

Dále je naznačen význam barviva pro malování těla i při pohřebních ritech. Jádro věstonického umění tkví v plastikách, ať řezaných z mamutoviny či modelovaných z hlíny a vypálených. V názorných kresbách jsou předvedeny všechny zvířecí i lidské figurky a v doprovodném textu je čtenář seznámen se současnými názory na interpretaci umění i s faktem, že keramické výtvořky z moravských lokalit (vedle Věstonic Pavlov a Předmostí) jsou v paleolitu zcela jedinečné.

Lze očekávat, že knížka se čtivým textem a technicky dokonalejšími kresbami vzbudí zasloužený zájem širokého okruhu čtenářů. Snad je však škoda, že pro dokumentárně cenné fotografie nebylo použito kvalitnějšího papíru, jenž by umožnil výraznější reprodukce.

Karel Valoch

Ian Hodder: Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture; Cambridge University Press, Cambridge etc. 1982.

Téma nové knihy I. Hoddera (nar. 1949) je pro čtenáře, zběžně sledujícího západoevropskou archeologickou produkci, určitým překvapením. Autor, známý dosud zejména tituly svých prací o studiu prostorových vztahů v archeologii (1974, 1977a), příspěvky, spoluautorstvím a ediční účastí na dalších svazcích s podobnou tematikou (1976, 1978a, b, 1981), se nyní obrací k problematice zdánlivě zcela vzdálené, k otázce symbolického významu prvků hmotné kultury v současných neprůmyslových společnostech, zpracovávané na základě vlastních etnoarcheologických výzkumů v Keni, Zambii a Súdánu v druhé polovině 70. let, jimž dosud věnoval jen drobnější studie (1977b).

Přesun těžště zájmu, do značné míry souběžný s obecným trendem současné teoretické archeologie v zemích západní Evropy, však při bližším pohledu nepostrádá určitou logiku (a autor sám jej v úvodu své práce vysvětluje). Stručně řečeno, na rozdíl od dřívějších prací, v nichž Hodder usiloval o moderní, kvantitativní popis archeologických jevů a jejich matematické modelování, jde nyní autorovi o řešení problému, co tyto jevy ve své podstatě znamenají a jaký druh historické skutečnosti odrážejí. Místo přístupu k archeologickým jevům „zveněšku“ se nyní pokouší o jejich pochopení „zvnitř“; k pouhému popisu variability a rozšíření materiálních projevů kultury chce nyní připojit určení jejich funkce v sociálně psychologické sféře společnosti, pochopení jejich motivovanosti, jakčto (z hlediska autorova) významného faktoru při vzniku archeologického odrazu. Je zřejmé, že možnost zkoumat vytčenou problematiku v podstatě jen na živých příkladech primitivních společností, nikoliv na vlastní archeologické kultuře, omezuje její význam pro běžnou archeologickou praxi, avšak bezesporu jde o práci, která svými teoretickými metodami a důsledky vyzývá k zamyšlení; zabývat se jí se proto vyplatí i v případě, že se její výsledky budou zdát pro naši metodologickou orientaci a pramennou základnu nezávažné nebo nepřijatelné.

Otázka, co je to archeologická kultura, byla ve vývoji archeologie řešena explicitně již mnohokrát a odpověď na ni je vlastně implicitně obsažena ve všech pracích,

s tímto pojmem pracujících. Vývoj problému sledává Hodder v protikladu mezi pojetím „normativním“ a „behaviorálním“. Kofeny první z obou koncepcí, předpokládající reálný vztah mezi archeologickou kulturou a určitou sociální nebo etnickou skupinou, dokumentuje na pracích G. Kossiny a anglických badatelů meziválečného období (M. C. Burkitt, R. A. S. Macalister). Ještě G. Childe chápal archeologický „typ“ jako normu chování, závaznou pro členy určité společenské skupiny, aniž by však bylo možné charakter takové skupiny obecně definovat. Kritika tohoto přístupu vedla dále u anglických badatelů k abstraktivnímu popisu archeologické kultury na základě kybernetického modelu, nezávislému na vztahu k primární společenské entitě, která kulturu vytvořila (D. Clarke), a k systémové teorii C. Renfrewa. Druhý směr, reprezentovaný zejména americkou archeologií a formulovaný nejvýrazněji v tzv. nové (procesuální) archeologii Binfordové, chápe kulturu především jako odraz mimokulturního prostředí; hmotné projevy kultury jsou zpředmětněním určitých ekonomických nebo sociálních funkcí. Jev archeologické kultury pak vyjadřuje pouze „oblast interakce“ v rámci někdejších populací nebo mezi nimi.

Pojetí archeologické kultury jako polytetické entity (D. Clarke) umožnilo rozlišování náhodných a nenáhodných seskupení prvků v souborech, tvořících archeologické kultury (I. Hodder, C. Orton). Fakt, že se tato seskupení jevila často jako náhodná (tj. např. v situaci, kdy bližší soubory mají více společných prvků, vzdálenější méně, avšak přechod mezi sousedními „kulturami“ je natolik plynulý, že výběr „charakteristického“ souboru a určení hranic mezi „kulturami“ je věcí pouhé konvence a tradice bádání), vedl některé badatele k odmítnutí pojmu archeologická kultura jako takového (C. Renfrew). S tímto jednoznačným zamítnutím však Hodder nesouhlasí a poukazuje na jinou kategorii archeologických jevů, v nichž výskyt prvků náhodnému rozdělení neodpovídá, nýbrž naopak dokládá existenci jasně ohraničitelných souborů na různých úrovních. Náhodné a nenáhodné rozdělení prvků v prostoru, tj. možnost objektivního rozhraničení různých archeologických jevů (kultur) vede autora k otázce po faktorech, které to či ono rozdělení způsobují. Hledání odpovědi na tuto otázku je současně zodpovídáním otázky zásadnější — co je to archeologická kultura (nebo jiné, větší či menší seskupení podobných znaků) jako obecný jev.

Snaha o testování hypotéz, vžících se k různým možným vysvětlením nenáhodného výskytu archeologických jevů a jejich variability, vedla I. Hoddera k etnoarcheologickým výzkumům. Jádro jeho metodologického přístupu je zkoncentrováno už v samotném názvu práce: „symbols in action“. Hmotné projevy kultury totiž chápe jako symboly, tj. objekty, za jejichž primární funkci se skrývá další, nepřímý „symbolický význam“. Pojem „akce“ má zde význam dvojitý: jednak konotuje pojem „action archaeology“ (tj. živá archeologie, etnoarcheologie) a za druhé vyjadřuje roli, kterou autor prvkům hmotné kultury-symbolům přisuzuje, tj. roli aktivních činitelů v sociálním chování společnosti. („Materiální symboly sociální realitu pouze ‘neodrážejí’, nýbrž hrají aktivní roli v jejím vytváření a dávají jí význam“, str. 12).

V první části knihy popisuje Hodder své výzkumy u moderních pastevecko-zemědělských kmenů Njemps, Tugen a Pokot u jezera Baringo ve střední Keni. V kapitole „Etnicita a symbolismus“ se zabývá mapováním vybraných druhů předmětů denní potřeby, ozdob, zbraní a prvků interiérů (dřevěné misky, košíky, štíty, náušnice, keramika a poloha ohniště v chatě), zjištěných návštěvou asi 400 domorodých domácností. Výsledky potvrzují, že výskyt různých typů artefaktů či jejich kombinací se skutečně váže vždy jen na některý ze zkoumaných kmenů, tj. hranice mezi oblastmi výskytu artefaktů se kryje s hranicemi mezi jednotlivými etniky. Tento jev nelze vysvětlit náhodou ani nedostatkem vzájemných kontaktů mezi kmeny; naopak, kontakty přes etnickou hranici jsou poměrně intenzivní — dochází zde ke sňatkům, ke spolupráci v péči o dobytek a ke směně. Používání různých artefaktů lze tedy chápat pouze jako způsob sebeidentifikace příslušníků kmene, jako symbolizaci etnické příslušnosti. (Etnicitu zde ovšem nelze chápat v moderním smyslu slova; např. žena, provdaná za hranice svého kmene, přizpůsobuje své oblečení a výbavu domácnosti zvykům, platným v novém prostředí; převléká se však ihned, jakmile se, byť na krátkou dobu, vrací na návštěvu ke svému původnímu kmeni. Tato „konformita“, pozorovaná i při jiných příležitostech, cf. David, David - Henig 1971, má zřejmý sociálně ekonomický podtext. Obava „nebýt cizincem“, často zmiňovaná domorodými informátory, vyvěrá zřejmě ze skutečnosti, že pouze vůči svým příslušníkům je skupina vázána povinností spolupráce a výpomoci.)

V následujících kapitolách „Zdůrazňování hranic“ a „Překonávání hranic“ se Hodder zabývá dalšími příklady vztahů mezi sociálními a ekonomickými podmínkami života společnosti a strukturou hmotné kultury. Zjišťuje např. (být na poměrně malém vzorku pramenů, což prozatím omezuje spolehlivost výsledků) úměrnost mezi ekonomicko-politickým stresem, jemuž je etnikum vystaveno, a pevností norem manipulace s artefakty (v nichž opět vidí symboly příslušnosti a společenského pořádku; dokládá to např. mírou zákonitosti v umísťování ohniště v chatách jednotlivých kmenů). Jinou zákonitost nalézá autor sledováním ostrosti hranic mezi oblastmi výskytu jednotlivých artefaktů. Formuluje obecný závěr, že hranice mezi sociálními skupinami se v materiální kultuře odrážejí tím zřetelněji, čím blíží je ekonomická základna sousedících společností a čím limitovanější jsou celkové zdroje obživy. Potřeba odlišit se stoupá u potenciálně konkurujících si skupin, a to i v případě, že ke skutečné konkurenci a k boji o přírodní zdroje už nedochází.

Vedle artefaktů, jejichž výskyt koreluje s územním vymezením etnických skupin, existují i druhy artefaktů, které hranice kmenů překračují a fiktivní archeologický odraz unifikují nebo rozdělují do jiných územních celků. Tento jev je spojen s cdišnou symbolickou hcdnotou těchto předmětů, která se vztahuje nikoliv již k etnicitě, nýbrž k jiným sociálním kategoriím. Jde např. o železné hroty kopí, jejichž jednotný tvar je na území všech kmenů dán jednak sériovou výrobou v několika specializovaných kovářských dílnách (což ovšem podle Hoddera není důvod hlavní, neboť stejně specializovaní výrobci vyrábějí v jiných oblastech variantní produkty

podle potřeb a poptávky spotřebitelů), jednak analogickou sociální funkcí, kterou tyto předměty u všech kmenů mají: kopí, které se k boji ani k lovu příliš nepoužívá (hlavní zbraní je luk a šíp), slouží především jako odznak věkové třídy mladých, neženatých mužů. Podobně výroba nádob z tykvy (výrobek a vlastnictví žen), neodráží etnické rozdělení oblasti Baringa, nýbrž se rozpadá do několika lokálních okruhů, často spojujících příslušníky různých kmenů. Je ovšem otázkou, zda tento, sám o sobě velmi zajímavý, jev lze přímo interpretovat jako „tichý rozhovor mezi ženami“, v němž tykvové nádoby „v protikladu k vnějším symbolům konformity a kmenové příslušnosti slouží k popření hranic mezi kmeny a vytvoření lokální nezávislosti v opozici vůči starým mužům“ (str. 69), kteří jsou vůdčí vrstvou společnosti.

Kapitola „Lovci-sběrači a pastevci na planině Leroghi“ popisuje proměnlivé vztahy mezi kmeny Dorobo (původně Masájové, kteří přišli o dobytek a začali se živit lovem) a Samburu (Masájové, pastevci). Divergence hmotných projevů kultury obou etnik je závislá na vzájemných vztazích: zvětšuje se opět v oblastech s latentním nepřátelstvím a možnou či skutečnou ekonomickou konkurencí, nezávisí však přímo na množství kontaktů mezi skupinami.

Následující část knihy „Stát symbiózy a konfliktu: Lozi“ pojednává o charakteru hmotné kultury v prostředí složitějšího sociálně ekonomického systému, v prostředí kmenů donedávna sjednocených v království Lozi (Barotse, záp. Zambie), žijících se pastevectvím a závlahovým zemědělstvím v povodí Zambezi. S jedinou výjimkou kmene Mbunda (pro niž nachází autor vysvětlení v latentní opozici vůči vládnoucímu kmeni) jsou jednotlivé kmeny „archeologicky“ nerozlišitelné — jejich hmotná kultura se unifikovala během doby „symbiotického a vnitřně bezkonkurenčního ekonomického systému“ (str. 114 — je ovšem otázkou, zdali takto lze charakterizovat nějaký státní útvar!). Centrální moc tedy vede k stírání rozdílů mezi etnickými složkami v materiální kultuře, současně s tím však hmotné projevy kultury nabývají nového významu: místo protikladů etnických nyní zrcadlí konflikt společenský, stávají se z nich symboly role a statusu v politické hierarchii. Vyplývá to mj. i z historických zpráv, které mluví o monopolním postavení krále v produkci železa a v dálkovém obchodu luxusním zbožím (což ovšem lze vysvětlit jednodušeji i příčinami ryze ekonomickými) i o právu královské rodiny výhradně používat některé artefakty apod. Podle slov autora, „jednota hmotné kultury slouží za vlády lozijských králů k maskování neplnoprávného postavení některých kmenů, zatímco rozdílů v hmotné kultuře je využito k podpoře výlučného postavení vládnoucí elity...“ (str. 124).

Poslední z etnoarcheologických výzkumů, popisovaných v Hodderově práci, proběhl u nubijských zemědělských kmenů Moro, Mesakin Tiwal a Mesakin Qisar v jižním Súdánu. Zvláštní ekonomický a sociální charakter těchto skupin (izolované osady na vrcholcích kopců, minimální množství vzájemných kontaktů a nedostatek vzájemné konkurence) vede ke zvláštnímu odrazu v materiální kultuře: malé lokální okruhy jednotlivých variant tvarů a výzdoby artefaktů, hranice mezi okruhy

se však plynule prolínají. Silný symbolický význam, který příslušníci těchto kmenů připisují jevům okolního světa, se odráží ve vnitřní struktuře sídlištních jednotek. Základní symbolické dichotomie, zahrnující pojmy čisté-nečisté, muž-žena atd. vyúsťují v přísné oddělování mužských a ženských částí obydlí, mužských a ženských artefaktů, pokrmů, činností atd. a projevují se dokonce i v sídlištním odpadu: kosti prasete (ženské, nečisté zvíře) nesmějí být nikdy pohromadě s kostmi hovězího dobytka (zvíře mužské) a jsou proto buď předhozeny pšům nebo skartovány na zvláštních místech.

V závěrečné kapitole „Význam pro archeologii“ formuluje Hodder hlavní závěry své práce a shrnuje problematiku do několika odstavců, tématicky vázaných k jednotlivým kategoriím archeologických jevů. Dva body se v Hodderově metodě jeví jako ústřední. Za prvé jde o předpoklad, že „materiální symboly hrají aktivní roli v sociálních a ekonomických vztazích mezi etniky, věkovými skupinami, pohlavími, sociálními rolami a příslušníky rodiny“, takže „neexistuje přímý vztah mezi mírou interakce nebo charakterem produkce na jedné straně a výslednou strukturou hmotné kultury na straně druhé, a to v důsledku dalších faktorů, které tento vztah ovlivňují — záměrů, strategií, postojů a ideologií“ (str. 185). „Materiální kultura vytváří, zdůvodňuje nebo zastírá určité aspekty komunikace a jakožto součást ideologie udržuje, ospravedlňuje nebo porušuje strategii adaptace skupin v rámci společnosti“ (str. 125). Druhým obecným východiskem autora je tvrzení, že „každý prvek kultury vzniká ve vztahu k celému souboru symbolických schémat a ve vztahu k obecným principům symbolizace, které v podobě zvláštních postupů existují jako součást sociálních strategií“ (str. 186). Ještě než zaujmeme k těmto Hodderovým závěrům hodnotící stanovisko, sledujme v krátkosti aplikaci těchto postulátů na problematiku archeologické interpretace, kterou autor předkládá v závěrečné kapitole.

1. Prostorovou variabilitu archeologických pramenů (archeologické skupiny, kultury, centra produkce, „dílny“ atd.) nelze jednoznačně interpretovat ani jako odraz konkrétních sociálních celků, avšak ani jako pouhé sféry interakce či odraz určitých behaviorálních konstant. Hranice mezi dvěma sociálními celky může být archeologicky zcela nezřetelná (v případě symbiózy obou celků a „nesoutěživého“ charakteru ekonomiky) i jasně pozorovatelná, alespoň na základě některých kulturních projevů. Lokální varianty některých artefaktů (např. kovových výrobků) mohou odrážet jak lokální produkci nespécializovaných výrobců, tak produkci pohyblivých specialistů nebo i jiné systémy, v nichž výrobce přizpůsobuje tvar výrobku požadavkům spotřebitele. Naopak předměty téhož typu s širokým výskytem mohou pocházet i z lokálních dílen (příklady z Keni a Zambie), pokud je jejich formě připisován určitý symbolický význam. Popisovat proto pravěký vývoj pouze v termínech archeologických kultur znamená vzdát se pochopení skutečného obsahu vývoje. Pro vznik jevu „archeologická kultura“ (skupina atd.) není rozhodující „interakce“ mezi sociálními jednotkami, nýbrž „povaha této interakce“. K zjištění povahy interakce může dojít jen kombinací různých nezávislých informací o studované společnosti (např. rozšíření artefaktů s ekonomicko-ekologickým

modelem), přičemž nezanedbatelnou stránkou, jakýmsi zprostředkujícím článkem k studované sociální realitě, musí být rekonstrukce symbolických významů jednotlivých jevů (např. v pohřebním ritu: artefakty, vázané na určitou věkovou třídu nebo elitní skupinu budou méně citlivé pro etnickou interpretaci apod.).

2. Vnitřní strukturu archeologických lokalit nelze beze zbytku vysvětlit na základě obecných behaviorálních zákonitostí (Schifferovy n- a c-konstanty, principy „minimálního úsilí“ či „maximálního užítu“, které používá nová archeologie), nýbrž specifickou strukturou myšlení a chování dané společnosti (příklady v etnoarcheologických studiích Gifforda a Yellena). „Rozmístění odpadu ‚netransformuje‘ sociální realitu podle behaviorálních předpisů, nýbrž podle symbolického významu“ (str. 193).

3. Struktura sídlišť rovněž nemusí být přímým odrazem sociální struktury. Organizace sídliště není pouhou projekcí sociálních vztahů ve společnosti, podílí se na ní více faktorů, včetně faktoru symbolického. „Pojetí prostoru není reflexí sociální struktury, nýbrž vzniká ve vztahu k ní a často poskytuje její alternativu“ (str. 193).

4. Problematika pohřebišť (vztah pohřebišť k sídlišti, prostorová strukturace, diferenciacie ritu atd.) poskytuje také poměrně složitý obraz. Podle Hoddera není pohřební ritus přímým odrazem společenských vztahů, nýbrž často jejich zkreslenou, idealizovanou či symbolizovanou variantou (zjednodušeně řečeno: nikoliv svědectví toho, jaká společnost byla, nýbrž i toho, jaká chtěla být). Z etnografické literatury a z vlastních výzkumů uvádí Hodder řadu příkladů těchto deformací: pohyblivá sídliště v kontrastu ke stálým pohřebišťům u některých společností, diferencovaná sociální struktura vůči nediferencovanému pohřebnímu ritu, virilokální systém živé společnosti proti matrilokálnímu systému pohřbívání atd.

5. Ohledně směny je třeba připomenout fakt, že se význam artefaktů, šířících se směnou, může v různých kulturách měnit a nabývat nových významů (jev známý i ze středoevropské prehistorie, ovšem stěžl vysvětlitelný jen symbolickým posunem).

6. Stylovou variabilitu nelze chápat ani jako pouze náhodný proces, ani jako pouhou závislou proměnnou na behaviorálních konstantách. „Styl“ má také svou „funkci“, ať už jako určitý kód s vnitřním obsahem nebo jako symbolické vyjádření sociálních vztahů.

Hrot polemiky, shrnuté do těchto několika bodů, směřuje především proti dvěma nejvýraznějším směrům v současné americké archeologii a jejich hlavním představitelům, tj. proti „nové“ (procesuální) archeologii (L. S. Binford aj.) a behaviorální archeologii M. B. Schiffera (tím ovšem lze částečně vysvětlit Hodderovo až nekritické popírání všech „funkcionalistických“, „ekonomizujících“ a „behaviorálních“ hledisek). Jestliže první z obu směrů chápe archeologický pramen jako „přímý odraz skutečnosti“, upozorňuje Schiffer na jeho „transformovanost“ a zavádí pojem behaviorálních transform (Schiffer 1976). Hodderovo pojetí se nespojuje ani s jednou z těchto definic a hovoří o „strukturální transformaci“, kterou chápe jako odraz zprostředkovaný strukturou myšlení, „kognitivním modelem“ někdejší společnosti. Komplexní interpretace archeologických pramenů se podle Hoddera nemůže obejít bez rekonstrukce této myšlenkové struktury, tj. vedle

poznání konkrétní ekonomické struktury a sociálních vztahů ani bez poznání rituálních předpisů, ideologie studované společnosti a jejích součástí. Teprve začleněním těchto otázek vznikne komplexní, „kontextuální archeologie“, adekvátní nástroj studia minulosti.

Kritické ohlasy Hodderovy práce se dosud soustřeďovaly především na několik bodů, z nichž nejčastější jsou: nejde o řešení nová, nýbrž navazující na pokusy Wobstovy (1977); projevuje se zde závislost na antropologickém strukturalismu, který je v ostatních disciplínách již překonán; v základu práce jsou nesystematické, krátkodobé a poměrně povrchní terénní výzkumy (Plog, Richman 1982 aj.). Tyto výtky jsou pravděpodobně oprávněné, nemělo by však valného smyslu je dále rozvádět (k čemuž se recenzent necítí ani kompetentní), neboť nesměřují do jádra Hodderovy metody a jeho možného přínosu pro archeologii. Myšlenka o komplexní povaze kulturních (a tedy i hmotných) projevů společnosti a poznatek, že existují roviny společenského života, které tímto odrazem záměrně manipulují a tím jej zkreslují, je jistě přínosem (i když zřejmě nejde o myšlenky zcela nové). Otázkou však zůstává, a to i po publikaci Hodderovy práce, jak a kde tyto poznatky v archeologii využít.

Bylo by poměrně snadné poukázat nyní na zjevnou neudržitelnost mnoha Hodderových kategorických formulací o vlivu „symbolické struktury“ na život společnosti, formulací, z nichž některé jsou citovány i v tomto textu, a na jejich základě popřít jakoukoli přínosnost referované práce. Je však otázkou, zdali by právě tento postup byl nejuvhodnější a nejpřínosnější. Je nesporné, že v archeologii existují jevy, které nevysvětlíme bez „komplexního“ přístupu, jevy, při jejichž interpretaci nevystačíme s hledisky čistě ekonomickými nebo ekologickými a při nichž se musíme pokusit o rekonstrukci sociální funkce a symbolické hodnoty zkoumaných jevů (např. v interpretaci neo- a eneolitické měděné metalurgie; Kuna, 1984). Toto konstatování však neznamená, že by hlediska symbolického významu mohla být přijata jako primární v přístupu k archeologickému prameni, neboť jakkoli vnitřně strukturovaná a „nezávislé“ motivovaná je vědomá manipulace člověka předměty okolního světa, jde v případě struktury myšlení (alespoň z hlediska naší metodologické orientace) vždy o strukturu odvozenou od systému výrobních a sociálních vztahů, tedy nikoliv zcela nezávislou. Existuje samozřejmě možnost, že struktura společenského bytí a společenského vědomí netvoří jednotný a vzájemně homologický obraz, že působení obou nemusí směřovat stejným směrem, avšak rozsah této diference je jev historicky podmíněný, a tím i zákonitý a do značné míry předpokladatelný. Užitečné poznání strukturovanosti sociálních reakcí (tj. vazeb mezi rovinami nejen ve směru ekonomika—společnost—ideologie, nýbrž i vazeb zpětných a vazeb uvnitř jednotlivých rovin, které často ovlivňují vnější, konkrétní podobu výsledné reakce společnosti), směřované proti primitivnímu ekonomickému determinismu mnoha archeologických interpretací, však nemůže být zaměněno za opačný extrém, za determinismus „kognitivních modelů“, k němuž Hodder, alespoň v některých svých formulacích, inklinuje. (Je-li totiž, podle Cl. Lévi-Strausse, struktura mýtů, jazyka a kultury vůbec dána už, a pouze, vrozenou strukturou myšlení člověka,

cf. Roe 1983, jevil by se Hodderův přístup, který na Lévi-Strausse mnohdy zjevně navazuje, skutečně jako determinismus tohoto typu.) Takto vyhraněné stanovisko je skutečně neudržitelné a naskýtá se otázka, zda na něm Hodder v budoucnu bude trvat, neboť tím by si mj. i prakticky znemožnil návrat do prehistorické archeologie, v níž přesný obraz subjektivní sebereflexe studované společnosti nebudeme mít asi nikdy (Hodderův pokus v recenzované publikaci dokumentovat své teorie příkladem neolitické kultury na Orknejských nepůsobí příliš přesvědčivě.

Zdá se, že se Hodderův přístup, ve snaze (jistě účelné a nutné!) využít strukturálních metod, nevyhnuł úskalím strukturalismu v přecenění subjektivní, kognitivní složky vědomí společnosti. Přesto se domnívám, že existuje reálná možnost využití Hodderových závěrů a vyvarování se postupů, v nichž spatřujeme nedostatky. Tyto nedostatky jsou totiž spíše než v kladení otázek a v charakteru odpovědí v jejich přílišném zobecnění a v příliš vyhraněné formulaci závěrů. Takřka všechny Hodderovy závěry lze totiž teoreticky připustit a využít v praxi (samozřejmě po kritickém zhodnocení jejich pramenné základny a vyloučení jiných možností interpretace), ovšem pouze, stanovíme-li rozsah jejich platnosti a úroveň jevů, na něž se mohou vztahovat. Hodderův pohled může vystihovat zkoumanou skutečnost pravdivě, avšak pouze v jednom jejím aspektu (což ovšem protičečí jeho snaze o komplexní archeologii). Zjištění, že hmotné projevy hrají v určité společnosti sociálně symbolické role a jejich výroba a distribuce neodráží přímo ekonomický charakter společnosti, může být pravdivé, avšak vyplývá z něj pouze to, že tyto role a toto zkreslení musíme při interpretaci předpokládat, nikoliv však už to, že by symbolický význam byl hlavním klíčem k pochopení vývoje hmotné kultury a společnosti. Symbolickým významem se totiž podstata jevu nevyčerpává, stejně tak, jako symbolický obsah není vlastní všem hmotným projevům. Dále: jakkoliv nezávislá a pouze symbolicky podmíněná se může zdát volba prostředku na splnění určitého cíle v prostředí jedné zkoumané společnosti (např. při alternativním použití kamenné sekery nebo tesly na tutéž činnost, cf. Oliva 1984, nebo v záměně kamenné a měděné industrie v různých funkcích), při pohledu z vyšší perspektivy se tato „nezávislost“ zvolna vytrácí (např. záměna kamenných a železných seker už není libovolná a reversibilní, cf. Neustupný 1967, neboť jejich výroba a spotřeba předpokládá změnu v sociálně ekonomickém systému). Je tedy velmi problematické, zda by citované Hodderovy závěry platily při aplikaci na širší pramennou základnu, např. při srovnávání kultur na rozdílném stupni vývoje nebo při srovnávání větších územních celků a kulturních okruhů, kde by pravděpodobně variabilita, způsobená subjektivním přístupem společností, ustoupila do pozadí před obecným vlivem přírodního prostředí a ekonomických systémů. (Argumenty týkající se např. obecné závislosti forem pohřebního ritu ve vztahu k celkové diferencovanosti společnosti přináší např. Binford, cit. podle: Bartel 1982). Nezávislost a symbolická podmíněnost volby ob stojí totiž vždy proti omezenému výběru možných řešení. „Styl“ (způsob reakce) tedy může být „funkcí“ jevu, avšak nikoliv jeho funkcí jedinou a nikoliv funkcí s neomezeným rozsahem nabývaných hodnot.

Možná, že se konstatování těchto skutečností může zdát zbytečné nebo triviální; bylo však motivováno snahou najít účelné stanovisko mezi nekritickým obdivem a paušálním odmítáním. K slabinám referované práce patří, kromě výše uvedeného „pohledu příliš zblízka“, i fakt, že jí chybí ucelená koncepce vztahu příroda—člověk—artefakt, která by byla srovnatelná s koncepcemi kritizovaných předchůdců. Na druhé straně však obsahuje řadu velmi zajímavých pozorování funkcí a oběhu artefaktů ve společnosti, řadu dílčích závěrů a inspirací, nemluví o objemném přehledu současné etnoarcheologické a teoretické literatury (ovšem pouze anglo-americké!). Proto se domnívám, že užitečného v ní čtenář najde víc než dost, přičemž nesouhlas s některými obecnými tvrzeními autora může přispět k vytříbení stanovisek vlastních.

Literatura

- Bartel, B. 1982:* A Historical Review of Ethnological and Archaeological Analyses of Mortuary Practice, *Journal of Anthropological Archaeology* 1, No. 1, 32—58.
- David, N. - David-Henig, H. 1971:* Zur Herstellung und Lebensdauer von Keramik. Untersuchungen zu den sozialen, kulturellen und ökonomischen Strukturen am Beispiel der Ful aus der Sicht des Prähistorikers, *BVbl* 36, 289—317.
- Hodder, I. 1974:* Regression analysis of some trade and marketing patterns, *World Archaeology* 6, 172-189.
- 1976: Spatial analysis in archaeology. Cambridge (s C. Ortonem).
- 1977a: Some new directions in the spatial analysis of archaeological data, in: D. L. Clarke, *Spatial archaeology*. London.
- 1977b: The distribution of material culture items in the Baringo district, W. Kenya, *Man* 12, 239—269.
- 1978a (ed.): *Simulation studies in archaeology*. Cambridge.
- 1978b (ed.): *The Spatial Organisation of Culture*. London.
- 1981 (ed.): *Pattern of the past. Studies in honour of David Clarke*. Cambridge (s G. Isaakem a N. Hammondem).
- Kuna, M. 1984:* Artefakt jako nástroj a znak: K interpretaci nejstarší měděné metalurgie, nepubl. rkp.
- Neustupný, E. 1967:* K počátkům patriarchy ve střední Evropě. Praha.
- Oliva, M. 1984:* Úvahy o pracovních a sociálních aspektech pravěké broušené industrie, nepubl. rkp.
- Plog, S. E. - Richman, K. 1983:* Hodder, I., Symbols in action (recenze), *American Anthropology* 85, No. 3, 718—720.
- Roe, P. 1983:* The Naked Man: Introduction to a science of Mythology, Vol. 4. Cl. Lévi-Strauss (recenze), *American Anthropology* 85, No. 3, 686—687.
- Schiffer, M. B. 1976:* *Behavioral Archaeology*. New York etc. *Wobst, H. M. 1977:* Stylistic behavior and information exchange, *University of Michigan Museum of Anthropology, Anthropological Paper* 61, 317—342.
- Ladislav Veličik: Die Lausitzer Kultur in der Slowakei.* *Studia Archaeologica Slovaca* Institutu Archaeologici Academiae Scientiarum Slovaca II (redakce B. Chropovský), 260 str. včetně XLVI tab. a 8 obr., Nitra 1983.

Tuto netrpělivě očekávanou práci vydal Archeologický ústav SAV ve své knižnici *Studia Archaeologica Slovaca*. Název práce sice může vést k domněnce, že autor měl v záměru zabývat se lužickou kulturou v širším významu tohoto pojmu, ale již v úvodu předesílá, že se zaměřil na starší část vývoje ze střední a mladší doby bronzové. Terminologický problém takto zůstal pro Slovensko nedořešen: zda osídlení od střední doby bronzové po počátek doby laténské má být označeno za jednu či více kultur a tím i zda pojem lužický má platnost jen pro studované období, či pro celý vývoj. Již sama okolnost, že autor sledovanou etapu vývoje od dalšího průběhu odděluje, je známkou, že došel k závěru, jaký byl učiněn i při zkoumání moravské a slezské lužické kultury. Totiž, že ve vývoji lužické kultury se odehrála v jistém okamžiku pronikavější proměna. Dosud však ani slovenské nálezy, ani nálezy ze sousedních větví nedovolují tento vývojový posun přesněji definovat, obzvláště jeho příčiny v oblasti hospodářské a společenské. Jest však jisté, že teprve následující vývojové období, autorem označené za slezské, je možno považovat za období popelníkových polí v pravém slova smyslu.

Po úvodní kapitole je podán přehled bádání o lužické kultuře v širších evropských souvislostech. Podrobně je pojednáno o vývoji názorů na lužickou kulturu na Slovensku, z čehož vyplynula prvotní a dosud ne zcela překonaná závislost na klasické terminologii české. Teprve rozmach terénních prací po druhé světové válce přinesl takové výsledky, které dovolují řešit základní otázky slovenské větve samostatně. Ze souhrnného přehledu stavu výzkumů je zřetelné, že převážně byla věnována pozornost pohřebišťům. Právě výsledky těchto výzkumů, provedených moderními metodami a s podrobnou dokumentací, umožnily vznik prvých teoretických prací úžeji zaměřených, a do popředí se dostaly i otázky spojení se vznikem lužické kultury.

Kapitola následující (Zeit und Raum) je nejprve věnována přehledu problematiky chronologických systémů používaných jak pro lužickou kulturu, tak i pro širší prostor. V širokém záběru problematiky třídění střední a mladší doby bronzové vyzvedává, jak do jednotlivých otázek zasáhli svým přínosem slovenští badatelé. Také zvažuje, zda je možno nejstarší vývojové období lužické kultury označit jako mohylové. V přehledu otázek kolem formování lužické kultury a jejímu vztahu k staršímu osídlení a současným kulturám sousedním, se přiklání k názoru, že i slovenské území patřilo ke krystalizačním oblastem, odkud se tato kultura šířila dále. Zvláštností Slovenska, oproti ostatním větvím lužické kultury, je sám přírodní rámeček, který toto území rozčleňuje do jednotlivých území větších řek a proti tokům jejich přítoků byly pro osídlení využívány i podhorské oblasti. V rámcovém pohledu na vývoj lužické kultury naznačuje, jak mohlo docházet k postupnému rozšiřování osídlení z krystalizačního centra ve střední době bronzové ve středním Pováží, Turci a Liptově postupně do oblastí sousedních se současným zhušťováním osídlení v oblasti základní. S přihlédnutím ke stavu katastru nálezů, kdy

Martin Kuna