

- Stuchlik, S. 1987: Únětické pohřebiště v Mušově. In: Studie archeologického ústavu ČSAV v Brně XIV/2. Praha.
- Svoboda, J. 1996: Gravettian and Epigravettian Chronologies in the Middle Danube Area. In: Přehled výzkumů 1992, 9–19.
- Škrdla, P. 1994: Rekonstrukce paleolitických technologií na Stránské skále. *Pravěk* NŘ 4, 5–15.
- Tihelka, K. 1953: Moravská únětická pohřebiště. *Památky archeologické* XLIV, 229–328.
- Trigger, B. G. 1967: Settlement Archaeology – its Goals and Promise. *American Antiquity* 32, 149–160.
- Trigger, B. G. 1971: Archaeology and Ecology. *World Archaeology* 2, No. 3, 321–336.
- Valoch, K. 2004: Drobnotvaré industrie starého a středního paleolitu. In: K počtě Vladimíru Podborskému. Přátelé a žáci k sedmdesátým narozeninám. Brno, 35–45.
- Zvelebil, M. – Pettitt, P. 2008: Human Condition, Life, and Death at an Early Neolithic Settlement: Bioarchaeological Analyses of the Vedrovice Cemetery and their Biosocial Implications for the Spread of Agriculture in Central Europe. *Anthropologie* 46/2–3, 195–218.

2.7. Identifikace tzv. nadstavbových jevů – aplikace etnoarcheologie, sociální archeologie, archeologie kultu, kognitivní archeologie

Následující text je výsledkem snahy rehabilitovat štípanou industrii v mladším pravěku jako pramen s dosud významnou vypovídací hodnotou. Navzdory minimu nálezových informací a navzdory velkému množství malých souborů není smyslem této práce pouze klasifikovat zjištěné materiální jevy a podat zprávu o štípané industrii samotné. Tento archeologický pramen stále disponuje širěji využitelným interpretačním potenciálem, který může přispět k osvětlení society jejich tvůrců z hlediska jejich sociálního, kulturního a duchovního života.

Jaké otázky a odpovědi nám tedy mohou poskytnout subdisciplíny archeologie, které se identifikaci nadstavbových – tedy sociálních, religiózních a kognitivních – jevů věnují?

2.7.1. Etnoarcheologie nebo archeologie etnicity?

Zatímco etnoarcheologie je principem exploatace etnografických dat (především o procesech vztažených na materiální kulturu) pro testování archeologické interpretace, archeologie etnicity je principem exploatace archeologických dat pro identifikaci etnických pohybů nebo areálů v minulosti.

Etnoarcheologie

Etnoarcheologie je jednou z odnoží procesuální archeologie. Liší se od etnografie svým výhradně materiálním zaměřením, tedy jakýmsi dědictvím Nové archeologie. Zatímco etnografie zaznamenává a analyzuje žijící societu jako komplexní strukturu materiálních i duchovních projevů v environmentálním rámci, etnoarcheologie aplikuje metodiku etnografického pozorování žijících sociálních skupin s ohledem na procesy vzniku, manipulace a destrukce či depozice jejich hmotných produktů. Cílem je posoudit, nakolik lze pozorované procesy vztáhnout k archeologickým datům. Možnosti těchto metod jsou takřka

neomezené, problematické bývá spíše jejich využití v aplikaci na pravěký materiál. Řada podobných nálezových situací může vznikat několika rozmanitými způsoby a z různých příčin. Je také stále obtížnější najít civilizačně nekontaminovaná společenství, u nichž se lze spolehnout na autentičnost a původní motivaci sledovaných činností. Jak vtipně poznamenal M. Oliva (*Oliva 1982*, 624), „etnografie nemůže dokázat pravdivost nějaké archeologické hypotézy, zato může velmi dobře ukázat její nejistotu“. Ačkoli jsou možnosti apriorní analogie takto limitovány, etnoarcheologie pomohla vědcům pochopit zákonitosti v kumulacích určitých typů produktů či odpadů v různých zónách sídliště, což podpořilo rozvoj mikroprostorových studií sídelní archeologie (*Gosden 2005*, 95), nebo poskytla základnu pozorovaných zkušeností pro rozvoj experimentální archeologie. Množství případových studií vytvořilo také informační podklad pro zobecnění některých pozorovaných jevů a jejich příčin, což umožňuje je použít jako interpretační modely.

Touto cestou postupuje především řada anglosaských badatelů, kteří tradičně disponují bohatou tradicí etnografických výzkumů. Prudence Rice (*1987*, 113–306) analyzovala komplexní postupy výroby (od získávání a přípravy hlíny přes formování, povrchové úpravy a dekoraci, různé techniky sušení a vypalování až po procedury následující po výpalu) a nakládání s keramikou na základě mnoha různých etnografických studií z celého světa a vyvodila využitelné závěry. Zvláště díky pozornosti věnované rozdílům v nakládání (distribuční modely, výměna, redistribuce) s podomáckou a specializovanou produkcí osvětlila formování archeologických dat (*Rice 1987*, 204–205). Dále porovnávala vztahy mezi typy nádob, technologií jejich výroby a funkcí, resp. použitím (*Rice 1987*, 211–226) nebo souvislost výzdoby a geografického rozšíření tzv. stylu (*ibidem*, 269–272). Olivier Gosselain (*1992*) sérií případových studií výroby keramických nádob u jedenadvaceti etnických skupin jižního Kamerunu prokázal, že výslednou formu nádob ani v nejmenším neovlivňují osobní volby ani typ přírodního prostředí (klíma, kvalita surovin keramického těsta), ale jsou vždy jednoznačně a uniformně diktovány kulturní tradicí té které society. N. David a C. Kramer (*2001*, 206, 221–224) zjistili, že v patrilinéární společnosti Mandara Mounains v Kamerunu se artefakty vyráběné muži liší podle jazykové a kmenové příslušnosti, zatímco například keramika, která je vyráběna ženami, tyto hranice nerespektuje, protože ženy i se svými výrobními tradicemi odcházely z důvodu sňatku k jiným skupinám. Pro sledování kulturních a procesních tradic štípané industrie můžeme pominout notoricky známé, avšak poněkud jednostranně materiálně zaměřené studie zakladatelů procesuální archeologie. Jejich podrobný výčet uvádí již M. Oliva (*Oliva 1982*). Z novějších studií, více nakloněných zachycení nemateriálních příčin formování kulturní tradice, lze jmenovat například sledování nadstavbových motivací skartace a depozice štípané industrie (*Gijn 2010*, 172), moderní analýzy reutilizací (*Andrejski 1998*, 33–37) a cyklických „praktických“ (*Dibble 1995*) či „rituálních“ přístřeší artefaktů (*Svoboda – Vachala 1989; Šajnerová – Dušková – Svoboda 2006*).

Aby získaná data mohla být pochopena, správně interpretována a dále využita, je potenciálně důležité chápat komplexně samotné fungování kulturní tradice u přírodních národů. Gosden (*2005*, 100) se domnívá, že významnou roli zde mohou hrát

badatelé pocházející ze sledovaných oblastí, u kterých lze předpokládat, že kontakt s kořeny své kultury ještě neztratili, a mohou získat korektnější data. Těmito možnostmi disponuje značně mizivé procento badatelů, protože již fakt, že nějaká osoba z populace žijící tradičním přírodním způsobem života získá akademické vzdělání, je pravděpodobně odrazem toho, že ona populace se již do značné míry přiklonila k moderní civilizaci.

Přes uvedená omezení můžeme na našem analyzovaném souboru sledovat některé jevy zachycené rovněž v odborné literatuře, v níž jsou publikovány výsledky etnoarcheologického výzkumu. Základní otázkou štípané industrie v době bronzové je její praktická potřebnost. Hojný výskyt štípané industrie na sídlišťích starší doby bronzové bývá někdy připisován nedostatku bronzu, který byl dosud luxusní surovinou vyhrazenou reprezentaci (šperk, symbolická militaria). Ovšem je pomíjen fakt, že již v eneolitu byly známy praktické kovové nástroje a použití mědi se neomezovalo na předměty reprezentace. Přechodem ke střední době bronzové zmizely kamenné nástroje poměrně široké funkční variability. V hmotné kultuře SMK však nejsou doloženy žádné náhrady v bronzové nebo jiné surovině, které by byly tak všeobecně rozšířené jako kamenné morfotypy ve starší době bronzové. Střední doba bronzová je z hlediska chronologie doby bronzové jen krátkou epizodou a množství hmotné kultury nemusí být srovnatelné se starším, zhruba dvojnásobně delším obdobím. Přesto bychom těžko hledali na Moravě odpovídající množství nožů, pilek, srpů, dlátek nebo hrubších vrtacích nástrojů. Jaké nástroje byly v této době používány k vydělávání kůží, jestliže nemáme z celého úseku SMK jediné škrabadlo? Byla i u doložených funkčních typů náhrada bronzem (srpy, nože, dlátka) ekvivalentem všeobecné poptávky?

Jestliže byly některé morfotypy nahrazeny například kostěnými nebo dřevěnými nástroji, proč se tak nestalo již mnohem dříve? Nebylo by efektivnější použít snadno opracovatelnou surovinu dostupnou v místě sídliště než udržovat distribuci těžkých kamenných produktů ze zdrojů vzdálených až několik desítek kilometrů? Proč nebyla alespoň využívána srovnatelná kamenná surovina z bližších zdrojů?

Odpovědi můžeme možná najít v etnoarcheologických pozorováních. První premisou, z níž lze vycházet, je přístup archaických societ k práci a její efektivitě, který se od recentního životního modu liší. Práce tehdy v pravém smyslu neexistovala, alespoň ne v našem pojetí činnosti co možná neefektivnější, která co nejrychleji a s nejmenšími možnými investicemi vede k cíli, ať již je cílem samotné dokonání aktivity nebo finanční saturace za výkon. V archaických societách jsou aktivity, které dnes chápeme jako práci, vnímány v univerzálních souvislostech a jsou často spojeny s niterným prožíváním smyslu existence. Archaický člověk nepracuje, aby se měl lépe, ale aby svou profánní činností zároveň naplnil a zopakoval archetypální úkony mytizovaného předchůdce – boha nebo hrdiny apod. (více objasňuje *Eliade 2006*, 66–68). Desakralizovaná činnost bez tohoto univerzálního přesahu je chápána jako marná a iluzorní. Tento jev, stejně jako obecná preference kulturně signifikantní formy před formou efektivní, je hojně doložen právě etnografickými a etnoarcheologickými daty (*Lévi-Strauss 1971*, 24–30; řadu pramenů shrnul již *M. Oliva 1982*, zvl. 624–625 a 632–634). V kontextu starší doby bronzové můžeme jistě dosud předpokládat setrvávající životní model, který *Eliade (2006, 109)* nazývá homo religiosus. Ačkoliv sociální, ekonomický i kulturní model

prochází v průběhu doby bronzové pozvolnou transformací, právě v případě produkce štípané industrie můžeme sledovat setrvávání v tradici dané hluboko zažitým opakovaním archetypu. Důvody udržování archaických technologií navzdory efektivitě pramení v sociální struktuře populace (*Apel 2008*, 109). Jestliže je konstituována specializovaná vrstva výrobců štípané industrie (omezení znalosti tradičního know-how paralelní exploatace jader na oblast Krumlovského lesa bylo doloženo v předchozích kapitolách), která navíc částí své produkce participuje na projevech religiozity celé populace, pak je přirozené, že navzdory vyšším investicím času a energie, zůstává štípaná industrie rovněž součástí profánní složky hmotné kultury a běžných aktivit na sídlišti. Jakkoli v průběhu starší doby bronzové ustupují některé archaické morfotypy do pozadí, nelze v žádném případě vysledovat ústup zájmu o štípanou industrii jako takovou. O tom, že produkce této složky materiální kultury byla úzce spojena s konkrétní skupinou výrobců z Krumlovského lesa a že tato skupina měla v rámci jižní Moravy faktický monopol, svědčí surovinové spektrum důsledně orientované na suroviny z této oblasti. Jiné zdroje (rohovec typu Švédské valy, sběr suportů z jiných surovin na starších sídlišťích) byly záhy opuštěny.

Jakkoli je štípaná industrie ve starší době bronzové běžná, její používání je z velké části vnějším projevem nadstavbové struktury, která byla nástupem střední doby bronzové utlumena nebo potlačena. V kánonu této nadstavby byl zakotven původ suroviny v oblasti Krumlovského lesa, morfologie invazivní bifaciální retuše boku a zoubkovaného ostří a způsob distribuce různých typů produktů. Předem daný původ suroviny neumožnil využití lokálních zdrojů, stejně jako substituci kamenné suroviny jinou dostupnou materií. Stylový kánon vyžadoval nadbytečnou retuš artefaktů sloužících k činnosti dnes chápáné jako profánní, která však měla přímou vazbu na religiózní koncepci populace. V případě srpovek je intenzivní retuš přímo v rozporu s efektivitou práce, a to jak retuš pracovní hrany, tak retuš opozitivního boku. Přesto jsou všechny zjištěné exempláře intenzivně opotřebované, byly tedy skutečně používané navzdory obtížím plynoucím ze symbolické morfologie (doloženo výsledky experimentu). Tyto jevy budou dále pojednány v textu o archeologii společnosti a religiozity.

Archeologie etnicity

Především je třeba si uvědomit, že archeologické, jakož i antropologické určování etnicity je velmi ošemetnou záležitostí. V časovém prostoru, kterým se zabývá tato práce, je etnicita ztotožňována s proměnami materiální kultury a zároveň s výskytem nových charakteristik antropologického materiálu. Jak bylo rekonstruováno v předchozí kapitole, genetický impakt připisovaný KŠK se nijak neprojevil v materiální ani symbolické náplni protoúnětické a únětické kultury. Naopak nápadný kulturní adstrát KZP ke stávajícím autochtonním výrobním a symbolickým strukturám se zřejmě nijak neprojevil v genofondu populace starší doby bronzové. Na jedné straně genetický morfotyp není neoddelitelně spjat s materiální kulturou, kterou osoba disponuje, ani s jejími sociálními nebo ideovými východisky (KŠK). Přenos kulturní tradice nijak nevyžaduje přenos genofondu, nicméně bývá doprovázen alespoň výběrovým přenosem materiální kultury (což je mezi KZP a ÚK doloženo). Přenos materiální kultury nevyžaduje spojení ani s genofondem, ani s kulturním pozadím jejího vzniku (což je případ převzetí

vnějších charakteristik civilizace doby bronzové z jihovýchodu na Moravu). Na druhé straně kulturní tradice obvykle vykazují velkou rezistenci a životaschopnost, přijímají drobné podněty zvenčí, asimilují je nebo začlení do své struktury, změni vnější formu a udrží symbolický obsah, nebo naopak udržují formu a rozmělní původní smysl.

V rámci doby bronzové jsme při studiu štípané industrie svědky všech těchto podob kulturní změny. Případný vliv KŠK se beze stopy asimiloval. Adstrát KZP našel odezvu v autochtonní tradici ideové struktury obrození smrti a pohřbením do země spojené zde se zemědělským modem života. Připojil k ní modus bojovníckého života a archetypu hrdiny procházejícího temnotou k novému úsvitu. Vnější projevem prvního byla manipulace se zrny, zrnotěrkami a srpy a fragmentarizace zástupného fenoménu podtátoho klasu rozděleného na životaschopná zrna. Vnější projevem druhého bylo vědomé podstupování iniciace vstupováním do chthonického prostředí (podzemí, jeskyně, šachta, boj, hrob) spojeného s kamenem a zemí.²³

V kulturní tradici starší doby bronzové je fúze obou struktur jasně patrná, jak bylo doloženo výše. V materiální kultuře elity můžeme sledovat převzetí vnějších znaků a některých technologií jihovýchodní kulturní tradice. Ve střední době bronzové můžeme ve vztahu k ŠI postihnout proces potlačení staré tradice a její skryté udržování (přidavek u nerituálně uložených těl), následované obrozením po ústupu jakéhosi vnějšího tlaku, který náhle utlumení tradic zapříčinil. Oblasti, kde vnější tlak nebyl tak intenzivní (severní část území Moravy a Slezsko), přimknutí k tradici nevykazují a pozvolna ji samovolně opouští. Až v mladší době bronzové jsme u elit svědky převzetí nejen materiální kultury, ale zřejmě i jistého ideového podkladu (např. picí obřady, vnější forma solární symboliky). Obnovená tradice chthonické obrody eskaluje především na jižní Moravě. Její spojení se srpy a zemědělskou symbolikou slabne, udržuje se však spojení smrti a kamenného štípaného nástroje a rovněž ideová vazba na mytické prostředí Krumlovského lesa. Depozice (pohřbívání) srpů přešla i na bronzové exempláře, avšak sledujeme zde zřejmě jen vnější formu. I když téměř polovinu nálezů tvoří fragmenty, nemáme doklady o tom, že by bronzové srpy byly záměrně skartovány. Nemáme také žádné doklady o jejich depozici společně se zrnem, zrnotěrkami nebo fragmentarizovanou obdobou klasu. Důležitým prvkem původní zemědělské symbolické struktury byl srp kamenný, pocházející z hlubin země. V období SMK je bronzových srpů v depotech 40 ks, v kontextu SPP je jich 1 402 ks (!) a v kontextu LPP 272 ks (Salaš 2005, 49). I v tomto kvantifikačním přehledu sledujeme útlum tradice ve střední době bronzové a její intenzivní rozvoj na jižní Moravě v období popelnicových polí. V severnější oblasti LPP depozice srpů zjevně nebyla tak významným bodem symbolické struktury jako v oblastech, kde byla dočasně potlačena. I v projevu štípané industrie vyznívají tradiční morfotypy na severu rychleji než na jižní Moravě. Z původní symbolické struktury

23 O tom, že symbolicky a sociálně motivovaná exploatace kamenných surovin a vůbec použití kamene v symbolicky exponovaných situacích (materiální projevy víry, reprezentace určitého společenského statusu, pohřbívání) je především západoevropskou (atlantickou) záležitostí s megalitickými kořeny, svědčí koneckonců i distribuce známých exploatačních center v období závěru eneolitu a časně doby bronzové. Jakmile přestala být kamenná štípatelná surovina jediným východiskem v produkci trvanlivých nástrojů, byla všude jinde opuštěna.

starší doby bronzové přežilo do období popelnicových polí především spojení kamene se smrtí. Toto ideové schéma se udržuje ještě v době železné, kdy se kamenný artefakt bez jakékoli reprezentativní funkce objevuje i v bohatších hrobech. Platěnická zóna se však z hlediska charakteristik štípané industrie začíná výrazně odlišovat od horákovského prostředí. Změna tradice štípané industrie s jistým zpožděním následuje historický vývoj dvou, nyní již zřejmě i etnicky odlišných komplexů.

Ačkoli z hlediska kulturní tradice je třeba přiznat podíl na formování populace únětické kultury autochtonnímu jevišovickému substrátu a impaktu adstrátu KZP, nelze popírat, že naše území bylo periodicky kontaktováno populacemi, které pronikly do dolního Podunají a posléze do Karpatské kotliny z jihu. Prvním doloženým kontaktem je již vyzářování vučedolského okruhu v rámci moravského mladšího eneolitu, vzápětí následované vlivy nagyrévkými v období moravského pozdního eneolitu a posléze vlivy otomanskými, které již souvisí s tzv. protourbánním horizontem. Podrobně tyto vlivy v chronologickém a geografickém rámci rozvádí J. Kopacz (2001, 116–120). Zde můžeme spatřovat příčinu odlišného vývoje jižní a střední Moravy, která zřejmě kulturně zasažena nebyla a její vývoj se nadále odlišoval v genezi lužického okruhu, jehož byla na jedné straně periferií, ale na druhé straně zároveň kontaktní zónou s jihovýchodními civilizacemi. Ve střední době bronzové je význam štípané industrie zcela marginální, pokud je vůbec produkována. Severně od našeho území těžba i produkce přezívá, ovšem soustředí se především na výrobu a distribuci prestižních artefaktů, podobně jako výrobní centra ve Skandinávii (Apel 2001). Hluboké zakořenění symboliky kamene vyplulo na povrch i na jižní Moravě v době, kdy předpokládaný impakt z jihovýchodu opadl a realizoval se především ve vrstvě bojovnícké a vládnoucí elity. V této době dochází k oživení exploatace kamenné suroviny na mytologickém místě, v oblasti Krumlovského lesa; a skrovně zde přezívá ještě celou starší dobu železnou. V jejím závěru je archaická tradice definitivně setřena přílivem kulturní tradice zcela odlišné keltské civilizace.

CITOVANÁ LITERATURA

- Andrefski, W. 1998: Lithics. Macroscopic approaches to analysis. Cambridge.
- Apel, J. 2001: Daggers Knowledge & Power. The Social Aspects of Flint-Dagger Technology in Scandinavia 2350–1500 cal BC. Uppsala.
- Apel, J. 2008: Knowledge, Know-how and Raw Material – The Production of Late Neolithic Flint Daggers in Scandinavia. *Journal of Archaeological Method and Theory* 15, 91–111.
- David, N. – Kramer, C. 2001: Ethnoarchaeology in Action. Cambridge.
- Dibble, H. L. 1995: Middle Palaeolithic scraper reduction: Background, clarification, and review of evidence to date. *Journal of Archaeological Method and Theory* 2, 299–368.
- Eliade, M. 2006 (první vydání 1957): Posvátné a profánní. Praha.
- Gijn, A. L. van 2010: Flint in Focus. Lithic Biographies in the Neolithic and Bronze Age. Leiden.
- Gosden, C. 2005: Ethnoarchaeology. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (eds.) 2005: Archaeology. The Key Concepts. London – New York, 95–101.

- Gosselain, O. P. 1992: *Technology and Style: Potters and Pottery among the Bafia of Cameroon*. *Man* 27, 559–586.
- Kopacz, J. 2001: *Początki epoki brązu w strefie karpackiej w świetle materiałów kamiennych*. Kraków.
- Lévi-Strauss, C. 1971: *Myšlení přírodních národů*. Praha.
- Oliva, M. 1982: Variabilita paleolitických industrií a lidské chování – pokus o dialektický přístup ke vztahu vývoje nástrojů a společnosti. *Archeologické rozhledy* XXXIV, 622–647.
- Rice, P. 1987: *Pottery Analysis: A Sourcebook*. Chicago.
- Salaš, M. 2005: *Bronzové depoty střední až pozdní doby bronzové na Moravě a ve Slezsku I, II*. Brno.
- Svoboda, J. – Vachala, B. 1989: Kamenné nože z Abusíru (EAR), artefakt v pohledu dvou historických disciplín. *Archeologické rozhledy* XLI, 361–367 a 473–475.
- Šajnerová-Dušková, A. – Svoboda, J. A. 2006: Traseologická analýza rituálních nástrojů Svatyně nože, Egypt. In: Šajnerová-Dušková, A. (ed.) 2006: *Antropologie ve sjednocené Evropě*. Sborník příspěvků 3. Memoriálu prof. J. Matiegky a prof. J. Malého, 22. 9. – 23. 9. 2005 Praha–Mělník. In: *Sborník Hrdličkova muzea člověka* UK 5, 84–90.

2.7.2. Sociální archeologie

Ačkoli za zakladatele této archeologické subdisciplíny je považován až Colin Renfrew (*Renfrew – Bahn 1996*), který formuloval rozlišovací znaky hlavních sociálních systémů (*band – tribe – chiefdom – state*), sociologické interpretace archeologických nálezů a dat se objevují mnohem dříve. Pomíne-li jednotlivé práce nestorů (E. B. Tyler, J. G. Frazer, později E. Durkheim), archeologicky využitelné sociologické analýzy přinesl především rozvoj strukturalismu, jehož hlavními doménami vedle lingvistiky se staly etnologie (nikoli etnoarcheologie) a archeologie. Sledování nadstavbových struktur jako jsou totemismus, tabu, instituce manželství, symbolické adopce atd. (Claude Lévi-Strauss), institutu daru (Marcel Mauss) nebo aplikace metodiky na paleolitické umění (André Leroi-Gourhan) byly prvními vědeckými pokusy o interpretaci sociálních institucí a praktik archaických societ. V 60. letech se začala profilovat genderová studia, která z velké části rovněž problematiku sociální struktury a sociálních jevů v archeologických pramenech řeší. Aplikace tohoto metodického přístupu v souvislosti se štípanou industrií střední Evropy využila recentně například I. Mateiciucová (2008, 156–164).

Pro studium sociálních jevů doby bronzové je jistě důležité objasnit, jaký typ sociálního systému můžeme ve střední Evropě předpokládat, protože velikost a míra organizace společnosti je klíčová v určení mnoha aspektů způsobu společenské organizace práce (*Renfrew – Bahn 1996*, 165). V úvahu přirozeně přichází jen společnost rodová (*tribal*) nebo kmenová (*chiefdom*). Podle Renfrewových hledisek²⁴ je rodová společnost charakterizována propojením několika sídlišť příbuzenskými

pouty, přičemž sociální diferenciaci je nevýrazná. Proto jsou hlavním pramenem poznání sídliště, protože pohřebiště nejeví stopy sociální stratifikace, a o společnosti toho tedy neřeknou mnoho, spíše o víře a kultu. Trvalé sídliště zahrnuje velký okruh funkcí, není izolované, svědčí o kontaktech s okolím a případném stupni hierarchizace sídlištní sítě. Řemesla ještě nejsou rozvinuta, veřejné monumenty mohou být již přítomny (jsou známy od mladého paleolitu, od neolitu jde o budované struktury – např. rondely, později megality), ale ty rovněž svědčí spíše o religiozních aspektech společnosti než o sociálních a o modelu organizace společné práce. Způsob organizace je v zásadě decentralizovaný, a i když některé osobnosti mohou být oficiálně uznávány, chybí zde ekonomická základna potřebná pro efektivní použití moci. Moc je držena zvykovým právem a respektem k osobnosti vůdce. Naopak kmenová uskupení jsou již založena na hierarchizované společnosti s několika vrstvami rozdílného společenského statusu. Držba moci, stejně jako sociální status jsou obvykle dědičné. Často jde o rodové linie, které odvozují svůj původ od jediného předka. Jejich potomek je legalizovaným vládcem, základem moci je právě společenský status a prestiž. Odrazem tohoto uspořádání jsou doklady sociální diferenciaci v hrobové výbavě i hierarchizovaná síť sídlišť. Centra moci jsou často vybavena rezidencemi, sakrálními okrsky nebo strukturami a řemeslníckými zónami. Podíl z výroby i zemědělské produkce je pravidelně odváděn vůdci a jím redistribuován mezi elitu s cílem posílit závazky, a upevnit tak politickou moc. Intenzivní mobilizace pracovních sil musela být ukotvena v sociální struktuře, a jeví se tedy realizovatelná až v organizaci kmenových uskupení s vůdcem držícím skutečnou politickou moc. Řemesla ještě nejsou zcela konstituována jako specializovaná zaměstnání. Ačkoli podomácká výroba ještě hraje důležitou roli, značná část produkce je již organizována na vyšším centralizovaném stupni. Lomy a doly k získávání surovin pro řemeslnou produkci se rozvíjejí zároveň se stoupající organizací samotných řemesel a mohou posloužit jako další indikátor ekonomického vzestupu a přechodu k centralizované společenské organizaci. Například silicitové doly Grimes Graves ve Velké Británii svědčí v období prvních zemědělců (kolem 4000 BC) o slabé sociální organizaci, zatímco z období kolem 2500 BC je zjištěno kolem 350 šachet tvořících složité podzemní galerie a dosahujících hloubky až devět metrů (*Renfrew – Bahn 1996*, 195).

Pro většinu kultur starší doby bronzové ve střední, západní a severní Evropě (*Harding 2001*, 388–393) je odpovídající rodové uskupení, které v průběhu střední a mladší doby bronzové přechází ke kmenovému uskupení a krystalizaci větších celků. Tyto celky jsou již dávány do souvislosti s jazykovými větvemi indoevropských jazyků, a tedy indoevropskými etnickými skupinami.

Konkrétními otázkami, jež lze v souvislosti se štípanou industrií řešit, jsou především existence specializované výroby štípané industrie a status výrobců štípané industrie, vzhledem k tomu, že zjevně nejde o řemeslnou produkci motivovanou ekonomickými nebo pouze praktickými důvody. Další interpretační možnosti vyvolává zjištěná diferenciaci distribučních bodů a zjevný společensko-symbolický význam krajinných dominant (*Oliva 2002*).

J. Apel (2001; 2008) se dlouhodobě zabýval rozdíly mezi praktickou a prestižní výrobou štípaných kamenných artefaktů.

24 V terminologii zde narážíme na problém překladu anglických jasně definovaných termínů do češtiny, kde je poněkud posunut význam slov rod a kmen. *Segmentary* a *tribal society* jsou v angličtině synonyma (druhý stupeň sociální organizace), zatímco *chiefdom* je jiný (třetí) stupeň organizace společnosti. V češtině však rodová (ekvivalentně stupně *tribal*) společnost s vyšší mírou organizace přechází v kmenová uskupení s lokálními vůdci, což je ekvivalentem kategorie *chiefdom*, a nikoli *tribal*, jak bychom usuzovali z překladu slova *tribe* – kmen.

Na základě kombinace archeologického studia skandinávských kamenných dýk a na základě principů prestižní výroby v etnoarcheologických pozorováních v Keni definoval technologické mistrovství prestižní výroby (*craftmanship*) jako spojení specifických *knowledge* a *know-how*, které se uplatňují různě v různých fázích specializované výroby, podléhají různému stupni utajování a jsou předávány dalším generacím jinými mechanismy (Apel 2001, 18). *Knowledge* je souborem esoterických i praktických vědomostí, je deklarativní, předává se učňům různou formou komunikace (pozorování, gesta, slova, texty), zatímco *know-how* je nevědomá forma paměti, kterou každý získává sám a která pramení z praktické zkušenosti, a je uchováváno tzv. svalovou pamětí. Obojí je nepřetržitě konfrontováno s materiálem, podmínkami a společenskou zakázkou (*ibidem*, 27–28). Na základě archeologických pramenů J. Apel dokládá, že první fáze prestižní výroby se odehrávaly mimo sídliště, v oddělených a vyhrazených místech bez přístupu jiných lidí, zatímco finální úpravy byly předváděny přímo na sídlištích. Spojuje tento jev se symbolickou strukturou a symbolickým kapitálem. V prvních fázích je malá potřeba *know-how*, ale velká potřeba *knowledge*, je limitována esoterickými aspekty, tabu a zákazy, protože *knowledge* je sdělitelné, odpozorovatelné. Proto je veřejnost s výjimkou dědiců řemesla vyloučena. Naopak finální fáze zajišťuje především *know-how*, štípačova schopnost, svalová paměť a odhad, které se nedají replikovat, a proto je může vidět každý, přičemž tajené *knowledge* se neuplatňuje. Tuto efektní část výroby běžní členové společnosti naopak vidět mají, protože je ukázkou výrobcova mistrovství, a tedy i dokladem jeho prestiže. Societa je zároveň konfrontována s autoritativním poselstvím „přítomné minulosti“ (Apel 2008, 108–109). Tímto termínem označuje J. Apel kolektivní složku vnímání, tj. formativní působení společnosti na jedince (předávání dědictví tradic předků prostřednictvím mýtů, rituálů, víry, příp. používání formalizovaného jazyka, ustálených morfotypů nástrojů, technologie založené na normativních pravidlech a formalizovaných sekvencích pohybů). Druhá složka vnímání je osobní a je spojena jen s přítomností (osobní individuální poznání a zkušenost s okolním světem, každodenní vnímání času a univerza). V tradičních aktivitách se osobní vklad neuplatňuje nebo se uplatňovat nesmí; musí zůstat zachován tak, jak jsou definovány. Podobná „show“ měla pravděpodobně formalizovaný průběh zahrnující příslušná gesta, invokace nebo jiné tradiční projevy. Prestižní technologie vyžaduje dlouhodobou přípravu a je závislá na instituci učňovství (Apel 2001, 18). Mířtí, zasvěcení a učedníci vytváří výrobní bratrstva, která fungují jako religiózní kongregace vyčleněné zvláště, mimo obecné religiózní aspekty společnosti. Může jít o morální a etická pravidla, zasvěcení do esoterických poučení, zahrnutí formalizovaných práv, vyčleňujících člena bratrstva z moci vnější zákonné normy nebo obchodnické, resp. distribuční pravomoci, i o vnější odznaky, přenášené i na potomky. To vše znamená, že sociální mobilita tohoto společenství (vstoupení a vystoupení) je velmi omezená (*ibidem*, 124). Z tohoto schématu lze vyvodit, že esoterická omezení sloužila k udržení znalosti technologie v dané jednotce společnosti, a tedy k udržení jejího společenského statusu, včetně podílu na religiózní a společenské praxi (Hayden 1998; Apel 2008, 341). Distribuce produktů pak nevykazuje charakter přirozeného šíření *down-the-line*, ale je přímá, vázaná na dálkové kontakty s konkrétními oblastmi.

Na základě těchto poznatků a analýzy jevů patrných ve štípané industrii starší doby bronzové na Moravě se domnívám, že podobně konstituované řemeslné bratrstvo (uzavřené společenství specializovaných výrobců a učedníků) fungovalo v oblasti zdrojů Krumlovského lesa. Oblast zdrojů je vyčleněna mimo sídliště a nachází se v mytizovaném lesním (skrytém) prostředí. V těchto místech se předává jak praktická, tak esoterická část *knowledge*. Je zde předávána technologická tradice paralelní exploatace jader, speciálních metod exploatace (jaké uvádí M. Oliva zvláště na kubšické brekcii – Oliva 2003, 38) a výroby podélných suportů, které nejsou mimo tuto oblast vlastně aplikovány. Praktický nácvik není zaměřen na finální retuše (to je předmětem *know-how* prezentace na sídlištích), nevyrábí se zde účelné ani symbolické morfotypy nástrojů. Vstup do sakralizovaného prostoru je omezen na zasvěcené. Kontakt s okolním světem je realizován v distribučních bodech mimo vlastní chráněnou zónu. Tradice udržované v oblasti Krumlovského lesa mohly mít kořeny již v adstrátu KZP. Tím, že je tradice udržována neměnná (přítomná minulost), osobní invence nebo odchylky jsou vyloučeny a činnost je ritualizována, udržují se tradiční morfotypy v podstatě beze změny po celá staletí (Apel 2001, 18). „Výrobní bratrstvo“ zřejmě do značné míry realizovalo i distribuci, proto místa výroby janus ústěpů neodpovídají vzorci přirozeného šíření od zdrojů (místa v nejbližším okolí), ale jsou situována ve vztahu ke zdrojům nepravidelně. Protože *knowledge* podléhá utajení, na sídlištích je velmi málo jader, a jen ojediněle vykazují pokročilejší technologické prvky. *Know-how* prezentované veřejně na sídlištích bylo založeno na precizní invazivní bifaciální retuši, která svým estetizujícím dojmem zcela naplňuje ideu prestižní technologie. Kromě toho byla přirozeně vyráběna z donesených suportů i běžná složka inventáře. Tato část je bohužel doložena jen negativně, tedy tím, že na zdrojích nástroje vyráběny prakticky nebyly. Metody výzkumu sídlišť doby bronzové na Moravě neumožňují zde fyzicky identifikovat doklady realizace finální retuše vzhledem k zanedbatelným rozměrům těchto dokladů. Výroba prestižních a symbolických artefaktů a zároveň utajované *knowledge* umožňuje nastolení faktického monopolu, který se odráží v doloženém surovinovém spektru. Provázání produkce s nadstavbovými jevy (výroba srpů – rituály zrna a pilek – hrobový přídavek) zajišťuje nejen přetrvání technologie navzdory poklesu jejího ekonomického významu, ale zabraňuje i nahrazení kamene jinou surovinou. Kamenná verze je předmětem kulturní tradice. Morfotyp invazivní retuše je jakýmsi kánonem, navzdory jeho sporné praktičnosti. Přerušením aktivit v Krumlovském lese se rozpadla jak distribuční síť, tak nutnost používat kamennou surovinu vyžadovanou fenoménem přítomné minulosti. Ve střední době bronzové jistě nejsme při vymizení kamenných morfotypů svědky zániku nějaké profánní výrobní činnosti (kožedělná výroba, loupání, dělení, řezání, vrstvení dřeva příp. kosti a parohu), přesto tyto morfotypy prakticky zanikly. Škrabadla, drasadla, stíradla, pilky nebo zobce se sice znovu objevují v období renesance aktivit v Krumlovském lese, avšak již ve zcela zanedbatelném počtu. Skutečnou praktickou potřebu zřejmě nesaturují. V bronzové podobě se tyto funkční morfotypy neobjevily a znovu jsou známy až v odolnější a dostupnější železné surovině mnohem později.

Genius loci Krumlovského lesa jako místa přítomné minulosti a místa, kde jsou kontaktovány chtonické a esoterické principy, vytváří binární dvojici s blučinským návrším, kde jsou

tyto aspekty společenské nadstavby dokonávány. Dualita místa skrytého a místa otevřeného, periferie a centra, místa utajených rituálů a místa veřejných ceremonií nachází výraz i v symbolice místa, kde je kámen zemi odebrán, a místa, kde je jí vrácen. Paralela dolování a zrození, a naopak destrukce a vyřazení artefaktu a smrti, je zjevná. Mistr prestižní technologie v Krumlovském lese je svým esoterickým aspektem jen jinou polaritou blučinského obětníka.

CITOVANÁ LITERATURA

- Apel, J. 2001:* Dagers Knowledge & Power. The Social Aspects of Flint-Dagger Technology in Scandinavia 2350–1500 cal BC. Uppsala.
- Apel, J. 2008:* Knowledge, Know-how and Raw Material – The Production of Late Neolithic Flint Daggers in Scandinavia. *Journal of Archaeological Method and Theory* 15, 91–111.
- Harding, A. F. 2001:* European Societies in the Bronze Age. Cambridge.
- Hayden, B. 1998:* Practical and Prestige Technologies: the Evolution of Material Systems. *Journal of Archaeological Method and Theory* 5/1, 1–55.
- Mateciucová, I. 2008:* Talking stones. Brno.
- Oliva, M. 2002:* Těžní jámy, rondely, hradiska... jak se to rýmuje. In: Neustupný, E. (ed.) 2002: Archeologie nenalézaného. Sborník přátel, kolegů a žáků k životnímu jubileu Sl. Venc-la. Plzeň–Praha, 153–186.
- Oliva, M. 2003:* O nezanedbatelnosti neočekávaného: štípaná industrie starší doby bronzové na Moravě. *Archeologické rozhledy* LV, 10–46.
- Renfrew, C. – Bahn, P. 1996:* Archaeology: Theories, Methods and Practice. London.

2.7.3. Tzv. archeologie kultu, aplikace srovnávací religionistiky

Archeologie kultu se zabývá především identifikací těch archeologických pramenů, které mají k oblasti kultu, víry či rituálu přímý vztah. Řeší tedy především otázku, co je a co není kultovní předmět, jak v nálezových okolnostech identifikovat skutečný kultovní okrsek či zónu nebo které projevy sledované v archeologických pramenech lze k této oblasti vztáhnout (např. variace pohřebního ritu nebo hrobové vybavy, tzv. neutilitární projevy v materiální kultuře nebo jejich kumulacích atd.). Aplikace srovnávací religionistiky a mytologie nahlíží tyto jevy z hlediska již známých či dochovaných nadstavbových struktur a pokouší se najít vzor celkového ideového rámce dané kultury nebo společnosti.

Archeologie kultu

Studium archeologických pramenů z hlediska identifikace možných dokladů sociálního chování spojeného s vírou a kultem je velmi obtížnou a nejistou disciplínou a z tohoto důvodu je v našem badatelském prostředí prakticky trvale zanedbáváno. M. Oliva je v našem badatelském prostředí již od 80. let 20. století prakticky jedinou osobností, která se fundovaně vyjadřuje k sociálním, religiózním a symbolickým aspektům štípané industrie a reaguje také na hojně citované zahraniční informační zdroje (*Oliva 1982; Oliva 1984; Oliva – Neruda – Přichystal 1999; Oliva 2002; Oliva 2007* aj.).

Nejen religiozitu, ale obecně všechny nadstavbové jevy je problematické doložit a podepřít srovnávacím materiálem, jestliže společnost již zanikla a nezanechala písemné prameny, jež by tyto jevy osvětlily. Analogie s jevy pozorovanými u tzv. přírodních národů, případně analogie se současným prožíváním sociální nadstavby a duchovní kultury, jsou ošidné. Již Christopher Hawkes (*Hawkes 1954*, 161–162) ve svém pomyslém žebříčku obtížnosti archeologické interpretace konstatoval, že náboženské instituce a duchovní život jsou z hlediska archeologických dat tou nejobtížněji uchopitelnou a rekonstruovatelnou stránkou lidského života. Přes značný odklon od sociologických a religionistických interpretací, jež vyvolala Nová archeologie v několika vlnách ovlivňujících evropskou archeologii ještě celá 80. a 90. letí, musíme konstatovat, že srovnávací studie pramenných základů společenských věd jsou stále potenciálně značně bohatým zdrojem inspirace. Procesuální archeologie přesunula pozornost od samotných artefaktů k tomu, jakými aktivitami procházely od svého vzniku přes používání, vyřazení, depozici, postdepoziciční fázi až k exkavaci. Na poli analýzy štípané industrie se zájem obrátil od typologických spekter retušovaných nástrojů ke všem složkám souborů, především k opotřeбенé debitáži, a to v rámci rekonstruovaného ekonomického kontextu. Základem testování hypotéz Nové nebo procesuální archeologie se však stalo vnímání kultury především jako způsobu adaptace na konkrétní prostředí. Svým pragmatickým technicistním a později environmentálním zaměřením se však Nová archeologie jen málo přiblížila k poznání duchovního a sociálního života zaniklých societ, protože jen minimálně brala v úvahu symbolizující tendenci každé lidské kultury. Je zjevné, že celá řada jevů v lidských societách souvisí s pouhou adaptací na přírodní prostředí jen volně a více se uplatňují mechanismy kulturní, sociální a nadstavbové (symbolické). Tlak instinktu přežití je sice nezanedbatelnou veličinou, nicméně lidská psychika nefunguje výhradně v rovině praktické efektivity. Naopak, celé dějiny svědčí o nezaměnitelně lidské potřebě jít proti proudu, užitečnosti a účelnosti nastavovat zrcadlo kreativity a oduševnění materiálního života, střídme logice citovou exaltaci a pravidlům jejich porušování. Duchovní vývoj člověka je nastaven na překonávání určitých stupňů nebo úrovní existence a tomu odpovídají i etapy jeho praktického života v societě. K vynaložení potřebného úsilí k překonávání překážek potřebuje lidský jedinec²⁵ motivaci, jejímž jedinečným zdrojem je symbolická složka lidské kultury. Patří sem především ideální vzory v příbězích, mýtech či náboženských systémech a s nimi spojené vrozené i získané archetypy. A tak zůstává dodnes otevřená diskuse o tom, zda je morfologický charakter archeologických památek předurčen více aspekty pragmatickými (například kvalitou a množstvím dosažitelné suroviny či žádaná funkce) nebo je výrazněji ovlivňován sociálními, kulturními či symbolickými mechanismy. Ani postprocesuální archeologie obvykle nepracuje s religionistickou komparací či rekonstrukcí, ale ubírá se snazší cestou identifikace a případně interpretace „symbolického“ nebo „rituálního“ aspektu nemobilních a mobilních archeologických památek. Colin Renfrew (*1985*, 11; resp. *1996*, 390–391) definoval čtyři skupiny indikátorů rituálního aspektu archeologických památek.

25 Na rozdíl od zvířete, jež je pobízeno svými instinkty.

1. Doklady záměrného zaměření pozornosti: akt bohoslužby vyžaduje pro vyvolání náboženského vytržení zvýšenou pozornost účastníků. Tato pozornost je stimulována a fixována dramatickými efekty režie světla, zvuku nebo podoby svatého místa a propriet. Část z nich lze identifikovat v archeologických pramenech (oltář, pódium, lampy, gongy, zvony, rituální nádoby a jiné manipulované objekty, kadidelnice, opakované symboly).

2. Doklady existence hraniční zóny mezi lidským a paralelním světem: ohniskem rituální aktivity je kontakt s hranicí mezi světy, může být přítomna zóna pro rituální očistu nebo rozdělení prostoru pro veřejnou a skrytou část obřadu.

3. Doklady zpřítomnění božstva v místě kultu: invocace božstva nebo transcendentální síly musí působit přesvědčivě, zpřítomnění jejich symboliky budí dojem, že entita naslouchá (figurální nebo abstraktní zobrazení, schránka se skrytým obsahem, zkratka postoje nebo gesta; může být vyjádřeno i archeologicky nečitelnými projevy – symbolickými kumulacemi, gesty, mantrami ap.). Symbolika božské entity však nemusí být vázána jen na rituální prostor, může být aplikována i na tzv. profánní složku nemobilní a zvláště mobilní archeologické kultury.

4. Doklady účasti a obětí: veřejně přístupná část bohoslužby může zahrnovat nejen slova a gesta, ale i jiné aktivity (tanec, krokové sekvence, zpěv, konzumace nebo obětí jídla a pití, mechanismy excitace, rituální skartace hmotné kultury a samozřejmě obětování živých těl – myšleno zvířat, případně lidí).

S podobným metodickým tříděním přichází i P. Biehl a F. Bertemes (2001, 18–20), kteří definují pět oblastí identifikace religiozity či kultu – kultovní místa, kultovní zobrazení, kultovní zařízení a podpora kultu (významné astrální momenty, komety, východy planet, slunce a měsíce, drogy, tanec a hudba, lampy atd.), osoby podílející se na kultu (zvláště identifikovatelné ve funerálním kontextu), doklady kultovní praxe nebo akce.

Předmětem diskuse antropologů, sociologů a religionistů je i samotná definice kultu, rituálu a víry. T. Insoll (2005, 45; podrobněji 2004, 5–22) definuje kult jako náboženskou ceremonii, aktivity, které jsou chápány jako něco okrajového, výstředního a příležitostného, zatímco náboženství je složitý komplex víry (věr), praktik, rituálů, prožitků, sociálních aspektů a dalších elementů. Pro zjednodušení a zúžení problematiky na archeologické prameny je často používána polarita vnímání kultu jako vnějšího projevu religiozity, jako její ceremoniální a formální složka, která probíhá příležitostně a je časově omezena; zatímco na druhé straně víra je záležitostí vnitřního prožitku (který se však může v průběhu ceremoniální složky zásadně zintenzivnit, a to zvláště při kolektivní realizaci), je trvalejšího až stabilního charakteru, takže tvoří více méně nedílnou součást vědomí jedince.²⁶ Rozšířený termín rituál je ještě problematičtější definovat, protože může být chápán jako konkrétní akce s předepsaným průběhem, tedy jakási podjednotka kultu, a jindy je asociován s projevy kultu, které se z dnešního pohledu jeví extrémní, nebo dokonce zavrženímhodné, má tedy trochu pejorativní nádech. Třetí matoucí způsob použití tohoto termínu je rovněž v archeologii častý, jde o označení „rituální“ u projevů, jež jsou religiozni (patří tedy do kontextu víry

a někdy jsou označovány jako věrské), především v obdobích pravěku. I v prvním případě, který je pro badatelské uchopení neadekvátnější, je problematické určit hranici mezi rituálním postupem motivovaným vírou a rutinním postupem diktovaným zvyklostmi a dnes již neznámými praktickými důvody.

Zatímco víra sama o sobě nemusí zanechávat žádné hmotné stopy, doklady kultu jsou častěji hmotné (mobilní i nemobilní) a je možné je identifikovat relativně snáze. Lze tedy říci, že úkolem archeologa v této disciplíně je identifikovat hmotné, prostorové či jiné doklady kultu patrné v náleзовých situacích a na základě hlubšího studia souvislostí alespoň částečně podhalit či rekonstruovat víru, či chceme-li používat tento termín, náboženství konkrétní pravěké society. Přirozenou charakteristikou víry je nekonečná variabilita jejích projevů, a to i hmotných. Víra se může odrážet v hmotných projevech z dnešního pohledu naprosto nepostřehnutelně anebo, jak uvádí T. Insoll (2005, 45), může zahrnovat celý záběr archeologické hmotné kultury. Pomůckou, kterou archeolog volí při identifikaci stop víry, je zjištění odchylek od tzv. praktického a ekonomického chování; typickým příkladem je transport kamenných surovin z větší vzdálenosti, než je nutné (Oliva 2007, 144–150), nevyužitelná nadprodukce (Oliva – Neruda – Přichystal 1999) nebo rozšíření nějakého projevu v hmotné či nehmotné kultuře nad rámec dosahu běžné regionální komunikace (například globálně rozšířená „výzdobná“ schémata keramiky – spirálové a meandrové prvky u LnK, otisk šňůry u KŠK a podobně).

V souvislosti s analyzovanými soubory bylo již doloženo specifické postavení bifaciálně retušovaných zoubkovaných nástrojů s bokem (srpů na sídlištích a příp. pilek v hrobech). Bylo zjištěno, že srpovky vykazují nápadně vyšší index lomu než jiné typy nástrojů, aniž by to bylo způsobeno podélností suportu. Bylo doloženo, že většina souboru srpovek z plochy A na Blučině-Cezavách je asociována se zónou, v níž docházelo k destrukci kamenných artefaktů a dalších komodit ohněm. Je doloženo, že model výroby a distribuce bifaciálně retušovaných artefaktů odpovídá archeologicky i etnograficky doloženému modelu chování spojeného s produkcí prestižních artefaktů. Bylo prokázáno, že srpovky starší doby bronzové dokládají ideovou fúzi neolitického substrátu (srp ve smyslu funkčního typu jako personifikace Háda v zemědělských kulturech) a adstrátu KZP (bifaciální zoubkované ostří s invazivní estetizující retuší ve smyslu morfotypu jako tradovaná prestižní technologie s funkcí „přítomné minulosti“) a že toto schéma je udržováno navzdory doložené nepraktičnosti v profánním použití.

Doklady kultu či rituálu spojeného se štípanou industrií v náleзовých okolnostech byly již shrnuty (Oliva 2003). Dosud zřejmě přeceňované skutečné doklady asociace srpovek s lidskými kosterními pozůstatky byly shrnuty v rámci předkládané práce. Nálezové okolnosti většiny souborů nebyly natolik detailně dokumentovány, aby bylo možné poznání těchto jevů dále prohloubit. V každém případě se potvrdil symbolický a sociálně specifický status oblasti Krumlovského lesa a byl navržen model sociálního rámce exploatace ve smyslu *production fraternity* s výrazným podílem učedníků na vzniku rozsáhlých kumulací štípané industrie. Potvrdilo se rovněž, že na Blučině-Cezavách docházelo k destrukcím rituálům spojeným i s manipulací a skartací srpovek. Naopak nebyla potvrzena přímá fatální, ale jen chthonická funkce srpovek v obětních obřadech

26 Termín náboženství se jeví v období bez psaných pramenů neustrojený, protože náboženství jako komplexní sociální jev již nezbytně stojí na psaném či tradovaném kánonu a na existenci jisté organizované a hierarchizované skupiny zasvěcených.

s obětí živých těl. Pokud v této souvislosti srpy figurovaly, jejich použití bylo pouze symbolické, protože zoubkované ostří je pro řezání měkkých tkání nevhodné.

Aplikace srovnávací religionistiky, resp. mytologie²⁷

Dějiny zkoumání mýtu badatelé evropské a severoamerické civilizace shrnuje s osvěžujícím nadhledem Jaan Puhvel ve svém díle *Comparative Mythology* (1997, 19–34). Využívám dále dílo Puhvelovo jako zdroj základních informací, protože je svou formou přístupné laikům mimo obor srovnávací lingvistiky a srovnávací mytologie, nezatěžuje nekonečnými paralelami ani nepřiměřeným dovozováním na základě lingvistické metody nad únosnou míru a především se věnuje i oblastem významným z hlediska středoevropské archeologie. Jiné úhly pohledu poskytují např. studie Mircea Eliadeho (2004b; 2006 aj.) nebo Karla Kerényiho (1967; 1993; 1996; 1997), které však přece jen pracují s univerzálnějším pojetím mýtu.

Současná definice mýtu

„Mýtus je vyjádření myšlenkových modelů, jejichž prostřednictvím skupina lidí formuje sebezpoznaní a seberealizaci, získává o sobě znalosti a sebedůvěru, vysvětluje příčiny svého bytí, povahu svého okolí a někdy se pokouší i narýsovat svůj budoucí osud. (...) Mýtus působí tak, že prostřednictvím posvátné minulosti se snaží mít rozhodující vliv na přítomnost, a tím i budoucnost.“ (Puhvel 1997, 12)

„Mýtus můžeme popsat jako narativní vyjádření či zpřítomnění významných dávných událostí s takovým významem pro současnost, že je třeba je převyprávět nebo přehrát v dramatické nebo poetické formě.“ (Renfrew – Bahn 1996, 400)

Jestliže kultura či civilizace zanikla nebo změnila z různých důvodů své náboženství, mýty často prokázaly nápadnou životaschopnost a přežily jako sekularizované příběhy, hrdinské či národní eposy, součástí rituálu či liturgie jiného náboženského systému a podobně. Základem studia mýtů zaniklých kultur je podrobný rozbor dochovaných epických či písemných pramenů samotných původních civilizací nebo nepřímých zmínek autorů odjinud. V rámci možností doby bronzové na Moravě můžeme pouze extrahovat jakési univerzální rysy indoevropských mýtů, které prokázaly životaschopnost a neměnnost i po rozpadu indoevropské jazykové skupiny více méně ve všech dostupných souborech. Tato data lze následně komparovat s výsledky studia archeologických pramenů a můžeme se pokusit je propojit v přijatelném interpretačním výstupu. Jen ze samotných hmotných pramenů nelze nadstavbu rekonstruovat uspokojivě. Jsme přitom odkázáni na generalizující teorie převážně o chronologickém vývoji náboženství, ačkoli je zřejmé, že nadstavbové fenomény evoluci nepodléhají (Eliade 2004a, 16) – na rozdíl od vnějších forem institucionalizovaného náboženství nebo účelových religiálních forem využívaných politicky – a projevují

se podle součinu různých okolností, a nikoli popořadě – „vyšší“ stupeň po „nižší“, jak je patrné i například ze studia výtvarných pramenů pravěku (Kaňáková 2010).

Komparativní mytologie a religionistika je nesmírně rozsáhlým a vysoce specializovaným odvětvím humanitních věd. Mytologické a zvykové struktury, které máme k dispozici, jsou navíc relevantní především pro populace tzv. indoevropské jazykové skupiny. Jejich moderní projev odpovídá civilizačně rozvinuté době bronzové vzhledem k tomu, že jejich triadické uskupení odráží již vertikální diferenciaci společnosti. Jak však bylo prokázáno výše, tento religiální a symbolotvorný adstrát pronikal do střední Evropy až značně později a spíše v povrchní či formální podobě. Jeho doklady jsou obecně vázány především na luxusní předměty hrobové výbavy elity doby bronzové na Moravě. Doložené používání honosných artefaktů se solární (Čaka) a ornitomorfní (Nižná Myšla, Svijany, Dolany) symbolikou nebo doklady picích rituálů (Palátová – Salaš 2002, 111) nemůže prokázat, zda bylo doprovázeno vlastním niterným přijetím těchto mytologických či religiálních schémat. Podkladem pro rekonstrukci ideového prostředí starší doby bronzové na Moravě mohou tedy být především archaická (boreální) témata modernějších indoevropských mýtů – tzv. praindoevropská složka – v komparaci s dochovanými mýty recentních neolitických societ. Na tomto základě lze částečně rekonstruovat vklad neolitického substrátu. K tomuto substrátu ještě před příchodem KZP musíme zvážit jisté (byť slabé) vlivy vučedolského okruhu, které můžeme interpretovat především na základě výtvarných pramenů. Západoevropskou složku nadstavby můžeme rekonstruovat díky poměrně bohatým pramenům pohřebního ritu, výtvarných projevů a sociálních jevů.

Je také třeba si ujasnit, zda cílem aplikace metody je rekonstruovat mýty (předmět mytologie), nebo náboženství (předmět religionistiky), což není totéž. Funkcí mýtu není uchovávat informaci o náboženském systému a rituálech, ale zprostředkovat hluboké archetypální obsahy posluchačům. Určité informace o religiálních a společenských zvyklostech však mýtus zrcadlí. Není tedy náboženskému systému podřízen, ale převyšuje ho. Z hlediska archeologie není nejspíše naším cílem mýtus samotný, jeho hluboký obsah působící přímo na složky lidské psychy, ale spíše jeho vnější opláštění panteonem bohů, kultovními místy a rituálními zvyklostmi, které snáze v konkrétním archeologickém materiálu identifikujeme. Protože však vnější forma často mění podobu a rezistentní vůči změně jsou především vlastní mytické obsahy, je nezbytné nejprve identifikovat charakteristické mytické struktury, které se napříč skupinami původního praindoevropského jazykového kontinua nemění, a na základě jejich projevů v těchto skupinách identifikovat možné analogie v našich archeologických datech. Není sporu o tom, že takováto práce může sklouznout k nevědomé manipulaci. Je známo, že čím více různých příkladů z různých stran je sneseno, tím je jejich ohebnost větší a podobné systémy se dříve či později stanou prázdnou konstrukcí. Z tohoto důvodu se výklad přidrží jen těch nejvýraznějších prvků, bez přebírání rozsáhlých výkladů mytologických a religionistických studií.

V souvislosti s analyzovanými soubory a dosud zjištěnými poznatky můžeme pomocí komparativní mytologie a religionistiky sledovat následující otázky:

- Jaký je obsah ideových struktur neolitického substrátu a adstrátů z průběhu eneolitu (vučedolský okruh, KZP)?

27 Proti námitce, že tento exkurz je příliš rozsáhlý a nedotýká se přímo analýzy ŠI, je třeba uvést, že analýza štípané industrie umožnila rozlišení složek geneze populace doby bronzové s cílem objasnit, která z nich stojí za symbolotvornými projevy spojenými mimo jiné i s štípanou industrií a také jak se tyto projevy dále vyvíjely v průběhu doby bronzové. Jak se ukázalo, právě v tomto chronologickém a kulturním kontextu má ŠI vyšší informační potenciál než jen výsledek morfotypologické analýzy souborů hmotné kultury bez hlubšího přesahu.

- Jak a kdy se v ideové struktuře začínají projevovat změny, které lze spojit s ideovými strukturami mýtů tzv. indoevropské jazykové skupiny?
- Lze z těchto indicií usuzovat na proměny mužských a ženských sociálně religiozních komunit?

Rekonstrukce ideového rámce **neolitického substrátu** vychází ze studia archaických vrstev indoevropských mýtů. K oddělení nositelů neolitických religiozních struktur, kteří (jistě ve velmi malém počtu) fyzicky přišli na území dnešní Moravy (Richards *et al.* 2008; Zvelebil – Pettitt 2008), došlo zhruba o 3000 let dříve, než došlo ke zformování mýtů indoevropské jazykové skupiny v podobě, již postihly první písemné prameny. Je zřejmé, že při tak časném oddělení od základu nelze mýty neolitického substrátu střední Evropy přímo porovnávat s materiálem, který tvoří základ tzv. indoevropských mýtů v dochovaných fragmentech (indické védy, íránská Avesta nebo Dénkart, Homérský cyklus nebo římské zákoníky). Pro tuto společnost jsou daleko relevantnější archaické složky těchto mýtů o stvoření světa a cyklických obrodních procesech (které jsou v epickém rozsahu dochovaných pramenů již marginální) než mýty mladší vrstvy, založené na ústřední mužské triádě kněz – bojovník – živitel, které našly odezvu v civilizaci doby bronzové a starší doby železné. Tato odlišnost je dána faktem, že indoevropské jazykové společenství v době kolem roku 3000 BC, kdy se rozpadlo a rozešlo do různých částí Eurasie, bylo již na stupni charakterizovaném metalickou produkcí, a jeho mýty byly tedy již na jiné úrovni než v dobách počátků zemědělství. Základními strukturami archaické vrstvy jsou:

- nastolení řádu doplněním dvou původních prvků země – voda vznikem nebes, která z původního chaosu vytvořila řád (zde se projevuje poprvé archetyp scelení paradoxu doplněním třetího prvku, které je základem triadického členění pozdějších evropských mýtů);
- aplikace této symbolické triády – země / plodivý potenciál, nebe / tvořivý impuls a řád (tedy život) a voda / původní chaos (nebytí) schopný periodicky obnovovat původní kvalitu – na princip cyklického chápání existence od zrodu přes život ke smrti a novému zrození;
- tato triáda není hierarchizována, ale tvoří cyklus rovnocenných prvků, zatímco v modernějších vrstvách těchto pramenů je triáda již vždy posloupná a její prvky jsou zdvojené;
- významná role dvoj-jediného ženského elementu (země / matka – Démétér i voda / panna – Koré jsou jen dvě tváře téže entity);
- role mužského elementu jako ambivalentního (násilného a chtonického, nicméně v důsledku tvořivého) katalyzátoru.

Nejvýznamnější fragmenty se dochovaly v řeckých mýtech. Archaický základ byl zjevně v řeckém prostředí natolik silný, že byl z nezbytí začleněn i do modernější vrstvy příchozí indoevropské (dórské) mytologie, kde ovšem jeho hlubší konotace zůstávají nesourodé, a proto jsou dobře identifikovatelné (Puhvel 1997, 154).

Již sama triáda nebe, země a vody se odrazila v narušení novějšího indoevropského triadického uskupení. Na nejvyšší pozici triády nestojí ambivalentní dvojice bohů spravedlnosti typu védského Varuny / Mithry, tedy boha zákonodárce a nelitostného soudce / boha ochránce a spojence spravedlivých (rovněž Ahura Mazda / Mithra v Íránu, Jupiter / Diús Fidius v Římě,

Esus / Núadu u Keltů atd.). Bipolární struktura je v Řecku převrstvena trojčlennou strukturou tří bratří (Zeus – nebe, Poseidón – voda, Hádes – hlubiny země), která odkazuje na archaický model trojčlenného paradoxu, i když byl nově obsazen mužskými protagonisty. Poseidón a Hádes jsou podle všeho pozůstatky starší mytologické vrstvy, chtonický aspekt Háda a jeho triadické propojení se dvěma transfunkcionálními bohyněmi (Démétér a Koré) naznačuje neolitický původ (Kerényi 1993, 120). Poseidónovo jméno (manžel bohyně Dá – což je Démétér v podobě Dá-máter – Puhvel 1997, 158) a vodstvo oceánu, jež je jeho doménou, dosvědčují příslušnost k této starší vrstvě mýtů, kdy tento pár vytvářel původní polaritu země–voda. V dórské struktuře jde o prvek cizorodý, dodatečně uzpůsobený, aby spojil staré s novým. Archaické triády jsou rovnocenné, zastupují jednotlivé fáze cyklu. Naopak modernější indoevropské triády jsou posloupné od nejvýznamnější po nejnižší a charakterizuje je oddělení sfér vlivu. Je u nich zjevné navázání na diferenciaci společenských vrstev: mystik (nebe) – bojovník (oheň) – živitel (povrch země). Sféry vod a podzemí nejsou již významnými posty. Ani chtonická božstva ani významné ženské bohyně již nejsou výrazným rysem těchto modernějších vrstev mytických struktur.

Pro rekonstrukci neolitické religiozity jsou nejvýznamnějším pramenem hlubší „nelogické“ vrstvy mýtu o uchvácení Persefoné Hádem a role Démétér v celém příběhu. Podrobně se projevem tohoto paradoxu v archeologických a etnografických pramenech zabývám v jiném textu (Kaňáková 2012), proto zde uvádím jen stručně shrnutí. Základem archetypální struktury je násilné přerušení úzkého vztahu matky (země) a dcery (klas), tedy podetnutí klasu. V řecké uhlazené verzi je Koré / Persefoné po aktu násilí „jen“ vtažena pod zem, její smrt je však zjevná z kontextu (nemůže podzemí opustit natrvalo, matka ji oplakává). V jiných lépe dochovaných mýtech je Koré nebo manželka prvního zemědělce rozčtvrcena a zašlapána pod zem, případně rozházena po vykloupeném místě v lese. Z fragmentů jejího těla vyrostou první zemědělské produkty, které živí vykonavatele její smrti (např. Kerényi 1993, 133–134; Olša 2008, 120–122). Etnograficky jsou zároveň doloženy tradiční kolektivní spirálovité (poměrně dynamické) tance zašlapávání zrna (Kerényi 1993, 134). Podobné aktivity zřejmě dle Kerényiho analýzy (Kerényi 1967) doprovázela i eleuzínská mystéria. Spirála se vyskytuje na výzdobě keramiky nejstaršího neolitu prakticky po celé Evropě, i mušle otiskovaná do povrchu nádob starého neolitu ve Středomoří zahrnuje symboliku spirály. Dynamické ceremoniální pohyby jsou doloženy hojnými výtvarnými prameny evropského staršího neolitu (ryté motivy na keramice – Kaňáková 2012, 70–73). Ženské idoly evropského neolitu jsou projevem archetypu Koré, nikoli matky nebo plodivého elementu. Jsou to dívky se štíhlými těly. Fragmentarizace těl těchto idolů je zjevná, stejně jako jejich spojení s manipulací zrna (tzv. prvky). Zdá se, že ve starším neolitu byl ceremoniálně prožíván kolektivně a excitace bylo dosahováno dynamickým rytmickým pohybem, naopak v mladším neolitu mizí z výtvarných pramenů dynamický akcent, ceremonie byla patrně předváděna obřadníkem publiku. Dramatický efekt je nyní budován pomocí manipulace idolu a zrna a následné fragmentarizace těla idolu, případně dislokace jeho „tělních částí“ v okolí – „po polích“.

Chtonickým elementem, který v těchto mýtech vstupuje mezi zemi a klas, resp. kulturní plodinu je samotná osoba typu

Háda. Smrt dívky není spojována s nástrojem, ale s původcem smrti. Proto v této neolitické struktuře kamenné srpy nehrají žádnou významnou roli a proto také nefigurují v zemědělských rituálech neolitu. Kameny a kamenné předměty jsou dosud spojeny se svým původem v zemi, nejsou symbolem smrti. Chthonické projevy jsou důsledně symbolické, spojené s fragmentarizací těla klasu, resp. Koré a s jeho pohřbením.

Ideový rámeček neolitické populace se zřejmě **vyzařováním vučedolského okruhu** příliš nezměnil. Ve výtvarných pramenech se nově objevují bohatě oděná ženská těla (Hradisko u Vysočan, Mödling), která naznačují přetrvávající význam transfunkcionální dvoj-jediné bohyně, a především rozvoj formální stránky ceremonie, která zjevně zahrnovala speciální oděv a šperk. Morfotyp důsledně bohatě oděné ženské entity na Balkáně přetrvává v nezměněné podobě až do starší doby železné (Barca, Babska, Dupljaja, Maiersch, Sopron–Burgstahl aj.). Adorantské gesto je nahrazeno složením paží v pase nebo na břicho (pokud ztvárnění paží není zcela zanedbáno). Toto gesto se paralelně objevuje i v západní Evropě (přímotivy), kde však není omezeno na ženské idoly. Ve střední Evropě ovšem tento posun zaznamenaný není. Lze tedy předpokládat, že religiózní projevy neolitického substrátu ve střední Evropě nezaznamenaly žádné výrazné proměny.

Religiozita **kultury se zvoncovitými poháry** je výrazně odlišná, ačkoli rovněž vychází z archaického principu cyklické obrody. Vztah ke kameni a jeho souvislost s chthonickými aspekty jsou typické pro západní Evropu, odkud KZP vyšla. Jeho nejvýraznějším projevem je megalitismus a obecně pohřbívání, jehož součástí jsou kamenné struktury (skříňky, kamenné věnce mohyl, stély, pohřby v jeskyních i v komorách dolmenů) nebo přítomnost kamene v hrobové výbavě (nejprve sekery, později projektily, dýky, ale i neupravené kameny). Chthonický aspekt je přirozeně zdůrazňován i v souvislosti s hlubinným dolováním kamenných surovin. Pronikání do podzemí je v pravém smyslu pronikáním do podsvětí, specifickým, třeba nevědomým, usilováním o kontakt s druhou, temnou stranou. Symbolika hornických nehod závalem nebo zatopením jen vyrovnává účet „člověk kontra Země“. Země, stejně jako Vodstvo jsou prapůvodními elementy Chaosu, jimž dal řád až vznik Nebes, který definoval svět na základě polarit. Smrtí či zánikem polarita světa končí, entita je rozpuštěna v prapůvodní látce, odkud může opět povstat (plodová voda). Víra ve zmrtnýchvstání a nový úsvit je v atlantickém okruhu bohatě doložena výtvarnými prameny nejpozději v průběhu 4. tisíciletí BC. Vnitřní plochy desek dolmenů jsou pravidelně „zdobené“ sériemi vodorovných vlnovek a klikatek (Antelas, Dörlauer Heide, Göhlitzsch aj.), které jsou dominantním motivem západoevropského okruhu po celý eneolit. Jen malé procento motivů tvoří figurální náměty. Ty jsou však velmi často také asociovány s přechodem série vlnovek – říčního toku (Pedra Coberta, Antelas), se zobrazením vstupu do podzemí (Bulhoa), labyrintem (Mané Kerioned), vycházejícím sluncem (Loughcrew, Carapito, Pedrao) nebo s předstoupením před částečně antropomorfní entitu (Soto). Fenomén megalitismu je se sluneční symbolikou rovněž úzce propojen, a to daleko průkazněji a přesvědčivěji než údajné solární kultury indoevropské. Z rozboru rezistentních motivů v mýtech indoevropských jazykových skupin vyplývá, že význam slunečních

božstev (tzv. apollonský mýtus) pro indoevropské populace, tak často uváděný v naší literatuře (naposledy *Podborský 2006, 229*), budeme muset v kontextu doby bronzové výrazně přehodnotit a jeho původ hledat v atlantické, a nikoli předovýchodní nebo středomořské oblasti. Jedinou hmotnou kulturou zobrazenou uvnitř dolmenů jsou sekery a luk se šípy. Do zsvětí tedy vstupoval především bojovník. Podobné motivy jsou vázány na další pramen z funerálního prostředí, který se neomezuje na sféru rozšíření megalitismu ani chronologicky, ani geograficky. Zdobené kamenné náhrobní stély západoevropského okruhu vykazují ve valné většině částečné nebo kobercovité pokrytí vlnovkami (Ellenberg, Wellen). Ve figurálním pojetí identifikujeme především zobrazení seker, později dýk, případně celou postavu bojovníka. Objevuje se asociace sekery a slunce (Dingelstedt – identická asociace je známa i z menhiru Seehausen), slunce a dlaní (Klein-Meinsdorf) nebo východ slunce (Sitten Petit Chasseur). Spojení vstupu do podsvětí a nového úsvitu s personifikací slunce vyjadřují ještě početné stély mladší doby bronzové v jihozápadní části Iberského poloostrova (tzv. diademové stély s paprsky kolem hlavy, např. Torrejón El Rubio II, Ciudad Rodrigo II aj.).

Můžeme tedy konstatovat, že základním ideovým schématem KZP bylo bojovnícko-solární hrdinské schéma vstupu do chaosu / zsvětí / nebytí a úspěšného znovuzrození překonáním překážek (překonáním smrti). Kamenný prestižní artefakt je nedílnou součástí příběhu, jeho role je (symptomatically) ambivalentní. Jde na jednu stranu o nástroj smrti (funkční nebo symbolické militarium) a na druhé straně o předmět, který bojovníka na území smrti doprovází, je jeho odznakem, jeho privilegiem pro zmrtnýchvstání. K tématu zmrtnýchvstání se vážou i další motivy západoevropského okruhu (scény s jeleny, téma návratu a shledání – Las Viñas, Las Moriscas, Cueva del Silencio). Kámen sám je příbytkem smrti, pohřby jsou vždy s kamenem asociovány, pohřbívá se „do kamene“. Součástí ideové struktury eneolitické západní Evropy je důraz na genia loci krajinných i budovaných bodů, na vytváření mytologické krajiny. Dramatický efekt je budován světlem, resp. kontrastem chladných, pochmurných míst a dopadem prvního ranního slunečního paprsku úsvitu.

Ovlivnění civilizace starší doby bronzové na Moravě nositeli KZP není nijak nápadně spojeno s profánními aspekty kultury, ale právě se symbolotvornými hlubšími souvislostmi, jako jsou reprezentace společenského statusu konkrétního jedince prestižním artefaktem, pohřbívání asociované s kamenem, produkce zčásti neutilitární a především prestižní industrie a neutilitární aktivity – dolování, aktivita v jeskyních, rituální manipulace s již pohřbenými těly²⁸ (*Bartelheim – Heyd 2001, 267; Blischke 2002, 227; Ernée – Majer 2009*) a podobně. Je zajímavé, že ačkoli

28 V této souvislosti nelze nezpomenout obvyklou praxi kolektivního pohřbívání komplexu Los Millares, kdy před novým pohřbením jsou starší ostatky často shrnuty stranou nebo vyklizeny ven z pohřební komory. Nakládání s těly již jednou pohřbenými bylo běžnou součástí rituálu smrti. Vše, co si duše zemřelého nevzala v období mezi smrtí a odebráním se do zsvětí s sebou (měkké tkáně, orgány, netrvanlivé milodary), nepodléhalo již jejímu vlastnictví nebo potřebám. Kostra a trvanlivá výbava byly zanechány v tomto světě. S kostrami se mohlo, ale nemuselo již zacházet rituálně, milodary mohly být znovu začleněny do používání.

populace únětické kultury převzala řadu nadstavbových struktur od populace KZP, vždy je podřídila vlastnímu kánonu. Přejala sice některé pohřební zvyklosti, rozlišování polohy těla podle pohlaví však nikoli. Ženy tedy nebyly v rituálních zvyklostech odlišovány od mužů. Odlišnosti ve výbavě vychází spíše z odlišností jejich přirozené výbavy, jak tomu bylo už od neolitu. Podobně převzali tradici bifaciálně retušovaného prestižního artefaktu, ale stal se jím primárně srp, který korespondoval s jejich zemědělským religiózním rámcem, a nikoli projektil.

Za základní schémata mytologických struktur **indoevropských** jazykových skupin doby bronzové lze považovat následující znaky.

- Triadické třídění je založeno na posloupnosti významu a na sférách vlivu, nikoli na cyklu nebo scelení paradoxu. První struktura triády byla zjevně dotvořena až v pokročilé době bronzové, kdy se institucionalizovaná vrstva kněží zformovala. Nejlépe je dochována v indické a íránské tradici, které se oddělily nejpozději. Naopak v pramenech evropských je zvláště kněžský duchovní aspekt nejvyšší vrstvy triády znejasňován archaickými přídávky (řecké prameny), nebo je jeho souvislost s kněžskou vrstvou zcela zrušena (germánské prameny).
- Každý stupeň triády je obsazen ambivalentní mužskou dvojicí, která vytváří paradox; ten však není scelován na prvních dvou úrovních (mystik – bojovník), ale pouze na úrovni živitele, což je zjevně starší neolitické reziduum. Výjimkou jsou mýty skupin, u nichž dochází k přesahu sfér vlivu do nižších úrovní triády (řecké, římské, germánské). U řeckých a římských mýtů je důvodem již zmíněné začlenění starších mytických struktur do první vrstvy triády (Zeus – Poseidon – Hádes), a tím omezení sféry vlivu zástupce původního božstva spravedlnosti (Zeus), které je kompenzováno přesahem do nižší, bojovnické úrovně triády (*Puhvel 1997*, 157, 178). Konsekventně je sféra vlivu bojovnické entity rozšířena do oblasti třetího stupně triády (sourozenci Arés / Héfaistos, Mars / Vulcanus²⁹), a ke scelování paradoxu dochází tedy již zde. U germánských mýtů je změna způsobena posunem významu triády o jeden stupeň výše, protože v germánské společnosti zjevně nefungovali kněží jako svrchovaná společenská vrstva a hlavní význam si podržela bojovnická elita (*Puhvel 1997*, 223–224).
- Pro druhý – bojovnický – stupeň triády je významným prvkem popíjení esoterické substance (*Puhvel 1997*, 85), ať již je nápojem sóma, ambrózie nebo víno.
- Třetí stupeň triády je obsazen sourozenci, jejichž paradoxní role je často dána různými matkami nebo otci, různým statusem (polobožský a polonestvůrný původ jednoho z nich), nebo faktem že vlivem složitých rodinných poměrů je jeden otcem druhého a zároveň jsou nevlastními sourozenci.
- Protože protagonisté indoevropské triády jsou vždy muži, jako element scelení paradoxu vystupuje žena (tak jako

29 Základem druhé triády je dualita strašlivého iracionálního bijce (ve védách Indra, později Šiva, v Íránu Indara, u Řeků Arés, u Římanů Mars, u Keltů Taranis atd.) a ochránce míru (Agni, Saurva, Héfaistos, Vulcanus). Oba jsou spojováni s dualitou ničivého a tvořivého ohně. V mýtech s posunem sféry vlivu je přidán sourozenecký aspekt dvojice (manželští synové Dia či Jupitera) a téma doplnění scelujícím ženským elementem.

v neolitické vrstvě mýtu paradox dvoj-jediného ženského elementu země / voda – matka / Koré sceloval mužský element). Tento ženský element může mít slabý sluneční aspekt (např. dcera Slunce Súrjá ve védách). Role ženského elementu je ambivalentní a symbolické spojení s podvojným mužským elementem je prezentováno jako spojení fyzické. Žena vystupuje jako milenka dvou mužů nebo jako sestramilénka. Védští Ašvinové jsou oba manželé Súrjá, dvojice Arés / Héfaistos a Mars / Vulcanus jsou doplněny jejich společnou manželkou / milenkou. Původní bohyně neznáme, druhotně zde vystupuje neindoevropská Afrodité / Venuše (*Puhvel 1997*, 156) se zjevně předovýchodními předlohami typu Astarté. Tato struktura byla ještě později zanesena dalšími předovýchodními motivy, kdy do indoevropské polaritě s Aréem je kladen místo Héfaista Apollón (maloasijského původu – *Puhvel 1997*, 161), a divokého instinktivního bijce a válečníka bojujícího společně se svou družinou na straně jedné vyvažuje element kultivovaného ukázněného osamělého lukostřelce na straně druhé. Apollón, přes své znalosti léčení a věštění, je prokazatelně bojovníkem / lovcem. Porazil a zabil hada Pythóna a své léčitelské schopnosti předal synu Asklépiovi. Apollónovo spojení se sluncem se v indoevropské mytologii neprojevuje (*Puhvel 1997*, 160–162), a je spíše výsledkem novější povrchní licence Apollón – slunce, Diana – měsíc. Tzv. apollonský mýtus je spojený s chtonickými konotacemi tak, jak je to obvyklé v megalitické a postmegalitické západní a jižní Evropě. V řeckých mýtech však Apollón jako bojovník proti temnotě nevystupuje. U Italiků jsou zástupci druhé triadické pozice Mars a Apollón, jejich sféry vlivu jsou blízké řeckým variantám. Apollón zde ustupuje do pozadí a Mars přejímá agresivní i ochrannou úlohu bojovníka zároveň. „Sociální a morální nezakotvenost bojovnického stavu“ (*Puhvel 1997*, 72) védských, íránských a řeckých pramenů je v římských pramenech mírněna přesahem sféry vlivu Marta do sféry ochránců zemědělství. Tak jako Jupiter částečně přesáhl do sféry Marta o úroveň níže, Mars částečně zasahuje do sféry Quirina v ochraně živitelů. Neolitický základ Quirina vyplývá z jeho spojení se dvěma manželkami (Hórou a Virités).

- Incest a cizoložství nejsou v mytické struktuře obsaženy proto, aby upozornily na morální poklesky protagonistů (matka-milénka, sourozenci-milenci, otec-bratr, strýc-bratr atd.), ale jako vysvětlení již existujícího paradoxu, který je scelován nebo jinak harmonizován. V mladších vrstvách mýtu je tak vysvětlován archaický paradox, který ve starších vrstvách vysvětlení nepotřeboval, fungoval a působil sám o sobě. Primární je paradoxní struktura, např. sourozenci třetího triadického elementu jsou zároveň otec a syn. Jejich sestra je jejich milenkou (sestrou i matkou). Sekundární je pak objasnění vzniku takového spojení – tedy incest nebo cizoložství (pokud jsou vztahy prvního z mužů k ženě tomu druhému utajeny, nebo jim předcházely). Fyzické spojení funguje jako proces sjednocení, spojení, promíšení podstaty obou elementů, často s tvořivým kontextem. Čím odlišnější jsou elementy, tím nezbytnější je jejich spojení. Proto se běžně objevuje sexuální spojení s přírodními objekty (se skálou, stromem, mořem), se zvířaty (s rybou, koněm, labutí) nebo s jinými rasami (s obry, démony, nepřáteli, příp. i morganistická spojení atd.), které je fyzicky obvykle

nemožné, v mýtu však nefiguruje jako příčina děje, ale jako vysvětlení působení již panujícího paradoxu. Podobná je funkce nesrovnalostí u jiných paradoxů typu příbuzný-nepřítel (Indra / Vrtra), chlípný-asketa a podobně.

- Analogie zdvojené mužské triády pantheonu ke třem vrstvám lidské společnosti (kněží, bojovníci, živitelé), včetně jejich „genealogické“ posloupnosti, osudů, vzájemných konfliktů nebo například příslušnosti barev či rozdělení právních pravidel (*Puhvel 1997*, 138).
- Nevýrazné nebo potlačené božstvo slunce³⁰ a nedůležitá ženská božstva, s výjimkou archaických „transfunkcionálních“ bohyní typu Sarasvátí, Ármaití, nejvýrazněji Démétér / Dá máter (*Puhvel 1997*, 160).
- Zásvětí má podobu slunných pastvin, nikoli podzemí, nevyskytují se žádné zkoušky, labyrinty, řeky atd. Z hlediska smrti, pohřbívání a vstupu do říše mrtvých je indoevropskému projevu blízký spíše obraz travnatých luk. Pouze v řeckém a italském zdroji se objevuje labyrint. Zmrtvýchvstání není příliš typickým jevem, případné pokusy končí neúspěšně (řecký Orfeus a Euridika, germánský Balder).

Na základě tohoto rozboru můžeme sledovat postupné změny religiozní struktury a epizodické, přesto však kulturně významné vystupování kamenných artefaktů v nich.

Vývoj struktury spojené s obrodným cyklem Koré/zrna

1. neolit – pohřbívání Koré jako zrna, které se pohřbením v zemi obnoví a rozmnoží, symbolika fragmentarizace těla idolu / klasu;

2. KZP adstrát bez zemědělských konotací prolínající do starší doby bronzové – chtonicke význam kamene, kámen v hrobech, kontaktování chtonickeho prostředí (manipulace s mrtvými, dolování, jeskyně, kámen a ŠI v hrobech atd. to jest – pohřbívání kamene), víra v nový úsvit, vyhledávání krajinných dominant s vytvářením jejich genia loci, často spojené s rezií východu či západu slunce³¹ (Leskoun a Krumlovský les na západě a Blučina na východě jihomoravské oikumeny starší doby bronzové);

3. starší doba bronzová – fragmentarizace Koré zastoupené klasem nebo živou obětinou přechází i na Háda – záměrná skartace kamenných srpovek;

3. pozdní vývoj starší doby bronzové – pohřbívání Koré i s Hádem (zrno nebo obětina jsou doprovázeny srpem), objevují se zřejmě první symbolické depozice srpovek (Šumice);

4. od střední doby bronzové pohřbívání Háda (deputy srpů), fragmentarizace Koré již není doložena, archaická neolitická struktura se rozpadá.

Je zjevné, že kamenná štípaná industrie jako ideová struktura vystupuje především v souvislosti s vlivem KZP. Ve starším neolitickém substrátu nebylo chtonicke pojetí kamene nijak akcentováno a v indoevropských mýtech úrovně doby bronzové je

toto téma velmi okrajové. Kromě dvou zmínek o násilném užití kamenného nástroje (hojně uváděné zmrzačení Úrana a méně známé odřezání netvora Ullikumihho z těla obra Upelluriho kamennou pilou z chetitského textu z Boghazkaly – *Puhvel 1997*, 39–41) nejsou známy žádné prameny. K těmto příběhům je třeba připomenout jejich rozdílný původ, nejsou tedy dokladem téhož. Zatímco mýtus o Úranovi a zrození Afrodité obsahuje archaické násilně tvořivé schéma (násilný akt vede ke zrození bohyně lásky a hojnosti) a pochází pravděpodobně již z „boreální“ vrstvy mýtů (do moderních řeckých mýtů se zřejmě dostal druhotně z Malé Asie – *Puhvel 1997*, 42), oddělení netvora od obrova těla vedlo k jeho oslabení a zániku, takže použití staré kamenné pily nelze vztáhnout k žádným jiným známým konotacím.

Proměna archetypu bojovníka

1. eneolit a starší doba bronzová – kontaktování chtonicke sil, zkouška, průchod dezintegrací (smrt, řeka, labyrint) a nový úsvit, bojovník se nereprezentuje luxusem a mocí, ale svými bojovníckými atributy, transformace probíhá skrze střetnutí se smrtí;

2. střední a mladší doba bronzová – popíjení esoterické substance – vína (picí servisy SMK a později), reprezentace bojovnícké elity luxusními předměty, boj v hněvivých záchvatech, ospravedlnění morální nezakotvenosti bojovníka, symbolem je již ničivý i tvořivý oheň, a nikoli chtonicke kámen, transformace probíhá skrze esoterickou tekutinu a záchvaty bojového vytržení.

Přechod od struktury cyklické ke struktuře bipolární či ambivalentní (ochránce i ničitel)

Archaická triáda je principem paradoxu (řešením), zatímco v mladších vrstvách mýtu je triáda posloupností ve významu, a paradox je řešen dualitou jednotlivých pozic (+–) triády.

Identifikace sociálně-religiozních komunit (mužské versus ženské)

1. mužské bojovnícké sociální komunity byly s religiozitou zřejmě spojeny jen v povrchnějším slova smyslu, pozvolna se etabloující bojovnícká elita získává politickou moc a religiozní vazby se přesouvají spíše do účelové roviny odůvodnění a oprávnění mocenských tlaků;

2. archaickým reziduem mužské sociální komunity mohly být skupiny dolující a zpracovávající kamennou štípatelnou surovinu v Krumlovském lese – jestliže se případným budoucím výzkumem tato hypotéza potvrdí, pak lze předpokládat, že taková komunita byla jistě výrazně religiozně exponovaná, jak to odpovídá výše uvedeným archeologickým i etnografickým paralelám;

3. ženské religiozní komunity založené na zemědělských ideových strukturách, jaké jsou doloženy v souvislosti se známými kultury v Řecku, nemůžeme na Moravě prokázat – v průběhu pozdního eneolitu a starší doby bronzové byla zřejmě jejich role utlumena přesunem významu cyklické obrody matka / Koré / chtonicke element do podoby heroického cyklu;

4. průkaznější náznaky stoupající role ženské institucionalizované religiozity (adorantky / tanečnice v bohatém oděvu, tkadleny osudu) se objevují jižně od našeho území po celé období popelnicových polí i ve starší době železné, doklady z našeho prostředí jsou však skrovné a nejednoznačné.

30 Význam solárních idolů na Předním východě a ve Středomoří je vázán až na vznik dynastických politických uskupení, která využívají symboliky Slunce jako dobrého vládce, jako nejvyššího nade všemi. Tzv. apollonský cyklus ve smyslu heroické tematiky v těchto oblastech není původní, naopak jeho původ již ve 4. tisíciletí BC nacházíme v atlantické oblasti.

31 Podrobněji k analýze sakrální krajiny západní Evropy v eneolitu a době bronzové viz: *Boado – Estévez – Vázquez 2001*.

CITOVANÁ LITERATURA

- Bartelheim, M. – Heyd, V. 2001:* Cult after Burial: Patterns of Post-funeral Treatment in the Bronze and Iron Ages of Central Europe. In: Biehl, P. – Bertemes, F. (eds.) 2001: The Archaeology of Cult and Religion. Budapest, 261–276.
- Biehl, P. – Bertemes, F. 2001:* The Archaeology of Cult and Religion. An Introduction. In: Biehl, P. – Bertemes, F. (eds.) 2001: The Archaeology of Cult and Religion. Budapest, 11–24.
- Blischke, J. 2002:* Gräberfelder als Spiegel der historischen Entwicklung während der mittleren Bronzezeit in mittleren Donaugebiet. In: Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 80. Bonn.
- Boado, F. C. – Estévez, M. S. – Vázquez, V. V. 2001:* Forms of Ceremonial Landscapes in Iberia from the Neolithic to Bronze Age. Essay on the Archaeology of Perception. In: Biehl, P. – Bertemes, F. (eds.) 2001: The Archaeology of Cult and Religion. Budapest, 169–178.
- Eliade, M. 2004a:* Pojednání o dějinách náboženství. Praha (Traité d'histoire des religions. Paris 1964).
- Eliade, M. 2004b:* Obrazy a symboly. Eseje o magicko-náboženských symbolech. Praha (Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux. Paris 1952).
- Eliade, M. 2006:* Posvátné a profánní. Praha (Le sacré et le profane. Paris 1957).
- Ernée, M. – Majer, A. 2009:* Uniformita, či rozmanitost pohřebního ritu? Interpretace výsledků fosfátové půdní analýzy na pohřebišti únětické kultury v Praze 9 – Miškovcích. Archeologické rozhledy LXI, 493–508.
- Hawkes, C. 1954:* Archaeological Theory and Method. Some Suggestions from the Old World. American Anthropology 56, 153–168.
- Insoll, T. 2004:* Archaeology, Ritual, Religion. London.
- Insoll, T. 2005:* Archaeology of Cult and Religion. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (eds.) 2005: Archaeology. The Key Concepts. London–New York, 45–49.
- Kerényi, K. 1967:* Eleusis: archetypal image of mother and daughter. New York.
- Kerényi, K. 1993:* Koré. In: Kerényi, K. – Jung, C. G. 1993: Věda o mytologii. Praha, 74–153 (Science of mythology. Solothurn 1941).
- Kerényi, K. 1996:* Mytologie Řeků I. Příběhy bohů a lidí. Praha (Die Mythologie der Griechen, Band I. Die Götter- und Menschheitsgeschichten. Zürich 1951).
- Kerényi, K. 1997:* Mytologie Řeků II. Příběhy heroů. Praha (Die Mythologie der Griechen, Band II. Die Heroen-Geschichten. Zürich 1958).
- Kaňáková, L. 2010:* Moderní metody přístupu k pravěkému umění. In: Přichystalová, R. – Ungermaň, Š. (eds.) 2010: Zaměřeno na středověk. Zdeňkovi Měřínskému k 60. narozeninám. Praha, 24–40.
- Kaňáková, L. 2012:* Nový pohled na neolitickou antropomorfní motiviku. SPFFBU M 14–15, 59–86.
- Oliva, M. 1982:* Variabilita paleolitických industrií a lidské chování – pokus o dialektický přístup ke vztahu vývoje nástrojů a společnosti. Archeologické rozhledy XXXIV, 622–647.
- Oliva, M. 1984:* Typologické, chronologické a sociální aspekty štípané industrie. In: Kazdová, E. et al. 1984: Těšetice-Kyjovice I. Brno, 212–231.
- Oliva, M. – Neruda, P. – Přichystal, A. 1999:* Paradoxy těžby a distribuce rohovce z Krumlovského lesa. Památky archeologické XC/2, 229–318.
- Oliva, M. 2002:* Těžní jámy, rondely, hradiska... jak se to rýmuje? In: Neustupný, E. (ed.) 2002: Archeologie nenalézaného. Sborník přátel, kolegů a žáků k životnímu jubileu Sl. Vencla. Plzeň–Praha, 153–186.
- Oliva, M. 2003:* O nezanedbatelnosti neočekávaného: štípaná industrie starší doby bronzové na Moravě. Archeologické rozhledy LV, 10–46.
- Oliva, M. 2007:* Proměny praktických, sociálních a duchovních dimenzí pravěké těžební krajiny Krumlovského lesa. In: Kazdová, E. – Podborský, V. (eds.) 2007: Studium sociálních a duchovních struktur v pravěku. Brno, 117–135.
- Olša, J. 2008:* Mýty a pohádky z Nové Guineje. Praha.
- Palátová, H. – Salaš, M. 2002:* Depoty keramických nádob doby bronzové na Moravě a v sousedních zemích. Pravěk Supplementum 9, Brno.
- Podborský, V. 2006:* Náboženství pravěkých Evropanů. Brno.
- Puhvel, J. 1997:* Srovnávací mytologie. Praha (Comparative Mythology. Baltimore 1988).
- Renfrew, C. 1985:* The Archaeology of Cult. London.
- Renfrew, C. – Bahn, P. 1996:* Archaeology: Theories, Methods and Practice. London.
- Richards, M. P. et al. 2008:* Isotopic Analysis of Humans and Animals from Vedrovice. Anthropologie 46/2–3, 185–193.
- Zvelebil, M. – Pettitt, P. 2008:* Human Condition, Life, and Death at an Early Neolithic Settlement: Bioarchaeological Analyses of the Vedrovice Cemetery and their Biosocial Implications for the Spread of Agriculture in Central Europe. Anthropologie 46/2–3, 195–218.