

2. Pohřební obřady jako kulturní techniky

Druhé pole bádání komparatistické thanatologie – po dějinách reprezentací – zahrnuje techniky pohřebních obřadů a funerálních ceremonií v užších smyslu. Specifická materiálnost zemřelého přitom v principu umožňuje dvě opačné strategie: strategii zpomalení či zastavení procesu rozkladu (např. konzervací) a strategii jeho urychlení nebo zabránění (např. skeletizací či kremací). Oběma strategiemi je možné ovlivňovat a utvářet rozklad mrtvého těla v čase: v zájmu převedení mrtvoly – prvního, materiálního „obrazu“ – v platnou reprezentaci „obrazu“ druhého, kulturního.²³ O neolitických kulturech lebek byla již řeč (na příkladu Jericha); avšak dosud jsme se nezmiňli o staroegyptských praktikách konzervování mrtvých těl, které byly zasaženy – jak na několika místech s odvoláním na Hérodota zdůrazňuje Hegel²⁴ – do širokého rámce velkolepé kultury nesmrtnosti. Ve svých „dějinách smyslu“ Egypta shrnuje Jan Assmann:

„Na světě sotva existuje jiná tradice pohřbívání, jež by stejným způsobem dokumentovala a reprezentovala kulturu jako takovou, tento a onen svět, povolání a zádušní kult, individuální a společenskou existenci jako v Egyptě hrobka [...] Egyptská monumentální hrobka není hrobem v našem dnešním smyslu slova. Jeho místo v egyptském světě bychom mohli srovnat nejspíš s našim pojetím umění a literatury.“²⁵

Ve středu těchto monumentálních hrobek jsou uchovávání preparování mrtví (a často také konzervovaná zvířata). Samozřejmě ne každý Egyptan si mohl hrobku dovolit; nejdříve si nakladné pohřební procedury oblíbil faraon a jeho nejbližší, ale koncem Staré

²³ Srv. Thomas Macho, „Der zweite Tod. Zur Logik doppelter Bestattungen“, in: Jan Assmann/Rolf Trauzettel (ed.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, München/Freiburg 2000.

²⁴ Srv. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, sv. XIII, Frankfurt/M. 1970, str. 448nn.; rovněž *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit. d., sv. XII, str. 265nn.

²⁵ Jan Assmann, *Ägypten. Eine Singsgeschichte*, München/Wien 1996, str. 81 a 83.

říše usilovalo o zbudování vlastní hrobky, která by byla opatřena reliéfy, malbami a nápisy, stále více lidí.

I vlastní mumifikace mohla být provedena vícero metodami, podle statusu zemřelého. Tři různé nákladné techniky popisuje již Hérodotos ve druhé knize svých *Dějín*:

„[Nejdražší způsob je tento:] Nejprve vyřádnou křivým železem mozek skrze nosní dítky; část ho vyřádnou takto, část tím, že dovnitř nalijí rozpouštějící látky. Potom nářznou ostrým athiopským kamenem slabiny a vyberou celou břišní dutinu; vyčistí ji, vypláchnou palmovým vínem a znova vyčistí rozetřenými vykuřovacími látkami. Potom naplní břicho utřenou myrthou, kasiou a jiným kořením, a když je naplnili, zase je zašijí. Pak naloží mrtvého do sodného louhu a tam ho nechají sedmdesát dní. Balzamovat delší dobu není dovoleno. Po uplynutí sedmdesát dnů mrtvého umyjí a celé jeho tělo zabaří do nářezných pruhů plátna z byssu a nařou Kiovatinou, které Egyptěané většínou používají místo kivi. Potom převezmou mrtvolu přibuzní, dají udělat ze dřeva dutou podobu člověka, mrtvého do ní uzavřou a uloží v pohřební komoře na stojato. Takový je nejdražší způsob balzamování.

Těm, kdo nechcejí vynaložit takové náklady a přejí si střední způsob balzamování, balzamují mrtvé takto: Naplní klystéry cedrovým olejem a vsítkují jej mrtvému do břišní dutiny, aniž ho narezávají a vyprazdňují břicho. Klystér vsítkují sedací částí a zabraňují mu, aby vytek zpátky. Potom balzamují mrtvého předepsaný počet dní. Poslední den vypouštějí z břicha cedrový olej, který tam předtím vsítkovali. Cedrový olej má takovou sílu, že spolu s ním vyjde obsah břicha i střeva v rozpuštěném stavu. Maso rozpouští sodný louh a z mrtvoly zůstane jen kůže a kosti. Když to vše balzamováči vykonali, odevzdávají v tomto stavu mrtvolu přibuzným, aniž s ní podnikají cokoliv dalšího.

Třetím způsobu balzamování používají pro ty, kdo mají málo peněz. Vypláchnou břišní dutinu ředkovým olejem, balzamují sedmdesát dní a potom odevzdají mrtvolu přibuzným, aby si ji odnesli.“²⁶

Již tento krátký úryvek zaslouhuje několik drobných komentářů k zmíněným látkám a technikám. „Athiopský kámen“ je pravděpodobně označení chirurgického nástroje z obsidiánu, výjimečně ostrého vulkanického skla, se kterým vyspěle starověké kultury ve velkém obchodovaly; podle Plinia objevil obsidián v Etiopii

²⁶ Hérodotos, *Dějiny*, kniha II, 86–88, přeložil J. Šonka, Praha 1972, str. 127n.

Říman Obsius – a na jeho počest byl pojmenován „obsianus“ (nikoliv „obsidianus“). Myrtha je jinoarabská stromová pryskyřice, kasia je skořice získávaná ze skořicovníku („*Cinnamomum*“), který byl Araby dovezen z Cejlonu. „Byssos“ je označení tkaniny z jemných lněných vláken, která se získávala z rostliny pěstované v míské deltě; obilbený byl zejména jemný alexandrijský byssos, kterého se užívalo i při mumifikaci vládců. *Kommi*, řecký výraz pro klovatinu, je převzatý z egyptštiny (*gomi*). Egyptská „guma“ pocházela zčásti ze Súdánu, zčásti z Arábie; pravděpodobně se jednalo o mastix, pryskyřici v mediteránním prostoru rostoucího ledvinovníku (*Ahacardium occidentale*, kešů). Cedrový olej nepůsobil chemický rozklad, nýbrž pouze něco na způsob dezinfekce vnitřností; proces rozkladu mohl být jeho pomocí pozdržen tak dlouho, dokud nebyly sodným louhem zasaženy vnitřní orgány. Ředkovný olej byl v Egyptě rozšířeným lékem proti červům a pro jímádem, užívaným pro dietetické účely. Herodotos píše: „[Egyptaně] žijí tímto způsobem: Každý měsíc tři dni po sobě používají projímadel a hledí si zachovat zdraví pomocí dávidel a klystýrů, neboť se domnívají, že všechny nemoci přicházejí lidem z jídla, jimiž se žijí.“²⁷ – Konec komentáře: Těmito poznámkami jsem chtěl tematizovat ono komplexní sepětí zádušního kultu, užívání pryskyřic a koření, tkaní lnu i dietetiky, které vyplývá již z několika řádek Hérodotova textu. Podrobná analýza těchto spojení by však neměla směřovat k pozitivistické akumulaci dat, nýbrž k otevření nových perspektiv strukturální interpretace.

Zádušní kultury však nejsou rámovány pouze archetypálními představami a mýty, ale též systémem diferencovaných kulturních technik. Proto je praktiky balzamování možné vzáhnout nejen ke specifickým mýtům o nesmrtnosti, nýbrž i k běžným technikám konzervování potravin, obilí či masa. Stromové pryskyřice jako myrtha či kůra skořicovníku byly ve starověku užívány například k dochucování a zvyšování trvanlivosti vína, maso se sušilo nebo nakládalo do solného nálevu. Techniky pozdržování rozkladu je

²⁷ Tamtéž, str. 125.

možné studovat a nacvičovat nejen na mrtvých, nýbrž minimálně stejně dobře v každodenním životě. Ještě středověké kultury relikvií a ostaků – právě v teologickém kontextu pohrdání tělem – odkazují na oblast zkušenosti, jež byla silně ovlivněna obřížnými podmánkami uchovávání potravin a masa v předmoderním věku. Potlačována a odmítána byla též zkušenost tlejícího masa, která se odráží v popisu člověka, jež Oráč z Čech předkládá právě smrt:

„Člověk je počat v hřchtu, v mateřském těle se syří nečistou, nepopasatelnou břechou, rodí se nahý a obmazaný jako včelí úl, odpornost sama, nečistý výkal, nádoba s lejny, žrádlo pro červy, smrdutý záchodek, odporná puha pomýjí, páchnoucí mříša, plesnivá almara, bezedný žok, dřevavá mošna, bachoť, chťivý chřtán, smradlavá žumpa, džber čpící moče, škopek nechutnosti, klanlivý panák, raubřský hrad slepený z prachu, nedosytné vědro a obilný hrob.“²⁸

Člověk je pomjívý – nakolik je tělem a právě proto: je totiž „klamným obrazem“, jenž dosud nemohl být transformován do své trvalé podoby. Jen zřídka si kdo položil otázku, zda zkušenost rychlé kazivosti masa (ale i velkolepý křesťanský přístih „zmrtvýchvstání těla“) není nutné vzáhnout ke kontextu každodenní zkušenosti s podmánkami obřívý. Vyhroceně řečeno: „*frou werthe*“ je také alegorií ambivalentní zkušenosti s potravinami; na tomto základě musíme snad i určitě asketické praktiky – pokusy již za života utvářet „blážené tělo“ – posuzovat nikoliv jako výraz všeobecného odporu k tělu, nýbrž spíše jako snahu zkázat podléhající tělo nahradit již za života kosmi (ucítvanými v kultu relikvií).²⁹

Do zkoumání souvislostí mezi pohřebními rituály a kulturními technikami bychom kromě stravování mohli zahrnout i otázky ekonomie či péče o tělo a dietetiky. Ne nadarmo se při egyptských

²⁸ Johannes von Tepl, *Der Ackermann und der Tod*, übersetzt von Felix Genzmer, Stuttgart 1984, str. 45; české vydání: Jan ze Žalce, *Oráč z Čech*, přeložil Janomír Povelšil, Praha 1994, str. 54n.

²⁹ Srv. k této tématice Caroline Walker-Bunn, *Fragenstellung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, übersetzt von Brigitte Grosse, Frankfurt/M. 1996, str. 226–302.

mumifikčních praktikách používaly různé vonné oleje a parfemy – ostatně často na újmu konzervace; a zemědělym byly (i když s několika výjimkami, jež zůstávají záhadou) oholeny vlasy a vousy. Obětiny kladené do hrobů nám kromě toho přinašejí cenné informace o statusu a hodnotě předmětů a artefaktů: nesvědčí pouze o tehdejších představách o „životě po smrti“, nýbrž spíše o „pozemských“ kontextech „života před smrtí“. Občas dokonce fungují jako „mluvící předměty“, zvláště ve spojení s nápisy, jež jsou koncipovány v první osobě – Jesper Svenbro vykládá tuto skutečnost na několika příkladech z Řecka archaické doby:

„Předmět, na němž se nápis nachází, je zde označován v 1. osobě, zatímco o přisazní se hovoří v osobě třetí (ve skutečnosti máme teprve z doby od poloviny 6. století př. Kr. dochovány předměty, jež jsou výslovně označovány ve třetí osobě, téměř jako by měla být zastřena skutečná moc, která je příznačná pro „já“). Jako příklad je možné uvést amforu ze 6. století: Kleimachos mě vyrobil a jemu náležím (*ekenú eimi*). Až si tento nápis někdo bude číst, Kleimachos už tu nebude, bude nepřítomen, což přesně vyjadřuje demonstraivum *ekenos* (*ekenos* je ukazovací zájmeno 3. osoby, jež zdůrazňuje, že osoba není „zde“, nýbrž „tam“, na onom světě (*eker*). Amfora naopak zůstává zde: Nikdo si už nemůže nárokovat „já“ obsažené v nápisu. Ani Kleimachos ne. Píše na svou vlastní amforu, protože má před očima svou budoucí nepřítomnost (v opačném případě by nestálo za námahu psát).“³⁰

V kultu zemědělců a v pohřebních rituálech té které doby se odrážejí také kulturní techniky psaní, čtení a počítání (zejména astronomických pozorování). Různé způsoby jejich historizace – což je podle dosud publikovaných studií k dějinám médií, čtení či mateřských neméně aktuální projekt – by se mohly stát novým prostředkem mezi dějinami náboženství a dějinami vědění.

³⁰ Jesper Svenbro, „Archaisches und klassisches Griechenland: Die Erfindung des stillen Lesens“, übersetzt von Bernd Schwibs, in: Guglielmo Cavallo/Roger Chartier (eds.), *Die Welt des Lesens. Von der Schriftrolle zum Bildschirm*, Frankfurt/New York/Paris 1999, str. 74n.

3. Antinomie smrti a cesta zeměděleho

Co jsme doposud chtěli ukázat, směřuje k pokusu vztláhnout staromódní spornou otázku priority mýtu a rituálu ke společnému východisku: paradoxní materiálnosti zeměděleho, která se proměňuje během ovlivnitelného procesu probíhajícího v čase. Obřady jsou přitom chápány jako techniky, které nadále zůstávají integrální součástí celého souboru kulturních technik; mýty se z tohoto hlediska jeví jako projekce, jež dávají procesu smysl a které se jak proces transformace zeměděleho, tak i snahy tento proces aktivně utvářet pokoušejí „přeložit“ do koherentního symbolického systému. Rozumní se téměř samo sebou, že tyto „pokusy o překlad“ jsou neustále v ohrožení; jsou „infikovány“ stejnými rozporů a paradoxů, které daly podnět k jejich vzniku. Franz Borkenau v jednom dosud málo známém, posmutně vydaném eseji ukazuje strukturu těchto „pokusů o překlad“ jako antinomičnou (zcela ve smyslu Kantovy nauky o antinomiích).³¹ Jeho hypotéza, „antinomie smrti“ je ovšem odlišná od návrhu Jana Assmanna³² postavit proti sobě vědění o smrti a vědomí nesmrtečnosti jako „prvotně generátory kultury“, neboť Borkenau svou „antinomii smrti“ pojímá v zásadě *negativně*. U něj vyplývá z nemožnosti představit si – pokud možno nekonečný – „život po smrti“, ale také z nemožnosti představit si definitivní „konec života“. Nezbyvá tedy zhora nic než rozhodnout se pro mýtus, který zdůrazňuje buď neschopnost nesmrtečnosti, nebo naopak neschopnost smrtečnosti. Z této paradoxnosti – jež jako by byla příbuzná s paradoxností zeměděleho, jeho „přítomnosti v nepřítomnosti“ – chtěl Borkenau sestavit tabulku možných kulturních „řešení“ této „antinomie smrti“. Při hledání systematicky vyspělých lidských kultur načrtl na jedné straně typ společností, které ve svém zakládajícím mýtu zastávají nemožnost smrti –

³¹ Srv. Franz Borkenau, „Todesantinomie und Kulturgenerationen“, in: *Uř. Erde und Anfang. Von den Generationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes*, ed. Richard Löwenthal, Stuttgart 1984, str. 83–119.

³² V této knize, str. 12n.

musí však rozvinout specifický kánon obřadů, dogmat a kulturních tradic, aby omezili riziko rostoucí paranoie z vraždy; neboť ve skutečnosti zemřou i příslušníci kultury, kteří doufají v nesmrtelnost. Na straně druhé nastínil Borkenau typ společnosti, které ve svém zakládajícím mýtu zvolily nemožnost nesmrtelnosti – avšak musely sáhnout k náboženským a politickým opatřením, aby omezily riziko epidemicky se rozmáhající trudomyšlnosti; ve skutečnosti totiž v „život po smrti“ doufají i příslušníci vyspělé kultury, která věří, že člověk je tvor smrtelný.

Borkenau nenavrhl hrubý, dualistický raster; právě naopak: předložil citlivé měřítko k posuzování jedinečné geniality kultur, které se musejí utkávat s paradoxem, jenž nenabízí jednoduché řešení. Z perspektivy jeho modelu je možné demonstrovat samotné jádro zádušních kultů a kultů zemědělců či učení o duši, stejně jako prozíravost náboženství „památky“, které se orientovalo na písmo. Z perspektivy tohoto modelu lze ocenit moudrost rozhodnutí starých Egypťanů pro „třídní privilegium nesmrtelnosti“³³, stejně jako závažnost usirovského náboženství, které se zasazovalo o spojení naděje na nesmrtelnost s mravním způsobem života. Z této perspektivy je možné konečně interpretovat historický úspěch křesťanství jako vítězství nad židovskou a řeckou kulturou „příjejí smrti“, zatímco novověk lze charakterizovat jako epochu dysangelického rozumu, jako éru rezignace pod tíhou reálné nihilistických zkoušeností opakovaných válek, masového vraždění a vyhánění. Borkenau nepracoval se statickými kategoriemi. Jeho spekulace by měla dokonce tvořit kritický komentář ke Sprenglerově pokusu bilancovat generační cykly vyspělých kultur. Proto se nevtahoval jen ke konkrétním podobám antinomie smrti, ale spíše k dynamice jejího vývoje:

„Na počátku každé vyspělé kultury stojí mýtus, který vyzdvihuje jednu stránku antinomie smrti, a na jejím konci je pak racionalizace, která se snaží opácně straně pomoci dobrat se svých práv. [...] Každá následnická kultura (*affiliated*

civilization) začíná prvotním mýtem, který obsahově odpovídá racionalizačním pozdní fáze kulturní generace, jež jí přecházela, a končí tedy racionalizací, jež co do obsahu odpovídá prvotnímu mýtu předcházející kultury.“³⁴

Horizonty se mění: od překonání smrti po její nepochybnost a opacně; mění se však i formy znázorňování a symbolizace: od mýtu k racionalizaci – a opět k mýtu, „dialektika osvícenství“, jež nemůže nic beze zbytku, definitivně osvětlit.

Borkenauovu hypotézu lze uplatnit jako model kulturního srovnání představ o smrti, protože ve svém antinomickém vyhrcoení nemá sklon ani k antropologickému univerzalizmu ani k relativistickému kabinetu kuriozit. Co ovšem musí přehlížet, je plausibilita jednoho výkladu smrti, jenž se orientuje jediné na proces materiální transformace samotného zemědělce. Žádný jiný obraz v průběhu metaforizace smrti nevryl do paměti silnější než obraz cesty, přechodu. Nemálo obětí kladených do hrobů – a možná především právě tyto – jsou věci potřebné na cestu. Jakkoli se představata cesty modernímu vědomí může jevit jednoduchá a nucená, inspirovala nepřehlédlné množství různorodých obřadů a praktik. Obřady u Todů (jižní Indie) zahrnují

„kremaci, uchování ostatků a velmi zpracované rituály proměny. Ostatky jsou posláze zpopelněny, popel se pohřbí a kolem pohřebiště jsou do kruhu vztyčeny kameny; to vše trvá několik měsíců. Mrtví odcházejí do podzemní říše Anmodr a tam se nazývají Amadol. Cesta tam není pro všechny klany stejná; nacházejí se na ní různé překážky.“

U obdorských Ostaků

„se dům úplně vyklidí s výjimkou věcí, jež patří zemědělnu. Mrtvého ustrojí a položí do vydlabané ložky. Šaman se ho zeptá, z jakého důvodu zemřel. Pak ho dopraví na pohřebiště jeho klanu, čln položí na zmrzlou zem tak, aby nohy zemědělce směřovaly k severu, a kolem rozloží všechno, co bude nebožtík na onom světě potřebovat. Na místě se uspořádá hostina na rozloučenou a má se za to, že se jí účastní i zemřelý, načež všichni odejdou. Ženy z příbuzenstva vyro-

³³ Borkenau, „Todesantinomie und Kulturgenerationen“, cit. d., str. 99.

³⁴ Tamtéž, str. 96.

bi loučku s jeho podobou, kterou denně oblékají, umývají a krmí po dva a půl roku, pokud zemřelý byl muž, nebo po dva roky, byla-li to žena. Pak ji odnesou na hrob.³⁵

Příklady bychom mohli uvést mnoho. Od etnologů máme zprávy o různých aranžmá této cesty, různí se i doba jejího trvání: některé národy věří, že poslední cesta trvá tři týdny, u jiných může trvat tři roky. I dopravní prostředky jsou odlišné; některé kmeny převážely své mrtvé na lodi, jiné u hrobu zabýjely zvíře, aby mrtvý nemusel náročnou cestu na konečné místo svého určení překonávat pěšky. Někdy musel zemřelý nastoupit cestu sám, jinému stáli po boku sluhové, ženy a děti, občas celý dvůr. I cíle cesty byly přirozeně odlišné. Občas se objevuje představa, že se zemřelí uchýlí na vzdálený ostrov: nepochybně dobrý důvod, proč je vybavit čluny a vesly. Bible zase s oblibou popisuje onen svět jako město, pevnost obehnanou hradbami; někdy je říše mrtvých situována na vrchol hory či do jeskyně. Čas od času je za cíl cesty zemřelých považován krásnější, jindy ošklivější svět. A některé kultury – v neposlední řadě západní křesťanská kultura – zásvětlí rozdělily: na krásnější a ošklivější svět, na nebe a peklo. Ve 12. století byl nakonec „vynalezen“ očistec: teprve *purgatorium* povzneseš myšlenku přechodného stavu, *passage*, „mimo čas“, myšlenku, jež je nápadně podobná rozdílu mezi „prvním obrazem“ zemřelého (mrtvolou) a jeho „druhým obrazem“ (jeho kulturní reprezentací), na úroveň teologické spekulace.

Cestě zemřelého na tomto světě odpovídá doba truchlení. Přechodová fáze, ono údobí, jež často konvergovalo se skutečnou dobou rozkladu těla, zavazovalo žijící příbuzné zemřelého k četným ochranným opatřením. Během poslední *passage* tvořila obec truchlících zvláštní skupinu, jež nepřináležela ke světu živých ani k říši mrtvých, nýbrž tvořila do jisté míry „mezisféru“. V průběhu

³⁵ Arnold van Gennep, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris 1981. Srv. *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, přeložila Helena Beguirivínová, Praha 1991, str. 139n. (upraveno – pozn. překl.).

této doby byli truchlící vyloučeni ze sociálního života. Musejí dodržovat komplikovaná pravidla chování a zvláštní tabu: předpisy ohledně očisty, stravování, oblékání či komunikace. U Haidů si například příbuzní zemřelého oholí hlavu a tvář pomazou smolou. Vdova používá deset dní místo poštáře kámen; každý den se koupe, ale nemůže si obléci.³⁶ Občas nesmějí truchlící opustit dům; na určitou dobu uhasíná také oheň v krbu. Je zapovězeno konzumovat či připravovat určité pokrmů. Jen několik lidí bylo oprávněno dům zemřelého opustit nebo do něj vstoupit. Původní obyvatelé Austrálie pokládali tělo zemřelého na jakousi plošinu, kde je nechali rozkládat tak dlouho, dokud z něj nezbyly jenom kosti. Během týdnu a měsíců, kdy byla mrtvola takto vystavena, provádějí série obřadů, které působivě popisuje Emilie Durkheim.³⁷ Durkheimův žák Robert Hertz se snažil společenskou roli truchlení popsat jako psychosociální korelát k procesu rozkladu:³⁸ co v období truchlení zeti a z čeho nakonec zbyde několik strnulých, neměnných symbolů, je obraz samotného zemřelého uchovaný v paměti – vzpomínka na jeho život, vzhled, na jeho činy. Zároveň co zpočátku souží vědomí všelijaké asociace, ambivalentní dojmy, spleť pocity viny, denní snění a náhle se objevující halucinace, pomalu dochází k jistému zkosmatění, „krystalizaci“ paměti, jež nalézá patřičný výraz také v reprezentaci zemřelého. Z této perspektivy je snad možné práci na kulturní paměti celkově charakterizovat jako vyšší formu praktiky skeletizace: to náhodně, tvarově telné, měkké, avšak i tělo živé zkušenosti a komunikace ustupuje během truchlení tomu, co je nutné, potvrzené a tvrdé – ossuáru, kostě, lebce s jejími ornamenty, znaky či jmény. A nakonec je říše mrtvých zapечатěna stejně úspěšně jako paměť pozůstalých.

³⁶ Srv. A. van Gennep, *Přechodové rituály*, cit. d., str. 145.

³⁷ Srv. Emilie Durkheim, *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*, přeložila Pavla Sadilková, Praha 2003, str. 426.

³⁸ Srv. Robert Hertz, „Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort“, in: *L'Année Sociologique* 10 (1905/06), Paris 1907, str. 48–137.