

Podborský, Vladimír

**Sémantika a funkce figurální plastiky lidu s moravskou malovanou keramikou**

In: Podborský, Vladimír. *Těšetice-Kyjovice. 2, Figurální plastika lidu s moravskou malovanou keramikou*. Vyd. 1. V Brně: Universita J.E. Purkyně, c1985, pp. 149-176

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/122172>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

## 7. SÉMANTIKA A FUNKCE FIGURÁLNÍ PLASTIKY LIDU S MORAVSKOU MALOVANOU KERAMIKOU

V této kapitole pojednám o významu a funkci figurální plastiky lidu s MMK. Chápeme-li sémantiku jako nauku o významu, pak půjde především o postižení významu figurální plastiky v duchovním životě mladoneolitických zemědělců. Půjde však současně o rekonstrukci celého systému duchovního života té doby, bez jehož obrysových znalostí nelze sémantiku plastiky řešit.

Plastika lidu s MMK tvoří severozápadní okraj výskytu tohoto specificky neolitického fenoménu Předního východu a jihovýchodní Evropy. V západolengyelské oblasti jakoby se přímý vliv rané předovýchodní civilizace zastavil; zato zde rozkvetla lidová tvorba sošek v šíři srovnatelné s kteroukoli balkánskou oblastí. Právem lze hovořit o moravské „explozi“ neolitické plastiky. Je ovšem pravda, že námětově se zde ve srovnání s primárními zónami světového neolitu projevuje určité zjednodušení a jistý stereotyp: není tu např. motivů ženy s dítětem,<sup>1</sup> rodičící ženy, ležící (odpočívající) ženy, postavy se zvířetem v náručí, figur sedících na zvířeti atd. Všechny typologické varianty aplikací antropomorfních i zoomorfních motivů však zde zastoupeny jsou a navíc se zde vyvinula sémioticky zvláště významná gesta paží mašůveckého typu — v celém eurasijském materiálu zcela unikátní; také gesto paží plastik štěpánovického typu má velmi významné místo v produkci ženské plastiky obecně.

Lze tedy na moravskou mladoneolitickou plastiku nahlížet jako na přímou součást —, na nejzazšího, byť periferizovaného exponenta předovýchodního ekonomicko-ideologického komplexu, a to po stránce tematické i výtvarné a tím také významové. Při výkladu sémantiky moravské figurální plastiky se tudíž lze právem opírat o vhodné analogie předovýchodní, středomořské a balkánské; ty je ovšem třeba filtrovat místními vývojovými předpoklady a nálezovými okolnostmi.

---

<sup>1</sup> Známý exemplář ze Zengövárkony (srov. sub 5. 1. 6.), nikoli sice samostatná plastika, nýbrž reliéf na stěně nádoby, na možnost výskytu motivu ženy s dítětem v lengyelské plastice ukazuje.

## 7.1. SAMOSTATNÁ ANTROPOMORFNÍ PLASTIKA

Význam neolitické lidské plastiky byl předmětem často vzájemně rozporupných úvah, které dnes již není nutno do podrobností rozebírat. Základní názory v tomto směru shrnuli v novější době např. T. S. PASSEK (1949, 94n), S. N. BIBIKOV (1953, 247n), P. J. UCKO (1962), V. M. MASSON a V. I. SARIANIDI (1973, 83n) nebo M. GIMBUTAS (1972) či H. MAURER (1982a, 72n). Zásadně se dá v široké spleti názorů rozlišit profánní a kultovní výklad.

K prvému se přihlásila řada autorů s uměleckohistorickou interpretací (M. HOERNES), podle níž měly být lidské figury výrazem „pravěkého ideálu krásy“; v poslední době se tento pohled promítá i do pojetí S. FLORKA (1978). Patří sem dále názory o lidských soškách jako dětských hračkách (N. I. VESELOVSKIJ, K. MOßLER, F. KIEßLING), které však jsou již dnes vesměs odmítány.

Naprostá většina badatelů zúčastněných na řešení tématu vykládá lidské figurky v souvislosti s prvobytnými religiózními představami, resp. kultem, i když mnohdy značně neurčitě. I zde je možno rozlišit dvě skupiny názorů: menší část autorů spojuje plastiku s kultem mrtvých, větší část s kultem životních sil.

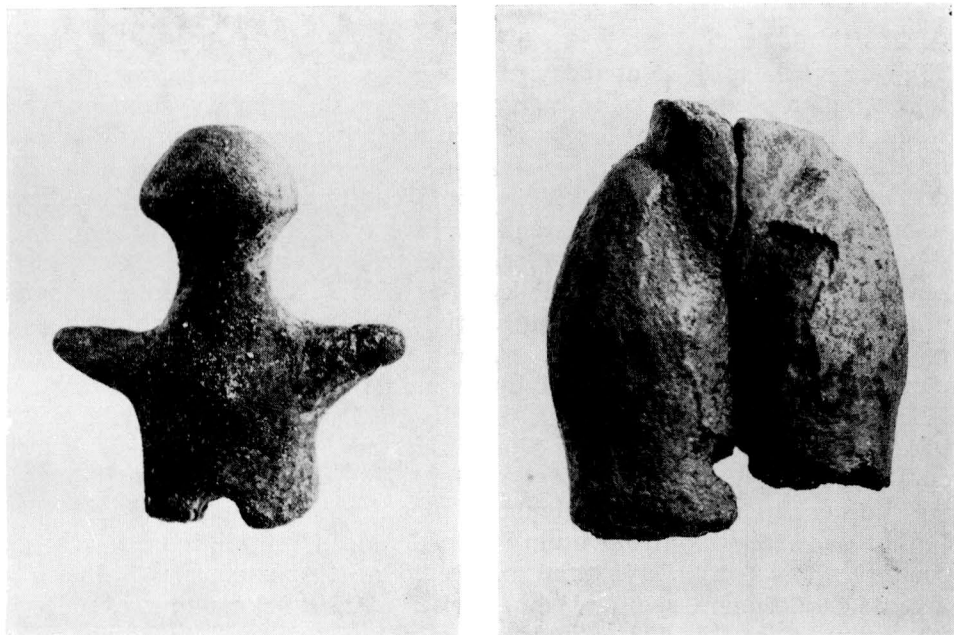
V kontextu s předpokládanými pohřebními obřady lidu tripylské kultury (spalování chýší mrtvého) spojovali lidské terakoty s pohřebním rytmem K. HADACZEK a H. CEHAK. Objevila se i řada konkrétních výkladů významu sošek při pohřbech, např. jako zástupců lidských obětí, jako symbolické oběti vdovy v rámci „ritu sati“, jako průvodců zemřelých (J. OZOLS), jako zobrazení zemřelého (D. BERCIU) apod.

Poslední variantě se blíží skupina názorů, které považují lidské sošky za zobrazení předků (E. JU. KRIČEVSKIJ, B. BAGOLINI), případně matky-prarodičky; touto verzí se přibližujeme již ke kultu živých. Je však třeba předeslat, že kult živých nelze od kultu mrtvých zcela příkře oddělovat, jak svědčí faktické, i když ne časté nálezy lidských sošek v hrobech.

Naprostá většina badatelů vykládá lidské plastiky v souvislosti s kultem plodnosti, či obecněji v souvislosti s ideou vegetativních sil přírody, pochopitelnou v civilizacích se zemědělskou základnou. Tak např. abstrakt plodnosti v nich spatřoval již H. OBERMAIER; jako předmět magie plodnosti je s různými nuancemi vykládali V. SCHMIDT, G. CHILDE, G. THOMSON, M. HIMNER, A. SKRILENKO, T. S. PASSEK, K. MAJEWSKI, J. NEUSTUPNÝ, E. BULANDA, S. NOSEK aj., jako přímé zobrazení božstva přírodních sil či v souvislosti s kultem Velké matky např. J. BÖHM, D. ROSETTI, T. G. MOVŠA, P. J. UCKO, V. M. MASSON, O. HÖCKMANN, M. GIMBUTAS aj. V. DUMITRESCU hledal v soškách zobrazení bohů-ochránců, E. R. ŠTERN a V. V. CHVOJKO v nich opět viděli prvobytné domácí idoly. Velmi podrobně analyzoval lidskou plastiku tripylského lidu S. N. BIBIKOV; Jeho závěry o zobrazení ženy — symbolu plodnosti přírody jsou opřeny o široké spektrum etnografických analogií. Ukázal, že v lidové tradici nejrůznějších národů

až do současnosti zůstalo mnoho přežitků starých zemědělských pověr o úzkém vztahu obrazu ženy a idee plodnosti (BIBIKOV 1953, 247—275).

Výklad o souvislosti lidských sošek s kultem vegetativních sil přírody, především úrody, slunce, deště apod., je podporován dosud málo známými „svatyněmi“ tripylské kultury (MAKAREVIČ 1960, 291n; MOVŠA 1971, 203n) i novými objevy kultovních scén na Balkáně. Zvláště nález „kultovní vřbavy“ z tellu Ovčarovo umožňuje reálnou interpretaci



Obr. 101. Střelice III — Obr. 102. Kuchařovice, obj. 1.

lidských sošek jako „prostředníků“ mezi člověkem a přírodními silami či božstvy (TODOROVA 1973; 1974; 1979, 56n). Zvláště pod vlivem tohoto nálezu se často poukazuje na fakt, že lidská neolitická plastika je neteistická, že je vesměs zobrazením osob vykonávajících religiózní obřad (PAVŮK 1979, 43n; ŠÍŠKA 1979, 53) apod. Sémiotický obraz figurální lidské plastiky však je asi víceznačný, jak naznačila posledně sama H. TODOROVA (1979, 56n) a zvláště v této oblasti je třeba se vyhnout zjednodušení. Konkrétní význam a funkce lidské plastiky se mohly také v prostoru i čase poněkud měnit.

Téměř všechny analyzované kategorie moravské figurální plastiky jsou nálezovými okolnostmi spojeny s projevy zemědělského způsobu života. Jsou vázány k činnosti živých lidí; souvisejí tedy se životem, nikoli se smrtí či pomyslným záhrobním životem, jak to již bylo jednoznačně konstatováno v souvislosti s volnou lidskou plastikou (J. NEUSTUPNÝ 1931, 34; V. VILDOMEK 1956, 15; ŠÍŠKA 1979, 53). Lidské sošky se však mohou objevit i v hrobech lengyelské civilizace, jak se ukázalo ve dvou případech na pohřebišti v Zengövárkony a jak by do-



svědčoval hrob muže s malovanou keramikou a hliněnou soškou nalezený na časně bronzovém pohřebišti v Haid u Lince v Horním Rakousku (KLOIBER—KNEIDINGER 1970, 26—27; KLOIBER—KNEIDINGER—PERTLWIESER 1971, 37n). Pozitivní potvrzení tohoto předpokladu v širším měřítku ovšem brání nedostatek prokopaných hrobů, zvláště v západolengyelské oblasti.

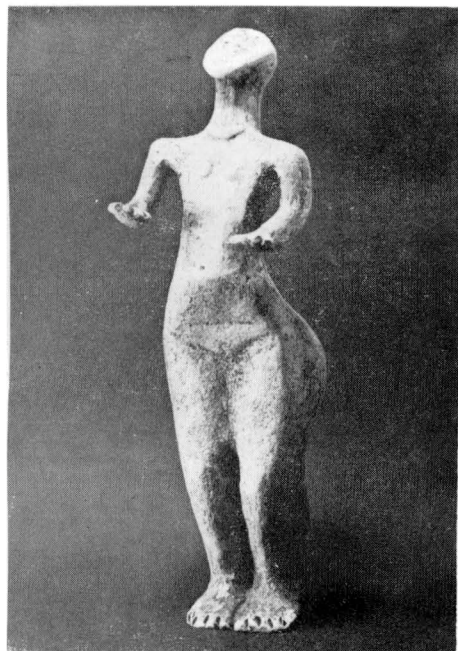
V širším eurasijském prostoru se lidské sošky v hrobech tu a tam objeví. Nejčastější doklady pocházejí z oblasti kultury Hamangia: např. i obě unikátní sošky „myslitele“ a jeho ženy jsou hrobovými milodary (BERCIU 1961, tab. XXXV : 1, 2; 1966, 8, obr. 1, 2; HÖCKMANN 1968 II, 98); jde však spíše o atributy pohřbené osoby, s nimiž operovala již zaživa, než o předměty kultu mrtvých.<sup>2</sup> Za zmínku stojí i výskyt ženských sošek v hrobech z doby bronzové v jižním Turkmenistanu, kde tradice neolitické terakotové plastiky — stejně jako např. na Krétě — přežila do rozvinuté doby bronzové: V jednom kolektivním hrobě v Altyn-Tepe se našla ženská figurka, umístěná do hrobky až po smrti hlavy rodiny — strážce rodové kultovní tradice. Další dvě sošky se objevily v jiném, ženském hrobě (kněžky, čarodějky?). V obou případech šlo opět spíše o kultovní fetiše, které provázely mrtvé již v životě při jejich „profesi“, nežli o skutečné milodary pro onen svět (např. o průvodce mrtvých, náhražku lidské oběti atd.), jak by se mohlo soudit (MASSON—SARIANIDI 1973, 84—85). Ostatně na téže lokalitě se našly dvě lidské sošky také v základech domu, patrně jako základová oběť, což samo ukazuje opět více k životu než smrti.

Veškeré moravské antropomorfní plastiky pocházejí dosud ze sídlišť. Jediný dnes již nekontrolovatelný případ nálezu ženské figurky v hrobě pochází z Palliardiho výzkumů u Křepic na Znojemsku: v Palliardiho inventáři, uloženém spolu s jeho sbírkou v Moravském muzeu v Brně, má autor u inv. č. 775—779 zápis, z něhož vyplývá, že torzo sošky mašůveckého typu — tab. 99 : 5 — se zde našlo v hrobě I „u Káčírku“, v rámci „mohyl u hradiska Křepického“ (zde Křepice II) spolu s dalšími předměty; mohlo jít o dosud jedinečný případ uložení plastiky v hrobě mladšího stupně MMK, ale spíše patrně šlo o žárový (?) — neboť v inventáři se píše o „popelnici“ — hrob lidu popelnicových polí s neolitickou plastikou jakožto nalezenou starožitností.

Stejná situace je v Dolním Rakousku a z větší části i v Panonii a na Slovensku. Nejdůležitější případy výskytu antropomorfní plastiky v hrobech v lengyelském areálu jsou zaznamenány v Zengövárkony: jde o nevýrazné exempláře z hrobů č. 97 a 142, v obou případech silně narušených orbou (DOMBAY 1960, 80, 96, 216, tab. CXIV : 1, 3). Nelze tedy počítat s tím, že by lidské sošky obecně, a ve středním Podunají zejména, mohly být interpretovány jako průvodci zemřelých na onen svět (jako „vešebti“) či pokládány za jakékoli jiné atributy pohřebního ritu.

<sup>2</sup> Soška ženy „myslitele“ má na čele svislý otvor se stopami opotřebení; jde o doklad nasazování nějakého atributu do čela sošky a to po delší dobu, určitě již za života pohřbeného. Terakota tedy nesloužila jen pro pohřební účely, ale po delší dobu v domě živého, jehož pak následovala do hrobu (HÖCKMANN 1968, II, 98).

Není také důvodů považovat lidské terakoty za zobrazení předků, matky-prarodičky apod., ukládané v domech u ohnišť (BAGOLINI 1978, 47); většina plastik jihovýchodní Evropy pochází sice ze sídlišť, ale velmi často z prostorů mimo domy, což platí zvláště i pro celý lengyelský okruh. Ani z Moravy není nálezů sošek přímo z obydlí, v němž by plnily nějakou funkci. Tento stav je významný, i když je zeslaben faktem velmi



Obr. 103. Hluboké Mašůvky III/ml — Obr. 104. Hluboké Mašůvky III/st.

malého počtu známých domů (PODBORSKÝ 1984). Z Těšetic-Kyjovic jsou dosud k dispozici drobné fragmenty plastik z polozemnicových chýší č. 181 (spodek antropomorfního pohárku — *tab. 120 : 3*) a č. 184 (hlava — *tab. 12 : 3* —, levá hýždě s nohou, pahýl pravé paže s částí hrudi), ale ze zásypu, který vylučuje organickou souvislost terakot s původním inventářem chýší.

Ukládání lidských sošek v domech při ohništích a pecích bývá vůbec zpochybňováno s odůvodněním, že pro to není v celé jihovýchodní Evropě faktických dokladů, ani etnografických analogií (VAJSOV 1980, 52). Neopiratelné jsou však doklady „oltářů“ v domech tripylského lidu na Ukrajině, jejichž součástí lidské figurky bývají. Reálně, bez romantického příděchu je uvedla T. S. PASSEK (1949, 95, obr. 50 : 1); konkrétní příklad z lokality Kostiša sice S. N. BIBIKOV zpochybnil, interpretuje jej nikoli jako hliněný „oltář“ s otvory pro zasazení figur, nýbrž jako zbytek roštu pece (1953, 216), ale o domácích „oltářích“ tripylců svědčí kromě modelů obydlí (Popudňa, Čičirkozovka) i novější terénní doklady (MOVŠA 1971).

Tím se dostáváme k jádru věci: správný výklad sémantiky lidské plastiky závisí na co nejpodrobnějším poznání nálezového prostředí sošek, na jejich trasologickém studiu a pak na jejich sémiotickém výkladu, tj. na určení jejich znaků a potažmo toho, co tyto sošky skutečně představují; přihlédnout je samozřejmě třeba také k technologické stránce terakot a k celkovému sociálnímu a kulturnímu kontextu.

### 7.1.1. Nálezové prostředí lidské plastiky

Z prostředí lidu s moravskou malovanou keramikou nelze z nálezových okolností vytěžit pro sémantiku plastik nic více než zjištění určité kumulace figurek v prostoru rondelu v Těšeticích-Kyjovicích, případně konstatování přítomnosti fragmentů sošek v některých jámách, které by bylo možno považovat za „obětní“ (srov. sub 3; dále např. Kramolín obj. 52). Je pravděpodobné, že i v jiných moravských rondelích (Bulhary, Křepice) bude situace podobná; lidské plastiky se v obou zkoumaných případech již našly. Toto zjištění potvrzuje situace i v Dolním Rakousku, jakkoli zde výzkum početných, leteckou prospekci identifikovaných rondelů je teprve v počátcích. Z centrálního objektu dvojitého kruhu v Kamegg pochází větší část ženské sošky, na niž H. MAURER zjišťuje záměrné poškození: odříznutí (nikoli odlomení) hlavy a levé ruky (1979a, 4; 1982a, 79, obr. 26, 27); při nejnověji provedené sondáži (H. FRIESINGER) se tu našly další náznaky (zrní, lidské kosti) pravděpodobně kultovních operací, které nálezové prostředí idolu výrazně profilují. Další lokalitou je Eggendorf am Walde, na niž neodborný výkop patrně zničil důležité sakrální místo („oltář“, zbytky lebek 3—4 lidí, zuhelnatělé obilí, četné zlomky ženských sošek, zvířecích plastik apod.) (MAURER 1982a, 81). Posléze nejnovější objevy ve Friebritz, kde ve větší jámě uvnitř rondelu byly odkryty skelety násilně usmrčené dvojice lidí, a odkud také pochází lidská plastika (GATTRINGER—NEUGEBAUER 1982, 50, obr. 20; NEUGEBAUER—MARESCH 1983, tab. II), dávají dosavadním předpokladům o používání lidské plastiky při složitých obřadech ještě reálnější pozadí.

Velmi důležité nálezové pozadí lidské plastiky je dokumentováno z prostředí tripylské kultury, což je tím významnější, že tato oblast tvoří stejnou periferii výskytu figurální plastiky, jako na opačné světové straně Morava. Na tripylských sídlištích se lidská plastika objevuje jednak mimo obydlí, jednak přímo v chatách, v obou případech často v blízkosti ohniště, případně v souvislosti s výměty pecí (BIBIKOV 1953, 255). Již podle interiéru modelů obydlí se soudilo (PASSEK 1941; 1949) na existenci „oltářů“ v blízkosti pecí v tripylských domech. Tyto objekty se objevily konečně přímo v terénu: v prvé řadě šlo o dům č. 6 z Kolomijščiny, v němž u pece č. 2 se na „oltáři“ našlo celkem 21 lidských sošek (18 ženských, 3 mužské); vlastní materiály i dokumentace celé této důležité situace se, žel, přes válku nedochovaly (PASSEK 1941, 72).

Nověji shromáždila všechny podobné údaje z okruhu tripylské kultury T. G. MOVŠA (1971). Dochází k přesvědčení o existenci posvátných

míst a „svatyní“ uvnitř některých domů, i ve volné přírodě, a nález plošádky č. 3 v Sabatinovce II ji vede dokonce k názoru o existenci samostatných „chrámů“. Podle uvedené badatelky lze identifikovat domácí „svatyně“ na lokalitách Nezvisko, Vladimirovka, Trusesti, Stena, Solončeny I, Grenovka a Bilče Zlote; pod širým nebem objevila T. G. MOVŠA „svatyní“ na pozdně tripylském sídlišti Cviklovcy na Podolí, s doklady rituální kremace lidského jedince i zvířat (1971, 205). Některé zvláště výrazné případy tripylských „svatyní“ stojí za stručnou zmínku:

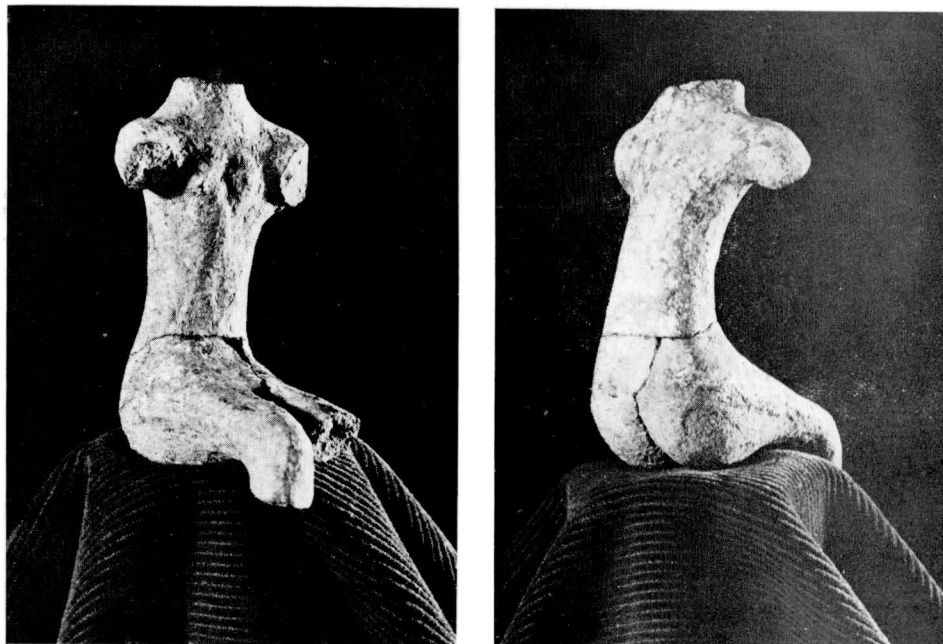
Ze sídliště Nezvisko pochází soubor ženské sošky, křesílka a dvou nádob — komplex, který již B. A. RYBAKOV (1965, 26n) použil k úvahám o magii, resp. dešťovém kouzelnictví. Z Vladimirovky jsou zaznamenány hliněné „oltáře“ v podobě kříže s nálezy terakotových sošek. Zbytky podobného objektu se našly u pece v domě na sídlišti Stena ve Vinnické oblasti. Doklady magie zrna a vody ve spojitosti s antropomorfní keramikou jsou uváděny ze sídliště Solončeny I atd. Nejdůležitější je však odkryv kultovní stavby v Sabatinovce II: jde o zbytky velké hliněné budovy podélně pravouhlého půdorysu o ploše asi 70 m<sup>2</sup>, rozdělené na 3 hlavní části; první vstupní část byla nejprostší, bez výrazných sakrálních atributů; v druhé, centrální části stála hliněná pec, u ní lidská soška, na peci nádoby (mezi nimi i nádoba se spálenými kostmi býka) a opodál 5 kamenných zrnotěrek s 5 ženskými soškami; v nejzazší části „chrámu“ se objevily nejzávažnější předměty: na velkém hliněném „oltáři“ (275 × 600 cm; v 40—50 cm) bylo v jeho jihovýchodní části 16 ženských figurek sedících na hliněných křesílcích s opěradly, které imitují býčí rohy; na opačné straně stály obřadní nádoby a za „oltářem“ skutečné hliněné křeslo stejného tvaru, jako křesílka pro sošky (GIMBUTAS 1972, obr. 60).

T. G. MOVŠA považuje objekt za „chrám Démětry“, nejstarší na celé Ukrajině, v němž se konaly velké novoroční obřady spojené s rituálním mletím zrna, přípravou těsta a pečením chleba, obřady magie zemědělské plodnosti, úrody země a síly klíčícího zrna (1971, 204). Na základě nálezové situace rekonstruuje autorka celý magický obřad: zrno rozemílalo 5 žen (srov. 5 zrnotěrek), magickou sílu dodávalo mletému obilí 5 sošek bohyň plodnosti, šestá žena — představovaná opět soškou — rozdělávala oheň v peci; celý obřad řídila sedmá, patrně starší žena — matka rodu, sedící v křesle vedle „oltáře“, v jehož podnoží se spalovala zelenina zvláštní magické síly.

Jiná pozoruhodná výbava „svatyně“ je objevem H. TODOROVÉ na tellu Ovčarovo (1973; 1974; 1979, 56n, obr. 65). Pochází z jednoho z odkrytých domů z 1. fáze kultury Kodžadermen-Gumelnica-Karanovo VI a jde zřejmě o zařízení místního eneolitického kultistě. Tvoří je: 3 ploché hliněné oltáře v podobě fasády domu, 4 ženské terakotové idoly s rukama zvednutýma nad hlavu, 3 nízké stolečky se 3 židličkami okolo každého z nich, 3 podélné bubny typu „tarambuk“, 3 miniaturní nádoby s pokličkami a 2 větší misky. Předměty jsou pomalovány červenou barvou nanesenou na kaolínový podklad. Na „oltářích“ jsou namalovány znaky slunce, měsíce a některé geometrické ornamenty. Ženské idoly mají ornamentem naznačený oděv. Objevitelka celého nálezu interpretuje sou-

bor jako doklad rozvinutého kultu přírodních sil, zvláště slunce a měsíce, a 4 ženské terakoty má za zpodobení adorantek — prostřednic mezi lidmi a božstvem slunečního panteonu.

Obě znamenité kultovní série mají velký význam nejen pro posouzení nálezového profilu lidských sošek, ale i pro poznání průběhu vlastních rituálů magie vegetativních sil přírody. Náznaky existence podob-



Obr. 105a, b. Střelice I.

ných sakrálních aranžmá jsou známy i z centrálního Balkánu a jejich dokonalejší analogie pak i z egejské oblasti z doby minójské a mykénské.

O tom, že i v obytných domech neolitců se zřizovala kultovní místa, svědčí některé údaje i z prostředí kultury Vinča. Např. z domu č. 1 na sídlišti Jakovo-Kormadin v Syrmii pochází inventář sestávající z ústřední sedící ženské figury a dalších dvou sošek (ex-vot?), totiž křížové figury a sošky se dvěma „ptačími“ hlavami (HÖCKMANN 1968, I, 69). Ústředními sakrálními místy v domech snad byla bukrania. Vztah lidských sošek k bukraniím však zatím není znám. Je pravděpodobné, že významné místo v magických operacích hrály v této oblasti figury velkých rozměrů (monumentální plastiky), jejichž existence je prokázána (D. GARŠANIN 1952; HÖCKMANN 1968, I, 79). Ale i v běžné plastice lze spatřovat funkční rozdíly, jimž napovídá jak rozdíl ve velikosti, tak zpodobené téma. Relativně větší, lépe zpracovaná (často sedící) figura ženy bývá považována za ústřední idol sakrální výbavy, menší, případně hůře provedené sošky za jeho doprovod či diváky; takový smysl má



patrně i „paní z Vidra“ s naznačeným zlatým závěskem a její drobné doprovodné sošky (HÖCKMANN 1968, I, 126, 144).

Také na lokalitě Valač v srbském Pomoraví se nacházely uvnitř domů četné lidské sošky, považované za kultovní inventář domácností. Objevily se dokonce i pod domem, zřejmě jako symbolická základová oběť. Podobný případ je znám také ze sídliště Varoš v Bosně, kde dvě lidské figurky bez hlavy, nalezené pod kulturní vrstvou obydlí, jsou vykládány jako imitace lidských (dětských) stavebních obětí: záměrné odrazení hlav idolů je snad dokladem symbolického usmrcení sošek (HÖCKMANN 1968, I, 74, 72).

Ve výčtu dalších nálezových okolností lidských plastik není nutno pokračovat, neboť jejich výpověď by již nic nezměnila na dosavadních informacích. Lidské figurky tvořily v celé jihovýchodní Evropě pravidelnou součást výbavy domácích „svatyní“ či „sakrálních míst“. Představují zde převážně osoby spojené s kultem, ale i pasivní účastníky kultovních ceremonií a ve výjimečných případech tvoří ústřední kultovní obraz (inkarnace božstva). Není ani nutno připomínat zcela mimořádné rituální prostředí, v němž se sošky nacházely ve svatyních Předního východu. V tamních vyspělých neolitických a chalkolitických civilizacích došlo velmi záhy k transpozici původního obrazu ženy — symbolu plodnosti v ideu nadpřirozené bytosti — velké bohyně.

Vzhledem k početnému výskytu lidských terakotových figur v Egejské oblasti doby bronzové, zvláště na minójské Krétě, není nedůležité připomenout také existenci svatyní s analogickou výbavou i v tomto prostředí.

Z mykénského okruhu jsou známy samostatné kultovní stavby teprve od roku 1960. Jde 1. o objekt z 15. stol. př. n. l. z Aya Irini na ostrově Keu: byla to podlouhlá budova asi 23 × 6 m velká, jejíž výbavu tvořilo kromě jiných obřadních předmětů téměř 20 terakotových ženských sošek (některé ve fragmentárním stavu), vyrobených v krétském stylu. 2. ještě významnější svatyně ze 13. stol. př. n. l., nacházející se přímo v Mykénách, charakterizují dvě ústřední místnosti (cca 11,5 × 4 m) s komplexem síní a předsíní se zbytky honosné architektury a fresek a s množstvím kultovních předmětů (např. 17 terakotových hadů, šperky atd.), především opět s více než 20 převážně ženskými figurkami, mezi nimiž zaujímá nejvýznamnější postavení soška „bohyně“ se zdviženými rukama — *tab. VI : 7*; freska ženy držící v ruce klasy ječmene, nalézající se v jedné z místností spolu se soškami, ukazuje na možnou souvislost svatyně s božstvem úrody typu pozdější řecké Déméter (BOUZEK 1979, 56n; BARTONĚK 1983, 216n).

Na Krétě se velmi dlouho do doby historické udržela tradice přírodních (horských) kultovních míst, zvláště jeskyní, jejichž počátky zhusta sahají až do neolitu. Sakrální obřady se ještě v době minójské konaly v posvátných přírodních, dnes těžko identifikovatelných okrscích, případně ve stavbách ozdobených býčími rohy — prvořadným minójským sakrálním znakem; podle zobrazení na pečeti, reliéfech a prstenech se tu přinášely oběti, přivolávali bozi, tančily extatické tance, konala procesí atd. (PRESSOVÁ 1978, 156). Ve 2. tisíciletí př. n. l. se mnohá



Tab. VI. Antropomorfní idoly s žehnajícím gestem paží. 1 — Athény, Akropolis, Recko. 2 — Butmir, Jugoslávie. 3 — Stolcani, RLR. 4 — Tírpesti, RLR. 5 — Phaistos, Kréta. 6 — Knossos, Kréta. 7 — Mykény, Recko. 8, 9 — Gazi, Kréta. 10 — Karphi, Kréta. (Podle V. Müllera, L. Franze, O. Höckmanna, S. Marinescu-Bîlcu, Sp. Marinatose a A. Bartoňka).



přírodní kultovní místa architektonicky zdokonalovala a k jejich výbavě patřila opět především terakotová plastika: často ji sem lidé přinášeli jako votum. K nejznámějším svatyním tohoto druhu patří kultovní okrsek na hoře Juktas ve střední Krétě, jiný stál ve východní části země v Petsofě atd.

Počátkem 2. tisíciletí př. n. l. se kult stěhuje také přímo do paláců. Obřady se tu konaly přímo na nádvořích a kultovní náradí se soustřeďovalo ve zvláštních místnostech. Často se v těchto repositoriích objevují opět lidské či zvířecí figury z bronzu nebo hlíny. Stejnou funkci měly i krypty s pilíři u základů budov; z těchto často jen velmi malých svatyní (např. svatyně dvojité sekery v Knóssu) pocházejí obvykle významné památky.<sup>3</sup> I v nových, architektonicky nesrovnatelně vyspělejších podmínkách se stále udržuje stará kultovní tradice, sahající až do neolitu. Svatyně však vznikají i v městech a na vesnicích. Jde mnohdy o menší stavby nebo místa, zbudovaná i z netrvanlivého materiálu („nuzné“ svatyně). Z některých (Pankalochori, Gazi, Karphi, Kania aj.) pochází řada modelů, sakrálních předmětů a lidských plastik (ALEXIOU—PLATON—GUANELLA 1968, 198, obr. 202—214; MARINATOS 1976, obr. 134 až 137, 142—143; PRESSOVÁ 1978, 163n).

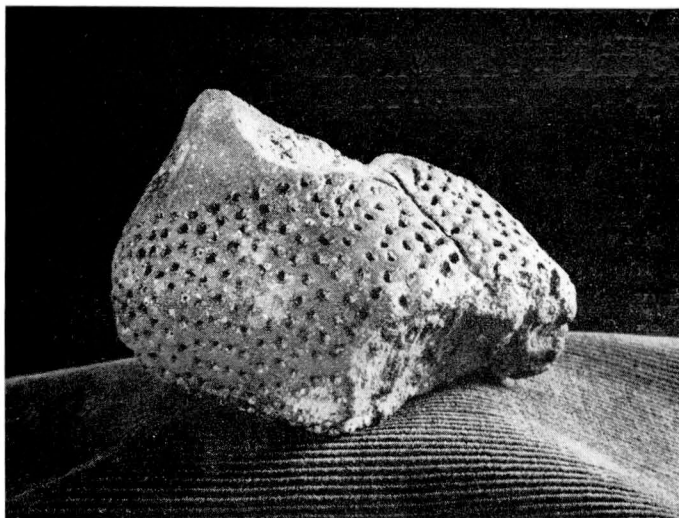
Hliněné modely kultovních scén, při nichž hlavními aktéry jsou lidské postavy, jsou nedocenitelnou pomůckou při výkladu sémantiky plastiky vůbec. Svým významem předčí i kultovní série typu Ovčarova. Lze plným právem předpokládat, že tyto krétské modely předvádějí průběh obřadů, jaké konali živí lidé. Jde tu v několika případech o skupinové tance ženských i mužských (?) postav v prostředí posvátných býčích rohů nebo za účasti ženy hrající na lyru, o sedící ženu-kněžku (?) uprostřed svatyně, o posvátný strom v podobě ženské postavy se zvednutýma rukama s ptáky, dále o četné busty ženských postav (kněžek, bohyní?) ve strnulé póze se sakrálními insigniemi kolem hlavy, často s hady v rukou, nebo dokonce o bustu ženy s dítětem v náruči (ALEXIOU—PLATON—GUANELLA 1968, 198, obr. 200—201). Pozoruhodný je terakotový model oběti, pocházející z tholového hrobu u Doro Levi u Kamilari — obr. 111; představuje snad scénu oběti mrtvému: za stěnou se třemi obdélnými okénky sedí na stoličkách dvě dvojice lidských postav se „soví“ tváří a vztahují ruce k obětním oltáříkům, které stojí před nimi; před každou dvojicí stojí naproti ještě jedna menší lidská postava; dva sloupy v rozích scény naproti stěně ukazují na symboliku architektonicky vznosnější svatyně (ALEXIOU—PLATON—GUANELLA 1968, 110, obr. 120). Sedící lidské figury a zvláště polohy jejich rukou připomínají až nápadně četné sedící neolitické terakoty jihovýchodní Evropy. Scéna dokazuje, že sedící neolitické figury představují vesměs obětující ženy.

V naprosté většině tedy lidská figurální plastika tvořila součást aranžmá sakrálních míst nebo svatyní, případně sem byla — jako votum

<sup>3</sup> Např. z knóssoské svatyně jsou dobře známé terakoty žen s hady v rukou a velmi důležitý „adorant“ — tab. VI : 6 —, připomínající ženskou sošku z Výchap-Stěpánovic na Moravě — tab. 98 : 3 — (srov. k tomu z bohaté literatury alespoň MARINATOS 1976, 153, obr. 138).

— při různých příležitostech přinášena. Při tom velké (monumentální) plastiky snad fungovaly jako ústřední kultovní objekt.

V jednodušším měřítku můžeme analogickou situaci předpokládat i v moravském prostředí. Rondely na sídlišcích lidu s MMK měly patrně význam rodových svatyní. Je nanejvýš pravděpodobné, že právě v areálech rondelů docházelo ke zcela určitým magickým úkonům a rituální manipulaci s lidskou plastikou. Vyloučit však nemůžeme ani funkci sošek přímo v domech, v jednotlivých obydlích; náleзовé okolnosti nám v tomto směru dosud nedovolují činit jakékoli podrobnější soudy.



Obr. 106. Slatinky.

### 7.1.2. Doklady rituální manipulace s lidskou plastikou

Studium náleзовého prostředí lidských sošek vede také k poznání časté fragmentace těchto artefaktů. Na sídlišcích celé eurasijské zóny předovýchodního neolitu se nacházejí plastiky především rozbité a jednotlivé jejich části rozptýlené. Tak např. na dobře prozkoumaném raně tripylském sídlišti Luka Vrubleveckaja se našlo všeho všudy 5 úplných (z toho 2 sestavené z částí) sošek, tj. pouhé 2 % všech nalezených terakot (BIBIKOV 1953, 205). Z klasické středobalkánské lokality Vinča je z cca 800 publikovaných plastik opět jen nepatrná část úplných, resp. sestavitelných exemplářů; vysoká zlomkovitost terakot se konstatuje i na jiných nalezištích (Elateja, Jasa Tepe) (HÖCKMANN 1968, I, 143). Výše (srov. sub 5) jsem vyčíslil, že v moravském materiálu je pouze 0,98 % úplných figur, a zdůraznil, že zde — až na nepatrné výjimky — není dokladů reparační lidské plastiky.

Fragmentárnost lidské plastiky bývá vysvětlována ani ne tak náhodnými okolnostmi jako především rituální manipulací (záměrným po-

škodzováním, rozbíjením apod.). J. MELLAART konstatoval záměrně urážení hlav a končetin idolů v Čatal Hüyük z toho důvodu, aby se „božstvu“ odňala jeho magická síla, která by mohla člověku škodit (1967, 101). O. HÖCKMANN soudil, že urážení nohou plastik, např. velmi krásných sedících idolů potiské kultury, má stejný smysl jako zavěšování sošek pomocí otvorů v pažích, na hlavě aj.: zabránit „božstvu“ opuštění místa, magicky je připoutat (1968, I, 142). S tímto výkladem se ztotožnila řada dalších badatelů (srov. PODBORSKÝ 1983, 70). V Dolním Rakousku na doklady rituální manipulace s lidskou plastikou upozornil naposled H. MAURER (1979a; 1982a; 79n). Je však třeba odlišovat neúmyslné poškozování plastik, prozrazující se případnou reparačí, od záměrného (KAUFMANN 1976c, 79).

Jaké rituální manipulace s lidskými soškami skutečně probíhaly? Máme možnost zodpovědět tuto otázku bez zbytečných spekulací? Po pravdě je možno odpovědět jen kuse.

K objasnění tohoto problému jsem uvedl několik údajů již při rekapitulaci nálezového prostředí lidské plastiky. Nejdále na cestě úvah o používání sošek došel patrně K. MAJEWSKI (1948); domníval se, že sošky přechovávali v domech, zavěšovali na šňůrky pomocí otvorů v různých částech těla, stavěli do cylindrických podstavců, zapichovali do země nebo do otvorů v „oltářích“, nosili v procesích atd. I když se snad v jeho názorech promítá leccos ze soudobých religiozních rituálů, různé manipulace s lidskou plastikou předpokládat musíme.

Za prokázané můžeme mít:

1. stavění (zapichování, zavěšování) sošek na významná místa v domech, „svatyních“ i v přírodě, příp. v přírodních sakrálních okrscích; za takové objekty musíme mít i střeoevropské opevněné rondely;
2. přinášení figurek (lidských i zvířecích) jako vot do „svatyní“ a případné jejich „obětování“ (rozbití);
3. ukládání idolů pod podlahy nebo do základů domů jako základovou oběť (na místo skutečných lidských obětí);
4. přidávání sošek do hrobů osob spojených s kultem.

V této souvislosti není bez zajímavosti text instrukcí o zhotovování a přechovávání lidských sošek, nalezený v knihovně assyrského Aššurnasirpala (konec 3. tis. př. n. l.). Uvádí se v něm řád pro přechovávání figur — zde již duchů přírodních sil — (např. ukrýt je u hlavy lože, uložit v základech domu, uložit na prahu rituální komnaty, umístit proti dveřím, postavit na podložku z rákosové rohože atd.), od jakých nesnází pomáhají, jaká zaklínadla se k nim vztahují apod. (MASSON—SARIANIDI 1973, 86). Tyto texty sice odpovídají vyspělé (již třídní) společnosti a nelze je mechanicky implantovat na poměry neolitické střední Evropy, ale významný je již sám fakt existence takových instrukcí. Psané předpisy jistě navazovaly na původní rodový úzus, tradovaná pravidla, která existovala jistě od samého počátku klasické rodové společnosti. Taková pravidla platila jistě i pro výrobu sošek a určovala normu jejich technologie a tvarů.

Vlastní rituální poškozování (ničení) idolů lze jen těžko prokázat. Speciálních trasologických studií v tomto směru není. Prosté urážení

určité části sošky stop nezanechá a doslovné odříznutí hlavy a paží, jaké konstatoval H. MAURER (1979a, 4; 1982a, 79, obr. 26, 27) u sošky z Kamegg, je případ pohříchu výjimečný. Stejně i sledování povrchového poškození figurek (zářezy, stopy ran) nebo již při výrobě napodobených zásahů (jamka na hlavě — symbol trepanace) bývá silně problematické. Časté nálezy bezhlavých sošek nemohou být automaticky považovány za doklad kultu lebek či násilné dekapitace idolů (MAURER 1982a, 79); při pádu sošky do tvrdého prostředí hlava a plasticky modelované končetiny terakot zákonitě odpadnou, aniž šlo o záměr. Příčné otvory v pánevní části lengyelských figur fáze Ib (srov. k tomu sub 5.1.9.) dokladem záměrného poškození nejsou; mohly mít nanejvýš magický význam v souvislosti s připoutáváním idolu na dané stanoviště. Z moravského prostředí nelze záměrné poškozování sošek zatím prokázat. Předpokládat ovšem lze jejich rituální rozbíjení.

### 7.1.3. Sémiotická interpretace lidských plastik

Antropomorfní plastika není monotonní. Nezobrazuje stereotypně jeden a týž námět, resp. není zhmotněním jedné jediné představy. K sémiotickému výkladu sošek je třeba využít především terakot samých, tj. jejich morfologické analýzy, zvláště gesta paží, celkového postoje (příp. posazení) figury a výrazu její tváře, pokud naznačuje nějaké psychické rozpoložení.

Sémiotický výklad moravské antropomorfní plastiky lze koncipovat zhruba podle jednotlivých typů figur, jak byly formulovány výše (sub 5); sošky mohou představovat:

1. Symbol (abstrakt) rodového kultu plodnosti (figurky střelického a maľoměřického typu). Je možno připustit i (třebas podvědomou) souvislost se zobrazením předků, neboť v matrilinéární rodové společnosti předkové nutně splývají v postavě ženy. Zcela na místě by bylo v tomto případě také zpodobení gravidní ženy, ale to se vyskytne spíše výjimečně než pravidelně (srov. sub 5.1.6.). — Stejně jako paleolitické sošky (BIBIKOV 1953, 248n) je možno i uvedené neolitické ženské figurky chápat jako primární symboliku prapodstaty života: žena je tu ztělesněním reprodukce všeho živého na zemi.

2. Prosebníci (prosebníka), který prosí, vzývá, dovolává se pomoci přírodních sil, resp. nadpřirozených bytostí, a případně těmito silám nebo božstvu přináší i oběť v podobě symbolického množství naturálií (figurky maľúveckého typu běžného standartu s nízkým a středně vysokým předpažením).

3. Kněžku (kněze) při posvátném obřadu, tj. obřad přímo vykonávající nebo řídící (figurky maľúveckého typu s vysokým předpažením — adoračním gestem, snad i figury štěpánovického typu a pak zejména „trůnicí“ sošky).

Zvláštní význam „trůnicích“ žen byl předpokládán odedávna: u nás jej zdůrazňoval již J. NEUSTUPNÝ konstatováním, že sedící figurky bývají lépe prokomponovány, nepodléhají tolik schematizaci a i na



Obr. 107a, b. Výchapy-Stěpánovice.

povrchu bývají lépe upraveny (1931, 30). Toto konstatování má plnou platnost v celém eurasijském prostoru a na Moravě je podloženo navíc skutečností, že sedící figury mívají od samého počátku MMK celistvě modelované paže, vztažené patrně před tělo nebo formované v jiné výmluvné póze. Nověji u nás poukázal na možnost, že sedící sošky představují kněžku vykonávající obřad S. ŠÍŠKA (1979, 53).

Naprosté zobecnění této v zásadě správné myšlenky by však mohlo vést ke zjednodušení celého problému. Stačí uvést sošky „myslitele“ a jeho ženy z areálu kultury Hamangia nebo napodobeninu „myslitele“ z obsahu kultury Precucuteni: i zde může samozřejmě jít o postavu v (náboženském) zamyšlení, ale objevily se i jiné interpretace; odmítneme-li původní názor, že jde o zpodobení mrtvého, nemůžeme pominout mínění J. CSALOGA, že jde o sošku náčelníka mluvícího přes masku k lidu. Tento výklad se opírá jak o etnografické analogie, tak o modelaci obličje cernavodského exempláře, který je vskutku jakoby dvojitý. Bezhlavé stylizované idoly hamanzské kultury mají potom představovat lid, k němuž náčelník promlouvá (CSALOG 1976).

Řada velkých plastik jihovýchodní Evropy opravdu představuje sedící muže. Často jde o zvláštní umělecká díla (Szegevár-Tüzköves). Postavy s hypertrofizovaným falem pak mají v rámci kultu plodnosti smysl naprosto zřejmý. Nemusí tu jít vysloveně o kněze jako spíše o aktéra určitých fází velkých obřadů magie vegetativních sil přírody.

V případě figur sedících žen z bulharského neolitu a eneolitu zůstává H. TODOROVA mínění, že jde o zpodobení zbožněných prarodiček



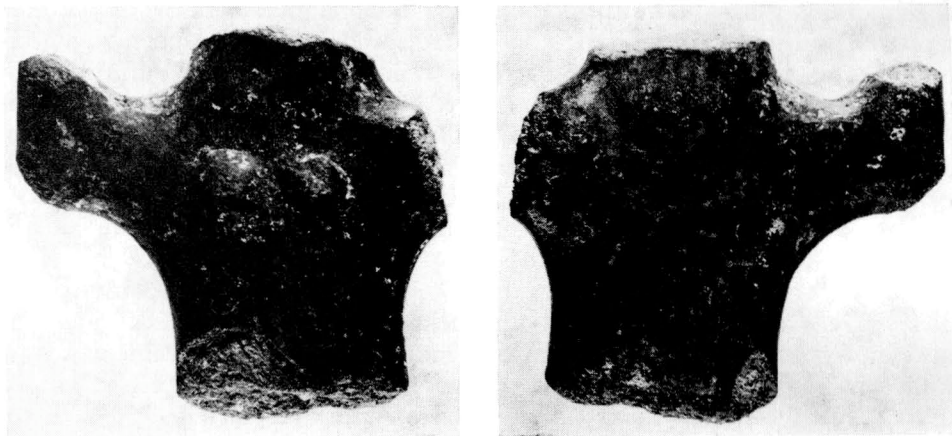
občiny. Vychází z faktu, že tyto sošky představují starší vyžilé matrony—matky. Jde vesměs o umělecky kvalitní díla a navíc vyskytující se ne právě často. V šrbském neolitu je reprezentují např. známá „vidovdanka“ nebo „moravka“. Opět se myslí často na jejich souvislost s velkými celorodovými obřady (TODOROVA 1979, 58; HÖCKMANN 1968, I, 143).

Sledovat bude nutno ještě i možnost, že některé sedící postavy znázorňují inkarnaci nadpřirozené bytosti do osoby pozemšťanky (kněžky) nebo naopak. Zvláště výjev sedící ženské postavy se zvednutými pažemi uvnitř modelu „kápě“ z krétské lokality Archanes — obr. 112 — (ALEXIOU—PLATON—GUANELLA 1968, 198, obr. 213; MARINATOS 1976, 49, 153, obr. 144, 145) by tuto myšlenku mohl navozovat.

4. Jak již vyplynulo z některých výše reprodukováných názorů, je tu také možnost, že lidské figurky představují pouze diváky, pasivně zúčastněné na kultovní ceremonii. Tento výklad by mohl být ověřen pouze v celých kultovních scénách typu Sabatinovky nebo Ovčarova, ale tam právě takové postavy diváků chybějí. Jako diváci by se snad mohly vykládat sošky, které tvoří doprovod ústřední velké plastice v některých domácích „svatyních“. Figur tohoto druhu je zatím velmi málo.

5. Jen malá je pravděpodobnost, že by některé moravské lidské plastiky představovaly vlastní božstvo, resp. bohyni plodnosti, či vůbec nějaké antropomorfizované božstvo. Podle gesta vztyčených paží figur štěpánovického typu (gesto „žehnutí“) by bylo možno snad pouze tyto figury považovat za zhmotnění představ o bohyni; odporuje tomu však jejich obyčejné provedení a malé rozměry. Několikrát již zdůrazněná podobnost figur štěpánovického typu se středomořskými terakotami doby bronzové (BOSSERT 1937, 92; BARTONĚK 1969, 240n; HIGGINS 1973, 107; MARINATOS 1976, 49n, obr. 134—145), které bývají interpretovány i jako kněžky, i jako bohyně — tab. VI —, může vést i k úvahám v tomto smyslu. Patrně však ani zde (na Krétě) o bohyni v pravém smyslu nejde.

V samotné minójském světě nelze bezpečně odlišit sošku kněžky



Obr. 108a, b. Kramolín, obj 62.

od obrazu bohyně. Je to dáno také tím, že podle četných hypotéz krétské kněžky hrály často roli nepřítomné bohyně, usedaly na trůn a ve svatyních ji zastupovaly (PRESSOVÁ 1978, 168). Za bohyně bývají považovány ženské busty na válcovitém podstavci s pažemi zdviženými v žehnajícím gestu;<sup>4</sup> mívají na hlavě buď diadém s ptáky nebo makovicemi, nebo i sakrální býčí rohy nad čelem, a jejich podstavec je někdy ovínut hadím tělem — *tab. VI : 8—10*; had tu ostatně vystupuje velmi často v různých situacích a je chápán jako posvátný tvor, související s kultem rodinného ohniště. Interpretace uvedených figur jako obrazu bohyně je zpochybněna scénou ze zlatého prstenu z Knossu, na níž kněžka stejným gestem „adorace“ vítá zjevujícího se boha (PRESSOVÁ 1978, 168). Domnělé zjevování se bohů při extatických scénách za asistence často tančících kněžek je pro Krétu vůbec typické (SCHACHERMEYR 1964, 151n).

Neostrá hranice mezi kněžkou a bohyní je ostatně zcela pochopitelná: vždyť bohyně je jen odrazem pozemské bytosti a žena se snadno stane bohyní, alespoň v přeneseném slova smyslu.

6. V některých bustách, resp. portrétech mužů spatruje v prostředí bulharského eneolitu H. TODOROVA (1979, 58) zobrazení duchů, např. duchů blízkých předků, jejichž vlastnosti chtěl tvůrce nebo majitel sošky převzít. V této souvislosti lze uvést výklad lidských figurek hřebenové kultury jako pomocných duchů šamana (OZOLS 1798). Také V. M. MASSON a V. J. SARIANIDI vyslovili názor, že lidské terakoty středoasijské doby bronzové souvisejí se zobrazením různých duchů (1973, 86n).

Interpretace sošek jako zobrazení duchů patrně nemůže být aplikována na poměry středoevropského neolitu. V kultuře s MMK ostatně nic zosobnění představ o duších nepřipomíná.

7. Pokud jde o zobrazení lidského páru, ať osob sedících vedle sebe, nebo zachycených v milostné póze (Kraťmolín), nejsme na pochybách, že jde o jednodušší období párových plastik Předního východu nebo Balkánu (Ain Sachri, Çatal Hüyük, Gumelnica: MÜLLER—KARPE 1974, 323—324; *tab. 12 : 7, 15, 19 : 5*), vykládaných jako zpodobení „božské svatby“, známé později jako vyvrcholení chrámových obřadů z doby raně historické (KLÍMA 1962, 124n; 1976, 193; PAVÚK 1979, 45).

8. Drobné, neúhledné a evidentně nepřiliš pečlivě tvarované figurky by bylo možno v řadě případů považovat i za pouhé ztvárnění pohlav-

<sup>4</sup> Toto gesto bývá označováno za „adorační“; adorace znamená zbožňování, vyzývání. Gesto vzpažených rukou však naznačuje spíše žehnání nežli adoraci. — Poloha paží má v případě moravské lidské plastiky mimořádný význam a napomáhá sémiotické interpretaci. V podstatě lze rozlišit tato gesta:

1. Gesto oběti, jehož nejlepším dokladem je postava hlubokomašuvecké „venuše“, včetně její k nebi jakoby v extázi obrácené tváře (VENCL 1983). Záklon postavy a pokrčení nohou naznačují v nejvýraznějších kracích fiktivní břemeno oběti, položené na vztažených pažích. Stejně představuje se nabízejí také v případě mnohých sošek jaroměřického podtypu.

2. Gesto prosebné, předváděné patrně běžnými terakotami s nízkým až středně vysokým předpažením; i zde může být oblíbené figury obrácen vzhůru k nebi. — Gesto prosebné může souviset s gestem oběti, resp. jedno může přecházet v druhé.

3. Gesto adorace (vzývání, uctívání) lze spatřovat především v případě sošek s vysokým předpažením. — Gesto adorace se opět může prolínat s gestem prosebným, nikoli však s gestem oběti.

4. Gesto zdvižených paží figur štěpánovického typu je gesto žehnající, od předcházejících odlišné. Mohlo by být chápáno jako gesto boha vůči pozemšťanům. V případě sedících plastik všech fází kultury s MMK (s výjimkou párových figur) lze předpokládat buď gesto prosebné (adorační), nebo kombinovanou modelaci paží, související např. s porodností, nábožným „zamyslením“ apod.



nosti. Může jít i o obscénní hříčky, kterým nelze přiznat ráz seriózní plastiky.

V naprosté většině moravských mlado neolitických figur tedy nejde o ztvárnění podoby božstva, ani původního naturalistického ženského božstva. Neodpovídá tomu ani zběžné provedení většiny plastik, ani neuctivé zacházení s figurkami, ani jejich velké množství na jednotlivých lokalitách. Ani „velké“, lépe zpracované figury nejsou zobrazením bohyně. Jedině terakoty štěpánovického typu se svým žehnajícím gestem by mohly být chápány nanejvýš jako výraz rodicích se představ o nadpřirozených bytostech, jako příklad postupné transpozice prostého symbolu v ženské božstvo, ale i to je málo pravděpodobné. Naprostá většina plastik se váže k zobrazení čistě pozemských bytostí a má také ryze lidské tělesné znaky bez jakýchkoli atributů nadpřirozené moci.

Mezi plastikami střelického a maloměřického typu na jedné a mašůveckého, štěpánovického a snad i kramolínského typu na druhé straně, tj. asi na počátku nebo během fáze Ib MMK, je patrný rozdíl ve výtvarném pojetí sošek. Odráží-li tento rozdíl realitu soudobé religiózní aktivity, znamená přechod od prostších rituálů fáze Ia ke složitějším, odehrávajícím se již za účasti „kněžek“ Mohl by být chápán i jako důsledek kvalitativního posunu v nadstavbové sféře.

Převaha ženských exemplářů terakot vypovídá o faktu ženského „kněžství“, jak je to na soudobé úrovni běžné všude v předoasijském a balkánském neolitu. Převažující ženské „kněžství“ je doloženo ještě markantně v minójském náboženství a bylo by je možno předpokládat i v řadě bronzových civilizací na Balkáně. Jde o výraz významného postavení ženy v neolitické sociální struktuře (THOMSON 1952, 137n), nikoli však o jednoznačný doklad matriarchátu (TICHÝ 1963; PAVÚK 1979, 45, 49; ŠIŠKA 1979, 53).

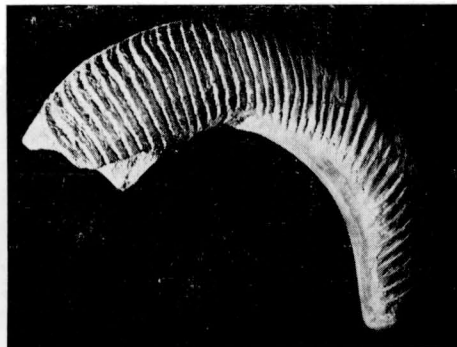
S postupem vývoje MMK však narůstá i počet mužských sošek (srov. výše sub 5.1.9.). S obdobným faktem se počítá i na Balkáně: tak např. větší význam mužské plastiky v bulharském eneolitu zjišťuje A. RADUNČEVA a vyvozuje z toho myšlenku, že muži v eneolitu vykonávali již určité společenské funkce (1974). Postupné zvýšení významu mužské složky ve veřejném životě bude patrně nutno připustit i v mladším stupni vývoje lidu s MMK.

## 7.2. SAMOSTATNÁ ZOOMORFNÍ PLASTIKA

Samostatná zoomorfní plastika pochází na Moravě výhradně ze sídlišť a to bez významnějších nálezových okolností. I v Těšeticích-Kyjovicích je její koncentrace v oblasti opevněného rondelu — vzhledem k celkově nepočetnému výskytu — neprůkazná. Stejná je situace v jiných příbuzných oblastech. Nálezů z hrobů není; teprve na pohřebišti boležácké skupiny v Pilismarót se zvířecí sošky objevily v hrobě v situaci, která dovoluje soudit na dodatečné přinášení figurek jako symbolických obětí mrtvému při určitém výročí (TORMA 1972, 26). Výskyt zvířecí plastiky v lengyelských hrobech nelze do budoucna vyloučit.

Také přímých dokladů rituální manipulace se zvířecími plastikami zatím není, ale i ty mohou být postupně zjištěny. Někdy se soudí, že zvířecí figurky jsou napodobeninami obětního zvířete (MÜLLER—KARPE 1974a, 321) a jako takové mohly být symbolicky usmrcovány, obětovány apod.

Sémiotika zvířecí plastiky je vlastně její zoologickou interpretací (srov. sub 6.5.). Zpodobeny jsou především základní druhy domácích zví-



Obr. 109. Brno-Zabovřesky — Obr. 110. Brno-Zabovřesky.

řat. Zevšeobecňování zvířecích hlav jako býčích bylo již výše odmítnuto. Nelze říci, že by býk v kultu lengyelských zemědělců hrál tak dominantní roli jako např. na Předním východě či na Krétě. V podmínkách středoevropského neolitu byl pouze jedním z ostatních domestikovaných zvířat a frekvencí výskytu je zřejmě zastíněn kozlem. Postupný růst významu býka v kultovní sféře je v zemědělských společnostech pochopitelný. Lze předpokládat, že se stal také obětním zvířetem (Sabatinovka II — srov. výše). Jeho symbolika (býčí rohy) se v eneolitu rozšířila i ve střední Evropě.

Patrně bude možno vyloučit souvislost moravské zoomorfí plastiky s totemistickými přežitky; s jistotou lze také odmítnout myšlenku, že by mohlo jít o zobrazení božstev. Tomu neodpovídá ani stupeň vývoje společenského vědomí té doby, ani zběžné, zjednodušené provedení figurek, které navíc většinou vůbec není typizované. Jestliže by mělo jít o nadpřirozené bytosti zvířecí podoby, jako tomu bylo např. v Egyptě, zcela jistě by se to odrazilo v určité typizaci zvířecích idolů; tak tomu však není: naopak silná individualizace svědčí o primárním, naturalním přístupu ke zpracování živé předlohy.

Teprve monumentální zoomorfí plastiky typu berana z Jordanówa, jejichž příklady jsem uvedl z Brna-Zabovřesk — obr. 109—110 — nebo z Vysočan — tab. 134 : 2 — by mohly být chápány jako modly, jako symboly určitého božstva. Oba uvedené příklady však jsou až eneolitické. Ve středoevropském eneolitu se vůbec zvyšuje výskyt zvířecí plastiky (např. v bádenském komplexu). V rozporu s procesem abstrakce lidské plastiky se vyskytují drobné zvířecí sošky s naturalisticky vyzna-

čenými tělesnými (i reprodukčními) orgány. Jsou vykládány jako reflex vzrůstajícího podílu pasterectví v celkové ekonomice. Se zobrazením božstva však nemají naprosto nic společného.

### 7.3. OSTATNÍ DRUHY FIGURÁLNÍ PLASTIKY

Zbývá zamyslet se nad nálezovým prostředím a sémiotikou ostatních kategorií figurální plastiky moravského neolitu.

Na prvním místě půjde o antropomorfní nádoby v nejširším smyslu. Představují aplikaci prvků lidského, zejména ženského těla v různé míře a podobě. Exempláře svodínského typu se stylizací paží v adoračním gestu vyjadřují zřejmě stejnou myšlenku zbožné prosby, jako lidské figury příslušného typu. Oproti soškám mívají odlišné nálezové prostředí: častěji se objevují v hrobech; i v lengyelské kultuře z hrobů skutečně pocházejí (Svodín: LICHARDUS—ŠÍŠKA 1970; PAVŮKOVÁ 1966, 235; Hodmezövásárhely-Gorzsa: MÜLLER—KARPE 1974, 290). Také v Potiší se v této době vyskytují ve funkci popelnic (CSALOG 1959). Zlomky antropomorfních nádob svodínského typu se však našly i v lengyelských sídlištních objektech, které ne vždy ukazují na obyčejné jámy (Unterpullendorf: OHRENBERGER 1969, 311, obr. 5 : 9; Buštěhrad, obj. VI/30: LIČKA—BAREŠ 1979). Oprávněný je tedy závěr, že antropomorfní nádoby plnily určitou funkci v souvislosti s pohřebním ritem i jinými kultovními ceremoniemi. Jejich tradice, jako hrobových milodarů či přímo popelnic, ba snad i jako obřadních nádob, ostatně přežívá dále do bádenské kultury (KALICZ 1970a, 65n; PAVELČÍK 1982, 278n).

Stejně je tomu s ostatními nádobami s aplikovanými antropomorfními atributy či s antropomorfním dekorem. Z Moravy jsou jejich doklady známy opět pouze ze sídlišť, bez zvláštní specifikace, a většinou ve fragmentárním stavu. Můžeme se však opřít o pozorování ze širší předovýchodní a balkánské oblasti (Hacilar, Starčevo, Vinča, Gumelnica), kde se tyto nádoby častěji našly buď vůbec celistvé, nebo alespoň málo poškozené, příp. sestavitelné ze střeptů; svědčí to podle O. HÖCKMANNNA proti záměrnému ničení antropomorfních nádob, ba přímo o jejich „jisté „ochraně“, což stojí v protikladu proti manipulacím s volnou plastikou a ukazuje na jinou funkci (1968, I, 143—144).

Funkci antropomorfních nádob shrnul naposledy podrobně M. LIČKA, který analyzoval všechny aspekty jejich evidentního kultovního poslání, včetně hrobové výbavy (LIČKA—BAREŠ 1979, 86—89). Stejně i S. ŠÍŠKA má zato, že hrály zcela praktickou roli v prvobytných mystériích (1979, 54). H. TODOROVA o nich soudí, že sloužily jako významný atribut magie hojnosti: dávala se do nich symbolická potrava pro různá „božstva“ ve snaze naklonit si jejich přízeň (1979, 58).

Lze tedy uzavřít, že antropomorfní nádoby sloužily při velkých rituálech magie plodnosti a úrody, nejspíše jako schránky obětních tekutin. Domýšlet se jakých tekutin (posvátné vody, mléka, krve apod.),

i přímého poslání předmětu a manipulace s ním — spadá výhradně do oblasti hypotéz.

Pokud jde o funkci zoomorfních nádob je situace zcela analogická. Již před léty byla u nás vyslovena myšlenka, že sloužily k přechovávání obřadních tekutin (E. + J. NEUSTUPNÝ 1960, 124). Do dnešní doby je k dispozici celá škála interpretačních možností (PODBORSKÝ 1982, 55). Nepravděpodobné jsou výklady profánní funkce (lampy, dětské hračky, ozdoby atd.). Není také náznaků toho, že by sloužily k rozdělování barvy, již se malovalo lidské tělo (CEHAK 1931, 233, pozn. 1). Lengyelské exempláře nemají ani v jediném případě druhý otvor (výlevku), jako pozdější zoomorfika, zvláště z doby popelnicových polí. To značně zjednodušuje jejich interpretaci: šlo o schránky obětin přírodním silám nebo „božstvu“ vegetativní sféry. Otvory, často jen mělké důlky ve hřbetě předmětů, připouštějí myšlenku vkládání symbolického množství látek (obilných zrn, těsta, chleba, tekutin) podobně, jako je doloženo, že Indiáni vkládali do analogických nádobek lístky koky, zrna kukuřice nebo trochu kvašeného kukuřičného nápoje čiči jako oběť bohům, aby si zajistili dobrou úrodu (BURLAND 1975, obr. 258; PODBORSKÝ 1982, 59).

Obtížnou otázkou funkce pokliček s dvoustrannou aplikací zvířecí hlavy nelze zodpovědět beze zbytku. Jestliže jsme jim odepřeli praktický význam nezbyvá než uvažovat i v tomto případě o funkci pokrývek drobných kultovních nádob (např. tenkostěnných pohárků), do nichž ukládali organická vóta. V případě menších, špatně vyvedených tvarů — např. *tab. 142 : 1* — uvažoval kdysi J. SKUTIL i o významu dětských hraček (1947, 210).

Nádobám zdobeným zoomorfními výčnělky, jakkoli nejsou zcela běžné, nelze připisovat vysloveně rituální význam. Tyto často jinak zcela obyčejné užitkové tvary nádob dokumentují pouze všestrannou lidovou tvorbu, motivovanou a podmíněnou soudobými světonázorovými představami; lidové pověry se promítaly i do každodenního života. Zemědělsko-dobytkářská hospodářská základna tu nachází výraz téměř na každém kroku a dokumentuje tak marxistickou tezi, že každá ideologie je odrazem materiálního bytí lidí (TOKAREV 1965, 24).

#### **7.4. SPOLEČENSKÉ VĚDOMÍ LIDU S MMK A FUNKCE FIGURÁLNÍ PLASTIKY V MECHANISMU JEHO SAKRÁLNÍCH PROJEVŮ**

Je třeba nyní zjistit funkci figurální plastiky v mechanismu sakrálních jevů lidu s malovanou keramikou, tj. pokusit se o její vlastní sémantický výklad. Nálezové prostředí a sémiotika jednotlivých druhů figurální plastiky k tomuto problému již mnohé napověděly. Dospět k pravděpodobné funkční interpretaci těchto památek však předpokládá proniknout především do podstaty společenského vědomí neolitů, do jejich prvotních religiózních představ. Hodnotit význam plastiky bez souvislostí s celkovou nadstavbou může vést k bezvýhodnosti končící pře-

svědčením, že se tu otevírá prostor pouhým spekulacím (MAURER 1977, 150; NEUGEBAUER—MARESC 1982, 20).

Společenské vědomí, jakožto systém názorů, ideí a poznatků, v němž si člověk uvědomuje své místo uprostřed společnosti a přírody, je formováno vždy mechanismem společenského bytí. Jednoduchosti materiální existence neolitického člověka zákonitě odpovídala i jednoduchá struktura ideových představ. Z druhů společenského vědomí, které jsou klasifikovány v současné společnosti (politika, právo, morálka, estetické vědomí, věda, filozofie, náboženství, příp. jiné), můžeme pro danou vývojovou etapu předpokládat existenci pouze zárodečného konglomerátu, opředeného primárně religiozním myšlením. Nebylo ještě politických ideí; právní a morální normy se realizovaly v podobě zvykových tradic, estetické citění se podřizovalo biologickým principům, umělecká tvorba stála spíše v pozadí; přírodně náboženské idee, zahrnující v sobě i prvě počátky „vědeckých“ znalostí (mediciny, astronomie, matematiky apod.), tvořily převažující část ideologické nadstavby.

Pokus o rekonstrukci religiozního myšlení tvůrců středoevropského neolitu se nutně musí opírat o analogie raně dějinné Přední Asie a o obecné zákonitosti vývoje přírodního náboženství.

V dějinách lidstva lze obecně rozlišit 1. přednáboženskou epochu, 2. epochu primárního (přírodního) náboženství, 3. epochu vyspělých náboženských systémů — polyteistických i monoteistických a 4. epochu ateismu. Epocha přírodního náboženství je důležitá zejména proto, že se v ní odehrál sám vznik a prvotní vývoj religiozních představ, včetně vzniku víry v transcendentní bytosti. Při tom hrála významnou roli také figurální plastika.

Víra v transcendentní bytosti — bohy má stadiální charakter. Lze ji postihnout až po delším „zbožšťování“ přírodních sil. Dlouhé období předtřídní společnosti je dobou zvolna se rozvíjejících jednoduchých i složitějších věrských představ. Lze ji rozdělit na 1. fázi manismu (víry v moc přírodních sil), 2. animismu (víry v existenci duše jevů, živočichů i lidí), 3. démonismu (víry v duchy, demony a snad již i „přírodní“ bohy) a 4. polyteismu (víry v mytologická božstva).<sup>5</sup> Vyspělé polyteistické systémy jsou jevem v historii poměrně pozdním. Zjišťujeme je — a snad tomu napomáhá i poměrně pozdní existence písma jako sdělovacího prostředku — spíše již ve formacích raně třídních. Božské panteony jsou tu odrazem formujících se mocenských sil nejstarších správních útvarů.

Nadpřirozená bytost (bůh) je stínovým obrazem pozemského vládce. Představa o existenci perzonifikovaného božstva nemohla vzniknout dříve než v době vrcholného rozpadu prvobytné sociální jednoty právěké společnosti. Teprve až velmož získává takovou faktickou moc nad kmenem, že jeho vůle se zdá být nadpozemská (po smrti také může být prohlášen bohem), vznikají podmínky pro vytvoření představ o perzonifikovaných bozích. V původní prvobytné rodové společnosti neměl

<sup>5</sup> V religionistické literatuře není jednotného pojetí manismu jakožto obecné, prvotní, preanimistické fáze věrských představ. Silně zakořeněná idea animismu, považovaného za nejstarší náboženství lidstva (E. Tylor), není dosud překonána ani marxistickou vědou. Přehled názorů podává nověji zvl. Z. PONIATOWSKI (1965) nebo M. ELIADE (1966).





Obr. 111. Doro Levi, Kréta. Podle St. Alexiou a kol.

žádný člověk absolutní politickou moc. Představa transcendentních sil zde nemohla mít perzonifikovaný výraz. Víra v moc přírodních sil, zvláště vegetativních sil, splývala s mocí ženy—matky, Velké matky, jak ji známe z Předního východu.

Z historie raných predoasijských civilizací můžeme získat některé doklady vývoje původních animisticko-démonistických představ a vzniku víry v transcendentní bytosti, tj. doklady „zrození“ bohů cestou perzonifikace přírodních sil. Obecné doklady transpozice pověr o přírodních silách a jejich vlivu na člověka ve víru v moc duchů lze nalézt i v etnografickém materiálu (PERTOLD 1956a, b; NAHODIL—ROBEK 1961; THOMSON 1952; FRAZER 1977).

V paleolitu počítáme s existencí manistických představ víry v nadpřirozenou moc věcí, jevů i živočichů; jí vlastní je magie, která pak přežívá celé sociálně ekonomické formace a postupuje téměř všechna náboženství; sem patří fetišismus, totemismus, zde se rodí kult předků, kult mrtvých a nejrůznější kultury přírodních sil. Neolit je dobou animisticko-démonistických představ a jak svědčí mnohé indicie dochází v nejpokročilejších oblastech Starého světa na konci neolitu již ke vzniku prvních ženských božstev.

Přeměna víry v jednotlivé přírodní síly ve víru v božstva těchto sil prodělala zhruba dvě vývojová stadia: nejprve vznikly představy bohů nižšího řádu („přírodních“ bohů), později bohů vysloveně již nadpozemských, „mytologických“. Mezi oběma je rozdíl ve vzhledu i v praktickém vztahu člověka k těmto bytostem. Přírodní božstvo ještě nemá vykrytalizovanou podobu: může to být zvíře (býk, pták, delfin apod.) nebo nějaká fantastická bytost, může mít i lidské rysy, případně již i zcela lidskou podobu. Přírodní božstvo není ještě lidem absolutně nadřazeno. Člověk sice věří v jeho schopnost ovlivňovat procesy a jevy v přírodě i mezi lidmi, přináší mu také (pravidelně i krvavé) oběti, ono má však naopak povinnost člověku pomáhat (TOKAREV 1956, 97, 132; FRAZER 1977, 356); neplní-li své „povinnosti“ může být i trestáno, usmrceno, vyměněno apod. — Mytologické božstvo je člověku již bezvýhradně nadřazeno a i když nepostrádá lidské vlastnosti, má neomezenou moc a musí být vždy respektováno. Je vždy již plně antropomorfizováno a má řadu nadpozemských vlastností.

Nejstarší historicky zaznamenané náboženské představy najdeme ve staré Mezopotámii. Ještě ze starosumerského období (4. tisíc. př. n. l.) víme, že místní kmeny zbožšťovaly nejen přírodní síly, živly a jevy, ale i rostliny a zvířata, i samo nebe a nebeská tělesa. Mezopotámské kmeny rané doby dějinné antropomorfizovaly přírodní síly. Zobrazení ducha té které síly jako člověka vedlo k ranému vzniku idee božství přírodních sil (KLÍMA 1962; KRAMER 1964; PAVŮK 1979, 42—51). Naproti tomu stopy totemismu jsou tu téměř nezřetelné: zobrazení bohů jako zvířat Mezopotámie oproti Egyptu prakticky nezná (TOKAREV 1965, 359). Mezi prvními nepočítanými bohy 4. tisíciletí zaujímá důležité místo bohyně plodnosti Inanna (Ininna); ve 3. tisíc. př. n. l. měli již Sumerové řádově sta bohů místního i širšího významu (KLÍMA 1962, 119; KRAMER 1964, 87). Kmenoví bohové jsou tu zosobněním určité přírodní síly; jde tedy



o doklad transpozice manisticko-animistických představ v představy teistické.

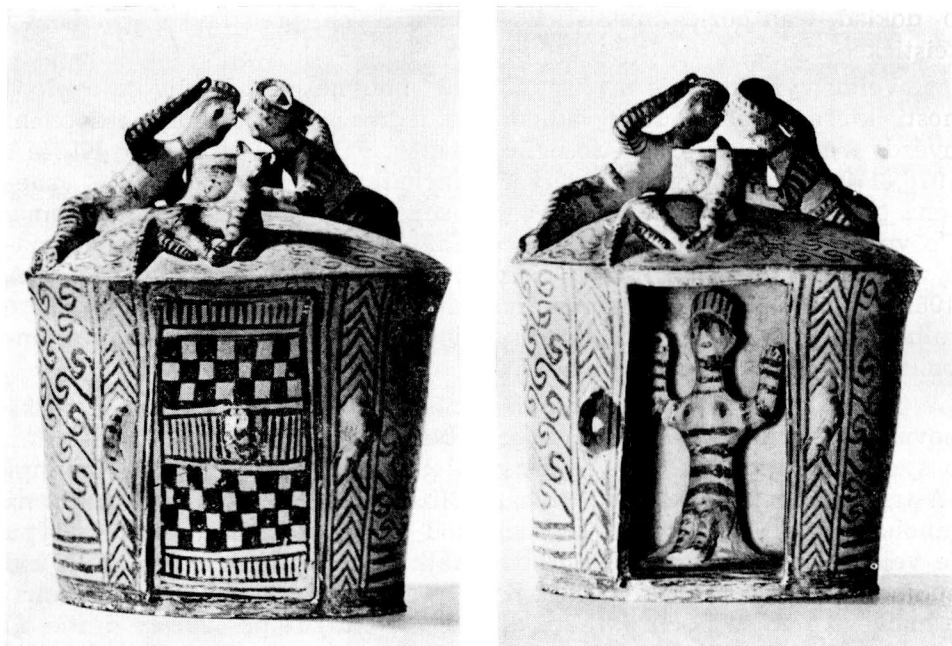
Velmi významný je mýtus „zrození“ bohyně přírody, života a plodnosti, kterou mnozí autoři řadí do cyklu nebeských božstev (zosobnění hvězdy Venuše, „zářící světlo nebe i země“; FRAZER 1977, 356; KLÍMA 1976, 170). Původně místní bohyně Ninchursag nebo Ninmach (= vznešená paní) je vystřídána ženou boha Anu, která dostává jméno Inanna. Po vpádu semitských kmenů v polovině 3. tisíc. př. n. l. se začíná nazývat Ištar, Eštar, Istar, Aštar či Astarte (TOKAREV 1965, 359; KLÍMA 1962, 120). Je zcela zřejmé, že Inanna-Astarta je konkretizací původně mlhavé víry v život, slunce, úrodu a plodnost, víry, kterou původně symbolizovala předoasijská „Velká matka“.

Avšak ještě v 5. tisíc. př. n. l. nelze ženské mezopotámské sošky považovat jednoznačně za zpodobení božstva; jde stále ještě především o symbol přírodní síly — úrody a plodnosti. Obdoby bohyně Inanny-Astarty najdeme v široké oblasti Blízkého a Středního východu na mnoha místech. Nejtypičtější variantou ženského božstva tohoto typu je velká asijská bohyně plodnosti, „matka bohů“ Kybelé, jejíž kult byl spojen s krvavými oběťmi. Kult Kybely a s ním svázaná mystéria smrti a znovuzrození se udržují velmi dlouho a roku 204 př. n. l. se dostávají až do Říma. Přežitky kultů ženského božstva plodnosti, jejichž kořeny sahají až do neolitu, se u různých etnik udržují velmi dlouho do pozdního pravěku nebo až do rané doby dějinné (ROMSAUER 1979, 56n).

Proces vzniku bohů na Předním východě lze zjednodušeně reprodukovat jako postupný přerod symbolu ženy—matky v přírodní bohyni, k níž se postupně přidružovala, resp. z jejíž podstaty diferenciací vznikla další ženská i mužská božstva.

Stejný proces patrně proběhl i na Krétě a v Egeidě vůbec. Až do doby kolem roku ± 1400 př. n. l. převládala na Krétě stará neolitická věrská tradice — představa o „velké mínójské bohyni“; teprve po uvedeném datu se objevují doklady polyteismu: texty s lineárním písmem B znají již řadu ženských i mužských božstev (PRESSOVÁ 1978, 165; BARTONĚK 1983, 204n). Ať již ke vzniku polyteismu došlo na ostrově přílivem nového (řeckého) lidu a s ním i nové ideologie (jak by ukazovala jména bohů známých později z řecké mytologie), nebo místním vývojem, tradice staré bohyně — univerzální ochránčyně života — přetrvala i za změněných podmínek, zvl. mezi venkovským lidem, až do doby submínójské. Hlavní božstvo ostatně bylo na Krétě doby mínójské ženského pohlaví; je označováno výrazem „Potnia“ = mocná (paní) (BARTONĚK 1983, 209).

Stejná univerzální „Matka země“ byla původně uctívána i na řecké pevnině. Označení blíže neurčitelné bohyně na pylské tabulce Tn 316 jménem „Potnia“ (BARTONĚK 1983, 203, 208) může být pozůstatkem původních představ o „velké bohyni“. Ostatně většina pozdějších řeckých mytologických bohyní (Déméter, Héra, Afrodité, Artemis, Athéna) si podržela ve své „pravomoci“ mnoho z působnosti původní „Velké matky“. Existují dokonce názory o tom, že jméno bohyně Déméter,



Obr. 112a, b. Archanes, Kréta, Podle St. Alexiou a kol.

původně Dáméter, znamená vlastně „Matka země“ (BARTONĚK 1983, 204).

Zákonitosti vývoje raných náboženských představ Přední Asie a Egeidy jistě nelze vztáhnout beze zbytku na poměry střední Evropy (srov. MÜLLER—KARPE 1980, 87); vzdát se jich jako modelu vývoje společenského vědomí ovšem nelze. Často bývá prokazována mnohostranná souvislost mezi raným panteonem Přední Asie a bohy staré jihovýchodní Evropy (MAKKAY 1964). Existence představ o božích se mnohdy připouští i pro neolitickou střední Evropu, úvahy rozvíjené směrem klasifikace typů božstev té doby však mívají vesměs jen spekulativní charakter, jak již poukázal M. LIČKA (LIČKA—BAREŠ 1979, 88).

Stanoviska zainteresovaných badatelů v této otázce jsou dodnes velmi rozporná. Idea božství v neolitu je často bez hlubší analýzy přijímána. J. T. Babel předpokládá, že v neolitu tkví kořeny indoevropské mytologie, magie a náboženství: neolit je podle něho dobou zrození a smrti mnoha bohů (1978, 249). S existencí ženského božstva typu Magna mater, bohyně země, matky—živitelky, bohyně typu asijské Inanny—Istary-Astarte-Kybely či řecké Artemidy se ostatně s větší nebo menší konkretizací počítalo také v prostředí lengyelské civilizace (FRANZ 1937; SKUTIL 1940, 56; BÖHM 1941, 140n; V. VILDOMEČ 1956, 19; LADENBAUER—OREL 1964, 57). Obecná a srovnávací etnografie však upozorňuje na poměrně pozdní vznik božských panteonů a dlouhé období zejména manistických představ, které jsou vlastní přírodním národům,

a na složitý proces zrodu představ o bozích (NAHODIL—ROBEK 1961; POKORNÁ 1983).

Neolitický, zvláště mladoneolitický člověk střední Evropy měl značně rozvinutý smysl pro abstrakci (složitě ornamenty na keramice, znalost světových stran a základů geometrie) a intenzivně rozvíjel svoje schopnosti v oblasti materiální, sociální i duchovní kultury. To se nepochybně odrazilo v symbolickém zpodobování postavy ženy — rodičky — matky jako symbolu života. Často uváděný cyklus asociací: žena — matka — měsíc — voda — krev — plodnost — život — smrt (THOMSON 1952, 185n; BABEL 1978, 250; FRAZER 1977) tu má jistě své opodstatnění. Mohl však vývoj v rámci rodové, vcelku stále ještě značně atomizované prvobytné společnosti, v níž se daly teprve pokusy o vyšší organizovanost, dospět již k představám mytologických bohů? Domnívám se, že ne!

Náboženství středoevropských neolitů se pohybovalo v rozpětí animistických až démonistických představ; lze předpokládat, že v něm přežívaly praktiky magie a totemismu. Exploze antropomorfní plastiky rozhodně nesvědčí pro stabilizovanou víru v bohy, nýbrž nejspíše pro rané stadium transpozice víry v přírodní síly ve velmi mlhavé ženské přírodní božstvo. Ženské sošky v naprosté většině nejsou obrazem bohyně; s velkou pravděpodobností jím nejsou ani figurky štěpánovického typu.

Existenci panteonu antropomorfizovaných bohů pro neolitickou střední Evropu nelze ničím prokázat (E. + J. NEUSTUPNÝ 1960, 125). Rozhodně o něm nesvědčí lidská plastika, která je vysloveně „civilní“, ne-teistická a která vyjadřuje spíše ještě naturální představy o přímé moci přírodních sil. K vyššímu stupni personifikace přírodních sil a tudíž ke vzniku idee božství se došlo zřejmě teprve v eneolitu (E. NEUSTUPNÝ 1960, 51; E. + J. NEUSTUPNÝ 1960, 131, 137) a hlavní nárůst panteonu spadá teprve do doby bronzové. Ani tehdy ovšem ještě nelze v „barbarské“ Evropě hovořit o mytologických bozích, neboť zvěsti o jejich jménech, činech, působnosti atd. se nedochovaly ani v lidovém podání.

Samostatný problém v dějinách religiozity tvoří existence „kněží“. Tento problém je o to významnější, že při výkladu sémantiky lidské plastiky vyvstává možnost interpretace sošek jako „kněžek“.

Každé náboženství sestává ze dvou, resp. tří základních složek: 1. z vlastní víry v nadpřirozené síly (z „doktriny“), 2. z kultovní (ceremoniální) stránky a 3. z instituce, která doktrínu i kult pěstuje (PONIA-TOWSKI 1965, 24n; GEDIGA 1970, 231; FRAZER 1977, 60—61). Náš problém se týká třetí složky, tj. náboženské instituce.

V etapě manismu se předpokládají individuální, ale především kolektivní magické praktiky, kterých se zúčastňují spontánně všichni členové obcí; zde nebylo místa pro speciální instituci, která by o kult pečovala. Účinkování zvláště nápadně vystrojených osob (šamanů, čarodějů) je pro tuto etapu příznačné, nelze však z něho usuzovat na stálou, výhradní religiozní profesi.

V době animistických a démonistických představ se v rámci obřinových (rodových, rodově-kmenových) obřadů objevuje funkce „strážců víry“ — patesi — kněží. Podle mezopotámských analogií lze pro toto stadium předpokládat existenci rodového kněze, který mohl být současně

náčelníkem rodu (kmene) (TOKAREV 1965, 357; FRAZER 1977, 21n). Místně však mohlo již v této době docházet k vydělení osob zasvěcených kultu, zvláště kněží, jak by se mohlo soudit podle některých neolitických plastik — adorantek. „Kněžská“ funkce je ostatně nejstarším specializovaným zaměstnáním, vydělivším se dávno před vznikem dělby práce (PRESSOVÁ 1979, 169). Funkci hlavního „patesi“ ve spojení s náčelníkovou funkcí rodu (klanu), i třeba jen příležitostnou funkci kněží lze předpokládat i ve středoevropském neolitu, zejména v oblastech ležících v dosahu předoasijských civilizačních vlivů. Objev kultovní výbavy v bulharském Ovčarovu a kultovního domu v ukrajinské Sabatinovce (srov. sub 7.1.1) na složitost a organizovanost hromadných obřadů k počtě vegetativních sil přírody přímo ukazují a to opět může svědčit o existenci osob kultu („kněží“). „Kněžské“ povolání se však v neolitu z mnoha důvodů nemohlo ještě osamostatnit.

Teprve v době kovové, v době počínající dělby práce, růstu výrobních sil a společenské produktivity, se „obřadnictví“ trvale osamostatňuje a postupně nabývá až institucionální povahy. „Sacerdotes“ té doby mívají svoje výjimečné společenské postavení, které se téměř rovná postavení rodově kmenové aristokracie, a ve svých rukou koncentrují rostoucí empirické vědomosti a dovednosti. Rozmach ceremonialismu doby kovové odpovídá jejich speciálnímu poslání v oblasti náboženské instituce.