

MULTIPERSPECTIVITATE ÎN INTERPRETAREA SIMBOLISTICII PLASTICII ANTROPOMORFE DIN NEOLITIC ȘI ENEOLITIC

Anita NICULESCU*

Încercările de interpretare a simbolisticii figurinelor antropomorfe din neolitic și eneolitic, indiferent de perspectiva din care sunt enunțate, întâmpină numeroase dificultăți și devin aproape întotdeauna subiecte de controversă în ciuda faptului că nu există încă o metodologie bine stabilită pentru cercetarea în domeniu. În studiul de față vom expune o serie de aspecte de care considerăm că ar trebui să se țină cont în orice demers temeinic de analizare a posibilelor semnificații ale elementelor și structurilor simbolice care acoperă în măsură mai mare sau mai mică suprafața corporală a figurinelor antropomorfe neolitice și eneolitice.

Aspecte preliminare

Cum în studiile mai vechi orice artefact preistoric cu o formă mai deosebită și/sau decor mai elaborat era catalogat ca având funcții „sacre”, „ritualice”, „magice” „simbolice” „speciale” ș.a.m.d., în lucrările mai recente autorii se întreabă dacă există vreo sferă a existenței omului în acele vremuri care să fie lipsită de atribute și semnificații sacre¹. În cazul în care nu este identificat contextul simbolic, unele întrebări rămân fără răspuns². Contextele simbolice sunt extrem de complexe întrucât includ, de obicei, mai multe funcții ale simbolului (religioasă, socială, de comunicare, fără a neglija latura artistică a artefactelor). De multe ori, ambiguitatea care planează asupra unor elemente care au un evident dublu sens reprezintă o dificultate în interpretare³. Un anumit grad de subiectivism rămâne inerent aprecierilor formulate, oricât de bine documentată ar fi cercetarea, însă coroborările permanente între artefacte și reevaluările realizate prin raportarea la cele mai recente rezultate ale cercetărilor ar putea asigura o mai mare obiectivitate a interpretărilor.

* Școala cu clasele I-VIII, nr. 179, sector 1, București; e-mail: wisperthal@yahoo.com.

¹ Robb 1998, p. 331-332; Mithen 1998b, p. 180.

² Robb 1998, p. 334.

³ Ricoeur 1969, p. 65 și urm.

Manifestările religioase, artistice, ideologice, sociale din neolitic și eneolitic, ilustrate într-un întreg repertoriu de gesturi și elemente încărcate de semnificații precum incantații, dansuri, cântece, tatuaje sau veșminte (sacre ori utilitare) nu pot fi surprinse *in situ*. Pentru a putea „pătrunde” în lumea omului neolitic și a surprinde unele particularități ale acesteia este necesară descifrarea repertoriului de gesturi și componente cu diferite conotații (religioase, sociale etc.) regăsite în structura și caracteristicile figurinelor antropomorfe. Considerăm că trebuie evitate tendințele de simplificare exagerată precum dedicarea mării majorității a figurinelor unui cult unic al unei divinități feminine dominante, a cărui existență este dată drept certă în ciuda cercetărilor recente cu privire la valențele semiotice, ideologice și sociale ale decorului specific respectivelor artefacte.

Modelarea figurinelor antropomorfe în lut a reprezentat un element esențial în cultura multor popoare preistorice, în Orientul Apropiat, nordul Africii, cea mai mare parte a Europei, Asia Centrală și de Est, precum și America precolumbiană. Figurinele antropomorfe se întâlnesc din abundență în contexte diverse precum structuri de habitat, sanctuare, morminte ș.a.m.d. Diversitatea figurinelor, numărul lor mare, ipostazele diferite în care sunt redată (în picioare, așezate, în diferite stadii de graviditate etc.), precum și contextele variate în care sunt descoperite indică faptul că au fost create (și) din rațiuni socio-ideologice, iar conotațiile lor simbolice sunt mult mai complexe decât încadrarea lor ca simple „ornamente” sau „decoruri”, cum fuseseră considerate inițial.

Diferite forme de exprimări simbolice au fost alcătuite de oameni încă din paleoliticul superior, iar obiectele pe care apăreau erau investite cu calități deosebite⁴. Cercetătorii au remarcat o serie de manifestări din afara sferei utilitare care dețineau cu siguranță valențe simbolice⁵. Pentru perioada paleoliticului superior, simbolurile au fost considerate componente ale „artei realiste figurative”, figurinelor antropomorfe - denumite „obiecte de artă” - revenindu-le o semnificație „esențial magică”⁶ și aflate, foarte probabil, în legătură cu ideea de fertilitate⁷. S-a pus chiar problema existenței unei „zeițe-mame” încă din perioada paleolitică, între „fapt și ficțiune”, autoarea respectivului studiu înclinând să adopte a doua variantă⁸. Au fost elaborate și ipoteze cu privire la o posibilă origine a simbolismului încă dinainte de

⁴ Cirlot 2002, p. 241; Fritz, Tosello 2007, p. 48.

⁵ Masvidal Fernández 2006, p. 40; Nowell 2006, p. 240.

⁶ Chirica, Borzic 2005, p. 76.

⁷ Mellars 2009, p. 176-177.

⁸ Russell 1998, p. 261 și urm.

tranziția de la paleoliticul mijlociu la cel superior în Europa⁹, dar asemenea aspecte nu pot fi expuse detaliat în cadrul studiului de față.

La începuturile cercetărilor privind originea lor, unii autori au apreciat - în mod eronat - că ar fi vorba de o continuitate a utilizării formelor simbolice până în perioadele mai recente. Din punctul de vedere al istoriei religiilor, descoperirea agriculturii ar fi provocat „o criză în valorile vânătorilor paleolitici” și a apărut o „solidaritate mistică între om și vegetație”, iar femeia și sacralitatea feminină au dobândit o importanță majoră¹⁰. Gândirea creatoare de simboluri, caracteristică deja comunităților de vânători-culegători de la sfârșitul epipaleoliticului, a fost generată în acea perioadă de necesitățile de comunicare și cooperare între grupurile umane¹¹. O dată cu apariția și răspândirea agriculturii și schimbarea modului de viață în preistorie, simbolurile ajung să reflecte un sistem de convingeri religioase, precum și practici economice noi, care vor aduce și modificări în plan ideologic și social¹². Și cercetările mai noi concluzionează că adoptarea unei vieți sedentare a coincis cu dezvoltarea unor capacități umane și culturale care au dus la elaborarea unor sisteme materiale de reprezentare simbolică, de care noul mod de viață a ajuns ulterior să depindă¹³.

Un aspect important tratat în literatura de specialitate este cel al *universalității* simbolurilor utilizate în preistorie. În urmă cu mai multe mii de ani existau temeri și aspirații universale în cadrul comunităților umane: teama de a nu cădea victimă atacurilor venite din partea animalelor sau a semenilor, dorința de a obține cât mai multă hrană (inițial vânat și, ulterior, recolte cât mai bogate), precum și nevoia de protecție față de fenomene ale naturii pe care omul nu le putea controla și nici prevedea. Individul își conștientiza vulnerabilitatea și precaritatea existenței și avea nevoie de legături permanente cu „ceva” mai puternic, mai mare și eventual nemuritor, pentru a avea un sentiment de siguranță. Ideea de continuitate, trimiteri la o lume „de dincolo”, în care existența sa pe care o realiza ca fiind atât de efemeră să continue, reprezintă o temă surprinsă în simbolistica plasticii antropomorfe din majoritatea culturilor preistorice. Și totuși, chiar dacă unele simboluri sunt reprezentate în maniere asemănătoare pe diferite artefacte din spații culturale largi și la distanțe considerabile unele de altele, s-a observat că *semnificațiile* lor *nu* sunt universale. De asemenea, se pot înregistra unele diferențe în reprezentarea simbolurilor chiar și în cazul în

⁹ d'Errico *et alii* 2003, p. 4.

¹⁰ Eliade 1992, I, p. 49.

¹¹ Bánffy 2005a, p. 77.

¹² Cauvin 1994, *passim*.

¹³ Watkins 2006, p. 82.

care semnificația acestora este echivalentă; o bună analogie în acest sens este aceea că putem înțelege scrisul mai multor persoane care au redactat un conținut identic, dar sesizăm unele diferențe de *formă* întrucât forma literelor diferă, în mai mare sau mai mică măsură, în funcție de particularitățile de scriere ale fiecărei persoane în parte¹⁴. Spre exemplu, un triunghi mărginit pe fiecare latură de câte un șir de puncte poate avea aceleași valențe semantice pe mai multe figurine chiar dacă distanța dintre șirul de puncte și latura triunghiului variază (cel mai probabil în funcție de grija cu care meșterul a executat decorul pe corpul figurinei).

S-a observat, în urma cercetărilor sistematice, că imaginile nu sunt utilizate în mod identic în diferite culturi, deși există și paralele evidente. Acest lucru este valabil și pentru diferitele arii culturale neolitice și eneolitice, unde analogiile se datorează în mod cert și raporturilor strânse dintre purtătorii diferitelor culturi (pe lângă utilizarea frecventă, în mod independent, a unor simboluri și structuri simbolice generate la limita dintre cognitiv și subconștient)¹⁵.

Funcția religioasă a simbolurilor

Sistemul de credințe al oamenilor preistorici cuprindea practici magice și religioase, bazate pe ideile pe care le aveau aceștia despre lume, locul lor în univers, relațiile oamenilor atât cu forțele superioare cât și cu alte comunități umane, și pe convingerea că forțele menționate au o influență determinantă asupra naturii și oamenilor¹⁶. După unele opinii (considerate astăzi depășite), este posibil ca originea unor culte să se fi aflat în „lipsa unui echipament mental”, ceea ce ar fi condus la interpretarea unor fenomene naturale în sensul exagerării potențialelor pericole reprezentate de acestea și astfel ar fi apărut superstiția, care s-a confundat cu divinul¹⁷. Figurinele antropomorfe cu decor elaborat, considerate adevărate „opere de artă”, jucau un rol deosebit de important în calitatea lor de reflectări ale vieții și credințelor religioase¹⁸ și, în mod similar, cele având dimensiuni miniaturale, prin prisma reprezentării lor la scară foarte redusă, pot fi interpretate ca îndeplinind roluri în diferite ritualuri, poate chiar în calitate de ofrande¹⁹.

¹⁴ Mithen 1998b, p. 170.

¹⁵ Unde termenul „cognitiv” l-am utilizat pentru a sublinia actul de creație a elementelor simbolice cu implicarea de activități mentale conștiente (gândire, raționament, memorare), spre deosebire de „subconștient”, care presupune executarea mecanică a unui decor, fără atribuirea de conotații simbolice artefactelor modelate.

¹⁶ Knudson 1978, p. 393.

¹⁷ Bernand, Gruzinski 1998, p. 48.

¹⁸ Kalicz 1970, p. 15.

¹⁹ Blake 2005, p. 121.

Sub diferitele lor forme, înclinațiile mistice și religioase pot fi privite drept atribute universale ale culturii umane²⁰. În preistorie, omniprezența obiectelor și a gesturilor sacre, pe care le putem surprinde în special prin atitudinile figurinelor antropomorfe, ne permite aprecierea individului cu sintagma *homo religiosus*, ale cărui legături cu realitatea transcendentă erau reprezentate tocmai de „sacru mediator”²¹. Din studierea figurinelor antropomorfe, care jucau cu siguranță un rol important în menținerea acestor legături, date fiind contextele în care au fost descoperite, constatăm faptul că fiecărei părți anatomice îi sunt asociate simboluri, adesea specifice (spre exemplu romb - de multe ori cu un punct în centru - pe abdomenul sau pieptul figurinelor cucuteniene, iar spirala pe fesele acestora). Așadar, în sfera preocupărilor sale spirituale, se pare că omului preistoric îi erau indispensabile simbolurile pe care le aplica cu conștiinciozitate pe corpul figurinelor, după niște canoane bine stabilite; individul devenea, astfel, un adevărat *homo symbolicus*²², calitate care se impune reevaluată având în vedere complexitatea spiritualității neolitice. Universul spiritual al omului în neolitic și eneolitic pare uneori mai puțin complex decât este în realitate²³, însă încercările de descifrare a gândirii umane prin intermediul simbolisticii variate de pe figurinele antropomorfe (alături de semnele și imaginile prezente și pe alte suporturi, în special vase ceramice, inclusiv utilitare) ne-ar putea dezvălui aspecte surprinzătoare în acest sens.

Din punct de vedere al preocupărilor spirituale, simbolurile puteau fi atât atribute sacre ale unei zeități, cât și însușiri proprii unor indivizi din cadrul comunității umane cu un rol bine definit la un moment dat, consacrat în cadrul unor practici rituale sau magice. Elementele semiotice ar putea indica diferențieri la un nivel superior, divin (în sensul diferențierii unor zeități în cadrul unui panteon arhaic sau a diverselor ipostaze ale uneia și aceleiași zeități) sau potența însușiri ale unor membri importanți ai comunității cu ocazia anumitor evenimente (nașteri, uniuni, sacrificii, îndepărtări din cadrul comunității ș.a.m.d.), atât ca participanți cât și ca „organizatori” ai acelor evenimente. Considerăm că ar trebui reevaluată problema identității individului în neolitic și eneolitic, unde până acum omul era privit într-o anonimitate absolută în raport cu divinitatea, și că, în anumite cazuri, ar trebui luată în considerare asumarea acestei identități.

²⁰ Conkey 2001, p. 274; van Huyssteen 2010, p. 120.

²¹ Ries 2000, p. 63-64.

²² Cassirer 1955, *passim*.

²³ Enea 2007, p. 52-53.

Poate că „metaforele corpului uman” ne pot transmite mai multe în acest sens, cu condiția stabilirii unei baze solide de interpretare²⁴.

Problema relevanței plasticii antropomorfe neolitice și eneolitice pentru sfera religiei, sau poate pentru o sferă mai complexă, în care religia și magia se întretaies²⁵, este în atenția cercetătorilor de mai multă vreme. Legătura dintre practicile ritualice și cele magice și măsura în care ele se întrepătrundeau trebuie dedusă din analiza pieselor și a semnelor pe care acestea le poartă. Unele figurine antropomorfe vinčiene prezintă semne care le indică utilizarea în ritualuri de magie neagră²⁶, această posibilitate de interpretare a reprezentărilor umane la scară redusă fiind propusă și anterior, pe baza unor observații etno-antropologice privind practici asemănătoare în cadrul unor societăți arhaice africane²⁷. Despre figurinele utilizate în practicile magice se afirmă că sunt, în general, distruse ulterior²⁸. Experiența mistică, așa cum poate fi surprinsă în plastica antropomorfă care s-a păstrat, a fost analizată din mai multe unghiuri, până acum, fiecare perspectivă putând intermedia o mai bună înțelegere a „întregului”. Comparațiile cu unele aspecte ale unor religii primitive (arhaice) de astăzi sunt de asemenea utile pentru clarificarea rolului jucat de figurine în timpul unor evenimente cu caracter religios. În acest sens vom face trimiteri în secțiunea care tratează această problematică din perspective antropologice și etnologice.

Ritualurile și practicile lor asociate „gravitează” în principal în jurul unor realități primordiale: sexualitate, conflict, sacrificiu, moarte ș.a.m.d. În cadrul ritualurilor un loc important se acorda liderilor, vârstnicilor, defuncțiilor și, firește, zeităților, respectiv ființelor superioare a căror prezență nu era de ordin concret, însă existența lor într-o lume în care omul preistoric nu avea acces (decât în urma unor experiențe sacre!), era de necontestat. Practicile ritualice asigurau, prin obiectele utilizate și formulele invocate, schimburi permanente între cele două lumi (reală și ideală) și, astfel, un contact era cel puțin necesar, dacă nu chiar considerat vital în vremurile respective.

Ritualul include și aspecte care țin de comunicare, uneori indică și elemente din plan social, astfel încât nu este ușor de explicat. Magia, ca și religia, pot fi privite drept fenomene sociale²⁹, afirmație pe care cercetările recente tind să o susțină. Analiza unor artefacte din Orientul Apropiat a indicat că unele componente magico-religioase devin obiecte ale unei selecții

²⁴ Gamble 2007, p. 113 și urm.

²⁵ Andreescu 2002, p. 87.

²⁶ Drașovean 1998, p. 206.

²⁷ Ucko 1962, p. 46-47.

²⁸ Voigt 1991, p. 36.

²⁹ Drașovean 1998, p. 205.

și modificări în cadrul mediilor simbolice și socio-economice în care apar, pentru a forma sisteme de credințe specifice³⁰.

Simbolurile de pe artefactele utilizate în timpul ritualurilor ne pot arăta atât statutul ocupat de personajele implicate, cât și scopul respectivului ritual. Ființele sacre trebuiau invocate prin practici cultice elaborate, iar din acest punct de vedere unui simbol îi poate fi atribuit înțelesul unui *gest* ritualic notat prin transpunere grafică³¹. Gesturile aveau o semnificație aparte, judecând după varietatea atitudinilor în care au fost „surprinse” figurinele, modelate cu grijă de către creatorii lor în diferite ipostaze. În strânsă legătură cu mecanismele cognitive și relațiile sociale, gesturile pot indica un adevărat limbaj simbolic, a cărui esență încă nu poate fi înțeleasă³². Decriptarea semnificației pe care o ascund gesturile ține de preocupările recente ale cercetătorilor, un antropolog propunând chiar o „arheologie a gesticii”³³. În literatura de specialitate din România există un studiu de acum un deceniu și jumătate cu privire la gesturile figurinelor antropomorfe și semnificația lor³⁴.

Un aspect interesant este maniera în care imaginile facilitează transformarea, migrarea și evoluția ideilor și practicilor religioase atât (1) în cadrul aceleiași comunități, cât și (2) de la o comunitate la alta, pe spații mai extinse sau mai restrânse, precum și (3) chiar de la o generație la alta, prin menținerea și respectarea canoanelor simbolice stabilite. În sprijinul acestei afirmații putem menționa faptul că religiei - și aici includem și manifestările religioase preistorice, în special cele atât de complexe din neolitic și eneolitic - i-au fost atribuite funcții *cognitive*, din perspective mitologice, de încercare de explicare a lumii și existenței umane, în lipsa unei cunoașteri științifice³⁵.

În analiza simbolisticii figurinelor antropomorfe și a gesturilor lor cu semnificație cultică nu trebuie să pierdem din vedere o paradigmă simbolică a religiei, anume imposibilitatea transmiterii, indiferent de natura mijloacelor *non-verbale*, a unor elemente religioase caracteristice. Dacă asemănăm această situație cu aspecte ale religiei contemporane, pe care o cunoaștem înfinit mai bine decât pe cea de acum câteva milenii, realizăm faptul că unele componente ale celei contemporane nu ar putea fi transmise decât prin intermediul limbajului, și nu prin intermediul anumitor obiecte sau al unor reprezentări grafice, oricât de reușite; în plus, pentru perioadele mai recente,

³⁰ Gebel 2000, p. 129.

³¹ Guénon 1970, p. 1.

³² Bánffy 2005b.

³³ Chazan 2005.

³⁴ Comșa 1996.

³⁵ Zamfir 1998, p. 501; Hoppál 2006, p. 231.

există avantajul exprimării în scris, în timp ce, pentru perioadele neolitică și eneolitică la care ne referim, oamenii nu aveau la dispoziție decât simbolurile ca modalități de exprimare, de transmitere în timp a ideilor și conceptelor pe care le aveau cu privire la diferite laturi ale existenței (fie umane, fie divine).

În cadrul unui ritual, „ceea ce este convențional se transpune sub forma unor elemente corecte și necesare”³⁶, de aici și necesitatea respectării canoanelor în acoperirea figurinelor antropomorfe și a altor artefacte cu simboluri cu privire la care, dacă sesizăm unele diferențe, de cele mai multe ori este vorba de o stângăcie (sau lipsă de grijă) în execuție, și nu de intenția de a crea o altă imagine (acest lucru poate fi foarte bine observat în cazul figurinelor antropomorfe aparținând culturii Gumelnița, spre exemplu).

Ritualurile puteau fi desfășurate cu mai multe ocazii și scopuri: evenimente favorabile, precum vindecări miraculoase, celebrări ale recoltei, sporirea demografică a așezării sau, dimpotrivă, invocarea intervenției unor forțe divine în cazul în care evenimentele nu aveau un parcurs favorabil comunității. Hierofaniile (revelarea divinului în fața omului cu anumite ocazii) și kratofaniile (manifestări de putere ale unor forțe supranaturale) erau posibile doar prin intermediul anumitor ritualuri. Cu ajutorul simbolurilor, miturilor și ritualurilor, sacrul își exercită o funcție de mediere între lumea reală și cea ideală, în cadrul unor manifestări hierofanice, și conferă omului care participă la asemenea manifestări posibilitatea să intre în legătură cu sacrul, ca realitate transcendentă³⁷. Ni se pare foarte probabil ca în legătură cu aceste ritualuri să se afle „instrumentele” cele mai bine realizate în acest scop de invocare a forțelor supreme, respectiv figurinele confecționate cu cea mai mare grijă și considerate „opere de artă” ale perioadei. Avem aici în vedere atât rolul deosebit pe care acestea îl aveau în cadrul unor evenimente cultice de maximă importanță pentru comunitate, cât și faptul că, fiind investite cu anumite calități deosebite, confereau și un statut aparte celui (sau celor) care le utiliza(u).

În legătură cu *distrugerea ritualică* a unor figurine (spargerea lor intenționată), aceasta a fost observată în cadrul manifestărilor cultice ale indivizilor din paleolitic pentru care, o dată ce avusese loc evenimentul în vederea căruia confecționaseră diferite obiecte cultice, aceste obiecte își pierdeau orice importanță³⁸. Relevanța fragmentării intenționate a figurinelor pentru funcționalitatea religioasă a acestora este semnalată încă de la începuturile neoliticului, în Orientul Apropiat și Anatolia³⁹. Unele artefacte,

³⁶ Rappaport 1979, p. 217.

³⁷ Ries 2000, p. 70.

³⁸ Blanc 1961.

³⁹ Băčvarov 2006, p. 116.

deși găsite în stare fragmentară, nu erau distruse intenționat. Avem exemple din perioada neoliticului aceramic, de la 'Ain Ghazal în Iordania, care ne indică faptul că unele capete de figurine nu fuseseră distruse sistematic, ci detașate în vederea păstrării lor ca sursă de putere, cu rolul de a controla (sau anula) anumite efecte a ceea ce figurinele reprezentau⁴⁰. A fost pus sub semnul întrebării momentul distrugerii figurinelor, respectiv dacă aceasta avea loc *în timpul* acțiunilor ritualice sau la un moment *ulterior* ceremonialului. O situație extrem de interesantă în acest sens este relevanța *absenței* ulterioare a artefactului: „când obiectele sunt distruse [...] printr-o formă anume de simbolism, *asemenea obiecte devin o amintire în absența lor* [s.n.] și, astfel, esența a ceea ce trebuie să fie reamintit”⁴¹.

O ipoteză interesantă lansată în perioada recentă este cea conform căreia artefactul (în acest caz o mască vinčiană, provenită din tell-ul neolitic de la Uivar) a fost rupt intenționat, după încheierea ritualului care avusese loc și în care jucase un rol bine stabilit, pentru a distruge astfel „puntea dintre cele două lumi” la realizarea căreia contribuise, permanentizând astfel efectul ritualului respectiv⁴². Aici sesizăm o funcție complexă a unui artefact cu caracteristici antropomorfe (masca imitând figura umană) care, pe lângă faptul că a fost utilizat în cadrul unor practici ritualice elaborate, a rămas indispensabil și după încheierea acestora.

În cazul figurilor *hibride*, ar putea fi vorba de înzestrarea individului cu atribute care nu îi sunt specifice (spre exemplu cioc, coarne etc.) în încercarea de a-i spori puterile și însușirile (sau de a-i conferi unele la care nu putea accede în mod normal, prin atribuirea acestor elemente hibride suplimentare). „Inventarea” unor ființe care nu existau în realitatea cotidiană este sesizabilă prin intermediul pieselor descoperite. În aceste cazuri, întrepătrunderea între real și imaginar creează personaje și situații aparte. A fost lansată ipoteza conform căreia hibridismul ar favoriza cel mai mult interpretarea unor reprezentări antropomorfe („supra-umane” în expresia autoarelor studiului) drept zeități⁴³, ce-i drept în cazul figurinelor minoice, însă nu este exclus ca în acest sens să se fi păstrat tradiții mult mai vechi, din neoliticul balcanic. O observație recentă cu privire la situația întâlnită în general în săpătură se referă la proveniența figurinelor feminine în majoritate din „contexte domestice” (locuințe sau imediata lor apropiere), în timp ce reprezentările antropomorfe bisexuate sau hibride sunt găsite în

⁴⁰ McAdam 1997, p. 138.

⁴¹ Rowlands 1993, p. 146.

⁴² Schier, Drașovean 2004-2005, p. 48.

⁴³ Goodison, Morris 1998, p. 124-125.

principal în contexte apreciate a fi cultice și/sau funerare⁴⁴. Studiarea figurinelor cu caracteristici hibride ar putea arunca mai multă lumină asupra conceptelor religioase din preistorie, poate mai mult decât alte forme de reprezentare, prin includerea de elemente magice și combinarea unor elemente aparent incompatibile.

Din perspectiva spiritualității în preistorie, până nu demult predomina în literatura de specialitate atât română cât și internațională *cultul fertilității și fecundității*, a cărui asociere cu o divinitate feminină principală a dat ocazia unor dispute aprinse în ultimele decenii. Existența acelei divinități feminine, denumită *Marea Zeiță*, *Zeița-Mamă* sau *Marea Mamă* de către Marija Gimbutas, principala teoreticiană a acestei interpretări, a fost intens combătută, în ciuda unor dovezi suficient de clare că un cult al fertilității se desfășura și avea o importanță considerabilă în neolitic și eneolitic, iar divinitățile feminine nu numai că reprezintă majoritatea covârșitoare a figurinelor descoperite, dar sunt realizate în ipostaze care nu lasă îndoieli în ceea ce privește semnificația lor (spre exemplu maternitatea). Din opera cercetătoarei lituaniene, ceea ce a deranjat comunitatea academică a fost insistența sa de a interpreta figurinele antropomorfe și simbolismul asociat lor drept dovezi obiective în sprijinul existenței unei religii neolitice a unei zeițe principale, bazându-se mai degrabă pe speculații⁴⁵. Unii autori au negat relevanța unor simboluri considerând că acestea și figurinele pe care apar nu sunt „nici antropomorfe, nici feminine”⁴⁶. Într-o recenzie de acum aproape două decenii, Marija Gimbutas este criticată pentru faptul că dovezile sale cu privire la existența unei simbolistici a Zeiței ar fi îndoielnice, iar interpretările alternative nu ar fi valide⁴⁷. Nu dorim să insistăm asupra acestei dezbateri în cadrul de față.

Este arhicunoscută asocierea „zeiței” cu evenimente majore în comunitățile de agricultori din neolitic și eneolitic precum nașterea, respectiv cultivarea și regenerarea solului. Un susținător fervent al mitului zeiței-mame și al asocierii ei cu idei și concepte legate de noul mod de viață este cercetătorul britanic James Mellaart, care a identificat nenumărate ipostaze ale zeiței la Catalhöyük, remarcând în special frecvența figurinelor feminine de mici dimensiuni⁴⁸. Există și opinii, bazate pe descoperiri recente din același sit, conform cărora figurinele feminine pot fi puse în aceeași

⁴⁴ Talalay 2005, p. 136.

⁴⁵ Tringham 1993; Conkey, Tringham 1995; Conkey, Gero 1997; Meskell 2000.

⁴⁶ Fleming 1969, p. 249.

⁴⁷ Tringham 1993, p. 197.

⁴⁸ Mellaart 1967, p. 181.

măsură în legătură cu aspecte negative precum moartea și violența⁴⁹, ba chiar violența și uciderea simbolică sunt considerate mai recent drept „reprezentări artistice dominante” de la Çatalhöyük⁵⁰. O încercare de interpretare alternativă a simbolisticii propune analiza mai laborioasă a juxtapunerii anumitor simboluri pe artefacte pentru dezvăluirea semnificației lor, exemplificând cu câteva situații tot de la Catalhöyük⁵¹.

Chiar dacă acum arheologii sunt mai sceptici cu privire la interpretarea anumitor artefacte ca având conotații cultice, religia trebuie privită ca o realitate inseparabilă de viața cotidiană a comunităților preistorice⁵². Nu putem privi funcția religioasă a simbolurilor existente pe figurinele antropomorfe ca pe o realitate abstractă, detașată de viața obișnuită, de zi cu zi a oamenilor, întrucât practicile rituale în care se implicau anumiți membri ai comunității erau elemente de mare însemnătate pentru toate aspectele vieții cotidiene⁵³. Totuși, din cauza ambiguității care planează asupra unor contexte cultice/ritualice, s-a spus, relativ recent, că arheologii „etichetează” a fi ritual ceva ce ei, de fapt, nu înțeleg⁵⁴.

Chiar dacă evoluția capacității de raționare, dezvoltarea memoriei și alte particularități cognitive au influențat considerabil capacitatea omului de comunicare simbolică, ritualurile trebuie să fi constituit și un mediu *social* important care a susținut aceste progrese și a permis și facilitat oamenilor alcătuirea unor sisteme de comunicare simbolică tot mai complexe⁵⁵.

Funcția de comunicare a simbolurilor

Figurinele antropomorfe din neolitic și eneolitic nu sunt - și nu pot fi - privite exclusiv drept artefacte utilizate în cadrul unor ritualuri sau altor practici cultice magice ori cu semnificație exclusiv sacră. Aceste reprezentări umane la scară redusă sunt în măsură, în anumite contexte, să structureze relațiile cu alte persoane sau grupuri de persoane, prin încărcătura simbolică pe care o dețin și o *transmit*. De la simpla transmitere vizuală a apartenenței la sexul feminin sau masculin prin simboluri ori asocieri de simboluri consacrate și în general ușor de recunoscut (spre exemplu triumfiul cu vârful în jos în zona inghinală a statuetelor feminine), până la ipotezele care transformă seriile de simboluri în adevărate „texte sacre”, toate aceste încercări de interpretare se bazează pe capacitatea unor reprezentări grafice

⁴⁹ Hodder 2005.

⁵⁰ Erdogu 2009, p. 133.

⁵¹ Gifford-Gonzalez 2007, p. 106 și urm.

⁵² Carless-Hulin 1989, p. 90 și urm.; Insoll 2004, p. 1; Mithen 2007, p. 9-10.

⁵³ Kuijt 2006, p. 592.

⁵⁴ Mithen, Spivey 1999, p. 747.

⁵⁵ Watanabe, Smuts 1999, p. 101.

(precum cele de pe figurinele antropomorfe) de a transmite o noțiune, o idee, un set de cunoștințe sau chiar o „poveste” mai amplă. Spre exemplu, reprezentarea statuară a unor strămoși mitici putea intermedia transmiterea unor relatări mitologice proprii unei comunități, *altfel decât verbal*.

Simbolul este considerat parte fundamentală a comunicării, atât a celei verbale cât și non-verbale, având în vedere că orice variantă de comunicare „este centrată pe un mesaj, adică pe un ansamblu de informații prezentate într-o formă simbolică”⁵⁶. Încă de acum mai bine de patru decenii s-a stabilit o importantă funcție de comunicare elaborată în perioadele preistorice pe baza simbolurilor, care conțin semnificații transmise prin tradiții, „într-un sistem de concepte moștenite și exprimate în forme simbolice prin care oamenii își comunică, perpetuează și dezvoltă cunoștințele”⁵⁷.

Pentru a înțelege abilitățile oamenilor de a transmite noțiuni, concepte sau diferite informații prin intermediul obiectelor care circulă de la un individ la altul sau de la o comunitate la alta trebuie să insistăm mai întâi asupra unor aspecte teoretice. Pentru dezvoltarea capacității de comunicare prin intermediul simbolurilor a fost esențială dezvoltarea la nivel cognitiv. Din această perspectivă este analizată și originea ornamentelor în preistorie, cu implicații behaviorale⁵⁸. În același sens, competențele cognitive care au permis oamenilor să se exprime prin intermediul simbolurilor au fost *gândirea abstractă*, dezvoltarea *abilităților de coordonare* a propriilor activități în raport cu ale semenilor și a *capacității de inovare* behaviorală și tehnologică⁵⁹. Funcțiile cognitive sunt fundamentale pentru dezvoltarea unor structuri simbolice cu rol de comunicare: capacitatea de a crea simboluri este „un *marker* [s.n.] esențial al evoluției umane”⁶⁰. Suntem de părere că acest proces, început în paleolitic⁶¹ și desfășurat pe întreaga durată a preistoriei, este bine ilustrat de simbolurile relevate de figurinele antropomorfe.

Cercetările sistematice au relevat o coerență a simbolurilor pe artefactele utilizate în diverse practici rituale (ceea ce subliniază latura cognitivă a religiei, la care am făcut referire anterior). Din perspectiva acestei coerențe, simbolurile și asocierile de simboluri de pe acele artefacte (în bună măsură, figurine antropomorfe) pot alcătui un limbaj ascuns, codificat, de natură să transmită informații proprii universului social și cultural al celor implicați în practicile rituale respective. Chiar dacă acest lucru este plauzibil,

⁵⁶ Vlăsceanu 1998, p. 123.

⁵⁷ Geertz 1966, p. 2.

⁵⁸ Zilhao 2007.

⁵⁹ Sterelny 2008, p.6.

⁶⁰ Haarmann 2005, p. 221.

⁶¹ Watkins 2006, p. 76.

iar structurile simbolice ar constitui o formă incipientă de comunicare, legătura cu sfera religioasă se păstrează⁶². În sprijinul ipotezei conform căreia simbolurile de pe figurine ar constitui un limbaj codificat poate fi menționat și caracterul repetitiv al simbolurilor de pe corpurile figurinelor și executarea structurilor simbolice după reguli generale care transpar chiar și în cazul în care ornamentarea nu a fost realizată foarte îngrijit. Din păcate, cu metodele actuale de cercetare, acest limbaj semiotic ne rămâne ascuns: nu există deocamdată „instrumentele” necesare decodificării sale.

Capacitatea culturală a speciei umane de a acumula cunoștințe și de a *elabora mijloace de a le transmite* și-a găsit expresie în „depozitarea externă a memoriei”⁶³, metodă prin care oamenii au dezvoltat abilități de transmitere a informațiilor și experiențelor proprii care au evoluat treptat, în cadrul unui proces îndelungat, până la apariția scrisului. În mod similar mesajelor pe care noi le putem transmite și recepta prin intermediul unei cărți, mesaje care ne sunt accesibile întrucât putem *decodifica* informația, tot astfel unele figurine, purtând pe anumite părți anatomice diferite simboluri (cu semnificație clară pentru cei care puteau *decodifica* respectivele informații) erau purtătoarele unor mesaje (noțiunile fiind inițial simple și apoi din ce în ce mai complexe, o dată cu dezvoltarea sistemelor semiotice).

Forma figurinelor ar fi determinată în primul rând de înțelesul lor, de „mesajul exprimat”⁶⁴. Un adevărat „limbaj al semnelor”, apreciat ca fiind unitar pe spații extinse, a fost sesizat pe figurinele antropomorfe din neolitic începând din Orientul Apropiat până în vestul Europei, în Peninsula Iberică⁶⁵. Într-un studiu relativ recent asupra simbolurilor atât de pe plastica antropomorfă cât și de pe ceramica vinčiană - simboluri apreciate a fi „mult mai frecvente decât la alte culturi învecinate/contemporane” (?) - acestora le-a fost atribuită o „posibilă funcție comunicativă”, ele reprezentând o „formă de scriere străveche”⁶⁶. Particularitățile stilistice atribuiam figurinelor funcții de comunicare în cadrul unui sistem cultural⁶⁷, fiind stabilită o funcție de mediere a figurinelor acoperite *în mod organizat* cu diferite simboluri, ca expresie a evoluției la nivel ideologic a comunităților⁶⁸. Noile cercetări au adus argumente pentru evaluarea figurinelor antropomorfe drept medii de

⁶² Haarmann 2008, p. 67.

⁶³ Donald 1991, p. 308 și urm.: „*External memory storage*” în literatura de specialitate de limbă engleză (această sintagmă fiind larg acceptată și utilizată de specialiști la ora actuală).

⁶⁴ Kalicz 1970, p. 23-24.

⁶⁵ Louboutin 1990, p. 93.

⁶⁶ Brukner 2002, p. 92.

⁶⁷ Hegmon 1992, p. 522.

⁶⁸ Wengrow 2001, p. 176; Thomas 2005, p. 169; Haarmann, Marler 2008, p. 3 și urm.

comunicare și modalități de transmitere a unor cunoștințe, având drept bază evoluția cognitivă a indivizilor⁶⁹.

Semnele cărora li se atribuie o mare putere de transmitere a unor informații sunt considerate a fi mai mult decât simboluri; ele au fost denumite *ideograme*⁷⁰, respectiv simboluri care au capacitatea de a transmite idei, noțiuni. Asocierea intenționată a unor simboluri în anumite maniere a dus la elaborarea unei adevărate matrici semiotice, pentru a putea distinge între „decorațiuni” și „semne de scriere”⁷¹. Între semnele de pe figurinele antropomorfe și alte caracteristici ale lor au fost stabilite corespondențe simbolice, spre exemplu relevanța culorilor aplicate pe figurine: este cazul unei statuete vinçiene de la Tărtăria, acoperită cu ocră roșu, peste care a fost aplicat alt strat de ocră, de această dată galben, ceea ce îi conferă o încărcătură simbolică sporită⁷². Simbolistica culorilor și semnificațiile sale vor fi tratate separat într-o secțiune ulterioară a studiului de față.

Suntem de părere că plastica antropomorfă, privită ca element de unitate culturală⁷³ pe o perioadă atât de îndelungată de timp, poate fi susținută în această calitate și prin prisma funcției de comunicare deținută de figurine și de încărcătura lor semantică. Putem afirma și că această funcție de comunicare este un aspect fundamental, în strânsă legătură cu aspectele de natură religioasă și socială, relevate de simbolistica plasticii antropomorfe.

Funcția socială a simbolurilor

În încercarea de a interpreta figurinele antropomorfe prin prisma funcției lor sociale, este necesar să ne distanțăm (precum în cazul analizării lor din punct de vedere al posibilității de a fi integrate într-un proces simbolic de *comunicare*) de interpretările tradiționale care consideră aceste artefacte ca fiind exclusiv un produs al unui „comportament interior <ideologic> sau <non-practic>, separat de restul vieții sociale”⁷⁴.

Din punct de vedere social s-a constatat - atât pentru perioadele preistorice cât și pentru societățile în care viața se desfășoară încă după unele reguli și tradiții arhaice - existența și circulația unor artefacte mai deosebite, denumite convențional „bunuri de lux” (sau „de prestigiu”) întrucât proprietatea asupra lor conferea un anumit statut social (în general

⁶⁹ Biehl 2006, p. 201.

⁷⁰ Paul 1995, *passim*.

⁷¹ Merlini 2007, p. 73 și urm.

⁷² Merlini, Lazarovici 2008, p. 138, 142.

⁷³ Lazarovici 1984, p. 50.

⁷⁴ Nanoglou 2009, p. 283.

privilegiat). Printre acestea regăsim și figurinele antropomorfe bogat și îngrijit ornamentate, acoperite eventual cu diferiți pigmenti, și al căror aspect general lasă de înțeles că nu erau, în niciun caz, artefacte comune. Unele statuete mai deosebite puteau avea influență asupra ierarhizării în cadrul societății⁷⁵.

Din perspectivă socială, relevantă este însăși simbolistica corpului uman: corpul poate fi privit drept „set de practici sociale” sau, într-o altă abordare, ca „sistem de semne și purtător al unor semnificații sociale și simbolice”⁷⁶. Din acest unghi, gesturile redade de plastica antropomorfă pot avea o relevanță deosebită. Unele gesturi ale figurinelor antropomorfe erau încărcate nu numai de semnificație, ci și de *putere*⁷⁷. Unele obiecte bogat decorate erau considerate „simboluri de putere” în cadrul anumitor grupuri și aveau concomitent rolul de a marca unele diferențe față de alte grupuri; astfel, obiectele decorate sau „podoabele” transmiteau prin intermediul simbolurilor lor informații cu privire la ierarhiile și valorile fundamentale ale comunității umane care le crea și utiliza⁷⁸. Evoluția „artei abstracte” (în sensul utilizării din ce în ce mai frecvente a simbolurilor) este pusă în legătură cu transformările apărute în organizarea socială, în cadrul căreia ierarhizarea presupunea „un acces diferențiat la practicile rituale sau magice”⁷⁹.

Legăturile strânse între valorile sociale și acțiunile cu caracter sacru sunt evidente. Relevanța statutului social cu prilejul unor acțiuni rituale sau evenimente cu conotație religioasă în cadrul comunității rezultă din mai multe situații. Ca urmare a unei mai mari stabilități a vieții prin procesul de sedentarizare și ciclicitatea recoltelor, „fiecare inovație economică sau socială era dublată de o semnificație și de o valoare religioasă”⁸⁰. Între sfera socială și cea religioasă exista o interacțiune ilustrată și de faptul că, în societățile arhaice, o sursă de putere o reprezenta și „controlul ritualurilor magice”⁸¹: indivizii care pregăteau și desfășurau actele rituale dețineau un statut aparte în societate pe baza cunoștințelor și capacităților care le erau atribuite cu privire la cultul ori religia locală.

Implicații sociale poate avea și numărul mare de figurine feminine descoperite în așezările neolitice și eneolitice⁸², care nu sunt privite neapărat,

⁷⁵ Andreescu 2002, p. 91.

⁷⁶ Whittle 2003, p. 26.

⁷⁷ Eliade 1992, I, p. 37.

⁷⁸ Soler Mayor, Pascual Benito 2006, p. 64.

⁷⁹ Chirica, Borziac 2005, p. 92.

⁸⁰ Eliade 1992, I, p. 53.

⁸¹ Anastasiu 1998, p. 479.

⁸² Hodder 1992, p. 219.

în fiecare situație, drept reprezentări ale unor zeițăți. Importanța maternității și aducerea pe lume a copiilor trebuie să fi fost enormă în cadrul societăților preistorice, iar femeia se bucura de un statut special în calitatea ei de dătătoare de viață. Totuși, puterea simbolică a figurinelor feminine nu rezidă exclusiv în calitatea lor de mame⁸³.

O problemă în cercetarea modernă (sau cel puțin un aspect foarte dezbătut) este atribuirea sexului figurinelor. Pentru a fi cât mai „corecți” sau „exacți”, cercetătorii preferă actualmente termenul de *gender* (gen) în loc de *sex*, pentru a stabili dacă o figurină este feminină sau masculină (sau, după caz, bisexuată sau de gen/sex nedeterminat). Putem afirma că, la ora actuală, abordarea socială a figurinelor antropomorfe din neolitic și eneolitic este, cel mai adesea, realizată din perspectiva așa-numitei *gender archaeology*⁸⁴. În contextul apariției așa-zisei *mișcări feministe*⁸⁵ în arheologie (inițial drept răspuns la interpretările Marijei Gimbutas, continuată apoi contra susținerii importanței majore a femeilor în preistorie, în special în neolitic), s-a considerat că termenul „sex” (în sensul apartenenței la una din cele două categorii distincte - bărbați și femei - pe baza caracteristicilor morfologice și fiziologice specifice) nu este pe deplin adecvat studiului figurinelor antropomorfe din preistorie. Astfel, s-a ajuns în literatura internațională de specialitate să se utilizeze pe scară largă termenul „gen” (de la *gender* din limba engleză). Vom utiliza totuși termenul *sex* întrucât considerăm că termenul *gen* determină un anumit grad de ambiguitate în unele contexte.

Chiar dacă mișcarea feministă a câștigat mulți adepți printre arheologii americani și cei britanici, mare parte a cercetătorilor europeni își exprimă rezervele față de ea și recomandă o analiză mai obiectivă a pieselor arheologice⁸⁶. S-a remarcat o anumită inconsecvență a utilizării termenilor de *gender* și *sex*, iar din această perspectivă contradicțiile de opinii se mențin, argumentele fiind aduse din spații geografice și culturale foarte întinse⁸⁷.

Implicații probabile la nivel social putea avea, de asemenea, și cultul strămoșilor. Cultul strămoșilor este cunoscut și ca sursă de putere magico-

⁸³ Hodder 2002, p. 178.

⁸⁴ Care se poate traduce aproximativ în limba română printr-o *arheologie a genului*, în sensul studierii atente a problemei atribuirii figurinelor unui sex sau altul sau, mai bine zis, unui *gen* sau altul și evitării atribuirii lor *genului* feminin (doar pentru că aceasta era tendința anterioară).

⁸⁵ Care a favorizat apariția *gender archaeology*.

⁸⁶ Berrocal 2009.

⁸⁷ Hill 1998, p. 99 și urm.; Gilchrist 1999; Hamilton 2000; Hays-Gilpin 2000; Lesure 2000; Talalay 2000, p. 3 și urm.; Perry, Joyce 2001; Brown 2004, p. 18; 21-22; Voss 2005, p. 57-58.

religioasă⁸⁸. Această putere rezidă și în diverse artefacte, care preiau forța protectoare a strămoșilor pe care o conferă apoi purtătorului lor, purtător pe care îl pot situa „în afara timpului profan detașându-l de propria individualitate”⁸⁹. Din altă perspectivă, acest cult putea servi, la nivelul societății în ansamblul ei, drept element de legitimare a respectivei comunități în spațiul ocupat.

Relevanța socioculturală a simbolisticii figurinelor antropomorfe se află în strânsă legătură cu interacțiunile sociale care depind de structurile ideologice și codurile simbolice⁹⁰, ca parte a unei scheme ample a memoriei sociale⁹¹, evoluția relațiilor și reprezentărilor simbolice fiind favorizată de activitățile sociale⁹². De asemenea, din perspectivă socială, „componenta ideologică a simbolurilor este identificată și în relațiile de putere și dominare” în cadrul comunităților umane⁹³. Pe spații foarte vaste, simbolul este rareori o entitate în sine, având adesea puternice ramificații sociale⁹⁴.

Studiile recente privesc, în general, figurinele antropomorfe în continuare drept elemente importante în cadrul ritualurilor, dar care, în această calitate, serveau la „definirea și integrarea unei societăți [s.n.] complexe, dinamice și tensionate”⁹⁵. Asocierea conținutului semiotic al figurinelor antropomorfe neolitice și eneolitice cu funcții sociale în cadrul comunităților umane, fără a putea fi sesizată o demarcație clară față de sfera religioasă, a reprezentat o preocupare serioasă în perioada recentă⁹⁶, iar cercetarea modernă caută metode noi pentru a pătrunde și mai adânc în sensul acestor interacțiuni și interdependențe.

Funcția artistică a simbolurilor. Expresii estetice și decorative

Ca replică la abordările „empirice” asupra semnificației simbolice din perspectiva istoricilor de artă, unii arheologi au ajuns în extrema opusă, aceea de a acorda o importanță extrem de redusă laturii artistice a acoperirii figurinelor cu diverse semne⁹⁷. Totuși, latura artistică a simbolisticii plasticii antropomorfe nu este de neglijat, având în vedere că unele figurine au fost

⁸⁸ Eliade 1992, II, p. 9.

⁸⁹ Schier, Drașovean 2004-2005, p. 46.

⁹⁰ Hodder 1982, p. 210-211.

⁹¹ Evans 2003, p. 117.

⁹² Renfrew 2008, p. 2041 și urm.

⁹³ Hodder 2003, p. 161.

⁹⁴ Ballard *et alii* 2003, p. 390.

⁹⁵ Perlès 2004, p. 262.

⁹⁶ Carr 1995; Fowler 2005, p. 111-112; Whittle 1996, p. 9; Arias 2007, p. 66; Kuijt 2008; Nanoglou 2008, p. 329.

⁹⁷ Brown 2004, p. 21-22.

confeționate cu o grijă deosebită, creatorii lor fiind preocupați de un aspect estetic cât mai „rafinat”. Din punctul de vedere al arheologului, relevanța aspectelor estetice nu este atât de mare, însă istoricul de artă care analizează artefactele preistorice poate ajunge la concluzii interesante asupra acesteia⁹⁸.

De mai multe decenii este pus sub semnul întrebării dacă „operele de artă” din preistorie trebuie interpretate ca atare⁹⁹ sau reprezintă realități mult mai complexe decât ar părea la prima vedere. Totuși, grija pe care meșterii din preistorie o acordau confeționării unora dintre figurinele antropomorfe permite compararea strădaniei lor cu cea a unui artist din perioada modernă. Aceasta este o problemă foarte actuală, intens discutată în literatura de specialitate internațională, anume dacă se poate vorbi de simbolism în termeni „artistici” sau „estetici”. Întrebări frecvente precum „se poate vorbi despre «artă» în legătură cu simbolurile preistorice?”, „care era rolul acestei «arte» și cum o putem interpreta?” nu găsesc încă răspunsuri mulțumitoare¹⁰⁰.

Unele elemente specifice modelării și decorării plasticii antropomorfe de acum mai multe mii de ani sunt în mod voit deformate, distorsionate sau disproporționate; este evidentă intenția creatorului figurinelor de a le sublinia părțile esențiale pentru rolul pe care ele urmau să îl îndeplinească¹⁰¹. Trăsăturile distincte ale micilor reprezentări umane evident accentuate sau exagerate nu pot fi considerate aleatorii, judecând după frecvența apariției lor și asocierea simbolică între diferite elemente semiotice și părțile componente ale corpului figurinelor (spirală care apare în mod constant pe fesele figurinelor cucuteniene, romburile care le decorează adesea abdomenul sau pieptul, benzile de linii oblice care le acoperă coapsele etc.).

Chiar dacă unele figurine au fost privite drept pur decorative, aceste forme „trebuie să fi avut la origine un anume înțeles simbolic, și doar ulterior au devenit simple elemente de umplere a suprafețelor”¹⁰². Dimensiunile religioase ale artei reprezintă o realitate, iar întrepătrunderile artă-religie sunt sesizabile; putem spune că uneori este dificil de separat arta de manifestările cultice, sau arta este indispensabilă reprezentărilor religioase (de altfel, aceste caracteristici s-au menținut în mod similar până astăzi). De cele mai multe ori, reprezentările artistice aveau o conotație religioasă. Și relațiile sociale pot fi create și „normate” prin intermediul însușirilor estetice

⁹⁸ Lavalleye 1958, p. 25-26.

⁹⁹ Clark 1969, p. 61.

¹⁰⁰ Hodder 2002, p. 180.

¹⁰¹ Gimbutas 2001, p. 6-7.

¹⁰² Kalicz 1970, p. 16.

ale unor obiecte¹⁰³. Artă este frecvent asociată cu religia, identitatea și supraviețuirea, privite drept „chestiunile esențiale” ale vieții sociale, expresia artistică fiind adesea percepută ca modul în care indivizii din preistorie înțelegeau lumea¹⁰⁴. Dacă am încerca o definiție a artei în preistorie, ar trebui să ne referim la totalitatea manifestărilor anterior menționate, fără a neglija cele trei funcții prezentate anterior, respectiv religioasă, de comunicare și socială. Chiar și așa, rămân unele limite inerente de înțelegere și interpretare a gândirii simbolice și religioase a oamenilor din preistorie.

„Arta de dragul artei” nu este acceptată pentru perioada preistorică, această teorie fiind pusă la îndoială chiar și pentru perioada paleoliticului superior¹⁰⁵, cu atât mai puțin pentru o perioadă mai recentă - cea neolitică - în care se înregistrează o evoluție semnificativă a omului, în special din punct de vedere cognitiv¹⁰⁶. Apariția obiectelor cu atribute estetice deosebite se află în legătură cu întregul proces al evoluției simbolice din trecutul umanității¹⁰⁷. Considerat în general o trăsătură artistică, *stilul* unor artefacte are (și) o semnificație socioculturală, cu relevanță în înțelegerea unor contexte sociale¹⁰⁸. Totuși, chiar în condițiile în care nu cunoaștem importanța funcției estetice pentru oamenii din neolitic și eneolitic, nu am putea privi orice element decorativ de pe corpul unei figurine antropomorfe drept codificare a vreunei noțiuni simbolice. În această direcție considerăm că obiectivitatea trebuie să primeze și nu vreun „trend” științific de moment.

Obiectele de artă se află în strânsă legătură și cu posibilitățile de transmitere a unor informații între indivizi, din perspectiva istoricilor de artă acestea putând fi considerate „vehicule de comunicare și exprimare”¹⁰⁹. Astfel, sesizăm o legătură strânsă între artă și capacitățile de comunicare în preistorie. Actualmente, artei preistorice nu îi (mai) sunt atribuite, în general, valori „estetice” care definesc arta modernă; în urmă cu mai multe mii de ani, arta este definită ca fiind „funcțională și religioasă”¹¹⁰. Antropomorfizarea este pusă mai degrabă în legătură cu sfera credințelor religioase decât cu manifestările artistice. Interpretările recente sunt de ordin cognitiv și social, arta preistorică fiind pusă de cele mai multe ori în legătură cu o serie de reprezentări simbolice transmise și perpetuate în cadrul fiecărei

¹⁰³ Gosden 2001, p. 163 și urm.

¹⁰⁴ Herva, Ikäheimo 2002, p. 95.

¹⁰⁵ Currie 2009, 16 și urm.

¹⁰⁶ Mithen 1998a, p. 128 și urm.; Becker 2007, p. 122.

¹⁰⁷ Soler Mayor, Pascual Benito 2006, p. 63.

¹⁰⁸ Hegmon 1992, p. 524.

¹⁰⁹ Preziosi 1998, p. 15.

¹¹⁰ Herva, Ikäheimo 2002, p. 96.

comunități umane. Pe baza cercetărilor recente s-a afirmat că motivele abstracte „ilustrează semantica simbolismului în arta conceptuală”¹¹¹.

În cazul *lipsei decorului*, s-a avansat ipoteza nudității figurinelor¹¹², aceasta fiind prima impresie pe care o figurină - feminină, spre exemplu - o lasă în condițiile în care îi sunt indicați doar sânii și triunghiul sexual, fără niciun alt semn pe suprafața corpului. O altă observație interesantă în această direcție este aceea că figurinele antropomorfe care nu sunt ornamentate sunt, în general, de mici dimensiuni¹¹³.

Interpretarea anumitor semne de pe trupurile figurinelor ca reprezentând elemente de expresie artistică (dar nu numai!), precum tatuaje se menține, în literatura română de specialitate¹¹⁴. Chiar și în studii mai noi se păstrează ideea că decorul figurinelor poate sugera lucruri comune precum „coafura” sau „accesoriile vestimentare”¹¹⁵.

Din punctul de vedere al realizării artistice a figurinelor, considerăm utilă menționarea așa-numitelor modele (sau motive) *entoptice*¹¹⁶; acestea sunt definite ca niște „tipare abstracte universale”, pe care creierul uman le-ar produce „în condiții de alterare a conștiinței precum starea de transă sau efectul unor substanțe narcotice”¹¹⁷.

Analizând artefactele confecționate și decorate de oameni din cele mai îndepărtate perioade preistorice până în zilele noastre, a fost identificată și o *simbolică a culorilor*¹¹⁸ cu diferite conotații¹¹⁹. O parte a cercetărilor conferă culorilor atât atribute simbolice cât și estetice¹²⁰.

¹¹¹ Yakar 2005, p. 116.

¹¹² Andreescu 2002, p. 89.

¹¹³ Mateescu 1965, p. 261.

¹¹⁴ Comșa 1995, p. 107-108; Marinescu-Bîlcu, Bolomey 2000, p. 136: în acest sens este interesant de studiat problematica pintaderelor, ale căror „modele” sunt similare în multe cazuri cu anumite asocieri de simboluri de pe corpurile figurinelor antropomorfe. O paralelă între aceste motive ar reprezenta un argument în sprijinul interpretării anumitor „ornamente” proprii figurinelor drept tatuaje. Adesea, acest gen de motive au un așa-numit caracter *entoptic* (vezi în continuare).

¹¹⁵ Mateescu 1961, p. 60; Comșa 1995, p. 90 și urm.; Marinescu-Bîlcu, Bolomey 2000, p. 135-136; Chirica, Borzic 2005, p. 79: în acest studiu este vorba de simboluri utilizate în paleoliticul superior.

¹¹⁶ Lewis-Williams, Dowson 1988; Lewis-Williams, Dowson 1993; Whitley *et alii* 1999; Budja 2004; Budja 2005.

¹¹⁷ Lewis-Williams, Dowson 1988.

¹¹⁸ Am optat pentru tratarea simbolicii culorilor în această secțiune întrucât culorile conferă o latură estetică evidentă artefactelor pe care au fost aplicate, deși semnificația lor este mult mai complexă.

¹¹⁹ Filipescu 1998, 537.

¹²⁰ Jones 1999, p. 339.

Cele mai frecvente culori utilizate în neolitic și eneolitic pentru decorarea figurinelor antropomorfe (ca și a altor artefacte) erau roșul, albul și negrul¹²¹, mai rar galbenul¹²², spre exemplu.

Ocrul roșu este privit ca „substitut ritual al sângelui, deci ca simbol al vieții”, descoperit adesea în context funerar, precizându-se că obiceiul de a presăra cadavrele cu ocrul roșu este „universal răspândit în timp și spațiu”, din vestul Europei până în Extremul Orient, pe întreg continentul african, precum și în America și Australia¹²³. Roșul este o culoare arhetipală, „care produce cel mai puternic efect asupra simțurilor”¹²⁴.

Uneori, purtătorii culturii Criș pictau capetele morților cu ocrul roșu, acoperindu-le astfel cu „culoarea vieții”, semnificație pe care ocrul roșu o avea din paleolitic¹²⁵. Decorarea cu alb este frecventă în cultura Vădastra, atât pe vase ceramice cât și pe figurine¹²⁶. Faptul că pe unele figurine s-au constatat combinații de benzi de linii, dintre care unele acoperite cu ocrul roșu, iar altele încrustate cu alb a dus la estimarea creșterii valorii decorative a acelor „sculpturi”, fără a fi precizată vreă conotație simbolică¹²⁷. Faptul că două figurine cucuteniene aveau capul pictat cu negru a dus la interpretarea lor în legătură cu un cult chthonian¹²⁸. Pe lângă asocierea cu pământul și cultele chthoniene, culoarea neagră este asociată cu forțele malefice, noaptea și moartea, evocând „neantul și haosul care preced creația”¹²⁹. Pe o figurină de la Hăbășești sunt aplicate atât pe partea din față a corpului cât și pe spate benzi albe care se intersectează formând romburi roșii care sunt delimitate și hașurate în interior cu linii negre¹³⁰, importanța aspectelor cromatice fiind accentuată și de dimensiunea figurinei (peste 30 cm înălțime).

În cultele funerare din Malta ocrul roșu era presărat atât peste obiectele de inventar funerar cât și peste oasele defuncțiilor, probabil într-o încercare simbolică de readucere la viață¹³¹. În neoliticul din spațiul vest-european, roșul era considerat culoarea cărnii și a sângelui, astfel un simbol al vieții și fertilității, în timp ce albul era considerat o culoare nefastă, a obiectelor neînsuflite, asociată cu albeața și duritatea oaselor uscate, iar

¹²¹ Radovanović 1996; Debois, Otte 2005; Petru 2006; Cooper 2010; Stutz 2010.

¹²² Merlini, Lazarovici 2008, p. 142.

¹²³ Eliade 1992, I, p. 19.

¹²⁴ Pont-Humbert 1998, p. 269.

¹²⁵ Kalicz 1970, p. 19.

¹²⁶ Mateescu 1965, p. 261.

¹²⁷ Dumitrescu 1968, p. 59-60.

¹²⁸ Dumitrescu 1979, p. 86.

¹²⁹ Pont-Humbert 1998, p. 232.

¹³⁰ Dumitrescu 1968, p. 68.

¹³¹ Malone *et alii* 2005, p. 19.

negrul era pus în legătură cu întunericul și moartea¹³². În alte tradiții vechi europene, albul este culoarea nefastă a lumii de dincolo¹³³.

Stilizarea figurinelor, care respectă anumite canoane, se datorează caracterului hieratic al respectivelor reprezentări umane¹³⁴. Obiecte antropomorfizate, extrem de stilizate, precum un ac din os în formă de figurină¹³⁵ sau o coadă de polonic¹³⁶ care, deși ornamentate, sunt dificil de „descifrat”, astfel că ar putea fi trecute, din cauza limitelor în sfera interpretării, la categoria „obiectelor de artă” din neolitic și eneolitic.

Perspective cultural-antropologice și etnologice

Din perspectivă antropologică, evoluția umană se manifestă printr-o creștere a dimensiunii creierului, o inteligență sporită și o activitate simbolică în consecință¹³⁷. Simbolurile sunt omniprezente pe artefactele sacre, iar religia și ritualurile reprezintă teme majore de cercetare în antropologia culturală. Practicile rituale, sistemele de idei, precum și rolul social al religiei reprezintă și preocupările centrale ale antropologiei moderne. Din perspectivă antropologică s-a afirmat că religia s-ar situa „între magie și filosofie”¹³⁸. Mai mult, religia și mitul ar fi „mijloacele prin care societățile primitive își consolidează puterea pentru a rămâne nedivizate”¹³⁹.

Și în perioada recentă există, pe de o parte, cercetări empirice, etnografice asupra membrilor societăților arhaice și obiceiurilor acestora, dar și perspective mai ample care vizează pătrunderea înțelesurilor ritualurilor și culturii lor simbolice¹⁴⁰.

La unele populații contemporane mai puțin evolute - spre exemplu populația Tshokwé din nord-estul Angolei - figurinele antropomorfe sunt utilizate în cadrul unor ceremonii magico-religioase, considerându-se că în aceste artefacte rezidă o forță care poate fi manipulată de oameni, forță aflată întotdeauna în legătură cu unul sau altul dintre strămoși, sau chiar cu „strămoșul mitic”¹⁴¹. În această societate, figurinele reprezentau doar o parte a „instrumentarului ritualic”, care era mult mai variat. Probabil că putem spune același lucru și despre figurinele antropomorfe neolitice și eneolitice,

¹³² Jones 1999, p. 348.

¹³³ Pont-Humbert 1998, p. 13.

¹³⁴ Dumitrescu 1968, p. 56; Lazarovici 1988, p. 23.

¹³⁵ Comșa 2001, p. 166-167.

¹³⁶ Monah 1997, fig. 260/1.

¹³⁷ Fuentes *et alii* 2010, p. 518.

¹³⁸ Augé 1995, p. 34-35.

¹³⁹ Clastres 1981, p. 159.

¹⁴⁰ Barnard 2004b, p. 6.

¹⁴¹ Lima 1971, p. 19.

având în vedere marea diversitate a vaselor ceramice cu atribuții cultice și alte obiecte acoperite cu simboluri sau chiar antropomorfizate descoperite în diferite contexte arheologice.

În anumite societăți arhaice din Camerun, obiectele decorate reprezintă repere ale unor sisteme de simboluri, îngrijit modelate și atent decorate în funcție de anumite „coduri” de semnificație¹⁴². Populația Tshokwé anterior menționată are și interdicții de utilizare sau, după caz, de purtare a obiectelor cu însemnătate cultică: figurinele antropomorfe care au fost „sacralizate” și au devenit obiecte favorabile vânătorii nu pot fi purtate decât de aceștia asupra lor¹⁴³. Pentru populația Ashanti din Ghana, obiectele de artă se află în strânsă legătură cu simbolismul puterii¹⁴⁴. În numeroase regiuni ale lumii a fost constatat cultul strămoșilor, figuri mitice la ajutorul cărora comunitatea apelează în diferite situații. La triburile Tallensi din Ghana, asocierile simbolice sunt evidente în special în cultul strămoșilor¹⁴⁵.

Semnificațiile antagonismelor zi/noapte, pământ/cer, viață/moarte, uman/divin etc., sesizate în aproape toate culturile create de oameni în trecut, observate și la majoritatea populațiilor arhaice actuale, pot fi privite drept confruntări care „trezesc, stimulează sau măresc forțele creatoare ale vieții”¹⁴⁶. În acest sens, artefactele neolitice care relevă, la rândul lor, dihotomii și dualități evidente, pot fi considerate adevărate „metafore vizuale” pe baza cărora se poate dezvolta un adevărat „meta- limbaj” prin care ni se transmit semnificații multiple¹⁴⁷. Chiar dacă este un demers fără șanse evidente de succes, reconstituirea mitologiei preistorice europene ar putea fi încercată printr-un studiu dinamic și interdisciplinar al artei și miturilor „în spațiul vechi european”¹⁴⁸.

Relația dintre arheologie și antropologia socioculturală este complexă și variază considerabil în funcție de tradițiile regionale¹⁴⁹. Cele mai noi studii antropologice încearcă să evite anumite „clișee” durkheimiene¹⁵⁰, fără a diminua importanța observațiilor antropologice în cercetarea arheologică. Studiile etnologice, comparația cu realități ale culturilor arhaice de astăzi ne aduc date apropiate de ceea ce cunoaștem în urma analizei artefactelor rezultate din cercetările arheologice. Totuși, posibilitățile interpretative ale

¹⁴² Perrois 1990, p. 71.

¹⁴³ Lima 1971, p. 81.

¹⁴⁴ Perrois 1988, p. 34.

¹⁴⁵ Insoll 2008, p. 386.

¹⁴⁶ Eliade 1992, I, p. 52.

¹⁴⁷ Gimbutas 1989, p. xv.

¹⁴⁸ Iliescu 2000, p. 10.

¹⁴⁹ Dietler 2010, p. 56.

¹⁵⁰ Boyer 1999, p. 580-581; Keen 2006, p. 527.

artefactelor preistorice sunt reduse de o cunoaștere limitată a contextelor lor. Uneori, extrapolările constatărilor etnografice asupra unor realități din societățile arhaice pot rămâne doar la un nivel superficial.

Aspecte mitologice

În societățile din vechime, miturile erau vitale în formarea unei viziuni elaborate asupra lumii și existenței umane, în care lumea reală, tangibilă, era considerată parte a unei lumi ideale, intangibile, superioare celei concrete.

Miturile sunt considerate, în general, purtătoare ale unor „adevăruri profunde despre existența supraomenească și omenească”¹⁵¹. Comunitatea le privește în calitatea lor de tradiții ancestrale, care trebuie păstrate, respectate și perpetuate cu sfințenie. Acesta este și cazul simbolismului axei cosmice (*axis mundi*) - frecvent întâlnit la diferite culturi arhaice, în întreaga Europă, dar și în Asia sau pe continentul american în forme de o similaritate surprinzătoare - o formă de uniune a transcendentului cu intranscendentul, a sacrului cu profanul, în care arborele cosmic este parte a lumii văzute, având însă rădăcinile în Infern/lumea subterană/de jos, iar vârful său atinge cerul, ajungând în lumea ideală, a divinității¹⁵². O variantă a acestei perspective este așa-numitul „copac al vieții”, o reprezentare grafică având conotații religioase încă din preistorie și dovedind o continuitate până în zilele noastre în anumite culturi¹⁵³.

În lumea miturilor nu există o delimitare strictă între prezent și trecut, societățile având mai degrabă un *timp ciclic*, unde prezentul era factorul dominant, dar care includea atât trecutul cât și viitorul¹⁵⁴. La divinitate sau la strămoșii mitici nu se putea ajunge direct, ci doar prin elemente intermediare, de obicei prin figurinele antropomorfe utilizate în ritualurile de invocare a unor forțe supranaturale¹⁵⁵.

Dacă, în general, ritualul este privit ca ilustrare a aspectelor formale ale unei credințe, „mitul alcătuiește o mare parte din materialul ei de construcție”¹⁵⁶. Suportul mitologic poate consta în descrierile iconografice sau statuare ale divinităților sau unor forțe dintr-o lume „nepământeană” (subterană sau supraterană), precum și în reprezentarea simbolurilor lor. Studii mai recente confirmă mitul drept componentă importantă a ritualului

¹⁵¹ Jordan 2002, p. 7.

¹⁵² Oișteanu 1989, p. 130; Eliade 1992, I, p. 50; Eliade 1997, p. 449; Monah 1997, p. 33-34; Lopiparo 2002, p. 85-86; Lahelma 2005, p. 40-41.

¹⁵³ Golan 2003, p. 372-373.

¹⁵⁴ Hesjedal 1995, p. 203.

¹⁵⁵ Lima 1971, p. 385.

¹⁵⁶ Jordan 2002, p. 8.

religios¹⁵⁷. S-a observat că miturile „nu doar spun povești”, ci exprimă adevăruri simbolice, uneori specifice unor culturi sau arii culturale, alteori universale, iar aceleași miteme pot fi identificate în diferite mituri și eventual transpuse în mituri proprii altor culturi¹⁵⁸. Există trei categorii principale în care se încadrează miturile: mituri de origine și emergență, mituri de migrare și povești locale în care „contrastul logic sau cosmologic au fost reduse la scara relațiilor sociale”¹⁵⁹.

Pe baza descoperirilor de la Çatalhöyük, s-a afirmat că „arta” timpurie reflecta viziunea indivizilor despre locul lor în univers, acest loc deținut în lumea pe care o cunoșteau fiind susținut de mituri¹⁶⁰. Așadar, mitul nu poate fi despărțit de efortul cunoașterii¹⁶¹. Pentru o posibilă identificare a unor aspecte mitologice în simbolistica artefactelor preistorice, ar trebui să ținem cont de faptul că „mitul nu este definit de obiectul mesajului său, ci de modul în care obiectul trimite respectivul mesaj”¹⁶².

În literatura română de specialitate s-a afirmat că varietatea miturilor neolitice și eneolitice „create în jurul conceptului cosmogoniei” au dus la numeroasele reprezentări ale Marii Zeițe în diferitele sale ipostaze¹⁶³, ceea ce concordă cu domeniul *arheomitologiei* elaborat de Marija Gimbutas.

Relația dintre diferite corpuri cerești (în special Soarele și Luna) și oameni este de asemenea o temă mitologică frecventă¹⁶⁴. Locul central în iconografia mitologică îl deține - în mod evident (și pentru marea majoritate a culturilor umane!) - femeia. În ceea ce privește faptul că, în anumite cazuri, caracteristicile morfologice ale figurinelor antropomorfe se apropie de cele ale unor figurine zoomorfe, pentru asemănarea unei figurine din paleoliticul superior cu o pasăre se propune o explicație de ordin mitologic, similitudinile fiind datorate unei „idei complexe care traversează mitologiile mai multor culturi, conform căreia [...] în momentul morții, sufletul omului își ia zborul precum o pasăre”¹⁶⁵. Anumite gesturi redată de figurinele antropomorfe puteau indica epifania unei puteri sacre sau a unui „mister” cosmic¹⁶⁶.

¹⁵⁷ Oras, Mander 2008, p. 51.

¹⁵⁸ Barnard 2004a, p. 135.

¹⁵⁹ Lévi-Strauss 1969, p. 333; în acest caz, sesizăm încă o dată o întrepătrundere între două planuri: cel social și cel mitologic.

¹⁶⁰ van Huyssteen 2010, p. 102.

¹⁶¹ Kernbach 1995, p. 28.

¹⁶² Barthes 1991, p. 109.

¹⁶³ Dumitrescu 1979, p. 73.

¹⁶⁴ Lévi-Strauss 1978, p. 506.

¹⁶⁵ Chirica, Borziac 2005, p. 79-80.

¹⁶⁶ Eliade 1992, I, p. 37.

Pentru a-și „expune” miturile și convingerile cu privire la personaje și fenomene ale unei dimensiuni legendare, oamenii utilizau, în preistorie, un amplu repertoriu de simboluri prin care imaginarul mitic își găsea o expresie concretă. Se vorbește chiar de mituri ca sisteme semiologice¹⁶⁷. Logica și coerența sistemelor simbolice care redau aspectele mitologice din vechime pot fi presupuse, însă nu și atestate în stadiul actual al cercetărilor, în lipsa operatorilor necesari descifrării lor.

Concluzii

Particularitățile și nuanțele atât de subiective care intervin în studiul simbolisticii figurinelor antropomorfe permit combaterea unor opinii formulate cu privire la semnificația anumitor simboluri sau structuri simbolice, fără ca autorul criticilor lansate să dețină adevărul asupra temei în discuție, ci doar dorința de a lăsa impresia că respectivele opinii sunt eronate în timp ce propriile sale interpretări se apropie mai mult de realitățile de acum mai multe mii de ani.

Înainte de a fi în măsură să formuleze aprecieri asupra simbolisticii figurinelor antropomorfe, cercetarea ar trebui să răspundă la întrebări fundamentale în acest sens referitoare la locul și rolul figurinelor în viața comunităților preistorice și impactul pe care ele îl aveau asupra indivizilor în cadrul diferitelor evenimente în care erau utilizate. Aceste aspecte trebuie abordate din diferite perspective pentru ca șansele descifrării conținuturilor lor să crească; antropologia, etnologia, religiile comparate, dar și semiologia, istoria artei sau mitologia pot oferi instrumente utile pentru acest demers. De la convingeri religioase colective până la identitatea individuală în preistorie, atributele simbolice ale figurinelor și antropomorfismul unor artefacte diverse cuprind o întreagă lume a unor noțiuni și concepte considerate definitiv dispărute. Cu toate acestea, putem spera că studiile sistematice interdisciplinare și rezultatele lor coroborate pot reconstitui - măcar parțial - unele aspecte religioase, sociale sau de orice altă natură, caracteristice societăților umane din neolitic și eneolitic.

Diferitele elemente semiotice și semantice relevate de figurinele antropomorfe - în măsura în care le putem evalua la momentul actual - fac parte dintr-un sistem dinamic cu implicații atât la nivel religios, cât și social, ideologic și artistic în cadrul comunităților preistorice. În consecință, studiile de caz izolate nu pot aduce rezultate satisfăcătoare în cercetarea simbolisticii, întrucât nu privesc sistemul în ansamblu¹⁶⁸. Considerăm că

¹⁶⁷ Barthes 1991, p. 111 și urm.

¹⁶⁸ În acest sens ni se pare de actualitate o apreciere cu privire la dinamismul sistemelor simbolice în cadrul culturilor străvechi, deși a fost realizată acum mai bine de trei decenii:

disputele aprige asupra diferitelor modalități de interpretare a simbolurilor de pe figurine ar trebui înlocuite cu o sintetizare a opiniilor bine documentate, pentru a fi posibilă, în viitor, elaborarea unei metodologii adecvate de studiu a simbolisticii plasticii antropomorfe.

Multi-Perspective Approaches of the Symbolism of the Neolithic and Eneolithic Anthropomorphic Figurines

(Abstract)

In this article, we approach the difficult but fascinating field of the Neolithic and Eneolithic symbolism from multiple perspectives, which could be a step forward in the Romanian literature regarding this vast subject.

The anthropomorphic figurines and the mysterious signs covering them are looked at from several points of view: religion, cognitive evolution, social issues, mythology and mythical stories, anthropological and ethnological research and more.

The prehistoric system of beliefs included magic and religious practices based on the ideas people had about their surrounding universe and their own place in it. The relation between human and supernatural forces was very important in those times. Neolithic rituals refer to primary realities: sexuality, conflict, sacrifice, death etc. The leaders, the dead (often the ancestors) and, of course, deities had important places in rituals. The existence of deities (or superior forces) was not a tangible one: they existed in a world where the prehistoric man did not have access (except during sacred experiences!). The objects used in rituals as well as the constant exchanges between the two worlds (the real one and the ideal one) ensured a necessary or even vital contact in those times.

The anthropomorphic are not - and cannot be - artifacts used solely within religious rituals or other magical or cultic practices with exclusively sacred signification. These small-scale human representations can structure, in given contexts, the relationships with other individuals or groups of individuals through the symbolic content they possess and transmit. The symbol is considered the fundamental part of communication, both verbal and nonverbal.

We should not overlook the social function of symbols. From a social point of view, we notice that the societies where life is still archaic have conventional “*luxury* (or *prestige*) items” because possessing them gives a certain social status (usually a privileged one). Some of these items could be anthropomorphic figurines, richly and carefully ornamented and sometimes covered with different pigments.

We can easily notice the artistic function of the symbols and their aesthetic and ornamental expressivity. The first artistic manifestations were considered elementary forms

„Prin natura sa, un sistem se derulează în timp; atunci când noi îl observăm într-un singur punct din acest *continuum* temporal, surprindem o configurație efemeră a elementelor componente [...]. A încerca să înțelegem funcționarea unui sistem prin studierea manifestării sale într-un anumit moment dat echivalează cu a încerca să înțelegem funcționarea unui motor de automobil doar pe baza câtorva cadre dintr-un film care prezintă întregul proces de operare al motorului și care cuprinde mii de cadre” (Knudson 1978, p. 91).

of sacred idea and objects, which did not reach a symbolic level yet. Some of the prehistoric “works of art” are either questionable or their connotations are more complex than they seem on a first impression.

Symbols are omnipresent and religion and rituals are major topics of research in cultural anthropology. The ritual practices as well as the social role of the religion seen through images and symbols represent an important focus of modern anthropology.

The mythological aspects could be relevant for the interpretation of the anthropomorphic figurines’ symbolism. In an archaic society, myths are vital for the human existence and see the real, tangible world as part of an ideal, intangible, superior world.

The symbolic significance of the images are obvious but still not “decoded” due also to the lack of efficient methodologies. The visual symbols and their multiple possible meanings are captivating and intriguing but remain hidden. Unfortunately, the prehistoric symbolism is still a subject of dispute between researchers. Regardless of the perspective chosen, a researcher will be harshly criticized by one ‘side’ or another. In this field of study there are not any ‘standards’ yet (and they may never be generated). Thus, the fierce disputes should be replaced with honest research and collaboration between scientists.

Abrevieri bibliografice

- Anastasiu 1998 - C. Anastasiu, *Putere*, în C. Zamfir, L. Vlăsceanu (coord.), *Dicționar de sociologie*, ediția a II-a, București, 1998, p. 478-480.
- Andreescu 2002 - R. R. Andreescu, *Plastica antropomorvă gumelnițeană. Analiză primară*, București, 2002.
- Arias 2007 - P. Arias, *Neighbours but diverse: social change in north-west Iberia during the transition from the Mesolithic to the Neolithic (5500-4000 cal BC)*, în A. Whittle, V. Cummings (eds.), *Going Over The Mesolithic-Neolithic Transition in North-West Europe*, Proceedings of the British Academy, 144, 2007, p. 53-71.
- Augé 1995 - M. Augé, *Religie și antropologie*, București, 1995.
- Ballard *et alii* 2003 - C. Ballard, R. Bradley, L. Nordenborg Myhre, M. Wilson, *The Ship as Symbol in the Prehistory of Scandinavia and Southeast Asia*, în *WorldArch*, 35, 2003, 3, p. 385-403.
- Barnard 2004a - A. Barnard, *History And Theory In Anthropology*, Cambridge, 2004.
- Barnard 2004b - A. Barnard, *Hunter-Gatherers in History, Archaeology and Anthropology: Introductory Essay*, în A. Barnard (ed.), *Hunter-Gatherers In History, Archaeology & Anthropology*, Oxford-New York, 2004, p. 1-13.
- Barthes 1991 - R. Barthes, *Mythologies*, New York, 1991.
- Bánffy 2005a - E. Bánffy, *Mesolithic-Neolithic contacts as reflected in ritual finds*, în *DP*, XXXII, 2005, p. 73-86.
- Bánffy 2005b - E. Bánffy, *Gestures from artefacts within domestic rituals in the Neolithic: different attitudes to certain types of cult objects*, în P. Bouissac (ed.), *The archaeology of gestures: reconstructing prehistoric technical and symbolic behaviour. A round-table*, 11th Annual Meeting of the European Association of Archaeologists, Cork, Sept. 5-11, 2005.

- Báčvarov 2006 - K. Báčvarov, *Felines and bulls: Plastic representations from the Late Neolithic site at Harmanli in the Marița Valley*, în *ATS*, V, 2006, p. 115-125.
- Becker 2007 - V. Becker, *Early and middle Neolithic figurines - the migration of religious belief*, în *DP*, XXXIV, 2007, p. 119-127.
- Bernand, Gruzinski 1998 - C. Bernand, S. Gruzinski, *Despre idolatrie. O arheologie a științelor religioase*, Timișoara, 1998.
- Berrocal 2009 - M. C. Berrocal, *Feminismo, teoría y práctica de una arqueología científica*, în *TP*, 66, 2009, 2, p. 25-43.
- Biehl 2006 - P. F. Biehl, *Figurines in Action. Methods and Theories in Figurine Research*, în R. Layton, S. Shennan, P. Stonne (eds.), *A Future for Archaeology: The Past in the Present*, London-Portland, 2006, p. 199-216.
- Blake 2005 - E. Blake, *The Material Expression of Cult, Ritual, and Feasting*, în E. Blake, A. B. Knapp (eds.), *The Archaeology of Mediterranean Prehistory*, Oxford, 2005, p. 102-129.
- Blanc 1961 - A. C. Blanc, *Some Evidence for the Ideologies of Early Man*, în S. L. Washburn (ed.), *The Social Life of Early Man*, New York, 1961, p. 119-136.
- Boyer 1999 - P. Boyer, *Sistem de reprezentări*, în P. Bonte, M. Izard (coord.), *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași, 1999, p. 580-581.
- Brown 2004 - S. Brown, "Ways of seeing" women in antiquity: an introduction to feminism in classical archaeology and ancient art history, în A. O. Koloski-Ostrow, C. L. Lyons (eds.), *Naked truths. Women, sexuality, and gender in classical art and archaeology*, London-New York, 2004, p. 12-42.
- Brukner 2002 - B. Brukner, *Die Vinča-Kultur in Raum und Zeit*, în *Godišnjak*, XXXII, 2002, p. 61-103.
- Budja 2004 - M. Budja, *The transition to farming and the 'revolution' of symbols in the Balkans. From ornament to entoptic and external symbolic storage*, în *DP*, XXXI, 2004, p. 59-81.
- Budja 2005 - M. Budja, *The process of Neolithisation in South-eastern Europe: from ceramic female figurines and cereal grains to entoptics and human nuclear DNA polymorphic markers*, în *DP*, XXXII, 2005, p. 53-72.
- Carless-Hulin 1989 - L. Carless-Hulin, *The diffusion of religious symbols within complex societies*, în I. Hodder (ed.), *The Meaning of Things. Material Culture and Symbolic Expression*, London-New York, 1989, p. 90-96.
- Carr 1995 - C. Carr, *Mortuary Practices: Their Social, Philosophical-Religious, Circumstantial, and Physical Determinants*, în *JAMT*, 2, 1995, 2, p. 105-200.
- Cassirer 1955 - E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 2: *Mythical Thought*, New Haven, 1955.
- Cauvin 1994 - J. Cauvin, *Naissance des divinités, Naissance de l'agriculture: La Révolution des Symboles au Néolithique*, Paris, 1994.
- Chazan 2005 - M. Chazan, *Towards an Archaeology of Gesture*, în P. Bouissac (ed.), *The archaeology of gestures: reconstructing prehistoric technical and symbolic behaviour. A round-table*, 11th Annual Meeting of the

- European Association of Archaeologists, Cork, Sept. 5-11, 2005.
- Chirica, Borzic 2005 - V. Chirica, I. Borzic, *Le paléolithique supérieur européen. Éléments d'art et de spiritualité*, în V. Spinei, C. M. Lazarovici, D. Monah (ed.), *Scripta Praehistorica. Miscellanea in honorem nonagenarii magistri Mircea Petrescu-Dîmbovița oblata*, Iași, 2005, p. 69-101.
- Cirlot 2002 - J. E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, New York, 2002.
- Clark 1969 - G. Clark, *World Prehistory: A New Outline*, London, 1969.
- Clastres 1981 - P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, 1981.
- Comșa 1995 - E. Comșa, *Figurinele antropomorfe din epoca neolitică pe teritoriul României*, București, 1995.
- Comșa 1996 - E. Comșa, *Gesturi redatate de figurinele neolitice din sudul României*, în *ActaMN*, 33/I, 1996, p. 191-208.
- Comșa 2001 - E. Comșa, *Necropola neolitică de la Cernica*, București, 2001.
- Conkey 2001 - M. Conkey, *Structural and Semiotic Approaches*, în D.S. Whitley (ed.), *Handbook of Rock Art Research*, Lanham-Oxford, 2001, p. 273-310.
- Conkey, Tringham 1995 - M. Conkey, R. Tringham, *Archaeology and The Goddess: Exploring the Contours of Feminist Archaeology*, în A. Stewart and D. Stanton (eds.), *Feminisms in the Academy: Rethinking the Disciplines*, Ann Arbor, 1995, p. 199-247.
- Conkey, Gero 1997 - M. Conkey, J. Gero, *Programme to Practice: Gender and Feminism in Archaeology*, în *AnnRevAnthropol*, 26, 1997, p. 411-437.
- Cooper 2010 - B. Cooper, *The First mystics? Some Recent Accounts of Neolithic Shamanism*, Paper presented to the *Eric Voegelin Society, APSA Annual Meeting*, Washington, D.C., Sept. 2010.
- Currie 2009 - G. Currie, *Art for Art's Sake in the Old Stone Age*, în *PJA*, 6, 2009, 1, p. 1-23.
- Debois, Otte 2005 - S. Debois, M. Otte, *Approche des comportements religieux du néolithique récent: l'exemple des pratiques funéraires*, în V. Spinei, C. M. Lazarovici, D. Monah (ed.), *Scripta Praehistorica. Miscellanea in honorem nonagenarii magistri Mircea Petrescu-Dîmbovița oblata*, Iași, 2005, p. 113-138.
- Dietler 2010 - M. Dietler, *Archaeology*, în A. Barnard, J. Spencer (eds.), *The Routledge Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*, New York, 2010, p. 56-62.
- Donald 1991 - M. Donald, *Origins of the modern mind: three stages in the evolution of culture and cognition*, Cambridge, 1991.
- Drașovean 1998 - F. Drașovean, *Art and Black Magic in Vinča Culture*, în F. Drașovean (ed.), *The Late Neolithic of the Middle Danube Region*, BHAB XIV, Timișoara, 1998, p. 205-212.
- Dumitrescu 1968 - V. Dumitrescu, *Arta neolitică în România*, București, 1968.
- Dumitrescu 1979 - V. Dumitrescu, *Arta culturii Cucuteni*, București, 1979.
- Eliade 1992 - M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I-III, București, 1992.

- Enea 2007 - S. Enea, *Homo Symbolicus. Considerations on the symbolism of the archaic thought reflected in the work of Mircea Eliade*, în *Codrul Cosminului*, 13, 2007, p. 49-56.
- Erdogu 2009 - B. Erdogu, *Ritual symbolism in the early chalcolithic period of Central Anatolia*, în *JIRRS*, 5, 2009, p. 129-151.
- d'Errico et alii 2003 - F. d'Errico, C. Henshilwood, G. Lawson, M. Vanhaeren, A. Tillier, M. Soressi, F. Bresson, B. Maureille, A. Nowell, J. Lakarra, L. Backwell, M. Julien, *Archaeological Evidence for the Emergence of Language, Symbolism, and Music - An Alternative Multidisciplinary Perspective*, în *JWP*, 17, 1, 2003, p. 1-70.
- Evans 2003 - J. G. Evans, *Environmental Archaeology and the Social Order*, London-New York, 2003.
- Filipescu 1998 - I. Filipescu, *Simbol*, în C. Zamfir, L. Vlăsceanu (coord.), *Dicționar de sociologie*, ediția a II-a, București, 1998, p. 537-538.
- Fleming 1969 - A. Fleming, *The Myth of the Mother-Goddess*, în *WorldArch*, 1, 1969, 2, p. 247-261.
- Fowler 2005 - C. Fowler, *Identity Politics: Personhood, Kinship, Gender and Power in Neolithic and Early Bronze Age Britain*, în E. C. Casella, C. Fowler (eds.), *The Archaeology of Plural and Changing Identities: Beyond Identification*, New York, 2005, p. 109-134.
- Fritz, Tosello 2007 - C. Fritz, G. Tosello, *The Hidden Meaning of Forms: Methods of Recording Paleolithic Parietal Art*, în *JAMT*, 14, 2007, 1, p. 48-80.
- Fuentes et alii 2010 - A. Fuentes, J. Marks, T. Ingold, R. Sussman, P. V. Kirch, E. M. Brumfiel, R. Rapp, F. Ginsburg, L. Nader, C. P. Kottak, *On Nature and the Human*, în *AmAnthropol*, 112, 2010, 4, p. 512-521.
- Gamble 2007 - C. Gamble, *Origins and Revolutions: Human Identity in Earliest Prehistory*, Cambridge, 2007.
- Gebel 2000 - H. G. K. Gebel, *Walls. Loci of Force*, în H.G.K. Gebel, B. D. Hermansen, C. Hoffmann Jensen (eds.), *Magic Practices and Ritual in the Near Eastern Neolithic*, Proceedings of a Workshop held at the 2nd International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East (ZCAANE), Copenhagen University, May 2000, p. 119-132.
- Geertz 1966 - C. Geertz, *Religion as a Cultural System*, în M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ASA Monographs, 3, London, 1966, p. 1-46.
- Gifford-Gonzalez 2007 - D. Gifford-Gonzalez, *On beasts in breasts. Another reading of women, wildness and danger at Çatalhöyük*, în *ArchDial*, 14, 2007, 1, p. 91-111.
- Gilchrist 1999 - R. Gilchrist, *Gender and Archaeology: Contesting the Past*, London-New York, 1999.
- Gimbutas 1989 - M. Gimbutas, *The Language of the Goddess*, San Francisco, 1989.
- Gimbutas 2001 - M. Gimbutas, *The Living Goddesses*, Berkeley-Los Angeles, 2001.
- Golan 2003 - A. Golan, *Prehistoric Religion. Mythology. Symbolism*, Jerusalem, 2003.

- Goodison, Morris 1998 - L. Goodison, C. Morris, *Beyond the 'Great Mother': The Sacred World of the Minoans*, in L. Goodison, C. Morris (eds.), *Ancient Goddesses. The Myths and the Evidence*, London, 1998, p. 113-132.
- Gosden 2001 - C. Gosden, *Making Sense: Archaeology and Aesthetics*, in *WorldArch*, 33, 2001, 2, p. 63-67.
- Guénon 1970 - R. Guénon, *Rites and Symbols*, in *SCR*, 4, 1970, 3, p. 1-3.
- Haarmann 2005 - H. Haarmann, *The challenge of the abstract mind: symbols, signs and notational systems in European prehistory*, in *DP*, XXXII, 2005, p. 221-232.
- Haarmann 2008 - H. Haarmann, *The Danube Script and its Legacy: Literacy as a Cultural Identifier in the Balkanic-Aegean Convergence Zone*, in J. Marler (ed.), *The Danube Script. Neo-Eneolithic Writing in Southeastern Europe*, Sibiu-Sebastopol, 2008, p. 61-76.
- Haarmann, Marler 2008 - H. Haarmann, J. Marler, *Reflections on the Danube Script and its Role in the Communities of Early Agriculturalists*, in J. Marler (ed.), *The Danube Script. Neo-Eneolithic Writing in Southeastern Europe*, Sibiu-Sebastopol, 2008, p. 3-9.
- Hamilton 2000 - N. Hamilton, *Ungendering Archaeology: Concepts of Sex and Gender in Figurine Studies in Prehistory*, in M. Donald, L. Hurcombe (eds.), *Representations of Gender from Prehistory to the Present*, London, 2000, p. 17-30.
- Hays-Gilpin 2000 - K. Hays-Gilpin, *Gender Constructs in the Material Culture of the Seventh Century Anasazi Farmers in North-eastern Arizona*, in M. Donald, L. Hurcombe (eds.), *Representations of Gender from Prehistory to the Present*, London, 2000, p. 31-44.
- Hegmon 1992 - M. Hegmon, *Archaeological Research on Style*, in *AnnRevAnthropol*, 21, 1992, p. 517-536.
- Herva, Ikäheimo 2002 - V. P. Herva, J. Ikäheimo, *Defusing Dualism: Mind, Materiality and Prehistoric Art*, in *NAR*, 35, 2002, 2, p. 95-108.
- Hesjedal 1995 - A. Hesjedal, *Rock Art, Time and Social Context*, in K. Helskog, B. Olsen (eds.), *Perceiving Rock Art: Social and Political Perspectives*, Oslo, 1995, p. 200-206.
- Hill 1998 - E. Hill, *Gender-informed archaeology: The priority of definition, the use of analogy, and the multivariate approach*, in *JAMT*, 5, 1998, 1, p. 99-128.
- Hodder 1982 - I. Hodder, *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*, Cambridge, 1982.
- Hodder 1992 - I. Hodder, *Theory and Practice in Archaeology*, London, 1992.
- Hodder 2002 - I. Hodder, *Ethics and Archaeology: The Attempt at Çatalhöyük*, in *NEA*, 65, 2002, 3, p. 174-181.
- Hodder 2003 - I. Hodder, *The Interpretation of Documents and Material Culture*, in N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (eds.), *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, Thousands Oaks, 2003, p. 155-175.
- Hodder 2005 - I. Hodder, *Violence and transcendence in the emergence of civilization. Çatalhöyük as a case study*, articol prezentat în cadrul unei sesiuni științifice la Universitatea „Adam Mickiewicz”, Poznan, Polonia, Dec. 16, 2005.
- Hoppál 2006 - M. Hoppál, *Shamanic and/or cognitive evolution*, in *DP*, XXXIII, 2006, p. 229-236.

- van Huyssteen 2010 - J. W. van Huyssteen, *Coding the nonvisible: Epistemic limitation and understanding symbolic behaviour at Çatalhöyük*, în I. Hodder (ed.), *Religion in the Emergence of Civilization. Çatalhöyük as a Case Study*, Cambridge, 2010, p. 99-121.
- Iliescu 2000 - G. Iliescu, *La pensée archéologique par „image-symbole” dans l’art pré- et protohistorique européen*, București, 2000.
- Insoll 2004 - T. Insoll, *Are archaeologists afraid of gods? Some thoughts on archaeology and religion*, în T. Insoll (ed.), *Belief in the Past: the Proceedings of the 2002 Manchester Conference on Archaeology and Religion*, BAR IS, S1212, Oxford, 2004, p. 1-6.
- Insoll 2008 - T. Insoll, *Negotiating the archaeology of destiny. An exploration of interpretive possibilities through Tallensi Shrines*, în *JSA*, 8, 2008, 3, p. 380-403.
- Jones 1999 - A. Jones, *Local Colour: Megalithic Architecture and Colour Symbolism in Neolithic Arran*, în *OJA*, 18, 1999, 4, p. 339-350.
- Jordan 2002 - M. Jordan, *Din miturile lumii. Enciclopedie tematică*, București, 2002.
- Kalicz 1970 - N. Kalicz, *Clay Gods. The Neolithic Period and Copper Age in Hungary*, Budapest, 1970.
- Keen 2006 - I. Keen, *Ancestors, magic and exchange in Yolngu doctrines: extensions of the person in time and space*, în *JRAI*, 12, 2006, 3, p. 515-530.
- Kernbach 1995 - V. Kernbach, *Mit. Mitogeneză. Mitosferă*, București, 1995.
- Knudson 1978 - S. J. Knudson, *Culture in Retrospect. An Introduction to Archaeology*, Chicago, 1978.
- Kuijt 2006 - I. Kuijt, *What mean these bones? Considering scale and Neolithic mortuary variability*, în *Proceedings of the 5th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, Madrid, III, 2006, p. 591-602.
- Kuijt 2008 - I. Kuijt, *The Regeneration of Life. Neolithic Structures of Symbolic Remembering and Forgetting*, în *CA*, 49, 2008, 2, p. 171-197.
- Lahelma 2005 - A. Lahelma, *Between the Worlds. Rock Art, Landscape and Shamanism in Subneolithic Finland*, în *NAR*, 38, 1, 2005, p. 29-47.
- Lavalleye 1958 - J. Lavalleye, *Introduction aux études d’archéologie et d’histoire de l’art*, Paris, 1958.
- Lazarovici 1984 - G. Lazarovici, *Neolitical timpuriu în România*, în *ActaMP*, VIII, 1984, p. 49-104.
- Lazarovici 1988 - G. Lazarovici, *Sincronismele Vinča A – Starčevo-Criș*, în *ActaMN*, XXIV-XXV, 1988, p. 17-28.
- Lesure 2000 - R. G. Lesure, *A Comparative Perspective on Figurines from Early Villages*, articol prezentat în cadrul *Sixth Gender and Archaeology Conference*, Northern Arizona University, Flagstaff, Oct. 6-7, 2000.
- Lévi-Strauss 1969 - C. Lévi-Strauss, *The raw and the cooked*, New York, 1969.
- Lévi-Strauss 1978 - C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, London-New York, 1978.
- Lewis-Williams, Dowson 1988 - J. D. Lewis-Williams, T. A. Dowson, *The Signs of All Times: Entoptic Phenomena in Upper Paleolithic Art*, în *CA*, 29, 1988, 2, p. 201-245.

- Lewis-Williams, Dowson 1993 - J. D. Lewis-Williams, T. A. Dowson, *On Vision and Power in the Neolithic: Evidence from the Decorated Monuments*, în *CA*, 34, 1993, 1, p. 55-65.
- Lima 1971 - M. Lima, *Fonctions sociologiques des figurines de culte HAMBÁ dans la société et dans la culture Tshokwé*, Luanda, 1971.
- Lopiparo 2002 - J. Lopiparo, *A Second Voice: Crafting Cosmos*, în R.A. Joyce (ed.), *The Languages of Archaeology: Dialogue, Narrative, and Writing*, Oxford-Malden, 2002, p. 68-99.
- Louboutin 1990 - C. Louboutin, *Au Néolithique. Les premiers paysans du monde*, Paris, 1990.
- Malone et alii 2005 - C. Malone, A. Bonanno, T. Gouder, S. Stoddart, D. Trump, *The Death Cults of Prehistoric Malta*, în *SciAm*, 15, 2005, 1, p. 14-23.
- Marinescu-Bîlcu, Bolomey 2000 - S. Marinescu-Bîlcu, A. Bolomey, *Drăgușeni. A Cucutenian Community*, București-Tübingen, 2000.
- Masvidal Fernández 2006 - C. Masvidal-Fernández, *La imagen de las mujeres en la Prehistoria a través de las figuritas femeninas paleolíticas y neolíticas*, în B. Soler Mayor (ed.), *Las Mujeres en la Prehistoria*, Museu de Prehistòria de València, Valencia, 2006, p. 37-50.
- Mateescu 1961 - C. N. Mateescu, *Săpături arheologice la Vădastra*, în *Materiale*, VII, 1961, p. 57-62.
- Mateescu 1965 - C. N. Mateescu, *Contribution à l'étude de la civilisation de Vădastra. Phase Vădastra II*, în *Atti del VI Congresso Internazionale delle Scienze Preistoriche e Protoistoriche*, Volume II – Comunicazioni – Sezioni I-IV, Roma, 1965, p. 258-263.
- McAdam 1997 - E. McAdam, *The Figurines from the 1982-5 Season of Excavation at Ain Ghazal*, în *Levant*, 29, 1997, p. 115-141.
- Mellaart 1967 - J. Mellaart, *Çatal Höyük: A Neolithic Town in Anatolia*, London, 1967.
- Mellars 2009 - P. Mellars, *The Origins of the female image*, în *Nature*, 459, 2009, p. 176-177.
- Merlini 2007 - M. Merlini, *A semiotic matrix to distinguish between decorations and signs of writing employed by the Danube civilization*, în *ATS*, VI, 2007, p. 73-130.
- Merlini, Lazarovici 2008 - M. Merlini, G. Lazarovici, *Settling discovery circumstances, dating and utilization of the Tărtăria tablets*, în *ATS*, VII, 2008, p. 111-195.
- Meskill 2000 - L. Meskill, *Masquerades and Mis/representations: Or When is a Triangle just a Triangle?*, în *CAJ*, 10, 2000, 2, p. 370-372.
- Mithen 1998a - S. Mithen, *A creative explosion? Theory of mind, language and the disembodied mind of the Upper Palaeolithic*, în S. Mithen (ed.), *Creativity in Human Evolution and Prehistory*, London, 1998, p. 120-140.
- Mithen 1998b - S. Mithen, *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*, Barcelona, 1998.
- Mithen 2007 - S. Mithen, *Did farming arise from a misapplication of social intelligence?*, în *PTRSB*, 362, 2007, p. 705-718.

- Mithen, Spivey 1999 - S. Mithen, N. Spivey, *Cognition: thought, ideas and belief*, în G. Barker (ed.), *Companion Encyclopedia of Archaeology*, vol. I-II, London-New York, vol. II, 1999, p. 714-755.
- Monah 1997 - D. Monah, *Plastica antropomorfă a culturii Cucuteni-Tripolie*, *BM Antiq*, III, Piatra-Neamț, 1997.
- Nanoglou 2008 - S. Nanoglou, *Qualities of Humanness: Material Aspects of Greek Neolithic Anthropomorphic Imagery*, în *JMC*, 13, 2008, 3, p. 311-334.
- Nanoglou 2009 - S. Nanoglou, *Representing people, constituting worlds: multiple 'Neolithics' in the Southern Balkans*, în *DP*, XXXVI, 2009, p. 283-297.
- Nowell 2006 - A. Nowell, *From A Paleolithic Art to Pleistocene Visual Cultures (Introduction to two Special Issues on 'Advances in the Study of Pleistocene Imagery and Symbol Use')*, în *JAMT*, 13, 2006, 4, p. 239-249.
- Oișteanu 1989 - A. Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, București, 1989.
- Oras, Mander 2008 - E. Oras, E. Mander, *Materiaalne kultuur. Rituaal. Tõlgendus*, în *EsJA*, 12, 2008, 1, p. 51-56.
- Paul 1995 - I. Paul, *Vorgeschichtliche Untersuchungen in Siebenbürgen*, Alba Iulia, 1995.
- Perlès 2004 - C. Perlès, *The Early Neolithic in Greece. The first farming communities in Europe*, Cambridge, 2004.
- Perrois 1988 - L. Perrois, *Pour une anthropologie des arts de l'Afrique noire*, în Werner Schmalenbach (ed.), *African Art from the Barbier-Mueller Collection*, Genève, 1988, p. 27-43.
- Perrois 1990 - L. Perrois, *Anthropologie et histoire des arts africains: convictions pour une méthode*, în *De l'art nègre à l'art africain: l'évolution de la connaissance de l'art africain des années trente à aujourd'hui*, Colloque Européen sur les Arts d'Afrique Noire, 1, Musée national des arts africains et océaniens, Arnouville, 1990, p. 70-77.
- Perry, Joyce 2001 - E. M. Perry, R. A. Joyce, *Providing a Past for 'Bodies That Matter': Judith Butler's Impact on the Archaeology of Gender*, în *IJSGS*, 6, 2001, 1, p. 63-76.
- Petru 2006 - S. Petru, *Red, black or white? The dawn of colour symbolism*, în *DP*, XXXIII, 2006, p. 203-208.
- Pont-Humbert 1998 - C. Pont-Humbert, *Dicționar universal de rituri, credințe și simboluri*, București, 1998.
- Preziosi 1998 - D. Preziosi, *Art History: Making the Visible Legible*, în D. Preziosi (ed.), *The Art of Art History: A Critical Anthology*, Oxford University, 1998, p. 13-18.
- Radovanović 1996 - I. Radovanović, *Mesolithic/Neolithic contacts: a case of the Iron Gates region*, în *DP*, XXIII, 1996, p. 39-48.
- Rappaport 1979 - R. A. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond, 1979.
- Renfrew 2008 - C. Renfrew, *Neuroscience, evolution and the sapient paradox: the factuality of value and of the sacred*, în *PTRSB*, 363, 2008, p. 2041-2047.

- Ricoeur 1969 - P. Ricoeur, *The problem of the double-sense as hermeneutic problem and as a semantic problem*, în J. M. Kitagawa, C. H. Long (eds.), *Myths and Symbols. Studies in honor of Mircea Eliade*, Chicago-London, 1969, p. 63-79.
- Ries 2000 - J. Ries, *Sacral în istoria religioasă a omenirii*, Iași, 2000.
- Robb 1998 - J. E. Robb, *The Archaeology of Symbols*, în *AnnRevAnthropol*, 27, 1998, p. 329-346.
- Rowlands 1993 - M. Rowlands, *The role of memory in the transmission of culture*, în *WorldArch*, 25, 1993, p. 141-151.
- Russell 1998 - P. Russell, *The Palaeolithic Mother-Goddess: Fact or Fiction?*, în K. Hays-Gilpin, D. S. Whitley (eds.), *Reader in Gender Archaeology*, London, 1998, p. 261-268.
- Schier, Drașovean 2004-2005 - W. Schier, F. Drașovean, *Masca rituală descoperită în tellul neolitic de la Uivar (jud. Timiș)*, în *AnB, SN*, XII-XIII, 2004-2005, p. 94-96.
- Soler Mayor, Pascual Benito 2006 - B. Soler Mayor, J. L. Pascual Benito, *Mujeres, hombres y objetos de adorno*, în B. Soler Mayor (ed.), *Las Mujeres en la Prehistoria*, Museu de Prehistòria de València, Valencia, 2006, p. 63-78.
- Sterelny 2008 - K. Sterelny, *What is Behavioural Modernity?*, articol prezentat în cadrul *Nicod Lecture*, Mai 2008, p. 1-25.
- Stutz 2010 - L. N. Stutz, *The way we bury our dead. Reflections on mortuary ritual, community and identity at the time of the Mesolithic-Neolithic transition*, în *DP*, XXXVII, 2010, p. 33-42.
- Talalay 2000 - L. E. Talalay, *Archaeological Ms. conceptions: Contemplating Gender and the Greek Neolithic*, în M. Donald, L. Hurcombe (eds.), *Representations of Gender from Prehistory to the Present*, London, 2000, p. 3-16.
- Talalay 2005 - L. E. Talalay, *The Gendered Sea: Iconography, Gender, and Mediterranean Prehistory*, în E. Blake, A. B. Knapp (eds.), *The Archaeology of Mediterranean Prehistory*, Oxford, 2005, p. 130-155.
- Thomas 2005 - J. Thomas, *Ambiguous symbols: why there were no figurines in Neolithic Britain*, în *DP*, XXXII, 2005, p. 167-175.
- Tringham 1993 - R. Tringham, *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe. Marija Gimbutas (Review)*, în *AmAnthropol N.S.*, 95, 1993, 1, p. 196-197.
- Ucko 1962 - P. J. Ucko, *The Interpretation of Prehistoric Anthropomorphic Figurines*, în *JRAI*, 92, 1962, 1, p. 38-54.
- Vlăsceanu 1998 - M. Vlăsceanu, *Comunicare*, în C. Zamfir, L. Vlăsceanu (coord.), *Dicționar de sociologie*, ediția a II-a, București, 1998, p. 123-125.
- Voigt 1991 - M. Voigt, *The Goddess from Anatolia: an archaeological perspective*, în *ORR*, XI, 2, 1991, p. 32-39.
- Voss 2005 - B. Voss, *Sexual Subjects: Identity and Taxonomy in Archaeological Research*, în E. C. Casella, C. Fowler (eds.), *The Archaeology of Plural and Changing Identities: Beyond Identification*, New York, 2005, p. 55-77.
- Watanabe, Smuts 1999 - J. M. Watanabe, B. B. Smuts, *Explaining Religion without Explaining It Away: Trust, Truth, and the Evolution of Cooperation*

- in Roy A. Rappaport's 'The Obvious Aspects of Ritual', în *AmAnthropol*, 101, 1999, 1, p. 98-112.
- Watkins 2006 - T. Watkins, *Neolithisation in southwest Asia – the path to modernity*, în *DP*, XXXIII, 2006, p. 72-88.
- Wengrow 2001 - D. Wengrow, *The Evolution of Simplicity: Aesthetic Labour and Social Change in the Neolithic Near East*, în *WorldArch*, 33, 2001, 2, p. 168-188.
- Whitley et alii 1999 - D. S. Whitley, R. I. Dorn, J. M. Simon, R. Rechtman, T. K. Whitley, *Sally's Rockshelter and the Archaeology of the Vision Quest*, în *CAJ*, 9, 1999, 2, p. 221-247.
- Whittle 1996 - A. Whittle, *Europe in the Neolithic. The Creation of New Worlds*, Cambridge, 1996.
- Whittle 2003 - A. Whittle, *Archaeology of People. Dimensions of Neolithic Life*, London, 2003.
- Yakar 2005 - J. Yakar, *The language of symbols in prehistoric Anatolia*, în *DP*, XXXII, 2005, p. 111-121.
- Zamfir 1998 - M. Zamfir, *Religie*, în C. Zamfir, L. Vlăsceanu (coords.), *Dicționar de sociologie*, ediția a II-a, București, 1998, p. 501-503.
- Zilhao 2007 - J. Zilhao, *The Emergence of Ornaments and Art: An Archaeological Perspective on the Origins of 'Behavioural Modernity'*, în *JAR*, 15, 2007, p. 1-54.

Cuvinte-cheie: simbol, simbolistică, figurine antropomorfe, multiperspectivitate, neolitic, eneolitic.

Keywords: symbol, symbolism, antropomorphic figurines, multi-perspective approach, Neolithic, Eneolithic.