

PAWEŁ FIGURSKI (WARSZAWA)

OBRAZ WŁADCY LITURGICZNĄ MODLITWĄ
ZA KRÓLA? NOWA PERSPEKTYWA DLA
INTERPRETOWANIA MINIATURY KORONACJI
HENRYKA II Z SAKRAMENTARZA RATYZBOŃSKIEGO
(MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK,
CLM 4456, FOL. 11R)*

Jakie funkcje w epoce ottońskiej pełniła miniatura przedstawiająca władcę? Czy była ona wyrazem królewskiej propagandy, dowodem poparcia przez konkretną wspólnotę kościelną, a może sposobem budowania autorytetu nie tylko w oczach poddanych, ale i swoich własnych, swego rodzaju samopocieszeniem się panującego? Dzięki analizie wielokrotnie już omawianego obrazu koronacji z Sakramentarza Ratyzybońskiego¹, chciałbym zaproponować

* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC2011/03/N/HS3/00907. Za wszelkie sugestie oraz wsparcie, które otrzymywałem podczas wielu dyskusji, dziękuję bardzo serdecznie prof. Romanowi Michałowskiemu, prof. Gerdowi Althoffowi, prof. Hagenowi Kellerowi, prof. Evie Schlottheuber, dr hab. Grażynie Jurkowlaniec, dr. hab. Edwardowi Skibińskiemu, dr. Matthiasowi Schrörowi, dr. Leszkowi Wetesko. Publikacja powstała przy wsparciu finansowym Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, gdyż tekst artykułu złożyłem do druku w październiku 2012 roku, w czasie otrzymywania stypendium START. Za tę pomoc składam również tej instytucji gorące wyrazy podziękowania.

¹ Najważniejsze opracowania tego dzieła (kolejność alfabetyczna): A. Bühler, *Die heilige Lanze und der heilige Ulrich auf dem Widmungsbild des Heinrichsakramentars*, „Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben” 61 (1955), s. 179–192; B. Bussmann,

inną odpowiedź – miniatura Henryka II umieszczona w tym kodeksie może pełnić rolę konkretnej modlitwy mszalnej.

Tytułowy obraz władcy został umieszczony na początku sakramentarza typu gregoriańskiego, czyli księgi zawierającej teksty potrzebne do sprawowania liturgii eucharystycznej². Kodeks zamówiono w klasztorze św. Emmerama

Die Historisierung der Herrscherbilder, ca. 1000–1200, Köln–Weimar–Wien 2006, s. 45–64; E. Garrison, *Ottonian Imperial Art and Portraiture. The Artistic Patronage of Otto III and Henry II*, Ashgate 2012, s. 135–149; teźże, *Henry II's Renovation in the Pericope Book and Regensburg Sacramentary*, [w:] *The White Mantle of the Churches: Architecture, Liturgy and Art around the Millenium*, red. N. Hiscock, Turnhout 2003, s. 67 nn.; K. Hauck, *Erzbischof Adalbert von Magdeburg als Geschichtsschreiber*, [w:] *Festschrift für Walter Schlesinger*, t. 2, red. H. Beumann, Köln–Wien 1974, s. 308–344; J. Held, *Das Krönungsbild im Sakramentar Kaiser Heinrichs II.*, „Aachener Kunstblätter” 59 (1991/1993), s. 85–97; H. Hoffmann, *Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich*, t. 1, Stuttgart 1986, s. 19, 21; H. Keller, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation. Zur Deutung der ottonischen Denkmäler*, [w:] tegoź, *Ottonische Königsherrschaft. Organisation und Legitimation königlicher Macht*, Darmstadt 2002, s. 177–181. Pierwodruk artykułu: „Frühmittelalterliche Studien” 19 (1985), s. 290–311. Przedruk: teźże, *Ottonische Königsherrschaft. Organisation und Legitimation königlicher Macht*, Darmstadt 2002, s. 167–185 [korzystam z tego wydania]; L. Körngten, *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit*, Berlin 2001, s. 212–236; teźże, *König und Priester. Das sakrale Königtum der Ottonen zwischen Herrschaftstheologie, Herrschaftspraxis und Heilssorge*, [w:] *Die Ottonen. Kunst – Architektur – Geschichte*, red. K. G. Beuckers i in., Petersberg 2002, s. 56–60; S. Künzel, *Die Denkmale der Herrschaftstheologie Kaiser Heinrichs II*, München 1989, s. 11–26; H. Mayr-Harting, *Ottonian Book Illuminations*, t. 1, London 1991, s. 65–67, 195, 199, 209; J. Ott, *Vom Zeichencharakter der Herrscherkrone. Krönungszeremoniell und Krönungsbild im Mittelalter: Das Mainzer Ordo und das Sakramentar Heinrichs II*, [w:] *Zeremoniell als höfische Ästhetik*, red. J.J. Berns, T. Rahn, Tübingen 1995, s. 555–572. P.E. Schramm, *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit, 751–1190*, red. F. Müttherich, München 1983, s. 96–97, 215–216; B. Schwineköper, *Christus-Reliquien-Verehrung und Politik*, „Blätter für deutsche Landesgeschichte” 117 (1981), s. 214; P.G. Suckale-Redlefsen, *Kaiser Heinrich II. 1002–1024. Katalog*, Stuttgart 2002, s. 269–270; S. Weinfurter, *Otto III. und Heinrich II. im Vergleich. Ein Resümee*, [w:] *Otto III.–Heinrich II. Eine Wende?*, t. 1, red. B. Schneidmüller, S. Weinfurter, Sigmaringen 1997, s. 391–397; S. Weinfurter, *Sakralkönigtum und Herrschaftsbegründung um die Jahrtausendwende. Die Kaiser Otto III. und Heinrich II. in ihren Bildern*, [w:] *Bilder erzählen Geschichte*, red. H. Altrichter, Freiburg i.B. 1995, s. 84–92; M. Weitlauff, *Kaiser Otto I. und die Reichskirche*, [w:] *Bischof Ulrich von Augsburg 890–973. Seine Zeit – sein Leben – seine Verehrung. Festschrift aus Anlaß des tausendjährigen Jubiläums seiner Kanonisation im Jahre 993*, red. M. Weitlauff, Weißenhorn 1993, s. 21–27. Wykaz literatury na temat kodeksu Clm 4456: E. Klemm, *Die ottonischen und frühromanischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden, 2004, s. 34.
² Na temat liturgicznych ksiąg m.in.: C. Vogel, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, Washington 1986, [wyd. franc. 1966], s. 31–135; M. Metzger, *Les Sacramentaires*,

w Ratyzbonie, na co wskazuje styl pisma (charakterystyczny dla tego ośrodka³), jak i program ikonograficzny miniatur, który zostanie omówiony niżej. Henryka II wciąż tytułuje się w sakramentarzu jedynie królem. Z tego względu można przyjąć, że księgę wykonano jeszcze przed jego cesarską koronacją, czyli między 1002 a 1014 rokiem. Od 1803 roku kodeks znajduje się w Monachium. Wcześniej należał do skarbcza katedralnego Bambergi (dawna sygnatura Bamb. 909⁴), dokąd trafił na pewno już w XI wieku. Na kartach 1v–3v tej księgi znajdują się bowiem opisy synodów z lat 1058 i 1087, które zwołano pod przewodnictwem tamtejszych biskupów. Wydaje się, że można z dużym prawdopodobieństwem wskazać okoliczności przybycia sakramentarza do Bambergi. Były nimi uroczystości związane z dedykacją nowej katedry, co miało miejsce w 1012 roku. W różnych świadectwach z epoki, również tych nieodległych od wydarzeń, wzmiankowano o wspaniałym bamberskim księgozborze, utworzonym dzięki hojności Henryka II dla nowo ufundowanego biskupstwa⁵. Tak przepysznie zdobiony kodeks, jakim jest Sakramentarz Ratyzboński, mógł więc zostać podarowany przez króla, który był związany z powołaną przez siebie diecezją szczególnie osobistymi więzami⁶. Część sformułowanych tu ustaleń potwierdzi zresztą analiza ikonograficzna tytułowej miniatury, której należy się teraz dokładnie przypatrzeć.

Na centralnej osi obrazu, w górnej części iluminacji, znajduje się trójczłonowy Chrystus w mandorli, który na skronie władcy wkłada koronę. Król trzyma w rękach włócznię oraz miecz. Jego ramiona podtrzymują duchowni, przedstawieni symetrycznie na skraju miniatury. Ponad nimi, obok Chrystusa, znajdują się dwaj aniołowie, którzy przynoszą władcy włócznię oraz miecz i trzymają te przedmioty przez welon. Głowę Chrystusa, aniołów oraz duchownych otoczono nimbem.

Turnhout 1994, (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 70); E. Palazzo, *A History of Liturgical Books. From the Beginning to the Thirteenth Century*, Collegeville 1998, [wyd. franc. 1993].

³ H. Hoffmann, *Buchkunst*, t. 1, s. 278–279, 293–294.

⁴ K. Halm, G. von Laubmann, W. Meyer, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, t. 1/2: *Codices num. 2501–5250 compl.*, Monachii 1894, s. 198; E. Klemm, *Die ottonischen*, s. 30–34.

⁵ Źródła te wskazuje i komentuje B. Schemmel, *Bücherschätze Heinrichs II. für Bamberg*, [w:] *1000 Jahre Bistum Bamberg: 1007–2007. Katalog*, red. L. Göller, Petersberg 2007, s. 61–62.

⁶ Por. E. Garrison, *Ottonian Imperial Art*, s. 124; R. Michałowski, *Princeps fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku*, Warszawa 1993, s. 36–45.

W bordiurach oddzielających poszczególne części przedstawienia zamieszczono wiele tekstów⁷. Odczytajmy je – w mandorli otaczającej Chrystusa zapisano:

CLEMENS CHRISTE TUO LONGUM DA VIVERE CHRISTO
UT TIBI DEVOTUS NON PERDAT TEMPORIS USUS

co należy przetłumaczyć: „Miłosierny Chrystusie, daj żyć długo Twemu pomazańcowi, żeby Tobie oddany nie utracił pożytku czasu”.

przy aniołach zanotowano:

PROPULSANS CURAM SIBI CONFERT ANGELUS HASTAM
APTAT ET HIC ENSEM CUI PRAESIGNANDO TIMOREM

czyli: „Anioł przynosi mu włócznię, odpędzając od niego troskę/a [drugi] zaopatrjuje w miecz dla wzbudzania bojaźni”.

w bordiurze otaczającej władcę czytamy:

ECCE CORONATUR DIVINITUS ATQUE BEATUR
REX PIUS HEINRICUS PROAVORUM STIRPE POLOSUS

w tłumaczeniu: „Oto z Bożego natchnienia jest koronowany i błogosławiony król miłosierny, wsławiony rodem przodków”.

Zdanie to jest kontynuowane w listwach umieszczonych obok postaci duchownych. W tekście umieszczonym po lewej stronie czytamy:

HUIUS ODALRICUS COR REGIS SIGNET ET ACTUS
po prawej: EMMERAMUS EI FAVEAT SOLAMINE DULCI

co można przetłumaczyć następująco: „jego serce i czyny króla niech pobłogosławi Udalryk/ Emmeram niech go wspiera słodkim pocieszeniem”.

Tematem przedstawienia jest koronacja Henryka II przez Chrystusa. Wskazują na to gesty głównych postaci umieszczonych na osi centralnej, jak i tekst mówiący o władcy, który jest koronowany (*ECCE CORONATUR*). Z tego względu wydaje się, że sakramentarz wykonano raczej około 1002 roku, kiedy to na skroniach bawarskiego księcia spoczęła królewska korona⁸.

Ścisły związek historycznych wydarzeń z 1002 roku z tytułową iluminacją wydaje się potwierdzać brak dokładnego wzorca, według którego skopiowano program ikonograficzny miniatury. Badacze wskazywali na kilka

⁷ Teksty te wydano w: MGH Poete 5/1.2: *Die Ottonenzeit*, wyd. K. Strecker, Leipzig 1937, s. 434.

⁸ Por. S. Künzel, *Denkmale*, s. 13–19; S. Weinfurter, *Sakralkönigtum und Herrschaftsbegründung*, s. 95–96.

dzieł, które mogły zainspirować ratyzbońskiego malarza⁹. Przytaczali m.in. obraz Karola Łysego w otoczeniu dwóch biskupów z fragmentu Sakramentarza z Metz¹⁰; Henryka Kłótnika trzymającego włócznię z kodeksu zawierającego reguły monastyczne dla żeńskiego klasztoru w Niedermünster¹¹; Ottona II i Teofano z plakiety z kości słoniowej, których koronuje Chrystus¹²; wreszcie obraz Bazylego II, cesarza bizantyjskiego¹³, który wydaje się być najbliższą analogią dla ratyzbońskiego przedstawienia¹⁴. Wszystkie ewentualne wzorce nie odpowiadają jednak znaczeniom z przedstawienia zawartego na ratyzbońskiej miniaturze, choć można wskazać na łączące je podobieństwa kompozycyjne. Nie wiadomo czy malarz rzeczywiście znał te dzieła sztuki, a nawet jeśli tak było, to z pewnością obraz z karty 11r nie jest kopią innej iluminacji – w przeciwieństwie do miniatury z następnej karty tego kodeksu (fol. 11v), na której przedstawiono tronującego Henryka II. Kolejny obraz władcy z Sakramentarza Ratyzybońskiego jest niemal dokładną kopią miniatury ze słynnego Codex Aureus Karola Łysego¹⁵. Ten wspaniały karoliński kodeks znajdował się bowiem w klasztorze św. Emmerama w Ratyzbonie, a Ramwold, który był opatem tego monasteru w latach 975–1001, polecił odrestaurować tę cenną księgę¹⁶. Ratyzyboński malarz wykorzystał więc znany sobie motyw dla przedstawienia Henryka II na tronie, ale dla zobrazowania

⁹ P.E. Schramm, *Die deutschen Kaiser*, s. 96; S. Künzel, *Denkmale*, s. 19–24; H. Mayr-Harting, *Ottonian*, s. 199; E. Garrison, *Ottonian Imperial Art*, s. 142–146.

¹⁰ Karol Łysy, Sakramentarz z Metz, Paris, BnF, lat. 1141, fol. 2v.

¹¹ Henryk Kłótnik, Księga reguł monastycznych, Bamberg, Staatsbibliothek, Msc. Lit. 142, fol. 4v.

¹² Koronacja Ottona II i Teofano, plakietka z kości słoniowej, Paris, Musée national du Moyen Âge et des Thermes de Cluny, Cl. 392.

¹³ Bazyl II, Psalterz, Wenecja, Biblioteca Marciana, Ms. gr. 17, fol. 3r.

¹⁴ Na ten obraz jako niewątpliwą inspirację dla tytułowej miniatury wskazała E. Garrison, *Ottonian Imperial Art*, s. 142.

¹⁵ Tronujący Karol Łysy, Codex Aureus, München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. lat. 1400, fol. 5v.

¹⁶ Słynny Codex Aureus przekazał klasztorowi św. Emmerama cesarz Arnulf, o czym czytamy w *Ex Arnoldi libris de s. Emmerammo*, hg. G. Waitz, MGH SS 4, Hannoverae 1841, l. I, c. 5, s. 551: *Erant etiam in eo [wśród darów Arnulfa – PF] euangeliorum libri plenarii, auro et gemmis tecti, scripti, picti, ac omnimodis ornati. E quibus unus est cubitalis, opere, precio, pondere siquidem talis, ut ei non facile inveniri possit aequalis. Do tego kodeksu dołączono około 1000 roku miniaturę przedstawiającą opata Ramwolda (obecnie fol. 1r), która zawiera następujący tekst: *Hunc librum Karolus quondam perfecit honorus./ quem nunc Hemrammo Ramvold renovaverat almo.**

jego koronacji nie można wskazać niewątpliwego wzorca. Należy zatem zapytać, co mogło wpłynąć na ikonograficzny program tej miniatury?

Pytanie to podczas badań nad iluminacją z karty 11 recto stawiano wielokrotnie i wskazywano na historyczne wydarzenie namaszczenia i koronacji. Miniatura miała być wizualizacją celebracji, która odbyła się 6 czerwca 1002 roku, kiedy to Henryk został namaszczony na króla przez arcybiskupa Moguncji, Wigillisa, w jego katedrze¹⁷. Przebieg ceremonii hipotetycznie można odtworzyć na podstawie zastosowanego wówczas *ordo coronandi* z *Pontyfikatu rzymsko-germańskiego*, czyli kompilacji liturgicznych tekstów, powstałej w Moguncji na początku drugiej połowy X wieku¹⁸. W tekście czytamy, że dwóch biskupów podtrzymuje wzniesionymi prawicami przysięgo pomazańca i prowadzi do świątyni na uroczystość. Następnie arcybiskup namaszcza władcy głowę, pierś, oba ramiona, a także jego dłonie. Władca w czasie celebracji otrzymuje miecz i berło (*baculum*). W końcu na skronie pomazańca metropolita wkłada koronę i wprowadza go na tron¹⁹.

Między tekstem mogunckiego *ordo coronandi* a ratyzbońską miniaturą można zauważyć wiele podobieństw. Namaszczonym częściom ciała Henryka przydano na iluminacji sakralny charakter. Głowę, pierś i ramiona władcy objęto mandorłą. Król bezpośrednio trzyma włócznię i miecz, a nie przez welon, jak czynią to aniołowie. Przy wnikliwszym porównaniu można jednak dostrzec wiele różnic lub inaczej odczytywać aluzje do ceremonii koronacji²⁰. Obraz Henryka II nie jest więc dokładną ilustracją wydarzeń z 1002 roku, ale nie można też zupełnie wykluczyć, że fakty historyczne nie wpłynęły na wyobraźnię ratyzbońskiego artysty. Wniosek ten potwierdza porównanie miniatury z tekstami opisującymi starania Henryka II o zdobycie świętej włóczni.

¹⁷ S. Künzel, *Denkmale*, s. 12–16.

¹⁸ O *Pontyfikale rzymsko-germańskim*: *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Le texte*, wyd. C. Vogel, R. Elze, t. 1, Città del Vaticano 1963, s. XI–XXII; C. Vogel, *Medieval Liturgy*, s. 225–249. Ostatnio na temat *ordo coronandi*: G. Isabella, *Comparing models of kingship: the royal ordo coronationis of Mainz and the royal coronation of Otto I by Widukind of Corvey*, [w:] *Gnieźnieńskie koronacje królewskie i ich środkowoeuropejskie konteksty*, red. J. Dobosz, M. Matla, L. Wetesko, Gniezno 2011, s. 91–103. Tam dalsza literatura przedmiotu.

¹⁹ *Ordo ad regem benedicendum*, [w:] *Le Pontifical Romano-Germanique*, s. 246–259.

²⁰ L. Körngten, *Königsherrschaft*, s. 216–222 stwierdza, że obraz przedstawia niektóre znaczenia koronacji, ale nie jest odzwierciedleniem jej przebiegu.

Święta włócznia nie była wykorzystywana w trakcie królewskich namaszczeń i koronacji, a przynajmniej nie przewidywało jej mogunckie *ordo coronandi*. Jak zatem wyjaśnić obecność tego insygnium na ratybońskiej miniaturze, jeśli rzeczywiście zostało ono zainspirowane historycznymi wydarzeniami? Wprawdzie samo *ordo* nie wzmiankuje o włóczni, to jednak w *Żywocie biskupa Bernwarda z Hildesheim* czytamy, że mogunckiej uroczystości namaszczenia z 1002 roku towarzyszyło przekazanie Henrykowi II tego insygnia²¹. Thietmar również opisuje starania bawarskiego księcia mające na celu przechwycenie włóczni²². Czy miniatura jest zatem symultanicznie przedstawionym refleksem historycznych wydarzeń związanych z przejściem rządów przez Henryka II w 1002 roku?

Niektórzy badacze²³ w ten sposób interpretowali ratybońskie przedstawienie, co nie jest pozbawione argumentów. Nie ulega jednak wątpliwości, że właściwe odczytanie obrazu musi przekroczyć płaszczyznę „realistycznej” interpretacji. Na miniaturze znajduje się bowiem wiele symbolicznych elementów, które wydają się przekazywać niezwykle treści ideowe.

Spójrzmy na początku na świętą włócznię, którą trzyma w ręku Henryk. Było to szczególne insygnium władzy, którego najbogatszy opis zawdzięczamy Liudprandowi z Cremony. W czwartej księdze *Antapodosis*, w opowieści na temat bitwy pod Birten, którą Otto I stoczył w 939 roku, możemy przeczytać, że włócznia, do której przytwierdzono gwóźdź z krzyża Chrystusa, była używana już przez Konstantyna Wielkiego²⁴. Liudprand wprost nazywa tę relikwię nieocenionym niebiańskim darem; bronią niezwykłą, przeciwno widzialnym i niewidzialnym wrogiom; darem, w którym Bóg złączył to, co niebiańskie z tym, co ziemskie²⁵. Włócznia w relacji Liudpranda jawi

²¹ *Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis auctore Thangmaro*, wyd. G.H. Pertz, [w:] MGH SS 4, c. 38, s. 775: *Wilegusis archiepiscopus et Bernwardus praesul cum caeteris regni principibus domnum Heinricum Mogontiam cum summo honore ducentes, dominica octava pentecostes regimen et regiam potestatem cum dominica hasta illi tradiderunt; ac deinde rite omnibus peractis, cum maximo tripudio universorum sollempniter illum Dei gratia unxerunt.*

²² *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg*, red. R. Holtzmann, MGH SRG n.s. 9, München 1996, [przedruk z wydania: Berolini 1935], l. IV, c. 50, s. 189.

²³ S. Künzel, *Denkmale*, s. 12–16; S. Weinfurter, *Sakralkönigtum*, s. 88–90.

²⁴ Liudprand, *Antapodosis*, [w:] *Die Werke Liudprands von Cremona*, MGH SRG 41, red. J. Becker, Hannoverae–Lipsiae 1915, l. IV, c. 24–25, s. 117–118.

²⁵ Tamże, l. IV, c. 25, s. 118–119: *Heinricus itaque rex, ut erat Dei timens totiusque religionis amator, audito Rodulfum tam inestimabile donum habere caeleste nuntiis directis temptavit, si praemiis aliquibus id posset acquirere sibi que adversus visibiles atque invisibiles hostes*

się nie tylko jako insygnium władzy czy przedmiot zawierający relikwie Krzyża Świętego, ale jako rękojmia obecności Chrystusa w czynach podejmowanych przez doczesnego króla²⁶. Opis cudownego wydarzenia w trakcie bitwy pod Birten ilustruje to przekonanie. W czasie walki Ren rozdzielił Ottona Wielkiego od przedniej straży, która walczyła z buntującym się bratem króla. Władca we łzach padł wówczas na kolana i modlił się przed świętą włócznią, co doprowadziło do zwycięstwa jego nielicznego wojska nad przeważającymi siłami wroga. Wedle Liudpranda Otton, oddzielony od swego wojska, przypomniał bowiem sobie o walce Izrealitów z Amalekitami. W biblijnej opowieści to Mojżesz swoją modlitwą wyjednał zwycięstwo ludowi Bożemu. Teraz zaś w czasach saskiego władcy historia zbawienia aktualizowała się, a nowym Mojżeszem był sam król Otton²⁷.

Wydaje się, że ideał władcy jako Mojżesza przedstawiono również na ratyżbońskim przedstawieniu, a jednocześnie wzbogacono te znaczenia o chryzologiczne odniesienie. W tym samym biblijnym opisie walki ludu wybranego, na który wskazywał Liudprand, czytamy: „Amalekici przybyli, aby walczyć z Izraelitami w Refidim. Mojżesz powiedział wtedy do Jozuego: «Wybierz sobie mężów i wyruszysz z nimi na walkę z Amalekitami. Ja jutro stanę na szczycie góry z laską Boga w ręku». Jozue spełnił polecenie Mojżesza i wyruszył do walki z Amalekitami. Mojżesz, Aaron i Chur wyszli na szczyt góry. Jak długo Mojżesz trzymał ręce podniesione do góry, Izrael miał przewagę. Gdy zaś ręce opuszczał, miał przewagę Amalekita. Gdy ręce Mojżesza zdrętwiały, wzięli kamień i położyli pod niego, i usiadł na nim. Aaron zaś i Chur podparli jego ręce, jeden z tej, a drugi z tamtej strony. W ten sposób aż do zachodu słońca były ręce jego stale wzniesione wysoko. I tak zdołał Jozue pokonać Amalekitów i ich lud ostrzem miecza”²⁸. Egzegeza chrześcijańska związała ten opis z męką Chrystusa na krzyżu, które było zwycięstwem nad grzechem i śmiercią. Mojżesz wykonuje bowiem swoją postawą znak krzyża. Wydaje się, że tę samą ideę zawarto w ratyżbońskiej miniaturze. Henryk II jest podtrzymywany niemal jak Mojżesz, a swoje ramiona wyciąga w górę, co można odczytać jako powtórzenie gestu ukrzyżowanego Chrystusa. Co

arma invictissima triumphumque perpetuum praeparare. [...] munus erat, quo caelestibus terrea Deus coniunxerat, lapis scilicet angularis faciens utraque unum.

²⁶ H. Keller, *Herrscherbild*, s. 180–181.

²⁷ Liudprand, *Antapodosis*, l. IV, c. 24, s. 117–118.

²⁸ *Księga Wyjścia*, 17, 8–14. (tłum.: *Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003).

więcej, jego postać została umieszczona w centralnym miejscu miniatury, gdzie przecinają się kompozycyjne ramy. Henryk nie tylko zatem powtarza gest Mojżesza, ale i jest przedstawiony na tle krzyża. Ponadto nad ostrzem włóczni namalowano krucyfiks górujący nad sferą symbolizującą świat. Nie było to odzwierciedleniem wyglądu świętej lancy, o czym przekonują zachowane na jej temat relacje oraz obrazująca ją ikonografia²⁹. Wyobrażenie insygnium z miniatury odsyła do idei krucyfiks jako tronu chwały. Wszystkie wspomniane tu elementy przedstawienia pozwalają zatem przyjmować, że autor rzeczywiście chciał zobrazować myśl, iż zwycięstwo we wszelkich walkach ma swoje źródło w krzyżu³⁰.

Wyobrażenie świętej włóczni na ratyzbońskiej miniaturze odsyła do jeszcze jednej biblijnej alegorii. Na rękojęści insygnium trzymanego przez Henryka II znajdują się pąki, z których wyrastają konary. Wydaje się, że jest to nawiązanie do opisu potwierdzenia władzy Aarona i Mojżesza po buncie Izraelczyków, o czym czytamy w *Księdze Liczb*. W odpowiedzi na szemranie ludu wybranego Bóg polecił Mojżeszowi, by ten zebrał od wszystkich przywódców pokoleń izraelskich ich laski i położył je przed Arką w Namioocie Spotkania. Wybór danej osoby na przywódcę miał być potwierdzony przez Boga zakwitnięciem jego laski. Jedna z nich, należąca do Aarona, wypuściła pączki, zakwitła i wydała dojrzałe migdały, co było wyraźnym znakiem dla zbuntowanych³¹. Nietypowe przedstawienie włóczni na iluminacji prawdopodobnie odsyła do tej opowieści. Taka interpretacja wyda się bardziej prawdopodobna, jeśli obraz powstał rzeczywiście około 1002 roku, czyli w kontekście problematycznego objęcia władzy przez Henryka II. Tajemnicza włócznia, która zakwita, byłaby kolejnym argumentem na rzecz tezy o boskim wyborze bawarskiego księcia na króla Rzeszy³².

²⁹ Na ten temat: A. Brühl, *Die heilige Lanze*, s. 183–184; K. Hauck, *Erzbischoff*, który jednak sprzeciwia się utożsamieniu świętej włóczni z lancą, którą opisuje Liudprand z Cremony: s. 321–325. Na temat idei Henryka II jako Mojżesza: tamże, s. 309.

³⁰ Więcej na temat takiej analizy obrazu koronacji: J. Held, *Das Krönungsbild*, s. 87–91. Por. L. Körngten, *König und Priester*, s. 57; tenże, *Königsherrschaft*, s. 227–228. Na temat związku obrazu władcy ze znakiem krzyża: J. Deér, *Das Kaiserbild im Kreuz: Ein Beitrag zur Politischen Theologie des Frühen Mittelalters*, [w:] *Byzanz und das Abendländische Herrschertum: Ausgewählte Aufsätze von Josef Deér*, red. P. Classen, Sigmaringen 1977, s. 125–178.

³¹ Lb, 17, 16–27. (*Biblia Sacra Vulgata*, wyd. 5, Stuttgart 2007).

³² A. Bühler, *Die heilige Lanze*, s. 181; J. Held, *Das Krönungsbild*, s. 88; S. Weinfurter, *Otto III. und Heinrich II.*, s. 395; tenże, *Sakralkönigtum*, s. 90–91.

Oba przedstawione tu sposoby analizy – realistyczny i symboliczny – można by nazwać interpretacjami według principium Percy’ego Ernsta Schramma. Ten wybitny niemiecki uczonec, który na początku XX wieku rozpoczął na większą skalę badania nad miniaturami przedstawiającymi władców, traktował je jako źródła do badań nad treściami ideowymi królestwa, a także jako środki legitymizacji władzy w państwie³³. Jego spadkobiercy są dziś liczni, czego dowodem zaprezentowane dwa sposoby interpretacji, ale przed niemal trzydziestoma laty Joachim Wollasch³⁴, Hagen Keller³⁵ oraz Hartmut Hoffmann³⁶ dostrzegli inne principium, według którego należy odczytywać przedstawienia ottońskich władców. Nazwijmy je principium liturgicznym.

Aby sformułować nowy sposób odczytywania iluminacji z obrazami panujących, trzeba było zauważyć to, czego nie dostrzegali zwolennicy principium Schramma, a mianowicie, że większość ottońskich i salickich miniatur władców znajduje się w księgach liturgicznych wykorzystywanych podczas służby Bożej. Nie wydawało się zatem już słuszne interpretowanie poszczególnych scen, jakby stanowiły samoistną całość w ramach kodeksu. Zaczęto postulować włączenie ich w kontekst liturgii³⁷.

³³ P.E. Schramm, *Die deutschen Kaiser*, s. 131–132.

³⁴ J. Wollasch, *Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 40 (1984), s. 1–20.

³⁵ H. Keller, *Herrscherbild*, s. 290–311.

³⁶ H. Hoffmann, *Buchkunst*, t. 1, s. 18–24.

³⁷ Wydaje się, że postulat ten zawarł i zrealizował na większej liczbie przykładów jedynie W.E. Wagner, *Die liturgische Gegenwart des abwesenden Königs. Gebetsverbrüderung und Herrscherbild im frühen Mittelalter*, Leiden 2010, który rozwija rozumowanie J. Wollascha z 1984 roku i wskazuje na fakt zawarcia związku braterstwa, który miał prowadzić do powstania wielu obrazów przedstawiających władców. Por. recenzję tej książki autorstwa piszącego te słowa – „Studia Źródłoznawcze” 51 (2013), s. 208–212. Stanowczo przeciw interpretowaniu miniatur z Sakramentarza Ratyżbońskiego według principium Schramma opowiedział się L. Körntgen, który widzi w nich wyraz królewskiej pobożności: L. Körntgen, *König und Priester*, s. 60; a także znak przyszłej chwały Henryka II w niebie, tenże, *Königsherrschaft*, s. 235. Związek programu ikonograficznego z modlitwami z *ordo coronandi* o wieczną chwałę/koronę dla króla wskazał J. Ott, *Vom Zeichencharakter*, s. 560. O miniaturach Henryka II z Sakramentarza Ratyżbońskiego jako modlitwach wypowiedział się także M. Weitlauf, *Kaiser Otto I*, s. 24–25. W dalszej części tekstu nie wyciągnął jednak ze swego stwierdzenia konsekwencji. Interpretacja miniatur koronacji w kontekście innych obrazów z tego sakramentarza: E. Garrison, *Henry II’s Renovation*, s. 74. Analiza autorki prowadzi jednak do wniosku, że w tych obrazach odzwierciedlono ideę *renovatio*

Spróbujmy zatem zinterpretować ratyzońską miniaturę jako część kodeksu liturgicznego. Wszystkie pierwotnie umieszczone w księdze elementy służą godnemu sprawowaniu służby Bożej. Umieszczony na początku kalendarz (fol. 4v–11r) wskazywał celebransowi porządek modlitwy w ciągu roku. Następująca po obrazach władcy miniatura papieża Grzegorza Wielkiego (fol. 12r) przedstawia według ówczesnego przekonania autora tekstu liturgicznych modlitw, zawartych w dalszej części księgi. Oddaje ona zatem hołd temu, który od Ducha Świętego otrzymywał wskazania, jak należy się modlić, co przedstawiono na iluminacji. Jednocześnie obraz ten legitymizuje oracje zawarte w księdze. Na kolejnych kartach zapisano bogato zdobione słowa prefacji (fol. 13v), namalowano miniatury Ukrzyżowania (fol. 15r) i Zmartwychwstania (fol. 15v), zawarto mniej lub bardziej ozdobne słowa kanonu rzymskiego (fol. 16r–20r), centralnej modlitwy liturgii eucharystycznej. Następnie w kodeksie można znaleźć cykl formularzy mszalnych z modlitwami przeznaczonymi na kolejne dni roku liturgicznego oraz formularze mszy wotywnych (22r–358v), np. o świętym krzyżu (fol. 315v–316v), w dzień urodzin papieża (fol. 317r–318r), w intencji celebransa (pierwsza z nich: fol. 322r–323v). Wszystkie elementy sakramentarza mają zatem na celu sprawowanie Eucharystii. Czy jednak miniatury z przedstawieniami władców mogą pełnić również taką liturgiczną funkcję?

Pierwszą odpowiedź na to pytanie przynoszą teksty umieszczone na analizowanej miniaturze. Warto zauważyć, że sformułowane są one jako prośby do Chrystusa, aby ten udzielił długiego życia swojemu pomazańcowi (CLEMENS CHRISTE TUO LONGUM DA VIVERE CHRISTO/UT TIBI DEVOTUS NON PERDAT TEMPORIS USUS). Również komunikaty do Udalryka i Emmerama są sformułowane w formie życzeń (HUIUS ODALRICUS COR REGIS SIGNET ET ACTUS; EMMERAMUS EI FAVEAT SOLAMINE DULCI). Teksty należy zatem interpretować jako modlitwy skierowane do Boga oraz jego świętych. Tylko dzięki zapisanemu na miniaturze słowu można by uznać

regni francorum. W ostatniej swojej publikacji, *Ottonian Imperial Art*, s. 152 E. Garrison wskazuje na związek obrazów z sakramentarza z liturgią, ale ich zasadniczą ideą miało być wyrażenie politycznego triumfu Henryka II, któremu udało się w końcu przejąć władzę w Rzeszy. Analiza autorki powraca zatem do traktowania miniatur jako wypowiedzi o charakterze wyłącznie politycznym, która była typowa raczej dla historiografii sprzed lat osiemdziesiątych, czego przykładem w literaturze polskiej jest artykuł P. Skubiszewskiego, *W służbie cesarza, w służbie króla. Temat władzy w sztuce ottońskiej*, [w:] *Funkcja dzieła sztuki*, Warszawa 1972, s. 17–72.

komunikat zawarty na iluminacji jako modlitwę. Czy jednak obrazowe środki wyrazu są również oracjami?

Pytanie to jest o tyle uzasadnione, że w ówczesnych księgach liturgicznych, również w Sakramentarzu Ratyżbońskim, bardzo często można znaleźć miniatury *Ukrzyżowania* umieszczane przy pierwszych słowach kanonu rzymskiego – *te igitur*. Obraz starał się uobecnić to, co uobecniały wypowiedziane przez celebransa słowa liturgii eucharystycznej, czyli ofiarę Jezusa Chrystusa na Krzyżu. Wierzone przecież, że msza jest ponowieniem zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Konsekwencje obu wypowiedzi były jednak inne. Słowa celebransa realnie sprowadzały Chrystusa na ołtarz, podczas gdy obraz przywoływał jego obecność symbolicznie. Miniatury były zatem wizualizacją modlitwy słownej. Czy podobną funkcję mogłaby pełnić rozważana iluminacja z przedstawieniem Henryka II?

Wydaje się, że jeśli miałbym odpowiedzieć na to pytanie twierdząco, to szukałbym w sakramentarzu modlitw związanych z władzą królewską. I rzeczywiście w kodeksie przygotowanym na zamówienie Henryka II takich oracji jest wiele. Są to przede wszystkim modlitwy z następujących formularzy: mszy za króla (fol. 327r–327v), mszy codziennej za króla (fol. 327v–328v), mszy za króla w czasie synodu (fol. 328v–329r). Ich obecność w wyprodukowanej w klasztorze św. Emmerama księdze liturgicznej nie jest przypadkowa, jak nieprzypadkowa jest obecność iluminacji z przedstawieniami władcy. Wiadomo bowiem, że analizowany kodeks pochodzi z tego samego skryptorium, w którym wyprodukowano sakramentarz biskupa Ratyżbony Wolfganga³⁸. Tekst tego ostatniego kodeksu jest nam znany. Możemy zatem porównać trzy formularze różnych mszy za króla, które zawarto w obu kodeksach. Okazuje się, że w sakramentarzu biskupa, w formularzu mszy za króla, modlono się nie za jednego, ale za wielu władców³⁹. W sakramentarzu

³⁸ K. Gamber, *Sakramentartypen. Versuch einer Gruppierung der Handschriften und Fragmente bis zur Jahrtausendwende*, Beuron 1959, s. 149; Por. H. Hoffmann, *Buchkunst*, t. 1, s. 278–279, 293–294.

³⁹ *Das Sakramentar-Pontifikale des Bischofs Wolfgang von Regensburg*, (Verona, Bibl. Cap., Cod. LXXXVII), wyd. K. Gamber, S. Rehle, Regensburg 1985, *missa pro regibus*, nr 384, s. 340: *Deus regnorum omnium christiani maxime protector imperii. da seruis tuis regibus nostris ill. triumphum uirtutis tue scienter excolere. ut qui tua constitutione sunt principes. tuo semper munere sint potentes.* / [...] „Ad complendum” *Deus qui ad predicandum eterni regis euangelium. romanum imperium preparasti. pretende famulis tuis principibus nostris arma celestia...* [wszystkie podkr. – P.F.]

Henryka wszystkie formy liczby mnogiej zostały zaś zmienione na pojedynczą. Pisarz, który przygotowywał kodeks dla króla Rzeszy, uznał za potrzebne zmodyfikować modlitwy sakramentarza i właśnie w tym formularzu mszy za króla doszukiwałbym się tekstu modlitwy, której wizualizacją była-by tytułowa miniatura przedstawiająca Henryka. Mam na myśli orację przeznaczoną do odmówienia po komunii, która, zawarta na kartach 327 recto i verso, brzmi następująco: *D(eu)s qui ad p(rae)dicandu(m) aet(er)ni regis euangelii(m) . romanu(m) imperiu(m) p(re)parasti . p(re)|| tende famulo tuo. ill(i) arma caelestia . ut pax eccl(esi)arum . nulla turbet(ur) tempestate bellorum. P(er)*. W tłumaczeniu: „Boże, który dla głoszenia Ewangelii wiecznego króla przygotowałeś cesarstwo rzymskie, ofiaruj twemu słudze NN niebiańską broń, żeby pokój Kościołów żadną zawieruchą wojenną nie był zmacony”.

Tekst tej modlitwy pochodzi z formularza mszy wotywniej za królów (*missa pro regibus*), który umieszczany był już w gelazjańskich sakramentarzach, czyli w VII wieku. Oracja ta mogła jednak zostać utworzona nawet dwieście lat wcześniej, w czasach pontyfikatu Leona Wielkiego. Wskazano bowiem na passus z homilii tego papieża, który przypomina przytoczoną modlitwę. Niezależnie od daty powstania oracji, formularz mszy wotywniej za królów, niemal antycznej proweniencji, był tak popularny, że kopiowano go w sakramentarzach innego typu⁴⁰. Z tego powodu można go znaleźć również w ratybońskich kodeksach.

Spróbujmy porównać tekst modlitwy z programem ikonograficznym miniatury. Dostrzeżemy, że rzeczywiście dwóch aniołów przynosi królowi z nieba broń. Jeden podaje włócznię, a drugi wręcza miecz. Zostało to nawet opisane w okalających tekstach (CONFERT [...] HASTAM – APTAT [...] ENSEM). Nie jest to jednak zwyczajny oręż. Aniołowie dotykają broń przez welon, co wskazuje, że jest ona sakralna. Król jako pomazaniec Pana (*christus*), którego dłonie również były namaszczone, może trzymać włócznię i miecz bezpośrednio własnymi rękoma. Na pierwszy rzut oka przynoszony przez

⁴⁰ O formularzach mszy wotywnych za króla m.in.: G. Tellenbach, *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters*, „Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophischhistorische Klasse” 1934/35 (1934), s. 3–71. Przedruk [w:] *Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, t. 2, Stuttgart 1988, s. 343–410; M. Garisson, *The „Missa pro principe” in the Bobbio Missal*, [w:] *The Bobbio Missal: Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*, red. Y. Hen, R. Meens, Cambridge 2004, s. 187–205; I. Garipzanov, *The Symbolic Language of the Authority in the Carolingian World (c. 751–877)*, Leiden–Boston 2008, s. 43–101, szczególnie s. 43–68.

niebiańskich posłańców oręż mógłby odpowiadać sformułowaniu *arma caelestia* zanotowanemu w dalszej części sakramentarza. Byłoby to jednak zbyt szybkie porównanie. Należy bowiem zapytać: czy włócznia i miecz mogły zostać nazwane niebiańską bronią?

Trudno zaproponować jednoznaczny wykładnię metafory *arma caelestia*. Na przestrzeni wieków używano jej bowiem w różnych kontekstach⁴¹, jej zakres znaczeniowy ulegał zmianie. Inspiracją dla tego sformułowania w piśmiennictwie chrześcijańskim były prawdopodobnie słowa św. Pawła z listu do Efezjan. Apostoł poleca tam wyznawcom Chrystusa przywdziać zbroję Bożą do walki duchowej przeciwko złu bytującemu na wyżynach niebieskich. Zbroję tę stanowi pancerz sprawiedliwości, buty gotowości głoszenia Dobrej Nowiny, tarcza wiary, hełm zbawienia i miecz ducha. Wówczas sformułowanie *arma caelestia* należałoby raczej oddawać jako duchową broń, tzn. cnoty i modlitwę, które są wymierzone nie do walki z ciałem i krwią, jak pisze Apostoł, ale przeciw mocom niebieskim, tzn. demonom⁴². W piśmiennictwie chrześcijańskim niejednokrotnie w takim właśnie znaczeniu używa się sformułowania *arma caelestia*⁴³.

⁴¹ Metaforę tę spotykamy już bowiem w literaturze łacińskiej o niechrześcijańskiej tematyce: Pseudo Ausonius Burdigalensis, *Periochae Homeri Iliadis et Odysssiae*, wyd. K. Schenkl, [w:] MGH Auct. ant. 5/2, Berolini 1883, nr. 19, s. 233: *eodemque tempore et Vulcanus exoratus a Thetide tota nocte, quam longa est, caelestia in gratiam nymphae arma molitur. Oceanum interea surgens Aurora reliquit. Achilles armis caelestibus ope Vulcani et munere matris instruitur.* [wszystkie podkr. – P.F.]

⁴² Ef 6, 10–19 (Biblia Sacra Vulgata, wyd. 5, Stuttgart 2007): *de cetero fratres confortamini in Domino et in potentia virtutis eius induite vos arma Dei ut possitis stare adversus insidias diaboli quia non est nobis conluctatio adversus carnem et sanguinem sed adversus principes et potestates adversus mundi rectores tenebrarum harum contra spiritalia nequitiarum in caelestibus propterea accipite armaturam Dei ut possitis resistere in die malo et omnibus perfectis stare state ergo succincti lumbos vestros in veritate et induti loriceam iustitiae et calciati pedes in praeparatione evangelii pacis in omnibus sumentes scutum fidei in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere et galeam salutis adsumite et gladium Spiritus quod est verbum Dei per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in Spiritu et in ipso vigilantes in omni instantia et obsecrationem pro omnibus sanctis.* Na temat egzegezy tego pasusu w kulturze chrześcijańskiej: Ph. Buc, *Exégèse et violence dans la tradition occidentale*, „Annali di Storia moderna e contemporanea” 16 (2010), s. 131–144.

⁴³ Pseudo Venantius Fortunatus, *Vita s. Leobini*, [w:] MGH Auct. ant. 4/2, red. B. Krusch, Berolini 1885, c. VII, s. 75: *Commotus ergo vir dei tantae incommoditatis periculo, contra huiusmodi nimbi tempestatem caelestibus armis orationibus videlicet se inarmans, oleum sacrae benedictionis obponens non solum fulgora et tonitrua tempestatem concitantia fecit conquiescere et in pristinam tranquillitatem aeris quassationem redire, sed insuper quicquid*

Nie jest to jednak jedyny sposób tłumaczenia przytoczonej metafory

cellae in stipendiis debebatur sub integritate conferri; Heiricus Autissiodorensis, *Vita S. Germani*, [w:] MGH Poetae 3, hg. L. Traube, Berolini 1896, l. 3, s. 472–473: *Signifer hinc fidei Germanus, gloria saeculi/Fulmineo flagrans clypeo et caelestibus armis/ Progreditur iuxtaque subit collega benignus./ Fama ciet populos; regio coit omnis unum/ Spectatura diem. Tandem processibus aequis/ Comminus adstatur, verum non viribus aequis/ Hinc sincera fides, hinc pugnat perfidus error;/ Hinc auctor Christus, illinc Pelagius auctor:/ Hinc pietas, hinc pestiferae meditatio fraudis./ Hostibus ac primum dicendi copia cessit:/ Constitit haec nudis solum vanissima verbis/ Nec contenta modo tempusque auresque fatigans:/ Garrula torva procax infertilis improba mendax:/ Par flammae, cui materies demit indiga vires,/ Informis vel dum coquitur ceu massa camino/ Follibus egestas capiens fabrilibus auras,/ Horrendum stridet.; Paulus Diaconus, *Carmina*, [w:] MGH Poetae 1, red. E. Dümmler, Berolini 1881, carm. 25, s. 60: *Cum Petrus aeterni dux summus Romula regis,/ Quae caput orbis erat, ad moenia finibus omni/ Schemate virtutum plenus venisset eois,/ Claros quosque viros, summas caelestibus armis/ Qui caperent arces, ad vitae gaudia mittit./ E quorum numero Clemens vocitatus, ut ille/ Qui Rome Petro successerat, intulit urbi/ Huic, quam olim Mettis veteres dixere coloni,/ Aegregius praesul divina voce salutem,/ Primusque hic domini digne fundavit ovile,/ Aurea transmittens populis exempla futuris; Sedulius Scottus, *De rectoribus christianis*, [w:] MGH Poetae 3, red. L. Traube, Berolini 1896, carm. 1/4, s. 155: *Qui regit affectus animi, rex iure vocatur/ Et, fluxas carnis qui domat illecebras./ Quamvis, qui fulvum superat virtute leonem,/ Rex teneat darum laudis honore locum –/ Set plus est laudum fastus calcare superbos,/ Iram ceu rabidam mitificare feram./ Magnus et ille cluit saevos qui triverit hostes,/ Lauriger ac victor clara trophea refert –/ Gloria sed maior: comptum caelestibus armis/ Hostes aereos vincere posse ducem./ Est magis imperium mentem frenare per artem,/ Quam si quis habeat triplicis orbis opes:/ Nam templum domini iusti mens regia fulget,/ Fit thronus excelsi iudicis ipsa dei,/ Comitur illa domus flavo speciosior auro,/ Iustitiae solem gaudet habere suum; Versus ad Ludovicum pium, [w:] MGH Poetae 4/2–3, red. K. Strecker, Berolini 1923, n. 33, s. 927: *Idcirco arma tibi caelestia continuata/ Audax accipias, quis decertare valebis./ Thorax iustitiae tua stringat membra venusta/ Atque tuum galea spei caput induat alma/ Ac latus inde tuum fidei defendito pelta/ Et verbi domini ensis lumbos cingat honestos./ Hoc igitur domino placeat, qui cuncta gubernat,/ Ut his protectus consistas miles ab armis/ Et post certamen belli victor habearis,/ Iudicique dies cum sistat valde timendus,/ In dextra domini consistas parte locandus,/ Iustitiaeque tibi prestetur clara corona./ Quam dominus dabit electis in sedibus almis.; Versus libris saeculi octavi adiecti, [w:] MGH Poetae 1, red. E. Dümmler, Berolini 1881, n. 7, s. 94: *Orbe bonus toto passim laudabilis heros,/ Inclutus in regno, fretus caelestibus armis,/ Laude triumphator, dudum super aethera notus,/ Iure patrum solio feliciter inclitus heres,/ Pacificus rector, patiens dominator et aequus,/ Praelatus multis, humili pietate superbus,/ Providus ac sapiens, studiosus in arte librorum,/ Iustitiae custos rectus, verusque, fidelis,/ Pauperibus largus, miseris solacia praestans,/ Plenus honore dei et Christi compulsus amore,/ Septenis cum aperit felix bis fascibus annum,/ Hoc opus eximium Franchorum scribere Carlus/ Rex pius, egregia Hildgarda cum coniuge, iussit:/ Quorum salvifico tueatur nomine vitas/ Rex regum dominus, caelorum gloria, Christus.; Alexander Minorita, *Expositio in Apocalypsim*, wyd. A. Wachtel, MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 1, Weimar 1955, c. 21, s. 492: *dicit etiam historia de sancto Francisco: „Videbatur sibi domum suam plenam habere militaribus armis, clipeis, lanceis et ceteris apparatus.******

liturgicznej. W jednym z tekstów przypisywanych Smaragdowi z Saint-Mihiel, autorowi podręcznika dla Ludwika Pobożnego *Via Regia*, znajdujemy następującą modlitwę: *Oremus pariter toto <de> corde rogantes, / ut tibi praesidio caelestia porrigat arma* [podkr. – P.F.] / *arbiter omnipotens, ut possis fortiter hostes / debacchare tuos ferri de cuspide fossos / et valeas regum multorum frangere colla*⁴⁴. Orację tę można przełożyć następująco: „Módlmy się także, prosząc z całego serca, żeby władca wszechmogący udzielił tobie ku pomocy **niebiańskiej broni** [podkr. – P.F.], żebyś mógł zniszczyć skutecznie twoich wrogów przez przebicie ostrzem żelaza, i żebyś mógł złamać karki wielu królów”.

W tym przypadku *arma caelestia* to nie tylko duchowa broń, ale raczej oręż, którym można przebić swojego wroga. Znaczenie tej metafory jest zatem przeciwstawne do podanej wcześniej propozycji. Nie broń zostaje tu użyta w sensie przenośnym, w celu walki duchowej, ale to moce duchowe mają wspomagać konkretną walkę na ziemi, która toczy się przy użyciu zwykłego oręża. Materialnemu żelazu, ostrzu włóczni czy sztyletowi, bo takie znaczenia dają słowniki na oznaczenie słowa *cuspis*⁴⁵, przydana jest zatem sakralna legitymizacja. To bowiem dzięki niebiańskiej broni przeciwnicy mają zostać całkowicie zgładzeni. Podobne znaczenie metafory *arma caelestia* można

Cumque ad subitum rerum eventum stuperet, responsum est ei, omnia haec arma sua fore militumque suorum. Equidem pulchre satis et optime multum arma traduntur contra fortem armatum militi pugnatur, ut quasi alter David ab inveterato inimicorum opprobrio liberet Jherusalem”. Haec historia, quae dicit eum spiritualibus caelestibusque armis defendere caelestem Jherusalem, sicut olim David materialibus armis defendit Jherosolimam antiquam.; Euggippius, Vita Severini, [w:] MGH SRG 26, wyd. Th. Mommsen, Berolini 1898, c. II, s. 13: His auditis habitatores oppidi memorati incredulitati ueniam postulantes monitis uiri dei sanctis operibus paruerunt ieiuniisque dediti et in ecclesia per triduum congregati errata praeterita castigabant gemitibus et lamentis. die autem tertio, cum sacrificii uespertini sollempnitas impleretur, facto subito terrae motu ita sunt barbari intrinsecus habitantes exterriti, ut portas sibi Romanos cogerent aperire uelociter. exeuntes igitur conciti diffugerunt, aestimantes se uicinorum hostium obsidione uallatos, auctoque terrore diuinitus noctis errore confusi mutuis se gladiis conciderunt. tali ergo aduersariis internicione consumptis diuino plebs seruata praesidio per sanctum uirum armis didicit pugnare caelestibus. [wszystkie podkr. – P.F.]

⁴⁴ Smaragdus (?), *Versus ad unum de filiis Ludovici Pii*, wyd. K. Strecker, [w:] MGH Poetae 4, carm. 20, s. 923. F. Rädle, *Studien zu Smaragd von Saint-Michiel*, München 1974, s. 28–39 wskazuje, że tego utworu nie powinno przypisywać się Smaragdowi.

⁴⁵ *Mittelateinisches Glossar*, oprac. E. Habel, F. Gröbel, Paderborn 1959, [2 wyd.], szp. 96; J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2003, sv: *cuspes*; *Oxford Latin Dictionary*, oprac. P.G.W. Glare, Oxford 2004 [poprawione wydanie z 1982 roku], s. 478.

odnaleźć i w innych średniowiecznych tekstach⁴⁶. Nie można zatem wskazać jednego możliwego odczytania sensu metafory *arma caelestia*, która pojawia się w formularzu mszy za króla. Sformułowanie to, w zależności od kontekstu, mogło być różnie rozumiane. Należy zatem zwrócić się ku ottońskim czasom i zapytać: jak ówczesni odczytywali padające w sakramentarzach zdanie?

Jeden tekst, który pomaga odpowiedzieć na postawione pytanie, został już przytoczony. Jest nim wzmianka Liudpranda o walce Ottona pod Birten. Dziejopisarz pisząc o świętej włóczni nazywa ją wprost nieocenionym niebiańskim darem; bronią niezwykłą przeciwko widzialnym i niewidzialnym wrogom; darem, w którym Bóg złączył to, co niebiańskie z tym, co ziemskie⁴⁷. Piewca ottońskiego dworu nie używa wprawdzie słów *arma caelestia*, ale wskazuje na jedno z przedstawionych na miniaturze insygniów, jako na przedmiot pochodzenia niebieskiego, broń przeciwko wszelkim wrogom. Święta włócznia jest zatem wprzęgnięta w walkę przeciwko buntownikom tu na ziemi, ale i w duchowy bój o zbawienie. Można by powiedzieć, że Liudprand mówiąc o insygnium-relikwii łączy pierwsze i drugie znaczenie metafory *arma caelestia*.

Drugim tekstem ottońskim, którego ewentualny wpływ na kształtowanie programu ikonograficznego miniatury również już zaznaczono, jest *ordo coronandi* z *Pontyfikału rzymsko-germańskiego*. Tam dosłownie użyto metafory *arma caelestia*. Przed namaszczeniem i otrzymaniem insygniów pada następujące zdanie: „aby [...] twoim [Bożym] hełmem obrony [władca] umocniony oraz tarczą niezwykłą zawsze okryty, broniony **bronią niebiańską** [podkr. – P.F.], upragniony triumf zwycięstwa szczęśliwie osiągnął, a bojaźń jego mocy na niewiernych niech okazuje, zaś pokój walczącym dla ciebie

⁴⁶ *Concilium Francofurtense*, a. 794: *Libellus sacrosyllabus episcoporum Italiae*, [w:] MGH Conc. 2/1, red. A. Werminghoff, Hannoverae et Lipsiae 1906, s. 141: *Catholicum atque clementissimum semperque inclytum domnum Carolum regem per intercessionem beatae et gloriosae semperque virginis Dei genetricis Mariae, per quam meruimus auctorem suscipere vitae, et beati Petri primi pastoris ecclesiae omniumque sanctorum, verum etiam suffragantibus precibus vestris, omnipotens et sancta trinitas sua cum gratia circumcingat suaque semper dextera protegat et defendat, ut faciat semper quae illi sunt placita, quatenus caelestibus fretus armis inimicos nominis Christi, auxilio fultus de caelo, ad terram prosternat.*; [wszystkie podkr. – P.F.].

⁴⁷ Por. przyp. 24.

z radością niech przynosi⁴⁸. Trudno jednoznacznie wskazać czy kompilator *ordo*, który użył metafory *arma caelestia*, miał na myśli broń w walce duchowej, czy ziemską broń, która ma zyskać sakralną legitymizację. Oba sposoby rozumowania są uprawnione, choć sformułowanie o niewiernych, wśród których król ma wzbudzać bojaźń (terror) wydaje się sugerować, że chodzi nie tylko o duchową walkę o cnoty, ale także o wojnę na ziemi.

Szukając sensu odczytywania modlitwy liturgicznej z formularza mszy za króla w czasach ottońskich i jej związku z programem ikonograficznym miniatury warto odwołać się do jeszcze jednego passusu z *ordo coronandi*, a mianowicie modlitwy przy przekazaniu miecza namaszczoneму już władcy. Czytamy w niej, że pomazaniec otrzymuje tę broń w celu obrony świętego Kościoła Bożego, zniszczenia wrogów wiary chrześcijańskiej, opiekowania się wdowami i sierotami oraz, by dzięki tym czynom zatriumfował i królował bez końca z tym, którego obraz nosi w swoim imieniu, tzn. z Chrystusem⁴⁹. Pojawiają się tu te same motywy, które występują w przed chwilą przytoczonym tekście *ordo*, gdzie pada sformułowanie *arma caelestia*. Obie modlitwy nie są tożsame, ale nie można zaprzeczyć, że zgadzają się w wielu kwestiach – władca otrzymuje broń (*ens* lub *arma caelestia*), by uzyskać wieczysty triumf z królem królów, to jest Chrystusem, dzięki prowadzonej tu na ziemi działalności – wzbudzaniu bojaźni u niewiernych i przynoszeniu pokoju chrześcijanom, a w drugim przypadku – obronie Kościoła, wyplenianiu niegodziwości wrogów chrześcijaństwa, ochronie najsłabszych.

Co wynika jednak z przytoczenia ottońskich źródeł? Wydaje się, że ówczesni mogli nazywać przedmioty ukazane na miniaturze (włócznię i miecz) jako *arma caelestia*. Liudprand omuwnie sugeruje to znaczenie mówiąc o świętej włóczni, a *ordo coronandi* czyni to w odniesieniu do przekazania namaszczoneму innych insygniów władzy. Ta konstatacja sama w sobie nie wystarczyłaby jednak, żeby stwierdzić, iż autor iluminacji Henryka II mógł nazywać namalowane przez siebie przedmioty niebiańską bronią, gdyby nie następujący fakt: na miniaturze Karola Łysego z Codex Aureus (na której bez wątpienia wzorował się ratyboński malarz przy tworzeniu drugiego obrazu

⁴⁸ *Ordo ad regem benedicendum...*, c. 11, s. 251: ut, [...], *tuae quoque protectionis galea munitus et scuto insuperabili iugiter protectus armisque caelestibus* [podkr. – P.F.] *circumdatus, optabilis victoriae triumphum feliciter capiat terroremque suae potentiae infidelibus inserat et pacem tibi militantibus laetanter reportet.*

⁴⁹ Tamże, c. 19, s. 255–256.

Henryka na fol. 11v) znajdujemy inskrypcję: *arma tibi faveant Christi stabilita per aevum/ munit et clipeus semper ab hoste suus*⁵⁰, czyli: „wzmocniona broń Chrystusa niech Cię broni na wieki/ a jego tarcza zawsze niech Cię ochrania od wroga”. Malarzowi karolińskiemu nie chodziło tylko o przedstawienie i nazwanie namacalnej broni, którą miałby się posługiwać król, ale raczej o przypomnienie o duchowej opiece Boga nad władcą⁵¹. Autor miniatury Henryka II zetknął się zatem w trakcie tworzenia swego dzieła ze sformułowaniem *arma Christi*, którym określono wręczaną Karolowi przez ludzi broń, ale na swojej miniaturze z fol. 11r przedstawił aniołów, którzy przynoszą władcy niebiańską oręż. Z tego względu wydaje się, że droga do skojarzenia namalowanej broni ze sformułowaniem *arma caelestia* nie była dla autora miniatury daleka. Co więcej, jeśli malarz był kapłanem, co jest prawdopodobne⁵², to wielokrotnie modlił się za swego władcę oracją z formularza mszy za króla⁵³. Stąd też połączenie w jego wyobraźni modlitwy po komunii tego formularza z tworzonym przez niego programem ikonograficznym nie musiało być tak nieoczywiste, jak jest dziś dla nas, wyrwanych z liturgicznego kontekstu świata epoki ottońskiej.

Podsumujmy. Miniaturę władcy zawartą w Sakramentarzu Ratyżbońskim odczytywano na wielu poziomach – jako środek propagandy królewskiej, refleks historycznych wydarzeń związanych z objęciem rządów przez Henryka II czy alegorię treści ideowych związanych z władzą. Te sposoby interpretacji omijają jednak liturgiczny kontekst, w którym znajduje się omawiane przedstawienie. Nie dostrzegają także treści zawartych wprost na miniaturze. Teksty z iluminacji wskazują bowiem, że mamy do czynienia z modlitwą za władcę. Co więcej, wydaje się, że również obrazowe środki wrazu mogą być interpretowane jako wizualizacja tekstu oracji po komunii

⁵⁰ Karol Łysy, Codex Aureus, München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. lat. 1400, fol. 5v. Teksty wydane w: *Bibliothecarum et psalteriorum versus ad Carolum Calvum*, [w:] MGH Poetae 3, wyd. L. Traube, Berolini 1896, s. 252.

⁵¹ H. Keller, *Herrscherbild*, s. 180.

⁵² O klerikalizacji życia monastycznego w owym czasie: A. Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, München 2003, s. 46; tenże, „Mit reinen Händen”. *Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese*, [w:] tenże, *Liturgie im Mittelalter*, s. 263–264. Pierwodruk w: *Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*, red. G. Jenal, S. Haarländer, Stuttgart 1993, s. 297–316.

⁵³ Na temat popularności modlitwy za władcę z formularzy mszalnych w czasach ottońskich: L. Biehl, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat*, Paderborn 1937, s. 78.

z formularza mszy za króla. Oracja ta znajduje się w dalszej części tego samego sakramentarza. Trudno orzec czy program ikonograficzny miniatury został bezpośrednio ukształtowany przez modlitwę proszącą Boga o udzielenie władcy niebiańskiej broni, czy bezpośredni wpływ wywarły raczej idee i wyobrażenia obecne już w innych przekazach (*ordo coronandi*, miniatura Karola Łysego). Genetycznie u podstaw tej sceny stoi jednak wcześniejsza niż *Pontyfikał rzymsko-germański* czy *Codex Aureus* niemal starożytna modlitwa liturgiczna, która niewątpliwie wpływała na przekonania o roli władcy w historii zbawienia. Od czasów karolińskich formularz mszy wotywniej za króla był kopiowany z niesamowitą wręcz uporczywością i znalazł się w wielu ówczesnych sakramentarzach. Wydaje się zatem prawdopodobne, że modlitwa po komunii ukształtowała program ikonograficzny przedstawienia Henryka II odbierającego od aniołów włócznię i miecz. Zadaniem miniatury z Sakramentarza Ratyżbońskiego nie jest zatem tylko zachęcać do modlitwy za króla czy przypominać o niej⁵⁴, ale upraszać władcy Boże dary tak, jak robi się to w czasie mszy. Obraz jest zatem quasi-modlitwą mszalną za swego króla.

Wniosek ten prowadzi dalej rozumowanie Hagena Kellera z 1985 roku. Niemiecki historyk zwrócił bowiem uwagę, że jeśli obraz w księdze liturgicznej miał legitymizować władzę króla, to rozgrywało się to między celebrazem, władcą a Bogiem. Miniatury miały zatem wyposażać króla w łaskę, która jest mu potrzebna do rządzenia. Działo się to w trakcie liturgii, kiedy za pośrednictwem Chrystusa ottońska władza zyskiwała wciąż na nowo sakralną legitymizację⁵⁵.

W tej optyce ratyżbońska miniatura miałaby nieustannie stawiać Bogu przed oczy Henryka II, którego wybrał na władcę i prosić Go o udzielenie królowi długiego życia, pocieszenia, ale także niebiańskiego oręża dla zapewnienia pokoju Kościołom Rzeszy. Czy jednak przedstawienie koronacji, które jest głównym tematem obrazu nie przeczy takiej interpretacji? Dlaczego obraz ten oprócz aktualizacji znaczenia obrzędów i modlitw namaszczenia oraz koronacji Henryka II miałby również wizualizować modlitwę mszalną po komunii? Odpowiedź na te wątpliwości przynosi specyficzny charakter sprawowania władzy około 1000 roku. Celebracja ustanowienia władcy odbywała się bowiem tylko raz, a rządzić w czasach ottońskich oznaczało

⁵⁴ Taką rolę miniatur z przedstawieniami władców wskazał H. Hoffmann, *Buchkunst*, t. 1, s. 19–20.

⁵⁵ H. Keller, *Herrscherbild*, s. 182–183.

również nieustannie manifestować swoją władzę⁵⁶. Co umożliwiałoby jednak reprezentację znaczeń obecnych w ceremonii namaszczenia i koronacji? Była tym m.in. liturgia eucharystyczna sprawowana z formularza mszy za króla. Łączność tych dwóch celebracji wyraźnie dostrzegano na przełomie tysiącleci. W wielu liturgicznych kodeksach zawierających *ordo coronandi* cesarza zaraz obok przebiegu rytuału znajdziemy modlitwy z przytoczonego tu formularza mszalnego⁵⁷. Ponadto Warmund z Ivrei dobitnie pokazał związek celebracji eucharystycznej za króla i koronacji władcy. Miniatura koronowanego przez Marię Ottona III w jego sakramentarzu znajduje się bowiem zaraz nad analizowanym tu formularzem *missa pro regibus*⁵⁸.

Miniatura ratyżbońska przypominałaby zatem wybór Henryka II przez Boga, który udzielił władcy świętego namaszczenia, a zarazem wizualizowała by treść modlitwy za króla, w której prosi się o udzielenie elektowi niebiańskiej broni. Na obrazie zawarto by zatem znaczenie dwóch celebracji – momentu ustanowienia władcy oraz przyjęcia za niego komunii świętej. Przytoczona oracja była bowiem odmawiana już po komunii i właśnie ten moment w trakcie Eucharystii jawi się jako szczególny czas aktualizacji sakralnej legitymizacji władzy Henryka II. Gdy kapłan ofiarowuje i przyjmuje za króla konsekrowane hostie, wówczas Bóg powinien jako kontr-dar udzielić swemu słudze niebiańskiego oręża i przychylić się do prośby modlącego się Kościoła.

⁵⁶ T. Reuter, *Regemque, quem in Francia pene perdidit, in patria magnifice recepit: Ottonian ruler representation in synchronic and diachronic comparison*, [w:] *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen*, red. G. Althoff, E. Schubert, Sigmaringen 1998, s. 363–38. Por. G. Althoff, *Potęga rytuału. Symbolika władzy w średniowieczu*, Warszawa 2011, [wyd. niem. 2003], s. 120; H. Keller, *Ritual, Symbolik und Visualisierung in der Kultur des ottonischen Reiches*, „Frühmittelalterliche Studien” 35 (2001), s. 23–59, szczególnie s. 25–31; G. Koziol, *Błaganie o przebaczenie i łaskę. Porządek rytualny i polityczny wczesnośredniowiecznej Francji*, Warszawa 2009 [wyd. ang. 1992], s. 39.

⁵⁷ *Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin*, red. R. Elze, [w:] *MGH Fontes iuris*, Hannover 1960, s. 6 (wykaz kodeksów na s. 3); s. 11 (wykaz kodeksów na s. 10); s. 20 (wykaz kodeksów na s. 16).

⁵⁸ *Miniatura koronacji Ottona*, Sakramentarz Warmunda, Ivrea, Biblioteca Capitolare, LXXXVI, fol. 160v. Na temat tego obrazu, choć bez wyjaśnienia związku z formularzem mszy, przy którym znajduje się ta iluminacja m.in. (kolejność alfabetyczna): E.A. Gatti, *In a Space Between: Warmund of Ivrea and the Problem of (Italian) Ottonian Art*, „Peregrinations” 3/1 (2010), s. 8–49; P.-A. Mariaux, *Warmond d'Ivrée et ses images. Politique et création iconographique autour de l'an mil*, Bern 2002, s. 84–93; R. Deshman, *Otto III and the Warmund Sacramentary: A Study in Political Theology*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 34 (1971), s. 1–20; J. Shapley's (Rez.), *Le Miniature del Sacramentario d'Ivrea dale origini al XV secolo*, „Art Bulletin” 17 (1935), s. 408–409.

Jeśli zaproponowana interpretacja jest słuszna, wówczas można stwierdzić, że w myśleniu ludzi bliskich Henrykowi II msza legitymizuje jego władzę i uświęca podejmowane czyny. Byłoby to zatem kolejne świadectwo obok wielu innych – np. antependium z Bazylei czy dyplomów nadań dla instytucji kościelnych, które umożliwiają badania eucharystycznej duchowości „cesarza na końcu czasów” i jego kręgu⁵⁹. Wydaje się bowiem, że liturgia eucharystyczna odgrywała jedną z kluczowych ról nie tylko w procesie sakralizacji władzy Henryka II, ale także zajmowała istotne miejsce w życiu duchowym władcy, ale te zagadnienia należy już umieścić w przyszłej perspektywie badawczej.



Koronacja, Sakramentarz Ratyboński, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4456, fol. 11r

⁵⁹ O antependium z Bazylei: S. Weinfurter, *Heinrich II. (1002-1024). Herrscher am Ende der Zeiten*, Regensburg 2000, s. 90, 169–170. Ostatnio jednak wskazano, że fundatorem owego antependium był raczej Henryk III: H. Fillitz, *Die Basler Altartafel: eine Stiftung Kaiser Heinrichs II.?* „Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft” 61 (2007/2008), s. 9–23. Na temat dyplomów Henryka II, które odpowiadają strukturze mszy: H. Beyer, *Urkundenübergabe am Altar. Zur liturgischen Dimension des Beurkundungsaktes bei Schenkungen der Ottonen und Salier an Kirchen*, „Frühmittelalterliche Studien” 38 (2004), s. 342–345.

A performative image of the ruler? A new interpretation of the coronation miniature from the Regensburg Sacramentary (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4456, fol. 11r)

The aim of the paper is to examine the sources of influence of the iconographic program of the miniature showing the coronation from the Regensburg Sacramentary (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4456, fol. 11r)? The hitherto formulated interpretations appertaining TO the image of Henry II may be enriched by a new hypothesis, which postulates the impact of the post communion prayer (*post communionem*) from a form of a votive Mass for the King (*Missa pro rege*) on the formation of the Regensburg performance. A liturgical oration, which asks God to grant the ruler with the heavenly weapons, is written on further pages of the Sacramentary (fol. 327r-v). Thus, not only verbal inscriptions written in the illumination, but also pictorial means of expression can be read as a prayer for the king.

Słowa kluczowe: Sakramentarz Ratyżboński, Henryk II, miniatura koronacyjna

Keywords: Regensburg Sacramentary, Henry II, coronation miniature

Translated by: Agnieszka Tokarczuk