

Slivka, Michal

Symbolika výzbroje a výstroja

Archaeologia historica. 2002, vol. 27, iss. [1], pp. 589-605

ISBN 80-7275-031-3

ISSN 0231-5823

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/140487>

Access Date: 24. 02. 2024

Version: 20220831

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

Symbolika výbroje a výstroja

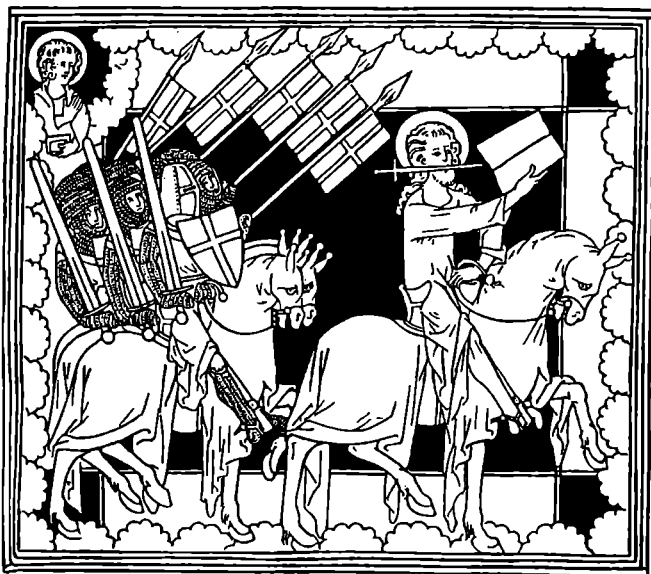
MICHAL SLIVKA

Militia est vita hominis super terram
(Jób 7,1)

Súčasný nemecký hradológ Joachim Zeune predstavil vo svojej najnovšej sumarizujúcej práci poznatky moderného bádania hradov, od vývojovej skladby cez stavebnú činnosť až po ich tzv. prevádzkovanie (život v hrade), pričom tomuto dielu dal priliehavý názov: *Burgen – Symbole der Macht* (Zeune 1996). Rovnako ako hrad, tak i jeho reprezentanti počas celého stredoveku uplatnili istý status symbolov (pozri Meyer 1976, Slivka 2001), ktorý možno najmarkantnejšie pozorovať v samej výbroji a výstroji. Práve zbraniam od čias vydania Boenheimovo *Handbuchu der Wafenkunde* (1890) ako špecifickej kategórie materiálnej kultúry je v odbornej literatúre neustále venovaná náležitá pozornosť (súborné spracovania v poslednom období priniesla nemecká a poľská odborná spisba).

Každá zbraň – v minulosti, ale i v prítomnosti – indikuje moc, v nálezových súvislostiach poukazuje na bohatstvo a vyšší spoločenský status majiteľa, či používateľa (mieru aktuálnej hodnoty určujú i dobové písomné pramene – J. Szymczak 1989, 1990; pre Uhorsko Kurcz 1988, s. 85–87). Treba mať na zreteli, že zbrane (ale tiež aj iné výskumom získané artefakty) majú i svoj symbolický obsah, vyplývajúci z interakcie ľudí a ich materiálnej kultúry (F. Verhaeghe 1998, s. 271; Tauber 1992). Treba v nich vidieť celé spektrum ideových, ideologických a sociálnych odkazov „schovaných“ vedome, polovedome, ba často nevedome. Práve symbol je nositeľom týchto obsahov spolu univerzálnych i osobitných, tj. univerzálnych preto, že transcenduje históriu a osobitných, pretože zodpovedá konkrétnemu času. Z takéhoto uhla pohľadu nastoluje základnú otázku sám diskutovaný problém, vyjadrený Augustínovou myšlienkou: „Žiadny znak nie je v plnosti poznaný, ak sa nevie, čoho je znakom“ (R. A. Markus 1957).

V prehľadnej literatúre venovanej zbraniam sú vnímané často ako súbory čisto technických (technologických) a funkčných predmetov, ale najmä v archeologickej praxi sú posudzované a interpretované zjednodušenými identifikačnými poznatkami a chronologicko-typologickou klasifikáciou. Z toho potom vyplýva, že každá zbraň, ba i ten najbežnejší predmet má v sebe potenciál využiteľný pri štúdiu komplexného nemateriálneho fenoménu, akým je napríklad sociálne, či náboženské správanie (či už tvorcov, majiteľov, resp. ich používateľov). Nech už budeme pracovať s akýmkoľvek množstvom zachovaných artefaktov pri rekonštrukcii obrazu minulosti, vždy to bude len zlomok rekonštruovateľného, odhliadnuc od toho, že niektoré z nich sú správne interpretované. Až sa pokúšame o dešifrovanie alebo interpretovanie symbolických odkazov jednotlivých zbraní, relevantným východiskom sú ich priame nálezové okolnosti a súvislosti v ich dejinnom jestvovaní. Už v praveku, potom výrazne v dobe rímskej a v nasledujúcich storočiach sa v procesuálnom depozite objavujú buď (1) na opevnených rezíduách (v stredoveku práve na hradoch), potom (2) ako hrobové nálezy a pomerne početnú skupinu zbraní máme (3) z vodného prostredia, t. j. skupinu akvatoriálneho nálezového charakteru. Všetky tieto podepozitné procesy niečo naznačujú. Pri ich objasňovaní nemožno sa zaoberať bez analýz iných prameňov, či už z oblasti mytológie, legendaristiky až po pramene z oblasti tzv. pomocných vied (širokej oblasti ikonografie – v mincovníctve, v pečatnom a inom heraldickom vyobrazení, v knižných ilustráciách, skulptúrach, v sepulchrálnych pamiatkach a inde – Schramm 1954–1958; Kovács 1973, 1975; Kajzer 1976; Kiernowski 1988; Haczevska 1985; Maisel 1989; Bauch 1976, s. 120–140; Nový 1988; Warga–Lövei 1990–1992; Kocher 1992; Mrozowski 1994;



Obr. 1. V boji padlí krížiaci v deň posledného súdu (anglická miniatúra – okolo r. 1270).

Krejčík 1998, s. 145n.; Piech 1993; Szymański 2001, s. 535n. a iní). V symbolickom komplexe „bohatera a jeho vojny“ zbraň vždy vystupuje v akejsi úlohe protivníka nejakej obľudy, či príšery, pritom rozmanitosť zbrane zodpovedá rozmanitosti monštra. Preto zbraň použitá v mýtických zápaseniach má hlboký a vymedzený význam: ona charakterizuje hrdinu (hérosa), ktorému slúži, ale i protivníka, ktorého má zničiť. V psychologickú interpretáciu symbolu nepriateľa – protivníka je jediným vnútorným nebezpečenstvom ohrozujúcim bohatera. Zbraň sa tak pretvára do prirodzeného vyobrazenia konfliktnéj situácie (napr. Ikarove krídla, buzogán Herkulesa, trojzub Neptuna alebo Hadesa – Lavedan 1931, s. 509–511, 536, 693–694; P. Diel 1952). Apoštol Pavol v liste Efezanom (6, 10n) radí božiemu bojovníkovi v boji proti nepriateľovi: „Upevňujte sa v Pánovi a v sile jeho moci. Oblečte si Božiu výzbroj, aby ste mohli čeliť úkladom diabla. Lebo nás nečaká zápas s krvou a telom, ale s kniežatstvami a mocnosťami, s vládcami tohoto temného sveta, so zloduchmi v nebeských sférach. Preto si vezmite Božiu výzbroj, aby ste mohli v deň zla odolať, všetko prekonať a obstáť! Stojte teda: bedrá si prepášte pravdou, oblečte si pancier spravodlivosti a obujte si pohotovosť pre evanjelium pokoja! Pri všetkom si vezmite štít viery, ktorým môžete uhasiť všetky ohnivé šípy zloducha! A zoberte si aj prilbu spásy a meč ducha, ktorým je Božie slovo!“ Podľa cirkevného učiteľa Efréma zo Sýrie symbolika podchytená v tomto úryvku má alegorický význam a dodáva: „helma, to je nádej, opasok – milosť, obuv je pokora, štít – kríž, luk – modlitba a meč je slovo Božie (Cirlot 2001, s. 290). Tento morálny zmysel je v symbolickej interpretácii zbraňou používanou cez božstvo a človek má tak viesť zápas s nespútanými (v ňom iracionálnymi) túžbami, aby tak slúžil vyššiemu princípu v myslení a v správaní – duchu. Zbraň teda symbolizuje funkcie zduchovnenia a sublimácie, podobne ako spomenuté netvory (monštrá) reprezentujú nespútané nižšie sily. Až by sme načrtili paralely medzi hierarchiou zbraní a Jungovými archetypmi – zložkami animálneho života jedinca, tak možno stanoviť nasledovné previazania: anima (duch, duša) – kopija, osobnosť – meč, tieň – nôž, dýka. Pokiaľ kopija a meč prináležia rytierovi, nôž a dýka sú tajomnou zbraňou; podľa symbológa Juana Eduarda Cirlota (2001, s. 291) „v istom stupni dokonca nešťachetná“ – zákerná zbraň. To umocňuje i údaj z tzv. Žilinskej knihy (v ktorej je prepis magdeburskej právnej normy) z roku 1378: „zaklánie nožem, to

jest krádežský mord“, pretože (s právnym rozlíšením) „kto s nožem bojoval, tomu ide o hrdlo, a ten čo s mečom bojoval – ide o ruku“ (Chaloupecký 1934, s. 15).

Staršia česká diskusia o hrobových nálezoch nožov z 9.–10. storočia (súhrne Graus 1957) nie je dodnes spoľahlivo interpretovaná a tento jav nemožno považovať za „stavovský symbol“. Ich rovnaký výskyt v hrobách mužských a ženských, ba i detských, poväčšine v bedrovej časti a na prsiach súvisí skôr s pohanskou tradíciou odstrašenia zla za pomoci „ostrého náradia“, t.j. vo funkcii magickej ochrany proti návratu duše zomrelého (Haberlandt 1987; Kowalski 1998, s. 162–163; Wrzesiński 2000, s. 119–120). Nôž je odvrátený symbol meča, spájaný s ideami pomsty, smrti, ale rovnako i obety, čo platí i pre dýku. Rovnako poslúži inštinktu nositeľa (Cirlot 2001, s. 273). Nož a dýku možno ukryť, čo naznačuje nevedomú hrozbu oproti meču, ktorý svojou dĺžkou čepele symbolizuje duchovné výšiny jeho vlastníka. V rámci náboženskej legitimizácie výsadného spoločenského postavenia aristokracie meč bol ponímaný ako „sluha ducha“, čo zapadá do celkovej rytierskej inštitúcie a jej kultúry. Z doterajšej veľmi obsiahlej literatúry vyplýva, že vypracovaný eticko-teologický komplex bol naplno zameraný na sakralizáciu vojenskej praxe. Idea rytierstva sa tak stala jedným z hlavných hybateľov civilizáčného procesu, ktorý opísal Norbert Elias (1986; pozri i Šubrt 1996). J. Huizinga dodáva, že „rytierstvo by sa nebolo udržalo niekoľko storočí ako životný ideál, keby nebolo obsahovalo vysoké spoločenské hodnoty“ (Huizinga 1990, s. 66). Celá etika rytierstva sa zrodila z cirkevných kanónov a tak bola podriadená službe cirkvi a na ochranu bezmocných (Cardini 1999, s. 80). Vychádzala predovšetkým z teórie „dvojakého meča“ (gladius duplex), t.j. meča svetského a duchovného (u Lukáša 22, 38 – Lewison 1952; Hofmann 1964; Althof 1981, s. 317n.). Doktrína rovnorodej a koordinovanej svetskej a duchovnej vlády bola sformulovaná už na konci 5. storočia cez pápeža Geláza I (Lewison 1952, s. 14), pričom v období rodiaceho sa stredovekého rytier-



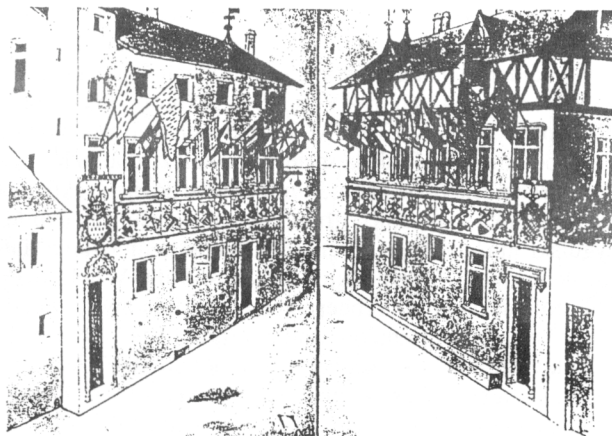
Obr. 2. Ceremoniál pasovania do rytierskeho stavu (z francúzskeho rukopisu z 13. storočia).

stva priniesla zásadnú modifikáciu pojmu Kristov vojak (*miles Christi* – Wang 1975, s. 21–37; Iwańczak 2001, s. 199n.). V sociogenéze Pavlova idea: *arma militiae nostrae non carnale* (2, Kor 10,4) sa stala predobrazom pre každého kresťana v duchovnej vojne so satanom, čo našlo svoj odraz v dobovej spisbe, v rôznych ilustráciách (predovšetkým právneho charakteru) a v skulpturálnom umení (Goheen 1990, s. 156–160; Dobrzeńiecki 1995). Ukázkovým príkladom „*miles christianus*“ je miniatúra k *Summa de Vitiis* od Viliama Peraldusa (okolo r. 1225), predstavujúca rytiera vo výzbroji, ktorej časti sú opísané typickými cnosťami: prilba je *spes futuri gaudii* (= nádej na budúcu radosť), krk – *caritas* (láska), meč – *verbum dei* (= slovo Božie, t.j. v zmysle listu Pavla Efezanom 6,17 i v liste Hebrejom 4,12: ... je ostrejšie nad každý meč), sedlo – *christiana religio* (= kresťanské náboženstvo), štít – *fides* (vernosť), kopija – *perseverantia* (= vytrvalosť), strmeň – *propositum boni operis* (predsazvanie dobrého skutku), ostrohy – *discipline* (= výchova [správanie sa]), výstižne v prísloví vyslúženia si ostroh), zástava – *regni celestis desiderium* (= túžba po nebeskom kráľovstve) a kôň – *bona voluntas* (= dobrá [šľachetná] vôľa), (Arentzen – Ruberg 1987, s. 144–145; Krejčík 1998, s. 142).

Tento jav do značnej miery ovplyvnil symboliku zbraní, z ktorých najvlastnejším znakom skupiny „*miles*“ sa stal meč a kôň ako alter ego (Benna 1951). V tomto duchu sa niesla i samotná produkcia mečov, opatrených inkrustovanými znakmi (často krížik, pes – vernosť, lev – zdatnosť, ale i baránok – nežný ako kresťan) a nápismi: napr. *IN NOMINE DOMINI (DEI), BENEDICTUS DOMINOS DEUS MEUS* – Oakeshot 1960, s. 215–222; Głosek 1973; Trzeciński 2001, s. 57–71. Tento jav možno pozorovať už na rímskych mečoch s nápismi božstiev (Mars, Viktoria) alebo tzv. *insignia triumphalis* (vavrínový veniec), či nápismi v skratke (Biborski 1994; pozri i rec. Kw. HKM 44, 1996, 197–204). Práve meč hral dôležitú symbolickú funkciu pri rytierskej posviacke ako atribút pre „nového človeka“. (Franz 1909, s. 289). V stredoveku bol to súhlasný vzťah medzi birmovkou a rytierskou posviackou, akási transpozícia krstu v politickej oblasti (Cibulka 1934; Flori 1978; Carlen 1984; Bak 1973; Dalewski 1996 a 1997; Iwańczak 1984 a i.).

Do celého procesu zapadajú križiacke ťaženia, ktorých ideológiu a motiváciu nám najlepšie priblížili Carl Erdmann (1965) a Hans E. Mayer (1985, s. 13–40; pozri Runciman 1957–1960). Na jednej strane platila náboženská zásadovosť, na druhej možno pozorovať militarizáciu cirkvi a relígie vôbec. Carl Erdman to charakterizoval slovami, že križiacke hnutie je „rytierska strana reformy Cirkvi“ (Erdmann 1965, s. 165). Bernard z Clairvaux v spise „*De laude novae militiae*“ načrtnol ideálny profil cez splynutie triedy bojovníkov (*bellatores*) s mníchmi (*oratores* – Fleckenstein 1980, s. 9–22; 1989, s. 377n.; Trupinda 2000, s. 190–200). Takýto mníšsky rytier (*templár*) zvädzal rovnako duchovný boj a preto „loví len šelmy“, ktoré stelesňovali démona. Mal odstraňovať zlo (*malicidium*), t.j. pohana, ale nezabíjať človeka (*homicidium*). Prax bola odlišná. V kresťanskej etike bolo tak určené používanie meča – „*usus gladii ad nutum ecclesiae*“ pre pokoj a právo v každodennom živote (Erdmann 1965, s. 74–76, pozri Oexle 2000, s. 128–131; to vystihuje i 6. kan. Gratianovho dekrétu: *gladium non habet, nisi spiritualem, non occidit, sed vivificat* – podľa Merzbacher 1965, stl. 1429).

Cirkev vo včasnostredovekom období nikdy výrazne neodsúdila vojny, ktoré sú najdiskutovanejším problémom v cirkevnej historiografii, zvlášť tzv. sväté či „spravodlivé“ vojny v ich konzekvencii zabíjania protivníka a v disonancii s piatym prikázaním Dekalogu (Erdmann 1965; Weiler 1988) a Matúšovho varovania (26, 52): „všetci, čo sa chytajú meča, mečom zahynú.“ Popredný odborník na stredoveké kanonické právo Raymund Kottje ale tvrdí, že nemožno hovoriť o jednoliatom stanovisku Cirkvi (Kottje 1991, s. 20–21), nakoľko v rôznych oblastiach synodálne štatúty zakazovali duchovným osobám vôbec nosiť zbraň (Fijałek 1997, s. 29–30). Cirkev vo svojom kanonickom práve a na 3. lateránskom koncile v roku 1179 zakázala turnajové slávnosti (Krüger 1985, s. 401). V konečnom odev týchto osôb slúžila k ich symbolickému duchovnému vyjadreniu, a tak liturgické šaty symbolizujú jednotlivé časti rytierskeho výstroja; napr. alba – pancier, štôla – všeobecne zbraň,



1



2

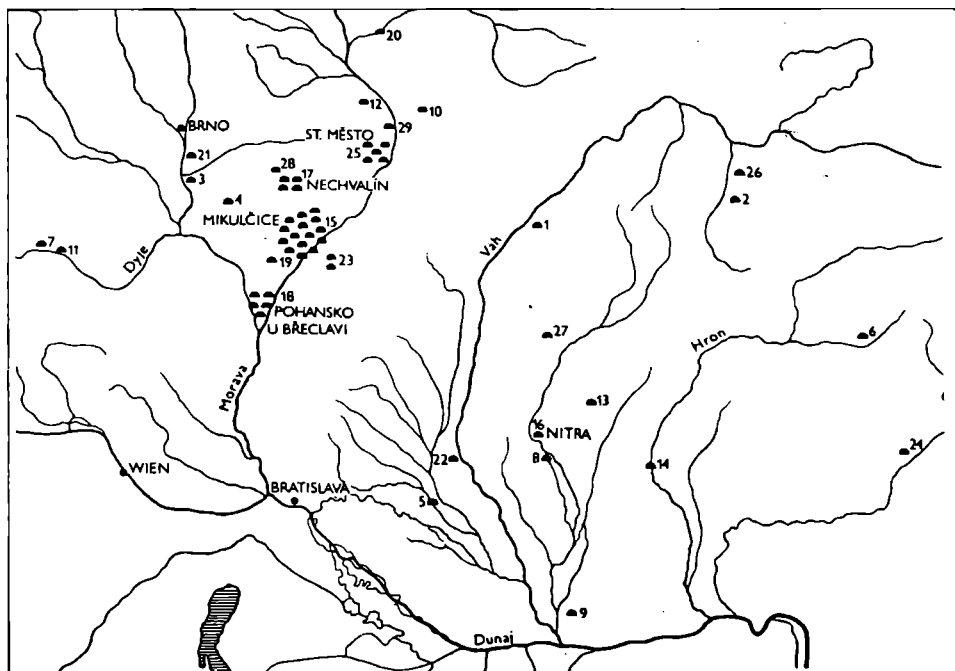


3

Obr. 3. 1 – výzdoba mesta pre turnajovú slávnosť (turnajová kniha kráľa Reného z Anjou, 15. stor.), 2 – turnajová scéna z norimberského drevorytu (1517), 3 – vykázanie rytierov do pekla za trest v turnajovej účasti (miniatura Herra von Landsberg; Hortus Deliciarum z konca 12. storočia).

ornat – štít, mitra ako prilba a misál je symbolom meča (Braun 1964, s. 767n. a 771n.; Zahajkiewicz 1973, s. 69, pozn. 184). To sa nakoniec odráža i v hrobovej výbave vyššieho kléru (Gierlich 1990; Dabrowska 1998). Proces militarizácie v symbolicko-náboženskom prejave možno na širokom území pozorovať práve na funerálnych zvyklostiach. Doterajšie asociačné analýzy hrobových náleзов a interpretácie zbraní v hrobovej výbave (Soudská 1954; Nadolski 1954, s. 16–17; Krumhanzlová 1981, s. 34n.; Steuer 1982, s. 181n., 417n.; Sasse 1982; Ruttkey 1976, 1982, s. 182 a 1996, s. 183; Kara 1991; Hanuliak 1998, s. 57–59) poukazujú na rozdiely nielen v ich skladbe, ale hlavne v časovom výskyte. Pritom úloha zbraní jako statusového symbolu je nepochybná (pozri Steuer 1982, s. 243). Pokiaľ v 9. storočí väčšina militárij je známa z pohrebísk, predovšetkým v početnom zastúpení nožov, dýk, sekier, potom stroh a kopijí, a len 7 % je zastúpený dvojostrý meč (Ruttkey 1996, s.

183); neskôr v 11.–12. storočí je ich výskyt len sporadický. Hroby s typickou výbavou meča a ostrôh sa koncentrujú do vtedajších rezidenčných centier a ich obvodov (obr. 4 – Poulík 1975 a 1986, s. 125, obr. 41; Hrubý 1965; Kalousek 1971; Steuer 1982, s. 422–423). Meče západného typu boli nájdené i v staromaďarských hroboch v Bohatej (hrob 3 a 17 – Rejholcová 1976, s. 193–194, obr. 3, 4, tab. II–IV) a v Seredi (hrob 7/55 – Točík 1968, s. 54, obr. 19:6 a tab. XLVIII); porovnaj Kovács 1993). V oboch prípadoch boli približne v strede čepele ohnuté alebo pelomená (Sereď), a sprievodné nálezy datujú hroby do druhej polovice 10. storočia. Zámerne poškodené zbrane symbolizuje dávno praktizovaný zvyk, pri ktorom tradičné puto bojovníka sa pri smrti trhá a vážobnú „dušu“ tak uvoľňuje. Poľský odborník Zdzislaw Zygułski jun. uvažuje, že „meč mŕtveho neumožňuje ďalšie použitie tejto zbrane cez nepovolane ruky“ (Zygułski jun. 1999, s. 301). V oblasti Panónie v hroboch nomádskeho etnika bol súčasťou pohrebnej výbavy protikladný „rytiersky“ symbol – luk s tulcom šípv, ktorý má starú orientálnu tradíciu (pozri Keel 1990, s. 141n., tab. 10–13). V Starom zákone luk vystupuje ako všeobecný symbol pre diaľkový boj. Luk symbolizuje moc v náboženskom kontexte: „Nespolieham sa veru na svoj luk“ (Žalm 44,7; Keel 1990, s. 172–175). V budhistickom náboženstve luk symbolizuje silu vôle; luk je myseľ, ktorá vypúšťa šípy piatich zmyslov (Cooperová 1999, s. 107). Na prvých zlatých a strieborných minciach je mytický perský kráľ Darius I. (521–485 pred Kr.) vyobrazený s lukom v ruke a tieto mince sa nazývali dareikos (t.j. dára – kráľ a káman – luk, Novotný 1956, s. 615, obr. 1 a na s. 614). U kočovného etnika táto zbraň mala praktickú úlohu a jej projektil – šípy boli používané i v mágii (Eliade 1968, s. 463) a v rituáli veštenia (Coomaraswamy 1943, s. 207n., pre oblasť Turecka; Räsän 1955, s. 275–276). V kresťanskom zmysle je obraz šípu v napjatom luku chápaný ako strela v ruke božského lučištníka, za pomoci ktorého duša má dosiahnuť predsavzatý vrchol (napr. u Gregora z Nyssy / † po r. 394) – je to cesta k dokonalosti (Karfíková 1999, s. 221; atribútom sv. Augustína okrem modelu kostola je i šíp cez srdce, t.j. symbol božského života). Na druhej strane šíp v metaforickom zmysle môže symbolizovať



Obr. 4. Hroby s nálezmi mečov z 9. storočia na Morave a západnom Slovensku (podľa J. Poulíka).

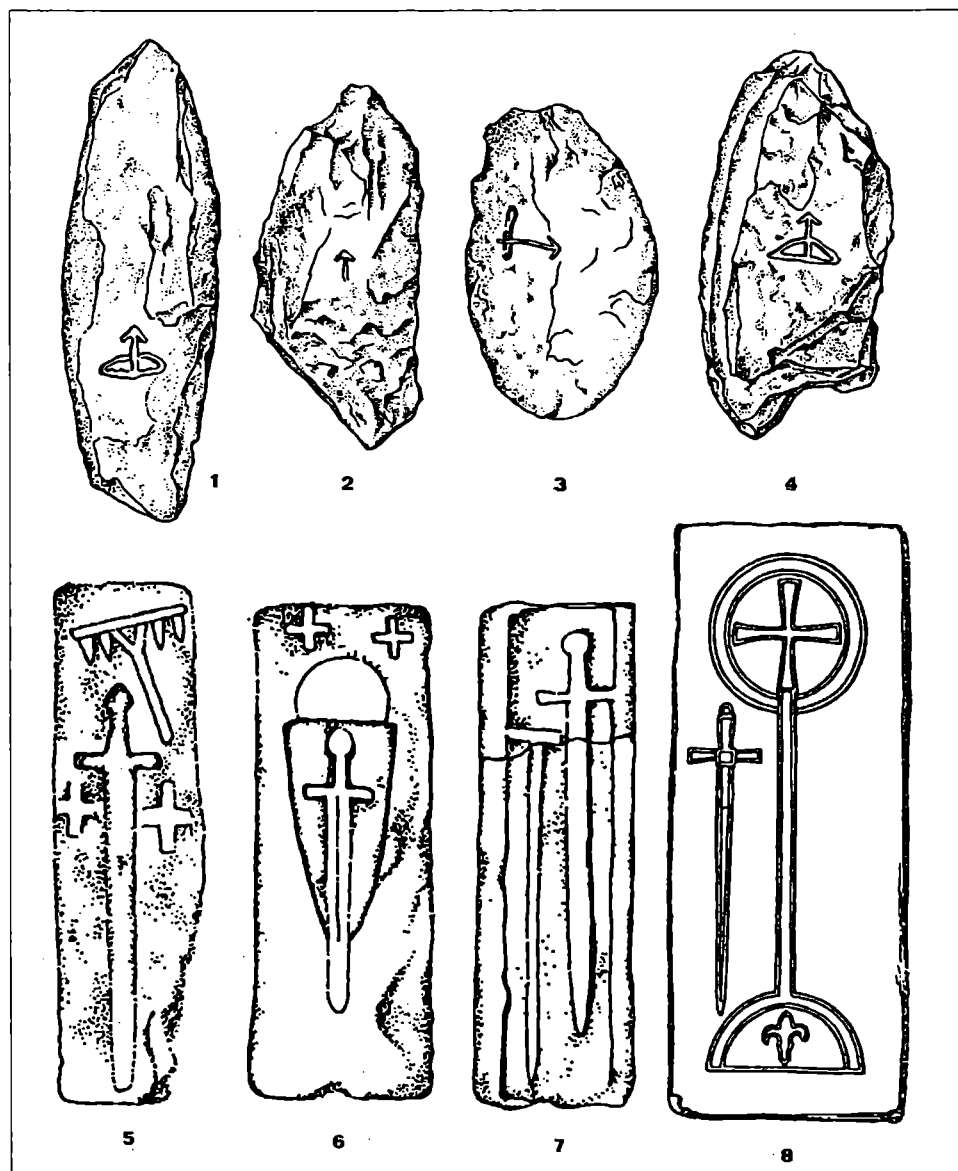


Obr. 5. Ceremoniál rytierskeho pasovania – pripínanie ostrôh (anglická miniatúra okolo r. 1250).

trest (vo varovaní žalmistu pred „ostrými šípmi bojovníka“ [smrť] a „rozpálenými uhlíkmi“ [peklo, zatratenie] – Ž 120,4). V takomto zmysle anonymný notár uhorského kráľa Bela vo svojich *Gesta Hungarorum* rozlišuje kresťanských rytierov, ktorí „na turnajoch idú na koni so štútni a kopijami“ a „iní mladíci sa zase zabávali podľa pohanského zvyku lukom a šípmi“ (Fügedi–Bak 1998, s. 13; Múcska 2000, s. 99). Počnúc prvým uhorským kráľom Štefanom sa v korunovačných insígniach objavuje meč a koruna v politicko-náboženskom význame (Müller-Wille 1970, s. 83; Fügedi 1980, Schramm 1969; Gerics 1983; Veszprémy 1989; Kovács–Lovag 1980, s. 7n). To sa opakuje i v neskorších panovníckych hrobových výbavách (napr. u Belu III /1173–1196 – É. Kovács 1969, obr. 1, 2, 4–7 [po celej Európe] Müller-Wille 1982; prehľad zo západnej Európy podal Krüger 1971). Navyše je tam zastúpený i ďalší mocensko-paritný symbol – žezlo (Fischer 1982, s. 9n.), prsteň, prívesky kresťanského charakteru a honosné, ale i jednoduché ostrohy. V korunovačných ceremoniach panovníkov, ale i rytierov majú svoj význam prepychové ostrohy (napr. pozlátené bronzové ostrohy z mikulčických prikostolných hrobov – Poufík 1975, s. 61–63, tab. 34 a 65, alebo z vrcholnostredovekých hrobov cisára Henrika V. († 1125), Filipa Švábskeho († 1208 – Koch 1984, s. 77, obr. 12 a 14), z hrobu poľského kráľa Kazimíra Veľkého († 1370 – Głoszek 1968, s. 52, obr. 1), ale i samotné opasky. Akt pasovania je v literatúre v detailoch rozpracovaný (Cibulka 1934, Erdmann 1965, s. 74n., Dalewski 1996, s. 103n. a 129n.; Mayer 1967; Carlen 1984; Flori 1978), pričom meč a ostrohy v obrade mali sakramentálny charakter (Flori 1978, s. 438–439). Kandidát im najprv udelil symbolický bozk a v pokľaknutí bol tri razy na chrbáte požehnaný pri vyznaní v mene trojedineho Boha a sv. Juraja – patróna rytierstva, po ktorom nastalo opásanie, resp. pripnutie ostrôh (Carlen 1984, s. 12). Akt je známy aj z dobových západných miniatúr (Kocher 1992, s. 37n., *Blüte des Mittelalters* 1980, s. 96, obr. 5; Hilzerówna 1956, s. 124–129, obr. 21–23). Symbolika udelenia tzv. character militaris, tj. znaku čestnosti v rytierskom postavení a character indelebis (znak večnosti) bola ako liturgické ordo zavedená v 12. storočí (Krüger 1984, s. 573 a 577), a rozpracovaná na konci 13. storočia v *Speculum Juris* ako ordo coronationis biskupa Wilhelma Durandusa z Mende (Flori 1978, s. 414–417). Insígnie v zmysle prísľubnej viazanosti boli „večné“, a tak znova použité v pohrebnom ceremoniálnom obrade (z prameňov sú známe predovšetkým kráľovské obrady – Borkowska 1986; Dalewski 1996, s. 218–221; Šmahel 1993; Bláhová 1997; Petkeni 1997). Po ceremoniáli boli vkladané do hrobov, po-

kiaľ zrejme následne neboli vykradnuté. Rytier počas slávenia omšovej liturgie mal zbraň pri sebe, nakoľko vystupovala jako obrana viery. Pri čítaní Evanjelia ju vytiahol do polovice pošvy (Kowalski 1998, s. 647). Pri spoločenských slávnostiach ju zasa používal v kolektívnom, tzv. mečovom tanci, ktorý má starý, ešte germánsky pôvod (Tacitus: Germania 24,1 / vyd. 1936, s. 235, Huizinga 1990, s. 249). V meštianskom nemeckom prostredí na Slovensku sa mečový tanec praktizoval počas fašiangového obdobia (Důžek 1997, s. 43).

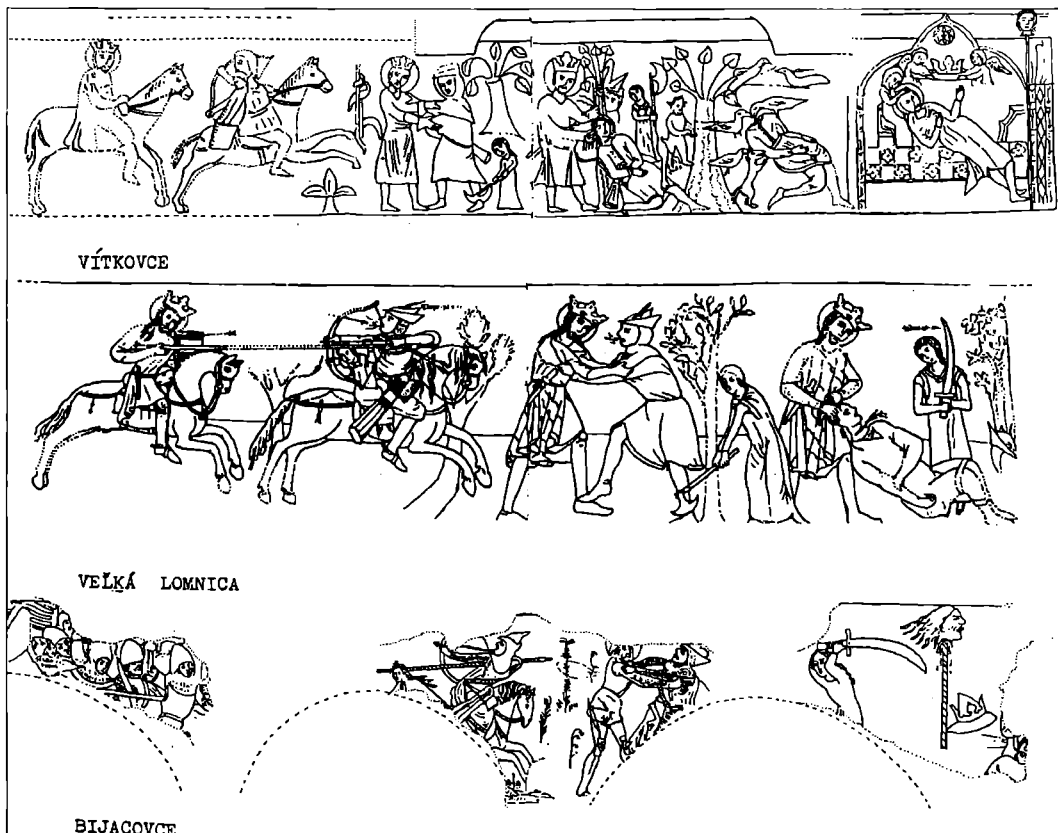
V náleзовom materiáli sú menej zastúpené tzv. prepychové („zlaté“) ostrohy (napr. ostroha zdobená medenými pozlatenými prstencami z Pobodima z 2. pol. 13. storočia – Ruttkay



Obr. 6. Náhrobníky z 12.–13. storočia (1–4 – Radomyšl, 5–7 – Velehrad na Morave – cisterciánsky kláštor, 8 – Isper v Dolnom Rakúsku).

1975, s. 17, obr. 22:8; Koch 1982, obr. 12, 20; Hilczerówna 1956, s. 110–111), podľa ktorých sa pasovaný rytier stal „*eques auratus*“. Tak od 14. storočia vznikali rytierske spoločensvá „zlatej ostrohy“, a to rovnako v Uhorsku ako i v Poľsku (Szymczak 1997, s. 280–281; Graus 1999, s. 23). Podľa neskorostredovekej varianty básne *Die Ritterschaft* (Rytiersky stav) v emblematickom traktate z druhej polovice 15. storočia symbolizujú ostrohy vrchol pokánia, spovede a pokuty (Pensel 1990, s. 104–106). Preto v širšom stredo európskom priestore na radových pohrebiskách od 10. storočia a v nasledujúcich storočiach pozorujeme vytrácanie sa tradičných predmetov kultového charakteru, medzi nimi rovnako absentujú meč i ostrohy. Túto markantnosť možno pozorovať i na pohrebiskách susednej „kötlašskej kultúry“, ktorú najnovšie D. Kramer právom považuje za fiktívny pojem (Kramer 1994, s. 25–31). Spoločenská trieda rytierstva sa naplno sakralizovala a od 12. storočia svoje hroby vyznačovala náhrobnými kameňmi. Na niektorých sú vyryté zbrane vo forme luku a šípu (napr. Radomyšl – Nechvátal 1999, s. 132–137, obr. 104, 106), častejšie meča alebo meča povedľa kríža bez ľudskej podoby jako *pars pro toto* (Isper v Dolnom Rakúsku, Berbeau, Velehrad, Wachock, Sandomierz a iné, obr. 6) – Kalinowski 1989, s. 395, obr. 15; Pojsl 1985, s. 426–427, obr. 2; Jurkowlanec 1981, s. 29–30, obr. 27–29). Na gotických a renesančných náhrobníkoch vystupuje už v postave rytiera v plnej zbroji (Bauch 1976, s. 120n.; Varga–Löwei 1992; Mrozowski 1994).

V inštitúcii rytierstva zohral dôležitú úlohu kôň, ako najvernejšie zviera človeka (spolu so psom), ktorého už rímsky Plínius starší charakterizoval, že „*má podobné nemoci ako človek*“ (*Naturae VIII, 14 – Plinius st. 1974, s. 109*). Samotné slovo rytier prešlo do slovanškého jazyka z nemeckého prostredia, tj. z nemeckého *reiten* (*ritten*) znamená jazdiť, nosiť sa na koni (nem. *Reittier* = jazdecké zviera, *Ritter – Dilzenbacher 1999, s. 199*). Nemecký novotvar „*Pferd*“ vychádza zo základu „*pfert*“, v lat. *palefredus* určený pre transport tovaru (pôvodne na muliciach), v novozákonnej teologickej symbolike nosenia P. Márie s Ježišom pri úteku do Egypta (*Mat. 2,13 – Hommel 1963*). Vo všetkých románskych jazykoch súvzťažné slovo „*rytier*“ vychádza z koreňa slova „*kôň*“: franc. *cheval* (koň), *chevaliers* (rytier), v taliančine *cavallo – cavaliere*, v španielčine *caballo – caballero (s)*, holandsky „*riddder*“ (Bumke 1964, s. 27–29). Kôň ako alter ego rytiera i epického bohatera s jeho „*božským (slniečným) koňom*“ má väzbu na vojny a bohov vojny, a tak vystupuje vo všetkých náboženstvách Indoeurópanov (Cooper 1998, s. 112–116). Rovnako v Biblii vystupuje predovšetkým v kontexte vojny, vždy v službe Božej (u proroka Zachariáša 14,20), v obraze bojachtivosti, ale i pýchy (Lurker 1999, s. 125–127). V kresťanskej ikonografii má alegorický význam jednak k zmyslovému obrazu pre Cirkev a náboženského rytiera, ale i jako sprievodca duše do záhrobia a tiež jako symbol zmŕtvychvstania (Traeger 1971). Mytológia koňa má prevažne povahu podsvetia alebo pohrebnú (typický psychopompos) a je tak mytickým obrazom smrti (Malten 1914; Eliade 1997, s. 176–178; hlavne Baum 1991, s. 23n., 65n., 85n.). Mimoriadna úcta k tomuto zvieraťu bola rovnako v germánskom jako i slovanskom spoločenstve, no predovšetkým vo všetkých nomádskych etnických skupinách (Müller-Wille 1970/71; Oexle 1984; Reiß 1993; Roux 1963, s. 71–91; Tryjarski 1991, s. 76 a 199–205). Široké spektrum etnologických, ale hlavne archeologických dokladov k obetnému pochovávaní koní v rôznej územno-kultúrnej variabilite poukazuje na jednoznačnú nadriadenú spoločenskú vrstvu používateľov (výrazne už na medailách rímskych cisárov typu *adventus – Hommel 1964, s. 97, obr. 1–5; Ladner 1996, s. 190, obr. 116*). Kôň pre túto kategóriu obyvateľstva predstavoval „*živý trón*“, pre rytiera je symbiontom par excellence (Baum 1991, s. 85n.). Využíval sa i v tzv. hypomantii (veštenie, v zhode slovom žreb a zriehä – podrobne Slupecki 1998, s. 129–154) a v medicínskej terapii. Z neskorostredovekých písomných prameňov rovnako vyplýva, že pri kráľovských pohreboch boli v príslušnom svätostánku obetované i kone, napr. pri pohrebe uhorského kráľa Karola Roberta (Borkowska 1988, s. 148) alebo českého kráľa Karola IV. (Šmahel 1993, s. 405). W. Brückner tento akt obetovania koní priamo v kostole vysvetľuje ako uznanie vojenskej služby Bohu (*sakramentum militare*) a to v súlade s ideálom kresťanského rytiera (Brückner



Obr. 7. Nástenné maľby z cyklu tzv. ladislavovskej legendy v spišských kostoloch (zač. 14. stor.) – Sv. Ladislav ako ideál a vzor uhorského rytiera.

1964/65, s. 163–168). Pohrebné obrady sa tak stali záverečnou replikou korunovačného aktu, pri ktorých možno rovnako pozorovať hlbokú symbolickú náplň v pevne predpísanom poriadku obradu procesie i symbolického gesta (Schmitt 1992, s. 197–200). V náplni sa zračí symbolizmus teórie dvoch mečov a vo výstroji dominuje sakrálny charakter vládarov v zhode s koncepciou „rex et sacerdos“.

V závere nemožno opomenúť ďalší mocenský atribút – opasok, ktorý okrem praktického upotrebenia na zavesenie zbrane a iných potrieb (taštičiek, kľúčov, písacích tabuliek a pod.) rovnako plnil svoje dsymbolické konotácie. V archeologickej praxi sa s jeho výskytom stretávame už od praveku cez antický svet a počas stredovekého obdobia, o čom svedčí dnes už celá rada monografických spracovaní súprav kovaní a praciek pochádzajúcich predovšetkým z hrobových nálezov (Eibner 2000; Sztupko 1972; Speyer 1983; Siegmund 1999; Fingerlin 1971; Heindel 1990; Martin 191; Zábojník 1991; Egan–Pritchard 1991, s. 40n.). U všetkých autorov je rezumovaný všeobecný poznatok, že opasok určoval funkciu a miesto nebožtíka v spoločenskej hierarchii. Precizujú to kompletne preskúmané pohrebiská z 9.–12. storočia, na ktorých percentuálne zastúpenie výskytu opaskov je v hraniciach 2 % až 5 % (prehľad podáva Heindel 1990, s. 43). V hrobovej výbave sa nachádzajú len kovania, pracky a nákončia rôznej tvarovej a dekoratívnej variability (ukážkový nález v hrobe 100 v Mikulčiciach – Poulík 1975, s. 64, 101, obr. 19 a 25), z ktorých zvláštnu pozornosť majú tzv. relikváriové pracky opatrené často nápismi – Martin 1991). V spoločenskom postavení mali opasky nielen politický, ale i svoj duchovný význam. Priputie opasku znamenalo pripraviť sa alebo zaviazat sa k určitému činu, k splneniu nejakej úlohy. Tento symbolizmus

sa naplno uplatňoval v kategórii duchovných osôb, zvlášť v rehoľnom spoločenstve. Podľa Evragiusa habit symbolizuje dušu mnícha (Vogüé 1983, s. 315) a tak prví mníši sa vracali k askétom Starého a Nového zákona – Eliášovi a Jánovi Krstiteľovi, ktorí na púšti nosili odev z „ľavej srsti a okolo bedier mali kožený opasok“ (2. kn. Kráľov 1,8 a Mt 3,4). Nakoľko sa mníši stali vojakmi Krista, rehoľné opásanie symbolizuje Kristov povraz, ktorým bol spútaný a tým zaväzuje nositeľa, aby mu slúžil. Zakladatelia rehoľí pamätali na slová Boha k Jóbovi: „Opásaj si driek ako muž“ (Job 38,3), čo možno preložiť ako „priprav sa“. Opásanie sa chápe ako symbol mužskej odvahy a energického konania (Oppenheim 1931, s. 174–180; Vogüé 1983, s. 311 a 315), čo sa uplatnilo i v svetskom liturgickom odevu ľanový alebo hodvábný pás (cingulum) symbolizuje kňazskú zdržanlivosť (záväzok celibátu) a duchovnú bdelosť – Speyer 1983, stl. 1259–1260). Opasok tak vždy sugeruje väzbu s božským, politickým a duchovným vládcom, t.j. nositeľa „zviazal“ s povinnosťami, ktorým sa vopred zaviazal. V nie poslednom rade je opasok znakom nielen podriadenosti, ale i poslušnosti (napr. symbolické tri uzly na povrázku františkánov, ktoré znamenajú rehoľné sľuby chudoby, čistoty a poslušnosti). Popredný orientalista J. P. Roux sledoval isté rituálne obrady u mongolských a tureckých kmeňov žijúcich v oblasti strednej Ázie, pri ktorých si obzvlášť všimol symbolickú dôležitosť opasku, ale i pokrývku hlavy – čiapky (Roux 1982, s. 9–26). Poukázal, že ak si bojovník zložil opasok alebo čiapku, vyjadril tým fakt, že sa zrieka svojej slobody a uznáva inú zvrchovanosť. Podstata utvorenia vazalského vzťahu však nespočíva v odovzdaní týchto atribútov osobnej slobody a moci inej osobe, ale v ich znovu nasadení touto osobou. Symboliku podriadenosti a poslušnosti pozoroval aj u dnešných žien v Turecku, kde žena nosením opasku potvrdzuje nielen svoju ženskú „slobodu“ a moc, ktorú má v rodine, ale aj závislosť a oddanosť mužovi, od ktorého túto moc dostala (Roux 1982, s. 23). V stredo-európskom agrárnom prostredí opasok mal svoju magickú moc a nositeľovi dodával silu a zbavoval ho strachu (Schuppe 1928, s. 138; Haberlandt 1934, s. 96). Tehotné ženy zasa chránil proti potratom (Speyer 1983, stl. 1257). A. Rozwadowski upozornil na ideo-semantickú dôležitosť splietaných šnúr (povrazov), ktoré v praslovanskom jazyku znamenajú „silu“, dodnes v nemčine Seil (germ. sailan) = povraz, čo prvotne neznamenal technicko-praktickú sféru, ale „pozamateriálnu“ – magickú moc (Rozwadowski 1998, s. 28). Už v neskorootantskom období všeobecným znakom rímskych vojakov (miles) sa stal „cingulum gladiale“ alebo v gréckom názve „balteus gladialis“ (van Winter 1976; Krüger 1984, s. 567–468), t.j. opasok patril k dôstojnému znaku. Pojem „cingulum militare“ („bojovnícky opasok“) sa často vyskytuje v našich i zahraničných písomných prameňoch (Sommer 2001, s. 36–37; obširne Krüger 1984), a jeho význam trvá po celý stredovek. Jeho udelenie je späté s cirkevným rituálom, čím nadobudol znaku večnosti (character indelebilis), v rytierskom udelení ako dignitas militaris (van Winter 1976, s. 21–24). Preto i v neskorostredovekých prameňoch, zvlášť v testamentárnych odkazoch kléru, ale hlavne v meštianskom prostredí sa vyzdvihujú honosné opasky (Winter 1893, s. 173n.; Jaritz 1980, s. 177, 179; Spiritza 1968; Nemeš 1999, s. 123). V materiálnej podobe sa zachovali v európskych múzejných zbierkach, ale predovšetkým neustále pribúdajú z archeologických výskumov (Fingerlin 1971; Heindel 1990; Egan–Pritchard 1991, s. 40n. a i.).

V stručnom prehľade, s odkazom na odbornú literatúru, sme vyzdvihli len najdôležitejšie časti výstroja a výzbroje s ich zaradením do duchovnej dobovej atmosféry, akú spoločenstvo prežívalo a vnímalo. Stanovená téma si vyžaduje venovať pozornosť i ďalším zbraniam (napr. kopije alebo sekery), resp. ich miniatúram noseným vo forme amuletových prívěskov alebo zbraniam akvatoriálneho náležového pôvodu. Personifikácia kresťanského rytierstva sa najvýraznejšie zraďí v symbolike rytierskej heraldiky nachádzame ju i v novovekej emblematike (Świdarska 2001, s. 77–83). V nich sa zrkadlí celý rytiersky étos, ako ho symptomaticky vymenovala H. Polaczková: lojálnosť, spravodlivosť, odva- ha, veľkodušnosť charakteru, šľachetnosť v poslušnosti, česť, dobrota, ochrana seba samého, galantnosť – črty charakteristické pre svetové rytierstvo (Polaczková 1926, s. 20).

Literatúra

- ALTHOFF, G., 1981: Nunc fiant Christi milites, qui dudum extiterunt raptiores. Zum Entstehung von Rittertum und Ritterethos. In: *Saeculum* 32, Hft. 4, 317–333.
- ARENTZEN, J.–RUBERG, V., 1987: Die Ritteridee in der deutschen Literatur des Mittelalters. Darmstadt.
- BAK, J. M., 1973a: Medieval Symbology of the State. Percy E. Schramms Contribution. In: *Viator* 4, 33–63.
- 1973b: Königtum und Stände in Ungarn 14.–16. Jahrhundert. Wiesbaden.
- BAUCH, K., 1976: Das mittelalterliche Grabbild. Figürliche Grabmäler des 11. bis 15. Jahrhunderts in Europa. Berlin–New York.
- BAUM, M., 1991: Das Pferd als Symbol. Zur kulturellen Bedeutung einer Symbiose. Frankfurt am Main.
- BENNA, A. H., 1951: Zur kirchlichen Symbolik: Goldene Rose, Schwert und Hunt. In: *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs* IV, 54–64.
- BIBORSKI, M., 1994: Römische Schwerter mit Verzierung in Form von figürlichen Darstellungen und symbolischen Zeichen. In: *Beiträge zu römischer und barbarischer Bewaffnung in den ersten vier nachchristlichen Jahrhunderten*. Lublin–Marburg, 109–135.
- BLÁHOVÁ, M., 1997: Die königlichen Begräbniszereemonien im spätmittelalterlichen Böhmen. In: L. Kolmer (Hrsg.): *Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher*. Paderborn, 89–112.
- BOEHEIM, W., 1890: *Handbuch der Waffenkunde*. Leipzig.
- BORKOWSKA, U., 1986: Ceremoniał pogrzebowy królów polskich w XIV–XVIII wieku. In: *Państwo – Kościół – Niepodległość*. Lublin, 133–160.
- BRAUN, J., 1964: Die liturgische Gewandung in Okzident und Orient. Darmstadt.
- BRÜCKNER, W., 1964/65: Roß und Reiter im Leichenzeremoniell. Deutungsversuch eines historischen Rechtbrauches. In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 15/16, 144–209.
- BUMKE, J., 1964: Studien zum Ritterbegriff in 12. und 13. Jahrhundert. Heidelberg (2. vyd. 1977).
- CARDINI, F., 1999: Válečník a rytíř. In: J. Le Goff (ed.): *Středověký člověk a jeho svět*. Vyd. Vyšehrad Praha, s. 69–99.
- CARLEN, L., 1984: Der Ritterschlag am Heiligen Grab zu Jerusalem. In: *Studien zur Rechtsarchäologie und Rechtlichen Volkskunde*. (Zürich), Bd. 6, 5–26.
- CIBULKA, J., 1934: *Český rád korunovační a jeho původ*. Praha.
- CIRLOT, J. E., 2001: *Słownik symboli*. Kraków.
- COOMARASWAMY, A. K., 1943: The symbolism of archery. In: *Ars Islamica* 10, 207–216.
- COOPER, J. C., 1998: *Zwierzęta symboliczne i mityczne*. Poznań.
- COOPEROVÁ, J. C., 1999: *Ilustrovaná encyklopedie tradičních symbolů*. Praha.
- DĄBROWSKA, E., 1998: Średniowieczny rytuał pogrzebowy wyższego duchowieństwa polskiego – studium archeologiczno-historyczne. In: *Studia Źródznawcze* 36, 9–29.
- DALEWSKI, Zb., 1996: *Władza – przestrożenie – ceremoniał*. Miejsce i uroczystość inauguracji władcy w Polsce średniowiecznej. Warszawa.
- DIEL, P., 1952: *Le Symbolisme dans la mythologie grecque*. Paris.
- DINZELBACHER, P. (Hrsg.), 1999: *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*. Stuttgart.
- DOBRZENIECKI, T., 1995: Teoria dwóch mieczy w programie sądu ostatecznego. In: *Rocznik Historii Sztuki* 21, 21–44.
- DŮŽEK, S., 1997: *Ludový tanec*. In: *Pamiatky a múzea* 2, 43–45.
- EGAN, G.–PRITCHARD, F., 1991: *Dress Accessories c. 1150-c. 1450*. London.
- EIBNER, A., 2000: Zu den Gürtelblechen als Stična – ein machtgeladenes Symbol der Kriegerausrüstung? In: *Kultura symboliczna kręgu pół popielnicowych epoki brązu i wczesnej epoki zelaza w Europie środkowej*. Warszawa–Wrocław–Biskupin, 129–156.
- ELIADE, M., 1968: Notes on the symbolism of the arrow. In: *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (Hg. J. Neusner). Leiden, 463–475.
- 1997: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Vyd. Argo Praha.
- ELIAS, N., 1986: *Über des Prozess der Zivilisation*. 2. zv. Basel.
- ERDMANN, C., 1965: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankes*. 2. vyd. Stuttgart.
- FIJAŁEK, J., 1997: *Życie i obyczaje kleru w Polsce średniowiecznej*. 2. vyd. Kraków.
- FIJALKOWSKI, A., 1997: Koronacje królów węgierskich w średniowieczu. Zarys problematyki badawczej w kontekście polskim. In: *Przemysł II. Odnowienie Królestwa Polskiego*. Poznań, 213–224.
- FINGERLIN, I., 1971: *Gürtel des hohen und späten Mittelalters*. München.
- FISCHER, H., 1982: Stab und Schwert als Gegensatzpaar der Rechtssymbolik. In: *Forschungen zur Rechtsarchäologie und rechtlichen Volkskunde*. (Zürich). Bd. 4, 3–39.
- FLECKENSTEIN, J., 1980: Die Rechtfertigung der gislichen Ritterorden und der Schrift „De laude novae militiae“ Bernards von Clairvaux. In: *Die geistlichen Ritterorden Europa* (red. J. Fleckenstein–M. Hellmann). Sigmaringen, 9–22.
- 1985 (Red.): *Das ritterliche Turnier im Mittelalter*. Göttingen.

- 1989: Ordnungen und Formende Kräfte des Mittelalters. Göttingen.
- 1994: Ritter, -tum, -stand. In: *Lexikon des Mittelalter* 7. stl. 865–873.
- FLORI, J., 1978: Chevalerie et liturgie. Remise des armes et vocabulaire „chevaleresque“ dans les sources liturgiques du IX^e au XIV^e siècle. In: *Moyen Age* 84, 237–278 a 409–442.
- FRANZ, A., 1909: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2. zv. Freiburg im Breisgau.
- FÜGEDI, E., 1980: Coronation in Medieval Hungary. In: *Studies in Medieval and Renaissance History* 3, 159–189.
- FÜGEDI, E.–BAK, J. M., 1998: Fremde Ritter in mittelalterlichen Ungarn. In: *Questiones Medii Aevi novae* (Warszawa), 3, 3–17.
- GERICS, J., 1983: Über das Zeremoniell der ungarischen Königskronung um die Mitte des 11. Jahrhunderts. In: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominatae*. Sect. hist. 23, 3–16.
- GIERLICH, E., 1990: Die Grabstätten der rheinischen Bischöfe vor 1200. Mainz.
- GŁOSEK, M., 1968: Regalia z grobu Kazimierza Wielkiego. In: *Na granicach archeologii* (Acta Arch. Lodziensia t. XVII), 49–54.
- 1973: Znaki i napisy na mieczach średniowiecznych w Polsce. Wrocław.
- GOHEEN, J., 1990: Mensch und Moral im Mittelalter. Darmstadt.
- GOLDZIHNER, I., 1907: Eisen als Schutz gegen Dämonen. In: *archiv für Religionswissenschaft* 10, 41–46.
- GRAUS, I., 1999: Laické rytierske rády v Uhorsku 14.–20. storočia (Stav a perspektívy výskumu). In: *Vojenská história* 2, 3–27.
- GRAUS, F., 1957: O poměr mezi archeologií a historií. K výkladu nožů na slovanských pohřebištích. In: *Archeologické rozhledy* 9, 535–553.
- HABERLANDT, A., 1934: Gürtel als Heiltum. In: *Volkskunde – Arbeit* (Berlin und Leipzig), 83–96.
- HABERLANDT, 1987: heslo Messer. In: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 6, stl. 189–206.
- HACZEWSKA, B., 1985: Insygnia koronacyjne na monetach polskich w okresie rozbiica dzielnicowego. In: *Numus et historia. Pieniądz Europy średniowiecznej*. Warszawa, 119–129.
- HANULIAK, M., 1998: Reálne faktory a ich účasť pri vystrojovaní hrobov v 9. až 12. storočí. In: *Slovenská archeológia* 46–1, 55–69.
- HEINDEL, I., 1990: Riemen- und Gürtelteile im westslawischen Siedlungsgebiet. Berlin.
- HOFFMANN, H., 1964: Die beiden Schwerter im Mittelalter. In: *Deutsche Archiv* 20, 78–114.
- HOMMEL, H., 1963: Profetia Mariae. Zur Ikonographie der Flucht nach Ägypten. In: *Theologia viatorum* (Berlin) 9, 95–112.
- HRUBÝ, V., 1965: Staré Město. Velkomoravský Velehrad. Praha.
- HUIZINGA, J., 1990: Jeseň stredoveku – Homo ludens (preklad). Tatran – Bratislava.
- CHALOUPECKÝ, V., 1934: Kniha žilinská. Bratislava.
- IWAŃCZAK, W., 1984: Pasowanie rycerskie na ziemiach czeskich – ceremonia symboliczna i instrument polityki. In: *Kwartalnik historyczny* 91, nr. 2, 255–276.
- 2001: Po stopách rytířských příběhů. Rytířský ideál v českém písemnictví 14. století. Vyd. Argo Praha.
- JARITZ, G., 1980: Die realienkundliche Aussage der sogenannten „Wiener Testamentsbücher“. In: *Das Leben in der Stadt des Spätmittelalters*. Wien, 173–190.
- JURKOWLANIEC, T., 1981: Nagrobki przedromańskie i romańskie w Polsce. In: *Rocznik Historii Sztuki* 12, 15–41.
- KAJZER, L., 1976: Uzbrojenie i ubiór rycerski w średniowiecznej Malopolsce w świetle źródeł ikonograficznych. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- KALINOWSKI, L., 1989: *Speculum artis. Treści dzieła sztuki średniowiecza i renesansu*. Warszawa.
- KALOUSEK, F., 1971: Břeclav – Pohansko I. Velkomoravské pohřebiště u kostela. Archeologické prameny z pohřebiště. Brno.
- KARA, M., 1991: Z badań nad wczesnośredniowiecznymi grobami z uzbrojeniem z terenu Wielkopolski. In: *Od plemienia do państwa. Śląsk na tle wczesnośredniowiecznej Słowianszczyzny Zachodniej*. Wrocław–Warszawa, 99–120.
- KAFRÍKOVÁ, L., 1999: *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*. Praha.
- KEEL, O., 1990: Der Bogen als Herrschaftssymbol. In: O. Keel (Hrsg.): *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Br. III. (Orbis biblicus et orientalis 100), Göttingen, 141–177.
- KIERSNOWSKI, R., *Moneta w kulturze wieków średnich*. Warszawa.
- KOCH, R., 1984: Stachelsporen des frühen und hohen Mittelalters. In: *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* 10, 63–83.
- KOCHER, G., 1992: *Zeichen und Symbole des Rechts. Eine historische Ikonographie*. München.
- KOTTJE, R., 1991: Die Tötung im Kriege. Ein moralisches und rechtliches Problem im frühen Mittelalter. (Beiträge zur Friedensethik, H. 11.) Barsbüttel.
- KOVÁCS, É., 1969: Die Grabinsignien König Bélas III. und Annas von Antiochien. In: *Acta Historiae Artium Acad. Sc. Hungaricae* 15, 2–24.
- KOVÁCS, É.–LOVAG, Z., 1980: *The Hungarian Crown and Other Regalia*. Budapest.
- KOVÁCS, L., 1975: Adatok a lancea regis kőiratú pénz értékeléséhez. In: *Alba regis* 14, 257–272.

- 1993: Waffenwechsel von Säbel zum Schwert. Zur Datierung der ungarischen Gräber des 10.–11. Jahrhunderts mit zweischneidigem Schwert. In: *Fasciculi Archaeologiae historicae* VI, 45–60.
- 1996: A Lancea regis – a király kezében. In: *Communicationes Archaeologiae Hungariae*, 165–180.
- KOWALSKI, P., 1998: *Leksykon, znaki Świata. Omen, przesąd, przeznaczenie*. Warszawa–Wrocław.
- KRAMER, D., 1994: Bemerkungen zur Mittelalterarchäologie in der Steiermark. 2. Teil: Gräberfelder, Slawen und Bayern. In: *Zeitschrift des historischen Vereines für Steiermark (Graz)* 85, 25–72.
- KREJČÍK, T., 1998: *Pečeť v kultuře středověku*. Ostrava.
- KRÜGER, K. H., 1971: *Königsgrabkirchen. Der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*. München.
- KRÜGER, S., 1984: *Character militaris und Character indelebilis. Ein Beitrag zum Verhältnis von miles und clericus in Mittelalter*. In: *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag*, Sigmaringen, 567–578.
- 1985: *Das kirchliche Turnierverbot im Mittelalter*. In: *Das ritterliche Turnier im Mittelalter*. Göttingen, 401–424.
- KRUMPHANZLOVÁ, Z., 1981: *Některé problémy rozvrstvení společnosti podle archeologie*. In: *Acta interdiscipl. archaeologia* 1, Nitra, 29–38.
- KURCZ, Á., 1988: *Lovagi kultúra Magyarországon a 13.–14. században*. Budapest.
- LADNER, G. B., 1996: *Handbuch der frühchristlichen Symbolik. Gott–Kosmos–Mensch*. Wiesbaden.
- LAVEDAN, P., 1931: *Dictionnaire illustré de la Mythologie et des Antiquités Grecques et Romaines*. Paris.
- LEVISION, W., 1952: *Die mittelalterliche lehre von den beiden Schwerten*. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 9, 14–42.
- LURKER, M., 1999: *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha.
- MAISEL, W., 1989: *Archeologia prawna Europy*. Warszawa.
- MALTEN, L., 1914: *Das Pferd im Totenglauben*. In: *Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archäologischen Instituts (Berlin und Leipzig)* 19, 179–256.
- MARKUS, R. A., 1957: *St. Augustine on Signs*. In: *Phronesis* 2, 60–83.
- MARTIN, M., 1991: *Zur Frühmittelalterlichen Gürteltracht der Frau in der Burgundia, Francia und Aquitania*. In: *L'Art des Invasions en Hongrie et en Wallonie. Actes du colloque tenu au musée royal de Mariemont du 9 au 11 avril 1979*. Mariemont, 31–84.
- MAYER, H. E., 1967: *Das pontifikale von Tyrus und die Krönung der lateinischen Könige von Jerusalem*. In: *Dumbarton Oaks Papers* 21, 141–232.
- 1985: *Geschichte der Kreuzzüge*. 6. vyd. Stuttgart.
- MERZBACHER, F., 1965: *Zwei–Schwerter–Theorie*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 10, str. 1429–1430.
- MEYER, W., 1976: *Die Burg als repräsentatives Statussymbol*. In: *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte*. Heft 33, 173–181.
- MROZOWSKI, P., 1994: *Polskie nagrobki gotyckie*. Warszawa.
- MŮCSKA, V., 2000: *Kronika anonymného notára kráľa Bela Gesta Hungarorum*. Vyd. Rak Budmerice.
- MÜLLER-WILLE, M., 1970: *Ein neues ULFBERTH–Schwert aus Hamburg*. In: *Offa* 27, 65–88.
- 1970/71: *Pferdgrab und Pferdopfer in frühen Mittelalter*. In: *Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek* 20/21, 119–248.
- 1982: *Königsgrab und Königsgrabkirche. Funde und Befunde im frühgeschichtlichen und mittelalterlichen Nordeuropa*. In: *Bericht der Röm.-germ. Kommission* 63, 349–412.
- NADOLSKI, A., 1954: *Studia nad uzbrojeniem polskim w X, XI i XII w*. Łódź.
- NECHVÁTAL, B., 1999: *Radomyšl. Raně středověké pohřebiště*. Praha.
- NEMES, J., 1999: *Testament ako prameň materiálnej kultúry stredoveku (uhorské duchovenstvo)*. In: *Studia Archaeol. Slov. Mediaevalia* II, 113–127.
- NOVOTNÝ, A., 1956: *Biblický slovník. Kalich – Praha*.
- NOVÝ, R., 1988: *Symboly české státnosti v 10.–12. století*. In: *Folia historica Bohemica* 12, 47–63.
- OAKESHOTT, R. E., 1960: *The Archaeology of Weapons Arms and Armour from Prehistory to the Age of Chivalry*. London.
- OEXLE, J., 1984: *Merowingerzeitliche Pferdestattungen – Opfer oder Beigaben?* In: *Frühmittelalterliche Studien* 18, 122–172.
- OEXLE, O. G., 2000: *Spółczesność średniowiecza. Mentalność – grupy społeczne – formy życia (preklad z něm.)*. Toruń.
- PENSEL, F., 1990: *Die Ritterschaft*. In: *Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* 8, 1. Berlin–New York, 104–106.
- PETNEKI, Á., 1997: *Exequiae Regis. Die Begräbniszeremonie des Königs Matthias Corvinus vor ihrem ungarischen Hintergrund*. In: L. Kolmer (Hrsg.): *Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher*. Paderborn, 113–124.
- PIECH, Z., 1993: *Ikonografia pieczęci Piastów*. Kraków.
- PLINIUS starší, 1974: *Kapitoly o přírodě – kniha VIII*. Praha.

- POJSL, M., 1985: Sřtedovřk sepulkřrn pamtky byvalho cestercickho kltera na Velehrad. In: Arch. historica 10, 423–438.
- POLACZKWNA, H., 1926: Stemmata polonica. Lww.
- POULK, J., 1975: Mkulce. Sdlo a pevnost knzat velkomoravskch. Praha.
- 1986: Wirtschaftlich-soziale Entwicklung im slawischen Bereich nrdlich der mittleren Donau im 6. bis 10. Jahrhundert. In: Mitteilungen der Gesellschaft fr Salzburger Landeskunde 126, 119–181.
- RSN, M., 1955: Wahrsagung und Verlosung mit Pfeil und Bogen. In: Symbolae in Honorem Z. V. Togan. Istanbul, 273–277.
- REIB, R., 1993: Reiter, Pferd und Glocken im Spiegel frhmittelalterlicher Grabfunde. In: Acta praehistorica et archaeologica 25, 272–288.
- REJHOLCOV, M., 1976: Pohrebisko z 10. a 11. storoia v Hurbanove-Bohatej. In: Slovensk archeolgia 24–1, 191–234.
- ROUX, J.–P., 1963: La Mort chez les peuples altauques anciens et mdivaux. Paris.
- 1982: tudes d’iconographie islamique. Louvain.
- 1984: La Religion de Turcs et des Mongols. Paris.
- ROZWADOWSKI, A., 1998: Czytajc sztuk naskaln; pomidzy archeologia a etnografia. In: Przegld Archeologiczny 46, 23–35.
- RUNCIMAN, S., 1957–1960: Geschichte der Kreuzzge. Bd. 1–3. Mnchen (poľsk preklad Warszawa 1988).
- RUTTKAY, A., 1975: Waffen und Reiterausrstung des 9. bis zur ersten Hlfte des 14. Jahrhunderts in der Slowakei. 1. sf. In: Slovensk archeolgia 23, 119–216 (2. sf 24/1976, s. 245–395).
- 1982: The Organisation of Troops Warfare and Arms in the Period of the Grest Moravian Staate. In: Slov. archeolgia 30, 165–198.
- 1996: O velkomoravskom vojenstve s osobitnm zreteľom na obdobie vldy Svtopluka. In: Svtopluk 894–1994. Nitra, 175–189.
- SASSE, B., 1982: Die Sozialstruktur Bhmens in der Frhzeit. Historisch-archologische Untersuchungen zum 9.–12. Jahrhundert. Berliner Hist. Studien. Bd. 7, Germanica Slavica IV. Berlin.
- SCHRAMM, P. E., 1954–58: Herrschaftszeichen und Staatsymbolik. Beitrge zu ihrer Geschichte von 3. bis zum 16. Jahrhundert. 1–3. Stuttgart.
- 1969: Zu den ungarischen Herrschaftszeichen. Ein Referat ber neuere Forschungen. In: Deutsches Archiv 25, 541–548.
- SCHMITT, J. C., 1992: Die Logik der Gesten im Mittelalter. Stuttgart.
- SCHUPPE, E., 1928: Grtel und Orendismus. In: Oberdeutsche Zeitschrift fr Volkskunde 2, 128–146.
- SIEGMUND, F., 1999: Grtel. In: Reallexikon der Germanische Altermskunde. Bd. 13, 158–175.
- SLIVKA, M., 2001: Die Burg in der religisen Vorstellung des mittelalterlichen Menschen (Beitrag zur Symbolik des Turmes). In: Castrum Bene, 2000, v tai.
- LUPECKI, L. P., 1998: Wycroczenie i wrzby poganских Skandynawcw. Warszawa.
- SOMMER, P., 2001: Zaatky křesťanstv v echch. Kapitoly z djin ran sřtedovřk duchovn kultury. Praha.
- SOUDESK, E., 1954: Zbran v naich hraditnch hrobech. In: asopis Nrodnho muzea – odd. vd spole. 123, 7–27.
- SPEYER, W., 1983: Grtel. In: Reallexikon fr Antike und Christentum (Stuttgart). Bd. 12, stl. 1232–1266.
- SPIRITZA, J., 1968: daje o zlatnckch vrobkoch v najstarom bratislavskom protokole testamentov (1414–1529). In: Zbornk SNM – Histria 8, 169–201.
- STEUER, H., 1982: Frhgeschichtliche Sozialstrukturen in Mitteleuropa. Gttingen.
- WIDERSKA, U., 2001: Kultura rycerska w sředniowiecznej Polsce. Zielona Gra.
- SZTUPKA, D., 1972: Der Grtel in der griechischen Kunst. Diss. Wien.
- SZYM CZAK, J., 1989: Produkcja i koszty uzbrojenia rycerskiego w Polsce XIII–XV w. Acta Univ. Lodziensis. Ld.
- 1990: Organizacja produkcji i ceny uzbrojenia. In: A. Nadolski (Red.): Uzbrojenie w Polsce sředniowiecznej 1350–1450. Ld, 208–382.
- 1997: Ostrogi elazne i pozlociste. In: Archeologia i staroytnicy (Ld), 275–284.
- SZYMANSKI, J., 2001: Nauki pomocnicze historii. Warszawa.
- MAHEL, F., 1993: Smuten ceremonie a rituly při pohřbu csaře Karla IV. In: esky asopis historick 91, 401–415.
- UBRT, J., 1996: Civilizan teorie Norberta Eliase. Praha–Karolinum.
- TACITI, P. Cornelii, 1936: Germania. Edit. A. Halm–G. Andresen–E. Koestermann, Teubneri Leipzig.
- TAUBER, J., 1985: Alltag und Fest auf der Burg im Spiegel der archologischen Sachquellen. In: J. Fleckenstein (Hrsg.): Das ritterliche Turnier im Mittelalter. Gttingen, 588–623.
- 1992: Symbole im Alltag aus der Sicht der Archologie. Ein Annherungsversuch. In: Symbole des Alltags – Alltag der Symbole (Graz), 701–732.
- TOK, A., 1968: Altmagyarische Grberfelder in der Sdwestslowakei. Bratislava.

- TRAEGER, J., 1971: Pferd. In: *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. 3, stl. 411–415.
- TRUPINDA, J., 2000: Krucjatowe poglądy świętego Bernarda z Clairvaux a ideologia zakonu krzyżackiego zawarta w kronice Piotra Dusburga. In: *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej*. Poznań, 190–204.
- TRZCINSKI, M., 2001: Miecz katowski – przęgierz – szubienica. Zabytki jurysdykcji karnej w Dolnym Śląsku (XIII–XVIII w.). Wrocław.
- TRYJARSKI, E., 1991: Zwyczaje pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń. Warszawa.
- VARGA, L.–LŐVEI, P., 1990–92: Funerary Art in Medieval Hungary. In: *Acta Historiae Artium* 34, nr. 3–4, 115–167.
- VERHAEGHE, F., 1998: Medieval and Later Social Networks. The Contribution of Archaeology. In: *Die Vielfalt der Dinge. Neue Wege zur Analyse mittelalterlicher Sachkultur*. Wien, 263–311.
- VESZPRÉMY, S., 1989: Szent István felővezése. In: *Hadtörténelmi Közlemények* 102, 3–13.
- VOGÜE, A., 1983: Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituelle Kommentar. Hildesheim.
- VRZESIŃSKI, J., 2000: Noże żelazne w grobach na wczesnośredniowiecznym cmentarzysku w Dziekanowicach. In: *Studia Lednickie t. 6*, 91–124.
- WANG, A., 1975: Der „Miles Christianus“. Frankfurt a/M.
- WIEGELMANN, G., 1994: Die Dynamik der Statussymbole. In: B. Pöttler–H. Eberhart–E. Katschnig–Fasch (Hrsg.): *Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser zum 80. Geburtstag*. Graz, 397–413.
- WEILER, A., 1988: Die Christenheit und die anderen: Die mittelalterliche Lehre von heiligen und gerechten Krieg. In: *Concilium* 24, 500–506.
- WINTER van, J. M., 1971: Cingulum militiae. Schwertleite en miles-terminologie als Spiegel van veranderend menselijk gedrag. In: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 44, 1–51.
- WINTER, Z., 1893: Dějiny kroje v zemích českých. Praha.
- ZÁBOJNÍK, J., 1991: Seriation von Gürtelbeschlagarnituren aus dem Gebiet der Slowakei und Österreichs (Beitrag zur Chronologie der Zeit des awarischen Kaganats). In: *K problematike osídlenia stredodunajskej oblasti vo včasnóm stredoveku*. Nitra, 219–321.
- ZAHAJKIEWICZ, M. T., 1973: Liturgia mszy świętej w świetle „Tractatus sacerdotalis de sacramentis“ Mikolaja z Błonia. *Studia historyczno-liturgiczne*. In: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*. Lublin, 22–93.
- ZEUNE, J., 1996: Burgen. Symbole der Macht. Regensburg (2. vyd. 1997).
- ŻYGULSKI, Zdz. jun., 1999: *Światła Stambułu*. Warszawa.

Zusammenfassung

Symbole der Ausrüstung

Der Autor befaßt sich in diesem Beitrag mit der Symbolik der Ausrüstung und der Waffen, die für das Mittelalter und für die Ausrüstung der Ritter charakteristisch waren. Er erwähnt den Kirchenlehrer Ephraim von Syrien, der die Worte des Apostels Paul über einen Gotteskämpfer folgend interpretiert hat: Helm bedeutet Hoffnung, Gürtel – Gnade, Schuhe – Demut, Schild – Kreuz, Pfeilbogen – Gebet und Schwert ist Wort Gottes. Ein ähnliches Beispiel zeigt auch die Miniatur „Summa de Vitiiis“ von V. Peraldus (um 1225). Die Ritterausrüstung ist mit folgenden Tugenden verbunden: der Helm als „spes futuri gaudii“ bedeutet Hoffnung auf eine künftige Freude, der Hals „caritas“ Liebe, das Schwert als „verbum dei“ Wort des Gottes, der Sattel als „christiana religio“ die christliche Religion, der Schild als „fides“ Treue, die Lanze als „perseverantia“ Ausdauer, der Steigbügel als „propositum boni operis“ den Vorsatz einer guten Tat, die Spornen als „discipline“ die Erziehung, die Fahne als „regni celestis desiderium“ bedeutet die Sehnsucht nach dem Himmelreich und das Pferd als „bona voluntas“ den guten Willen.

Im Rahmen der Legitimierung der privilegierten gesellschaftlichen Stellung der Aristokratie wurde das Schwert als „Diener des Geistes“ genommen, was in die Institution des Rittertums allgemein und in ihre Kultur gut paßt. Aus der bisherigen sehr umfangreichen Literatur ergibt sich, daß der ethisch-theologische Komplex voll auf die Sakralisierung der militärischen Praxis orientiert wurde. Die Rittertum-Idee wurde zu einer der Hauptkräfte im Zivilisierungsprozeß, wovon Norbert Elias geschrieben hat (1986, siehe auch Šubr 1996). J. Huizinga fügt bei: „das Rittertum könnte sich nicht einige Jahrhunderte lang als Lebensideal erhalten, wenn es in sich hohe gesellschaftliche Werte nicht beinhaltete“ (Huizinga 1990, S. 66). Die ganze Rittertumsethik entstand aus kirchlichen Kanones und wurde so dem Dienst der Kirche und dem Schutz der Machtdosen untergeordnet (Cardini 1999, S. 80). Sie ging vor allem von der Theorie des „doppelten Schwerts“ (gladius duplex), d. h. des weltlichen und des geistigen Schwerts, aus (bei Lukas 22, 38 – Lewison 1952; Hofmann 1964, Althof 1981, S. 317 ff.).

Auf dem symbolisch-religiösen Gebiet kann man den Militarierungsprozeß in funeralen Gewohnheiten beobachten. Die bisherigen Analysen der Funde aus den Gräbern und Interpretationen von Waffen in der Grabausstattung (Soudská 1954; Nadolski 1954, S. 16–17; Krumphanzlová 1981, S. 34 ff.; Steuer 1982, S. 181 ff., 417 ff.; Sasse 1982; Ruttkay 1976, 1982, S. 182 und 1996, S. 183; Kara 1981;

Hanuliak 1998, S. 57–59) weisen Unterschiede nicht nur in ihrer Zusammensetzung aber auch in der Datierung auf. Die Aufgabe der Waffe als Statussymbol ist dabei zweifellos. Während im 9. Jh. unter den aus den Grabstätten bekannten Militärien vor allem Messer, Dolche, dann Sporen und Lanzen vertreten sind und das Schwert mit der Doppelschneide nur 7 % darstellt (Ruttkey 1996, S. 183); später im 11.–12. Jh. kamen sie nur sporadisch vor. Die Gräber mit der typischen Ausstattung (Schwert, Sporen) konzentrieren sich in die einstigen Residenzzentren und ihre Umgebung.

Der Pfeilbogen stellt im Alten Testament das Symbol für den Kampf mit dem entfernten Feind. Er symbolisiert die Macht im religiösen Kontext: „ich verlasse mich nicht auf meinen Pfeilbogen“ (Psalm 44, 7; Keel 1990, S. 172–175). In der buddhistischen Religion symbolisiert der Bogen die Willenskraft, den Geist, der die Pfeile von den fünf Sinnen abschießt (Cooperová 1999, S. 107).

Im christlichen Sinne stellt die Abbildung eines Pfeils im gespannten Bogen einen Schuß in der Gotteshand dar, mit deren Hilfe die Seele den erwünschten Gipfel erreichen soll (z. B. bei Gregor von Nyssa, † nach dem J. 394), es ist ein Weg zum Vollkommensein (Karfiková 1999, S. 221); das Attribut vom Hl. Augustinus stellt außer einem Modell der Kirche auch der Pfeil durch das Herz dar, also das Symbol für das göttliche Leben.

Das Schlagen zum Ritter ist in der Literatur ausführlich erörtert (Cibulka 1934, Erdmann 1965, S. 74 ff., Dalewski 1996, S. 103 ff. und 129 ff., 1997; Mayer 1967; Carlen 1984; Flori 1978), wobei das Schwert und die Sporen in diesem Ritual den sakramentalen Charakter hatten (Flori 1978, S. 438–9). Der Kandidat hat sie zuerst symbolisch geküßt und dann wurde er beim Niederknien dreimal im Namen des dreieinigen Gottes und des Heiligen Georg, des Schutzheiligen der Ritter, auf dem Rücken gesegnet. Dann wurde der Ritter umgürtet, bzw. wurden ihm die Sporen angeschnallt.

Die Ritter als Gesellschaftsklasse sakralisierten sich sich voll und seit dem 12. Jh. bezeichneten sie ihre Gräber mit den Grabsteinen. Auf einigen von ihnen findet man Waffen – der Bogen und der Pfeil.

In der Rittertum-Institution spielte eine wichtige Rolle das Pferd als das dem Menschen treueste Tier. Pferd als alter ego des Ritters und auch des Helden mit seinem „göttlichen Pferd“, „Sonnenpferd“ hängt mit Kriegen und mit Kriegen der Götter zusammen und so tritt es in allen indoeuropäischen Religionen auf. Eine außergewöhnliche Achtung erwies man diesem Tier sowohl im germanischen als auch im slawischen Milieu, aber vor allem bei allen Nomadenethnien.

Zum Schluß kann man nicht ein anderes Machtattribut – den Gürtel – außer acht lassen. Nebst seiner praktischen Funktion (Aufhängen von Waffen und anderen Sachen – Taschen, Schlüsseln, u. a.) erfüllte er seine symbolische Konnotationen. Alle Autoren präsentieren einen allgemeinen Schluß, daß der Gürtel die Funktion und die Stellung des Verstorbenen in die gesellschaftlichen Hierarchie bestimmte. Diese Erkenntnis präzisieren die vollständig untersuchten Grabstätten aus dem 9.–12. Jh., in den die Gürtel in 2 bis 5 % vorkommen. Die Gürtel hatten nicht nur die gesellschaftliche und politische, sondern auch eine geistige Bedeutung. Das Anschnallen vom Gürtel hieß, sich bereit zu machen oder zu verpflichten, eine konkrete Tat vollzubringen oder eine Aufgabe zu erfüllen. Dieser Symbolismus kam voll bei Geistlichen, besonders in kirchlichen Kongregationen, zur Geltung. Nach Evrágus symbolisiert der Habit die Seele des Mönchs (Vogüé 1983, S. 315) und so kehrten sich die ersten Mönche zu den Asketen vom Alten Testament – Elias und Johannes dem Täufer, die in der Wüste die Kleidung aus dem Kamelhaar und einen Gürtel trugen – zurück. Das Umgürten versteht man als Symbol für den männlichen Mut und das energische Benehmen. Der Gürtel erinnert immer an die Verbindung mit dem göttlichen, politischen und geistlichen Herrscher, er hat also den Träger mit den Pflichten „verbunden“, zu den er sich vorher verpflichtet hatte.

Abbildungen:

1. Im Kampf gefallene Kreuzfahrer am Tag des Jüngsten Gerichts (englische Miniatur um 1270).
2. Zeremoniell zum Ritter schlagen (französische Handschrift, 13. Jh.).
3. Stadtdekoration für das Ritterturnier (Tournierbuch des Königs René von Anjou, 15. Jh.).
4. Gräber mit Schwertfunden aus dem 9. Jh. in Mähren und in der Westslowakei (nach J. Poulík).
5. Zeremoniell zum Ritter schlagen. Anschnallen der Sporen (englische Miniatur um 1270).
6. Grabsteine aus dem 12.–13. Jh. (1–4: Radomyšl, 5–7: Velehrad in Mähren – Zisterzienser Kloster, 8: Isper in Niederösterreich).
7. Wandgemälde vom Zyklus der sogen. Ladislauslegende in den Zips-Kirchen (Anfang des 14. Jhs.). Hl. Ladislaus als Ideal und Vorbild des ungarischen Ritters.

