

Litovský, Michal

**Poslední cesta : k úloze komunikace v rituálech spojených se smrtí**

*Archaeologia historica*. 1998, vol. 23, iss. [1], pp. 253-258

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/140292>

Access Date: 19. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

# Poslední cesta

## K úloze komunikace v rituálech spojených se smrtí

MICHAL LUTOVSKÝ

Ačkoli se téma posmrtných a pohřebních rituálů zdá být vůči hlavnímu tématu konference marginální, motiv cesty je s tímto podivuhodným komplexem obyčejů spjat více než zřetelně. Nejde pochopitelně ani o terénní reliкty cest, ani o komunikační síť, kontakty, které se v tématu odrážejí, nejsou z tohoto světa. Přesto bychom tuto „poslední“ cestu neměli v žádném případě opomíjet – být třeba jen pro připomenutí faktu, že existují i jiné cesty, než ty, na nichž si můžeme fyzicky poskočit.

Celý tento sborník je plný referátů o řadě konkrétních cest a stezek, vedlejších i hlavních, důležitých i méně důležitých, o komunikacích spojujících metropole i periferie. Ny- ní se na malou chvíli zastavíme při okraji cesty, která – na rozdíl od všech těch ostatních – čeká na každého z nás. Jde o cestu, kterou lze chápat mnoha způsoby. Cestu, jejíž výchozí bod a cíl patří k základním místům kosmologie lidské společnosti. Cestu, kterou kráčel lovec doby kamenné, první zemědělec i člověk konce 20. století. Posledně zmíněný ji sice na rozdíl od svých předků nepokládá za nijak důležitou, na jejím zásadním významu to samozřejmě zho- la nic nemění.

Fenomén cesty, případně komunikace v souvislosti s posledními věcmi člověka lze posuzovat z mnoha hledisek, jde o téma, které by si jistě zasloužilo podrobnější výklad. V následujících odstavcích se omezím pouze na základní přehled problematiky ve vztahu k tématu konference. I toto okleštěné pojetí však vyžaduje několikerý pohled.

Především je tu ona skutečná, dalo by se říci až hmatatelná cesta, ať již prašná polní či pevná dlážděná, konaná na voze, na dělové lafetě či na ramenou – tedy cesta mezi místem smrti, případně posledního vystavení těla a hrobem (v době existence žárového rituálu s významnou zastávkou u kremační hranice, případně v krematoriu). Tato kremační zastávka hraje podstatnou roli v této reálné cestě, mnohem větší význam má ovšem v okruhu cesty jakožto přechodového rituálu, tedy v obecné rovině přechodu mezi světem mrtvých a živých – tam už totiž kremace může představovat nikoli zastávku, ale cílovou stanici.

V rámci tohoto pojetí cesty se odehrává řada úkonů, které archeologie zachytit nemůže, především obřady spjaté s faktickou poutí s mrtvým tělem, tj. vynášení z domu, zastávky na cestě, žalozpěvy, odprosý a podobně. Disproporce mezi archeologickými stopami a skutečností se velmi zřetelně projevuje například při archeologickém pohledu na obřady spojené s kremací v současném hinduistickém světě (Rácová 1993; příp. obdobné schema zaznamenané van Gennepem 1997, 140–141).

Do materiálního pojetí poslední cesty patří i reálná místa archeologicky rozpoznatelná – tedy dům, kde se odehrávají obřady posmrtné, a hrob, místo obřadů pohřebních. Archeologické stopy sledovaných rituálů poskytuje z pochopitelných důvodů pouze hrob.

Obřady spojené s domem, tedy ty mající vztah k době bezprostředně po smrti (např. zatlačení očí, otevření oken, obrácení nádob dnem vzhůru), především ale s vystavením těla (tj. noční bdění, hry při mrtvém v současnosti či „dábské tance“ v raném středověku) nebo spjaté s opuštěním prostoru (vynášení lze chápat i jako součást obřadů v domě i jako začátek pouti s tělem), stopy v archeologickém materiálu nezanechají. Co se týče hrobu, je situace odlišná (pokud samozřejmě dotyčné lidské společenství produkuje hroby archeologicky uchopitelné). Hrob můžeme do jisté míry chápat jako „zhmotnění“ rituálu, jehož stopy archeologie číst může – od konstrukce a velikosti hrobu počínaje, přes způsob

uložení těla a uložení milodarů až po slavnosti nad zasypaným hrobem. I posledně uvedené rituály zanechávají stopy v archeologických pramenech – pokud se ovšem odehrávají přímo v prostoru hřbitova či pohřebiště.

Ale všechny výše zmíněné obřadní úkony jsou v tomto prvním, materiálním pojetí poslední cesty pouhými prázdnými gesty, ani archeologická zjištění nelze sama o sobě interpretovat. Je dokonce možno říci, že ani hrobová výbava nemá doposud svoji symboliku (bez představy posmrtné cesty a života v zászvětí zůstává nádoba v hrobě jen a jen nádobou). Můžeme samozřejmě udělat určité statistické zpracování, u toho však většinou skončíme. Všem úkonům – ať už po sobě archeologickou stopu zanechaly či nikoli – se dostává naplnění až s druhým, nesporně důležitějším pojetím poslední cesty.

Jde o cestu chápanou jako základní přechodový rituál – tedy spojenci světa živých a mrtvých, cestu zemřelého do zászvětí. Vrátime-li se na chvíli ke kremaci, tak v tomto pojetí cesty ji lze v některých případech chápat jako cíl, hrob už může být jen symbolem, tělo i duše se do světa mrtvých transformovaly v dýmu hranice. Písemné doklady máme dochovány v severských ságách (k tomu např. Smetánka 1995), ze severského prostředí zprostředkovaně i u Ahmeda ibn Fadlána ve známém popise pohřbu vznešeného Rusa. S tím je do jisté míry spjata i otázka nedávno diskutovaná v polské raně středověké archeologii (např. Zoll-Adamikowa 1983, táž 1995), tj. otázka víry v nemateriální duši odcházející okamžitě někam mimo hmotný svět, nebo v mrtvé, kteří zůstávají v hrobech, kde dále vedou svoji posmrtnou existenci („defuncti vivi“). Ač zněl v předmětné diskusi konečný verdikt spíše pro první variantu, ne všechny argumenty byly zcela přesvědčivé. Ono je možná v podstatě jedno, v jaké formě se člověk na cestu vydával. Je zvláštní, že my, pro něž se způsob pohřbu stal záležitostí až téměř nedůležitou a volba mezi žehem a inhumací se zhusta pohybuje v ryze účelových kolejkách, klademe takový důraz na formu pohřbu v raném středověku. Není nepravděpodobné, že v žárovém období raného středověku bylo s mrtvým spáleno to, co na cestu potřeboval; po nástupu inhumace dostává tento obyčej pouze archeologicky hmatatelnější podobu.

Cestu do světa mrtvých provázejí přechodové rituály (van Gennep 1997, 142). Podle etnologů patří do tohoto přechodu i zvyk ukládání milodarů. Hrobová výbava neslouží většinou k přebývání na onom světě – kupříkladu jídlo a pití může představovat zásoby na cestu. Mrtvý je dále vybaven materiálně (např. reprezentativní výbavou) i magicky (amulety apod.) – což mu zajistí příznivou cestu i odpovídající přijetí (van Gennep 1997, 143). Ne vždy jde pochopitelně o věc tak jednoznačně spojenou s putováním, jako jsou severské „helskór“ – boty na cestu na onen svět (Lecouteux 1997, 35). Klasickým milodarem sloužícím k usnadnění cesty je rovněž mince, která se shodně objevuje v hrobech antického světa i polopohanských Čech. Obvykle ji vysvětlujeme jako poplatek sloužící k přepravě do zászvětí, nejde však o jediný výklad. Svou roli mohou hrát majetkové důvody. Podle starogermánského práva představovala hrobová mince nebožtíkův podíl na majetku, v určitých oblastech Slovenska 20. století představují peníze v hrobě vyplacení z majetku (Horváthová 1993, 64–65). Jiný výklad známe ze současné Indie: mince vhozená na hinduistickou hranici symbolizuje koupi místa na spálení (Rácová 1993, 108).

Samostatným problémem je konkrétní cíl poslední cesty, který se ovšem liší jak v čase, tak v prostoru i konkrétním společenství (ke křesťanskému chápání záhrobní ve středověku – podrobně Gurevič 1996, 229–313). Jen okrajově lze podotknout, že klasická křesťanská představa o okamžitém odpoutání se duše od těla není rozhodně po celý středověk absolutně přijímaná. A podle etnologů (např. Horváthová 1993, 60) přetrvává hluboko do 20. století představa o duši vázané na tělo, nebo alespoň do jeho blízkosti (minimálně do doby úplného zetlení). Tyto představy jsou do jisté míry spjaty s okruhem revenantských pověr. Jde např. o návraty matky k dítěti, manželky k manželovi, návrat pro zapomenutou věc či pro věc z rakve ukradenou. Stejně jako v islandských ságách bydleli mrtví v hrobkách a u kořenů hor (Lecouteux 1997, 121), přebývají někteří naši zesnulí spoluobčané na hřbitovech. Etnologové zaznamenali i označení hřbitova jako „vesnice mrtvých“ (van Gen-

nep 1997, 150), známy jsou „domy mrtvých“ – ať již zřetelné, ať již spíše ve světě volnější archeologické interpretace. Představy o záhrobí se dodnes liší i v myslích každého z nás (každý – a v tom se osobní zkušenost shoduje s etnologií – v sobě může mít dokonce několik protichůdných pojetí). I to by ostatně mohlo být vysvětlení, proč v raném středověku někdo na cestu potravu dostal a jiný nikoli. Jiným vysvětlením je samozřejmě původní přítomnost potravinového milodaru ve všech hrobech, ovšem v nádobách, které se ne vždy dochovaly.

Vedle přechodových rituálů patří k poslední cestě i rituály označované jako odlučovací – tak je chápáno omývání těla, jeho vynesení, přenášení, v některých případech i spálení domu, nástrojů, majetku, usmrčení oblíbených zvířat, ale patří sem i křesťanské pomazání. Odlučovací rituály mají samozřejmě i své výrazné materiální postupy – hrobová jáma, rakev, hromada kamení, mohyla, ohrazení hřbitova.

Mezi odlučovací rituály bývá kladeno usmrčení ženy, otroků apod. I tento jev se v českém raném středověku patrně vyskytoval. Máme-li písemnými prameny doloženy pohřební lidské oběti u východních Slovanů, u polabských Slovanů, u Baltů, není důvod se této představě bránit v předkřesťanském raném středověku v Čechách. Nobilita české společnosti 9. století kopírovala sice v mnohém západní křesťanskou aristokracii, její mrtví však odcházeli jinam, někam, kde jim byla k užítku potrava v nádobě, různé insignie moci – proč ne tedy i družka či služebnictvo. Příkladem mohou být pozůstatky ženy v kolínském hrobě (souhrnně Lutovský 1996) nebo pohřby bez milodarů v nohách ústředního pohřbu pod želeneckou mohylou (souhrnně Sklenář 1985).

S odlučovacími rituály je úzce spjat další okruh poslední cesty propojený s naším tématem – komunikace mrtvých s živými, živých se zásvětím, interakce světa živých a mrtvých. Jde o komunikaci, kde se od věků míší úcta se strachem. I tady má archeologie poměrně otevřené pole působnosti – ať již jde o otázky vzdálenosti a předělu (například vodního či výškového) mezi sídlištěm a pohřebištěm, dále sem patří např. vzpomínkové slavnosti na hrobech, pitky tamtéž – i k tomu existují archeologické doklady. Vztah živé komunity k zásvětí se samozřejmě projevoval i v nadměrném strachu, a tedy v rozmanitých zásazích proti škodícím revenantům. Obava ovšem může mít i projevy úzce související s reálnou cestou: mrtví jsou občas přenášení zvláštní cestou, určenou pouze jim, z 19. století z Estonska víme o zákazu přepravy mrtvého i přes ladem ležící pole z důvodů možného ohrožení úrody (Lecouteux 1997, 37). Strach mohl být ostatně i důvodem existence kenotafů. Etnologie upozorňuje, že pohřební obřady musí být vykonány, i když tělo není k dispozici – mrtvý, za něhož nebyly rituály provedeny, se totiž nedostane do světa mrtvých a bloudí ve světě živých (van Gennep 1997, 148).

Nechci se zde obšírně zmiňovat o celé šíři pohřební problematiky, která k tématu cest a komunikací neodmyslitelně patří. Co ale k poslední cestě raně středověkého člověka dokážeme skutečně říci, aniž bychom skončili u prostého výčtu milodarů, rozměrů hrobových jam a uložení těla? Otevírá se tu zásadní otázka, co archeolog ve svých pramenech může hledat (obecnější úvahy o vztahu archeologie a hrobů – viz např. Matoušek 1988; týž 1990) a jak se tato jeho zjištění mají k pramenům ostatních historických oborů, potažmo ke skutečnosti. Můžeme si dovolit rekonstruovat alespoň některé momenty poslední cesty?

Existují samozřejmě archeologické jevy, u nichž budeme – co do vysvětlení – asi navždy tápat a zůstaneme v onom prvním, reálném pojetí cesty. Jsou to ty případy, kdy postrádáme jiné hodnověrné prameny. Patří sem kupříkladu orientace těla v hrobě – o čem všem by podle archeologů měla vyprávět? O rozlišení pohlaví, původu, menší odchylky dokonce o době smrti apod. Jde o příliš volné úvahy, i ty však k archeologii patří.

Z doposud uvedeného vyplývá, že se při úvahách o poslední cestě opíráme o úzké propojení etnologie a archeologie. Množství informací, která přinesla pozorování středoevropských etnologů 19. a 20. století, by samozřejmě bylo možné odmítnout s poukazem na kulturní a časové disproporce vzhledem k ranému středověku. Ale jsou-li v podstatě stejné jevy zaznamenány dnešními etnology a církevními otci 10. století, pak lze s jistými

výhradami spojovat přítomné s minulým. Je totiž téměř neuvěřitelné, že řada jevů zakazovaných v raně středověkých penitenciálech je doložena novověkou etnologií. S jistými výhradami lze proto smysl některých současných hrobových praktik vztáhnout i na praktiky doložené v raném středověku.

Otázkou je samozřejmě projev těchto i jiných praktik v archeologickém materiálu – v tomto ohledu lze zdůraznit potřebu výzkumu novověkých hrobů. Domnívám se, že archeologové by neměli opomíjet ani studium relativně velmi mladých hrobů a otázku „kde končí archeologie“ by si v souvislosti s pohřební tematikou měli klást s velkou odpovědností. V poznání nám totiž chybí kontinuita. V případě žehu je to logické, evropské obyvatelstvo kremaci v raném středověku opustilo naprosto a bezvýhradně (u obřadů spojených s novověkým žehem jde proto samozřejmě o novotvary). Ale u kostrového ritu je toto pole otevřené a obor, který lze pracovně nazvat „hřbitovní archeologie“, by neměl být podceňován. Zvláště inspirující byly v tomto ohledu výsledky dosud nepublikovaného výzkumu M. Kostky a M. Šmolíkové na hřbitově u kostela sv. Klimenta v Praze-Bubnech, kde se archeologickými metodami podařilo detailně prozkoumat čtyři desítky hrobů rámcově datovaných do 18. a 19. století.

Archaická společnost je bezesporu více vázána rituálem než společnost moderní. Milodar v 9. století a 19. století může mít poněkud odlišný smysl. Symboličnost milodaru byla asi větší v raném středověku, dnes jde spíše o reálnou představu o užitečnosti předmětu, jako je hračka, dýmka či hřeben. Ani lahev pálenky nemá patrně tentýž smysl jako potravinový milodar raného středověku. Rozmanitost milodarů je ovšem i dnes značná, silně odvislá od individuálního pojetí osudu člověka bezprostředně po smrti.

Milodarů od raného středověku dodnes poněkud ubylo, přesto existují – jejich výklad je ale nejednotný a lze se obávat, že jednoznačná interpretace možná není. Stejně tak tomu ovšem mohlo být i před tisíci lety; koneckonců, možná je pro pozůstalé jedno, zda mrtvý putuje do křesťanského nebe, do Vallhaly či ke kořenům hor. A mrtvého zaopatřují výbavou právě pozůstalí.

K problematice milodarů patří i záměrně zničené, mrtvé věci – opět jde o jev jednak zachycený archeologicky v raném středověku, jednak zjištěný etnologicky v 19. a 20. století. Zničení věci – např. rozříznutí loďky sibiřských Osláků v 19. století (van Gennep 1997, 139), zlomení fajfky ve 20. století na Slovensku (Horváthová 1993, 64) či rozbití hrnce v 9. století v jižních Čechách (Lutovský 1993, 52) – lze do jisté míry považovat za projev obdobných představ. Věc musí zemřít, aby mohla dále sloužit.

Některé zlomky nádob nalézané při povrchu hrobů (především mohyl) mohou představovat stopy zvyklostí z okruhu rituálů hrobových, tj. těch, které se váží k již vybudovanému a uzavřenému hrobu. Jde především o vzpomínkové či jiné oslavy na hrobech. Rovněž v tomto ohledu se lze opřít i o jiné druhy pramenů. Tak sv. Ambrož ve 4. století hovoří o pohanech, „kteří chodí na hroby mučedníků se zvířecími rohy, z nichž popíjejí až do pozdního večera, domnívajíce se, že jinak nemohou být vyslyšeni“ (citováno podle: Lecouteux 1997, 42), Al-Masúdí v 10. století píše o pozůstalých, kteří, když uběhne rok od smrti, vezmou dvacet džbánů medoviny a vydají se s nimi na mohylu, shromáždí se tam, jedí tam a pijí. Tzv. „stolování na hrobech“ je dodnes doloženo u slovanských národů na Balkáně. Jídlo a pití se o významných svátcích objevuje na hrobech i v samém středu dnešní Prahy.

Zcela samostatnou kapitolou jsou projevy strachu ze škodících revenantů. Písemných dokladů o zmrzačení mrtvých těl (čtvrcení, stětí atd.) z důvodů vampyrismu je dostatek (řadu příkladů ze středověké západní a severní Evropy shrnuje např. Lecouteux 1997, 30), četné jsou i doklady protivampyrických zásahů dokumentovaných moderní etnologií (např. Navrátilová 1996; Wollman 1920–1926). Pozoruhodné je, že i dnes zcela běžné vhození hrsti hlíny do hrobu může být reminiscencí na protivampyrický zásah (Navrátilová 1996, 24).

Ovlivnění obecnými vampyrickými představami vysvětlujeme postmortální zásahy pozorované na skeletech většinou jednoznačně. Právě v těchto, na první pohled jasných

případech, bychom však měli být opatrnější, neboť volnější archeologická interpretace se často dostává do rozporu s exaktnějšími pozorováními antropologů.

Je zde ovšem ještě okruh obřadů nezanechávajících žádné archeologické stopy trvalějšího rázu – obřady posmrtné. V závěru se tak dostáváme k již zmíněné shodě mezi raně středověkými písemnými záznamy (především jde o Regina Prümského a Burcharda z Wormsu) a etnologickým pozorováním.

Přísné zákazy raně středověkých penitenciálů se točí kolem krutého projevu žalu, přinášení obětí zemřelým, hodování na místě pohřbu, provozování pohanských rituálů, scházení se a trávení noci při mrtvole (k podstatě středověkých penitenciálů – Gurevič 1996, 171–228). Burchardův „Corrector“ se ptá: „*Nezpíval jsi tam ďábelské písně a neúčastnil ses tanců vymyšlených pohany, které v tom vyučil ďábel, a nepil jsi tam a neveselil ses, odloživ všechnu zbožnost a lásku, jakoby u vytržení nad smrtí bližního?*“ (citováno podle: Gurevič 1996, 189–190). I Regino shodně varuje před ďábelskými písněmi, tancem, popíjením, chechtotem, jakoby jástem nad smrtí. I při církvi povolených slavnostech se účastníci opíjeli, připíjeli na počest svatých, duší zemřelých předků, jásali, zpívali, hráli ohavné hry. Ostatně i kronikář Kosmas píše o bezbožných kratochvilkách provozovaných nad mrtvými.

Přítom o nočním bdění při mrtvole, plném her a zvláštních zvyklostí, přináší dostatek informací i novověká středoevropská etnologie. Jako bychom při popisu těchto novodobých obřadů slyšeli biskupa Burcharda zapovídajícího „*zpěv ďábelských písní*“ a „*hraní a poskakování v přítomnosti mrtvého*“. Ostatně již dávno před Burchardem zakazoval poskakování a tance kolem mrtvých koncil v Arles v roce 524 (Lecouteux 1997, 37; tamtéž i některé obdobné záповědi z raně středověkých anglických pramenů).

Ze záповědí známe rovněž řadu dalších úkonů, které se dějí dodnes – vylévání vody pod máry, různé způsoby vynášení zesnulého atd. Vše bývá většinou vysvětlováno jako ochrana zdraví pozůstalých či ochrana domu před pohromou. Víme o zákazech kvílení a obřadných nářků – a to vlastně v průběhu celého středověku i novověku. Velké množství dokladů pro vzájemné porovnání snesl ve svém pronikavém díle již před sto lety Čeněk Zíbrt (Zíbrt 1894). A poukázal i na to, že – co do podstaty – jde v případech novodobých zvyklostí patrně o tytéž obyčeje, které církev od počátku kárala a prohlašovala za nedůstojný příměsek vážných obřadů křesťanských (Zíbrt 1894, 19).

Původ „pohanských přežitků“ zaznamenaných v raně středověkých penitenciálech západní Evropy nemusíme hledat jen v antickém či germánském pohanství. Představují totiž patrně hlubší, „prvopočáteční“ vrstvu lidového vědomí (Gurevič 1996, 177), spjatou s magií a s celým tím podivným světem archaického člověka. Právě proto mají tyto představy mnoho společného v různých oblastech, ale i v různém čase. Vrátime-li se ještě na moment k ranému středověku, můžeme předpokládat magické konání při vynášení, aniž bychom samozřejmě mohli říci, že právě třeba v raně středověkých Prachaticích tloukli rakví o práh, víme však, že něco z magických úkonů dodnes prováděných dělali, a můžeme i tušit, proč to dělali. Víme také, že ani noc strávená při mrtvém nebyla klidná.

Moderní společnost, která potlačuje rituály (resp. nahrazuje je novými), vytlačila i význam poslední cesty, této kdysi tak klíčové komunikace. Strach z mrtvých jsme nahradili strachem ze smrti, popřeli jsme úlohu předků a vytěsnili jejich ostatky ze svého zorného pole. Ale přece jen jsou chvíle, kdy se v nás něco vzbudí. Kupříkladu Svátek zesnulých – tento raně středověký pokus církve o vymýcení kultu mrtvých (Lecouteux 1997, 47) – dostává ve 20. století uprostřed Čech místy až bizarní podoby. Na hrobech se objevuje potrava, nápoje, cigarety, hračky, mrtví přebývají v hrobech... Jako by se v lidské přirozenosti probouzel cosi dávno zasutého v podvědomí. Ale to už jsou úvahy jdoucí nad rámec mého sdělení. Chtěl jsem pouze ukázat, že v případě „poslední“ cesty jde o cestu do hlubin časů mnohem starších, než jsou časy, které jsme snad ještě občas schopni pochopit. V obřadech s ní spojených je až dodnes vryto něco mnohem vzdálenějšího, než by si člověk konce 20. století vůbec mohl nebo chtěl připustit.

## Literatura

- VAN GENNEP, A., 1997: Přechodové rituály. Systematické studium rituálů. Praha.
- GUREVIČ, A., 1996: Nebe, peklo, svět. Praha
- HORVÁTHOVÁ, E., 1993: Predstavy o posmrtnom živote v koreláciach s pohrebnými obradmi. In: Kultové a sociálne aspekty pohrebného rítu od najstarších čias po súčasnosť. Bratislava 1993, 60–68.
- LECOUTEUX, C., 1997: Přízraky a strašidla středověku. Praha 1997.
- LUTOVSKÝ, M., 1993: K některým rituálními praktikám na slovanských mohylových pohřebištištích. In: Kultové a sociálne aspekty pohrebného rítu od najstarších čias po súčasnosť. Bratislava, 49–54.
- LUTOVSKÝ, M., 1996: Kolínský knížecí hrob: ad fontes, Sborník Národního muzea, řada A – Historie, 48, 1994, č. 3–4.
- MATOUŠEK, V., 1988: Poznámky k metodologii studia pohrebného rítu. In: Antropofagie a pohrební rítus doby bronzové. Brno, 17–30.
- MATOUŠEK, V., 1990: A brief model of development of burial rites and of relation to death on the basis of archaeological sources in Bohemia, Anthropologie 28, 113–120.
- NAVRÁTILOVÁ, A., 1989: K analýze tendencí vývoje rodinných obřadů na současné vesnici. Obřady, spojené s úmrtím a pohřbem, Český lid 76, 149–156.
- NAVRÁTILOVÁ, A., 1996: „Nečistí zemřelí“ v posmrtných a pohrebních obřadech českého lidu, Český lid 83, 21–31.
- RÁCOVÁ, A., 1993: Pohrební rítus v hinduistickej spoločnosti. In: Kultové a sociálne aspekty pohrebného rítu od najstarších čias po súčasnosť. Bratislava 1993, 106–109.
- SKLENÁŘ, K., 1985: Původní zpráva o výzkumu slovanské knížecí mohyly u Želének v roce 1850, Časopis Národního muzea, řada historická, 154, 61–81.
- SMETÁNKA, Z., 1995: Archeologie, očistec a pohřební rítus, Dějiny a současnost 17, 1, 12–15.
- WOLLMAN, F., 1920–1926: Vampyrické pověsti z oblasti středoevropské, Národopisný věstník československý 1920, 1921, 1923, 1926 (na různých místech).
- ZÍBRT, Č., 1894: Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku (Indiculus superstitionum et paganiarum). Praha.
- ZOLL-ADAMIKOWA, H., 1983: Materiały nekropoliczne jako źródło do badania wyobrażeń zycia po-zagrobowego u pogańskich Slowian. In: Z polskich studiów slawistycznych, seria VI, Warszawa.
- ZOLL-ADAMIKOWA, H., 1995: Die Jenseitsvorstellungen bei den heidnischen Slawen: defuncti vivi oder immaterielle Seelen?, Przegląd Archeologiczny 43, 123–126.

## Zusammenfassung

### Der letzte Weg

Über die Aufgabe der Kommunikation in den mit dem Tod verbundenen Zeremonien

Das Phänomen „Weg“, bzw. „Kommunikation“ kann man im Zusammenhang mit den letzten Sachen des Menschen von manchen Gesichtspunkten aus beurteilen. Der Beitrag bringt eine elementare Übersicht der Problematik der Toten-, Beerdigungs- und Grabritualien im Zusammenhang mit dem „Weg“. Er erörtert die reale Auffassung des letzten Weges und auch den Weg als elementares Übergangsritual. Archäologische, schriftliche sowie ethnologische Quellen sprechen von einer ganzen Reihe der kongruenten Momente im Frühmittelalter und in der neuen Zeit aus. Es handelt sich um einen Weg in die Tiefen der Zeit, die weit älter ist, als wir verstehen können. In den mit dem letzten Weg verbundenen Zeremonien ist etwas eingepägt, was dem Menschen aus dem Ende des zwanzigen Jahrhunderts mehr fern ist, als er überhaupt glauben möchte.