

O propastech a obrazech: Aneb současné "archeo-religionistické" teorie

Seminární práce

RLA66 - Současné religionistické teorie

jaro 2010

V této práci se pokusím o stručný přehled možného využití různých teoretických přístupů k výzkumu archaických náboženských tradic skrze archeologický materiál. Právě taková by měla být náplň dosud neetablovaného oboru (nebo "mezioboru") archeoreligionistiky, prozatím se ale jedná spíše o "oblast studia", které se věnují jak archeologové, tak religionisté i badatelé z jiných oborů.¹ V této práci se nebudu tolik věnovat složitějším teoretickým problémům jako vznik a vývoj náboženství nebo "náboženskosti" nebo rekonstrukce konkrétních archaických náboženských tradic, vývojových fází apod. Zaměřím se pouze na jeden, zato zásadní, teoreticko-metodologický problém, totiž *jak* se prostřednictvím archeologického materiálu můžeme dobrat oné archaické náboženské tradice, kterou chceme studovat? Tato otázka vychází přímo z otázky jiné, která doprovází archeology odjakživa (tedy od okamžiku, kdy se odvážili si ji položit) a to: co nám archeologický materiál může říci o minulosti? Proto je třeba abych začal shrnutím dosavadního vývoje archeologické teorie, ještě než se zmíním o možnostech některých současných "religionistických" teorií v archeologii.

*"Artefakty nám neříkají nic o minulosti samotné. ... ve skutečnosti patří do přítomnosti. Existují tady a teď. Mohly, ale nemusely, být vyrobeny a používány skutečnými lidmi před tisíci lety, ale naše závěry o době jejich vzniku a používání jsou závěry k nimž dospíváme v současnosti. ..., minulost existuje jen ve výrocích, které o ní pronášíme."*²

1 Ve své práci budu dále používat tvar "archeo-religionistika" abych zdůraznil dosavadní oddělenost obou disciplín i jisté teoretické problémy (viz dále) s nimiž se teprve vznikající archeoreligionistika potýká.

2 Matthew Johnson, *Archaeological Theory: an introduction*, Oxford - Malden: Blackwell Publishers 1999, 12; český

Každý archeolog, který se rozhodne tuto skutečnost vzít na vědomí (a ne každý tak činí), se s ní musí nějak vypořádat. Různé přístupy k vyrovnání se s tímto problémem vedly ke vzniku různých teoretických proudů v archeologii, žádný z nich to ovšem (jak se dalo čekat) nedokázal bez nárazu na další problémy. Johnson tuto situaci popisuje jako propast, která leží mezi námi a minulostí. Nikdy nebudeme vědět jaká minulost opravdu byla, můžeme se ale pokusit vytvořit co nejlepší, souvislý a osvětlující popis, který bude vycházet z nám dostupných dokladů. Musíme z archeologického materiálu získat co nejvíce informací o minulosti, abychom mohli nějak překlenout onu propast.³ Naše představy o minulosti jsou tedy jen jejím současným obrazem a naším cílem je, aby se tento obraz co nejvíce podobal předloze (aby se z 'obrazu' stal 'odraz'). Teoretické proudy v archeologii pak působí jako jakésy umělecké styly, které používají různé postupy k "namalování" obrazu minulosti, od "matematicky" schematizovaných po ryze "umělecké".

Nyní se pokusím o stručný výčet hlavních z těchto proudů a jejich základních idejí.⁴

Nejrannější fáze novověké archeologie, označovaná jako **starožitnická** byla, jak název napovídá, zaměřená na sběr (a "veřejnou" prezentaci) vybraných pravěkých a starověkých artefaktů, zejména takových, které byly nějakým způsobem "kuriózní" nebo měly vysokou materiální či uměleckou hodnotu. O archeologické teorii (a v podstatě ani o metodě) se v tomto období mluvit nedá a proto ho nebudu dále rozebírat,⁵ přesto ale zájem některých "starožitníků" o minulost přesahoval artefakty samotné a nakonec vedl ke vzniku archeologie jako vědy. Tento zájem vrcholil od 19. stol. v souvislosti s obecným rozvojem věd, zejména pak evolucionismu (původního biologického i jeho "méně povedené" kulturní napodobeniny) a geologie, která přispěla metodou stratigrafie. Archeologie byla tehdy brána jako součást jiných disciplín, nejčasteji antropologie.

překlad J. Š.

3 M. Johnson, *Archaeological theory...*, 13.

4 Pro podrobnější popis a hlubší průnik do archeologické teorie viz M. Johnson, *Archaeological theory...* ; Bruce G. Trigger, *A history of archaeological thought*, Cambridge: Cambridge university press 2006. V našem prostředí (minimálně na MU) bylo studium archeologie dosud zaměřeno spíše na výuku metodologie exkavace a na aplikaci přírodovědných metod a technologií, studenti, kteří se chtějí věnovat spíše archeologické teorii jsou tak odkázáni převážně na samostudium nebo na teoretičtější zaměřené studijní pobyty v zahraničí. V důsledku toho mohou být jejich "první" konfrontace s archeologickou teorií poněkud matoucí a zneklidňující. Díky tomu, že studenti nejsou vystaveni nějaké cílené "indoktrinaci" do některé z teorií (nebo do nějakého "anti-teoretického" postoje) se s novými proudy sice mohou snáze ztotožnit, neznalost ostatních proudů a celkového teoretického vývoje archeologie je ale může vést k tomu, že si neuvědomí nedostatky zvolené teorie nebo ji vůbec špatně pochopí. Také následné pokusy o její prosazení v domácím prostředí se mohou setkat s nepochopením a skepsí.

5 Technika výkopu i selekce vyzvedávaného archeologického materiálu byla v podstatě stejná jako u příznivců jině, celosvětově rozšířené kratochvíle s dlouhou tradicí - vykrádání hrobů.

K prvním pokusům o vytvoření obecné archeologické teorie vedly patrné rozdílnosti v archeologickém materiálu z různých geografických oblastí. V době rostoucího nacionalismu se otázka etnicity pravěkých lidí stala ústředním tématem archeologie. Byly vypracovány systematické typologie a klasifikace hmotné kultury, její proměny v čase ale nyní nebyly vysvětlovány kulturním vývojem, ale difuzí nebo migrací (někdy s rasistickým nebo europocentrickým nádechem). Výrazné, geograficky omezené skupiny arch. materiálu začaly být spojovány s etnickými skupinami a obojí bylo sloučeno v konceptu "archeologické kultury".⁶ S postupnou profesionalizací a osamostatněním archeologie se zcela upustilo od evolucionistického přístupu, který byl nahrazen kulturně-historickým. Odtud název **kulturně-historická archeologie**. Nejvýznamnějšími teoretiky tohoto období byli Oscar Montelius, Gustaf Kossina a Vere Gordon Childe.

Od 50. let 20. stol. byl kulturně-historický proud cílem narůstající kritiky. Stále více bylo zřejmé, že arch. kultura neodpovídá žádnému jednotnému typu společenského uspořádání. Spolu s etnocentrismem mu byl vyčítán také "fetišismus", přílišný důraz na artefakty a opomíjení jejich tvůrců a uživatelů. V 60. a 70. letech se tak v anglo-americkém prostředí zformoval proud známý jako "**Nová archeologie**", později označovaný také jako **procesuální archeologie** (podle důrazu na kulturní procesy). Ve snaze vyhnout se "mentalismu" přistupuje Nová archeologie ke kultuře jako k systému (důraz na systémové myšlení) a archeologická data interpretuje s ohledem na jejich (předpokládaný) sociální a politický kontext. Snaží se být kritičtější a vědecktější a narozdíl od induktivní kulturní historie postupuje deduktivně. "Tradiční" Nová archeologie byla silně pozitivistická a funkcionalistická, proto do značné míry opomíjela symbolické jednání a myšlení pravěkých lidí obecně jako netestovatelné, nevědecké a pro vysvětlení archeologických dokladů postradatelné. Hlavním představitelem Nové archeologie je Lewis Binford.

Ještě v 70. letech se proti procesuální arch. postavila skupina archeologů, upozorňující na její nedostatky. Její představitelé (předně Ian Hodder, Michael Shanks a Christopher Tilley) nikdy nevytvořili jednotný proud, ale spíše volné seskupení tradic, které bývají souhrnně označovány jako "**postprocesuální archeologie**". Cílem jejich kritiky se stal přílišný pozitivismus a ignorování kognitivních faktorů a aktivního jednání na individuální úrovni. Podle postprocesualistů je archeologie interpretující, nikoliv vysvětlující; naše rekonstrukce minulosti bude vždy vycházet z implicitního předporozumění a dosazování našich myšlenek a významů do myslí pravěkých lidí. Procesuální arch. se tak sice tváří jako více "vědecká", ale ve skutečnosti je jen zavádějící a omezující. Řada postprocesualistů ovšem dovedla tyto argumenty o relativitě archeologického poznání do extrému a začala prosazovat dosti kontroverzní a spekulativní interpretace s tím, že

6 V zásadě vychází z původní Tylorovy definice kultury, viz B. Trigger, *A history of...*, 232-235.

nejsou o nic méně pravděpodobné, než všechny ostatní. Serióznější badatelé takový postup zamítli; že je více možných interpretací neznamena, že jsou všechny stejně reálné. Nicméně žádnou z interpretací většinou nelze považovat za jediné správné "vysvětlení". Důležitý je kontext, a to nejen kontext vzniku archeologických dat, ale i jejich sběru a zpracovávání.

V důsledku postprocesualistické kritiky vznikla také řada "synkretických" proudů, snažících se o kompromisní postoj využívající kladů obou přístupů (např. genderová arch., kognitivní arch. adal.). V současné archeologii tak nelze žádný ze směrů označit za "mainstream".⁷

Pro archeo-religionistiku je podstatné to, že s kritikou procesuální arch. se obnovil také zájem o náboženské tradice a "duchovní život" pravěkých lidí. Tento zájem ovšem někdy přerůstá spíše v módní trend, který spíše jen opakuje již známé poznatky, nebo se je snaží nově interpretovat, sice originálním, ale ne vždy přínosným způsobem.⁸ Archeolog, neznalý vnitřních poměrů v religionistice tak často sáhne po literatuře jejíž autoři jsou z pohledu současné religionistiky již "odepsaní". V tomto směru bývají "nejmódnější" právě fenomenologové náboženství.⁹

Fenomenologie náboženství - přirozený spojenec archeologie?

K nekritickému přejímání religionistických teorií archeology se již vyjádřil Rudolf Havelka.¹⁰ Z jeho pohledu je hlavní příčinou právě obtížná orientace v religionistických teoriích¹¹ a obtížná kompatibilita vědecktějších směrů religionistiky na archeologický materiál. Ve skutečnosti ani jeden z těchto oborů nemá teorii ani metody uspůsobené k rekonstrukci pravěkých náboženských tradic z archeologických pozůstatků. Pouze fenomenologie náboženství na straně religionistiky a postprocesuální archeologie na straně druhé vytvořily obecněji aplikovatelné metodologie, které tento problém „překonávají“. Ovšem výsledkem bývají subjektivní interpretace bez empirického podložení. Fenomenologové a postprocesualisté by si měli být blízcí svými

7 Podrobněji viz M. Johnson, *Archaeological theory...*; Trigger, *A history of...*; srov. také Rudolf Havelka, "Syntéza kognitivní vědy o náboženství a kognitivní archeologie: Nová perspektiva studia pravěkých náboženských systémů?", *Sacra* VI/1, 2008, 5-26: 13-16.

8 Srov. Anders Kaliff, *Fire, water, heaven and earth. Ritual practice and cosmology in ancient Scandinavia: An Indo-European perspective*, Stockholm: Riksantikvarieämbetet - Oxford: Oxbow Books 2007, 15-22.

9 Srov. R. Havelka, "Syntéza kognitivní vědy...", 6-10; A. Kaliff, *Fire, water, heaven and earth...*, 7-37; Vladimír Podborský, *Náboženství pravěkých Evropanů*, Brno: Ústav archeologie a muzeologie FF MU 2006, 23.

10 R. Havelka, "Syntéza kognitivní vědy...", 8-10.

11 Tak, jak to přiznává i V. Podborský, *Náboženství pravěkých Evropanů...*, 3.

proklamovanými metodami,¹² ve skutečnosti je ale chápou dost odlišně a mají zcela jiný postoj k pojmu náboženství.¹³

Fenomenologové náboženství by mohli namítnout, že historii¹⁴ je třeba zkoumat stejným způsobem, jako oni zkoumají náboženství. Že propast mezi současností a "Minulostí", která je nám dostupná pouze skrze námi vytvářený obraz jí samotné, je velmi podobná propasti, která nám oddaluje "Posvátno". Archeologické, ale i historické prameny bychom tak klidně mohli označit za "historiofanie", protože fungují podobně jako hierofanie ve fenomenologii. Archeolog i fenomenolog by si tak měl uvědomovat nedostupnost konečného cíle svého bádání, i to, že ho může zkoumat jen zprostředkovaně. Takovýto přístup k poznání ale není v případě minulosti o nic více oprávněný než v případě náboženství. Je pravda, že nemůžeme vědět co si lidé tehdy mysleli, ani co přesně se tehdy dělo, ale to samé platí i pro současné události a (obzvláště) současné myšlení lidí. Dnes máme mnohem více informačních zdrojů, mnohé jsou také do jisté míry objektivnější, jsou nám z kontextu snáze srozumitelné, mnohé události se nás přímo dotýkají, jejich následky pocítujeme takřikajíc na vlastní kůži, přes to všechno ale ani naše poznání „současnosti“ nebude nikdy stoprocentně „objektivní“ ani úplné. Redukci, ani jisté míře zkreslení se nemůžeme vyhnout.

Aplikace sociologických teorií v archeologii a potenciál pro archeo-religionistiku

Sociologické teorie nebývají příliš často přizpůsobeny možnému využití na archeologický materiál a situace, přesto bývají často využívány (byť ne vždy úspěšně) při nazírání specifického problému z různých pozic.

Příkladem může být kniha *Homelands lost and Gained* od Magdaleny Naum, kde využívá Bourdieuho teorie jednání pro vysvětlení zvláštností a změn v hmotné kultuře na ostrově Bornholm v 11. až 13. století.¹⁵ Na jihu ostrova se koncentrují nálezy keramiky a částí oděvu slovanského původu. Tyto pocházejí od slovanských obyvatel, kteří sem byli přesídleni silou (jako "váleční zajatci" a otroci) nebo sem přišli dobrovolně za lepšími podmínkami. Byli usazeni poblíž obchodních center a jejich hlavní "funkcí" byla produkce keramiky, která byla kvalitnější než domácí vikinská a byla distribuována i mimo ostrov samotný. Podle Naumové právě produkce

12 Fenomenologicko-hermeneutické, tedy především interpretativní, s důrazem na empatii.

13 R. Havelka, "Syntéza kognitivní vědy...", 9.

14 V Johnsonově pojetí; pro mnohé postprocesualisty totiž objektivní historie neexistuje.

15 Magdalena Naum, *Homelands lost and gained : Slavic migration and settlement on Bornholm in the early middle ages*, Lund studies in historical archaeology 9, Lund: Lunds universitet 2008.

slovanské keramiky a nošení slovanských oděvů jsou projevy tělesné hexis (body hexis)¹⁶, která je mobilizována pro zachování slovanské identity imigrantů v situaci, kdy je jejich doxa¹⁷ konfrontována s cizím prostředím. Tělesná aktivita a zprostředkovaně i keramika a oděv se tak stávají nositeli společenské paměti¹⁸ a identity. Tyto se ale mění¹⁹ a mladší generace v neslovanském prostředí tak přizpůsobují své tradice aktuálním potřebám zatímco jejich ztracená, iluzorní a mytologizovaná domovina se jim stále více vzdaluje. Styl bornholmské keramiky se stále více vzdaluje od původního slovanského a od 13. stol. je zdejší slovanské obyvatelstvo, alespoň podle hmotné kultury, úplně asimilováno.

Takto aplikovaná sociologická teorie může archeologům pomoci lépe pochopit proběhlé společenské procesy a rozpoznat jejich stopy v archeologických dokladech. Těžko ale poslouží archeo-religionistovi rozpoznat "náboženský kontext" v archeologické situaci. To není jejím cílem a na takovéto využití tudíž není stavěná. Sociologie, ať ANTistická nebo Durkheimovská, nám může říci, jak konkrétní vztahy, vazby a struktury, které můžeme označit za "náboženské" fungují ve společnosti jako celku a jak ji ovlivňují. Nemůže ale rozlišit které z vztahů a struktur, jejichž projevy můžeme vysledovat z archeologického materiálu, můžeme za "náboženské" označit, protože tyto budou stejně²⁰ jako "nenáboženské" vztahy a struktury stejného typu, ledaže bychom přistoupili na kvalitativní (substanciální) odlišení "náboženských" jevů od "nenáboženských". Sociologie sama o sobě nám tedy může napovědět jak interpretovat změny a procesy projevující se v archeologickém materiálu, ale ne jak interpretovat archeologický materiál samotný.

Možným řešením by mohlo být využití již upravené socio-religionistické teorie, ale překážkou pro její využití v archeo-religionistice je skutečnost, že původní sociologická teorie by musela být kompatibilní zároveň s archeologií i religionistikou, nebo by musela být do takovéto podoby upravitelná. Za současného stavu, kdy, jak již bylo řečeno, nejsou vzájemně kompatibilní ani archeologie a religionistika samy o sobě,²¹ je šance na vznik takovéto teorie dost malá.

16 Naučené tělesné zvyky a ideály, M. Naum, *Homelands lost and gained...*, 66-67, 84-86.

17 Vše považované za samozřejmé a nezpochybnitelné.

18 Merlin Donald, v rámci kognitivních přístupů, zase označuje hmotnou kulturu za "external symbolic storage" - externí symbolické paměťové médium, v tomto smyslu si jsou oba směry podobné tím, že přiznávají hmotné kultuře funkci přenosu a uchování informací, což je pro archeologii velmi důležité, srov. Merlin Donald, "Material culture and cognition: concluding thoughts", in: Colin Renfrew - Chris Scarre (eds.), *Cognition and material culture: The archaeology of symbolic storage*, Cambridge: McDonald institute for archaeological research 1998, 181-187, online: <<http://psycserver.psyc.queensu.ca/donaldm/reprints/CognitionMaterialCulture12.pdf>> (k 18. 6. 2010); R. Havelka, "Syntéza kognitivní vědy...", 16; M. Naum, *Homelands lost and gained...*, 66-67.

19 Nejde o statické vlastnosti, ale probíhající procesy, viz M. Naum, *Homelands lost and gained...*, 72.

20 Z pohledu sociologie, tedy alespoň tak, jak ji chápu já.

21 "Horynovskou" otázku, zda je současná religionistika vůbec kompatibilní s "čímkoliv" ponechám stranou.

Kognitivní vědy - kognitivní symbióza?

Chceme-li náboženství studovat ne jako kategorii *sui generis*, ale jako lidský produkt a součást lidské kultury (jako kulturní jev), narazíme na neexistenci dostatečně univerzální teorie kultury, která by nám umožnila odlišit antropologicky konstantní jevy (a jejich kulturně podmíněné varianty) od jevů kulturně jedinečných.²² Dílčí teorie se omezují na selektivní interpretaci archeologického materiálu a hrozí, že předložený obraz minulosti bude jen produkt našich apriorních kategorií a konstrukcí.²³ Jonathan Z. Smith takovýto postup nezavrhuje, ovšem jen pokud autor předem jasně stanoví co, jak a proč chce zkoumat a reflektuje vlastní kulturní zaujatost.²⁴

Rudolf Havelka se kloní spíše k využití evolučně-kognitivní teorie kultury, která redukuje kulturní jevy, specifické jen do omezené míry, na obecné univerzální principy fungování a komunikační mechanismy lidské mysli.²⁵ Právě syntézu teorií kognitivní religionistiky a procesuálně - kognitivní archeologie vidí jako možné východisko pro vznik fungující archeo-religionistické teorie. Kognitivní religionistika je dostatečně exaktní ve svých dílčích závěrech i teoretickém zakotvení a je kompatibilní s materialistickým zaměřením kognitivní archeologie na studium symbolického rozměru kultury a lidských kognitivních procesů skrze analýzu artefaktů.²⁶

Jak jsem již zmínil v úvodu, jedním z primárních problémů archeo-religionistiky by mělo být rozpoznání "náboženského" kontextu v archeologické situaci nebo materiálu, který poté může být dále analyzován a jinak zpracován. Musí se ale vyvarovat snaze o vytyčení hranic "náboženského" nebo "posvátného" vůči "nenáboženskému", "profánnímu" nebo vymezení, které typy artefaktů budeme označovat za "kultovní", "rituální", "sakrační" apod. a které za "obyčejné", "každodenní" nebo "profánní". Takovéto tendence byly donedávna v archeologii běžné a nevyhnul

22 R. Havelka, "Syntéza kognitivní vědy...", 6.

23 Colin Renfrew, "The archaeology of religion", in: Colin Renfrew - Ezra B. W. Zubrow (eds.), *The Ancient mind: elements of cognitive archaeology*, Cambridge – New York: Cambridge university press 1994, 47-54: 47.

24 Jonathan Z. Smith, *Drudgery divine: on the comparison of early Christianities and the religions of late antiquity*, Chicago: University of Chicago press 1990, 49-53.

25 R. Havelka, "Syntéza kognitivní vědy...", 6.

26 Podrobněji ke kognitivní archeologii, včetně jejích proudů viz R. Havelka, "Syntéza kognitivní vědy...", 10-13, 20-22; Colin Renfrew, "Towards a cognitive archaeology", in: Colin Renfrew - Ezra B. W. Zubrow (eds.), *The Ancient mind: elements of cognitive archaeology*, Cambridge – New York: Cambridge university press 1994, 3-12.

se jim ani Colin Renfrew ve svém původním přístupu k archeologii náboženství.²⁷ Renfrew předkládá soupis archeologických indikátorů rituálu, který ovšem zahrnuje takové faktory jako oddělenost a zvláštnost místa, kde se odehrávají, používání speciálního vybavení a nástrojů, jasné vymezení sakrální zóny spojené s čistotou a opakovaným výskytem symbolů, výskyt ikonografie vážící se k božstvu/ům, možný výskyt obětin, zvýšené investice bohatství a zdrojů právě na stavby a předměty s kultovní funkcí apod. Je zřejmé, že u archaických kultur předpokládá zásadní oddělenost "sakrálního" od "profánního", která ale odpovídá spíše naší současné sekularizované společnosti a pro jejíž existenci u těchto kultur nemáme jednoznačné doklady, spíše naopak.²⁸

Proti tomuto trendu se postavil Richard Bradley v knize *Ritual and domestic life in prehistoric Europe*,²⁹ kde ukazuje, že u většiny minulých, ale i u mnohých současných kultur není hranice mezi "posvátným" a "profánním" jasná ani pevná, pokud vůbec existuje. Kritizuje archeology (i české), kteří dosud toto dělení předpokládají a poukazuje na problémy, s nimiž se musejí potýkat, když se ho snaží v archeologické situaci dohledat a prokázat. K archeologickému materiálu tedy musíme přistupovat komplexně a nepředpokládat možnost "rituálního" využití jen u určité, předem jasně vymezené skupiny.³⁰

V tomto směru představují kognitivní přístupy zatím nejvhodnější nástroj pro výzkum symbolického rozměru materiální kultury, bez implicitního dosazování našich myšlenek, hodnot a významů do mysli archaického člověka. V zásadě tedy souhlasím s Rudolfem Havelkou v tom, že tento proud je pro studium archaických náboženských tradic skrze archeologický materiál nejvhodnější, navíc dokáže pracovat s vazbami mezi lidskou myslí, přírodním prostředím a způsobem obživy lépe než třeba sociologie, jak lze prezentovat na jeho studii o možnostech výzkumu posvátných míst.³¹ Ovšem je třeba vzít v potaz, že se jedná o proud dosud ne plně etablovaný ani v archeologii ani v religionistice, proud dosud provázený mnoha nedorozuměními a nedostatky. Bude ještě nějaký čas trvat, než bude možné vytvořit fungující teorii a metodologii archeo-religionistiky

27 C. Renfrew, "The archaeology of religion...", 51-54.

28 Na jeho obhajobu je nutné podotknout, že se jedná o *indikátory* nikoliv kritéria a on sám přiznává, že odlišit projevy náboženství například od her může být velice obtížné, ne-li nemožné; také je třeba říci, že do značné míry zmírňuje a staví se proti předchozím tendencím archeologie označovat za "rituální" vše, pro co není žádné jiné vysvětlení a naopak nepředpokládat možnost rituálního využití u předmětů "normálních".

29 Richard Bradley, *Ritual and domestic life in prehistoric Europe*, London: Routledge 2005.

30 Timothy Insoll, *Archaeology, ritual, religion*, London: Routledge 2004, 5; citace podle: R. Havelka "Syntéza kognitivní vědy...", 7.

31 Rudolf Havelka, "The significance of sacred places: the contribution and limits of cognitive approaches to their research", *Sacra* VII/2, 2009, 49-61.

na bázi kognitivní archeologie a kognitivní religionistiky, a do té doby se klidně může objevit nějaký jiný, zcela nový proud, který se ukáže být pro tento účel ještě vhodnější.

Prozatím bychom se ale mohli spokojit s tímto přístupem, který nejen akceptuje hmotnou kulturu jako "externí symbolickou paměť", ale dokáže s touto pamětí dále pracovat a tak by nám měl umožnit objektivnější poznání minulosti. Přístup, který dokáže alespoň částečně překlenout onu propast a umožňuje vytvořit vytvořit "obraz", který se alespoň v základních obrysech bude shodovat se svou "předlohou".

Literatura:

Richard Bradley, *Ritual and domestic life in prehistoric Europe*, London: Routledge 2005.

Merlin Donald, "Material culture and cognition: concluding thoughts", in: Colin Renfrew - Chris Scarre (eds.), *Cognition and material culture: The archaeology of symbolic storage* [online], Cambridge: McDonald institute for archaeological research 1998, 181-187 [cit. 18. 6. 2010], adresa: <<http://psycserver.psyc.queensu.ca/donaldm/reprints/CognitionMaterialCulture12.pdf>>.

Rudolf Havelka, "Syntéza kognitivní vědy o náboženství a kognitivní archeologie: Nová perspektiva studia pravěkých náboženských systémů?", *Sacra* VI/1, 2008, 5-26.

Rudolf Havelka, "The significance of sacred places: the contribution and limits of cognitive approaches to their research", *Sacra* VII/2, 2009, 49-61.

Matthew Johnson, *Archaeological Theory: an introduction*, Oxford - Malden: Blackwell Publishers 1999.

Anders Kaliff, *Fire, water, heaven and earth. Ritual practice and cosmology in ancient Scandinavia: An Indo-European perspective*, Stockholm: Riksantikvarieämbetet - Oxford: Oxbow Books 2007.

Magdalena Naum, *Homelands lost and gained : Slavic migration and settlement on Bornholm in the early middle ages*, Lund studies in historical archaeology 9, Lund: Lunds universitet 2008.

Vladimír Podborský, *Náboženství pravěkých Evropanů*, Brno: Ústav archeologie a muzeologie FF MU 2006.

Colin Renfrew, "The archaeology of religion", in: Colin Renfrew - Ezra B. W. Zubrow (eds.), *The Ancient mind: elements of cognitive archaeology*, Cambridge – New York: Cambridge university press 1994, 47-54.

Colin Renfrew, "Towards a cognitive archaeology", in: Colin Renfrew - Ezra B. W. Zubrow (eds.),

The Ancient mind: elements of cognitive archaeology, Cambridge – New York: Cambridge university press 1994, 3-12.

Colin Renfrew - Ezra B. W. Zubrow (eds.), *The Ancient mind: elements of cognitive archaeology*, Cambridge – New York: Cambridge university press 1994.

Jonathan Z. Smith, *Drudgery divine: on the comparison of early Christianities and the religions of late antiquity*, Chicago: University of Chicago press 1990.

Bruce G. Trigger, *A history of archaeological thought*, Cambridge: Cambridge university press 2006.