

ALEKSANDRA KUCZYŃSKA

## ANALIZA GÓRNOPALEOLITYCZNYCH PRZEDSTAWIEŃ ANTROPOMORFICZNYCH Z OBSZARU EUROPY I SYBERII W KONTEKŚCIE KULTURY TYPU MAGICZNEGO

Jednym z najbardziej zagadkowych i jednocześnie inspirujących zagadnień sztuki najdawniejszej są znaleziska figurek, rytów i malowideł przedstawiających postacie ludzkie od Europy aż po Syberię, których wiek określa się na około 40-10 tys. lat BP<sup>1</sup>. Zabytki te należą do kultur archeologicznych: oryniackiej (40-30 tys. lat BP), graweckiej i epigraweckiej (30-20/16 tys. lat BP) oraz magdaleńskiej (17-12 tys. lat BP). Jest to czas pojawienia się licznych przejawów rozwoju kultury symbolicznej, która we wcześniejszych okresach występowała jedynie sporadycznie<sup>2</sup> lub jest uznawana za wątpliwą<sup>3</sup>.

Wśród przedstawień antropomorficznych w sztuce górnopaleolitycznej wyróżniono figurki kobiece, męskie, antropomorficzne i antropozoomorficzne. Cechował je znaczny indywidualizm, ale można zauważyć pewne podobieństwa w stylu, technice wykonania, materiale oraz miejscu znalezienia. Ogólnie rzecz biorąc, uznaje się, że w okresie magdaleńskim (17-12 tys. lat BP) dominował model schematycznych postaci kobiecych (od Hiszpanii aż po Czechy i Polskę), podczas gdy bardziej realistyczne postacie męskie zazwyczaj wyposażo-

<sup>1</sup> BP (ang. *Before Present*), system liczenia lat stosowany w archeologii, w którym za cezurę czasu uznaje się rok 1950 n.e.

<sup>2</sup> Potwierdzeniem istnienia kultury symbolicznej u neandertalczyków są intencjonalne pochówki, które dowodzą szczególnego traktowania zmarłych. Jednym z najbardziej znanych tego typu znalezisk jest stanowisko Szanidar, na którym stwierdzono obecność pyłków roślinnych (kwiatów lilii) w grobie, jak również przypuszczalne ślady intencjonalnych pochówków w Krapinie (Chorwacja), Neandertal (Niemcy) oraz Monte Cicero (Włochy). W.A. Ałokszin, *Nieandertal, Krapina, Monte Czirceo. Rituály w sriedniem paleolitie*, „Archeologičeskije Wiesti” 1998, nr 5, s. 241-48.

<sup>3</sup> Za najstarsze przedstawienia antropomorficzne uważa się figurki z obszaru południowo-zachodnich Niemiec (stanowiska Vogelherd, Hohlenstein-Stadel, Hohle Fels oraz Geißenklösterle), które datuje się na okres oryniacki. Chronologia tak zwanych „Wenus” z Tan-Tan i „Wenus” z Berekhat Ram, datowanych na starszy paleolit (250 tysięcy lat BP i 500 tysięcy lat BP), jest niepewna, a większość badaczy nie bierze ich pod uwagę, N.J. Conrad, *Palaeolithic ivory sculptures from southwestern Germany and the origins of figurative art*, „Nature” 2003, Vol. 426, s. 830-832.

ne były w cechy zwierzęce, pozwalające na interpretowanie ich jako przedstawienia czarowników (Francja)<sup>4</sup>.

W okresach wcześniejszych sytuacja była bardziej skomplikowana. Postacie były realistyczne i silnie zindywidualizowane. Jedynie w kulturze Willendorf-Kostenki<sup>5</sup>, sięgającej od Czech i Słowacji po zachodnią Rosję, podobieństwo statuetek było znaczne. Zdecydowana większość to postacie kobiece, które charakteryzowało wyeksponowanie biustu, pośladków, bioder, brak zaznaczenia elementów twarzy oraz schematyczne ujęcie rąk i nóg. Wiele z nich było także otyłych lub w ciąży. Tylko jedno przedstawienie męskie z okresu graweckiego, z Brna (Czechy), datowane na 30-20 tys. lat BP, nie budziło wątpliwości co do charakteru jego płci<sup>6</sup>. Pozostałe znaleziska określane były jako antropomorficzne. W każdym okresie występowały symbole żeńskie i męskie w postaci rytów, malowideł i rzeźb.

Rozwój społeczno-kulturowy w górnym paleolicie, w którym grupy społeczne funkcjonowały w ramach zbieracko-łowieckiego trybu życia, zwiększył zapotrzebowanie na przekaz obszernej wiedzy o otoczeniu i skomplikowanych zachowaniach społecznych. Tradycję ustną dopełniło użycie symbolicznego przedstawienia ikonograficznego. Elementy kultury materialnej przekazywały informacje bezpośrednio, na przykład poprzez odzwierciedlenie określonych wyobrażeń, lub pośrednio, kiedy to takiemu odzwierciedleniu przypisywało się inne informacje niż te, które były możliwe do odczytania wprost<sup>7</sup>.

Przywołaną w tym miejscu kulturę społeczeństw pradziejowych Anna Pałubicka określa mianem kultury typu magicznego<sup>8</sup>, podobnie jak Michał Buchowski<sup>9</sup>. Andrzej Piotr Kowalski z kolei nazywa ją magiczno-mityczną, czyli kulturą z wyodrębnioną wstępnie dziedziną symbolu<sup>10</sup>. W takiej kulturze nie sposób wydzielić sfery światopoglądowej, utylitarnej i komunikacyjnej. Nie funkcjonuje w niej także podział na sacrum i profanum. Magia jest cechą najbardziej charakterystyczną tej kultury, a nie jedynie jej składnikiem. Silny akcent pada w niej na aspekt myślowy magii, który w kulturze pradziejowej określany jest mianem myślenia mitycznego lub mito-logiką. W omawianej kulturze myślenie „mitologiczne” łączy ze sobą związki i sensory potoczne, doświadczenie techniczno-użytkowe, komunikację kulturową oraz świa-

<sup>4</sup> J. Gąssowski, *Prahistoria sztuki*, Warszawa 2008, s. 62.

<sup>5</sup> 25-20/16 tysięcy lat BP.

<sup>6</sup> J.K. Kozłowski, *Wielka Historia Świata. Tom I. Świat przed „rewolucją” neolityczną*, Kraków 2003, s. 461.

<sup>7</sup> A. Wierciński, *Antropologiczna koncepcja procesów symbolizacji*, [w:] *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1987, s. 182.

<sup>8</sup> D. Minta-Tworzowska, *Teoretyczne problemy interpretacji „sztuki” pradziejowej. Docieranie do znaczenia przestrzeni sztuki pradziejowej*, [w:] *Sztuka pradziejowa i wczesnośredniowieczna jako źródło historyczne*, red. B. Gediga, W. Piotrowski, Biskupin – Wrocław 2008, s. 26.

<sup>9</sup> M. Buchowski, *Racjonalność, translacja, interpretacja. O badaniu myślenia magicznego w antropologii i filozofii brytyjskiej*, Poznań 1990, s. 75.

<sup>10</sup> A.P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999, s. 8.

topoglądowo-twórczą dziedzinę kultury. Sensy te współtworzą jeden specyficznie magiczny sens o charakterze synkretycznym, związany z tą samą czynnością lub działaniem. Inaczej mówiąc, kultura zdominowana przez myślenie „mitologiczne”, a zatem kultura pradziejowa, nie dzieli się na trzy względnie autonomiczne sfery, ale tworzy synkretyczną całość<sup>11</sup>.

Podstawowym kryterium wyróżnienia typu kultury jest stwierdzenie występowania relacji pomiędzy poszczególnymi sferami kultury a praktyką społeczną: praktyki techniczno-użytkowej (tzw. bazy ekonomicznej), sfery symboliczno-komunikacyjnej (komunikacji i integracji) oraz symboliczno-światopoglądowej (przekonań światopoglądowych, religii lub dostarczania motywacji). Sferę techniczno-użytkową odróżnia od symbolicznej sposób pojawiania się efektów działań. W przypadku pierwszej istnienie efektów tychże działań nie zależy od niczyjej interpretacji, podczas gdy sensy symboliczne pojawiają się wówczas, gdy nadawca i odbiorca dzielą wspólnie przekonania i respektują reguły konwencji kulturowych<sup>12</sup>. Jedność tych dziedzin objawia się w postaci manifestowania przynależności grupowej poprzez jednakowy sposób wykonywania czynności techniczno-użytkowych, który został ustalony przez tradycję. Przestrzeganie norm sankcjonuje system światopoglądowy o charakterze magicznym. Czynności techniczno-użytkowe, komunikacyjne i symboliczne mają jednakowy status. Gdy sensy tych czynności tworzą synkretyczną całość, świadomość społeczna reprezentuje typ kulturowy synkretyczno-magiczny<sup>13</sup>.

W kulturze pradziejowej nawet najprostsza czynność nie miała jedynie charakteru użytkowego, gdyż ówczesne społeczeństwo nadawało jej także znaczenie magiczne. Zwykły proces technologiczny był w magii aktem obrzędowym, pełniącym rolę komunikacyjną, był doświadczeniem niespotykanym w kulturze współczesnej. W ten sposób, aby czynności w kulturze magicznej zyskały swoją wartość, musiały być wykonywane zgodnie z określonym rytuałem i wzorcem. Efektem działań w kulturze pradziejowej były przedmioty istniejące realnie, fizycznie oraz posiadające własności „niefizyczne”, które w pełni decydowały o ich istnieniu<sup>14</sup>. Jednocześnie nie można powiedzieć, że podstawowe czynności utylitarne były niejako podporządkowane i podlegały wyższej idei wartości duchowej. Prawdopodobnie obie sfery – utylitarne i duchowe – były ze sobą powiązane i funkcjonowały równorzędnie, a nie, jak się zwykle sądzi, stanowiły wobec siebie opozycję.

<sup>11</sup> J. Kmita, *Myślenie „mitologiczne” w świetle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory*, [w:] *Symbol i poznanie...*, op. cit., s. 149.

<sup>12</sup> M. Buchowski, op. cit., s. 77-78.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>14</sup> A.P. Kowalski, op. cit., s. 15.

Początkowa forma magii, charakterystyczna dla społeczności z gospodarką zbieracko-łowiecką, została przez antropologów nazwana pramagią. W tej fazie wszystkie działania wewnątrz wspólnoty wykonywane były prawdopodobnie przez wszystkich członków. Pierwsze podziały kształtowały się zgodnie z kryteriami naturalnymi, a następnie kulturowymi. Podobnie także przebiegał udział w formujących się czynnościach obrzędowych. Antropolodzy uważają, że pierwsze czynności obrzędowe konstituowały się wokół działań praktycznych. Dlatego na etapie pramagicznym nie wyodrębniła się pozycja czarownika, gdyż nie było wtedy osób zajmujących się magią w sposób profesjonalny. Niski stopień zaawansowania praktyki społecznej nie wymagał rozwiniętego systemu światopoglądowego ani indywidualnej roli czarownika<sup>15</sup>. W momencie wyodrębnienia się oddzielnej sfery symboliczno-rytualnej, kiedy nastąpiło zwiększenie ilości działań praktycznych (gospodarczych) i zaistniała konieczność wprowadzenia zadań integrująco-różnicujących (co prawdopodobnie miało miejsce już w społecznościach górnego paleolitu, a nie dopiero w społecznościach trudniących się pasterstwem, kopieniactwem, rolnictwem<sup>16</sup>), mamy do czynienia z magią profesjonalną. Pojawiła się wówczas grupa szamanów, których podstawowym zadaniem było wykonywanie obrzędowych czynności. Niekiedy zaangażowani w nie byli również inni członkowie grupy (dorośli mężczyźni, kobiety i dzieci)<sup>17</sup>.

Przyjmując powyższe ustalenia za adekwatne do charakterystyki społeczności paleolitycznych, możemy spróbować odnieść je do zagadnienia figuralnych przedstawień antropomorficznych. W kulturach paleolitycznych dziedziny techniczno-użytkowa, komunikacyjna i światopoglądowa nie były od siebie oddzielone, a czynności tworzenia oraz używania omawianych wyobrażeń łączyły się ze sobą. Zasadami produkcji kierowały określone rytuały, związane z istnieniem sfery symboliczno-swiatopoglądowej, która przenikała wszelkie czynności praktyczne. Zarówno tworzenie, jak i wykorzystywanie figurek i rytów miało więc charakter symboliczno-magiczny. Proces produkcji odgrywał ważną rolę w komunikacji i stanowił istotny przejaw ówczesnego światopoglądu. Zasady produkcji i użytkowania określone były społecznie, a indywidualizm „artysty” prawdopodobnie nie miał znaczenia, gdyż czynności usankcjonowane były normami społecznymi i tradycją. Zarówno więc materiał, technika wykonania, jak i stan zachowania mogą świadczyć o symbolicznym charakterze przedmiotów, podobnie jak kontekst znaleziska pomaga w określeniu ich funkcji.

<sup>15</sup> M. Buchowski, op. cit., s. 88-89.

<sup>16</sup> J. Kmita, *Dziedzictwo magii w nauce*, [w:] *Racjonalność. Nauka. Społeczeństwo*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki i in., Warszawa 1989, s. 50-66; M. Buchowski, op. cit., s. 89.

<sup>17</sup> J. Clottes, D. Lewis-Williams, *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, Warszawa 2009, s. 130, 137-138.

Materiał niewątpliwie miał znaczenie w procesie wytwarzania, ale o ostatecznym wyglądzie przedmiotu decydowały znajomość techniki obróbki oraz zdolności rzeźbiarza. Warto więc zwrócić uwagę na możliwości wykorzystania określonego surowca do wytwarzania rzeźb. Dominowały w tym względzie kości mamuta, a zwłaszcza cios. Stanowiły one istotny surowiec do budowy osad mieszkalnych, produkcji narzędzi i broni oraz sztuki figuratywnej. Niektóre grupy społeczeństw wyspecjalizowały się w obróbce ciosu i kości mamuta – na tej podstawie określa się ich kulturowy charakter<sup>18</sup>. Widać też wyraźne preferencje do wykorzystywania ciosu jako podstawowego materiału do produkcji figurek na stanowiskach w Awdiejewie (Rosja) i Brassempouy (Francja). W przypadku Awdiejewa zaobserwowano wykorzystywanie różnych surowców w zależności od tematu przedstawienia. Jedynie figurki antropomorficzne wykonywane były z ciosu, natomiast wyobrażenia zwierząt (mamutów) – z piaskowca lub kości mamuta<sup>19</sup>.

Z kolei margiel dominował na stanowisku Kostenki (Rosja). Niekiedy cennego materiału poszukiwano w znacznym oddaleniu od osady. Szczególnym przykładem jest tu stanowisko Dobraniczewka (Ukraina), na którym znaleziono unikatową schematyczną figurkę kobiecą, wykonaną z kawałka bursztynu. Tym bardziej jest to interesujące, że na podstawie badań geologicznych określono, iż surowiec do produkcji statuetki pochodził z nad rzeki Dniepr. Oprócz bursztynu znaleziono tam również wykonane z kryształu górskiego skrobacze, których forma nie różniła się od krzemienych. Prawdopodobnie złoża tego surowca znajdują się około 150 km od Dobraniczewki<sup>20</sup>. Ponadto o symboliczno-magicznym procesie tworzenia figurek świadczą znaleziska na stanowisku Dolní Věstonice (Czechy), gdzie większość wykonanych z gliny figurek zwierząt i ludzi było zniszczonych. Przypuszcza się więc, że sam proces wypalania miał charakter symboliczny, gdyż dochodziło wówczas do magicznej przemiany gliny<sup>21</sup>.

W kulturze typu magicznego synkretyczne pojmowanie sfery technologiczno-użytkowej, komunikacyjnej i światopoglądowej umożliwiało traktowanie wszystkich czynności holistycznie. Antropolodzy twierdzą, że na tak wczesnym etapie rozwoju w społeczeństwach nie było wydzielonej grupy ludzi zajmujących się określonymi czynnościami czy praktykami. Niektóre znaleziska archeologiczne mogą jednak świadczyć o wyspecjalizowaniu się pewnej grupy

<sup>18</sup> Z.A. Abramowa, G.V. Grigoriewa, *Obrabotka biwnia na paleoliticzeskom posielenii Judinowo*, „Archeologičeskije Wiesti” 1993, nr 2, s. 5-12.

<sup>19</sup> Z.A. Abramowa, *Mamont i ženszczina*, „Wriemia poslednich neandertalców” 2000, nr 1, s. 321.

<sup>20</sup> I.G. Szowkoplas, *Dobraniczewskaja stojanka na Kijewszczinie*, „Materiały i issledowanija po archieologii ZSRR” 1972, s. 185-186.

<sup>21</sup> J. Swoboda, *The Gravettien on the Middle Danube*, „Paleo” 2007, Vol. 19, s. 203-220; Idem, *Petrkovicze*, Institute of Archeology, AS CR, Brno 2008, s. 166, 168-169.

osób (szamanów, rzeźbiarzy), których pozycja istotnie wiązała się z wykorzystywaniem figurek antropo- i zoomorficznych. Może o tym świadczyć m.in. obiekt na stanowisku Dolní Věstonice, oddalony od reszty osady, interpretowany jako chata szamana lub miejscowego rzeźbiarza<sup>22</sup>. W tym przypadku możemy mówić o procesie specjalizacji wewnątrzgrupowej już w okresie górnego paleolitu, gdyż dowody na znajomość technik wypału ceramiki, tkactwa, plecionkarstwa oraz zabiegi magiczne wymuszały istnienie specjalistycznej grupy osób, które trudniły się tymi czynnościami. Kolejny etap specjalizacji miał miejsce w początkowym okresie neolityzacji, kiedy następowały zasadnicze przekształcenia w systemie społeczno-produkcyjnym.

Z takiej perspektywy uznanie niektórych znaczeń przypisanych do omawianych przedstawień wydaje się nieadekwatne. W kulturze typu magicznego wszystkie czynności miały charakter „magiczny”, stąd wydzielenie autonomicznych funkcji społecznych pozbawionych takich cech wydaje się problematyczne. Jedną z najbardziej powszechnych hipotez na temat znaczenia kobiecych przedstawień z okresu graweckiego, kładących nacisk na ich użytkowy charakter, które pozbawiają je tym samym wartości symboliczno-magicznej, prezentuje LeRoy McDermott. Interpretuje on figurki żeńskie jako nośniki informacji o kobiecej higienie<sup>23</sup>. Autor wskazuje na wyeksponowanie (wyolbrzymienie) niektórych kobiecych cech (piersi, bioder, brzucha, pośladków) na figurkach jako efekt perspektywy „artysty”, który patrząc na swoje ciało z góry, próbował je przedstawić w postaci rzeźby. W związku z tym „artystkami” miały być kobiety, a w przekonaniu McDermotta, dowodzi tego brak przedstawień męskich z tego okresu. O wątpliwościach co do słuszności tej hipotezy świadczy selektywny dobór przedstawień. Autor wziął pod uwagę 24 stanowiska europejskie<sup>24</sup>, a spośród nich tylko te przedstawienia, które egzemplifikowały jego przekonania. Pomiął jednak wiele figurek, których proporcje odbiegają od tak zwanego „stylu lozenge”, czyli te o smukłych kształtach, pozbawionych obfitych piersi, brzucha i pośladków. Nie wziął również pod uwagę występo-

<sup>22</sup> Z miejscowości tej pochodzi również czternaście figurek kobiet, ryt stylizowanej postaci kobiecej oraz dwa przedstawienia twarzy. Pierwsze z nich wykonano z ciosu mamuta, a drugie wyrzeźbiono na płycie z kości słoniowej. Niektórzy badacze widzą w tych twarzach przedstawienia szamanek (jedna z nich wygląda jak maska). Obie twarze sprawiają wrażenie, jakby były zdeformowane – poprzez charakterystyczne zaznaczenie ust i oczu. Przedstawienia kobiet łączone są również z odkrytym przez K. Absolona grobem kobiety ułożonej na prawym boku, z nogami mocno podkurczonymi, prawdopodobnie związanymi. Lewa strona jej czaszki była mocno zdeformowana wskutek zmian patologicznych. Prawdopodobnie z tego powodu kobieta cieszyła się szacunkiem, gdyż pochowana została w bardzo staranny sposób. Pochówek interpretuje się jako grób „szamanki”. W tej samej warstwie kulturowej został znaleziony także jeden z realistycznych portretów kobiet. J.K. Kozłowski, op. cit., s. 462-463; R. Drossler, *Wenus epoki lodowcowej*, Warszawa 1983, s. 106.

<sup>23</sup> L. McDermott, *Self – representation in upper paleolithic female figurines*, „Current Anthropology” 1996, Vol. 37, s. 248; C.N. McCoid, L. McDermott, *Toward Decolonizing Gender: Female Vision in the Upper Paleolithic*, „American Anthropologist, New Series” 1996, Vol. 98, No. 2, s. 319-326.

<sup>24</sup> L. McDermott, op. cit., s. 232.

wania dużej liczby fragmentów, na których podstawie nie można określić wyglądu i kształtów całej figurki. U McDermotta brak również informacji o miejscach znalezienia omawianych przedmiotów, które mogłyby wskazywać na ich charakter<sup>25</sup>, oraz o ornamentach, które pojawiają się w różnych częściach figurek (na przykład na głowach: w myśl hipotezy, kobiety nie mogły ich widzieć, skoro same wykonywały własne wizerunki)<sup>26</sup>. Z tego powodu interpretacja McDermotta wynika jedynie z analizy wyglądu i proporcji rzeźb, a pomija wiele istotnych informacji, które dają możliwość określenia znaczenia statuetek w przeszłości i pełnego zrozumienia ich wartości.

W kulturze typu magicznego przedstawienia miały różnorodne funkcje i znaczenia, gdyż łączyły w sobie co najmniej trzy omawiane wyżej sfery. Były zatem nośnikami informacji o technice produkcji i wytwarzaniu, odgrywały rolę w komunikacji i integrowaniu grupy poprzez przypisanie im określonych funkcjonujących w grupie społecznej znaczeń, a także były elementem wiedzy o świecie. Ich wykorzystywanie w społeczeństwie regulowane było określonymi przez tradycję normami, których złamanie prawdopodobnie nakładało sankcje. Dlatego jedynie uwzględnienie w analizie wszystkich informacji o przedstawieniach antropomorficznych (technika wykonania, miejsce znalezienia, symbolika, funkcje społeczne) umożliwia zrozumienie ich znaczenia w społeczeństwie pradziejowym. Bez tych informacji nie sposób zinterpretować jednoznacznie złożonej symboliki pradziejowej.

Początki symboliki ukazują, że pierwotny związek formy doświadczenia i jego przedmiotowych treści miał charakter protoestetyczny lub protoetyczny<sup>27</sup>. Oznacza to, że rytualne zadośćuczynienie nakazom moralnym z punktu widzenia kultury magicznej powodowało efektywne doświadczenie. Poznanie i doświadczanie świata były określane przez specjalny tryb życia i działania. Część badaczy uważa, że symbole powstały w odniesieniu do rzeczywi-

<sup>25</sup> Wiele figurek ze stanowiska Kostenki zostało znalezionych we fragmentach. Jedną z najbardziej prawdopodobnych hipotez tłumaczących ich stan jest ta mówiąca o ich intencjonalnym rozbijaniu w celach rytualnych. Również w przypadku niektórych figurek z Gagarino (Гарарино, grawetien, Rosja) warto zwrócić uwagę na dbałość o miejsce pozostawienia, gdyż w momencie odkrycia znajdowały się w specjalnych jamach w pobliżu struktur mieszkalnych. L.M. Tarasow, *Skulptura gagarinskoj paleolityczeskoj stojanki*, „Materiały issledowanija po archeologii ZSRR” 1972, nr 185, s. 193-201.

<sup>26</sup> Interpretacji ornamentów na kobiecych statuetkach podjęła się O. Soffer, wykazując, że oznaczają one tkane „ubrania” paleolityczne, wykonywane z włókien roślinnych. Jednocześnie zasugerowała, że miały one charakter symboliczny i wyrażały wysoką pozycję społeczną ich właścicielek, O. Soffer, J.M. Adovasio, *The “Venus” figurines*, „Current Anthropology” 2000, Vol. 41, s. 511-537. Warte uwagi jest również obecność określonych typów ornamentów na stanowiskach Mezin (Мезин, epigrawetien, Ukraina) oraz Judinowo (Юдиново, epigrawetien, Ukraina), występujących zarówno na przedmiotach o charakterze użytkowym (broń, narzędzia), jak i ozdobnych, charakteryzujących się brakiem analogii wśród innych sąsiadujących grup społeczeństw. P.I. Borisowski, *Nieskolko slow o miezinskom ornamente*, „Kratkije soobszczeniija ordiena trudowogo krasnogo znamienii Instituta archeologii” (П.И. Борисовский, *Несколько слов о мезинском орнаменте*), 1972, nr 131, s. 11-13; W.I. Bibikowa, *O proischozhdienii miezinskogo paleolityczeskogo ornamenta*, „Sowietskaja Archeologija” 1965, nr 1, s. 3-8.

<sup>27</sup> A.P. Kowalski, op. cit., s. 57.

stości. Do podstawowych z nich można więc zaliczyć oznaki naturalne, niebędące *sensu stricto* symbolami ani znakami. Bazują one na metonimiach, na przykład odcisnięty w podłożu ślad, który dla łowcy oznacza zwierzynę, czy dym jako oznaka ogniska<sup>28</sup>. Z drugiej strony umysł człowieka wykazuje zdolności do myślenia abstrakcyjnego, co oznacza, że pierwotne symbole nie musiały odwzorowywać otaczającego świata.

W przypadku przedstawień paleolitycznych również mamy do czynienia z taką opozycją. W kulturze typu magicznego malowidła, rytzy i inne formy przedstawień uważa się za naśladujące i obrazujące rytm życia społeczności, która żyła na tym terenie. Określone znaki nadają im symbolikę i znaczenie. Przenikają wszystkie czynności codzienne danej grupy. W badaniach pojawiają się dwie hipotezy na temat powstawania symboli. Antropolodzy na przykładzie współczesnych grup ludzkich wskazują na zanik treści symbolicznych, w miejsce których pojawiają się zjawiska o głęboko praktycznym sensie, odbijające świat realny. Symbolizowanie świata zostało zastąpione jego odwzorowaniem<sup>29</sup>. Symbole schematyczne byłyby starsze od symboli odwzorowujących rzeczywistość. Druga hipoteza zakłada, że istotą trendów ewolucyjnych była dążność do upraszczania, standaryzowania, miniaturyzowania formy znaków oraz kodowania narastających ilości informacji na mniejszej powierzchni zapisu<sup>30</sup>. Potwierdzałaby ona proces schematyzacji i uproszczenia przedstawień magdaleńskich w stosunku do graweckich.

Uznanie sztuki pradziejowej za symbolizującą treści kulturowe jest zagadnieniem złożonym. Skomplikowany zapis informacji w symbolach figuralnych przejawia się w różnorodności materiału, nieznajomości kodu ich odczytania przez uczestników niewtajemniczonych oraz możliwości kodowania wielu wątków kulturowych w jednym wytworze. Z drugiej strony, pomimo niedogodności pojawiają się pewne korzyści wykorzystania zapisu symbolicznego. Przedmioty mogą mieć zakodowane bogactwo informacji na małej powierzchni przy pominięciu języka etnicznego. Interpretowane jako ozdoby i części stroju nacięcia i rytzy na powierzchni figurek, chociaż niewątpliwie posiadały walor estetyczny, mogły pełnić bardziej złożoną funkcję. Poprzez odpowiednie ozdoby (bransolety, naszyjniki, diademy) figurki mogły odzwierciedlać ówczesne relacje społeczne, a tym samym hierarchizować społeczeństwo<sup>31</sup>. Szczególnym rodzajem informacji „zapisanych” w przedstawieniach antropomorficznych jest surowiec, z którego zostały one wykonane. Wybór odpowiedniego materiału nie był bowiem przypadkowy. Materiał i forma mogły również świadczyć o kontaktach między spo-

<sup>28</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>29</sup> D. Minta-Tworzowska, op. cit., s. 31.

<sup>30</sup> A. Wierciński, op. cit., s. 185-186.

<sup>31</sup> O. Soffer, J.M. Adovasio, op. cit., s. 511, 524.



łeczeństwami żyjącymi w znacznej odległości od siebie. Przykładem tego są magdaleńskie figurki z Wilczyc, których podobieństwo formy przedstawień do analogicznych znalezisk z obszaru Niemiec można rozpatrywać jako podtrzymywanie kontaktów grup z Wilczyc z pozostałym obszarem kultury magdaleńskiej<sup>32</sup>.

Symbolom nadawany jest swoisty status oraz sposób funkcjonowania uzależniony od typu społeczeństwa, kultury i reprezentowanych przez nie form świadomości<sup>33</sup>. Wyróżniono dwa rodzaje symboli – otwarte i ukryte, które opierają się na przekonaniu o odmienności stosowanej w obu przypadkach interpretacji przedstawienia wizualnego. Symbol ukryty jest według Göra Hermerena przedstawieniem plastycznym, które może być interpretowane symbolicznie i realistycznie. Symbol otwarty nie poddaje się interpretacji realistycznej<sup>34</sup>. Rozróżnienie tych dwóch kategorii symbolu jest konieczne dla założenia, że przedstawienia paleolitycznych kobiet są symbolami otwartymi, których interpretacja nie jest zupełnie oczywista. Do interpretacji symboli ukrytych potrzebna jest jedynie wiedza potoczna, natomiast w przypadku symboli otwartych – wiedza kulturowa, zwłaszcza z zakresu kultury symbolicznej. Obrazy i symbole według Mircei Eliadego nie są przypadkowymi wytworami psychiki, ale odpowiadają pewnej potrzebie i spełniają określone funkcje. Symbol bowiem odsłania pewne aspekty otaczającego świata, jest zrozumiały w określonej kulturze, a niedostępny dla współczesnych<sup>35</sup>. Paralelne linie i meandry, a także zygzaki i znaki przypominające literę „M” z kultury magdaleńskiej interpretowane były jako płynące wody – źródło życia, lub miały oznaczać macicę i srom<sup>36</sup>. Dlatego nie jest możliwe pełne ustalenie znaczenia zabytków paleolitycznych w kulturze wyłącznie na podstawie ich formy lub kształtu, gdyż na przestrzeni wieków ludzie nie nadają automatycznie tego samego znaczenia określonym symbolom.

Komunikowanie pewnych stanów rzeczy w postaci formy, materiału oraz sposobu wykonania przedmiotu nosi nazwę poznawczej funkcji przedstawień symbolicznych. Nie jest to jednak komunikacja wprost, gdyż zmusza odbiorcę do poszukiwania wyjaśnień dla widocznych właściwości dzieła. Jednak nie przynoszą one odbiorcom nowych informacji (bo są rozumiane w społeczeństwie, w którym funkcjonują), a tylko przypominają to, co już wcześniej zostało poznane<sup>37</sup>. Dlatego każdy symbol należy rozpatrywać w odpowiednim kontekście kulturowym, ponieważ tylko wtedy można właściwie go odczytać. Symbolika była od-

<sup>32</sup> Z. Sulostowska, *Kontakty społeczności późnopaleolitycznych i mezolitycznych między Odrą, Dźwiną i Górnym Dniestrem*, Warszawa 2005, s. 49-57.

<sup>33</sup> A.P. Kowalski, op. cit., s. 11.

<sup>34</sup> T. Kostyrko, *O kilku kwestiach w związku ze specyfiką przedstawień symbolicznych*, [w:] *Symbol i poznanie...*, op. cit., s. 123.

<sup>35</sup> M. Eliade, *Obrazy i symbole*, Warszawa 2009, s. 12.

<sup>36</sup> Z. Krzak, *Od matriarchatu do patriarchatu*, Warszawa 2007, s. 34.

<sup>37</sup> T. Kostyrko, op. cit., s. 121-123.

powiedzią na potrzeby życia ówczesnych ludzi i dlatego nie można jej odrywać od kontekstu społecznego, w którym powstała; jest duchem czasu. Figurki poprzez swą symbolikę są rozumiane jako forma magii wyrażająca aktywny stosunek do świata, jako sposób manipulacji siłami natury. Ich znaczenie odpowiada tradycji i szerszemu kontekstowi społecznemu. Dzięki temu wydają się one być najbardziej skutecznymi formami symboli<sup>38</sup>.

W kulturze typu magicznego złożona symbolika wytworów społeczeństw pozwala odnosić ich znaczenie do sfery techniczno-użytkowej, komunikacyjnej i światopoglądowo-twórczej. Sfery te przenikają się wzajemnie, a każda z nich wydaje się być równoważna przy określaniu znaczenia wytworu. Należy więc przyjąć, że kultury paleolityczne należały do tego typu kultury i dlatego przy analizowaniu przedmiotów pochodzących z tego okresu pod względem technologiczno-funkcyjnym można rozpatrywać je również w kontekście symboliczno-magicznym.

Przykładem przedmiotów w tak pojmowanej kulturze typu magicznego były wyobrażenia antropomorficzne. Ich znaczenie nie jest jednak do końca wyjaśnione. Niewątpliwie były one wyrazem ekspresji grupowej, związanej z potrzebą komunikacji, przekazywania złożonych treści mitologicznych i symbolicznych. W pewnym sensie odwzorowywały również ówczesną koncepcję świata. Obecny stan badań nie pozwala jednak na pełne zrozumienie bogatej symboliki społeczeństw paleolitycznych.

#### ABSTRACT

One of the results of social and economic progress among the upper paleolithic social groups was the need to communicate with each other. A complicated knowledge about the natural environment and social relations was handed down verbally, in iconographic representations and symbolic signs. This mode of communication in the past was possible owing to the so called "magic culture" where the functional and the technical, the cultural and the communicational and the sphere of worldview were related. It means that even the simplest acts were performed according to ritual patterns. From this perspective the paleolithic anthropomorphic figures can be analyzed in three complementary spheres: technical and functional, cultural and communicational as well as worldview.

<sup>38</sup> A. Wierciński, op. cit., s. 183.

## BIBLIOGRAFIA

1. Abramowa Z.A., Grigoriewa G.W., *Obrabotka biwnia na paleoliticzeskom posielenii Judinowo*, „Archeologiczeskije Wiesti” 1993, nr 2.
2. Abramowa Z.A., *Mamont i ženszczina*, „Wriemnia poslednich neandertalcew” 2000, nr 1.
3. Ałokszin W.A., *Nieandiortal Krapina, Monte Czirczeo. Rituały w sriedniem paleolitie*, „Archeologiczeskije Wiesti” 1998, nr 5.
4. Bibikowa W.I., *O proischożdienii miezinskogo paleoliticzeskogo ornamenta*, „Sowietskaja Archeologija” 1965, nr 1.
5. Borisowski P.I., *Nieskolko słow o miezinskom ornamente*, „Kratkije soobszczenija ordiena trudowego krasnogo znamienii Instituta archeologii” 1972, nr 131.
6. Buchowski M., *Racjonalność, translacja, interpretacja. O badaniu myślenia magicznego w antropologii i filozofii brytyjskiej*, Poznań 1990.
7. Clottes J., Lewis-Williams D., *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, Warszawa 2009.
8. Conrad N.J., *Palaeolithic ivory sculptures from southwestern Germany and the origins of figurative art*, „Nature” 2003, Vol. 426.
9. Drossler R., *Wenus epoki lodowcowej*, Warszawa 1983.
10. Gąssowski J., *Prahistoria sztuki*, Warszawa 2008.
11. Gediga B., Piotrowski W., *Sztuka pradziejowa i wczesnośredniowieczna jako źródło historyczne*, Biskupin – Wrocław 2008.
12. Kostyrko T., *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, Warszawa 1987.
13. Kowalski A.P., *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999.
14. Kozakiewicz H., Mokrzycki E., *Racjonalność. Nauka. Społeczeństwo*, Warszawa 1989.
15. Kozłowski K.J., *Wielka Historia Świata. Tom I. Świat przed „rewolucją” neolityczną*, Kraków 2003.
16. Krzak Z., *Od matriarchatu do patriarchatu*, Warszawa 2007.
17. McCoid C.H., McDermott L., *Toward Decolonizing Gender: Female Vision in the Upper Paleolithic*, „American Anthropologist, New Series” 1996, Vol. 98.
18. McDermott L., *Self-representation in upper paleolithic female figurines*, „Current Anthropology” 1996, Vol. 37.
19. Soffer O., Adovasio J.M., *The “Venus” figurines*, „Current Anthropology” 2000, Vol. 41.
20. Sulostowska Z., *Kontakty społeczności późnopaleolitycznych i mezolitycznych między Odrą, Dźwiną i Górnym Dniestrem*, Warszawa 2005.
21. Swoboda J., *Petrkowitz*, Institute of Archeology, AS CR, Brno 2008.
22. Swoboda J., *The Gravettien on the Middle Danube*, „Paleo” 2007, Vol. 19.
23. Szowkoplas I.G., *Dobraniczewska stojanka na Kijewszczynie*, „Materiały i issledowanija po archieologii ZSRR” 1972.
24. Tarasow L.M., *Skulptura gagarinskoj paleoliticzeskoj stojanki*, „Materiały issledowanija po archeologii ZSRR” 1972, nr 185.