλέον οι τελετουργικές πράξεις ήταν ένα πολύπλοκο σύνολο που κινητοποιούσαν την λειτουργία της πόλης και τις παραστάσεις της και όπως αναφέρει ο M. Detienne ήταν: «αυτή η θυσιαστική κοινότητα που ορίζει την πόλη». Ομοίως, και μέσα από την χρήση του όρου κοινόν, ο οποίος αναφέρονταν στον κανονισμό της φατρίας των Δημοσιωνιδών και χρησιμοποιείτο για να δηλώσει μια ένωση ανθρώπων, δηλαδή μια ομάδα ανθρώπων που έχουν κάτι κοινό, μια κοινότητα με

56L. Zaidman, P. Pantel, *Η Θρησκεία στις Ελληνικές πόλεις της κλασικής εποχής*, Αθήνα: Πατάκη 2020, σ. 19.

57 Η μετα-διεργασιακή προσέγγιση ερμηνεύει, ενδεχομένως με υποκειμενικό τρόπο. Ο αρχαιολόγος παρέχει στον αναγνώστη το πρίσμα με το οποίο «βλέπει» τον αρχαίο κόσμο. Δηλαδή επιχειρείται μια απόπειρα δημιουργίας ιστορίας και όχι απλά τεκμηρίωσης αυτής, παρουσιάζοντας και ερμηνεύοντάς την.

58 Gamble 2004, σ. 77.

59 Αυτόθι, σ. 77-78.

ιδιαίτερο χαρακτηριστικό την λατρεία της οποίας το όνομα αποτελεί και το όνομα του κοινού⁶⁰.

Το αποτέλεσμα της δράσης, δηλαδή της λατρείας, συνοδεύεται από εμφανή υλικά κατάλοιπα. Η προσωπική επιλογή εκδήλωσης της πίστης ή όχι αποτελεί χαρακτηριστικό και της σύγχρονης κοινωνίας⁶¹, όπως για παράδειγμα το Ισλάμ. Συνεπώς, η συμμετοχή σε ένα σύστημα πεποιθήσεων (belief system), αποτελεί προϋπόθεση προκειμένου για την ενσωμάτωση και λειτουργία μέσα στην κοινωνία⁶² με συνέπεια την δημιουργία υλικών καταλοίπων. Όπως τονίζει ο Fontaine, η επίγνωση του εαυτού μπορεί να είναι οικουμενική, αλλά η κοινωνική έννοια του ατόμου δεν είναι. Η συμμετοχή στις τελετές μπορεί να είναι μια υποκειμενική εμπειρία μέσα από τεχνικές που εφαρμόζονται ακόμα και σε Δυτικές κοινωνίες, σύμφωνα και με επιρροές της Δυτικής φιλοσοφίας όπως η φαινομενολογία. Η ομαδική έκσταση στο πλαίσιο της προσευχής και της τελετουργίας αποτελεί κοινωνική δραστηριότητα και συμβάλλει στον σχηματισμό των κοινωνικών δομών και επομένως του «μαζί» και της κοινωνίας. Ακόμα και αν η θρησκευτική διάσταση υπήρχε στο μυαλό του πιστού, η συμμετοχή του σε θρησκευτικές δραστηριότητες αποτελεί κατάλοιπό της και μέρος του συνολικού πλαισίου της αρχαιολογίας της θρησκείας, πέρα από τις κατηγορίες της θρησκευτικής ή υλικής κουλτούρας, όπως οι ναοί ή οι τάφοι με τα οποία είμαστε εξοικειωμένοι. Οι επαναλαμβανόμενες φόρμες στις τελετουργίες στην περιοχή του ιερού περιλαμβάνουν, κινήσεις, θορύβους, αισθητηριακή αλλοίωση και συναισθηματική διέγερση, όπως η προσευχή και η θυσία. Συνεπώς οι ιερές πράξεις αφορούν συνδυασμό σωματικής και πνευματικής δραστηριότητας και ολοκληρώνονται από το άτομο αλλά μέσα στην ομάδα. Το βέβαιο είναι πως η ατομική ή ομαδική εμπειρία του ιερού και του άγιου είναι δύσκολο να περιγραφούν, αλλά η ατμόσφαιρα και ο συμβολισμός του ιερού μνημείου είναι αδύνατο.

Η Προβολή της Δυτικής φιλοσοφίας στο παρελθόν για τις αρχαίες θρησκείες απαιτεί προσοχή. Η ερμηνευτική των αρχαιολόγων όσον αφορά στην οντολογία είναι ελαττωματική όταν πρόκειται για την θρησκεία⁶³. Η

60 L. Zaidman, P. Pantel, *Η Θρησκεία στις Ελληνικές πόλεις της κλασικής εποχής*, Αθήνα: Πατάκη 2020, σσ. 87-89.

61 Σύμφωνα με τον Π. Κανελλόπουλο, η κοινωνία είναι επικοινωνία. Είναι «κοινωνία νοημάτων, σκοπών, συνειδήσεων, ιδεών, συμφερόντων, βλέψεων, προσδοκιών, αναμνήσεων, τάσεων και κατευθύνσεων, κοινωνία πνεύματος, κοινωνία ιστορικής ζωής».

62 T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*, London: Taylor & Francis 2005, σ. 14.

63 Αυτόθι, σ. 15.

κεντροποίηση του Bourdieu's όσον αφορά στην σημασία του σώματος και οι στρατηγικές «συμβολικής βίας» απέτυχε, και η έννοια της συνήθειας (*habitus*), θα πρέπει να θεωρηθεί ως μια απόπειρα αναγνώρισης της ποιότητας των ανθρώπινων ενεργειών και πηγή διευκόλυνσης της ανθρώπινης αυτενέργειας. Ο Bourdieu, επιπλέον, επιχείρησε να σπάσει τους δυϊσμούς όπως αυτοί της φύσης-κουλτούρας, κοινωνικής δομής-ατομικός παράγων και άτομο-κοινωνία, υπενθυμίζοντάς μας πως η ανθρωπότητα έχει υλική υπόσταση με τη μορφή του σώματος. Ο άνθρωπος λειτουργεί μέσω του σώματός του, και παρόλο που η ενσάρκωση είναι θεμελιώδης ως προϊόν της φύσης και φορέας κουλτούρας, δεν μπορεί εύκολα να προσαρμοστεί σε αυτούς τους δυϊσμούς.

Οι πολιτικές αλλαγές συνήθως αντικατοπτρίζονται στα υλικά κατάλοιπα των ιερών τα οποία όπως αναφέρθηκε αποτελούν κέντρο και ενέχουν πολιτική χροιά. Οι εγκυρότερες αρχαιολογικές αποδείξεις αναφορικά με την ιστορική μετάβαση μπορούν να διεξαχθούν από το υλικό αρχείο, όπως στην περίπτωση της Κύπρου. Η πολιτική ιδεολογία αντικατοπτρίζεται κυρίως στα νομίσματα και στα αφιερώματα στα ιερά⁶⁴. Επομένως οι αρχαιολογικές αποδείξεις σχετικά με την ιστορική μετάβαση μπορούν να διεξαχθούν μέσα από τη μελέτη των ιερών και, ακόμα και αν υπάρχουν λιγοστές πληροφορίες για την φυσιογνωμία των αστικών κέντρων, οι σχετικοί με αυτά ιεροί χώροι μπορούν να παρέχουν πληροφορίες σχετικά με κοινωνικά και πολιτιστικά θέματα. Για τον λόγο αυτό η Κυπριακή μετάβαση ως περιπτωσιολογική μελέτη, προσεγγίζεται μέσω της αρχαιολογίας της θρησκείας, μεταβαίνοντας από το ιερό στην πόλη.

Αν οι ιεροί τόποι ιδωθούν υπό ένα πολιτικό πρίσμα, τότε ο χώρος θα πρέπει να μελετάται σε σχέση με το κέντρο και την επικράτεια, ενώ αν μελετάται υπό ένα οικονομικό πρίσμα, τότε ο χώρος θα πρέπει να διαιρεθεί σε αστικό και αγροτικό⁶⁵. Αν η κατασκευή της κοινωνίας πρέπει να κατανοηθεί σε ένα πλαίσιο νοηματικής διαδικασίας, η κοινωνική δύναμη και η αλλαγή του πολιτικού χάρτη της Κύπρου, ως περιπτωσιολογικής μελέτης, θα πρέπει να εκφραστεί μέσα από ιερά τοπία⁶⁶.

Επιπλέον, τα Κυπριακά πορτρέτα σε ένα συγκριτικό πλαίσιο ανάμεσα στην

64 Αυτόθι, σσ. 15-16.

65 S. Fourrier, *Les territoires des royaumes Chypriotes archaïques: une esquisse de géographie historique*, Lyon: Cahier du Centre d'Etudes Chypriotes 2002, σ. 136.

66 G. Papantoniou, *Religion and Social Transformation in Cyprus: From the Cypriot Basileis to the Hellenistic Strategos*, Boston: Brill 2012, σ. 70.

ταύτιση νομισμάτων και σπλιστική χρονολόγηση των Πτολεμαϊκής⁶⁷ περιόδου πορτρέτων στη Μεσόγειο, περνώντας έτσι σε μια συγκεκριμένη (contextual) προσέγγιση που περιλαμβάνει την υλοποίηση των ιδεολογιών η οποία θα απευθύνει ιδεολογικά θέματα που θα προκύψουν από τα πορτρέτα και που πιθανόν να είναι αποτέλεσμα της προηγούμενης (Κυπρο-Αρχαϊκής και Κυπρο-Κλασικής) πολιτικής, θρησκευτικής και γλυπτικής παράδοσης αλλά και από τον χαρακτήρα νέων πολιτικών, θρησκευτικών, και πολιτισμικών δομών.

Η τελευταία προσέγγιση θέτει ζητήματα κοινωνικής θεωρίας που σχετίζονται με τον άνθρωπο, την ταυτότητα, την ψυχολογία, και την γνωστική λειτουργία, προκειμένου να αλλάξει ο τρόπος έρευνας από την αληθινή απεικόνιση, σε μια κοινωνικότερη αντίληψη του σπλι⁶⁸. Προχωρώντας σε ένα ευρύτερο concept των ιερών τοπίων αναφορικά με τη μελέτη της λατρείας, σε πιο συγκεκριμένους και ενιαίους τόπους και τελικά στη μελέτη μιας συγκεκριμένης κατηγορίας των αναθηματικών υλικών, φαίνεται πως στο αρχαιολογικό πλαίσιο της εποχής του σιδήρου στην Κύπρο, το ιερό δεν μπορεί να διακριθεί εύκολα από το κοσμικό ως μια διακριτή σφαίρα δραστηριότητας. Συνεπώς, οι θρησκευτικές ταυτότητες της εποχής εκείνης δεν μπορούν εύκολα να διαχωριστούν από άλλες φόρμες κοινωνικών ταυτοτήτων όπως το status, η εθνικότητα, και το φύλο, αφού η θρησκεία διαπερνά σε βάθος καθεμιά από τις εκφάνσεις της πολιτικής ζωής. Η «πόλις» αποτέλεσε τον έσχατο τρόπο έκφρασης της πολιτικής ζωής αφού εκφράζει την σύνδεση θρησκείας και πολιτείας και συγκεντρώνει τους πολίτες στο πλαίσιο τελετών και θρησκευτικών εορτών. Επομένως, οι λατρευτικές ομάδες αποτελούν χώρους υψηλής κοινωνικότητας και διαδραματίζουν κεφαλαιώδη ρόλο στην δημιουργία και στην παγίωση των κοινωνικών δεσμών.

Στις προ-καπιταλιστικές κοινωνίες, παραδοσιακά οι ιστορικοί και οι αρχαιολόγοι έχουν προσεγγίσει την εξουσία βασισμένοι σε ανάλυση των θεσμών της ελίτ, όπως αντανakλάται στα κείμενα, στη μνημειακή αρχιτεκτονική τέχνη, και την κοσμική αρχιτεκτονική, ενώ ο απλός λαός συνήθως θεωρείτο ως αδύναμος και παθητικός δέκτης της δύναμης της ιεραρχίας. Εξάλλου, οι ερευνητές έχουν μελετήσει την κοινωνική δύναμη σε σχέση με την ανισότητα, την κυριαρχία, και την αντοχή πιστεύοντας πως διαμέσου της ιδεολογίας η εξουσία μπορεί να απαιτηθεί και να προκληθεί. Η ιδέα του «κοινωνικού» ήταν πάντα αλληλένδετη με την αρχαιολογία και, ακόμα

67 Η πολιτική των πρώτων Πτολεμαίων απέβλεπε στην επίτευξη ενός παγκόσμιου Κράτους.

68 G. Papantoniou, *Religion and Social Transformation in Cyprus: From the Cypriot Basileis to the Hellenistic Strategos*, Boston: Brill 2012, σ. 71.

και αν έχει κατανοηθεί με ποικίλες οπτικές, πάντοτε συνδέθηκε με το «πολιτιστικό» στοιχείο.

Μια κουλτούρα καθορίζει κανόνες, έτσι ενώ για τη φύση οτιδήποτε συμβαίνει είναι φυσικό, η κουλτούρα αυτοκαθορίζεται και προσδιορίζει το άλλο, αυτό που δεν της ανήκει, δηλαδή ό,τι είναι λάθος ή «βάρβαρο», δηλαδή αλλότριο. Η κουλτούρα τραβά μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο εμείς και οι άλλοι, ενώ η κοινωνία μετατρέπει πάντα τα γεγονότα σε δείκτες ή συμπτώματα κάποιου άλλου πράγματος. Ένα συμβάν που δεν συνδέεται με άλλα δεν μπορεί παρά να είναι μυστηριώδες. Αν η βροχή επί παραδείγματι είναι τα δάκρυα του θεού, προτείνεται ένας κώδικας εξωκοινωνικός και δημιουργείται μια ατμόσφαιρα μαγική. Η λατρεία έχει όλα τα χαρακτηριστικά της μυστικιστικής ύπνωσης που δυστυχώς στην σημερινή εποχή δεν σημαίνει πια τίποτα από όσα σήμαιναν τα είδωλα στον αρχαίο κόσμο, όταν αντιπροσώπευαν ζωτικά φαινόμενα όπως η γονιμότητα, η βροχή, η φωτιά. Η λατρεία κάνει ένα έργο τέχνης «φετίχ», που δεν το απολαμβάνουμε για την ευχαρίστηση που μας προκαλεί αλλά για τα αισθήματα που προκάλεσε κάποτε. Αυτή η αρχαία ηδονή, έγινε συνθήκη, νόμος, και έθιμο⁶⁹.

Το κλειδί για μια προσέγγιση σε συνάρτηση με τα περιβάλλοντα στοιχεία, είναι η γνώση ότι η υλική κουλτούρα δεν αποτελεί απλώς μια αντανάκλαση κοινωνικών πρακτικών, αλλά συστατικό αυτών. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο αναδύεται το οριζόντιο ζήτημα της «κοινωνικής δύναμης» στην αρχαιολογική σκέψη, ως συστατικό στοιχείο του οποίου η λειτουργία επηρεάζει όχι μόνο τον τρόπο που βιώνουν οι άνθρωποι την υλική κουλτούρα και τα τοπία, τόσο ως παράγοντες όσο και ως αντικείμενα, αλλά και τις καταγραφές των υλικών δεδομένων και των ίδιων των τοπίων (ταυτότητα). Από την άλλη πλευρά, ο υλικός πολιτισμός διαμορφώνει επίσης τον ανθρώπινο παράγοντα και τις κοινωνικές δομές και, από αυτήν την άποψη, εμπλέκεται επιπλέον σε μια αμοιβαία εξαρτώμενη σχέση με τον ανθρώπινο παράγοντα⁷⁰. Η οργάνωση του χώρου δημιουργεί τοπία (landscapes) και πρέπει να θεωρείται ως ανάμειξη του υλικού με το συμβολικό, συνθέτοντας την κοινωνική δομή σε όλες τις εκφάνσεις της ζωής.

Στα τέλη του 19ου αιώνα, η ενασχόληση με το ζήτημα της εθνικής καταγωγής συνέβαλε στην ανάπτυξη της έννοιας του αρχαιολογικού πολιτισμού και της πολιτισμικής-ιστορικής προσέγγισης στη μελέτη της προϊστορίας. Στην

69 U. Eco, *Η σημειολογία στην καθημερινή ζωή*, Θεσσαλονίκη: Μαλλιάρης παιδεία 1982, σσ. 107,108.

70 Agency είναι η ικανότητα ενός παράγοντα να δράσει σε ένα συγκεκριμένο περιβάλλον.

διάρκεια του 18ου αιώνα Γάλλοι και Γερμανοί φιλόσοφοι άρχισαν να χρησιμοποιούν την γαλλική λέξη «culture» (καλλιέργεια/κουλτούρα), που αρχικά αναφερόταν στις αγροτικές εργασίες, για να ορίσουν την ανθρώπινη πρόοδο και τον διαφωτισμό (αυτοκαλλιέργεια). Στην Γερμανία η λέξη έφτασε να σημαίνει τα έθιμα μεμονωμένων κοινωνιών, ιδιαίτερα τους συνεκτικούς, με αργό ρυθμό αλλαγής, τρόπους ζωής που αποδίδονταν στις αγροτικές και φυλετικές ομάδες, σε αντίθεση προς το κοσμοπολίτικο, γρήγορα μεταβαλλόμενο «civilization» των σύγχρονων αστικών κέντρων. Επιπροσθέτως, ο Άγγλος εθνολόγος E.B. Tylor, υιοθέτησε την λέξη «culture» μόνο όταν συνέγραψε το *Primitive Culture* το 1871, και της έδωσε τον κλασσικό ορισμό της ως «το σύνθετο σύνολο που περιλαμβάνει την γνώση, τις πεποιθήσεις, την τέχνη, την ηθική, το νόμο, τα έθιμα, και άλλες ιδιότητες και συνήθειες που έχει ο άνθρωπος ως μέλος μιας κοινωνίας». Αυτή η ολιστική ή διαδικαστική ερμηνεία του πολιτισμού αποτέλεσε εύκολο βήμα προς μια επιμεριστική ερμηνεία των μεμονωμένων πολιτισμών, σύμφωνα με την οποία ο κάθε λαός μετέδιδε τον τρόπο ζωής του από τη μια γενιά στην άλλη, μια έννοια που έγινε ευρέως γνωστή από τον Ratzel μαζί με την θεωρία της διάχυσης. Στο ίδιο θέμα, οι απόψεις του Montelius περί διάχυσης ήταν σύμφωνες με τις συντηρητικές θέσεις σχετικά με την ανθρώπινη δημιουργικότητα, που ήταν της μόδας στα τέλη του 19ου αιώνα.

Η κοινωνική δύναμη και η αλλαγή του «πολιτικού χάρτη» εκφράζεται μέσα από τα ιερά τοπία. Για τον Μάρξ, η κοινωνική δύναμη υπαγορεύεται πρωτίστως από αυτούς που κατέχουν τα μέσα παραγωγής, αλλά η δύναμη παίρνει επίσης τη μορφή της ιδεολογίας, κλασσικό παράδειγμα της οποίας αποτελεί η θρησκεία, «το όπιο του λαού» (religion-power-ideology)⁷¹. Η μετα-Μαρξιστική κριτική θεωρία, κυρίως η σχολή Frankfurt, επεδίωξε να διατυπώσει αυτές τις υποδομές και τις υπερκατασκευαστικές μορφές ισχύος, επηρεάζοντας τις σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες και κλασσικές μελέτες. Επιπλέον, σύμφωνα με τον Gosden, «Χάνει το σημαντικό στοιχείο ότι οι αξίες δημιουργούνται και μεταφέρονται διαμέσου των σχέσεων του σώματός μας με την υλική κουλτούρα, καταλήγοντας πως οι ασυνείδητες και συνήθειες πράξεις μας, είναι ζωτικής σημασίας για τον υλικό κόσμο». Τον 20ο αιώνα η σχέση της εξελικτικής θεωρίας και της ανάπτυξης της αρχαιολογίας ως σύγχρονης επιστήμης είναι γνωστή και η χρήση Μαρξιστικών μοντέλων στην

71 G. Papantoniou, *Religion and Social Transformation in Cyprus: From the Cypriot Basileis to the Hellenistic Strategos*, Boston: Brill 2012, σ. 56.

αρχαιολογική ερμηνεία που εισήχθη από τον Gordon Childe (Trigger 1989), είναι πλέον ευρέως διαδεδομένη. Ο Marx, ο Freud, και ο Darwin, σχημάτισαν μια πνευματική τριαρχία η οποία καθόρισε τον τρόπο με τον οποίο οι Ευρωπαίοι (*sensu lato*) σκέφτονται σχετικά με το ανθρωπινό είδος.

Αν και η σχέση του Freud με την αρχαιολογία δεν είναι άμεσα εμφανής, ωστόσο ήταν πολύ σημαντική για εκείνον από πολλές απόψεις. Πέρα από το γεγονός ότι ήταν συλλέκτης, διάβαζε και ενημερωνόταν για όλες τις αρχαιολογικές ανακαλύψεις, χρησιμοποιούσε αρχαιολογικές μεταφορές στα γραπτά του, και θεωρούσε τον εαυτό του αρχαιολόγο του μυαλού⁷². Το 1896 εισήγαγε τον όρο «ψυχανάλυση» και χρησιμοποίησε για πρώτη φορά μια αρχαιολογική μεταφορά δημοσίως. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο εστίασης στη μεθοδολογία του εισήγαγε την σύγκριση αρχαιολογίας και ψυχανάλυσης. Στο έργο του *Μελέτες για την Υστερία* (1895), περιγράφει την διαδικασία απομάκρυνσης του παθογενούς υλικού ενός ασθενούς του και την συγκρίνει με την αρχαιολογική ανασκαφική τεχνική της αποκάλυψης μέσω της διαστρωμάτωσης και συγκεκριμένα με την αποκάλυψη μιας θαμμένης πόλης⁷³. Η μελέτη του Freud για τον πολιτισμό, εφιστά την προσοχή στην ασυνείδητη διάσταση ή παράδοση ως διαδικασία συλλογικής μεταφοράς. Η διάσταση αυτή τοποθετείται στην πολιτισμική μνήμη και τα άτομα ενσωματώνονται στην πολιτισμική μνήμη μέσω της κοινωνικοποίησης.

Όπως προκύπτει, η αρχαιολογία μπορεί να κατανοηθεί ως μια μεθοδολογία συστηματικής ενασχόλησης σε ξεχασμένες σφαίρες οι οποίες μέχρι τώρα είχαν αποκλειστεί από την παράδοση. Υπό αυτή την οπτική, τα εγχειρήματα των αρχαιολόγων είναι ανάλογα της διαδικασίας απομνημόνευσης η οποία είναι καίριας σημασίας στην ψυχανάλυση⁷⁴. Η μνήμη αναπτύσσεται μέσω της κοινωνικοποίησης και οι κοινωνικές ομάδες καθορίζουν τη μνήμη των μελών τους (συλλογική μνήμη). Από την στιγμή που ένα γεγονός περνά στη μνήμη μετατρέπεται σε διδασκαλία, έννοια ή σύμβολο και γίνεται μέρος του συστήματος ιδεών της κοινωνίας⁷⁵.

72 S. Bowdler, *Freud and Archaeology*, *Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*, σ. 419.

73 M. Shortland, *Powers of Recall: Sigmund Freud's Partiality for the Prehistoric*, *Australasian Historical Archaeology*, 11, 1993, σ. 9.

74 J. Assmann, *Archaeology and psychoanalysis. Freud's influence on cultural and religious studies*, 2006.

75 Halbwachs 1985, 389 κ.ε.

Η αρχαιολογία της θρησκείας

Θεμελιώδες στοιχείο κάθε θρησκείας και βασικό συστατικό για ένα σώμα πιστών (corpus), είναι η ατομική θρησκευτική εμπειρία (υπερφυσική, πνευματική, numinous). Για τον Otto (1950), η έννοια του numinous, αποτελεί το κέντρο της θρησκευτικής εμπειρίας η οποία υπερείχε ειδικά στις αρχαϊκές κοινωνίες και λαμβάνεται ως μια μυστήρια, μη ανθρώπινη δύναμη, η ύπαρξη της οποίας, στην σύγχρονη εποχή, έγκειται στο ατομικό και θρησκευτικό σύστημα πίστης. Η μελέτη της αρχαιολογίας της θρησκείας, προϋποθέτει την ύπαρξη της θρησκευτικής εμπειρίας τόσο στις αρχαϊκές όσο και στις σύγχρονες κοινωνίες⁷⁶. Το ιερό (numinous) στοιχείο στην θρησκεία, και επομένως στην αρχαιολογία της θρησκείας, εμπεριέχει πολλά περισσότερα από την υλική διάσταση. Μάλιστα, κατά τον Eliade η θρησκεία συγκροτείται από «ιδιωτικούς κόσμους ή φανταστικά σύμπαντα» (M. Eliade 1969:iv).

Αν και στην αρχαιολογία η πνευματική βιωματική εμπειρία έχει ελάχιστα ερευνηθεί, ο Colin Renfrew (1994a:48), είναι ένας από τους λίγους αρχαιολόγους που συμπεριέλαβαν την επιστήμη της θρησκείας στην συμβολή και μελέτη της αρχαιολογίας. Η θρησκεία, και συνεπώς το βίωμα, αποτελεί τα θεμέλια πάνω στα οποία στηρίζεται η γνωστική διεργασιακή μελέτη του και αποτελεί το οικουμενικό «εμείς», πάνω στο οποίο βασίζονται πολλές από τις θεωρίες του. Το «εμείς» συνδέει το παρελθόν με το παρόν το οποίο στηρίζει την γνωστική διεργασία. Η αμφισβήτηση του βιωματικού στοιχείου της θρησκείας είναι σαν να αμφισβητείται η αδιαπραγμάτευτη σύγχρονη πλευρά της ανθρωπότητας για το παρελθόν, αποδυναμώνοντας έτσι την οικουμενική θέση που συνδέει το παρελθόν με το παρόν και το οποίο αποτελεί κρίσιμο στοιχείο του γνωστικού διεργασιασμού⁷⁷.

Ο όρος «αρχαιολογία της θρησκείας» είναι πιο ευέλικτος όρος από άλλους (όπως αρχαιολογία της τελετουργίας και αρχαιολογία της λατρείας) και αναφέρεται σε ένα ολιστικό σύστημα πεποιθήσεων, το οποίο εξετάζει την επίδραση της θρησκείας, εκτός από τα μνημεία και τα ιερά, στην σχέση

76 C. Renfrew, E. Zubrow, *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology (New Directions in Archaeology)*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, σ. 48.

77 T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*, London: Taylor & Francis 2005, σσ. 20,21.

θρησκείας και κοινωνίας η οποία είναι πολύ πιο αυθόρμητη και άρα εμφανής από ό,τι έχει μέχρι τώρα παρουσιαστεί από τις επιστήμες της ιστορίας και της αρχαιολογίας. Ο ρόλος της θρησκείας στην δημιουργία κοινωνικών ταυτοτήτων ή στην σχέση της με την εξουσία δεν έχει μελετηθεί επαρκώς⁷⁸. Η θρησκεία συνήθως ερευνάται ως ένα ενσωματωμένο ιδεολογικό υποσύστημα το οποίο ερμηνεύεται καλύτερα μέσα από ένα συμβολικό τελετουργικό πλαίσιο.

Ωστόσο, για τον Insoll, η τελετουργία αποτελεί συχνά όψη της θρησκείας αλλά σίγουρα όχι την ολότητά της⁷⁹. Η κεντρική του θέση είναι πως η θρησκεία είναι κάτι περισσότερο από τελετουργία. Αναμφισβήτητα, συνιστά ένα σημαντικό κομμάτι της αρχαιολογικής υλικής μαρτυρίας, και σε κάποιο βαθμό το νόημα της θρησκείας είναι αρχαιολογικά ανακτήσιμο. Επιπλέον, ο Insoll αντιλαμβάνεται την αρχαιολογία της θρησκείας ως μια υπερκατασκευή η οποία δομείται από όλες τις πτυχές της ζωής και δεν αποτελεί απαραίτητα μια μεμονωμένη κατηγορία. Έχει πλέον αναγνωριστεί η σημαντική συμβολή της θρησκείας σε πολλά επίπεδα της ζωής, τα οποία μπορούν να είναι αρχαιολογικά αναγνωρίσιμα ως τέτοια, πέρα και πάνω από τα συνηθισμένα πεδία των ιερών χώρων και των ταφών⁸⁰.

Για το ίδιο θέμα, ο Renfrew διατείνεται πως «η αρχαιολογία του μυαλού» ή «γνωστική αρχαιολογία» μπορεί να εξεταστεί με όρους από μια σειρά ενεργειών οι οποίες σχετίζονται με την λειτουργία και τον ρόλο των συμβόλων⁸¹. Η θρησκεία ερευνάται μέσω της συμβολικής συμπεριφοράς αλλά και η αρχαιολογία της θρησκείας σχετίζεται με ενέργειες και σύμβολα, το σημαντικότερο από τα οποία είναι ο ομφαλός, η αρχή.

Είναι γεγονός ότι στην έρευνα του Boivin πάνω σε μια λιγότερο ορατή όψη των αρχαιολογικών δεδομένων του catal Hüyük, μετουσιώνονται τα δομικά στοιχεία της αρχαιολογίας των θρησκειών⁸². Τα δεδομένα αυτού του παράλληλου, μας δίνουν μια λεπτομερή και τεκμηριωμένη ερμηνεία μέσω του τελετουργικού του πλαισίου, το οποίο αντιτίθεται στις σαρωτικές γενικεύσεις οι οποίες στηρίζονται σε ανακατασκευές της λατρείας της Μητέρας Θεάς. Σε

78 G. Papantoniou, *Religion and Social Transformation in Cyprus: From the Cypriot Basileis to the Hellenistic Strategos*, Boston: Brill 2012, σ. 65.

79 T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*, London: Taylor & Francis 2004, σσ. 10-12.

80 B. Becking, Anne-Marie Korte and Lucien van Liere, *Contesting Religious Identities*, Boston: Brill 2017, σ. 216.

81 C. Renfrew, E. Zubrow, *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology (New Directions in Archaeology)*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

82 S. Freud, *Totem and Taboo*, vol. 13, The Pelican Freud Library 1913, σ. 87.

αυτή την δυναμική πρέπει να γίνεται αφειδώλευτα η χρήση του όρου «θρησκευτικό», ειδικά στον ιερό χώρο του *çatal Hüyük* με τα ερμηνευτικά δεδομένα που παρέχει. Τα αθροιστικά στοιχεία από το *çatal Hüyük*, μέσα από αναμφισβήτητα πολύπλοκες και ποικίλες φόρμες, καταδεικνύουν, αν μη τι άλλο, ότι η θρησκευτικότητα διαποτίζει όλες τις πλευρές της ζωής. Αυτή η γενική συνειδητοποίηση, η οποία κλειδώνει απόλυτα με τις αρχές της μετα-διαδικαστικής/ερμηνευτικής, αρχαιολογικής φιλοσοφίας, όπου μια από τις τεχνικές της αποτελεί η φαινομενολογία, οδηγεί στο ότι η θρησκεία δύναται να αποτελεί την υπερκατασκευή στην οποία τοποθετούνται όλες οι άλλες πτυχές της ζωής, αν και προφανώς απαιτείται μια περιπτωσιολογική αξιολόγηση για να εξαχθεί το συμπέρασμα σχετικά με τον βαθμό της «συνολικότητας» της αρχαιολογίας της θρησκείας.

Στο πλαίσιο του γνωστικού διεργασιασμού, τον οποίο ο Renfrew ανέδειξε μέσω της έρευνάς του και της συνεισφοράς του στις διεργασιακές προσεγγίσεις στην αρχαιολογία της θρησκείας και επιπλέον μέσα σε ένα διεργασιακό πλαίσιο με το οποίο η επιστήμη προσφέρει ένα μηχανισμό για την κατανόηση της αρχαιολογίας της θρησκείας, δηλαδή ως μέσο προσέγγισης του «άυλου», σύμφωνα με τον B.Fagan (1988,8), θρησκευτικοί ή τελετουργικοί χώροι όπως το Stonehenge ή το *çatal Hüyük*, αποτελούν το κυρίαρχο θέμα συζήτησης⁸³. Πράγματι, καμία πτυχή του κρητο-μυκηναϊκού πολιτισμού δεν προδίδει την ένταση θρησκευτικής έκφρασης που μαρτυρούν τα ιερά στο νεολιθικό *çatal Hüyük*⁸⁴.

Η θεμελίωση της αρχαιολογίας της θρησκείας συμπεριλαμβάνει μια περιεκτική προσέγγιση και την ιδέα της τοποθέτησής της σε ένα ευρύτερο τοπίο και κοινωνικό πλαίσιο, γεγονός το οποίο μπορεί να επιτευχθεί μέσω της ενσωμάτωσης δεδομένων και διάφορων θεωρητικών προσεγγίσεων, εξερευνώντας επιπλέον θέματα όπως:

- I. Την επίδραση της μυθολογίας.
- II. Τον συναισθηματικό και αισθητηριακό παράγοντα και
- III. Τον συνδυασμό και την συγχώνευση θρησκειών και πολιτικών ιδεολογιών.

Προκειμένου να ιδωθεί η θρησκεία με αυτούς τους όρους, τίθεται το ερώτημα των ορίων του ιερού και του κοσμικού και του τρόπου με τον οποίο το ιερό

83 T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*, London: Taylor & Francis 2004, σσ. 51-52.

84 C. Renfrew, *Η Ανάδυση του Πολιτισμού-οι κυκλάδες και το Αιγαίο στην 3η χιλιετία π.Χ.*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης 2009, σ. 676.

δύνатаι να απομονωθεί από την κοινωνική-πολιτισμική του μήτρα⁸⁵. Κατανοώντας την σημασία του συμβολισμού μέσα στο ιστορικό του συγκείμενο, είναι σαφές ότι η θρησκευτική τέχνη αποτελεί όχημα για την έκφραση πολιτικών ταυτοτήτων. Η συγκείμενη προσέγγιση του Ian Hodder στην αρχαιολογία βασίζεται στο επιχείρημα ότι ο υλικός πολιτισμός δεν είναι απλώς μια αντανάκλαση της οικολογικής προσαρμογής ή της κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης, αλλά ένα ενεργό στοιχείο των σχέσεων των ομάδων που μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να συγκαλύψει ή να αποκαλύψει κοινωνικές σχέσεις. Συνεπώς, οι αρχαιολόγοι πρέπει να εξετάζουν όλες τις πλευρές των αρχαιολογικών τεκμηρίων, όπως είναι επί παραδείγματι η διάταξη των οικισμών.

Ας σημειωθεί ακόμη ότι, σύμφωνα με τον Montelius, η προϊστορική Ευρώπη όφειλε μεγάλο μέρος της πολιτισμικής της εξέλιξης στην Εγγύς Ανατολή, αλλά και ο John Myres, στο έργο του *The Dawn of History*, περιγράφει την εξάπλωση της τεχνολογίας από την Αίγυπτο και τη Μεσοποταμία στην Ευρώπη. Όλες οι ιεραρχημένες κοινωνίες αναπτύχθηκαν πολιτικά όταν δυναμικοί, κτηνοτροφικοί λαοί, όπως οι Σημίτες και οι Ινδοευρωπαίοι, αναγκάστηκαν λόγω ξηρασίας να εγκαταλείψουν τις πατρίδες τους και να κατακτήσουν πολιτικά λιγότερο ευφυείς αγροτικές κοινωνίες.

Η αναζήτηση των απαρχών του ευρωπαϊκού πολιτισμού στην Εγγύς Ανατολή βρήκε επίσης απήχηση σε πολλούς Χριστιανούς, που θεώρησαν ότι επιβεβαίωνε την βιβλική ερμηνεία της ιστορίας του κόσμου. Επιπλέον, ήταν σύμφωνη με την ερμηνεία της ιστορίας, βάσει της Βίβλου, που ήταν αποδεκτή από τον μεσαίωνα, σύμφωνα με την οποία οι διαδοχικές αυτοκρατορίες, Βαβυλωνιακή, Περσική, Ελληνιστική, και Ρωμαϊκή, μετέφεραν το κέντρο εξουσίας και δημιουργικότητας προς τα δυτικά, από την Εγγύς Ανατολή προς την Ευρώπη. Η ερμηνεία της προϊστορίας που πρέσβευε ότι τα δυτικοευρωπαϊκά κράτη ήταν οι πραγματικοί κληρονόμοι των αρχαίων πολιτισμών της Εγγύς Ανατολής, και όχι οι αραβικοί λαοί, βοηθούσε τους Ευρωπαίους να δικαιολογήσουν τις αποικιοκρατικές βλέψεις τους σε αυτή την περιοχή, με τον ίδιο τρόπο που παρόμοιες λαϊκές δοξασίες είχαν δικαιολογήσει την αποικιοκρατία στην Αφρική. Η ερμηνεία που ήθελε τις απαρχές του ευρωπαϊκού πολιτισμού να εντοπίζονται στις πρώιμες πολιτιστικές εξελίξεις της Εγγύς Ανατολής, μπορεί να βοηθήσει την εξήγηση

85 G. Papantoniou, *Religion and Social Transformation in Cyprus: From the Cypriot Basileis to the Hellenistic Strategos*, Boston: Brill 2012, σ. 68.

του γεγονότος ότι τα επιχειρήματα του Montelius ήταν πιο δημοφιλή στην Γαλλία και την Αγγλία απ' όσο στην Γερμανία, οι παρεμβάσεις της οποίας στην Εγγύς Ανατολή ξεκίνησαν μόλις στα τέλη του 19ου αιώνα⁸⁶. Σε όλη την διάρκεια του 19ου αιώνα, οι ευρωπαϊκές δυνάμεις, ειδικά η Αγγλία και η Γαλλία, παρενέβαιναν όλο και περισσότερο στις πολιτικές και οικονομικές υποθέσεις της Εγγύς Ανατολής (Silberman 1982).

Επιπλέον, για τον Myres, οι Ινδοευρωπαίοι, οι οποίοι ήταν νομάδες που προέρχονταν από τις στέπες της κεντρικής Ασίας, είχαν την εξαιρετική ικανότητα να επιβάλλουν την γλώσσα, τις πεποιθήσεις, και τα κοινωνικά έθιμά τους στους κατακτημένους λαούς, υιοθετώντας ταυτόχρονα και τον υλικό πολιτισμό των τελευταίων. Έτσι, από τον συγκερασμό των πολιτιστικών επιρροών που διαδόθηκαν στην Ευρώπη από την Εγγύς Ανατολή και των πολιτικών ικανοτήτων των Ινδοευρωπαίων αναδύθηκε ένας σημαντικός και ξεχωριστός ευρωπαϊκός τρόπος ζωής. Ωστόσο, η αρχαιολογία εισήχθη και στην Εγγύς Ανατολή από τους Ευρωπαίους οι οποίοι δημιούργησαν τοπικά κέντρα έρευνας και διδασκαλίας μέσα σε ουσιαστικά, αν όχι επίσημα, καθεστώτα αποικιοκρατίας. Συγκεκριμένα, τα κατάλοιπα των αρχαίων πολιτισμών προσέλκυσαν Δυτικούς μελετητές στην Αίγυπτο, το Ιράκ, και στην Παλαιστίνη.

Όσον αφορά στο σύγχρονο Ισραήλ, η αρχαιολογία διαδραμάτισε έναν πολύ διαφορετικό ρόλο: να επιβεβαιώσει τους δεσμούς ανάμεσα σε έναν πρόσφατα αφιχθέντα πληθυσμό και το αρχαίο παρελθόν του, δημιουργώντας την αίσθηση ότι οι βιβλικές παραδόσεις αντανάκλουν μια συγκεκριμένη πραγματικότητα. Η αρχαιολογία, με την έννοια ότι προσπαθεί να ερμηνεύσει το τι συνέβη σε συγκεκριμένες ομάδες στο παρελθόν και να κάνει γενικεύσεις σχετικά με τις διαδικασίες της πολιτισμικής αλλαγής, είναι και κοινωνική επιστήμη. Όταν οι αρχαιολόγοι δεν μπορούν να παρατηρήσουν την συμπεριφορά των ανθρώπων που μελετούν γιατί δεν έχουν άμεση πρόσβαση στην σκέψη τους, όπως συμβαίνει όταν υπάρχουν γραπτά κείμενα, καλούνται να διεξάγουν τα συμπεράσματά τους για την συμπεριφορά και τις αντιλήψεις τους από τα υλικά κατάλοιπα των κατασκευών τους και από τα φυσικά αποτελέσματα αυτών πάνω στο περιβάλλον.

Η ερμηνεία των εν λόγω αρχαιολογικών δεδομένων προϋποθέτει την κατανόηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς στο παρόν και του αντίκτυπού

86 Αυτόθι, σ. 166.

της στον υλικό πολιτισμό. Επιπροσθέτως, έχει δεχτεί σημαντικές επιδράσεις από τις μεταβαλλόμενες θεωρίες σχετικά με την ανθρώπινη συμπεριφορά οι οποίες υιοθετούνται από τις κοινωνικές επιστήμες, και ιδιαίτερα από τις αρχές της εθνολογίας και της ιστορίας. Η αναζήτηση των νοητικών προτύπων των κοινωνικών εκφράσεων, όπως για παράδειγμα οι κοινωνικοί κανόνες, απασχόλησε τις τελευταίες δεκαετίες ιδιαίτερα την Εθνογραφία και την Εθνολογία. Επιπλέον, η έρευνα των μαθηματικών νόμων οι οποίοι βρίσκονται στην ίδια βάση αυτών των προτύπων (structures), αποτέλεσε μια από τις μεγαλύτερες προσφορές τις «δομικής» (structural) Εθνογραφίας και Εθνολογίας⁸⁷.

Περισσότερο από την αποκάλυψη του σημείου τομής της θρησκευτικής και κοσμικής σφαίρας δραστηριοτήτων, καταδεικνύεται ο δυνητικός ρόλος των αρχαίων θρησκειών ως ένα θεμελιώδες στοιχείο για την διαμόρφωση νοοτροπιών αλλά και της ίδιας της ζωής⁸⁸. Στο πλαίσιο της αρχαιολογίας της θρησκείας οι θρησκευτικοί χώροι και τα έργα τέχνης, αποτελούν μια σημαντική περιοχή αρχαιολογικών στοιχείων. Ο Insoll εξετάζει τι μπορεί να πει η αρχαιολογία για την θρησκεία, τα προβλήματα που ανακύπτουν για τον προσδιορισμό και τη θεώρηση της θρησκείας στην αρχαιολογία, καθώς και την μεθοδολογία ή τον τρόπο «διατύπωσης» της αρχαιολογίας της θρησκείας. Η πνευματική διάσταση της αρχαιολογικής μελέτης της θρησκείας είναι εμφανής για το ανθρώπινο είδος, ήδη από τουλάχιστον την ανώτερη Παλαιολιθική περίοδο.

Η θρησκεία αποτελεί την δημιουργική αρχή των πρωτόγονων κοινωνιών και παρέχει ένα συνολικό πλαίσιο για τις άλλες δραστηριότητες της ζωής, τουλάχιστον ως εξωτερική εκδήλωση. Επίσης, επηρεάζει σημαντικά πολλούς τομείς της ζωής όπως την τεχνολογία, την διατροφή, την στέγη. Διαδραματίζει σημαντικό ρόλο αναφορικά με την ενσωμάτωση των απλών κοσμικών εργασιών και δραστηριοτήτων με τις θρησκευτικές αρχές και γι' αυτόν τον λόγο δομεί την ζωή και τις συνήθειες των ανθρώπων. Συνεπώς, η επίδραση της θρησκείας στις πρωτόγονες κοινωνίες είναι καθοριστική, και ο Paul Ricoeur χαρακτηριστικά αναφέρει πως πρέπει να «αντιμετωπίσουμε τον ορίζοντα του σύγχρονου διερμηνέα». Η αρχαιολογία της θρησκείας αντανακλά αυτό ακριβώς και επομένως περιλαμβάνει πολλά περισσότερα από όσα είναι ευρέως γνωστά, όπως οι θρησκευτικοί/τελετουργικοί χώροι

87 Α.Λαγόπουλος, Η Επιρροή των Κοσμικών Αντιλήψεων επί της Παραδοσιακής Μεσογειακής και Ινδοευρωπαϊκής Πολεοδομίας, Αθήνα: Διατριβή 1970, σ. 434.

88 Β.Τίτγκερ, *Μια Ιστορία της Αρχαιολογικής Σκέψης*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2005, σσ. 357-358.

(ιερά, ναοί, ιεροί τόποι, εκκλησίες, συναγωγές κ.α.), ή κατάλοιπα ταφών. Η αρχαιολογία της θρησκείας είναι το πλαίσιο στο οποίο τοποθετούνται όλες οι πλευρές της αρχαιολογίας που μελετούν την ανθρώπινη ύπαρξη και δημιουργία⁸⁹. Είναι πολυσύνθετη, και τα υλικά κατάλοιπα που την προσδιορίζουν είναι εμβριθή και περιλαμβάνουν όλες τις εκφάνσεις του υλικού πολιτισμού.

Έχει ιδιαίτερη σημασία να αναφερθεί ότι πολλά στοιχεία του ανθρώπινου βίου μπορούν να δομηθούν από τη θρησκεία και μπορούν να αναγνωριστούν αρχαιολογικά ως τέτοια, πέραν των συνήθως θεωρούμενων πεδίων ιερών χώρων και ταφής (βλ., Για παράδειγμα, Hubert 1994, Insoll 1999a). Ο Renfrew (1994 α: 47) αναγνωρίζει το πρόβλημα της υποκειμενικής θεώρησης της θρησκείας από διαφορετικές κουλτούρες αλλά, σε κάποιο βαθμό, το αγνοεί όπως για παράδειγμα όσον αφορά στην αναγνώριση της «λατρείας» (Renfrew 1985). Επιπλέον, ο Renfrew (1994α: 51) προχώρησε στην δημιουργία ενός «μηχανικού καταλόγου ελέγχου» και έτσι έχουμε 16 «αρχαιολογικούς δείκτες τελετουργίας» που ομαδοποιούνται σε τέσσερις κατηγορίες:

- I. Εστίαση της προσοχής
- II. Οριοθέτηση ζώνης μεταξύ αυτού και του άλλου κόσμου
- III. Παρουσία της θεότητας
- IV. Συμμετοχή και προσφορά

Επιπροσθέτως ο Insoll⁹⁰ θέτει τα εξής ερευνητικά ερωτήματα για την μελέτη της αρχαιολογίας των θρησκειών:

- I. Ορατότητα
- II. Ορισμός του ιερού
- III. Μύθος
- IV. Ιεροτελεστία (στην περιοχή του ιερού)
- V. Χρόνος⁹¹
- VI. Συγκριτισμός/ταυτότητα
- VII. Πίστη/συναίσθημα/βίωμα
- VIII. Πνευματικό, υπερφυσικό, υπερκόσμιο/ιερό

Επομένως, η θρησκεία επηρεάζει όλες τις εκφάνσεις της ζωής και συνεπώς την υλική κουλτούρα. Στην περίπτωση του Ισλάμ για παράδειγμα, όλα τα

89 T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*, London: Taylor & Francis 2005, σσ. 22-23.

90 T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*, London: Taylor & Francis 2005, σ. 153.

91 Αναφορικά με τον χρόνο, ο Insoll αναφέρει την διαρκή ιερότητα "la longue -duree" ως μια πολυεπίπεδη έκφρασή του.

κατάλοιπα της υλικής κουλτούρας δομούνται από την θρησκεία (Insoil 1999a). Δημιουργείται μια δυναμική αίσθηση του «ανήκειν» σε μια ιδεατή κοινότητα, μέσω της οποίας διαμορφώνεται ένα ιδιαίτερο θρησκευτικό περιβάλλον (*habitus*). Η έννοια του *Habitus* συνίσταται στον τρόπο με τον οποίο εισέρχονται οι άνθρωποι στον κόσμο στον οποίο το διακύβευμα ενός χώρου σε αυτόν αποτελεί επίσης διακύβευμα για την ταυτότητά τους. Ο ορισμός του ατομικού παράγοντα, σε προσωπικό και σε δημόσιο επίπεδο, ως διαμορφωτής ενός συγκεκριμένου τρόπου ζωής, δηλαδή του Ισλαμικού θρησκευτικού περιβάλλοντος, ενισχύεται επιπλέον από το θρησκευτικό σώμα (*corpus*). Η *sunna* για παράδειγμα παρέχει ένα κοινό μέσο σε παγκόσμιο επίπεδο, το οποίο επιτρέπει τη συμβολική σύνδεση με τη γένεση του Ισλάμ και λειτουργεί ως κοινό σημείο αναφοράς στη θρησκευτική πραγματεία όπως και στη διαμόρφωση μιας ιδεατής κοινότητας⁹².

Ο μόνος ερευνητικός τρόπος για να προσεγγίσουμε τις πολυπλοκότητες της κοινωνικής δύναμης και της αρχαιολογίας των θρησκειών, είναι να επιτρέψουμε πολλαπλές ερμηνείες, αναγνωρίζοντας τον ρόλο του ενεργού και ενήμερου ανθρώπινου παράγοντα στην κοινωνική αλλαγή, τον ενεργό ρόλο της υλικής κουλτούρας, την αναγνώριση της πολυπλοκότητας του παρελθόντος, την χρήση μιας σύνθετης εθνογραφικής αναλογίας και την συνειδητοποίηση ότι αυτός που ερμηνεύει δεν είναι ποτέ ουδέτερος.

Στο πλαίσιο αυτό, η τελετή αποτελεί έναν συνδυασμό πρακτικής και πνευματικής δράσης που μπορεί να είναι θρησκευτική και κοσμική. Σύμφωνα με τον Durkheim η τελετή είναι υλικοί ελιγμοί ή απλά «το περίβλημα που περικλείει πνευματικές λειτουργίες». Επιπλέον, ο Smith στον ορισμό του για τις θρησκευτικές τελετές τις παρομοιάζει με πανοπλία από εξέχοντες τόπους και χρόνους, ειδική ενδυμασία και εξοπλισμό και παραλλαγμένο τρόπο ομιλίας. Στο πλαίσιο της αρχαιολογικής πραγματείας, η τελετή συνδέεται με τις ταφές, την πολιτική ή την ιδεολογία αλλά όχι με την θρησκεία και σε πολλές περιπτώσεις αντιμετωπίζεται απλουστευμένα.

92 John L. Esposito (ed.), *The Oxford Dictionary of Islam*, New York: Oxford University Press 2003, σ.305

Η Θεολογική έρευνα στο επίκεντρο της Θρησκευτικής ταυτότητας και των ιερών, ως αιτία συγκρούσεων

Ο τρόπος με τον οποίο οι θρησκευτικές ταυτότητες και οι συγκρούσεις εκδηλώνονται σε σωματικές πράξεις, αισθήσεις, και έννοιες, βρίσκεται συχνά στο επίκεντρο της θεολογικής έρευνας. Σε πολλές περιπτώσεις συγκρούσεων για την θρησκεία και την θρησκευτική ταυτότητα οι οποίες εκδηλώνονται δημόσια, τόσο το ανθρώπινο σώμα όσο και τελετουργικές πράξεις διαδραματίζουν πρωτεύοντα ρόλο. Στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες το θρησκευτικό προφίλ, η αντιπαράθεση, και η πολιτική των ταυτοτήτων σε τοπικό, εθνικό, και διεθνές επίπεδο, συχνά εστιάζουν σε ζητήματα έμφυλης εμφάνισης και επαφής, σεξουαλικών απαγορεύσεων και συμπεριφοράς, αλλά και άλλων θρησκευτικών κανόνων που σχετίζονται με το σώμα, όπως η διατροφή (νηστεία), η απαγόρευση φυσικής επαφής, και οικειοποιούνται ως δείκτες θρησκευτικής ταυτότητας και διαφοροποίησης. Ορισμένα τέτοια παραδείγματα είναι η περιτομή, η μπούργκα, ο ακρωτηριασμός των γυναικείων οργάνων, εκδηλώσεις πίστης πάνω στο σώμα όπως το μαστίγωμα, η ομαδική προσευχή, αλλά και η έκφραση μέσω της τέχνης, όταν αυτή χαρακτηρίζεται ως βλάσφημη⁹³.

Στην διερεύνηση των συγκρούσεων αναφορικά με την θρησκεία και την θρησκευτική ταυτότητα, το ανθρώπινο σώμα και οι τελετουργικές πράξεις αποτελούν σημαντικό στοιχείο. Μέσα από διαφορετικές οπτικές του θέματος, μπορεί να ανιχνευθεί και να ερμηνευθεί η μάλλον απρόσμενη «ανάσταση της θρησκείας μέσα από το (υλικό) σώμα» το οποίο αποτέλεσε αρένα θρησκευτικών συγκρούσεων, *per excellence*, σήμερα και την εμπλοκή του σε συζητήσεις σχετικά με τις εθνικές, πολιτιστικές και κοσμικές αξιώσεις ταυτότητας. Το σώμα δεν αποτελεί ποτέ μόνο απλή σωματικότητα, αντιθέτως εκφράζει κοινωνικές αξίες και δύναμη μεταξύ των ανθρώπων. Χαρακτηριστικά, ο Τερτυλλιανός περιγράφει το αίμα των μαρτύρων ως τον «σπόρο της εκκλησίας».

Η ιδεολογία, δηλαδή ένα σύνολο ιδεών, εν δυνάμει λειτουργεί ως παράγοντας σύγκρουσης. Η έννοια της «ιδεολογίας» έχει μελετηθεί από κοινωνικούς

93 B. Becking, Anne-Marie Korte and Lucien van Liere, *Contesting Religious Identities*, Boston: Brill 2017, σσ.199,198.

επιστήμονες και ανθρωπολόγους και τελικά από την αρχαιολογία. Οι Alcock και Morrison χρησιμοποίησαν τον όρο «ιδεολογία» στα αρχαιολογικά γραπτά για να συμπεριλάβουν «τις ευρείες σφαίρες θρησκευτικών πεποιθήσεων και τελετουργιών, τις διαπραγματεύσεις και σχέσεις εξουσίας, τους αυτοπροσδιορισμούς και την αυτοπροσώπευση ή την ανθρώπινη προσλαμβάνουσα για την «παγκόσμια τάξη»⁹⁴. Η διεξαγωγή πληροφοριών σχετικά με την ιδεολογία μέσα από αρχαία κατάλοιπα, από τους αρχαιολόγους, κρύβει την πιθανότητα των παράλληλων ή των διιστάμενων ιδεολογιών. Είναι, όμως, προφανές πως στις αρχαίες, όπως και στις σύγχρονες, κοινωνίες υπάρχουν τάξεις ή ομάδες ανθρώπων με διαφορετικές αντιλήψεις και ερμηνείες των γεγονότων που διαδραματίζονται γύρω τους. Η συνύπαρξη διαφόρων θρησκειών μέσα σε μια κοινωνία, αποτελεί ενδεχομένως το προφανέστερο παράδειγμα το οποίο συχνά καταγράφεται με εύκολο τρόπο στα αρχαιολογικά αρχεία, για παράδειγμα μέσα από τα κατάλοιπα εκκλησιών, τζαμιών, και άλλων τόπων λατρείας⁹⁵.

Δεν υπάρχει επαρκής ορισμός για να περιγραφεί η έννοια της ιδεολογίας. Οι διάφορες σημασίες της συνδέονται με την κοινωνική δύναμη, με την ευρύτερη έννοιά της. Η ιδεολογία σχετίζεται με την γενική, υλική και συμβολική διαδικασία παραγωγής και απλούστευσης ιδεών, πεποιθήσεων, αξιών και νομιμοποίησης της εξουσίας στην κοινωνική ζωή. Οι ψυχαναλυτικές, ανθρωπολογικές, και κοινωνιολογικές προσεγγίσεις σχετικά με τον τρόπο που λειτουργεί η ιδεολογία στις σχέσεις εξουσίας και στην κατασκευή του εαυτού, αποτελούν καίριο ερευνητικό στοιχείο, καθώς οι ιδεολογίες δεν αντικατοπτρίζονται μόνο στην ψυχή αλλά εγγράφονται στην υλικότητα των κοινωνικών πρακτικών και αντικειμενοποιούνται μέσα σε υλικές εκδηλώσεις. Οι υλοποιημένες ιδεολογίες οι οποίες ελέγχονται από ποικίλες κοινωνικές ομάδες, μπορούν να γίνουν μέρος του ανθρώπινου πολιτισμού που μοιράζονται ευρέως τα μέλη μιας κοινωνίας, η σχέση μεταξύ των δύο όψεων της εξουσίας, η κυριαρχία και η αντίσταση, θα πρέπει να θεωρηθούν ως διαλεκτικές⁹⁶.

Στη μακρά ιστορία του ελληνικού πολιτισμού κατά την ύστερη αρχαιότητα όπου η θρησκεία μετατράπηκε σε φιλοσοφία, η φιλοσοφία εμφανίζεται

94 Alcock and Morrison, *The Reconfiguration of Memory in the Eastern Roman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, σ. 279.

95 C. Renfrew, E. Zubrow, *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology (New Directions in Archaeology)*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, σσ. 77,78.

96 R. Paynter and R.H. McGuire, *The Archaeology of Inequality: Material Culture, Domination and Resistance στο The Archaeology of Inequality*, Oxford: Paynter and McGuire 1991, σσ. 10-13.

κυρίως ως θριαμβευτής της επιστημονικής μεθόδου έναντι των δεισιδαιμονικών πεποιθήσεων της αρχαϊκής εποχής. Ήδη από την πρώιμη Ελληνιστική περίοδο το θέατρο έγινε μέρος της Ελληνικής ταυτότητας. Ο Σωκράτης εμμένοντας στο ερώτημα «Τι είναι»; σίγουρα κατέστρεψε την μυθική σκέψη (Burkert 1979,24). Η φιλοσοφία δεν διαχωρίζονταν από την θρησκεία αλλά αποτελούσε αναπόσπαστο κομμάτι της. Επιπλέον, η θρησκεία ήταν ζωτικής σημασίας για τον Πλάτωνα. Η προσκόλλησή του στην ελληνική θρησκευτική ζωή δεν αποτελούσε θέμα ηθικού κώδικα αλλά κάποιας μορφής πνευματικής υπέρβασης, μέσω της οποίας ο άνθρωπος μπορεί να πλησιάσει τον Θεό με το γίνει δίκαιος και ευσεβής (Theait 176b). Αυτή η θρησκεία του Πλάτωνα δεν ήταν η καθημερινή-αστική αλλά σχετιζόταν με συχνά με τις Διονυσιακές ή τις Ορφικές μυστηριακές τελετές της σύγχρονης Αθήνας, στις οποίες η προσωπική υπέρβαση της ψυχής συνδέονταν με κοινές τελετουργίες, θυσίες και μησίες, ενώ πολλές πτυχές στην σκέψη του Πλάτωνα συνδέονται στενά με αυτές τις πρακτικές των μυστηρίων. Η προσέγγισή του για την σωτηρία της ψυχής είναι φιλοσοφική παρά εκστατική, αλλά δεν υπάρχει αμφιβολία ότι μέσω των διαλόγων του ο Πλάτωνας δείχνει στενή σχέση με τις θρησκευτικές παραδόσεις και υγιή σεβασμό⁹⁷. Ο Πλάτωνας θεωρούσε την πολιτεία ως φυσικό οργανισμό αλλά και μεταγενέστερα πολλοί ανέπτυξαν θεωρίες για την φυσική οργανική ύπαρξη της πολιτείας⁹⁸. Όπως, λοιπόν, το άτομο μετέχει στην κοινωνία, έτσι και η πολιτεία αποτελεί μέλος μιας Διεθνούς Κοινωνίας. Αξίζει να σημειωθεί ότι στην αρχαία Ανατολή κυριαρχούσε η ιδέα της παγκόσμιας κοινωνίας και ο πόλεμος θεωρούνταν ότι στρέφονταν κατά της λογικής.

Το πέρασμα από την κοινωνιολογία στην φιλοσοφία, οδήγησε στη μετάβαση από την ιδεολογία στον μύθο. Ο θεός εξετάζεται διαλεκτικά και όχι ως προς την πίστη. Σε αυτό το σημείο πρέπει ο *ιδεολογικός* σκοπός να επιστρέψει ή να προχωρήσει σε μια βάση *μυθικού* σκοπού. Δηλαδή, τα πολιτικά ή τα κοινωνικά κίνητρα δεν μπορεί να αποτελούν απώτερο σκοπό, εφόσον πρέπει να βασίζονται σε κίνητρα πέρα από την κοινωνική ή την πολιτική έννοια, αφού η χρήση τους είναι περιορισμένη. Το μυθικό υπερβατικό συναίσθημα και όλες οι υπερβατικές τοπικές ιδεολογίες μπορούν να ερμηνευτούν ως ιδεολογία. Ταυτόχρονα, η ανάγκη για αιτιολόγηση των κοινωνικών πρακτικών και σχέσεων της κοινωνίας, περιλαμβάνουν και τα όποια στοιχεία ταξικής

97 J. Lössl, N. Brian, A Companion to Religion in Late Antiquity, United States of America: Wiley-Blackwell 2018, σσ. 412-413.

98 Π. Κανελλόπουλος, Άπαντα Κοινωνιολογικά, τόμος πρώτος, Αθήνα: Γιαλλέλης 1992, σ. 7.

δομής που μπορεί να έχουν μορφοποιηθεί μέσα σ' αυτήν. Η σημασία των κοινωνικών πρακτικών τοποθετείται σ' ένα συμβολικό πεδίο, το οποίο έχει ως αποτέλεσμα την οπτικοποίηση και μεταμόρφωση των δομών. Οι λέξεις που χρησιμοποιούνται στο παραδοσιακό φιλοσοφικό ιδίωμα περιλαμβάνουν την αρχή, λέξη από την οποία προέρχεται το αρχέτυπο, η αρχαιολογία, το αρχαϊκό, και παρόμοιες.

Η άντληση πολιτισμού από συγκεκριμένη μυθική καταγωγή ή από έναν ιδανικό μυθικό τύπο, είναι ένας τρόπος για να δηλωθεί η ουσία του πολιτισμού με ρητορικό τρόπο⁹⁹. Ανάλογα με το κρυφό τους νόημα οι μύθοι χειρίζονται δύο θέματα: την πρωταρχική αιτία¹⁰⁰ της ζωής (μεταφυσικό θέμα) και τις αρχές που διέπουν την συμπεριφορά μας (ηθικό θέμα). Το μυθικό θέμα της δημιουργίας, εκφράζεται μόνο με την συμβολική γλώσσα¹⁰¹. Ο Stewart, για παράδειγμα, στο βιβλίο του πραγματεύεται τον μύθο με όρους της παραδοσιακής διαμάχης μεταξύ πίστης και λογικής. Επιπροσθέτως, η διαλεκτική του Πλάτωνα συνίσταται από δύο στοιχεία τον Μύθο και την «Επιχειρηματολογία». Ο Malinowski, παραθέτει έναν γενεαλογικό μύθο, για την καταγωγή μιας φάρας από μια μυθική φυλή, υπάρξεων που ζούσαν υπόγεια και είχαν δημιουργήσει παρόμοιες συνθήκες διαβίωσης με την ζωή τους στην γη. Ήταν οργανωμένοι σε χωριά, φυλές, συνοικίες, είχαν ιεραρχία, βαθμό, γνώριζαν τα προνόμια και είχαν αξιώσεις, κατείχαν περιουσία και ήταν γνώστες της μαγικής παράδοσης. Προικισμένοι με όλη αυτή την γνώση αναδύθηκαν στην επιφάνεια της γης, επιβάλλοντας μέσω αυτής της κίνησης ορισμένα δικαιώματα στην γη, την ιθαγένεια, τα οικονομικά προνόμια, και την άσκηση μαγείας και έφεραν μαζί ολόκληρο τον πολιτισμό τους για να τον συνεχίσουν επάνω στην γη. Ο συμβολισμός αυτού του μύθου αναφέρεται στη μυθική προέλευση της σημερινής δομής της κοινωνίας από τους υπόγειους προγεννήτορες και δύναται επίσης να ληφθεί ως μια κοινωνιολογική ερμηνεία του τριεπίπεδου κόσμου.

Ο μύθος εκφράζεται με όρους μυθικής διήγησης με τον ίδιο τρόπο που το φιλοσοφικό ιδίωμα θα εκφράζονταν με φιλοσοφικούς όρους για την επικύρωση μιας κοινωνικής και οικονομικής κατάστασης. Το συστατικό της ιδεολογίας σίγουρα θα μπορούσε να αναζητηθεί σε τέτοιους μύθους οι

99 K. Burke, *On Symbols and Society*, United States of America: The University of Chicago Press 1989, σ. 307.

100 Η πρωταρχική αιτία είναι ένα μυστήριο αλλά παρόλα αυτά η ζωή είναι η εκδήλωση του μυστηρίου αυτού ή η αποκάλυψή του.

101 P. Diel, *Ο Συμβολισμός στην Ελληνική Μυθολογία*, Αθήνα: Χατζηνικολή 2011, σ. 22.

οποίοι επικυρώνουν τη φύση των πραγμάτων όπως είναι. Το ίδιο συστατικό διακρίνεται στους μύθους του Πλάτωνα, μέσα από την αντίληψη του πως οι καθарές μορφές ή αρχέτυπα όλων των προσωρινών πραγμάτων, προϋπήρχαν στον παράδεισο και πως τα αντικείμενα αυτού του κόσμου υπάρχουν μόνο με την συμμετοχή τους στην απόλυτη και αμετάβλητη ύπαρξη ή ουσία αυτών των τέλειων «προγονικών» ιδεών. Είναι χαρακτηριστικό πως για μια «δεολογία» με την πλήρη έννοια του όρου, απαιτείται μια ιδιαίτερα αναπτυγμένη οικονομία με καταμερισμό εργασίας και το μέγιστο των θεωρητικών σχέσεων τις οποίες ένας ιδεολόγος επιδιώκει να αντισταθμίσει από όλα τα σκόπιμα τεχνάσματα, ώστε οι άνθρωποι να πειστούν να «ταυτοποιήσουν τους εαυτούς τους» με τις ενέργειες, τα δόγματα ή τις πολιτικές που αυτός εκπροσωπεί¹⁰².

Οι πραγματεύσεις που αφορούν στην αμφισβήτηση της θρησκείας ως παράγοντας σύγκρουσης, συχνά εμπεριέχουν μια χωρική μετατόπιση στην κατασκευή του βασικού δόγματος των θρησκευτικών ταυτοτήτων. Οι θρησκείες αμφισβητούνται από την πολιτική, αναφορικά με τον ρόλο τους στον δημόσιο χώρο, αλλά επίσης αμφισβητούν τις πολιτικές οπτικές διεκδικώντας αυτούς τους χαμένους ή νέους δημόσιους χώρους. Η κατασκευή ναών, η ειδική ενδυμασία ή τα αξεσουάρ όπως ο σταυρός ή το *yarmulke*, εκδηλώνουν θρησκευτικές απόψεις μέσω χωρικών αποδείξεων, μαρτυριών ή οχλήσεων, που εγείρουν διεκδικήσεις και ανταπαιτήσεις του βρῖκεσθαι «εδώ ή εκεί» σε ένα συγκεκριμένο σημείο του δημόσιου χώρου και ο τόπος στον οποίο η δημόσια προβολή των θρησκειών αμφισβητούνται ή αμφισβητούν, αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο για την (επανα)διαμόρφωση και ιδιοποίηση των θρησκευτικών ταυτοτήτων (Μέση Ανατολή).

Οι αναλυτές συμφωνούν στο ότι η χωρικότητα συνδέεται σθεναρά με την ταυτότητα. Αυτός ο σύνδεσμος γίνεται κατανοητός μέσα από το νόημα της λέξης «διασπορά». Από την δεκαετία του 1980, η ελληνική λέξη δια-σπείρω, διαμορφώθηκε σύμφωνα με την εβραϊκή έννοια του *galut*, που αρχικά αναφερόταν στην εβραϊκή διασπορά και εξορία, και προοδευτικά χρησιμοποιήθηκε στην κατανόηση της μετακίνησης ομάδων, από ένα κέντρο σε έναν περιφερειακό τόπο, χωρίς να χάνεται ο σύνδεσμος. Ο όρος έγινε δημοφιλής σε σχέση με το ευρωπαϊκό κοινωνικό υπόβαθρο των μεταναστευτικών πολιτικών, το οποίο μετατοπίστηκε από την πολιτιστική αφομοίωση, στην διατήρηση συλλογικών δεικτών ταυτότητας των

102 Αυτόθι, σσ. 309,310.

μεταναστών, όπως η εθνικότητα και η θρησκεία¹⁰³. Το αποτέλεσμα ήταν ο πολιτισμός και η θρησκεία να κατανοηθούν μέσα από έναν ουσιώδη τρόπο ο οποίος διευκόλυνε ισχυρές πολιτικές συζητήσεις, όπως για παράδειγμα για το Ισλάμ.

Οι αφηγήσεις, η φαντασία, η συλλογική μνήμη, και οι ισχυροί κοινωνικοί κώδικες διαδραματίζουν σημαντικούς ρόλους στην διαδικασία της ανακατασκευής της ταυτότητας. Μέσα από τον ειδικό ρόλο της θρησκείας σε αυτές τις περίπλοκες διεργασίες, εγείρεται το ερώτημα αναφορικά με τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνονται, αλλάζουν και ιδιοποιούνται σε ένα γενικό πλαίσιο μετακίνησης, οι θρησκευτικές ταυτότητες. Οι παραπάνω όροι δεν είναι *per se* θρησκευτικοί αλλά διεκδικούν θρησκευτικές περιγραφές και παραδοσιακές απόψεις σχετικά με τις ταυτότητες που σχετίζονται με την θρησκεία. Συμπερασματικά, ο τόπος και η διασπορά, δηλαδή η επιθυμία ενός άλλου τόπου, στον οποίο νιώθει ότι ανήκει ο άνθρωπος, είναι θεμελιώδη για την κατανόηση των ανακατασκευών των θρησκευτικών ταυτοτήτων και εννοιών της θρησκείας, όπως αυτές μεταλλάσσονται, υιοθετούνται και προσδιορίζονται μέσα από την μετακίνηση¹⁰⁴.

Ο όρος «διασπορά» αποτελεί έναν σημαντικό δηλωτικό για την κατανόηση των «μετακινήσεων» από ένα μέρος σε κάποιο άλλο, χωρίς να χάνεται ο σύνδεσμος με το αρχικό κέντρο, τον ομφαλό (όπως η κιβωτός για τους Εβραίους). Συγκεκριμένα αυτός ο σύνδεσμος διαμορφώνει, διατηρεί και ανακατασκευάζει συγκεκριμένα στοιχεία των «ταυτοτήτων» που έχουν οι άνθρωποι, όπως η μνήμη, η αφήγηση και η προσμονή (από την οποία οι άνθρωποι σχετίζονται με ένα φυσικό, συμβολικό ή πνευματικό «χαμένο κέντρο») αλλά και στοιχεία αλλαγής, υβριδισμού, αμφισβήτησης, σύγκρουσης και προσαρμογής, ως αποτέλεσμα του χάσματος ανάμεσα στο εδώ και στο εκεί το οποίο διατηρεί την ελπίδα για την επανάκτηση όσων χάθηκαν.

Ως φυσικό χαμένο κέντρο μπορεί να εννοηθεί ένα μνημείο ή ένα ιερό, το οποίο για τον λόγο αυτό δύναται να αποτελέσει αιτία σύγκρουσης. Τα ιερά, οποιουδήποτε τύπου, υπήρξαν πάντοτε μέρη αλληλεπίδρασης με ένα σημαντικό ρόλο στην ανταλλαγή χρήσιμων πληροφοριών. Οι μόνιμες ιερές

103 Willam Berthomiere, *Diaspora: 'An Overview of a Concept at the Crossroad of Nation-State and Transnationalism*, in: Wolfgang Bosswick and Charles Husband, *Comparative European Research in Migration, Diversity and Identities*, Bilbao: University of Deusto 2005, σ. 24.

104 B. Becking, Anne-Marie Korte and Lucien van Liere, *Contesting Religious Identities*, Boston: Brill 2017, σσ. 11-16.

δομές επιβάλλονται ως ορατά και αξιομνημόνευτα μέρη στα αντίστοιχα τοπία τους, με εξέχοντα ρόλο στα κοινωνικά δίκτυα και τις δικές τους κλίμακες μνήμης, ενώ μπορούν να διαδραματίσουν σημαντικό ρόλο ως τόποι για την μετάδοση χρήσιμων πληροφοριών μέσω κοινωνικών δικτύων. Στην περίπτωση της χρήσης των τοπίων ως εργαλεία πολιτισμικής μνήμης, δεν τονίζονται απλώς μέσω σημείων («μνημείων») αλλά ανάγονται τα ίδια σε σημεία, αφού αποκτούν σημειολογικό χαρακτήρα, όπως για παράδειγμα τα totemic landscapes των Αυστραλών Αβοριγίνων.

Οι πόλεις της αρχαίας Ανατολής, οι οποίες ήταν σχεδιασμένες με βάση τις εορταστικές οδούς πάνω στις οποίες παρήλαυναν σε πομπές οι σημαντικότερες θεότητες κατά την διάρκεια μεγάλων εορτών, αλλά και ιδιαίτερα η Ρώμη η οποία αποτελούσε από την αρχαιότητα ένα «ιερό τοπίο», συνιστούν τοπογραφικά κείμενα της πολιτισμικής μνήμης «μνημότοπους», δηλαδή τόπους ανάμνησης¹⁰⁵. Επιπλέον, το οχυρό της Μασάντα, η θέση όπου αντιστάθηκαν για τελευταία φορά οι Ζηλωτές εναντίον των Ρωμαίων, το 73 μ.Χ., έγινε μνημείο με μεγάλη συναισθηματική και τελετουργική σημασία, καθώς θεωρείται σύμβολο της θέλησης του νέου κράτους του Ισραήλ να επιβιώσει. Αποτελεί επίσης τόπο ανάμνησης και εθνικό ιερό, όπου οι νεοσύλλεκτοι του ισραηλινού στρατού δίνουν τον στρατιωτικό τους όρκο, αφού αποτελεί σημείο που αφηγείται τις αρετές ενός θρησκευτικού και πολιτικού μαρτυρικού αγώνα. Μια παρόμοια ανάμνηση που λειτουργεί ως ιδρυτική ιστορία είναι αυτή του Γολγοθά στα πρωτοχριστιανικά χρόνια αλλά και η Ιερουσαλήμ με την ανάμνηση του Πάθους και της Ανάστασης, εξελίσσεται σε τόπο μνήμης¹⁰⁶.

Τα Συνοριακά Ιερά, εκείνα δηλαδή που βρίσκονται στα σύνορα διαφιλονικούμενων ή διαιρεμένων περιοχών, όπως στην περίπτωση της Κύπρου και της Ιερουσαλήμ, καθιστούν την περιοχή του σχετικού συνόρου όχι μόνο ορατή και αξιομνημόνευτη, αλλά επιπλέον δυναμικά διαπραγματεύσιμη¹⁰⁷. Τέτοια Ιερά συνόρων, μπορούν να συγκειμενοποιηθούν (να τοποθετηθούν σε ένα νοηματικό πλαίσιο) περαιτέρω, αναφορικά με τα τοπικά πακέτα πόρων, χρησιμοποιώντας σύγχρονα κοινά σύνορα ως αφετηρία. Επιπροσθέτως, μια ερειπωμένη ιερή δομή, όπως για παράδειγμα μια εκκλησία στην Κατεχόμενη Κύπρο, στέλνει ένα ισχυρό μήνυμα:

105 J. Assmann, *Η πολιτισμική μνήμη*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2017, σ. 71.

106 Αυτόθι, σσ. 95,100, 44.

107 B. Dignas & R. Smith, *Historical & Religious Memory in the Ancient World*, New York: Oxford University Press, 2012, σ. 210.

αντιπροσωπεύει την ορατή διάσπαση ενός ιδιαίτερου τοπίου και την θραύση της συνεχιζόμενης επικοινωνίας της μνήμης.

Η λέξη μνημείο παραπέμπει στις αρχαίες Ελληνικές λέξεις «μνήμη» και «μνημοσύνη», δηλαδή την ανθρώπινη ικανότητα του εγκεφάλου να θυμάται. Η μνήμη μάλιστα εκτός από αντικείμενο συζήτησης αποτελεί πλέον και αντικείμενο νομοθεσίας (βλ. νόμος για άρνηση ολοκαυτώματος ή άλλων γενοκτονιών). Συνδέεται με την καλλιτεχνική και επιστημονική δραστηριότητα του ανθρώπου. Τα μνημεία είναι πολιτιστική κληρονομιά μιας κοινωνικής ομάδας, ενός τόπου, μιας χώρας, του κόσμου ολόκληρου. Είναι το αποτέλεσμα κάθε ανθρώπινης δραστηριότητας και αντιπροσωπεύουν ιστορικές, αρχαιολογικές, επιστημονικές, τεχνολογικές, εθνολογικές, αισθητικές, θρησκευτικές, ανθρωπολογικές, κοινωνικές, σπανιότητας, οικονομικές, και τουριστικές αξίες. Επιπλέον, συμπυκνώνουν έναν αφηγηματικό χώρο αποτελούμενο από τον έμμεσο λόγο της ιστορίας και τον άμεσο λόγο της μνήμης. Ειδικά, όταν πρόκειται για διαφιλονικούμενα μνημεία μέσω των οποίων επιδιώκεται η απώλεια της εθνικής ταυτότητας και της θρησκείας ενός λαού σε διαιρεμένες πόλεις, ο σφετερισμός και η ιδιοποίηση των μνημείων διακυβεύει την «πολιτιστική ασφάλεια¹⁰⁸» (cultural security) του λαού¹⁰⁹.

Η έρευνα για τα Θρησκευτικά μνημεία επιφορτίζεται και με την ιστορική ανασκόπηση και τοπογραφική ταύτιση έτσι ώστε να υπάρχει η ιστορική ολοκληρότητα των προσκυνημάτων. Μερικά από αυτά είναι και αρχαιολογικοί χώροι με έντονο όμως και «ζωντανό» το θρησκευτικό περιεχόμενο που μεταφέρουν στους ευσεβείς το πνευματικό μήνυμα που περιέχει ο καθεαυτός χώρος ο οποίος μεταμορφώνεται σε ιερό Τόπο, αναδεικνύοντας την θεολογική σημασία του αρχαιολογικού χώρου ως ιερού τόπου, ως τόπου προσκυνημάτων που στην εξέλιξη του γίνεται σημείο συνάντησης των πολιτισμών και προσκυνηματικό μνημείο. Το μνημείο συμβολίζει αξίες όπως η πίστη, η ιστορία, και στο τέλος την προσωπική ολοκλήρωση της ανθρώπινης οντότητας και κατ' επέκταση του κράτους, ιδωμένο ως αιτία σύγκρουσης.

Συμπερασματικά, ο συμβολισμός που εμπεριέχει ένα μνημείο είναι έντονος,

108 Τον 18ο αιώνα, η Ασφάλεια, η Ελευθερία και το Δίκαιο, αποτελούσαν τον σκοπό της Πολιτείας (Π. Κανελλόπουλος).

109 Κ. Καραθάνου, Ασφάλεια και Διαχείριση Ιστορικών και Θρησκευτικών Μνημείων υπό Συνθήκες Κρίσης: Ο Ρόλος και οι Συνέπειες Εθνικών και Θρησκευτικών Συγκρούσεων, Λευκωσία: Κυπριακό Κέντρο Ευρωπαϊκών και Διεθνών Υποθέσεων 2019, σ. 16.

αφού το σύμβολο συνδέεται με την εμπειρία. Τα μνημεία αποτελούν κοσμικές οντότητες και έχουν την πλήρη αξία τους ως σύμβολα, άμεσα ταιριασμένα με τον δημιουργό και τις πεποιθήσεις της εποχής (πολιτικές, θρησκευτικές, κοινωνικές κ.α.). Το μνημείο ως σύμβολο ενώνει (συν βάλλει, βάζει μαζί) και αποτελεί γέφυρα που συνδέει και ενώνει το ορατό και το αόρατο, το γήινο και το ουράνιο, το εμπειρικό και το ιδεώδες. Τα μνημεία δεν αποτελούν μόνο παράγοντα σύγκρουσης, αλλά δρουν εν δυνάμει ενωτικά. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αποτελεί το Μεθκίτα που αποτέλεσε σύμβολο για την «Εποχή των Τριών Θρησκειών» που αν και διήρκησε λίγο, αποτελεί έναν πρωτοφανή σταθμό αλληλοθρησκευτικής ανοχής. Στο Μέγα Τέμενος της Κόρδοβας, το οποίο συνέδεσε τους τρεις πολιτισμούς, βρίσκεται η επιγραφή που αναφέρεται στον Ιουδαϊσμό, ως η πρώτη εμφάνιση αυτού του κοινού θρησκευτικού νήματος, που εξελίχθηκε στον χριστιανισμό και διαμορφώθηκε στο Ισλάμ, που για τους Μουσουλμάνους ήταν η σφραγίδα στο τέλος της γραμμής.

Συμπεράσματα

1. Κρίνεται απαραίτητος ο διαθρησκευτικός και διαπολιτισμικός διάλογος για την αποτελεσματική διαχείριση των μνημείων, τα οποία συνιστούν σύνδεσμο με το θρησκευτικό/πολιτισμικό κέντρο και αντιπροσωπεύουν την ορατή διάσπαση ενός ιδιαίτερου τοπίου και την θραύση της συνεχιζόμενης επικοινωνίας της μνήμης, αφού ο πολιτισμός της ανάμνησης λειτουργεί με σημειοδοτήσεις του φυσικού χώρου ως «μνημότοποι» και αναμνήσεις που λειτουργούν ως ιδρυτικές ιστορίες, όπως του Γολγοθά και του Μασάντα.

2. Ειδικά οι συνοριακοί αρχαιολογικοί χώροι διατηρούν ζωντανό το θεολογικό τους περιεχόμενο και μετατρέπονται σε ιερούς τόπους, με κοινό κέντρο και σημείο συνάντησης πολιτισμών ως κοινός προσκυνηματικός χώρος με ένα ή περισσότερα μνημεία. Συνεπώς, το ζήτημα της πολιτιστικής, θρησκευτικής, πολιτικής και στρατιωτικής ασφάλειας, συνθέτει ένα μωσαϊκό που οδηγεί σε πρόβλημα ασφάλειας (securitization), με χαρακτηριστικό παράδειγμα την ιστορική κληρονομιά των Άγιων τόπων.

Ειδικότερα, η θρησκευτική ασφάλεια χαρακτηρίζεται κυρίως από τον οντολογικό/ψυχολογικό παράγοντα και την εσωτερική διαμάχη την οποία περιγράφει η ψυχολογία της θρησκείας, στο πλαίσιο της ψυχολογικής καταξίωσης των θρησκευτικών συμβόλων και του συλλογικού ασυνείδητου. Επιπροσθέτως, η ψυχολογία της θρησκείας μπορεί ακόμη να συμβάλλει καθοριστικά στο πλαίσιο της ανάκτησης του χαμένου κέντρου και της γεφύρωσης του «χάσματος». Στο πλαίσιο αυτό, ένας ιερός τόπος δύναται να μετατραπεί σε κοινό προσκυνηματικό μνημείο και να λειτουργήσει ενωτικά, όπως στην περίπτωση του Μεθκίτα, το οποίο αποτέλεσε πρωτοφανή σταθμό αλληλοθρησκευτικής ανοχής με κοινό θρησκευτικό νήμα.

3. Οι παραπάνω όροι ασφάλειας θα πρέπει να συμπεριληφθούν στην λίστα των crimes against humanity. Οι όροι αυτοί καταδεικνύουν την εμπλοκή διάφορων επιστημών και επιβάλλουν την διεπιστημονική διαχείριση ενός φλέγοντος ζητήματος που μαστίζει την εποχή μας σε ανθρώπινο, υπαρξιακό, πολιτιστικό, αρχαιολογικό, θρησκευτικό, και σε επίπεδο αξιών. _



Οι ισχυρισμοί και οι απόψεις σε αυτήν την δημοσίευση ανηκουν στους συγγραφείς και δεν αντικατοπτρίζουν απαραίτητα τις απόψεις του Ινστιτούτου Εξωτερικών Υποθέσεων, του διοικητικού συμβουλίου ή των μελών του.

Όλα τα δικαιώματα διατηρούνται. Κανένα μέρος αυτής της δημοσίευσης δεν μπορεί να αναπαραχθεί ή να μεταδοθεί με οποιαδήποτε μορφή ή με οποιονδήποτε τρόπο, ηλεκτρονικό ή μηχανικό, συμπεριλαμβανομένης της φωτοτύπησης, της εγγραφής ή οποιουδήποτε συστήματος πληροφορικής και ανάκτησης, χωρίς γραπτή άδεια από τον εκδότη.



Ινστιτούτο
Εξωτερικών
Υποθέσεων

www.fainst.eu