

Buch. C. H. Beck München 1983, ISBN 3 406 096700, 55 str., 26 vyobr., 5 plánů v příloze.

M.A.V.A. Bd. 26: *H. Ubbelohde-Doering: Vorspanische Gräber von Pacatnamú, Nordperu.* C. H. Beck München 1983, ISBN 3 406 30258 0, 131 str., 63 vyobr., 1 barevná tabulka

Kolloquien zur Allgemeiner und vergleichender Archäologie Bd. 1: *Allgemeine und vergleichende Archäologie als Forschungsgegenstand, hrsg. von H. Müller-Karpe.* C. H. Beck München 1981, ISBN 3 406 09041 9, 205 str., 95 vyobr.

K.A.V.A. Bd. 2: *Zur geschichtlicher Bedeutung der frühen Seefahrt, hrsg. von H. Müller-Karpe.* C. H. Beck München 1982, ISBN 3 406 09042 7, 208 str., 45 vyobr., 2 mapy.

K.A.V.A. Bd. 3: *Archäologie und Geschichtsbewusstsein, hrsg. von H. Müller-Karpe.* C. H. Beck München 1982, ISBN 3 406 09043 5, 124 str.

K.A.V.A. Bd. 4: *Zur frühen Mensch-Tier-Symbiose, hrsg. von H. Müller-Karpe.* C. H. Beck München 1982, ISBN 3 406 30108 8, 241 str., 179 vyobr.

I. Hodder (ed.): *Symbolic and structural archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1982. 188 str. s obrázky.

Strukturalismus jako pojem se v poslední době čím dál častěji objevuje na stránkách západních archeologických publikací a nechybějí dokonce hlasy, podle nichž je právě v něm budoucnost teoretické archeologie (E. Leach). Obsah tohoto pojmu se však často případ od případu liší, stejně tak, jako se liší názory, kde, jak a v jaké míře lze strukturální analýzu nebo strukturalistickou metodologii v archeologii aplikovat. Hodderův sborník vychází z několikaletého studia strukturalistické teorie v souvislosti s archeologickými prameny. Shrnuje přepracované referáty z konference „Symbolismus a strukturalismus v archeologii“, která proběhla v r. 1982 v Cambridgi.

Sborník *Symbolic and structural archaeology* je výsledkem kolektivního úsilí skupiny badatelů (záhlaví uvádí 13 jmen, z nichž pouze I. Hodder patří k známějším, např. pouze on se také objevuje v posledním československém přehledu současné archeologie: Malina 1981) a má být programovým vyjádřením nové koncepce v archeologické teorii, „symbolické — strukturální archeologie“. V mnohém tento svazek navazuje na předchozí Hodderovu práci (1982); hned v úvodu je třeba podotknout, že přes krátký časový odstup mezi oběma publikacemi je posun ve formulaci bodů nové teorie poměrně značný, a to ve smyslu kladném. Méně vyhraněná tvrzení (nikoliv však pouze opatrnější) nahrazují kategorické formulace předchozí Hodderovy knihy, metodicky je odlišen strukturální rozbor od strukturalistických filozofických východisek, kriticky jsou zvažovány možnosti a výsledky vlastní teorie a konečně jsou učiněny i pokusy o konkrétní aplikaci v evropské prehistorii.

Tak jako v předchozí knize, programová polemika se vede s „funkcionalistickými“ stanovisky tzv. nové archeologie. V úvodní kapitole „Teoretická archeologie: reakční stanovisko“ definuje Hodder funkcionalismus jako nutný stupeň ve vývoji teoretického myšlení v jednotlivých spo-

lečenských vědách. Kriticky jsou zde pojednány některé z jeho tezí, redukující kulturu na pouhý „extrasomatický prostředek adaptace“ a činnost člověka na „vedlejší produkt interakce mezi inventářem kultury a přírodním prostředím“ (Binford). Hodderova kritika tentokrát směřuje více do hloubky a nezůstává pouze na rovině interpretací jednotlivých archeologických jevů. Tuto kritiku lze shrnout do následujících bodů: 1. Společenskou změnu (vývoj) chápe funkcionalismus neoprávněně jen jako výsledek vlivu nezávislých, mimokulturních proměnných (sem počítá např. i změny přírodního prostředí, dálkový obchod, ale i populační trendy atd.), nezabývá se změnami uvnitř „struktury společnosti.“ (viz dále) a jejich vlivem na společenský vývoj.

2. Předpoklad, že variabilitu kulturních projevů lze beze zbytku vysvětlit variabilitou přírodně ekonomických faktorů, je ve své vyhraněné podobě stejně zavádějící jako ty teorie, v protikladu k nimž byl formulován (tj. hlediska, označovaná „novou archeologií“ jako „normativní“, „historická“ či „deskriptivní“). Vysvětluje-li „normativní“ přístup variabilitu kulturních projevů „kulturními normami“, „specifikou společnosti“, „tradicí“ atd. (cf. Kuna, v tisku), činí „nová archeologie“ chybu stejně závažnou, pokud tyto faktory zcela vylučuje a pokud se domnívá, že vztahy mezi prvky kultury a okolím lze studovat bez ohledu na konkrétní kontext kultury (odtud pak její snaha o formulaci „nadkulturních“ zákonů vývoje). Podle Hoddera mají obě stanoviska, normativní i funkcionalistické, relativní platnost, neboť vliv prostředí a univerzální potřeby společnosti jsou vždy konfrontovány se specifickým kontextem kultury.

3. Hmotným projevům kultury přisuzuje funkcionalistické myšlení charakter „fosilizované činnosti“, pouhého odrazu a „epifenoménu“ společenského života. Toto hledisko opomíjí vnitřní obsah a symbolickou strukturovanost hmotných kulturních prvků.

4. Důsledkem těchto hledisek je opomíjení historického kontextu studovaných problémů. Historická sekvence se v pojetí „nové archeologie“ rozpadá na řadu vnitřně nesouvislých situací, z nichž funkcionalismus může každou vysvětlit jako synchronní systém, avšak nikoliv jako logicky skloubený proces vývoje.

Na rozdíl od předešlé Hodderovy knihy míří však nyní jeho kritika i opačným směrem — proti strukturalismu jako filozoficko-metodologickému systému. Jeho nedostatky někdy překvapivě připomínají nedostatky teorie funkcionalistické (nehistoričnost závěrů, neschopnost vysvětlit proces změny, malý význam individua ve vztahu ke kultuře atd.), lze k nim připojit ještě chybění ucelené „teorie praxe“, tj. návodu, jak sbírat a zpracovávat data, často vágní a nejednoznačný způsob analýzy apod. Hodder však přesto nesouhlasí s tvrzeními, podle nichž by strukturalismus Lévi-Strausse byl jen „poukázkou na volné cvičení imaginace v hledání asociací“ (Pettit). Možnosti využití strukturální analýzy nebyly podle Hoddera v archeologii ještě zdaleka vyčerpány a jejich aplikace zůstává pro archeologii úkolem budoucnosti, a to i v případě, bude-li strukturalismus jako filozofie zavřena.

Pojem „struktura“ má v současné archeologii poměrně široké (ne vždy však zcela vhodné) uplatnění. Jeho význam sahá od synonyma k pojmu „systém“ (vyjadřují-

cího ovšem spíše statický, pozorovatelný aspekt skutečnosti), přes synonymum pojmu „vzor“, „schéma“ (pattern), zahrnujícího konkrétní pozorovatelný a měřitelný odraz skutečnosti, až k vymezení struktury jakožto „stylu“. Jako struktura se někdy označují i jednotlivé archeologické objekty; na opačném pólu významu pak stojí vymezení struktury jako obecného kódu, vystihujícího základní vztahy v hlubších sférách kulturního podvědomí (projevující se např. v charakteru ornamentů, v uplatnění významových opozic při vnímání skutečnosti apod.).

Řadu pojmů a postupů, vlastních strukturální analýze, může archeologie úspěšně využít. Pojetí hmotných projevů kultury jako souboru jevů s vnitřní strukturou, symbolickým významem jednotlivých částí a vlastní logikou vývoje, vytyčení paradigmatických a syntagmatických prvků, hledání vazeb mezi celkem souboru a jeho jednotlivými prvky, může být pro archeologii přínosem. Účelem takovéto aplikace není hledání univerzální struktury lidského vědomí (tak jako v klasickém etnologickém strukturalismu), nýbrž obohacení archeologie o hlediska, jimiž lze historický proces zachytit nejen v jeho obecnosti, ale i v jeho konkrétní, kulturní a symbolické zvláštnosti. Specifika každého kulturního projevu je totiž dána nejen zvláštními biologickými a ekonomickými podmínkami každé společnosti, nýbrž, a to Hodder zejména zdůrazňuje, zvláštní „historií“ toho kterého sociálního systému.

Zdůraznění diachronického rozměru každé společnosti, sféry lidského, historicky se vyvíjejícího vědomí jakožto jednoho ze zdrojů kulturní variability a v tomto smyslu pojetí archeologie jako historické vědy hodnotí Hodder sám jako úzké navázání na myšlenkovou orientaci klasiků britské meziválečné a poválečné archeologie (J. G. D. Clark, S. Piggot, G. Child). V tomto významu tedy jde o stanovisko „reakční“. Domnívám se, že vzhledem ke kontextu Hodderovy studie, není třeba brát tento pojem pejorativně.

Strukturální analýza archeologických pramenů se zakládá na předpokladu, že základní principy struktury jazyka a metod strukturální lingvistiky je možno „metaforicky“ přenést i do ostatních rovin lidské činnosti (M. A. Wylie, „Epistemologické otázky strukturální archeologie“, str. 39–46). Znamená to, že předmět analýzy (v našem případě hmotný doklad kultury) musí být považován za jev „semiologický“, za prvek či soubor prvků, obdařených symbolickým významem. Významotvorný účinek (meaning effect) u nejazykových jevů lze samozřejmě obtížně dokázat, lze jej však oprávněně předpokládat (argumenty přináší současná lingvistika a obecná antropologie); v archeologii všude tam, kde bohatost a diferencovanost pozorovaných jevů přesahuje možnosti explanace pomocí technologických či ekologických faktorů. Společenská komunikace se neomezuje pouze na rovinu verbální, ve větší či menší míře jsou symbolizační aspekty přítomny ve všech činnostech člověka, od činností čistě rituálních až po činnosti ekonomické. Variabilitu kulturních projevů člověka lze tedy chápat nejen jako přímý odraz různorodých vnějších podmínek jeho bytí nýbrž i jako důsledek vědomé, vnitřně podmíněné (funkční z kognitivního hlediska) struktury okolního světa.

Problém strukturální archeologie však spočívá pře-

devším v něčem jiném, a to v charakteru archeologických jevů, u nichž přímou evidenci o jejich symbolickém významu nemáme. Z toho vyplývá všeobecně rozšířená skepse v oblasti rekonstrukcí myšlenkového světa minulých společností a kladení vyhraněného protikladu mezi „objektivitu“ výzkumem zjištěných faktů a „subjektivitu“ následujících interpretací, zejména pokud jde o interpretace jevů v rovině symbolické. A. M. Wylie toto vyhraněné dilema popírá. Strukturální, symbolická interpretace archeologických jevů nemusí být vždy nutně neobjektivní (stejně tak jako pouhé konstatování jevů není nikdy zcela objektivní, neboť je podmíněno existující teorií), zejména vycházejí-li naše úvahy z konfrontace jevů s hypoteticky vytvořeným modelem, postihujícím vždy některý z obecných aspektů zkoumaných jevů. Zdrojem modelů mohou být např. analogické jevy v kontextu současných populací. Jde-li přitom o model jasně formulovaný, lze jej v konfrontaci s jevy přijmout i zamítnout, lze stanovit pravděpodobnost jeho platnosti a nejdě tudíž o postup „subjektivní“ či „nevědecký“ (takto pouze z hlediska vědy pozitivistické a empirické).

Strukturu v jejím nehlubším významu, ve smyslu kategorizačního principu lidského vědomí postihuje příspěvek D. Millera „Artefakty jako produkty kategorizačních postupů člověka“ (str. 17–25). Autor v něm vychází z předpokladu, že „hmotná kultura odráží organizační postupy kategorizačních procesů“ – že „porozuměním těmto procesům můžeme dospět k interpretaci variability kulturních jevů“. Millerův článek představuje však stěžejní více, než úvod do problematiky, s poměrně obsáhlým seznamem literatury z pomezí archeologie, obecné etnologie a lingvistiky. Počínaje Piagetovou interakční teorií lidského poznání jakožto asimilace (přirazování jevů okolního světa pojmovým kategoriím vědomí) a adaptace (proces opačný, tj. přizpůsobování pojmových kategorií pozorovaným jevům), přechází autorka k popisu ústředních bodů strukturální lingvistiky a sémiotiky (de Saussurovy dichotomie látka/forma, paradigma/syntagma, jazyk/mluva a synchronické/diachronické) a shrnuje dosavadní pokusy o jejich aplikaci na archeologickém materiálu. Tyto pokusy se týkají interpretace paleolitických nástěnných maleb (Leroi-Gourhan), mongolských magických kreseb (Humphrey), tvarů a výzdoby keramiky (Shepard aj.), indiánského umění obecně (Holm, Lévi-Strauss), avšak i běžnějších archeologických otázek, např. půdorysů obytných staveb (Dickens 1977), a vedou až ke snaze o vytvoření obecné „syntaxe prostoru“ (Hillier). Obdobné studie, inspirované např. transformační gramatikou N. Chomského nebo numerickou taxonomií, pojednávají i otázky pohřebního ritu (Saxe) nebo motivy starověkých reliéfů (Roaf).

Hlavním problémem těchto studií je ovšem otázka, zda přenos formálně logické struktury mýtů, rituálů a uměleckých projevů do ostatních rovin kultury je metodicky oprávněný. Poukazují na to i psychologické a etnoarcheologické výzkumy (např. Kempton 1977). Podle nich lidské vědomí v procesu kategorizace běžných předmětů okolního světa nevytváří většinou zcela jasné a ostré hranice mezi jednotlivými jevy (prokázáno např. na typech keramiky, přičemž rozdíly v kategorizaci jsou i sociálně podmíněné), nýbrž vždy částečně se překrývající kategorie, přirovatelné k prvkům matematické teorie

množin typu „fuzzy set“. Tento fakt přesto nepopírá jistou oprávněnost studia kategorizace, tj. systému forem, hodnot a významů, jímž určitá společenská skupina vnímá okolní svět. Proces kategorizace je součástí nevědomé „sociální strategie“ každé skupiny, je výsledkem interakce mezi člověkem a okolní realitou. Jeho objasnění může poskytnout jeden z klíčů k pochopení podstaty i variability konkrétního kulturního jevu (o praktickou aplikaci se v článku „Vnímání hranic v umění a ve společnosti“ pokouší na příkladě paleolitického umění M. V. Conkey, str. 115–128).

Na úrovni širších sociálních jevů usilují někteří autoři sborníku o formulování zásad vlastního přístupu, který nazývají dialektickým strukturalismem (Ch. Tilley, „Sociální forma, struktura a vývoj“, str. 26–38). Společnost dialektický strukturalismus nechápe ani jako pouhý souhrn samostatných jedinců, ani jako systém rolí, v němž by úloha jedince byla zanedbatelná. Kategorii, která umožňuje současné dialektické působení obou principů, je „struktura společnosti“ (používáme zde tento překlad angl. pojmu „social structure“, abychom obdobný výraz, sociální struktura, mohli používat i v jeho běžnějším významu „rozdělení společnosti“). Struktura společnosti se zde nechápe ani jako souhrn pozorovatelných vztahů mezi jedinci a skupinami, ani jako skrytý principiální základ těchto vztahů (ve smyslu Lévi-Strausse), nýbrž jako uzavřený a vnitřně skloubený soubor konkrétních principů, podle nichž se odehrává činnost skupin i jednotlivců v určité společnosti. Struktura společnosti je vnitřně protikladná, dynamická entita, patrná skrze své účinky, nikoliv sama o sobě, a představuje zároveň způsob i produkt činnosti člověka, je v neustálém procesu strukturace. Struktura společnosti je formou i obsahem lidské praxe. Touto praxí člověk vytváří nejen podmínky své materiální existence, nýbrž reprodukuje, event. transformuje i strukturu společnosti, která pak vytváří předpoklad i rámec jeho dalších činností. Principy struktury společnosti (vnitřní opozice, rozpory) determinují jednání člověka, ale zároveň jsou jím determinovány. Každé jednání je jednáním sociálním a má určitý, sociálně vymezený rámec a podobu (habitus, „knowing how“), jejichž podstatu si člověk většinou neuvědomuje.

„Struktura společnosti“ je kategorií, propojující společenské bytí a společenské vědomí, neboť obé se neustále strukturuje (tj. reprodukuje a transformuje) toutéž lidskou praxí. Podle autorů nelze žádné z částí této struktury přisuzovat determinující roli vůči ostatním. Společenské vědomí není přímým odrazem společenského bytí, historický vývoj není přímo závislý na vývoji výrobních sil a vztahů. (Tento bod, ač v podstatě správný, neboť v historickém vývoji skutečně nejde pouze o „přímé“ důsledky vývoje výrobních sil a vztahů, představuje největší úskalí předkládaného systému. „Přímé“ je totiž v některých z následujících konkrétních aplikací de facto zaměněno za „vůbec ne“, čímž ovšem další postup dialektického strukturalismu pozbývá na explanační schopnosti. Neoprávněná je v tomto bodě i snaha o „opravu Marxe“: historický materialismus $\frac{1}{2}$ předpokládá a explicitně zdůrazňuje nejen vliv společenského bytí na společenské vědomí, nýbrž i vliv opačný.)

Druhá část sborníku, nazvaná „Hledání modelů“, je

věnována konfrontaci teoretických východisek strukturalní archeologie s etnograficko-historickými příklady recentních společností. V příspěvku „Věci materiální a věci ideální“ popisuje S. Kus (str. 47–62) kulturní projevy (na příkladě kultury Merinů na Madagaskaru) jakožto interakci „přírodního“ (přirozeného) a „společenského“, reflektovanou a intencionálně usměrňovanou vědomím (ideologií) společnosti. Hmotnou kulturu chápe, v souhlase s ostatními příspěvky, jako součást, prostředek sociální strategie, legitimizující a upevňující existující společenský řád. Tato strategie se realizuje v dialektickém procesu „naturalizace“ společnosti, tj. symbolického přizpůsobování sociálních forem „skutečným“ okolnímu světu (symbolika světových stran, znamení zvěrokruhu, rozvinutá např. při projektování staveb či v urbanizaci sídlišť, přičemž ideologickou roli zde hraje hierarchické rozvržení prostoru s nejvyšší a „nejčistší“ oblastí rezervovanou elitě), a „socializace přírody“, tj. např. spojování sociálních inovací, jakožto zásahů do „přirozeného řádu světa“, s vědomým jednáním společnosti (instituce formálního schvalování královských rozhodnutí lidem).

Roli zjevných symbolů sociální skutečnosti hrají artefakty i v jiných společnostech, jak dokládá příspěvek L. W. Donleyové „Prostor a symbolické mezníky svahilského obydlí“ (str. 63–73). Rozvržení vnitřního prostoru domu muslimských obyvatel ostrova Lamu u sv. pobřeží Keni odráží základní kategorie sociální struktury společnosti: část, vyhrazenou svobodným majitelům obydlí, část pro otroky a část pro obchodní partnery-cizince. Jednotlivé artefakty hrají roli „symbolických mezníků“ sociálních sfér. Jejich symbolická funkce se upevňuje v řadě rituálů. Existují artefakty, kterých se otrok nesmí dotknout, činnosti, které nesmí vykonávat svobodní atd. Symbolická funkce artefaktů přitom prochází často kuriózním vývojem, nesrozumitelným bez přihlídnutí k historickému kontextu. Např. forma motlitébní niky, mihrabu, vzhledem k náboženské a rituální funkci nejposvátnější části obydlí, se i s příslušnou symbolickou výzdobou opakuje v kontextu zcela nečekaném — u toaletních výklenků. Tento jev, který by z hlediska ostatního muslimského světa byl považován takřka za svatokrádež, nelze pochopit jinak, než ze specifické symbolické funkce artefaktu. Tato funkce se odvozuje z konkrétní symbolické struktury dané kultury, v níž je díky historickým okolnostem silně akcentována dichotomie mezi rituálně čistým a nečistým. „Nejčistší“ je zde proto, zdánlivě paradoxně, konfrontováno s „nejnečistším“, za účelem purifikace druhého a udržení „čistoty“ celého obydlí. Metodické důsledky pro interpretaci potenciálního archeologického kontextu jsou zde nasnadě.

Symbolizace produktů lidské činnosti provází všechny sféry společenského života, pohřebním rytmem počínaje a odkládáním sídlištního odpadu konče. V článku „Interpretace prostorové struktury sídlištních reliktních“ na to ukazuje H. L. Moore (str. 74–79), studující kmeny Marakwet v sz. Keni. K zajímavým Moorovým zjištěním patří např. okolnostmi a symbolickým obsahem podmíněné přenášení artefaktů ze starých do nových sídlišť (tzv. curate behavior, jímž se zabýval Binford na příkladech eskymáckých kmenů) a ukládání různých druhů odpadu na oddělených místech sídlišť.

Výzdobou, v tomto případě keramiky, se zabývá M. Braithwaite („Výzdoba jako rituální symbol“, str. 80 až 88). Na základě studia artefaktů kmene Azande v jižním Súdánu dospívá k názoru, že dekorace keramiky (v tomto případě chápána jako celek, nikoliv jako struktura s vnitřní informací) má funkci symbolického „zprostředkovatele“ mezi jednotlivými společenskými či rituálními kategoriemi ve vědomí společnosti. Objevuje se totiž pouze na těch artefaktech, jimiž jednotlivé skupiny vzájemně, veřejně „komunikují“ (např. žena-výrobce a muž-konzument stravy), případně na artefaktech, jimiž se uskutečňuje přechod mezi jednotlivými stavy předmětů okolního světa (např. nádoby na vaření, v nichž syrové/přírodní přechází na vařené/kulturní). Pro archeologii přináší studie Braithwaitové přinejmenším jeden užitečný dílčí poznatek. Předměty určené pouze soukromé potřebě majitele, tj. ty předměty, u nichž není počítáno s vnějším sociálním efektem, bývají vesměs jednoduché a nezdobené. Na jejich podkladě by nebylo možné „archeologicky“ odlišit domácnost náčelníka, obdařeného jinak vysokým sociálním statutem, a pozůstatky domácností ostatních členů společnosti.

Úloha artefaktů jakožto symbolů se dále komplikuje v prostředí diferencovanějších společností, kde vybrané artefakty i symboly nemateriální povahy plní funkci odznaku společenské vrstvy. Jak ve své studii konstatuje D. Miller („Struktury a strategie: vztah mezi sociální hierarchií a kulturní změnou“, str. 89–98), vedoucí vrstva společnosti se často vědomě nebo nevědomě odlišuje od ostatních používáním určitých artefaktů (projevů). Pokud není potřeba těchto předmětů omezena institucemi společnosti, vede tato skutečnost nutně k postupnému napodobování ze strany vrstev nižších. Chce-li se vedoucí vrstva i nadále vnějškově odlišovat od ostatních skupin, musí začít používat jiných symbolů a celý proces se neustále opakuje (móda atd.). Tento vývoj, patrný jako řada vnějškových kulturních změn, však není důsledkem skutečné společenské změny, nýbrž spíše odrazem stability sociální struktury. Zajímavé výsledky přinesl např. rozbor slangů jednotlivých vrstev obyvatel New Yorku (přičemž bylo např. zjištěno, že největší potřebu odlišit se pociťuje nikoliv nejvyšší, nýbrž druhá nejvyšší společenská vrstva). Při sledování problematiky na hmotných kulturních projevech se autor obrací k současné vesnické komunitě ve střední Indii. Obyvatelé zkoumané vesnice používají cca 50 keramických typů, kterýžto počet mnohem převyšuje počet praktických úkolů, jimž keramika slouží. Nadbytek keramických typů, lišících se často jen detaily tvaru či výzdoby, nalézá plné uplatnění v sociální sféře. Určité typy jsou preferovány určitými vrstvami společnosti, rozdělené do 30 kast. Výroba keramiky, příslušející jedné z nejnižších kast, prodělává neustálé inovace. Zárukou všeobecného přijetí nového tvaru, a tím i obchodního úspěchu producentů keramiky, však není větší praktičnost nového výrobku, nýbrž napodobení některého z artefaktů, používaných právě vyššími kastami (např. kovové misky), příp. docílení toho, aby nový tvar začali příslušníci vyšších kast sami používat. V následujícím krátkém exkurzu se Miller pokouší aplikovat podobný sociální mechanismus i na některé konkrétní jevy v indické prehistorii — např. na vymizení stolních misek z repertoáru jmeně keramiky v době kolem

přelomu letopočtu a jejich nahrazení obdobnými tvary kovovými.

Práce M. P. Pearsona „Pohřební ritus, společnost a ideologie“ se zabývá rozbořením pohřebního ritu (inhumace, kremace, cena a monumentálnost náhrobku, místo uložení atd.) ve vztahu k sociální struktuře, a to na příkladu cambridgeských náhrobků viktoriánského období a obyvatel, pohřbených v Cambridgi v r. 1977. Kromě obecných trendů ve vývoji recentního pohřebního ritu (vzrůstající preference kremací od 30. let, posun od náboženského pojetí pohřbu jako „rituálu přechodu“ k racionálnímu chápání dnešnímu), souvisejících i s obecným posunem stupnice hodnot („chudnutí“ náhrobků je mj. způsobeno tím, že sociální prestiž je spíše než pouhou majetností dnes zajišťována vzděláním a postavením) konstatuje i několik zajímavých dílčích poznatků. Jedním z nich je např. fakt, že nejnákladnější náhrobky budují členové nejnižších společenských vrstev (cikáni, kočovní „lidé od kolotoče“), což zřejmě souvisí s jejich sociální izolovaností a snahou posunout se vzhůru na společenském žebříčku. Závěrem autor přijímá a rozvádí Childovu myšlenku o postupném absolutním i relativním chudnutí pohřebního ritu ve stabilizované společnosti a ritu diferencovaném, s případy mimořádně bohatých hrobů, ve společnostech v procesu restruktury, kde pohřební ritus je odrazem vznikajících a upevňujících se sociálních struktur (cf. např. raně dynastický Egypt, mykénské Řecko, pozdně halštatská střední Evropa atd.).

Třetí, nejzávažnější část recenzovaného sborníku je věnována aplikaci strukturálních teorií na archeologické prameny střední Evropy. Jádrem této aplikace je snaha o rekonstrukci pravěké společnosti v celku její struktury. Autoři se snaží překonat běžný, zjednodušený způsob explanací, sledujících pravěký vývoj jen v jednom z jeho možných aspektů, např. z aspektu ekologického, ekonomického nebo demografického. Snaží se sledovat odraz těchto aspektů i v dalších rovinách společenského bytí a vědomí, z nichž také vycházejí impulsy, zpětné vazby, které rovněž podstatně ovlivňují vývoj společnosti. Z tohoto důvodu je hlavním námětem jejich úvah „ideologie“ pravěkých společností, sféra společenského vědomí, která nejen odráží, nýbrž i specificky artikuluje vliv mimokulturních determinant na společnost i odraz společnosti v hmotných projevech. Pozornost této rovině společnosti není věnována proto, že by autoři ideologii připisovali rozhodující úlohu v dějinách, nýbrž proto, že právě tato sféra, v archeologii často unikající nebo opomíjená, chybí většinou v našich rekonstrukcích pravěkého vývoje.

V pojetí autorů sborníku není ideologie pouze vědomím, nýbrž také probíhající praxí, jejímž účelem je zajistit reprodukci (spíše než transformaci) stávajících společenských vztahů a zakrýt rozporuplnost struktury společnosti. Hlavním rysem ideologie je objektivace společenských vztahů jakožto stálých a přirozených entit, jejich „dekontextualizace“, tj. vytržení z historicky podmíněného kontextu jejich vzniku a vývoje. Fakta podávající ideologii ztrácejí historickou specifickou a berou na sebe podobu přírodních zákonů. Tím ideologie systematicky „desinterpretuje“ společenskou skutečnost, a to vždy v zájmu dominující části společnosti. Desinterpretace společenských vztahů je účinná tím spíše, že ideologii

nejde jen o vědomou reflexi jejích teorém, nýbrž o jejich prožívání v společenské praxi.

Mimořádný význam má ideologie ve společnostech na nízkém stadiu rozvoje, nemajících regulativy v podobě tržního mechanismu, formalizovaných způsobů socializace (školsství), státního aparátu apod. Struktura těchto společností se reprodukuje opakovaným sociálním chováním (social action), v němž ideologie, nejvýrazněji zastoupená v chování rituálním, hraje výraznou roli. Rituál je typickou ideologickou praxí, v níž společenská skutečnost je uváděna v souvislost s „přirozenými“ zákony a je prezentována jako skutečnost věčná. (Charakteristickými prvky rituálního jednání je proto jeho nesituovanost v čase a odosobnění jedince). Stálost rituálních postupů je dána zejména tím, že jeho principy nejsou společností vnímány v diskurzivní formě, nýbrž nejsilněji právě jako součást sociální praxe.

Podstata rituální činnosti přímo souvisí se symbolickým významem hmotných projevů kultury, jejichž produkci a distribuci všudypřítomně prolínají rituální hlediska společnosti. Artefakty se, skrze svou symbolickou hodnotu, stávají nástrojem ideologie. V tomto smyslu lze chápat často opakované tvrzení I. Hoddera a jeho spolupracovníků o nikoliv pasivní, nýbrž „aktivní roli hmotné kultury v životě společnosti.“

S tímto teoretickým úvodem se Ch. Tilley a M. Shanks obrací k jednomu z konkrétních prehistorických jevů, megalitickým hrobům jižní Anglie a Švédska („Ideologie, symbolizovaná moc a rituální komunikace“, str. 129–154). Předpokládají, že žádná společenská skutečnost nemůže postrádat vnitřní dynamiku a rozporuplnost, přičemž zdroj rozporů hledají v rovině sociálních vztahů. Autoři tvrdí, že ani rodové, předtřídní společnosti nepostrádají vnitřních protikladů, daných nerovným přístupem k mocenským rolím v sociální struktuře. Dominující společenská skupina (např. věková třída) nemůže sice ovlivňovat přímo vlastnictví výrobních prostředků, neboť jejich podstata je tak jednoduchá, že jsou dostupné každému, své dominantní místo ve společenském systému však může upevňovat kontrolou příbuzenských vztahů, „distribucí žen“, tj. „výrobců výrobků společenského produktu“. Předpokládanou asymetričnost reálných společenských vztahů autoři nyní konfrontují s kontextem vztahů, jak jsou reflektovány ve vědomí společnosti — s hrobovými nálezy. Nálezová situace v megalitických hrobech ukazuje na postupné ukládání zemřelých, pocházejících zřejmě vždy z jedné komunity, a to v počtu několika jedinců až desítek jedinců. Ostatky dříve zemřelých byly vždy při novém otevření hrobu přeloženy do různých částí hrobového prostoru (pokud nešlo už o druhotné ukládání samotných ostatků), což otevíralo široké pole symbolickému vyjádření jejich vzájemných vztahů i vztahů mezi jednotlivými přírodními entitami (např. částmi těla). Pomocí počítačového programu zjistili autoři statisticky významné jevy v rozlišování a oddělení ukládání různých druhů kostí dospělých jedinců (neplatilo však pro jedince nedospělé) podle základních logicko-prostorových a funkčních kategorií (pravá—levá, horní—dolní, tělo—končetiny). Celkovým symbolickým významem hromadných megalitických hrobů bylo podle autorů „popření individuality“, zdůraznění soudržnosti skupiny, symetrie a ohraničenosti vůči

okolí. Některé z těchto kategorií mohou ukazovat na vystavenost zde pohřbených skupin určitému společensko-ekonomickému tlaku (zintenzivnění rituálních předpisů, týkajících se částí těla, obava z rituálního znečištění, pocit ohraničenosti a zároveň vylučnosti lze pozorovat u skupin, žijících trvale uprostřed cizích, větších společností; zjištěno to bylo např. u amerických Romů; podobné jevy by bylo možno zachytit i u židovských enkláv ve středověké a novověké Evropě). Ve zdůraznění symetrie a kolektivnosti vidí autoři hlavní „ideologický“ moment pohřebního ritu — popření skutečně existujících společenských vztahů, tj. vztahů asymetrických a nerovných. Na toto konstatování kladou autoři důraz a rozvádějí je v polemice s abstraktním strukturalismem Lévi-Strausse tvrzením, že „pochopení rituální praxe není otázkou dekodování vnitřní logiky symbolismu, ale pochopení praktické nutnosti rituálních činností, otázkou jejich uvedení do vztahu k podmínkám a funkcím, které zastávají...“ (str. 151). Výsledky rozboru tedy souhlasí s dřívějším zdůrazněním symbolické „kolektivity“ jakožto rysu pohřebního ritu megalitických skupin (Renfrew), avšak autoři dodávají, že tento rys byl v pohřebním ritu zdůrazňován proto tak silně, že ve skutečné společnosti už neexistoval.

V poslední době vznikla řada prací, zabývajících se sociální strukturou společností na základě analýzy jejich pohřebního ritu (Binford, Shennan, Saxe aj.). Pohřební ritus je v těchto pracích chápán vesměs jako odraz, jeden ze způsobů vyjádření existující společenské struktury. Tilley a Shanks však správně poukazují na to, že chápání pohřebního ritu jako způsobu reprodukce (formou reflexe) sociálních vztahů, je vlastně bezobsažné. Společnost se v něm totiž pojímá jako celek, metafyzický, nikoliv jako strukturovaná skutečnost, skládající se z dialekticky rozporných částí. Reflexe sociálního systému v pohřebním ritu není mechanickým zrcadlením podle přírodních zákonů, nýbrž je vždy reflexí z určitého stanoviska. Obraz, který tato reflexe poskytuje, není tedy obrazem společnosti, jaká je, nýbrž jaká „má být“, a to ze stanoviska vládnoucí ideologie.

Změny v ideologii, jejich vliv na další vývoj pravěkých společností i na podobu jejich archeologického odrazu, jsou námětem dalšího článku, „Ideologie, změna a starší doba bronzová v Evropě“ S. Shennana (str. 155–161). Autor v něm, na příkladě kulturních okruhů Wessexu, jz. pobřeží Iberského poloostrova a Bretaně, zkoumá přechod mezi pozdně neolitickým/chalkolitickým obdobím a starší dobou bronzovou (k. Wessex, El Argar aj.) z hlediska struktury a ideologie společnosti. Ekonomický vývoj kultur v mladoneolitickém období umožnil výrobu nadproduktu, který byl spotřebováván zejména při budování mohutných staveb rituálního a kultovního charakteru, megalitických hrobů a kultovních míst. Existence těchto objektů implikuje určitou řídicí složku společnosti, hierarchizovanou sociální strukturu, s nerovným podílem jednotlivých skupin na rozhodování a moci. S takovou sociální strukturou však kontrastuje symbolický kolektivní charakter budovaných staveb a nediferencovaná forma pohřebního ritu. Samy megalitické stavby tedy dokládají rozporuplnou sociální skutečnost — ideologii, jejíž orientace na symboly kolektivity a rovnosti maskuje skutečnou společenskou situaci.

Následující kulturní přelom na počátku doby bronzové není z tohoto hlediska přelomem v ekonomice společnosti nebo v oblasti sociálních vztahů, nýbrž přelomem v ideologii, v rovině manifestace těchto vztahů. Sociální struktura společností doby bronzové, rovněž asymetrická a hierarchická, není už vnějškově podporována maskováním společenských vztahů, nýbrž jejich zjevnou manifestací a tím jejich „naturalizací“. Nadprodukt už není ani zdánlivě spotřebováván kolektivně, nýbrž se ve formě luxusního zboží objevuje jako symbol prestiže a role v hrobech příslušníků elitní skupiny, jejíž přítomnost je nyní prezentována jako nutný a neměnný fakt. Tato proměna se uskutečňuje v průběhu kultury zvoncovitých pohárů, kterou ovšem autor nechápe etnicky, ale jako soubor prestižního zboží s řadou kulturních inovací. Tyto kulturní prvky ovlivnily díky své přitažlivosti individualizaci spotřeby a našly svůj odraz i v individualizovaném pohřebním ritu, zatím však ještě nepřilíš diferencovaném. Sociální hierarchie se pak plně projevila v bohatých hrobech starší (a následující) doby bronzové.

Sama změna ideologie však měla i své zpětné důsledky pro ekonomickou a sociální sféru společností. Společenská moc, zpředmětněná v luxusních artefaktech, se nutně musela reprodukovat, což se odráží v aktivním vyhledávání nových zdrojů surovin a směnných kontaktů. Vytváří se specifická „interakce elitních skupin“, jejíž význam pro kulturní sjednocování větších oblastí a pro rychlejší šíření civilizačních inovací je nesporný.

S touto nápaditou interpretací kulturního vývoje daného období kontrastuje autorův poměrně schematický přístup k otázce vzniku doby bronzové ve střední Evropě. Z faktu, že ve střední Evropě neexistují v předchozím eneolitu kolektivní hroby a la západoevropské megality a rozsáhlé stavby kultovního charakteru, usuzuje autor na nediferencovanost sociální struktury zdejším kultur a přechod do starší doby bronzové hodnotí jako přímý skok do stadia, v němž hierarchie byla už patřičně společensko-symbolicky legitimována. Přitom však pomíjí reálnou možnost, že střední Evropa prodělala obdobný vývoj již dříve, a to v období kultury lengyelské, mladé vypíchané, event. kultury nálevkovitých pohárů, z nichž známe mohutné stavby — příkopy zřejmě kultovního či rituálního účelu, a v následujícím období badenské kultury a kultury kulovitých amfor (cf. Neustupný 1967), v nichž zase nechybějí doklady sociální diferenciacie v podobě náčelnických hrobů s luxusními odznaky a v podobě opevněných sídlišť, či přímo akropolí (Kuna 1984). Z hlediska této možnosti by ovšem následující vývoj musel být poněkud komplikovanější a jev hierarchicky nediferencovaného pohřebního ritu pohárových kultur by vyžadoval dalšího vysvětlení.

Ekonomiku, typy sídlišť, pohřební ritus a další kulturní projevy až po výzdobu keramiky popisuje jakožto různé aspekty struktury společnosti ve své studii „Sekvence strukturální změny v holandském neolitu“ I. Hodder (str. 162—177). Společnost kultury s lineární keramikou představuje jako menší rodové skupiny, obývající úrodné sprašové půdy a budující malá, dlouhodobá sídliště (zde vychází z výzkumů a hypotéz západoněmeckých badatelů). Relativně nízká hustota obyvatelstva, dostatek přírodních zdrojů a málo diferencovaná společnost (pohřební ritus) vytvářejí v zásadě nekonkurenční společenské vztahy,

nalézající svůj odraz i v sociálně psychologické sféře. Výzdoba keramiky, dešifrovatelná jako jednoduchý systém symetrických či rotujících základních motivů, postrádá vnitřní napětí, opozici, protiklady a přítomnost „ohraničujících“ prvků. Tato situace se postupně mění ke konci kultury s lineární keramikou, v kultuře rössenské a zejména v holandské skupině kultury nálevkovitých pohárů, jejíž struktura se jeví jako mnohem složitější a protikladnější. Přírodní rámec této kulturní skupiny tvoří méně úrodné, písčité půdy, osídlené až v důsledku předchozího vzrůstu neolitické populace (tedy v podmínkách ekonomického „stresu“) za cenu větší sídelní mobility. Charakter pohřebního ritu, kolektivní megalitické hrobky, tvoří komplementární kulturní prvek, jímž společnost „vyvažuje“ novou situaci. Stabilitním a monumentálním náhrobkem symbolizuje občina svůj nárok na určité teritorium v podmínkách nestabilních sídlišť. Kult předků a kolektivní charakter pohřebního ritu plní dále i ideologickou úlohu uvnitř skupiny (viz výše). Tato „struktura společnosti“ je hned v několika rovinách polarizována (pohyblivost sídlišť/stálost pohřebišť, asymetrické sociální vztahy/kolektivistická ideologie) a odráží se v dekoraci nádob. Obsahem výzdoby keramiky holandské skupiny KNP je soustava, skládající se ze dvou protikladných prvků, horizontál a vertikál, na různých úrovních hierarchického výzdobného systému. Základním principem jejich celkového rozvržení je jejich „vymezenost“ (boundedness), rozdělení do jednotlivých samostatných polí silnými čarami, jejichž kresba předchází vlastní výzdobě a neodpovídá často její logice. Tento rys se během vývoje KNP stupňuje (mizí až v závěrečných fázích, zároveň s megalitickými hroby!) a představuje podle Hoddera jak strukturální odraz sociální reality, tak i nástroj jejího vysvětlení a letitimizace. Změna v struktuře ornamentu následujících pohárových skupin (dekor nehierarchický, aditivní či sekvenční) může být důsledkem sociálně ekonomických proměn, např. zdokonalení výrobních sil, rozšíření škály potenciálních zdrojů obživy a relativního nedostatku pracovních sil. Sám autor však zdůrazňuje hypotetičnost těchto závěrů a varuje před mechanickým přenášením vlastností jedné roviny společenské skutečnosti do roviny druhé.

K závěrečnému zhodnocení sborníku Symbolic and structural archaeology byl vyzván americký archeolog M. Leone, (str. 179—184), který v celkovém zaměření a vyznění prací konstatuje několik dílčích nedorozumění. Předně, přestože se strukturalismus objevuje v názvu konference, publikovaného sborníku i v řadě dílčích úvah zúčastněných autorů, není metoda, kterou autoři používají, strukturalismem v původním smyslu slova, nýbrž metodou, která strukturalismus překračuje a pouze integruje některé z jeho postupů. Struktura, ústřední pojem této metody, se zde nechápe jako abstraktní princip kategorizace lidského vědomí (jako u Cl. Lévi-Strausse), nýbrž vždy jako konkrétní projev, souhrn aspektů určité sociální skutečnosti. Druhým nedorozuměním je Hodderův proklamovaný rozchod s „novou archeologií“. V Leonově pojetí nejde v případě „strukturální archeologie“ a „nové archeologie“ o zásadní metodologický rozdíl, nýbrž o anglickou a americkou verzi materialistického přístupu k nejstarším dějinám, jehož obě varianty mají společný zdroj — dílo G. V. Childa. Jestliže „nová

archeologie“ navázala důsledně na Childovu tendenci materialisticky vysvětlit pravěké dějiny jako sled zákonitých sociálních reakcí na vývoj přírodního prostředí a ekonomických podmínek, „strukturalisté“ pak z Childova díla akcentují zejména snahu o vysvětlení historických jevů nejen v jejich obecnosti a zákonitosti, ale i v jejich konkrétnosti a zvláštnosti. Rozdíl v přístupu má zřejmě více příčin. Jednou z nich může být skutečnost, že „nová archeologie“ byla aplikována především na období paleolitu či současné společnosti s nepříliš složitou strukturou, takže základní faktor adaptace společnosti k přírodním podmínkám byl proto zjevnější než v případě často komplexnějších společenských struktur, studovaných archeologií Starého světa. Významnějším důvodem je však podle Leona rozdíl v hlediscích noetických. Zatímco evropská prehistorie chápala vždy pravěký vývoj jako součást vlastních dějin a byla tudíž náchylnější k jejich aktualizaci, americká prehistorie zkoumá společnosti, nemající žádný historický vztah k současné sociální realitě převážné části Ameriky. Hypoteticko-nomotetický přístup „nové archeologie“, snažící se vyhnout projekci současných struktur do minulosti a formulovat obecné „nadkulturní“ zákony společenského vývoje, je proto i důsledkem tohoto „odstupu“ prehistoriků od zkoumané minulosti, teoreticky podložený novopozitivistickou filozofií.

G. Childe dějiny aktualizoval a zobrazoval ne jako pouhý sled vnějškově podmíněných událostí, ale jako dialektický vývoj společnosti na základě vnějších i vnitřních příčin, jako vývoj, který nutně a logicky směřuje k dnešku. V tom tkví Childova přesvědčivost, třebaže on sám si této aktualizace dějin nebyl zřejmě vědom. Strukturalní archeologie odkrývá určitou naivitu pozitivistického přesvědčení „nových archeologů“ o všeobecné platnosti a „objektivitě“ formulovaných zákonů historie, překračuje však i Childa v tom, že si je vědoma vlastních aktualizací, které při zkoumání dějin provádí. V jejím pojetí je zkoumání dějin vždy projekcí současných struktur (trdního) vědomí na data o minulosti (více o tom: Hodder 1984). Proto nazývá Leone strukturalní archeologii „Childovým potomstvem“ a píše, že teoretický pokrok, který strukturalní archeologie vykonala, „není posunem od Binforda k Lévi-Straussovi, nýbrž od Binforda k Marxovi...“

K Marxovi a k téžím dialektického a historického materialismu se zastánci strukturalní archeologie obracejí často a v různých bodech své teorie. Jde např. o poznání rozporuplnosti společenské skutečnosti jakožto dynamického faktoru vývoje („struktura jako jednota protikladných strukturalních principů“), vymezení historie jako konfrontace přítomnosti s minulostí a poznání její stranicovosti, odhalení významu lidské praxe atd. Časté odvolávání se k marxismu může čtenáře v kontextu strukturalismu či symbolické archeologie překvapit, v případě recenzovaného sborníku však půjde jen o překvapení počáteční. Poznání strukturalních vazeb mezi jednotlivými sférami společnosti, poznání rozporuplnosti společenských vztahů, odrazu společenského bytí ve společenském vědomí a jeho zkruslení v ideologii přináší přece právě marxismus v nejpregnantnější podobě. Pokud se „strukturalita“ chápe jako konkrétní vlastnost reálné existující skutečnosti (ať už společenského bytí nebo vědomí), jako

„hmota v pohybu“ (Strmisko 1966), nikoliv jako historicky se nevyvíjející princip vědomí (což bohužel zůstává často spojeno s pojmem strukturalismu), může se kategorie struktury a strukturalní analýza stát účinným nástrojem poznání společenského vývoje. Záleží ovšem na tom, jakým způsobem strukturu do sociálních faktů promítáme a kterým jevům přisoudíme rozhodující význam. V tomto bodě se vždy neshodují ani jednotliví autoři recenzovaného sborníku.

Autoři sami definují strukturu, tj. „strukturu společnosti“, jako souhrn všech společenských vztahů, tj. vztahů výrobních, příbuzenských, právních atd., případně jako princip, skrytý základ těchto vztahů. V teorii odmítají přiznat některým determinující úlohu vůči ostatním (což je ovšem v přímém rozporu s marxismem), při rozborch konkrétních historických situací však jistot hierarchizovanost sociálních vztahů uznávají (např. v rozboru neolitické společnosti chápe Hodder výrobní vztahy jako odraz přírodních podmínek, sociální rozvrstvení jako důsledek výrobních vztahů, ideologii pak jako nástroj upevnění výrobních vztahů a sociálního rozvrstvení atd.). Společenské vztahy se reprodukuji lidskou praxí, jejich principy (symetrie, asymetrie, rozporuplnost, napětí) se odrážejí v ostatních sférách lidské činnosti (ritus, umění), které tak rovněž mohou vypovídát o stavu společnosti, či o tendencích jednotlivých společenských skupin.

Je zjevné, že ne všichni autoři recenzovaného sborníku se ve svých východiscích zcela shodují a ne vždy jsou jejich závěry stejně přesvědčivé. Jestliže strukturalní analýza I. Hoddera zahrnuje všechny hlavní aspekty neolitické společnosti, tj. ekonomiku, sociální vztahy, rituál atd. až po výzdobu keramiky (diskutabilní je ovšem přesnost a mechanismus transformace struktury mezi tak vzdálenými rovinami jako je např. ekonomika a dekor keramiky; to ovšem nemění skutečnost, že určitý a zřejmě relevantní vztah existuje), někteří z dalších autorů zužují svůj záběr pouze na sociální sféru. Tím ovšem zůstávají dlužni nejen metodologii historického materialismu, ale i vlastní strukturalní archeologii, která chce poskytnout komplexní obraz společnosti. Je to případ Tilleyho a Shankse, v jejichž analýze spatřujeme několik nedořešených otázek. Předpokládanou asymetričnost sociální struktury totiž autoři nevyšvětlují, nýbrž pouze nepřímo dokládají jejím strukturalním převrácením do roviny pohřebního ritu. Ačkoliv hlavním předsevzetím jejich práce je „historické“ vysvětlení skutečnosti, je výsledkem jejich příspěvku pouze její popsání bez naznačení možného řešení. Úzce pojatá strukturalní metoda zde prozrazuje své slabiny – pozorovaný (předpokládaný) sociální jev se vysvětluje pomocí „strukturalních principů“ a naopak. Vyřazení mimokulturních vlivů a omezení analýzy pouze na jevovou stránku sociální sféry se zde projevuje jako vážný metodický nedostatek. Chyba tu však spočívá nikoliv ve strukturalní analýze samé, nýbrž v nedostatečně širokém záběru zkoumané skutečnosti.

Přínos strukturalní archeologie spatřujeme v aplikaci poznatku, že konkrétní činnost člověka není redukovatelná na pouhou reakci na vnější impuls („třeba“), jako je tomu v případě reakce fyzikální nebo v případě chování zvířat. Činnost člověka je vždy specifická, „symbolickou“ reakcí na vnější podnět, reakcí, jejíž podobu nevyšvětlíme jen z podstaty vnějšího podnětu, nýbrž

z interakce tohoto podnětu s konkrétní strukturou lidského myšlení, intencionality a kultury. Jednotlivé kulturní jevy nelze vysvětlovat jako přímý odraz mimokulturních impulsů, neboť jejich forma i obsah jsou vázány praktickými i symbolickými vazbami k ostatním prvkům kultury jako celku. To však neznamená, že by bylo možné při vysvětlování společenského vývoje abstrahovat od vnějších vlivů – ekologických podmínek či ekonomických potřeb. Na rozdíl od některých autorů sborníku se domníváme, že tyto faktory vůči společnosti v roli determinant skutečně vystupují, nikoliv ovšem v roli determinant bezprostředních, nýbrž determinant objektivovaných společenským vědomím v delším úseku vývoje společnosti do určité relativně stálé struktury myšlení a chování (kultury), která ve svém celku je účelným a funkčním nástrojem člověka v interakci s přírodou. Hodderovo „strukturalistické“ stanovisko tedy platí zároveň s hlediskem „funkcionalistickým“, avšak na jiné rovině chápání společenských jevů. Vzdát se prvního z obou hledisek by znamenalo mylně redukovat společenský vývoj na pouhý přírodní proces; zásadně popřít hledisko druhé by znamenalo uzavřít sociální jevy do sféry společenského vědomí, a tedy v důsledku přijmout hlediska idealistická.

Literatura:

- Dickens, P. 1977: An Analysis of Historical House-plans, in: D. Clarke (ed.), Spatial Archaeology, London.*
Hodder, I. 1982: Symbols in Action. Cambridge.
Kempton, W. 1977: The Folk Classification of Ceramics. A Study of Cognitive Prototypes. New York etc.
Kuna, M. 1984: Artefakt jako nástroj a znak: K interpretaci nejstarší měděné metalurgie, rkp.
Kuna, M. – v tisku: I. Hodder. Symbols in Action (recenze v PA 1985).
Malina, J. 1981: Archeologie včera a dnes I–II. České Budějovice.
Neustupný, E. 1967: K počátkům patriarchátu ve střední Evropě. Praha.
Strmisko, Z. 1966: Současné teorie společenské struktury. Praha.

Martin Kuna

Jindra Nekvasil: Pohřebiště lužické kultury v Moravičanech. Katalog nálezů (Fontes Archaeologiae Moraviae, tomus XIV–1,2), Brno 1982 (ed. 1983), vydal Archeologický ústav ČSAV Brno ve 2 svazcích (Textová část 493 str., obrazová část 365 tabulek).

V letech 1953–1968 uskutečnil AÚ ČSAV v Brně dlouhodobý systematický výzkum pohřebiště lužické kultury v Moravičanech u Šumperku, za vedení J. Nekvasila. Autor předkládá odborné veřejnosti jako prvou část celkové publikace výzkumu katalog nálezů ve dvou obsažených svazcích. Moravičany jsou pro studium lužické kultury zvláště významné, neboť pohřebiště trvá od počátků lužické kultury ve střední době bronzové až po starší období laténu. Když se v poválečném období ukázala nutnost doplnit výsledky dosavadního bádání o lužické kultuře na Moravě o nové poznatky z velkých

soustavných výzkumů, bylo pro tento účel vybráno v roce 1953 právě toto pohřebiště, neboť se jevílo jako neporušené (nutno poznamenat, že k jeho částečnému porušení bohužel přec jen došlo, ale až v r. 1960, kdy místní JZD zničilo část jeho plochy aniž umožnilo předchozí záchranný výzkum).

Odkryv pohřebiště v Moravičanech (asi 1 800 m²) přinesl zjištění dvou samostatných na sobě nezávislých okrsků, a to starolužického a halštatského. Při západním okraji starolužického okrsku byl sledován třetí miniaturní okrsek s ojedinělými hroby patrně laténskými. Okrsek s hroby středního (slezského) období lužické kultury objeven nebyl a autor nemá zatím pro tuto skutečnost vysvětlení; vyslovuje pouze domněnku, že by jedině mohl snad být situován někde dále na jz. od okrsku starolužického.

Lužickou kulturu na Moravě chápe autor jako vývojový celek a rozděluje ji na období starolužické, střední (slezské), halštatské a laténské. Je to rozdílné pojetí lužické kultury proti Čechám, kde podle J. Filipa lužické kultuře odpovídá pouze období starolužické, po němž přichází kultura slezskoplatěnická. Autor rozlišuje ve své práci všude pojem *pohřeb* (tj. pohřební rituál) a *hrob* (místo uložení pozůstatků zesnulého, tj. poslední článek pohřebního rituálu). Zdůrazňuje skutečnost, známou ze všech výzkumů lužických pohřebišť, že totiž stanovení počtu pohřbů v jednotlivých hrobech není nikterak jednoduchou záležitostí a odvisí od výsledků detailního antropologického rozboru. Na pohřebišti v Moravičanech vymezil J. Nekvasil 11 základních typů hrobů (jámový, dolíkový, bezpopelnicový, rozptýlený, popelnicový, zásobnicový, amfórový, komorový, urnový, pohřeb pod mísou a hrob hromádkový), mezi nimiž jsou podle jeho zjištění ještě další rozdíly. U části hrobů bylo konstatováno porušení (orba, amatérské výkopy), případně porušení vzniklé již během pohřbívání, jako tomu bylo v období starolužickém, kdy hroby byly ve skupinách těsně vedle sebe. Pozoruhodným zjištěním je vyloupení hrobů. Během výzkumu se ukázalo, že takto byly porušeny některé velké mohyly s kamennými konstrukcemi a zásobnicovými hroby, a to, jak se autor domnívá, asi již v pravěku. Celkový počet hrobů dosáhl čísla 1260, výlučně žárových, s výjimkou jediného kostrového. Nutno též zaznamenat, že jeden ze žárových hrobů na tomto pohřebišti obsahoval zvířecí pohřeb.

Po popisu jednotlivých hrobů (část A katalogu) uvádí autor v části B jednotlivé skupiny nálezů na ploše pohřebiště. Bylo zjištěno přes 80 žárovišť jako pozůstatků křemákových ploch; vyznačovaly se propálenou hlinou a patřily vesměs starolužickému okrsku pohřebiště. Dále bylo objeveno velké množství skupin střepů, u nichž teprve podrobný rozbor pohřebiště ukáže, zda a které z nich mohou být pozůstatky zničených hrobů. Kromě zmíněných skupin střepů jsou uvedeny též zbytky kamenných konstrukcí, patřících většinou ke starolužickým hrobům. Popsány jsou i ojedinělé předměty (jako např. kameny, shluky uhlíků nebo mazanice), jejichž příslušnost k pohřebišti není vždy prokazatelná. Z prostoru pohřebiště pocházejí též sídlištní objekty neolitické a hradištní (budou zpracovány samostatně) a ojediněle i keramické zlomky středověké.

Druhý svazek katalogu, obrazová část, obsahuje 364