

Goran Bilogrivić
Kosana Jovanović
Robert Kurelić
Barbara Španjol-Pandelo



CEREMONIJE I CEREMONIJALNA KOMUNIKACIJA



Goran Bilogrivić, Kosana Jovanović, Robert Kurelić, Barbara Španjol-Pandelo

CEREMONIJE I CEREMONIJALNA KOMUNIKACIJA

ISBN (za tiskano izdanje): 978-953-7975-90-6

ISBN (za elektroničko izdanje): 978-953-7975-91-3

Rijeka, 2019.

Nakladnik

FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI

Sveučilišna avenija 4

51 000 Rijeka

Za nakladnika:

izv. prof. dr. sc. Ines Srdoč-Konestra

Recenzenti:

Doc. dr. sc. Dubravka Božić Bogović

Dr. sc. Suzana Miljan, znanstvena suradnica

Lektura:

Dr. sc. Martina Blečić

Grafička priprema teksta i naslovnice:

Lea Čeč

Tiskara:

Web2 Print d.o.o., Sv. Nedelja, Hrvatska

Naklada:

150 primjeraka

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Sveučilišne knjižnice Rijeka pod brojem 140726067.

Ovaj rad je sufinanciralo Sveučilište u Rijeci projektom br. 17.05.2.2.06



Sadržaj

Uvod - Kosana Jovanović	5
I. Ranosrednjovjekovna ceremonijalna komunikacija, s naglaskom na ulogu oružja - Goran Bilogrivić	15
II. Smrt vladara i pogrebna ceremonija u razvijenom i kasnom srednjem vijeku - Kosana Jovanović	37
III. Deditio, ritual mirenja u društveno-političkom kontekstu ranog i razvijenog srednjeg vijeka - Robert Kurelić	75
IV. Srednjovjekovne ceremonije i obredi u kršćanstvu - Barbara Španjol-Pandelo	95

Uvod

Ceremonije i ceremonijalna komunikacija sveučilišni je priručnik kojim se teži prikazati nastanak i razvitak ceremonija i ceremonijalne komunikacije te značaja koje su ove pojavnosti ostvarivale u srednjovjekovnom i ranonovovjekovnom razdoblju. Ceremonije i rituali predstavljaju sponu između društava srednjovjekovne i ranonovovjekovne Europe. Nastaju zbog toga što grupa ljudi kroz njih pokušava prikazati određenu svrhu, legitimitet i zajednički identitet, kao i osigurati provođenje društveno-političkog hijerarhijskog uređenja unutar zajednice. Samim time oni su poticali poslušnost unutar političke hijerarhije te obvezivali pripadnike plemićkih i dvorskih krugova, kao i ostale podanike, da se ponašaju prema utvrđenim pravilima. Iz navedenog vidljiva je i njihova važnost pri utvrđivanju političkog djelovanja u ovim povijesnim razdobljima.

Ceremonije u predmodernim društvima predstavljaju skup kompleksnih metodoloških problematika koje će se pokušati istražiti kroz ovaj projekt. Vlast i ceremonije tijesno su povezani pa tako razne svečanosti, procesije, proslave, javni spektakl i protokoli nisu samo pokazatelj, već i integralni dio srednjovjekovne i ranonovovjekovne političke ideologije. Nadalje, ovi obredi ne samo da izražavaju, nego i oblikuju društvene odnose čime postaju politički čimbenici koji izražavaju identitet zajednice. Oni iskazuju političke i društvene solidarnosti i odražavaju društveni sklad i poredak, usmjeravajući kolektivna vjerovanja i osjećaje. Kroz javnu manifestaciju ceremonije otkriva se kakvu sliku o sebi zajednica želi prikazati čime se oblikuje mentalitet te usmjerava djelovanje pojedinca i skupina. Ritual i ceremonija predstavljaju ideološke zamisli vladajućih skupina koji se bilježe u svijest puka, a njihovom upotrebom vladajuća elita stvara modele mišljenja koji učvršćuju poredak i društvene odnose. Naime, rituali i ceremonije koji su nastali u vrijeme ranog srednjeg vijeka, u vrijeme slabe pismenosti, postali su ubrzo neizostavni čimbenici javne političke komunikacije, što su u velikoj mjeri i ostali u narednim razdobljima. Upravo zbog značaja koji se pridavao ceremonijama u srednjem i ranom novom vijeku očito je utvrditi da su to nezaobilazne pojavnosti pri istraživanju koje se dotiče vlasti i vladarskih krugova.

Istraživanja o ceremonijama dotiču se pojavnosti kao što su primjerice pokrštavanje vladara, krunidba i ceremonije ustoličenja, pogrebne ceremonije i popratni rituali, svečani ulasci vladara u gradove, uzdizanje u red viteza, davanje vazalske prisege, sklapanje

saveza ili pomirenje protivnika te načina na koji su se ove ceremonije i rituali razvili iz antičkih, judeokršćanskih i germanskih tradicija. Pri istraživanju ovih pojavnosti također se obraća pažnja na verbalnu i neverbalnu komunikaciju i simboliku korištenu u ceremonijama te način na koji su takvi oblici simboličke komunikacije predstavljeni javnosti (npr. u likovnim prikazima). Nastavljajući ovakvu praksu pri istraživanju ceremonija i ceremonijalne komunikacije, u ovom će se priručniku prikazati rezultati interdisciplinarnog istraživanja ostvarenog metodom komparativne analize koja objedinjuje povijesne, antropološke, arheološke te ikonografske i ikonološke istraživačke pristupe. Svrha ovakvog istraživanja jest analizirati nastanak i tijek razvoja pojedinih ceremonija i rituala te utvrditi njihovu važnost za političko djelovanje u navedenim razdobljima.

Prema definiciji, ceremonija jest formalni čin ili niz činova koji su uobičajeni ili propisani u važnim svečanim prilikama. Ritual je pak definiran kao ceremonijalni postupak, odnosno nešto što se odvija redovito i uvijek na isti način, ali u praksi je podložan promjenama i prilagodbama na zahtjeve situacija.

Vrijednosti koje su predstavljali i uzdizali rituali i ceremonije prožimali su čitavu zajednicu, javna svečanost tako je značajan trenutak kolektivnog života, koji ima dvojaku funkciju, a to je da osnažuje vjerske osjećaje (zbog neizbježne vjerske komponente ceremonija) i osjećaje društvene pripadnosti, jedinstva i političke odanosti. Rituali i ceremonije mimo toga su bili korišteni i od vladajućih struktura, i onih svjetovnih i onih sakralnih, kao propaganda, sredstva za pridobivanje puka, polazeći od premise da je predodžba važnija od stvarnosti.

U srednjovjekovnim društvima ritualu se pristupalo uglavnom s gledišta crkvenih struktura, pobožnosti i pučke kulture. Međutim, rituali su također korišteni i u profane svrhe, čime dobivaju izuzetnu političku važnost. Spona između svetog i profanog u srednjem vijeku prisutna je i u ritualima i ceremonijama iz praktičnog razloga, naime svi su rituali i ceremonije proizlazili iz vjerskih. Vjerska simbolika bila je bitna zbog toga što je bila općeprihvaćena i svima razumljiva.

Ponovo se oslanjajući na vjersku simboliku, kroz rituale i ceremonije, vladajuće strukture opravdavaju svjetovnu vlast i to na način da koriste hijerarhiju „onog svijeta“ kao model ovozemaljske hijerarhije. Taj vid upotrebe ceremonija i rituala prisutan je od ranog srednjeg vijeka, i to kroz spoj kršćanstva i ideja proizašlih iz nekadašnjeg Rimskog Carstva, kada nastaju europske predodžbe o svetosti i vlasti dane od Boga. Ceremonije nisu bili strane u antičkoj tradiciji, ali ni u židovstvu. Tako su starozavjetni *caerimonialia* prefigurirani u Novom zavjetu s pojavom inkarnacije Krista i pasije. Uz ove tradicije, na

oblikovanje srednjovjekovnih rituala i ceremonija utjecat će također i germanske tradicije. Srednjovjekovno društvo crpiti će inspiraciju za svoje rituale i ceremonije iz svih tih tradicija, a ta će se praksa nastaviti i kasnije.

Očito je da su srednjovjekovni ljudi razlikovali čin rituala i ceremonija od svakodnevnih događaja. To nam je vidljivo i iz činjenice da pisci, kako bi lakše prikazali trenutak kada nastupa ponašanje koje odstupa od norme, koriste termine *rite* ili *secundum morem*, pridružujući im još i epitete kojima se dodatno glorificiraju činovi kao npr. *solemniter*, *honorifice* ili *humiliter*. To se može ilustrirati primjerom Karla Čelavog koji prema unosima iz primarnih izvora 861 g. slavi Božić „svečano, kao što je to običaj“, da bi već sljedeće godine slavio Božić „s najvećim počastima“, što znači da je tijekom svečanosti nosio krunu, što je bila praksa za karolinške vladare koji su obično nosili krune samo tijekom velikih proslava kao što su Božić i Uskrs, ali samo za posebne prilike.

Govoreći o istraživanjima vezanima uz rituale i ceremonije općenito treba započeti prije svega s onima Émilea Durkheima koji je u svom djelu *Elementarni oblici vjerskog života* postavio temelje za izučavanje problematike rituala i posljedično ceremonija u onome što on definira kao preindustrijska, primitivna, društva. Durkheim rituale usko vezuje uz vjerovanja smatrajući ih reprezentacijom nečeg svetoga. Prema Durkheimu, postoji nekoliko važnih pojmova koji se vezuju uz religiju, a to su: svetost, vjerovanja i prakse. Smatrao je da je svetost srž religije, što onda podrazumijeva da je ritual u biti samo vanjsko ispoljavanje, manifestacija svetoga. Ipak, rituali i ceremonije imaju neke preduvjete koji moraju biti zadovoljeni:

1. moraju imati svoju publiku, odnosno skupinu ljudi koja će posvjedočiti njihovom izvođenju,
2. publika mora biti svjesna čemu prisustvuje, odnosno treba znati prepoznati smisao rituala i ceremonije,
3. publika dijeli isto iskustvo prisustvujući ritualu čime se stvaraju poveznice među prisutnima, koji se separiraju od onih koji ne dijele to iskustvo. Time nastaje zajednica koja shvaća i priznaje važnost rituala i ceremonija za svoju sredinu.

Budući da istraživanje ceremonija i ceremonijalne komunikacije pretpostavlja interdisciplinarni pristup, pojedini su istraživači ovu

tematiku sagledali s antropološkog aspekta. Primjerice, pojedini istraživači pokušavali su stvoriti poveznicu sa sociološkim modelima, pozivajući se upravo na ovu Durkheimovu paradigmu ceremonija i rituala kao modela kolektivne svijesti. Naime, sama paradigma oslanja se na činjenicu da svako društvo stvara i neprestano potvrđuje kolektivna shvaćanja i ideje koje na taj način oblikuju društvo i stvaraju koheziju među članovima. Ceremonija je stoga shvaćena kao konsenzusna manifestacija kulturnog i političkog identiteta.

Temelje za izučavanje značaja ceremonija i rituala postavio je Arnold Van Gennep u knjizi *The Rites of Passage* u kojoj zagovara tezu kako postoje samo manje razlike u ceremonijama i ritualima prakticiranim u različitim društvima te da su to društvene pojavnosti koje se mogu smatrati gotovo univerzalnim. Na tu se tezu nadovezuje Mircea Eliade, koji je izučavao ceremonije i rituale u njihovim odnosima prema simbolima, mitovima i legendama. Eliade zagovara tezu prema kojoj vjera nastaje u doticaju sa svetim, a mitovi iz doživljavanja vremena i prirode. Ono na čemu Eliade inzistira jest da svaka vjerska misao počiva na točnoj distinkciji između onoga što je sveto i onoga što je profano (sveta/profana mjesta) te naglašava da je manifestacija svetoga, odnosno hierofanija, ono na čemu se strukturira društvo. Mitovi po Eliadeu objašnjavaju prvu pojavu, odnosno manifestaciju svetoga, dok je svrha rituala slavljenje te manifestacije.

Brojni antropolozi, etnolozi i sociolozi dalje doprinose svojim istraživanjima u izučavanje ove problematike. Pa tako su Victor Turner, Mary Douglas, Clifford Geertz i Roy Rappaport oblikovali način na koji mi danas percipiramo ceremonije i rituale temeljem istraživanja koja su provodili u domorodačkim zajednicama Afrike, Australije i Indonezije, ali djelomice i kroz istraživanja povijesnih društava, posebice onih srednjovjekovnih.

Nadovezujući se na Durkheima, antropolog Terrence Deacon smatra da je pak izražavanje kroz rituale nešto što je zajedničko i životinjama (ritualni ples za privlačenje ženke) i ljudima s tom razlikom da se ljudi prilikom izvođenja rituala koriste jezikom.

Roy Rappaport, istražujući ulogu rituala i vjere u formaciji ljudskog društva, polazeći također od Durkheimovih antropoloških istraživanja, navodi da je ritual izvedba gotovo nepromjenljivih sljedova formalnih činova i izjava. Na taj se način stvaraju društvene konvencije, tradicija koja se poštuje i priznaje kao nešto sveto među članovima nekog društva.

Durkheimov model preuzimaju i drugi istraživači, ali uz poneke kritike i modifikacije. Primjerice, i Peter Burke u svom djelu *The Fabrication of Louis XIV*, kao i Clifford Geertz u poglavlju „Centers, Kings

and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power“ istražuju kako kroz upotrebu ceremonije vladar može steći ono što autori nazivaju karizmom. Njihova istraživanja također podrazumijevaju da sudionici ceremonije, kao i njezina publika, reagiraju i doživljavaju to iskustvo na nekoliko načina, koji ne moraju biti povezani s nekim političkim ili ideološkim ciljem. Na sličan način, ovaj priručnik težit će prikazati da se moć ceremonija može očitovati i u njihovim raznovrsnostima, odnosno onima koji stvarajući različita iskustva u pojedincima, bilo emocionalnim ili intelektualnim, oblikuju homogenizaciju zajednice. U ovom slučaju potrebno je spomenuti i istraživanja Maxa Gluckmana koji smatra da ceremonije, a posebice upotreba simbolike u sklopu neke ceremonije, također služe kako bi se osnažile društvene i moralne vrijednosti neke zajednice.

Međutim, iako ceremonije prema Durkheimu, a i ostalima koji su nastavili i slijedili njegova istraživanja, predstavljaju samu sponu zajednice, njihova je primarna funkcija ta da utvrde neki oblik političke moći. Na koji način dolazi do stvaranja simbioze između ceremonija i političkih implikacija koje iz njih proizlaze predstaviti će se u ovom priručniku kroz nekoliko primjera, od ceremonijalnog *deditio*, preko pogrebnih ceremonija, onih ranosrednjovjekovnih, pa sve do ranonovovjekovnih, kao i ceremonijalne ikonografije, s ciljem pokazivanja na koji način su ceremonije stvarale, potvrđivale i legitimizirale društvene pozicije i moć. Naime, upravo u slučajevima ovih ceremonija može se utvrditi jedna od premisa ovog priručnika, a to je da su se ceremonije ponekad služile u svrhu političke propagande. Tako će se na pojedinim primjerima pokazati u kojoj je mjeri bilo bitno prikazati kroz ceremoniju da postoji ideja konsenzusa među sudionicima, ali i publikom. Naime, samo sudjelovanje u ceremoniji shvaćeno je kao demonstracija političkog konsenzusa i potpore za određenu vlast. Primjerice, brojni izvori prilikom opisa kraljevskih pogreba u razvijenom i kasnom srednjem vijeku posebno ističu veliki broj sudionika pogrebne povorke težeći na taj način predstaviti legitimizaciju vlasti (i prošle i buduće) te emotivnu komponentu podanika prema svom, sada preminulom, vladaru. Na taj način, pogrebi nisu ništa drugo nego čista politička propaganda. Kraljevski pogrebi manipulirali su publiku putem ritualnih formi i simbolike kako bi se prilagodili trenutnim političkim potrebama. Na sličan način, ritualno mirenje, *deditio*, ukazuje na važnost simboličke komunikacije s akterima ceremonije te publikom sa svrhom potvrđivanja ili obnavljanja stabilnosti društvenog poretka.

Historiografija koja se bavi problematikom izučavanja ceremonija i ceremonijalne komunikacije jest raznovrsna. U europskoj

historiografiji izučavanje ceremonija srednjovjekovlja te njihove povezanosti s kraljevskom vlasti, kao i simbolike koja se koristi prilikom predstavljanja vlasti, započinje radovima Percyja E. Schramma, Ernsta H. Kantorowicza, Marca Blocha, Jacquesa Le Goffa, Waltera Ullmanna i dr. U tim ranim istraživanjima fokus je bio na crkvenim ceremonijama koje su se odvijale unutar liturgije. Međutim, s vremenom se istraživanje proširilo i na ceremonije i rituale koji su se vezivali uz svjetovne vlasti i načine na koje su se te ceremonije i rituali koristili prilikom iskazivanja moći. Put ovakvoj vrsti istraživanja ceremonija i rituala otvorio je Marc Bloch svojim kapitalnim djelom *Les rois thaumaturges* u kojemu obrađuje razvoj ideje o kraljevskim sposobnostima izlječenja pojedinih bolesti koje su se pak koristile kako bi se potvrdila sveta moć srednjovjekovnih, u ovom slučaju francuskih i engleskih, vladara.

Jacques Le Goff je uz Blocha još jedan od prominentnih članova francuske škole *Annales* koji je dio svojih istraživanja posvetio problematici ceremonija i rituala, posebice onih vezanih uz vazalske zakletve.

Svakako u istraživače koji su utkali daljnji put u tematikama ceremonija i rituala treba ubrojiti i istraživanja koja se većinom vezuju uz krunidbe i legitimizaciju vlasti u srednjem vijeku. Tu svakako spadaju istraživanja koja je proveo Percy E. Schramm, koji se usmjerio na *ordines coronationis*, utjecaj bizantskog krunidbenog ceremonijala na Zapadu, ikonografiju vladara i simbole vlasti. Uz Schramma, treba također spomenuti i istraživanja koja su proizašla iz srednjovjekovne političke i pravne teorije, a čiji su najznačajniji predstavnici Walter Ullmann i Ernst H. Kantorowicz. I dok se Walter Ullmann bavio prvenstveno svjetovnim i sakralnim vlastima te odnosima između tih dvaju oblika vlasti u srednjem vijeku (*regnum* i *sacerdotium*), Kantorowicz je svojim istraživanjima, u kojima bitno mjesto zauzimaju ceremonije i ceremonijalna komunikacija, postavio jedan od temelja za istraživačku granu političke teologije. U svom kapitalnom djelu *The King's Two Bodies*, Kantorowicz proučava srednjovjekovnu kraljevsku vlast te shvaćanje iste kroz ceremonije kao što su krunidba i pogrebi. U istraživanju kraljevskih pogrebnih ceremonija, posebice onih koji se dotiču srednjovjekovne i ranonovovjekovne Francuske i Engleske, još uvijek prednjači studija Ralpa E. Gieseya *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*.

Suvremena historiografija posvetila se ekstenzivno proučavanju ceremonija i rituala, kao i njihovih utjecaja na oblikovanje identiteta srednjovjekovnog društva, a zbog brojnosti tih studija nemoguće ih je sve navesti. Međutim, od najznačajnijih studija svakako treba spomenuti istraživanje koje je provela Janet L. Nelson o značenju

ceremonija u ranosrednjovjekovnom društvu s posebnim naglaskom na ono karolinško. Na tragu istraživanja koja su provodili Schramm i Kantorowicz, János M. Bak posvetio je dio svojih istraživanja i ceremonijama s posebnim naglaskom na Ugarsko Kraljevstvo. Svojim se istraživanjima nadovezuje na Kantorowicza i talijanski povjesničar Sergio Bertelli. Svakako treba spomenuti i značajan doprinos takozvane Münsterske škole, na čelu s Gerdom Althoffom, koja se fokusirala na takozvana nepisana pravila ponašanja u simboličkoj komunikaciji među srednjovjekovnom elitom.

Osim što je suvremena historiografija sve više počela istraživati ceremonije i rituale te njihov utjecaj na formaciju srednjovjekovnog društva i politike, započelo se i s procesima izučavanja ceremonija i rituala s aspekta tzv. nacionalnih povijesti. Pa tako su autori kao što su, između ostalih, Zbigniew Dalewski, Dušan Zupka, Gábor Klaniczay sagledali značaj ceremonija u sklopu srednjovjekovnog prostora središnje i istočne Europe.

U hrvatskoj historiografiji nažalost ovakva vrsta istraživanja nije pobudila previše interesa, što je i razumljivo s obzirom na pomanjkanje izvora koji bi pomogli u osvjetljavanju ove tematike u hrvatskoj povijesti srednjovjekovlja i ranonovovjekovlja. Autor Robert Kurelić u svom radu naslovljenom „Simboli i ceremonije – perspektive u proučavanju srednjovjekovlja“ donosi pregled ovakvih istraživanja koja su se odvijala u sklopu hrvatske historiografije.

Za kraj je potrebno spomenuti da se, iako je značaj ceremonija i rituala za razvitak srednjovjekovnih identiteta nedvojbeno utvrđen i dokazan, javljaju i kritike na ovu povijesnu problematiku. Naime, Philippe Buc argumentira protiv korištenja samog termina ritual u historiografskom kontekstu te tvrdi da se on može primijeniti samo na prakse koje je moderna historiografija identificirala kao rituale zbog toga što, po njemu, ne postoje nikakve poveznice između današnjih ceremonija i onih srednjovjekovnih. Međutim, unatoč ovakvom sagledavanju značaja ceremonija i rituala brojna istraživanja dokazuju kako ova problematika još uvijek u velikoj mjeri pobuđuje istraživački interes čime se otvaraju novi pogledi na srednjovjekovlje i ranonovovljekovlje. U tom je smislu ovaj priručnik skroman doprinos razvoju historiografije o ceremonijama i ritualima te poticaj za nastavak istraživanja ovih zanimljivih tema kod budućih znanstvenika.

IZABRANA LITERATURA:

- Althoff, Gerd, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt, 2003.
- Bak, János M., *Studying Medieval Rulers and Their Subjects*, Farnham, 2010.
- Bertelli, Sergio, *The King's Body. Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern*, University Park, 2001.
- Bloch, Marc, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Pariz-Strasbourg, 1924.
- Buc, Philippe, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton-Oxford, 2001.
- Burke, Peter, *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven, 1994.
- Dalewski, Zbigniew, *Ritual and Politics. Writing the History of a Dynastic Conflict in Medieval Poland*, Leiden-Boston, 2008.
- Deacon, Terrence W., *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*, New York-London, 1997.
- Durkheim, Émile, *Elementarni oblici religijskog života: totemistički sustav u Australiji*, Zagreb, 2008.
- Eliade, Mircea, *Myth and Reality (Religious Traditions of the World)*, Long Grove, 1962. (reprint 1998.)
- Eliade, Mircea, *Sveto i profano*, Zagreb, 2002.
- Geertz, Clifford, „Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power,” u *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*,“ ur. J. Ben-David, T. N. Clark, London, 1977.
- Gennep, Arnold van, *The Rites of Passage*, (prijevod na engleski Monika B. Vizedom, Gabrielle L. Caffee), Chicago, 1960.
- Giesey, Ralph E., *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Geneve, 1960.
- Gluckman, Max, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Chicago, 1995.
- Kantorowicz, Ernst H., *The Kings Two Bodies – a Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957. (reprint Princeton 1997.)
- Kertzer, David I., *Ritual, Politics and Power*, New Haven, 1988.
- Klaniczay, Gábor, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central*
- Kurelić, Robert, „Simboli i ceremonije - perspektive u proučavanju srednjovjekovlja,” *Tabula: časopis Filozofskog fakulteta, Sveučilište Jurja Dobrile u Puli*, No. 12, (2014.), str. 151-159.
- Le Goff, Jacques, *Civilizacija srednjovjekovnog Zapada*, Zagreb, 1998.
- Le Goff, Jacques, *Il corpo nel Medioevo*, Roma – Bari, 2005.

- Le Goff, Jacques, *Il re nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, 2006.
- Le Goff, Jacques, *Srednjovjekovni imaginarij*, Zagreb, 1993.
- Leyser, Karl, *Communications and Power in Medieval Europe. The Carolingian and Ottonian Centuries*, London-Rio Grande, 1994.
- Muir, Edward, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, 1997.
- Nelson, Janet L., *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London-Ronceverte, 1986.
- Rappaport, Roy, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, 1999.
- *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, ur. J. Blanchard, Pariz, 1995.
- *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, ur. F. Theuws, Leiden-Boston-Köln, 2000.
- *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ur. D. Cannadine, Simon Price, Cambridge, 1992.
- Sassier Yves, *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas Empire, monde franc, France (IVe–XIIIe siècle)*, Pariz, 2001.
- Schmitt, Jean-Claude, *La raison des gestes dans l'Occident medieval*, Pariz, 1990.
- Schramm, Percy E., *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16. Jahrhundert. I.–III.*, Stuttgart, 1954.–1957.
- Turner, Victor, *Drama, Fields and Metaphors*, London, 1974.
- Ullmann, Walter, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, 1961.
- Zupka, Dušan, *Ritual and Symbolic Communication in Medieval Hungary under the Árpád Dynasty (1000–1301)*, Leiden-Boston, 2016.

Goran Bilogrivić

Ranosrednjovjekovna ceremonijalna komunikacija, s naglaskom na ulogu oružja

Seniori i vazali

Kasni je lipanj 826. godine. Rijekom Rajnom duboko u središnji dio Karolinškog Carstva plovi stotinu brodova punih Danaca. Ovaj put, međutim, nisu dolazili kao Vikinzi. Ovaj put je riječ o velikoj pratnji koja je slijedila brod svoga kralja Haralda Klaka u prijateljskom posjetu caru Ludoviku Pobožnom (814. – 840.). Posjet je zabilježen u više karolinških izvora, a najdetaljnije i najslikovitije u poemi, vjerojatno akvitanskog, pisca Ermolda Nigela, *U čast Ludovika, najkršćanskijeg cezara augusta*. Harald i Danci stigli su do Ingelheima, nedaleko od Mainza, gdje se nalazila jedna od carskih palača. Dočekani su s poštovanjem i mnogim konjima prekrivenim grimiznim prekrivačima. Na jednom takvom konju Harald je dojahao do cara, koji ga je s veseljem primio, te mu je otkrio razlog svoga dolaska. Bio se, naime, odlučio pokrstiti. Ermold piše kako je Haraldovu namjeru potaknulo ranije djelovanje Ebona, biskupa iz Reimsa, koji je misionario u Danskoj te se Harald tako oduševio njegovim propovijedanjem o Isusu Kristu da je odlučio odbaciti svoja dotadašnja poganska vjerovanja i prihvatiti kršćanstvo. U ovoj je odluci važnu ulogu zasigurno igrala i politička situacija, budući da se Harald već više od desetljeća borio za vlast u Danskoj kao tek jedan od pretendenata na prijestolje. U tome je imao i franačku podršku, no uglavnom bez većeg i trajnijeg uspjeha. Prelazak na njihovu vjeru možda bi mu donio snažniju potporu, a svakako čvršće prestižne veze s jednom od najjačih tadašnjih vladarskih dinastija, no za ovu je priliku Haraldova motivacija ipak manje važna. Ono što nas zanima jesu ceremonijalni detalji koje Ermold opisuje.

Ludovik je, naravno, radosno prihvatio Haraldov naum i odmah organizirao svečano krštenje, koje se odvijalo u Ingelheimu ili pak u Mainzu. Car je primio Haralda iz krsnog zdenca te ga je obukao u bijelu halju. Isto je s danskom kraljicom učinila carica Judita, njihov sin Lotar s Haraldovim sinom, franački plemići s Haraldovom pratnjom, a obični ljudi podigli su iz krsne vode mnoge preostale Dance. Potom je, prema Ermoldu, uslijedilo svečano darivanje:

*Harald, odjeven u bijelo i nanovo rođen u srcu, / sišao je do
bijelog mjesta svog uzvišenog oca. / Visoki cesar dao mu*

je izvrsne darove, / proizvode franačke vještine, / izvezeni ogrtač optočen draguljima, grimizno obojen, / uokolo obrubljen zlatom. / Cezar mu je dao izvrstan mač kojega je sam nosio o boku, / zajedno s pojasom [za mač] i zlatnim okovima. / Zlatni lanci su mu pričvršćeni za obje ruke, / zlatni remen s draguljima okružio mu je bedra; / glava mu je svečano obdarena divnom krunom, / zlatom prepletene čizme prekrile su mu stopala; / zlatni plašt zasjao je na njegovim širokim leđima, / ruke su mu ukrašene bijelim rukavicama. / Istovremeno je Judita kraljici / dala prikladne darove, ugodne i otmjene, / odnosno tuniku krutu od zlata i dragulja, / koja kao da je izrađena vještinom Minerve same; / zlatni kolut optočen draguljima okrunio joj je glavu, / velika ogrlica prekrila poprsje, / vijugava zlatna ogrlica okružila joj vrat, / ruke su prihvatile ženske narukvice; / njezina snažna bedra obuhvatio je zlatan i draguljima prekriven / pojas, a zlatni plašt prekrpio joj je leđa. / Ni Lotar nije s manje ljubavi / ukrasio Haraldova sina zlatnom odjećom. / Ostatak četa opremljen je franačkom odjećom, / koju im je cesar dao iz ljubavi.

Potom je održana svečana misa, a nakon nje velika gozba s raznolikom hranom i više vrsta vina. Sljedećeg dana Ludovik je Haralda poveo u lov na jedan rajnski otok. Lov je bio prestižna aktivnost, jedna od omiljenih među srednjovjekovnom aristokracijom. U lovu su se pokazivali hrabrost, odvažnost i vodstvo, ali i afirmirala hijerarhija među sudionicima. Doživjevši svu tu divotu i raskoš, danski je kralj ostao zadivljen. Osobito ga se ipak dojmilo poštivanje zakona i kraljevske vlasti te vjere i odanosti Bogu na Ludovikovu zapovijed. Stoga je prišao caru i, nakon uvodnog govora prepunog božanskog nadahnuća, odlučio položiti zakletvu:

Sklapajući zatim ruke predao je sebe kralju, / i više od toga, svoje kraljevstvo, koje je držao prema pravu, zajedno sa sobom. / 'Primi, Cezare', rekao je, 'mene i moje podređeno kraljevstvo, / i ja voljno ulazim u tvoju službu!' / Cezar je uzeo njegove časne ruke u svoje; / i danska kraljevstva su pridružena pobožnim franačkima. / Odmah mu je pobjednički cesar, prema starom franačkom običaju / darovao konja i, također, kako je običavao, oružje.

Naravno da se ne može tek tako vjerovati svakoj rečenici koju Ermold stavlja u usta sudionicima ovih svečanosti. Prije svega, riječ je o literarnom djelu. Osim toga, nedugo prije opisanog događaja pao je u nemilost kod cara te ga je ovaj prognao u Strasbourg. Tamo je

pisac pokajnik, međutim, uživao popriličnu slobodu kretanja i tijekom progonstva posjetio je i Ingelheim, tako da je vrlo moguće da je doista i sam prisustvovao Haraldovu posjetu u kontekstu Ludovikova dvora. Stoga ne treba odbaciti mogućnost da su barem elementi ceremonijala, kao i neki drugi detalji, vjerno preneseni. U svakom slučaju, ovi opisi prikazuju dvije različite ceremonije – krštenje te polaganje zakletve prilikom stupanja u vazalni odnos. No i u jednoj i u drugoj iznimno važnu ulogu ima isti čin, a to je darivanje. Kako su obje ceremonije održane na najvišoj društvenoj razini, njihovi su sudionici pripadnici najvišeg vrha društvenih elita svojih država, i darovi su iznimno bogati.

Davanje darova korišteno je kao standardan obrazac održavanja društvenih odnosa među pripadnicima ranosrednjovjekovnih elita. Dapače, darivanjem su ranosrednjovjekovni vladari ustanovljavali osobne saveze, koji su bili jedan od temelja njihove moći i vlasti. Na taj su način pridobivali pratnju, odnosno vazale. U tim odnosima, kao što je vidljivo i iz citiranih opisa, nedostaje recipročno darivanje. Harald, naime, nije uzvratio darove Ludoviku. Jednako luksuzne, nesumnjivo, nije ni mogao, ali u ovoj situaciji to se od njega nije niti očekivalo. Na ovaj je način Ludovik utvrdio svoj autoritet u odnosu na danskoga kralja, a potonji mu je dugovao vjernost i usluge. Naime, ubrzo nakon krštenja Harald se vratio u Dansku, a sa sobom je poveo niz karolinških svećenika i redovnika, među kojima je bio i Anskar, mladi redovnik iz Corveya. Njihov je zadatak bilo misionarenje, no ono tada u Skandinaviji ipak neće imati većeg uspjeha. Harald je, naime, ubrzo protjeran iz Danske te se naselio u Friziji, unutar Karolinškog Carstva. Tamo se njegov vazalni odnos nastavio u vidu ratničkog djelovanja za račun karolinškog cara, barem nekoliko godina, dok nije stao na stranu Ludovikovog sina Lotara kada se ovaj pobunio protiv oca. Ako поближе pogledamo darove koje Ermold navodi i kada otklonimo zasljepljujući sjaj velike količine zlata, među njima ćemo osim raznovrsnog nakita i luksuzne odjeće uočiti i oružje. A upravo je oružje igralo važnu ulogu u darivanjima i različitim oblicima ceremonijalne komunikacije. I to osobito mačevi. O takvoj njihovoj funkciji doznajemo iz različitih ranosrednjovjekovnih izvora, uglavnom kraćih zapisa, dok su detaljni opisi ceremonija poput maloprije navedenoga u to doba iznimno rijetki.

Još jednu demonstraciju vazalnog odnosa između Ludovika Pobožnog i Skandinavaca pomoću mačeva opisuje Notker Mucavac u svojim *Djelima cara Karla Velikoga* iz sredine 880-ih godina. Naime, jednom zgodom na Ludovikov su dvor stigli poslanici nekih *kraljeva Normana*, koji su mu bili *poslali zlato i srebro kao znak vjernosti, a svoje mačeve da obilježe svoju vječnu podređenost i pokornost*. Car, pobožan

kakav je već bio, odmah je naredio da se zlato i srebro bace na pod te uz prezirne poglede gaze kao da su obična zemlja. Mačeve je, međutim, odlučio sam oprobati te je naredio da se donesu do visokog prijestolja na kojemu je sjedio. Kako bi izbjegli svaku moguću sumnju, poslanici su *pružili mačeve caru na način kako sluge predaju noževe svojim gospodarima, odnosno držeći ih za vrh. On je uzeo jednoga za balčak i pokušao savinuti jedan kraj tako da dotakne drugi, no prelomio mu se u rukama, koje su bile jače od željeza. Potom je jedan od poslanika izvukao vlastiti mač iz korica i sluganski ga pokorno pružio: 'Gospodaru,' rekao je, 'kako vjerujem, ovaj će se mač pokazati čvrstim i fleksibilnim koliko bi to Vaša uvijek pobjednička desnica mogla željeti.* Ludovik je presavio mač, no ovo je sječivo doista bilo čvršće i fleksibilnije te se polako ispravilo i vratilo u izvorni položaj. Ovo je, naravno, didaktička pripovijest s biblijskim referencama kojima Notker časti cara, no također prenosi određene ceremonijalne elemente i pokazuje istu onu nezamjenjivu ulogu mačeva u demonstraciji vazalnih odnosa.

Takvu je ulogu i značenje mač imao i izvan karolinškog svijeta. Islandski učenjak i pisac Snorri Sturluson je oko 1220. godine sastavio svoju povijest norveških kraljeva, naslovljenu *Heimskringla* i koncipiranu kao skup saga o pojedinačnim kraljevima. U *Sagi o Haraldu Lijepokosom* donosi, među ostalim, i pripovijest o poslanicima anglosaskog i engleskog kralja Etelstana (924. – 939.) na Haraldovom dvoru. Prema ovoj priči, nedugo pošto je postao kralj, Etelstan je poslao poslanike u Norvešku s porukom za tamošnjega kralja: *Poslanik je prišao kralju i pružio mu mač s balčakom ukrašenim zlatom te koricama ukrašenim zlatom, srebrom i dragim kamenjem. Poslanik je kralju pružio balčak mača i izrekao sljedeće riječi: 'Ovo je mač kojega kralj Etelstan želi da primiš od njega'. Potom je kralj primio držak, našto poslanik reče: 'Sada si uhvatio mač na način kako je to naš kralj htio i sada ćeš biti njegov vazal, budući da si primio njegov mač.* Harald je tada shvatio što se dogodilo i da je to bila poruga, no suzdržao je svoj bijes i pustio poslanika da se sigurno vrati u Englesku.

Međutim, uzvratio je već sljedeće godine, uputivši tamo vlastite poslanike, a s njima i svog maloljetnog sina Hákona (tada mu je bilo 4-5 godina). Etelstan ih je primio u svečanoj dvorani i nakon veličanstvene gozbe pred kraljem se postrojila cijela pratnja od 30 poslanika. Prvi među njima bio je stanoviti Hauk, koji je prišao kralju i pozdravio ga, no odmah potom uzeo je dječaka te ga postavio kralju u krilo. Etelstan ga je upitao zašto je to napravio, a ovaj mu odgovori: *Kralj Harald te zamolio da za njega odgajaš sina njegove sluškinje.* Na to je engleski kralj pobjesnio, izvukao mač i spremao se ubiti dječaka, no Hauk mu je poručio da može ubiti Hákona, ali se time neće riješiti svih Haraldovih

sinova. Poslanici su na kraju otišli, vratili se u Norvešku i Harald je bio zadovoljan, budući da se smatralo kako je onaj tko odgaja dijete za nekoga drugoga (a pogotovo dijete sluškinje) bio podređen i manji čovjek.

Iako je ovdje prisutan veliki vremenski odmak između nastanka sage i događaja koje opisuje (a postoji i osnovana historiografska sumnja u stvarnost cijelog događaja ili barem dijelova priče), funkcija mača, odnosno njegova ceremonijalna uloga u kontekstu vazalnih odnosa, zapravo je potpuno jednaka kao u karolinškom razdoblju. Ipak, iako poslanik predaje, a vladar prima mač na jednak način, primjetna je jedna važna razlika u ishodu. Dok su Ludoviku normanski kraljevi poslali svoje mačeve kao znak vlastite podložnosti, Etelstana je upravo prihvaćanje tuđeg mača dovelo u takav položaj. Dakle, i davanje i primanje mača mogli su biti izraz vazalnog položaja, a o konkretnom i specifičnom kontekstu ovisilo je tko se nalazi na kojoj stepenici društvene hijerarhije. Također, koliko god pitanje ovako definiranog vazalstva među kraljevima dvaju poprilično udaljenih kraljevstava na prvi pogled možda i ne izgleda osobito važnim, ono je imalo težinu i na lokalnom planu. Naime, ranosrednjovjekovni vladari snažno su se oslanjali na svoje vojne pratnje te na formalno im podređene lokalne moćnike. Osobito u turbulentnim i politički dinamičnim vremenima, a rano 10. stoljeće u Britaniji i Skandinaviji bilo je upravo takvo. Etelstan je bio prvi kralj cijele Engleske, a Harald Lijepokosi pak vjerojatno prvi vladar koji je ujedinio više sitnih kraljevstava na norveškome području pod svojom vlašću. Iskazivanje nadmoći nad nekim drugim vladarom tako je ujedno podizalo prestiž i u vlastitome kraljevstvu te odvrćalo potencijalne druge pretendente na prijestolje od eventualnih pobuna.

Ratnici i kraljevi

Drugi dio ove Snorrijeve pripovijesti uvodi nas i u druge uloge mačeva, kako u ceremonijama, tako i različitim aspektima ranosrednjovjekovnog života. Za početak, podvala norveških poslanika nije nužno toliko drastična kako bi implicirala Etelstanova reakcija. Naime, on sam nije imao djece i skrbio je za još pokojeg posinka, a da time nije dolazio u podređeni položaj prema drugim vladarima, niti se smanjila njegova moć u Engleskoj. Hákona je pokrstio, dobro odgojio i zavolio te će ovaj po povratku u Norvešku i stupanju na tamošnje prijestolje kao kralj Hákon Dobri (o. 946. – 961.) započeti širenje kršćanstva. No, jednako kao i Harald Klak u Danskoj stotinjak godina ranije, bez osobitog uspjeha. Etelstan je mladom Hákonu poklonio i vrlo

vrijedan mač zlatnoga balčaka i izvrsnog sječiva. Budući da je Hákon jednom prilikom njime zasjekao kameni žrvanj sve do sredine, mač je prozvan Žrvnjogriz (*Kvernblítr*). Snorri navodi i kako je riječ o najboljem maču koji je ikada donesen u Norvešku te da ga je kralj nosio sve do smrti.

Živopisno ime ovoga mača nije rijetkost. Mnogi su ranosrednjovjekovni mačevi nosili ponosna imena, za što saznajemo ponajviše iz sjevernoeuropskih literarnih izvora. Jedan od ranijih i poznatijih primjera svakako je Hrunting, mač koji je geatskom junaku Beowulfu posudio Unferth, ratnik u pratnji danskoga kralja Hrothgara:

*Ne bijaše najmanje moćno od pomagala / što njemu u potrebi
posudi Hrothgarov javnik; / bijaše to mač s balčakom, po
imenu Hrunting; / bijaše to perjanica pradjedovskog blaga;
oštrica mu od željeza, s otrovnim viticama, / kaljena krvlju;
nikada u kreševu ne izdade / nijednoga od ratnika koji
ga rukama obujmiše, / koji se na pogibeljne pohode poći
usudiše, / na poprište neprijatelja. To prvi put ne bijaše / da
ga je čekalo junački čin izvršiti.*

Unatoč hvalospjevu ovome maču bogate i krvave povijesti, upravo je u Beowulfovim rukama zakazao i to baš usred borbe s čudovišnom Grendelovom majkom. Moćni ratnik ipak se snašao, dohvatio neimenovani drevni mač koji je pronašao za vrijeme borbe te nadvladao svoju neprijateljicu. Za taj i druge uspjehe kralj Hygelac bogato je obdario Beowulfa:

*Reče zaštitnik ratnika, ratoborni kralj, / da se unese unutra
uresje od zlata, baština Hrethelova; ne bijaše blaga takva,
/ ni vrjednijega mača među Geatima; on ga položi na prsi
Beowulfu, i dade mu dvoranu i kneževsko prijestolje, / i
sedam tisuća imanja.*

Možda i slaviji mač nordijskog herojskog pjesništva jest Gram, koji je mitski kovač Regin iskovao za Sigurda, koji je pak njime ubio zmaja Fafnira. Prije toga je, da isproba njegovu oštrinu, mačem prerezao Reginov nakovanj na pola. Opjevani Durendal bio je pak mač (polu)legendarnog franačkog vojskovođe Rolanda, o kojemu je spjevan poznati srednjovjekovni ep, a uz njegovoga kralja Karla Velikoga navodi se mač imena Joyeuse. Primjera ima još, a redom se vežu uz slavne ratnike. Upravo u vremenu u koje se smješta radnja *Beowulfa*, a to je 6. stoljeće, javlja se specifičan tip mačeva koji će trajati i kroz naredno 7. stoljeće. To su takozvani mačevi s prstenom na balčaku, odnosno s debelim, najčešće zlatnim ili pozlaćenim, prstenolikim zadebljanjem na jednoj strani jabučice. Takvi se mačevi smatraju oružjem elitne ratničke pratnje tadašnjih moćnika i vladara. Kako se vladari u staronordijskoj

poeziji i prozi nerijetko nazivaju izrazima poput “davatelji prstenja”, smatra se da su ovi prsteni simbolizirali zakletvu koju bi ratnik položio svome gospodaru. Zakletvu kojom se obvezao služiti ga i slijediti u borbi, do smrti. Vladar je zauzvrat skrbio za svoje ratnike, osiguravao im sudjelovanje u pljačkaškim pohodima i podjeli ratnog plijena, darivao ih i gostio u raskošnim gozbama u svojoj dvorani. Gospodari su svojim ratnicima dijelili i “obično” prstenje i narukvice, koji su imali jednaku simboliku, no u spoju s mačem ona je dobivala još snažniji izraz. Takav prsten se s mača mogao i ukloniti, možda u slučaju izvršenja određene zakletve, pa je na taj način ovo oružje aktivno prenosilo poruku o identitetu i statusu svoga nositelja.

Osim navedenog primjera s Beowulfom i onoga početnog s Ludovikom i Haraldom Klakom, zabilježeni su mnogi slučajevi darivanja mačeva. Tako za spomenutog norveškog kralja Haralda Lijepokosog njegov suvremenik skald Thjóðólf ór Hvini u jednoj kratkoj pjesmi navodi kako je bio voljen od svih upravo zbog svoje darežljivost i nastavlja:

*Dao je svojim prvacima crveno zlato / slavni vladar, i prstene
mnoge, / svijetle verižnjače i oštre mačeve, / sjajne i bogato
ukrašene štitove.*

Značenje mačeva u polaganju zakletvi bilježe i karolinški *Fuldski anali* u zapisu za 873. godinu. Dok je istočnofranački kralj Ludovik Njemački (833. – 876.) održavao opći sabor u Metz, Hlafdan, brat jednoga danskoga kralja Sigfrida poslao mu je svoje glasnike, koji su prenijeli molbu da se u sastanku na rijeci Eider, graničnoj među dvama kraljevstvima, potpiše vječni mir. Naravno, *isti ovi glasnici su kralju pružili mač sa zlatnim balčakom kao dar*, uz to ga moleći da se prema njihovim gospodarima odnosi kao prema svojim sinovima, a ovi će prema njemu kao prema ocu. Kako bi osnažili molbu, *također su se zakleli na svojem oružju, prema običaju toga naroda, da od tada pa nadalje nitko iz kraljevstva njihovih gospodara neće uznemiravati kraljevo kraljevstvo, niti počinuti štetu prema ikome u njemu*. Premda se spominje samo oružje (*arma*) na kojem su se zakleli danski glasnici, nesumnjivo je riječ o mačevima. A njih su, možemo pretpostaviti, vjerojatno dobili od svoga kralja. Naravno, u drugoj polovini 9. stoljeća ti su mačevi izgledali drugačije negoli gore opisani primjerci 6.-7. stoljeća. Više se ne izrađuju jabučice s prstenom, no balčaci su svejedno mogli biti vrlo raskošni, kako nam svjedoče prvenstveno arheološki nalazi toga vremena, o kojima više uskoro.

Prije toga valja nešto reći i o mačevima samih vladara, o kojima postoje poneki detaljniji zapisi. Tako Einhard u svome *Životu Karla Velikog* navodi kako je Karlo *uvijek imao pripasan mač čiji su držak i remen*

bili od zlata ili srebra. Ponekad je upotrebljavao i dragim kamenjem urešen mač, no to samo na velike blagdane ili kad bi došli izaslanici stranih naroda. Njegov sin i nasljednik Ludovik Pobožni također je uvijek nosio mač o boku. Kako navodi Notker Mucavac, *uvijek [je] išao u kupelji subotom, ne zato što je trebao, nego zato što mu je to davalo priliku za velikodušnost. Sve što je skinuo sa sebe, osim svoga mača i pojasa, običavao je dati slugama.* Ova kratka bilješka dodatno naglašava važnost i vrijednost darivanja vlastitoga mača Haraldu prilikom krštenja. Ne zbog raskoši samoga predmeta, nego zbog simboličkoga značenja. Mačevi su bili izravno povezani s pojedincima, bili su sastavni dio njihovog osobnog identiteta. Nošenje mača signaliziralo je status njegova vlasnika, označavalo ga je kao ratnika, kao pripadnika društvene elite, kao vladara. I to ne samo u ceremonijama, nego i u svakodnevnom životu. Zbog toga ovdje citirani navodi iz ranosrednjovjekovnih tekstova da se vladari nisu odvajali od svojih mačeva, da su ih uvijek nosili uza sebe, nisu tek usputne opaske, nego odraz njihovog stvarnog značenja u životu. Pojedini arheološki nalazi luksuznih primjeraka također pokazuju tragove istrošenosti na balčaku, koji svjedoče o tome da takvi mačevi nisu nužno korišteni samo kao ceremonijalni ili paradni predmeti, dakle povremeno, nego su doista nošeni (gotovo) svakodnevno te je stalno hvatanje balčaka ili samo oslanjanje ruke na njega dok je mač visio o pojasu trošilo njegov ukras.

Ranosrednjovjekovni vladari se nisu odvajali od svojih mačeva i zato što je upravo to oružje bilo među njihovim glavnim simbolima. Uz krunu, žezlo i prijestolje, mač je bio jedna od ključnih kraljevskih insignija, obilježje vladarske moći. Nije čudno stoga da se mačevi spominju i u opisima kraljevskih krunidbi. Doduše, sačuvani opisi ovih ceremonija vrlo su rijetki i najčešće šturi. Čak i zapisi o jednoj od najslavnijih, onoj gdje je Karlo Veliki na Božić 800. godine u Rimu okrunjen za cara, ne govore mnogo. Tek da mu je papa Lav III. iznenada stavio krunu na glavu, bacio se ničice pred novoga cara, a okupljeni "narod" ga pozdravio klicanjem. Od insignija se, dakle, spominje tek kruna. Nismo bolje sreće s izvorima ni kada je riječ o krunidbi kojom je kasnije obnovljeno Carstvo, onoj Otona I. 962. godine. Međutim, Otonovu krunidbu za istočnofranačkog, odnosno njemačkog, kralja 936. detaljno opisuje Widukind iz Corveya u svojoj kronici *Djela Sasa*, nastaloj oko 970. godine.

Uzvanici i ostali prisutni okupili su se u palači u Aachenu. Kada je stigao Oton, kneževi, grofovi i vojni zapovjednici su ga u predvorju bazilike postavili na prijestolje, pružili mu ruke, zakleli se na vjernost, obećali podršku protiv svih neprijatelja i tako ga učinili kraljem. Za to je vrijeme Hildebert, nadbiskup Mainza, predvodio procesiju klera i

laika unutar bazilike, susreo se s kraljem, pružio mu ruku te krenuo prema svetištu, gdje je održao kratki govor. Potom je otišao do oltara na kojem su se nalazile kraljevske insignije – mač s pojasom, plašt s kopčama, žezlo, kruna. Nadbiskup Hildebert je, nastavlja Widukind, prvo uzeo mač, okrenuo se kralju i rekao: *Uzmi ovaj mač, s kojim ćeš pobijediti sve Kristove neprijatelje, barbare i zle kršćane. Božanskom vlašću ti je podarena sva moć cijeloga Franačkoga Carstva, kako bi bio mir za sve kršćane.* Nakon mača uslijedio je plašt pa žezlo te naposljetku pomazanje i sam čin krunjenja, a svaku od ovih radnji pratio je i kratki govor. Mač ovdje nedvojbeno simbolizira kraljevu vlast i ratničku moć, ali i njegovu ulogu zaštitnika kršćana od različitih neprijatelja. Kralj na prijestolju s mačem ujedno je pak i referenca na biblijskoga kralja Davida kao pravednog suca, gdje je mač instrument kazne.

U Otonovoj krunidbi jasno se iščitava i značenje mača kao simbola vladarske moći koja je ustupljena božanskim putem posredstvom svećenika. Naime, iako je već papa Sergije II. 844. godine uveo Ludovika II. u kraljevsku čast pomoću kraljevskog mača (*regalis gladius*), ovaj će se koncept dalje razvijati i proći će još puna dva stoljeća dok se takva ceremonijalna praksa ne ustali, odnosno dobije svoju jasno određeno značenje. Naravno, ako je moć ustupljena, mogla je biti i oduzeta, i taj će koncept u potpunosti doći do izražaja u vrijeme pape Grgura VII. (1073. – 1085.), u jeku borbi oko investiture i nastojanja za učvršćivanjem papinskog primata nad svjetovnim vladarima. Upravo je ovaj papa okrunio i jednog hrvatskog kralja, Zvonimira (1075. – 1089.). Opis same ceremonije nije poznat, no sačuvan je tekst tadašnje Zvonimirove zakletve, odnosno prisege na vjernost papi. Na početku kralj zahvaljuje papinom legatu Gebizonu što ga je *u salonitanskoj crkvi sv. Petra, nakon zajedničkog i složnog izbora čitavog svećenstva i naroda, zastavom, mačem, žezlom i krunom uveo u upravu kraljevstva i postavio za kralja.* Nakon spomena kraljevskih insignija navodi svoje dužnosti i obaveze prema podanicima i papi, a potom i polaže zakletvu kojom postaje papin vazal. O kojem se i kakvom maču točno radi, ne može se pobliže znati, ali kruna koju je dobio bila je nova i tim je simboličkim činom Zvonimir učinio odmak od dotadašnje vladarske dinastije Krešimirovića.

Nasuprot tome, Oton I. je krunidbom u Aachenu, omiljenoj i glavnoj palači Karla Velikoga, jasno naglasio kontinuitet s ranijim karolinškim vladarima, što je bilo osobito važno u tom vremenu sukoba oko premoći sa Zapadnofranačkim Kraljevstvom. Također, Widukind u ranijem poglavlju, gdje opisuje posljednje trenutke tadašnjega kralja Konrada I. (911. – 918.), navodi i kraljevske insignije – sveto koplje, zlatne kopče s plaštem, mač drevnih kraljeva i krunu. Osim koplja sve su

insignije kasnije prisutne i na Otonovoj krunidbi, a mač drevnih kraljeva (*veterum gladio regum*) osobito naglašava kontinuitet kraljevske vlasti. Osim njega ovdje je navedeno još jedno oružje, tzv. sveto koplje. Takvih kopalja se diljem Europe nalazi zapravo popriličan broj, no ovdje je riječ o koplju s krilcima iz vremena Karla Velikoga, koje je prerađeno tako da je u njegov list umetnut čavao s Kristova križa. Tako je postalo i pasionska relikvija i insignija moći njemačkih kraljeva, koju detaljno opisuje već sredinom 10. stoljeća i Liutprand iz Cremone, navodeći kako je nekoć pripadalo rimskome caru Konstantinu I. Velikome i njegovoj majci Heleni. U svakom slučaju, ovo će koplje imati važnu ceremonijalnu ulogu i u narednim stoljećima.

Pokojnici i nasljednici

Još jedna vrsta ranosrednjovjekovnih ceremonija u kojima je oružje, a osobito mačevi, imalo istaknuto mjesto bili su pogrebi. Iako su rijetki njihovi detaljniji opisi (i to, naravno, samo pogreba pripadnika najviših društvenih slojeva), arheološka istraživanja grobova omogućuju nam ipak nešto direktniji pristup njihovom proučavanju. Jedan od razloga zašto nisu često ili detaljnije bilježeni u izvorima jest svakako taj što su bili problematični za glavne pisce tadašnje Europe, crkvene zapisničare. Odnosno, vladarski pogrebi i prateće ceremonije počinju se detaljnije zapisivati i opisivati tek kada ih Crkva stavi pod svoju kontrolu i kler počne upravljati njima. Slično kao i s inauguracijama i krunidbama.

Tako je primjerice na početku spominjani Ludovik Pobožni umro 840. godine na jednom od otoka na Rajni, na dohvata svoje omiljene palače u Ingelheimu. Možda je čak riječ o istom onom otoku na kojega je bio poveo u lov Harald Klaka. U svakom slučaju, kako nas u *Životu cara Ludovika* obavještava njegov anonimni autor poznat kao Astronom, Ludovikov brat Drogon, biskup Metz, je zajedno s drugim biskupima, opatima, grofovima, vazalima i velikim mnoštvom klera i puka uzeo careve tjelesne ostatke i s velikom ih čašću dao prenijeti u Metz, gdje je časno pokopan u bazilici sv. Arnulfa, gdje je pokopana i njegova majka. Znamo i da je pokopan u kasnoantičkom sarkofagu s prikazom potopa Egipćana u potjeri za Židovima, no drugi detalji zasigurno opsežnog i kompleksnog pogrebnog ceremonijala nisu poznati.

Nije osobito rječitiji ni Einhard, koji bilježi pokop Karla Velikoga u palatinskoj crkvi u Aachenu. Donosi, doduše, sitan detalj onoga što je prethodilo: *Tijelo je na svečan način oprano i pripremljeno za ukop, uneseno u crkvu uz silno naricanje čitavog naroda i sahranjeno*. Je li tijelo

prije polaganja u sarkofag bilo izloženo? Ako jest, tko je imao pristup i koja je bila funkcija njegova izlaganja? Ova i slična pitanja ostat će na žalost neodgovorena. A karolinški su kraljevski pogrebi još i puno bolje dokumentirani negoli bilo koji ranosrednjovjekovni prije njih. Kako god bilo, važnost kraljevskih pogreba i pratećih ceremonija bila je velika. Smrt kralja nerijetko je stvarala interregnum, u kojemu je trebalo pronaći nasljednika i onda ga učiniti novim kraljem. Zato je upravo pogreb mogao biti kritični trenutak u prijenosu moći s preminulog vladara na nasljednika.

I u drugim segmentima ranosrednjovjekovnih društava pogrebne su ceremonije nosile veliku težinu, bilo da je riječ o smrti nekog lokalnog poglavara, moćnika, ili jednostavno glave obitelji. Najčešće su upravo nasljednici, oni koji pokapaju, bili ti koji su uređivali događaj i tako kreirali i projicirali određenu sliku o pokojniku. Na taj su se način ujedno i pozicionirali prema njemu, ali i u kontekstu šire zajednice i društva. Stoga su rituali koji su se u takvim prilikama odvijali bili pomno razrađeni i planirani, a korišteni predmeti, elementi materijalne kulture smisljeno odabrani da prenose određenu poruku okupljenima. Smrt uopće te stavovi prema smrti tvore simboličku arenu velike emotivne snage koja se koristi u životu pa tako ni grobni uzorak kao ostatak nekadašnjeg pogreba nije izravan odraz društvenog uzorka niti pokojnikova života, nego je strukturiran kroz simbolički smislene kodove kojima se može manipulirati unutar društvenih strategija. Kontekst smrti je kontekst ritualnih radnji i komunikacije, nasuprot svakodnevnoj praktičnoj komunikaciji, a uloge prikazane u posmrtnim ritualima su izrazi statusa koji se odnose na društveni položaj. Ranosrednjovjekovni grobovi i groblja pokazuju dakle kompleksnu sliku povezanu s različitim vjerovanjima, identitetima i konstrukcijama sjećanja. Na taj nam način proučavanje te interpretacija grobova i grobnih nalaza otvaraju vrata i u pogrebne rituale, ali i širi onodobni društveni kontekst.

Osobito rječit arheološki primjer raskošnih i kompleksnih pogrebnih ceremonija predstavljaju vikinški ukopi pokojnika zajedno s brodovima pod grobnim humcima. Radi se o višestoljetnoj tradiciji koja u Skandinaviji traje barem još od željeznog doba, odnosno tzv. vendelskog razdoblja (6. – 8. stoljeće), no u vikinškome dobu se javljaju posebno raskošni primjeri. Vjerojatno najpoznatiji među njima jest grob iz Oseberga, lokaliteta u norveškome Vestfoldu, jugozapadno od glavnoga grada Osla, istražen početkom 20. stoljeća. Pod velikim grobnim humkom pronađen je preko 21 m dugi brod sagrađen oko 820. godine, dok je sam ukop izvršen 834., kako pokazuje datacija drvene grobne komore. A cijeli pogreb je, prema nekim arheolozima, trajao

i nekoliko mjeseci, od proljeća sve do kasnog ljeta. Nakon što je brod izvučen na kopno i postavljen na točno predviđeno mjesto, iza jarbola je sagrađena šatorasta grobna komora. Na krmi su postavljeni žrtvovani vol i dio pratećih priloga te je cijela ta polovica broda prekrivena zemljom i kamenjem. Uz pramac su postavljena tri vesla u veslačkom položaju, a brod privezan konopom za velik kamen, spreman uskoro krenuti na "posljednje putovanje". Tada su u grobnu komoru postavljene dvije pokojnice, jedna od 80-ak, a druga 50-ak godina starosti. Uz njih te na prednji dio broda postavljena je i većina preostalih priloga, potom su žrtvovane životinje (15 konja i 6 pasa), a njihovi ostaci ubačeni u grob. Na kraju je i preostali dio broda i groba zatrpan glinastom zemljom i kamenjem.

Tko su bile pokojnice, nije poznato, makar se ranije smatralo kako je jedna od njih možda bila i (polu)legendarna kraljica Åsa, baka gore spominjanoga Haralda Lijepokosog. No nesumnjivo je riječ o pripadnicama najvišeg društvenog sloja. Osim broda i veličine ukopa, svjedoče o tome i drugi prilozima, pojedinačno i u cjelini među najraskošnijima dosad pronađenim u vikinškome svijetu. Uz bogato izrezbaren drveni krevet, stolicu, kolica, tri sanjke i četiri štapa sa životinjskim glavama, pronađeni su i ostaci bogato izvezene tapiserije. Na njoj se nalazi prikaz vjerojatno pogrebne procesije u mitološkom kontekstu. Među likovima zanimljiv je jedan ženski koji stoji kraj stabla na kojemu vise ljudi. Vjerojatno je riječ o valkiri, a obješeni ljudi možda su posvećeni vrhovnome bogu Odinu. U svakom slučaju, valkira drži mač i to okrenut prema dolje, moguće u znak podložnosti bogu. Od oružja su u grobu pronađene tek dvije kvalitetne sjekire, no one su jednako tako mogle biti i oruđe.

Jedan od najpoznatijih pisanih izvora o pogrebu u nordijskome svijetu, makar i na istoku Europe, jest opis koji donosi arapski pisac Ibn Fadlan u svojem djelu poznatome kao *Risala*. To je opširan zapis o diplomatskoj misiji koju je bagdaski kalif uputio 921. godine prema povolškim Bugarima, a čiji je član bio sami pisac. Tijekom te misije naišli su na veću skupinu Rusa čiji je vođa netom bio preminuo te su pripremali njegov pogreb. Ibn Fadlan se priključio, promatrao i ostavio opširan i detaljan zapis o cijeloj ceremoniji, koja je trajala deset dana. Između smrti i konačnog spaljivanja tijela pokojnik je privremeno bio položen u grobnu jamu s krovnom konstrukcijom, a za to vrijeme trajale su opsežne pripreme. Odmah je odabrana i jedna ropkinja "volonterka", koja je pristala pratiti preminuloga poglavara u smrt. Do posljednjeg dana ceremonije ona je konstantno pila i pjevala, uz dvije druge djevojke koje su je pratile gdje god je išla. Na završni dan već je bilo spremno mjesto spaljivanja – brod koji je izvučen na obalu

rijeke, a oko njega izgrađena velika lomača. Na brod je postavljen kauč prekriven raskošnom bizantskom posteljinom i jastucima. Potom je pokojnik izvađen iz svog privremenog mjesta, zajedno s priložima koji su tamo bili priloženi. Obučen je u svečanu odjeću i postavljen na kauč u šatoru na brodu, u sjedećem položaju. Brojni prilozu u piću i hrani su postavljeni pred njega. Žrtvovan je jedan pas i bačen na brod, zatim i dva konja pa dvije krave, kokot te kokoš. Također je uz pokojnika položeno i svo njegovo oružje.

Ropkinja koja se također spremala za žrtvovanje je za to vrijeme vođena od šatora do šatora, gdje je u svakome s njom po jedan muškarac imao spolni odnos, "iz ljubavi prema njenom gospodaru." Poslijepodne se ceremonija preselila uz veliki drveni okvir nalik na vratnice, gdje je ropkinja stala na dlanove muškaraca koji su ju triput podizali i spuštali, a ona je svaki put kada bi ju podigli izgovorila određene rečenice. Potom su je odnijeli do broda, gdje ju je preuzela stara gospođa zadužena za vođenje cijele ceremonije, a koju su zvali Anđeo Smrti. Na brodu je ropkinja prvo popila nekoliko čaša alkoholnog pića pa ušla u šator s pokojnikom. Okupljeni muškarci su počeli udarati štapovima o štitove kako bi stvorili buku, a za to vrijeme su u šator ušla još šestorica i sa svima je imala spolni odnos. Tek su je tada položili kraj pokojnika i dok su je držali, Anđeo Smrti joj je stavila omču oko vrata. Dok su dva muškarca vukla konop i gušila je, voditeljica ceremonije ju je ubadala velikim nožem među rebra i tako je ritualno ubijena. Naposljetku je pokojnikov najbliži rođak zapalio prvi plamen na lomači, a onda su se pridružili i ostali okupljeni. Nakon što je brod ubrzo izgorio, preko ostataka je konstruiran zemljani humak, a u njegovo središte zabijen drveni stup na kojemu je zapisano ime pokojnika i ime ruskoga vladara.

Ovako detaljan opis jednog ranosrednjovjekovnog pogreba doista je rijetkost i premda dolazi iz pera stranca, dakle vanjskog promatrača, riječ je o zapisu očevica, čovjeku koji je događaju doista i prisustvovao te je u osnovi bio nepristran. Vidimo da je riječ o doista pomno organiziranoj i provedenoj pogrebnoj ceremoniji. Dug vremenski period između smrti i spaljivanja pokojnika s jedne je strane poslužio za uređivanje ovozemaljskih, svjetovnih poslova i odnosa. Za pitanja položaja njegove obitelji, nasljednika i nasljedstva, ali i za redefiniranje društvene hijerarhije te postavljanja novog vođe. S druge strane, vrijeme je iskorišteno i za pripremu brojnih elemenata rituala posvećenih i usmjerenih bogovima, dok je pokojnik u svojem privremenom počivalištu boravio zapravo u stanju između života i smrti. Obilna konzumacija alkoholnih pića karakteristika je nordijskih pogrebnih ceremonija, ali ovdje se možda odvijala i u kontekstu

posmrtno svadbe, gdje ropkinja koja će uskoro biti žrtvovana ritualno postaje pokojnikova supruga. U tom kontekstu može se tumačiti i dio ritualnih spolnih odnosa s pokojnikovim rođacima, koji su obavljali ulogu bračne dužnosti umjesto njega. Oni su također imali svoju funkciju i u kontekstu kulta plodnosti, izrazito važnog u nordijskom svijetu. Ne ulazeći dalje u sve pojedinosti Ibn Fadlanovog zapisa, iz njega možemo naslutiti barem dijelove ceremonija i rituala kakvi su zasigurno provedeni prilikom drugih srodnih pogreba pa tako i onoga iz Oseberga.

No ako se vratimo u središnji vikinški prostor, jedan grob sa samoga juga Skandinavije, s nekadašnje granice Danske prema Karolinškom Carstvu, otkriva nam i neke druge aspekte tadašnjih pogreba, ali i društvenih odnosa uopće. Riječ je o grobu s brodom pod velikim humkom iz Haithabua, jednog od najvažnijih trgovačkih središta u Skandinaviji toga doba. U grobnoj su komori bila pokopana najvjerojatnije trojica muškaraca, svaki s bogatom ratničkom opremom, a uz nju su se nalazili i drugi prilozi (karolinški stakleni pehar, vjedrica, konjska orma itd.) te u zasebnoj plitkoj jami i tri žrtvovana konja. Nad komorom je bio postavljen drveni brod dugačak između 17 i 20 metara, a sve je djelomično bilo prekriveno manjim humkom od pijeska i kamenja. Od oružja se osobito ističu tri mača karolinške provenijencije sa srebrom ili mjedi ukrašenim balčacima, od kojih je najluksuzniji, tzv. mač Bb, dodatno dekoriran urezanim motivima kršćanske ikonografije. Ovaj grob odaje mješavinu kontinentalnih i kršćanskih, kao i vikinških značajki, ali u cjelini se može okarakterizirati kao poganski vikinški ukop. Kako je riječ o ukopu pokojnika iz najvišeg vrha tadašnje danske elite koji se može datirati u drugu četvrtinu 9. stoljeća, ponudeno je i tumačenje kako bi se moglo raditi možda čak o Haraldu Klaku, danskome kralju s početka ovoga poglavlja. Naravno, takva je identifikacija nedokaziva u potpunosti. Uostalom, tijekom prve polovine 9. stoljeća poznata su brojna poslanstva danske elite franačkome dvoru, međusobni kontakti i darivanja, te su moguće identifikacije pokojnika također višestruke. U konačnici, nije ni toliko važno je li ovdje pokopan Harald osobno, koliko je važna mogućnost da je to mogao biti on.

Naime, u korištenju karolinških mačeva, ostruga, staklenog pehara, dakle, namjernom isticanju luksuznih predmeta karolinške provenijencije, njihovih simbola statusa i moći, zrcale se bliski odnosi dviju elita unatoč stalnim i žestokim ratovanjima u tome razdoblju. Štoviše, upotreba ovih predmeta u pogrebnom kontekstu, a ranije svakako u održavanju regularnih društvenih odnosa, može se tumačiti i kao svojevrsna *imitatio imperii*, odnosno preuzimanje franačkih oblika

i uzoraka isticanja moći i vlasti kod različitih “naroda” na rubnim područjima Carstva. Pri gore opisanoj ceremoniji krštenja, kako smo vidjeli, nakon Haralda je i njegova pratnja odjevena “na franački način” te bi cjelokupnim činom Harald bio svečano uveden u položaj kao franački, odnosno kršćanski kralj Danske, a njegov “narod” kao novi franački “narod”. S druge strane, budući da se ovdje doista može raditi i o nekom drugom pripadniku tadašnje danske elite, isticanje luksuznih karolinških mačeva moglo je imati svoju ulogu i u kontekstu lokalnih odnosa moći te sukoba Danaca s Francima i slavenskim Obodritima. U svakom slučaju, simbolička važnost priloženog oružja, a onda i cijele ceremonije koja je pogreb pratila, je neosporna.

Slični se obrasci primjećuju i drugdje na rubnim i pograničnim područjima Karolinškog Carstva, poput Moravske, Češke ili Dalmacije. Prevladavajući grobni ritus u ranosrednjovjekovnoj Dalmaciji druge polovine 8. stoljeća bio je kosturni ukop s rijetkim grobnim priložima, najčešće u vidu keramičke posude koja je nekoć sadržavala nekakvu tekućinu ili hranu kao popudbinu, a uz nju se obično nalaze i noževi različitih veličina, ponekad i primjerci jednostavnijeg nakita, eventualno oruđa i poljoprivrednih alata, a od oružja jedino vrhovi nekadašnjih strelica. Pred sam kraj stoljeća područje Dalmacije dolazi u doticaj s Francima, koje ekspanzivna i osvajačka politika dovodi do sjevernog i istočnog Jadrana. U tom periodu mijenja se, bolje rečeno nadopunjuje, i lokalni grobni ritus. Većina priloga, kao i sami grobovi, uglavnom su jednaki dotadašnjima, no u pojedinima se sada nalaze i primjerci karolinške konjaničke opreme (ostruge) i oružja (mačevi i koplja). Dakle, dio lokalnoga stanovništva očito se ciljano i namjerno ističe nošenjem ovih predmeta, a potom i njihovim korištenjem u pogrebnim ceremonijama. Pojedini elementi materijalne kulture, među njima svakako oružje, a osobito mačevi, igrali su važnu ulogu u ovakvim novim i promjenjivim društvenim odnosima. Oni su u ovom slučaju statusni simboli, strani predmeti koji u poznatom kontekstu postaju potencijalnim označiteljima identiteta. Može se pretpostaviti da su ovako pokopani pokojnici bili pojedinci ili pripadnici obitelji koje su i prije dolaska Franaka bile na čelu lokalnih zajednica, ali ne treba isključiti ni mogućnost da su i neki drugi pojedinci ili skupine iskoristili novonastale prilike za dolazak na vodeće pozicije. U novom političkom kontekstu oni pronalaze priliku za vlastitu korist i, stajući na stranu Franaka, priskrbljuju si sigurni visoki položaj u društvu i politički probitak. I dok su Franci takvim činom dobivali potvrdu odanosti, pripadnici lokalne elite mogli su ovim predmetima demonstrirati povezanost s Karolinškim Carstvom, time si osiguravajući poseban status, povlašteni položaj i moć u društvu.

Upravo se navedeni odnos stoga može smatrati jednim od temelja njihova novonastajućeg identiteta.

Osobitu poveznicu lokalne elite dalmatinskoga zaleđa s Karolinzima pokazuju ukopi u sarkofazima. Pronađeno ih je svega nekoliko, a najpoznatiji je svakako primjerak s Crkvine u Biskupiji kod Knina. Sarkofag je izrađen od preupotrebljenog komada antičke arhitekture s ukrasnim reljefom koji prikazuje dva sučeljena hipokampa. Kako je ranije već navedeno, u antičkim su sarkofazima bili pokopani i carevi Karlo Veliki te Ludovik Pobožni, kao i još poneki Karoling. Njihovo pak korištenje izvornih antičkih sarkofaga dio je šire strategije *imitatio imperii* i uopće oslanjanja na antičke rimske uzore u kontekstu karolinške renesanse, dok je pokopavanje u sarkofazima na periferiji Carstva posljedično slijeđenje i emuliranje ovako uvedenih karolinških pogrebnih običaja. U sarkofagu iz Biskupije uz pokojnika su pronađene, među ostalim, i luksuzne karolinške pozlaćene brončane ostruge. Takve ostruge bile su, kao i gore spomenuti mačevi, statusni simboli. Takva njihova funkcija posebno dolazi do izražaja u još jednom dalmatinskom grobu sa sarkofagom, onome pronađenom prije nekoliko godina u Vaćanima kod Bribira. Tamošnji sarkofag je jednostavan i neukrašen, no uz pokojnika su bile priložene također brončane ostruge, staklena boca, ali i karolinški mač. Nalazi mačeva u sarkofazima s kraja 8. ili iz ranog 9. stoljeća praktično su nepostojeći te je ovaj grob svakako izniman primjer. Značajnije je, međutim, što je antropološka analiza kostura pokojnika pokazala kako je cijeli život imao ozbiljnih problema sa šepanjem pa je stoga teško mogao sudjelovati u bitkama.

Takav zaključak otkriva nam još jednu važnu problematiku korištenja oružja u pogrebnim ceremonijama. Naime, od početaka arheoloških istraživanja u 19. stoljeću uobičajeno je pokojnika uz kojega je u grobu pronađeno bilo kakvo oružje, a pogotovo ako je riječ o maču, okarakterizirati kao ratnika. No kao što je ranije istaknuto, pogrebi, pa onda i njihovi materijalni ostaci u vidu grobnih priloga, dio su kompleksne društvene slike povezane s konstrukcijom i demonstracijom različitih identiteta. Doista, mač je ključno obilježje ranosrednjovjekovnog ratnika, no postojao je čitav niz ratničkih identiteta. Još je značajnije, ipak, da je "ratnik" kao pojam i koncept bio društveni identitet i čovjek je mogao postati "ratnik" bez obzira na to je li za života doista sudjelovao u stvarnim bitkama ili nije. Posjedovanjem i pokazivanjem oružja, osobito mačeva, to se ostvarivalo za vrijeme života, a potom i tijekom pogrebne ceremonije.

Posljednji slučaj ukazuje na nužnost opreza prilikom interpretacije arheoloških nalaza i izbjegavanja njihovog simplificiranog karakteriziranja. S druge strane, arheološki nalazi

su nam nerijetko jedini izvor za temeljitije, a ponekad i ikakvo, zaključivanje o ranosrednjovjekovnim ceremonijama i ceremonijalnoj komunikaciji. Ovdje su predstavljeni neki od primjera i aspekata takve komunikacije, prvenstveno oni bolje dokumentirani, koji pokazuju njihovu nezamjenjivu ulogu u tadašnjim društvima. Riječ je, doduše, tek o djeliću onodobne realnosti, dok će nam s porastom količine pisanih izvora sačuvanih iz kasnijih stoljeća slika postajati bogatija.

IZABRANI IZVORI I LITERATURA:

- Androshchuk, Fedir, *Viking Swords. Swords and Social Aspects of Weaponry in Viking Age Societies*, Stockholm, 2014.
- *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientales*, ur. G. H. Pertz, F. Kurze, MGH SSRG 7, Hannover, 1891.
- *Archaeological approaches to cultural identity*, ur. S. Shennan, London – New York, 1994.
- *Archaeology of Identity / Archäologie der Identität*, ur. W. Pohl, M. Mehofer, Wien, 2010.
- *Beowulf*, prev. M. Maras, Zagreb, 2001.
- Bilogrivić, Goran, „Formiranje identiteta elite u istočnojadranskoj zaleđu na prijelazu sa 8. u 9. stoljeće – uloga karolinškog oružja,“ *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu*, LI, 2019. (u tisku).
- Bilogrivić, Goran, „Ratnici ili lovci? Noževi i strijele u grobovima na području ranosrednjovjekovne Hrvatske,“ *Starohrvatska prosvjeta*, s. III, 41, (2014.), str. 23-32.
- Bollók, Ádám, „Mortuary display, associated artefacts, and the resurrection of the body in early Christian thought: Some considerations for archaeologists,“ *Antaeus*, 35-36, (2017.-2018.), str. 245-270.
- Brunning, Sue, *The Sword in Early Medieval Northern Europe. Experience, Identity, Representation*, Woodbridge, 2019.
- Costambeys, Marios, Innes, Matthew, MacLean, Simon, *The Carolingian World*, Cambridge, 2011.
- Curta, Florin, „Merovingian and Carolingian Gift Giving,“ *Speculum*, 81, (2006.), str. 671-699.
- *Das Schwert – Symbol und Waffe. Beiträge zur geisteswissenschaftlichen Nachwuchstagung vom 19. – 20. Oktober 2012. in Freiburg/Breisgau*, ur. L. Deutscher, M. Kaiser, S. Wetzler, Rahden/Westf., 2014.
- *Die frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas*, ur. P. Kouřil, Brno, 2005.
- *Die Macht des Silbers. Karolingische Schätze im Norden*, ur. E. Wamers, Regensburg, 2005.
- Duczko, Wladyslaw, *Viking Rus. Studies on the Presence of Scandinavians in Eastern Europe*, Leiden – Boston, 2004.
- Dzino, Danijel, *Becoming Slav, Becoming Croat. Identity Transformations in Post-Roman and Early Medieval Dalmatia*, Leiden – Boston, 2010.
- Einhard, *Život Karla Velikog*, prev. Z. Sikirić, ur. I. Goldstein, Zagreb, 1992.
- Ermoldus Nigellus, *In honorem Hludowici*, ur. E. Dümmler, MGH Poetae II, Berlin, 1884.

- Evans, Huw M. A., *The Early Mediaeval Archaeology of Croatia A.D. 600 – 900*, Oxford, 1989.
- *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, ur. I. H. Garipzanov, P. J. Geary, P. Urbańczyk, Turnhout, 2008.
- Geary, Patrick J., „Death and Funeral of the Carolingians,” u *Death at Court*, ur. K.-H. Spieß, I. Warntjes, Wiesbaden, 2012.
- Halsall, Guy, „Ethnicity and early medieval cemeteries,” *Arqueología y Territorio Medieval*, 18, (2011.), str. 15-27.
- Halsall, Guy, *Warfare and Society in the Barbarian West, 450–900*, London – New York, 2003.
- Härke, Heinrich, „Cemeteries as places of power,” u *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, ur. M. de Jong, F. Theuws, C. van Rhijn, Leiden – Boston – Köln, 2001.
- Härke, Heinrich, „Grave goods in early medieval burials: messages and meanings,” *Mortality*, 19/1, (2014.), str. 41–60.
- Härke, Heinrich, „Material Culture as Myth: Weapons in Anglo-Saxon Graves,” u *Burial and Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*, ur. C. Kjeld Jensen, K. Højlund Nielsen, Aarhus, 1997.
- Härke, Heinrich, „Warrior Graves? The Background of the Anglo-Saxon Weapon Burial Rite,” *Past & Present*, 126, (1990.), str. 22-43.
- Hodder, Ian, Hutson, Scott, *Reading the past: Current approaches to interpretation in archaeology*, 3. izd., Cambridge, 2003.
- Jakobsson, Mikael, *Krigarideologi och vikingatida svärdstypologi*, Stockholm, 1992.
- Klaić, Nada, *Izvori za hrvatsku povijest do 1526. godine*, Zagreb, 1972.
- Košta, Jiří, Hošek, Jiří, *Early Medieval Swords from Mikulčice*, Brno, 2014.
- Kulenović, Igor, *Materijalna kultura, značenje i praksa. Arheološka teorija i arheologija u Hrvatskoj*, Zagreb, 2013.
- Le Jan, Régine, „Frankish giving of arms and rituals of power: continuity and change in the Carolingian period,” u *Rituals of power: from Late antiquity to the Early Middle Ages*, ur. F. Theuws, J. L. Nelson, Leiden – Boston – Köln, 2000.
- Majnarić, Ivan, „Aemulatio imperiii and the south-eastern frontier of the Carolingian world,” u *Imperial Spheres and the Adriatic. Byzantium, the Carolingians and the Treaty of Aachen (812)*, ur. M. Ančić, J. Shepard, T. Vedriš, London – New York, 2018.
- McKitterick, Rosamond, *Charlemagne: The Formation of a European Identity*, Cambridge, 2008.

- *Migration, Integration and Connectivity on the Southeastern Frontier of the Carolingian Empire*, ur. D. Dzino, A. Milošević, T. Vedriš, Leiden – Boston, 2018.
- Moreland, John, *Archaeology, Theory and the Middle Ages: Understanding the Early Medieval Past*, London, 2010.
- Müller-Wille, Michael, „Das Bootkammergrab von Haithabu“ (mit Beiträgen von Ole Crumlin-Pedersen und Maria Dekówna), *Berichte über die Ausgrabungen in Haithabu*, 8, (1976.), str. 7-176.
- Nelson, Janet L., „Carolingian royal funerals,“ u *Rituals of power: from Late antiquity to the Early Middle Ages*, ur. F. Theuws, J. L. Nelson, Leiden – Boston – Köln, 2000.
- Nelson, Janet L., *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London – Ronceverte, 1986.
- Notker Balbulus, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, ur. MGH SSRG n. s. 12, Berlin, 1959.
- Parker Pearson, Michael, „Mortuary practices, society and ideology: an ethnoarchaeological study,“ u *Symbolic and Structural Archaeology*, ur. I. Hodder, Cambridge, 1982.
- Petrinc, Maja, *Groblja od 8. do 11. stoljeća na području ranosrednjovjekovne hrvatske države*, Split, 2009.
- Pohl, Walter, „Introduction – Strategies of Identification: A Methodological Profile,“ u *Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*, ur. W. Pohl, G. Heydemann, Turnhout, 2013.
- Schülke, Almut, „On Christianization and grave-finds,“ *European Journal of Archaeology*, 2/1, (1999.), str. 77-106.
- Schulze-Dörrlamm, Mechthild, „Die Heilige Lanze in Wien. Die Frühgeschichte des karolingisch-ottonischen Herrschaftszeichens aus archäologischer Sicht,“ *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz*, 58, (2011.), str. 707-742.
- Schulze-Dörrlamm, Mechthild, „Zeugnisse der Selbstdarstellung von weltlichen und geistlichen Eliten der Karolingerzeit (751-911),“ u *Aufstieg und Untergang. Zwischenbilanz des Forschungsschwerpunktes „Studien zu Genese und Struktur von Eliten in vor- und frühgeschichtlichen Gesellschaften*, ur. M. Egg, D. Quast, Mainz, 2009.
- Smith, Julia M. H., *Europe after Rome: a new cultural history 500-1000*, Oxford, 2005.
- Snorri Sturluson, *Heimskringla. History of the Kings of Norway*, ur. i prev. L. M. Hollander, Austin, 2005.
- *Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur*, ur. U. Veit, T. L. Kienlin, C. Kümmel, S. Schmidt, Münster – New York – München – Berlin, 2003.

- *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, ur. W. Pohl, H. Reimitz, Leiden – Boston – Köln, 1998.
- *The Archaeology of Identities: A Reader*, ur. T. Insoll, London – New York, 2007.
- Theuvs, Frans, „Grave goods, ethnicity, and the rhetoric of burial rites in Late Antique Northern Gaul,” u *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*, ur. T. Derks, N. Roymans, Amsterdam, 2009.
- Thjóðólf ór Hvini, *Poem about Haraldr hárfagr*, <https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php?id=1439&if=default&table=text> (pristup ostvaren 30. 8. 2019.)
- *Viking*, ur. G. Williams, P. Pentz, M. Wemhoff, Copenhagen, 2013.
- *Vita Hludowici imperatoris*, u *Thegan, Die Taten Kaiser Ludwigs (Gesta Hludowici imperatoris). Astronomus, Die Leben Kaiser Ludwigs (Vita Hludowici imperatoris)*, ur. i prev. E. Tremp, MGH SSRG 64, Hannover, 1995.
- Widukind of Corvey, *Deeds of the Saxons*, prev. B. S. Bachrach, D. S. Bachrach, Washington, D. C., 2014.
- Williams, Howard, „Review article: Rethinking early medieval mortuary archaeology,” *Early Medieval Europe*, 13/2, (2005.), str. 195-217.
- Williams, Howard, *Death and Memory in Early Medieval Britain*, Cambridge, 2006.
- Winroth, Anders, *The Age of the Vikings*, Princeton, 2014.

Kosana Jovanović

Smrt vladara i pogrebna ceremonija u razvijenom i kasnom srednjem vijeku

Memento mori – pogledi na smrt u srednjem vijeku

U srednjem vijeku, kao razdoblju u kojem je čovjek bio puno nemoćniji (uspoređujući uzroke smrti) nego danas, smrt je prihvaćena kao nešto normalno i prirodno. Velika smrtnost djece, glad i siromaštvo, nehigijena, bolesti i drugi loši uvjeti života, doprinijeli su ovakvom shvaćanju smrti. Uz ovakve životne uvjete, ratove i smrti od prirodnih nepogoda, logično je da je srednjovjekovni stav prema smrti i umiranju bio potpuno različit od današnjeg. U to doba možemo razlikovati tri vrste, pomalo kontradiktornih, odnosa prema smrti, koje se neprekidno isprepliću: odnos čovjeka na samrti, odnos živih ljudi prema smrti i odnos prema zagrobnom životu.

Kako to navodi Phillipe Ariès, u srednjem vijeku poimanje umiranja i smrti kao procesa važnog za daljnji put duše predstavlja važnu karakteristiku mentaliteta srednjovjekovnoga čovjeka. U kršćanstvu smrt je uglavnom definirana kao odvajanje besmrtno duše od smrtnog tijela. Vjerovanje da duša nadživljuje smrt tijela bilo je izraženo na razne načine i prirodno je dovelo do nastanka molitvi za mrtve, institucije oprosta, ideje čistilišta, posredovanja svetaca, vječne muke u paklu i sl. Od Augustinova vremena (354. – 430.) kršćani su smatrali da od smrti do uskrsnuća – razdoblja poznatog kao “međustanje” – duše umrlih ili uživaju u blaženstvu raja ili podnose muke čistilišta ili pakla. Smatra se da bestjelesno stanje duše traje do uskrsnuća tijela, kad će se dovršiti spasenje svetih i kad će zli biti osuđeni na propast.

U periodu srednjeg vijeka strah od smrti i nagađanje o tome što se poslije smrti događa s dušom obuzimali su maštu ljudi i nadahnjivali književna i teološka djela. Danteova *Božanska komedija* samo je mali dio velikog broja književnih i umjetničkih djela koja vjerno prikazuju muke grešnikove duše u čistilištu ili paklu, te blaženost duša svetaca u raju. Vjerovanje da duša nadživljuje smrt dovelo je do razvoja učenja o čistilištu, mjestu gdje se duše umrlih čiste podnošenjem vremenske kazne za svoje grijehе prije nego što dođu u raj.

Umiranje i smrt u srednjem vijeku bili su također opterećeni skolastičkim učenjima i dogmama. Čovjek nije mogao objasniti većinu

prirodnih pojava, pa je iste onda pripisivao „Božjem djelovanju“. Crkva je pritom djelovala kao glavni posrednik između Boga i čovjeka.

Ariès nam slikovito opisuje kako su se svi ti utjecaji manifestirali u pristupu prema smrti u srednjem vijeku te kako bi trebao izgledati ritual umiranja. Prema ranosrednjovjekovnom vjerovanju čovjek osjeća kada će umrijeti. On bi tada legao na postelju, glave okrenute prema istoku, odnosno prema Jeruzalemu, okružen rodbinom, prijateljima i susjedima. Određeno bi vrijeme čovjek na samrti proveo u žaljenju za životom, nakon čega bi krenuo s izvršavanjem svojih ritualnih obaveza. One su: traženje oprosta od svoje okoline, ispravljanje grijeha koje je počinio, preporuka Bogu za one koji će ga nadživjeti, a u nekim slučajevima i iskazivanje želja i dogovor s najbližima o pogrebu. Osoba koja je na samrti prvo se oprašta s rodbinom i najbližima, a poslije toga prelazi se na molitvu. Ona ispovijeda svoje grijeha i izgovara molitvu za preporučivanje duše. Sve se ovo obično događa u prisustvu svećenika koji čita molitvu i daje oprost za počinjene grijeha, a u kasnijim razdobljima i hostiju. Nakon toga zatvara oči i u tišini čeka smrt. Ritual sahrane obavlja se uz prisustvo najbližih, a u samom ukopu nema ničeg svečanog.

Ritual umiranja mijenja se krajem srednjeg vijeka, što je posljedica promjene u vjerovanju u zagrobni život. U prvim stoljećima kršćanstva prevladavalo je mišljenje da svi vjernici nakon smrti spavaju i čekaju odlazak na drugi svijet. Tu nema mjesta ni za počinjene grijeha ni za njihovu individualnu odgovornost. U 13. stoljeću taj se stav napušta i prevladava ideja o suđenju na nebu, na kojem se dokazuje nečija „grešnost“. Bog se prikazuje kao sudac koji daruje ili uskraćuje milost, ovisno o nečijim djelima. Uloga svećenika s vremenom se sve više povećava, a jedini religiozni element iz ranog srednjeg vijeka, oprost grijeha, gubi na važnosti u korist molitvi i brojnih misa koje su uključivale i veći broj svećenika. Za vrijeme trajanja tih službi tijelo se izlagalo pred oltarom ili se, u slučajevima kraljeva, ostavljalo preko noći u crkvi. Služile su se tri mise, za Blaženog Svetog Duha, za Našu Gospu i za pokojnika, a tijelo se odnosilo tek za treće mise u svečanoj ceremonijalnoj povorci koju prate svećenici, redovnici, siromasi i narikače. Od 12. stoljeća ponovo se javljaju vidljivi grobovi s natpisom. Veliki grobovi svjedočili su o pokojnikovoj slavi za života i samo istaknuti pojedinci mogli su biti sahranjeni u njima. Od 16. stoljeća javlja se crnina kao oznaka žalosti.

Pogrebne ceremonije i rituali u razvijenom i kasnom srednjem vijeku

Unatoč svetoj auri kojom su se kraljevi kitili, Božji pomazanici nisu mogli izbjeći svoju puku smrtnu narav. Njihovo je tijelo isto tako bilo podložno propadanju i tijeku vremena kao i tijela njihovih podanika. Međutim, srednjovjekovni kraljevi nisu bili posve usporedivi s ostatkom puka, smrt je možda i jedina poveznica između različitih staleža. Dakle, iako je kralj, kao i kmet, neizbježno dočekaio svoj kraj, a Smrt je ta koja će trijumfirati nad svima, razlika između kralja i podanika jest ta što smrt vladara može, a često i ima, dalekosežne, kako političke, tako i životne pa i moralne posljedice koje srednjovjekovne kronike neprestano naglašavaju. U nastavku će se prikazati primjeri smrti i ceremonije ukopa vladara s napomenom da će se većina primjera odnositi na engleske i francuske vladare, budući da su ceremonije ukopa koje su se za njih priređivale opširno i vrlo detaljno prikazivale u srednjovjekovnim kronikama i drugim izvorima.

Kroničari su ponekad išli toliko daleko da su se potrudili naznačiti neke znakove koji su "najavljivali" vladarev kraj, čime su dokazivali božansku vezu između pomazanika i Boga. Izvor kojeg ćemo prvog spomenuti jest Einhard, biograf kralja Karla Velikog, koji navodi čak nekoliko predznaka smrti voljenog vladara. Einhard obavještava da su se ti znakovi počeli javljati čak tri godine prije Karlove smrti. Tada su, naime bile česte pomrčine Sunca i mjeseca, a uz to su na Suncu kroz period od tjedan dana bile vidljive crne mrlje, što je bilo dovoljno dugo da zagolica maštu srednjovjekovnih ljudi. Međutim, to nije bilo sve, Karlo Veliki nije bio običan vladar te je zbog toga zaslužio da ga više sile malo očitije podsjetu na smrt koja mu se bliži. Einhard, kao novi dokaz zlokobnog znamenja navodi rušenje izuzetno čvrsto napravljenog trijema koji je Karlo dao izgraditi, pritom potpuno zanemarujući činjenicu da se taj trijem urušio tri godine nakon što je Karlo već ležao u grobu. Sljedeći njegov primjer djelovanja viših sila bio je nestanak mosta na rijeci Rajni, opet uz prelaženje preko toga da su drveni mostovi često bili podložni nestanku u plamenu. U slučaju da Karlo nije uspio jasno iščitati poruku iz svih ovih znamenja, ukazao mu se meteor, koji je *praćen velikom svijetlošću padao sa nebesa*.

Komet, kao simbol nebeske nenaklonjenosti pojavio se i pred engleskim kraljem Haroldom, koji će ubrzo nakon krunidbe dočekati i svoj kraj. Uz ovog se kralja, posljednjeg iz anglosaksonske loze, vezuje još jedan zloglasni znak, koji se javio prilikom njegovog posjeta Walthamu. Tamo se navodno pred kralja sagnula kamena statua Krista, što je protumačeno kao nepogrešivi dokaz neminovnog kraljeva poraza i propasti u borbi s Vilimom Osvajačem.

Sljedeći kroničar, koji je također naglašavao zloglasna znamenja skore i neminovne smrti engleskih kraljeva jest Vilim od Malmesburyja, koji će se pozabaviti posljednjim trenucima života kralja Vilima Riđeg. Uz kralja Vilima vezivala se priča o njegovom proročkom, zloglasnom i nadasve simboličkom snu ili bi bolje bilo to nazvati noćnom morom, koja mu se javila večer prije nego što je preminuo. Kralj je tako sanjao da obilno krvari te da mlaz njegove krvi leti prema nebu, prekriva Sunce te zamjenjuje dan noću, odnosno svijetlost mrakom. Vilima Riđeg krasi još jedna priča koja pokazuje kako se znamenje ponekad javilo i nakon vladareve smrti. Naime, nakon što je kralj preminuo njegovom se imenjaku, grofu od Cornwalla javila vizija mrtvog vladara koji jaše na crnoj kozi, što se prihvatilo kao nepobitni dokaz da je nakon smrti Vilimovu dušu preuzeo vrug te da je završio u paklu. Primjeri ovakvih demonskih kobi, koje su prišivane uz kraj života Vilima Riđi na čude ako se utvrdi kakav je bio njegov odnos s Crkvom još za života. Kroničari su u većini slučajeva bili upravo crkvenjaci, koji nisu mogli odoljeti a da kralja, toliko morskog za života, nakon smrti na smjeste u pakao.

Međutim, da se i dobro znamenje može javiti nakon kraljeve smrti svjedoči primjer Henrika Mladog Kralja, čija je preuranjena smrt označila kraj želje njegovog oca Henrika II. da mu, kao najstarijem od trojice sinova, prepusti prijestolje. Prema kronikama, na nebu iznad samostana Saint Savina gdje je bilo izloženo tijelo mladog kralja pojavila se jarka svijetlost, koja se potom preobrazila u oblik križa prateći dalje pogrebnu povorku prema Le Mansu. Ta je žarka svijetlost interpretirala koliko su više sile bile naklonjene ovom nesuđenom vladaru i samim time uzeta je kao dokaz njegove svetosti.

Na isti način kako su za života kraljevi bili stigmatizirani kao dobri ili loši vladari, tako i u trenutku njihovih posljednjih dana ova podjela još uvijek vrijedi, ali sada se ona usmjerava na smrt.

Dakle, postojala su dva načina na koja su se vladari mogli pomiriti sa svojim posljednjim trenucima života. Naime, kraljevi, bilo da su smatrani dobrima ili lošima za života, mogu umrijeti dobrom smrću ili onom lošom. U kolikoj mjeri se težilo ostvariti tzv. dobru smrt govori nam činjenica da su u kasnom srednjem vijeku nastajali priručnici koji daju savjete kako umrijeti dobrom smrću. Naime, tzv. *ars moriendi* priručnici nastajali su kao posljedica pojave Crne smrti te društvenih previranja koja su se javljala od 15. stoljeća nadalje, te su se zbog svoje popularnosti prevodili s latinskoga na gotovo sve zapadnoeuropske jezike i tako vrlo brzo proširili diljem srednjovjekovne Europe.

Naravno, bilo je poželjno prema mjerilima srednjovjekovnog kršćanstva umrijeti dobrom smrću, međutim, što je to podrazumijevalo? Od vladara se očekivalo da još za života pripremi, kako svoju besmrtnu

dušu, tako i svoje svjetovne poslove za ono što će uslijediti nakon što premine. Za umiruću osobu smatralo se prikladnim dočekati svoj kraj uz primjerenu mirnoću duha, ona ne smije pokazivati strah od smrti, ali ni to da ju jedva iščekuje. Ta se mirnoća duha postizala kroz pomirenje osobe sa svojim Stvoriteljem, kojem se vraća.

Dugoročno planiranje ovakvog oblika smrti ostavljalo je mogućnost čovjeku da provede posljednje dane života u jednoj od brojnih vjerskih ustanova, moleći uz posljednje ostatke nekog sveca, čime se osiguravao lakši prelazak duše kroz čistilište. Međutim, u stvarnosti kraljevi nisu imali mogućnost odabrati ovakav način proživljavanja posljednjih dana života, što je bila posljedica njihove političke uloge u društvu. Jednostavnije je bilo osigurati osnivanje nekog mjesta na kojem će se svakodnevno izricati molitve za dušu kralja-patrona. U ovo je dugoročno planiranje dobre smrti ponekad ulazio i zavjet da će vladar povesti vojsku na Svetu zemlju i osloboditi Spasiteljev grob od bezbožnika. Međutim, u praksi su kraljevi rijetko ispunili taj zavjet, a u Engleskoj nikad. Ironično, onaj koji se najviše približio ovom svetom cilju jest kralj Henrik IV., za koga su astrolozi predvidjeli da će umrijeti u Svetoj zemlji, kao najbolje očitovanje dobre smrti, što se samo donekle ispunilo jer je kralj preminuo u tzv. Jeruzalemskoj odaji, unutar palače u Westminsteru.

Kratkoročno, ono što bi okarakteriziralo dobru smrt bili bi ispovijed, pričest, posljednja pomast te što je najvažnije od svega odrješenje od grijeha. Pročišćena duša tada je mogla bez bojazni stupiti pred Boga. Primjer kralja koji se pripremio za dobru smrt bio je onaj Henrika I., pored kojeg su uz posmrtnu postelju bili nadbiskup iz Rouena te nekolicina svećenika. Nakon što se ispovjedio i dobio odrješenje, kralj je primio pričest te je pomazan uljem čime se osiguravala njegova pomirba s Bogom te spas njegove duše. Poslije ovog svečanog čina, kralj je odredio nasljednika, svoju kćer Matildu, te dogovorio na koji način želi osigurati isplatu dugova i podjelu milodara, čime je uz one duhovne zgotovio i svjetovne poslove.

Kraljevi su u trenutku kada su osjećali da im se približava kraj mogli sami kroz jedan ponizni čin pokušati zadobiti iskupljenje za počinjene grijeha i na taj način ostvariti dobru smrt. Primjer nam opet daje sin kralja Henrika II., njegov imenjak Mladi Kralj, koji je prema kronici Rogera od Hovedena prvo primio pomazanje, ali zbog grižnje savjesti što se sukobljavao s ocem traži da mu se postavi uže oko vrata ta da ga se za njega izvuče iz kreveta i premjesti na postolje preko kojeg je postavljena tkanina posuta pepelom.

Loša smrt, s druge strane, bila je ona koja je umiruću osobu zatekla nespremnu, ne ostavljajući joj vremena da pripremi svoju

dušu za prelazak u vječnost. Srednjovjekovno kršćanstvo smatralo je da treba izražavati bojazan prema nagloj smrti. Ono što se vezuje uz lošu vladarevu smrt jest ono što Orederic Vitalis naziva *biothanatus*, sa značenjem nagle, ponekad nasilne smrti (moguće i samoubojstva) koja vodi k prokletstvu duše jer osoba nije imala vremena primiti posljednje sakramente, čime osuđuje svoju dušu na vječnu patnju mjesto vječnog blaženstva. Iz nagle se smrti vladara mogla iščitati moralna poruka Božje kazne, koja je došla zbog počinjenih grijeha tijekom života.

U srednjem je vijeku dominantno bilo stajalište prema kojem je Bog, jednom kada je kralj-Božji pomazanik, ustoličen, jedini koji ga po svojoj volji i sudu može maknuti s prijestolja. Stvoritelj je, dakle jedini koji određuje vrijeme, mjesto i način na koji će kralj ostaviti svoju svjetovnu ulogu, smrću, odnosno prelaskom u vječni život. Kraljeva je smrt tako definirana Božjim djelovanjem, bilo da je ona nastupila prirodnim ili manje prirodnim putem.

Na smrt srednjovjekovnog vladara može se gledati s različitih moralizirajućih aspekata, a jedan od njih jest taj da je smrt nastupila kao posljedica božanske kazne. Ovdje se može navesti primjer iz Ljetopisa popa Dukljanina, gdje se opisuje kralja Vladislava kao snažnog po svojoj prirodi, međutim, kako se naglašava, *on ne stupaše pravo pred Gospodinom veće se opogani mnogim prljavštinama. I tako kad je jednog dana išao u lov pade po Božjem sudu u jamu i umrije.*

Dakle, kada je smrt vladara nastupila nasilno i na dramatičan način, kroničari koji su je opisivali nisu propustiti priliku da je okarakteriziraju kao božansku kaznu, pristigli na naplatu za grijeha kojima se kralj okaljao tijekom života. Pogibija kralja Harolda 1066. u bici kod Hastingsa pravi je primjer za utvrđivanje tih moraliziranja različitih izvora i kronika. Ovaj, kako se često navodi, posljednji pravi engleski kralj, u jeku borbe pogođen je strijelom u oko nakon čega ga je jedan vitez pogodio sjekirom čime je normanska vojska započela komadanje kraljeva tijela. Ono što su kroničari iskoristili kao uvjet za intervenciju božanske kazne, očitovane u ovako nasilnoj smrti jest to da je Harold prekršio zakletvu vjernosti položenu Vilimu normanskom Osvajaču, a kojom se obvezao da neće posezati za engleskim prijestoljem Edvarda Ispovjednika. Međutim, da se stvari ne bi zadržavale samo na kršenju pravno važećeg ugovora morala se dodatno istaknuti ta simbolika zaslužene božanske kazne, kroz izražavanje nebeskog nezadovoljstva samim odabirom Harolda za engleskog kralja. Naime, navodi se kako je Harolda okrunio Stigand, ekskomunicirani nadbiskup kenterberijski, čime se težilo pokazati njegovo nezakonito stupanje na prijestolje i po zemaljskim, ali i po božanskim standardima. Najbolje je možda to sročio Baudri od Bourgueila, koji piše: *milostivi bogovi bili su*

naklonjeni Normanima, slučajno je smrtonosna strijela probola Harolda i on je završio rat čiji je sam bio povod, jer okružio si je glavu nečistim zlatom, vrijeđao je žezlo svojom krivokletničkom rukom.

Drugi primjer koji su kroničari opisali kako bi “dokazali” smrt vladara kao posljedicu božanske kazne jest onaj sina i nasljednika Vilima Osvajača, koji je nosio i očevo ime, Vilima II. Riđeg. I u ovom slučaju kralj umire od strijele, ali to je posljedica lovačke nezgode, a ne okršaja na bojnopolju.

Treba napomenuti, kako i kralj Harold, pa tako i Vilim Riđi umiru, po srednjovjekovnim shvaćanjima, lošim smrtima. Naime, kako su obojica vladara preminula tako naglo, nasilno i nepredviđeno nisu stigli dobiti odriješnje za svoje grijeh. Razloge zašto je Vilimova sustigla ovakva Božja kazna kroničari su pronašli u njegovom negativnom odnosu prema Crkvi. Naime, ovaj je engleski kralj smatran najblaže rečeno blasfemičarem i skeptikom u pogledu vjere, one kršćanske naravno, a time i samog Boga. Navodno je kralj duboko prezirao ljude koji su završavali svoje rečenice doskočicom “po Božjoj volji” jer su time implicirali kako je moć Svevišnjega puno veća od one običnog kralja. A ovaj je vladar svakako htio izbjeći stigmam običnog kralja. Kao jedan od navodnih dokaza njegove neobičnosti bila je svakako pretjerana priča da je kralj, kao nevjernik i poklonik poganstva, poticao običaj prinošenja ljudskih žrtava, a u ovom se slučaju sam ponudio da bude jedna od njih te je u biti namjerno pogođen strijelom i time žrtvovan bogovima. Opis Vilimova odnosa prema Crkvi najbolje je iščitati kroz priču prema kojoj je kralja prije odlaska u lov jedan svećenik upozorio da će biti pogođen strijelom i smrtno ranjen, no kralj ne samo da zanemaruje to upozorenje, već tome i otvoreno prkosi tako što prema Ordericu Vitalisu: *kralj traži da se najoštrije strijele predaju onima koji su sposobni zadati najsmrtonosnije pogotke.*

Treći primjer smrti, koja je nastupila po diktatu viših sila, jest onaj kralja Rikarda I. Lavljeg Srca. Uz taj element božanske kazne, ovim trima kraljevskim krajevima jest zajednički i način zadobivanja smrtnih rana. Naime i Rikard I. umro je od posljedica pogotka strijelom, a radilo se navodno o slučajnom ranjavanju. Rikarda Lavljeg Srca božanska kazna sustigla je dok je pokušavao opljačkati dvorac Chalus, a zaslužio ju je zato što se sukobio s ocem, kraljem Henrikom II., razvrgnuo nekoliko obvezujućih ugovora, bio pohlepan za vlašću, moći i bogatstvom te je, naravno, iskazivao nepoštovanje prema Bogu. Vjerojatno je u Rikardovim očima ovakva kazna bila shvaćena kao poniženje upravo zbog toga što je ovaj kralj-lav gradio svoj život i političku karijeru na temeljima viteštva i viteških običaja, a zadobiti smrtnu ranu od običnog strijelca dok pokušavate opljačkati skriveno

blago bio je svakako neherojski čin koji ne priliči velikom kralju–vitezu. Kroničari su se često poigravali tom karikiranom predodžbom da je kralj–lava pobijedio obični mali mrav, odnosno pripadnika pješadije i to samostrelom, najmanje viteškim od svih oružja u upotrebi kroz srednji vijek. Treba međutim, naglasiti razliku između Rikardove smrti i dvije prethodno opisane. Naime, u ovom slučaju smrt nije nastupila odmah nakon pogotka, već je kralj bio prvo podvrgnut operaciji vađenja vrška strjelice koja je prouzročila infekciju uslijed koje je vladar preminuo. To malo vremena što mu je preostalo, kao posljednju šansu pruženu od Neba, vladar je kvalitetno iskoristio pripremajući se za dobru smrt, odnosno dajući ispovijed, primajući pomazanje i odrješenje od grijeha te izražavanje želje glede organizacije pogreba.

Ponekad je smrt kralja predstavljena kao očekivana posljedica onoga što je njihovo tijelo za života trpjelo. To se svakako odnosi na razne bolesti kojima su kraljevi kao i svi drugi smrtnici bili podložni, što pokazuje primjerice slučaj Henrika IV. koji je obolio od gube. Ali tu se mogu ubrojiti i zanimljivije posljedice grijeha, koji su se pripisivali kraljevima, ponajprije onaj o neumjerenosti u jelu i piću. Moralizirajući o tom smrtnom grijehu kroničari će se pozvati na primjere nekoliko srednjovjekovnih kraljeva. Tu prvo možemo navesti dvojicu francuskih kraljeva, Filipa I. i Louisa VI., za koje se govorilo da su im želuci bili najveći neprijatelji. U Engleskoj smrt kralja Vilima Osvajača, iako je nastupila uslijed unutarnjeg krvarenja prouzročenog padom s konja, za kroničare je prije svega bila posljedica njegove prekomjerne težine. A ona je po Ordericu Vitalisu dostigla takve kritične razmjere da se pri pogrebu lijes u kojem je bilo zatvoreno kraljevo tijelo raspolovio zbog toga što se Vilimova utroba, koja je, kako se naglašava, često bila čašćena raznovrsnim poslasticama, rasprsnula. Smrt engleskog kralja Henrika I. također se vezuje uz njegovo ogrješenje o odredbu o umjerenosti u jelu i piću jer ju kroničari često pripisuju kraljevom konzumiranju strogo mu zabranjene hrane. Još je jedan kralj umro od posljedica prevelikog uživanja u hrani, a radi se o Ivanu Bez Zemlje koji je tijekom jednog od svojih pohoda boravio u Lynnu, gdje je navodno za vrijeme banketa previše pojeo i popio te tako zaradio dizenteriju od posljedica koje je nakon nekog vremena i preminuo. Međutim, daleko najbesmisleniji primjer smrti vezan uz grijeh neumjerenosti, ali ovaj put u piću, jest onaj iz *Heimiskringle*, kronike povijesti norveških kraljeva, koja između ostalog opisuje i smrt kralja Fjolvira. Naime, ovaj je kralj preminuo tako što je mrtav pijan tapkao po mraku tražeći mjesto gdje će urinirati, da bi se potom poskliznuo, upao u bačvu s medovinom i utopio u piću. Mislim da kroničari nisu mogli ni poželjeti bolju priču kojom bi moralizirali o oglušivanju na ovu Božju zabranu.

Unatoč velikom grijehu, kakvim je predstavljeno ubojstvo Božjeg pomazanika, regicid, ubojstvo kralja se u periodu engleske povijesti srednjeg vijeka ipak dogodilo i to vjerojatno u četiri navrata. To se odnosi na ubojstva kraljeva Edvarda II., Rikarda II., Henrika VI. i Edvarda V.

Dakle, osim što se na ubojstva kralja gledalo kao na grijeh, javilo se stajalište po kojem se regicid smatra zločinom protiv prirode i božanskog moralnog reda. Ubojstvom nosioca političkog tijela obezglavljeno je to tijelo samo, što je predstavljalo napad i zločin počinjen naspram cijele zajednice. Upravo zbog toga ubojstva kraljeva morala su biti izvršavana u tajnosti, provedena pod neutvrđenim okolnostima, čime bi bilo omogućeno predstaviti ih kao prirodne smrti. Vidljive rane nanese kralju jesu upravo one nanese cijelom političkom tijelu i kao takve mogle su biti shvaćene kao povod za pobunu zajednice, u ime osvete ubijenog kralja, vođe političkog tijela. Dakle, kako je ubojstvo moglo imati nepovoljne političke posljedice za one koji su ta ubojstva i naručili, a većinom se radilo o novim vladarima ili jednostavno o ljudima željnima vlasti i moći, ubojstvo je trebalo biti izvedeno sakriveno od očiju javnosti, u potpunoj tajnosti. Ova je implikacija ponekad imala neočekivani nastavak. Naime, nerazjašnjene smrti vladara među narodom bile su povod za širenje fantastičnih priča o preživljavanju mučenja, bijega i novog života kralja, sada pod okriljem pustinjaka.

Kako su se odvijala ta ubojstva Božjih pomazanika? Kralj Edvard II. zatočen je 1326. u dvorcu Berkeley po naredbi svoje supruge Isabelle i njezinog ljubavnika Mortimera. Kralj je tamo duže vremena ponižavan i brutalno mučen te naposljetku i ubijen. Upravo način izvršenja ubojstva Edvarda II. predstavlja pravi dokaz za to da je regicid trebao biti izveden tako da ne ostavlja nikakve dokaze koji bi upućivali na nasilnu smrt. Nesretnom su kralju Edvardu II. navodno njegovi nečovječni, brutalni mučitelji *progurali vrelu metalnu šipku kroz analni otvor, preko utrobe do grkljana*, kao što prenose kronike Geoffreya le Bakera. Ovakav se način nanošenja smrtnih rana često vezivao uz glasine o navodnoj kraljevoj homoseksualnoj sklonosti, koje su kolale za i poslije njegova života. I iako je Edvardovo tijelo nakon smrti bilo javno izloženo, na njemu nisu bili vidljivi nikakvi tragovi nasilne smrti koji bi ukazivali na ubojstvo.

Rikard II., unuk engleskog kralja Edvarda III., naslijedio je krunu umjesto svog oca Edvarda Crnog Princa od Walesa. Iako su prve godine njegove vladavine njegovi podanici izrazito dobro prihvatili, kraljev sukob s rođakom Henrikom od Bolingbrokea, vojvodom od Lancastera, pokazat će se koban po njegovu vlast, ali i život. Naime, vojvoda je uz podršku Parlamenta zarobio kralja u londonskom Toweru te ga 1399.

prisilio na abdikaciju. Nakon što je predao vlast Rikard II. zarobljen je u dvorcu Pontefract gdje je i dočekao svoj kraj na početku 1400. Prema nekim kroničarima posrnuli kralj trpio je razna mučenja, posebice izgladnjivanje, iako se negdje spominje i to da je sam odbijao hranu, što ga je naposljetku u potpunosti iscrpilo i dovelo do smrti. Nakon što je preminuo njegovo je tijelo bilo izloženo javnosti, a kako nisu postojali nikakvi vanjski tragovi koji bi upućivali na nasilnu smrt nije se mogao izvući zaključak da je Rikard II. ubijen. Ova je činjenica bila izuzetno značajna jer da su bili utvrđeni tragovi nasilne smrti, odnosno ubojstva to bi se shvatilo kao napad na glavu, nosioca političkog tijela, a samim time i na samo to tijelo. Kako je Rikard II. navodno umro prirodnim putem, Božjom voljom, Henrik IV. pravedno je stupio na prijestolje te zamijenio svog prethodnika u ulozi čelnika političkog tijela.

Truplo bivšeg kralja Richarda II. položeno je na nosiljku presvučenu crnom tkaninom koja se nalazila na posebno uređenoj kočiji. Četvorica vitezova odjevenih u crne ogrtače pratila su kočiju. Povorka je prošla ulicama Londona te se zaustavila u dijelu Cheapside, u crkvi Svetog Pavla gdje je izloženo Rikardovo tijelo ležalo otkrivena lica položeno na crne jastuke. Nakon što su stanovnici Londona odali počast Rikardu II., povorka je još isti dan napustila grad i stigla do malenog mjestašca Langley kako bi se izvršio pokop. Pogreb u Langleyu predstavljao je izravno kršenje volje bivšeg kralja koji je za života izrazio želju da bude pokopan u Westminsteru. Tu mu je želju naknadno ispunio sin čovjeka koji ga je svrgnuo s prijestolja, novi kralj Henrik V.

Smrt Henrika VI. zatekla je engleskog vladara 1471. slijedeći burne događaje na engleskoj političkoj sceni. Ovaj kralj, koji je već u ranijim godinama svoje vladavine pokazivao znakove ludila bio je također zatočen, ali ovoga puta po uputama novog kralja Edvarda IV. Dokaz da se ponekad nije iskazivalo primjereno poštovanje prema Božjem pomazaniku vidljivo je u ovom primjeru jer su kralja, prije nego što su ga zatočili, javno ponižavali tako što su ga vodili ulicama Londona zavezanog za magarca. Henrik VI., koji je navodno u svom zatočeništvu brutalno mučen, prema nekim kroničarima nije bio potpuno svjestan što mu se događa, ponavljajući svojim mučiteljima neprestano samo jednu rečenicu: *činite krivo kada tako tučete pomazanog kralja*. Navodno je kralj bio dodatno shrvan kada je saznao vijest da je poginuo njegov sin, a mučenja u Toweru su dokrajčila i ono malo snage što je ostalo u njegovom tijelu.

Zanimljivo je utvrditi da, iako se s velikom vjerojatnošću moglo zaključiti da su ovi engleski kraljevi ubijeni, kroničari nikad izrijeком ne spominju riječ ubojstvo. Tako jedan od njih, anonimni opat iz Crowlanda, koji piše pred kraj 15. st. govori: *ne želim ništa u ovom*

trenutku reći o pronalasku beživotnog tijela kralja Henrika u Toweru u Londonu; neka Bog ima milosti i pruži mogućnost pokajanja onome koji se usudio položiti nevjerne ruke na Božjeg Pomazanika!

Te su nerazjašnjene okolnosti oko smrti kraljeva bile plodno tlo za razvoj priča o njihovom preživljavanju. Europska povijest srednjeg vijeka vrvi brojnim narodnim pričama poznatijima kao bajkama o uspavanim kraljevima. Ti folklorni elementi reflektirali su ideju prema kojoj su neki od najpoznatijih i najpopularnijih vladara prevarili smrt, odnosno prespavali duži period, dok se nije javio trenutak kada će se ponovno probuditi i vratiti da bi pomogli svom narodu. U engleskom folkloru to se prije svega odnosilo na povratak kralja Arthura s otočića Avalon kako bi pomogao i ponovno ujedinio "Britance". Uz ovaj primjer, motiv uspavanog kralja povezuje se i s Karlom Velikim, Fridrikom II., Barbarossom i Henrikom I., koji su se navodno nalazili ili u temeljima nekog značajnog dvorca ili planinskog lanca.

Kod engleskih kraljeva javila se priča prema kojoj su kraljevi Harold, Edvard II. i Rikard II. izbjegli egzekuciju i nastavili bezbrižno svoje živote kao pustinjaci. Kralja Harolda je navodno jedna muslimanka izliječila, a njegova ljubavnica Edith Swanneck, da bi prevarila Vilima Osvajača "prepoznala" u jednom od tijela poginulih vitezova. Nakon ovog preporoda Harold se zaputio na hodočašće po Jeruzalemu s kojeg se vratio da bi svoje posljednje dane života proveo kao pustinjač u Chesteru. Sve se navodno otkrilo kada je Harold ispovjedio svoj život jednom svećeniku na posmrtnoj postelji.

Može se reći da je kralj, kada je preuzeo ulogu pustinjaka, zadržao svoju sakralnu komponentu, iako je već izgubio onu političku. Shakespeare tako po ovom pitanju naglašava: *ni sva voda u burnom more, ne može isprati ulje s pomazanoga kralja, dah zemaljskog čovjeka ne može svrgnuti predstavnika izabranoga od Boga*. Uz ovaj se sakralni element ideje kralja-pustinjaka javlja još jedan, onaj zamaskiranoga junaka, onoga koji će uspjeti pomoći narodu koji ga toliko nestrpljivo iščekuje.

Edvard II. također je navodno uspio pobjeći svojim mučiteljima, koji su, da ne bi platili glavom za tu svoju nesmotrenost, ubili i predočili tijelo nekog drugog čovjeka umjesto kralja. Navodno je Edvard II. nastavio život putujući kao pustinjač diljem Europe, a zanimljivo je da se ponegdje navodi da je njegov sin i nasljednik Edvard III. prilikom posjeta Kölnu primio pustinjaka koji se predstavio kao njegov otac. To će nas dovesti do fenomena koji se također javljao u ovim okolnostima, a to su bili varalice koji su se predstavljali ili kao ubijeni kraljevi ili kao njihovi potomci. Jedan od takvih varalica bio je izvjesni Thomas Ward koji je tvrdio da je upravo on kralj Rikard II. Ta činjenica na bi sama po

sebi bila toliko značajna da Ward nije dobio podršku škotskog kralja i bivšeg Rikardovog kancelara Vilima Searla, što je svakako predstavljalo poteškoće za vlast kralja Henrika IV.

Ali većina kraljeva, bilo onih ubijenih ili onih preminulih prirodnom smrću, ostala je mrtva, čime se moglo pristupiti pokopu.

U nastavku teksta obrađivat će se teme vezane uz srednjovjekovne pogrebne ceremonije upriličene za vladarske krugove.

Pogledajte sada, vi koji ovo čitate, kako je truplo ovog velikog kralja, čija je okrunjena glava bila posuta zlatom i najljepšim draguljima, kao veličanstvena ljepota Boga, čije su ruke bile produžene žezlom, dok je ostatak njegova tijela bio odjeven u predivnu odjeću od zlata, a njegova su usta uvijek kušala najukusniju i raznovrsnu hranu, za kojeg su na noge ustajali svi, od kojeg su svi strepili, s kojim su se svi veselili i kojeg su svi cijenili, pogledajte što je to tijelo postalo, kako se užasno istopilo, kako je bijedno napušteno! Ova moralna poema Henrika od Huntingdona predstavlja uvod u opis procesa balzamiranja tijela kralja Henrika I.

Tijelo je najprije očišćeno i oprano, nakon čega se pristupilo procesu vađenja unutarnjih organa da bi se što duže uspjelo očuvati truplo od raspadanja te je naposljetku balzamirano. Prvo je tijelo na različitim mjestima zarezano nožem te potom posuto obilnim količinama soli, a onda zamotano u životinjsku kožu. Uz ova dva postupka očuvanja ponekad se koristila i tehnika oslikavanja tijela, posebice lica kako bi se pokušao sakriti efekt raspadanja, barem do pogreba. Ovo su bili standardni procesi koji su se izvodili na truplima kraljeva kad god su to mogućnosti dozvoljavale. Ali kroničari ni ovdje nisu propuštali priliku da povuku neke paralele. Pa tako Henrik od Huntingdona nastavlja priču o smrti Henrika I. tvrdnjom da je kraljevo truplo širilo takav smrad zbog kojeg je jedan od njegovih čuvara preminuo. Nadalje se navodi da je njegovo tijelo, položeno u crkvi u Caenu, iako propisno balzamirano i zavezano kožom, puštalo crnu tekućinu koju su morali sakupljati te je se rješavati kako bi spriječili širenje smrada. Sličan slučaj zabilježen je u ranijoj srednjovjekovnoj povijesti, a tiče se kralja Karla Čelavog. Naime, i njegovom je tijelu nakon smrti izvađena utroba koju su s truplom pokušavali očuvati u "marinadi" vina i aromatičnog bilja te ga položiti u Saint Denisu. Međutim, intenzivan smrad koji se širio bio je neizdrživ tako da je tijelo, nakon što je propao pokušaj naknadnog balzamiranja, premješteno u opatiju Nantes u Burgundiji.

Kroničari na ovo propadanje tijela gledaju kao na znak slabog i lošeg kralja. Velik je to bio zahtjev upućen vladaru da mora održavati formu, tjelesnu i psihičku, kako za života, tako i u smrti.

S druge pak strane, imamo dobre kraljeve, neke čak i svete, čije tijelo unatoč smrti nije podleglo zubu vremena ili barem nije

bilo podložno sramotnom propadanju uz popratne neugodne mirise. Za vladare koji su nakon smrti proglašeni svecima često se navodilo da njihovo tijelo ne širi uobičajeni neugodni smrad kao posljedicu raspadanja, već upravo suprotno, da se oko njihova tijela mogao osjetiti ugodan miris kao odraz te svetačke aure.

Tijelo velikog kralja Karla, koje je pronašao Oton III. kada je dao otvoriti njegovu grobnicu u Aachenu, nije se navodno uopće raspalo. Dapače, kralj je pronađen kako sjedi na prijestolju, odjeven u svečanu odjeću uz sve insignije i s krunom na glavi. Jedino što je tijelu nedostajalo bio je nos koji je Oton III. dao nadomjestiti zlatnom replikom. Još je jedno tijelo srednjovjekovnog kralja-sveca navodno preživjelo proces raspadanja, a radilo se o onom Svetog Edmunda. Naime, ovaj je engleski kralj u sukobu s Dancima doslovno ostao bez glave te se proširila legenda prema kojoj je došlo do čudesnog ponovnog spajanja glave i tijela. Navodno je Edmundovo tijelo bilo toliko dobro očuvano da mu je koža na licu zadržala prirodnu crvenu boju, dok su ruke sklopljene i položene na njegov trbuh odavale sliku kralja koji nije mrtav, već samo spava, odmara.

Što se još moglo dešavati s tijelom nakon smrti pokazuje primjer kralja Harolda kojem je, nakon što je raskomadano te mu je glava odrubljena, po nalogu Vilima Osvajača tijelo ponovno sakupljeno i zamotano u purpurnu tkaninu, boju kraljeva. Ovo stvarno Haroldovo komadanje imalo je i snažno simboličko značenje. Prije svega tu se očitava ona misao da (više-manje) zakoniti nasljednik mora pokopati svog prethodnika. A to se u ovom slučaju nije htjelo provesti na nedostojan, nedoličan način jer bi se iz raskomadano kraljevog tijela mogla iščitati poruka razjedinjenosti političkog tijela, kojem je Vilim Osvajač pokušao biti zakoniti glavar. Dakle, kao što je komadanje kraljeva tijela moglo simbolizirati čin osvajanja, tako je i pokop svih njegovih dijelova mogao predstavljati čin pomirbe između novog kralja i političkog tijela.

Da su još i za života kraljevi bili svjesni koliko će njihova smrt imati utjecaja na buduće događaje, a možda i doprinijeti stvaranju nekih pozitivnih posljedica, pokazuje primjer Edvarda I., koji je postavio neobične zahtjeve za to što želi da se učini s njegovim tijelom. Po jednoj je verziji kralj tražio da mu se izvadi i balzamira srce, koje će potom osamdeset vitezova dopratiti u Svetu zemlju, a po drugoj je tražio da mu se tijelo prokuha, a meso odvoji od kostiju, koje će se potom nositi kao relikvije prilikom pohodu na Škotsku. Očito je da se u ovom slučaju radi o još jednom ritualu koji se vezuje uz pogrebe, tzv. *mos teutonicus*. Ovaj vid pogrebne ceremonije podrazumijevao je odvajanje mesa od kostiju pokojnika, kako bi se kosti mogle prenositi

na velikim udaljenostima zbog ukopa, a bez opasnosti od propadanja tijela. Naime, ovaj pogrebni običaj nastao je iz čiste potrebe, i to tijekom križarskih ratova u kojima su kršćani pogibali u Svetoj zemlji. Plemići koji su sudjelovali u križarskim vojnama nisu htjeli da njihovo vječno pogrebno mjesto bude na teritoriju pod arapskom upravom te je stoga došlo do osmišljavanja načina kako da se tijelo preveze do željenom mjestu ukopa, a da ne podlegne zubu vremena. *Mos teutonicus*, kako ga je nazvao i objasnio kroničar Boncompagno da Signa, podrazumijevao je prvo komadanje tijela pokojnika, a potom i kuhanje dijelova tijela u vodi ili vinu nekoliko sati dok se meso nije počelo odvajati od kostiju. Meso i unutarnji organi potom su odmah pokopani, ili su se pokušali očuvati u soli, a kosti su se prevozile do željenom mjestu ukopa. Ovaj pogrebni običaj koristio se većinom u slučajevima smrti prilikom sudjelovanja u križarskim ratovima, kao što nam primjerice pokazuje slučaj smrti francuskog kralja Luja IX. koji je 1270. preminuo u Tunisu, a čije su kosti nakon smrti i nakon primjene ovog običaja prevezene u Francusku. Međutim, postoje primjeri koji nam govore da se *mos teutonicus* koristio i kod drugih smrti koje su nastupile daleko od već utvrđenog mjesta ukopa. Primjerice 1422. godine smrt je prerano zatekla mladog engleskog kralja Henrika V. koji je nenadano umro u dvorcu Bois de Vincennes u Francuskoj. Radi prijenosa tijela prema Engleskoj primijenio se *mos teutonicus*. U slučaju pogrebne ceremonije Henrika V. niti jedan dio njegovog tijela nije ostavljen u Francuskoj, već su se i meso i kosti prevozile u odvojenim kutijama koje su bile napunjene velikom količinom mirodija kako bi se osiguralo da niti jedan dio tijela ne propadne.

U srednjem vijeku također je bila raširena praksa ukopa različitih dijelova tijela na različitim mjestima. Time je prije svega vladar poželio simbolički predstaviti do kud su sezale njegova vlast i moć, no moguće je kako se to to radilo kako bi se na više mjesta moglo nad njegovima ostacima moliti za spas kraljeve duše. Dakle, nakon što su iz tijela odstranjeni mozak, utroba i ostali unutarnji organi, oni su u većini slučajeva pokopani u blizini mjesta gdje je kralj preminuo, što je bilo praktično u slučaju da je kralj umro daleko od mjesta određenog za ukop jer bi dugotrajna vožnja tijela, nekad i po izrazito toplom vremenu, još više ubrzala raspadanje. Na primjer, Henrik I., koji je preminuo u Normandiji, ostavio je za sobom svoju utrobu, pokopanu u Notre Dame des Prés, a tijelo je odneseno u Englesku i pokopano u opatiji Reading. Nije bilo nužno, međutim, pokopati sve unutarnje organe na istom mjestu, kao što pokazuje i primjer trostrukog ukopa Rikarda I. Lavljeg Srca, koji je odredio da mu mozak, utroba i krv počivaju u opatiji Charroux u Poitou, srce je trebalo ležati u Rouenu u

Normandiji, a tijelo u opatiji Fontevrault, odmah do njegovih roditelja Henrika II. i Eleanore Akvitanske. Zanimljivo je napomenuti da su, prema srednjovjekovnoj simbolici pojedinih dijelova tijela, želudac i utroba bili asocirani uz apetit, odnosno porok neumjerenosti u jelu i piću, tako da je opravdano da su se svećenici iz opatije Charroux osjećali uvrijeđenima ovim Rikardovim pogrebnim zahtjevom. I još nešto, iako je Rikard nosio titulu engleskog kralja, on za života skoro nikad nije boravio na engleskom tlu, čime postaje razumljiva njegova želja da ni jedan dio njegovog tijela ne počiva u Engleskoj.

Unatoč tome što su se u crkvenim krugovima počela javljati negodovanja oko te prakse komadanja kraljeva tijela i zasebnih ukopa, što je i kulminiralo direktnom osudom pape Bonifacija VIII., kraljevi su i dalje odabirali ovaj pogrebni običaj.

Da bi predstavili kompletnu sliku jednog kraljevskog pogreba u srednjem vijeku potrebno je vratiti se malo unatrag u prošlost i predočiti od kuda su se crpile ideje za pogrebne ceremonije. Naravno da će se to isključivo odnositi na Bibliju, koja će se pokazati najboljim izvorom za utvrđivanje pogrebnih običaja starih Židova, što će kulminirati u ukopu samog Spasitelja. Može se dakle, ustvrditi da su kraljevi tu paralelu sa Isusom povlačili prilikom života, ali i u trenutku smrti, a kako ćemo pokazati kasnije, nadasve nakon nje.

Kada bi čovjek unutar židovske zajednice preminuo truplo, kojem bi bile zaklopljene oči, najprije bi oprali i poprskali miomirisima. Od ulja, u upotrebi prilikom pripremanja tijela za ukop najčešće je korištena smirna. Ovo skupocjeno i vrijedno ulje ima dugu povijest kod pogrebnih običaja, naime smirna se koristila već u razdoblju Starog Egipta kao jedan od glavnih sastojaka pri balzamiranju tijela svećenika i faraona.

Nadalje, nakon što je tijelo pomazano, ruke i noge bi zamotali u zavoje te tako obavijeno tijelo ponovno omotali u veliku plahtu od lana, koja je dobila grčki naziv *sendonne*, a koja bi obično bila još dodatno natopljena mirisnim uljima i alojem. Na lice bi bio položen ubrus ili tzv. *sudarium*, svezan ispod brade kako bi pridržavao donju čeljust. Ovako pripremljeno tijelo nošeno je na groblje položeno na dasci ili u otvorenom kovčegu, a obično do samog trenutka ukopa *sudarium* nije pokrivaio lice. Tijelo je uslijed tople klime moralo biti sahranjeno u roku od osam sati od trenutka kada je nastupila smrt jer bi se ubrzo počelo raspadati. Na Istoku se gotovo nikad pokojnik nije pokapao u lijesu, već bi ga omotali u još jednu veliku plahtu i položili u grob, koji se nalazio ili u izdubljenoj špilji, usred vrtova ili na obroncima brda, a pogreb se gotovo redovito održavao predvečer. Povorci koja je pratila tijelo do mjesta ukopa pridružili su se, uz rabina, rodbina i prijatelji pokojnika

i plaćeni svirači, izvodeći na frulama tužaljke, te uz njih i plaćene narikače. Žalost za pokojnikom iskazivala se uz glasne, tugaljive povike te gestama udaranja u prsa, stezanjem ruku i raspuštanjem kose. Službena je žalost trajala puni tjedan u kojem bi prvi dani bili oni plača, a slijedili bi ih dani tihe tuge.

Srednji vijek crpi inspiraciju za oblikovanje pogrebnih običaja iz Biblije, kao što je bio slučaj i kod krunidbene ceremonije. Sveti Augustin će biti jedan od prvih crkvenjaka koji će donekle predočiti kako bi se ljudi u srednjem vijeku trebali postaviti prema smrti i pogrebnim običajima te, kako naglašava Jacques Le Goff, upravo je Augustin postavio pečat na pogrebnu kartu Zapada. Sveti je Augustin, dakle bio prvi koji je odredio smjernice dobre smrti: molitva, euharistija i davanje milodara, što će od 8. st. biti nadopunjeno služenjem mise za pokojnika, da bi se potom od 12. st. sama ta pogrebna predstava u potpunosti individualizirala, a ispovijed postaje središnja tema. Ovaj razvoj odvijao se uz poneki utjecaj poganskih običaja, koje će polako, ali nepokolebljivo Crkva iskorjenjivati. Pa tako je u ranijem razdoblju srednjeg vijeka jak utjecaj poganstva još uvijek bio vidljiv kroz običaj da se pokojniku donosi hrana na grob. Tamo su također postavljani nakit, odjeća, oružje pa čak i dijelovi pokućstva s ciljem da se pokojniku olakša boravak u zagrobnom životu. Sve to s vremenom iščezava, što dokazuje i primjer groba francuskog kralja Filipa I. koji uz tijelo nije imao gotovo ništa osim jednostavnog pokrivala od granja. Ali to svakako ne znači da je ta siromašnost u pogrebnoj opremi postala dominantna, ona je samo nadvladana raskošnim ceremonijama, poglavito u kraljevskim ukopima, a kasnije i onima velikaša. Kraljevi su tako bogatstvom i veličanstvenošću oprava te raznih insignija pokazivali koliko su bili uspješni u zemaljskom životu, a takvi su stupali pred svog Stvoritelja i ulazili u vječni život. Ali da ti dekorativni predmeti i odjeća nisu bili dovoljan svjedok uspješnog kraljevog života može se iščitati u broju sudionika njihove pogrebne povorke. Što je bilo više prijatelja, rodbine, vitezova, kućne posluge i siromaha, kojima su podijeljeni milodari, u povorci koja je pratila kraljev kovčeg, to je bio veći dokaz toga da je pokojnik bio cijenjen i voljen te da će za njim mnogi duboko i iskreno žaliti. Međutim, koliko su ti sudionici povorke, posebice služinčad, pretjerivali s manifestacijom svoje tuge predstavlja Georges Duby, koji je zabilježio da je po statutu grada Valresa iz 13. st. zabranjeno toliko intenzivno iskazivati svoju žalost u javnosti jer je od tog silnog plača i vriske sudionika povorke lokalno stanovništvo bilo prestravljeno.

Najbolje se može predstaviti na koje su se načine prakticirali i odvijali kraljevski pogrebni običaji kroz analizu pogrebnih ceremonija upriličenih za engleske i francuske kraljeve. Treba napomenuti da

francuska pogrebna ceremonija ne slijedi neki jedinstveni pravilnik, već se više oslanja na preuzimanje nekih od aspekata pogrebnih ceremonija upriličenih za engleske kraljeve te nadogradnjom vlastite tradicije od prve polovice 15. stoljeća nadalje. S druge strane, iako ni engleska tradicija pogrebnih ceremonija vladara ne počiva na nekom striktnom pravilniku, postoje dva dokumenta koja su, barem donekle, određivala na koji će se način odvijati ceremonija. Prvi od njih, naslovljen *De Exequiis Regalibus*, određivao je na koji način će vladarevo tijelo biti balzamirano, odjeveno i položeno u lijes. Ovaj ilustrirani rukopis nastao je vrlo vjerojatno u drugoj polovici 14. stoljeća, a temelji se na prethodnim praksama ukopa kraljeva.

Na sličan način kao *De Exequiis Regalibus* i sljedeći tekst, naslovljen *Liber Regie Capelle*, donosi nam podatke o izvođenju kraljevskih pogrebnih ceremonija. Ovaj pravilnik je nastao 1440. te se temelji na pogrebu koji je upriličen za kralja Henrika V. 1422., a posebice uputama dvorskim klericima koji su bili objedinjeni u službu nazvanu *Chapel Royal*. Pripadnici ove službe pružali su duhovnu pomoć kralju te su bili prisutni na gotovo svim vladarevim putovanjima (vjerojatno za slučaj da vladar neočekivano premine, čime bi se omogućilo brza organizacija pogreba). Pogrebna sekcija unutar *Liber Regie Capelle* sadrži tekst *De Exequiis Regalibus* te nadopunjuje ordo vjerskim ritualima koji se moraju primijeniti prilikom pogreba vladara.

Oba su pak teksta uključena u *Articles Ordained by King Henry VII for the Regulation of his Household 31 December 1494*, nastao u vrijeme dinastije Tudor, kojim se propisuje sada po prvi puta propisuje ponašanje publike koja prisustvuje vladarskim pogrebima.

Kako je pak tekao vladarski pogreb pokazat će se kroz tri primjera. Prvi primjer odnosi se na pogreb engleskog kralja Henrika II., koji je preminuo 1189. Kako to opisuju kronike Geralda od Walesa i Benedicta od Peterborougha tijelo preminulog kralja je po njegovoj želji preneseno u Fontevrault. Povorku predvodi sin preminulog kralja, koračajući odmah iza kovčega, a nakon njega stupaju vitezovi, brojne komponente vojske, prijatelji i rodbina te sluge i pripadnici klera koji tijekom cijelog puta do opatije izriču molitve za kraljevu dušu. Kada stupaju u crkvu tijelo je položeno uz oltar. Kraljevo tijelo bilo je odjeveno u svečanu odjeću te okićeno insignijama vlasti. Dakle, kruna je postavljena na glavu, na rukama je pokojni kralj nosio rukavice preko kojih je postavljen prsten primljen na krunidbi te je u desnoj ruci držao žezlo, dok su mu noge bile ukrašene cipelama zlatne boje, a uz kraljevo tijelo bio je položen i mač.

Inače, već od kraja 12. st. i početkom 13. st. ustalila se praksa izlaganja mrtvog kraljevog tijela u svečanoj odjeći, koju je po svojoj

prilici nosio upravo na ceremoniji svog ustoličenja, uz prisustvo cijelog niza insignija označujući time i simbolički ciklus koji je pratio vladara od trenutka stupanja na prijestolje do njegovog odstupanja s tog istog prijestolja, odnosno njegove smrti. Ovakav se običaj odvijao po uzoru na ukop cara Otona IV. Engleska pogrebna ceremonija izlaganja vladareva tijela u svečanoj odjeći i uz sve insignije zaživjela je u Francuskoj prvi put kod ukopa kralja Filipa Augusta, sredinom 13. st.

Ali da se vratimo Henriku II., kroničari navode da je lice kralja ostalo otkriveno tijekom cijele povorke te je navodno još uvijek pokazivalo znakove boje i živosti, što može navesti na zaključak da je lice vladara bilo oslikano. Treba spomenuti neobičan događaj koji se desio na ovom pokopu, a to je često spominjani navodni incident prema kojem je tijelo Henrika II. obilno počelo krvariti iz nosa kada mu se približio sin Rikard I. Lavljeg Srca, što je protumačeno kao izraz nezadovoljstva mrtvog kralja svojim nasljednikom.

Kao drugi primjer pogreba srednjovjekovnog vladara prikazat će se kako je tekao sprovod francuskog kralja Karla VI., koji je preminuo 1422. Kako nam to predočava Martial d'Auvergne u *Les Vigiles de la mort de Charles VII*, u kojem opisuje pogrebne ceremonije upriličene za kraljeve Franju I., Henrika V., Karla VI., kraljicu Izabelu Bavarsku te Luja vojvodu od Orléansa, kraljevo tijelo prvo je oprano i pripremljeno te potom odjeveno u svečanu odjeću, kruna je postavljena na glavu, u lijevu ruku smješteno je žezlo, dok su na desnoj ruci prva dva prsta namještena tako da se stekne dojam da kralj udjeljuje blagoslov. Ovako uređeno tijelo Karla V. postavljeno je na krevet koji je nosilo tridesetak kraljevih slugu. Kraljeva nosiljka natkrivena je baldahinom koji je držalo četiri do šest vitezova. Iza tijela krenula je pogrebna povorka, podijeljena u dva reda, a sudionici su koračali jedan iza drugog, ponekad u paru. S jedne su strane bili smješteni svećenici, predstavnici pariških crkava, uključujući i sedmoricu biskupa te opati iz Saint Denisa, Saint Germain des Présa, Saint Magloara, Saint Crepena. S druge strane, stupali su plemići i pripadnici dvora, zapovjednik vojne žandarmerije, kancelar i predstavnici parlamenta te predstavnici svih staleških udruženja. Ispred njih kretali su se sluge kralja, odjeveni u crnu odjeću, kao i ostali sudionici, noseći dvjesto i pedeset baklji, a uz njih je stupalo još osamnaest narikača. Odmah iza tijela išao je vojvoda od Bedforda, zastupnik prava engleskog kralja na francusko prijestolje. Povorka je pratila tijelo prvo prema crkvi Svetog Pavla pred čijim je vratima čekao pariški biskup kako bi blagoslovio mrtvog kralja svetom vodicom.

Nakon ove etape uslijedila je procesija ulicama Pariza prema crkvi Notre Dame. U za tu priliku posebno dekoriranu crkvu uz upaljene baklje kraljevo je tijelo bilo izloženo cijelu noć te je za nj osigurano bdijenje.

Sljedećeg jutra održana je misa zadužnica, a povorka je dopratila tijelo Karla VI. na posljednju etapu, Saint Denis, mjesto ukopa na kojem se pojavilo više od osamsto ljudi. Kako se navodi u kronici *O stogodišnjem ratu* kraljev kovčeg položen je u grobnicu na što je starješina za grobove Berry uz prisustvo nadzornika i nekoliko nižih činovnika povikao: *Neka Bog blagoslovi i smiluje se duši tog plemenitog i izvrsnog princa, Karla francuskog kralja i šestog tog imena, našeg prirodnog vladara i gospodara*, uz što je nadodao: *Neka Gospodin podari dugi vijek Henriku, milošću Božjom kralju Francuske i Engleske, našem vladaru i gospodaru*. Nakon ovoga nadzornici su podigli u vis svoje službene buzdovane s ornamentima ljljana, što je popraćeno povikom: *Živio kralj, živio kralj!* Treba napomenuti da je i kod ovog primjera kraljevske sahrane zabilježen jedan incident, ali za razliku od Henrikovog *post mortem* krvarenja ovaj slučaj nije imao obilježje nadnaravnog, već upravo suprotno, radilo se o nadasve prizemnim stvarima. Naime, dok se povorka kretala Parizom izbila je svađa, u kojoj su sudjelovali fratri opatije Saint Denis i pripadnici ceha mjerača soli, oko svečane odore i ostale odjeće u koju je bilo odjeveno kraljevo tijelo. Sukob je prekinuo vojvoda od Bedforda te je povorka mogla nastaviti svoj put.

Posljednji primjer kojim ćemo se poslužiti kako bismo dočarali sve one segmente vezane uz kraljevske pogrebe uopće neće biti opis sprovida kralja. Naime, kako je već ranije naglašeno, što se razdoblje srednjeg vijeka više primicalo svome kraju, to su sve više neki drugi staleži dominirali na političkoj sceni i iskazivali moć kakva je ranije bila asocirana isključivo uz kraljevsku ličnost. To se naime, odnosi na velikaše koji, uz sve veću moć i utjecaje koje su stekli, traže i način da to što očitije manifestiraju, preuzimajući simboličke aspekte kraljevske vlasti, ako ne na razini cijelog kraljevstva onda barem na teritorijima koji su im pripadali. Kako se često isticalo, jedino ono što je nedostajalo jakim velikašima da u potpunosti asimiliraju kraljevsku vlast jest bila kruna, ali zato su taj nedostatak kompenzirali kroz neke druge aspekte vezane uz kraljeve od kojih je jedan svakako bio pogrebna ceremonija.

Prikazat će se dakle, pogreb burgundskog vojvode Filipa Dobrog, koji je preminuo u mjestu Bruges 1467. Prema zapisima Georgesa Chastellaina, vojvoda je za života odredio način na koji želi da se provede njegov pogreb, a na njegovom sinu i nasljedniku Karlu ostalo je da to ostvari. I u ovom slučaju tijelo je pripremljeno za ukop tako što je balzamirano nakon što su izvađeni unutarnji organi, pohranjeni potom u urni. Tijelo vojvode bilo je izloženo u kapeli obiteljske palače, gdje su kroz naredna četiri dana ljudi mogli doći i odati počast voljenom gospodaru. Nakon što se izrazilo poštovanje, a sve pripreme za pogreb su završene, ceremonija je mogla započeti.

Od mjesta gdje je ležalo tijelo krenula je duga povorka s velikim brojem sudionika i još većim brojem promatrača. Samu povorku od stanovnika na ulicama razdvajali su tisuću i šest stotina nosača baklji, odjevenih u obaveznu crnu odjeću, koji predstavljaju neku vrstu zida jer uspijevaju pokriti cijelu povorku po dužini. Pripadnici klera iz mjesta Bruges te gradski prosjaci otvorili su procesiju, a za njima su koračala dvadeset i dva opata. Nakon njih procesija je nastavljena službenicima mjesta te onima koji su djelovali u vojvodinoj palači, kao i njegovim zaposlenicima u domaćinstvu, koji su predstavljali njegove najvjernije i najbliže suradnike. Da bi se spriječilo stvaranje gužve i kako bi se svakog slugu pozicioniralo ovisno o rangu koji je imao te poslu koji je izvršavao, postavljen je poseban meštar koji se brinuo samo o ovom aspektu ceremonije. Za njihovo odijevanje pobrinuo se vojvodin sin Karlo, osiguravši crnu odjeću, kako za pripadnike i službenike očevog domaćinstva, tako i za svoje. Ovisno o dužini i kakvoći, kvaliteti i skupocjenosti tkanine pogrebne odjeće mogao je biti vidljiv status sudionika procesije. Pa tako su plemići bili odjeveni u dugačke crne ogrtače, koji su sezali do poda, dok su manje utjecajni službenici i ostali podanici nosili crne ogrtače s kapuljačom koji su sezali do koljena.

Za poslugom su slijedila četvorica biskupa te iza njih pripadnici vojske, dvanaest oficira garde i dva narednika, koji su služili vojvodi od Burgundije neovisno o tome tko je bio nositelj te titule. Nakon njih došao je red na Filipovo tijelo zatvoreno u željeznom kovčegu, prekriveno mrtvačkim pokrovom, to jest zlatnom tkaninom po rubu ukrašenom crnim satenom, dok je po cijeloj dužini tkanine postavljen znak križa napravljen od bijelog baršuna. Ovaj su težak kovčeg nosila dvanaestorica strijelaca iz vojvodine garde, ali se oni gotovo nisu mogli vidjeti jer su krajeve zlatne tkanine držala i prostirala šesnaestorica velikih baruna. Kod kraljevskih pogrebnih povorka ovu tkaninu držala bi četvorica najviših sudaca vrhovnog suda u zemlji, koji su predstavljali Pravdu koju kralj ispoljava.

Iznad Filipovog kovčega bio je baldahin, također napravljen od zlatne tkanine koja je na krajevima učvršćena na štapove koje je nosila četvorica burgundskih plemića visokog roda. Baldahin je inače bio simbol zaštite, koja je u slučaju kralja označavala onu koju on prima od Neba, a potom ju pruža svojim podanicima. Također je baldahin shvaćen i kao oznaka nekog centra, središta svijeta te zbog toga simbolizira dostojanstvo i moć. Kraljevi su ga većinom za života koristili na nekom mjestu gdje su bili svečano primljeni, a nakon što je vladar preminuo, baldahin je postao dio pogrebne ceremonije simbolizirajući tako vitalnost kraljeva tijela na nosiljci. Baldahin je prvi put zabilježen kao

dio pogrebne procesije 1322. na sprovodu francuskog kralja Filipa V, ali se njegova upotreba ustalila tek krajem 14. st.

Prvi koji je stupao odmah iza nosača Filipovog kovčega bio je službeni organizator vojvodina pogreba, Meriadez meštar od Konja, koji je imao jednu od ključnih uloga u procesiji jer je upravo njemu povjereno da nosi vojvodin mač, postavljen u bogato ukrašene korice, držeći ga za ručku s oštricom usmjerenom prema zemlji. Ovaj će mač odigrati jednu od najviše simbolički nabijenih uloga u sljedećim etapama Filipovog pogrebne ceremonije. Naime, kako je već naglašeno, pri krunidbi kraljeva mač je bio taj koji je najbolje od svih ostalih insignija simbolički predstavljao vlast, kako njezino preuzimanje, tako i njezinu predaju. Treba napomenuti da je kod pogreba kraljeva prvotni običaj bio da se povjeri nošenje mača šerifu, međutim, kako se događalo da su se oni često izmjenjivali, ova je čast pripala vladarevu meštru od Konja čime je ta osnovna simbolika kraljevske vlasti – mač i konj dobila još više na značenju.

Vojvodina povorka nastavlja se sa šest tzv. Velikih žalitelja, što je podrazumijevalo vojvodine najbliže rođake. Na prvom mjestu je stupao vojvodin sin Karlo, sam, a za njim su išli njegov imenjак grof od Bourbona te jedan vojvodin nezakoniti sin, svi odjeveni u dugačke crne ogrtače s kapuljačom. Poslije njih red je došao na sve Karlove službenike, također odjevene u crnu žalobnu odjeću. Pogrebna povorka dopratila je tijelo do crkve u Brugesu, za ovu priliku posebno uređene crnim tkaninama složenima od nekoliko slojeva (prvi je sloj bila gruba kozja koža preko koje su postavljeni slojevi crnog baršuna i damasta), koje su visjele s kora, a kojima je jedini element dekoracije bio izvezen službeni vojvodin grb. Crkva je bila još dodatno ukrašena s oko tisuću i četiri stotine svijeća. Iznad postolja na koje je trebao biti položen Filipov kovčeg izgrađena je nadstrešnica ispod koje su nadzornici zauzeli svoja propisana mjesta, dok se meštar s vojvodinim mačem posjeo podno lijesa. Zanimljivo je napomenuti da je ulazak u crkvu bio dozvoljen samo plemićima, prelatima i visokim vojnim ličnostima, dok su za ostale vrata zatvorena i čuvana stražarom. Vojvodin nasljednik Karlo sam je stupio u crkvu i posjeo se u području male kapele, a slijedili su ga njegovi rođaci. U trenutku kada su svi koji su trebali ušli u crkvu započelo je bdijenje nad Filipovim tijelom, u trajanju od četiri sata nakon kojih Karlo vodi povorku prema dvorcu, dok uz vojvodino tijelo cijelu noć ostaju vitezovi, vojni službenici i, naravno, mač. Odmah sljedeće jutro održane su mise, koje su vodila dvojica biskupa iz povorke. Potom stiže Karlo s ostatkom povorke u istom onom redosljedu kao i prethodnog dana, nakon čega se moglo započeti s misom zadužnicom, koju je vodio biskup od Tournioia. U sklopu mise Karlo i njegovi rođaci

primili su pričest, a biskup je održao hvalospjevni govor te tražio od prisutnih da se mole za spas duše Filipa Dobrog. Po završetku mise u rupu napravljenu ispred oltara položen je lijes s vojvodinim tijelom. U tom je trenutku započeo konačni ritual prijenosa dostojanstva, ali i vlasništva nad svim teritorijima s pokojnog Filipa Dobrog na njegovog nasljednika Karla. Naime, tada je Filipov meštar od Konja podignuo vojvodin mač te ga potom spustio toliko nisko da njime dotakne zemlju, što je bio znak komornicima i narednicima da slome svoje službene palice. Na grob su potom prvo postavljene drvene daske, preko njih zlatni mrtvački pokrov, a potom je meštar Meriadez na tkaninu položio mač. Međutim, mač je gotovo isti trenutak podignuo Roichequin, meštar od Konja vojvodinog sina Karla te ga usmjerio u vis i postavio pred novog vojvodu.

Upravo je zbog ovog simboličkog čina prijenosa vlasti, ali i vlasništva s jednog vojvode na njegovog nasljednika bilo prijeko potrebno da sin Filipa Dobrog čini dio procesije i da bude prisutan na njegovom pokopu, što je činjenica koja se, kada govorimo o kraljevima, polako gurala u drugi plan. Naime, kako je razdoblje srednjeg vijeka odmicalo, prisustvo kraljevog nasljednika više nije bio ključni element za simboliku prijenosa vlasti. Ono što se smatralo dovoljnim bila je upotreba Mača Francuske, kod pokopa francuskih kraljeva te upotreba tzv. kraljevskih efigija, odnosno figura izrađenih od raznih materijala, koje su predstavljale portret kralja, a kojima se simbolički iskazivala ideja kontinuiteta besmrtnosti kraljevske vlasti.

Dakle, u trenutku kada je pred Karla postavljen vojvodin mač on je mogao kroz ovaj simbolički čin zauzeti mjesto svog oca. Ta izmjena dovela je i do nekih drugih promjena, naime, po završetku pogreba zamijenjena su mjesta u povorci između Filipovih i Karlovih službenika, koji su sada izbili u prvi plan jer su Filipovi službenici smrću svog gospodara završili svoju službu te su se kretali na kraju procesije bez nekog točno utvrđenog reda.

Pri analizi pogrebne ceremonije nezaobilazno je spomenuti također i ceremonije koje su se priređivale prilikom ukopa supruge kraljeva. Naime, unatoč tome što je značaj kraljica i njihovog ugleda i statusa u društvu većinom proizlazio iz njihove uspješnosti u osiguravanju nasljednika prijestolja (po mogućnosti muškoga), ceremonije ukopa su, kao i u slučaju vladara, bile elaborirani rituali s ciljem pokazivanja javnosti prestiža i značaja položaja koje su kraljice imale u srednjem vijeku.

Zanimljiv je tako slučaj pogrebne ceremonije upriličene za kraljicu Annu, vojvotkinju od Bretanje, suprugu dvojice francuskih kraljeva, Karla VIII. te Luja XII. Kada je kraljica umrla 1514. godine

izrazito detaljna pogrebna ceremonija trajala je punih 40 dana (period uobičajene *quarantine*) te je kao takva služila čak i kao inspiracija za sve ostale francuske kraljevske pogrebne ceremonije sve do 18. stoljeća. O grandioznosti ovog pogreba svjedoči i rukopis naslovljen *Commemoration et Advertissement de la Mort de très crestienne, très haulte, très puissante et très excellante princesse, ma très redoubtée et souveraine dame, Madame Anne, deux foyz Royne de France, duchesse de Bretagne*, koji nam donosi sve detalje o ceremoniji.

Kada je kraljica Anne umrla u dvorcu u Bloisu 9. siječnja 1514. njezin suprug Luj XII. pripremio joj je zaista veličanstven ukop. Kraljičino tijelo, nakon pripreme, izloženo je prvotno u jednoj od soba za primanje u dvorcu. Kraljica je bila odjevena u svečanu odjeću, a na glavu joj je položena kruna, dok je u rukama držala žezlo i ruku pravde. U prvih četrdeset i osam sati dvorjani su odali počast preminuloj kraljici. Nakon osam dana tijelo je balzamirano i postavljeno u drveni kovčeg, a 26. siječnja započinje procesija koju predvodi François od Angoulema, kraljičin sin iz prvog braka i budući prestolonasljednik francuskog kraljevstva. Njezin suprug, tadašnji francuski kralj Luj XII., nije bio prisutan jer nije bio običaj da kraljevi sudjeluju u pogrebnim ceremonijama. Njezine kćeri se ne spominju kao dio procesije, ali imamo podatke o prisutnosti njezinih rođacima: Anne od Beaujeua, vojvotkinja od Bourbona, Louise od Savoya, grofica od Angoulêmea, Margueritea od Savoya i njezin suprug vojvoda od Alençon. Dvorjane u procesiji predvodi Madame de Mailly, John Stewart, vojvoda od Albany, koji je ujedno bio i skrbnik maloljetnog škotskog kralja Jakova. Procesija je zaista bila mnogobrojna jer je uz plemiće i plemkinje iz kraljičinog domaćinstva te veliki broj dvorskih uglednika u njoj sudjelovao i 400 siromašnih žalobnika. Čini se da je ovo bio i očito jako skup pogreb budući da je svaki od tih žalobnika nosio baklju na kojoj su bili postavljeni vojvotkinjin grb kao i grb grada Bloisa.

Procesija je pratila tijelo do crkve St. Saveur u Bloisu gdje su mise održavali biskupi Pariza, Limogesa i Bayeuxa. Kraljičin ispovjednik pročitao je potom pogrebne hvalospjeve i to njih trideset i sedam u čast svakoj godini kraljičina života. Procesija se potom uputila prema Parizu. Pokretna efigija bila je dio ove ceremonije, ali je uvedena tek pri svečanom ulasku procesije u Pariz. Efigiju je izradio slikar Jean Perréal. Pokretna efigija kraljice Ane bila je odjevena u svečanu odjeću te su je nosili, zajedno sa lijesom, pripadnici kraljevskog domaćinstva. Ponad lijesa i efigije u procesiji su nosili i baldahin. Postoji više slikovnih prikaza o prisutnosti efigije na pogrebu kraljice Anne (iako nema nikakvih materijalnih ostataka pogrebne efigije), većina kojih pokazuje lutku kako drži ili žezlo i *main de justice* ili pak kako su uz nju položene

te insignije. Također, na glavu efigije postavljena je zlatna kruna optočena draguljima. Lijes su nosili na nosiljci koja je bila prekrivena crnom, baršunastom tkaninom, ukrašenom bijelim križevima. Čitavu procesiju koja se kretala prema bazilici Saint Denis pratili su vojnici, konjanici i streličari, odjeveni, dakako, u crninu. Procesija je prvotno zastala u Orleansu u Notre Dame des Champs, a sam grad bio je zavijen u crne i ljubičaste boje. Na ovom dijelu procesije povorci se pridružuju predstavnici crkvenih redova, karmelićanki, augustinaca, franjevac te redovnika Notre Damea, kao i predstavnika parlamenta. U crkvi, koja je također zavijena u crno, kraljičin ispovjednik čita drugi dio njezinih pogrebnih hvalospjeva. Izvan crkve heraldi također izvikuju hvalospjeve te pozivaju publiku da se pridruži u molitvi za pokojnu kraljicu.

Nakon što je lijes s kraljičinim tijelom prenoćio u Notre Dameu procesija se upućuje prema Saint Denisu gdje se čita posljednji dio njezinih pogrebnih hvalospjeva te se recitira kraljičina genealogija. Kardinal Le Mansa, koji je odjeven u zlatnu odjeću ukrašenu perlama i kraljičinim amblemima, daje kraljici posljednji oprost nakon čega su njezini ostaci pokopani u zajedničku grobnicu. Bretonski herald završava ceremoniju povikom *Kraljica i vrlo kršćanska vojvotkinja, naša vladarica i djeva je mrtva*. Kraljičini dvorski službenici potom su slomili svoje službene palice te su ih bacili na lijes, signalizirajući na taj način prestanak svoje službe.

Trebalo bi još napomenuti nešto u vezi s pokopom kraljica. Naime, neke kraljice, kojima je za života ponekad bilo uskraćeno dužno poštovanje, primile su ga nakon smrti. Kao primjer može poslužiti smrt Eleanore Kastiljske, supruge kralja Edvarda I., koja je preminula 1290. Njezin je suprug kao dokaz svoje duboke žalosti za gubitkom voljene žene dao podići, iz poštovanja prema preminuloj kraljici, memorijalne križeve na svim točkama gdje se zaustavljala njezina pogrebna povorka. Najpoznatija točka ovog pogrebnog puta, koji je započeo u Lincolnu, a završio u Westminsteru jest danas daleko poznat Charing Cross u Londonu. Uz to ova je kraljica imala i trostruki ukop jer je njezina utroba pokopana u katedrali u Lincolnu, srce u dominikanskom samostanu u Londonu, a tijelo u Westminsteru. Ovaj oblik iskazivanja javnog poštovanja prema pokojnoj supruzi-kraljici nije bio jedinstveni slučaj. Drugi način iskazivanja poštovanja odnosi se na zajedničko ukopno mjesto kraljevskog para. Tradiciju ovakvih ukopa započeli su Eleanora Kastiljska te Philippa od Hainaulta, supruga Edvarda II. jer su obje bile pokopane uz svoje muževe u Westminsteru. Taj običaj kraljevskog ukopa posebno je simbolički istaknut pokopom Ane od Bohemie, kojoj se nakon nekog vremena pridružio suprug Rikard II.

Par je dodatno htio naglasiti svoju povezanost kroz postavljanje svojih pogrebnih skulptura izrađenih tako da predstavljaju supružnike kako se drže za ruke.

Kralj ne umire nikada

Le roi est mort, vive le roi, franc. Kralj je mrtav, živo kralj! (stara dinastičko načelo kojim se objavljuje smrt vladajućeg kralja i istodobni nastup novoga na prijestolje, Rječnik stranih riječi).

Iako je ovakvo objašnjene značenja ovog uzvika postalo uvriježeno, težnja ovog dijela bit će dati dodatni smisao ove eksklamacije, koji će se temeljiti na ideji koju nam predstavlja Ernst H. Kantorowicz u knjizi *The King's Two Bodies*.

Prema Kantorowiczu, ideja koja nam dolazi s područja srednjovjekovnog prava nasljeđivanja prijestolja govori nam da su pokojni kralj i njegov nasljednik predstavljeni kao jedno u odnosu na Krunu, odnosno da se prethodnik i nasljednik smatraju istom osobom jer obojica personificiraju kraljevsku titulu i dostojanstvo. Objašnjenje koje daje Klaić da se ovdje radi o dvije osobe (umirući kralj i njegov nasljednik) nije posve točno jer srednjovjekovni model nasljeđivanja ne prepoznaje kraljeve samo kao pojedince, već se usmjerava na nasljednost titule i dostojanstva neprekidnog, stalnog i vječnog Kralja. Ovakvu tvrdnju potkrepljuje ideja koja je u jeku srednjovjekovnog dualizma (bilo da se radi o dualističkom odnosu naspram duše i tijela, Crkve i države, Sunca i Mjeseca ili se odnosi na teoriju o dva mača) bila posve prikladna, a to je teorija o dvama kraljevim tijelima. Ideja je jednostavna: kralj ima dva tijela – prvo je ono prirodno koje je dobiveno rođenjem, ono podložno zubu vremena i bolestima kao i ostalim zemaljskim nedaćama, propadajuće i nestajuće; drugo je političko koje kralj stječe primanjem kraljevske titule, pomazanjem i posvećenjem, ono je okarakterizirano univerzalnošću i vječnim ponavljanjem (kroz prirodna tijela budućih kraljeva), te predstavlja nasljedstvo kraljevskog dostojanstva. Kako prirodno tijelo sačinjavaju njegovi fizički dijelovi (glava, noge, ruke i dr.) tako je političko tijelo složeno od dijelova koji predstavljaju društvo (kralj, podanici i dr.). Prirodno tijelo je dakle vidljivo, političko to nije. Prema tome kralj se definirana kao *gemina persona*, a ta njegova dvojnost objašnjava se tvrdnjom da je (posvećeni) kralj ljudsko biće po svojoj prirodi, ali da istovremeno predstavlja božansko biće po Božjoj milosti (kao Božji odabranik). Ideja kralja kao osobe s dvama tijelima prikazana je tako da se kralj smatrao glavom koja upravlja svojim udovima, odnosno

čelnom osobom koja upravlja društvom (Kantorowicz se koristi pojmom korporacije kako bi lakše dočarao smisao funkcioniranja društva), čiji je i on sam član.

Ovakva je podjela stvorena kao pravni pojam koji je trebao osigurati legitimni temelj za kontinuitet kraljevstva u trenucima kada se zemlja nalazila na raskršću između dvaju vladara. Također se na taj način izbjeglo personificiranje kraljevstva sa smrtnim kraljevima.

Kada kralj umire nestaje samo njegovo fizičko (prirodno) tijelo, a kraljevstvo nastavlja postojati kroz njegove nasljednike i time je Kralj predstavljen kao kontinuitet te zato nije podložan smrti odnosno nestanku. *Kralje mrtav, živio Kralj!* predstavlja ideju vječnog kraljevstva, njegovo stalno utjelovljenje kroz različite baštinike prijestolja.

U duhu srednjovjekovnog čovjeka ugrađena je ideja o kraljevima kao o figurama koje se uzdižu od ostatka puka po svojim posebnostima, a ponajprije onim nadnaravnim obilježjima. Kao što je Isus, kao smrtni čovjek patio i umro na križu tako je i njegov duh preživio kroz čin uskrsnuća te samim tim ušao u vječno kraljevstvo Božje. A kao što je već utvrđeno, nema draže paralele srednjovjekovnim kraljevima od one sa Božjim sinom. Međutim, kod srednjovjekovnih kraljeva besmrtnost nije bila vezana uz njegovo prirodno tijelo, već uz ono političko, što znači da ćemo sada pokazati na koje je sve načine Kralj nadživio kralja.

Jedan od načina, kojim se simbolički željela prikazati vladareva besmrtnost, vezan uz pogrebne običaje jest upotreba tzv. efigija tj. pogrebnih lutaka koje su predstavljale kralja. Ti su kraljevski portreti u prirodnoj veličini bili napravljeni od drva, kože ili voska, a njihovi su se izrađivači trudili učiniti ih što vjernijima slici pokojnog kralja. Efigije su odjevene u svečanu kraljevsku odjeću, većinom onu koju je vladar nosio na svojoj krunidbi, uz prisustvo insignija vlasti: krune, globusa i žezla. Ovako dotjerane kraljevske lutke postavljene su ili iznad kovčega u kojem se nalazio lijes ili se nose na posebnoj nosiljci koja je u pogrebnoj procesiji išla odmah iza kovčega vladara. Ovaj dio pogrebne ceremonije javio se najprije u Engleskoj, gdje je prvi put zabilježen na ukopu kralja Edvarda II. 1327., da bi se početkom 15. st. počeo javljati i u Francuskoj.

Upotrebom efigija u Francuskoj došlo je na samom kraju 15 st. i do promjene u estetici vezanoj uz pogrebni ritual. Naime, francuski su kraljevi na svom pogrebu, sve do 1498. i ukopa Karla VIII., redovito bili odjeveni u svečanu odjeću, neovisno o tome je li bila korištena pogrebna lutka ili ne. Međutim, upravo od te godine ceremonija doživljava promjene jer kraljevi su od tada pokopani u jednostavnoj odjeći, ponekad samo prekriveni plahtom, dok je raskoš prepuštena efigiji. Ova je gesta bila odraz nove crkvene politike te obilježje makabrizma,

kojim se željelo prikazati svu surovost smrti, ali i oblik poniznosti kojom vladar, sada siromašan čovjek, stupa pred Boga.

Tako je i kroz ovaj vid estetičke dualnosti vidljiv simbol besmrtnosti. Dakle, dok je prirodno vladarevo tijelo, ogoljeno od raskoši i insignija vlasti, mrtvo ležalo u kovčegu, nad njim je efigija simbolizirala život vječnog, besmrtnog Kralja. Prirodno tijelo kralja je, dakle sakriveno u kovčegu, mrtvo, a političko tijelo sada je vidljivo kroz efigije.

Međutim, upotreba ove pogrebne lutke mogla je stvoriti i neke probleme glede kraljevog nasljednika. Naime, efigija je bila reprezentacija besmrtnog kraljevog dostojanstva, čime se postavljalo pitanje što onda predstavlja kraljev nasljednik? Dakle, tu se stvorio problem dvojnosti nosioca kraljevskog dostojanstva, koji je riješen tako da se novi kralj na pogrebu svog prethodnika držao podalje od efigija. Na isti se način javio i problem s vrhovnim sucima, koji su držali krajeve mrtvačkog pokrova. Ovi predstavnici pravde, koju su provodili u kraljevo ime, također su zapeli u kontradikciju, ovaj put estetičke prirode. Naime, njihova služba nalagala im je da budu odjeveni u crvenu odjeću, što je refleksiju na jednu od kraljevskih insignija, purpur. Uz to suci su nosili i kompoziciju sastavljenu od tri svilene zlatne trakice postavljene na njihovo rame kao reprezentaciju još jedne kraljevske insignije, fibule, odnosno zlatne kopče koju su kraljevi ponekad dobivali prilikom krunjenja. Evo u čemu se javila kontradikcija, naime dok je službena žalobna boja odjeće za sudionike pogrebne procesije bila crna, ovi su suci, prozivani čak i dijelom Kraljeva tijela, bili odjeveni u svoju službenu crvenu boju. Kako su i mogli odjenuti crnu odjeću i priznati kraljevu smrt kada su bili dio, a i nositelji ideje da Kruna i Pravda ne mogu umrijeti, nestati. Kralj koji predstavlja Pravdu, a koji je sam predstavljen u toj ulozi djelitelja Pravde kroz vrhovne suce, nije mogao nestati, već su upravo ti suci most koji će povezati, odnosno prenijeti ovu ovlast na novog kralja.

Dakle, kako navodi Kantorowicz, tri su bitne odrednice koje dovode do zaključka da kralj nikad ne umire:

- kontinuitet u nasljedstvu,
- kruna shvaćena kao korporacija i
- besmrtnost kraljevskog dostojanstva.

Prvi uvjet je već ranije opisan, a ticao se pravila kojima je netko mogao stupiti na prijestolje. Da bi se zadovoljio ovaj uvjet trebalo je osigurati da prijestolje bude stalno popunjeno, u kontinuitetu kroz razne nasljednike, bilo da se radilo o nasljedstvu koje je u većini slučajeva prelazilo sa oca na sina ili o izmjeni dinastija. Ono što se svakako nastojalo izbjeći jest mogućnost javljanja perioda *interregnuma*, koje bi

prijestolje na kraće (odnosi se na period između smrti starog vladara i ustoličenje novog) ili duže (odnosi se na period između smrti starog vladara i izbora novog) vrijeme ostavilo praznim. U ranijim razdobljima srednjeg vijeka ako bi se javio ovakav problem on je bio riješen tako što se Krista smatralo nosiocem dostojanstva kojeg trenutno ne upražnjava ni jedan kralj, što je međutim, često dovodilo do sukoba s Crkvom budući da su pape smatrali da kao Kristovi zemaljski predstavnici imaju pravo ispunjavati i tu ulogu *interrex*a. Problem je riješen kada se započelo s praksom priznavanja titule nasljedniku odmah u trenutku kada njegov prethodnik premine. U duhu ovog stajališta postepeno se oblikovala poznata uzrečica *kralj je mrtav, živio kralj!*, koja prati svaku kraljevsku pogrebnu ceremoniju počevši od 1515., odnosno od ukopa francuskog kralja Louisa XII. S njome se dakako htjelo naglasiti tu ideju nikad umirućeg Kralja, tj. to da se dostojanstvo odmah u trenutku kada nastupa smrt pretapa u novog nasljednika prijestolja.

Drugi uvjet koji se morao ispuniti bio je prikazati Krunu kao korporaciju, odnosno predstavnika besmrtnog političkog tijela. Vječnost se Krune na ovaj način poistovjećivala s onom kraljevstva u kojem kralj i njegovi podanici čine korporaciju kroz njegovo političko tijelo ili kako to naglašava Kantorowicz, oni su inkorporirani s njim kao i kralj s njima, podanici su udovi, tijelo je teritorij, dok je vladar glava. Već je ranije naglašeno da je zajednica, *universitas* također smatrana besmrtnom upravo zbog činjenice da se konstantno obnavlja i živi kroz nove naraštaje pa će sada biti više govora o kontinuitetu teritorija. Naime, često se naglašavao taj princip da se kraljevstvo, okarakterizirano idejom neotuđivosti, u stvarnosti razlikovalo od kraljeve zemlje. Kralj se u svojoj krunidbenoj zakletvi obvezao da neće otuđivati teritorij kraljevstva, koji se nikako ne može poistovjetiti s njegovim privatnim vlasništvom te da će ovako netaknuto kraljevstvo predati u cijelosti svom nasljedniku, čime se dodatno pojačava ta tvrdnja preživljavanja korporacije isključivo kroz sukcesiju. Kruna je bila ta koja je utjelovila i predstavljala čitavu korporaciju te je i upravo zbog toga ona bila branjena, u ponekim slučajevima čak i od samog kralja, predstavljajući tako neke daleke naznake onoga što će se početi formirati u razdobljima 19. st. Dakle, Kruna kao ideja predstavnika korporacije, koja utjelovljuje sve stanovnike i cjelokupni teritorij kraljevstva, može biti shvaćena kao daleka paralela s državom. Kruna, ovako koncipirana, nije naravno nikada mogla biti podložna prolaznosti, vremenu te je upravo njezina najznačajnija odlika bila besmrtnost.

Posljednji uvjet, koji će se također ukratko opisati, jest prijenos kraljevskog dostojanstva, odnosno kontinuitet prijenosa vladarevih prava važećih za čitavo političko tijelo. Kralj je primao prava od

podanika, što je najbolje sadržano u tvrdnji *populo faciente et Deo inspirante* te je bila prerogativa vladara da ta prava i koristi u najboljem interesu cijele zajednice. Međutim, ponekad se događalo i to da su kraljevi optuživani da su okaljali ovo dostojanstvo, odnosno službu koja im je povjerena. To je bio slučaj s francuskim kraljem Louisom V., portugalskim vladarom Sanchom II. te engleskim kraljevima Edvardom II. i Rikardom II., koji su bili okarakterizirani kao *rex inutilis*, odnosno nedostojni, bezvrijedni vladari.

U ovim primjerima, ali i onim manje dramatičnim slučajevima smrti vladara, kako se ne bi oblikovala ideja da kraljevsko dostojanstvo nestaje smrću njegovog nosioca, formirana je fraza *dignitatis numquam perit*, odnosno dostojanstvo nikad ne nestaje, iščezava, već se kontinuirano pretapa u osobe koje će obnašati ovlasti kralja. Na ovaj je način Kralj je nadživio kralja.

Kako bi što lakše dočarali tu ideju besmrtnosti Kralja u srednjem se vijeku koristila paralela s mitskim bićem iz bestijarija, feniksom. To međutim, nije predstavljalo presedan u povijesti jer se feniks bio koristio već od pretkršćanskih, poganskih vremena u kojima je, kao i kasnije u kršćanstvu, predstavljao simbol besmrtnosti, odnosno uskrsnuća i vječnog života.

Ova ptica, čiji je mitski karakter mnogobrojno puta opisan, živjela je oko pola stoljeća te je taj svoj dugački životni vijek okončala tako što je zapalila svoje gnijezdo i nestala u plamenu, da bi se iz tog pepela izdigla nova-stara ptica. Unutar tih petsto godina na svijetu je postojao samo jedan živući feniks zbog čega je lako tu jedinstvenu pticu shvatiti istovremeno i kao vrstu, ali i kao individuu. Feniksa kao pojedinca obilježava smrtnost, dok istovremeno on predstavlja i besmrtnost svoje vrste.

Ovom se vidu dualnosti pridružio još jedan. Naime, feniksa su smatrali hermafroditnim ili čak bespolnim bićem, upravo zbog toga što umiruća ptica jest i majka i otac ptici koja će se izdići iz pepela. Kako bismo što jasnije predstavili ovu ideju koristit ćemo citat kojim se poslužio i Kantorowicz, a koji kaže: *on je sam sebi sin, svoj si je otac i vlastiti je nasljednik*. Dakle, feniks se ne rađa, on nastaje, stvara se iz pepela, živi svoj dugi i neprekinuti ciklus te potom nestaje u plamenu da bi se opet stvorio iz vlastitog pepela.

Analogija feniksa sa ciklusom kralja je više nego očita, a poneki su se vladari čak i trudili stvoriti još evidentniju paralelu sa svojim životom. To je uočljivo kroz praksu koja se javljala od razdoblja ranog srednjeg vijeka, a to je priznavanje sina kao legitimnog nasljednika još za života oca-kralja, što je i potvrđeno krunidbom. U ovom slučaju kada istovremeno postoje kralj-vladar i tzv. *rex iuvenis*, mladi kralj, oni su u

očima podanika jedna osoba. Sin je dakle, jedna osoba s ocem kroz to što može uživati povjerene mu milosti, odnosno dostojanstvo. Zanimljivo je napomenuti da ta ideja nije funkcionirala samo na apstraktnoj razini, a ono što će posvjedočiti kolika je bila snaga ove paralele s ciklusom feniksa jest to da su se nasljednici francuske Krune ponekad čak i nazivali *Le petit Phenix*, odnosno mali feniks, to jest onaj koji će se izdići iz pepela svog oca (s kojim čini jedno) ili iz okrilja monarhije.

Najbolje bi bilo završiti ovo izlaganje citatom rečenice, kojom se poslužio jedan od sudaca težeći točno sročiti prirodu engleskog kralja Henrika VIII., a koja u sebi sadrži tu ideju besmrtnosti Kralja :

*I Kralj je ime u kontinuitetu koje će uvijek trajati kao glava
i čelnik naroda, kao što nam to Zakon nalaže ..., te u ovome
Kralj nikad ne umire.*

IZABRANI IZVORI I LITERATURA:

- *A Collection of All the Wills, Now Known to Be Extant, of the Kings and Queens of England, Princes and Princesses of Wales, and Every Branch of the Blood Royal from the Reign of William the Conqueror to that of Henry the Seventh Exclusive*, ur. J. Nichols, London, 1780.
- *A Collection of Ordinances and Regulations for the Government of the Royal Household, made in divers reigns*, ur. J. Nichols, London, 1790.
- *Adae Murimuth Continuatio Chronicarum*, ur. E. M. Thompson, London 1889.
- André de la Vigne de Bretagne, *Commemoration et Advertissement de la Mort de très crestienne, très haulte, très puissante et très excellente princesse, ma très redoubtée et souveraine dame, Madame Anne, deux foys Royne de France, duchesse de Bretagne*, Pariz, 1515.
- *An English Chronicle of the Reigns of Richard II, Henry IV, Henry V and Henry VI*, ur. J. S. Davis, Cambridge, 1856.
- *Annales Ricardi Secundi et Henrici Quarti regum Anglie*, ur. H. T. Riley, London, 1866.
- Ariès, Philippe, *The Hour of Our Death*, prijevod na engleski Helen Weaver, New York, 1981.
- Ariès, Philippe, *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*, prijevod na engleski Patricia M. Ranum, Baltimore, 1974.
- Bandé, Alexandre, *Le Coer du Roi: Les Capetiens et les sepultures multiples xiiiie-xve siècles*, Pariz, 2009.
- Barker, Brian, *The Symbols of Sovereignty*, Oxford, 1979.
- Baudri de Bourgueil, *Les Oeuvres poétiques de Baudri de Bourgueil*, ur. P. Abraham, Pariz, 1926. (reprint 1974.).
- Binski, Paul, *Medieval Death: Ritual and Representation*. London, 1996.
- Bland, Olivia, *The Royal Way of Death*, London, 1986.
- Bloch, Marc, *Feudalno društvo*, Zagreb, 2001.
- Bloem, Helene M., „The processions and decorations at the royal funeral of Anne of Brittany,” *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, sv. 54, (1992.), str. 131-160.
- Boase, Thomas S. R., *Death in the Middle Ages, Mortality, Judgement and Remeberence*, New York, 1972.
- Borst, Arno, „Three Studies of Death in the Middle Ages,” u *Medieval Worlds: Barbarians, Heretics and Artists in the Middle Ages*, ur. E. Hansen, Cambridge, 1988.
- Brandt, Miroslav, *Srednjovjekovno doba povijesnog razvitka*, Zagreb, 1995.

- Brown, Elizabeth A. R., „Death and the Human Body in the Later Middle Ages: The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse,” *Viator* 12, (1981.), str. 221–271.
- Brown, Elizabeth A. R., „Royal Bodies, Effigies, Funeral Meals and Office in Sixteenth Century France,” *Micrologus*, sv. 7, (1999.), str. 437-509.
- Brown, Elizabeth A. R., *The Monarchy of Capetian France and Royal Ceremonial*, Aldershot, 1991.
- Brown, Peter, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Late Antiquity*, Chicago, 1981.
- Bryant, Lawrence M., *The King and the City in the Parisian Royal Entry Ceremony: Politics, Ritual and the Art in the Renaissance*, Ženeva, 1986.
- Bullough, Donald, „Burial, Community and Belief in the Early Medieval West,” u *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, ur. P. Wormald, Oxford, 1983.
- Burić, Josip, *Život i običaji u Svetoj zemlji u Isusovo vrijeme*, Split, 1998.
- Boureau, Alain, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XVe XVIIIe siècle*, Pariz, 1988.
- Bynum, Caroline Walker, *The Resurrection of the Body in Western Christendom, 200–1336*, New York, 1995.
- Caciola, Nancy Mandeville, „Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture,” *Past & Present* 152, (1996.), str. 3–45.
- *Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II*, ur. W. Stubbs, London, 1883.
- *Chronicles of the Revolution, 1397-1400: The Reign of Richard II*, ur. C. Given-Wilson, Manchester, 1993.
- *Cultures Death and Dying in Medieval and Early Modern Europe: An Introduction*, ur. M. Korpiola, A. Lahtinen, Helsinki, 2015.
- Daniell, Christopher, *Death and Burial in Medieval England (1066-1550)*, London, 1997.
- *Death and Dying in the Middle Ages*, ur. E. E. DuBruck, B. I. Gusick, New York, 1999.
- *Death in Medieval Europe: Death Scripted and Death Choreographed*, ur. J. Rollo-Koster, Abingdon, 2017.
- *Death, Ritual, and Bereavement*, ur. R. Houlbrooke, London/New York, 1989.
- Duby, Georges, *Images de l'homme devant la mort*, Pariz, 1983.
- Duby, Georges, *Vreme katedrala*, Beograd, 1989.
- Duffy, Mark, *Royal Tombs of Medieval England*, Gloucestershire, 2003.
- *Dying Prepared in Medieval and Early Modern Northern Europe*, ur. A. Lahtinen, M. Korpiola, Leiden, 2017.
- Einhard, *Život Karla Velikog*, prev. Z. Sikirić, ur. I. Goldstein, Zagreb, 1992.

- *Eulogium (Historiarum Sive Temporis): Chronicon ab Orbe Conditio Usque ad Annum Domini MCCCCLXVI*, London, 2001.
- Evans, Michael, *The Deaths of Kings, Royal Deaths in Medieval England*, London, 2003.
- Finucane, Ronald C., „Sacred Corpse, Profane Carrion: Social Ideals and Death Rituals in the Later Middle Ages,” u *Mirrors of Mortality*, ur. J. Whaley, New York, 1981.
- Geary, Patrick J., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, 1994.
- Geoffrey le Baker, *Chronicon Angliae temporibus Edwardi II et Edwardi III*, ur. D. Preest, Woodbridge, 2018.
- Georges Chastellain, *Chronique des ducs de Bourgogne 1461-1469*, ur. K. de Lettenhove, Bruxelles, 1863.-68.
- Georges, Patrice, „Mourir c’est pourrir un peu... Techniques contre la corruption des cadavres á la fin du Moyen Age,” *Micrologus*, sv. 7, (1999.), str. 359-382.
- Gerald of Wales, *Giraldi Cambrensis Opera*, ur. J. S. Brewer, J. F. Dimock, G. F. Warner, London, 1861.-1891. (reprint Cambridge, 2002.)
- *Gesta regis Henrici Secundi Benedicti abbatis. The chronicle of the reigns of Henry II and Richard I A.D. 1169-1192: known commonly under the name of Benedict of Peterborough*, Cotton. MSS. ur. W. Stubbs, London 1867.
- Giesey, Ralph E., *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Ženeva, 1960.
- Giesey, Ralph E., *Le Roi ne meurt jamais : les funérailles royales au temps de la Renaissance*, Pariz, 1960. (reprint 1987.)
- Gittings, Clare, *Death, Burial and the Individual in Early Modern England*, London - Sydney, 1984.
- Given-Wilson, Chris, „The Exequies of Edward III and the Royal Funeral Ceremony in Late Medieval England,” *English Historical Review*, sv. 124, (2009.), str. 257-282.
- *Handbook of death and dying*, ur. C. D. Bryant, London, 2003.
- Henry of Huntingdon, *Historia Anglorum*, ur. D. E. Greenway, Oxford, 1996.
- Hopkins, Keith, *Death and Renewal*, vol. 2: *Sociological Studies in Roman History*, Cambridge, 1983.
- Huizinga, Johan, *Jesen srednjeg vijeka*, Zagreb 1964.
- Huntington, Richard, Metcalf, Peter, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, New York, 1979.
- Jean Chartier, *Historia Karoli Sexti Francorum regis (Chronique du religieux de Saint-Denys, contenant le règne de Charles VI de 1380 à 1422)*, ur. P. Jannet, Pariz, 1858.
- Jean Froissart, *Chroniques de Jean Froissart*, ur. S. Luce, G. Raynaud, L. Mirot, A. Mirot, 15 vol., Pariz, 1869.-1975.

- Jean Le Bel, Jean Froissart, Enguerrand de Monstrelet, *O stogodišnjem ratu*, Zagreb, 2003.
- Jedin, Hubert, *Velika povijest Crkve*, Zagreb, 1971.-95.
- John Capgrave, *Chronicle of England*, ur. F. C. Hingeston, London, 1858. (reprint 1972).
- Jovanović, Kosana, *Two Funerals and Two Bodies of Richard II. A Study on the Idea of Kingship, Transference of Power and Political Theology*, Saarbrücken, 2010.
- Jovanović, Kosana, „Uloga efigija u pogrebnom ceremonijalu engleskih i francuskih kraljica te njihova povezanost s teorijom o dva kraljeva tijela,” *Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti*, vol. 31 (2013.), str. 21-36.
- Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies – a Study in Medieval Political Ideology*, Princeton 1957. (reprint Princeton 1997.)
- Klaić, Nada, *Izvori za hrvatsku povijest do 1526*, Zagreb, 1972.
- *Knighon's Chronicle 1337–1396*, ur. G. H. Martin, Oxford, 1995.
- Le Goff, Jacques, *The Birth of Purgatory*, prijevod na engleski Arthur Goldhammer, Chicago, 1984.
- *Les grandes chroniques de France*, ur. N. Desgrugillers, Pariz, 2013.
- *Les Registres de Boniface VIII: recueil des bulles de ce pape*, ur. G. Digard, M. Faucon, A. Thomas, Pariz, 1885.
- *Liber Regalis*, ur. F. Lygon, London, 1870.
- *Liber Regie Capelle*, ur. W. Ullman, London, 2010.
- Lindley, Phillip G., „Ritual, Regicide and Representation: The Murder of Edward II and the Origin of the Royal Funeral Effigy in England,” u *Gothic to Renaissance, Essays on Sculpture in England*, ur. P. G. Lindley, Stanford, 1995.
- Litten, Julian, *The English Way of Death: The Common Funeral since 1450*, London, 1991.
- Llewellyn, Nigel, *The Art of Death: Visual Culture in the English Death Ritual, c. 1500-c. 1800*, London, 1991.
- Lloyd, Alan, *The making of the king : 1066*, New York, 1966.
- Lopez, Robert, *Rođenje Europe*, Zagreb, 1978.
- Marot, Pierre, *Recherches sur les Pompes funèbres des duc de Lorraine*, Nancy, 1935.
- Martial d'Auvergne, *Les Vigiles de Charles VII, par Martial de Paris, dit d'Auvergne*, Pariz, 1500.
- Maurois, Andre, *Povijest engleske politike*, Zagreb, 1940.
- McLaughlin, Megan, *Consorting with Saints: Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Ithaca, 1994.
- *Medieval and Early Modern Ritual. Formalized Behavior in Europe, China and Japan*. ur. J. Rollo-Koster, Leiden-Boston-Koln, 2002.

- *Memorials of Henry the Fifth King of England*, ur. C. A. Cole, London, 1858.
- *Missale ad usum Ecclesie westmonasteriensis*, ur. J. Wickham Legg, London 1891.-97.
- *Monumenta ritualia ecclesiae Anglicanae or, Occasional offices of the church of England according to the ancient use of Salisbury, the Prymer in English, and other prayers and forms*, ur. W. Maskell, London, 1846.
- Mortimer, Ian, „The Death of Edward II in Berkeley Castle,” *English Historical Review*, vol. 120, no. 489, (2005.), str. 1175-1214.
- O'Connor, Mary C., *The art of dying well: the development of the Ars moriendi*, New York, 1966.
- Orderic Vitalis, *Historia Ecclesiastica*, ur. M. Chibnall, Oxford, 1980.
- Paxton, Frederick S., „Communities of the Living and the Dead in Late Antiquity and the Early Medieval West,” u *Making Christian Communities in Late Antiquity and the Middle Ages*, ur. M. F. Williams, London, 2002.
- Paxton, Frederick S., *A Medieval Latin Death Ritual: The Monastic Customaries of Bernard and Ulrich of Cluny*, Missoula, 1993.
- Paxton, Frederick S., *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1990.
- Pirenne, Henri, *Povijest Europe od seobe naroda do XVI stoljeća*, Split, 2005.
- Radojević, Danilo, *Popa Dukljanina Sclavorum regnum, kritičko izdanje*, Cetinje, 2016.
- Ralph of Coggeshall, *Chronicon anglicanum, De expugnatione Terrae Sanctae libellus; Thomas Agnellus De morte et sepultura Henrici regis Angliae junioris; Gesta Fulconis filii Warini; Excerpta ex Otiis imperialibus Gervasii Tilebutiensis*, ur. J. Stevenson, London, 1875.
- Raphael Holinshed, *Chronicle of England, Scotland and Ireland*, London, 1808.
- Rebić, Adalbert, *Biblijske starine*, Zagreb, 1992.
- *Rites of Passage, Cultures of Transition in the Fourteenth Century*, ur. N. F. McDonald, W. M. Ormord, York, 2004.
- Robert Fabyan, *The New Chronicles of England and France*, ur. H. Ellis, London, 1811.
- Roger of Hoveden, *Chronica*, 4. vol., ur. W. Stubbs, London, 1868.-71.
- Roger of Hoveden, *Gesta Regis Henrici Secundi et Gesta Regis Ricardi Benedicti abbatis*, 2. vol., ur. W. Stubbs, London, 1867.
- Rotković, Radoslav, *Kraljevina Vojislavljevića 11.-12. vijeka, Izvori i legende*, Podgorica, 1999.
- Schmitt, Jean-Claude, *Ghosts in the Middle Ages: The Living and the Dead in Medieval Society*, prijevod na engleski Teresa Lavender Fagan, Chicago, 1994.

- Sir William H. St. John Hope, „On the Funeral Effigies of the Kings and Queens of England,” *Archaeologia*, sv. 60:2, (1907.), str. 517-570.
- Snorri Sturluson, *Heimskringla*, 3 vol., prijevod na engleski Alison Finlay, Anthony Faulkes, London, 2011.-15. (drugo izdanje 2016.-) Somerset, FitzRoy, „Patterns in the Ritual of Coronations and Royal Funerals,” *Folklore*, 64, no. 1, (1953.), str. 257-270.
- Stannard, David, *The Puritan Way of Death*, Oxford, 1977.
- Šaško, Ivan, *Per signa sensibilia – liturgijski simbolički govor*, Zagreb, 2002.
- Tabri, Edward A., „The funeral of Duke Philip the Good,” *Essays in history*, svezak 33 (1990.-91.), str. 1-11.
- *The Brut Chronicle*, ur. F. W. D. Brie, London, 1906.
- *The Chronicle of Adam Usk 1377-1421*, ur. i prev. C. Given-Wilson, Oxford, 1997.
- *The Crowland Chronicle Continuations: 1459–1486*, ur. N. Pronay, J. Cox, London, 1986.
- *The Funeral Effigy of Westminster Abbey*, ur. A. Harvey, R. Mortimer, London, 1994.
- *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, ur. B. Gordon, P. Marshall, Cambridge, 2000.
- *The St. Albans Chronicle: The Chronica Maiora of Thomas Walsingham: 1376-1394*, ur. J. Taylor, W. R. Childs, Leslie Watkiss, Oxford, 2003.
- *The Westminster Chronicle 1381-1394*, ur. i prev. L. C. Hector, B. F. Harvey, Oxford, 1982.
- Thomas Walsingham, *Chronicon Angliae*, ur. E. M. Thompson, London, 1874.
- Toynbee, John M. C., *Death and Burial in the Roman World*, Ithaca, 1971.
- Westerhof, Danielle, *Death and the Noble Body in Medieval England*, Woodbridge, 2008.
- William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, vol. I, II, ur. R.A.B Mynors, R.M. Thomson, Oxford, 1998.-99.
- Woodward, Jennifer, *Theatre of Death: The Ritual Management of Royal Funerals in Renaissance England 1570-1625*, Woodbridge, 1997.

Robert Kurelić

Deditio, ritual mirenja u društveno-političkom kontekstu ranog i razvijenog srednjeg vijeka

U sagledavanju i proučavanju prošlosti povjesničari i ljubitelji povijesti značajno se oslanjaju na pisane izvore, što je i razumljivo. Izgovorena riječ brzo se gubi, a ljudsko sjećanje podložno je pogreškama ili čak i nesvjesnom dorađivanju prošlih događaja. Ovakva, suvremena, perspektiva nije bila dominantna u ranom, a ne sasvim ni u razvijenom srednjem vijeku. U vrijeme dok je pismenost bila ograničena na relativno uzak krug učenoga sloja, naši su preci njegovali bogatu oralnu tradiciju. Ilijada i Odiseja generacijama su se prenosile usmenim putem prije nego li su prvi puta zapisane, srednjovjekovni skandinavski zakonozborci (isl. *Lögmaðr*) jednom bi godišnje izrecitali sav korpus običajnog prava svoga plemena, dok su *hafizi* memorirali čitav Kuran u skladu s predislamskim oralnim tradicijama arapskog poluotoka. Trubadurska poezija cvala je među publikom uglavnom slabije pismene viteške elite koja je preferirala stihovni izričaj. To možda i ponajbolje ilustrira primjer Jeana Priorata de Besançon koji je versificirao Meunov francuski prijevod poznatog kasnoantičkog vojnog traktata *De Re Militari* Renata Vegecija iz petoga stoljeća. Oralna tradicija, uz rijetke izuzetke poput karolinške renesanse, dominira diljem srednjovjekovne Europe sve do trinaestoga stoljeća. Komunikacija između javne vlasti i građana u talijanskim komunama te pravni procesi unutar plemena koja su naslijedila Rim na Zapadu odvijali su se prvenstveno u okvirima verbalnog i ritualnog, računajući na kolektivnu memoriju kao garanciju pravovaljanosti postupka umjesto na pisanu riječ. Čak i kada bi bili zapisani, uvijek bi se navodili svjedoci koje bi se moglo pozvati da posvjedoče o navedenim događajima, garantirajući svojom čašću i ugledom za istinitost svoga iskaza.

Rituali i ceremonije igrali su iznimno važnu ulogu u čitavom procesu. Bili su ključni u stvaranju svojevrsne aure svečanosti i ozbiljnosti situacije na koju su se odnosili, a nerijetko su svoju snagu crpili i iz sakralne dimenzije. Drugim riječima, smatralo se da rituali i ceremonije povezuju svoje aktere s božanskim, odnosno da sam Bog posreduje u njihovom provođenju i nadzoru. Samim time, ignoriranje ritualima preuzetih obveza ili njihovo kršenje moglo je rezultirati

ozbiljnim metafizičkim, ali i sasvim fizičkim kaznama, bilo da ih provodi svjetovna ili duhovna vlast.

Psihologija i sociologija u nebrojenim su studijama dokazale kako su ljudi, po svojoj naravi, kompetitivna bića čemu svjedočimo i danas u brojnim životnim situacijama, od benignih poput sporta ili igara, pa do ozbiljnijih poput politike ili gospodarstva. Potonji su nam posebno zanimljivi jer, dok bi danas, barem u teoriji, politika i gospodarstvo trebali biti odvojeni i neovisni jedno od drugog, u srednjem vijeku, a pogotovo u ranijim razdobljima, bili su gotovo potpuno sljubljeni. Srednjovjekovno društvo bilo je prožeto nasiljem, reflektiranome u konstantnim sukobima među velikašima na svim razinama feudalne piramide, te slabošću središnje vlasti, pogotovo nakon smrti Karla Velikog i raspada Franačkog Carstva. Gospodarstvo se u najvećoj mjeri temeljilo na principu autarkičnosti, odnosno samodostatnosti feuda, s gotovo zanemarivim udjelom robe za plasman na tržištu. Velikaši su crpili gotovo sav višak proizvedene robe za opremanje i uzdržavanje vojske. Adam Smith takav je sustav nazivao „zamkom nasilja“, stanjem permanentne nesigurnosti u kojemu nijedan moćnik, od lokalnog baruna do samoga kralja, nije u stanju osigurati dugotrajni mir i stabilnost potrebne za stvaranje pozitivnog okruženja za investiranje i trgovinski zamah. Tek je uspon gradova kao svojevrsnog sigurnog okruženja od trinaestoga stoljeća nadalje omogućio snažnije jačanje obrta i trgovine te razvoj trgovine na velike udaljenosti.

U prethodnima stoljećima politika i gospodarstvo – potonje, doduše, u svom relativno ograničenom, lokalnom doseg – bili su čvrsto u rukama feudalne elite. Nadalje, za razliku od Rima, u srednjem vijeku naglasak je na vlasti nad ljudima, a ne nad samom zemljom, pa se velikaši i vladari nastoje nametnuti raznim skupinama kao zaštitnici i seniori. Nadmetanje oko vlasti nad ljudima bio je i prevladavajući vojni cilj u ranom srednjem vijeku, o čemu svjedoče i suvremeni izvori. Karla Velikog Einhard je izričito pohvalio zbog toga što se uspio nametnuti kao senior velikom broju plemena i naroda. Takva se prava zatim nasljeđuju i pamte, pa s vremenom dolazi do suprotstavljenih pretenzija koje neminovno vode u oružane sukobe. Bilo da je riječ o potrebi dokazivanja statusa i obrane ugleda ili o nužnosti prehranjivanja vlastitih vojnika, politički i gospodarski razlozi koji velikaše na svim razinama piramide muče gotovo svakodnevno, neminovno stvaraju atmosferu konstantnih kriza i sukoba koji mogu izbiti iz, naočigled banalnih, razloga kao što su prijepori oko redoslijeda sjedenja na kraljevom dvoru do, za preživljavanje važnih situacija, kao što su prava na ispašu stoke na određenom teritoriju ili na danak u hrani ili tlaki od podanika pograničnog sela ili grada.

Važno je pritom imati u vidu i jednu iznimno bitnu činjenicu za razumijevanje ponašanja srednjovjekovnih elita, koja ih razlikuje od velike većine njihovih današnjih pandana, pogotovo u zemljama demokratskog i liberalnog uređenja: permanentnost njihovog položaja. Danas je gotovo svaka osoba na političkom položaju zamjenjiva, odnosno služi mandat koji je, u osnovi, ograničenoga trajanja. Bilo da je riječ o predsjednicima, premijerima, ministrima ili gradonačelnicima, svi se oni redom biraju ili imenuju na svoje dužnosti, a za neke (predsjednici ili ustavni suci) postoji i zakonom ili ustavom određeno ograničenje trajanja, najčešće na maksimalno dva mandata. Ujedno, postoji jasna separacija osobe i službe koju ona obnaša. Prije i nakon mandata predsjednik ili ministar je privatna osoba, građanin kao i svi ostali, te se podrazumijeva da službu obavlja privremeno, čak i kada je riječ o višestrukim, uzastopnim mandatima.

U feudalnom sustavu na snazi je drugačije uređenje. Velikaši na svim razinama piramide na položaj uglavnom dolaze nasljedstvom u direktnoj, muškoj liniji, od oca ili bližeg agnatskog srodnika. Postoje, naravno, izuzeci poput izbornih monarhija (Sveto Rimsko Carstvo, Švedsko Kraljevstvo do 1544. ili Poljsko-Litavska Unija) u kojima se vladara bira, ali često unutar relativno uskog kruga kandidata, ili stjecanja naslova ženidbom za kćer jedinicu prethodnoga vladara. Takvi su primjeri, međutim, ipak iznimke od ustaljene prakse nasljeđivanja statusa i naslova. Vojvoda Akvitanije, grof Northumbrije ili markgrof Brandenburga mogli su opravdano očekivati kako će svoj položaj zadržati doživotno. Osim smrti, plemićki naslov je mogao prestati abdikacijom, poput one Karla V. u godinama prije svoje smrti ili svrgnućem zbog teškog zločina protiv vladara ili kraljevstva, kao u primjeru saskog i bavarskog vojvode Henrika Lava 1180. ili Edvarda II. 1327. No, abdikacije i svrgnuća još su rjeđi u srednjem vijeku od indirektnog nasljeđivanja. Činjenica da su pripadnici srednjovjekovnih elita u pravilu na vlast dolazili nasljedstvom, te na njoj ostajali do svoje smrti, značila je da je članstvo bilo relativno postojano i stabilno.

Usprkos kraćem prosječnom životnom vijeku, većoj smrtnosti od bolesti i riziku koji je nosio vojnički život, mnogi velikaši su, tijekom duljeg perioda svoga života, komunicirali i surađivali s istim ljudima, od kojih su mnoge upoznali još u vrijeme djetinjstva, družeći se s njima na dvoru, turnirima, gozbama ili drugim svečanostima u kojima je granica između privatnog i javnog često bila prilično nejasna. Više plemića iz iste ili susjednih regija, a pogotovo ako su dijelili istoga seniora, moglo je zajedno odrastati kao paževi na njegovom dvoru, služiti u istim vojnim odredima koji su se okupljali prema teritorijalnoj ili feudalnoj pripadnosti, obavljati srodne upravne službe za svoga gospodara,

zajedno ići na hodočašća, boriti se u istome timu na turnirima te, na koncu, naslijediti titule prirodno naslonjene jedne na druge nakon smrti svojih očeva. Sve ove aktivnosti zasigurno su stvarale spona povjerenja, prijateljstva, odanosti i međusobne povezanosti kakve možemo vidjeti i u današnjim vojnim odredima, ali jednako je tako postojalo i mnoštvo naslijeđenih obveza, suparništva ili suprotstavljenih pretenzija koje su ih mogle zavaditi. Bez obzira na osobne sklonosti, titule i posjedi dolazile su s vrlo zamršenim mozaikom prava, obveza i očekivanja seniora, podanika i rođaka koje nije bilo nimalo lako ignorirati jer su ugled i obraz plemića bili u neposrednoj korelaciji s ispunjavanjem istih.

Ne smije se nikako smesti s uma da je odnos između političkih subjekata srednjovjekovnog društva, iako nasljedan i teško promjenjiv, bio u osnovi ugovorne naravi. Iako je prvotni ugovor mogao biti sklopljen u dalekoj prošlosti te, uglavnom, nije postojala mogućnost njegova raskida, fikcija obostranog konsenzusa i dobrovoljnosti međusobnih odnosa održavala se u njegovom ritualnom obnavljanju, primjerice, polaganjem vazalne prisege nakon smrti vazala ili seniora, te svečanom prisegom vjernosti koju bi vladar primao od svih svojih podanika nakon stupanja na prijestolje. Međutim, zbog ugovorne prirode odnosa, čak i kad se strane nisu u potpunosti ili čak uopće pridržavali duha sporazuma, u pravilu su se trudili održati dojam poštivanja barem slova jer su time branili i vlastito dostojanstvo, čast i ugled, osnovne jedinice ideološkog kapitala u srednjovjekovnom političkom i javnom diskursu.

Socijalni antropolog Julian Pitt-Rivers čast definira kao vrijednost koju pojedinac ima u svojim, ali i u očima društva u kojemu djeluje. Istovremeno je riječ o pretenziji na osjećaj ponosa, ali i priznanju toga prava od strane društva u kojemu djeluje, odnosno pravu na osjećaj ponosa. Nositelj časti, ujedno i pripadnik elite, trebao se ponašati u skladu s pravilima viteštva koja su propisivali ideali društva, doduše, najčešće samo u odnosu prema drugim pripadnicima elite, ali je zauzvrat mogao očekivati da se i prema njemu odnose s dužnim poštovanjem. Ugled kao javna potvrda časti konstantno se horizontalno testirao, odnosno suočavao s ugledom sebi jednakih u društvu kako bi se izmjerila njegova količina.

Prema američkom povjesničaru Williamu Ianu Milleru pojedinci u društvima zasnovanim na časti posjedovali su istančano čulo koje im je omogućavalo da prepoznaju zavide li drugi njima više nego li oni sami zavide drugima. No, borba za čast u osnovi je igra sa sumom nula (engl *zero-sum game*). Vlastitu čast moglo se povećati isključivo uzimajući je drugima u konstantnim izazovima i konfliktima, sudskim, dvorskim, javnim, oružanim i dr. Pobjeda na turniru ili u bitki, uspjeh u sudskom sporu ili čak i naočigled benigna situacija, poput nadmudrivanja ili

laskanja na dvoru, mogli su povećati nečiju čast, a istovremeno izazvati zavist u drugima koji su se osjećali ugroženi usponom „pobjednika“. Kontrapunkt časti bio je sram, kao i emocija koju je izazivao poraz u takvim sukobima, što je svakako stvaralo i osjećaj gnjeva i mržnje koji su zatim perpetuirali sukobe. Biti javno prozvan, pa čak i u kuloarima osumnjičen kao kukavica, krivokletnik, vjerolomac ili loš vazal ili senior, bio je najgori mogući oblik atentata na nečiji karakter u svijetu u kojemu je ugled bio sve. Biti bez časti značilo je biti potpuno, a često i trajno isključen iz političkog i društvenog života. Samo osobe neokaljanoga (ili obnovljenoga) ugleda mogle su svjedočiti na sudu, garantirati za preuzete obveze, ali i biti pozivane na društvene događaje koji nisu bili samo to, već i platforme za ispitivanje javnog mnijenja, razmjenu mišljenja, formuliranje stavova i politika te građenje konsenzusa. Nije teško zamisliti kakvo je potentno oružje u takvom okruženju bilo već i tračanje, pa su pripadnici elite morali ulagati velik i sustavan napor kako bi s time nosili, prvenstveno izgradnjom i obranom ugleda, reagirajući čak i pretjerano nasilno i na najmanje provokacije. Nije bez razloga vojvoda Ernest Švapski 1030., suočen s izborom da zarati sa svojim dotadašnjim vazalima i saveznicima kao uvjetom pomirenja s poočimom, carem Konradom II., radije odabrao nastavak rata i smrt na bojnopolju. Izdaja „svojih vjernih ljudi“ kao posljedica bi imala prijezir čitavoga društva, javno sramoćenje i, u konačnici, političku smrt, a ona je bila teža za ponosne pripadnike elite od fizičke smrti. Odabravši častan put, Ernest je u kolektivnoj memoriji ostao zapamćen kao „vojvoda i ponos Alemana“ (*dux et decus Alamanorum*). Slično je postupio i Liudolf, sin Otona I., koji se u dva navrata odbio pomiriti s ocem, budući da je jedan od uvjeta bio prepuštanje svojih saveznika i vazala kraljevoj kazni.

Pored relativne permanentnosti položaja i posvemašnje brige za očuvanjem obraza i ugleda, prilike je dodatno komplicirao i način donošenja političkih odluka u srednjovjekovnom društvu. U suvremenoj historiografiji pojam novovjekovnog apsolutizma čini se jednako kontroverzan kao i pojam srednjovjekovnog feudalizma, te se vode vrlo dinamične rasprave o tome u kojoj je mjeri klasično shvaćanje apsolutizma uopće primjenjivo. No, usprkos neslaganjima među povjesničarima oko njegove definicije i dosega, činjenica je da je niz država u sedamnaestome stoljeću, poput Francuske Luja XIV., Pruske Fridrika Vilima, a pogotovo Danske Fridrika III. uspio koncentrirati gotovo svu izvršnu, sudsku i zakonodavnu moć u rukama monarha. Za to su bili potrebni ideološka podloga, koju su pružili filozofi poput Jeana Bodina i Thomasa Hobbesa, zdrave financije centralizacijom i uspješnim ubiranjem poreza, jedinstvena, merkantilistička trgovinska

politika, upravna organizacija u vidu izgradnje središnjih organa vlasti i birokracije na terenu, ujednačeno i vladaru podređeno sudstvo, dvor kao središte društvenog i kulturnog života koji se imitira u provincijama te monopol nad sredstvima prisile u obliku stajaće vojske i policije. Dok su pojedini od ovih preduvjeta u manjoj mjeri bili prisutni i u nekim srednjovjekovnim državama, svi zajedno mogu se pratiti tek od sedamnaestoga stoljeća. Monopol na silu i birokratski aparat primarni su čimbenici koji nedostaju u ranijim razdobljima, a koji su od iznimne važnosti za razumijevanje odnosa u krugovima srednjovjekovnih elita.

Dva pojma koja je definirao Max Weber mogu nam biti od pomoći: autoritet i moć. Prema Weberu moć je sposobnost nametanja volje usprkos otporu, a autoritet jer vjerojatnost da će određena skupina izvršiti naredbe koje izdaje određeni izvor. Pritom je za autoritet važno postojanje konsenzusa među izvršiteljima da je cilj zapovijedi, čak i kad im se osobno tako ne čini, opće dobro čitave zajednice. Moć, s druge strane, pretpostavlja osobne interese i podvrgavanje grupe čiji osobni pristanak nije relevantan. Tijekom posljednjih pola stoljeća mnogo je napisano o ova dva pojma te postoji bogat teoretski opus, međutim, u kontekstu srednjovjekovne vladavine može se sažeti na sljedeći način: autoritet je opće prihvaćeno opravdanje naloga odozgo, a moć praktična sposobnost tjeranja drugih na poslušnost, bilo prema dolje ili prema gore. Pritom se očekivalo od vladara, a u manjoj mjeri i od plemstva, da posjeduju i autoritet i moć da taj autoritet nametnu prema dolje ako je potrebno, iako je u uvjetima priznatog autoriteta pritisak društva uglavnom bio dovoljan da slomi otpor pojedinca koji bi se opirao autoritetu, čime bi se ujedno i potvrdilo postojanje autoriteta.

Od vladara se, dakle, očekivalo da djeluje u ime općeg dobra, pa je, primjerice, u tituli sveterimskog cara stajalo „mehrer des Reiches“ (onaj koji povećava Carstvo). Istovremeno se od vladara tražilo da vlada uz pomoć i savjet svojih vazala što se redovito potvrđuje i u ispravama u kojima stoji kako je vladar donio određenu odluku uz savjet svojih ljudi. Zašto je to bilo bitno? Iz kuta gledanja vazala, bilo je neophodno moći utjecati na odluke svoga seniora jer se time potvrđivao vlastiti položaj u hijerarhiji, bilo ostvarivanjem svojih političkih i drugih ciljeva, bilo uspješnim lobiranjem za ciljeve drugih koji time dolaze u stanje ovisnosti o lobistu. Ukoliko bi vladar trebao presuditi u kakvom nasljednom sporu ili odlučiti tko će oženiti bogatu nasljednicu, utoliko je mogućnost pristupa i nagovaranja vladara bila od neizmjerne važnosti. „Savjet“ (lat. *consilium*), bilo formalan ili neformalan, bio je komunikacijski kanal kojim se takvo djelovanje ostvarivalo.

Natjecanje za vladarevu milost među vazalima, pa i drugim političkim i društvenim čimbenicima u srednjovjekovnim hijerarhijama

moći bilo je svakodnevna i svima razumljiva pojava. Čak je i najveći teoretičar kraljevske svestvlasti u šesnaestome stoljeću, Jean Bodin, utvrdio kako bi vladar trebao slijediti dobar savjet svojih ozbiljnih i mudrih savjetnika, i to ne samo u velikim i značajnim poslovima, već i u najmanjim stvarima. U ranijim stoljećima, međutim, traženje i slušanje savjeta nije bio plod nekakve vladarske mudrosti u filozofskom smislu, već nužnost za uspješnu vladavinu. U odsustvu monopola na silu i birokratskog aparata, vladari i seniori imali su na raspolaganju uglavnom samo jednu polugu za provođenje svoje volje: vlastite vazale.

Plemići nisu bili samo vojska koju bi kraljevi okupili u velikim ratovima, već i svakodnevni upravitelji svojih feudalnih posjeda, odnosno posrednici između vladara i „naroda“. Kralj koji bi poželio provesti dekret ili prikupiti redovne ili izvanredne poreze, ovisio je o dobroj volji svojih vazala da izvrše njegovu volju. I oni sami bili su u sličnome položaju u odnosu prema svojim vazalima, i tako dalje sve do najnižih članova feudalne piramide. Kako je priroda vlasti u osnovi ugovorna i, barem nominalno, konsenzualna, uvijek je ostajala mogućnost osporavanja legalnosti određene zapovijedi ili barem njezine široke i kreativne interpretacije, koja je mogla grančiti s neposlušom ili opstrukcijom. Vazal se mogao pozvati na bolest, višu silu, razbojnike ili čitav niz drugih manje ili više opravdanih razloga za nečinjenje ako se smatrao dovoljno moćnim da se ne boji seniorova gnjeva ili kazne. Spomenuti Henrik Lav oglušio se na poziv za rat cara Fridrika Barbarosse te je proglašen vjerolomcem i lišen svojih vojvodstava, dok su francuski velikaši više od dva stoljeća gotovo u potpunosti ignorirali svoje vladare iz dinastije Kapetovića, čija je efektivna vlast bila uglavnom ograničena na Pariz s okolicom. Između ove dvije krajnosti postojao je ogroman prostor na kojemu su se seniori i vazali međusobno konstantno testirali i nadmetali u igrama moći. Ako su, međutim, seniori posjedovali autoritet te uspijevali pridobiti vazale na svoju stranu, mogli su efikasnije vladati svojim domenama jer su tada sami vazali voljno i s entuzijazmom preuzimali na sebe odgovornost za provođenje odluka na svojim gospodstvima, kao i obvezu da svoje vazale privole na jednak način. Kralj je bio neučinkovit ili čak i nemoćan bez suradnje vojvoda, a oni bez svojih grofova i tako dalje do zadnje karike u lancu. Odbijanje vazala da provode odluke predstavljalo je izazov i umanjeње časti seniora, pa se smatralo i svojevrsnom objavom rata, kao što je i neuspjeh vazala da svojim podvazalima nametne provedbu odluke predstavljalo umanjeње njegove časti u očima vladara i njemu jednakih. Odlučivanje i provedba odluka u feudalnoj hijerarhiji nisu bili samo organizacijsko pitanje, već su uključivali i čitav mozaik kompleksnih odnosa lojalnosti, časti,

ugleda, autoriteta i moći, a nestabilnosti u odnosima mogli su vrlo brzo dovesti do snažne eskalacije sukoba, pogotovo ako imamo u vidu koliko su agresivno pojedinci reagirali već i na nagovještaj povrede osobnog ugleda i časti.

Ovlast donošenja odluka ležala je u rukama vladara, odnosno seniora, dok su vazali mogli biti pozvani kako bi dali savjet u nekoj vrsti neposrednog, pa i intimnog propitivanja javnog mnijenja. U ranom srednjem vijeku vladar je mogao relativno autonomno odlučivati koga želi konzultirati u državničkim pitanjima te je krug onih čiji se savjet tražio i koji su, u skladu s time, imali utjecaj na donošenje odluka, mogao biti vrlo uzak i arbitraran. Koliko je plemstvu savjet bio važan vidi se, primjerice, u Magni Carti koja propisuje da veliki baruni, biskupi i nadbiskupi moraju biti osobno pozvani sudjelovati u njemu ako se odlučuje o porezima, što je preduvjet nastanka parlamentarizma u Engleskoj. U Ugarskom Kraljevstvu slično je pravo utvrđeno sredinom petnaestoga stoljeća. I prije nego li su pojedina kraljevstva formalizirala obvezu da vladar konzultira svoje vazale oko važnih pitanja, vladari su često bili prisiljeni uzimati u obzir stavove svojih ljudi, barem kako bi ih uvjerali da je odluka u zajedničkom interesu te, koliko-toliko, osigurali njihovu suradnju u provedbi. U biografiji Karla Velikog opat Einhard u tridesetoj je glavi opisao kako je car „svečano sazvaio prvake kraljevstva i njihovim jednoglasnim pristankom“ uzdignuo svoga sina, Ludovika Pobožnog, za suvladara i nasljednika carskog naslova. Iako se u prijevodima često koristi riječ „pristanak“, u izvorniku je jasno naveden pojam „*consilio*“.

Iako je riječ o nijansama u značenju, jasno je vidljivo da se i izbor nasljednika franačkih velikaša provodio u obliku najsvečanijeg i općeg savjeta. Naravno, Karlo se sigurno pobrinuo da ne bude nikakvih iznenađenja oko samog savjeta, odnosno izbora, pogotovo s obzirom na to da je car ionako dobar dio godine provodio u društvu većine „birača“ u vojnom pohodu. Prema britanskom povjesničaru Stuartu Airliu, u to vrijeme vojska je ujedno figurirala i kao glavna platforma političke komunikacije između franačkoga vladara i njegovog naroda. Ruski povjesničar Ildar Garipzanov smatra kako su vojni zborovi, takozvani *campus Martius* i, kasnije, *campus Maius* bili mjesto gdje su franački vladari redovito, svake godine komunicirali s onim podanicima koji su bili dužni obavljati vojnu obvezu. Ondje su se razmjenjivala mišljenja, stvarale društvene i političke spone i savezi, gradio konsenzus oko važnih pitanja te provodili rituali koji su snažili zajednički identitet, ali i pružali plemićima i slobodnim Francima alat za stjecanje časti i ugleda te napredovanje na društvenoj ljestvici. To su, uostalom, i oni Franci koji su birali i Pipina i Ludovika tako da je „sloboda izbora“ bila prilično

isprepletena s osjećajem poslušnosti unutar vojnog zapovjednog lanca. U svakom slučaju, činjenica da su i Pipin i Karlo, kao vladari kojima možemo pripisati veliku količinu moći, mogli bez većih problema osigurati praktički jednoglasnu podršku „svojih ljudi“, ne umanjuje značaj poštivanja tradicija i nepisanih pravila ponašanja u javnog komunikaciji onoga vremena. Naravno, bez obzira na karizmu i moć dvojice vladara, sigurno su morali respektirati svoje vazale i priznati im vrijednost i ulogu kako u izborima, tako i u političkim procesima uopće. Nakon krunidbe za cara Karlo se pravdao kako ne bi niti ušao u crkvu da je znao Papine namjere, međutim, vjerojatno je to bio pokušaj ublažavanja štete od kritika franačkih velikaša, kojima se nije sviđala ideja da njihov vladar svoj naslov duguje Rimu.

Consilium je, dakle, bio savjet koji bi vladar ili senior tražio i primao od svojih vazala, i koji je, uz *auxilium*, vojnu i novčanu pomoć ujedno bio i njihova temeljna obveza. U načelu savjet se tražio u gotovo svim političkim i društvenim pitanjima, ali vladar ga formalno-pravno nije morao niti tražiti niti poslušati. No, u praksi sve je ovisilo o odnosima moći i utjecaja unutar vladajućih struktura. Moćni kraljevi poput Karla Velikog, Otona I., Edvarda I. ili Filipa II. Augusta mogli su ponekad ignorirati savjete velikaša, ili su bili toliko dominantni da su praktički sami formirali mišljenje i savjete svoga plemstva. Edvard je imao tako silovitu narav i reputaciju da je mnogim svojim podanicima doslovno utjerivao strah u kosti samom svojom pojavom, dok je Filip II. natjerao francuske perove da mu se na svečanom saboru svake godine poklone u znak svoje vjernosti, te im nametnuo i birokratski nadzor koji je pazio na svaki njihov potez. Međutim, ni oni nisu bili svemoćni. Filip II. je 1191. pokušao iskoristiti odsustvo Rikarda Lavljeg Srca u Svetoj zemlji kako bi zauzeo utvrdu Gisors u Normandiji, ali su njegovi baruni odbili ratovati protiv aktivnog križara i nisu se odazvali na poziv. U vrijeme slabijih kraljeva poput Ludovika Pobožnog u kasnijoj fazi njegove vladavine, Karla Čelavog u Zapadnoj Franačkoj, Edvarda II., kastiljskih i aragonskih vladara u kasnom srednjem vijeku ili Jagelovića u Ugarsko-Hrvatskom Kraljevstvu, mišljenje velikaša dobivalo je značajno na težini, pa su i njihovi „savjeti“ imali gotovo pa obvezujuću narav.

U svakom slučaju, vladarima je bilo korisno odluke donositi u skladu s razmišljanjem većine velikaša u savjetu, dok su tek u ključnim pitanjima ponekad nametali svoju volju bez obzira na otpor. Naravno, odluke se nisu donosile preko noći, već se preko povjerljivih ljudi, posrednika te u privatnim razgovorima prvo dobro ispitalo javno mnijenje kako pogrešna ili nedovoljno pripremljena odluka ne bi poslužila kao potencijalni okidač za šire nezadovoljstvo, urote ili

čak i pobune. Dok bi promatraču izvana moglo izgledati da kraljev dvor nalikuje kakvoj permanentnoj gozbi, na marginama svetkovina, turnira ili procesija odvijala se delikatna i pomno pripremana politička komunikacija kako bi se državnički poslovi uopće mogli odvijati. Sve drugo moglo se protumačiti kao uvreda, snubljenje važnih i časnih članova društveno političke elite, ali i tiranija. Vladari koji su pokušali vladati bez ikakvih konzultacija s moćnicima ili uz oslonac na uzak krug pouzdanika, suočavali su se s otporom, pa i otvorenim pobunama. Edvard II. svrgnut je i zbog pretjeranog oslonca na svog miljenika Piersa Gavestona, a Oton I. morao je oružjem ugušiti pobunu svoga sina Liudolfa koji se osjećao ugrožen očevim drugim brakom, te zanemaren u državničkim poslovima.

Komunikacija u okvirima *consiliuma* je, pritom, morala biti brižljivo odmjerena. U *colloquium inter familiares*, odnosno među intimusima i prijateljima, sudionici su mogli biti otvoreniji, dok je javni nastup, takozvani *colloquium publicum*, bio u osnovi teatralan, a najčešće i strogo kontroliran i skriptiran, dakle sve samo ne spontan. Čak su i emocije, poput ljutnje ili tuge bile performativno sredstvo za davanje snage svome argumentu i postizanje cilja, a ne odraz emotivnog stanja. Prema kroničaru Widukindu, Liudolf je, prije podizanja ustanka, svog oca „napustio u bijesu“, odnosno javnom, pa i ritualnom iskazu prekida spona obiteljske ljubavi, što je trebalo poslužiti kao jasna poruka svim nezadovoljnicima kraljevom vlašću da u njemu prepoznaju osobu oko koje se mogu okupiti u pobuni. Važno je imati u vidu da srednjovjekovni velikaši ne predstavljaju institucije, već sebe i svoje dinastičke ciljeve, te je njihova motivacija često ovisila o osobnim interesima i odnosima s drugim akterima na javnoj sceni, sponama prijateljstva ili neprijateljstva prema seniorima, vazalima ili kolegama. Unatoč brižljivo odigranim emocijama i dojmu spontanosti kad je to situacija zahtijevala – poput francuskog kralja Filipa II. koji je, na pogrebu bretanskog vojvode Geoffreya II. Plantageneta, navodno, toliko bio ponesen tugom da su ga fizički morali obuzdati kako se ne bi bacio u grob – u pravilu su dobro vagalii prednosti i mane svojih političkih poteza te im uglavnom pristupali racionalno. Liudolf je mogao na primjerima suvremenika zaključiti da je, smrću svoje majke Edit, izgubio glavnog zagovornika svojih ambicija na dvoru, te da će utjecaj njegove pomajke, Adele, na oca Otona, a time i na nasljedstvo krune, sve više rasti nakon rođenja sinova iz drugog braka. Pretpostavio je da ima dovoljno nezadovoljnika politikom njegova oca da uspije prevagnuti u sukobu i dobiti potvrdu svog statusa kao nasljednika, međutim u konačnici je pokleknuo i bio primoran izmiriti se s ocem posredstvom rituala pomirenja, *deditia*.

Deditio, u doslovnom prijevodu predaja, simbolički je i emotivno nabijeni čin potpunog predavanja u vlast monarha ili drugog seniora i molba za milost. Istovremeno signalizira završetak (najčešće dugotrajnog) sukoba i povratak u vladarevu milost, a posljedično i u političku i društvenu hijerarhiju na čijem čelu stoji upravo osoba od koje se moli milost. Postoje, naravno, i primjeri u kojima se *deditio* provodio prema osobama koje nisu neposredno nadređene u hijerarhiji, ali tada je uglavnom riječ o nepravdama nanesenim pripadnicima višeg klera poput Pape ili biskupa (Oton I. pred biskupom Benhardom od Halberstadta 955. ili Henrik II. na sinodu u Frankfurtu 1007.), pustinjacima koje se smatralo svecima još za života (Otona III. sv. Nilu mlađem i sv. Romualdu 999.) ili bližim članovima obitelji (prostracija Otona I. pred majkom Matildom). U pravilu se *deditio* odvijao između vladara ili drugog seniora te njegovih podanika ili vazala koji su se iz raznih razloga odmetnuli od njegove milosti i raznih povlastica koje je ona donosila, a samim time i od utjecaja na donošenje odluka. S druge strane, dok je izolacija pojedinog velikaša mogla vladaru i koristiti kako bi se disonantni ili čak i buntovni glas maknuo iz *consiliuma*, dugotrajno ili čak i permanentno izbivanje iz vladareve orbite i utjecaja bilo je štetno za opstojnost feudalne piramide, odnosno kraljevske vlasti jer su, kao što je već spomenuto, upravo ti velikaši bili kraljevi ljudi na terenu, njegovi vojnici, policajci, suci i upravni službenici.

Budući da je srednjovjekovna vlast, vlast nad ljudima, a ne nad područjem, svojevoljni odlazak vazala ili njegovo izbacivanje ujedno su ga činili i otuđenim od seniorova autoriteta i vlasti, što je u širem kontekstu umanjivalo i vladarevu čast i ugled. Vladari su, doduše, gotovo konstantno bili u nekoj vrsti zavade s jednim ili više vazala, što nam potvrđuje i postojanje propisane *fajde*, formalnog stanja oružanog sukoba među subjektima srednjovjekovne vlasti zbog uvrede časti, bilo da je riječ o verbalnom vrijeđanju, zanemarivanju prava, otimačini imovine ili nekom drugom činu koji je ugrožavao status pojedinca u, na čast iznimno osjetljivom, društvu. Potencijalnih razloga za *fajdu*, ionako interpretiranih subjektivno, bilo je jednostavno previše, a moć je bila suviše raspršena u društvu nominalno jednakih i, što je jednako bitno naglasiti, naoružanih političkih subjekata. Pritom je, naravno, začetnik *fajde* nastojao sebe prikazati kao pravednog i nevinog, a drugu stranu kao kršitelja prava, morala i običaja. Situacija je nalikovala gotovo permanentnom ratu mnogih protiv mnogih iz raznih, ponekad i teško dokučivih, razloga, a ni vladari nisu bili imuni na sukobe. I dok su mogli intervenirati u sukobe među svojim vazalima, pa i pokušavati zavesti dulje periode mira – proces koji je dovršen tek u novom vijeku – situacija se dodatno komplicirala kada su i sami učestvovali u njima, budući da je

sukob uzrokovao i potreze u normalnom djelovanju hijerarhije i vlasti u kraljevstvu. S obzirom na to da je kraljevska vlast sadržavala *dei Gratia*, odnosno milost Božju, vladar je, unatoč svemu, bio duhovno izdvojen od ostatka piramide i kvalitetno nadređen svojim velikašima, odnosno sam svoj stalež.

Prema poljskom povjesničaru Zbigniewu Dalewskom prostracija, čin potpune predaje u milost Božju i priznanje vlastite grešnosti i malenkosti pred Božjim visočanstvom, ključni je dio velike većine kršćanskih rituala jer emulira Kristovu žrtvu, odnosno njegovu, u osnovi ponižavajuću, smrt na križu. U tom je značenju prostracija preuzeta u čitav niz simboličkih izraza vezanih uz osobu vladara, iako nikad u onoj mjeri kao u Bizantu, gdje se od podanika očekivalo štovanje vladara kao da je riječ o božanstvu. U jezgri rituala *deditio* nalazi se upravo prostracija kao vidljiva ekspresija poniznosti i traženja vladareve milosti. Ritual se u velikoj mjeri koristio u mirenju unutar vladarskih obitelji, najčešće između oca i sina poput Ludovika Pobožnog i Lotara, Otona i Liudolfa ili Henrika II. i Rikarda Lavljeg Srca te između vladara i pobunjenih velikaša, ali postoje primjeri i među nižim plemstvom. *Deditio*, međutim, nije bio potpun bez uzvratne radnje vladara, pomilovanja i restoracije milosti. Ponizni pobunjenik kleknuo bi pred kralja, priznao grijehe – uz vrlo teatralno samooptuživanje, nalik onima u modernim totalitarnim sustavima – a zatim bi ga milostivi senior podigao s tla, izmijenio s njime poljubac mira i tim ga činom primio natrag u svoju milost.

Deditio je imao dvojaku svrhu. S jedne strane, javno poniženje je, doduše privremeno, ipak donekle umanjivalo čast i ugled buntovnika, za primjer svim ostalima što ih može očekivati ako se odmetnu od vladara. S druge je strane vladar dobio priliku da se pred svima pokaže u punom veličanstvu – prilika koja se koristila kad god je to bilo moguće i primjereno – te da, poput Krista, demonstrira svoje milosrđe. Bio je to savršeni simbolički izričaj vladarske propagande i utjelovljenja ideologije sustava, poput svojevrsnog uprizorenja arenge, ideološko-propagandnog dijela vladarskih isprava.

Mirenja između vladara i podanika koristila su se od vremena prvih barbarskih država, međutim tek u vrijeme Ludovika Pobožnog *deditio* je zaživio u svom punom obliku i to upravo zbog slabljenja autoriteta središnje vlasti. O merovinškome vremenu doznajemo iz zapisa Grgura Tourskog da je neka vrsta rituala predaje postojala, međutim, nije još saznao princip obveznosti s druge strane. Takav je, primjerice, slučaj rouenskog biskupa Pretekstata, koji je zapao u nemilost neustrijskog kralja Hilperika jer je vjenčao njegovog sina Meroveha za Brunhildu, udovicu austrazijskog kralja i Hilperikova brata Sigeberta.

U pozadini ove komplicirane obiteljske drame je, prema Grguru, stajala Hilperikova druga supruga, kraljica Fredegund, koja je unijela razdor u kraljevsku obitelj, te bila u velikoj zavadi s Brunhildom. Pretekstat je u konačnici kleknuo pred kralja 577. i priznao svoje grijehe, kao što bi se i očekivalo u *deditiju*, međutim Hilperik ga je javno napao što je dovelo do njegove osude i progonstva. Još u vrijeme Karla Velikog predaja vazala nije uključivala reciprocitet. Bavarski vojvoda Tasilon, vojno pritisnut i napušten od svojih podanika, morao je 788. kleknuti pred Karla i moliti za dopuštenje da se povuče u samostan kako bi izbjegao smrtnu kaznu, te šest godina kasnije ponoviti ritual i odreći se u svoje i u ime svoje obitelji svih prava na Bavarsko Vojvodstvo. Emaskulacija javnim šišanjem, koju je Tasilon posebnom Karlovom milošću izbjegao, te progonstvo u samostan, eliminirali su suparnika iz političkog života te mu zatvarali sva vrata za eventualni povratak. Na jednak način je Karlo postupio 774. i s langobardskim kraljem Deziderijem, a 843. pokušao je i Lotar, nakon što je natjerao oca Ludovika Pobožnog na javno samoponiženje i divestituru koja je, međutim, bila kratkog vijeka jer su njegovi drugi sinovi, Ludovik Njemački i Karlo Ćelavi, hitro promijenili stranu i pohrlili Ludoviku nakon što su uvidjeli da im je s bratom još teže nego s ocem. Činjenica da je Ludovik Lotara primio natrag i sve mu oprostio nakon obavljene prostracije i priznanja grijeha ukazuje na dvije stvari: želju oca, koji nije bez razloga nosio nadimak Pobožni, da oprost sinu u maniri dobrog kršćanina, ali i sad već jasnu slabost kraljevske vlasti uslijed fragmentacije Carstva i sve veće moći velikaša, koji su nesuglasice unutar vladajuće obitelji koristili za vlastiti probitak i jačanje svoje uloge u Franačkoj.

U idućoj generaciji proces se nastavio s *deditiom* Karlomana ocu Karlu Ćelavom 871. te Ludovika Mlađeg ocu Ludoviku Njemačkom. Obojica sinova izvršila su javnu prostraciju i dobili pomilovanje od svojih očeva. Pritom je važno imati na umu da su činu pomirenja prethodili dugi pregovori vođeni preko posrednika, uglavnom iz redova vojvoda i biskupa, a koji su svojom čašću garantirali da će se obje strane držati dogovorenih uvjeta. *Deditio* nije bio spontan čin, iako se takvim činio, već brižljivo pripreman i planiran. Kada je rimski prefekt Krescencije 999. kleknuo pred Otona III. car ga je s prijezirom odbio jer nije postojao prethodni dogovor. Krescenciju se spontanost nije isplatila jer je zatim smaknut. *Deditio* je bio vrhunac duljeg, pomno planiranog i režiranog procesa mirenja i obnove stabilnosti u uvjetima kada jasna pobjeda na bojnopolju i prisila kakvu je mogao ostvariti vladar poput Karla Velikog, više nije bila moguća uslijed fragmentacije države i snažnih i kompleksnih mreža saveza među plemstvom koje su ograničavale kraljevu moć.

Niz primjera *deditia* na području Europe u idućim stoljećima svjedoči o snazi i postojanosti rituala kao svojevrsnog ispušnog ventila feudalne hijerarhije. Ponekad je, pritom, zadržao i obilježja iz ranofranačkog vremena, *harmiscara* ili *Harmschar*, odnosno nošenje predmeta koji simbolizira status okrivljenika na određenu udaljenost (nekad do granica županije) kao simbol pokore i poniznosti. Konkretno, velikaši bi nosili psa, vitezovi sedlo, biskup komad papira, a seljak plug ili neku drugu alatku. *Harmiscara* je zapisana u ediktu Ludovika II. iz 866., a spominje se u brojnim izvorima još u novovjekovlju. *Deditio* u Zapadnoj Franačkoj zadržao je nošenje sedla što vidimo u primjeru Hugona od Chalona prilikom mirenja s normanskim vojvodom Rikardom II. početkom jedanaestoga stoljeća. Geoffrey II. Anžuvinc je, prije prostracije, nekoliko milja nosio sedlo na leđima kako bi zadobio očevu milost. U Istočnoj Franačkoj sačuvan je spomen na psa kojeg su nosili vazali vojvode Eberharda prilikom prostracije Otonu I. 937. te grof palatin rajnski u traženju milosti pred carem Fridrikom Barbarossom 1155.

Zbigniew Dalewski i Gerd Althoff u svojim su knjigama predstavili velik broj primjera *deditia* u ranom i razvijenom srednjem vijeku te se može zaključiti kako je ritual od devetog stoljeća nadalje gotovo besprijekorno izvršavao svoju ulogu diljem Zapadne Europe. U Francuskoj je tako Robert II. Pobožni (996. – 1031.) primio natrag u milost svoga sina Hugona, a zatim i njegovog sin Henrik I. (1031. –1360.) grofa Odon II. od Bloisa i svoju majku Konstancu koji su se digli protiv njega podržavajući mlađeg mu brata Roberta kao protukandidata za prijestolje. U dvanaestome stoljeću i francuski Kapetovići i engleski Anžuvinci redovito se ritualno mire. Henrik II. (1154. – 1189.) često je bio u zavadi sa svojim sinovima koji su, uz podršku svoje majke, akvitanske vojvotkinje Eleonore, redovito kovali urote kako bi otkinuli za se komad golemog Anžuvinskog Carstva koje se, osim Engleske, protezalo i na velike dijelove Francuske. U velikoj pobuni 1173. – 1174. prvi je popustio Rikard te, *sa suzama u očima kleknu pred noge oca, ne tražeći ništa za sebe*, nakon čega je ponovno stekao Henrikovu milost. Najstariji sin Henrik Mlađi, koji je u pobuni imao podršku francuskog kralja Ludovika VII., slijedio je bratov primjer 1175., u nazočnosti mnogih svjetovnih i crkvenih magnata. Zanimljiv je i postupak Rikarda u lipnju 1187., nakon što je Filip II. opsjeo strateški važnu utvrdu Châteauroux u Berryju. Sam se uputio pred francuskog kralja, odložio mač i savijenih koljena zamolio za primirje uz napomenu da je spreman podvrći se kraljevom sudu u Parizu za sve optužbe koje eventualno postoje protiv njegova oca. Ovaj postupak, u osnovi *deditio*, ispreplitao se s davanjem superiorne vazalne prisege, takozvani *liege homage*,

kojom bi vazal jednog seniora, u pravilu kralja, odredio kao svog vrhovnog gospodara, za razliku od obične vazalne prisege, *homage*, kojom bi se samo definirale obveze koje treba ispunjavati u zamjenu za leno, a koja je mogla biti dana većem broju gospodara.

Koliko su rituali bili kontekstualno uvjetovani i višeznačni vidi se i iz toga što je Rikard gotovo identičan ritual ponovio dvije godine kasnije, ali s jednom bitnom razlikom. Kroničar Gervais iz Canterburya, koji je opisao obje situacije, kasniji je primjer izrijekom nazvao davanjem vazalne prisege, a razlog je bio u tome što je u ovome slučaju Rikard, u strahu da bi ga otac mogao lišiti nasljedstva, pristao postati Filipov čovjek kako bi stekao njegovu podršku. Time je simbolički osnažio prava francuskog kralja kao arbitra nad plantagenetskim zemljama, što je bio strateški cilj francuske krune čitavo dvanaesto stoljeće. Iako bi promatraču mogli izgledati identično, prvi slučaj možemo okarakterizirati kao *deditio*, a drugi je neupitno *liege homage*. Dok je Rikard bio u zatočeništvu u Austriji, njegov brat Ivan sklopio je 1192. savez s Filipom II., te mu, sporazumom iz siječnja 1194., prepustio velik dio istočne Normandije. Nakon Rikardovog povratka u svibnju iste godine, Ivan mu se bacio pred noge u *deditio* te stekao bratovu milost.

U Istočnoj Franačkoj, gdje je središnji autoritet bio čvršći nego u Zapadnoj u desetom i jedanaestome stoljeću, *deditio* se redovito koristio u vrijeme Saske i Salijske dinastije kao osnovno sredstvo mirenja unutar vladarske kuće i vladara s velikašima. Vojvode Švapske, Frankonije i Bavorske izvršili su prostrajju pred novoizabranim kraljem Henrikom I. 919. godine, a već spomenuti mu sin Oton I. koristio je *deditio* u mirenju s majkom, bratom i sinom kao i majka maloljetnog Otona III. s Henrikom II. Svadljivcem 995. te Henrik II. s protukandidatom Hermanom II. Švapskim. Zanimljiva je i pokora grada Tivolija Otonu III. 1001. u kojoj su svi ugledni stanovnici grada bosonogi koračali prema palači u kojoj se nalazio car te mu se predali na milost i nemilost. Situacija se počela mijenjati dolaskom na vlast Henrika II. koji je pokušao izgraditi novi, snažniji carski autoritet te je u *deditio* počeo uvoditi i kaznu umjesto trenutačnog oprosta i vraćanja odmetnutoga natrag u hijerarhiju. U sukobu između markgrofa Gunzelina i sinova Ekkeharda od Meissena, prvo je pribavio *consilium* velikaša, koji su mu savjetovali da oprost markgrofu ako ponizno zatraži milost, međutim, Henrik ga je dao zatočiti na osam godina. Dugotrajnu *fajdu* između Henrika III. i vojvode Gottfrieda Lotarinškog na početku se, 1045., pokušalo razriješiti *deditijem*, ali je car vojvodu optužio za hinjenje poniznosti. Do prestanka neprijateljstva došlo je tek posredovanjem Pape 1059. Henrik IV. nastavio je proces transformacije rituala,

natjeravši bavarskog vojvodu Otona na odstupanje većih dijelova svojih posjeda kako bi stekao carevu milost, a u dugotrajnom ratu sa saskim pobunjenicima optužen je kao nepravedan kralj jer je „odbijao pomirenje i obeštećenja“, doduše tek do konačnog, velikog i masovnog *deditia* saskog plemstva u Speyeru 1075.

Nakon saskog rata *deditio* postupno počinje gubiti svoj smisao iz dva razloga: Canosse i srozavanja povjerenja. Veliki sukob oko investiture kulminirao je u siječnju 1077. kada je ekskomunicirani Henrik IV., sa suprugom i sinovima stigao u utvrđeni grad Canossu u Toscani gdje je utočište potražio papa Grgur VII. Car je tri dana bos i u pokajničkoj odjeći stajao pred kapijom dok mu Papa konačno nije udijelio milost i povukao izopćenje, čime je prestala i neposredna opasnost po njegovo carsko prijestolje. Pritom su kao primarni posrednici nastupili Matilda, markiza Toskane te careva punica Adela, markiza Torina, uz pomoć pripadnika visokog klera. Svi zajedno nagovorili su papu da pristane na sporazumno pomirenje s Henrikom što je značilo da je postignuto kompromisno rješenje, a Henrik je, nastupivši kao kakav buntovnik ili odmetnik koji traži milost od seniora, u očima tadašnjeg društva i prema nepisanim pravilima simboličke komunikacije, ipak pretrpio veliki udarac svojoj časti i ugledu što je sigurno ostavilo gorak okus iz perspektive Salijevaca te, prema riječima Timothyja Reutera, ritual nepovratno povezalno s neugodnim asocijacijama. Uostalom, „ići u Canossu“, do današnjeg je dana na njemačkom govornom području ostao pojam povezan sa sramotom i gubitkom obraza i časti.

Drugi čimbenik postupnog zamiranja *deditia* je gubitak povjerenja u ritual koji je krenuo već s izmijenjenim shvaćanjem kraljevske vlasti u vrijeme Henrika II. i, u očima suvremenika, arbitrarnim kažnjavanjem pokajnika. Gottfried Lotarinški se o tome i eksplicitno izjasnio, a sustav se nastavio urušavati kad je postalo jasno da ni posrednici više ne mogu ostvariti obećano, kao što je bio slučaj kod biskupa Adalberta Bremenskog čiji je zagovor Otona Northeimskog i Magnusa Billunga ostao bez učinka. Obojicu je, naime, Henrik IV. strogo kaznio gubitkom lena i dugotrajnim zatvorskim kaznama. Ritualu, koji je počivao na povjerenju obiju strana u njegovu učinkovitost, skepsa koja se uvukla među plemstvo zadala je smrtni udarac tako da je posljednji primjer u Carstvu zabilježen 1135. godine između Lotara II. i Štaufovaca Fridrika i Konrada, a nakon toga carevi i više plemstvo, kneževi Carstva prisiljeni su pronaći nove modalitete mirenja koji se zasnivaju na pregovorima među gotovo jednakim sudionicima. Carevi su, naime, izgubili mogućnost da istovremeno nastupaju i kao zavađena strana i kao vrhovni sudac. Iako je prostracija ostala jedan od važnih simbola u komunikaciji između vazala i seniora, *deditio* je izgubio svoj

primarni smisao kao kompletni ritual pomirenja koji je imao od devetog stoljeća.

Zanimljivi je kuriozitet da je Reljef hrvatskog vladara iz splitske krstionice, nastao u vrijeme Petra Krešimira ili Dmitra Zvonimira, svakako u drugoj polovici jedanaestoga stoljeća, vjerojatno prikazivao upravo *deditio* podanika pred kraljem. Povjesničar umjetnosti Igor Fisković smatra kako je spomenuti prikaz došao posredstvom benediktinaca iz Monte Cassina kopiranjem slike s Evangelistara koji je 1022. Henrik II. poklonio samostanu kao dio projekta širenja svoje nove vladarske ideologije, što je u skladu s njegovim općim didaktičkim pristupom prema zemljama na obodu Njemačkoga Carstva. Pred predstavnicima poljskog kneza Boleslava Hrabrog 1015. uprizorio je *deditio* njemačkih velikaša kako bi njihovom senioru poslao poruku kako mora pristupiti caru ako želi steći njegovu milost. Henrik III. na sličan je način poučio ugarskog kralja Petra Orseola i češkog kneza Bretislava I. 1041. Obojica su ničice pala pred njim, prvi kako bi stekao saveznika protiv uzurpatora Samuela Abe, a drugi kako bi spasio svoje prijestolje nakon što je careva vojska opsjela Prag. Ugarski kralj Koloman je 1106. prihvatio *deditio* svoga brata Álmosa, kao i češki vojvoda Vratislav svoga starijeg brata Bořivoja II. 1117. I pomirenje Boleslava III. Krivoustog sa starijim bratom Zbignjevom 1106. bilo je sasvim nalik *deditiu*. Carstvo je još koristilo ritualnu pomirbu u ophođenju s periferijom, pa je tako Fridrik Barbarossa primio *deditio* Lombarske lige 1175. i češkog vojvode Konrada II. Otona 1182. Simbolično je čak i to da je, nestavši već s prostora nekadašnje franačke jezgre, *deditio* svoj labuđi pjev imao na jugu i istoku dvanaestostoljetne Europe, poput kakvog zakašnjelog modnog trenda.

IZABRANA LITERATURA:

- Althoff, Gerd, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt, 2003.
- Althoff, Gerd, *Family, Friends, Followers: political and social bonds in Medieval Europe*, Cambridge, 2004.
- Bagge, Sverre, *Kings, Politics and the Right Order of the World in German Historiography (c. 950-1150)*, Leiden-Boston-Köln, 2002.
- Baldwin, John W., *The Government of Philip Augustus: Foundations of French Royal Power in the Middle Ages*, Berkeley, 1991.
- Bolton, Brenda M., Meek, Christine E., *Aspects of Power and Authority in the Middle Ages*, Turnhout, 2007.
- Dalewski, Zbigniew, *Ritual and politics : writing the history of a dynastic conflict in medieval Poland*, Leiden-Boston, 2008.
- *Feud in medieval and early modern Europe*, ur. J. Büchert Netterstrøm, Århus, 2007.
- Fisković, Igor, *Reljef kralja Petra Krešimira IV.*, Split, 2002.
- Garipzanov, Ildar H., *The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c. 751-877)*, Leiden-Boston, 2008.
- Grimes, A. J., „Authority, Power, Influence and Social Control: A Theoretical Synthesis“, *The Academy of Management Review*, 3(4) (1978.), str. 724-735.
- Koziol, Geoffrey, *Begging Pardon and Favor: Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca, 1992.
- Kurelić, Robert, „Ritual deditio na reljefu hrvatskoga vladara,“ *Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti*, 34 (2016.), str. 1-20.
- Miller, William I., *Bloodtaking and peacemaking : feud, law, and society in saga Iceland*, Chicago, 1990.
- Miller, William I., *Humiliation: And Other Essays on Honor, Social Discomfort and Violence*, Ithaca, NY, 1993.
- Moeglin, Jean-Marie, „Harmiscara - Harmschar - Hachee : Le dossier des rituels d'humiliation et de soumission au Moyen Âge“, *ALMA (Archivum Latinitatis Medii Aevi)*, 54 (1996.), str. 11-65.
- Pitt-Rivers, Julian, „Honour and social status“, u *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, ur. J. Peristiany, London, 1965.
- Reuter, Timothy, *Medieval Politics and Modern Mentalities*, ur. J. Nelson, Cambridge, 2006.
- Zmora, Hillay, *Feud in Early Modern Germany*, Cambridge, 2011.
- Zupka, Dušan, *Ritual and symbolic communication in medieval Hungary under the Árpád dynasty (1000-1301)*, Leiden-Boston, 2016.

Barbara Španjol-Pandelo

Srednjovjekovne ceremonije i obredi u kršćanstvu

Likovne umjetnosti imaju značajnu ulogu u proučavanju povijesti ceremonija i obreda srednjovjekovnog razdoblja europskog prostora. Brojni su prikazi različitih ceremonija obilježili europsku umjetnost srednjeg vijeka, a ovisno o polju i području istraživanja i njihovim različitim metodologijama upravo su ti prikazi u velikoj mjeri rezultirali brojnim zaključcima o svjetovnom i duhovnom životu srednjovjekovnog čovjeka. S aspekta povijesti umjetnosti često se zanemaruje povijesni kontekst nastanka pojedinog prikaza te se pažnja usmjerava na likovno-stilske karakteristike pojedinog djela, autora ili autore, naručitelje, izvore utjecaja i slično. Povjesničari umjetnosti u manjoj se mjeri bave istraživanjima likovnih prikaza povijesnog tekstila, gradova, običaja i sl. U istraživanjima likovnih prikaza u kontekstu ceremonija i ceremonijalne komunikacije potrebno je promišljati o izvornoj namjeni prikaza, slike ili kipa, u prvom redu je li njihova namjena svjetovna ili religijska. U okviru ovog poglavlja pažnja će se posvetiti religiji kršćanstva, odnosno kršćanskim ceremonijama koje su oblikovale liturgiju ili liturgiji koja je oblikovala ceremoniju. Naglasak će biti na definiranju gesti, obreda i ceremonija kojima vjernik izražava svoj odnos prema svetomu.

U staroj Grčkoj pod pojmom liturgije podrazumijevalo se izvršenje određene službe za dobrobit naroda, a izvršavao bi je imućni građanin ili grad. Pojam liturgija je zatim obilježavao bilo koju javno izvršenu službu, a od 2. st. prije Krista svaka kulturna služba nazivala se liturgijom. U kršćanstvu je liturgija postala služba koju netko obavlja u ime zajednice i za njeno dobro prema Bogu, odnosno kršćansko bogoslužje. Za razliku od Zapada, gdje se pod tim pojmom podrazumijevaju sve kršćanske crkveno odobrene bogoštovne službe, na Istoku se tim imenom označava samo misa ili euharistijska žrtva. Međutim, rašireno je izjednačavanje liturgije s kultom, što označava slavljenje Boga kroz znakove i simbole, pjevanje i različite žrtve. Konačno, u kršćanstvu se liturgija izjednačava s bogoslužjem, gdje se podrazumijeva obostrano služenje kako Boga prema ljudima tako i obrnuto, te je kao takva jedna od temeljnih funkcija Crkve.

Ceremonije vezane uz liturgiju odvijaju se tijekom tzv. liturgijske odnosno crkvene godine koja se sastoji od tri ciklusa posvećena

značajnim događajima iz Kristova života. Središnjim dijelom liturgijske godine smatra se Uskrs, te uz razdoblja vezana uz Božić i Duhove čini crkvenu godinu. Božićni ciklus kojim se slave Kristovo rođenje i djetinjstvo započinje adventom, a glavna okosnica adventskih priprema je središnji blagdan Božića. Zatim slijedi uskrsni ili pashalni ciklus, a započinje čistom srijedom nakon koje slijedi šest tjedana korizme, vremena pripreve za središnje slavlje Uskrsnuća Kristova. U zadnjem tjednu pred Uskrs, tjednu muke, slave se zadnji dani Kristova života te su vrlo precizno određene liturgijske ceremonije slavlja posvećene događajima pred Kristovu smrt i uskrsnuće. Četrdeset dana nakon Uskrsa slave se događaji koji su prethodili Kristovu uzašašću, a deset dana nakon slavi se blagdan silaska Duha Svetoga čime započinje posljednji, treći, ciklus liturgijske godine, duhovski ciklus. U tom razdoblju, od vremena Duhova do kraja crkvene godine, liturgija je posvećena slavljenju kršćanskog nauka.

U obilježavanju ciklusa liturgijske godine niz je važnih elemenata kojima se na simbolički način naglašavaju pojedinačni blagdani i slavlja, a pisanim pravilima za liturgijske se ceremonijale određuje liturgijsko ruho, liturgijske boje i liturgijske geste. U počecima kršćanstva nije poznato da su se članovi klera posebno odijevali, ali se s Konstantinovim obraćenjem kler izjednačio s visokim carskim činovnicima, te štola, manipul, palij i prsten postaju dio obilježavanja svećenstva. Pravo liturgijsko ruho tek se u 5. st. odvojilo od svakodnevnog odijevanja kada je starorimska muška odjeća, tunika i toga, ustupila mjesto galsko-germanskome odijevanju u hlače i kratak kaput, a u Crkvi se zadržalo starorimsko blagdansko odijelo od kojega su s vremenom nastali jasno definirani dijelovi liturgijskog ruha.

Liturgijsko ruho odijevaju pripadnici klera prilikom obreda, bilo da u njemu sudjeluju ili ga predvode. Odjeća je uglavnom propisana, pa tako đakon iznad talara ili habita nosi naglavlak (vrsta šala), albu (duga bijela haljina), štolu (traka pojasastog oblika koju nosi preko lijevog ramena), pojas, manipul (uzak komad svilene tkanine koji se nosi povrh albe na lijevoj ruci) i dalmatiku (vanjska tunika ukrašena vezom). Svećenik prilikom službe mise odijeva isto ruho kao i đakon, no razlika je u tome što štolu prebacuje preko oba ramena, a umjesto dalmatike nosi misnicu (kazulu). Biskup i ostali pripadnici crkvene hijerarhije nose roketu ispod albe, liturgijske sandale i čarape, pontifikalne rukavice s prstenom, križ na prsima (pektoral) i mitru, dok u ruci drže pastirski štap (pastoral, bakulum). Važno je spomenuti pluvijal odnosno svečani plašt koji nose biskupi ili svećenici izvan euharistijskih slavlja, poput procesija, molitve u koru, sakramentalnog blagoslova ili posveta.

Važnu simboliku liturgijskog ruha prenose boje. Dok su svi donji dijelovi odjeće bijele boje, gornji se dijelovi ovisno o prigodi mijenjaju te se odijevaju u različitim bojama. Zanimljivo je da se u prvim stoljećima kršćanstva nisu razlikovale boje, već je sva liturgijska odjeća bila bijela, a naglašavala se skupocjenost ruha, osobito na Istoku. Što je odijelo bilo tamnije to je bilo skupocjenije budući da su se boje dobivale prirodnim putem na često vrlo kompliciran i skup način. Međutim, s vremenom na Zapadu, osobito tijekom 9. i 10. st., počinju prevladavati boje, jer se shvatilo da se uz pomoć biljnih sokova može lakše bojati tkanina. Misnice iz tog razdoblja izrađivale su se u različitim bojama, a tek je početkom 13. stoljeća, za vrijeme pape Inocenta III., u latinskoj liturgiji uveden kanon boja za liturgijsko ruho. Navedeni papa prvi je zapisao opis u njegovo vrijeme važećih običaja, a taj će kanon postati obvezujući s Tridentskim misalom 1570. godine. Kanonizirane su bijela, crna, crvena, zelena, ljubičasta, purpurna i zlatna, a svaka boja vezala je uz sebe jasno određenu simboliku. Bijela i zlatna simboliziraju radost, crna žalost, crvena vatru i krv, ljubičasta pokoru, a zelena nadu. Slijedom toga bijela se koristi za vazmeno i božićno vrijeme, na blagdane posvećene Kristu i Mariji, anđelima te za svece koji nisu bili mučenici. Crna je najčešće dio misa za pokojne i koristi se na Veliki petak, crvena je dio liturgije na Duhove i na blagdane mučenika, ljubičasto je ruho za vrijeme adventa, korizme i na vigilije (noćna liturgijska služba uoči velikih blagdana poput Božića i Uskrsa), dok je zelena boja dio službe običnih nedjela i dana u tjednu kada se ne slavi ni jedan svetački blagdan. Izuzetno vrijedno i skupocjeno ruho poput zlatnog brokata može se koristiti u svim svečanim prilikama. S druge strane, Istočna crkva ne poznaje kanone boja, iako u ponekim obredima osobito Grčke Crkve postoje određena pravila.

U ceremonijama kršćanstva osim ruha i boja iznimno su važne liturgijske geste, odnosno molitveni stavovi, kretnje i držanje tijela za vrijeme različitih dijelova liturgije i obreda, a putem kojih se izražavaju osjećaji koje pri određenom liturgijskom činu treba imati poput strahopoštovanja, divljenja ili molitve. Geste se može razvrstati prema sadržaju ili prema dijelovima tijela. Sadržajno se dijele na sedam vrsta, pa razlikujemo sakramentalne, molitvene, prinosne, pokorničke, pozdravne, počasne i konvencionalne geste. Prema dijelovima tijela geste se određuju s obzirom na čitavo tijelo, glavu, ruke ili noge.

Među brojnim gestama potrebno je istaknuti sakramentalnu gestu polaganja ruku. Polažu se jedna ili obje ruke na glavu ili rame druge osobe kao znak prenošenja ili predavanja moći, vlasti ili blagoslova. Već prvi prikazi apostola upućuju na to da se polaganjem ruku zazivalo Duha Svetoga, tako da ga kršćanstvo uvodi od samog

početka te je prisutno u svim sakramentima. U ranim razdobljima kršćanstva polaganje ruku u euharistijskom slavlju poznato je već početkom 3. st. (Hipolit) i redovito se vezuje uz svećenika ili biskupa. Jednako tako, gesta je prisutna i u brojnim nesakramentalnim slavljinama i u različitim blagoslovima.

Križanje ili znak križa među najpoznatijim je gestama kršćanstva, a također pripada sakramentalnim gestama. Križati se može prema ili na nekoj osobi ili predmetu desnom rukom ili palcem desne ruke, a u zapadnom kršćanstvu postoji nekoliko vrsta križanja ovisno o prigodi i svrsi. Simbolika geste je bogata sadržajem, no u osnovi se naglašava u spomen Svetog Trojstva, utjelovljenja i otkupljenja. Prema sv. Augustinu *znakom križa posvećuje se Gospodnje Tijelo, posvećuje se krsni zdenac, zareduju se svećenici i drugi službenici, zapravo, posvećuje se sve ono što, po zazivanju imena Kristova treba biti sveto*. Znamenovanje znakom križa spominju i neki apokrifni spisi iz 2. st., a u počecima kršćanstva znak križa izvodio se palcem ili kažiprstom na čelu. Pojavom monofizita od 4. st. križalo se jednim prstom kako bi se naglasilo vjerovanje u jednu narav Kristovu, onu Božju. Suprotno vjerovanjima monofizita, diofiziti su naučavali Kristovu dvostruku narav, božju i zemaljsku, pa su se slijedom toga križali s dva prsta, međutim prevladalo je križanje s tri prsta kako bi se naglasilo vjerovanje u Sveto Trojstvo. Nakon 10. st. Zapadna crkva s vremenom napušta križanje s dva ili tri prsta, dok je Istočna crkva do danas zadržala taj način obilježavanja.

Molitvena gesta orans odnosi se na uspravan stav osobe koja stoji dok su joj ruke raširene i dlanovi okrenuti prema gore. Simbolika geste sastoji se u otvorenosti dlanova prema Bogu sa željom da se prazni dlanovi ispune Božjim darovima. U počecima kršćanstva gestu su koristili svi vjernici, a kasnije se zadržala samo za vrijeme misnih slavlja, no ne kod svih vjernika, već ju je koristio samo svećenik. U molitvene geste ubraja se i klečanje, koje je u početku bila pokornička gesta u privatnoj pobožnosti, no u osnovi je riječ o gesti koja upućuje na grešnika koji moli za oprostjenje, a često je povezano s postom i pokorom. Ponekad klečanje prelazi u sakramentalnu pokorničku gestu prostracije odnosno pružanja potrbuške čitavim tijelom po tlu u znak strahopoštovanja pred Bogom. Na Istoku je prostracija često vezana uz svjetovnog vladara kada mu se pridaje božanska čast, no u liturgiji kršćanstva javlja se rijetko, na Veliki petak i u obredima svećeničkog i biskupskog ređenja ili redovničkog zavjetovanja.

Sadržajna konvencionalna gesta je porekcija koja se odnosi na čin pri kojemu hijerarhijski viši službenik pruža neki predmet nižem službeniku ili obrnuto. Gesta je prisutna u svim stupnjevima svećeničkog ređenja, a nastala je u tzv. galikanskoj liturgiji (tzv.

Starogalska liturgija udomaćena u Galiji, nakon čega se djelomično raširila u ostalim dijelovima Crkve). U slučaju da niži službenik izvan sakramenta nešto prima ili dodaje višemu službeniku ruke mu moraju biti prekrivene platnom koje se tijekom srednjovjekovnog razdoblja naziva *mappulom* (komad platna, ubrus), a kasnije *vellumom* (veo).

U kontekstu ceremonija važno je spomenuti i konvencionalnu gestu procesije, vjerske povorke u kojoj skupina ljudi predvođena svećenikom prema određenim pravilima ide s jednog mjesta na drugo ili se obilazno vraća na mjesto polaska. Na čelu povorke se za vrijeme procesije nosi križ, slika, relikvija ili neka druga sveta stvar ili znak. U kršćanstvu se procesija javlja na samim počecima, kada su se tijekom 4. st. vjernici u Rimu svaki dan okupljali u drugoj crkvi, a zatim kretali prema crkvi gdje se trebala održati liturgija. Procesije se od 11. st. počinju odvijati unutar crkvenih prostora, što je uvjetovalo razvoj arhitekture crkve uvođenjem ophoda tzv. *deambulatorija*. Tijekom srednjovjekovnog razdoblja sve su češće procesije s relikvijama mučenika, a u 16. st. razvila se ceremonija euharistijskih procesija predvođena hostijom u pokaznici. Redoslijed vjernika tijekom procesija vrlo je često jasno definiran. Najčešće se na čelu povorke nosi križ koji slijede djeca, iza njih muškarci, zatim kler od kojih su niži po zvanju naprijed, a viši otraga, te zatim najčasniji koji nosi predmet kulta dok se na kraju povorke kreću žene.

Važan je dio liturgije slavljenje svetih sakramenata, koji su također jedna vrsta ceremonijalnih obreda. Iako je tijekom prvog tisućljeća sakrament podrazumijevao i druga „otajstva“ Crkve poput posvete crkve, posvete monaha ili obreda sprovoda, te se broj sakramenata nekada penjao do trideset, od srednjeg vijeka u Zapadnoj Crkvi broj je sakramenata sveden na sedam. Svetim sakramentima smatraju se krštenje, sakrament pomirenja ili ispovijed, sveta pričest odnosno euharistija, sveta potvrda, bolesničko pomazanje, sveti tj. svećenički red i vjenčanje. Kršćanstvu su sakramenti znakovi Božje ljubavi, a razlikuju se oni koji se mogu primiti samo jednom u životu, budući da na vjernika utiskuju neizbrisivi biljeg, poput krštenja, potvrde, svetog reda i ženidbe, od onih koji se, poput ispovijedi, pričesti i bolesničkog pomazanja mogu primiti češće. Svaki od sedam sakramenata iziskuje određenu ceremoniju prilikom primanja. Uz izgovaranje odgovarajućih riječi prilikom podjele sakramenta kler koristi određene materije, poput vode, vina, kruha ili ulja, koji simboliziraju znakove sakramenta i čine ih vidljivim.

Krštenje se smatra najvažnijim događajem kršćanskoga života, te se krsni obredi razvijaju od pokršćavanja odraslih vjernika u počecima do pokršćavanja djece. Svaki čin krštenja imao je jasno

zadane okvire koji su uvjetovali i razvoj crkvene arhitekture. U ranim razdobljima kršćanstva kršćanska inicijacija objedinjavala je krštenje, potvrdu i euharistiju u jednu ceremoniju koja je uključivala kršćansku inicijaciju uvođenjem, upućivanjem i pristupom. S vremenom su se navedeni sakramenti razdvojili, a upravo radi toga se ta tri sakramenta nazivaju sakramentima inicijacije ili temeljni sakramenti.

Tijekom srednjovjekovnog razdoblja krštenje se u pravilu odvijalo za vrijeme uskrсне ili duhovske vigilije, a ponegdje i noć prije Bogojavljenja. U ranim stoljećima kršćanstva, krštenju su mogli pristupiti katekumeni koji su se za sam čin pripremali tijekom tri godine kroz instituciju katekumenata. Poučavani su vjerskom katehezom koja je završavala molitvom i polaganjem ruku, a priprema se intenzivirala nekoliko tjedana uoči krštenja. Za to vrijeme katekumeni pripravnici sudjelovali su u brojnim ceremonijalnim obredima od bogoslužja do polaganja ruku, znamenovanja znakom križa, predajama simbola vjere i Očenaša i davanjem posvećene soli, a svečano slavlje sakramenata inicijacije odvijalo se u uskrсноj noći. Ranokršćanski su se crkveni prostori iz tog razloga definirali svojom funkcijom, ovisno o dijelu krsnog obreda koji se u njima odvijao. Danas je ceremonija krštenja vrlo precizno definirana, s određenim pitanjima koja se postavljaju službom riječi i samim činom polijevanja krsnom, blagoslovljenom vodom, a prilikom pristupanja obredu krštenja krstitelj mora biti odjeven u liturgijsko ruho čija boja mora biti blagdanska i slavljenička.

Sakrament potvrde u srednjovjekovnom se razdoblju izjednačava s polaganjem ruku, a svakako se mora promatrati u uskoj vezi s krštenjem. Kod starih pisaca (Tertulijan, Hipolit Rimski) sačuvani su opširni opisi inicijacije kada se nakon krsnog pomazanja svećenika prema kršteniku opisuje biskupovo polaganje ruku u svrhu posredovanja za Duha Svetoga. Tim obredima pokrštenici su postali punopravni članovi Crkve. Obred krštenja od obreda potvrde sve se češće razdvaja od 4. st., a navodi se da je razlog tome bio vrlo prozaičan budući da je biskup često bio u nemogućnosti prisustvovati obredima zbog velikih udaljenosti. Od 13. st. ustalilo se pravilo da se sakrament potvrde ne smije dodijeliti vjerniku mlađem od sedam godina. Poput krštenja, obred podjele svete potvrde također je određen vrlo jasnim pravilima, službom riječi, definiranom odjećom biskupa i svećenstva prisutnih prilikom podjele sakramenta. Također, potrebno je napomenuti da Istočna crkva nije razdvojila sakramente inicijacije.

Sakrament euharistijskog slavlja u kršćanstvu se različito naziva, pa je kod katolika riječ o misi ili misnoj žrtvi, kod pravoslavaca o svetoj liturgiji, dok ga reformatorske crkve nazivaju večerom.

Euharistijsko slavlje dijeli se na niz obreda i ceremonija sa središnjim dijelom podjele pričesti, odnosno utjelovljenja Krista u kruhu i vinu. Prilikom ceremonije euharistijskog slavlja važan je dio obreda liturgijsko posuđe čiji se razvoj može pratiti od početaka kršćanstva. Posuđe svakako nije isključivo funkcionalno, već često sadrži likovnost koja često prenosi brojne simboličke poruke. S obzirom na svrhu, liturgijsko je posuđe najčešće izrađeno od plemenitih metala, poput zlata ili srebra, no poznati su i sačuvani primjeri od drva ili stakla.

Brojni su likovni prikazi različitih liturgijskih gesta, među kojima je svakako najčešća gesta blagoslova, odnosno prikazivanje znaka križa. Brojni su srednjovjekovni prikazi Bogorodice s Djetetom gdje mali Krist blagoslivlja pružanjem ruke s ispruženim prstima palca, kažiprsta i srednjaka na Zapadu. Kod prikaza blagoslova vezanih uz Istočnu Crkvu uobičajeno je da se prstenjak i palac vršcima dodiruju, dok su ostali prsti ispruženi.

Na prikazima oransa u pravilu je ženski lik, koji u kršćanskoj ikonografiji predstavlja Majku Kristovu. Tijekom srednjovjekovnog razdoblja, osobito jačanjem štovanja kulta Bogorodice, sve su češći prikazi ceremonija njezinog krunjenja. Od likovnih prikaza u lunetama portala katedrala do zidnih oslika i slika na drvu, jedna od najčešćih ikonografskih tema je upravo prikaz ceremonije krunjenja Marijina. Središnji prikaz čini Bogorodica na prijestolju, kojoj Krist na glavu stavlja krunu, dok su uokolo njih prikazani brojni različiti sveci, vrlo često i naručitelji, ali i zborovi anđela. S pažnjom su slikani prikazi bogati detaljima ceremonije krunjenja.

Među čestim prikazima ceremonija je scena *Krštenja Kristova* koja uključuje dva motiva, čin krštenja i Božju objavu s nebesa. Najčešće Krist stoji u rijeci Jordan s Ivanom Krstiteljem, dok se iznad njega spušta golubica Duha Svetoga, a dio prikaza su i anđeli. Iako u manjoj mjeri prisutni su i srednjovjekovni prikazi krštenja pojedinih svetaca, osobito u slikarstvu minijatura.

Međutim od svih navedenih gesta i liturgijskih obreda, najčešći su prikazi raznih procesija. Procesije su, kao dio liturgije crkve, često povezane s kultom hostije, relikvije ili štovanja nekog sveca, najčešće sv. Marije. Osobito u 11. st. s povećanim razvojem štovanja svetaca i mučenika poraslo je i štovanje svetačkih moći (relikvija), a posljedično se razvila vrlo snažna kultura hodočašća. Kanoniziranje novih svetaca ili pojačavanje važnosti starih dovelo je krajem 11 st. do likovnih ostvarenja čija je uloga bila naglasiti važnost posjedovanja određene relikvije, a samim time i pojačati razvoj pojedinog kulta. Posljedično svi uključeni u procese u konačnici su bili spremni potrošiti novac: Crkva na pokazivanje i dokazivanje posjedovanja važnih simbola, a vjernici na

putovanja i dobrovoljne priloge, što je posredno uvjetovalo i društveni i kulturni razvoj.

Jedan od najpoznatijih primjera su relikvije sv. Marka u Veneciji kada se krajem 11. stoljeća njemu u čast pregrađuje središnja crkva Republike. U svrhu pojačavanja mističnosti i moći sveca, objavljeno je da se ne zna točan smještaj relikvije usprkos tome što je u Veneciji od 828. godine sve bilo podređeno upravo moćima sv. Marka. Čudesno, nakon što su Mlečani tri dana postili i molili se, relikvije su se neočekivano pojavile unutar jednog od stupova crkve. Navedena legenda prikazana je na mozaiku iz 13. st. u bazilici Sv. Marka u Veneciji. Povorka ljudi na čelu s patrijarhom i klerom odjevenima u svečanu procesijsku odjeću pronalazi relikvije sveca, a iza njih dolazi dužd jednako svečano odjeven. Nakon crkvenih i svjetovnih velikodostojnika slijedi grupa građana-patricija, a na samom začelju povorke nalazi se grupa žena i djece. Navedeni prikaz samo je jedan od brojnih scena koji potvrđuje vrlo precizno podijeljene uloge i pozicije određenih skupina društva u procesijskim povorkama, čime se istovremeno šalje jasna poruka i naglašava simbolika pojedinačnog prikaza.

U 15. st. razvojem slikarstva prikazi različitih procesija isprepliću se s vjerskim temama, a jedan od istaknutih primjera je svakako poliptih na glavnome oltar u crkvi sv. Bavona u Gentu, rad Huberta i Jana von Eycka iz 1432. godine. U donjem dijelu oltara prikazano je štovanje jaganjca postavljenog na oltar u pejzažu, dok mu sa svih strana prilaze hodočasnici, koji su prikazani i na bočnim krilima oltara tako da oltar, iako sastavljen od nekoliko odvojenih slika, u osnovi čini jednu jedinstvenu cjelinu. Među štovateljima koji prilaze oltaru jednu skupinu čine crkveni velikodostojnici odjeveni u svečano liturgijsko ruho, ali i brojni drugi pripadnici društva prve polovice 15. st. te se pažljivom analizom mogu iščitavati različite poruke, kao i ceremonijalne geste i simboli.

Jedna od najznačajnijih kršćanskih liturgijskih procesija je tijelovska procesija, koja se odvija prvog četvrtka nakon blagdana Presvetog Trojstva. Iako je poznato da razvoj svetkovine Presvetog Tijela i Krvi Kristove započinje već od 8. st., službeno je potvrđena u 13. st. nakon što je papa Urban IV. bulom *Transiturus de hoc mundo* 1264. godine pokušao proširiti slavljenje blagdana Tijelova u cijeloj zapadnoj Crkvi. Na Zapadu se počinje širiti tijekom 14. st. kada su svetkovinu Tijelova ustanovili papa Klement V. na Koncilu u Vienni (1311. – 1312.) i Ivan XXII. (1316. – 1334.) nakon čega se blagdan proširio cijelom Rimokatoličkom crkvom. Prisustvo Kristova tijela u hostiji smatralo se pravom relikvijom, nečim nadnaravnim što je posjedovalo stvarnu

moć, pa se nakon uvođenja blagdana štovanje hostije povećalo. Među brojnim primjerima prikaza slavlja euharistije i Tijela Kristova može se spomenuti primjer sačuvanog ilustriranog rukopisa u Engleskoj iz 14. st., čiji je cilj bio da vjernici što lakše prate ceremoniju euharistije. Uz tekst koji je jasno upućivao na to kako se ponašati tijekom liturgije, ilustracije teksta su dodatno zorno prikazivale kako se ponašati tijekom obreda. Vrhunac mise u knjizi je podizanje hostije, dok se na minijaturi koja prati tekst prikazuje kako, za vrijeme dok svećenik podiže hostiju okrenut vjernicima svojim leđima, zvonar pokreće zvona u zvoniku. Obrasci ponašanja tijekom obreda na taj su način bili istaknuti i tekstom i slikom kako bi se čim više smanjila mogućnost pogreške za vrijeme liturgije.

Prva poznata procesija na blagdan Tijelova na gradskim ulicama spominje se u Kölnu 1274. i 1279. godine, a u Rimu se uvodi oko 1350. godine. Pisani izvori navode da se u procesiju uvode elementi s četiri postaje na četiri strane svijeta popraćene čitanjem evanđelja i molitava, a ceremonija redovito završava euharistijskim blagoslovom. Za razliku od procesije koja se odvijala na Cvjetnicu pred Uskrs i u kojoj je sudjelovao samo kler, tijelovska procesija uključivala je sve slojeve društva, osobito pripadnike različitih cehova. Presveto Tijelo se u početku nosilo u zatvorenoj posudi, od polovice 14. st. izrađuju se pokaznice u kojima je hostija više ili manje vidljiva, a od kraja 14. st. pokaznice su bile u širokoj upotrebi. Osim sudjelovanja u samoj procesiji, na dan blagdana Presveto se Tijelo izlagalo na oltaru kako bi se omogućilo vjernicima klanjanje i duže štovanje sakramenta, a običaj se osobito razvio na prostorima Njemačke i Rima. U isto vrijeme, tijekom druge polovice 14. st., euharistijske procesije sve su se češće odvijale povodom drugih blagdana, ali i kako bi se blagoslovlila polja, zaštitilo se od bolesti ili nevremena, proslavila pobjeda nad neprijateljem i sl.

Osim utjelovljenja Kristova tijela u obliku hostije, snažan poticaj razvoju arhitekture, skulpture i slikarstva, ali i razvoju ceremonija, osobito procesija, u kasnosrednjovjekovnom razdoblju, negdje oko 1200. godine bile su relikvije brojnih svetaca i mučenika. U to vrijeme u Zapadnom kršćanstvu počinje se razvijati poseban odnos prema relikvijama koje postaju posrednici u pristupu božanskom. Vrlo su se često samo za potrebe smještaja pojedine relikvije gradili prostori namijenjeni samo njima, te su se zatim u svečanim procesijama prenosile. Pri tom je razvoj relikvijara najčešće od plemenitih metala u likovnom segmentu također napredovao. U Europi se počinju graditi monumentalne oltarne ograde iza kojih su se u svetištima zatim pohranjivali relikvijari, a često su se ti prostori financirali iz donacija vjernika.

Više od svih srednjovjekovnih obreda, procesije su spajale unutrašnji i vanjski prostor, te su nadišle granice gradova i naselja, ujedno objedinjavajući različite interese. Povezivale su različite prostore ili određene građevine, a kao primjer treba istaknuti procesije koje su slijedile nakon krunjena pape u crkvi sv. Petra u Rimu. Procesija je kretala u Vatikanu i prolazila je kroz grad do papine rezidencije i lateranske bazilike odnosno katedrale. Na taj način povezivale su se dvije crkve utemeljiteljice rimskog kršćanstva te su ujedno povezivale i dijelove grada kroz koje je procesija prolazila.

Proučavanje liturgijskog ruha, boja i gesta, liturgijskog posuđa te prikaza podjele sakramenata na srednjovjekovnim likovnim prikazima omogućava istraživanje različitih ceremonija koje su se odvijale u okviru liturgijskih obreda. Na taj način se s povijesnog aspekta može proučavati različite elemente pojedinog liturgijskog ceremonijala, te otkrivati važne činjenice za utvrđivanje razvoja srednjovjekovnog društva te ceremonija vjerskoga, ali i svjetovnoga karaktera.

U razdoblju kasnog srednjeg vijeka ceremonije unutar crkve razvijale su se u dvama smjerovima. S jedne strane, od kraja 12. st. sjevernom Europom, osobito na prostoru današnje Francuske, Engleske i Španjolske, ubrzano se grade monumentalne crkvene građevine, mahom katedrale. S druge strane, na prostoru Italije jači je zamah redovničke arhitekture, osobito u većim komunalnim središtima, gdje franjevci i dominikanci, na zasadama cistercitskih samostana, grade iako jednostavnije crkvene prostore, ipak razmjerno velike. Unutar tih prostora razvijala se potom obredna ceremonija koja je vezana ne samo uz svakodnevne i svečane misne obrede, već i uz štovanje svetih relikvija, koje postaju važna okosnica razvoja srednjovjekovnog naselja ili grada.

Stoga, jednako kao proučavanje likovnih prikaza, važno je analiziranje arhitekture i prostora koji su nastali tijekom kasnosrednjovjekovnog razdoblja jer su upravo obredi koji su se odvijali unutar različitih prostorija uvjetovali njihov raspored. Isto tako, često su srednjovjekovne ceremonije bile podignute na razinu umjetničkih formi, te je njihov razvoj unutar prostora također važna okosnica za razumijevanje tijeka razvoja različitih obreda. Osobito važna može biti analiza ulaza i izlaza iz prostora, bilo svjetovnih bilo crkvenih, na koji su način dekorirani, u kojem se smjeru otvaraju ili zatvaraju, te kakve su im veze s predvorjem i ostalim prostorijama. Zanimljiv primjer kako se promišljala gradnja prostora te kako su ceremonije i obredi utjecali na konačan rezultat svakako je Sainte Chapelle u Parizu. Kapela je izgrađena za vrijeme Luja IX., a jedna od namjena bila joj je čuvati relikvije Kristove muke, među kojima je najvažnija bila relikvija

Kristove trnove krune. Cjelokupan prostor svetišta bio je podređen obilasku oko relikvijara oblikovanom poput crkve u malom. Međutim, iako je s jedne strane građevina bila građena za potrebe čuvanja relikvije, kapela je ujedno bila spomenik dinastije Capet (Kapetovića), stoga se, uz ikonografiju vitraja i skulpture vezane uz kristološki i marijanski ciklus, naglasilo i kralja i kraljicu.

Sdruge strane kanala, u Engleskoj, u okviru katedralnih sklopova, grade se tzv. Gospine kapele. U pravilu su građevine centralnog tlocrta kako bi se vjernicima omogućilo nesmetano kretanje tijekom nedjeljnih procesija, te je liturgija bila snažno povezana s Bogorodicom i njezinim blagdanima. Ceremonije šovanja Bogorodice često su se odvijale nesmetano, u isto vrijeme kada i uobičajeni dnevni obredi. Najčešće su bile povezane s vestibulom i korom, pozicionirane na krajnjem istočnom dijelu kompleksa crkve iza glavnog oltara. U kompleksima gdje nije bilo mogućnosti za gradnju Gospine kapele, osobito na engleskom području, svetište crkve se pregrađivalo monumentalnim oltarnim pregradama, od kamena ili drva. Pregrade su postajale kulise ispunjene kipovima, a ikonografski su se uglavnom vezivale uz ikonografiju Kristove muke.

Kršćanstvo je od svojih početaka neodvojivo vezano uz brojne ceremonijalne obrede, a tijekom kasnosrednjovjekovnog razdoblja likovni prikazi najčešće su vezani uz kristološku i marijansku tematiku, ali sve su brojniji prikazi svetačke ikonografije. Pri tom se sve liturgijske geste kao sastavni dio ceremonija mogu iščitavati u raznim oblicima, te se njihov razvoj može pratiti od onih najjednostavnijih poput blagoslova, odnosno znaka križa, do razvijenih prikaza sakramenata krštenja ili krunjenja Bogorodice. Likovni prikazi također pomažu u definiranju razvoja liturgijskog ruha i njihove boje. Iako su rjeđi likovni prikazi liturgijskih ceremonija, poput prikaza euharistije ili mise, ipak ima dovoljno primjera, najčešće među ilustriranim rukopisima, uz pomoć kojih je moguće donositi zaključke. Ipak, među najzanimljivije prikaze svakako spadaju scene raznih procesija, bilo da su vezane uz jednostavnije procesije ophoda oko relikvija ili uz složenije prizore poput Tijelovskih procesija. Na tim su prikazima najčešće sažete i liturgijske geste, ruho i boje, te je povijesno društveni kontekst jednostavnije dokučiti.

Razvoj arhitekture, osobito crkvene arhitekture 12. i 13. st. na prostoru Europe, ukazuje na važnost koju su liturgija i ceremonijalni obredi imali u promišljanju o gradnji te u donošenju novih arhitektonskih rješenja. Razvoj kulta relikvija i nova filozofija prostora doveli su do gradnje deambulatorija u Francuskoj i prostorima pod francuskim utjecajima. Istovremeno, engleska kasnosrednjovjekovna arhitektura uvjetovana je snažim poticajem šovanja Bogorodice i njezine simbolike,

pa su građene kapele posvećene njoj kako bi se liturgija kojom se štovala mogla nesmetano odvijati.

Konačno, kršćanske ceremonije bile su važan dio života srednjovjekovnog čovjeka i vjernika, te su snažno utjecale ne samo na razvoj arhitekture i likovnih umjetnosti, već i na cjelokupan razvoj srednjovjekovnog društva i kulture.

IZABRANI IZVORI I LITERATURA:

- Aurelije Augustin, *Govori I-II*, Makarska, 1993.
- Brandenburg, Alain E., *Katedrala*, Zagreb, 1998.
- Camille, Michael, *Gothic Art. Glorious Visions*, New Jersey, 2003.
- Coldstream, Nicola, *Medieval Architecture*, Oxford, 2002.
- Le Goff, Jacques, *Civilizacija srednjovjekovnog zapada*, Zagreb, 1998.
- *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1990.
- Martindale, Andrew, *Gothic Art*, London, 1985.
- Sekules, Veronica, *Medieval art*, Oxford, 2001.
- Škarica, Marin, „Štovanje Euharistije izvan mise od prvih stoljeća do uključivo Drugoga vatikanskog sabora,“ *Crkva u svijetu*, 36, (2001.), str. 307-330.
- *The Art of Gothic: Architecture, Sculpture Paintings*, ur. R. Toman, Köln, 2004.
- White, John, *Art and Architecture in Italy 1250-1400*, Yale, 1993.
- Williamson, Paul, *Gothic Sculpture 1140-1300*, Yale, 1995.
- Wilson, Christopher, *The Gothic Cathedral: The Architecture of the Great Church*, New York, 1990.

Ceremonije i ceremonijalna komunikacija

Goran Bilogrivić
Kosana Jovanović
Robert Kurelić
Barbara Španjol-Pandelo

ISBN
(za tiskano izdanje):
978-953-7975-90-6



ISBN
(za elektroničko izdanje):
978-953-7975-91-3



Cijena: 75,00 kn