



## **Pyhyys on katsojan silmässä? Uskontotieteellinen näkökulma esikeraamiseen kulttuuriin kohdistuvaan arkeologiseen semioosiin**

Vesa Åhs

Helsingin yliopisto

*Artikkelini käsittelee Lähi-idän esikeraamisen neoliittisen kauden arkeologista tutkimusta ja uskontotieteellisen perspektiivin hyötyä tämän aikakauden tarkastelussa. Tarkempaan tarkastelu-kohteena on Anatolian alueelta löydetty esikeraamiselle neoliittiselle kulttuurikaudelle ajoittuva Göbekli Tepen arkeologinen kaivaus ja tähän kohdistuvat arkeologiset tulkinnat. Tämän arkeologisen kaivauksen on esitetty olevan jonkinlainen aikakauden yhteisöjen käyttämä erityinen rituaalinen alue, jonka alueella ei ole toimitettu esimerkiksi kotitalousaskareita. Tämä tarkoittaisi sitä, että kaupunkikulttuureja, kirjoitustaitoa ja kokonaisvaltaista maanviljelystä edeltäneet kulttuurit olisivat luoneet vain uskonnolliseen tarkoitukseen käytettyjä tiloja. Toisaalta osa tutkijoista on havainnut myös kotitalouksiin viittaavaa arkeologista aineistoa Göbekli Tepessä.*

*Tarkastelen semioottisen teorian käsitteiden avulla niitä tutkijoiden luomia merkityksenantoja, jotka esittävät Göbekli Tepen olleen esikeraamisten yhteisöjen käyttämä temppelirakennelma. Käyttämäni aineisto, johon sisältyy kaksi teosta ja kolme tutkimusartikkelia, kuvastaa kahta hyvin erilaista arkeologisen semioosin eli merkityksenannon muodostuksen tapaa. Klaus Schmidt tulkitsee Göbekli Tepen merkitystä arkeologisten löytöjen ja tulkinnallisten analogioiden kautta, kun taas David Lewis-Williams ottaa lähtökohdakseen ihmismielen universaalit kognitiiviset piirteet, ja tulkitsee arkeologista aineistoa tästä näkökulmasta käsin.*

*Tulkintojen tarkastelu osoittaa sen, että kotitalouksiin liittyvät merkitykset ovat jopa jääneet arkeologisten tulkintojen ulkopuolelle. Lähtökohtainen oletus erillisen rituaalisen tilan olemassaolosta vaikuttaa vahvasti esitettyjen tulkintojen lopputulokseen. Vaihtoehtoinen tapa lähestyä esikeraamista uskonnollisuutta olisi esimerkiksi oletus rituaalisen ja elinkeinon liittyvien toimintojen yhteensulautumisesta, jolloin erillinen vain rituaaleja varten tarkoitettu pyhä tila ei ole itsensänselvyyttä.*

### **Arkeologinen merkityksenanto uskontotieteellisenä tutkimuskohteena**

Selvitän artikkelissani sitä, millä tavoin esikeraamista neoliittista Lähi-itää tarkastelevat tutkijat luovat muinaista uskontoa koskevia arkeologisia merkityksenantoja. Semioosia eli merkityksenantoa voidaan tarkastella semioottisen teorian käsitteiden ja apuvälineiden avulla. Käytän omassa artikkelissani Mikko Louhivuoren (2010) kehittämää arkeologisen merkityksenannon tulkintamallia. Erityisenä mielenkiinnon kohteena ovat tutkijoiden käyttämät semioottiset pohjat, eli merkityksenannossa käytettävät tiedot, käsitteet ja teoriat. Artikkelini perustuu

pro gradu –tutkielmaani, jossa käsittelen esikeraamiseen Lähi-itään kohdistuvaa semioosia uskontotieteellisen näkökulman kautta.

Tarkastelen Anatolian esikeraamiselle neoliittiselle kaudelle ajoittuvaan Göbekli Tepen kaivaukseen kohdistuvaa arkeologista semioosia. Tämä merkityksenanto on erityisen mielenkiintoista, koska sen kautta tutkijat yrittävät selvittää metsästyksestä maanviljelyyn siirtyvien yhteisöjen rituaalisia piirteitä. Uskonnolliset kokoontumispaikat, tavat ja rituaalit ovat useiden tutkijoiden mukaan olleet keskeisessä asemassa tässä elinkeinon muutoksessa. (Cauvin 2002; Schmidt 2005, 2010; Watkins 2010.) Muinaisen Lähi-idän rituaalisen kentän luonteen selvittäminen voi auttaa ymmärtämään niitä mekanismeja, joiden kautta ihmiskunta asettui aloilleen ja alkoi viljellä maata ennakkoiden näin nykyisten yhteiskuntien syntymää. Kirjoitustaitoa edeltävän kulttuurin piirteitä on kuitenkin hahmotettava mahdollisimman tarkkojen merkityksenantojen kautta.

Tarkastelen artikkelissani kahta erilaista näkökulmaa tähän arkeologiseen kaivaukseen. Göbekli Tepen kaivauksen pääarkeologi Klaus Schmidt on päättänyt tulkitsemaan aluetta jonkinlaisena temppelialueena, jonka funktio on ollut puhtaasti rituaalinen. Göbekli Tepestä löytyneet massiiviset kivipilarit, alueen suuri koko ja muut merkit arkeologisessa aineistossa viittaavat Schmidin mukaan siihen, että alue on ollut rituaaleja varten rakennettu, tuonpuoleisen kunnioitukseen ja kenties esi-isien palvontaan tarkoitettu temppeli. Alueella ei Schmidin mukaan ole ollut tavallista asutusta. (Schmidt 2005, 2010.)

Tarkasteluni painottuu Schmidin esittämiin tulkintoihin, mutta tarkastelen myös toista hyvin mielenkiintoista tapaa muodostaa muinaista uskontoa ja rituaaleja koskevaa tulkintaa. Arkeologi David Lewis-Williams lähestyy arkeologista aineistoa kognitiivisen tutkimuksen tutkimustulosten kautta. Tässä tulkintamallissa lähtökohdaksi otetaan ihmismielen universaali rakenne, jonka kautta arkeologista aineistoa tulkitaan. (Lewis-Williams 2002; Lewis-Williams & Pearce 2005.) Nämä kaksi lähestymistapaa lähestyvät muinaista todellisuutta kahdesta erilaisesta lähtökohdasta: induktiivisesta ja deduktiivisesta. Artikkelini tarkoituksena on tarkastella näitä kahta tarkastelutapaa ja arvioida niitä uskontotieteellisestä perspektiivistä.

Uskontotieteen piirissä on käyty laajasti keskustelua uskonnon määrittelemisestä ja sen haasteista. Kuten Ketola (2003) toteaa, uskonnon määritelmä ohjaa tutkimusta, eikä tutkijan tulisi liian varhaisessa vaiheessa sitoutua tiettyyn määritelmään. Göbekli Tepen arkeologista kaivauksista tarkastelleet tutkijat ja erityisesti Klaus Schmidt (2005, 2010) korostavat kaivauksen erityistä rituaalista luonnetta, joka sulkee pois mahdolliset kotitalouksiin tai arkipäiväisiin toimintoihin viittaavat selitykset. Semioosin tarkastelun avulla voidaan kiinnittää huomioita siihen, miten tutkijoiden uskontoa koskevat semioottiset pohjat eli tiedot ja käsitykset muokkaavat näitä tulkintoja. Uskontotieteellisen perspektiivin anti on juuri tämä uskonnon määrittelyn erityinen huomioiminen. Rituaalinen ja uskonnollinen toiminta voi saada monenlaisia ilmenemismuotoja, joiden piirteitä tulisi tarkastella vallitsevan kulttuurin lähtökohdista käsin.

Arvioin sitä, millä perusteilla tutkijat luovat merkityksenantoja ja onko perusteltua olettaa, että Göbekli Tepen pystyttäneet yhteisöt ovat tehneet erottelua erityisten rituaalisten tilojen ja muuhun käyttöön kuten kotitalouteen ja majoitukseen tarkoitettujen tilojen välillä. Esittelen arkeologien tulkintojen tarkastelun yhteydessä myös vaihtoehtoisia semioottisia pohjia, joissa huomioidaan erityisesti uskonnollisen ja rituaalisen toiminnan arkeologisen havainnoinnin problematiikkaan liittyvät kysymykset. Kuten tarkastelemani tutkijoiden näkökulmat, myös nämä vaihtoehtoiset lähtökohdat ovat tietynlaisen tarkastelunäkökulman vankeja. Erilaisten vaihtoehtoisten tulkintojen esittäminen on kuitenkin oleellista arkeologisen aineiston vaikean tulkittavuuden vuoksi.

## Göbekli Tepen arkeologinen kaivaus

Göbekli Tepen arkeologinen kaivaus sijaitsee Turkin kaakkoisosassa lähellä Urfan kylää. Klaus Schmidtin johtama arkeologinen tutkimusryhmä aloitti tämän muinaisen rakennuskompleksin kaivaukset 1990-luvulla. (Schmidt 2005.) Radiohiiliajoituksen avulla kaivauksen varhaisimmat tasot on pystytty ajoittamaan esikeraamiselle neoliittiselle kaudelle, jolloin ihmisyhteisöjen pääelinkeinoina olivat vielä metsästys ja keräily. Ihmiset asuivat oletettavasti pienehköissä leireissä, noin 50–100 henkilön ryhmissä. Göbekli Tepe ajoittuu siis esikeraamisen Lähi-idän kulttuuripiiriin. Tämä kulttuuripiiri sisältää eteläisen Anatolian, jossa myös Göbekli Tepe sijaitsee, sekä Levantin alueet. (Kornienko 2009; Verhoeven 2004.)

Esikeraaminen neoliittinen kausi ajoitetaan Lähi-idän arkeologiassa vuosille 10500–6500 eaa.<sup>1</sup> Esikeraaminen aika on jaettu kulttuurisilta piirteiltään kahteen toisistaan eroavaan aikakauden; PPNA (noin 10500–9200 eaa.) ja PPNB (noin 9200–8300 eaa.). Tämän jaon lisäksi PPNB-aikakausi jaetaan alku-, keski-, ja loppuvaiheeseen (Early, Middle ja Late PPNB). Göbekli Tepen varhaisimmat tasot on ajoitettu PPNA –aikakaudelle ja myöhäisimmät tasot PPNB-aikakaudelle. Göbekli Tepeä tarkastelevien tutkijoiden analyysi kohdistuu erityisesti varhaisimpaan kaivaustasoon, joten myös oma tarkasteluni kohdistuu näihin tulkintoihin. (Lewis-Williams & Pearce 2005; Schmidt 2005, 2010.)

Göbekli Tepen kaivaus sijaitsee kukkulalla, joka on halkaisijaltaan noin 300 metriä. Alue koostuu useista maahan kaivetuista syvennyksistä, joista neljässä on tehty kaivauksia. Göbekli Tepen kaivaussyvennyksistä on löydetty T-kirjaimen muotoisia tippukivipilareita. Näiden pilarien korkeus vaihtelee 1,5 metristä aina 3,5 metriin. (Schmidt 2010, 241.) Näitä pilareita koristavat erilaiset kuvat villieläimistä kuten villisioista, ketuista, villiaaseista, häristä, käärmeistä ja kurjista. Nämä pilarit on järjestetty ovaalin muotoon, ja tämän rakennelman keskelle on useimmissa tapauksissa asetettu kaksi ympäröiviä pilareita korkeampaa pilaria. Pilareita reunustaa

---

<sup>1</sup> Käytän artikkelissani kalibroituja eaa. (B.C.) ajoituksia, koska lähteissä ja kirjallisuudessa viitataan ajankohtiin usein tällä tavalla ja aikakaudet on helpompi hahmottaa konventionaalisia aikamerkintöjä käyttäen. (Goring-Morris & Kuijt 2011b, 365–366.)

usein matala seinämä, johon on satunnaisesti aseteltu myös jonkinlaisia penkkejä. (Verhoeven 2002, 240–241; Watkins 2005, 101–102.)

Kaivauksen alueelta on lisäksi löytynyt suuri määrä arkeofaunaa eli eläinten jäännöksiä. Arkeologit ovat tunnistaneet yhteensä jopa 22 eri eläinlajin jäännöstä ja yhteensä yli 30 000 eläinyksilön jäännökset Göbekli Tepen arkeologisesta aineistosta. Eläinjäämistön yhteydestä on löydetty myös jonkin verran ihmisten luita. Mielenkiintoista Göbekli Tepessä on se, että alueen pilarirakennelmat haudattiin säännöllisin väliajoin ja niiden viereen tai päälle rakennettiin uusia pilareita. Varhaisimman kerroksen kivipilarit haudattiin noin 8000 eaa., ja lopulta koko alue haudattiin viimeistään 7000 eaa. (Peters & Schmidt 2004, 181–184; Schmidt 2010, 243.)

Göbekli Tepe on erityisen antoisa kohde arkeologisen tulkinnan tarkasteluun, koska tutkijat ovat hyvin erimielisiä siitä, mitä merkityksiä löydetyille rakennelmille tulisi antaa. Ovatko ne olleet tempeleitä (Schmidt 2005, 2010), vai kenties kotitalouksia, joissa on suoritettu myös rituaaleja (Banning 2011)? Tulkintojen eroavaisuus osoittaa sen, kuinka suuri rooli tulkitsijan tekemillä kysymyksenasetteluilla ja lähtökohdilla on tulkinnan lopputulokseen. Esikeraamisella neoliittisella aikakaudella eläneiden yhteisöjen rituaaliset tavat ja toimitukset ovat nykypäivän tarkastelijalle täysi mysteeri. Onkin mielenkiintoista tarkastella niitä tapoja, joilla tutkijat luovat tästä toiminnasta jonkinlaista kokonaiskuvaa.

## **Rituaalit, uskonto ja arkeologinen merkityksenanto**

Semioosi ei ole yksisuuntainen prosessi, jossa yksilö luo merkityksiä vain havaitsemansa perusteella, vaan yksilö muodostaa merkitykset omasta mielestään oleellisimman informaation perusteella. Merkitykselle epäoleellinen informaatio jätetään vähälle huomiolle. Yksilön jo omaamat tiedot, kokemukset ja oletukset ohjaavat sitä, mitkä asiat havaitaan merkitykselliseksi. Kuten Tom Sjöblom toteaa, ihmisten tekemät ontologiset kysymyksenasettelut muovavat heidän aistimaailmaansa. (Sjöblom 2003, 214.)

Muita kulttuureja lähestyvän tutkimuksen kannalta tämä tarkoittaa sitä, että tarkastelijan ja tarkasteltavan välillä ei ole koskaan olemassa suoraa kokemuksellista yhteyttä. Ei voida olettaa, että toisen kulttuurin merkityksiä voitaisiin helposti saavuttaa erilaisesta tulkintahorisontista käsin. Tulkitsijan oma ymmärrys ja käsitykset ovat vain lähtökohtia, eivät valmiita vastauksia, joiden kautta tutkittavaa kulttuuria voidaan lähestyä. (Laitinen 2005, 31.) Tulkinnan ongelmallisuus korostuu, kun tarkastellaan jo kauan sitten kadonneita kulttuureja, josta ei ole olemassa minkäänlaisia vertailukohteita kuten myyttejä, kirjallista aineistoa tai etnografisia havaintoja. Arkeologinen ja erityisesti uskontoarkeologinen tulkinta on tästä näkökulmasta katsoen haastavaa.

Arkeologian induktiivisen luonteen vuoksi tutkijat ovatkin usein olleet pessimistisiä muinaisiin kulttuureihin kohdistuvan tulkinnan onnistumisen suhteen, erityisesti jos kyseessä on uskon-

toon kohdistuva tutkimus (Fogelin 2007a, 2007b). Euroopan neoliittista kautta tutkinut Richard Bradley tiivistää monen arkeologin näkemykset lauseella ”sielu ei jätä jälkeensä luurankoja”. Tämä lausahdus pitää sisällään näkemyksen, jonka mukaan maailmankatsomuksellisten seikkojen tutkiminen on mahdotonta rajallisen arkeologisen aineiston pohjalta. (Bradley 2005, 193.)

Timothy Insollin mukaan paras vaihtoehto lähestyä uskontoa on tarkastella materiaalisia jäänöksiä hyvin laajan perspektiivin kautta. Uskonto ei näy vain oudoissa, epäfunktionaalisissa ja poikkeuksellisissa rituaalisissa esineissä, vaan sen vaikutus on nähtävissä lähes kaikkialla inhimillisessä todellisuudessa. (Insoll 2004, 150–155.) Uskontoarkeologisessa aineistossa esiintyvä uskonto ei usein ole vain yksi elämänalue, kuten saatamme sen nykyään hahmottaa, vaan kaikki elämän vaiheet ja alueet läpäisevä kehikko (Insoll 2004, 12–13.)

Bradley esittää että se, miten tutkijat havaitsevat rituaaleja ja rituaaliseen käyttöön tarkoitettuja tiloja, on usein länsimaisen ajattelun, ja erityisesti valistuksen rationalismin ja empirismin tuotetta. Empiiristen syy-seuraussuhteiden havainnointi on länsimaiselle ajattelulle keskeistä. Koska rituaaleilla ja uskonnollisella toiminnalla ei näytä olevan minkäänlaisia empiirisiä vaikutuksia, niiden on usein katsottu olevan lähtökohtaisesti epäfunktionaalisia. Rituaalien tarkoituksen on pikemminkin nähty olevan symbolinen; ne viittaavat johonkin. Tällöin uskonnollinen toiminta on usein lokeroitu muusta funktionaalisesta elämästä irrallaan olevaksi alueeksi, jolla on oma yhteisöllinen tilansa ja paikkansa. (Bradley 2005, 29–30.)

Monissa kulttuureissa rituaalien keskeinen funktio on kuitenkin tehdä asioita, ja ne ovat osa yhteisön konkreettista elämää. Myös monet antropologit ovat havainneet useiden kulttuurien pitävän rituaalista toimintaa hyvin käytännöllisenä. Rituaalit toteutetaan samoilla materiaalisilla ehdoilla kuin kotitalouksiin liitetyt askareet, ja ne kietoutuvat yhteen yhteisön arkielämän vaiheiden kanssa. (Bradley 2005; Boyd 2005.) Ei voida siis automaattisesti olettaa, että kaikki kulttuurit luovat erillisiä sakraaleja tiloja, jotka ovat vain rituaalien suorittamista varten. Tämän rajanvedon olemassaolo täytyy todeta arkeologisen aineiston perusteella.

## **Semioottisen teorian käsitteet arkeologisen merkityksenannon tarkastelussa**

Semioottinen teoria tarjoaa tutkijan käyttöön käsitteitä, jotka voivat olla hyödyllisiä, kun arvioidaan menneitä kulttuureja koskevaa semioosia. Mikko Louhivuori on kehittänyt semioosin analyysimalliin, joka pohjautuu Charles Sanders Peircen semioottiseen teoriaan. Louhivuori käyttää tätä metodia tarkastellessaan arkeologista semioosia Lähi-idän tutkimuksessa. Louhivuori esittää teoksessaan *Understanding the Neolithic Southern Levant*, kuinka arkeologista merkityksenantoa voidaan tulkita semioottisen mallin kautta. Käytän tätä mallia omana lähtökohtanani, mutta tarkoitukseni on soveltaa tätä mallia erityisesti esihistoriallisesta uskonnosta luotujen merkitysten tarkasteluun.

Kun tarkastellaan merkityksenantoa, on Louhivuoren mukaan huomioitava kolme eri aspektia: objekti, merkki ja interpretantti eli tutkijan käsitys merkistä. Objekti tarkoittaa yksinkertaisesti asiaa, jota arkeologi pyrkii tulkitsemaan. Merkki puolestaan tarkoittaa kaikkia niitä objektin piirteitä, joiden kautta sen merkitystä voidaan tulkita. Arkeologiassa tämä tarkoittaa kaikkia niitä tarkasteltavan asian tai esineen piirteitä, jotka mahdollistavat sen tulkitsemisen ihmisten tekemäksi, jollakin tapaa merkitykselliseksi objektiksi. (Louhivuori 2010, 29–31)

Tulkitsijan ymmärryksellä eli objektin ja merkin yhteyden näkemisellä, on tärkeä rooli kun tarkastellaan arkeologiien luomia merkityksenantoja. Tällainen semiotiikka huomioi, että tutkija itse antaa tutkittaville esineille niiden merkityksen ja yhteydet. Tutkija ei vain löydä jo olemassa olevia tulkintoja, vaan hän tekee tulkinnat oman ymmärryksensä varassa (Louhivuori 2010, 39.)

Tulkitsijan ymmärrys objektista tekee merkin olevaksi, ja ilman tulkitsijaa minkäänlaista objektin ja merkin välistä yhteyttä ei ole olemassa. Louhivuoren mukaan merkki on olemassa vain jos se tulkitaan. (Louhivuori 2010, 34–35.) Arkeologi valitsee ne merkit, jotka hän katsoo tulkinnan kannalta oleellisiksi ja tekee tulkinnan näistä merkeistä ja niiden suhteista toisiinsa. Juuri tämä valikoimisen ja tulkinnan prosessi on äärimmäisen mielenkiintoinen uskonnon arkeologisen semioosin kannalta. Tutkijan esiymmärrys ja hänen semioosinsa pohja luovat tietynlaisen tulkintahorisontin, jonka kautta merkkejä ryhdytään tulkitsemaan.

Tutkijan ymmärryksen lisäksi tutkielmani kannalta oleellisin tekijä Louhivuoren soveltamassa semioositeoriassa on juuri tämä semioottisen pohjan (Semiotic Ground) käsite, joka tarkoittaa tutkijan tulkinnoissaan käyttämiä käsitteitä ja aiempaa tietoa. Kaikilla tulkitsijoilla on oma subjektiivinen ymmärryksensä, jonka kautta he tarkastelevat maailmaa. Tämän lisäksi tulkitsija käyttää aina monenlaista tietoa pyrkiessään tulkitsemaan objektia. Tätä kutsutaan semioottiseksi pohjaksi. (Louhivuori 2010, 44–46.) Arkeologi voi esimerkiksi käyttää antropologista ja arkeologista tietämystä tulkitessaan löydettyä objektia. Näiden tietojen avulla hän voi pyrkiä esittämään tulkinnan, joka sopii objektiin ja siihen sisältyviin merkkeihin.

Artikkelin rajallisen pituuden vuoksi en keskity tarkastelemaan tutkijoiden tarkkoja merkkitulkinnoita, vaan keskityn erityisesti niihin laajoihin tulkintoihin, joissa tutkijoiden käyttämät semioottiset pohjat ovat suuressa roolissa. Näissä tulkinnoissa tutkijat tarkastelevat arkeologista kaivausta kokonaisuudessaan eivätkä enää keskity yksittäisten merkkien tulkintaan. Juuri tässä kokonaiskuvan hahmottamisessa tutkijoiden ennakkokäsitykset uskonnollisuuden luonteesta ovat parhaiten havaittavissa.

## Klaus Schmidt ja Göbekli Tepe temppeli

Göbekli Tepe kaivausten johtava arkeologi Klaus Schmidt on tulkinut kaivauksen merkitystä monessa eri julkaisussa (Peters & Schmidt 2004; Schmidt 1998; 1999; 2005; 2010). Yksi Schmidin keskeisimmistä argumenteista on se, että Göbekli Tepe alue on ollut jollakin tapaa erityinen aikansa kulttuuriympäristössä. Schmidt käyttää Göbekli Tepestä ilmauksia kuten:

ei-maallinen alue... pyhän alueeseen kuuluva paikka... pyhä alue (Schmidt 2010, 240). ...alue ei ole menettänyt lainkaan maagista vetovoimaansa (Schmidt 2010, 239). ...aluetta voitaisiin tuskin luokitella miksiäkään muuksi kuin pyhäksi paikaksi (Schmidt 2005, 14).

Schmidt lisää:

Kun huomioidaan kivipilarien ja niistä muodostettujen rinkien monumentaalisuus, sekä kaivaukselta löytyvät kaiverrukset ja reliefit, on vaikea luokitella Göbekli Tepeä miksiäkään muuksi kuin pyhäksi alueeksi. (Schmidt 2005, 14.)

Lähi-idän neoliittista kautta laajasti tutkinut ranskalainen arkeologi Jacques Cauvin on ehdottanut, että maanviljelys ja siihen liittyvä hierarkkinen yhteisömuoto syntyivät uskonnollisten ja rituaalisten toimintojen ja uskomusten pohjalta. Rituaalit ja niihin liittyvät uskomukset olivat Cauvinin mukaan suuressa roolissa ja edelsivät maallisen hierarkian syntymää omalla tuonpuoleisiin toimijoihin perustuvalla hierarkiallaan. (Cauvin 2002.)

Schmidin mukaan Göbekli Tepe on todiste tämän näkökulman paikkansapitävyydestä. Hänen mielestään rakennelmien massiivisuus ja niissä esiintyvä kuvasto viittaavat tuonpuoleisiin toimijoihin ja rakennelmat voi näiden havaintojen perusteella määritellä temppeleiksi. Schmidt jopa käyttää kaivaukselta löytyneistä kuvista ja reliefeistä termiä ”neoliittiset hieroglyfit” eli pyhät merkit, näin korostaen näiden merkkien luonnetta osana erityistä rituaalista ja uskonnollista kuvastoa. (Schmidt 2005, 17; 2010.)

Kaivauksen kokonaiskuvan kannalta T-pilareista muodostetut alueet ovat keskeisimmässä asemassa. Schmidt kiinnittää merkityksenannossaan huomiota erityisesti kaivausalueisiin A, B, C ja D eli Göbekli Tepe varhaisimpaan kaivaustasoon. Nämä alueet muodostuvat T-pilareista, jotka on asetettu ovaalin muotoon. Ovaalin keskelle on kaikissa neljässä tapauksessa asetettu kaksi suurempaa pilaria. (Schmidt 2010, 243–248.) Kiinnitän artikkelissani erityisesti huomiota siihen, miten Schmidt analysoi näitä suuria kivipilareita ja minkälaisia tulkintoja hän niille antaa. Schmidin oletus siitä, että Göbekli Tepe on jonkinlainen temppelirakennelma, perustuu näiden pilareiden olemassaoloon (Schmidt 2005, 2010.) Schmidt toteaa:

Kun huomioidaan kivipilarien ja niistä muodostettujen rinkiä monumentaalisuus sekä kaivaukselta löytyvät kaiverukset ja reliefit, on vaikea luokitella Göbekli Tepeä miksikään muuksi kuin pyhäksi alueeksi (Schmidt 2005, 14).

Schmidt määrittelee temppelin paikaksi, joka on irrallaan muista asumuksista, ja jonka alueella on asunut korkeintaan uskonnollisia spesialisteja. Nämä seikat tarkoittavat sitä, että temppelin alueella ei ole toimitettu jokapäiväisiä askareita, vaan temppelin alue on varattu erityisille rituaaleille. Temppele on paikka, joka on selvästi erilleen asetettu. (Schmidt 2005, 13–16.) Tämän erityisen sakraalin tilan vastakohta on puolestaan kotitalous, jossa suoritetaan jokapäiväistä funktionaalista toimintaa, kuten ruoanlaittoa, kotitalousaskareita ja nukkumista. Schmidin mukaan T-pilareiden massiivisuus ja erityislaatuisuus ovat selviä merkkejä, jotka määrittelevät Göbekli Tepeä erityiseksi rituaaliseksi tilaksi (Schmidt 2010).

Ovatko nämä Schmidin oletukset erillisestä rituaalisesta tilasta perusteltuja? Ensinnäkin rituaalista tilaa ja kotitalouksia on useiden tutkijoiden mukaan hyvin vaikea erottaa toisistaan kun puhutaan neoliittisen Lähi-idän arkeologisesta aineistosta, joten näiden tilojen merkityksiä tulisi myös hahmottaa moninaisesti (Finlayson et al. 2011, 8185–8187). Rituaalisen toiminnan ja kotitalouksiin yhdistetyn toiminnan jättämä arkeologinen aineisto voivat olla hyvin samankaltaisia. Toiseksi samanlaisia esineitä löydetään niin rituaaliseen toimintaan liitetyistä paikoista kuin kotitalouksista. (Bradley 2005, 35–36.)

Tämä pitää paikkansa myös Göbekli Tepeä kohdalla. Banning kirjoittaa, että moni arkeologi on kiinnittänyt liian vähän huomiota siihen seikkaan, että esi-keräamisen ajan kosmologiassa jokapäiväinen elämä, johon kuuluivat myös kotitalouksina toimineet rakennukset, oli kyllästetty erilaisilla rituaalisilla ja uskonnollisilla merkityksillä. Selviä jakolinjoja pyhän ja profaanin välillä ei siis välttämättä tehty (Banning 2011, 619.)

Tästä näkökulmasta käsin Banning esittää vastatulkinnan Schmidin ajatuksille. Banning katsoo, että Göbekli Tepeä rakennukset ovat toimineet sekä kotitalouksina että rituaalisina keskuksina. Göbekli Tepeästä on löydetty ainakin ruoan valmistukseen ja tarjoiluun viittaavaa arkeologista aineistoa, kuten astioita ja erilaisia ruoan murskaukseen tarkoitettuja työkaluja. Näiden esineiden lisäksi monet erilaiset tekijät kuten suuri määrä eläinten luita ja mahdolliset katon pidikkeet suurissa kivipilareissa näyttävät Banningin mukaan viittaavan kotitalouksissa toimitettaviin askareisiin. (Banning 2011, 627–636.)

Nämä havainnot tukevat erityisten sakraalien ja tavallisten tilojen välisten rajanvetojen tekemisen ongelmallisuutta arkeologisessa aineistossa. Jo kuuluisat antropologit kuten Evans Pritchard havaitsivat tällaisen rajanvedon tekemisen sopimattomaksi moniin ei-länsimaisiin kulttuureihin, joissa pyhää ja profaania on vaikea erottaa toisistaan. (Guthrie 1996, 125–126.) Veikko Anttonen on kirjoittanut kirjassaan Ihmisen ja maan rajat kuinka pyhää voidaan hahmottaa kunkin yhteisön tapana sakralisoida sosiaalista järjestystä. Pyhä ja profaani koskevat



tällöin yhteisön dynaamisia käsityksiä siitä, mikä on potentiaalisesti loukkaavaa ja sopimuk-  
senvaraisia rajoja rikkovaa. (Anttonen 1996, 89–90.)

Erityisesti arkeologisessa tulkinnassa, kuten Göbekli Tepessä, jossa pyhän ja profaanin aluei-  
den raja näyttäytyy näennäisen selvänä erilaisten rakennelmien ja arkkitehtuurin kautta, on  
suhtauduttava kriittisesti pyhää ja profaania tilaa koskeviin merkityksenantoihin (Guthrie  
1996 134). Tutkijalla ei ole enää minkäänlaista käsitystä siitä, millaisessa sosiaalisessa todelli-  
suudessa esikeraamisen aikakauden yksilöt ovat eläneet. Erottelemalla sakraaleja tiloja taval-  
lisista tutkija tekee oletuksia tutkimansa aikakauden uskonnollisesta kokemushorisontista,  
jonka ymmärtämiselle Anttosen mainitsevat olennaiset tiedot ovat jo kadonneet. Insoll toteaa-  
kin, että rituaalit ovat osa suurempaa uskonnollis-kulttuurista kokonaisuutta. Rituaaleja ei tu-  
lisi tarkastella erossa muista kulttuurin piirteistä. (Insoll 2004, 12.) Semioottisen pohjan muo-  
dostuksessa onkin syytä kiinnittää huomio tutkittavaan kulttuuripiiriin kokonaisuudessaan.

### **Lähi-idän esikeraamisen kulttuuripiirin rituaalinen toiminta**

Artikkelissaan *Ritual Centers and the Neolithisation of Upper Mesopotamia* Schmidt hahmottaa  
Göbekli Tepeä neoliittisen Anatolian alueen rituaalisena keskuksena (Schmidt 2005). Schmidt  
argumentoi Göbekli Tepeä olevan maanviljelysyhteiskuntaa edeltävä rituaalinen keskus, joka  
edisti kylien ja myöhemmin kaupunkien syntymistä. Schmidt ottaa semioosinsa pohjaksi Lewis  
Mumfordin esittämän ajatuksen. Mumfordin mukaan kaupungit syntyvät, kun tietty keskeinen  
pyhäkkö pystytetään. Tämän pyhäkön tai temppelin ympärille muodostuvat pikkuhiljaa muut  
kaupungeille ominaiset toiminnot. (Schmidt 2005.) Oletus uskonnollisista keskuksista, jotka  
muodostivat vähitellen ympärilleen kyliä, kuten esimerkiksi Cauvin (2002) olettaa, on Schmid-  
tin semioosin lähtökohta.

Schmidt kirjoittaa, että näin muodostuneet kylät ovat ratkaisevasti erilaisia kuin ennen Göbekli  
Tepeä ja muita rituaalisia keskuksia syntyneet pienemmät kylät, jotka pohjautuivat maanvilje-  
lyksen tarpeisiin. Temppelin ympärille rakennetut kylät ovat Schmidtin mukaan olleet ensias-  
kel kohti kokonaisvaltaisesti paikalleen asettunutta yhteiskuntaa. Temppelien myötä yhteisön  
hierarkia kehittyi selvemmäksi erityisesti korkea-arvoisten hengellisten specialistien yhteis-  
kunnallisen aseman kautta. Schmidt toteaa, että Göbekli Tepe voidaan tulkita tällaiseksi keskei-  
seksi paikaksi (central place), joka on toimittanut samoja funktioita kuin myöhemmät saman-  
laiset paikat ihmiskunnan historiassa. (Schmidt 2005, 13 ja 19.) Schmidt toteaa:

Jos Göbekli Tepe voidaan hahmottaa rituaalisena keskuksena joka on niin sanottu keskeinen  
paikka, niin tässä tapauksessa se on ollut alue, jossa ihmiset eivät asuneet tai suorittaneet joka-  
päiväisiä toimintoja (Schmidt 2005, 14).

Schmidt käyttää keskeisten paikkojen käsitettä usein selittävänä tekijänä. Schmidt kirjoittaa:  
”Näiden keskusten uskonnollinen luonnon näyttää olleen sääntö myös esikeraamisella ajalla.”

(Schmidt 2005, 14). Tässä tapauksessa semioottinen pohjatieto antaa selviä merkityksiä analysoitavalle aineistolle: kulttuuristen keskusten rituaalinen luonne perustellaan sillä, että ne ovat toimittaneet samoja funktioita myös myöhemmillä aikakausilla.

Käyttäessään termejä kuten keskeinen paikka, rituaalinen keskus ja temppeli, Schmidt olettaa tietynlaisen uskonnollisuuden olemassaolon jo ennen analyysinsa suorittamista. Onkin mielenkiintoista huomioda, että ensimmäisissä kirjoitetuissa kielissä eli sumerissa ja akkadissa, jotka syntyivät noin 6000–4000 vuotta esikeraamisen kulttuurikauden jälkeen, temppeleille tai erityisille rituaalisille tiloille ei ollut vielä olemassa erillistä termiä. Näistä tiloista käytettiin termiä "e2" (sumeri) tai "bitum" (akkadi), jotka molemmat tarkoittavat kotia tai taloa. (Kornienko 2009, 94–95.) Onko tällaisten termien käyttö siis sopivaa näitä kulttuureita kauan sitten edeltäneen maailmankuvan hahmottamiseen?

Schmidtin analyysissa Göbekli Tepein rakentamiseen vaaditun työvoiman suuruus on selvä merkki siitä, että alue on ollut merkitykseltään temppeli tai rituaalinen keskus. (Schmidt 2005, 14–15). On kuitenkin syytä kysyä, miksi kotien rakentamiseen ei voisi käyttää suuria määriä työvoimaa? Schmidtin oletus heijastelee nykyisiä länsimaisia käsityksiä pyhästä tilasta joka määrittelee kyliä ja kaupunkeja eli niin kutsutusta "kirkosta keskellä kylää". Länsimaisessa yhteiskunnassa uskonnolliset temppelit tai kirkot ovat pitkään olleet niitä monumentteja, joiden rakentamiseen on käytetty huomattavia määriä työvoimaa. Kotien rakentaminen ja koristelu ovat puolestaan yksilöiden, eikä niinkään yhteisön vastuulla.

Tulkinnan semioottinen pohja voidaan rakentaa Schmidtiltä poiketen myös monessa etnografisessa vertailuaineistossa esiintyvien suurempien sosiaaliyksiköiden asumusten kautta. Suurempien sosiaaliyksiköiden eli esimerkiksi suurperheiden rakentamat talot ovat usein tärkeitä erityisesti yhteiskunnan murrosvaiheessa. Nämä talot ovat olleet monissa kulttuureissa myös rituaalien keskipiste. Suuret talot voidaan nähdä osana siirtymää kohti hierarkisoitunutta yhteiskuntaa, jossa kuninkaiden palatsit ja jumalten temppelit asetettiin kaupunkien keskelle (Waterson 1995, 53–59 ja 67–68.) Kuten rakennelmien massiivisuus, myöskään tarvittavan työvoiman määrä ei siis näyttäisi olevan taetta siitä, että jokin rakennus on ollut vain erityiseen rituaaliseen käyttöön tarkoitettu.

Toisin kuin Schmidt olettaa, neoliittista Lähi-itää voidaan lähestyä myös olettaen että kylät ja kodit pikemminkin kuin erityiset rituaaliset rakennukset olivat keskeisiä paikkoja, joissa kaikki neoliittisen maailmankuvan osatekijät kohtasivat ja loivat pohjaa uudelleenlaiselle maailmankatsomukselle. Esi-isät, ihmiset, eläimet, perheet ja kaikki muut neoliittisen yhteisön elämään liittyvät tekijät toimivat keskenään vuorovaikutuksessa kylissä. Rituaalit olivat mitä todennäköisimmin niitä toimintoja, joiden kautta näiden kaikkien tekijöiden suhteet tulivat esille. (Verhoeven 2004, 256–257.) Pitkään neoliittista Lähi-itää tutkineet arkeologit kuten Kuijt, Hodder ja Cessford korostavat talojen ja kotien merkitystä neoliittisessa maailmankuvassa (Hodder & Cessford 2004; Kuijt 2001).

Schmidtin semioosista poiketen esikeraamisen kauden tarkasteluun voidaan siis ottaa lähtökohta, joka huomio uskontotieteellisesti pyhän ja profaanin välisen jaon tekemisen problematiikan. Schmidtistä poiketen voitaisiin argumentoida, että talot ja kodit olivat aikakauden maailmankuvan ja rituaalien keskiössä. (Hodder 2007; Kuijt 2001, 89–93; Rollefson 2005). Kotitalouksien funktiota toimittavat suuret rakennukset on mahdollista nähdä esimerkiksi Claude Lévi-Straussin ”taloyhteisön” käsitteen kautta. Tässä ajatuksessa talot, jotka kuuluvat laajennetuille perheyhteisöille, kuvastavat olemuksensa ja symboliensa kautta yhteisön sosiaalista todellisuutta. Näissä yhteisöissä kotitalouksina toimivat talot määrittävät yhteisön hierarkiaa ja ovat vahvasti yhteydessä rituaalien suorittamiseen ja maailmankatsomuksellisiin elementteihin. (Carsten & Hugh-Jones 1995, 6–15.)

Göbekli Tepeä onkin syytä tarkastella sen edustaman kulttuuriympäristön kokonaiskuvaa vasten. Kuten Hodder & Cessford (2004) ja Kuijt (2001, 2008) ovat huomioineet, yhteisöllistä muistia tukevat rakennukset ja toiminta yleistyivät esi-keräämisten kausien aikana. Uskonnotutkija Jan Assmann ehdottaakin, että kirjoittamattomissa kulttuureissa kulttuurinen muisti luodaan ja säilytetään yhteisen toiminnan kautta. Rituaalinen toisto ja yhteisölliset juhlat vahvistavat ja luovat kulttuurista identiteettiä. (Assmann 2006, 37–40.) Symbolisen universumin ylläpito eli yhteisön muistin rakentaminen on mitä ilmeisimmin tapahtunut yhteisöllisen toiminnan kautta, mutta tämän toiminnan lisäksi Göbekli Tepeen kaltaiset paikat ovat tarjonneet varaston symboleita, jotka muistuttavat ja kertovat omaa tarinaansa kyseisen kulttuurin maailmankuvasta.

Jos oletetaan Kuijtin (2001, 2008) ja Hodderin (2007) tapaan asumiseen tarkoitettujen talojen olleen neoliittisen kulttuurin ja kulttuurisen muistin kehittymisen keskiössä, monumentaalisia rakennuksiakin tulisi tarkastella tältä kannalta. Tarkastelutapa muodostuu tällöin holistisemmaksi ja huomion keskipisteessä ovat arkkitehtoniset tilat, jotka yhdistävät yksilöitä, perheitä, elinkeinoa ja rituaaleja toisiinsa. Näiden rakennusten kohdalla on entistä vaikeampaa erottaa rituaalista toimintaa vain funktionaalisesta toiminnasta, ja kenties näin ei tulisikaan tehdä.

## **Kuolleiden monumentit**

Schmidtin mukaan erityinen rituaalinen tila on usein yhteydessä tuonpuoleiseen kuolleiden kautta. Göbekli Tepestä on löydetty ihmisille kuuluneita luunpaloja, jotka Schmidtin mukaan viittaavat todennäköisesti maan alla sijaitseviin hautauksiin. Göbekli Tepeen rakennelmien iso koko viittaa Schmidtin ja hänen tutkimusryhmänsä mukaan kuolleisiin kohdistuvaan palvontaan. Ymmärrys muodostetaan yleisinä pidettyjen havaintojen pohjalta: kuolleiden kunnioitus on usein yhdistetty monumentaalisiin maamerkkeihin. Schmidt näyttää siis tulkitsevan, että monumenttien koko viittaa kuolleiden palvontaan. (Peters & Schmidt 2004, 181–184; Schmidt 2010, 243.)

Uskontotieteellisen tiedon tarjoamasta näkökulmasta on mielenkiintoista tarkastella niitä olettamuksia, joita Schmidt näyttää tekevän kuolemaan liittyvistä rituaaleista. Hänen semioosissaan

käyttämä pohjatieto näyttää viittaavan kuolleisiin kohdistuvaan palvontaan, joka on ominaista monille kulttuureille, jotka korostavat esi-isien palvontaa ja heille asetettavien muistomerkkien ja rituaalisten tilojen keskeisyyttä. Schmidtin tulkintamallissa kuolema nähdään asiana, joka on erotettu yhteisön jokapäiväisestä elämästä. Kuoleman kohtaamiseen ja sen käsittelyyn ei kuitenkaan ole universaalia tapaa, vaan kulttuurit muodostavat erilaisia suhteita kuolleisiin ja heidän muistamiseensa. Kuten Bradley toteaa, neoliittisen Lähi-idän hautaukset toimitettiin yleensä kotien tai asumistilojen yhteyteen, kun taas neoliittisessa Euroopassa kuolleet saatettiin haudata pikemminkin asumisalueiden ulkopuolelle. (Bradley 2005.)

Lähi-idän neoliittisen aikakauden kontekstissa voi huomioda, että suuri osa hautauksista suoritettiin asumiseen tarkoitettujen talojen seinien sisälle tai lattian alle (Schmandt-Besserat 1998, 51–52; Talalay 2004, 151; Verhoeven 2004, 254–257). Tämä korostaa Ian Kuijtin mukaan niitä yhteyksiä, joita elävien, esi-isien sekä elämän ja kuoleman välillä esiintyi (Kuijt 2001, 88–90). PPN-kausille on tutkijoiden mukaan ominaista myös kuolleiden pääkallojen poisto ja koristelu muun ruumiin hautaamisen jälkeen. Nämä näkinkengillä, laastilla ja väreillä koristellut kallot sijoitettiin usein asumiseen tarkoitettujen talojen yhteyteen. (Fletcher et al. 2008, 310–312.)

Kalloihin ja niiden poistoon liittyvä kultti onkin usein virheellisesti tulkittu esi-isiin kohdistuvaksi palvonnaksi. Sekä nuoret miehet, naiset, että myös lapset saatettiin haudata tällä tavoin. Näyttääkin siltä, että esikeraamisten neoliittisten kausien kohdalla ei voida puhua kuolleiden kultista, ellei määritellä tarkemmin sitä mitä tällä tarkoitetaan. (Fletcher et al. 2008 319–320.) Erillistä kuolleiden kulttia tai kuolleille tarkoitettuja hautausmaita ei siis todennäköisesti esiintynyt esikeraamisessa kulttuuriympäristössä, vaan kuolleet haudattiin mahdollisimman lähelle asutuksia. Näin kenties pidettiin yllä kuolleiden ja elävien välisiä tärkeitä yhteyksiä.

Mitä lähemmäs esikeraamisia kausia tullaan ajallisesti, sitä enemmän hautaukset sijoittuvat asutuskeskusten yhteyteen. Tutkijat puhuvatkin ajalle ominaisesta yhteisön jäsenten käymästä ”dialogista kuolleiden kanssa”. (Belfer-Cohen & Goring Morris 2011.) Kuijtin mukaan neoliittisessa Euroopassa kuolleille ja eläville tarkoitettuja tiloja oli selvästi erotettu toisistaan. Neoliittisen Levantin alueella on puolestaan havaittavissa kuolleille ja eläville tarkoitettujen tilojen sekoittumista. Tämä näkyy Kuijtin mukaan erityisesti hautausten kohdistumisessa koteina toimineihin taloihin ja pääkalloihin kohdistuneessa huolenpidossa. (Kuijt 2008, 183–184.) Tämä uskontotieteellisesti kiinnostava lähtökohta auttaa tarkastelijaa muodostamaan semioottisen pohjan, joka huomioi talojen ja kotien keskeisyyden neoliittisten aikakausien kulttuuripiirissä. Lisäksi on syytä huomioda se, millä tavoin yhteisö mahdollisesti muisti kuolleitaan. Länsimaisesta tarkastelijasta intuitiiviselta tuntuva oletus kuolleille pystytettävistä maamerkeistä ja erityisistä tiloista kuten mausoleumeista, hautausmaista tai katakombeista ei välttämättä pidä paikkaansa esikeraamista kautta tarkasteltaessa.

Esi-keräämisia kausia voidaan siis lähestyä ilman oletusta erityisten rituaalisten tilojen olemassaolosta. Schmidtin käyttämät käsitteet ja lähestymistavat näyttävät korostavan tällaisten tilojen olemassaoloa. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että nämä semioottiset pohjat sisältävät myös oletuksia, joiden mukaan erillisten rituaalisten tilojen olemassaolo on selviö. Muualta neoliittisesta Lähi-idästä valitun vertailuaineiston perusteella näyttäisi kuitenkin siltä, että oletuksia rituaalisten keskusten ja erillisten temppekirakennelmien olemassaolosta on syytä arvioida vielä lisää. Kuten useat tutkijat ovat huomioineet, kuolleiden hautaus asumustojen yhteyteen (Kuijt 2001, 2008; Talalay 2004) ja suurten tilojen mahdollinen monikäyttöisyys sekä rituaalien näyttämönä että kotitalousaskareiden suorituspaikkana (Finlayson et al. 2011) tulisi huomioida kun tarkastellaan Göbekli Tepeä tai vastaavia alueita.

## Kognitiivinen lähestymistapa Göbekli Tepeen

David Lewis-Williamsin semioottinen pohja muodostuu kognitiivisen tutkimuksen avulla saatujen tutkimustulosten kautta. Lewis-Williams on tutkinut tämän teorian avulla niin paleoliittisia luolamaalauksia (Lewis-Williams 2002), kuin myös PPN-aikakauden rakennelmia ja taidetta (Lewis-Williams & Pearce 2005). Lewis-Williams korostaa ihmismielen universaalien neurologisen pohjan ja kognitiivisten toimintojen luomia muuntuneita tajunnan tiloja (*altered states of consciousness*<sup>2</sup>) selittäessään PPN-aikakauden maailmankuvaa. Hänen lähtöoletuksenaan on ihmismielen universaalius: ihmisten aivot toimivat kaikkialla samalla tavalla. Evolutiivisesti tarkasteltuna aivot eivät myöskään ole muuttuneet radikaalisti ihmislajin olemassaolon aikana joten on oletettavaa, että neoliittisen ajan ihmisten aivot toimivat samalla tavalla kuin nykyihmisen. Niinpä nykyisten laboratoriotutkimusten avulla voidaan saada luotettavaa tietoa siitä miten myös neoliittisen ajan ihmisten aivot ovat toimineet. (Lewis-Williams 2002, 111–115.)

Tietyn varauksin Lewis-Williams (2002, 110–111) muodostaa näiden tietojen perusteella hyvin kokonaisvaltaisen semioottisen pohjakäsityksen. Hänen mukaansa ihmismielen kyky hallusinoita eli kokea tietynlaisia muuntuneita tajunnantiloja on monien uskonnollisten kokemusten ja käsitysten lähde. Lewis-Williams luo tätä semioottista pohjaa näistä tajunnantiloista nykypäivänä tehtyjen laboratoriotutkimusten ja etnografisen aineiston perusteella. Hän katsoo, että ihmismieli luo universaalilla tavalla tietynlaisia havaintoja yksilön siirtyessä muuntuneisiin tajunnantiloihin. Nämä havainnot voivat olla heikkoja näkyjä, kuten erilaisia geometrisia muotoja tai kokonaisvaltaisia kokemuksia kuten ruumiista irtautumisen, lentämisen tai vajoamisen kokemuksia sekä erilaisten visuaalisten hallusinaatioiden näkemistä. (Lewis-Williams & Pearce 2005, 46–56.)

Lentämisen ja vajoamisen elementit ovat keskeisiä muuntuneiden tajunnantilojen kokemuksissa, ja Lewis-Williamsin mukaan näiden kokemusten pohjalta monet kulttuurit rakentavat

---

<sup>2</sup> Lewis Williams ehdottaa neurologisen tutkimuksen ja etnografisen aineiston perusteella, että ihmisillä on monia erilaisia tajunnan tasoja. Hänen mukaansa ihmisten tietoisuutta tulisi tarkastella eräänlaisen janamallin kautta. Tämän janan toisessa päässä on ongelmanratkaisuun kykenevä täysin valveilla oleva tietoisuus, jonka yksilöt ovat kykeneväisiä rationaaliseen ajatteluun. Toisessa päässä ovat puolestaan muuntuneet tajunnantilat ja unet. Janan puolivälissä ovat haaveiluun ja valveuniin liittyvät tajunnantilat. (Lewis-Williams 2002, 121–126.)

maailmankuvan, jossa esiintyy ylhäällä oleva taivas ja alhaalla oleva manala. Näitä tasoja yhdistää usein maailmaa kannatteleva reitti niiden välillä (axis mundi). (Lewis-Williams 2002.) Tutkimalla erilaisia arkkitehtonisia ratkaisuja, esineitä ja maalauksia voidaan Lewis-Williamsin mukaan havaita tämä sama kerroksinen maailmankaikkeus myös kulttuurin materiaalisessa todellisuudessa. Erilaiset syvennykset, tornit, tikapuut ja rituaaliset tilat heijastelevat liikettä näiden maailmankaikkeuden tasojen välillä ja kuvastavat kulttuurissa vaikuttavien uskonnollisten spesialistien matkoja näille eri tasoille. (Lewis-Williams 2002, Lewis-Williams & Pearce 2005, 87–94.)

Lewis-Williams tulkitsee tämän teorian avulla useita neoliittiselta kaudelta löydettyjä rakennelmia ja rituaalisia tiloja, kuten Çatalhöyükia, 'Ain Ghazalia ja Göbekli Tepeä. Hän ehdottaa, että myös näiden rakennelmien piirteissä on nähtävissä sama kerroksinen maailmankuva, joka rakentuu muuntuneiden tajunnantilojen aiheuttamien uskonnollisten kokemusten pohjalle. Lewis-Williamsin lähestymistapa pyrkii siis ylittämään kokemusmaailmojen välisen raja-aidan ja päättämään materiaalisten jäämistöjen perusteella sitä, mihin neoliittisen ajan ihmiset ovat kenties uskoneet. (Lewis-Williams 2002; Lewis-Williams & Pearce 2005.)

Lewis-Williams käyttää Göbekli Tepen rakennelmista nimitystä hautaholvi (crypt). Tämä kuvastaa rakennelmien erityistä luonnetta, pikemminkin kuin niiden yhteyttä jokapäiväisiin funktioihin (Lewis-Williams & Pearce 2005, 31 ja 40). Tämä nimitys kuvastaa Lewis-Williamsin semioottista pohjaa, jossa arkkitehtuurin ja esineiden muodostamalla maailmankaikkeuden mikrokosmoksella on suuri rooli. Lewis-Williamsin tarkastelutapa sisältää useita keskeisiä merkkitulkintoja, joiden avulla hän liittää Göbekli Tepen osaksi teoriaansa. Lewis-Williams huomioi erityisesti sen, että Göbekli Tepen alueet ovat osittain maan alla: ne sijaitsevat kuopissa, joihin pilarit on pystytetty. Tämä merkki heijastelee Lewis-Williamsin mukaan muuta neoliittista arkkitehtuuria, joka pyrkii kuvaamaan maanpäällisen todellisuuden yhteyttä tuonpuoleiseen ja tässä tapauksessa erityisesti kuolleisiin. (Lewis-Williams & Pearce 2005, 31, 165 ja 182.)

Lewis-Williams analysoi vertailukohtana Çatalhöyükin kuuluisan arkeologisen kaivauksen arkkitehtuuria ja siellä esiintyviä osittain maanalaisia huoneita. Lewis-Williamsin mukaan tärkeä elementti näissä huoneissa on niihin johtavat tikkaat: kaikkiin huoneisiin kuljettiin ylhäältä käsin. Tämän lisäksi näissä huoneissa, samoin kuin Göbekli Tepessä, esiintyy kalkkikivestä ja tipukivestä valmistettuja patsaita, figuriineja ja kaulakoruja. Nämä elementit viittaavat Lewis-Williamsin mukaan maahan ja maanalaisiin luoliin, jossa näitä valmistusmateriaaleja esiintyy. (Lewis-Williams & Pearce 2005, 103–111.)

Edellä mainitut merkit kuvaavat Lewis-Williamsin mukaan vertikaalisuutta, joka on osa ihmismielen rakenteisiin perustuvaa maailmankuvaa. Lewis-Williams kirjoittaa:

Puiset tikkaat, jotka johdattavat yksilöt himmeästi valaistuihin huoneisiin, viittaavat vahvasti vertikaalisuuteen. Monissa kulttuureissa, joissa esiintyy kerroksinen maailmankaikkeus, tikkaat yhdistetään liikkumiseen maailmankaikkeuden tasojen välillä. (Lewis-Williams & Pearce 2005, 106.)

Nämä puoliksi maanalaiset huoneet ja alueet toimivat Lewis-Williamsin mukaan kuolleiden hautapaikkoina, mikä korostaa elävien ja tuonpuoleisen yhteyttä. Kuolleiden haudat asuinalueen alla viittaavat yhteyksiin tämän ja tuonpuoleisen välillä. (Lewis-Williams & Pearce 2005, 109.)

Vertikaalisuuden elementti korostuu Lewis-Williamsin mukaan korkeissa patsaissa ja pilareissa, joita esiintyy myös Göbekli Tepessä (Lewis-Williams & Pearce 2005, 101). Göbekli Tepessä esiintyvien tippikivipilarien muoto eli niiden pystysuuntaisuus on Lewis-Williamsin teoriassa tärkeämpi merkki kuin esimerkiksi niiden antropomorfiset piirteet. Tämä on mielenkiintoinen huomio, joka erottaa Schmidtin ja Lewis-Williamsin tulkinnat toisistaan. Siinä missä pilareiden ihmismäiset piirteet ovat Schmidtin tulkinnassa keskeinen merkki, Lewis-Williamsilla näiden pilarien tärkein merkki on niiden ulkomuodossa, joka heijastelee hänen teoriansa oletamaa kerroksista maailmankuvaa. (Lewis-Williams & Pearce 2005 98–101.)

Nimitys hautaholvi viittaa epäilemättä tähän ajatukseen tämän ja tuonpuoleisen yhteyksistä. Sanan käyttö tulee ymmärrettäväksi, kun tarkastelee Lewis-Williamsin laajempaa semioottista pohjaa arkkitehtonisten rakennelmien mikrokosmisista ominaisuuksista. Hautaholvi sopii kuolleiden ja elävien oletettujen yhteyksien ylläpitämistä korostavien tilojen nimitykseksi. Teoreettisen ja jossakin määrin deduktiivisen lähestymistavan ongelmallisuus korostuu tällaisen huomaamattoman tulkinnan yhteydessä: tietyt asiat ovat saaneet merkityksensä jo ennen kuin niitä on pyritty kunnolla analysoimaan. Lewis-Williams toteaa T-pilareista:

Seisovat kivet, tai mitä tahansa ne kuvasivatkaan, olivat mitä ilmeisimmin tärkeitä 'Ain Ghazalin ja Göbekli Tepen asukkaille. (Lewis-Williams & Pearce 2005, 98).

Deduktiivisen arkeologisen tulkinnan luonne korostuu tällaisten esineiden merkkitulkinnoissa. Lewis-Williams tulkitsee semioottisen pohjansa kautta pilareiden merkityksen ottamatta huomioon, mitä pilarit ovat kuvastaneet tuon ajan ihmisille. Tästä syystä esimerkiksi pilareiden antropomorfiset merkit eivät ole tulkinnan kohteena, vaan vain ne piirteet, jotka tukevat Lewis-Williamsin teoriaa.

Vaikka Lewis-Williamsin lähestymistavan kaltainen universaaleja kognitiivisia piirteitä korostava semioottinen pohja voi mahdollistaa uudenlaisen arkeologisen tulkinnan, on huomioitava myös se, millä tavoin tällaisen semioottisen pohjan valinta muokkaa tehtyjä tulkintoja. Lewis-Williamsin analyysi on äärimmäisen kunnianhimoinen yritys tulkita menneiden aikakausien ihmisten maailmankuvaa ja siihen liittyviä elementtejä. Ongelmana on kuitenkin näiden elementtien ennalta määritelty luonne. Kulttuureja ja monimutkaisia uskonnollisia järjestelmiä tutkivan deduktiivisen lähestymistavan vaarana on ainutlaatuisten ja uniikkien piirteiden huomiotta jättäminen. Lewis-Williams toteaa:

Neoliittisen ajan ihmiset eivät voineet paeta sitä, mikä oli kaavoitettuna (wired) heidän aivoihinsa (Lewis-Williams & Pearce 2005, 87).

Tutkimuksen tulokset ovat siis jo ennalta määriteltyjä ennen kuin itse analyysia on edes tehty. Semioottiseen pohjaan liittyvät käsitykset luovat tässä tapauksessa valmiit merkkitulkinnot, jotka sitten liitetään löydettyihin arkeologisiin merkkeihin.<sup>3</sup>

## Esikeraamisen kulttuuripiirin uskonnollinen eliitti?

Kuten edellä on huomioitu, erilaiset arkkitehtoniset rakennelmat ja niiden mikrokosmiset ominaisuudet ovat olennainen osa Lewis-Williamsin tulkintaa. Nämä tilat toimivat Lewis-Williamsin mukaan shamanististen tai muiden uskonnollisten riittien toteutuspaikkoina. Lewis-Williams kirjoittaa:

Luolissa, kivipaasilla varustetuissa puoliympyränmuotoisissa huoneissa, Göbekli Tepe-alueiden kaltaisissa puoliksi maan alla sijaitsevista kivrakennelmissä sekä koristelluissa huoneissa manala luotiin uudestaan ja siihen oltiin yhteydessä (Lewis-Williams & Pearce 2005, 165).

Lewis-Williamsin mukaan rituaalien ja arkkitehtuurin kautta ihmismielen rakenteisiin pohjaava maailmankuva sai pysyvän muodon. Kaikki yhteisön jäsenet eivät kuitenkaan koe muuntuneita tajunnantiloja yhtä vahvana. Ne jotka kokevat, saavat usein uskonnollisen spesialistin aseman. Nämä henkilöt rakentavat kokemustensa kautta yhteisön maailmankuvaa, joka sitten heijastuu arkkitehtuurissa ja rituaaleissa. (Lewis-Williams & Pearce 2005, 56–59.)

Tämä tietynlaisen uskonnollisen eliitin asema on keskeinen osa Lewis-Williamsin semioottista pohjaa, jonka kautta hän luo ymmärrystä PPN-aikakausien Lähi-idästä. Hän kirjoittaa:

Ne yksilöt, jotka pystyvät saavuttamaan kaikkein syvimmät muuntuneet tajunnantilat ja arvottamaan erilaisia tajunnantiloja ovat vahvassa asemassa. He voivat saada omat historiallisesti konstruoidut määritelmänsä vaikuttamaan luonnollisilta ja kiistattomilta. (Lewis-Williams & Pearce 2005, 261.)

Tämä huomio tarkoittaa sitä, että kulttuurit arvottavat tajunnantiloja eri tavalla: nykyinen länsimainen yhteiskunta arvostaa valveillaolon rationaalista päättelykykyä, kun taas jotkin kulttuurit arvostavat unessa tai transsissa saatuja kokemuksia huomattavasti enemmän. Lewis-Williams toteaaakin, että uskonnolliseen kokemukseen perustuva maailmankuvan arvottami-

---

<sup>3</sup> Tarkoitukseni ei ole käydä tämän laajempaa keskustelua kognitiivisen lähestymistavan mahdollisista eduista tai ongelmakohtista uskontoarkeologian piirissä. Hyvän katsauksen aiheeseen antavat esimerkiksi James Pearsonin yleisesitys *Shamanism and the Ancient Mind: a cognitive approach to archaeology* (2002) ja David Whitleyn ja Kelley Hayes-Gilpin toimittama uskontoarkeologinen yleisteos *Belief in the Past: theoretical approaches to archaeology and religion* (2008). Kriittisiä huomioita kognitiiviseen lähestymistapaan esittää muun muassa Timothy Insoll kirjassaan *Archaeology, Ritual, Religion* (2004).



nen oli ensimmäinen sosiaalisen eriarvoistumisen keino, joka ei perustunut sukupuoleen, fyysiseen voimaan tai ikään. (Lewis-Williams 2002, 268–270; Lewis-Williams & Pearce 2005, 57–58.)

Lewis-Williams toteaa, että uskonnollisten kokemusten mahdollistamien eriarvoisten sosiaalisten asemien hahmottaminen on tärkeää jotta voidaan ymmärtää Göbekli Tepen hautakammioiden kaltaisten rakennelmien merkitystä. (Lewis-Williams & Pearce 2005, 40). Lewis-Williams ehdottaa, että esi-keräamisen neoliittisen kauden kulttirakennelmien merkitys on tulkittavissa tätä kautta:

On todennäköistä, että intensiiviset muuntuneet tajunnantilat eli kyky liikkua kosmoksen eri tasojen välillä olivat eliitin ominaisuus, jota harjoitettiin erilaisissa kulttirakennuksissa. Maantieteellisesti paikat kuten Göbekli Tepe saattoivat olla keskuksia, joista eliitti ulotti valtaansa kylätasolle asti. (Lewis-Williams & Pearce 2005, 81.)

Edellinen sitaatti tuo esille tulkinnan taustalla vaikuttavan oletuksen uskonnollisen ja sosiaalisen eliitin vallankäytön olemassaolosta. Myös Klaus Schmidt korostaa jonkinlaisen uskonnollisen eliitin roolia Göbekli Tepen merkityksen hahmottamisessa. Vaikka Schmidt saattaa hahmottaa tätä uskonnollista eliittiä eri tavalla kuin Lewis-Williams, heidän lähtökohtainen oletuksensa on sama. Göbekli Tepen kaltaiset rakennelmat olivat tulosta tietynlaisen sosiaalisen tai uskonnollisen eliitin olemassaolosta. Tämä oletus on perusteltavissa Schmidtin mukaan rakennusten koolla ja vaaditulla työmäärällä ja Lewis-Williamsin mukaan uskonnollisten kokemusten ja yhteiskunnallisen eriarvoisuuden symbioosilla. (Lewis-Williams & Pearce 2005, 80–81; Schmidt 2005 ja 2010)

Nämä oletukset on mahdollista perustella Göbekli Tepen rakennelmien suurella koolla, mutta on myös mahdollista lähestyä rakennelmia toisenlaisesta näkökulmasta käsin. Göbekli Tepe ajoittuu keskeiseen yhteiskunnalliseen murrosvaiheeseen, jossa ihmisyyhteisöt olivat hitaasti siirtymässä elinkeinosta toiseen. Bradleyn mukaan tämä muutos tapahtui maanviljelyn myötä yhdestä yksinkertaisesta syystä: metsästäjät elivät integroituneena muun luonnon kanssa, kun taas maanviljelijät muokkasivat muuta luontoa (Bradley 2005, 196–197). Tämä on Ingoldin (1999, 408.) mukaan maanviljelyksen ja nykyisten yhteiskuntien leimallisin piirre. Yhteiskunta kuvastaa hallintaa: toisaalta ihminen pyrkii hallitsemaan luontoa, ja toisaalta ihmiset pyrkivät hallitsemaan toisiaan muodostamalla hierarkisia instituutioita ja yhteiskuntaluokkia.

On esitetty, että varhaisissa maanviljelysyhteisöissä eli todennäköisesti myös Göbekli Tepessä miesten ja naisten välinen erottelu ja työnjako olivat vielä minimaalisia. Mitkään seikat hautaustavoissa tai muussa arkeologisessa aineistossa eivät viittaa sukupuolten tai yhteiskuntaryhmien väliseen selkeään työnjakoon tai epätasa-arvoisiin asetelmiin PPN-aikakauden alussa. (Peterson 2010, 260–261.) Kuten Ingold toteaa, metsästäjät eivät harjoittaneet paljoakaan sosiaalista erottelua, vaan yhteisöjen keskeisenä toimintatapana oli vastavuoroisuus (Ingold 1999, 408).

Jos oletetaan Ingoldin (1999) tai Petersonin (2010) tavoin, että Göbekli Tepen pystyttäneet metsästäjät ja keräilijät elivät verraten tasa-arvoisessa yhteisössä, Göbekli Tepen rakennelmat on mahdollista tulkita esimerkiksi suurperheiden tai klaanien rakentamiksi rituaalis-funktionaaliseksi rakennuksiksi. Kysymys on siis siitä, millä tavoin uskonnollisen ja yhteiskunnallisen hierarkian suhteita hahmotetaan. Tiedämme hyvin vähän siitä, millaista rakennetta esikeraamisen neoliittisen kauden yhteisöt ovat noudattaneet, joten on vaikea sanoa viittaavatko massiiviset rakennukset jonkinlaisen uskonnollisen eliitin olemassaoloon.

## Johtopäätökset

Göbekli Tepen kaltaisten merkittävien arkeologisten löytöjen kohdalla ei ole lainkaan varmaa ovatko termit kuten temppeli tai pyhä alue tarkasteluun sopivia. Uskontotieteellinen lähestymistavan avulla tarkastelija voi huomioida nämä termit sekä niihin liittyvät painotukset ja näin rakentaa vaihtoehtoista semioottista pohjaa, jonka kautta merkityksiä luodaan. Tutkijoilla kuten Schmidillä näyttää olevan ennako-oletus siitä, millainen alue Göbekli Tepe on ollut, jonka varassa hän erottaa rituaalisen toiminnan erilleen jokapäiväisestä funktionaalista toiminnasta. Erillisten kulttirakennusten tunnistaminen ei kuitenkaan Göbekli Tepestä tällä hetkellä löytyneen arkeologisen aineiston avulla näytä mahdolliselta.

Tulkintojen tarkastelu osoitti pikemminkin sen, että kotitalouksiin liittyvät merkit ovat jopa jääneet tulkinnan ulkopuolelle. Tämä ilmiö selittyy tutkijoiden käyttämien semioottisten pohjien luonteella. Usein nämä semioottiset pohjat on muodostettu esikeraamiselle kulttuurille vieraan kulttuuripiirin uskonnollisen toiminnan perusteella, jolloin semioottisiin pohjiin sisältyy useita pyhän ja profaanin jakoon liittyviä oletuksia, jotka eivät sovi esikeraamisen aikakauden tarkasteluun. Lewis-Williamsin kognitiivisen lähestymistavan kohdalla tämä tarkoittaa jo näennäisesti valmiiden tutkimustulosten heijastamista arkeologiseen aineistoon, jolloin tutkittavasta aineistosta valitaan vain merkit, jotka tukevat valittua semioottista pohjaa.

Kuten analysoimani tutkimukset myös oma lähestymistapani on tietyn semioottisen pohjan ja esiymmärryksen tulosta. Kauan sitten kadonneita kulttuureja ei voida lähestyä ilman jonkinlaista perspektiiviä tai semioottista pohjakäsitystä. Kantilaisen skeptismin rooli on huomioitava: todellisuus ei näyttäydy yksilöille sellaisenaan, vaan kukin konstruoi tätä todellisuutta oman ymmärryksensä lainalaisuuksien mukaisesti. Arkeologisen aineiston tulkinnan kannalta tämä johtaa kyseenalaistamisen vaatimukseen. Kadonneiden kulttuurien edustajat eivät voi tulla korjaamaan väärää tulkintoja, joten erilaisten vaihtoehtojen läpikäyminen on välttämätöntä.

Semioottisen teorian käsitteet voivat auttaa tutkijaa huomioimaan ne oletukset, joita hän luo tutkittavaan aineistoon. Mitkä merkit ja merkitykset otetaan lähtökohtaisesti huomioon ja mitkä jäävät huomioimatta? Mitä oletuksia tutkijan käyttämät käsitteet sisältävät ja sopivatko nämä tutkittavaan aineistoon? Nämä kysymykset ovat erityisen tärkeitä uskonnon arkeologisen tulkinnan kannalta, mutta samat huomiot pätevät myös muunlaiseen tutkimukseen. Kuten

Réne Gothóni toteaa, yksilön ymmärrys on aina historiallisesti ehdollistunutta (historically conditioned). Ei ole olemassa objektiivista lähtökohtaa, josta tutkija voisi lähteä tarkastelemaan tutkimiaan kohteita, vaan ajallinen ja kulttuurinen konteksti värittää väistämättä niitä oletuksia ja ajatuksia, joita tutkija esittää. (Gothóni 2005, 106–107.) Semioottiset käsitteet tarjoavat siis välineitä joiden, kautta tutkija voi harjoittaa tutkimuksensa kriittistä tarkastelua.

Uskonnon määrittely on pitkään ollut keskeinen elementti uskontotieteellisessä tutkimuksessa. Se on tärkeä osa tutkimusta, joka pyrkii sanomaan jotakin niin laajasta ilmiöstä kuin uskonto. Semioottisen teorian käsitteet auttavat tutkijaa esittämään määrittelyyn liittyvän kysymyksen myös itselleen: minkälaista uskontoa käyttämäni käsitteet ja teorit oikeastaan havainnoivat? Kysymys ei siis ole vain siitä, miten tutkija tarkastelee aineistoa ja luo siihen erilaisia kategorioita, vaan miten aineisto lähtökohtaisesti näyttäytyy tutkijalle. Pyhyys ja pyhät tilat ovat arkeologisen tarkastelun kannalta ”katsojan silmässä”, joten on äärimmäisen tärkeää huomioida ne seikat, jotka luovat näitä merkityksiä tarkasteltavaan aineistoon.

## **Kirjallisuus**

### **Anttonen, Veikko**

1996 *Ihmisen ja maan rajat. Pyhä kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: Suomen Kirjallisuuden Seura.

### **Assmann, Jan**

2006 *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. California: Stanford University Press.

### **Asouti, Elen**

2007 Beyond Pre-Pottery Neolithic B Interaction Sphere. *Journal of World Prehistory*, 20: 86–126.

### **Banning, B.**

2011 So Fair a House: Göbekli Tepe and the Identification of Temples in the Pre-Pottery Neolithic of the Near East. *American Anthropology* 52 (5), 619–660.

### **Belfer-Cohen, Anna & Nigel Goring-Morris**

2011 Becoming Farmers, the Inside Story. *Current Anthropology*, Volume 53, S4: 209–220.

### **Boyd, Brian**

2005 Some Comments on Archaeology and Ritual. *Neo-Lithics* 2/05: 25–27.

### **Bradley, Richard**

2005 *Ritual and domestic life in prehistoric Europe*. London: Routledge.

**Carsten, Janet & Stephen Hugh-Jones**

1995 Introduction. – J. Carsten ja S. Hugh-Jones (ed.), *About the house: Lévi-Strauss and beyond*, 1–47. Cambridge: University Press.

**Cauvin, Jacques**

2002 *Birth of the Gods and the Origin of Agriculture*. Cambridge: University Press.

**Finlayson, Bill & Steven Mithen & Mohammed Najjar & Sam Smith & Darko Maričević & Nick Pankhurst & Lisa Yeomans**

2011 Architecture, Sedentism, and Social Complexity at Pre-Pottery Neolithic A WF16, Southern Jordan. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 108, no. 20: 8183–8188. National Academy of Sciences.

**Fletcher, Alexandra & Jessica Pearson & Janet Ambers** 2008 The Manipulation of Social and Physical Identity in the Pre-Pottery Neolithic, Radiographic Evidence for Cranial Modifications at Jericho and its Implications for the Plastering of Skulls. *Cambridge Archaeological Journal* 18:3, 309–325.

**Fogelin, Lars**

2007a The Archaeology of Religious Ritual. *Annual Review of Anthropology* 36, 55–71.

**Fogelin, Lars**

2007b Inference to the best explanation: A Common and Effective Form of Archaeological Reasoning. *American Antiquity* vol. 72 (4), 603–625.

**Gothoni, René**

2005 Understanding Religion: Introduction. – René Gothoni (ed.), *How to do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals*, 1–28. Berlin: Walter de Gruyter.

**Guthrie, Stewart**

1996 The Sacred: a Sceptical view. – T. Idinopulos & E. Yonan (ed.), *The Sacred and it's Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, 124–138. Leiden: E.J. Brill.

**Hodder, Ian**

2007 Çatalhöyük in the Context of the Middle Eastern Neolithic. *Annual Review of Anthropology*, vol. 36, 105–120.

**Hodder, Ian & Craig Cessford**

2004 Daily Practice and Social Memory at Çatalhöyük. *American Antiquity*, vol. 69, num. 1: 17–40.

**Ingold, Tim** 1999 On the Social Relations of the Hunter-Gatherer Band. – R. B. Lee & R. Heywood (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, 399–410. Cambridge University Press.

**Insoll, Timothy**

2004 *Archaeology, Ritual, Religion. Themes in Archaeology*. London: Routledge.

**Ketola, Kimmo**

2001 Mitä on uskontotiede? – Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom (toim.), *Näköaloja Uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*, 212–241. Helsinki: Yliopistopaino.

**Kornienoko, Tatiana V.**

2009 Notes on the Cult Buildings of Northern Mesopotamia in the Aceramic Neolithic Period. *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 38, no. 2: 81–102.

**Kuijt, Ian**

2001 Place, Death and the Transmission of Social Memory in Early Agricultural Communities of the Near Eastern Pre-Pottery Neolithic. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, vol. 10, issue 1: 1–10.

**Kuijt, Ian**

2005 The Materiality of Ritual on the Social Landscape: Questions and Issues. *Neo-Lithics* 2/05, 35–37.

**Kuijt, Ian**

2008 The Regeneration of Life, Neolithic Structures of Symbolic Remembering and Forgetting. *Current Anthropology*, vol. 49, no. 2, 171–197.

**Laitila, Teuvo**

2005 Phenomenology of Religion: Between 'Given' and Constructed. – René Gothoni (ed.), *How to do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals*, 29–33. Berlin: Walter de Gruyter.

**Lewis-Williams, David**

2002 *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*. London: Thames & Hudson.

**Lewis-Williams, David & David Pearce**

2005 *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos and the Realm of the Gods*. London: Thames & Hudson 2005.

**Louhivuori, Mikko**

2010 *Understanding Neolithic Southern Levant: Case Studies of Archaeological Semiosis in Action*. Åbo: Åbo Akademi University Press.

**Pearson, James L.**

2002 *Shamanism and the ancient mind: a cognitive approach to archaeology*. California: Altamira Press.

**Peters, Joris & Klaus Schmidt**

2004 Animals in the Symbolic World of Pre-pottery Neolithic Göbekli Tepe, South-eastern Turkey: a Preliminary Assessment. *Anthropozoologica* 39.1: 179–218.

**Peterson, Jane**

2010 Domesticating Gender: Neolithic Patterns from the Southern Levant. *Journal of Anthropological Archaeology* vol. 29: 249–264.

**Schmandt-Besserat, D.**

1998 Animal symbols at 'Ain Ghazal. *Expedition* vol. 39: 48–58.

**Schmidt, Klaus**

1998 Beyond Daily Bread: Evidence of Early Neolithic Ritual from Gobekli Tepe. *Neo-Lithics* 2/98: 1–5.

**Schmidt, Klaus**

1999 Boars, ducks and foxes: the Urfa Project 99. *Neo-Lithics* 3/99, 12–15.

**Schmidt, Klaus**

2005 "Ritual Centers" and the Neolithisation of Upper Mesopotamia. *Neo-Lithics* 2/05, 13–21.

**Schmidt, Klaus**

2010 *Göbekli Tepe — Sanctuaries of the Stone Age. New results of the ongoing excavations with a special focus on the sculptures and high reliefs*. Rituals and Religions in Eurasian Early Prehistory. 16th Neolithic Seminar Bodies. Documenta Praehistorica.

**Sjöblom, Tom**

2001 Merkillistä ja merkittävää. Semiotiikka ja uskontotiede. – Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho ja Tom Sjöblom (toim.), *Näköaloja Uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*, 212–241. Helsinki: Yliopistopaino.

**Talalay, Lauren**

2004 Heady Business: Skulls, Heads and Decapitations in Neolithic Anatolia and Greece. *Journal of Mediterranean Archaeology*, vol. 17, no. 2: 139–163.

**Verhoeven, Mark**

2002 Ritual and Ideology in the Pre-Pottery Neolithic B of the Levant and Southeast Anatolia. *Cambridge Archaeological Journal*, 233–258.

**Verhoeven, Mark**

2004 Beyond Boundaries: Nature, Culture and a Holistic Approach to Domestication in the Levant. *Journal of World Prehistory*, vol. 18, no. 3, 179–282.

**Waterson, Roxana**

1995 Houses and hierarchies in island Southeast Asia. – J. Carsten ja S. Hugh-Jones (ed.), *About the house: Lévi-Strauss and beyond*, 47–68. Cambridge: University Press.

**Watkins, Trevor**

2005 Architecture and ‘Theaters of Memory’ in the Neolithic of Southwest Asia. – E. DeMarrais, C. Gosden ja C. Renfrew (ed.), *Rethinking Materiality: the engagement of mind with the material world*, 97–106. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.

**Watkins, Trevor**

2010 New light on Neolithic Revolution in south-west Asia. *Antiquity* vol. 84: 621–634.

**Whitley, David S.**

2008 Religion. – A. Bentley, R. Maschner, D. G. Herbert & C. Chippindale (eds.), *The Handbook of Archaeological Theories*, 547–566. Lanham: Altamira Press.