

Kalla Gábor (1959) régész–assziriológus, az ELTE Régészettudományi Intézetének docense. Kutatási területe az ókori Kelet régészete és történelme.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Házasság és házasságkötés az ókori Mezopotámiában (2012/3).

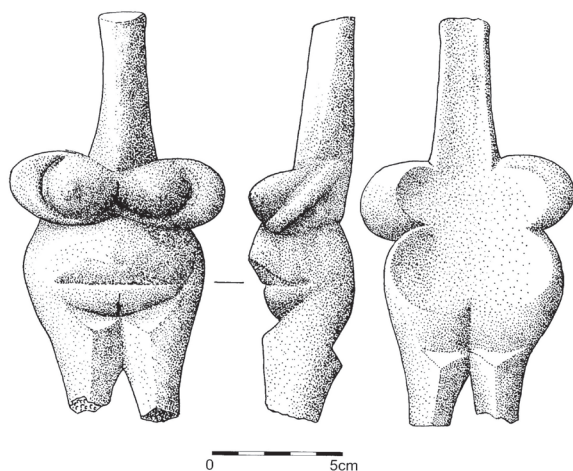
Az újkőkori „Nagy Istennő” tündöklése és bukása

Kalla Gábor

Az újkőkori Nagy Istennő / Nagy Anyaistennő sokáig igen népszerű koncepciója alapvetően a kisméretű meztelen női ábrázolások értelmezésén alapult. A cikk ennek az elképzelésnek a gyökereit, kialakulását, társadalmi hatásait és elvetését (dekonstrukcióját) követi nyomon.

A neolitikus antropomorf kislasztika

A közel-keleti és a délkelet-európai neolitikum (újkőkori) és rézkor (Kr. e. 7–4. évezred) anyagi kultúrájának egyik legfeltűnőbb eleme az antropomorf szobrocskák óriási száma, melyek legtöbbször meztelen nőalakot ábrázolnak. Az ilyen, általában kisméretű, területenként és időszakonként rendkívül eltérő kivitelű plasztikákból több tízezer került elő a Közép-Ázsiától a Kárpát-medencéig terjedő régió különböző lelőhelyein.¹ A legtöbbjük agyagból formálták, majd kiégették, de néhány területen követ és csontot is felhasználtak készítésükkor. Ennek a cikknek nem célja az egyes típusok bemutatása – számos ilyen jellegű összefoglalás létezik, ezért itt csak néhány szempont emelnék ki. E szobrocskák túlnyomó többségben kisméretűek voltak, általános sajátosságuk a sematikus megformálás, melynek során egyes testrészeket kiemelték – sokszor a nemi jelleget, különösen a *vulvát* hangsúlyozták erősen, máskor a mellét vagy a fenéket (zsírfarú típus), miközben például a karokat épphogy csak jelezték, vagy teljesen elhagyták, és sokszor az arc is igen sematikus. Egyes időszakokban erős plaszticitással formálták meg az alakokat, máskor a test teljesen lapos volt. Az általánosabb, tömör változat mellett a testet gyakran edénnyel kombinálták, és néha csak az arcot jelezték (arcos edények), máskor a mellék utalhattak arra, hogy női figurákról van szó. Az antropomorf ábrázolások túlnyomó többsége tehát jól felismerhetően női alak, de nem ritkák a férfi figurák, sőt a női és férfi jellegzetességek ötvözése sem egyedi (például *phallostestű* és *zsírfarú* alak). Egyes típusoknál állati és emberi jellemzőket egyesítettek. Ülő és álló figurák egyaránt előfordulnak, s néhány időszakban felismerhető, hogy az arcot maszk takarja. Egyes alakok felületét simán hagyták, másokat geometrikus motívumokkal díszítettek. Ebből az egyedi jellegzetességek szempontjából korántsem teljes, rövid áttekintésből is egyértelmű, hogy ikonográfiai értelemben rendkívül heterogén jelenségről van szó.



1. kép. Oszlopféjú női alak Cernavodából
(Románia, Kr. e. 5. évezred; Bailey 2005 nyomán)

A Nagy Istennő születése és tündöklése

A régészeti kutatás kezdetben ezeket a figurákat a bibliai értelmezési keretből kiindulva pogány bálványoknak, az Ószövetség görög fordítása, a Septuaginta *to eidolon* kifejezését követve ido-

loknak nevezte, és szinte magától értetődőnek vette, hogy egy politeista vallási rendszer istenalakjait jelenítették meg, és a tisztelet középpontjában álltak. Bár ma már egyre kevesebb szakember használja az idol kifejezést,² a benne megtestesülő gondolkodásmód még napjainkban is szilárdan tartja magát. Az értelmezés vallástörténeti hátterét az a régészetben ma is széles körben elterjedt elképzelés jelentette, hogy az istenképzet vagy a *priori* része az antropológiai értelemben modern ember (*homo sapiens sapiens*) szellemi világának, vagy az élelmiszertermelés kezdetei körül, a neolitikumban alakult ki. Joggal vélhették tehát, hogy a szakrálisnak tartott összefüggésben megjelenő antropomorf plasztikák isteneket ábrázolnak, és ez az előfeltevés lényegi módon határozta meg a tudományos diskurzust.

E megközelítés egy jellegzetes, hazai példaként Kalicz Nándor szélesebb közönségnek szánt alapvető, 1970-ben megjelent összefoglalása emelhető ki, melynek már a címe is sokatmondó: *Agvag istenek*. Az akkori *communis opiniót* ő így foglalta össze: „A termékenység jelképe természetszerűleg a nő lett, mint az élet forrása, de nem minden nő, hanem az elvonatkoztatott gondolkodásnak megfelelően az általános, a mindenek fölött lévő nő, a nagy anya, a »Magna Mater«, aki mindennek a kezdete és vége, minden létező forrása, életet és halált magába foglaló istenanya.”³ A régészetben az őskori Nagy Anyaistennő széleskörű népszerűségének egyik közvetlen forrása Edwin Oliver James (1888–1972) összehasonlító vallástörténész 1959-ben megjelent műve, *Az Anyaistennő kultusza* volt, mely összefoglalta a korábbi vallástörténeti elképzeléseket, és ötvözte azokat a régészeti anyaggal. Ebben az időszakban sok más hasonló témájú összefoglalás is napvilágot látott, és ez a megközelítés erős támogatást kapott a jungiánus pszichológiai iskola egyik kiemelkedő alakjától, Erich Neumanntól (1905–1960) is.⁴

Az 1950-es és 1960-as években kialakult egy olyan szellemi közeg, melyben a szobrocskák Anyaistennőként való értelmezése teljesen elfogadottnak számított a közfelfogásban, ahogyan az a nézet is, hogy ezen istennő alakja szinte minden ókori vallásban megtalálható. Ez a népszerűség csapódik le James Mellaartnak a nagyközönség számára írt összefoglalásában az anatóliai Çatalhöyük (Çatal Hüyük) ásatairól (Kr. e. 8–7. évezred). A sokszor rendkívül szuggesztív, részletgazdag kő- és agyagszobrocskákon a testes meztelen női alakok számos alkalommal leopárdal együtt jelennek meg, de előfordul szeretkezési, illetve szülést ábrázoló jelenet is. A szentélyeként értelmezett helyiségekben a falfestmények és domborművek a szimbólumok gazdag repertoárját jelenítik meg, melyek



2. kép. Zsírfarú női alak phallikus testtel Szajol-Felsőföldről (Kr. e. 6. évezred; Raczy Pál engedélyével)

közül kiemelkedik a bika (őstulok) és a keselyű. Mellaart szerint a nőalak az Anyaistennő, de rámutat, hogy itt a (leopárd és bika formában ábrázolt) férfi istenségnek is fontos szerepe van. Szerinte a szeretkezés egy szent nász-jelenet, mely egy „isteni családot” feltételez isteni leánnyal és fiúval, valamint körvonalaz egy halálistennőt is (akire a keselyű utal).⁵

Ennek a tudományos diskurzusnak a keretei között alkotta meg Marija Gimbutas (1921–1994) litván-amerikai régész a saját, igazán nagy átfogó koncepcióját az antropomorf plasztika értelmezésére. Számos korábbi, népszerű szerzővel szemben előnyre vált, hogy rendkívül jól ismerte az európai régészeti anyagot, s az akkoriban nyelviileg elszigeteltebb Kelet-Európa helyi irodalmában is jól tájékozódott. Nemcsak egyetlen elemre koncentrált, hanem széleskörű, nagy narratívát kínált a délkelet-európai körök teljes kulturális jelenségkörének megértéséhez. Túllépett az Anyaistennő képen⁶ és a termékenységkultuszon mint legfőbb interpretációs kereten,⁷ és bevonta az összes ábrázolástípust, különösen az állatokét („állatkísérők”), valamint az állati

és emberi keveréklényekét, illetve az állatvonásokkal rendelkező antropomorf plasztikákat is.

A Nagy Istennőre (*Great Goddess*) vonatkozó elképzelésének lényegét egy korábbi munkájában így fogalmazta meg: „Mint a legfőbb teremtő, aki a saját szubsztanciájából teremt, ő az európai pantheon legfőbb istensége.” Illetve máshol: „Az élet, a halál és a regeneráció Nagy Istennőjének antropomorf képe – erejének rovarokon és állatokon (méh, pillangó, szarvas, medve, mezei nyúl, béka, teknősbéka, sündisznó, kutya) keresztüli kivetítésével – volt a közösség külső szimbóluma, amely az élet és halál ciklusának problémáival állt kapcsolatban.”⁸

Gimbutas egyetlen egységes magyarázatban ötvözte az összes ismert neolitikus ábrázolástípust. Különböző összefoglalásaiban változó hangsúlyokkal, néha átfedő kategóriákat alkotva beszél Életadó Szülő Istennőről, Terhes Istennő/Földanyáról, Madár Istennőről, Kígyó Istennőről, az Állatok és Növények Úrnőjéről, Halál Istennőről, Halál és Regeneráció Istennőről és a kevésbé hangsúlyos férfi istenről vagy istenekről, illetve szent képmásairól és szimbólumaikról.⁹ Számára azonban mindezek az egyetlen Nagy Istennő különböző megjelenési formáit jelentik: „Leginkább az tünik helyénvalónak, ha az összes Istennő-képmást az egyetlen Nagy Istennő valamely, az alapfunkcióinak megfelelő aspektusának tekintjük – életadás, halálhozás, regeneráció és megújulás. A leginkább nyilvánvaló analógia a Természet maga.” Gimbutas nem vetette el teljesen a termékenység jelentőségét, de szerinte az Isten-

nőnek ez csak az egyik működési területe volt a sok közül, így helytelen „termékenység-istennőkről” beszélni.¹⁰

Korábban úgy vélte, hogy a Nagy Istennő képzete Elő-Ázsiából érkezett Európába, a földművelés elterjedésével együtt, későbbi munkáiban azonban már az őskőkori ún. Vénusz-figurákat is bevonta ebbe a szellemi konstrukcióba, így a gyökereket végül a paleolitikumban találta meg.

A matriarchális „Óeurópa”

Külön jelentősége van Gimbutas elképzelésében, hogy a férfi istenek csak alárendelt szerepet játszottak, legfeljebb a Nagy Istennő kísérői lehettek. Szerinte ez a szereposztás mélyen gyökerezett a neolitikus társadalomban, melynek alapját a matriarchátus, az anyajog határozta meg, így békés és háborús konfliktusoktól mentes volt. Bár nézetei szerint a matriarchátus nem nőuralmat jelentett, nem a patriarchális férfiuralom ellentétpárja volt, hanem azonos jogokon és kötelezettségeken alapuló, nem hierarchikusan szervezett társadalmi rend, nem érvényesülő szem elől Johann Jacob Bachofen (1815–1887) elméletének hatása. Bachofen matriarchátus-elképzelésének számos eleme köszön vissza Gimbutas békés földművelő Óeurópa-képében. Noha túl messzire vezetne a bachofeni matriarchátus kérdésének részletes tárgyalása, azt érdemes megjegyezni, hogy e szerző tézisei a kezdeti elutasítás után igen népszerűvé váltak az antropológiai szakirodalomban (E. B. Tylor, L. H. Morgan, J. G. Frazer), a marxista társadalomtörténetben (F. Engels), valamint a pszichológiában (S. Freud, C. Jung) is.¹¹ A szociálpszichológus Erich Fromm öt követve világosan szembeállítja a matriarchális társadalom univerzalitását, közösségi életét, szexuális szabadságát, a természet elfogadását, egyenlőségét, kooperációját és békés természetét a patriarchális társadalom korlátozásaival, magántulajdonával, az ösztönökről való lemondásával, a természet ellenőrzésének igényével, hierarchiájával, belső küzdelmeivel és erőszakos természetével.¹² Ez a kontraszt jellemzi Gimbutas műveit is, amikor Óeurópáról ír, bár gyakran csak implicit módon, a patriarchális sajátosságok hiányával jellemzi ezt a szinte édeni korszakot, és ezért összefoglalóan gyakran pre-patriarchális időszaknak nevezi a paleolitikumot, a neolitikumot és a rézkort.

Óeurópa „civilizációját” Marija Gimbutas szerint a Nagy Istennő tisztelete határozta meg, így ennek emlékei, a „kultuszképek” és a „szentélyek” rajzolják ki határait is. Mivel Máltán és Szardínián számos ilyen alkotás került elő ebből az időszakból, így a szerző Dél-Európának ezt a részét is Óeurópa részének tekinti.

E nézet szerint a rézkor folyamán (Kr. e. 4. évezred) keletről, a Fekete-tenger melletti sztyeppe irányából érkező, proto-indoeurópai nyelveket beszélő kurgán-, vagy, ahogy ma gyakrabban nevezik, Jamnaja-népesség három hulláma ezt a matriarchális óeurópai világot borította fel. Nevét arról kapta ez a régészeti egység, hogy elitje sírhalmok, kurgánok alá temetkezett.¹³ Ez a pásztorkodó, lovas társaság individualitásával, patriarchális társadalmával és harciasságával Gimbutas szerint minden szempontból az ellentéte volt a korábbi világnak.

A Nagy Istennő azonban az elképzelések szerint túlélte az „óeurópai civilizáció” bukását, és a klasszikus Mediterráneum

istennőiben (pl. Hekaté vagy Artemis alakjában) élt tovább, sőt, az Anyaistennő-elképzelésekhez hasonlóan utolsó munkájában már más ókori vallásokban is megtalálja nyomait.¹⁴

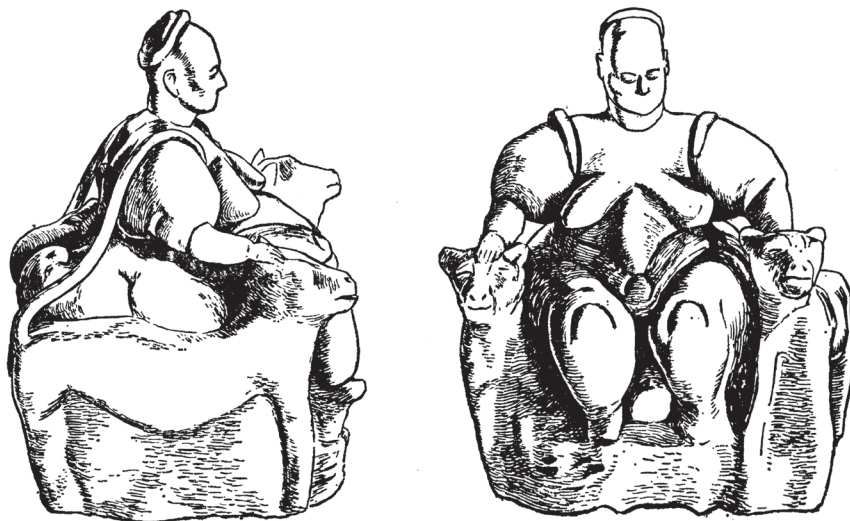
A Nagy Istennő és a feminizmus

Marija Gimbutas hatalmas anyagismerete, a kelet-európai nyelvekben való jártassága és helyszíni munkái – Anza (Macedónia), Sitagroi és Achilleion (Görögország), Manfredonia (Olaszország) – nagy tekintélyt kölcsönöztek számára, emiatt pedig óriási hatása volt a régészeten belül – és azon túl is.

A Nagy Istennő koncepciója rendkívül népszerűvé vált a feminista politikai mozgalmak körében, s hamarosan kiadványok sora kapta fel és terjesztette széles körben. A feministák között egyre jobban elterjedt az elképzelés, miszerint volt egy olyan időszak a történelemben, amikor magát a női nemet, és ezzel együtt az eredeti természetet ünnepezték. Azt gondolták, hogy ebben az „aranykorban” a hatalom és befolyás egyenlőbben oszlott meg a nemek között, mint saját korukban. Sőt, sokaknak meggyőződésévé vált, hogy az őskori Istennő példáját követve vissza kellene állítani az elveszett világot.¹⁵ Sok feminista teoretikus számára a gimbutasi Nagy Istennő-koncepció nagy előnnyel bírt az egyébként népszerű Anyaistennővel



3. kép. Ülő nőt formázó edény Hódmezővásárhely-Kökénydombról. Az ún. „Kökénydombi I. Vénusz” (Kr. e. 5. évezred; Raczyk 2015 nyomán)



4. kép. Leopárdtrónon ülő női alak Çatalhöyükből (Törökország, Kr. e. 7. évezred; Mellaart 1967 nyomán)

szemben, mivel legfőbb női értéként nem az anyaságot állítja a középpontba, hanem magát a nőiséget (*femaleness*).

A Nagy Istennő elméletének politikai hatása áterjedt a vallások világára is. Szerveződés indult „Istennő-mozgalom” (*Goddess movement*) néven, amely egy sajátosan női szubkultúra kialakítását tűzte zászlajára.¹⁶ Ebben a mozgalomban az Anyaistennő vagy a Nagy Istennő¹⁷ kultuszközpontjaként tisztelt régészeti lelőhelyek különös népszerűsége tettek szert. Ilyen „zarándokhely” lett Çatalhöyük, ahova közös buszos túrákat szerveztek. Számos „Istenség-író” (*Goddess writer*) népszerűsítette azokat a régészeti eredményeket, melyeket szakemberek írtak – e folyamat pedig elrettentően hatott a professzionális régészekre.¹⁸

A Nagy Istennő és világának bukása: a dekonstrukció

A Nagy Istennő koncepciójának lebontása nem tehető egyetlen időszakra,¹⁹ hiszen már megjelenése körül, sőt már azt megelőzően is megszólaltak az ellenhangok – bár ezek még egy korábbi Anyaistennő-elképzelés kritikái voltak.²⁰ Hosszú szünet után csak a kilencvenes évektől indult meg a Nagy Istennő valódi dekonstrukciója, amely alapvetően annak volt köszönhető, hogy az ún. posztprocesszuális régészet középpontba helyezte a szimbólumok és a szimbolikusan erősen terhelt tárgyak, így az antropomorf plasztika vizsgálatát. A Nagy Istennő elleni támadás némileg meglepő módon éppen a feminista régészet irányából érkezett.²¹ Jellemző, hogy alapvetően női szempontokat érvényesítő kutatónők ütköztek meg a gimbutasi örökséggel, akik közül sokan a szerző saját tanítványai voltak, míg úgy tűnik, az ezzel az anyaggal foglalkozó férfi régészek – kevés kivétellel – inkább megkerülték a problémát, és más értelmezési utakat kerestek.

A nemek szerepének vizsgálatát középpontba helyező, feminista kiindulópontú régészek egyik legfontosabb kritikája az,

hogy ez a fajta megközelítés összekeveri a társadalmi nemet (*gender*) a szexualitással, és a nőiséget a reprodukcióval és a termékenységgel azonosítja. Ha ténylegesen ezek a tényezők határozták volna meg a nők korabeli helyzetét, akkor ezt egyáltalán nem nevezhetnénk aranykornak.²² Annak ellenére vélik ezt így, hogy – mint láttuk – Gimbutas távolságot tart az Anyaistennő-koncepciótól.²³ Egy másik alapvető feminista kritika szerint csak „látszólag csábító mítoszról” van szó, ami éppen megalapozatlansága miatt ássa alá a társadalmi nemek régészetének (*gender archaeology, engendered archaeology*) tekintélyét a tudományos világban, és nem készlet a kor tényleges társadalmi szerepeinek vizsgálatára.²⁴

Általánosabb, már korábban, az Anyaistennővel kapcsolatban is felmerült – Gimbutasszal szemben sokszor kicsit igaztalan – kritika, hogy régészetileg egyszerűen nem kellően alátámasztott a koncepció, mivel egy igen heterogén, időben és térben eltérő formában és eltérő kontextusokban megjelenő leletanyag statikus értelmezését nyújtja, ami nem enged teret az alternatív magyarázatoknak.²⁵ Ha statisztikai összefüggéseikben vizsgáljuk az ábrázolásokat, sok területen kiderül, hogy azoknak legfeljebb a fele hordoz női jellegzetességeket, és ezek mellett nagy számban fordulnak elő nemileg nem meghatározható darabok és egyértelműen férfi alakok is.²⁶ (Ez utóbbira persze megvan a válasz a gimbutasi rendszer kisebb jelentőségű férfi istenségében.) Egy másik felvetés módszertani jellegű volt: egy ilyen összetett kérdéskör vizsgálatához nagyobb óvatosságra és nagyobb elemzési szigorra van szükség, amelynek részét kell képeznie az olyan, későbbi kultúrákban gyökerező kifejezések reflektáltabb használatának, mint a „templom”, „szentély”, „istennő” stb. (erre a kérdésre még visszatérek).²⁷

Igen tanulságos megvizsgálni, ahogy Gimbutas a rekonstrukciónál szinte magától értetődően használja a későbbi korok vallásait – ebből a szempontból módszere hasonlóságot mutat Bachofenével (és sok más nagy összehasonlító vallástörténeti anyagot használó vallástörténészével, mint amilyen J. G. Frazer). Ez a fajta megközelítés ma is gyakori: háttérében az az alapvető hit húzódik meg, hogy a vallási mélyrétegek változatlanul maradnak fenn, és ez feljogosítja a kutatót, hogy sokkal későbbi írásos forrásokból ismert vallási jelenségeket vetítsen vissza a múltba. Igen plasztikusan ír erről Bachofen:

*De honnan ismerhető meg a kezdet? Nem kétséges a válasz: a mítoszból, amely a legkorábbi idők hű tükörképe; vagy innen, vagy sehonnan. Az összefüggő tudás igénye nemegyszer oda vezetett, hogy a filozófiai okoskodások képzeletével csillapították némileg a kezdetek iránti tudásszomjat, s a korok rendszerezésében támadt tág hézagokat absztrakt elméleti árnyalakjaival töltötték ki. Különös ellentmondás, a költés kedvéért elvetni a mítoszt, s ugyanakkor vak bizalommal hagyatkozni saját utópiánkra.*²⁸

Módszertanilag azonban rendkívül nagy különbség van aközött, hogy az összehasonlító vallástörténet és az antropológia eredményeit felhasználva egy struktúrát, egy jelenségkört körvonalazunk, majd modellként megvizsgáljuk, hogy kellő interpretációs keretet biztosít-e, illetve hogy egyszerűen egy nagy időbeli és/vagy térbeli távolságú kultúra kiragadott jelenségét használjuk fel csak azért, mert ezt írásos forrásokból jól ismerjük. Bachofen és vele Gimbutas megközelítése a korai vallási rendszerek évezredek keresztülvélő statikus képéből indul ki, és nem számol azzal, hogy ezeknek is volt belső dinamikája.

Időközben, sőt már valamivel korábban az antropológiai kutatás is aláasta az „európai civilizáció” társadalmi képének alapjait, és egyszerűen mítosznak minősítette a korai matriarchátust.²⁹

A nemi egyenlőség aranykorának képét tovább árnyalják a bioarcheológiai vizsgálatok, melyek szerint a nők például a kárpát-medencei neolitikum idején kislány koruk óta silányabban táplálkoztak, felnőtteként pedig nagyobb igénybevételnek lettek kitéve, és betegesebbek voltak.³⁰

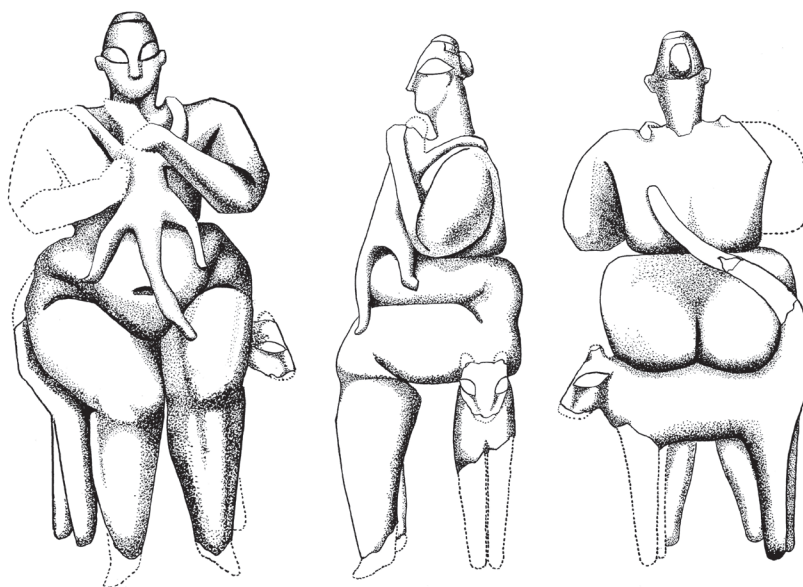
Az újabb régészeti leletek pedig a neolitikum békés viszonyainak képét rengették meg. Egyre több helyen kerülnek elő tömegsírok, melyek konfliktusra, agresszióra és rituális kivégzésekre utalnak, sőt a kannibalizmus nyomai is kimutathatók.³¹ Ezzel az Édenkert képe végleg kétségessé vált.

Ismerték-e az istenek fogalmát a neolitikumban? A tudományos diskurzus megváltozása

A Nagy Istennő/Anyai Istennő koncepciójával szemben megfogalmazott kritikák jórészt nem érintették azt az alapvető kérdést, hogy ismerték-e egyáltalán a neolitikum idején az istenek fogalmát. Azt az istenképet, mely szerint transzcendens lények irányítják a természetet, felügyelik az emberi társadalmat, és az ő tiszteletük, amely ajándékokban és áldozatokban nyilvánul meg, a kulcsa az emberi boldogulásnak és a társadalom jólétének.

A leletek értelmezését kereső régész igen nagy mértékben függ az aktuális diskurzusok által kirajzolt elméleti keretektől. Ez azt jelenti, hogy sokszor öntudatlanul is a kutatásban korábban használt kifejezéseket veszi át. Az egyes kifejezések pedig meghatározzák az értelmezés gondolati körét. Az új diskurzusok lebontják a korábbi fogalmi rendszert, és újakat helyeznek előtérbe, ezzel adva új impulzusokat a kutatásnak. Ugyanazok a jelenségek egész más fényben tűnnek fel, egyes részletek értelmet nyernek, mások felismerését pedig az új szempontok teszik lehetővé. Tisztában kell lennünk azzal, hogy csak azt tudjuk felismerni, ami a fogalmi kereteinkbe beleillik.

Az utóbbi két évtizedben megváltozott az őskori vallási élettel kapcsolatos tudományos diskurzus, a kultusz régészetéről áttért a rituálé régészetére,³² így elsősorban nem a bizonytalannak



5. kép. Ülő nő alak leopárrdal Hacilarból
(Törökország, Kr. e. 6. évezred; Mellaart 1970 nyomán)

tartott átfogó értelmezésre, hanem a cselekvésformákra összpontosít. Mivel a rituáléknak csak egy része kultikus,³³ ezért az anakronisztikus értelmezési keretektől jóval kevésbé terhelt.

A kultusz szűkebb értelemben véve ugyanis olyan cselekvésformát jelent, amely egy felső erő tiszteletén alapul, és folyamatosan ismétlődő módon működik: áldozatokban és tiszteleti rituálékban nyilvánul meg.³⁴ Tehát olyan felsőbbrendű lény(ek), isten vagy istenek létezését feltételezi, akik folyamatos hatással vannak az emberi közösségre, akikkel kommunikálni lehet, és akiknek a jóindulata megnyerhető. Az „istenség”, „kultusz”, „szentély/templom” kifejezések olyan kultúrkörök jelenségeit vetítik vissza a múltba, melyben mi szocializálódtunk.

Noha a vallásos élmény általánosan következik a *homo sapiens* pszichológiai struktúrájából, ez nem vonja feltétlenül maga után egy istenség koncepcióját. Az istenség fogalma összefügg a társadalmi komplexitással, azaz leginkább államalakulatok vagy ahhoz nagyon hasonló, viszonylag összetett közösségek világkép-koncepcióiban jelenik meg. Az istenek felbuklásával tökéletes váltás következik be a vallásos gondolkodásban és cselekvésben. Korábban a környező világ befolyásolására a közösség vagy annak specialistája tesz közvetlen kísérletet – ez később csak a mágikus eljárásokban marad fenn. Az istenekkel egy közbülső szféra ékelődik be az ember és a természet közé, egy patrónus, akinek a jóindulatát meg kell nyerni. Számos egyszerű társadalom nem ismer ilyen patrónust – és nagyon valószínű, hogy a neolitikus közösségek is ilyenek lehettek.

Milyen az a vallásosság, amely nem ismer isteneket? Európai utazók gyakran úgy vélték, hogy a primitív népeknek nincs vallásuk, mert nem ismernek isteneket, és nincsenek kultuszaik.³⁵ Azonban az istenek nélküli világban is létezik kozmológia, jóslás, mágia, ünnep és számos további rituális cselekvésforma. A metafizikus világ ugyan nem a földi közvetlen tükörképe, de annak elemeiből építkezik.



6. kép. Maszkos ülő férfialak, az ún. „Sarlósisten” és egy ülő női alak Szegvár-Tüzkövesből (Kr. e. 5. évezred; Raczky Pál engedélyével)



7. kép. Két erősen sematikus megfogalmazású figura nemi jellegzetességek nélkül Ruszéből (Bulgária, Kr. e. 5. évezred; Hansen 2007 nyomán)

E korábbi vallásosság megértéséhez igen fontos kulcsot ad Harvey Whitehouse munkássága. Ő könyvek és cikkek sorát jelentette meg az ún. doktrinális (*doctrinal*) és az imagisztikus (*imagistic*) vallásosság alapvető különbségéről. Az előbbiben a vallásos tudás a nyelvben kódolt, és elismert vezetők, illetve normatív szövegek által hagyományozódik, míg a második esetben a vallásosság alapja a ritka, magas intenzitású rituálé, extrém fizikai formákkal és erős pszichikai hatással. Az emocionálisan felkavaró élmény nagysága, azaz az egyénre tett hatásának erőssége fordított arányban áll a rítus gyakoriságával. Pszichológiai alapja az analógiás gondolkodásmód. Az imagisztikus vallásosságban a vallási tudás a rituálékban való intenzív részvételből táplálkozik, jellemzője a sokféleség, szemben a doktrinális kultuszok uniformitásával. Az imagisztikus vallásosság az összehasonlító anyag alapján sokkal ősbib a doktrinálisnál. Mindkét módozatnak erős társadalmi összefüggései vannak, az imagisztikus mód a viszonylag kisméretű, a doktri-

nális pedig a komplex társadalmakra jellemző.³⁶ Hozzátehetjük, hogy az imagisztikus vallásosság az istenek nélkül is jól működik.

Epilógus: az antropomorf szobrocskák új szemmel

Az olvasó egy ilyen hosszú fejtegetés után joggal várná a megoldást. Kiket ábrázoltak tehát, és mire szolgáltak ezek az antropomorf szobrocskák? Ma nagyobb a bizonytalanság, mint bármikor korábban. Lauren Talalay találó megjegyzése szerint a vita több kérdést vetett fel, mint amennyi választ adott.³⁷ Világossá vált, hogy nem léteznek univerzális magyarázatok valamennyi emlékre, így a „nagy narratíva” egyedi megközelítések egész sorára bomlott szét, melynek bemutatására itt nincs hely, csak néhány olyan megfigyelést emelek ki, amely a korábbi Nagy Istennő-elképzelés szempontjából érdekes lehet.

Ha abból a szempontból tekintünk a neolitikus figurális plasztika emlékeire, hogy nem feltétlenül a vallásosság manifesztumai, akkor számos jelenség jobban érthetővé válik. Carolyn Nakamura és Lynn Meskell kutatásai közel ötszáz értékelhető állapotban fennmaradt antropomorf kő- és agyag-szobrocska kontextusának vizsgálata alapján egyértelművé tették, hogy egy olyan lelőhelyen, mint Çatalhöyük, ahol nagy számban és jó állapotban tártak fel korábban szentélyként értelmezett helyiségeket, a plasztika legnagyobb része nem ezekből, hanem a szemétből kerül elő. Miközben – valószínűleg rituális körülmények között – rendszeresen deponáltak bizonyos tárgyakat (kagyló, csont, obszidián), a szobrocskák nem voltak köztük, sőt egyéb szakrális kontextushoz sem voltak köthetők. A szerzők következtetése az, hogy ezen a tele-

pülésen a szobrocskák mindennapi tárgyak voltak, és ekként is kezelték őket. Délkelet-Európában is gyakran gödrök szemétfeltöltéséből kerülnek elő hasonló tárgyak, és érdekes jelenség, hogy gyakran egy szimbolikus aktus keretében szándékosan részekre is törték ezeket, ami egyértelműen jelzi, hogy nem álltak a tisztelet középpontjában. A figurák ebben az összefüggésben inkább valami vagy valaki helyettesítőjeként értelmezhetők, és egy életciklust (születés, élet, halál) jelképeztek.³⁸

Voltak azonban olyan alkalmak a neolitikumban, amikor egy-egy épületet (lakóházat) szándékos leégetéssel semmisítették meg, előtte pedig meghatározott rendben helyeztek el

bennük különböző tárgyakat, köztük szobrocskákat is.³⁹ Ezekről gondolta Gimbutas, hogy szentélyek,⁴⁰ sokkal valószínűbb azonban, hogy egy rituálé keretében összeállított szimbolikus együttesként értelmezhetjük őket.⁴¹ Ebben az összefüggésben az antropomorf plasztika szintén inkább eszköz, mint tiszteleti tárgy.

Összességében azt mondhatjuk, hogy az őskori régészet előtt az a hatalmas feladat áll, hogy a neolitikus szellemi élet elemeire szedett korábbi konstrukcióját újra felépítse – immáron azonban új alapokon és új összefüggésben, a Nagy Istennő alakja nélkül.

Jegyzetek

- 1 Néhány összefoglalásból jó áttekintést lehet nyerni a délkelet-európai neolitikus antropomorf kisplasztika típusairól: Bailey 2005; Hansen 2007. A Kárpát-medencéről lásd korábban Kalicz 1970, újabban Raczky 2015 (gazdag képanyaggal). Természetesen jól használható Marija Gimbutas összefoglalásainak (1982²; 1989; 1991; 1999) képanyaga is.
- 2 Az „idol” vagy „idolplasztika” kifejezés alapvetően a német szakirodalomban gyökerezik, az angolszász szakmunkák korábban is inkább a semlegesebb kisplasztika/szobrocska (*figurine*) szót használták. Az idol terminus problematikusságáról lásd Bánffy 1986 és Hansen 2007, 319–321.
- 3 Kalicz 1970, 14. Talán a példa plasztikussága miatt emelte ki Svend Hansen, a nemzetközileg széles körben elismert kutató Kalicz Nándor könyvének német nyelvű kiadását (*Götter aus Ton*) is tudománytörténeti áttekintésében, amikor a neolitikus figurák isten/istennő-interpretációjáról írt (Hansen 2007, 326).
- 4 Neumann 1956 (angol kiadása *The Great Mother: An Analysis of the Archetype* címen egy évvel korábban, 1955-ben jelent meg). Neumannra nagy hatást tett Bachofen műve a matriarchális társadalomról (ezt lásd később).
- 5 Mellaart 1967, 178–202.
- 6 Érdekes módon a későbbi szakirodalomban összemosódik a korábbi Anyaistennő- és a Nagy Istennő-koncepció, pedig Gimbutas nagy hangsúlyt fektet a különbségtételre.
- 7 A mai napig újra és újra felbukkanó hagyományos termékenység-értelmezés kritikája a német kutatásban: Hansen 2000–2001.
- 8 Gimbutas 1982², 195–196.
- 9 Gimbutas 1982²; 1989; 1991; 2001.
- 10 Gimbutas 1989, 316.
- 11 Lásd Greisman 1981; Talalay 2012.
- 12 Fromm 1934; lásd hozzá Greisman 1981, 326–327.
- 13 Az ún. kurgán vándorlásról lásd Gimbutas 1994; újabban Anthony 2007. A magyarországi kurgánokról lásd Dani–Horváth 2012. A kurgán- vagy Jamnaja-vándorlás genetikai bizonyítékaihoz: Haak *et al.* 2015.
- 14 Ebben a könyvében a krétai minószai, a görög, az etruszk, a baszk, a kelta, a germán és a balti vallásokkal is foglalkozik, és ezekben keresi a Nagy Istennő megfelelőit (Gimbutas 1999, 127–213).
- 15 Talalay 2012, 8.
- 16 Lásd pl. Dijk 1988; Rountree 1999.
- 17 A kettő gyakran keveredik.
- 18 Goodison–Morris 1986b, 10–14; Çatalhöyük hatásáról lásd Meskell 1998, 52–55. Ugyanakkor voltak kísérletek az 1990-ben megkezdett újabb çatalhöyüki ásatások soknemzetiségű szakmai stábjára és az Istennő-mozgalom elkötelezettjei közötti párbeszédre is (Rountree 2007).
- 19 A vita legjobb tömör áttekintése Talalay 2012.
- 20 Ucko 1968; Fleming 1969.
- 21 Itt világossá kell tenni, hogy a feminizmus háromfajta csoportja került interakcióba a Nagy Istennő-elképzeléssel: a feminista indíttatású régészek, a feminista politikai mozgalmak, illetve a feminista vallási mozgalmak.
- 22 Például Talalay 1994, 179; Tringham–Conkey 1998, 26.
- 23 Úgy tűnik, a vitába szálló szerzők egy része nem a tényleges életművet kritizálja, hanem inkább annak hatását. Ez persze nem jelenti azt, hogy inkább Marija Gimbutasnak lenne igaza.
- 24 Talalay 1994, 179.
- 25 Ucko 1968; Fleming 1969; Meskell 1995; Talalay 2012.
- 26 Tringham–Conkey 1998, 26–27. A nemileg nem meghatározható plasztikák nagy számarányáról lásd Hansen 2000–2001, 98–101.
- 27 Tringham–Conkey 1998, 40–43; Talalay 2012.
- 28 Bachofen 1861, viii–ix = 1978, 104.
- 29 Greisman 1981.
- 30 Anders (megjelenés előtt).
- 31 Lásd pl. Boulestin *et al.* 2009.
- 32 Lásd pl. Kyriakidis 2007.
- 33 A különböző rituáléformák egyik legjobb áttekintése Bell 1997.
- 34 A régészeti irodalom nagy része ma is átfogó fogalomként, az összes szakrálisnak tartott cselekvésmód leírására használja a „kultusz” kifejezést, a „kultikust” pedig jelzőként minden tárgyra, melyet ebben az összefüggésben értelmez. Ennek a fogalomhasználatnak a hátránya, hogy különböző jelenségeket mos össze.
- 35 Különösen érdekes, hogy a 19. századi antropológia egyáltalán nem tartotta magától értetődőnek, hogy a korai társadalmak istenképpzettel rendelkeznek. Lásd Hansen 2007, 326–328.
- 36 E téziseinek egyik legfontosabb összefoglalása: Whitehouse 2004.
- 37 Talalay 2012, 9. Hasonló gondolatok találhatók: Bailey 2005, 203.
- 38 A szándékos töréshez és a jelenség interpretációjához lásd Chapman–Gaydarska 2007.
- 39 A szándékos égetés kiterjedt irodalmából az egyik alapvető tanulmány: Stevanović 1997.
- 40 Pl. Gimbutas 1991, 256–269. A szentélyként vagy templomként azonosítás korábbi kritikája: Bánffy 1990–1991. Bánffy Eszter szerint ezek közösségi épületek.
- 41 Anders–Kalla (megjelenés előtt). Magyarázatra vár az a megfigyelés, hogy a szobrocskáknak szoros kapcsolatuk van a tűzhelekkel (Bánffy [megjelenés előtt]).

Bibliográfia

- Anders A. (megjelenés előtt). „Csontvázról az emberig. Neolitikus temetkezések kutatásának újabb eredményei Polgár környékén I”: *Magyar Régészet/Hungarian Archaeology*.
- Anders A. – Kalla G. (megjelenés előtt). „New possibilities for the interpretation of the so-called sanctuaries in the Neolithic”: *Settlements, Culture and Population Dynamics in Balkan Prehistory: International Conference Skopje, Republic of Macedonia 13-14.03.2015*. Skopje.
- Anthony, D.W. 2007. *The Horse, the Wheel, and Language. How Bronze Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton.
- Bachofen, J. J. 1861. *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart. (Egyes részletek magyar fordítása: *Az Anyajog*. Ford. Kárpáthy Csilla. In: *A mítosz és az ősi társadalom*. Budapest, 1978, 97–310.)
- Bailey, D. W. 2005. *Prehistoric Figurines, Representation and Corporeality in the Neolithic*. London – New York.
- Bánffy E. 1990–1991. „Cult and Archaeological Context in Central and South East Europe in the Neolithic and Chalcolithic”: *Antaeus* 19–20, 183–250.
- Bánffy E. (megjelenés előtt). „Neolithic Eastern and Central Europe”: T. Insoll (szerk.): *The Oxford Handbook of Prehistoric Figurines*. Oxford.
- Bell, C. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford.
- Boulestin, B. et al. 2009. „Mass Canibalism in the Linear Pottery Culture at Herxheim (Palatinate, Germany)”: *Antiquity* 83, 968–982.
- Chapman, J. – Gaydarska, B. 2007. *Parts and Wholes. Fragmentation in Prehistoric Context*. Oxford.
- Dani J. – Horváth T. 2012. *Őskori kurgánok a magyar Alföldön*. Budapest.
- Dijk, D. 1988. „The Goddess Movement in the U.S.A. A Religion for Women Only”: *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion* 18/1, 258–266.
- Fleming, A. 1969. „The Myth of the Mother-Goddess”: *World Archaeology* 1, 247–261.
- Fromm, E. 1934. „Die sozial-psychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie”: *Zeitschrift für Sozialforschung* 2, 196–227.
- Gimbutas, M. 1982.² *The Goddesses and Gods of Old Europe 6500–3500 BC*. London (első kiadás: *The God and Goddesses of Old Europe 7000–3500 BC*. London, 1974).
- Gimbutas, M. 1989. *The Language of the Goddess. Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*. London.
- Gimbutas, M. 1991. *The Civilization of the Goddess. World of Old Europe*. New York – San Francisco.
- Gimbutas, M. 1994. *Das Ende Alteuropas. Der Einfall von Steppennomaden aus Südrussland und die Indogermanisierung Mitteleuropas*. Innsbruck.
- Gimbutas, M. 1999. *The Living Goddesses*. (Edited and supplemented by M. R. Dexter.) Berkeley – Los Angeles – London.
- Goodison, L. – Morris, Ch. (szerk.) 1998a. *Ancient Goddesses. The Myths and the Evidence*. London.
- Goodison, L. – Morris, Ch. 1998b. „Introduction. Exploring Female Divinity. From Modern Myths to Ancient Evidence”: Goodison–Morris 1998a, 6–21.
- Greisman, H. 1981. „Matriarchate as Utopia, Myth, and Social Theory”: *Sociology* 15/3, 321–336.
- Haak, W. et al. 2015. „Massive Migration from the Steppe Was a Source for Indo-European Languages in Europe”: *Nature* 522, 207–211.
- Hansen, S. 2000–2001. „Fruchtbarkeit? Zur Interpretation neolithischer und chalkolitischer Figuralplastik”: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 130–131, 93–106.
- Hansen, S. 2007. *Bilder vom Menschen der Steinzeit. Untersuchungen zur anthropomorphen Plastik der Jungsteinzeit und Kupferzeit in Südosteuropa*. Archäologie in Eurasien 20. Mainz.
- James, E. O. 1959. *The Cult of the Mother Goddess. An Archaeological and Documentary Study*. New York.
- Kyriakidis, E. (szerk.) 2007. *The Archaeology of Ritual*. Cotsen Advanced Seminars 3. Los Angeles.
- Kalicz N. 1970. *Agyag istenek. A neolitikum és a rézkor emlékei Magyarországon*. Budapest.
- Mellaart, J. 1967. *Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*. London.
- Mellaart, J. 1970. *Excavations at Hacilar*. Edinburgh.
- Meskel, L. 1995. „Goddesses, Gimbutas and ‘New Age’ Archaeology”: *Antiquity* 69, 74–86.
- Meskel, L. 1998. „Twin Peaks. The Archaeologies of Çatalhöyük”: Goodison–Morris 1998a, 46–62.
- Nakamura, C. – Meskel, L. 2009. „Articulate Bodies: Forms and Figures at Çatalhöyük”: *Journal of Archaeological Method and Theory* 16, 205–230.
- Neumann, E. 1956. *Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten*. Zürich.
- Racky P. 2015. „A Kárpát-medence népeinek anyagi kultúrája az újkőkor és a rézkor időszakában”: Szenthe G. – Vágó Á. (szerk.): *A Kárpát-medence ősi kincsei. A kőkortól a honfoglalásig*. Budapest, 21–103.
- Rountree, K. 1999. „The Politics of the Goddess: Feminist Spirituality and the Essentialism Debate”: *Social Analysis. The International Journal of Social and Cultural Practice* 43, 138–165.
- Rountree, K. 2007. „Archaeologists and Goddess Feminists at Çatalhöyük. An Experiment in Multivocality”: *Journal of Feminist Studies in Religion* 23/2, 7–26.
- Stevanović, M. 1997. „The Age of Clay. The Social Dynamics of House Destruction”: *Journal of Anthropological Archaeology* 16, 334–395.
- Talalay, E. L. 1994. „A Feminist Boomerang. The Great Goddess of Greek Prehistory”: *Gender & History* 6/2, 165–183.
- Talalay, L. E. 2012. „The Mother Goddess in Prehistory. Debates and Perspectives”: S. L. James – S. Dillon (szerk.): *A Companion to Women in the Ancient World*. Malden, MA – Oxford – Chichester, 7–10.
- Thringham, R. – Conkey, M. 1998. „Rethinking Figurines. A Critical View from Archaeology of Gimbutas, the ‘Goddess’ and Popular Culture”: Goodison–Morris 1998a, 22–45.
- Ucko, P. J. 1968. *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete*. London.
- Whitehouse, H. 2004. *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek.