

Maciej Szymkiewicz

OD BACHOFENA DO ŚWIĘTEJ HISTORII. ARCHEOLOGIA I ANTROPOLOGIA WOBEC KONCEPCJI MATRIARCHATU I WIELKIEJ BOGINI

Od czasu, kiedy Edward Westermarck na spotkaniu londyńskiego Towarzystwa Socjologicznego triumfalnie ogłosił ostateczny koniec liczącej sobie już wtedy ponad pół wieku bachofenowskiej koncepcji matriarchatu, minęło całe stulecie. Raptem kilka lat minęło od chwili, kiedy J. Koleff-Pracka, w swym artykule opublikowanym w *Encyklopedii Religii PWN* (Gadacz, Milerski 2003), uznała matriarchat za *cechę konstytutywną wielu religii pierwotnych*. W ciągu stulecia, które minęło pomiędzy zacytowanymi powyżej wypowiedziami, koncepcja matriarchatu przeżywała liczne wzloty i upadki. Jeszcze na przełomie XIX i XX wieku została ona powiązana z inną, pochodzącą z tego samego okresu koncepcją, w myśl której w przedhistorycznej Europie czczono specyficzne bóstwo określane przez badaczy mianem Wielkiej Bogini lub też Bogini Matki. Zgodnie ze słowami A. Szyjewskiego ze wspomnianej już *Encyklopedii Religii* było to:

Najwyższe bóstwo rolniczych kultur neolitycznych o wielu imionach, postaciach i funkcjach. Jako kreatywna siła kosmosu uznana za boginię uosabiającą potencję życia. Zgodnie z rekonstrukcjami neolityczna Bogini-Matka była dawczynią życia, opiekunką ziemi i jej płodów, karmicielką i uzdrowicielką, boginią rządzącą procesami wzrastania roślin oraz narodzinami i życiem, a także śmiercią i zmartwychwstaniem ludzi, przynoszącą nieśmiertelność i wyzwolenie. Panowała nad światem podziemnym i jego mieszkańcami. Znając tajemnice życia i śmierci, często była patronką kultów misteryjnych, matką mądrości i czarnej magii. Jej opiekuńcze łono było synonimem raju i odkupienia, celem ludzkich tęsknot za zbawieniem. Od strony negatywnej Bogini-Matka była związana z otchłanią, przerażającym światem śmierci, rozkładu i destrukcji. Jako władczyni nieuchronnej śmierci Bogini-Matka była także widziana w roli pani losu, zarówno w wymiarze kosmicznym, jak i jednostkowym, (...) prządki nici przeznaczenia (Szyjewski 2003).

Na przełomie wieków koncepcja ta, zdyskredytowana na gruncie nauk społecznych, została zaadoptowana przez gwałtownie rozwijającą się archeologię. Matriarchalny ustrój społeczny oraz kult Wielkiej Bogini przypisywano różnorodnym społecznościom, poczynając od neolitycznych kultur Bliskiego Wschodu, poprzez mieszkańców Krety i Wysp Egejskich epoki brązu na budowniczych megalitów Europy Zachodniej kończąc. Koncepcje te znalazły swoje odzwierciedlenie w marksistowskim materializmie historycznym, a ich zwolenników nie zabrakło także w faszystowskich Niemczech, gdzie jeszcze w okresie przedwojennym, podejmowano próby wprowadzenia specyficznepojmowanego matriarchatu i kultu Wielkiej Bogini (zob. Hermand 1984). Niedługo później, pojawiły się pierwsze próby „wskrzeszenia” kultu Wielkiej Bogini na Wyspach Brytyjskich, a stamtąd religia ta, określana mianem Wicca, rozprzestrzeniła się po całym świecie. Kiedy w połowie lat 60. zanosilo się na to, że słowa Westermarcka staną się rzeczywistością i koncepcja matriarchatu wraz z przekonaniem o istnieniu prehistorycznego kultu Wielkiej Bogini pozostanie już tylko przedmiotem badań historyków nauki, stała się ona istotnym elementem ideologii współczesnego ruchu feministycznego, a w wyniku rozwoju metodologii feministycznej na gruncie archeologii i antropologii, znalazła się ona ponownie w obszarze zainteresowań tych dziedzin nauki.

Koncepcje matriarchatu i Wielkiej Bogini są doskonałym przedmiotem rozważań w świetle postulatów Iana Hoddera (Hodder 1987: 43) relacji pomiędzy „dawnym” (czyli kontekstem powstania i zdeponowania zabytku) a „współczesnym” kontekstem w procesie tworzenia interpretacji znalezisk archeologicznych. Z jednej strony, wpływa na to fakt, że są one rówieśniczkami archeologii jako pełnoprawnej nauki i pomimo tego, że poddano je wielokrotnej krytyce, pozostawały elementem schematów interpretacyjnych znalezisk archeologicznych przynajmniej do lat 90. XX wieku. Co więcej, koncepcje te, jak już wspomniałem powyżej, zostały zaadoptowane przez różnorodne systemy ideologiczne, poczynając od marksizmu a kończąc na radykalnych ruchach feministycznych. Jak pokażę później, Wielka Bogini i matriarchat stały się przedmiotem badań psychologicznych, a także inspiracją dla pisarzy i poetów. Każdy z tych elementów, oddziaływał później zwrotnie na archeologię i antropologię, prowadząc do swoistego procesu mitologizacji przeszłości. Tym co sprawia, że tematyka ta jest godna zainteresowania z punktu widzenia polskiej archeologii jest fakt, że koncepcje te, nie spotykając

się zasadniczo z większą krytyką, przewijają się przez polską literaturę archeologiczną, antropologiczną i religioznawczą, zarówno starszą (Bąbel 1978, 1979a, 1979b; Kulczycka-Leciejewiczowa 1979; Szafranski 1987; Wiślański 1979) jak i tę stosunkowo nową (zob. Chlewiński 2003; Koleff-Pracka 2003; Krzak 1994, 2001; Pełka 2003; Prokopiuk 2000; Szyjewski 2001, 2003).

Sytuacja taka jest o tyle niepokojąca, że świadczy albo o nieświadomości tego, że wiele założeń leżących u podstaw koncepcji matriarchatu i Wielkiej Bogini zostało sfalsyfikowanych lub zreinterpretowanych, albo też o zupełnej odporności ich polskich zwolenników na krytykę.

W związku z tym, że terminy, które będą wykorzystywane w niniejszym artykule są różnie interpretowane przez odmiennych autorów wydaje się słusznym wyjaśnienie przynajmniej tych, które są dla niej najważniejsze. Tam gdzie nie zostanie to wyjaśnione w inny sposób, pisząc o Wielkiej Bogini będę miał na myśli omnipotentne bóstwo kobiece, o atrybucji zgodnej z tą, którą przypisuje jej Andrzej Szyjewski w zaprezentowanej już definicji. Mianem matriarchatu określać będę hipotetyczny system społeczny, w którym dominującą rolę w życiu rodzinnym, społecznym i religijnym pełnią kobiety (zob. Britannica 2003a). Jego immanentnymi cechami byłby matrylinearyzm (tj. dziedziczenie w linii żeńskiej) i matrylokalizm (zamieszkiwanie małżeństwa w domu należącego do kobiety). Terminem gynokracja będę określać ustrój polityczny, w którym władzę pełnią kobiety (Fluehr-Lobban 1979: 341). Pod terminem patriarchy będę rozumiał hipotetyczny ustrój społeczny opierający się na absolutnej władzy mężczyzn w sferze rodzinnej, społecznej i religijnej (zob. Britannica 2003b).

Ewolucjonizm klasyczny, dyfuzjonizm i klasycy archeologii wobec matriarchatu i Wielkiej Bogini

Poszukiwania początków teorii będących tematem niniejszej pracy nastroczą pewnych problemów pomimo tego, że można bezspornie stwierdzić, iż w formie, jaka nas interesuje, ujawniły się one niemalże równocześnie około połowy XIX wieku. Nie oznacza to jednak, że wykrystalizowały się one w intelektualnej próżni. Jak zauważył Ronald Hutton (1997: 91-93), źródła koncepcji Wielkiej Bogini, sięgają przynajmniej schyłku wieku XVIII (a wiele jej elementów pojawia się już w twórczości późnośredniowiecznej i wczesnonowożytnej) i wyraźnie wiążą się z zainteresowaniem, jakim cieszyła się w związku z rozwojem romanty-

zmu, mitologia grecko-rzymska. Także wizja kolejnych faz rozwojowych ludzkości, wiązana powszechnie z rozwojem darwinowskiego ewolucjonizmu, ma znacznie starszy rodowód podobnie zresztą jaki i sam ewolucjonizm. Wystarczy stwierdzić, iż dwa klasyczne dzieła ewolucjonizmu społecznego, *Ancient Law* Maine'a i *Das Mutterrecht* Bachofena, ukazały się już w roku 1861, to jest w nieco ponad dwa lata po rzekomo rewolucyjnym *O powstaniu gatunków...* Wydaje się więc, że traktować je należy nie tyle jako recepcje teorii Darwina, ale raczej jako równoprawne teorie, które były efektem ogólnej tendencji w postrzeganiu świata i którym zawdzięczamy takie prądy intelektualne jak historiozofia Hegla i Krausego czy też filozofia francuskiego pozytywizmu (por. Honigsheim 1942: 378, Harris 1968: 142-143).

Pytaniem jakie musimy sobie w tym momencie zadać, dotyczy czynników, które sprawiły, że na bazie filozoficznego ewolucjonizmu powstały podwaliny współczesnej antropologii, a wraz z nimi ukształtowały się koncepcja matriarchalnej fazy rozwoju ludzkości i Wielkiej Bogini. Pozwolę sobie posłużyć się tutaj słowami wybitnego historyka antropologii Marvina Harrisa:

The burst of anthropological theorizing after 1860 is not to be understood only in relationship to the accumulation of ethnographic knowledge. Perhaps even more important was the steady of increase in data derived from archaeological research. The first half of nineteenth century was a period of great archaeological discoveries. This discoveries essentially confirmed the stages of history that eighteenth-century social philosophers had argued must have existed on the basis of logic and their meager knowledge of contemporary primitive peoples. By 1860, the speculations that Europeans must formerly been savages had already been confirmed by unimpeachable evidence brought out of earth (Harris 1968: 146).

Idąc tym tropem możemy stwierdzić, że jeśli „ojcem” interesujących nas koncepcji był ewolucjonizm, to jego „matką” stała się bez wątpienia archeologia. To właśnie ona pozwoliła badaczom takim jak Tylor czy Morgan na zadawanie pytań dotyczących przeszłości kultur współczesnej im Europy. I nie jest także przypadkiem, że wspomniany już J.J. Bachofen, twórca pojęcia „matriarchat”, właśnie pod wpływem swych podróży szlakiem starożytności dzisiejszych Włoch, porzucił dobrze zapowiadającą się karierę prawniczą i zajął się studiami antropologicznymi.

Mając już pewną świadomość roli jaką archeologia odegrała w kształtowaniu się ówczesnej antropologii, wróćmy do wspomnianych już *Ancient Law* Maine'a i *Das Mutterrecht* Bachofena. Dzieła te, przedstawiały współczesny im europejski model rodziny jako efekt długotrwałych przemian o charakterze ewolucyjnym i stały się tym samym podstawą dla dwóch, zupełnie odmiennych sposobów postrzegania historii rodziny (Harris 1968: 142-143).

Autor *Ancient Law* skupił swoją uwagę na społeczeństwach w jego rozumieniu cywilizowanych, czyli Aryjczykach. Jak sam pisał: *Civilization is nothing more than a name for the old order of the Aryan world* (cyt. za Harris 1968: 190). Opierając się więc przede wszystkim na materiałach grecko-rzymskich i indyjskich stwierdził on, że na czele pierwotnej rodziny stał mężczyzna, który posiadał władzę absolutną nad swoimi małżonkami i potomkami. Według Maine'a rodziny takie łączyły się ze sobą, tworząc większe jednostki, nie tracą jednak nic ze swej autonomii. W takim ujęciu, więzi pokrewieństwa stały się podstawową zasadą regulującą powstawanie pierwszych społeczeństw. Dalsza ewolucja formacji społecznych miałyby prowadzić do stopniowego spadku znaczenia rodziny i do wysuwania się na pierwszą pozycję społeczeństwa jako takiego (Harris 1968: 191-192).

Dla dalszych rozważań, znacznie ważniejszy okaże się drugi ze wspomnianych powyżej autorów, szwajcarski prawnik, profesor prawa rzymskiego na uniwersytecie w Bazylei i miłośnik kultury antycznej, Johann Jakob Bachofen (1815-1887). Opierając się na analizie rozmaitych tekstów antycznych, w tym *Orestei* Ajschylosa, stworzył on ewolucyjny schemat rozwoju organizacji społecznych, w tym rodziny, w którym znaczące miejsce przypisał hipotetycznej fazie, w której przodującą rolę w życiu społecznym i religijnym pełnić miałyby kobiety. Do określenia takiej organizacji społecznej użył on terminu „prawo macierzyste” (*Mutterrecht*), czyli inaczej matriarchat (Dörmann 1972: 493; Engels 1949 (1891): 162, 164). Jak przystało na jednego z prekursorów ewolucjonizmu, Bachofen zaproponował prosty schemat opisujący kolejne etapy rozwoju społeczno-religijnego, obejmujący trzy zasadnicze fazy. Oto jak opisuje je Tadeusz Kobierzycki (1993):

Pierwszy (pra-stopień) wyraża horda, w której istnieje równość, brak własności i wolność seksualna, patronują mu bagienne bogi, gdyż miejscem życia hordy jest bagno. Drugi (stopień środkowy), wyraża rodzina wiejska, oparta na matriarchacie, w której istnieje

małżeństwo, równość, osiadły tryb życia, uprawa roli, panuje pokój, a patronują im bóstwa ziemi. Trzeci (stopień końcowy), wyraża rodzina miejska, oparta na patriarchacie, w którym istnieje racjonalna sprawiedliwość, własność, hierarchiczność, a patronują im bóstwa światła.

Głównym czynnikiem warunkującym według Bachofena przejścia pomiędzy kolejnymi fazami rozwoju była religia. W fazie „heterycznej”, charakteryzującej się seksualnym rozpasaniem pewne było jedynie pokrewieństwo dziecka z matką. Z drugiej zaś strony, kobiety, będące ofiarami męskich zachcianek seksualnych, miały dążyć do poprawy swojej sytuacji poprzez częściowe uniezależnienie się od mężczyzn. Decydującym czynnikiem w walce prehistorycznych kobiet o lepsze warunki życia miałyby być przejęcie przewodniej roli w sferze religijnej (przy wykorzystaniu symboliki związanej z płodnością i pokrewieństwem) - wraz z nim rozpocząć miał się matriarchalny okres „demetryjski” (Engels 1949 (1891): 162; Harris 1968: 188; Lambert 1998; Langess 1974: 25). Według Bachofena to właśnie religia, a nie jak na przykład u McLeanna dążenie do efektywnego funkcjonowania społeczeństwa, jest głównym czynnikiem przemian cywilizacyjnych¹.

Religia tego okresu miałyby być zdominowana przez bóstwa kobiece i związaną z nimi żeńską symbolikę reprezentowaną zdaniem Bachofena przez stronę lewą i ruch lewostronny, ziemię (dominującą nad niebem), księżyc (dominujący nad słońcem) i wreszcie młodość stojącą w opozycji do starości. Relacją wzorcową dla kształtowania układów symbolicznych tego okresu miałyby być związek pomiędzy dzieckiem a matką ubóstwioną jako Matka-Ziemia. W okresie tym kobiety miałyby także ustanowić instytucję rodziny nakładając na mężczyzn obowiązek małżeństwa² (Harris 1968: 189; Lagness 1974: 25).

Fazę „demetryjską” reprezentować miałyby między innymi społeczeństwo Grecji przedklasycznej, a jednym z najdobitniejszych świadectw istnienia tego okresu miałyby być historie o Amazonkach (Kobierzycki 1993). Wraz z wzrostem znaczenia mężczyzn w sferze religijnej

1 *Es gibt nur einen einzigen mächtigen Hebel aller Civilisation, die Religion. Jede Hebung, jede Senkung des menschlichen Daseins entspringt aus einer Bewegung, die auf diesem höchsten Gebiete ihren Ursprung nimmt* (Bachofen 1861: XIII).

2 *Małżeństwo zaś, jako zachwianie dotychczasowych praw ogółu mężczyzn, musiało zostać skompensowane poprzez różnorakie formy zrytualizowanego świadczenia usług seksualnych, których ostatnimi śladami miałyby być m.in. rytualna prostytutka czy prawo pierwszej nocy* (Engels 1949 (1891): 162, 200)

miało dojść do osłabienia roli kobiet w społeczeństwie, co w efekcie zaowocowało początkiem trwającej obecnie patriarchalnej fazy „apollinijskiej”. W *Das Mutterrecht* czytamy:

...in der Hervorhebung der Paternität liegt die Losmachung des Geistes von den Erscheinungen der Natur, in ihrer siegreichen Durchführung eine Erhebung des menschlichen Daseins über die Gesetze des stofflichen Lebens. Ist das Prinzip des Mutterthums allen Sphären der tellurischen Schöpfung gemeinsam, so tritt der Mensch durch das Uebergewicht, das er der zeugenden Potenz einräumt, aus jener Verbindung heraus und wird sich seines höhern Beruf bewusst. Ueber das körperliche Dasein erhebt sich das geistige, und der Zusammenhang mit den tiefern Kreisen der Schöpfung wird nun auf jenes beschränkt. Das Mutterthum gehört der lieblichen Seite des Menschen, und nur für diese wird fortan sein Zusammenhang mit übrigen Wesen festgehalten; das väterlich-geistige Prinzip eignet ihm allein. In diesem durchbricht er die Banden des Telurismus, und erhebt seinen Blick zu den höhern Regionen des Kosmos. Das siegreiche Vaterthum wird ebenso entschieden an das himmlische Licht angeknüpft, als das gebärende Mutterthum an die allgebärende Erde, die Durchführung des Rechtes der Paternität ebenso allgemein als That der uranischen Sonenhelden dargestellt als andererseits die Vertheidigung und ungeschmälerte Erhaltung des Mutterrechts den chthonischen Muttergottheiten als erste Pflicht zugewiesen (Bachofen 1861: XXVII).

Kilka lat po opublikowaniu przez Bachofena *Das Mutterrecht* i niezależnie od dzieła szwajcarskiego badacza powstała kolejna teoria dotycząca pradziejowego matriarchatu. Wyszła ona spod pióra szkockiego prawnika i jednego z twórców ewolucjonizmu społecznego Johna Fergusona McLennana (1827-1881), znanego lepiej z jego badań nad zagadnieniami totemizmu i autorstwa terminów „endogamia” i „egzogamia” (Fox 1972: 517; Harris 1968: 193). W wydanej w 1865 roku pracy *Primitive Marriage* (zgodnie z koncepcjami wczesnego ewolucjonizmu) McLennan przedstawiał społeczeństwa prehistoryczne jako żyjące w nieustannym niedoborze środków życiowych i zajęte permanentną walką o byt. Wczesne grupy ludzkie żyły, zdaniem McLennana, w stanie swobody seksualnej. Charakteryzowało je także przekonanie o pochodzeniu od zwierzęcych protoplastów określone przez McLennana jako totemizm. W związku z niedoborami pożywienia i trudnościami w zapewnieniu odpowiednich schronień miało dochodzić do częstych dzieciobójstw,

w szczególności w odniesieniu do noworodków płci żeńskiej (uznawanych zapewne w rozumieniu McLennana za mniej wartościowe). Takie obyczaje miały prowadzić do silnego zachwiania proporcji płci w grupie - pozostałe przy życiu kobiety miałyby, więc być współdzielone przez męską część społeczności, czego efektem byłyby poliandria (Fox 1972: 517; Harris 1968: 193, Lambert 1998).

As braves and hunters were required and valued, it would be the interest of every horde to rear, when possible, its healthy male children. It would be less its interest to rear females, as they would be less capable of self-support, and of contributing, by their exertions to the common good. In this lies the only explanation which can be accepted of the origin of those systems of female infanticide still existing, the discovery of which from time to time, in out of the way places, so shocks our humanity (McLennan, *Primitive Marriage: An Inquiry Into the Origin of the form of Capture Marriage Ceremonies* (cyt. za Harris 1968: 193).

W takiej sytuacji pokrewieństwo w linii męskiej byłoby naturalnie niepewne. Naturalną kolejną rzeczą byłoby więc określanie pokrewieństwa w linii żeńskiej i dziedziczenie matrylinearne, a dalej, wraz z krystalizowaniem się pierwotnego społeczeństwa wokół pradziejowych matek, powstawałyby pierwsze społeczności matriarchalne. W klasyfikacji McLennana powyższa strategia określona została jako endogamiczna (czyli taka w której małżeństwa zawierane są w obrębie jednej grupy totemicznej-plemienia) w odróżnieniu od strategii egzogamicznej w której uzupełnianie niedoboru kobiet w grupie następowałoby poprzez uzyskiwanie ich (zwykle na drodze porwania) od innych grup totemicznych. Wraz z wykształceniem się praktyki porywania kobiet (czyli zapewne także wraz ze wzrostem liczby konfliktów pomiędzy poszczególnymi społecznościami) miałyby dojść do przejścia od poliandrii do poliginii i w konsekwencji do schyłku epoki pokojowych, matriarchalnych społeczności i powstania agresywnych społeczności patriarchalnych (Harris 1968: 193).

W roku 1877 amerykański antropolog Lewis Henry Morgan (1818-1881) wydał swoją książkę zatytułowaną *Ancient Society*, w której zaproponował on własny, oparty między innymi na badaniach etnograficznych prowadzonych wśród Indian Ameryki Północnej, schemat rozwoju organizacji społecznych. Morgan, podobnie jak Bachofen i McLennan, uważał iż, pierwotnie w społecznościach ludzkich panował stan niczym nieuregulowanej wolności seksualnej. Wraz z rozwojem

cywilizacyjnym wykształcić miałyby się różne formy tzw. małżeństwa grupowego, których ewolucja miałaby przebiegać tak, żeby w szczytowej formie tego typu organizacji społecznej uniemożliwić związki pomiędzy osobami blisko ze sobą spokrewnionymi. Ze względu na brak możliwości określenia ojcostwa, z małżeństwem grupowym wiązałby się także matrylinearyzm. Kolejną formą rozwojową rodziny byłaby rodzina parzystą, to jest taka w której relacje zachodziłyby już nie na poziomie grup ludzkich a pomiędzy jednostkami. O ile kobieta, byłaby w przypadku rodziny parzystej, zobowiązana do wierności przez czas trwania związku o tyle mężczyzna miałby prawo do kontaktów pozamałżeńskich. Rodzina parzystą byłaby nietrwałą formą związku, zwykle o charakterze czasowym. W razie zerwania tego typu układu, do czego miałaby prawo zarówno kobieta jak i mężczyzna, dzieci byłyby uznawane za związane wyłącznie z matką. Kolejnymi formami organizacji rodzinnej byłaby, charakterystyczna dla Semitów, rodzina patriarchalna (polegająca na zorganizowaniu *pewnej ilości ludzi wolnych i niewolnych w jedną rodzinę pod ojcowską władzą głowy rodziny* (cyt. za Engels 1949 (1891): 205)) i wreszcie rodzina monogamiczna - forma małżeństwa wywodząca się od rodziny parzystej, wiążąca się jednak ze znacznym ograniczeniem praw kobiety, która od tej pory byłaby traktowana, podobnie zresztą jak dzieci pochodzące z takiego związku, jako własność mężczyzny.

Jak można łatwo zauważyć, schemat Morgana wykazuje wiele podobieństw do opisywanych już powyżej koncepcji Bachofena. Mogły być oczywiście kwestią przypadku czy też raczej podobnych podstaw filozoficznych. Nie można jednak pominąć faktu, że już od 1874 roku Morgan prowadził korespondencję z Bachofenem i pomimo krytycznego podejścia do sposobu rozumienia przez szwajcarskiego badacza niektórych zagadnień socjologicznych, był pod dużym wrażeniem jego koncepcji (Fluehr-Lobban 1979: 342).

Podobieństwa w charakterze i kolejności następowania poszczególnych faz w schematach Bachofena i Morgana nie oznaczają jednak, że w ten sam sposób tłumaczyli oni mechanizm zachodzących zmian. W przeciwieństwie do szwajcarskiego badacza, Morgan uważał, że głównym czynnikiem wpływającym na rozwój organizacji społecznych jest nie religia, ale z jednej strony dobór naturalny prowadzący do ograniczenia kontaktów seksualnych pomiędzy osobnikami spokrewnionymi³,

3 Jak twierdził Morgan, małżeństwa między rodami niespokrewnionymi wydały rasę silniejszą fizycznie i umysłowo, dwa rozwijające się plemiona mieszały

a z drugiej czynniki gospodarcze. Morgan wyróżnił na podstawie czynników ekonomicznych⁴ siedem kolejnych faz rozwoju cywilizacyjnego: dzikość, barbarzyństwo (każde z nich zostało podzielone dodatkowo na trzy stopnie: niższy, średni i wyższy) oraz cywilizację (Engels 1949 (1891): 175-180; Harris 1968: 181).

Według Morgana, gynokracja, nierozzerwalnie połączona z matrylinearnym modelem dziedziczenia, współwystępowała z gospodarką opartą na wspólnym użytkowaniu gruntów i kolektywnej uprawie roślin. Matrylinearyzm wiązał zaś Morgan z osiadłym trybem życia, rolnictwem i udomowieniem zwierząt. Wszystkie te czynniki sprawiają, iż okres matriarchatu należałoby umieścić w schemacie Morgana w okresie pomiędzy młodszym barbarzyństwem (lub zdaniem niektórych badaczy wyższym stopniem dzikości) a średnim lub wyższym stopniem barbarzyństwa. Wtedy to wraz z postępującą akumulacją majątku w rękach jednostek, zwłaszcza mężczyzn, wzrosłoby znaczenie pokrewieństwa pomiędzy ojcem i dziećmi (Fluehr-Lobban 1979: 342).

Gdybyśmy spróbowali podsumować znaczenie koncepcji Morgana, należałoby zwrócić uwagę na kilka czynników. Bez wątpienia, dotarło ono do znacznie szerszej grupy czytelników, niż pisane po niemiecku dzieło Bachofena. Zapewne duże znaczenie miał także fakt wykorzystania w *Ancient Society* informacji uzyskanych w trakcie prowadzonych przez autora badań etnograficznych. Matriarchat, czy też raczej jego domniemane pozostałości, stawał się w ten sposób bliższy, bardziej namacalny, a tym samym łatwiejszy do zaakceptowania. Ważne jest także to, że na bazie teorii Morgana możliwe stało się przypisanie tej hipotetycznej formacji społecznej do konkretnego etapu rozwoju ludzkości.

się ze sobą, nowe czaszki i mózgi zgodnie z prawem natury, zwiększały się, póki nie wchłonęły zdolności obydwóch plemion (Engels1949 (1891): 196).

⁴ Według Morgana, istotą człowieczeństwa jest zdolność do posługiwania się mową artykułowaną i to właśnie ta umiejętność jest wyznacznikiem pierwszej fazy rozwojowej w zaproponowanym przez niego schemacie. Dla kolejnych stopni dzikości miałyby być właściwe następujące wynalazki i stopnie gospodarki: dla stopnia niższego gospodarka oparta na zbieractwie owoców i orzechów, stopień średni wiązałby się z początkami użycia ognia i narzędzi kamiennych oraz z początkami rybołówstwa. Barbarzyństwo zaczęłoby się wraz z wynalezieniem garncarstwa; stopień średni barbarzyństwa w Starym Świecie wiązałby się z udomowieniem zwierząt zaś w Nowym Świecie uprawą kukurydzy, powstaniem systemów irygacyjnych oraz początkami budownictwa kamiennego i z cegły mułowej. Wyższy stopień barbarzyństwa zaczynałby się według Morgana wraz ze zdobyciem umiejętności obróbki żelaza a cywilizacja w momencie wynalezienia pisma fonetycznego (Harris 1968: 181).

W ten sposób, istniała on już nie tylko w jakiejś nieokreślonej, przedklasycznej przestrzeni czasowej, ale w możliwym do wychycenia metodami archeologicznymi, okresie prahistorii. Nie można także zapominać o tym, że dzieło Morgana zyskało uznanie Fryderyka Engelsa, który we wstępie do jednego z wydań swojej książki *Pochodzenie rodziny, własności i państwa*, będącej w dużym stopniu opatrzonym komentarzem streszczeniem *Ancien Society*, pisał o Morganie następująco: *...Morgan dopełnił miary nie tylko krytykując cywilizację, społeczeństwo oparte na produkcji towarowej, tę podstawową formę naszego dzisiejszego społeczeństwa (...) lecz mówiąc o przyszłym przekształceniu tego społeczeństwa słowami, które mógłby wypowiedzieć Karol Marks* (Engels 1949 (1891): 171).

Według Carolyn Fluehr-Lobban (1979: 343), wpływ Morgana, w zakresie interesującej nas problematyki, na koncepcje Engelsa, można streścić następująco: społeczności matrylinearne są przeżytkiem ery matriarchatu, a pomiędzy nim samym i matrylinearyzmem istnieje naturalny i konieczny związek. Engels miałby także przejąć wywodzącą się od Bachofena teorię, w myśl której obecność bóstw czy też ogólnie postaci kobiecych w mitach i archaicznych systemach symbolicznych jest dowodem na istnienie matriarchatu w okresie, w którym powstały. Na uwagę zasługuje także jednoznaczne przypisanie przez Engelsa trzech głównych form małżeństwa - grupowego, parzystego i monogamii - odpowiednio do kolejnych faz rozwoju cywilizacyjnego - dzikości, barbarzyństwa i cywilizacji (Engels 1949 (1891): 219). Duże znaczenie ma także fakt powiązania przez Engelsa przejścia pomiędzy matriarchatem a patriarchatem z powstaniem własności prywatnej. Warunki dla powstania tej ostatniej (nie licząc prawa własności do wykorzystywanych narzędzi) miały wiązać się z rozpoczęciem hodowli na dużą skalę i powiązaniem z tym rozwojem niewolnictwa. Początkowo, zwierzęta należeć miały do macierzystego rodu mężczyzny, co uniemożliwiało jednak dziedziczenie tego bogactwa przez potomstwo zajmującego się nim mężczyzny. Żeby to umożliwić *prawo macierzyste musiało być obalone i zostało obalone* (Engels 1949 (1891): 204). Oznaczało to nie tylko zniszczenie pierwotnej wspólnoty, ale także *...historyczną klęskę rodu kobiecego. Mężczyzna ujął w swe ręce również ster domu, kobieta została poniżona, uciemiężona, stała się niewolnicą jego namiętności i jedynie narzędziem do rozenia dzieci* (Engels 1949 (1891): 205).

Poprzez prace Fryderyka Engelsa morganowska wizja matriarchatu znalazła swoje miejsce w filozofii marksistowskiej i to pomimo tego, że sam Marks wykazywał w odniesieniu do niej pewien sceptycyzm (Fluehr-Lobban 1979: 343-44). Miejsce to okazało się na tyle dogodne, że jeszcze w roku 1964, we wstępie do *Ancient Society*, L.A. White pisał: *Morgan's theory of social evolution was established in Marxist literature, where it has since defied scientific criticism and evidence* (Fluehr-Lobban 1979: 348).

Jane Ellen Harrison (1850-1928), jako klasycystka, była zapewne dobrze zaznajomiona z pracami niemieckiego badacza Eduarda Gerharda. W roku 1849 opublikował on dzieło pod wiele mówiącym tytułem *Über Metroen und Götter-Mutter*, w którym postawił on hipotezę, iż za różnymi boginiami Grecji klasycznej kryje się tak naprawdę jedna bogini czczona w okresie przedhistorycznym (Hutton 1997: 92-93, Lambert 1998). Wydaje się, że to właśnie z połączenia jego wizji rozwoju religii greckiej i socjologicznych koncepcji McLennana powstała pierwsza kompletna, utopijna wizja prądziejowego matriarchatu zaprezentowana przez Harrison. W swym dziele brytyjska badaczka skupiła się na obszarze Europy południowo-wschodniej. Jej zdaniem społeczeństwo zamieszkujące te obszary w okresie przedhistorycznym, stworzyło pokojową, scentralizowaną wokół kobiet cywilizację, której przedstawiciele żyli w harmonii z naturą i własnymi emocjami oddając się twórczości artystycznej. Centralnym bóstwem tego okresu miałyby być Wielka Bogini jako reprezentacja Ziemi i występująca pod trzema postaciami, z których tylko dwie zostały przez Harrison nazwane - Dziewica i Matka. W systemie tym bóstwa męskie istniałyby tylko jako dopełnienie owej Bogini w podległych jej rolach synów lub małżonków. Kres tej idyllicznej formacji przynieść miał, jeszcze przed nastaniem czasów historycznych, najazd patriarchalnej, wojowniczej społeczności gdzieś z obszarów północnej Europy. W konsekwencji nastalby nowy ład społeczny, a Bogini zostałaby wyparta przez dominujących, męskich bogów przyniesionych przez wspomnianych najeźdźców (Hutton 1997: 93).

W swych pracach Harrison połączyła ze sobą nie tylko koncepcje matriarchatu i omnipotentnej prehistorycznej bogini, ale także powiązała je z ideologią feministyczną, nadając im tym samym pewien charakterystyczny odcień widoczny nawet współcześnie⁵.

5 Znaczenie koncepcji matriarchalnej fazy rozwoju dla ruchu feministycznego podkreślał już co prawda w roku 1881 Andrew Wilson w swoim esej *Polity of a Pond*.

Połączenie radykalnych koncepcji feministycznych (Harrison postulowała m.in. stworzenie kobiecego społeczeństwa niezależnego od mężczyzn, skupionego na szeroko pojmowanym rozwoju kultury w opozycji do męskiego świata polityki) z naukowymi koncepcjami wywodzącymi się z połowy XIX w. i utopijnym obrazem idealnego, matriarchalnego społeczeństwa stało się jakby znakiem rozpoznawczym feministycznej nauki spod znaku Wielkiej Bogini. Nie bez znaczenia jest także fakt powiązania przez Harrison w jej późniejszych pracach interesującej nas problematyki z psychologią S. Freuda i C.G. Junga (Adkins 1987: 20). Wszystkie opisane powyżej elementy sprawiają, iż dokonania Jane Ellen Harrison rozpoczynają zupełnie nowy okres w rozwoju omawianej w niniejszej pracy problematyki zapowiadając kierunek zmian jakim podlegać będą omawiane tutaj teorie, kiedy wraz z nastaniem ewolucjonizmu krytycznego stracą one ostatecznie swoje pierwotne zaplecze i staną się już nie tyle opartymi na dedukcji rozwiązaniami teoretycznymi co intuicyjnymi, w szerokim tego słowa znaczeniu, modelami interpretacji przeszłości, zakotwiczonymi silnie w rozmaitych systemach ideologicznych XX wieku.

Na przełomie XIX i XX i wieku, w oparciu o teorie Gerharda (rozwinętą z biegiem czasu przez takich badaczy jak Fr. Lenormant, M.J. Me-nant czy Ernst Kroker), pojawiają się pierwsze interpretacje pochodzących z bliskowschodnich wykopalisk figurek kobiecych, którym zaczyna określać się jako przedstawienia bogini związanej z ziemią i macierzyństwem (Hutton 1997: 93).

Kiedy mówimy o najwcześniejszych interpretacjach znalezisk archeologicznych jako przejawu kultu Bogini Matki, szczególną uwagę zwrócić należy na badania, które przeprowadził na Krecie Arthur Evans. Badania prowadzone przez Evansa na terenie rzekomego pałacu Mionsa w Knossos dostarczyły sporych ilości wykonanych z różnych materiałów figurek antropomorficznych. Choć w publikacjach z lat 90. XIX w. Evans nie łączył ich z żadnym konkretnym bóstwem (Hutton 1997: 93) to już w opublikowanym w roku 1901 w czasopiśmie *Man* artykule zdaje się przywiązywać do nich szczególną wagę i w wyraźny sposób łączy je

Stosowana jednak przez niego argumentacja, wykorzystująca przykłady z pogranicza nauk przyrodniczych (zwracał on uwagę m.in. na uprzywilejowaną pozycję samic u pajaków i niektórych gatunków ptaków) nie nosi jeszcze cech charakterystycznych dla późniejszych faz rozwoju omawianych tutaj teorii (Knight 1924: 569).

z podobnymi znaleziskami z Bliskiego Wschodu⁶ (Evans 1901: 185). Nieco ponad dziesięć lat później charakteryzując religię minojską, już bez żadnych szerszych wyjaśnień, opisuje ją Evans jako zdominowaną przez kult Wielkiej Bogini wspieranej przez jej młodego, cyklicznie umierającego syna, kult, którego symbolem miałyby być m.in. podwójny topór, labrys, będący zarazem symbolem życia (Evans 1912: 279-285). Taka wizja religii minojskiej musiała istnieć już jednak wcześniej. Wystarczy chociażby wspomnieć o cztery lata starszy artykuł Janet Case, w którym powołując się między innymi na prace znanej nam już J.E. Harrison, prezentuje ona ten system religijny w sposób zasadniczo zbliżony do Evansa, podkreślając jednak onnipotentność kretańskiej bogini poprzez wyróżnienie jej różnorodnych aspektów, w tym wężowej bogini o cechach chtonicznych. Co więcej, Case wyraźnie sugeruje, iż w niektórych rejonach taki właśnie system religijny nigdy nie został do końca wyparty i że jego pozostałością jest silna pozycja kultów maryjnych na terenie Azji Mniejszej. (Case 1908: 77). Zdaje się, iż z upływem czasu, owej Wielkiej Bogini przypisywano coraz większe znaczenie - wystarczy zauważyć, że w wydany w 1921 roku *The Palace of Minos*, Evansa wszystkie kobiece figurki z Knossos były interpretowane jako przedstawienia takiego właśnie bóstwa, łączącego w sobie zarazem dziewicę i matkę (Hutton 1997: 93).

Pisząc o obrazie minojskiej Krety wykreowanym przez Evansa wypada zwrócić uwagę na niezwykle charakterystyczną cechę, którą jest jego postępująca idealizacja. To już nie tylko wyspa rządzona przez króla-kapłana, z pałacem jako świątynią, siedzibą sakralnej władzy, w której mieszkaly kapłanki kultu Bogini Matki (Trzcionkowski 2003), ale także istotne centrum religijno-artystyczne, którego osiągnięcia po wielokroć przewyższały to co przynieśli ze sobą prymitywni, indoeuropejscy najeźdźcy (zob. Evans 1912). Choć na podstawie posiadanych przez mnie materiałów ciężko jest to jednoznacznie stwierdzić, to szczególnie w kontekście wzmiankowanego już artykułu J. Case, można chyba dość śmiało sugerować, że wizja Evansa była przynajmniej częściowo inspirowana przez *Prolegomena to the study of Greek religion*. Tak czy inaczej, in-

⁶ Another interesting feature among the remains (of the Minoan Palace) were the small human images of clay and marble which supplied the ancestors and prototypes of the stone images found in the early Metal-age deposits of Crete and the Cyclades. Their Anatolian analogies were pointed out, and reasons were adduced for their ultimate derivation, through intermediate types, from clay figures of a Babylonian Mother-Goddess, such as those lately found in the very ancient deposits at Nippur (Evans 1901: 185).

interpretacje Evansa mogły być uznane za jasne potwierdzenie teorii Harrison i tym samym po raz pierwszy znaczące odkrycia archeologiczne mogły stać się argumentem w rękach zwolenników teorii matriarchatu. Bo jak łatwo się domyślić od króla-kapłana niedaleka już droga do królowej-kapłanki (Trzcionkowski 2003). Uwagę należy zwrócić także na nawiązania w teorii Evansa do popularnych w tym okresie, a upowszechnionych przez J.G. Frazera, teorii S. Langdona (Ackermann 1987; Sołtysiak 2004). Takie bowiem jest zapewne pochodzenie koncepcji pary - Bogini i jej cyklicznie umierający syna.

Już w drugiej dekadzie XX wieku, koncepcje Evansa (czy też zbliżone do nich) uzyskały silną pozycję w środowisku naukowym. Dowodem na taki stan rzeczy może być choćby artykuł L.D. Caskey (Caskey 1915) dotyczący figurki o nieznanym, przypuszczalnie kreteńskim pochodzeniu, a znajdującej się w zbiorach Museum of Fine Arts w Bostonie. Pomimo niepewnego pochodzenia i nieznanego kontekstu tego znaleziska, zostało ono zinterpretowane, głównie w odniesieniu do interpretacji figurek z Knossos dokonanych przez Evansa, jako przedstawienie „Wężowej Bogini” - czy też inaczej chthonicznego aspektu kreteńskiej Wielkiej Bogini (Caskey 1915: 247). Co ciekawe, autor wciąż jeszcze dopuszcza możliwość, że niektóre minojskie figurki kobiece mogły mieć inne znaczenie, jednak odniesieniu do „wężowych” przedstawień autorytet Evansa był już najwyraźniej niepodważalny. Uwagę zwraca także, jakże podobna do tej, którą znamy już z prac Evansa, fascynacja ową minojską „arystokratyczną rasą” (Caskey 1915: 237).

Na wiele lat dyskusja na temat kultury minojskiej, czy też szerzej kultury (w tym i religii) przedhistorycznej Grecji, jak i samego Knossos napiętnowana została przez wizje wywodzące się z tego właśnie nurtu, którego początki możemy zaobserwować na przełomie XIX i XX wieku. Jeszcze w latach sześćdziesiątych, Emilly Vermeulle traktuje figurki kobiece jako główne źródło do badań nad religią Grecji od neolitu aż po epokę brązu, interpretując je w iście Evansowskim duchu jako przedstawienia egejskiej Bogini Matki, odpowiedzialnej za płodność zarówno ludzi, jak i otaczającej ich przyrody. (Vermeulle 1966: 19-22, 44). Oto co Vermeulle pisze o religii neolitycznej Grecji:

The representations make it certain that all Greece worshiped the same type of fertile earth mother, using similar idols and probably similar ceremonies, sacrifices, and hymns. Apart from language differences, these ceremonies would have been recognized equally by vi-

sitors from Anatolia, Syria, Mesopotamia, the islands, Bulgaria, and Hungary. The extraordinary power of insistence of this religion so deeply rooted in agricultural life is clear from the fact that it never died in Greece. It may have been outlawed, made unofficial, transformed, suppressed, harnessed, set in political balance with newer religions, but any archaeologist of religion will recognize in it one of the primary gifts of Neolithic civilization to its Greece and Near East (Vermeulle 1966: 21).

Kres dominacji owej Wielkiej Bogini przynieść miałyby w rozumieniu Vermeulle dopiero indoeuropejska inwazja, a przejawem stopniowy zanik produkcji figurek kobiecych. W powyższym zwraca uwagę jeszcze jedno - przekonanie już nie tylko o związkach religijnych pomiędzy wyspami egejskimi i Grecją kontynentalną a Bliskim Wschodem jak to było u Evansa, ale o istnieniu kompleksu religijnego o znacznie szerszym zasięgu. W różnych wariantach, taki właśnie sposób myślenia o kulturze minojskiej, wywodzący się od pierwszych jej badaczy, przetrwał w środowisku naukowym aż do lat 90. XX wieku (Olsen 1998: 382), a wiele z jego pozostałości funkcjonuje zarówno w pracach naukowych, jak i w kulturze masowej aż do dzisiaj. Za najistotniejsze z jego składników można uznać przekonanie o istnieniu w kulturze minojskiej (a przed przybyciem Indoeuropejczyków także w innych kulturach basenu Morza Śródziemnego) wywodzącego się z neolitu kompleksu społeczno-religijnego, charakteryzującego się silną, jeśli nie dominującą, rolą kobiet w społeczeństwie oraz kultem wszechstronnego bóstwa kobiecego kojarzonego przede wszystkim z macierzyństwem i aspektami chtonicznymi. W ikonografii minojskiej wyróżnia się trzy podstawowe typy przedstawień tejsze bogini: Pani Natury (aspekt wegetacyjny), Wężowa Bogini (bóstwo chtoniczne i opiekunka pałacu), Pani Dzikich Zwierząt (Trzcionkowski 2003).

Chociaż wielu badaczy odnosiło się sceptycznie zarówno do tejsze wizji greckiej prahistorii jak i w ogóle do możliwości rekonstrukcji ówczesnego systemu wierzeń (Trzcionkowski 2003), to znaczące próby jego reinterpretacji podjęte zostały na szerszą skalę dopiero w połowie lat 90. XX wieku. Szczególnie interesujące wydają się badania Barbary Olsen nad występowaniem w minojskiej i mykeńskiej plastyce figuralnej tzw. scen kourotrophos - przedstawień kobiet z dzieckiem (Olsen 1998). Olsen zwraca uwagę na niemalże zupełny brak takich przedstawień (w każdym razie o charakterze antropomorficznym) w sztuce minojskiej Krety,

a co ciekawe także w późniejszej sztuce mykeńskiej tego rejonu. Taka sytuacja stoi natomiast w zupełnej opozycji do tego co znamy ze sztuki mykeńskiej łądu greckiego, gdzie tego typu przedstawienia by dość powszechne. Według Olsen oznacza to, że w kulturze minojskiej, w przeciwieństwie do „patriarchalnej” kultury mykeńskiej oraz inaczej, niż sugerował to Evans, relacje matka-dziecko nie były umieszczone w centrum uwagi religijnej i społecznej (Olsen 1998: 388-391). Chociaż praca Olsen jest silnie naznaczona przez współczesną ideologię feministyczną, to z jednym z jej wniosków ciężko się nie zgodzić - zupełny brak zainteresowania sztuki minojskiej macierzyństwem stawia pod znakiem zapytania dominację minojskiej Bogini Matki.

Równoległe do opisywanych powyżej procesów, aczkolwiek z pewnym opóźnieniem, koncepcja matriarchatu oraz przekonanie o istnieniu neolitycznego kultu Wielkiej Bogini zaczęły przenikać także do archeologii pradziejowej Europy Zachodniej. Napotkały tam jednak na niezwykle trudną do pokonania przeszkodę. O ile bowiem materiały egejskie, bałkańskie czy też anatolijskie obfitowały w antropomorficzne figurki, w tym te bezspornie przedstawiające kobiety (a tym samym dające się w łatwy sposób zinterpretować w kategoriach kultu Wielkiej Bogini), to na zachodzie Europy znaleziska takie były sporadyczne. Ograniczały się one głównie do materiałów (figurek oraz rytów antropomorficznych) pochodzących z badań struktur megalitycznych (Hutton 1997: 94). Choć mogłoby się wydawać, iż to stanowczo za mało, by zaryzykować stwierdzenie, iż ma się w ręku dowody na istnienie w neolitycznych społecznościach tej części Europy kultu Wielkiej Bogini, to na rzecz takiej właśnie interpretacji wpłynęło kilka czynników. Za najistotniejszy z nich uznać można kształtujące się w tym czasie przekonanie, że całokształt budowli megalitycznych jest przejawem istnienia na terenach gdzie występowały struktury megalityczne jednego systemu religijnego. W latach 1925-1940 za takim właśnie wyjaśnieniem genezy struktur megalitycznych opowiedziała się cała śmietanka brytyjskich archeologów - Graham Clark, Gordon Childe, i O.G.S Crawford a wśród przedstawicieli młodego pokolenia m.in. Jacquetta Hawkes - postać niezwykle znacząca dla dalszego rozwoju interesujących nas teorii. Najdalej w swych interpretacjach poszedł G. Childe, który zasugerował, że religia ta, zainspirowana była przez misjonarzy z Bliskiego Wschodu (Hutton 1997: 94, por. Childe 1951: 64-65).

Co ciekawe, już w drugiej połowie lat 30. XX wieku pojawiły się pierwsze interpretacje wiążące struktury megalityczne z domniemanym

kultem Bogini Matki (zob. MacCurdy 1937), a w roku 1939 środowisko naukowe obiegała wiadomość o spektakularnym znalezisku A.L. Armstronga na stanowisku Grimes Graves⁷. Sześć lat później wszystkie elementy tak przygotowanej układanki złożone zostały w całość przez wspomnianą już Jacquettę Hawkes i jej męża Christophera. W pracy *Early Britain*, stwierdzili oni, iż budowniczości megalitów zostali nawróceni na kult Wielkiej Bogini przez misjonarzy przybyłych z Lewantu i Bałkanów (Hutton 1997: 95). Tym samym stworzona została więź pomiędzy archeologią wschodu i zachodu, północy i południa, a w oczach wielu badaczy, neolityczna Europa stała się religijnym monolitem, opanowanym przez wyznawców, przybyłej ze wschodniego śródziemnomorza, Wielkiej Bogini. Oto jak opisuje ową megalityczną religię Glynn Daniel: *The great megalithic tomb builders of Western Europe were imbued by a religious faith, were devotees of a goddess whose face glares out from pot and phalange idol and the dark shadows of the tomb walls whose image is twisted into the geometry of Portuguese schist plaques and the rich carvings of Gavirnis and New Grange* (Daniel 1958: 74).

Za ukoronowanie zarysowanej powyżej wizji religii neolitycznych mieszkańców Europy Zachodniej uznać można pracę wybitnego, brytyjskiego archeologa, O.G.S. Crawforda, wydaną już po śmierci autora, w roku 1957, pod jakże znamiennym tytułem - *The Ele Goddess* (Fleming 1969: 247). Crawford, znany przede wszystkim jako twórca i wieloletni redaktor *Antiquity*, pionier archeologii lotniczej i wreszcie jeden z głównych zwolenników dyfuzjonizmu w archeologii, przedstawia w niej wizję prahistorii, w myśl której w okresie od około 3000 p.n.e.⁸ miała miejsce jedna lub kilka faz migracji (lub tylko fal kulturowych), które to miały przejść z obszarów Syrii, poprzez Anatolię, Bałkany, Półwysep Apeniński, tereny dzisiejszej Francji i Półwysep Iberyjski aż na

7 J. Hawkes tak opisywała to znalezisko: *At the bottom of one of the mine shafts of Grimes Graves a figure of the goddess was discovered enthroned above a pile of antlers on which rested a chalk-carved phallus. This shrine had been set up in one of the few pits that by chance had failed to strike the flint bed, and Our Lady of the Flint Mines, it seems, was being asked to cure such sterility* (Hawkes 1951: 158-9).

8 W *Eye Goddess* czytamy: *...we should picture these migrations as a continuous process that began early and lasted at least to the end of the 3rd millennium*. Nie wiadomo jednak, co oznacza tu określenie *wcześnie*. Musimy więc przyjąć, że początek tych migracji, a w każdym razie ich nasilenie, miałyby miejsce równocześnie z funkcjonowaniem Świątyni Oczu w Tell Brak (datowanie za Kosmińska 2003: 22; por. Quigley 1958: 780-81).

Wyspy Brytyjskie, a dalej na tereny dzisiejszej Danii. Z Półwyspu Apenińskiego, poprzez Sycylię miałyby także mieć miejsce kontakty z północno-zachodnią Afryką. Jednym z głównym skutków tychże migracji miało być według Crawforda rozpowszechnienie się na wymienionych powyżej obszarach bliskowschodniej bogini płodności (ale także śmierci i odrodzenia), której symbolem miały być wyobrażenia oczu (Crawford 1957: 21-22, 29, 51, 63, 88, 102; zob. też Quigley 1958: 780).

Swoją wędrówkę śladami tytułowej bogini rozpoczyna redaktor *Antiquity* na słynnym, syryjskim stanowisku Tell Brak, gdzie uwagę jego zwróciły tzw. „idole oczne”, które interpretuje on jako przedstawienia Bogini Matki (którą utożsamia z boginią Isztar⁹), czasem przedstawianej z dzieckiem lub małżonkiem (Crawford 1957: 25, 54, 59). Z *Eye Goddess* dowiadujemy się także, że *The cult was regarded as representing an enlargement of the functions of an older female deity to conform with the growing needs of her new agricultural communities; as such it would readily be adopted by in lands where unreformed cult of the same deity had long be practiced* (Crawford 1957: 51). Według Crawforda przejawem owego pierwotnego, „niezreformowanego” kultu mogłyby być paleolityczne figurki kobiece¹⁰.

Kult syryjskiej Bogini Matki rozprzestrzeniać się miał poprzez Cypr i Kretę do wysp Morza Egejskiego i na wybrzeża Półwyspu Anatolijskiego, a dalej na Bałkany i Półwysep Apeniński. W rejonach tych kult Wielkiej Bogini przejawiać miałby się występowaniem (głównie na naczyniach) różnego rodzaju, mniej lub bardziej schematycznych przedstawień twarzy lub też samych oczu. Autor nie podjął jednak żadnej próby wyjaśnienia ani nawet wiarygodnego prześledzenia przemian, jakie miałyby doprowadzić do takiej zmiany ikonograficznej. Co więcej, już opisując „dowody” na przyjęcie kultu „Bogini Oczu” na Malcie, rezygnuje on poszukiwania przedstawień „bogini” na naczyniach ceramicznych,

9 Powiązanie tej kategorii zabytków z kultem Inanny nie jest jednak osiągnięciem Crawforda. W roku 1933, w książce *Die Ionische Säule*, W. Andrae zaproponował interpretację tego typu znalezisk jako przedstawień budynków poświęconych Inannie. Także Max Mallovan, odkrywca Tell Brak, wiązał je z kultem Inanny (Kośmińska 2003). W pracy tej znaleźć można także więcej informacji na temat domniemanych związków mezopotamskiego symbolu oka z kultem Bogini Matki.

10 *Though no direct connection can be traced between these Magdalenian women and the fertility goddess of the Neolithic and later periods, there can be little doubt that there was connection; female figurines have been found in some of the oldest Neolithic strata in Europe and Asia* (Crawford 1957: 24).

zadowalając się opisem tak zwanych figurek „grubych kobiet” (Crawford 1957: 49). Podobnych niedomówień nie brakuje także w dalszych częściach omawianej pracy, gdzie wobec braku wystarczających dowodów na poparcie swych teorii, posilkuje się on szeregiem innych symboli (m.in. naszyjników, pastorału czy też podwójnych toporów). W odniesieniu do Półwyspu Iberyjskiego, za główne świadectwo śledzonej przez siebie religii uznaje on przedstawienia twarzy na kościach (dla Hiszpanii) lub na płytkach kamiennych (dla południowej Portugalii) (Crawford 1957: 51-52, 61-67). To właśnie te ostatnie są dla Crawforda punktem wyjścia dla poszukiwania dalszych świadectw kultu Bogini Matki, tym razem Bretanii i na Wyspach Brytyjskich. Jak jednak sam zwraca uwagę: *There is a little difficulty in identifying the Eye Goddess during her Mediterranean travels; from Brak to Almizaraque she even retained her multiple eyebrows. But as she went northwards into Barbarous regions the identifications becomes increasingly difficult; and when we reach Ireland (...) we shall find that she has gone all to pieces. Even in Brittany many will hesitate to recognize her* (Crawford 1957: 54). Takie jednak stwierdzenie nie zniechęciło jednak pioniera archeologii lotniczkiej do interpretowania w kategoriach kultu „Bogini Oczu” takich znalezisk jak bretońskie ryty w kształcie zwiłokrotnionych łuków (Crawford 1957: 68-72), wyobrażenia tzw. „cefalopodów” (Crawford 1957: 79-82) czy też rozmaitych, geometrycznych rytów z Irlandii i Wielkiej Brytanii (Crawford 1957: 88-108).

Już nawet w obliczu tylko tych niedociągnięć pracy Crawforda, które przedstawiłem powyżej, nie dziwi fakt, iż spotkała się ona z poważną krytyką i to nawet ze strony zwolenników twórcy *Antiquity* (zob. Quigley 1958). Najpoważniejsze wątpliwości budziła próba interpretacji znalezisk archeologicznych niezależnie od ich kontekstu kulturowego i gospodarczego, pomijanie pewnych źródeł o charakterze historycznym, które dobitnie świadczą o wiązaniu symbolu oka wraz z dyskiem słonecznym (w tym na Bliskim Wschodzie) z bóstwami męskimi, czy też wreszcie niedobory zarówno jakościowe jak i ilościowe wykorzystywanego materiału (Quigley 1958).

Pomimo tego, pozycja Wielkiej Bogini w brytyjskiej literaturze archeologicznej była wciąż jeszcze nie zagrożona. Dobitnie świadczy o tym, opublikowany w 1963 roku pod patronatem UNESCO, pierwszy tom monumentalnego dzieła *History of Mankind* autorstwa Jacquetty Hawkes i Leonarda Woolley’a. Czytamy tam: *The concept of Mother Goddess*

may be said to be almost as universal as the religious impulse itself. Whether she is an inherited figure of human psyche, or one created by the common experience of life itself, we cannot presume to judge, but she seems to have eternal life. Her power waxes and wanes, sometimes she dispossessed by her son or by the divine father, but she lives on in the mind of man whether he calls her Nentinugga, Ishtar, Hathor, Isis, Hera or Mary (Hawkes, Wooley 1963: 213-214). Podobnie jak Crawford uważali oni, iż źródeł kultu Bogini Matki należy się dopatrywać jeszcze w paleolicie, zaś wraz z neolityzacją miałby być on wzbogacony przez kult zmarłych i symbolikę świętego topora (Hawkes, Wooley 1963: 338-340). Przejawem kultu Wielkiej Bogini, występującego w ich rozumieniu od Syberii poprzez Bliski Wschód, aż do Wielkiej Brytanii (Hawkes, Wooley 1963: 224-226, 348) byłyby antropomorficzne figurki kobiece (224-26, 330-31, 335-38) a na Malcie, Sardynii a na zachodzie i północy Europy także budowle megalityczne. W odniesieniu do tych ostatnich, wzbogacają oni jednak wizję Crawforda o stwierdzenie, że grobowce megalityczne reprezentować mogły łono, a tym samym wiązać się z wizją ziemi jako rodzielki i z ideą odrodzenia (Hawkes, Wooley 1963: 249, 338 341). Wraz z inwazją, dokonaną na obszary Europy (zamieszkałe przez pokojowo nastawione, egalitarne społeczeństwa wyznawców Wielkiej Bogini) przez przedstawicieli kultury toporów bojowych, znaczenie Bogini miałoby maleć, a jej kult wypierany byłby przez obrzędy ku czci bogów słońca i nieba, przyniesionych przez wojowniczych najeźdźców (Hawkes, Wooley 1963: 244, 343). Nie oznaczałoby to jednak, że kult Wielkiej Bogini zniknął zupełnie. Pomijając jego bezpośrednia kontynuacje, za którą uważali oni m.in. religie minojskiej Krety, Wielka Bogini miałyby przetrwać aż do czasów historycznych w dwóch głównych postaciach. Z jednej strony, miałyby być to stworzycielka świata, reprezentowana przez pierwotny chaos lub krowę, za którą uważali takie boginie jak bliskowschodnia Tiamat a pośrednio także i egipska Hathor. Drugim aspektem Wielkiej Bogini, bezpośrednio związanym z opisanym powyżej, miałyby być bogini jako matka cyklicznie umierającego boga, w typie Izydy czy Ishtar (Hawkes, Wooley 1963: 342-343).

W kolejnych latach prace Hawkes przechodzą coraz wyraźniejszą ewolucję, od obrazu wyniesionego z dyfuzjonistycznych korzeni do silnie zaangażowanej politycznie krytyki współczesnego świata, któremu przeciwstawiała ona wyidealizowaną przeszłość. Będąc pod wyraźnym wpływem postaci takich jak znana nam już J.E. Harrison czy Robert

Graves nawoływała ona do odnowienia więzi z Boginią i ziemią widząc w tym jedyny ratunek przed zniszczeniami jakich dokonuje cywilizacja technologiczna (Hutton 1997: 95). Tym samym, stała się Hawkes ogniwem, łączącym radykalne wizje społeczne Harrison z interpretacjami postaci Wielkiej Bogini jakie miała przynieść trzecia ćwierć XX wieku. Jednocześnie ta brytyjska archeolog stała się zagorzałym krytykiem rozwijającej się w tym okresie „Nowej Archeologii” widząc w niej „dehumanizację”, a przy okazji zarzucając badaczom sceptycznie nastawionym do koncepcji Wielkiej Bogini ignorancję (zob. Hawkes 1968).

Lata 60. przyniosły zarówno dalszą, bardziej już szczegółową krytykę dzieła Crawforda, jak i szerzej, całej teorii łączącej megality z kultem Wielkiej Bogini. Przede wszystkim, wraz ze stopniowym spadkiem znaczenia dyfuzjonizmu jako modelu wyjaśniającego w archeologii oraz dzięki uzyskaniu dużej serii dat radiowęglowych z zachodnioeuropejskich stanowisk megalitycznych, podważona została teoria o ich śródziemnomorskim pochodzeniu. Zwrócono też uwagę na to, że podobieństwa w obrządku pogrzebowym (czyli tworzeniu struktur megalitycznych) nie muszą oznaczać większych podobieństw na gruncie religijnym czy też patrząc na to z innej strony, że podobne formy pochówków mogą występować w zasadniczo różnych systemach religijnych. Co więcej, przestano uważać struktury megalityczne za homogeniczne wykazując zarówno ich duże zróżnicowanie i to nawet w skali lokalnej, a także wskazując na możliwość, że podobne formy podstawowe mogły wykształcić się na różnych terenach niezależnie (Fleming 1969: 248-249). Osobnym problemem, który przedstawię później, był proces reinterpretacji przedstawień antropomorficznych zapoczątkowany w roku 1962 przez Petera Ucko jego esejem *The interpretation of prehistoric anthropomorphic figurines*. W tym miejscu wystarczy wspomnieć, że niezależnie od stworzenia alternatywnych modeli wyjaśniających ich znaczenie, zwrócono także uwagę, na fakt istnienia innych kategorii figurek poza tymi, które bezspornie przedstawiają kobiety (Fleming 1969: 249-253). Wreszcie w roku 1969, Andrew Fleming wykazał, że na terenie Europy Zachodniej wyróżnić można przynajmniej dwie, główne „provincje megalityczne” - jedną obejmującą Półwysep Iberyjski, Irlandię i Wielką Brytanię oraz drugą na obszarze Francji (i być może także Sycylii i Malty), z których tylko ta ostatnia może być ewentualnie wiązana z kultem Bogini Matki. Fleming podkreślał jednak, że kult ten byłby stosunkowo późny (po 2500 BC) i najpewniej słabo związany z samymi strukturami megalitycznymi (Fleming 1969:249-261).

Oto jak Ronald Hutton opisuje efekty postępującej krytyki założeń, jakie leżały u podstaw recepcji teorii matriarchatu i koncepcji Wielkiej Bogini w brytyjskiej archeologii:

The effect upon professional prehistorians was to make most return, quietly and without controversy, to that careful agnosticism as to the nature of ancient religion which most had preserved until the 1940s. There had been no absolute disproof of the veneration of the Great Goddess, only a demonstration that the evidence concerned admitted of alternative explanations (Hutton 1997: 97).

Swoisty epilog, dla opisanego powyżej etapu w rozwoju brytyjskiej archeologii, dopisała próba weryfikacji wspomnianych już badań A.L. Armstronga w Grimes Graves, podjęta na przełomie lat 80. i 90. XX wieku. Dochodzenie podjęte przez Gillian Varndell wykazało szereg nieścisłości związanych z odkryciem na tym stanowisku figurki Wielkiej Bogini. Chociaż niemożliwe jest jednoznaczne ustalenie czy figurka z Grimes Graves jest falsyfikatem to fakt, że w dniu znalezienia figurki raptownie urywają się zapisy w dzienniku wykopalisk, a sam Armstrong nakazał w tym dniu, opuszczenie wykopu przez wszystkich doświadczonych badaczy jest co najmniej zastanawiający. Sama figurka także budzi wątpliwości - pomijając fakt, że jest ona znaleziskiem unikatowym na terenach Wielkiej Brytanii to ponadto, sprawia wrażenie świeżo wykonanej, a inne, współczesne figurki, wykonane zapewne przez kogoś z członków ekspedycji, znajdowały się wśród przedmiotów należących do Armstronga (Hutton 1997: 94-95). Wszystko więc wskazuje na to, że figurka ta mogła być fałszerstwem, a jeśli tak, to jak doskonale podsumował to Ronald Hutton: *...it had success because it represented precisely what some were hoping to find at that moment* (Hutton 1997: 95).

Wkład omawianych do tej pory badaczy w rozwój interesujących nas teorii jest niepodważalny. Wydaje się jednak, że można zaryzykować paradoksalnym stwierdzeniem, iż osobą która w największym stopniu przyczyniła się do rozpowszechnienia wizji neolitycznej, matriarchalnej Europy zamieszkannej przez czcicieli Wielkiej Bogini był nie naukowiec, a angielski poeta (a zarazem krytyk literacki, powieściopisarz, z wykształcenia filolog klasyczny) Robert Graves (1895-1985).

W opublikowanej po raz pierwszy w 1948 roku *Białej Bogini* Graves prezentuje dwie równoległe wizje rozwoju kultu bóstwa określane go przez autora mianem Białej Bogini. Pierwsza z nich wykazuje silne związki z koncepcjami dyfuzjonistów i jest pseudohistoryczną próbą

zrekonstruowania wędrówki kultu owej bogini od jego paleolitycznych źródeł, poprzez matriarchalne społeczności neolitu, aż do europejskiego średniowiecza. Według Gravesa, centrum neolitycznego kultu Wielkiej Bogini miałyby być wschodnie wybrzeża Morza Śródziemnego, skąd pod wpływem najazdów plemion greckich, jego wyznawcy mieliby migrować wzdłuż wybrzeży północnej Afryki, a także przez centralną Europę, Półwysep Iberyjski, a stamtąd na Wyspy Brytyjskie i Półwysep Jutlandzki. Drugi z proponowanych przez Gravesa modeli, od którego zaczną szczegółowe omawianie jego teorii, ma raczej charakter teoretyczny, wyraźnie inspirowany ewolucjonizmem klasycznym i przedstawia proponowaną przez niego sekwencję kolejnych stadiów społeczno-religijnych, z którymi próbuje on wiązać różne kultury europejskie.

W wyraźny sposób rozwijając znaną już nam wizję J.E. Harrison, uważa Graves, iż owa „Biała Bogini” (którą pozwolę sobie także nazywać Wielką Boginią), występowała w trzech podstawowych postaciach: młodej dziewczyny, matki i staruchy. Wydaje się, iż Graves dopatrywał się źródeł takiego kultu już w okresie górnego paleolitu. Według autora *Białej Bogini najstarszym zachowanym w Europie świadectwem obrzędu religijnego jest oryniackie malowidło jaskiniowe w Cogul* (Graves 2000: 468), które w jego rozumieniu jest przedstawieniem obrzędu ku czci Wielkiej Bogini. Szereg dziewięciu postaci, z których cześć nosi wyraźne cechy kobiece ma zdaniem brytyjskiego filologa przedstawiać kolejne postacie Bogini jako księżyc - trzy postacie z prawej strony rysunku miałyby przedstawiać młode dziewczyny reprezentujące księżyc w nowiu, trzy postacie w centrum miałyby być *krzepkimi, złotowłosymi kobietami* - księżycem w pełni a dwie czarne postacie po lewej stronie i „starucha” na skraju rysunku oznaczałyby księżyc ubywający. Istotą samego rytuału miałyby być zabójstwo dokonane przez kapłanki, będące przedstawicielkami Bogini, na męża czyżnie przedstawionym w centrum malowidła, a określanym przez Gravesa mianem Dionizosa. Ukoronowaniem obrzędu byłaby kanibalistyczna uczta (Graves 2000: 468).

Główne założenia ewolucyjnego modelu Gravesa nie odbiegają zasadniczo od tego, co zaproponowali już pierwsi ewolucjoniści. Graves uważał, iż pierwotną fazą rozwoju religijnospołecznego (której początków, jak już można było zauważyć, dopatrywał się on w górnym paleolicie), była faza matriarchatu lub też społeczeństwa egalitarnego z silnie wyeksponowaną rolą kobiet. W okresie tym panowałyby instytucja małżeństwa grupowego i matrylinearny system dziedziczenia (Graves 2000: 456-457).

Jak to poetycko ujął Graves: *Ojców na razie jeszcze nie ma, gdyż Wąż jest w takiej samej mierze ojcem syna-Gwiazdy, w jakiej syn - Gwiazda jest ojcem* (Graves 2000: 456). Podobnie jak poprzednicy, autor *Białej Bogini* uważał, że w fazie tej główne funkcje sakralne byłyby zarezerwowane dla kobiet; dla mężczyzny pozostawałaby rola ofiary i być może sakralnego władcy. Głównym obiektem kultu miałyby być Wielka Bogini. Dopełnieniem dla niej miałyby być jej syn, a zarazem mąż, występujący w dwóch naprzemiennie ginących postaciach ¹¹.

Zmianę tego systemu, miałyby spowodować *Rewolucyjna instytucja ojcostwa, importowana do Europy (wraz z przybyciem czy raczej najazdami Indoeuropejczyków) ze Wschodu*, która przyniosła z sobą *instytucję indywidualnego małżeństwa* (Graves 2000: 456). Choć w fazie tej, pozycja kobiety wciąż miałyby być silna, *a znaczna część mienia nadal przechodziła z matki na córkę* to nastąpiłoby stopniowe odsunięcie kobiet od sfery sakralnej. Miałyby też nastąpić przejście religijne od swoistego monoteizmu z Wielką Boginią w centrum do wierzeń politeistycznych z przewodnim bóstwem piorunowym oraz licznymi bóstwami zarówno męskimi jak i żeńskimi, przy czym te drugie, jako potomstwo pierwotnej Wielkiej Bogini przejmują znaczną część jej dotychczasowych funkcji (Graves 2000: 456-457).

Ostatnią fazą rozwoju miałyby być według Gravesa społeczeństwa patriarchalne wraz z ich monoteistyczną religią Boga Ojca¹². Podobnie jak wielu poprzedników poszukuje on źródeł kultu Wielkiej Bogini we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego ze szczególnym uwzględnieniem obszarów dzisiejszej Grecji. Zdaniem Gravesa, aż do początków 2 tys. p.n.e. region ten zamieszkały był przez konfederację półmatriarchalnych plemion pelazgijskich (Graves 2000: 78, 92). Około

11 *W Europie z początku nie było męskich bogów rówieśnych z Boginią i zdolnych zakwestionować jej prestiż czy władzę, ale miała ona kochankę, który bywał na przemian dobrotliwym Wężem Mądrości i dobrotliwą Gwiazdą Życia, jej synem* (Graves 2000: 455).

12 Podobnie jednak jak niektórzy z poprzedzających go badaczy, uważał on że *w średniowiecznym katolicyzmie Dziewica i Syn (która to para przejęła honory i obrzędy do tej pory przysługujące kobiecie-Księżycowi i jej synowi-Gwieździe) mieli większe religijne znaczenie niż Bóg Ojciec* (Graves 2000: 457), a szeroka popularność współczesnego katolicyzmu opiera się – *wbrew patriarchalnej Trójcy i wyłącznie męskiemu kapłaństwu – raczej na egejskiej tradycji religijnej spod znaku Matki i Syna, do jakiej stopniowo nawrócił, niż na jego elementach aramejskich bądź indoeuropejskich w rodzaju boga wojownika* (Graves 2000: 90-91).

roku 1900 p.n.e. na tereny zamieszkałe przez Pelazgów mieliby wkroczyć indoeuropejscy Achajowie stopniowo zajmując obszar całej Grecji by wreszcie przyjąć miejscowe obyczaje (w tym dziedziczenie matrylinearne) i zasymilować się z zastaną ludnością przedindoeuropejską przyjmąwszy miano Dannanów. Wraz z lokalnymi zwyczajami Achajowie mieli przyjąć także kult rozmaicie nazywanej Wielkiej Bogini. Pomiędzy XVII a XV wiekiem p.n.e. plemiona Achajów miały podlegać silnym wpływom kreteńskim, a około roku 1400 p.n.e., wraz z kolejną, eolską falą Indoeuropejczyków, złupić Knossos kładąc kres morskiej potędze Krety (Graves 2000: 95). Około roku 1250 plemiona północnoachajskie miałyby wkroczyć na Peloponez, a następnie podbić Troję, wprowadzając na zajętych przez siebie terenach patriarchalną organizację społeczną i panteon olimpijski oraz rozpoczynając tym samym wielką migrację Dannanów. Po wkroczeniu na tereny Azji Mniejszej Dorów, Dannanowie zaczęli się przesuwać na południe napadając około 1200 roku na północną Syrię i dalej na Egipt gdzie znani byli pod nazwą „ludów morza”. Stamtąd Dannanowie mieli migrować dalej na zachód, by wreszcie przepłynąć się przez Cieśninę Gibraltarską na Półwysep Iberyjski (Graves 2000: 78-79, 91). Graves przypuszczał także, iż druga fala uchodźców powędrowała bezpośrednio na zachód zajmując Baleary, a także Hiszpanię oraz Danię. Następnie obie fale uchodźców miały przepłynąć się na obszar wysp Brytyjskich jako znani z folkloru irlandzkiego Tuatha dé Dannan (Graves 2000: 78). Wędrowniacy ta miałyby zaowocować rozpowszechnieniem się zarówno organizacji społecznej, jak i wierzeń charakterystycznych dla przedaryjskiej Grecji.

Ciężko jest jednoznacznie określić zakres oddziaływań *Białej Bogini* Gravesa. Na pewno dotarła ona do znacznie szerszego grona odbiorców niż dzieła jego poprzedników, co zawdzięcza zarówno olbrzymiej popularności, jak i niezwykle sugestywnemu sposobowi przedstawienia prezentowanych tam teorii. Jednocześnie, ze względu na swój popularny charakter, uniknęła ona krytyki, której bez wątpienia stałaby się celem, gdyby została uznana za pracę naukową. Z drugiej jednak strony, liczne niedociągnięcia, przekłamania, swobodne traktowanie źródeł historycznych i archeologicznych, a nawet nieskrywana niechęć autora do poddania się rygorom niezbędnym w pracy naukowej, nie zniechęciły wielu naukowców do tego by traktować *Białą Boginię* jako pracę nie tylko wartą uwagi, ale co gorsze wiarygodną i cytowania jej na równych zasadach z poważnymi pracami naukowymi (zob. m.in. Szyjewski 001: 462-464, 2003). In-

teresujące wydają się także związki koncepcji Gravesa zaprezentowaną w *Eye Goddess* teorią Crawforda, nie sposób jednak stwierdzić na ile była ona inspirowana twórczością tego brytyjskiego poety.

Biała Bogini ukazała się w Polsce dopiero w roku 2000. Nie oznacza to jednak, że do tego czasu pomysły Gravesa pozostawały w naszym kraju nieznane. W roku 1972 ukazał się zbiór dwudziestu opowiadań Jadwigi Żylińskiej pod tytułem *Kapłanki, Amazonki, Czarownice. Opowieść z końca neolitu i epoki brązu 6500-1150 lat p.n.e.* W opowiadaniach tych, których akcja rozgrywa się między innymi w Çatalhöyük i Knossos, autorka przedstawia świat wyraźnie inspirowany książką Gravesa. To swoiste, fabularne odzwierciedlenie opisywanego w *Białej Bogini* świata matriarchalnych, preindoeuropejskich plemion, wraz z ich wędrówką pod wpływem indoeuropejskich najazdów, od neolitycznej Anatolii, aż po Irlandię. Całości dopełniają przewijające się w kolejnych historiach opisy rzeczywistych znalezisk archeologicznych, mających być dowodem na istnienie w opisywanych przez autorkę czasach, wszechobecnego kultu Wielkiej Bogini i matriarchalnej struktury społecznej. Atmosferę twórczości Jadwigi Żylińskiej doskonale oddaje poniższy cytat (nawiasy w tekście zgodnie z oryginałem):

Zastępy zwycięskiego Marduka splądrowały pałac w Mari i podłożyły ogień, który strawił go doszczętnie. Na dziedzińcu pałacowym leżała statua Wielkiej Bogini z roztrzaskaną głową i odrąbaną kamienną ręką, z kwiatem w dłoni. (Odkopano ją kilka tysięcy lat później, przyśypaną warstwami piachu naniesionego przez wiatry pustyni. Bogini, bez jednego wyznawcy, z kamiennym uśmiechem na rozbitej twarzy, niemy świadek zapomnianych zdarzeń) (Żylińska 197: 51).

Chociaż charakter książki Żylińskiej uniemożliwiał jej potraktowanie przez odbiorców jako naukowego opracowania (choć to samo moglibyśmy powiedzieć o dziele Gravesa) to duży nakład w jakim została wydana i to, że była wielokrotnie wznawiana, nakazuje wsiąść ją pod uwagę, jako jeden z czynników utrwalających w polskich odbiorcach przekonanie o istnieniu dobrze udokumentowanego kultu Wielkiej Bogini i związanego z nim matriarchatu.

Koncepcje Wielkiej Bogini i matriarchatu zostały zaadoptowane nie tylko przez archeologię i antropologię, ale także przez psychologię analityczną, szczególnie tę związaną z osobą szwajcarskiego psychiatry, Carla Gustava Junga. Chociaż już Freud zwracał uwagę na relacje pomiędzy postacią matki a niektórymi wyobrażeniami religijnymi, to dopiero Jung

i jego następcy, podkreślając w swoich pracach znaczenie archetypu Wielkiej Matki i pokazując wspólne źródło rozmaitych mitologicznych realizacji tegoż archetypu (zob. Jung 1992: 3, 10-12), oddali nowy argument w ręce zwolenników omawianych przez mnie teorii (Meskell 1995: 77; Hutton 1997: 96; por. Berggren, Harrod 1996: 72). Co więcej, według Junga, to właśnie projekcja archetypu matki ma decydujący wpływ na dziecko, powodując tym samym obdarzenie samej matki *autorytetem oraz boskością* (Jung 1992: 12). Jak to ujął Erich Neumann:

The child, for example, first experiences in his mother the archetype of the Great Mother, that is, reality of an all-powerful numinous woman, on whom he is dependent in all things, and not objective reality of his personal mother, this particular historical woman which his mother becomes for him later when his ego and consciousness are more developed (Neumann 1974: 15).

Cytat z dzieła Neumanna (opublikowanego po raz pierwszy w 1963 roku) nie jest tutaj przypadkowy - przyjęło się bowiem uważać, że to właśnie w jego tekstach w najpełniejszy sposób ujęte zostały poglądy przedstawicieli Jungowskiej szkoły psychoanalizy, na problem archetypu Wielkiej Matki. Także i bezpośredni wpływ Neumanna na interesujące nas dziedziny badań jest trudny do przecenienia (Preston 1987: 54-55, Hutton 1997: 96).

W swych badaniach nad wyobrażeniami Wielkiej Bogini skupił się Neumann, zgodnie ze swymi własnymi słowami, przede wszystkim na ich wewnętrznych, psychologicznych aspektach, swoistej „psychohistorii” (rozumianej jako następstwo etapów w rozwoju ludzkiej psyche), korzystając z materiałów o charakterze historycznym tylko jako pewnego rodzaju materiału ilustracyjnego, a i wtedy w dużym stopniu ignorując ich kulturowy kontekst (Neumann 1974: 89). Te kuriozalne wręcz (choć nie tak wyjątkowe wśród zwolenników matriarchatu i Wielkiej Bogini) podejście metodologiczne próbował on uzasadnić brakiem paraleli pomiędzy procesami historycznymi i psychologicznymi, twierdząc, iż te ostatnie umiejscawiane mogą być tylko w obrębie swoistej chronologii względnej. Jak sam pisał, porównując takie ujęcie do chronologii względnej, którą stworzył dla starożytnego Egiptu Flinders Petrie: *Similarly, we have to make do with psychological sequence-dating in dealing with the archetypal stages. The uroboros comes »before« the stage of the Great Mother, and the Great mother »before« the dragon fight; but absolute correlation in time is impossible because we have*

to consider the historical relativity of individual nations and cultures. The Creto-Mycenaean culture was, for Greeks, the prehistoric Great Mother period since her cult was dominant in that culture. Greeks mythology is largely the dragon-fight mythology of a consciousness struggling for independence, and this struggle was decisive for the spiritual importance of Greece. But whereas in Greece this development falls roughly between 1500 and 500 B.C., the corresponding process in Egypt probably took place long before 3300. In other words, the manifestations illustrating the archetype may belong to the most diverse epochs, times, and cultures; a monument of a late culture may symbolize an early phase, while a monument of an early culture may symbolize a late phase, of a archetypal development (Neumann 1974:82-83).

Choć argumentacja taka nie może być uznana za przekonującą, szczególnie z punktu widzenia badań historycznych, to jednak koncepcje zaprezentowane przez Neumanna, stały się znaczącym czynnikiem wpływającym na dokonywane przez niektórych badaczy, interpretacje znalezisk archeologicznych (bez wątpienia na popularność *Great Goddess* wśród archeologów wpłynął fakt, że znaczna część tego dzieła, uzupełniona przez bogaty i sugestywnie zaprezentowany materiał ilustracyjny, poświęcona jest właśnie „interpretacji” materiałów archeologicznych).

Neumann wyróżnił cztery główne manifestacje archetypu Wielkiej Matki - Dobrą Matkę (związaną z macierzyństwem, roślinnością, odrodzeniem), Przerazającą Matkę (związaną ze śmiercią, rozczłonkowaniem i chorobami), Pozytywną Boginię Transformacji (reprezentujące wiedzę, mądrość, wizje, ekstazę) i Negatywną Boginię Transformacji (związaną z deprawacją, odrzuceniem, doświadczeniami orgiastycznymi, szaleństwem).

Neumann wyróżnił także szereg sfer, wiązanych według niego w różnych kulturach z kobiecością, poczynając od stwierdzenia, iż kobieta jest jako taka związana ze wszelkimi procesami transformacji, zarówno kulturowej jak i przyrodniczej (Neumann 1974: 31-38, 55-63) i symbolicznej tożsamości kobiety, ciała jako takiego, naczynia i świata¹³, poprzez

13 *If we combine this body-world equation of early man in its first unspecific form with the fundamental symbolic equation of the feminine, woman=body=vessel, we arrive at a universal symbolic formula for the early period of mankind: Woman=body=vessel=world. This is the basic formula of the matriarchal stage, i.e., of a human phase in which the Feminine is preponderant over the Masculine, the unconscious over the ego and conscious (Neumann 1974:43).*

przypisanie do sfery symboliki kobiecej ciał niebieskich¹⁴, a kończąc na schemacie, w myśl którego każda w zasadzie sfera jest symbolicznie związana z kobiecością (Neumann 1974: Schema II). Badaczom chcącym udowodnić istnienie kultu Wielkiej Bogini nie trzeba było wiele więcej - oto mieli w ręku „dowód” na poparcie swoich koncepcji. Nawet jeżeli według Neumanna, poprzedzająca współczesny „patriarchat” faza matriarchatu mogła być traktowana jako fakt psychologiczny, a nie historyczny (Neumann 1974: 23-24), to w ich rozumieniu psychologia głębi jasno dowiodła, że obraz Wielkiej Bogini jest na stałe wbudowany w strukturę ludzkiej psychiki, zaś ciąg luźnych skojarzeń związanych z kobietą i kobiecością zaprezentowany przez Neumanna pozwolił na przypisywanie dowolnym artefaktom związku z kultem Wielkiej Bogini (por. Hutton 1997: 96, Meskell 1995: 77).

Od archeologii do nowej religii

Kiedy w „zimny, listopadowy dzień roku 1958, na krótko przed zmierzchem” James Mellaart spacerował po właśnie odkrytym stanowisku Çatalhöyük, nikt zapewne, włączając w to samego odkrywcę, nie spodziewał się, że stanowisko to w niedługim czasie stanie się jednym z najsłynniejszych na świecie. I to nie tylko ze względu na spektakularne znaleziska, ale także, a może nawet przede wszystkim, w związku z licznymi problemami jakie nastroczała (i wciąż nastrocza, mimo że od jego odkrycia minęło blisko pół wieku) interpretacja tej neolitycznej osady. Dla wielu badaczy Çatalhöyük, jako najbardziej spektakularny przejaw działalności matriarchalnego społeczeństwa wyznawców Wielkiej Bogini, stało się kluczowym argumentem w dyskusji nad interesującą nas problematyką (zob. m.in. Brown, McClen Novick 1992; Christ 1987; Gimbutas 1974b, 1999; Szyjewski 2001; Wierciński 1981, 1994, 2001) . W zbliżonej roli funkcjonuje to stanowisko także w kulturze masowej (Jencson 1989; zob. też AnaTours 1998).

Çatalhöyük (Rozwidlone Wzgórze) znajduje się na równinie Konya w południowocentralnej Anatolii. Wyróżnia się dwa główne stanowiska: Wzgórze Wschodnie (tzw. Çatalhöyük I), datowane ogólnie na wczes-

¹⁴ ...*The favored symbol of the matriarchal sphere is the moon in its relation to the night and the Great Mother of night sky. The moon, as the luminous aspect of the night, belongs to her; it is her fruit, her sublimation as light, as expression of her essential spirit. Day and sun are seen in the matriarchate as children of the Feminine, which as dark night and as morning is the mother of the bright aspect* (Neumann 1974:55-56).

sny neolit oraz Wzgórze Zachodnie (Çatalhöyük II), które zostało objęte osadnictwem w późnym neolicie i wczesnym chalkolicie. Zasadniczo jednak nazwy Çatalhöyük używa się w odniesieniu do wschodniej części stanowiska. (Todd, 1976: 10). Współcześnie, dzięki rozwiniętemu systemowi melioracji, obszar ten należy do najżyźniejszych na terenie Turcji, jednak w związku z tym, iż jest obszar bezodpływowy, sytuacja w neolicie nie była tak korzystna (Todd, 1976: 10-14).

Badania w Çatalhöyük rozpoczęły się w roku 1961 i trwały do roku 1965, by po blisko trzydziestu latach, zostać wznowione przez międzynarodową ekspedycję pod kierunkiem Iana Hoddera. Od 2000 roku w wykopaliskach bierze udział także grupa archeologów z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W trakcie pierwszych sezonów badań, Mellaart wydzielił łącznie 15 poziomów związanych z osadnictwem neolitycznym (określanych cyframi od 0 do XIII z warstwą VI podzieloną na dwie fazy A i B). W trakcie najnowszych badań wyróżniono także, pozbawiony śladów zabudowy, tzw. „Pre-level XII” z kolejnymi fazami określanymi literami A-D. Najnowsze datowania radiowęglowe pozwalają szacować wiek stanowiska na 7500-6000 p.n.e. (Cessford 2001). Do dzisiaj jednak, nie udało się ustalić przyczyn, dla których neolityczni mieszkańcy Çatalhöyük porzucili swoje domostwa.

Na obszarze około 10,5 ha, mieściło się prawdopodobnie około 2000 ściśle przylegających do siebie domów zbudowanych z suszonej na słońcu cegły mułowej. Badania wykopaliskowe nie wykazały istnienia ulic ani większych wolnych przestrzeni, poza tymi, które pozostawały w miejscach zrujnowanych budynków, tworząc tym samym pewnego rodzaju dziedzińce (Hodder 2004: 79), chociaż sugeruje się, iż ulice i place mogły istnieć w młodszych warstwach (I-III a być może nawet od VIA) stanowiska (Mellaart 1967: 68; Todd, 1976: 24). Ze względu na silną erozję w peryferyjnych obszarach stanowiska nie udało się ustalić, czy istniały jakiegokolwiek struktury takie jak fosa, ogrodzenie czy bramy. Możliwe jest także, że całe „miasto” nie było pojedynczym blokiem i składało się z mniejszych jednostek oddzielonych od siebie wolnymi przestrzeniami (Todd, 1976: 25, por. Mellaart 1967: 54).

Domostwa, zakładane na planie prostokąta, pozbawione były drzwi i okien, a cały ruch odbywał się po dachach wysokich na około 3 metry budynków. Także z dachu prowadziło w dół jedyne wejście do budynku. Chociaż plan zabudowy był w dużym stopniu wymuszany poprzez

dostępność wolnego miejsca, a powierzchnia pojedynczego domu wahała się od 11 do 48 metrów kwadratowych (najczęściej około 25), to wewnętrzne rozplanowanie budynków wykazuje duży stopień standaryzacji. W południowej części, poniżej wejścia, znajdowała się część kuchenna wraz z paleniskiem. Często także istniało wydzielone pomieszczenie o charakterze spiżarni. W obrębie głównego pomieszczenia znajdowały się przynajmniej dwie platformy, jedna kwadratowa w północno-zachodnim rogu budynku, oraz większa platforma położona przy południowej ścianie w pobliżu obszaru kuchennego. Ponadto znajdowane są dodatkowe platformy umieszczone pod północną ścianą budynku i w jego południowozachodnim narożniku (Mellaart 1967:57-63, 67; Todd 1976: 25-26).

Pochówki umieszczone były w obrębie domostw pod wspomnianymi już platformami. Maksymalna liczba pochówków znana z jednego budynku to 62 (Hodder 2004:81, 83) choć znane są także takie, w których nie występują żadne pochówki. W przeciętnym domu pochowanych było około 8 osób. W materiałach z lat 60. wykazano niewyjaśniona przewagę pochówków kobiecych (136 z 222 osobników o określonej płci) (Todd 1976: 64-74).

Wydaje się, że miejscem pochówków mężczyzn była platforma północno-zachodnia, a kobiet i dzieci - południowa (Mellaart 1967: 60, Todd 1976: 72, Hodder 1987), chociaż pochówki mogły być także lokowane pod ścianami budynków (Hodder 2004: 83). Nie wiadomo jednak, jak interpretować informację zawartą w artykule Hoddera *Kobiety i mężczyźni z Çatalhöyük*, w którym twierdzi on, że nie udało się ustalić żadnych zależności pomiędzy płcią zmarłego a sposobem ułożenia ciała i lokalizacją pochówku w obrębie domostwa (Hodder 2004: 83). Jednak już w opublikowanym w tym samym roku artykule, sygnowanym przez Hoddera i C. Cessforda pojawia się następujące zdanie: *Because of the burial associations between different types of people and different parts of house, it seems reasonable to assume that different people may have sat, eaten and slept in different parts of house* (Hodder, Cessford 2004: 30).

Nie budzi natomiast wątpliwości fakt, że pochówki mężczyzn i kobiet wyraźnie różniły się ewentualnym wyposażeniem. W pochówkach męskich występowały głowice maczug, ostrza włóczni, obsydianowe i krzemienne noże, a w kobiecych biżuteria i palety (Mellaart 1967: 208-209). W grobach znajdowano także ślady barwników (zielonego, niebieskie-

go) którymi były zapewne pokryte ciała (zarówno męskie jak i kobiece). Znalaziono także 23 pochówki (z czego 21 w obrębie tzw. sanktuariów), posypane ochrą. Chociaż Mellaart był przekonany, że były to tylko pochówki kobiece (Mellaart 1967: 207) to analiza antropologiczna wykazała, że część z nich należała do mężczyzn (Todd 1976: 70). Zdarzało się także, że po pewnym czasie (według Hoddera mogło być to około roku) od pochówki, grób otwierano, a ciało pozbawiano głowy. Jednak i w tym wypadku badania nie wykazały zależności tej praktyki od płci zmarłego (Hodder 2004: 81).

Ściany budynków były regularnie tynkowane, a wielu wypadkach (zwykle raz na 2-3 budynki) pokrywane także dekoracją malarską oraz reliefem i innymi formami dekoracji plastycznej. Malowano z użyciem farb mineralnych (na bazie ochry, hematytu, malachitu i innych), zaś najczęściej używane kolory to czerwony, żółty, szary, czarny i niebieski (Todd, 1976: 36). Zazwyczaj pozostawiano południową ścianę bez dekoracji (Todd, 1976: 37). Znajdujemy motywy geometryczne (równoległe linie, trójkąty, krzyże), zwierzęce (byk, onager, dzik, wilk, niedźwiedź, jelen, pies, wilk, lew), antropomorficzne (głównie przedstawienia malowanych czerwona farbą mężczyzn, współwystępujące z przedstawieniami zwierząt i interpretowane jako sceny łowieckie), przedstawienia bezgłowych ciał otoczonych przez duże, podobne do ptaków postacie (być może sępy), a także odciski ludzkich dłoni, przedstawienia krajobrazu i być może nawet plan samego miasta (Todd, 1976: 37-46). Na uwagę zasługuje to, że ściany były pokryte malowidłami tylko przez pewien czas (być może w związku z jakimiś istotnymi wydarzeniami), a na codzień przykrywał je zwykły tynk. Możliwe nawet, że łączny czas ich ekspozycji nie przekraczał 2 lat w przedziale stuletnim (Todd 1976: 34).

W dekoracji plastycznej dominowały przedstawienia całych sylwetek (w tym zwierząt kotowatych) lub tylko ich głów (przede wszystkim bydłęcych, ale zdarzają się także głowy jeleni lub baranów), rzędy możliwych bydłęcych lub tylko ich gliniane wyobrażenia, a także symetryczne wyobrażenia antropomorficzne o szeroko rozłożonych rękach i nogach i uwypuklonym brzuchu. Niektóre z nich noszą ślady intencjonalnych uszkodzeń twarzy, stóp i dłoni (Todd 1976: 50). Na uwagę zasługują też tzw. „piersi” - bryłki gliny, zwykle o wydłużonym kształcie i otwarte na końcu, zawierające w sobie różnoraki elementy kostne. Wśród nich wymienić należy czaszki lub same dzioby sępów, czaszki łasic, jak również zęby lisów i dzików (Mellaart 1967: 101, Hodder 1987: 45).

Bogata dekoracja, a także liczniej niż w „zwykłych” domach występujące pochówki skłoniły Mellaarta do określenia tych budowli mianem „sanktuariów” lub „świątyń” (Mellaart 1967: 60, 77).

W trakcie badań wykopaliskowych wydobyto także szereg glinianych i kamiennych figurek antropomorficznych przedstawiających zarówno mężczyzn, jak i kobiety (często także wraz z towarzyszącymi im zwierzętami) przy czym nieznane są figurki przedstawiające mężczyzn pochodzące z warstw młodszych niż VI. Także w warstwach, w których występują obie kategorie figurek, wyraźna jest przewaga figurek kobiecych (Mellaart 1967: 180-181). Na uwagę zasługuje także to, że figurki (a także ceramika) nie występują w żadnym ze znanych pochówków (Hodder 1987: 47).

Mieszkańcy tego neolitycznego miasta polowali na dzikie bydło, konie, dziki, dzikie osły i owce, jelenie, daniela, a okazjonalnie także na gazy, lisy, wilki i lamparty. Hodowali owce i uprawiali kilka gatunków zbóż, zbierali groch, wykę, migdały, pistacje, jabłka i jagody jałowca (Hodder 2004: 79; Mellaart 1967: 223-224). Możliwe jest także, iż zajmowali się czymś na kształt pośrednictwa handlowego. Wydaje się bowiem, że Çatalhöyük mogło zawdzięczać swój imponujący rozwój roli, jaką pełniło w lokalnych stosunkach społecznych, ekonomicznych i religijnych. Jego umiejscowienie w centrum lokalnej sieci osadniczej pozwalało mu zapewne na kontrolę nad handlem surowcami (głównie solą i obsydianem), tak, że w krótkim czasie mogło się ono urosnąć do rangi lokalnej „stolicy” (Bartel 1972).

This clay statuette shows the goddess in the act of giving birth to a child whose head is clearly shown between her thighs. She sits on a throne supported on either side by lions, while her feet rest on what certainly meant to be human skulls (the one on right is broken off). This impressive figure epitomizes Neolithic man's belief that his goddess is Mistress of Life and Death; she grants life and takes it and is source of all being (Mellaart 1962: 32).

Zacytowany powyżej opis tej najsłynniejszej ze znalezionych w Çatalhöyük figurek w doskonały sposób oddaje ducha zaproponowanej przez Mellaarta interpretacji stanowiska. Interpretacji w oczywisty sposób uwarunkowanej przez wciąż dominujące w anglojęzycznej archeologii wizje matriarchatu i kultu Wielkiej Bogini.

Mellaart uważał, że w systemie symbolicznym neolitycznego Çatalhöyük wyróżnić można dwie główne sfery - kobiecą, do której należą

miałyby „piersi”, pępek, ciężarność i męską związaną z przedstawieniami rogów lub rogatych zwierząt (Mellaart 1967: 202). Idąc tym tropem, uważał on, że w antropomorficznych figurkach znajdujących na stanowisku odnalazł świadectwo kultu Wielkiej Bogini, wspieranej jednak przez uzupełniające je bóstwo męskie, każde z nich występujące w dwóch podstawowych ikonograficznych aspektach (pomiędzy którymi nie dokonywano zapewne w praktyce rozróżnienia), składających się razem na swoistą świętą rodzinę. Mellaart pisał : *The divine family then was patterned on that of man; and four aspects are in order of importance: mother, daughter, son and father* (Mellaart 1967: 201). Konsekwentnie rysował Mellaart obraz społeczności, w której pierwiastek męski był zdominowany przez kobiecość zarówno na płaszczyźnie społecznej jak i religijnej.

Bogini z Çatalhöyük była dla Mellaarta bóstwem obejmującym wszystkie w zasadzie aspekty ludzkiego życia - narodziny i śmierć, polowanie, uprawę roli i hodowlę. Figurki kobiet wraz z towarzyszącymi im dzikimi zwierzętami zostały zinterpretowane jako przedstawienia bogini - „Opiekunki i Pani Zwierząt”, patronki myśliwych. Innym aspektem tej neolitycznej bogini miałyby być opiekunką udomowionych zwierząt i upraw. Z tą postacią neolitycznej bogini miałyby się wiązać także jej rola jako opiekunki tkactwa. Figuralne przedstawienia antropomorficzne, znajdujące na ścianach „sanktuariów” zostały zinterpretowane jako bogini narodzin wraz ze swym synem przedstawianym pod postacią byka. Przedstawienia ptasiopodobnych postaci towarzyszących bezgłowym ciałom stały się w takim ujęciu wyobrażeniami bogini w jej aspekcie Bogini Śmierci (Mellaart 1967: 181-184). Właściwej interpretacji rzekomego bóstwa męskiego poświęcił Mellaart jedno zdanie, sugerując, iż należy je wiązać z jakimś z aspektów polowania (Mellaart 1967: 185).

Jak już wspomniałem, Mellaart uważał, że kobiety pełniły nie tylko znaczącą rolę w sferze symbolicznej, ale także w sferze społecznej, w tym i w sprawowaniu kultu. Był on przekonany, że mieszkańcy Çatalhöyük tworzyli pokojowo nastawione, matrylinearne i matrylokalne społeczeństwo z silnie wykształconą elitą kapłanek (Mellaart 1967: 225). Mellaart był skłonny uważać, że za pochówki kapłanek można uznać te, w których występowała ochra, a także rzadko spotykane elementy wyposażenia, takie jak obsydianowi lustra (Mellaart 1967: 79).

Pod koniec lat 80. XX wieku, brytyjski archeolog i późniejszy badacz Çatalhöyük, Ian Hodder, rozpoczął proces rzeczowej reinterpretacji

ustaleń Mellaarta. Propozycje Hoddera, powstałe pod wyraźnym wpływem strukturalizmu, pozwoliły nie tylko na podważenie wizji Mellaarta, ale przede wszystkim na stworzenie nowej, wewnętrznie spójnej i uwzględniającej różnego rodzaju źródła interpretacji stanowiska. Hodder zaproponował interpretację systemu symbolicznego, jaki wyłania się ze znalezisk z Çatalhöyük, w odniesieniu do szeregu opozycji binarnych (męskie-żeńskie, dzikie-udomowione, śmierć-życie). Hodder zwraca uwagę na wyraźny podział przestrzeni życiowej na odrębne strefy, w najprostszej formie wyrażający się w podziale domów kobiecą północ i przynależne mężczyznom południe. Podział ten wyraża się nie tylko w rozmieszczeniu pochówków, ale także poprzez nieobecność w tej pierwszej reliefów czy malowideł naściennych. Chociaż fakt ten można wyjaśnić poprzez użytkowy charakter części południowej to w tych kategoriach nie można już postrzegać innych cech szczególnych dekoracji ściennej, takich, jak choćby niemal zupełna nieobecność w przedstawieniach malarskich postaci kobiecych przy jednoczesnej obfitości scen myśliwskich. Według Hoddera przejawem takiej „separacji” byłyby także wspomniana już nieobecność w pochówkach figurek antropomorficznych i zoomorficznych, a także ceramiki, utożsamianych przez niego ze sferą kobiecości. Zdaniem Hoddera, znaczenie kobiet dla funkcjonowania neolitycznej społeczności w Çatalhöyük zostało w sposób symboliczny *zaadoptowane, przekształcone i zanegowane* w wielu sferach oddziaływań kulturowych (Hodder 1987: 52).

Dalszy proces reinterpretacji stanowiska nastąpił wraz ze wznowieniem na nim badań w latach 90. XX wieku. Szczególnie interesujące wyniki przyniosły badania mające na celu ustalenie funkcji budynków określonych przez Mellaarta mianem „sanktuariów”. Wbrew sugestiom tego badacza, wnikliwe badania wykazały, że w budynkach tych odnajdujemy ślady wszystkich kategorii aktywności domowej znanych z mniej spektakularnych domostw z tego stanowiska, musiały więc być użytkowane na podobnych zasadach. Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że poza bogatą dekoracją, można z nimi wiązać także inne kategorie znalezisk, które uznać możemy za prestiżowe. Ze „świątyniami” wiązać możemy między innymi większość znalezisk figurek antropomorficznych, a także ślady obróbki bez wątplenia cennego materiału jakim był obsydian (Hodder, Cessford 2004: 30). Inną interesującą cechą budynków uznawanych przez pierwszego badacza Çatalhöyük za świątynie jest swoisty konserwatyzm w ich konstrukcji. Okres ich funkcjonowania był

zapewne dłuższy niż budynków na stanowisku, a kolejno następujące po sobie w tym samym miejscu konstrukcje cechuje wiele podobieństw i to nie tylko w ogólnym palnie budynku, co można by było wyjaśnić względami technicznymi, ale także w szczegółach dekoracji. Można także przypuszczać, że pewne elementy dekoracyjne były usuwane ze opuszczanej „świątyni” po to, żeby zostać ponownie wykorzystane ponownie je wykorzystać w budynku wybudowanym na jej gruzach. Inną cechą tych „sanktuariów”, wykazującą ciągłość chronologiczną, była ponadprzeciętna liczba pochówków w nich umieszczanych. Wszystko wskazuje na to, że w „świątyniach” musieli być chowani nie tylko ich mieszkańcy, ale także inne (znaczące?) osoby (Hodder, Cessford 2004: 30-35), związane być może więzami pokrewieństwa z jej „właścicielami”.

Wymienione powyżej cechy „sanktuariów” skłoniły Hoddera i jego współpracowników do uznania tych budowli za swoiste narzędzia w procesach przekazywania i utrwalania pamięci społecznej, a także za jeden z elementów regulujących procesy socjalizacji niezbędne do zapewnienia prawidłowych relacji społecznych w warunkach, jakie panowały w tym gęsto zaludnionym (a tym samym konfliktogennym) środowisku (Hodder, Cessford 2004: 35). Takie ujęcie nie neguje oczywiście interpretacji proponowanych przez Mellaarta, pokazuje jednak, że wnikliwa (choć niekoniecznie obiektywna) analiza dostępnego materiału, pozwala na stwierdzenie, że stosunki społeczne i religijne panujące w tym neolitycznym mieście były o wiele bardziej skomplikowane i wieloaspektowe niż wydawało się to jego odkrywczy.

Na uwagę zasługuje także wnikliwa analiza ludzkiego materiału kostnego pochodzącego ze stanowiska. Przeprowadzone badania paleopatologiczne, badania izotopowe kości i analiza starcia zębów wykazały, że nie było znaczących różnic w trybie życia i diecie osobników różnej płci i to pomimo tego, że różnic takich można by się spodziewać chociażby w związku z tym, że sztuka (a pośrednio także i depozyty grobowe) świadczy o powiązaniu mężczyzn z myślistwem. Jak już wspomniałem, płęć nie była także wyróżnikiem w stosowaniu takich praktyk jak ekskarnacja czy malowanie zwłok. Nic więc nie wskazuje na to, żeby pozycja kobiet w społeczności Çatalhöyük znacząco odbiegała w jakimkolwiek kierunku od tej, jaką posiadali mężczyźni, a jeśli tak było, to różnice te nie wpływały na jakość ich życia. Według Hoddera wyniki badań antropologicznych sugerują, że wbrew koncepcjom Mellaarta w Çatalhöyük panował nie matriarchat (ani też patriarchat), ale jakaś forma równouprawnienia

(Hodder 2004: 83-84). Można się jednak zastanawiać czy wnioski takie mają rzeczywiste podstawy materiałowe. Przyjmiemy, że podstawy gospodarcze funkcjonowania Çatalhöyük rekonstruowane są prawidłowo i że przynajmniej dla początkowych okresów funkcjonowania stanowiska decydującą rolę odgrywało łowiectwo, w sferze symbolicznej, jak już wiemy, związane z mężczyznami. W takiej sytuacji mimowolnie nasuwa się pytanie, czy nie powinno się to odbić (na przykład w odmiennym charakterze zmian patologicznych u osobników różnej płci) na badanym materiale kostnym. Prezentowane przez Hoddera wyniki sugerują kilka możliwych odpowiedzi: albo przedstawiciele obu płci w równym stopniu brali udział także w tej gałęzi gospodarki i kobiety zostały z niej usunięte tylko w obrębie sfery symbolicznej, albo mimo oczywistych konsekwencji kulturowych takiego podziału ról, które w interesujący sposób przedstawił Hodder w swoich wcześniejszych pracach (zob. Hodder 1987), nie jesteśmy w stanie wykazać go, badając materiał antropologiczny. Jest chyba niemożliwe, żeby Hodder nie dostrzegał tak oczywistych problemów, związanych z przyjętą przez siebie linią interpretacji. Wydaje się więc, że jest to działanie świadome, które daje się wytłumaczyć tylko poprzez przyjęte przez Hoddera wytyczne metodologiczne (zob. Hassan 1997; Hodder 1997, 1998).

Idąc tym tropem, można jasno stwierdzić, że interpretacje proponowane przez obu badaczy Çatalhöyük, jak rzadko które, w doskonały sposób oddają ducha swoich czasów. Mellaart, wychowany zgodnie z wieloletnimi tradycjami europejskiej nauki, widział w Çatalhöyük jawne świadectwo neolitycznego matriarchatu wraz z jego kultem Wielkiej Bogini, opiekunki wszystkich dziedzin życia. Teorie Hoddera, przeszły zaś długą drogę, od rzeczowych, choć nie pozbawionych wad, badań nad szeroko pojmowanym kontekstem interpretowanych znalezisk, do postmodernistycznego relatywizmu i obsesyjnej wręcz potrzeby zachowania poprawności politycznej. Postulując podporządkowanie archeologii różnym „grupom interesów”, a także specyficznie pojmowanej etyce zawodowej, nawoływanie do „multiwokalności” i przede wszystkim przekonanie o skrajnym relatywizmie poznawczym (Hodder 1997, 1998), w dość oczywisty sposób podważają sam sens prowadzonych przez niego badań. Paradoksalnie, próbując uwolnić interpretacje znalezisk archeologicznych od ich nieświadomych ideologicznych uwarunkowań, zamknął je Hodder w sieci uwarunkowań znacznie bardziej niebezpiecznych, gdyż w pełni świadomych i celowych (Hassan 1997). W ten sposób

zamknęło się pewne ogniwo historii, spajając ze sobą Wielką Boginię Mellaarta i współczesną ideologię New Age wraz z jej czcicielami Bogini, ekofeminizmem i tzw. „duchowością feministyczną”.

W poszukiwaniu źródeł współczesnego kultu Wielkiej Bogini powinniśmy powrócić do końca wieku XIX. W roku 1899 ukazała się książka *Aradia, or the Gospel of the Witches* autorstwa amerykańskiego dziennikarza i folklorysty, Charlesa Godfrey'a Lelanda. Według samego autora, zawarte w niej informacje bazują na materiale uzyskanym w trakcie badań prowadzonych przez niego w ostatniej dekadzie XIX wieku w Toskanii. Miał on tam spotkać kobietę o imieniu Maddelena, która została jego informatorką, a na krótko przed swoim zniknięciem w roku 1887, przekazała mu tajemniczy dokument swojego autorstwa noszący tytuł *Vandel*. Tekst ten miał posłużyć jako podstawa dla książki Lelanda (Leland 2002 (1889): Appendix). Nie jest do końca jasne jakie jest rzeczywiste pochodzenie informacji zawartych w *Gospel of the Witches*. Według Ronalda Huttona istnieją trzy prawdopodobne teorie dotyczące genezy tego tekstu. Możliwe jest, iż Leland sam stworzył cały tekst bazując na swojej doskonałej znajomości włoskiego folkloru. Jeśli jednak postać Maddeleny jest prawdziwa, to powstaje problem z ustaleniem autentyczności *Vandel*. Według brytyjskiego badacza mógł być on albo tradycyjnym tekstem dotyczącym tajnego kultu działającego na terenie dzisiejszych Włoch albo też zbiorem podań zebranych przez samą tajemniczą Toskanekę (Hare 2002).

Dzieło Lelanda składa się z szeregu pieśni, rytuałów i opowieści, będących zdaniem autora świadectwem tzw. „starej religii”, która miała być przekazywana przez wieki, być może nawet od czasów etruskich, wśród włoskich czarownic. Wyznawcy tej religii mieliby czcić Dianę, stworzycielkę świata, boginię Księżycy występującą także pod postacią kota. Ze związku Diany z jej bratem-synem Lucyferem (bogiem Słońca) narodziła się ich córka mesjasz o imieniu Aradia (lub też Herodias). W mitycznych czasach, kiedy to *bogaci zniewolili biednych*, Aradia miałaby zstąpić z niebios, nauczyć niewolników sztuki uprawiania czarów, a następnie powrócić do miejsca swych narodzin (Leland 2002 (1889): *Preface, How Diana Gave..., How Diana Made...*).

W średniowieczu religia ta miałaby istnieć w swoistym podziemiu, prześladowana przez Kościół jako dzieło Szatana, by wreszcie w swej szczątkowej formie dotrzeć do przełomu XIX i XX wieku, kiedy Leland miałby zarejestrować ostatnie jej przejawy. Według Lelanda owa reli-

gia czarownic funkcjonowała w opozycji do chrześcijaństwa nie tylko ze względu na swój pogański charakter, ale także w związku z znaczącą rolą jaką przypisywano w niej kobietom i kobiecości, którą to amerykański dziennikarz, uważał za jedną z najistotniejszych cech tegoż systemu wierzeń.

To all who are interested in this subject of woman's influence and capacity, this Evangel of the Witches will be of value as showing that there have been strange thinkers who regarded creation as a feminine development or parthenogenesis from which the masculine principle was born. Lucifer, or Light, lay hidden in the darkness of Diana, as heat is hidden in lee. But the regenerator or Messiah of this strange doctrine is a woman Aradia, though the two, mother and daughter, are confused or reflected in the different tales, even as Jahveh is confused with the Elohim (Leland 2002 (1889): Appednix).

Nie oznaczało to jednak w rozumieniu Lelanda matriarchatu (do którego, zwłaszcza w kontekście współczesnych mu ruchów emancypacyjnych, odnosił się on raczej niechętnie), ale raczej pewną formę równouprawnienia, opartą na równoległym i powiązanim ze sobą rozwoju obu płci¹⁵.

Podobną wizję, pradawnej religii prześladowanej przez Kościół, przekazywanej w ukryciu z pokolenia na pokolenie od niepamiętnych czasów, a utożsamianej z europejskim czarownictwem, zaprezentowała w swoich pracach brytyjska egiptolog Margaret Murray (1863–1963). Ta współpracowniczka Flindersa Petriego i członkini Royal Anthropological Institute, a w latach 1953-55 przewodnicząca Britain's Folklore Society, stworzyła swoimi pracami podstawy ideologiczne dla współczesnych feminizujących ruchów neopogańskich (Sołtysiak 2003c). W swych pracach, Margaret Murray dowodziła istnienia wywodzącej się zapewne z mezolitu (wydaje się, że tak właśnie można interpretować informację, że *that the religion belonged to a race which had not reached the agricultural stage* i *appears to be the ancient religion of Western Europe*

15 *The Emancipated or Woman's Rights woman, when too enthusiastic, generally considers man as limited, while Woman is destined to gain on him. In earlier ages a contrary opinion prevailed, and both are, or were, apparently in the wrong, so far as the future is concerned. For in truth both sexes are progressive, and progress in this respect means not a conflict of the male and female principle, such as formed the basis of the Mahabarata, but a gradual ascertaining of true ability and adjustment of relations or co-ordination of powers— in doing which on a scientific basis all conflict cease (Leland 2002 (1889): Appendix).*

(Murray 2000 (1921): Introduction)), doskonale zorganizowanej religii, której centralną postacią miałby być rogaty bóg Dianus, wspomagany przez swój żeński odpowiednik Dianę. Wyznawcami tej religii mieliby być potomkowie pierwotnych mieszkańców Europy, którzy pod wpływem kolejnych fal migracji jakie przeszły przez nasz kontynent mieliby się wycofać na najmniej żyzne i najsłabiej zaludnione obszary, istniejąc w świadomości najeźdźców tylko jako istoty mityczne takie jak elfy czy wróżki (Murray 2000 (1921): Introduction, Appendix I). Założenia tej sekretnej religii próbowała Murray rekonstruować na podstawie protokołów z procesów czarownic, uznając podobnie jak Leland, iż polowania na czarownice w późnośredniowiecznej i nowożytnej Europie były niczym innym, niż podjęta przez Kościół próba zniszczenia tego pradawnego kultu natury i płodności. Murray, w przeciwieństwie do Lelanda była jednak ostrożna jeśli chodzi o wyrokowanie na temat pozycji kobiety w rekonstruowanym przez siebie systemie religijnospołecznym. W *The Witch-Cult of Western Europe* czytamy:

The position of the chief woman in the cult is still somewhat obscure. Professor Pearson sees, in her the Mother-Goddess worshipped chiefly by women. This is very probable, but at the time when the cult is recorded the worship of the male deity-appears to have superseded that of the female, and it is only on rare occasions that the God appears in female form to receive the homage of the worshippers. As a general rule the woman's position, when divine, is that of the familiar or substitute for the male god. There remains, however, the curious fact that the chief woman was often identified with the Queen of Faerie, or the Elfin Queen as she is sometimes called (Murray 2000 (1921): Introduction).

Teorie Murray spotkały się (podobnie zresztą jak zbliżone do nich propozycje Lelanda) z poważną krytyką. Pomijając absurdalną teorię o funkcjonowaniu w Europie do czasów nowożytnych grup ludności praeuropejskiej, krytyka ta skupiła się głównie na przyjętych przez brytyjską badaczkę założeniach metodologicznych. Uważała ona, iż względna spójność zeznań uzyskanych w trakcie procesów o czary, jest efektem tego, że zawierają one relacje z rzeczywiście praktykowanych rytuałów. Większość badaczy skłania się jednak ku znacznie bardziej wiarygodnej hipotezie. Ich zdaniem taka unifikacja zeznań jest efektem stosowania tego samego zestawu pytań, którego źródłem byłby *Młot na czarownice* (Sołtysiak 2003c).

Cieężko powiedzieć czy jest to zasługą intelektualnej atmosfery jaka ówczesnie panowała, czy też raczej, podobnie w wielu spośród omawianych tutaj przypadków, autorytetu, jakim cieszyła się autorka, ale niezależnie od krytyki, jakiej poddano *The Witch - Cult...* i późniejsze *The God of the Witches*, stały się one bestsellerami. Zawarte w nich teorie znalazły szeroki krąg wiernych zwolenników. Wśród nich znalazł się także brytyjski urzędnik kolonialny, Gerald Brousseau Gardner (1884-1964). Był on zapewne powiązany z takimi ugrupowaniami okultystycznymi jak Fellowship of Crotona, Hermetic Order of the Golden Dawn czy Ordo Templi Orientis Aleistera Crowleya oraz jest uznawany za założyciela neopogańskiego ruchu Wicca. Gardner wywodził swoje pochodzenie od skazanej w 1610 roku za czary Grissell Gardner. Twierdził także, że sam został inicjowany przez czarownicę Dorothy Clutterbuck ze zgromadzenia (*coven*) New Forest. W roku 1949 opublikował on nawiązujące do pomysłów Murray i Lelanda, a także jego własnych doświadczeń dzieło, mające być zbiorem rytuałów związanych z kultem Bogini i Rogatego Boga. W roku 1951, po zniesieniu w Anglii prawa przeciwko czarownictwu, założył własne zgromadzenie i został kuratorem muzeum Magii i Czarownictwa na wyspie Man. W latach 1954-57 (przy współpracy z Doreen Valentine) powstaje dzieło będące podstawą tworzonego przez Gardnera systemu - tzw. *Księgę Cieni*. W roku 1954 opublikował *Witchcraft Today* a pięć lat później *The Meaning of Witchcraft*, obie będące próbą spopularyzowania stworzonego przez siebie systemu magiczno-religijnego. Zainteresowanie mediów publikacjami Gardnera, a także prowadzonym przez niego muzeum sprawiły, iż liczba chętnych do przyłączenia się do Wicca zaczęła wzrastać i już w latach 50. zaczęły powstawać kolejne zgromadzenia na Wyspach Brytyjskich, a od lat 60. także w Stanach Zjednoczonych (Jencsosn 1989, Sołtysiak 2003b, 2003c). Wywołały one jednak nie tylko zainteresowanie szerszej publiczności, ale także i środowiska naukowego. Świadczy o tym choćby to, że O.G.S. Crawford zamieścił *Witchcraft Today* w bibliografii do omawianego już *Eye Goddess* (Crawford 1957: 153). Redaktor *Antiquity* nie był jednak jedynym archeologiem, który w swych pracach odnosił się do twórczości Gardnera. W roku 1962 ukazała się praca *Witches* T.C. Lethbridgea, dyrektora do spraw wykopalisk Cambridge University Museum of Archaeology. Lethbridge połączył w niej koncepcje Lelanda i Murray z danymi pozyskanymi w trakcie prowadzonych przez siebie wykopalisk, a także co ważniejsze, z opisami własnych doświadczeń psychodelicznych i ar-

gumentami na rzecz neopogańskiej wizji reinkarnacji (Jencson 1989: 3).

Lata 70. i 80. przyniosły szereg dalszych publikacji dotyczących czarownic i czarnoksiężstwa, a za nimi poszedł także gwałtowny wzrost zainteresowania stworzoną przez Gardnera religią. Nie obyło się to jednak bez szkody dla stworzonej przez Gardnera doktryny. Już krótko po jego śmierci, z pierwotnego Wicca wyłoniły się trzy główne nurty: gardnerowski, aleksandryjski i tzw. odzianych (Pełka 2003). Z czasem osłabieniu uległ także system silnie zhierarchizowanych zgromadzeń, a samo Wicca zbliżyło się do ruchów feministycznych i zaczęło czerpać inspiracje z różnorodnych nurtów New Age, takich jak choćby *sacred ecology* czy ekofeminizm (Sołtysiak 1999). W związku z tym nastąpiła także silna feminizacja Wicca i to zarówno pod względem personalnym, jak i doktrynalnym. Centralne miejsce w obrzędowości Wicca zajęła Bogini, spychając tym samym Rogatego boga na dalszy plan. Tym samym, Wicca stała się interesującą alternatywą dla rozwijającego się do tej pory na gruncie judeochrześcijańskim, *feminist spirituality movement* - specyficznego ruchu religijnego powiązanego z radykalnym feminizmem (Eller 1991: 279). Jego źródła należy się dopatrywać w zainteresowaniu jakim cieszył się w latach 70. XX wieku problem relacji pomiędzy symboliką chrześcijańska a społeczną pozycją kobiet. Na gruncie ówczesnej teologii feministycznej pojawił się szereg propozycji demaskulinizacji Boga, między innymi poprzez podkreślenie twórczej roli zawartego w nim pierwiastka żeńskiego (Preston 1987: 57). Jednak zdaniem wielu feministek, stopniowe umocnienie pozycji kobiet w społeczeństwie mogło być możliwe tylko poprzez zupełne odrzucenie chrześcijaństwa wraz z jego patriarchalna ideologią i poprzez stworzenie nowego systemu symbolicznego, który zapewniłby im odpowiednią siłę. Odpowiedzią na takie nastroje była wydana w roku 1979, nawiązująca do ówczesnego Wicca, książka *The Spiral Dance: A Rebirth of Ancient Religion of the Great Goddess* sygnowana pseudonimem Starhawk (Preston 1987: 57; Lambert 1998).

Wicca wniosła do „duchowości feministycznej” nie tylko Boginię jako swoiste zastępstwo dla męskiego, judeochrześcijańskiego bóstwa, ale także, a może raczej przede wszystkim, nową „świętą historię” - historię, w której kobiety znalazły swój czas i miejsce w neolitycznej, matriarchalnej Europie. Z badań przeprowadzonych w latach 80. przez Lindę Jencson, wynika, że ówczesne Wicca funkcjonowało, pod silnym wpływem nie tylko „klasyków” takich jak Leland, Murray, Frazer czy sam Gardner, ale także badaczy takich jak James Mellaart, Jacquetta Hawkes, Marija

Gimbutas (Jencson 1989)¹⁶. Taki dobór lektur, wśród których nie zabrakło zapewne i prac Roberta Gravesa (Sołtysiak 2003), świadczy dobitnie o tym, że ówczesni wyznawcy Wicca poszukiwali naukowych (przynajmniej pozornie) źródeł, które pozwoliłyby im na swoistą legitymizację własnych przekonań¹⁷. Bez wątpienia, dla takich właśnie celów najlepiej nadawały się prace wspomnianej powyżej archeolog - Marii Gimbutas.

Dla zwolenników „duchowości feministycznej” i wyznawców Wielkiej Bogini Marija Alseikaite Gimbutas (1921-1994), stała się swoistą ikoną, „prześladowanym głosem nawołującym wśród pustkowi” (Meskell 1998: 184-85). W trakcie wojny Gimbutas porzuciła Litwę i zamieszkała w Wiedniu, skąd przenosiła się kolejno do Innsbrucka i Tybingi, studiując w tych miejscach lingwistykę i archeologię. Od 1950 roku związana była z Harvard University, a od 1963 roku z University of California w Los Angeles. W swych najsłynniejszych pracach, z których wymienić należy *Goddesses and Gods of Old Europe*¹⁸, *The Language of the Goddess*, *The Civilization of the Goddess* i wydana już po śmierci autorki *The Living Goddesses*, próbowała ona zrekonstruować kompleks kulturowy, który określała mianem „Dawnej Europy” (Old Europe).

Termin ten miałby się odnosić do społeczności zamieszkujących Europę przed przybyciem na te tereny Indoeuropejczyków. Gimbutas wyróżniła pięć zasadniczych wariantów kultury „Dawnej Europy” - egejsko-balkański, adriatycki, naddunajski, wschodniobalkański i mołdawsko-ukraiński (Gimbutas 1974: 18). Społeczności te, miałby charakteryzować osiadły, rolniczy tryb życia, matriarchalna organizacja społeczna z królową-kapłanką (być może wspieraną przez brata czy wujka) jako najwyższą władzę (Gimbutas 1974: 237-238; Brown, McClen Novick 1992), pokojowe nastawienie (Gimbutas 1953: 54; Brown, McClen

16 Skądinąd, na uwagę zasługuje także fakt bezpośredniego wykorzystania w opisywanym przez autorkę rytuale, pracy *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Ancient Sumer* autorstwa D. Wolkstein i S. Kramera (Jencson 1989: 4).

17 Poszukiwania takie mogły być także jednym ze źródeł ideologicznej feminizacji Wicca. Jak już bowiem pokazałem, przynajmniej od połowy XX wieku postać Bogini została nierozzerwalnie połączona z pojęciem matriarchatu. Bez wątpienia dużą rolę odgrywała także możliwość jasnego określenia swojej pozycji ideologicznej – już nie tylko w opozycji do chrześcijaństwa jako prześladowcy czarownic (Sołtysiak 2003c), ale do współczesnej kultury jako takiej.

18 W pierwszym wydaniu wydawca zmienił tytuł na *Gods and Goddesses of Old Europe*.

Novick 1992), silnie rozwinięta sztuka i architektura (Gimbutas 1987c: 506), a także dominującą rolą kobiet w sferze religijnej (Gimbutas 1999: XVI), której centralną postacią byłyby Bogini Regeneracji będącą odzwierciedleniem przekonania mieszkańców ówczesnej Europy o cykliczności otaczającego ich świata. Według Gimbutas, społeczności „Starej Europy” zamieszkiwały „najpiękniejsze miejsca” ówczesnej Europy, żyjąc w harmonii z otaczającą ich przyrodą i w przekonaniu o równości wszystkich ludzi, za życia i po śmierci. To ostatnie miałyby być widoczne w występowaniu, dominującym zdaniem Gimbutas, pochówków zbiorowych. Żeby oddać istotę kultury „Dawnej Europy” najlepiej jest się posłużyć słowami samej Gimbutas: *it was a sort of communism in the best sense of the word* (Brown, McClen Novick 1992).

W opozycji do kultur „Dawnej Europy”, miały stać w rozumieniu Mariji Gimbutas społeczności protoindoeuropejskie, określone przez badaczkę mianem kultury Kurgan. Ojczyzną tego ludu miałyby być północny Kaukaz i stepowe obszary dzisiejszej Ukrainy i Rosji. Stamtąd mieli oni stopniowo migrować (Gimbutas wyróżnia trzy fazy tej migracji następujące kolejno w okresach 4400-4200 p.n.e., 3400-3200 p.n.e. i 3000-2800 p.n.e.) na obszary dzisiejszej Grecji, Włoch, Brytanii, Irlandii, Litwy, Łotwy, Rosji, Niemiec, Skandynawii, Anatolii, Indii, Iranu i Turkiestanu niszcząc zastane na tych terenach społeczności „Dawnej Europy”. Głównymi cechami kultury Kurgan miały być częściowo noma-dyczny tryb życia, słabo rozwinięte rolnictwo i duże znaczenie hodowli koni, patriarchalna struktura społeczna z patrylinearnym systemem dziedziczenia, wysoki poziom agresji i doskonale rozwinięte techniki produkcji uzbrojenia, słabo rozwinięta sztuka oraz panteon i organizacja religijna zdominowane przez pierwiastek męski z centralną boską trójcą - bogiem jasnego nieba, bogiem podziemi i władcą piorunów, uzupełnianymi przez sprowadzone do roli małżonek lub swoistych „ozdobników” bóstwa kobiece pozbawione jednak mocy i siły twórczej (Gimbutas 1999: XV-XVI; Brown, McClen Novick 1992). Jak mówiła Gimbutas: *The Indo-European social structure is patriarchal, patrilineal and the psyche is warrior. Every God is also a warrior* (Brown, McClen Novick 1992). W przeciwieństwie do rdzennych mieszkańców Europy, ludność kultury Kurgan miałyby być przekonana o liniowości czasu, ta zaś miałyby wraz z silnie zhierarchizowaną strukturą społeczną zaowocować odmienną od staroeuropejskich formą pochówków. Według Gimbutas, dla ludności tej kultury: *if you're a king, you will stay a king, and if you're*

a hero, you'll stay a hero (Brown, McClen Novick 1992), więc przeciwnieństwie do ludności „Dawnej Europy”, praktykowała ona pochówki indywidualne pod ziemnymi, lub ziemnokamiennymi nasypami (Gimbutas 1999: XV). Po przybyciu na tereny Europy ludność kultury Kurgan miałyby stworzyć nowy typ osad, lokowanych na wzgórzach i w innych trudno dostępnych miejscach bez zwrócenia uwagi na wartości estetyczne otaczającego je krajobrazu (Brown, McClen Novick 1992). Dla pokojowo nastawionych, nie znających broni ani architektury obronnej, rdzennych mieszkańców Europy, nadejście Indoeuropejczyków miałyby mieć tragiczne skutki. Kolejne fale koczowników, przelewające się przez Europę, niszczące wszystko co stało im na drodze i mordujące tych, którzy nie schronili się w lasach, rejonach górskich czy też na wyspach, miałyby zniszczyć większość osiągnięć staroeuropejskiej kultury, wraz z jej sztuką, filozofia i religią (Brown, McClen Novick 1992). Oto jak opisywała efekty migracji kultury Kurgan Marija Gimbutas:

The increasing cultural momentum of fifth millennium European societies was, however, cut short by the aggressive infiltration and settlement of semi-nomadic pastoralists, ancestors of the Indo-Europeans, who disturbed most of central and eastern Europe during fourth millennium BC. The colorful pottery and sculptural art of Old Europe's incipient civilization quickly vanished; only around the Aegean and on the islands did this traditions survive to the end of third millennium BC, and on Crete to the mid-second millennium BC. The Early Helladic culture of Greece and the Cyclades and the Minoan civilization on Crete, with its wealth of palace art, epitomize the Neolithic and Chalcolithic culture of Old Europe (Gimbutas 1974: 18).

Wróćmy jednak do idealnego świata sprzed najazdów barbarzyńskich koczowników. Do świata, w którym zgodnie ze słowami Gimbutas *Religion played an enormous role and the temple was sort of a focus of life* (Brown, McClen Novick 1992). Wizja owej praindoeuropejskiej religii, którą odnajdujemy w pracach Gimbutas nie jest niestety jednolita i wykazuje dużą zmienność w czasie. Tym, co nie uległo zmianie, jest przebijające z nich przekonanie o pierwszorzędnej roli, jaką odgrywały w niej Boginie lub też jedna Bogini objawiająca się swoim wyznawcom pod kilkoma różnymi postaciami. Istotą wierzeń staroeuropejskich według Marii Gimbutas była fascynacja naturalnym cyklem przemian, następstwem narodzin i śmierci, cyklicznego zniszczenia i regeneracji życia i ich związkiem z kobieta i kobiecością. Kobięce ciało stawało się

w takim ujęciu uniwersalnym symbolem kosmologicznym - utożsamiało sobą wszystkie tajemnice wszechświata, jego nieustannych przemian, a wreszcie i sam wszechświat jako taki (Gimbutas 1987a: ss. 423). Konsekwentnie byłoby ono traktowane jako źródło wszelkiego życia, ale i zarazem wszelkiej śmierci, zawierającej jednak w sobie potencjał ponownych narodzin. Według Gimbutas, kobiece ciało miałyby być także wzorem dla sakralnych budowli Dawnej Europy, w szczególności zaś dla struktur megalitycznych. Litewska archeolog dopatruje się przedstawień kobiecego ciała (a tym samym ciała Bogini) m.in. w planach neolitycznych budowli sakralnych z Malty czy irlandzkich grobowców megalitycznych. Komora grobowa reprezentowałaby w takim ujęciu łono Bogini – miejsce złożenia po śmierci, ale i ponownych narodzin (Gimbutas 1987b: 336- 343, por. Krupp 2001: 132-200).

Przedstawienie rekonstruowanego przez Gimbutas panteonu nastrocza już znacznie więcej problemów. Głównym źródłem, z jakiego korzystała litewska archeolog próbując odtworzyć jego strukturę, była antropomorficzna i zoomorficzna plastyka figuralna. Liczba wyróżnionych na tej podstawie bóstw była zmienna - od kilku we wczesnym okresie zainteresowania problematyką „Dawnej Europy” do ponad dziesięciu, które wyróżniła w swym artykule na temat staroeuropejskich wierzeń zamieszczonym w wydanej w 1987 pod redakcją M. Eliadego, *The Encyclopedia of Religion* (Gimbutas 1987b). Ostatecznie jednak, na skutek zbliżenia się Marii Gimbutas do *feminist spirituality movement*, przeważać zaczęła koncepcja jednej Bogini, której głównymi cechami miałyby być moc twórcza oraz władza nad życiem i śmiercią przy jednoczesnym odsunięciu na dalszy plan atrybucji związanej z macierzyństwem, płodnością i seksualnością (zob. Hutton 1997: 97). W wywiadzie, przeprowadzonym na niecałe dwa lat przed śmiercią Gimbutas, czytamy:

Was it monotheistic, or was it not? Was there one Goddess or was there not? (...) What I see, is that from very early on, from the upper Paleolithic times, we already have different types of goddesses. So are these different Goddesses or different aspects of one Goddess? (...) Perhaps, even in the much earlier times, there was also a very close inter-relationship between the different types represented. So maybe after all, we shall come to the conclusion that this was already a monotheistic religion even as we tend now to call it - the Goddess religion. We just have to remember there were many different types of goddesses (Brown, McClen Novick 1992).

Zaprezentowana w *The Encyclopedia of Religion* klasyfikacja bóstw, czy też ich wyobrażeń, zaproponowana przez Gimbutas jest niejasna i budzi wiele zastrzeżeń, nawet jeśli pominiemy fakt arbitralnego przyznawania poszczególnym kategoriom rozbudowanej otoczki ideologicznej czy też niejasny sposób traktowania wyobrażeń męskich i o nieokreślonej płci, co jest zresztą cechą charakterystyczną całej twórczości litewskiej archeolog (por. Meskell 1995: 80-81). Jednak główną cechą utrudniająca korzystanie z informacji zawartych w omawianych artykułach jest brak jasno określonych kategorii, na podstawie których wyróżniono poszczególne typy, a zarówno atrybucja, jak i kompetencje opisywanych bóstw, wyraźnie się na siebie nakładają¹⁹. W związku z tym, tam gdzie będzie to możliwe, postaram się posiłkować innymi publikacjami Gimbutas, a zwłaszcza jej najślynniejszą pracą - *Gods and Goddesses of Old Europe* - wykorzystując zawarte tam informacje w celu uporządkowania prezentowanej przeze mnie „klasyfikacji”²⁰.

Za bóstwa o najstarszym, zapewne paleolitycznym rodowodzie uznawała Gimbutas „Ptasią Boginię” („The Bird Goddess”, jej najwcześniejszymi przedstawieniami miałyby być paleolityczne figurki ptaków wodnych z terenów dzisiejszej Ukrainy (Gimbutas 1974b: 133-135)) oraz „Wężową Boginię” („The Snake Goddess”). Początkowo Gimbutas skłaniała się do hipotezy, w myśl której bóstwa te były by dwoma aspekta-

19 Te właśnie cechy sprawiają, iż momentami ciężko oprzeć się wrażeniu, że opisywane jest tam jedno bóstwo o rozbudowanej atrybucji, takie, jakiego obraz przebijają z najpóźniejszych prac Marii Gimbutas. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy przyjęta w omawianych artykułach strategia prezentacji, nie jest tak naprawdę nieudolną próbą zabezpieczenia się przed krytyką, na jaką narażona jest koncepcja omnipotentnej Wielkiej Bogini. Na taką właśnie interpretację wskazuje argumentacja wykorzystywana przez Kristinę Berggren i Jamesa B. Harroda, w ich odpowiedzi (Berggren, Harrod 1996) na krytykę teorii Gimbutas, przedstawiona przez Lynn Meskell (Meskell 1995).

20 Postępowanie takie wydaje się zasadne także dlatego, że rozszerzanie panteonu w kolejnych pracach Gimbutas polegało zazwyczaj nie tyle na wprowadzaniu nowych elementów, a raczej na obdarzaniu osobnymi „imionami”, wybranych, zazwyczaj słabo wyodrębnionych aspektów dotychczas wydzielonych bóstw. Za punkt wyjścia przyjmę więc dalej podział bóstw zaprezentowany w „*Gods and Goddesses of Old Europe*” gdzie wyróżniła Gimbutas następujące boginie: „Boginię Matkę”, powiązane ze sobą „Ptasią” i „Wężową Boginię” oraz „Ciężarną Boginię Wegetacji”.

mi jednej bogini²¹, uosabiającej sobą macierzyństwo w sensie absolutnym²² i której obszarem oddziaływań byłyby niebiosy i wody kosmiczne. Z czasem jednak, litewska badaczka zaczęła je uważać za odrębne bóstwa o różnych obszarach oddziaływań.

„Ptasia Bogini”, określane także ściślej jako „The water-bird goddess”, miałyby być od wczesnego neolitu traktowane jako dawczynie życia, dostatku, pożywienia oraz tkaczka ludzkiego losu, związana z wodami słonymi i słodkimi, a także bagnami i strefą niebieską. Przedstawiana miałyby być jako postać z ptasim dziobem lub długim wąskim nosem, długą szyją, kobiecymi piersiami, wystającymi pośladkami, skrzydłami, niejednokrotnie także w koronie. Mogła być także wyobrażana pod postacią kaczki lub innych ptaków wodnych, a jej świętym zwierzęciem był baran. Jej symbolicznym przedstawieniem miałyby być fale, meandry (jako przedstawienie wód kosmicznych (Gimbutas 1974b: 124)), równoległe linie, zwielokrotnione litery „V”²³ oraz cyfra trzy.

„Wężowa Bogini” byłyby zdaniem Gimbutas bóstwem płodności i opiekunką rodziny, a być może także boginią regeneracji. Wiązana byłaby zarówno z księżycem (w efekcie asocjacji pomiędzy rogami węży/żmija rogata?/ i sierpem księżyca), a także ze słońcem (zwinęty wąż jako równoważnik dysku słonecznego). Przedstawieniami „Wężowej Bogini” mają być postacie o wężowych dłoniach i stopach, wydłużonych ustach, noszące koronę symbol mądrości. Jej symbole to spirale i wężowe zwoje.

Kompleks wierzeń związanych z „Ptasią” i „Wężową Boginią” miałby poprzez kulturę minojską i mykeńską dotrzeć aż do czasów historycznych, gdzie jego przejawem byłby kult Ateny. Według Gimbutas, po włączeniu do panteonu indoeuropejskich najeźdźców, kreteńska Wężowa Bogini stała się w sposób naturalny, jako opiekunka pałacu, także

21 *In contrast to the Indo-Europeans, to whom Earth was the Great Mother, the Old Europeans created maternal images out of water and air divinities, the Snake and Bird Goddess. A divinity who nurtures the world with moisture, giving rain, the divine food which metaphorically was also understood as mother's milk, naturally became a nurse or mother (Gimbutas 1974b: 142).*

22 *The Snake Goddess and the Bird Goddess appear as separate figures and as a single divinity. Their functions are so intimately related that their separate treatment is impossible. She is one and she is two, sometimes snake, sometimes bird (Gimbutas 1974b: 112).*

23 Symbol ten, będący zdaniem Gimbutas przedstawieniem kobiecości i wody, miałby ja także wiązać z niedźwiedziem, jako że przedstawienia tych zwierząt były często zdobione w ten właśnie sposób (Gimbutas 1974b: 116).

bóstwem wojny. O powiązaniach pomiędzy rekonstruowanymi przez Gimbutas bóstwami a Ateną miałyby świadczyć także fakt, iż ta ostatnia występowała często w towarzystwie ptaków, a elementy jej atrybucji wiążą się także z węzami (Gimbutas 1974b: 145-149). Podobny rodowód miałyby mieć także Hera, będąca zdaniem litewskiej archeolog bóstwem nieba (Gimbutas 1974: 149-150).

Kolejnym bóstwem, lub też kategorią bóstw, wyróżnionym przez Mariję Gimbutas, była Bogini Matka. Podobnie jak boginie opisane powyżej, wywodzić miała się ona już z paleolitu, kiedy to pod postacią łani byłaby czczona jako matka wszechświata. Wraz z procesami neolityzacji atrybucja tej bogini uległaby znacznemu rozszerzeniu, wykraczając tym samym poza potoczne rozumienie terminu „Bogini Matka”.

The Fertility Goddess or Mother Goddess is a more complex image than most people think. She was not only the Mother Goddess who commands fertility, or the Lady of the Beasts who governs the fecundity of animals and all wild nature, or the frightening Mother Terrible, but a composite image with traits accumulated from both the preagricultural and agricultural eras. During the latter she became essentially a Goddess of Regeneration, i.e. a Moon Goddess, product of sedentary, matrilinear community encompassing the archetypal unity and multiplicity of feminine nature. She was the giver of life and all that promotes fertility, and the same time she was the wielder of the destructive powers of nature. The feminine nature, like the moon, is light as well as dark (Gimbutas 1974b: 152).

Za pokrewne tak zdefiniowanej „Bogini Matce” można uznać szereg innych wydzielonych przez Mariję Gimbutas. Będą to przede wszystkim „Bogini Narodzin” (*The birth-giving goddess*), utożsamiana ze wspomnianą powyżej paleolityczną matką wszechświata, a także swoista bogini śmierci (*The vulture or owl goddess*) będąca jej dopełnieniem. To ostatnie bóstwo, przedstawiane głównie pod postacią drapieżnego lub padlinożernego ptaka, miałyby sobą uosabiać śmierć rozumianą jako czynnik odnowienia i regeneracji. Według litewskiej archeolog z kultem tej bogini wiązać należy przedstawienia pochwy, labiryntów, pępowiny (?) oraz podwójnych toporów, rozumianych jako symbole energii życiowej i tożsamy z wyobrażeniami motyli. „Bogini Narodzin”, mogła być przedstawiana zgodnie z paleolityczną tradycją jako łania, ale także już w duchu neolitycznym, jako kobieta w „pozycji porodowej” lub żaba, co miałyby się to wiązać z ich podobieństwem do ludzkiego embrionu. Pod

postać żaby miałyby występować także „Bogini Regeneracji” (*The goddess of regeneration*). Inne wyobrażenia związane z tą boginią to między innymi ryby, jeże²⁴, pszczoły i motyle, hybrydy ludzko-zwierzęce (kobieta-ryba, kobieta-żaba, kobieta-jeż) oraz niektóre symbole geometryczne (kwadraty, klepsydry). Za powiązane z „Boginią Regeneracji” Marija Gimbutas także przedstawienia byczych głów i samych mózdzieni bydłowych traktując je, zgodnie z koncepcjami artystki Dorothy Cameron, jako przedstawienia żeńskich narządów rodnych (Gimbutas 1999: 35).

Z opisanymi powyżej bóstwami lub też kategoriami wyobrażeń, mieszczącymi się w obrębie zdefiniowanego przez Gimbutas pojęcia „Bogini Matki”, można jeszcze bezpośrednio powiązać dwa postulowane przez nią „typy”. Pierwszy z nich to „Biała Pani” (*The White Lady, or Death*), przedstawiana jako kobieta z rękoma złożonymi na piersiach, i złączonymi nogami, które niejednokrotnie zwięzają się ku dołowi. Inne cechy tej bogini to twarz zwykle przykryta maską i silnie wyeksponowany wzgórek łonowy. Wyobrażenia tego typu wykonane były przede wszystkim z kości i materiałów do niej podobnych (alabaster, marmur) i występują głównie jako wyposażenie pochówków. Z macierzyńskim aspektem „Bogini Matki” można zapewne powiązać wyobrażenia „matki niosącej dziecko” (*The nurse or mother holding or carrying a child*). Do tej kategorii litewska badaczka zaliczyła figurki garbatych kobiet, przedstawienia kobiet z nosidełkami i o twarzach zakrytych maskami w kształcie niedźwiedzi pysków, figurki niedźwiedzi (Gimbutas 1974b: 190-195), a także rozmaite figurki zwierząt z małymi.

Aspektem „Bogini Matki” przejawiającym się w publikacjach Gimbutas, a który nie został do tej pory omówiony, jest jej domniemany związek z psami. Idąc tym tropem, Gimbutas uznała, iż pozostałością neolitycznego kultu Bogini Matki był w czasach historycznych kult Hekate (Gimbutas 1974b: 169-170).

Ostatnim bóstwem kobiecym wydzielanym przez Mariję Gimbutas jest tzw. „Ciężarna Bogini” (*The pregnant goddess*) określana w pracach litewskiej archeolog także mianem „Matki Ziemi” (*Mother Earth*). Tym co wyróżnia tę boginię z opisywanej powyżej grupy jest jej silny związek z procesami neolityzacji. Według Gimbutas (1974b: 201) miałyby ona reprezentować płodność ziemi jako nową jakość w życiu społeczności rolni-

²⁴ Według Gimbutas podstawą skojarzeń związanych z jeżem miałyby być nie tylko jego tryb życia, ale także rzekome podobieństwo do krowiej macicy (Gimbutas 1974b: 181).

czych. Podobnie jednak jak „Bogini Matka”, byłyby to bóstwo o cechach ambiwalentnych. Z jednej strony jej ciężarność miałyby być wiązana z urodzajnością pól, z drugiej zaś strony uważana byłaby za matkę umarłych. Z czasem, bóstwo to przyjęłoby formę pary matka-córka (w typie Demeter i Persefony) reprezentujących lato i zimą (Gimbutas 1974: 214-215). „Ciężarna Bogini” miała być przedstawiana jako naga kobieta z rękoma umieszczonymi na silnie wyeksponowanym brzuchu. Symbolizować miałyby ją także romb z umieszczonym wewnątrz punktem lub drugim rombem (Gimbutas 1974b), trójkąty, podwójne lub poczwórne linie i wyobrażenia węży. Bogini ta byłaby także związana ze świnią, która mogła być jej przedstawieniem lub zwierzęciem przeznaczonym na ofiarę dla niej (Gimbutas 1974b: 211-214).

Według Gimbutas, w panteonie przedaryjskiej Europy, poza obszernej grupą bóstw związanych z pierwiastkiem żeńskim, można także odnaleźć strefę przypisaną pierwiastkowi męskiemu. Litewska badaczka uważała, że mieszkańcy „Dawnej Europy” czcili dwóch męskich bogów: „Smutnego Boga” (*The Sorrowful God* lub też *The Sorrowful Ancient*) i „Mężczyznę z Pastorałem” (*The mature man holding a crozier*). Pierwszy z nich przedstawiany byłby jako siedzący na tronie mężczyzna o rękach złożonych na kolanach lub przyciśniętych do twarzy, a czasem także otoczony przez ciężarne kobiety interpretowane przez Gimbutas jako boginie żniw. Mężczyzna byłby przy takiej interpretacji umierającym bogiem wegetacji. Interesująca jest w tym kontekście podawana przez autorkę informacja, że figurki te są nie tylko szeroko rozpowszechnione, ale co więcej, wykonywano je zazwyczaj niezwykle starannie i z doskonałych materiałów (Gimbutas 1974b). Niestety autorka nie próbuje się pokusić o wyjaśnienie tego zjawiska. „Mężczyzna z pastorałem” jest zdaniem litewskiej badaczki duchem puszczy i opiekunem zwierząt i myśliwych w typie Fauna, Sylwanusa czy Pana, jednak występowanie tego typu wyobrażeń byłoby ograniczone głównie do stanowisk naddunajskiej kultury Tisza.

We wczesnym okresie zainteresowania wierzeniami „Dawnej Europy” (Gimbutas 1974b) przypisywała Gimbutas pierwiastkowi męskiemu nieco większe znaczenie w staroeuropejskim systemie wierzeń. Uważała ona wtedy, iż istotną postacią ówczesnego panteonu był *The Year God*, bóg wegetacji, będący pierwowzorem Dionizosa (Gimbutas 1974b: 227-230). Bóstwo to, miałyby być przedstawiane pod postacią człowieka-kozy, człowieka-byka, lub zamaskowanej postaci ityfalicznej

(Gimbutas 1974b: 220-224). Byłby reprezentowany także przez wyobrażenia falliczne, grzyby i różnorakie formy cylindryczne. Będąc uosobieniem stymulującej, męskiej siły w przyrodzie byłby równy znaczeniem żeńskim bóstwom wegetacji (Gimbutas 1974b: 216). W okresie tym, z pierwiastkiem męskim wiązała litewska archeolog także przedstawienia dzieci, które miałyby być jej zdaniem symbolem wiecznego życia (Gimbutas 1974b: 234-235).

Jak można łatwo zauważyć, teorie Gimbutas wraz z ich podstawami metodologicznymi, wywodzą się w prostej linii od tego, co proponowali w latach 50. XX wieku badacze tacy jak O.G.S. Crawford czy Gordon Childe (Hutton 1996: 97). Swoisty fetyszizm selektywnie wybranych figurek, arbitralne przypisywanie im znaczeń, a następnie łączenie ich w ciągi skojarzeń w iście eliadowskim stylu, ignorowanie kontekstu opisywanych znalezisk i budowanie na tej bazie szczegółowego obrazu systemu społeczno-religijnego neolitycznej Europy, by wreszcie opisać go przy użyciu retoryki z pogranicza radykalnego feminizmu i *New Age* - tak można w skrócie podsumować teorie Marii Gimbutas. Nawet jeśli pominiemy powyższe cechy twórczości tej litewskiej badaczki, pozostaje problem rażącego braku konsekwencji jaki prezentują proponowane przez nią rozwiązania, dobrze widoczny na podstawie przedstawionego powyżej katalogu bóstw. Dziwi więc fakt, że wielu naukowców, i to także w Polsce, przyjęło z uznaniem jej koncepcje i przez długi czas, bo aż do połowy lat 90. nie spotkały się one z poważniejszą krytyką (zob. Tringham 1993; Meskell 1995, 1998). Wydaje się, że dobrym wyjaśnieniem tego zjawiska będzie cytat z recenzji *The Civilization of the Goddess* Marii Gimbutas, autorstwa Ruth Tringham:

Because she brings women into focus in her prehistoric scenarios, and because of her importance as an authoritative source of archaeological „facts” in the modern revival movement of Goddess worship and in feminism critiques of religious history, criticism of Gimbutas’s work has often been regarded as antifeminist and anti-Goddess (Tringham 1993: 197).

Musimy także pamiętać, że od końca lat 70., czyli równoległe do kształtowania się teorii Gimbutas, rozwijały się także różne nurty archeologii feministycznej i gender archaeology. W tym samym czasie, jednym z głównych tematów podejmowanych przez, działające pod dużym wpływem ideologii marksistowskiej, amerykańskie środowisko feministyczne, był problem mechanizmów i źródeł ucisku kobiet przez pa-

triarchat (Voss 2000: 181). W takiej atmosferze, kontrowersyjne prace Gimbutas w połączeniu z jej charyzmatyczną osobowością były idealną odpowiedzią na potrzeby zarówno środowiska naukowego, jak i ugrupowań feministycznych. Jak to ujęła Lynn Meskell:

Gimbutas's interpretations certainly mattered, because they were the ones people wanted to hear and because her force of personality brought them to the fore (Meskell 1998: 194).

Paradoksalnie jednak, to właśnie dalszy rozwój metodologii feministycznej, jaki nastąpił w ciągu ostatniego dziesięciolecia, znacznie osłabił pozycje propagowanych przez Gimbutas interpretacji przeszłości. Wiele współczesnych feministek odrzuca koncepcję Wielkiej Bogini, uznając ją za nieudolną próbę sfeminizowania chrześcijaństwa. Krytyce poddawana jest także wyidealizowana wizja przeszłości propagowana przez zwolenników duchowości feministycznej (Lambert 1998). Także poważne zmiany jakie zaszły w metodologii archeologii feministycznej i gender archaeology, sprawiły iż wyidealizowany obraz przeszłości ustąpił miejsca próbom kompleksowych badań nad relacjami społecznymi w badanych przez archeologów społecznościach. Byłoby dużym ryzykiem sugerować teraz możliwe drogi rozwoju koncepcji matriarchatu i Wielkiej Bogini. Czynnikiem, którego nie można jednak bagatelizować jest to, że o ile jeszcze pięćdziesiąt lat temu śladów kultu Wielkiej Bogini szukać można było tylko w przeszłości to dzisiaj jego wyznawców znaleźć można na całym świecie. Ciężko jest przewidywać czy archeologia pójdzie tropem Hoddera i po raz kolejny w swej historii stanie się tylko narzędziem propagandy, czy też raczej przeważy pragnienie jak najgłębszego poznania badanej przeszłości.

Bogini, marksizm i prahistoria Polski

Odnosząc się do zaprezentowanego dotychczas materiału można stwierdzić, iż sposób postrzegania interesujących nas zagadnień w polskiej literaturze naukowej jest zasadniczo odtwórczy i bezrefleksyjny. Niemniej jednak zasługuje on na pewną uwagę, zwłaszcza ze względu na możliwość zaobserwowania charakteru i zakresu oddziaływań ideologii marksistowskiej. Wydaje się to szczególnie istotne, jeśli weźmiemy pod uwagę wypowiedzi takie jak Jerzego Topolskiego, w myśl których w polskich naukach historycznych *w praktyce bardzo powierzchownego zapoznania się z materializmem historycznym nie odróżniano twierdzeń teoretycznych od dyrektyw metodologicznych z nich wynikających*

(Topolski 1990: 56). Poniżej postaram się przedstawić kilka najbardziej znamiennych przykładów wykorzystania motywów matriarchatu i Wielkiej Bogini przez polskich archeologów i antropologów. Za punkt wyjścia przyjmę wydaną w latach 1975-81 przez Polska Akademię Nauk pięciotomową *Prahistorię Ziemi Polskich*. Jest ona najobszerniejszą w okresie powojennym syntetyczną pracą omawiającą całokształt pradziejów naszego kraju (Kaczanowski, Kozłowski 1998: 38) i do dnia dzisiejszego wykorzystywana jest w nauczaniu akademickim.

Interesujący dla nas będzie drugi tom tej pracy, dotyczący okresu neolitu (Hensel, Wiślański 1979). W zawartym w nim artykule Anny Kulczyckiej-Leciejewiczowej podejmującym problematykę kultur kręgu naddunajskiego odnajdujemy informację, że kultura ceramiki wstęgowej rytej mogła być kulturą matriarchalną, a jej system religijny był zdominowany przez bóstwa kobiece. Sama autorka skłania się jednak do stwierdzenia, że były to raczej społeczeństwa matrylinearne i matrylokalne, i podobny ustrój społeczny przypisuje wszystkim kulturom kręgu naddunajskiego (Kulczycka-Leciejewiczowa 1979: 87). Jej zdaniem ludność tych kultur czciła bóstwa płodności i urodzaju w typie Wielkiej Matki, ewentualnie bóstwa zwierzęce o tych samych kompetencjach (Kulczycka-Leciejewiczowa 1979: 89). Analogiczne bóstwa płodności, reprezentowane przez ceramiczne figurki kobiece, były zdaniem autorki czczone także przez kultury cyklu lendzielsko-pułgarskiego (Kulczycka-Leciejewiczowa 1979: 161), tam jednak w połączeniu z równouprawieniem (?) i ustrojem rodowym (Kulczycka-Leciejewiczowa 1979: 153). Według artykułu Tadeusza Wisłańskiego z tego samego tomu, kres dominacji pierwiastka żeńskiego miałby przynieść rozwój kultury pucharów lejkowatych, gdzie aspekty płodności powiązane zostały z pierwiastkiem męskim reprezentowanym przez barana i byka (Wiślański 1979: 259). Autor ten nie podejmuje jednak problematyki rekonstrukcji struktury społecznej tej kultury.

Informacje przedstawione w opisanych powyżej artykułach są zbliżone do tych, które przytacza C. Fluehr-Lobban opisując podejście badaczy radzieckich do problemu matriarchatu. Jej zdaniem, już w latach 70. dokonali oni wyraźnego rozróżnienia pomiędzy matriarchatem a matrylinearyzmem i matrylokalizmem i wobec braku archeologicznych dowodów zanegowali istnienie tego pierwszego w lokalnych kulturach neolitycznych (Fluehr-Lobban 1979). Wydaje się jednak, że zarówno z przytoczonych przez Fluehr-Lobban wypowiedzi badaczy radzieckich,

jak i z przedstawionych powyżej artykułów z *Prahistorii Ziemi Polskich* wynika nie tyle, że w latach 70. w krajach socjalistycznych doszło do zanegowania schematu Morgana, co raczej do pewnych jego modyfikacji. Zastąpienie matriarchatu matrylinearyzmem, tak jak to na przykład proponowała Kulczycka-Leciejewiczowa, sprawia raczej wrażenie zmiany kosmetycznej niż rzeczywistej krytyki źródeł. Także sugerowane przez Wiślańskiego zmiany w sferze symbolicznej wydają się być w równym stopniu oparte na materiałach archeologicznych co na morganowskomarskistowskim utożsamieniu rozwoju hodowli z początkami patriarchy.

Silne wpływy ideologii marksistowskiej odnajdujemy także w pracach archeologa i religioznawcy Włodzimierza Szafrąskiego. Istotę poglądów tego badacza doskonale oddaje poniższy cytat:

Człowiek stworzył boga jako odbicie w formie zmistyfikowanej potężnych, wyalienowanych i rzutowanych w sferę nadprzyrodzoną, przemożnych sił kształtujących sytuację społeczno-ekonomiczną gromad ludzkich, które przeszły od pasożytniczej eksploatacji zasobów naturalnych do gospodarki wytwórczej w dziedzinie rolnictwa i hodowli. Dokonawszy wynalazku sztuki uprawy roli kobieta zapewniła sobie pierwszoplanową rolę i wybitne znaczenie w matriarchacie przeżywającym wtedy swoje apogeum. Odbiciem w niebiańskiej sferze nadprzyrodzonej wybitnej roli kobiety w życiu gospodarczym i społecznym kopieniaczej gromady ludzkiej młodszej epoki kamienia jest ukształtowanie się w świadomości ludzkiej wyobrażenia o wszechwładnej i wszechmocnej, duchowej, żeńskiej istocie nadprzyrodzonej, pani całej przyrody wraz ze światem zwierzęcym, zarazem matki ludzi, Matki Ziemi, pani życia i śmierci, bogini Wielkiej Matki. Rewolucyjny wprost wstrząs gospodarczy o swoistym żeńskim aspekcie społecznym rzuca wtedy na sferę religii, tworząc antropomorficzną postać wszechmocnej i dobroczynnej, opiekuńczej boginirodzicielki darzącej życiem, wyrosłej na gruncie ekonomicznych przeobrażeń dokonujących się właśnie wtedy głównie za przyczyną kobiet, przeto w żeńskim rodzaju bóstwa, odzwierciedlający także społeczny aspekt sprawy. (...) gdy przezorne, pracowite i pomysłowe kobiety wynalazły uprawę roślin i hodowlę zwierząt, rozwiązując tym samym skutecznie problem utrzymania życia przez stworzenie niewyczerpalnych i zasobnych źródeł zapatrywania się w żywność, osiągnięte dzięki kobiecie bezpieczeństwo egzystencji stabilizacja ludzkiego bytu znalazły metafizyczny wyraz

w żeńskiej, tajemniczej istocie nadprzyrodzonej jawiącej się w antropomorficznym kształcie jako pani życia i śmierci, płodna Matka Ziemia, Wielka Matka opiekunka ludzi i pani zwierząt, bogini. Bogini stworzona przez plemiona kopieniaczy stała się odbiciem w świadomości ludzi neolitu płodnych sił przyrody, które wyzwoliła kobieta przez wynalezienie uprawy ziemi i hodowli zwierząt, co utwierdziło jej wyeksponowaną pozycję społeczną. Szczytowy historyczny sukces kobiety znalazł w sferze niebieskiej odpowiedni refleks, odbijając w swoisty sposób w wyobrażeniu wszechwładnej, zarazem dobrotliwie łaskawej bogini, darzącej bezcennym życiem i skutecznie pomagającej je utrzymać i zachować - strukturę społeczną matriarchatu (Szafrąński 1987: 60-61).

Według Szafrąńskiego, matriarchalna organizacja społeczna cechowała już *myśliwych oryniackich, solutrejskich i magdaleńskich* (Szafrąński 1979: 210), a zaniknąć miałyby na ziemiach polskich pomiędzy 3500-1500 p.n.e. wraz z rozwojem patriarchalnego kultu przodków (Szafrąński 1979: 211). Podobnie jak Wiślański uważał on, że pierwsze w tym rejonie społeczności patriarchalne wykształciły się w ramach kultury pucharów lejkowatych, w której to jako pierwszej, dzięki rozwiniętej hodowli, nastąpić mogła wymagana akumulacja majątku (Szafrąński 1987: 81-82). Nie oznaczałoby to jednak zaniku kultu Wielkiej Bogini, która od tego okresu występowałaby wraz z uzupełniającym ją, cyklicznie umierającym bogiem (Szafrąński 1987: 82). W tej formie bogini miałyby dotrzeć przynajmniej do schyłku okresu halsztackiego, kiedy to miało dojść do swoistego „renesansu” kultu bogini płodności, z którym Szafrąński wiąże urny twarzowe kultury pomorskiej (Szafrąński 1979: 218-221; 1987: 185-262). Chociaż wykorzystywana przez niego argumentacja jest w najlepszym wypadku chaotyczna i w żadnym razie nie można jej uznać za przekonującą, to zasługuje ona jednak na pewną uwagę. Jest to związane z licznymi nawiązania do prac E. Neumanna (zwłaszcza jeśli chodzi o utożsamienie naczynia z kobiecym ciałem i boginią (Szafrąński 1979: 213-214; 1987: 60-61, 70)), a zapewne także do koncepcji M. Gimbutas (zob. Szafrąński 1987: 66, 67, 118).

Do teorii tych, a także do pomysłów badaczy takich jak Hawkes, Crawford i Daniel, nawiązuje w swoich pracach dotyczących struktur megalitycznych również inny polski archeolog, Zygmunt Krzak (1994, 2001). Rozwija on znaną już nam koncepcję religii megalitycznej. Na „doktrynę” tej *uniwersalistycznej, międzykulturowej i międzyplemiennej* (Krzak 2001: 90) religii miałyby się w rozumieniu Krzaka składać

następujące elementy: kult bogini, kult zmarłych i *symbolizm głównych struktur, tj. kurhanu i kręgu oraz związany z nimi centralny motyw religii megalitycznej: szamańska inicjacja pośmiertna* (Krzak 1994: 361), a jej istota byłaby *pośmiertna inicjacja zmarłych typu szamańskiego pod patronatem Wielkiej Bogini* (Krzak 2001: 96). Uważa on także, że *na całym obszarze i we wszystkich fazach megalityzmu mamy do czynienia z przedstawieniami Wielkiej Matki, szczególnie bogato reprezentowanymi w sztuce grobowej, drobnej plastyce, a nawet posągach kamiennych i innych formach* (Krzak 1994: 361). Za symbole Wielkiej Bogini uważa on m.in. wyobrażenia „piersi”, twarzy, oczu, stóp, a także spirale, koła, półkola, romby, trójkąty, linie faliste i zygzaki. Genezę postaci Wielkiej Bogini wywodzi Krzak, podobnie jak brytyjscy dyfuzjoniści, z Bliskiego Wschodu, skąd miałyby ona poprzez kraje śródziemnomorskie dotrzeć do Europy Zachodniej, łącząc się z funkcjonującym tam kultem zmarłych. Powołując się na prace takich autorów jak Frazer i Graves twierdzi on, że była to *najwyższa bogini, wieczna bogini, pani wszystkich rzeczy, bogini kosmosu, pani najwyższej władzy, bogini przyrody, bogini matka, siła życia, dusz natury, bogini kosmicznej mocy, pani i królowa nieba, bogini słońca, światło, władczyni gwiazd, dziewicza matka słońca, gwiazda morza, płodna matka nieba, władająca wodami, matka i królowa kraju, pani królów i królowych, wielka małżonka księcia, pani zachodu, bogini piekieł czyli świata podziemnego, strażniczka zmarłych, babka, macierz, pani i królowa wszystkich bogów i bogiń, niebiańska krowa, pani góry czy gór i matka górska, pani drzew, bogini pramądrości, najlepsza i dobra, bogini miłująca, dobra mocna, czysta pani, oświecona, potężna, dawczyni życia, pani, która rodzi, dziewica, czysta (dziewicza) pani, biała bogini (ale miała także aspekt czarny), bogini życia i śmierci itd. A więc bogini wszystkiego* (Krzak 1994: 363-64).

Nie jest do końca jasne czy autor ten wiąże kult owej bogini z jakąś konkretną formacją społeczno-ekonomiczną. Pisząc o przyczynach upadku „tradycji megalitycznej” twierdzi, iż miało to związek ze spowodowanym deforestacją przejściem od rolnictwa żarowego i kopieństwa do seminomadycznej gospodarki hodowlanej. Miałoby to dać ekonomiczne podstawy pod odsunięcie kobiet od władzy i skupienie jej w rękach mężczyzn, a tym samym do odrzucenia matriarchalnej Wielkiej Bogini na rzecz patriarchalnego panteonu, w którym *naczelną rolę zaczynają odgrywać bogowie męscy z jedną postacią naczelną* (Krzak 2001: 66). Miałoby wtedy dojść do powstania agresywnych, zmilitary-

zowanych społeczeństw, zdominowanych przez mężczyzn. Na ziemiach polskich wiązałyby się to z pojawieniem się kultury ceramiki sznurowej i kultury pucharów dzwonowatych (Krzak 2001: 66). Jednak w tej samej pracy czytamy także, że *megalityzm był rozwijany przez społeczności o zróżnicowanej gospodarce: a to rolniczej, a to hodowlanej czy pasterskiej, a nawet tylko łowiectwie i rybołówstwie (...). Kultury te cechował także odmienny ustrój społeczny* (Krzak 2001: 90).

Co więcej, według tego badacza *religia Wielkiej Matki była określoną fazą rozwoju ludzkości Starego Świata* (Krzak 2001: 90). W związku z tym, że sam autor nie podejmuje żadnych prób wyjaśnienia tej niekonsekwencji, musimy uznać ten problem za nierozwiązany. Możemy jedynie przypuszczać, że sytuacja taka spowodowana jest pewnym tarcieniem pomiędzy dominującym w polskiej nauce ujęciem ewolucjonistycznym a wpływami zachodnioeuropejskiego dyfuzjonizmu. Innym polskim archeologiem propagującym wizję neolitycznego matriarchatu i powiązanego z nim systemu religijnego jest Jerzy Tomasz Bąbel. Uważa on, że społeczeństwa neolityczne charakteryzowała struktura rodowa z przewagą elementów matriarchalnych, która od środkowego neolitu, w związku z rozwojem gospodarki hodowlanej, ustępowała stopniowo patriarchalnej organizacji społecznej (Bąbel 1978: 251-52). Procesowi temu towarzyszyć miały poważne zmiany w systemach religijnych ówczesnych społeczeństw, głównie zaś *obalanie i ograniczanie roli bóstw żeńskich, będących dotychczas bóstwami naczelnymi ludów rolniczych i zastępowanie tych bóstw przez bogów męskich* (Bąbel 1978: 252). W neolitycznym panteonie, powstałym na skutek nałożenia na mezolityczne podłoże systemu pojęciowego związanego z gospodarką rolniczo-hodowlaną, centralne miejsce zajmowała bogini określana przez Bąbla jako Wielka Matka Ziemia. Jego powstanie miało być związane zdaniem tego autora z ciągiem skojarzeń pomiędzy kobietą, ziemią, Księżycem, wodą, płodnością, śmiercią i życiem (Bąbel 1978: 250).

Niezwykle interesującym przykładem recepcji teorii matriarchatu w polskiej antropologii i archeologii są koncepcje zmarłego w 2003 roku wybitnego archeologa, antropologa i religioznawcy, Andrzeja Kazimierza Wiernickiego (1930-2003). Połączył on w swoich pracach klasyczny ewolucjonizm, antropologiczną wizję ludzkiej kultury jako systemu adaptacyjnego, psychologię analityczną, a także elementy teorii badaczy takich jak Marija Gimbutas. Na bazie tej zaproponował spójną wewnętrzną i przejrzystą wizję genezy postulowanej przez siebie neolitycz-

nej, matriarchalnej mago-religii z centralną postacią Wielkiej Bogini (Wierciński 1981, 1994, 2001). Za punkt wyjścia dla swoich rozważań przyjął on próbę określenia potencjału semantycznego postaci kobiecej. Wyróżnił osiem głównych zespołów skojarzeń: terestrialno-chtowniczy, akwaticzny, lunarny i czasowy, generatywny, rozwojowy, protekcyjny, sapiencjalny i wreszcie więzi społecznej (Wierciński 1981: 293-93; 1994: 195, 200; 2001: 48). Wierciński uważał, że w okresie górnego paleolitu system symboliczny opierał się na dychotomii pomiędzy kobietą jako dawczynią życia a mężczyzną przynoszącym śmierć. O ile mężczyźni odgrywaliby dominującą rolę w zogniskowanym wokół obrzędów inicjacyjnych i obserwacji astronomicznych paleolitycznym szamanizmie, o tyle kobiety pełniłyby decydującą rolę w kultach płodności, których świadectwem byłyby figurki „paleolitycznych Wenus”. Dopiero we wczesnym neolicie, wraz z licznymi przemianami społecznymi, ekonomicznymi i ekologicznymi, zaistnieć miały odpowiednie warunki dla pełnego wykorzystania potencjału symbolicznego kobiecości w ówczesnych systemach ideologicznych, co zaowocować miało powstaniem matriarchalnej organizacji społecznej i kultu Wielkiej Bogini (Wierciński 1981: 290-95; 1994: 196). Symbolika kultu Wielkiej Bogini w rozumieniu Andrzeja Wiercińskiego oscylowała wokół ciał niebieskich takich jak Księżyc i Ziemia, wody oraz rozmaitych zwierząt (węża, ptaków wodnych, krowy, kozy, pszczoły, ropuchy, żaby). Dopelnieniem dla Wielkiej Bogini był jej ityfaliczny kochanek przedstawiany pod postacią kozła, byka lub barana (Wierciński 1994: 199).

Koniec epoki matriarchatu przynieść miał szereg czynników, takich jak eksplozja demograficzna wywołana przez rewolucję neolityczną, powstawanie pierwszych miast wraz z ich elitami władzy, wywołane wzrostem gęstości zaludnienia nasilenie agresji międzygrupowej i wewnątrzgrupowej, rozwój społeczności koczowniczych i handlu. Wywołały one w myśl omawianej teorii gwałtowne osłabienie pozycji społecznej kobiet. Kult Wielkiej Bogini byłby zastępowany przez religie astrobiologiczne, w których przewodnią rolę pełniliby mężczyźni skupieni w tajnych związkach społeczno-religijnych. Same obrzędy ku czci Bogini, są zdaniem Wiercińskiego, kontynuowane także w ramach religii astrobiologicznych - elity kapłańskie są już jednak w większości zmaskulinizowane (Wierciński 1981: 296; 1994: 199).

Na podstawie zaprezentowanego powyżej materiału możemy stwierdzić, że tym, co odróżnia postrzeganie matriarchatu i Wielkiej Bogini

w polskiej nauce od tego, co znamy już ze źródeł anglosaskich, jest znacznie silniejsza pozycja teorii bazujących na klasycznym ewolucjonizmie. Jest tak nawet wtedy, gdy jak w wypadku prac Z. Krzaka, głównym źródłem inspiracji zdaje się być brytyjski dyfuzjonizm. W odniesieniu do prehistorii Polski mówi się więc nie o przyniesieniu patriarchy jako obcego wzorca kulturowego, ale o jego wykształceniu się na lokalnym podłożu w wyniku konkretnych przemian gospodarczych. Liczne nawiązania do koncepcji Morgana wskazują, że właściwym źródłem takiego stanu rzeczy jest ideologia marksistowska. Może to być przyczyną, dla której koncepcje te nie spotkały się do tej pory w naszym kraju ze zdecydowaną krytyką i wciąż funkcjonują w literaturze naukowej. Duże znaczenie może mieć także to, że na terenach naszego kraju prawie nie występują główne kategorie zabytków wiązanych tradycyjnie z kultem Wielkiej Bogini i matriarchatem. Wyjątkiem mogą być tutaj grobowce megalityczne, ale w związku z tym, że znaczna ich część związana jest ze skupioną zapewne na hodowli, kulturą pucharów lejkowatych, nie mogą być one jednoznacznie uznawane za świadectwo kultu Wielkiej Bogini. Zwolennicy matriarchatu radzą sobie z tym problemem na kilka sposobów. Najprostszy z nich prezentują „klasyczne” prace archeologiczne takie jak *Prahistoria Ziemi Polskiej*. Matriarchat i kult żeńskich bóstw płodności przypisywane są tam bez dodatkowych wyjaśnień najwcześniejszym kulturom neolitycznym, a za uzasadnienie takiego poglądu musi wystarczyć stwierdzenie, że wszystkie społeczności tej fali osadniczej posiadały taki właśnie system kulturowo-religijny. Inny sposób obejścia tego problemu odnajdujemy w pracach Zygmunta Krzaka, który patriarchy przypisuje dopiero społecznościom schyłkowego neolitu, a grobowce kultury pucharów lejkowatych uznaje za świadectwo funkcjonowania na ziemiach dzisiejszej Polski matriarchalnej religii megalitycznej. Ostatnią strategią, jaką obserwujemy, jest skupienie się na materiałach z rejonu basenu Morza Śródziemnego i Europy Zachodniej. Dotyczy to zwłaszcza najnowszych publikacji zwolenników teorii matriarchatu (Sobkowski 2002; Krzak 1994, 2001; Szyjewski 2001). Pozwala to z jednej strony na ominięcie problemu braku rodzimych materiałów mogących zilustrować ich poglądy, z drugiej zaś strony pozwala na dość selektywne korzystanie z literatury przedmiotu przy jednoczesnym ograniczeniu prawdopodobieństwa krytyki. Taki stan rzeczy jest szczególnie niepokojący w związku z tym, że zarówno starsze prace propagujące omawiane w mojej pracy koncepcje, i te najnowsze, o których pisałem już we wstępie, to zazwy-

czaj obszerne pozycje o charakterze przeglądowym lub wręcz podręcznikowym. *Etnologia Religii* A. Szyjewskiego jest na przykład, jak wynika z moich osobistych doświadczeń, głównym podręcznikiem do obowiązkowego kursu o tym samej nazwie, prowadzonego przez jej autora w Instytucie Religioznawstwa UJ. Wbrew temu, czego można by się spodziewać po tytule, dotyczy on głównie problemu protoreligijnych zachowań prymatów i rekonstrukcji religii prahistorycznych. Należałoby więc oczekiwać, że autor przygotowując tę stosunkowo nową pozycję dokonał rzetelnej kwerendy. Tak niestety nie jest. Za przykład niech wystarczy fakt, że poświęcając osobny podrozdział problemowi rekonstrukcji systemu społeczno-religijnego Çatalhöyük (Szyjewski 2001: 401-408), ogranicza się on w zasadzie do informacji zaczerpniętych z mocno już przestarzałych publikacji Mellaarta. Co ciekawe, praca ta spotkała się z pochlebными recenzjami i do tej pory nie została poddana publicznej krytyce. Nie oznacza to jednak, że matriarchat i Wielka Bogini funkcjonują tylko na pograniczu właściwej archeologii. W wydanej dwanaście lat temu pracy *Najdawniejsze dzieje ziem polskich* antropomorficzne figurki kobiece traktowane są jednoznacznie jako przedstawienia Bogini Matki (Kaczanowski, Kozłowski 1998: 33), a w odniesieniu do materiałów polskich uznawane są za świadectwo magii płodności lub wysokiej pozycji kobiet w społeczeństwie (Kaczanowski, Kozłowski 1998: 110).

O niesłabnącej pozycji omawianych w mojej pracy teorii świadczy także to, że w cytowanej już kilkakrotnie *Encyklopedii Religii PWN* (Gadacz, Milerski 2003) odnajdujemy pięć artykułów, w których matriarchat i kult Wielkiej Bogini traktowane są jako niepodważalne etapy rozwoju społeczno-religijnego (Bator 2003; Chlewiński 2003; Koleff-Pracka 2003; Pełka 2003; Szyjewski 2003) i tylko jedną krótką wzmiankę podważającą zasadność tego typu koncepcji (Trzcionkowski 2003). Sytuacja taka świadczy o konieczności podjęcia interdyscyplinarnej dyskusji dotyczącej problemu rekonstrukcji prahistorycznych systemów symbolicznych, ze szczególnym uwzględnieniem problemu matriarchatu. Inaczej musimy pogodzić się z faktem, że nawet pod patronatem Polskiej Akademii Nauk (tak jak jest to w wypadku prac Z. Krzaka) pojawiać się będą z pozoru wiarygodne prace, które przy bliższym oglądzie okazują się tylko zlepkiem już od dawna nieaktualnych teorii połączonych w bełkotliwą całość przez autora, który wydaje się być zupełnie pozbawiony krytycznego podejścia do własnych prac, a przede wszystkim poczucia odpowiedzialności wobec ich czytelnika.

Koncepcja matriarchatu należy do jednych z najstarszych i najdłużej funkcjonujących teorii wypracowanych przez antropologię. Analiza źródeł historycznych, jak i badania etnograficzne nie potwierdzają istnienia w jakimkolwiek okresie dziejów takiej formacji społeczno-kulturowej. Można więc z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że zarówno pojęcie matriarchatu, jak i patriarchy to tylko pewne konstrukcje teoretyczne i ideologiczne wyrosłe na gruncie europejskiej filozofii i nauki. Podobnie ma się rzecz z koncepcją Wielkiej Bogini. Idąc za propozycjami Andrzeja Wiercińskiego możemy stwierdzić, że kobiecość jako taka niesie za sobą olbrzymi potencjał symboliczny. Nie oznacza to jednak, że wszystkie jego aspekty są realizowane w sposób absolutny i konieczny. Chociaż w różnych systemach eligijnych funkcje bóstw kobiecych są niezwykle wszechstronne, nie udało się do tej pory odnaleźć systemu, w którym bogini pełniłaby władzę absolutną. Z drugiej jednak strony, nawet w „patriarchalnych” religiach pochodzenia semickiego pierwiastek żeński odgrywa spore znaczenie. Sprowadzanie postaci takich Maria, Sophia czy Fatima do roli przeżytków „matriarchalnego monoteizmu” zdaje się być nie tylko nieuzasadnione, ale jest przede wszystkim rażącym uproszczeniem skomplikowanych relacji zachodzących w obrębie systemów symbolicznych.

Nie podlega dyskusji, że biologiczny, a co za tym idzie także społeczny potencjał obu płci jest odmienny. Poczynając od najbardziej oczywistych różnic związanych z rolą w procesie rozmnażania, poprzez różnice w wydolności mięśni i odporności organizmu na różne kategorie stresu, predyspozycje do zachowań agresywnych, zdolności percepcyjne i przyswajania odmiennych typów informacji, a na skłonnościach do zachowań altruistycznych i prospołecznych kończąc. Hilda i Seymour Parker podsumowują te różnice następująco: *Females were adapted to assume a central role in reproduction and socialization in human sociality, while man adaptations were particularly suited to agonistic, exploratory, and strenuous responses* (Parker, Parker 1979: 296).

Znaczenie każdej z tych kategorii jest odmienne w zależności od szeregu czynników kulturowych i środowiskowych, jakim podlega dana populacja. W sposób oczywisty inne zachowania będą promowane w społecznościach kopieniackich, inne wśród nomadycznych plemion pasterskich, inne wreszcie wśród nastawionych na gospodarkę łowiecką społeczności dalekiej północy. Nie wydaje się jednak, żeby normy kulturowe, mające jako takie charakter adaptacyjny (zob. Sołtysiak 2001,

Wierciński 1994: 71-86) mogły promować tworzenie systemów ideologicznych całkowicie degradujących pewne kategorie zachowań, a tym bardziej ich całe kompleksy. Działanie takie ograniczałoby zdolność reagowania danej populacji na nieprzewidziane zmiany środowiskowe.

Te elementarne trudności, na jakie napotyka każdy zwolennik koncepcji matriarchatu i Wielkiej Bogini, i nie tylko one, były przyczyną ich wielokrotnej krytyki. Jak już jednak wykazałem, nie spowodowały one ich trwałego zarzucenia. Żeby więc w pełni zrozumieć podstawy ich popularności konieczne jest głębsza analiza. Na podstawie zaprezentowanych przeze mnie informacji możliwe staje się wydzielenie trzech zasadniczych faz rozwoju interesujących mnie teorii. Z każdym etapem wiążą się odmienne czynniki wpływające na ich popularność i odmienne strategie ich uzasadniania.

Pierwszy etap może być datowany na okres 2 poł. XIX wieku i jest bezpośrednio związany z rozwojem ewolucjonizmu klasycznego. Na jego bazie wykształciły się zarówno archeologia, jak i antropologia w dzisiejszym rozumieniu tych terminów. Powstała wtedy koncepcja uniwersalnych faz rozwoju ludzkości. Za najwcześniejszą fazę uznawano powszechnie stan nieuregulowanej swobody seksualnej w pozbawionych rzeczywistej organizacji społecznej gromadach ludzkich. Za szczytowy etap rozwoju cywilizacji uważano ówczesne społeczeństwo europejskie, uznawane jednocześnie za zdominowane przez mężczyzn. Badania etnograficzne przyniosły szereg informacji o społecznościach, w których pozycja kobiet był znacznie silniejsza, a pokrewieństwo i dziedziczenie były liczone w linii żeńskiej. Zaczęto więc uważać, że społeczności te, określane mianem matrylokalnych, są pozostałością pośredniej fazy rozwoju ludzkości, w której decydującą rolę społeczną pełniły kobiety. Etap ten, za J.J. Bachofenem, przyjęło się nazywać mianem matriarchatu, czyli prawa macierzystego. Brakowało jednak zgodności co do mechanizmu, jaki stymulował przejście między kolejnymi fazami rozwoju organizacji społecznych. Niektórzy badacze uważali za Bachofenem, że była to religia, inni zaś, jak na przykład L.H. Morgan, skupiali się na przemianach ekonomicznych i presji selekcyjnej.

Głównym czynnikiem wpływającym na popularność tych teorii był fakt, że szeroko pojmowana antropologia była do początków XX wieku zasadniczo tożsama z ewolucjonizmem. Ich pełne odrzucenie było możliwe głównie dzięki wykształceniu się ewolucjonizmu krytycznego, który odrzucał naiwne przekonanie o istnieniu uniwersalnych, liniowo nastę-

pujących po sobie faz rozwojowych. Dużo znaczenie miało także głębsze zrozumienie istoty matrylinearnego systemu pokrewieństwa. Zgodnie ze współczesnym stanem wiedzy wydaje się, że należy go postrzegać nie jako pozostałość po społecznej dominacji kobiet, czy też efekt nieznamość mechanizmu biologicznego poczęcia i relacji pokrewieństwa pomiędzy ojcem a jego potomstwem, ale jedną z możliwych strategii adaptacyjnych powstałych w wyniku przejścia pomiędzy gospodarką zbieracko-łowiecką a prymitywną gospodarką wytwórczą. Matrylinearyzm i matrylokalizm są zjawiskami stosunkowo rzadkimi i wiążą się one głównie z gospodarką kopieniacką, są natomiast zupełnie nieznanne społecznościom zbieracko-łowieckim (Fluehr-Lobban 1979: 346-47).

J. Sheper (1980) uważa, iż wykształcenie się takiego modelu organizacji społecznej jest efektem, wywołanego zmianą sytuacji ekonomicznej, zmniejszenia wymagań udziału mężczyzn w zapewnieniu utrzymania potomstwu. Wprowadzenie ekstensywnej uprawy, niewielkich i zlokalizowanych w pobliżu osad pól, pozwala kobietom na zapewnienie wystarczającej ilości pożywienia dla siebie i potomstwa, nawet w wypadku niewielkich nakładów ze strony mężczyzny. Co więcej, możliwe jest tworzenie grupowych mechanizmów opieki nad potomstwem, co pozwala kobiecie na uzyskanie czasu niezbędnego dla odmiennych kategorii działań. Musimy jednak wziąć pod uwagę inne czynniki. Osiedły tryb życia, nawet połączony z ekstensywną uprawą roślin, powoduje znaczący wzrost liczebności grup ludzkich, wywołany zmniejszeniem się ograniczeń dotyczących liczby potomstwa. Sytuacja taka może się także wiązać z ogólnym osłabieniem norm dotyczących zachowań seksualnych, a w konsekwencji do licznych narodzin dzieci spoza ustalonych związków. Problemem może się więc stać kwestia inwestycji mężczyzny w potomstwo, zwłaszcza, że ekstensywna gospodarka kopieniacka nie wymaga dużej liczby rąk do pracy, a co za tym duża liczba dzieci nie jest tak korzystna (a w skrajnych wypadkach może prowadzić do znacznego obniżenia poziomu życia) jak w przypadku rozwiniętego rolnictwa. W związku z tym charakterystyczne dla społeczeństw matrylinearnych podkreślanie więzi pomiędzy mężczyzną a jego najbliższą żeńską krewną (zazwyczaj siostrą) może być prostym rozwiązaniem takiego problemu. Z jednej strony mężczyzna inwestuje w dzieci noszące znaczną część jego materiału genetycznego, mogąc tym samym pominąć problem biologicznego ojcostwa, z drugiej zaś strony powstaje mechanizm zmuszający kobietę do utrzymania liczby potomstwa na racjonalnym poziomie. Nieza-

leżnie od tego, który z powyższych czynników ma decydujące znaczenie dla powstania matrylinearnej organizacji, możemy stwierdzić, że jest ona sposobem na rozwiązanie konkretnych problemów adaptacyjnych.

Wróćmy jednak do związków pomiędzy ewolucjonizmem i teorią matriarchatu. Zanim doszło do weryfikacji założeń leżących u podstaw ewolucjonizmu społecznego i wykształcenia się ewolucjonizmu krytycznego, teoria ta zdążyła wywołać szeroki oddźwięk i stała się częścią świadomości społecznej. O zakresie oddziaływania tej teorii świadczy fakt, że pomimo jej odrzucenia na przełomie wieków przez antropologów, pozostała ona w obrębie zainteresowań zarówno archeologów (A. Evans) jak i ruchu feministycznego (J.E. Harrison). W okresie tym, rozpoczynającym drugi etap rozwoju omawianych przeze mnie teorii, dużego znaczenia zaczęło nabierać przekonanie o istnieniu przedhistorycznego kultu wszechmocnej bogini płodności i urodzaju. Bez wątpienia koncepcja taka dobrze się wpisywała w rozwiązania proponowane przez Bachofena. Jeśli weźmiemy także pod uwagę popularność prac Langdona i Frazera w tym okresie, nie dziwi to, że tworzony przez archeologów obraz społeczności prahistorycznych zdominowany został przez wyobrażenia kultu bogini, niejednokrotnie wspomaganej przez cyklicznie umierającego młodego boga. Za organizację społeczną powiązaną z takim systemem religijnym uznano niemal automatycznie matriarchat, traktowany jednak już jako pewne tło dla kultu Wielkiej Bogini. Przeniesienie matriarchatu na dalszy plan oraz przyjęcie perspektywy dyfuzjonistycznej pozwoliło na częściowe zignorowanie ustaleń ówczesnej antropologii. Nie bez znaczenia jest także pewna specjalizacja, jaką możemy zaobserwować w antropologii tego okresu, która doprowadziła do częściowego wydzielenia archeologii jako osobnej dziedziny badań. Choć w krajach anglosaskich proces ten nie miał i wciąż nie ma charakteru absolutnego, to na pewno wpłynął on spowolnienie obustronnego przepływu informacji.

Jak wykazują publikacje A. Evansa, już na samym początku XX wieku, a może nawet wcześniej (zob. Hutton 1997: 93), za główne źródło potwierdzające istnienie od górnego paleolitu aż do wczesnej epoki brązu kultu Wielkiej Bogini uznawano antropomorficzne figurki kobiece. W swej najbardziej skrajnej formie poglądy takie wyraził O.G.S. Crawford, który niemal wszystkie pradziejowe wyobrażenia antropomorficzne, w tym też i te ewidentnie przedstawiające mężczyzn (zob. Crawford: fig. 20B), uznał za wizerunki wywodzącej się z Bliskiego Wschodu bogini. Rozwinął on także koncepcje tzw. religii megalitycznej, uważając po-

dobnie jak m.in. G. Daniel i J. Hawkes, że struktury megalityczne należy wiązać z kultem bogini.

Aż do czasów współczesnych argumentacja zwolenników omawianych przeze mnie koncepcji opiera się na utożsamieniu wyobrażeń kobiecego ciała lub jego elementów z przedstawieniami Wielkiej Bogini. W takim ujęciu figurki i inne przedstawienia antropomorficzne zostały uznane za jednolitą symbolicznie, zarówno w czasie jak i przestrzeni, samoistną kategorię źródeł. W efekcie ich interpretacja została zawieszona w kontekstualnej próżni, a inne kategorie znalezisk były w najlepszym wypadku interpretowane w odniesieniu do tej przewodniej zdaniem wielu badaczy kategorii źródeł. W roku 1962 ukazał się artykuł Petera J. Ucko, który skrytykował taką linię interpretacji i pokazał, że przynajmniej dla materiałów z Egiptu, Krety i Bliskiego Wschodu hipoteza ta nie jest prawomocna. Według niego kompleksowa analiza figurek antropomorficznych powinna się skupiać na czterech podstawowych elementach: szczegółowej analizie samego znaleziska, badaniu jego kontekstu archeologicznego, danych uzyskanych z źródeł historycznych z danego rejonu i wreszcie analizie źródeł antropologicznych i etnograficznych (Ucko 1962: 38). Jednym z głównym osiągnięć Ucko było zanegowanie powszechnego przekonania o tym, że figurki żeńskie są jeśli nie jedyną, to przynajmniej główną kategorią znalezisk. Przykładowo w materiałach z Knossos znajdowało się 6 figurek przedstawiających mężczyzn (czyli posiadających zaznaczonego penisa), 33 figurki żeńskie (o wyraźnie zaznaczonych piersiach) i 42 figurki o płci nieokreślonej. Obszerna kategoria figurek o niemożliwej do określenia płci występuje także w materiałach z innych neolitycznych i chalkolitycznych stanowisk. Głównym problemem jest albo ignorowanie figurek innych niż żeńskie, albo nawet włączanie figurek nieokreślonych do tej grupy. Porównując czasowe i przestrzenne zróżnicowanie kontekstu żeńskich figurek antropomorficznych Ucko wykazał, że figurki te nie mogą być traktowane jako jednolita kategoria źródeł i w związku z tym dane uzyskane dla jednego okresu i rejonu nie mogą być uogólniane na wszystkie tego typu znaleziska. Jest to szczególnie istotne w wypadku prób określenia funkcji struktury, w obrębie której znajdowane są figurki. Sama ich obecność w żadnym względzie nie oznacza, że dany budynek spełniał funkcje sakralne. W wypadku badań M. Gimbutas w Achilleionie fragmenty figurek znajdowane były równie często, co szczątki zwierzęce i roślinne - w efekcie każde niemal znalezisko było związane z figurkami, co oczy-

wiście nie oznacza, że każde z nich miało charakter sakralny (Meskell 1995: 82). Kolejnym błędem, jaki wykazał Ucko w dotychczasowym podejściu do badań nad figurkami antropomorficznymi, było oddzielanie tych znalezisk od figurek zoomorficznych wykonanych z tego samego materiału i pochodzących z tego samego kontekstu (Ucko 1962: 44).

Badając źródła etnograficzne Ucko odnalazł szereg różnych sposobów wykorzystania figurek antropomorficznych. Mogą one być między innymi zabawkami, w także takimi, które dzieci wykonywały same na własny użytek, akcesoriami używanymi w rytuałach inicjacyjnych, a także ilustrującymi opowieści mityczne, wreszcie nośnikami wykorzystywanymi w praktykach magii sympatycznej. Dla każdej z tych kategorii zaproponował on różne wyznaczniki poczynając od materiału, poprzez kontekst i formę, na rozmiarach kończąc (Ucko 1962: 48). Chociaż nie odrzucił on ostatecznie możliwości istnienia w badanych przez siebie kulturach kultu Wielkiej Bogini, stwierdził jednak, że figurki antropomorficzne nie mogą być źródłem potwierdzającym taką hipotezę. Ta i kolejne prace P. Ucko nie rozwiązały co prawda wszystkich problemów związanych z interpretacją figurek antropomorficznych, ale pokazały, że traktowanie ich jako przedstawień jednego, szeroko rozpowszechnionego bóstwa nie jest uzasadnione wynikami uzyskanymi w wyniku wnikliwej analizy materiału. Co więcej, Ucko pokazał, jak wiele błędów metodologicznych popełniają zwolennicy takiej właśnie interpretacji figurek antropomorficznych. Publikacje Ucko uderzyły tym samym w podstawy, na jakich opierały się teorie przypisujące prahistorycznym społecznościom europejskim koncepcje omnipotentnej Wielkiej Bogini. Nie wyczerpały one oczywiście wszystkich problemów jakie nastrocza interpretacja figurek antropomorficznych i tematyka ta jest także współcześnie szeroko dyskutowana (zob. m.in. Bolger 1996; Frankel, Bolger 1997; Gill, Chippindale 1993; McDermont 1996; Tallay 1987), wskazały natomiast na obszary badań, które zasługują na szczególną uwagę.

Krytyka przedstawiona przez Petera Ucko i innych badaczy, takich jak choćby Andrew Fleming, rozpoczyna trzeci i ostatni etap rozwoju teorii będących przedmiotem mojej pracy. Stopniowo tracą one znaczenie jako schematy wyjaśniające w badaniach archeologicznych. Jednocześnie jednak wzrasta zainteresowanie nimi w obrębie kultury masowej oraz pojawiają się ruchy religijne i społeczne, takie jak Wicca i „duchowość feministyczna”, w obrębie których kult pojmowanej na różne sposoby Wielkiej Bogini jest codzienną praktyką, a matriarchat

postulowaną przez nie organizacją społeczną. Popularność tych organizacji wśród przedstawicieli ruchów kontrkulturowych i feministycznych lat 60. i 70. bazuje bez wątpienia na zainteresowaniu, jakie wywołały naukowe i popularnonaukowe publikacje propagujące wizję prahistorycznej dominacji kobiet. Koncepcja matriarchatu i Wielkiej Bogini staje się dla nich doskonałym narzędziem, pozwalającym na legitymizację własnych poglądów. Z takiej perspektywy ruch feministyczny staje się już nie tylko sposobem na walkę z dyskryminacją kobiet we współczesnym zachodnim społeczeństwie, ale także swoistym sposobem na przywrócenie sprawiedliwości w sensie absolutnym poprzez przeniesienie walki o prawa kobiet na płaszczyznę mityczną. Jak pokazała C. Eller (1991), mit matriarchalnego okresu w dziejach ludzkości pozwala ruchowi feministycznemu na relatywizację współczesnej, „patriarchalnej” organizacji społecznej. W jednym ze swoich artykułów Kristen Hastrup przytacza następującą opowieść Indian Mataco:

Dawno temu nie było chrześcijan, lecz wszyscy, zarówno przodkowie Indian Mataco, jak i chrześcijan, mieszkali w jednym domu. W tym domu można było znaleźć wszystko, od siekier i narzędzi po konie i bydło, a także przepiękne stroje dla kobiet. Przodkowie chrześcijan zabrali siekiery, narzędzia, konie, bydło i piękne stroje dla swoich kobiet i odeszli, Indianom Mataco pozostawiając jedynie garnki, psy i trochę innych mniej ważnych rzeczy. To właśnie dlatego chrześcijanie mają teraz siekiery, narzędzia, konie, bydło i piękne stroje dla swoich kobiet, natomiast Indianie Mataco są biedni i mają jedynie gliniane garnki, worki z caraguata i psy (Hastrup 1997: 22).

Tak jak Indianie Mataco wierzą, iż kiedyś (jakby to ujął Eliade „in illo tempore”), posiadali dostęp do wszelkich pożądaných przez nich dóbr, tak i mistycznie nastawione feministki wierzą, że kiedyś ludzie żyli w idealnym, pokojowo nastawionym społeczeństwie zorganizowanym według „kobiecych” zasad, egzystującym w zgodzie z otaczającym je środowiskiem. Byłby to czas, kiedy ludzka działalność skupiała się wokół sztuki i wartości estetycznych. Czas, kiedy powstało rolnictwo, matematyka, medycyna (Eller 1991: 283).

Czas, kiedy ludzie czcili Boginię Matkę będącą źródłem wszelkiego dobra. Jednak pewnego dnia nadeszli mężczyźni niszcząc wszystko co stało im na drodze: *wave after wave of barbarian invaders from the barren fringes of the globe (...) who bring with them their angry gods of thunder and war, and who everywhere leave destruction and de-*

vastation in thei rwake (Riane Eisler, *The Chalice and the Blade: Toward a Partnership with the Earth*, cyt. za Eller 1991: 286). Od tamtej pory kobiety żyją w zniewoleniu, patriarchalni kapłani zakazali kultu Bogini, a władzę sprawują mężczyźni odbierając tym samym kobietom przynależną im moc. Ludzie toczą wojny zabijają się nawzajem i niszczą otaczające ich środowisko, zabijając Matkę Ziemię. Konieczne jest więc odrzucenie kultury patriarchalnych najeźdźców i powrót do dawnych zasad, do życia, jakie prowadzili ludzie w epoce matriarchatu, do kultu Wielkiej Bogini. Jak pisze K. Hastrup (1997: 22) *odrębność kulturowa, lub etniczność opiera się przede wszystkim na poczuciu wspólnej historii. Jeśli brak jest wspólnej historii, tradycja może zostać wynaleziona by zadośćuczynić wymogowi odróżniania się*. W przypadku współczesnego ruchu feministycznego tradycja, czy też raczej, zgodnie ze słowami C. Eller, „święta historia”, czekała już gotowa. Stworzyło ją kilka pokoleń antropologów i archeologów utrwalających w społeczeństwie przekonanie o istnieniu u zarania europejskiej cywilizacji matriarchalnego społeczeństwa wyznawców Wielkiej Bogini. Świadomość znaczenia tego faktu miała już przed blisko stu laty J.E. Harrison, a swych godnych następców znalazła wśród badaczy takich jak R. Graves, J. Hawkes czy wreszcie M. Gimbutas.

Wydaje się jednak, że postępująca mitologizacja historii, z jaką mamy do czynienia w przypadku teorii będących przedmiotem mojej pracy, jest nie tylko efektem ich związku z ideologią feministyczną sensu stricto, ale jest też odbiciem całokształtu europejskiej historii XX wieku. Na związki pomiędzy biografią Marii Gimbutas a jej postrzeganiem „Dawnej Europy” zwróciła już uwagę Lynn Meskell (Meskell 1995: 78-79). Cytuje ona jej następującą wypowiedź: *history is showing us between eight an ten million women had die for her (the Goddess)... the wise people of the time... so it reminds me of the same what happened in Stalin's Europe when the cream of the society had to be removed and only fools were left to live. What happened in the twentieth century is the greatest shame of human history* (Meskell 1995: 79). Według Meskell obraz matriarchalnego społeczeństwa napadniętego przez uzbrojonych najeźdźców ze wschodu jest wyraźnym odwzorowaniem wojennych doświadczeń Gimbutas. Jeśli pójdziemy dalej tym tropem, możemy stwierdzić, że elementy biografii innych zwolenników teorii matriarchatu mogą mieć także duże znaczenie dla przyjętej przez nich perspektywy badawczej. Dla przykładu, Robert Graves brał udział w walkach pozycyjnych we

Francji w trakcie pierwszej wojny światowej. Konsekwencją wojennych doświadczeń było skrajne załamanie nerwowe późniejszego autora „Białej Bogini”. Doświadczenia takie mogły w znacznym stopniu wpłynąć na perspektywę, z jakiej postrzegał on później opisywane przez siebie najazdy barbarzyńskich Indoeuropejczyków na matriarchalne, osiadłe i pokojowo nastawione społeczności neolitycznej Europy. Także jeśli skupimy się na ogólnym rozwoju interesujących nas teorii, a nie indywidualnych doświadczeniach poszczególnych autorów, możemy zauważyć kilka interesujących prawidłowości. Główna fala europejskich publikacji propagujących wyidealizowany obraz prehistorycznych, matriarchalnych społeczności, pojawia się w latach 40. i 50. ubiegłego wieku. Traktowanie jej jako swoistej nostalgii za przedwojenną „niewinnością” może być pewnym nadużyciem, chociaż nie można jej odrzucić jako jednego z czynników wpływających na popularność takiego obrazu przeszłości.

Na uwagę zasługuje także to, że jeszcze w pracach J.E. Harrison inwazja patriarchalnych barbarzyńców miała nadejść nie ze wschodu, a z północy (Hutton 1996: 93). Chociaż ciężko wyciągać jakieś dalej posunięte wnioski z takiej informacji, ta swoista zmiana w waloryzacji kierunków geograficznych może być uznana za wartą uwagi. Z perspektywy bowiem Półwyspu Bałkańskiego, wokół którego skupia się większość teorii związanych z barbarzyńską inwazją indoeuropejskich koczowników, północ wydaje się być, oczywiście w węższej skali, bardziej prawdopodobnym kierunkiem inwazji niż wschód. Zmiana ta może się wiązać z przyjęciem w późniejszych teoriach szerszej, ogólnoeuropejskiej perspektywy, może być także reminiscencją nieustannego zagrożenia ze wschodu, czy to przez sowiecką Rosję, czy też przez faszystowskie Niemcy, jakie bez wątpienia miało znaczący wpływ na kształtowanie się intelektualnego klimatu Europy Zachodniej pierwszej połowy XX wieku.

Podsumowując dotychczasowe rozważania jestem skłonny uważać, że rozwój interesujących mnie koncepcji jest w istocie kształtowaniem się swoistego mitu historycznego w znaczeniu zbliżonym do tego, jakie nadał temu terminowi Jerzy Maternicki (1990). Teorie te były i są nie tylko sposobami opisu i interpretacji przeszłości, ale także i teraźniejszości. Wykorzystywały one i przetwarzały elementy światopoglądu naukowego, jednocześnie jednak utrwały one te przekonania, które zostały już odrzucone jako fałszywe i nie mające oparcia w źródłach archeologicznych, antropologicznych i etnograficznych. Koncepcja matriarchatu i Wielkiej Bogini ze względu na swoją specyficzną strukturę doskonale

odpowiada na potrzebę posiadania uogólnionego obrazu świata, a tym samym staje się elementem światopoglądu religijnego (zob. Wierciński 1994). Wyjaśnia ona w kategoriach mitycznych nie tylko wielkie zbrodnie XX wieku, ale także skażenie środowiska, problem społecznej pozycji kobiet i szereg innych zagadnień, wobec których staje dzisiejsze społeczeństwo. Jako naukowcy musimy w takiej sytuacji odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób powinniśmy reagować na te *obiektywnie fałszywe, subiektywnie zaś (...) prawdziwe* (Maternicki 1990: 71) przekonania. Pomimo tego, iż spełniają one konkretną społeczną rolę uważam, w przeciwieństwie do Iana Hoddera, że odpowiedzialność archeologów wobec społeczeństwa polega nie na dostosowywaniu wyników naszych badań do potrzeb różnych „grup interesów”, ale na dążeniu do uzyskania kompleksowego i możliwie obiektywnego obrazu badanej przeszłości. Uznając jak Hodder skrajny relatywizm poznawczy, nie jesteśmy w stanie w wiarygodny sposób udowodnić zasadności prowadzonych przez nas badań.

Dla wyznawców Wielkiej Bogini neolityczne figurki będą tak czy inaczej przedstawieniami czczonego przez nich bóstwa, a Çatalhöyük pozostanie dowodem na istnienie neolitycznego matriarchatu. Natomiast dla tych odbiorców naszej pracy, którzy zainteresowani są zrozumieniem historii naszego gatunku, poprawne politycznie interpretacje przeszłości pozostaną bezwartościowe, mówiąc więcej o współczesnej sytuacji socjopolitycznej niż o życiu społeczności prahistorycznych, jak to zauważyła Lynn Meskell (1995: 74). W sytuacji takiej byłoby niedorzeczne przeznaczanie olbrzymich funduszy na prowadzenie badań archeologicznych, które w rzeczywistości nie przynosiłyby nikomu zysku informacyjnego.

Niezależnie od tego nie możemy także zapominać do jak fatalnych skutków doprowadziło w dwudziestym wieku podporządkowanie archeologii i antropologii rozmaitym „grupom interesów”. Możemy oczywiście uważać czcicieli Wielkiej Bogini za grupę stosunkowo niegroźną. Jeśli jednak potraktujemy postulaty Hoddera konsekwentnie, będziemy zmuszeni do podporządkowania wyników naszych badań potrzebom różnych kategorii odbiorców, także w sytuacji kiedy efekty takiego działania mogą być co najmniej wątpliwe etycznie. Jak pokazują przykłady takie jak sprawa „Człowieka z Kennewick”, prawa mające chronić wybrane grupy przed nadużyciami ze strony archeologów i antropologów stają się raczej elementem politycznych manipulacji ze strony różnego rodzaju nacjonalistów.

Badacze tacy jak Hodder, prowadzący badania w krajach, w których nagminnie łamane są prawa człowieka, a mniejszości narodowe poddawane są ciągłym represjom, powinni być szczególnie wyczuleni na problem politycznych manipulacji danymi archeologicznymi zwłaszcza, że granica pomiędzy archeologią a nacjonalistycznym obłędem jest niejednokrotnie niepokojąco krucha.

Wróćmy jednak do głównego wątku naszych rozważań. Wzrastająca liczba zwolenników takich ruchów religijnych jak Wicca czy „duchowość feministyczna” może wywoływać uzasadnione obawy, że w pewnym momencie, matriarchat może stać jedynym słusznym wyjaśnieniem pewnych kategorii znalezisk. Nie oznacza to oczywiście obawy przed feministycznym spiskiem, ale raczej uznanie argumentacji J.-F. Lyotarda, który sugeruje, że w związku z dużymi wymaganiami technologicznymi, a co za tym idzie finansowymi, we współczesnej nauce prawdziwe stają się te koncepcje, które są najlepiej finansowane (Hassan 1997: 1025). A odpowiednie fundusze mają szansę uzyskać tylko te badania, które są politycznie poprawne.

Z takiej perspektywy, a także mając na względzie historię koncepcji, które były tematem mojej pracy, musimy uznać aktywne współuczestnictwo w dyskusjach nad prahistorią i tworzeniu obrazu społeczności prahistorycznych w obrębie kultury masowej za jeden z głównych obowiązków współczesnych archeologów. Społeczny odbiór naszych teorii może w odpowiednich okolicznościach w równym stopniu kształtować interpretację znalezisk archeologicznych, co samo znalezisko i metodologia naszej nauki. Nie powinno to jednak oznaczać przyjęcia postmodernistycznego relatywizmu, ale raczej konieczność wyczulenia na różnego rodzaju wpływy mogące zniekształcać nasz obraz rzeczywistości i podejmowanie stosownych kroków w celu ich ograniczenia.

Bibliografia

- Ackermann R., 1987, *Frazer, James G.* [w:] M. Eliade [red.] *The Encyclopedia of Religion* t.5, Nowy Jork-Londyn, s. 414-416
- Adkins A.W.H., 1987, *Harrison, Jane E.* [w:] M. Eliade [red.] *The Encyclopedia of Religion* t.6, Nowy Jork-Londyn, s. 201-202
- AnaTours, 1998, *On the Trail of the Great Goddess*, [http://www.anatours.com/ On-TheTrail.html](http://www.anatours.com/OnTheTrail.html)
- Bartel B., 1972, *The Characteristics of the Çatal Hüyük Supra-Community*, Paper given at the 73rd general meeting of the AIA, *American Journal of Archaeology* 76: 204-05
- Berggren K., Harrod B., 1996, *Understanding Marija Gimbutas*, *Journal of Prehistoric Religions* 10: 70-73
- Bąbel J.T., 1978, *Wśród bogów neolitu (część I)*, *Z otchłani wieków* 44.4: 249-254
- Bąbel J.T., 1979a, *W poszukiwaniu obrazu kosmosu (Wśród bogów neolitu -część II)*, *Z otchłani wieków* 45.1: 28-33
- Bąbel J.T., 1979b, *Kosmos i przeznaczenie (Wśród bogów neolitu -część III)*, *Z otchłani wieków* 45.2: 136-142
- Bachofen J.J., 1861, *Das Mutterrecht*, Stuttgart
- Bator W., 2003, *Patriarchat* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN.* (Wersja 1.0), Warszawa
- Bolger D., 1996, *Figurines, Fertility, and the Emergence of Complex Society in Prehistoric Cyprus*, *Current Anthropology* 37.2: 365-373
- Britannica, 2003a, *Matriarchy* [w:] *The New Encyclopedia Britannica. Micropedia* 7: 940
- Britannica, 2003b, *Patriarchy* [w:] *The New Encyclopedia Britannica. Micropedia* 9: 200
- Brown D.J., McClen Novick R., 1992, *Learning the Language of the Goddess. Interview with Marija Gimbutas*, <http://www.levity.com/mavericks/frames12.htm>
- Case J., 1908, *Cretan Excavations* [w:] *The Classical Review* 22.3: 74-79
- Caskey L.D., 1915, *A Chryselephantine Statuette of The Cretan Snake Goddess*, *American Journal of Archaeology* 19.3: 237-249
- Cessford C., 2001, *A new dating sequence for Çatalhöyük*, *Antiquity* 75: 715-725
- Childe V.G., 1951, *Social Evolution*, Londyn
- Christ C.P., 1987, *Lady of Animals* [w:] M. Eliade [red.] *The Encyclopedia of Religion* 8, Nowy Jork-Londyn, s. 419-423
- Chlewiński Z., 2003, *Antropomorfizm* [w:] T. Gadacz, B. Milerski [red.] *Religia. Encyklopedia PWN.* (Wersja 1.0), Warszawa
- Crawford O.G.S., 1957, *The Eye Goddess*, Londyn

- Daniel G., 1958, *The megalith builders of Western Europe*, Londyn.
- Dobkowski M., 2002, *W poszukiwaniu Wielkiej Bogini. Religia Basków i prehistoria*, http://www.gnosis.art.pl/e_gnosis/aurea_catena_gnosis/dobkowski_baskowie1.htm.
- Dörmann J., 1972, *Bachofen, Johann Jakob* [w:] International Encyclopedia of Social Sciences t.1, Nowy Jork-Londyn, s. 493-494
- Eller C., 1991, *Relativizing the Patriarchy: The Sacred History of the Feminist Spirituality Movement*, *History of Religions* 30.3: 279-29.
- Engels F., 1949 (1891), *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane* t.2, Warszawa: 159-310
- Evans A.J., 1901, *The Neolithic Settlement at Knossos and its Place in the History of Early Aegean Culture*, *Man* 1: 184-186
- Evans A.J., 1912, *The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life*, *The Journal of Hellenic Studies* 32: 277-297
- Feldman B., 1987, *Bachofen, J.J.* [w:] M. Eliade [red.] *The Encyclopedia of Religion* t.2, Nowy Jork-Londyn: 34-35
- Fleming A., 1969, *The Myth of the Mother-Goddess*, *World Archaeology* 1.2: 247-261
- Fluehr-Lobban C., 1979, *A Marxist Reappraisal of Matriarchate*, *Current Anthropology* 20.2: 341-359.
- Fox J. R., 1972, *McLennan, John Ferguson* [w:] International Encyclopedia of Social Sciences t.10, Nowy Jork-Londyn: 517-518
- Frankel D., Bolger D.L., 1997, *On Cypriot Figurines and the Origins of Patriarchy*, *Current Anthropology* 38.1: 84-86
- Gadacz T., Milerski, B. (red.), 2003, *Religia. Encyklopedia PWN*. (Wersja 1.0), Warszawa
- Gill D.W.J., Chippindale C., 1993, *Material and Intellectual Consequences of Esteem for Cycladic Figures*, *American Journal of Archaeology* 97.4: 601-659
- Gimbutas M., 1953, *Battle Axe or Cult Axe?*, *Man* 53: 51-54
- Gimbutas M., 1974a, *Achilleon: A Neolithic Mound in Thessaly; Preliminary Report on 1973 and 1974 Excavations*, *Journal of Field Archaeology* 1.3/4: 277-302
- Gimbutas M., 1974b, *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC. Myths, Legends and Cult Images*, Berkeley-Los Angeles
- Gimbutas M., 1987a, *Doubletness* [w:] M. Eliade [red.], *The Encyclopedia of Religion*, t. 4, Nowy Jork-Londyn: 423-424
- Gimbutas M., 1987b, *Megalithic Religion: Prehistoric Evidence* [w:] M. Eliade [red.], *The Encyclopedia of Religion* t.9, Nowy Jork-Londyn: 336-343
- Gimbutas M., 1987c, *Prehistoric Religions: Old Europe* [w:] M. Eliade [red.], *The Encyclopedia of Religion* t.11, Nowy Jork-Londyn: 506-515

- Gimbutas M., 1999, *The Living Goddesses*, Berkley - Los Angeles – Londyn
- Graves R., 2000, *Biała Bogini*, tłum. Ireneusz Kania, Warszawa
- Hare J.B., 2002, *Aradia or the Gospel of The Witches by Charles G. Leland* [w:] C.G. Leland, *Aradia or the Gospel of The Witches*
- Harris M., 1968, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, Nowy Jork
- Hassan F.A., 1997, *Beyond the surface: comments on Hodder's reflexive excavation methodology*, *Antiquity* 71: 1020-25
- Hastrup K., 1997, *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, *Konteksty* 236-237: 22-27
- Hawkes J., 1951, *A Land*, Londyn
- Hawkes J., 1968, *The Proper Study of Mankind*, *Antiquity* 42: 255-262
- Hawkes J., Woolley, L., 1963, *History of Mankind. Cultural and Scientific development t.1*, Prehistory and the Beginnings of Civilization, Londyn
- Hensel W., Wiślański T. [red.], 1979, *Prahistoria Ziem Polskich t.2: Neolit*, Warszawa-Wrocław-Kraków-Gdańsk.
- Hermant J., 1984, *All Power to the Women: Nazi Concepts of Matriarchy*, *Journal of Contemporary History* 19. 4: 649-667
- Hodder, I., 1987, *Contextual Archaeology: An interpretation of Catal Hüyük and Discussion of the Origins of Agriculture*, *Bulletin of the Institute of Archaeology* 24: 43-56
- Hodder I., 1997, *Always momentary, fluid and flexible: towards a reflexive excavation methodology*, *Antiquity* 71: 691-700
- Hodder I., 1998, *Whose rationality? A response to Fekri Hassan*, *Antiquity* 72: 213-217
- Hodder I., 2004, *Kobiety i mężczyźni z Çatalhöyük*, *Świat Nauki* 2/2004: 79-84
- Hodder I., Cessford C., 2004, *Daily practice and social memory at Çatalhöyük*, *American Antiquity* 69.1: 17-40
- Honigsheim P., 1942, *The Philosophical Background of European Anthropology*, *American Anthropologist. New Series* 44.3: 376-387
- Hutton R., 1997, *The Neolithic great goddess: a study in modern tradition*, *Antiquity* 71: 91-99
- Jencson L., 1989, *Neopaganism and theThe Great Mother Goddess: Anthropology as a Midwife to a New Religion*, *Anthropology Today* 5.2: 2-4
- Jung C.G., 1992, *Psychologiczne aspekty archetypu matki* [w:] C.G. Jung, *O naturze kobiety*, Poznań.: 3-48
- Kaczanowski J., Kozłowski K.K., 1998, *Najdawniejsze dzieje ziem polskich (do VII w.)*, Kraków

- Knight M.M., 1924, *Matriarchate and the Perversion of History*, *The Journal of Social Forces* 2.4: 569-574
- Kobierzycki T., 1993, *Religijność kobieca*, www.gnosis.art.pl/numery/gn06_kobierzycki_religijnosc.htm.
- Kośmińska J., 2003, *Symbolika oka w starożytnej Mezopotamii*, *Antropologia Religii. Wybór esejów* t.3: 21-52
- Koleff-Pracka J., 2003, *Kobieta* [w:] T. Gadacz, B. Milerski [red.], *Religia*. Encyklopedia PWN. (Wersja 1.0), Warszawa
- Krupp E.C., 2001, *Obserwatorzy nieba, szamani i królowie. Astronomia i archeologia mocy*, Warszawa
- Krzak Z., 1994, *Megality Europy*, Warszawa
- Krzak Z., 2001, *Megality świata*, Wrocław
- Kulczycka-Leciejewiczowa A., 1979, *Pierwsze społeczeństwa rolnicze na ziemiach polskich. Kultury kręgu naddunajskiego* [w:] W. Hensel, T. Wiślański, *Prahistoria Ziemi Polskich*, t. 2: Neolit: 19-164
- Lagness L.L., 1974, *The Study of Culture*, San Francisco
- Lambert A.F., 1998, *Myths, Mothers, and Matriarchies: the Archaeology of the Goddess*, <http://www.uiowa.edu/~anthro/webcourse/lost/godlong.htm>.
- Leland C.G., 2002 (1899), *Aradia or the Gospel of The Witches*, www.sacred-texts.com
- MacCurdy G.G., 1937, *The Tresse Iron-Age Megalithic Monument (Sir Robert Mond's Excavation). Its Quadruple Sculptured Breasts and their Relation to the Mother-Goddess Cosmic Cult (Review)*, *American Anthropologist. New Series* 39: 354-355
- Maternicki J., 1990, *Mity historyczne, ich geneza, struktura i funkcje społeczne* [w:] *Metodologiczne problemy badań nad dziejami myśli historycznej*, Warszawa, s. 67-80
- McDermoot L., 1996, *Self representation in Upper Paleolithic Female Figurines*, *Current Anthropology* 37.2: 227-275
- Mellaart J., 1962, *Deities and Shrines of Neolithic Anatolia. Excavations at Çatal Hüyük*, *Archaeology* 16.1: 29-38
- Mellaart J., 1967, *Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, Londyn
- Meskell L., 1995, *Goddesses, Gimbutas and New Age Archaeology*, *Antiquity* 69: 74-86
- Meskell L., 1998, *Review Article. Running the Gamut. Gender, Girls and Goddesses*, *American Journal of Archaeology* 102.1: 181-185
- Murray M., 2000 (1921), *The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology*, www.sacred-texts.com

- Neumann E., 1974, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton
- Olsen B.A., 1998, *Women, Children and the Family in the Late Aegean Bronze Age: Differences in Minoan and Mycenaean Constructions of Gender*, *World Archaeology* 29.3: 380-392
- Parker H., Parker S., 1979, *The Myth of Male Superiority: Rise and Demise*, *American Anthropologist. New Series* 81.2: 289-309
- Pełka L.J., 2000, *Od kultu Bogini Matki do Wicceanizmu (Czarownica wczoraj i dziś)*, *Funeralia Lednickie* 2: 23- 36
- Pełka L.J., 2003, *Wicca. Wicceanizm* [w:] T. Gadacz, B. Milerski [red.], *Religia. Encyklopedia PWN. (Wersja 1.0)*, Warszawa
- Preston J.J., 1987, *Goddess Worship: Theoretical Perspectives* [w:] M. Eliade [red.], *The Encyclopedia of Religion* 6, Nowy Jork-Londyn: 53-59
- Prokopiuk J., 2000, *Powrót Bogini* [w:] R. Graves, *Biała Bogini*: 8-24
- Quigley C., 1958, *The Eye Goddess* (Review), *American Anthropologist. New Series* 60.4: 779-883
- Sheper J., 1980, *The Myth of Male Superiority: Rise and Demise - from Excellent Premises to Misplaced Conclusions*, *American Anthropologist. New Series* 82.3: 566-568
- Sołtysiak A., 1999, *Ścieżka Ásatrú*, *The Peculiarity of Man* 4: 241-294
- Sołtysiak A., 2001, *Kilka uwag na temat ewolucji kulturowej* [w:] *Antropologia Religii. Wybór Esejów 2*
- Sołtysiak A., 2003a, *Neopogaństwo* [w:] T. Gadacz, B. Milerski [red.], *Religia. Encyklopedia PWN. (Wersja 1.0)*, Warszawa
- Sołtysiak A., 2003b, *Gardner Gerald Brousseau* [w:] T. Gadacz, B. Milerski [red.], *Religia. Encyklopedia PWN. (Wersja 1.0)*, Warszawa
- Sołtysiak A., 2003c, *Jak neopoganie manipulują przeszłością*, tekst referatu wygłoszonego w dniu 14.03.2003 na sesji „Recepcja dawnych kultur w ideologii XIX i XX wieku” w Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sołtysiak A., 2004, *Rytuał świętych zaślubin Inanny i Dumuziego*, *Meander* 3-4/2004: 217-221
- Szafrąński W., 1987, *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław
- Szafrąński W., 1979, *Przemiany religii pierwotnej*, *Z otchłani wieków* 45.3: 209-225
- Szyjewski A., 2001, *Etnologia religii*, Kraków
- Szyjewski A., 2003, *Bogini-matka* [w:] T. Gadacz, B. Milerski [red.], *Religia. Encyklopedia PWN. (Wersja 1.0)*, Warszawa
- Talalay L.A., 1987, *Rethinking the Function of Clay Figurine Legs from Neolithic Greece*, *The American Journal of Archaeology* 91.2: 161-169

- Todd I.A., 1976, *Çatal Hüyük in Perspective*, Menlo Park
- Topolski J., 1990, *O mitach w badaniu przeszłości, Metodologiczne problemy badań nad dziejami myśli historycznej*, Warszawa: 51-65
- Tringham R., 1993, *The Civilization of The Goddess: The World of the Old Europe* (Review), *American Anthropologist. New Series* 95.1: 196-197
- Trzcionkowski L., 2003, *Minojsko-mykeńska religia* [w:] T. Gadacz, B. Milerski [red.], *Religia. Encyklopedia PWN*, (Wersja 1.0), Warszawa
- Ucko P.J., 1962, *The Interpretation of Prehistoric Anthropomorphic Figurines*, *Journal of Royal Anthropological Institute* 92: 38-54
- Vermeulle E., 1966, *Greece in the Bronze Age*, Chicago-Londyn
- Voss B.L., 2000, *Feminisms, Queer Theories, and the Archaeological Study of Past Sexualities*, *World Archaeology* 32.2: 180-192
- Westmarck E., 1904, *The Position of Women in Early Civilization*, *The American Journal of Sociology* 10.3: 408-421
- White L.A., 1972, *Morgan, Lewis Henry*, [w:] *International Encyclopedia of Social Sciences* t.10, Nowy Jork-Londyn: 496-498
- Wierciński A.K., 1981, *Symboliczna rola dymorfizmu płciowego w archaicznych światopoglądach*, *Przegląd Antropologiczny* 47.2: 285-299
- Wierciński A.K., 1994, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków.
- Wierciński A.K., 2001, *From the Neolithic 'Revolution' to the Urbanisation. An Approach of the General Anthropology*, *Studies in Historical Anthropology* 1: 7-59
- Wiślański T., 1979, *Kształtowanie się miejscowych kultur rolniczo-hodowlanych. Plemiona kultury pucharów lejkowatych* [w:] W. Hensel, T. Wiślański, *Prahistoria Ziemi Polskiej* t.2: Neolit, s. 165-260
- Żylińska J., 1972, *Kapłanki, Amazonki, Czarownice. Opowieść z końca neolitu i epoki brązu 6500-1150 lat p.n.e*, Warszawa