

## ARCHAICKÝ ČAS

MARTIN KUNA, Praha, AÚ

Prostor a čas vystupují v našem vědomí jako abstraktní, absolutní dimenze. Tato zdánlivě evidentní představa ovšem není ani jediným možným způsobem uchopení struktury okolního světa (jak ukazují srovnávací antropologické výzkumy), ani zcela přesným modelem (jak ukazuje současná fyzika). Model prostoru a času jako absolutního, lineárního kontinua dnes v některých oblastech lidského poznání již nevyhovuje. Čas i prostor se vytvářejí v závislosti na vzájemných vztazích fyzikálních těles a jsou neoddelitelné od procesů, které v nich probíhají (*Hawking 1991; 1995*). Čas materiálních objektů např. plyne pomaleji ve větších nadmořských výškách, při větších rychlostech atd.; tento fakt zatím nebudí větší pozornost člověka pouze proto, že jde o rozdíly zanedbatelné z hlediska našeho každodenního života. Možnost, že se současníci octnou náhle v podstatně různě plynoucím čase, sice zatím patří z technických důvodů do oblasti science fiction, jde však o situaci, která odpovídá teoretickým předpokladům i experimentálním pozorováním.

Otázka času ve fyzice je zde zmíněna jako doklad, že i tak obecné a zdánlivě nesporné vlastnosti okolního světa, jako je jeho prostorová a časová struktura, jsou ve skutečnosti postupně vzniklými kulturními schémata, způsoby, jakými člověk prostřednictvím individuální a kolektivní zkušenosti, případně vědy, vysvětluje okolní svět. Představa abstraktního lineárního času se postupně konstitovala od antiky a plně se rozvinula teprve během uplynulých několika staletí. Vytvoření tohoto novodobého modelu času přírodního světa souvisí i se způsobem, jakým moderní člověk vnímá sebe sama v proudu společenského dění, s historickým vědomím. Historické vědomí také předpokládá určitou formu lineárního a abstraktního vnímání času jako osy a nezávislého měřítko dějů.

Historické vědomí je samo o sobě produktem dlouhodobého vývoje člověka. Řada mimoevropských společností měla donedávna jinou představu o čase a vlastním vývoji, ve které čas jako nezávislá abstraktní veličina nevystupoval a události okolního světa nebyly vnímány ve striktně lineární ose. Podobné formy vnímání času můžeme právem předpokládat i u společností, které studuje pravěká archeologie. Jelikož současná archeologie v mnoha souvislostech právem poukazuje na skutečnost, že vysvětlit vývoj pravěkých populací nelze bez pokusu o rekonstrukci symbolických aspektů jejich chování, vystupuje téma času do popředí jako jeden z významných teoretických problémů, neboť právě orientace v čase, hodnota připisovaná času apod. je jedním z obecných základů symbolických systémů.

### ČAS HISTORIE A ČAS MÝTU

Temporalita, tj. kulturní model času u různých společností není jen marginální kulturně historickou otázkou "jak lidé vnímali čas". Naopak, protože každá konkrétní temporalita je produktem určité společenské praxe i osnovou jejího dalšího vývoje,

jeví se porozumění temporalitě otázkou klíčového významu (*Bailey 1983; 1987; Bradley 1987; 1991; Shanks - Tilley 1987*).

Význam různého zasazení v čase u různých společností můžeme nejlépe dokumentovat na střetu dvou zcela odlišných kultur, na jejich vztahu k jedné a téže události. Jako příklad vezmeme událost, kterou zmiňuje Marshall Sahlins ve své knize *The Islands of History (1985)*, totiž smrt kapitána Cooka na Havajských ostrovech v r. 1779. Podle dochovaných písemných pramenů byli Cookovi námořníci, první Evropané na ostrovech, přijati velmi přátelsky a záhy byly navázány intenzivní obchodní i společenské kontakty s domorodci. Situace se změnila při Cookově nečekaném návratu následujícího roku. Návrat Evropanů se totiž časově shodl se svátky havajského kalendáře, kdy nejvyšší domorodý náčelník musí podstoupit rituální boj o moc s božstvem - mýtickým králem, který podle příslušného mýtu pravidelně připlouvá na ostrovy, a musí být zabit v rituálu přírodního cyklu. Kapitán Cook byl okamžitě zařazen do nové, mýtické role. Prameny vypovídají o tom, že byl po několik dnů s poctami provázen po ostrově, představován lidu, uctíván v chrámech a nakonec v krátké potyčce neočekávaně zabit jedním z příslušníků královské družiny.

Je zřejmé, že příčiny chování domorodců spočívaly jinde než v událostech tragické smrti bezprostředně předcházejících: jejich kauzalita byla zakotvena v dějích s jinou temporalitou. Příčiny jejich chování nevyplývaly z logiky událostí, které motivovaly jednání Evropanů, ale z logiky nadčasového mýtu. Jednání domorodců bylo v něčem kvalitativně jiné než jednání Evropanů. Nešlo o akce, zaměřené k bezprostřednímu výsledku, nýbrž o *praxi mýtu*, v němž se uplatňují souvislosti mnohem obecnější, symbolické a pro něž je konkrétní událost spíše zástupnou příležitostí.

Tento mezní příklad nás také upozorňuje, že minulý děj se stává historickým faktem teprve v určitých kulturních souřadnicích. Zdá se, že jednu a tutéž událost můžeme v daném případě uchopit jako součást dvou různých dějů, dvou různých příběhů. Jeden z nich můžeme rekonstruovat v *čase historickém*, v němž události jsou výsledky relativně autonomních rozhodnutí, reagujících na bezprostřední situaci a motivovaných konkrétní představou bližší či vzdálenější budoucnosti. Druhý příběh můžeme pochopit pouze v *čase mýtu*, v němž lidské jednání je hluboce ovlivněno významy tradovanými z minulosti, přičemž konkrétní situace a budoucí efekty jednání hrají v rozhodování účastníků jen vedlejší roli.

### ARCHAICKÝ ČAS

Existují různé modely a typologie společenského vnímání času u různých populací. Podrobně se typologií modelů času zabýval *Gurvitch (1964)*, který rozlišil osm typů společenského času, tj. obecných kulturních představ časovosti vnějšího světa a společnosti. To, co jsme nazvali "časem mýtu" a co dále budeme nazývat také "archaickým časem" je proto jen přibližný, souhrnný pojem pro temporalitu, která se vyznačuje absencí lineárního modelu času a historického vědomí, které s ní do značné míry souvisí. Tato temporalita jistě nabývala ve vývoji člověka různých forem; přesto však většina autorů předpokládá určité společné rysy archaických pojetí času a staví je do kontrastu s podobou času v moderním světě (*Eliade 1993; Reason 1979; Bradley 1987; Shanks - Tilley 1987*).

Vnímání času souvisí s kulturně podmíněným způsobem klasifikace okolního světa. Člověk konstruuje myšlenkový význam jako vztah mezi označujícím prvkem (např. slovem) a označovaným pojmem (*Saussure 1989*). Moderní myšlení se vyznačuje plnou abstraktností označovaného (pojmu), jejich odtržením od konkrétních jevů a arbitrárním vztahem mezi označujícím a označovaným. Zdá se však, že tento způsob myšlení nebyl člověku zcela běžný až do počátku novověku. Jméno určité osoby, název věci nebo její obraz nebyly v archaickém myšlení chápány jako zcela arbitrární znak, ale do určité míry jako součást věci samé; odtud např. pramení zákazy používat určitá slova a zde jsou i kořeny magie. Znak byl v určitém smyslu vždy do určité míry motivovaným vztahem, výsledkem určité podobnosti nebo souvislosti mezi dvěma jevy (*Reason 1979*).

Toto myšlení zahrnovalo i jevy, odehrávající se v čase. Podobně jako věci nebyly ani opakující se události, tj. přirozená měřítko času, chápány jako identické, jako součást a kvantifikátor určitého procesu. Opakující se události byly chápány jako kvalitativně různé děje, které, aby mohly být pochopeny, musely být vždy znovu interpretovány na základě podobnosti nebo souvislosti s něčím, co jim předcházelo. Takové vnímání opakujících se jevů paradoxně znamenalo necitlivost vůči jevům novým a individuálním, neboť nejsou-li děje reflektovány v jejich obecnosti, nemůže být plně rozpoznána ani jejich individuální variabilita. Tomuto pohledu na svět odpovídá i přístup k lidské osobnosti, kterému až do středověku chybí jak pochopení skutečné individuality (osobnost se definuje pouze vztahem k určitému společenskému celku: *Gurevič 1978*), tak obecný pojem "člověk".

Z charakteru archaického myšlení se odvozuje i vztah k budoucnosti, obsahující motivace lidského jednání. Budoucnost není od minulosti plně oddělena, není polem otevřených možností, ale je minulostí předznamenána a v ní obsažena. Události nejsou výsledkem náhody nebo autonomních lidských rozhodnutí, nýbrž jsou znamením (znakem) toho, co přijde a co je určitým způsobem předznamenáváno. Minulost a budoucnost nemají lineární rozměr a opačná znaménka; mají spíše podobu dvou zrcadel, nastavených proti sobě (*Lévi-Strauss 1971*). Události v jejich neopakovatelné podobě, každodenní zkušenost změny nejsou proto plně uvědomovány a na rovině vědomých myšlenkových obsahů jsou vytěsňovány představou opakování, věčného trvání, návratu. Ti, kteří zemřeli, existují dále, třebaže v jiné podobě, příroda se nemění v čase, nýbrž se každý rok rodí znovu do téže podoby.

Archaické myšlení, jehož vlastností je neúplné rozlišování obecných a individuálních kategorií a předpoklad vztahu mezi jevy na základě jejich podobnosti či souvislosti bývá někdy nazýváno myšlením magickým (*Frazer 1977*). Toto vnímání světa má další konsekvence a ovlivňuje lidské jednání. Z hlediska archaického myšlení se jako skutečně reálný jeví pouze ten předmět nebo úkon, který napodobuje určitý archetyp (*Eliade 1993*) a prostřednictvím archetypu jej lze označit a zařadit. Závislostí na archetypech získává lidské chování *rituální aspekt*. Jako rituál můžeme označit standardizované chování, založené na tradičních pravidlech, kterým jednotlivec nebo komunita překonává situace rozhodování a nejistoty (*Vodáková a kol. 1993*). V podmínkách neliterárních společností je rituál praktickým nástrojem vysvětlení okolního světa, je způsobem, jak překonat a vysvětlit jeho neustálé změny, jak se vyrovnat s "jiností" (*Neustupný 1997*) přírodního a společenského okolí. Rituál je v určitém smyslu neoddelitelným rozměrem jednání pravěkého člověka a prolíná veškeré jeho činnosti (*Bourdieu 1977*).

## ARCHAICKÉ MYŠLENÍ A PRAVĚKÁ ARCHEOLOGIE

Pokud je toto tvrzení správné, vyplývá z něj i nezbytnost věnovat cílenou pozornost rituálním aspektům pravěké kultury, v nichž se odrážejí symbolické systémy pravěkých společností. Pravěkým rituálům byla dosud věnována pozornost jen okrajová, a to jednak proto, že tato sféra kultury byla považována z hlediska archeologických pramenů za obtížně poznatelnou, jednak proto, že symbolickému chování byla vymezována role víceméně okrajová, nezávislá na hlavních faktorech vývoje pravěkých společností. Teprve řada prací z okruhu tzv. postprocesuální archeologie 80. a 90. let opakovaně zdůraznila, že právě rekonstrukce symbolických aspektů lidského jednání je předpokladem jeho historické interpretace. Ukazuje se, že pravěkou kulturu nelze vždy vysvětlit jen jako nástroj adaptace společnosti k vnějším podmínkám, nýbrž i jako interakci symbolického chování s okolním přírodním a sociálním světem. Okolní svět nebyl v pravěkém myšlení vnímán jen jako soubor neutrálních objektů, zdrojů (tak je tomu až v moderní době), ale jako množina jevů, které mají určitý symbolický význam a které je zapotřebí nejen prakticky využít, ale i podrobit výkladu a proměně symbolickým jednáním. Symbolický systém určité společnosti vytváří specifické souřadnice, vně kterých nelze společnost plně interpretovat.

Opomíjení specifických kulturních souřadnic vede k anachronickému pohledu na některé jevy pravěkého života. Zřetelné je to např. v interpretacích společenských jevů jako je např. častý výskyt zbraní v některých obdobích, stavba opevnění, pozůstatky zabitých jedinců na pravěkých sídlištích apod. Tyto kulturní jevy jsou často interpretovány v pojmech moderní společnosti, ve kterých jsou hledány nadčasové vlastnosti lidské povahy a kultury: jako doklady vrozeně agresivní povahy člověka, nedostatku ekonomických zdrojů, demografických tlaků apod. (Vencl 1995). Pravěká militaria a pravěké agresivní chování však mohou moderní zbraně a války připomínat jen vnějškově, přičemž svou podstatou se od nich mohou lišit právě tak hluboce, jako se rituální zabití kapitána Cooka lišilo od zabití nepřítele ve válce 20. století.

Pravěká archeologie je také často poplatná modelům, které jednoznačně a jednoduše ekonomizují veškeré chování pravěkého člověka. V produkci materiálních statků je primárně spatřováno úsilí o ekonomický zisk, ve změně technologií snaha o zdokonalení výrobních prostředků, v hromadných nálezech akumulovaný majetek, v dokladech směny úsilí o získání nedostatkových produktů atd. V souvislosti s tím se často předpokládá, že vývoj pravěké společnosti byl v podstatě determinován dvěma hlavními faktory: dostupnými zdroji přírodního prostředí a zdroji informací v okolí sociálním. Z tohoto pohledu pak vývoj pravěké kultury opisuje křivku, poplatnou těmto dvěma faktorům: k hlubokým změnám v kultuře dochází automaticky se změnou přírodních podmínek (srov. např. většinu modelů vzniku zemědělství) nebo s náhlým přísunem nových informací zvnějšku, které si domácí populace nebyla schopna jinak obstarat. Tento pohled na pravěkou kulturu je v mnohém zjednodušený. Jak ukazují novější výzkumy, změna materiálních podmínek vnějšího světa zřejmě sama o sobě hlubší změnu kultury jakožto pouhou adaptaci nevyvolává, nýbrž vytváří pouze nové pole a možnost uplatnění odlišných forem interakcí člověka a okolí, v nichž ekonomický aspekt nemusí po dlouhou dobu být hlavním účelem. Proto dnes výsledky mnoha prací připouštějí, že na počátku většiny významných inovací v materiální kultuře nestál praktický účel, ale symbolické, rituální chování, např. u vzni-

ku metalurgie (Kuna 1981; 1989), zemědělství (Hodder 1990), stavby opevnění (Neustupný 1995) nebo objevu keramiky (Pavlů, osob.sděl.). Jelikož interakce člověka s prostředím se evidentně neomezovaly jen na pole praktických aplikací, nezdá se pravděpodobné, že by rozvoj pravěkých společností byl obecně závislý na přísunu informací z vnějšího sociálního okolí. Pravěká kultura zřejmě vždy disponovala množstvím poznatků, které však nemusely být v praxi využívány a které našly plného praktického uplatnění teprve se změnou ekonomické nebo společenské struktury. Známe mnoho příkladů, kdy určitý technologický postup byl znám po relativně dlouhou dobu a přesto nebyl využit jako prvek v rozvoji ekonomiky. Zmíňme např. vrtání kamene, které bylo známo od počátku českého neolitu, ale plně se uplatnilo až v mladším neolitu (Vencl 1960), metalurgii mědi, doloženou již v evropském neolitu a eneolitu, avšak po dlouhou dobu sloužící jen produkci zbytných artefaktů (Kuna 1981), znalost bronzu v balkánském neolitu a českém eneolitu (Kuna 1981) či znalost železa v době bronzové. Zdá se nepravděpodobné, že by se např. nové technologické prvky doby laténské (hrnčířský kruh, rotační mlýn, kosa apod.) objevily náhle pouze v důsledku "úniku" informací ze středomořského světa a byly posléze opět zapomenuty. Mnohem pravděpodobnější je, že nové technologické postupy jsou důsledkem změn ekonomického, společenského a symbolického systému dané kultury, nikoliv její příčinou.

Ekonomizující modely přistupují často k otázkám pravěké kultury s předpokladem jednání, sledujícího ekonomický zisk v podobě materiálních statků. I tento přístup může být neúnosnou modernizací, neboť nerespektuje některé specifické vlastnosti archaického přístupu k hodnotě věcí. Právě tak jako je plynutí času vnímáno v archaickém myšlení pouze prostřednictvím konkrétních událostí, vystupují i materiální předměty pouze ve své konkrétní podobě: archaické myšlení nezná abstraktní pojem hodnoty. Předměty jsou posuzovány především podle jejich užitných hodnot, které jsou ovšem v zásadě nesouměřitelné a nesměnitelné (Reason 1979). Tím nemá být řečeno, že archaické společnosti neznají směnu, ale směna je pro ně zvláštní, ožehavou situací, která se zcela neřídí tržními principy a při níž také principiálně nejde o směnu produktu, ale směnu společenských vztahů. Ekonomické jednání sice existuje, ale jeho cílem není materiální zisk, nýbrž zisk v podobě společenských obligací, vytvářejících se na základě recipročních vztahů, prestižní funkce určitých produktů atd.

Proto se lze také domnívat, že v pravěké společnosti obtížně vznikala "kapitalizovatelný" nadprodukt (Reason 1979), neboť ekonomické produkty, které přebývaly, byly buď ihned spotřebovány nebo byly "investovány" do společenských vztahů. Tezaurace trvanlivých předmětů z ekonomických důvodů neměla smysl, neboť nebylo vytvořeno prostředí, v němž by produkty nabývaly hodnotu jako takovou, tj. mohly být kdykoli v budoucnu směnitelné. Toto mohou být i důvody, proč se v pravěku setkáváme s tak velkým počtem depotů a dalšími doklady obrovského množství "vyplývané" energie, např. při stavbě "nefunkčních" opevnění, mohyl, megalitických staveb atd.

Vývoj pravěké kultury tedy nelze chápat pouze v pojmech vnějších podmínek a ekonomických reakcí společnosti na tyto podmínky. Prostor, který se tímto tvrzením uvolňuje, vyplňuje představa pravěkého člověka jako *aktivního* subjektu, který mezi sebe a materiální prostředí vkládá nejen ty části své kultury, jejichž účelem je svět prakticky využít, ale i ty její složky, kterými usiluje svět vysvětlit a formou

symbolického jednání zajistit jeho trvání a určitý vztah k člověku. V kontextu pravěkého myšlení nabývá tento rozměr jednání rituální charakter, který můžeme předpokládat jak u mnoha projevů společenských (např. násilí vůči jiným komunitám), tak u přístupu k přírodním jevům, např. v objevování nových technologických postupů atd. Rituální postupy úzce souvisejí s určitou temporalitou a určitou formou vědomí vlastního trvání, která je odlišná od představy moderního člověka a nelze ji proto nahražovat anachronickými modely.

## ZÁVĚR

Výzkum, opírající se o archeologické prameny, má nedostatek přímých informací pro rekonstrukci myšlení lidí v pravěku, a proto často předpokládá, že chování lidí bylo vedeno obdobnými myšlenkovými principy jako je tomu dnes. Řada obtížně uchopitelných jevů je proto uměle racionalizována, převáděna na společného jmenovatele ekonomických faktorů a pokud to nelze, spatřují se v určitých projevech pravěké kultury doklady náboženských pověr a iracionálních kultů.

Cílem tohoto příspěvku bylo obrátit pozornost k možnosti, že tento předpoklad nemusí být pro poznání pravěké kultury nejvhodnějším východiskem. O pravěké minulosti jsme informováni pouze prostřednictvím jejích hmotných pozůstatků s určitými formálními a prostorovými atributy. Vnějšíkově podobné rysy hmotných projevů však nemusejí vždy dokládat stejný symbolický obsah a stejné motivace jednání. Vědomí pravěkého člověka se pravděpodobně v mnohém odlišovalo od vědomí člověka moderního, přičemž tento rozdíl byl zakotven v některých obecných vlastnostech jeho kultury. Za významný rozdíl můžeme považovat právě vztah k času, od kterého se odvíjely i odlišné vzorce jednání.

*Poděkování. Za přečtení rukopisu a užitečné poznámky k jeho obsahu děkuji D. Dreslerové, E. Neustupnému a M. Profantovi.*

## Literatura

- Bailey, G. 1983: Concepts of time in Quaternary prehistory. *Annual Reviews of Anthropology* 12, 165-192.
- 1987: Breaking the time barrier. *Archaeological Review from Cambridge* 6 [1], 5-20.
- Bourdieu, P. 1977: *Outline of a theory of practice*. Cambridge.
- Bradley, R. 1987: Time regained: the creation of continuity. *JBA* 95, 1-17.
- 1991: Ritual, time and history. *World archaeology* 23 [2], 209-219.
- Eliade, M. 1993: *Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování*. Praha.
- Frazer, J. 1977: *Zlatá ratolest*. Praha.
- Gurevič, A. J. 1978: *Kategorie středověké kultury*. Praha.
- Gurvitch, G. 1964: *The spectrum of social time*. Dordrecht.
- Hawking, S. 1991: *Stručná historie času. Od velkého třesku k černým díram*. Praha.
- 1995: *Černé díry a budoucnost vesmíru*. Praha.
- Hodder, I. 1990: *The domestication of Europe. The structure and contingency in Neolithic societies*. Oxford.
- Kuna, M. 1981: Zur neolithischen und äneolithischen Kupferverarbeitung im Gebiet Jugoslawiens. *Godišnjak Sarajevo* 19, 13-91.
- 1989: Soziale und ökonomische Faktoren der Entwicklung der frühen Kupfermetallurgie in Südost- und Mitteleuropa. *Praehistorica* 15-16 (Karlova univerzita), 33-38.
- Lévi-Strauss, C. 1971: *Myšlení přírodních národů*. Praha.

- Neustupný, E. 1995: The significance of facts. *Journal of European archaeology* 3.1, 189-212.  
 – 1997: Uvědomování minulosti. *Archeol. rozhledy* 49, 217-230.  
 Reason, D. 1979: Classification, time and the organisation of production. In: R. F. Ellen - D. Reason, *Classifications in their social context*. London, 221-247.  
 Sahlins, M. 1985: *The islands of history*. Chicago.  
 Saussure, F. de 1989: *Kurs obecné lingvistiky*. Praha.  
 Shanks, M. - Tilley, Ch. 1987: Abstract and substantial time. *Archaeological Review from Cambridge* 6 [1], 32-41.  
 Vencl, S. 1960: Kamenné nástroje prvních zemědělců ve střední Evropě. *Sborník Národního muzea, řada A - Historie* 14, 1-91.  
 – 1995: Příčiny agrese a kořeny válek. *Dějiny a současnost* 4, 2-6.  
 Vodáková, A. - Hrdý, L. - Soukup, V. 1993: *Sociální a kulturní antropologie*. Praha.

*M. Kuna: Archaic time.* The space and the time are represented in our consciousness as abstract and absolute dimensions. This seemingly self-evident idea, of course, is neither the only possible means of perception of the structure of the surrounding world (as is documented by comparative anthropological research) nor a completely exact model (as is documented by modern physics). The various ways of perception of the spatial and time structure of the surrounding world are rather cultural schemes that were gradually formed over time, the ways by which man explains the surrounding world on the basis of individual and collective experience or science. The idea of abstract linear time was gradually constituted starting with the classical antiquity and it fully developed only during the several recent centuries. The creation of this modern time model is connected also with the way how modern man perceives himself in the stream of social life, that is with historic consciousness. Historic consciousness also pre-supposes a certain form of linear and abstract perception of time as the axis and independent measuring scale of events.

Historic consciousness is in itself a product of long-term evolution of man. A number of non-European societies had until quite recently a different idea of time and their own evolution, in which time did not play a role of independent and abstract quantity and the events of the surrounding world were not perceived in strictly linear axis. Similar forms of perception of time can be rightly assumed also in societies that are studied by prehistoric archaeology. Because modern archaeology rightly points in many connections to the fact that the evolution of prehistoric populations cannot be explained without an attempt at reconstruction of symbolic aspects of their behaviour, the subject of time gets to the forefront as one of the important theoretical problems, because it is the orientation in time, the value ascribed to time, etc. that is one of the general foundation stones of symbolic systems.

The importance of different location in time within various societies can be best documented in the clash of two quite different cultures. The difference in perception of time by natives and Europeans is discussed on the example of the events related to the death of captain Cook on the Hawaii Islands in 1779 (Sahlins 1985). The causality of the behaviour of natives is sought not in time of the events (historic time, profane time), but in the time of structures (time of myths, sacred time). The behaviour of natives is understood not as an action aimed at a certain immediate result, but rather as a *practice of myth*, in which more general and symbolic interrelations play a role, for which the concrete event represents a substitute occasion.

Using this example, there are further discussed some aspects of archaic perception of time. It seems that contrary to modern times the time was not perceived as abstract coordinate of events, but rather as a quality of concrete phenomena. The events are not understood as autonomous occasions but rather as occasions that must be interpreted on the basis of their interrelations or similarities with other occasions that had happened and that in a certain manner presage or determine events that will happen. The everyday experience of change is not fully perceived and it is replaced in human consciousness by the idea of repetition, eternal duration, return.

This perception influences human behaviour. From the viewpoint of archaic thinking only those subjects or actions that imitate a certain archetype appear to be actually real (Eliade 1993) and by means of the archetype they can be marked and classified. Through the dependence upon archetypes the human behaviour takes on a *ritual aspect*. Under the conditions of non-literate societies the ritual represents a tool for explaining the surrounding world, for overcoming and explaining its ceaseless changes, for coming to terms with the "otherness" (Neustupný 1997) of natural and social environment. The ritual is in a certain sense an inseparable dimension of the behaviour of prehistoric man and it permeates all his activities.

This assumption results in the necessity to give specific attention to ritual aspects of prehistoric culture. Prehistoric rituals have been given so far only marginal attention, because this sphere of culture was regarded as difficult to comprehend from the viewpoint of archaeological sources and also because symbolic behaviour was ascribed a more or less marginal role that was dependent on the main (economic, social) factors of development of prehistoric societies. It can be objected against this approach that in prehistoric thinking the world was not perceived only as a set of neutral objects, but rather as a set of events that have a certain symbolic meaning and that should be not only used in practice but also subjected to interpretation and change by symbolic behaviour. The symbolic system of a certain society creates specific coordinates outside of which the society cannot be interpreted completely.

Symbolic, ritual aspects might have played an important role in such events as for example waging of wars, exchange of products or inventions of new technologies. The results and conclusions of various publications today admit the fact that most important innovations in material culture were not motivated by practical utilization but rather by symbolic behaviour, such as the invention of metallurgy (*Kuna 1981; 1989*), agriculture (*Hodder 1990*), construction of fortifications (*Neustupný 1995*), or the invention of pottery (*Pavlu, personal information*). Thus, the development of prehistoric culture cannot be understood only in terms of external conditions and economic reactions and responses of the society upon these conditions. The space vacated by this statement is filled with the idea of a prehistoric man as an *active* subject that places between himself and the material environment not only those parts of his culture that serve practical utilization of the world, but also those parts of culture by which he tries to explain the world and to ensure, through a form of symbolic behaviour, the continuation of the world and its friendly relations to man. In the context of prehistoric thinking this dimension of behaviour takes on a ritual character, which can be pre-supposed for a number of social manifestations as well as for the approach to the natural environment. Ritual approaches are closely related to a certain temporality and a certain form of knowledge of one's own existence, which differs from the ideas of modern man and consequently cannot be understood by the articulation of timeless models.

English by *B. Vančura*