

PAWEŁ FIGURSKI  
Instytut Historyczny  
Uniwersytetu Warszawskiego  
Collegium Invisibile

## DUCHOWOŚĆ EUCHARYSTYCZNA BERNWARDA Z HILDESHEIM. O OBRAZOWOŚCI KULTURY OTTOŃSKIEJ\*

### Wprowadzenie

„Ukończywszy zaś modlitwy, około godziny trzeciej [tzn. dziewiątej] udał się solennie na uroczystości mszalne i w wielkiej skrusze ducha całego siebie ofiarowywał Panu”<sup>1</sup>. Tymi słowami opisano jedną z wielu praktyk re-

---

\* W trakcie badań nad osobą Bernwarda z Hildesheim, które prowadziłem w ramach studiów magisterskich w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego oraz programu tutorialnego w Collegium Invisibile, nieocenioną pomoc wyświadczymi mi prof. Roman Michałowski, dr hab. Grażyna Jurkowlaniec oraz dr Krzysztof Skwierczyński z Uniwersytetu Warszawskiego. Za otrzymane rady, a także korektę tekstu składał im w tym miejscu szczerze podziękowania. W trakcie pobytów na Uniwersytecie w Münster (w semestrze letnim 2010 r. w ramach wymiany studenckiej oraz rok później jako stypendysta Sonderforschungsbereich 496) wielu sugestii udzielili mi dr Franz Neiske, dr Maria Hillebrandt, dr Thomas Lentjes, dr Ralf van Bühren, dr Bernhard Gallistl oraz ks. prof. Arnold Angenendt, który nadto udostępnił mi maszynopis swojej nieopublikowanej dotąd monografii na temat dziejów Eucharystii, za co jestem mu szczególnie wdzięczny. Pracownikom biblioteki katedralnej, muzeum i skarbcza w Hildesheim dziękuję za umożliwienie badań nad kodeksami ufundowanymi przez biskupa Bernwarda. Publikacja powstała przy wsparciu finansowym Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, za co składał tej instytucji gorące wyrazy podziękowania. Niniejszy artykuł dedykuję moim Rodzicom (Marii i śp. Tomaszowi) oraz Braciom (Konradowi i Piotrowi), jako wyraz wdzięczności za otrzymywane od nich dobro.

<sup>1</sup> „Oratione vero peracta, circa horam terciam ad missarum sollempnia festiva celebratione precedens, magna animi contritione se ipsum totum Domino profudit”, *Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis auctore Thangmaro*, wyd. G. H. Pertz, MGH SS, t. 4, Hannoverae 1841, c. 5, s. 760. Przedruk tego wydania krytycznego wraz z niemieckim tłumaczeniem: *Leben des hl. Bernward, Bischofs von Hildesheim*, w: *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.-12. Jahrhunderts*, przeł. H. Kallfelz, Darmstadt 1973, *Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnis-Ausgabe*, 22, s. 263-363, zacytowane zdanie: s. 280. Dalej korzystam z wydania MGH.

ligijnych biskupa Bernwarda z Hildesheim, którego duchowość eucharystyczna, do jakiej nawiązał w cytowanym fragmencie hagiograf, jest przedmiotem niniejszego artykułu. Temat ten nie został dotąd opracowany, choć dyskusja nad życiem ottońskiego biskupa jest ożywiona<sup>2</sup>. Niektórzy badacze<sup>3</sup> odnosili się wprawdzie do zagadnień związanych z Eucharystią, ale ich uwagi były zdawkowe i nie podejmowały postawionej w pracy problematyki. Mam nadzieję, że niniejszy tekst tę lukę zapełni.

Najpierw należy jednak zdefiniować przywołane w tytule pojęcie duchowości, które używane jest dziś w bardzo wielu kontekstach. Za duchowość uznaję akcentowanie pewnych prawd wiary przez człowieka, który żyje we wspólnocie religijnej. Akcentowanie to może wyrażać się w refleksji, praktyce religijnej lub doświadczeniu osobistym i jest podporządkowane celowi przyszłego zjednoczenia z Bogiem, czyli świętości<sup>4</sup>. Wobec tego duchowość eucharystyczna będzie akcentowaniem prawd wiary związanych z tym sakramentem. W czasach Bernwarda nie były one jednak ostatecznie ustalone.

Okres przełomu tysiąclecia jest bowiem epoką zawieszoną między dwiema kontrowersjami eucharystycznymi z IX i XI w. W czasach karolińskich spór rozgorzał między dwoma mnichami z klasztoru w Korbei

---

<sup>2</sup> We wrześniu 2010 r. odbyła się w Hildesheim konferencja poświęcona działalności biskupa Bernwarda. Wyniki tego spotkania zostały opublikowane w marcu 2012 r.: *1000 Jahre St. Michael in Hildesheim: Kirche — Kloster — Stifter*, red. G. Lutz, A. Weyer, Petersberg 2012.

<sup>3</sup> B. Bruns, *Das Widmungsbild im Kostbaren Evangeliar des hl. Bernward*, „Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart” 65, 1997, s. 29–55; K. Algermissen, *Die Bernwardsleuchter in ihrer künstlerischen Formgestaltung und ihrem weltanschaulichen Gestalt*, w: *Bernward und Godehard von Hildesheim. Ihr Leben und Wirken*, red. idem, Hildesheim 1960, s. 96–107; J. Laudage, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*, Köln–Wien 1984, s. 103–104.

<sup>4</sup> Zaproponowana definicja jest rozwinięciem myśli, którą sformułował André Vauchez (*Duchowość średniowiecza*, Gdańsk 2004, oryg. franc. 1975, s. 6) o aspekt indywidualnego rysu duchowości oraz ukazanie sposobów jej wyrażania. Na temat terminu duchowość: J. Sudbrack, *Spiritualität*, cz. 1, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 9, red. W. Kasper, Freiburg i.Br. 2006, szp. 852–853; H. Waldenfels, *Spiritualität*, cz. 2, w: ibidem, szp. 853; J. A. Wiseman, *Historia duchowości chrześcijańskiej. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2009, (oryg. ang. 2006), s. 18–19; Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge Mass.–London 2007, s. 506–508; A. Rybicki, „*Compassio Mariae*” w chrześcijańskim życiu duchowym. *Studium na przykładzie polskiej średniowiecznej literatury i sztuki religijnej*, Lublin 2009, s. 16. O kształtującej się w średniowieczu indywidualności: C. Morris, *The discovery of the individual, 1050–1200*, Toronto 2004, s. 158–169; I. van 't Spijker, *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and the Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Turnhout 2004, s. 19–59; W. Pohl, *Introduction: Ego trouble?*, w: *Ego trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, red. R. Corradini i in., Wien 2010, s. 9–21, szczególnie 9, 15, 21; H. Keller, *Tożsamości i indywidualność w czasach kryzysów pełnego średniowiecza (XI–XII w.)*, w: *Ja-my-oni. Tożsamości ludzi średniowiecza*, red. L. Jurek i in., Warszawa 2012, s. 9–23.

(Corbie) — Paschazjuszem Radbertem a Ratramnem. Dzieje tej polemiki doczekały się licznych opracowań, podobnie jak i zaangażowane w nią postacie<sup>5</sup>. Istotą sporu było pytanie: w jaki sposób Ciało i Krew Chrystusa są obecne na ołtarzu?

Paschazjusz Radbert, który jako pierwszy w średniowieczu przedstawił w swym traktacie *De corpore et sanguine Domini* całościowe rozumienie sakramentu Eucharystii, dowodził, że jest to obecność rzeczywista. Według niego wierni przyjmują w sakramencie ziemskie, zmartwychwstałe i uwielbione Ciało Pana, to znaczy ciało, które urodziła Maria, które zmartwychwstało i ukazywało się uczniom oraz znajduje się w niebie po wniebowstąpieniu. Karoliński mnich dowodził bowiem, że w sakramencie musi być obecna zarówno boska, jak i ludzka natura Syna Bożego. Paschazjusz pisał, że to dzięki ludzkiej naturze Jezusa obecnej w sakramencie jest możliwe, iż człowiek przyjmujący komunię łączy się również z boską naturą Chrystusa. W ten sposób można było wytłumaczyć zbawczą funkcję sakramentu ołtarza. Jak bowiem Syn jest w Ojcu, tak Syn jest w przyjmujących go ludziach<sup>6</sup>.

Poglądy Paschazjusza przedstawione Karolowi Łysemu wzbudziły wątpliwość władcy, który zlecił innemu mnichowi odpowiedzenie na pytanie o rodzaj obecności Chrystusa w Eucharystii. Ratramn w identycznie zatytułowanym dziś dziele *De corpore et sanguine Domini* nie tyle dążył więc do zaprezentowania całościowej teologii mszy, ile do uzasadnienia wyboru z alternatywy: symboliczna czy rzeczywista obecność<sup>7</sup>. Oponent

---

<sup>5</sup> Monografia na temat Paschazjusza: H. Peltier, *Paschase Radbert*, Amiens 1938. O Ratramnie: J. P. Bouhot, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, Paris 1976. Na temat kontrowersji m.in.: J. Pelikan, *Rozwój teologii średniowiecznej (600–1300)*, Kraków 2009, (oryg. ang. 1978), s. 89–96; G. Macy, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080–c. 1220*, Oxford 1984, s. 20–30; C. Chazelle, *Figure, Character and Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy*, „Traditio” 47, 1992, s. 1–36; R. Fulton, *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200*, New York 2002, s. 12–18, 50–60.

<sup>6</sup> *Pascasivs Radbertvs, De corpore et sanguine domini*, wyd. B. Paulus, Turnhout 1969, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, t. 16, s. 13–131, szczególnie c. 9, s. 56–57: „Vere igitur sicut per naturam Deitatis Deus Pater in Filio est, ita Filius Deus homo per humanitatem carnis in nobis esse iure dicitur, ac per hoc mediator Dei et hominum praedicatur. Quia per eum communionem unitatis habemus ad Deum, dum ipse in Patre manens et in nobis quoque manere dicitur”. Zob. także inny wykład Paschazjusza na temat Eucharystii w liście do Fredugarda: *Epistola Radberti Pascasii ad Fredugardum*, w: ibidem, s. 145–173 (wraz z ekscerptem z nauk Ojców Kościoła).

<sup>7</sup> Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini. Texte original et notice bibliographique*, wyd. J. N. Bakhuizen van den Brink, Amsterdam–London 1974, c. 5, s. 44: „in mysterio fiat, an in veritate”.

Paschazjusza zaczął od odpowiedzenia na pytanie, czym w ogóle jest rzeczywistość. Wskazał, że *in figura* znajduje się inna, schowana za nią forma rzeczywistości<sup>8</sup>, podczas gdy *in veritate* natura rzeczywistości jest jawnie objawiona<sup>9</sup>. Z kolei *in figura* można poprowadzić jeszcze jeden podział – na rzeczywistość zmysłową i taką, która jest postrzegalna rozumem lub przez wiarę. Po tym rozróżnieniu Ratramn uznał, że wierni przyjmują Chrystusa *in mysterio* i zaprzeczył, że w Eucharystii obecne jest rzeczywiste ciało narodzone z Marii<sup>10</sup>.

Około 1007 r. oba głosy próbował pogodzić Heriger z Lobbes<sup>11</sup>, który wy dobył na światło dzienne karolińską kontrowersję eucharystyczną. Do tego czasu wypowiadali się jeszcze na ten temat m.in. Amalariusz z Metz, Eriugena, Rabanus Maur, Hinkmar z Reims, Gottschalk z Orbais, Adrevald z Fleury, Atto II z Vercelli, Aelfric z Cerne, Rather z Werony czy Remigiusz z Auxerre. Były to głosy różnorodne, nie zawsze dotyczyły sporu o rzeczywistą lub symboliczną obecność Chrystusa w Eucharystii, choć były związane z tym problemem. Zastanawiano się na przykład, co dzieje się z Ciałem Chrystusa po przyjęciu go przez organizm człowieka<sup>12</sup>. Szczególnie ważny był ten problem właśnie dla Herigera z Lobbes. Uznał on, że Ciało Pana musi być w całości przyswajane i trawione przez ciało człowieka komunikującego, gdyż przecież przyjmowanie komunii zapewnia nieśmiertelność. Organizm ludzki nie mógłby zatem według Herigera pozbywać się choćby najmniejszej części pokarmu, który daje przecież życie wieczne. Podobnie prostej odpowiedzi próbował udzielić na pytania Paschazjusza i Ratramna. Wskazał, że ciało Jezusa jest jedno – czy ziemskie (historyczne), czy sakramentalne, czy to obecne w Kościele – jest tym samym Ciałem Pana. Stąd też nie można zaprzeczyć, że na ołtarzu obecne jest to samo ciało, które zostało zrodzone z Marii Panny. Nie wytłumaczył

<sup>8</sup> „Figura est obumbratio quaedam, quibusdam velaminibus quod intendit ostendens”, *ibidem*, c. 7, s. 44.

<sup>9</sup> „manifestae demonstratio”, *ibidem*, c. 8, s. 44.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 43–69, szczególnie c. 57, s. 57 (inspirując się nauką św. Ambrożego): „Verae ergo carnis illius sacramentum est, distinguens sacramentum carnis, a veritate carnis, quatenus in veritate carnis, quam sumpserat de virgine diceret eum et crucifixum et sepultum”, oraz c. 89, s. 65: „Videmus itaque multa differentia separari mysterium sanguinis et corporis christi, quod nunc a fidelibus sumitur in ecclesia, et illud quod natum est de maria virgine, quod passum, quod sepultum, quod resurrexit, quod caelos ascendit, quod ad dexteram patris sedet”.

<sup>11</sup> O Herigerze: O. Hirzel, *Abt Heriger von Lobbes 990–1007*, Berlin 1910; G. Glauche, *Neue Beobachtungen zur Überlieferung von Exaggeratio, Dicta Herigeri und verwandten Eucharistietexten*, w: *Tradition und Wertung. Festschrift für Franz Brunhölzl zum 65. Geburtstag*, red. G. Bernt i in., Sigmaringen 1989, s. 231–244.

<sup>12</sup> G. Macy, *The Theologies of the Eucharist*, s. 30–34. Por. H. de Lubac, *Corpus Mysticum. The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, London 2006 (oryg. franc. 1944), s. 37–100.

jednak, jaki właściwie jest to sposób obecności, nad czym debatowano jeszcze długo później<sup>13</sup>.

## Metoda

Okresu około roku 1000 nie charakteryzuje zatem teologia posługująca się precyzyjnymi twierdzeniami<sup>14</sup>. Jest to również czas kryzysu filozofii i dedukcyjnego myślenia logicznego<sup>15</sup>. Brakuje wówczas również i traktatów politycznych, tak chętnie pisanych w czasach karolińskich jako zwierciadła władzy<sup>16</sup>. Sami władcy zaprzestają zaś wydawania kapitularzy<sup>17</sup>. Mogłoby się wydawać, że jest to czas ogólnego kryzysu intelektualnego w dziejach Europy. Ale przecież logika dedukcji nie pozostaje jedyną formą myślenia ludzkiego. Obok niej na równych prawach funkcjonuje „logika wizji”.

„Logika wizji” to sformułowanie zaczerpnięte z tekstu Michała Hellera *Przeciw fundacjonizmowi*. Uczony wskazuje tam, że niemożliwe jest skonstruowanie systemu filozoficznego, który wykorzystywałby jedynie dedukcyjne powiązania logiczne. W każdym rozmyślaniu obecna jest pewna składowa hermeneutyczna, którą filozof nauki nazywa „lo-

---

<sup>13</sup> Heriger z Lobbes, *De corpore et sanguine Domini*, wyd. J.-P. Migne, PL 139, col. 179–188, szczególnie 187A–B: „Sed, ut ait quidam sapiens, non ob hoc plures carnes vel corpora, sicut nec multa sacrificia, sed unum; licet a multis offeratur per loca diversa et tempora. Quia divinitas Verbi Dei, quae una est, et omnia replet, et tota ubique est, ipsa facit ut non plura sint sacrificia, sed unum licet a multis offeratur, et sit unum corpus Christi cum illo quod suscepit in utero virginali. Quam vigilanter, quam aperte, fit, inquit, unum corpus Christi cum illo quod suscepit de utero virginali! Vere enim et incunctanter credendum, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis precem coelos aperiri, et illud angelico ministerio in sublime deportari altare, quod est ipse Christus, qui et pontifex et hostia, contactuque illius unum fieri”. Tekst ten w PL mylnie przypisano Gerbertowi z Aurillac: zob. Ch. R. Schrader, *The false attribution of an Eucharistic tract to Gerbert of Aurillac*, „*Mediaeval Studies*” 35, 1973, s. 178–204; idem, *The surviving manuscripts of the Eucharistic treatises of Heriger of Lobbes*, „*Manuscripta*” 24, 1980, 1, s. 10–11.

<sup>14</sup> A. Angenendt, *Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter*, w: idem, *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag*, red. T. Flammer, D. Meyer, Münster 2005, s. 4–7. Pierwodruk artykułu w: „*Archiv für Liturgiewissenschaft*” 20/21, 1978/1979, s. 28–55.

<sup>15</sup> Ostatnio tę opinię próbowała podważyć Agnieszka Kijewska, *Czasy świętego Brunona z Kwerfurtu okiem historyka filozofii*, w: *Święty Brunon. Patron lokalny czy symbol jedności Europy i powszechności Kościoła*, red. A. Kopiczko, Olsztyn 2009, s. 73–93.

<sup>16</sup> W. Falkowski, *Karolińskie zwierciadło władzy — powstanie gatunku*, w: *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, red. R. Michałowski, Warszawa 2008, s. 73.

<sup>17</sup> G. Althoff, *Ottonowie. Władza królewska bez państwa*, Warszawa 2009 (oryg. niem. 2000), s. 178.

giką wizji”. Jest to równoważny sposób myślenia o rzeczywistości, choć również niewystarczający do zbudowania pełnego ujęcia filozoficznego. Jak działa jednak „logika wizji”, czym ona jest?

Warto oddać tu głos samemu M. Hellerowi: „Wizji nie da się skomponować z logicznej sieci wynikań, poczynając od wyjściowych założeń, [— —] wizji trzeba dać się ogarnąć i zacząć myśleć jej kategoriami. W takim przypadku argumentacja przenika się ze zrozumieniem znaczenia. Zdania na temat wizji poza wizją nic nie znaczą, lub mają znaczenie inne od zamierzonych przez autora wizji. Uznawanie wizji dokonuje się przez stopniowe odkrywanie znaczeń”<sup>18</sup>.

Według krakowskiego uczonego filozoficzne myślenie „logiką wizji” polega na roztaczaniu obrazów, które odbiorca powinien odczytać i dzięki temu zostać przekonany o słuszności zaprezentowanego poglądu. Te obrazy czy raczej metafory są zarówno założeniami, jak i argumentami danej teorii filozoficznej. To, co chciałbym przejąć od M. Hellera, to aparat pojęciowy, który bardzo dobrze wyjaśnia i dowartościowuje sposób myślenia ludzi żyjących około roku 1000. Wydają się oni stosować bardziej prawidła „logiki wizji” aniżeli logiki dedukcji i raczej nie świadczy to o ich intelektualnej słabości.

Słuszność zaproponowanego sposobu badania, który będzie się koncentrować na interpretacji zabytków z zakresu sztuk wizualnych, powstałych z polecenia hildesheimskiego biskupa, potwierdza potęga obrazu około roku 1000. Hagen Keller mówi wręcz, że wizualizacja jest szczególną cechą czasów ottonskich. Niemiecki uczyony podaje na to wiele dowodów. Po pierwsze, powstało wówczas wiele nowych rytuałów lub zmodyfikowano dotychczasowe, aby lepiej odgrywać porządek społeczny na oczach widzów. Po drugie, chęć wizualizacji podzielanych wówczas przekonanych spotykamy również w życiu religijnym. Po trzecie wreszcie, zamiast traktatów politycznych powstawały miniatury przedstawiające władców, które cechowała czasem bardzo oryginalna myśl na temat natury władzy. Obraz zastąpił w tym przypadku słowo<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> M. Heller, *Przeciw fundacjonizmowi*, w: idem, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2008 (wyd. 2), s. 92; pierwodruk artykułu w: *Sensy i nonsensy w nauce i filozofii*, red. idem et al., Kraków 1999, s. 81–101.

<sup>19</sup> H. Keller, *Ritual, Symbolik und Visualisierung in der Kultur des ottonischen Reiches*, „Frühmittelalterliche Studien” [dalej: FSt] 35, 2001, s. 23–59. Tam wskazania na źródła i literaturę przedmiotu; idem, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation. Zur Deutung der ottonischen Denkmäler*, FSt 19, 1985, s. 290–311. Por. L. Körntgen, *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. 54 i nn; E. Boshof, *Königtum und Königsherrschaft im 10. und 11. Jahrhundert*, München 1993, s. 120–122.



Ideowa zawartość miniatur z przełomu pierwszego i drugiego tysiąclecia daleko wykraczała poza kwestię legitymizacji władzy<sup>20</sup>. Piotr Skubiszewski stwierdził wręcz, że iluminacje w kodeksach były obrazem wzorcowej postawy człowieka wobec Boga i wyrażały niezwykle osobiste przemyślenia<sup>21</sup>. Co więcej, miniatury z reguły były umieszczone w księgach liturgicznych, co sprawiało, że służyły do oddawania Bogu czci. O niektórych z iluminacji można wręcz powiedzieć, że od czasów karolińskich „uczestniczyły”<sup>22</sup> w sprawowaniu Eucharystii. W sakramentarzach znajduje się bowiem wiele miniatur, które pokazują ofiarę Jezusa Chrystusa na krzyżu, czyli to, co według wierzących ma miejsce podczas mszy świętej. Przedstawienia Ukrzyżowania, które namalowano przy słowach *Te igitur*, czyli na początku kanonu, stawały kapłanowi przed oczyma, co za sprawą wypowiedzianych przez niego słów odbywało się na ołtarzu. Obraz starał się zatem uobecnić to samo, co wypowiedziane słowa modlitwy. Należy jednak dodać, że konsekwencje obu przekazów były według teologów inne<sup>23</sup>. Pierwsze miniatury Ukrzyżowania w sakramentarzach, umieszczone na początku kanonu mszy (przy tekście *Te igitur*), pojawiły się już w czasach karolińskich, ale większą popularnością cieszyły się dopiero na przełomie tysiąclecia<sup>24</sup>.

Trend obrazowania był obecny również w tworzonych ówczesnie tekstach, szczególnie tych, które miały wytłumaczyć zagadnienia abstrakcyjne<sup>25</sup>. Stąd też nie wydaje się, by owe obrazy czy metafory były jedynie retorycznymi komunikatami lub pełniły wyłącznie dekoracyjną funkcję. Oddają one to, co rzeczywiście myślano. Przejdźmy już zatem do analizy świadectw powstałych w kręgu jednego z największych mecenasów przełomu pierwszego i drugiego tysiąclecia<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> H. Mayr-Harting, *Ottonian Book Illuminations*, t. 1, London 1991, s. 2 n.

<sup>21</sup> P. Skubiszewski, *Malarstwo karolińskie i przedromańskie*, Warszawa 1973, s. 187.

<sup>22</sup> Por. É. Palazzo, *Le „livre-corps” à l’époque carolingienne et son rôle dans la liturgie de la messe et sa théologie*, „*Questiones Medii Aevi Novae*” 15, 2010, s. 31–63. Na temat historii użytku kodeksów liturgicznych: idem, *A History of the Liturgical Books. From the Beginning to the Thirteenth Century*, Collegeville 1998 (oryg. franc. 1993), s. 83 n.

<sup>23</sup> Ostatnio na temat problematyki uobecniania przez trójwymiarowy obraz: M. Kapustka, *Figura i hostia. O obrazowym przywoływaniu obecności w późnym średniowieczu*, Wrocław 2008, szczególnie s. 32–51.

<sup>24</sup> G. Jászai, *Kanonbild*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 2, red. E. Kirschbaum, Rom 1970, szp. 492–493. Por. z materiałem zgromadzonym na stronie projektu *Missa mediaevalis*: <<http://www.unimuenster.de/Kultbild/missa/messablauf/opfermesse/hochgebet/kanon/teigitur/index.html>>.

<sup>25</sup> Więcej na ten temat na przykładzie piśmiennictwa Brunona z Kwerfurtu: P. Figurski, *Mactata hostia — o tożsamości Brunona z Kwerfurtu oraz „logice wizji” dla czasów ottońskich* w: *Ja-my-oni*, s. 67–85.

<sup>26</sup> Tak o Bernwardzie É. Palazzo, *L’évêque et son image: l’illustration du pontifical au Moyen Âge*, Turnhout 1999, s. 58.

## Sylwetka Bernwarda z Hildesheim

Liczba źródeł, które przynoszą informacje o biskupie, jest imponująca<sup>27</sup>. O hierarsze pisało wielu, ale i z jego kręgu pochodzi wiele świadectw. Dzięki zleconym przez Bernwarda fundacjom można o nim wiele powiedzieć<sup>28</sup>. Często zamawiał on swe dzieła w Hildesheim<sup>29</sup>, a na ich przekaz wywierał duży wpływ. W najstarszej części jego Żywota, pochodzącej z pierwszej połowy XI w., najpewniej autorstwa Thangmara (tekst *Vita Bernwardi* powstał bowiem aż do 1193 r.)<sup>30</sup>, napisano, że biskup sprawdzał rzemieślników wykonujących zlecone przez niego fundacje<sup>31</sup>. Niektórzy z badaczy wska-

<sup>27</sup> Szczegółowy wykaz wszystkich źródeł na temat Bernwarda znajdzie się w moim artykule *Duchowość maryjna biskupa Bernwarda z Hildesheim*, który zostanie opublikowany w numerze 1/2 (z roku 2011) kwartalnika mariologicznego „Salvatoris Mater”.

<sup>28</sup> Do najważniejszych fundacji biskupa należy zaliczyć: kościół klasztorny św. Michała w Hildesheim, w którym znajduje się jego grobowiec, brązowe drzwi, tzw. kolumnę Chrystusa, pięć krucyfiksów i tyleż zachowanych ksiąg liturgicznych, naczynia i szaty liturgiczne, przenośne ołtarze, świeczniki, korony wotywnne. Opracowaniem wszystkich fundacji wraz z dziełami zaginionymi lub zniszczonymi zajął się w drugim tomie swego dzieła Francis Joseph Tschan, *Saint Bernward of Hildesheim*, t. 2, Notre Dame 1951. Informacje na temat wszystkich fundacji również: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen*, t. 2, red. M. Brandt, A. Eggebrecht, Hildesheim 1993, s. 454–466, 476–479, 494–516, 523, 533–538, 540–555, 559–591.

<sup>29</sup> Na temat historii hildesheimskich warsztatów: F. J. Tschan, *Saint Bernward of Hildesheim*, t. 1, Notre Dame 1942, s. 10–14; R. Wesenberg, *Bernwardinische Plastik. Zur ottonischen Kunst unter Bischof Bernward von Hildesheim*, Berlin 1955, s. 12–13. Na temat produkcji kodeksów w Hildesheim: G. Bauer, *Corvey oder Hildesheim? Zur ottonischen Buchmalerei in Norddeutschland*, t. 1–2, Hamburg 1977, szczególnie t. 1, s. 345 i passim; idem, „*Neue*” *Bernward-Handschriften*, w: *Bernwardinische Kunst*, red. M. Gosebruch, F. N. Steigerwald, Göttingen 1988, s. 211–231.

<sup>30</sup> K. Algermissen, *Die historischen Quellen über die Persönlichkeit, das Leben und Wirken Bernwards*, w: *Bernward und Godehard*, s. 1–17, autor uznał niektóre ważne części Żywota Bernwarda za dwunastowieczne interpolacje, co nie odpowiada dzisiejszemu stanowi wiedzy. *Vita Bernwardi* zawiera tradycję hagiograficzną, która kształtowała się od pierwszej połowy XI w. do kanonizacji Bernwarda w 1193 r. M. Stumpf, *Zum Quellenwert der Vita Bernwardi*, „*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*” [dalej: DA] 53, 1997, s. 485–489 uzasadnił wiarygodność rozdziałów 1–10 tego Żywota. Tekst Marcusa Stumpfa jest polemiką wobec wcześniejszych wątpliwości, które wyrazili Knut Görich i Hans-Henning Kortüm (*Otto III., Thangmar und die Vita Bernwardi*, „*Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*” 98, 1990, s. 1–57, tam też starsza literatura przedmiotu). Ostatnio o dyskusji nad przekazami, które opisują życie Bernwarda M. Giese, *Die Textfassungen der Lebensbeschreibung Bischof Bernwards von Hildesheim*, Hannover 2006. Autorka stwierdziła, że zaraz po śmierci Bernwarda sporządzono notatkę na temat jego życia, którą włączono do dwunastowiecznego tekstu: ibidem, s. 36, 38–39. Pierwsze rozdziały Żywota należy zatem uznać za powstałe jeszcze w XI w.

<sup>31</sup> *Vita Bernwardi*, c. 5, s. 760: „*Inde officinas ubi diversi usus metalla fiebant circuiens, singulorum opera librabat, donec circa nonam, rite omnibus peractis, cum timore et benedictione Domini, ad mensam, fratrum populiue stipatus frequentia, consedit*”.



zują nawet, że Bernward sam mógł tworzyć niektóre przedmioty użytku liturgicznego<sup>32</sup>. Wiemy, że przygotowano go do takiej działalności w szkole. Thangmar stwierdza wręcz, że biskup parał się malarstwem<sup>33</sup>. Śmiało można zatem twierdzić, że Bernward był autorem treści zawartych w swoich dziełach, a w niektórych przypadkach może nawet ich osobistym twórcą. Z tego względu zamówione przez biskupa fundacje stanowią nieocenione źródło informacji o nim. To przekonanie postaram się zresztą uargumentować w dalszej części pracy.

Dzięki tak dużej liczbie źródeł dostatecznie dobrze znamy postać Bernwarda<sup>34</sup>. Urodził się on w możnej rodzinie saskiej ok. 960 r. Zanim ukończył 15 lat, został przedstawiony ówczesnemu biskupowi Hildesheim i oddany do tamtejszej szkoły, której przewodził Thangmar, autor pierwotnej części Żywota Bernwarda. Młody arystokrata szybko zaskarbił sobie uznanie nauczyciela, jak i biskupa Hildesheim i trafił do kręgu tego hierarchy, a wkrótce do otoczenia Wigillisa, arcybiskupa Moguncji. Następnie Bernward znalazł się na ottońskim dworze, gdzie pełnił obowiązki notariusza królewskiego, ale przede wszystkim był wychowawcą dziecka Teofano — Ottona III. 15 stycznia 993 r. został biskupem Hildesheim. Pastorskie posługiwanie Bernwarda nie oznaczało jednak zerwania z innymi działaniami, np. służbą Ottonowi III, a następnie Henrykowi II, czy podejmowanymi wielokrotnie pielgrzymkami (do Tours, Saint-Denis). Biskup zmarł w 1022 r., w kilka miesięcy po ostatecznym poświęceniu ufundowanego przez siebie klasztoru św. Michała. Budowa tej świątyni stanowiła prawdziwe dzieło życia hierarchy. Rozpoczął je przed 1010 r. i kontynuował przez następnych kilkanaście lat.

Hierarcha z Hildesheim jawi się jako szczególnie reprezentatywny przykład ottońskiego biskupa<sup>35</sup>. Stąd też warto spojrzeć na jego ducho-

<sup>32</sup> Por. F. J. Tschan, op. cit., t. 2, s. 20, 90. Na ambiwalencję znaczenia inskrypcji z tylnej oprawy Kosztownego Ewangeliarza wskazuje Christine Wulf, *Bernward von Hildesheim, ein Bischof auf dem Weg zur Heiligkeit*, „Concilium medii aevi” 11, 2008, s. 7 n., wydanie internetowe: <<http://cma.gbv.de/dr.cma,011,2008,a,01.pdf>>. Inskrypcja brzmi: HOC OPV(S) EXIMIV(M) BERNVVARDI P(RE)SVLIS ARTE / FACTV(M) CERNE D(EV)S / MATER · ET · ALMA.

<sup>33</sup> *Vita Bernwardi*, c. 1, s. 758: „Et quamquam vivacissimo igne animi in omni liberali scientia deflagaret, nichilominus tamen in levioribus artibus quas mechanicas vocant studium impertivit. In scribendo vero adprime enituit, picturam etiam limatè exercuit, fabrili quoque scientia et arte clusoria omnique structura mirifice excelluit, ut in plerisque aedificiis, quae pompatico decore composuit, post quoque claruit”.

<sup>34</sup> Po bardziej szczegółowe omówienie życia biskupa odsyłam do: F. J. Tschan, op. cit., t. 1, s. 1–205; H. J. Schuffels, *Bischof Bernward von Hildesheim*, w: *Das Kostbare Evangeliar des Heiligen Bernward*, red. i oprac. M. Brandt, München 1993, s. 8–18.

<sup>35</sup> Por. F. J. Tschan, op. cit., t. 1, s. 56–70; M. Parisse, *Kościół w cesarstwie ok. 900–1054*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze, 610–1054*, red. G. Dagron i in.,

wość eucharystyczną z nadzieją, że obrazuje więcej aniżeli pobożność jednej jednostki żyjącej około roku 1000.

### Pierwszy (ok. 1010 r.) i drugi „testament” (1019 r.)

„Ja, Bernward, z Bożego uprzedniego wyboru, a nie z powodu moich zasług nazwany biskupem, długo rozważałem, jaką «sztuką budowania zasług» [architectura meritorum], za jaką cenę rzeczy [rerum pretio], mógłbym uzyskać dla siebie niebo” (tłum. tu i w innych miejscach P. F.)<sup>36</sup>. Słowa te pochodzą z dokumentu Bernwarda, tzw. drugiego testamentu, wystawionego w 1019 r. i świadczą o świadomym wyborze duchowości przez hildesheimskiego hierarchę lub choćby o projekcji tego wyboru pod koniec życia biskupa. W dyplomie Bernward zawarł wiele niezwykłych treści. Przede wszystkim oddał wszystko, co jeszcze posiadał, klasztorowi św. Michała, którego fundacja dobiegała już końca. Podzielił się też refleksją na temat człowieka i jego drogi do Boga oraz opisał dzieje swego ducha<sup>37</sup>.

Biskup rozpoczął dokument zdaniem: „Każde stworzenie, które zwie się człowiekiem, tak zostało ukształtowane przez Stworzyciela, że zgodnie z prawem natury bardziej służy swojemu Stworzycielowi niż stworze-

---

red. pol. J. Kłoczowski, Warszawa 1999 (oryg. franc. 1993), s. 643; S. Haarländer, *Vita episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie*, Stuttgart 2000, s. 264–312; R. McKitterick, *The Church*, w: *The New Cambridge Medieval History*, t. 3: 900–1024, red. T. Reuter, Cambridge 2008, s. 170.

<sup>36</sup> Treść dyplomu Bernwarda z 1019 r. można znaleźć w kilku miejscach. Jego część włączono do tekstu *Vita Bernwardi*, c. 51, s. 779–780. Z XI w. pochodziła kopia dokumentu, którą wykorzystał wydawca dokumentów biskupstwa Hildesheim: *Urkundenbuch des Hochstifts Hildesheim und seiner Bischöfe*, t. 1: *Bis 1221*, wyd. K. Janicke, Leipzig 1896 [dalej: UBHH], nr 62, s. 55–59. Po II wojnie światowej, w czasie której spaleni uległa jedyna średniowieczna kopia, treść dyplomu wydał Wolfram von den Steinen, *Bernward von Hildesheim über sich selbst*, DA 12, 1956, s. 340–344. Niemiecki historyk wyeksponował szatę stylistyczną rytmowanej prozy i przyjął nową numerację wersów. Korzystam z jego wydania i numeracji: „Haec ego considerans Bernuuardus,/ dei pre-electione, non meis meritis dictus episcopus,/ et diuturna meditatione volvens,/ qua meritorum architectura/ quove rerum pretio| possem mercari caelestia,/” ibidem, 11, 1–5, s. 341–342.

<sup>37</sup> Najważniejsze interpretacje dokumentu: W. von den Steinen, op. cit., s. 331–362; K. Algermissen, *Persönlichkeit, Leben und Wirken Bernwards*, w: *Bernward und Godehard*, s. 59–62; F. Rädle, *Calcidius und Paulus begründen ein Vermächtnis: Zu Bernwards Dotationsurkunde für St. Michael in Hildesheim*, w: *Latin Culture in the Eleventh Century: Proceedings of the Third International Conference on Medieval Latin Studies Cambridge, September 9–12, 1998*, red. M. W. Herren, C. J. McDonough, R. G. Arthur, Turnhout 2002, s. 328–349; B. Gallistl, *Bernward of Hildesheim, a case of self-planned sainthood?*, w: *The invention of saintliness*, red. A. B. Mulder-Baker, New York 2002; s. 145–153; R. Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, Wrocław 2005, s. 351–353.

niu”<sup>38</sup>. Wedle hierarchy najistotniejszą czynnością człowieka jest służba Bogu. Wypełnić to powołanie pomaga stworzeniu dar rozumu. Bóg nadto nie pozostawia ludzi w ich zmaganiach, ale dzięki hojnie udzielanej im łasce sprawia, że mogą być Mu posłusznymi<sup>39</sup>.

Bernward przywołuje następnie postacie ze Starego Testamentu, by zilustrować proces jednoczenia się z Bogiem. Wskazuje na Abrahama, Mojżesza, Eliasza, Dawida, i wreszcie Salomona. Biskup podsumowuje, że wszyscy oni stali się równi duchom anielskim dzięki swym dzielom i zasługom<sup>40</sup>.

W tym momencie rozpoczął opis swych poglądów religijnych i postawił pytanie o konkretny wyraz jego służby Bogu, o której długo rozważał, zanim został biskupem. W dalszej części dyplomu udzielił na nie odpowiedzi. Stwierdził, że wypełnieniem jego najgłębszych pragnień będzie fundowanie kościołów, w których będzie sprawowana liturgia, oraz oddanie Panu swego majątku. Przez te działania osiągnie on niebo<sup>41</sup>. Przed objęciem biskupstwa duchowny nie miał jednak środków koniecznych do wypełnienia swego postanowienia. Gdy je uzyskał, rozpoczął święte dzieło — fundację klasztoru św. Michała w Hildesheim<sup>42</sup>, który był konkretnym wyrazem jego „sztuki budowania zasług” (*architectura meritorum*)<sup>43</sup>.

Drugie z przytoczonych w „testamencie” pojęć — *rerum pretio*, to majątek, którym Bernward obdarza zgromadzonych przez siebie mnichów, by sprawowali oni liturgię w klasztorze św. Michała. Taka dyspozycja znajduje się też w analizowanym dyplomie<sup>44</sup>. Można zatem stwierdzić, że ofiara Bernwarda na rzecz sprawowania liturgii jest częścią jego drogi do Boga.

---

<sup>38</sup> „Omnis creatura homo nomine/ ideo a suo condita est creatore,/ ut iuxta ritum naturae/ potius uo seruiat creatori quam creaturae”, W. von den Steinen, op. cit., 1, 1-4, s. 340.

<sup>39</sup> Ibidem, 2, 1-6, s. 340-341.

<sup>40</sup> Ibidem, 2, 6-11, s. 340-341.

<sup>41</sup> „Inthronizatus Bennopolitanae ecclesiae,/ quod diu animo conceperam opere complere volebam,/ videlicet beatae memoriae/ tradere titulum nominis mei/ ecclesias struxisse/ ac officia deo seruientium inibi ordinasse/ omnemque facultatem meam domino lucrasse,/ qui esset pars et hereditas mea”, ibidem, 16, 1-9, s. 342.

<sup>42</sup> Ibidem, 17, 4 n., s. 343.

<sup>43</sup> Istnieje wiele pomysłów, skąd Bernward zaczerpnął to sformułowanie. Fidel Rädle (op. cit., s. 342 n.) wskazuje na łaciński przekład Calcidiusa platońskiego dialogu *Timajos*. B. Gallistl (op. cit., s. 249 n.) jako inspirację Bernwarda podaje piśmiennictwo św. Augustyna. W. von den Steinen (op. cit., s. 347) wskazuje na własne doświadczenie, dzięki któremu biskup sformułował to pojęcie. Przy całej rozbieżności poglądów istnieje zgoda co do obiektu, który się kryje za tym terminem, a którym jest klasztor św. Michała.

<sup>44</sup> W. von den Steinen, op. cit., 21, s. 343-344.

Dokument z 1019 r. świadczy o doprowadzeniu do końca *opus vitae* hildesheimskiego hierarchy. Już jednak wcześniej, ok. 1010 r.<sup>45</sup>, Bernward wydał pierwszy „testament”, który mówi o pierwocinach (*primitias oblationis*) przyszłej fundacji św. Michała. Oba dokumenty zawierają dyspozycję przekazania majątku Bernwarda na rzecz wspólnoty klasztornej. Oba źródła wymieniają tę samą okoliczność, która umożliwiła hildesheimczykowi rozpoczęcie budowy monasteru, czyli uzyskanie godności biskupa<sup>46</sup>. Wreszcie oba dyplomy wydają się ujawniać tę samą refleksję na temat istoty fundacji.

Bernward rozpoczyna pierwszy „testament” od wskazania osobistych motywów, które skłoniły go do fundacji klasztoru. Biskup oddaje swoją własność, gdyż bezmiar jego win podaje w wątpliwość jego przyszłe zjednoczenie się z Bogiem. Hierarcha funduje klasztor w obawie o swój los i ze względu na zmarłych członków rodziny. Czyni to jednak z myślą, aby stale sprawowano w nim liturgię. Używa bowiem słów *servitium divinum, divinus famulatus*, które oznaczają wykonywanie praktyk kultowych<sup>47</sup>. Celem fundacji jest bowiem sprawowanie liturgii przez tych, którzy zostają obdarzeni nadaniem. Ci zaś w modlitwach mają pamiętać o swoim dobrodzieju, dzięki czemu biskup ma nadzieję uzyskać niebo. Widzimy tu praktyczny wymiar faktu, że ofiara na rzecz liturgii prowadzi do jedności z Bogiem, czyli przesłania z drugiego „testamentu” Bernwarda.

Biskup w pierwszym „testamencie” złożył swoje dary w intencji rodziców, braci i krewnych. W drugim z dokumentów fundacją objął oprócz siebie również duszę cesarza Ottona III i Henryka II, a także wszystkich swoich następców oraz tych, od których uzyskał przekazywany mnichom majątek<sup>48</sup>. Było to typowe ówczesnie nadanie *pro anima*, które znamy

<sup>45</sup> Istnieją dziś dwie propozycje datacji pierwszego testamentu. Wydawca dyplomu, Karl Janicke, wskazał na rok 996 r. (UBHH, nr 38, s. 28, przypis wydawcy), podczas gdy Günther Binding postuluje, że został on wystawiony ok. 1010 r. (G. Binding, *Bischof Bernward als Architekt der Michaeliskirche in Hildesheim*, Köln 1987, s. 12–17). W maszynopisie pracy magisterskiej (napisanej pod kierunkiem R. Michałowskiego, obronionej w czerwcu 2011 r. w IH UW) analizowałem ten problem szerzej. Z badań wynika, że pierwszy testament Bernwarda należy raczej datować na czas około roku 1010.

<sup>46</sup> W dyplomie z ok. 1010 r. hierarcha napisał bowiem: „Quod quidem iam olim facere disponebam, sed, ne fastus vel inanitas iactantiē opponeretur, vitabam sciens nihil deo acceptum arrogantē levitate foedatum, iugiter conscientiam meam humilians ex stercoris foedate et paupertatis egestate divinę pietatis respectu me ad hoc culmen regiminis pervenisse”, UBHH, nr 38, s. 27–28.

<sup>47</sup> Takie znaczenie dla słowa *servitium* w: *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, J. F. Niermeyer, C. Van de Kieft, J. W. J. Burgers, Darmstadt 2002, [poprawione wydanie z 1976 r.], s. 966; Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, oprac. L. Favre, Niort 1883–1887, s. 449.

<sup>48</sup> „Tradidi deo et/ sancti eius pro animabus predictorum seniorum meorum/ im-

z wielu innych dokumentów<sup>49</sup>. Analiza francuskich dyplomów przeprowadzona przez Elianę Magnani S.-Christen prowadzi do następujących wniosków – składane na rzecz klasztorów dobra były nie tylko jałmużnami dla mnichów, ale ofiarami, które miały służyć sprawowaniu Eucharystii. Z tego względu język nadań przypomina język liturgiczny. W niektórych z ówczesnych dokumentów można zauważyć nawet głębszą myśl – ofiarodawca liczy, że on sam, jak i złożony przez niego dar zostaną przemienione w coś lepszego, podobnie jak w czasie Eucharystii chleb i wino zostają przemienione w Ciało Chrystusa. Według Magnani S.-Christen wiąże się to z chrześcijańską ideą, zapożyczoną od filozofii neoplatońskiej, która wskazywała, że człowiek i jego własność winni wrócić do swego Stworzyciela, jak skutek musi wrócić do swojej przyczyny. Aby jednak ów powrót był możliwy, dobra ziemskie muszą być zamienione na niebieskie, a grzesznik winien się przyoblec w nowego człowieka. Tę przemianę umożliwił sakrament Eucharystii. Stąd w dyplomach ich autorzy tak często odwoływali się do kategorii *mutatio*, *commutatio*, *transmutatio*, używanych również w rozważaniach na temat ofiary eucharystycznej, a same dokumenty składały na ołtarzu, czasem w trakcie liturgicznej celebracji<sup>50</sup>.

Bernward ani w swym dyplomie z 1019 r., ani w 1010 r. nie wskazuje na zamianę ziemskich darów przekazywanych klasztorowi św. Michała w niebiańską rzeczywistość. Píše jedynie o przekazaniu dóbr (*tradidi, trado*), a nie ich przemianie. W swoich „testamentach” wyraził jednak myśl o złożeniu daru w celu oddawania przez mnichów czci Bogu, a w pierwszym z dokumentów swoją fundację określił nawet mianem *primitias oblationis*. Etymologia tego sformułowania ma wyraźny związek z kultem Bożym. Odsyła ono także do używanego w sakramentarzach słowa *oblatio*, które oznaczało eucharystyczną ofiarę<sup>51</sup>. W drugim „testamencie”

---

peratorum et mea omniumque successorum meorum et/ eorum, quorum patrimonia adquisivi”, W. von den Steinen, op. cit., III 21, 3–5, s. 344.

<sup>49</sup> Szczegółowe opracowanie tego zagadnienia znajdzie się w jednym z rozdziałów książki A. Angenendta, „Offertorium”, s. 283–297 – cytuję za otrzymanym od autora maszynopisem pracy.

<sup>50</sup> E. Magnani S.-Christen, *Transforming Things and Persons. The Gift „Pro Anima” in the Eleventh and Twelfth Centuries*, w: *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange*, red. G. Algazi, V. Groebner, B. Jussen, Göttingen 2003, s. 269–285, szczególnie s. 269–276, 279–280.

<sup>51</sup> Zob. znaczenie słowa *oblatio* w: *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, red. A. Ernout, A. Meillet, Paris 1951, s. 806: „offrir à Dieu, sacrifier; hostie”. Por. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, oprac. J. F. Niermeyer, C. Van de Kieft, G. S. M. M. Lake-Schoonebeek, Leiden 1976, s. 728: m.in. „offering of the bread or wine for the Eucharist, non-consecrated host, the eucharistic sacrifice”, oraz dary składane na ołtarzu przez wiernych – „the whole of the offerings in bread, first fruits and the

Bernward ujawnił swoje przekonanie na temat natury człowieka — istoty ontologicznie bardziej zwróconej ku Bogu aniżeli ku stworzeniu — który osiąga zaspokojenie, gdy w pełni oddaje się na służbę Stworzyciela. O roli Eucharystii podczas duchowego powrotu do Boga hierarcha nie opowiedział w dokumencie wprost. Za pomocą symboli zrobił to jednak w innym miejscu, na bogato zdobionych świecznikach (ilustracja 1), które polecił odlać w hildesheimskich warsztatach około roku 1000<sup>52</sup>.

Próby wyjaśnienia symboliki programu ikonograficznego tego zabytku podjął się Konrad Algermissen. Uznał on, że treścią przedstawienia na lichtarzach wspinaczki ludzi jest obraz drogi stworzenia ku Bogu, którego znakiem była paląca się świeca. Człowiek musi stoczyć walkę z siłami zła, co przedstawiono na trójnogach, gdzie mężczyźni otoczeni węzami próbują dosiąść bestie przypominające smoki. Na trzonach lichtarzy pokazano wspinaczkę ludzi ku Bogu, kończącą się ich zbawieniem, dotarciem do światła. Postacie wspinają się po drzewie, które wydaje owoce winnego grona. W symbolice chrześcijańskiej obraz winnej latorośli oznaczał Eucharystię. Słowa Jezusa (J 15,5: „Ja jestem winnym krzewem, wy latoroślami”), do których aluzją może być również przedstawienie winnej latorośli, w kościelnej egzegezie wiązały się z sakramentem ołtarza. Wydaje się zatem, że winna latorośl przedstawiona na obu lichtarzach obrazuje eucharystyczne dary, jakimi Kościół karmi swoich członków. Program ikonograficzny świeczników Bernwarda obrazować może następującą myśl — człowiek wspina się ku swemu Stwórcy mierząc się z siłami zła, ale do nieba jest zdolny wejść dzięki Eucharystii, którą otrzymuje od Kościoła<sup>53</sup>.

Jeśli porównamy znaczenie przedstawień lichtarzy Bernwarda z wydanymi przez biskupa „testamentami”, okaże się, że zawierają podobne treści. Zarówno obrazy, jak i teksty wyrażają przekonanie o ontologicznym dobru człowieka i łasce Bożej, silniejszej niż ludzki grzech. W obu typach źródeł widać antropologiczny optymizm hildesheimskiego hierarchy, który wierzy, że człowiek nie został pozostawiony samemu sobie w jego drodze ku Stwórcy, ale jest skutecznie zaopatrywany w liczne boskie dary — rozum i Eucharystię, w celu sprawowania której Bernward powołał do życia klasztor św. Michała. W tym czynie upatrywał nadzieję na pozyskanie

like presented by the faithfull”, *Mittellateinisches Glossar*, red. E. Habel, Paderborn 1959, szp. 259; m.in. *Hostienbrot*; L. Diefenbach, *Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis*, Darmstadt 1997, s. 387; m.in. „hostien”; Du Cange, op. cit., s. 14–15: „idem quod oblata, seu hostia; ipsum sacrificium”.

<sup>52</sup> Na temat świeczników: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen*, t. 2, s. 581–584; K. Algermissen, *Die Bernwardsleuchter*, s. 88–110.

<sup>53</sup> K. Algermissen, *Die Bernwardsleuchter*, s. 96–107.



dla siebie nieba. Jak jednak jeszcze wyobrażał sobie związek fundacji z Eucharystią? Z pytaniem tym przejdźmy do następnego źródła, którego analizie poświęcimy więcej czasu, do czego przekonuje „logika wizji”.

### Scena dedykacyjna z ok. 1015 r. (ilustracja 2)

Między wydaniem dyspozycji z pierwszego (ok. 1010 r.) i drugiego „testamentu” (1019 r.), Bernward złożył jeszcze kilka darów na rzecz przyszłego klasztoru. W 1015 r. poświęcił kryptę kościoła św. Michała, którą przeznaczył też na miejsce swego doczesnego spoczynku. Uznaje się, że wówczas ofiarował Kosztowny Ewangeliarz zawierający słynne miniatury dedykacyjne<sup>54</sup>.

Scena ta została przedstawiona na dwóch iluminacjach, które znajdują się obok siebie na kartach 16v i 17r. Strony okalające (16r i 17v) są puste i stąd można wnosić, że obraz dedykacyjny nie był przedstawiony na większej liczbie miniatur (co czasem zdarza się w innych księgach liturgicznych), mimo że z pierwotnie ufundowanego przez Bernwarda kodeksu zaginęły karty z tablicami kanonów<sup>55</sup>. Obecnie zachowana scena dedykacyjna jest kompletna.

Na karcie 16v (po stronie lewej) przedstawiono duchownego składającego księgę na ołtarzu. Duchowny ma wygoloną tonsurę, jest ubrany w szaty pontyfikalne: albę, dalmatykę, stułę, humerał i ornat. Trzyma księgę oprawioną złotem i szlachetnymi kamieniami. Na mensie ołtarza, okrytego purpurową tkaniną, znajduje się niebiesko-zielony obrus, na nim zaś — przenośny ołtarz lub korporał, na którym stoją kielich i patena. Przed ołtarzem znajdują się srebrno-złote świeczniki. Jako tło służy architektura kościoła z widocznymi trzema arkadami.

Na karcie 17r (po prawej stronie) pokazano Marię z Dzieciątkiem koronowaną przez dwóch aniołów. Maria trzyma na kolanach Jezusa, wykonującego prawą ręką gest błogosławieństwa, w lewej zaś trzymającego niewielki otwarty kodeks. Aniołowie nakładają Marii na głowę koronę w typie

<sup>54</sup> Najważniejsze opracowania obrazu: H. H. Josten, *Neue Studien zur Evangelienhandschrift Nr. 18 im Domschatz in Hildesheim*, Strassburg 1909, s. 7–10, 51–52; F. J. Tschan, op. cit., t. 2, s. 45–48; E. Guldan, *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv*, Graz-Köln 1966, s. 13–20, 43–46; R. Kahsnitz, *Die Bilder*, w: *Das Kostbare Evangeliar*, s. 27–30; B. Bruns, op. cit., s. 29–55; C. Oakes, *Ora pro nobis: the Virgin as Intercessor in Medieval Art and Devotion*, Turnhout 2008, s. 41–43; J. P. Kingsley, *To touch the Image: Embodying Christ in the Bernward Gospels*, „Peregrinations. Journal of Medieval Art & Architecture” 3, 2010, 1, s. 168–169, wydanie internetowe: <[http://peregrinations.kenyon.edu/vol3\\_1/current/vol3\\_1\\_allarticles.pdf](http://peregrinations.kenyon.edu/vol3_1/current/vol3_1_allarticles.pdf)>.

<sup>55</sup> R. Kahsnitz, *Inhalt und Aufbau der Handschrift*, w: *Das Kostbare Evangeliar*, s. 19.

*fleur de lis*. Każda postać stoi na półkolistej linii, pod którą widać roślinność. Za osobami przedstawiono trzy arkady wsparte na kolumnach.

Opisane miniatury składają się na scenę dedykacyjną, przedstawiającą ofiarowanie przez duchownego księgi liturgicznej Marii i Jezusowi. Nie tylko sąsiedztwo na kartach kodeksu decyduje o wzajemnym związku obu miniatur. Autor kompozycji wprowadził bowiem wiele analogicznych elementów na obu iluminacjach. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na gesty. Biskup składa księgę na ołtarzu i patrzy na Marię i Jezusa, którzy wyciągają swe dłonie w stronę duchownego. Trójdzielność architektury na obu miniaturach, jak i identyczna liczba koron wotywnych, jest kolejnym elementem wspólnym.

W obie miniatury wpisano liczne teksty. Lewą iluminację otacza bordiura z inskrypcją:

HOC EVANGELICV(m) DEVOTA M(en)TE LIBELLVM  
VIRGINITATIS AMOR P(rae)STAT TIBI S(an)C(t)A MARIA  
PRAESVL BERNVVARD(us) VIX SOLO NOMINE DIGNVS  
ORNATVS TANTI VESTITV PONTIFICALI

Tę książeczkę Ewangelii daję Ci w gorliwości ducha, święta Maryjo, miłośnik dziewictwa, biskup Bernward, zaledwie godny samego imienia [biskupa i] odziany w takie [kosztowne] biskupie szaty.

Większa liczba inskrypcji znajduje się na prawej miniaturze. Na największym łuku okalającym scenę napisano:

OFFERT CHR(ist)E TIBI S(an)C(t)AEQ(ue) TVAE GENETRICI

Ofiaruje Tobie Chryste i Twojej świętej Rodzicielce

Na bordiurze znajduje się zdanie:

VIRGO D(e)I GENETRIX GABRIHELIS CREDVLA DICTIS  
HOC SERMONE D(eu)M CONCEPIT ET EDIDIT ILLV(m)

Dziewica i Boża Rodzicielka ufna słowom Gabriela  
W tym słowie Boga poczęła i Go zrodziła

Na trzech arkadach umieszczono pozdrowienia maryjne następującej treści:

AVE STELLA MARIS KARISMATE LVCIDA P(ro)LIS  
AVE SPIRTVI S(an)C(t)O TEMPLV(m) RESERATV(m)  
AVE PORTA D(e)I POST PARTV(m) CLAVSA P(er) EVV(m).

Witaj gwiazdo morza, jaśniejąca miłością Syna.  
Witaj świątynio, która zostałaś otwarta dla Ducha Świętego.  
Witaj bramo Boga, po urodzeniu [Którego] na wieki [pozostałaś] zamknięta.

Wreszcie na symetrycznych dwóch parach złotych drzwi, które łączą się z bordiurą, napisano:

(na prawych) PORTA PARADISI PRIMEVA(m) CLAVSA PER AEVAM  
(na lewych) NUNC EST PER S(an)C(t)AM CVNCTIS PATEFACTA  
MARIA(m)

Brama Raju zamknięta na początku z powodu Ewy  
Teraz jest przez pośrednictwo świętej Maryi otwarta wszystkim.

Słowa i obrazy na scenie dedykacyjnej wyrażają wspólny sens: biskup Bernward ofiarowuje Ewangeliarz Chrystusowi i Marii. Świadczy o tym również rozmieszczenie przedstawień i tekstów. W miniaturze z fol. 16v słowa „Praesul Bernwardvvs...” znajdują się w lewej listwie bordiury, dokładnie obok przedstawienia duchownego, a słowa „Sancta Maria...” na listwie prawej, sąsiadującej z przedstawieniem Maryi. Zdanie o zamknięciu bram raju i ich ponownym otwarciu zostało napisane na lewych i prawych odrzwiach umieszczonych w miniaturze na fol. 17r. Warto też zauważyć, że zadbano o identyfikację postaci Ewy i Maryi namalowanych w medalionach, na których oparty jest największy łuk prawej miniatury.

Scena dedykacyjna Bernwarda modyfikuje dotychczasową tradycję ikonograficzną<sup>56</sup>. Autor miniatury odrzucił popularny schemat wręczenia księgi, który wypracowano w karolińskich manuskryptach z *De laudibus Sanctae Crucis*. W Kosztownym Ewangeliarzu malarz przedstawił bowiem ofiarowanie księgi na ołtarzu<sup>57</sup>. Obok miniatury Bernwarda taki typ dedykacji kodeksu można jeszcze znaleźć w Ewangeliarzu Egmonda (ok. 975, Haga, Koninklijke Bibliotheek, Hs. 76 I1, fol. 214v i 215r)<sup>58</sup>. O nietypowości hildesheimskiej iluminacji świadczy jednak obecność naczyń liturgicznych przedstawionych na mense ołtarza. Jest to zupełnie wyjątkowe w przedstawieniach scen dedykacyjnych księgi i nie znajduje analogii.

Bernward zaadaptował też ikonografię maryjną do pokazania wręczenia kodeksu (jest to jedno z pierwszych przedstawień przekazania

<sup>56</sup> Szczegółowa analiza tego zagadnienia: P. Figurski, *Duchowość maryjna*.

<sup>57</sup> P. Bloch, *Zum Dedicationsbild im Lob des Kreuzes des Hrabanus Maurus*, w: *Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im Werdenen Abendland an Rhein und Ruhr*, t. 1, red. V. H. Elbern, Düsseldorf 1962, s. 471–473, s. 482–486. J. Prochno, *Das Schreiber- und Dedicationsbild in der deutschen Buchmalerei*, t. 1: *Bis zum Ende des 11. Jahrhunderts (800–1100)*, Leipzig–Berlin 1929, nr 11–16.

<sup>58</sup> J. Prochno, op. cit., nr 63 i 64; na ten temat: K. G. Beuckers, *Das ottonische Stifterbild. Bildtypen, Handlungsmotive und Stifterstatus in ottonischen und frühsalischen Stifterdarstellungen*, w: *Die Ottonen*, s. 93–94; P. Bloch, op. cit., s. 488–489; *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen*, t. 2, s. 262.

daru księgi Matce Boskiej)<sup>59</sup>. Wprowadził też wiele innowacji do dotychczasowego sposobu obrazowania Marii — po raz pierwszy jest ona koronowana przez aniołów<sup>60</sup>, a jej skronie zdobi korona w typie *fleur de lis*, dotychczas zarezerwowana dla przedstawień władców<sup>61</sup>. Co więcej, to od miniatur Bernwarda rozpoczyna się motyw wizualizowania starożytnej teologicznej myśli o Marii jako nowej Ewie<sup>62</sup>.

Iluminacje Bernwarda nie posługiwały się konwencjonalnymi typami ikonograficznymi. Wydaje się zatem, że w tym przypadku można mówić o zindywidualizowanej wypowiedzi autora. Kto jednak był twórcą tego komunikatu?

Paralełę Maria–Ewa, po raz pierwszy zaprezentowaną na scenie dedykacyjnej, można znaleźć na jeszcze innym dziele powstałym z polecenia Bernwarda — hildesheimskich spiżowych drzwiach<sup>63</sup>. Co ciekawe, zostały one wykonane ok. 1015 r., czyli w tym czasie, gdy najprawdopodobniej malowano miniatury w Kosztownym Ewangeliarzu<sup>64</sup>. Ta sama teologiczna idea została zatem zobrazowana w dziele sztuki malarskiej, jak i na współczesnym mu przykładzie dzieła rzemiosła metalurgicznego. Wskazuje to, że raczej nie bezpośredni wykonawcy dzieł pracujący w hildesheimskich warsztatach, ale ktoś inny był pomysłodawcą tego przedstawienia. Wydaje się, że obie sceny miały tego samego intelektualnego autora odpowiedzialnego za sformułowanie programu ikonograficznego.

<sup>59</sup> Współczesne lub późniejsze sceny ofiarowania kodeksu Marii znajdują się w: Scena dedykacyjna, Gregori Moralia Super Job, Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Hs. 151, fol. 1v. Zob. J. Prochno, op. cit., nr 24; Scena dedykacyjna, Liber officiorum, Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Hs. 112, fol. 24v. Zob. J. Prochno, op. cit., nr 26; Scena dedykacyjna, Ewangeliarz Uoty, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 13601, fol. 2r. Zob. J. Prochno, op. cit., nr 93; Scena dedykacyjna, Księga Perykop Henryka II, Bamberg, Staatliche Bibliothek, Hs. Bibl. 95 (stary nr A. II 46), fol. 7v, 8r. Zob. J. Prochno, op. cit., nr 85.

<sup>60</sup> F. Rademacher, *Die Regina Angelorum in der Kunst des frühen Mittelalters*, Düsseldorf 1972, s. 67, 97, 116; R. Kahsnitz, *Die Bilder*, s. 29–30.

<sup>61</sup> M. Lawrence, *Maria Regina*, „The Art Bulletin” 7, 1925, s. 157–161. Polemicznie wobec tego tekstu na temat genezy ikonografii *Maria Regina*: J. Osborn, *The Cult of Maria Regina in Early Medieval Rome*, „Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia” 21, 2008, s. 95–106.

<sup>62</sup> E. Guldan, op. cit., s. 14.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 19–20.

<sup>64</sup> Na temat drzwi hildesheimskich: *Bernward von Hildesheim und Das Zeitalter der Ottonen*, t. 2, s. 503–512. Tam dalsza literatura. Polemicznie wobec zawartych tam też: B. Schütz, *Zum ursprünglichen Anbringungsort der Bronzetür Bischof Bernwards von Hildesheim*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 57, 1994, 4, s. 569–599; literatura niemieszczona w katalogu: R. Staats, *Die Pilatuskrone in der Bernwardstür und die Reichskrone. Eine auffallende Parallele*, „Das Münster” 46, 1993, s. 217–226; B. Gallistl, *Die Hildesheimer Bronzetür und die sakrale Vorbildlichkeit in der bernwardinischen Kunst*, „Hildesheimer Jahrbuch für Stadt und Stift Hildesheim” 64, 1993, s. 69–86; A. S. Cohen, A. Derbes, *Bernward and Eve at Hildesheim*, „Gesta” 40, 2001, 1, s. 19–38.

Co więcej, Jennifer P. Kingsley dowodzi, że w Kosztownym Ewangeliarzu przeprowadza się za pomocą obrazów rozważania nad możliwością zetknięcia się z boskością dzięki zmysłowi dotyku<sup>65</sup>. Autorka przeanalizowała wszystkie iluminacje z tego kodeksu, na których pokazano osoby dotykające Chrystusa, i wskazuje, że sposób przedstawienia tego zagadnienia odzwierciedla poglądy zawarte w platońskim dialogu *Timajos*. Tekst ten był znany średniowiecznym w przekładzie Calcidiusa. Właśnie w tym dziele rozważano między innymi nad możliwością percepcji *sacrum* za pomocą zmysłu dotyku<sup>66</sup>.

Jeśli J. P. Kingsley ma rację, wówczas Kosztowny Ewangeliarz za pośrednictwem obrazu odzwierciedlałby przesłanie tego samego dialogu Platona, który wywarł wpływ na rozważania zawarte na piśmie w drugim „testamencie” Bernwarda. Oto bowiem w dyplomie z 1019 r. można znaleźć cytaty z *Timajosa* w przekładzie Calcidiusa. Odpowiednie miejsca wskazał i skomentował Fidel Rädle<sup>67</sup>. Pierwszą część dokumentu na temat stworzenia oraz jego drogi ku Bogu, jak i Kosztowny Ewangeliarz zainspirowałby zatem ten sam platoński tekst. Wprawdzie *Timajos* w tłumaczeniu Calcidiusa był czytany w owym czasie przez wielu, to jednak wydaje się, że jest to wskazówka za jeszcze silniejszym wskazaniem na Bernwarda jako autora programu ikonograficznego miniatur.

Wobec tego nasuwa się przypuszczenie: czy biskup był tylko intelektualnym autorem miniatur z Kosztownego Ewangeliarza, czy może sam je namalował? Trudno jednoznacznie dowieść, że malarzem sceny dedykacyjnej z Kosztownego Ewangeliarza był sam Bernward, ale istnieją poszlaki wskazujące na ten fakt. Biskup parał się malarstwem, o czym informuje cytowana już wiarygodna część jego Żywota, choć wydaje się, że nie posiadał szczególnych umiejętności w tym zakresie. Znamy kilku malarzy iluminacji z hildesheimskich kodeksów. Raczej żaden z nich nie wykonał miniatur zdobiących Kosztowny Ewangeliarz<sup>68</sup>. Nie oznacza to oczywiście, że to zatem biskup musiał własnoręcznie wykonać owe przedstawienia. Tym, co nie ulega jednak wątpliwości, jest fakt, że to Bernward wymyślił pro-

<sup>65</sup> J. P. Kingsley, op. cit., s. 169.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 138–173, szczególnie s. 149–169.

<sup>67</sup> F. Rädle, op. cit., s. 328–349.

<sup>68</sup> Przekonuje o tym komparatystyczna analiza stylu hildesheimskich miniatur oraz brak wzmianki w Kosztownym Ewangeliarzu o Guntbaldzie, który wykonywał wówczas z polecenia Bernwarda inne księgi: Ewangeliarz (Hildesheim, Domschatz und Dom-Museum, Ms. 33), Ewangelistarz (Norymberga, Germanisches Nationalmuseum, Hs. 39770), a może nawet Biblię (Hildesheim, Domschatz und Dom-Museum, Ms. 61). Ostatnio o Guntbaldzie jako pisarzu kodeksów pozbawionym jednak zdolności malarzkich: A. S. Cohen, *The Uta Codex: art, philosophy, and reform in eleventh-century Germany*, Pennsylvania 2000, s. 146–147.

gram ikonograficzny przedstawienia, co nie byłoby wówczas czymś nietypowym<sup>69</sup>. Należy dodać, że był to program wielce oryginalny. Scena dedykacyjna przynosi zatem informacje o rzeczywistych poglądach hierarchy, a nie tylko schematach myślenia ludzi żyjących około roku 1000. Można zatem zaryzykować stwierdzenie o przedstawieniu dedykacyjnym z Kosztownego Ewangeliarza jako „autoportrecie” Bernwarda.

Z tego względu iluminacje z kart 16v–17r wydają się jednym z najwiarygodniejszych źródeł dla wnikięcia w duchowość biskupa<sup>70</sup>. Przekonuje o tym także ich szczególne znaczenie w życiu hierarchy. W literaturze wskazywano, że komunikat przekazywany przez miniatury w kodeksach liturgicznych był skierowany przede wszystkim w stronę Niebios<sup>71</sup>. O przedstawieniu Bernwarda można powiedzieć, że prawdopodobnie mieszkańcy nieba byli jedynymi oglądającymi jego dzieło. Scena dedykacyjna znalazła się bowiem w takim miejscu w kodeksie (fol. 16v–17r), które w czasie liturgii nie było raczej często otwierane. Zalecenia liturgiczne na temat użytku Ewangeliarza mówiły, że podczas procesji powinien on być zamknięty<sup>72</sup>. Z czasów ottońskich nie mamy zbyt wielu informacji, które nakazywałyby przyjąć, że demonstrowanie obrazów darczyńców było czymś powszechnym<sup>73</sup>. Stąd wydaje się, że adresatem hildesheimskiego przedstawienia dedykacyjnego był sam Bóg.

<sup>69</sup> Por. P. A. Mariaux, *The Bishop as Artist? The Eucharist and Image Theory Around the Millennium*, w: *Bishop, Power and Piety at the Turn of the first Millennium*, red. S. Gilsdorfs, Münster 2004, s. 155–166; idem, *Eucharistie et création d'image autour de l'an mil. Le crucifix de Géron*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, red. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, t. 2, Paris 2009, s. 1043–1057. Autor ten stawia nieprzekonujące tezy na temat treści analizowanych dzieł, ale główna myśl podkreślająca intelektualne zaangażowanie ottońskich biskupów w tworzenie dzieł sztuki daje się obronić.

<sup>70</sup> Wydaje się, że scena dedykacyjna jest jedynym „autoportretem” Bernwarda. Inaczej: C. Jäggi, *Stifter, Schreiber oder Heiliger. Überlegungen zum Dedikationsbild der Bernward-Bibel*, w: *Für irdischen Ruhm und himmlischen Lohn. Stifter und Auftraggeber in der mittelalterlichen Kunst*, red. H.-R. Meier, Berlin 1995, s. 65–75, oraz U. Kuder, *Bernward-Bibel*, w: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter*, t. 2, s. 568. Autorzy postulują, że iluminacja z hildesheimskiej Biblii (Domschatz und Dom-Museum, Ms. 61) przedstawia scenę przekazania księgi przez Bernwarda. Użyte argumenty nie są jednak przekonujące. Biskup bardzo dbał o zaopatrzenie swoich dzieł w autoprezentacyjne inskrypcje, których w Biblii najwyraźniej brakowałoby. Ponadto wydaje się, że nawet zastosowana ikonografia wskazuje na przedstawienie św. Jana pod krzyżem, który przekazuje Marii-Ekklezji księgę Słowa Bożego. Na wyobrażeniu otwartego kodeksu znajduje się tekst z Księgi Rodzaju, który parafrazuje w swojej Ewangelii św. Jan: „In principio creav(it) d(eu)s celu(m) et T(er)ram”.

<sup>71</sup> H. Keller, *Herrscherbild*, s. 309.

<sup>72</sup> *Ordo romanus primus*, c. 61, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen-Age*, t. 2, Louvain 1960, s. 88–89. Por. H. Mayr-Harting, op. cit., s. 49.

<sup>73</sup> Jedynie *Kronika Thietmara* przynosi informację o okazaniu malowanego złotem



Wróćmy do analizy programu ikonograficznego. Głównym tematem miniatury z fol. 16v jest złożenie księgi na ołtarzu. Są jednak przesłanki, które wskazują, że przedstawiono tam również pozostałe fundacje biskupa. Bernhard Schütz, gdy poszukiwał miejsca pierwotnego umieszczenia drzwi hildesheimskich, zasugerował, że budowla ukazana na lewej miniaturze Bernwarda to pierwotnie planowana zachodnia część kościoła klasztornego św. Michała, którą ostatecznie przebudowano w zachodni chór z absydą i obejściem<sup>74</sup>. Biskup miałby zatem przedstawić się na tle budowli, która stanowiła dzieło jego życia. Wyobrażenia realnie istniejących budowli występują w tym okresie na miniaturach dedykacyjnych<sup>75</sup>. Budowla z hildesheimskiej miniatury na fol. 16v może mieć zatem nie tylko symboliczne znaczenie, ale również oznaczać klasztor św. Michała ufundowany przez Bernwarda.

Kolejnymi fundacjami, które prawdopodobnie przedstawiono na miniaturze, są kielich i patena. Do naszych czasów nie zachowały się paramenty liturgiczne, które ofiarował sam Bernward<sup>76</sup>, ale na podstawie jego Żywota wiadomo, że biskup obdarzał nimi kościoły<sup>77</sup>.

Złożone przez biskupa dary, które przedstawiono na miniaturze, zostaną później określone przez niego jako *architectura meritorum* (budowa klasztoru św. Michała) oraz *rerum pretio* (majątek hierarchy). Te fundacje doprowadzą przeto Bernwarda podług jego nadziei do zjednoczenia z Bogiem. Zgodnie z logiką analizowanych przekazów oraz na podstawie tego, że hierarcha zapalał pragnieniem bycia ze Stwórcą długo przed uzyskaniem godności w Hildesheim, można uznać, iż „autoportret” – miniatura z fol. 16v – była zamierzona jako przedstawienie człowieka realizującego konkretną formę duchowości fundatora.

To wszystko nie odkrywa jednak pełnego znaczenia hildesheimskiego przedstawienia, o czym przekonuje obecność kielicha i pateny na ołtarzu w scenie dedykacyjnej. Pokazane na mense paramenty liturgiczne mogą

---

wizerunku Ottona II i Teofano wiernym podczas mszy świętej: *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg*, wyd. R. Holtzmann, MGH SrG, n.s. 9, Berolini 1935, l. III, c. 1, s. 758. Kilka propozycji na temat okazywania miniatur wysunął Henry Mayr-Harting (op. cit., s. 150; s. 179–180), ale żadna z nich nie mogłaby dotyczyć Ewangeliarza Bernwarda, o czym przekonuję w moim artykule *Duchowość maryjna*.

<sup>74</sup> B. Schütz, op. cit., s. 492.

<sup>75</sup> Scena dedykacyjna, Kodeks Hilinusa, Köln, Dombibliothek, Hs. 12, fol. 16v. Zob. J. Prochno, op. cit., nr 37.

<sup>76</sup> Na temat tzw. Kielicha Bernwarda, który mylnie przypisano biskupowi Hildesheim z przełomu tysiąclecia: m.in. F. J. Tschan, op. cit., t. 2, s. 114 n.

<sup>77</sup> *Vita Bernwardi*, c. 8, s. 761: „Fecit [—] calices nichilominus plures, et unum ex onichino, alterum vero cristallinum mira industria composuit. Adhuc autem unum aureum, valentem libras viginti publici ponderis, ex purissimo auro in usum ministerii conflavit”.

wyobrażać ufundowane przez biskupa dary, ale ich obecność w scenie dedykacyjnej księgi budzi zdziwienie. Warto przypomnieć, że jest to jedyny obraz złożenia kodeksu na ołtarzu, na którym leżą już paramenty liturgiczne. Tematem głównym miniatury, który nadał Bernward za pomocą tekstu w bordiurze, jest jednak złożenie w darze samego ewangeliarza (HOC EVANGELICV(m) [— —] LIBELLVM). Również najsłynniejsze przykłady ikonografii ofiarowania paramentów liturgicznych nie pozwalają zakwalifikować iluminacji biskupa jako sceny fundacji kielicha i pateny<sup>78</sup>. Wydaje się zatem, że należy szukać innego sensu przedstawienia owych utensyliów.

Scenę Bernwarda można porównać z innymi miniaturami, na których kielich i patena znajdują się na ołtarzu. Jednym z takich obrazów jest iluminacja z sakramentarza wykonanego w Reichenau około 970 r., który znajduje się w St. Paul im Lavanttal. Miniatura przedstawia zwróconego w stronę ołtarza kapłana, którego głowę otacza aureola. Na ołtarzu stoją kielich i patena. Obraz umieszczono przy słowach kanonu mszalnego *Supplices te rogamus*. Pozwala to zinterpretować całą scenę jako jeden z momentów w trakcie Eucharystii<sup>79</sup>.

Na jednej z dziesiątowiecznych plakiect z kości słoniowej, które zdobiją okucie Sakramentarza Drogona, można znaleźć duchownego przy ołtarzu. Na mensie leżą już kielich i prawdopodobnie patena. Cały cykl plakiect składa się na przedstawienie różnych akcji liturgicznych, które wykonuje się w czasie mszy<sup>80</sup>. Również dziesiątowieczną plakiect z kości słoniowej, która jest przechowywana we Frankfurcie, interpretuje się jako przedstawienie Eucharystii. Obok kielicha i pateny na ołtarzu znajdują się jeszcze księgi liturgiczne, a sam celebrans wznosi ręce ku górze<sup>81</sup>.

W czasie bliskim sporządzenia miniatury Bernwarda, w kodeksie ksieni Uoty przedstawiono niezidentyfikowanego świętego. Stoi on przy

<sup>78</sup> Por. mozaiki Justyniana i Teodory z kościoła San Vitale w Rawennie. Ostatnio na ten temat: S. E. Basset, *Style and Meaning in the Imperial Panels at San Vitale*, „Artibus et Historiae” 29, 2008, 57, s. 49–57. Otto von Simson (*Sacred Fortress: Byzantine Art and Statecraft in Ravenna*, Chicago 1948, s. 27–31, 36–38) twierdzi, że mozaiki z wyobrażeniem Justyniana i Teodory przedstawiają nie tyle fundację, ile liturgiczną scenę *offertorium*.

<sup>79</sup> *Supplices te rogamus*, Sakramentarz wykonany w Reichenau, St. Paul im Lavanttal, Stiftsbibliothek Hs 20/1, fol. 13v. Zob. <<http://www.uni-muenster.de/Kultbild/missa/bilder/messzyklen/supplices01.html>>.

<sup>80</sup> VIII plakieta, Sakramentarz Drogona, Paris, Bibliothèque Nationale, MS lat. 9428. Zob. <[http://www.uni-muenster.de/Kultbild/missa/bilder/messzyklen/ms\\_lat\\_9428.html](http://www.uni-muenster.de/Kultbild/missa/bilder/messzyklen/ms_lat_9428.html)>.

<sup>81</sup> Msza, plakieta z kości słoniowej z X w., Frankfurt a.M., Liebighaus. Zob. <[http://www.uni-muenster.de/Kultbild/missa/bilder/illustrationen/teigitur/einleitenderdialog\\_2.html](http://www.uni-muenster.de/Kultbild/missa/bilder/illustrationen/teigitur/einleitenderdialog_2.html)>.

ołtarzu, na którym znajduje się kielich i patena<sup>82</sup>. Święty jest ubrany w szaty pontyfikalne, a jego głowę otacza aureola. Duchowny wykonuje gest podobny do tego, który przedstawiono na plakiecie z Frankfurtu. W ścisłym sensie jest to scena sprawowania mszy przez świętego. Na kolejnym obrazowym przedstawieniu zawartym w lekcjonarzu z Troyes pokazano świętego Maura stojącego przy ołtarzu, na którym leżą paramenty liturgiczne. Dzięki wykonywanym przez świętego gestom, jak i postawie służących mu duchownych, całą scenę można zinterpretować jako celebrację eucharystyczną<sup>83</sup>. Mszę pokazano również w Benedykcjonale św. Aethelwolda. Duchowny odwrócony plecami do ołtarza, na którym znajdują się kielich i patena, wykonuje w stronę zgromadzonego ludu gest błogosławieństwa. Korzysta wówczas zapewne z ufundowanej przez siebie księgi liturgicznej<sup>84</sup>.

Wszystkie przytoczone przykłady, na których pokazano kielich i patenę na ołtarzu, obok którego stoi duchowny odziany w pontyfikalne szaty, można zinterpretować jako przedstawienie Eucharystii. Wydaje się zatem, że również iluminacja Bernwarda przedstawia mszę świętą. Co więcej, chciałbym zaryzykować twierdzenie, że scena przedstawiona na miniaturach dedykacyjnych z Kosztownego Ewangeliarza obrazuje *offertorium*, czyli część celebracji eucharystycznej, podczas której przynoszono do ołtarza dary ofiarne<sup>85</sup>.

W IX i X w. liturgia rzymsko-frankijska przewidywała *offertorium* po wyznaniu wiary. Składanie darów rozpoczynano wezwaniem przez celebransa do modlitwy. Procesji towarzyszyła pieśń. Dary chleba i wina, które miały być konsekrowane, mogli nieść tylko kapłani. Wcześniej zobowiązywano do tego wszystkich wiernych. Teraz zamiast chleba i wina świeccy przynosili dary naturalne: zwierzęta, kwiaty, wosk, świece, dokumenty czy pieniądze, które składano zazwyczaj już po zakończeniu mszy jako tzw. stypendium<sup>86</sup>. Celebransi byli zwolnieni z przynoszenia owych materialnych

<sup>82</sup> Msza świętego, Kodeks Uoty, München, Staatsbibliothek, Clm 13601, fol. 4r.

<sup>83</sup> Maurus w czasie mszy, Lekcjonarz z XI w., Troyes, Bibliothèque Municipale, Ms. 2273, fol. 64r. Zob. <[http://www.unimuenster.de/Kultbild/missa/bilder/illustrationen/teigitur/quam\\_oblationem\\_11\\_341.html](http://www.unimuenster.de/Kultbild/missa/bilder/illustrationen/teigitur/quam_oblationem_11_341.html)>.

<sup>84</sup> Błogosławieństwo Aethelwolda, Benedykcjonał Aethenwolda, London, British Library, Add. Ms. 49 598: <<http://www.medieval-lecture.com/benedictional-of-st-aethelwold.html>>.

<sup>85</sup> Inaczej sądzi Bernhard Bruns, op. cit., s. 35–36.

<sup>86</sup> A. Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, München 2003, s. 45–46; idem, *Das Offertorium. In liturgischer Praxis und symbolischer Kommunikation*, in: *Zeichen — Rituale — Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, red. idem, Münster 2004, s. 71–95.

darów, choć wyjątkowo pobożni duchowni nie omijali okazji do ofiarowania czegoś Bogu<sup>87</sup>.

Za wyborem *offertorium* jako jednej z treści przedstawionych na scenie dedykacyjnej Bernwarda przemawiają trzy argumenty — historyczny kontekst powstania Ewangeliarza, program ikonograficzny miniatury oraz duchowość samego Bernwarda. Przyjrzyjmy się tym zagadnieniom.

Jak wspomniano, przyjmuje się, że kosztowną księgę liturgiczną biskup wykonał z okazji poświęcenia krypty kościoła św. Michała około 1015 r. Była to jedna z większych uroczystości liturgicznych, z którą wiązały się specjalne obrzędy<sup>88</sup>. Hierarcha mógł zatem złożyć wówczas podczas procesji z darami ufundowany przez siebie Ewangeliarz. Na podstawie Żywota Bernwarda wiadomo, że biskup wykonał bogato zdobiony ewangeliarz, który miał być wykorzystywany podczas świątecznych procesji<sup>89</sup>. I choć wprawdzie nieznane jest mi źródło informujące wprost o historycznym fakcie złożenia księgi liturgicznej w czasie *offertorium*, to w Racjonale autorstwa Jana Beletha (zm. 1183) mówi się, że w ważne święta można składać w trakcie tej części mszy *pretiosa utensilia*<sup>90</sup>. Wiadomo również, że czasem niezupełnie ściśle związane z wykonywaniem liturgii dary składano podczas *offertorium* na ołtarzu. Było tak m.in. z dokumentami. Wzmianki o takich zachowaniach zebrał Hartmut Beyer<sup>91</sup>. Jedna z nich pochodzi z jedenastowiecznego tekstu *Fundatio monasterii Gorziensis*, który wspomina o przekazaniu w dokumencie przez króla Pepina pewnej posiadłości ziemskiej klasztorowi. W opowieści czytamy, że król przekazał ów dyplom po kazaniu duchownego w czasie mszy, a zatem podczas *offertorium*<sup>92</sup>. W XI w. uznawano zatem we wspólnocie monastycznej możliwość złożenia w trakcie Eucharystii daru niesłużącego bezpośrednio sprawowaniu służby Bożej. Jeśli zatem praktyki liturgicz-

---

<sup>87</sup> A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, t. 2: *Opfermesse*, Wien 1962, s. 3–34; A. Angenendt, *Das Offertorium*, s. 81–124. O arcybiskupie bremeńskim Libencjuszu, który składał Bogu ofiary mszalne: *Die Chronik des Bischofs Thietmar*, l. VI, c. 88, s. 380.

<sup>88</sup> Zob. na ten temat J. Braun, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, t. 1, München 1924, s. 694–718.

<sup>89</sup> *Vita Bernwardi*, c. 8, s. 761: „Fecit et ad sollempnem processionem in praecipuis festis euangelia auro et gemmis clarissima”.

<sup>90</sup> Iohannis Beleth, *Svmma de ecclesiasticis officiis*, wyd. H. Douteil, Turnhout 1976, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, t. 41a, c. 41, s. 76: „in quibusdam ecclesiis in magnis sollempnitatibus offeruntur preciosa utensilia ecclesie et in altari ponuntur uel in locis competentibus”.

<sup>91</sup> H. Beyer, *Urkundenübergabe am Altar. Zur liturgischen Dimension des Beurkundungssaktes bei Schenkungen der Ottonen und Salier an Kirchen*, *FSt* 38, 2004, s. 333.

<sup>92</sup> *Fundatio monasterii Gorziensis*, wyd. O. Holder-Egger, *MGH SS*, t. 15, cz. 2, Hannoverae 1888, s. 973.

ne, podczas których wykorzystywano dokument, były naśladowaniem akcji liturgicznych z wykorzystaniem ewangeliarza, co twierdzą historycy<sup>93</sup>, wówczas można sformułować następujący wniosek — w średniowieczu, jeszcze przed powstaniem wspomnianego Racjonału Jana Beletha, można było składać księgi liturgiczne w czasie *offertorium*<sup>94</sup>. Bernward z okazji dedykacji zachodniej części kościoła mógł zatem obdarować wspólnotę modlących się tam mnichów ufundowanym przez siebie kodeksem.

Kolejnym argumentem przemawiającym za tezą, że na iluminacjach hildesheimskiego biskupa przedstawiono złożenie ewangeliarza w czasie *offertorium*, jest główny przekaz programu ikonograficznego. Obrazowe środki wyrazu informują o złożeniu przez Bernwarda w ofierze księgi liturgicznej. To samo przesłanie umieszczono w tekście zawartym w bordiurze („HOC EVANGELICV(m) [— —] PRESVL BERNVVARD(us) [— —] OFFERT [podkr. P. F.] CHR(ist)E TIBI S(an)C(t)AEQ(ue) TVAE GENETRICI”). Wydaje się, że użyte przez biskupa słowo „offert” naprowadza na tę część mszy. W niewielu innych scenach dedykacyjnych używa się tak liturgicznie nacechowanego wyrazu. Zazwyczaj w tekstach dołączonych do scen dedykacyjnych stosuje się „praestat”, „dat”, „dedit”, „fert”<sup>95</sup>.

Słowa, za pomocą których wypowiedzany jest sens przedstawienia, nie są jedyną przesłanką za eucharystyczną wymową sceny dedykacyjnej. Wydaje się, że również zastosowanie ikonografii *Sedes Sapientiae* może wskazywać na to znaczenie. *Sedes Sapientiae* to przedstawienie majestatycznie tronującej Marii z Jezusem na jej kolanach. Boża Rodzicielka nosi często złote odzienie, a na głowie ma koronę. Chrystus zazwyczaj błogosławi lub trzyma w ręce księgę<sup>96</sup>. Opis ten w pełni odpowiada przedstawieniu z prawej miniatury Bernwarda.

Temat *Sedes Sapientiae* miał jednoznacznie eklezjalną wymowę i łączył się z ikonografią hołdu trzech magów, których wraz z pasterzami uznawano za prototyp zgromadzenia Kościoła. Idee te przejęto w liturgii<sup>97</sup>. W antyfonie na *offertorium* przeznaczonej na święto Epifanii znajdował się cytat z Psalmu 71: „Królowie Tarszisz i wysp ofiarowują daniny, królowie Arabów i Saby przynoszą dary i oddadzą mu pokłon wszyscy królowie ziemi, wszystkie narody będą mu służyły”<sup>98</sup>. Tak jak królowie z biblijnej opowie-

<sup>93</sup> P. Worm, *Alte und neue Strategien der Beglaubigung. Öffentlichkeit und Königsurkunde im frühen Mittelalter*, FSt 38, 2004, s. 304–305. Tam dalsza literatura.

<sup>94</sup> Por. A. Angenendt, *Das Offertorium*, s. 88, 110–113.

<sup>95</sup> Zob. J. Prochno, op. cit., nr 11, 17, 25, 28, 47, 63, 87. Dla słowa *offert*: J. Prochno, op. cit., nr 6, 100.

<sup>96</sup> L. Ross, *Medieval art: a topical dictionary*, Westport 1996, s. 225.

<sup>97</sup> U. Nilgen, *The Epiphany and the Eucharist: On the Interpretation of Eucharistic Motifs in Mediaeval Epiphany Scenes*, „The Art Bulletin” 49, 1967, 4, s. 311. Tam dalsza literatura i źródła.

<sup>98</sup> „Reges Tharsis et insualae munera offerent: reges Arabum et Saba dona addu-

ści, tak teraz wierni przynosili dary dla Chrystusa, który „rodził się” podczas mszy na ołtarzu, żłobie prawdziwego Betlejem<sup>99</sup>. Procesję *offertorium* czasem inscenizowano, czego opis znajduje się m.in. w oficjum z Limoges z XI w. Trzech duchownych przebranych za magów wkraczało do kościoła, śpiewając hymn. Następnie składali oni dary na mensę ołtarza, a po ich odejściu msza była kontynuowana. W XII i XIII w. liturgiczne przedstawienia rozwinęły się w średniowieczne dramaty. W XIII w. w Rouen łączono procesję magów z przedstawieniem Marii z Dzieciątkiem. Na ołtarzu lub za nim podczas składania darów stał obraz Matki Bożej i Jezusa lub wyobrażenie samego żłobu<sup>100</sup>.

W średniowieczu zauważono więc związek sceny hołdu magów z symboliką eucharystyczną. Co więcej, związek ten doprowadził do wizualizacji biblijnych treści w trakcie procesji w czasie *offertorium*, która została później rozwinięta w dramat liturgiczny. Istotne jest, że nawet po uniezależnieniu się przedstawienia od celebracji liturgicznej trzech magów w łacińskich dramatach zawsze składało dary na ołtarzu, jako że ten bardzo dobitnie został utożsamiony ze żłobem. Pozostaje zatem zapytać, czy Bernward również dostrzegł zbieżność przedstawienia *Sedes Sapientiae* ze sceną adoracji magów i *offertorium*.

Trudno zaproponować niepodważalną interpretację, ale wydaje się, że analiza kolejności umieszczenia miniatur w Kosztownym Ewangeliarzu może przynieść na to pytanie odpowiedź twierdzącą. Jeśli spojrzymy na następną kartę w księdze Bernwarda, zaraz za sceną dedykacyjną znajduje się iluminacja *Epifanii*, fol. 18r (ilustracja 3). Jest to miniatura włączona w cykl przedstawień zainspirowanych Ewangelią według św. Mateusza. W dolnej części zobrazowano trzy postacie ubrane w kapłańskie szaty. Trzymają oni w rękach złote półkola i spoglądają wzwyż. W górnej części na ołtarzu znajduje się Jezus owinięty białą szatą. Po obu bokach ołtarza stoją osioł i muł. W górnej części zza niebieskiej sfery wyglądają aniołowie, nad którymi świeci gwiazda. Górną część miniatury flankują dwie wieże.

W scenie *Epifanii* dobitnie zaakcentowano symbolikę ołtarza jako żłobu. Jezus leży wyraźnie na mensie ofiarnego stołu. Obok architektonicznej formy poświadcza to zdobięcy antepedium arkadowy fryz. Magowie-

cent: et adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient ei”. Por. *The Winchester Troper: from mss. of the X<sup>th</sup> and XI<sup>th</sup> centuries: with other documents illustrating the history of tropes in England and France*, wyd. W. H. Frere, London 1894, s. 12.

<sup>99</sup> O ołtarzu jako żłobie: A. A. Barb, *Krippe, Tisch und Grab. Ein Versuch zur Formsymbolik von Altar und Patene*, w: *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, red. A. Stuiber, A. Hermann, Münster 1964, s. 17–28.

<sup>100</sup> U. Nilgen, op. cit., s. 312–313. Na ten temat również J. Kaliszuk, *Mędrzy ze Wscho-du. Legenda i kult Trzech Króli w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2005, s. 209–211.



-królowie kierują swe dary w stronę ołtarza, tak, jak wyobrażano to sobie w antyfonie z Psalmu 71 na *offertorium*. Istotna jest też eklezjalna wymowa obrazu. Zwierzęta obecne na przedstawieniu — osioł i muł — to symbole Kościoła złożonego z Żydów i pogan. Również wspólnotę Kościoła oznacza architektura flankująca scenę<sup>101</sup>. Miniatura *Epifanii* z Kosztownego Ewangeliarza ma więc jednoznacznie wymowę eucharystyczną i eklezjalną. Brakuje jedynie wyraźnego akcentu maryjnego.

Na przedstawieniu Bernwarda z fol. 18r nie znajdziemy bowiem przedstawienia *Sedes Sapientiae*. Obrazy hołdu magów bez postaci Marii były konwencjonalne, ale dla sztuki antycznej do VI w., kiedy rezygnowano z przedstawienia Matki Bożej, a Jezusa pokazywano w żłobie, przy którym znajdowały się tylko zwierzęta — muł i osioł. Temu typowi przedstawienia odpowiada miniatura Bernwarda<sup>102</sup>. W czasach, w których tworzono Kosztowny Ewangeliarz, przedstawienie hołdu magów było jednak związane z ikonografią Marii z Dzieciątkiem, o czym przekonywała Ilene Hearing Forsyth<sup>103</sup>. Brak Marii na miniaturze Bernwarda jest zatem niekonwencjonalny.

Obraz *Sedes Sapientiae* nie został włączony bezpośrednio do sceny *Epifanii*. Widniał jednak na poprzedniej karcie 17r, czyli części sceny dedykacyjnej biskupa. Realnie przedstawienie Marii z Dzieciątkiem nie było obecne w scenie hołdu magów, ale pozostawało ono w wyobraźni, wypełnionej poprzednim obrazem tronującej i ukoronowanej Matki Bożej. Z tego względu wydaje się, że miniatury z kart 16v, 17r i 18r można interpretować łącznie.

Przedstawienie *Sedes Sapientiae* z fol. 17r stanowiłoby ośrodek scen składania darów w kierunku ołtarza. Magowie przynosiliby swoje ofiary, a Bernward ofiarowywałby Chrystusowi i Jego Matce Kosztowny Ewangeliarz. Na iluminacji 16v i 18r pokazano zatem tę samą akcję złożenia przedmiotu na stole ofiarnym. To nie koniec podobieństw. Na obu miniaturach

<sup>101</sup> Por. P. Skubiszewski, *Architektura jako symbol Kościoła około roku 1000: przykład sytuacji akwizgrańskiej*, w: *Podług nieba i zwyczaju polskiego. Studia z historii architektury, sztuki i kultury ofiarowane Adamowi Miłobędzkiemu*, Warszawa 1988, s. 17–29. Interesujący jest również związek ikonografii budowli sakralnej z teorią władzy biskupiej i problematyką instytucjonalizacji Kościoła, o czym ostatnio pisał Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800–v. 1200)*, Paris 2006, szczególnie s. 205–259.

<sup>102</sup> Por. R. Kahsnitz, *Die Bilder*, s. 31.

<sup>103</sup> I. Hearing Forsyth, *Magi and Majesty: A Study of Romanesque Sculpture and Liturgical Drama*, „The Art Bulletin” 50, 1968, 3, s. 215–222. Por. *Epifania*, tzw. Ewangeliarz Ottona III, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4453, fol. 29r; *Epifania*, Codex Aureus Epternacensis, Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Hs. 156142, fol. 19r; *Epifania*, Codex Aureus ze Spiry, Real Biblioteca del Escorial, Ms. Vit. 17, fol. 24r.

wyobrażenie architektury symbolizuje Kościół. Ostatnią wreszcie zbieżnością jest fakt, że za każdym razem dary składają duchowni. Magowie noszą bowiem strój odpowiadający bardziej kapłańskiemu odzieniu — dalmatykę i ornat. Wydaje się, że te trzy analogie nie są przypadkowe. Wszystko to przemawia za tym, że sceny dedykacyjne z Kosztownego Ewangeliarza wydają się przedstawiać *offertorium*<sup>104</sup>.

Cóż jednak oznacza fakt przedstawienia tej części mszy na „autoporcie” Bernwarda? Biskup pokazuje tam, że swój dar składa najprawdopodobniej w ramach *offertorium*, czyli podczas mszy. Fundowanie jest zatem włączone w akcję liturgiczną. Ponadto sam dar Ewangeliarza służy o tyle, o ile jest włączony w celebrację Eucharystii. Jest to podstawową funkcją ofiarowanej księgi liturgicznej. Wydaje się zatem, że w myśli Bernwarda dochodzi do utożsamienia fundacji i Eucharystii, a przynajmniej ich bardzo ścisłego związku<sup>105</sup>. Życie wewnętrzne Bernwarda z Hildesheim jest więc w tak dużym stopniu kształtowane przez duchowość eucharystyczną, że biskup, pokazując siebie na miniaturze 16v jako fundatora, co było przecież główną aktywnością jego życia, czyni to, używając symboliki sakramentu ołtarza. Nie tylko w tym dziele Eucharystia, duchowość i osoba Bernwarda łączą się w jedno<sup>106</sup>.

### Duchowość eucharystyczna Bernwarda — problem uobecnienia

W jaki sposób pojmował jednak Bernward Eucharystię — jako realne czy symboliczne uobecnienie Ciała i Krwi Chrystusa? Naturalnie na podstawie pozostawionych świadectw niemożliwe jest określenie, co dokładnie w kategoriach języka traktatu Paschazjusza i Ratramna myślał biskup Hil-

<sup>104</sup> Dla porównania — O. von Simson dowodził, że niektóre mozaiki z kościołów San Apollinare Nuovo oraz z San Vitale w Rawennie obrazują *offertorium*: O. von Simson, op. cit., s. 27–31, 36–38, 82–101.

<sup>105</sup> Taka postawa znajdowałaby liczne historyczne paralele: Por. E. Magnani, *Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècle): le paradigme eucharistique*, w: *Pratiques de l'eucharistie*, t. 2, s. 1021–1042.

<sup>106</sup> Związek liturgii i duchowości Bernwarda można dostrzec również w programie ikonograficznym tzw. kolumny Chrystusa (zob. B. Gallistl, *Die Urgestalt der Hildesheimer Christussäule. Eine liturgiegeschichtliche Studie zur Bernward-Stiftung St. Michaelis*, „Archiv für Liturgiewissenschaft” 32, 1990, 1, s. 27–46, idem, *Die Bernwardssäule und die Michaeliskirche zu Hildesheim*, Hildesheim 1993; *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen*, t. 2, s. 540–549), jak i sarkofagu biskupa (zob. U. Teuscher, *Das ikonologische Programm der Grabanlage Bernwards*, w: *Bernward und Godehard*, s. 203–209; C. Treffort, *Mémoires carolingiennes. L'építaphe entre genre littéraire, célébration mémorielle et manifeste politique (milieu VIII<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècle)*, Rennes 2007, s. 35–41). Zagadnienia te analizowałem w pracy magisterskiej.

desheim. Wydaje się jednak, że możliwe jest powiedzenie, ku której z opcji się skłaniał. Szansę na to daje miniatura *Ostatniej Wieczery* z Kosztownego Ewangeliarza (ilustracja 4).

Przedstawienie wielkoczwartkowej uczyty Jezusa z apostołami znajduje się w górnej części całostronicowej miniatury z karty 118r w cyklu przedstawień do Ewangelii według św. Łukasza. W dolnej części pokazano Judasza, który odbiera srebrniki od arcykapłanów, co jest bardzo rzadkim tematem ikonograficznym w czasach ottońskich. Bardziej interesuje nas jednak górna scena, na której przy stole przedstawiono dwunastu uczniów z Jezusem. Większość apostołów zasiada po prawej stronie. Są ubrani w jasne szaty, a ich głowy zdobią nimby. Niektórych z uczniów nie widać w całości. Liczba namalowanych aureoli to dziesięć. Z lewej strony stołu na specjalnym tronie zasiada Chrystus. Na jego piersi spoczywa kolejny uczeń ozdobiony nimbem, którego można uznać za św. Jana. U stóp Jezusa klęczy Judasz pozbawiony nimbu. Jest ubrany w ciemne szaty i spogląda w oczy Chrystusa. Ten wyciąga rękę w stronę Judasza i podaje mu do ust pokarm. Przyszły zdrajca chwytą Jezusa za nadgarstek, ma otwarte usta, aby spożyć podarowaną strawę.

Mimo że opisana miniatura znajduje się w kodeksie obok kart z Ewangelią wg św. Łukasza, obrazuje ona scenę *Ostatniej Wieczery* przedstawioną w Ewangelii wg św. Jana (J 13,21–30). Tylko tam przeczytamy o umiłowanym uczniu, który spoczywał na piersi Jezusa, oraz ujawnieniu zdrajcy przez podanie mu kawałka chleba. W Ewangeliach synoptycznych nie znajdziemy tych informacji. Wydaje się jednak, że nowotestamentalny opis nie wyjaśnia treści obrazu zawartego w Kosztownym Ewangeliarzu. Należy się zatem odwołać do tradycji dotychczasowego przedstawiania *Ostatniej Wieczery*.

Od IX w. obrazowanie uczyty Jezusa z apostołami według ewangelicznych narracji staje się popularniejsze w sztuce miniatorskiej<sup>107</sup>. Wcześniej przedstawiano zazwyczaj symbole, które odsyłały do wydarzenia z wieczerzika lub były alegorią ustanowienia sakramentu Eucharystii<sup>108</sup>. Dopiero w czasach karolińskich rozwinęła się tradycja przedstawiania ewangelicznych narracji *Ostatniej Wieczery*, a więc i tematu zapowiedzi zdrady według tekstu Synoptyków (Judaszanurzający rękę w misie) lub Ewangelii według św. Jana (Judaszanurzający kawałek chleba)<sup>109</sup>. Warto zwrócić uwagę na obrazy, które odpowiadają przedstawieniu z Kosztownego

<sup>107</sup> K. Künstle, *Das Abendmahl*, w: idem, *Ikunographie der christlichen Kunst*, Freiburg i.Br. 1926, s. 420.

<sup>108</sup> G. Schiller, *Ikunographie Der Christlichen Kunst*, t. 2: *Die Passion Jesu Christi*, Gütersloh 1968, s. 36–38.

<sup>109</sup> K. Künstle, op. cit., s. 418; G. Schiller, op. cit., s. 43.

Ewangeliarza, czyli te, na których Jezus podaje Judaszowi strawę. Są to miniatury z Sakramentarza Drogo (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 9428, fol. 44v); Psalterza Stuttgarckiego (Württemberg, Landesbibliothek, Cod. Bibl. fol. 23; fol. 53r); Sakramentarza fuldajskiego z Bambergi (Bamberg, Staatsbibliothek, Msc. Lit. 1, fol. 60r); Sakramentarza fuldajskiego z Getynge (Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, 2<sup>o</sup> Cod. Ms. Theol. 231 Cim., fol. 58v); Sakramentarza Warmunda z Ivrei (Ivrea, Biblioteca Capitolare, Ms. 86, fol. 50v); plakieta z kości słoniowej (niegdyś w Berlinie, Kaiser-Friedrich-Museum); plakieta z kości słoniowej, wykonana w Metz ok. 850 r. (za: G. Schiller, *Ikongraphie*, nr 79), okładka księgi liturgicznej z kości słoniowej z Narbonne (za: ibidem, nr 368); kwatera z akwizgrańskiego antepedium (kaplica pałacowa w Akwizgranie, Pala d'Oro); ikona z klasztoru św. Katarzyny na górze Synaj (za: ibidem, nr 64). Najprawdopodobniej do kontaminacji obu tekstów zapowiedzi zdrady doszło na kartach północnofrankijskiego kodeksu z końca IX w., który jest dziś przechowywany w Pradze (Kapitulni Knihovna, Cim. 2, fol. 185v). Obecny tam Judasz trzyma już kawałek chleba, który pragnie zanurzyć w stojącym na stole kielichu.

Wydaje się, że ze względu na podobną kompozycję iluminacja z praskiego kodeksu mogła posłużyć za wzór hildesheimskiemu przedstawieniu<sup>110</sup>. Tylko na tych dwóch obrazach Jan spoczywa na piersi Jezusa i jest wyraźnie oddzielony od grupy pozostałych apostołów. Ponadto stół przedstawiany zazwyczaj w formie owalnej, na praskiej i hildesheimskiej miniaturze ma prostokątny kształt. Obie miniatury, jak już zostało powiedziane, ukazują zapowiedź zdrady według tekstu św. Jana, z tym że, jak wspomniano, na karolińskiej iluminacji mogło dojść do kontaminacji obu ewangelicznych tradycji, gdyż Judasz trzyma już podany przez Jezusa chleb, który pragnie zanurzyć w kielichu. Czy byłby to zatem obraz komunikowania przez Judasza?

Obrazowanie przyjmowania komunii przez apostołów było od VI w. ustalonym w sztuce bizantyjskiej tematem ikonograficznym, wywodzącym się nie z biblijnego tekstu, ale z celebracji liturgicznej. Przedstawienie to było bowiem raczej wizualnym komentarzem na temat sakramentalnej rzeczywistości, która uobecnia się w trakcie Eucharystii, aniżeli obrazem historycznego wydarzenia Ostatniej Wieczerzy Jezusa z apostołami<sup>111</sup>. Spośród komunikujących Judasz był jednak zazwyczaj wyłąc-

<sup>110</sup> R. Kahsnitz, *Die Bilder*, s. 41.

<sup>111</sup> S. Piazza, *Une Communion des Apôtres en Occident. Le cycle pictural de la Grotta del Salvatore près de Vallerano*, „Cahiers archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen Age” 47, 1999, s. 141; A. Lidov, *Byzantine Church Decoration and the Great Schism of 1054*, „Byzantion” 68, 1998, 2, s. 381–382.

czany<sup>112</sup>. Ani przedstawienie z hildesheimskiego, ani z praskiego kodeksu nie może być zatem rozpatrywane jako wariant tematu komunii apostołów, który nie był zresztą popularny w łacińskiej części chrześcijaństwa około roku 1000<sup>113</sup>. Nie oznacza to jednak, że gdy na Zachodzie ukazywano historyczne wydarzenie z Wieczernika, to nie podzielano przekonania o sakramentalnym znaczeniu chleba, który Chrystus dawał do spożycia swoim uczniom<sup>114</sup>. Z tego względu na hildesheimskiej miniaturze Judasz przyjmuje nie tyle pożywienie, ile sakramentalne ciało Chrystusa. Takie założenie wyjaśnia, dlaczego iluminacja ta znalazła się w cyklu obrazowania Ewangelii według św. Łukasza, mimo że jest ilustracją do tekstu św. Jana. Wydaje się, że stało się tak nie w wyniku pomyłki, ale z tego względu, iż tylko u św. Łukasza ujawnienie zdrajcy następuje po opisie ustanowienia Eucharystii (Łk 22,19–23). W Ewangelii według św. Jana nie ma bowiem mowy o ogłoszeniu chleba ciałem Chrystusa. Wydaje się zatem, że scena przedstawiona w kodeksie Bernwarda pokazuje Judasza, który przyjmuje chleb dopiero co ustanowiony przez Chrystusa Jego ciałem. Jak jednak scharakteryzować tę sakramentalną obecność — czy jest ona rzeczywista, czy symboliczna?

Chleb na hildesheimskim dziele ma nietypowy kształt i kolor, który umieszczony w dłoniach Chrystusa przypomina jeden z jego palców, na co zwróciła uwagę J. P. Kingsley<sup>115</sup>. Można jednak zauważyć, że artysta zadbał o prawidłowe przedstawienie dłoni Jezusa. Składa się ona z pięciu palców. Konsternacja, którą wywołuje ten detal miniatury, nie wydaje się przypadkowo wywołana, tym bardziej że brakuje dla takiego typu obrazowania innych analogii. W ewentualnym wzorcu z praskiego kodeksu Judasz sam trzyma w dłoniach kawałek chleba. Podobny gest, jaki zaprezentowano w Kosztownym Ewangeliarzu, tzn. włożenie części ciała Chrystusa do ust apostoła, znajduje się jeszcze na ikonie z klasztoru św. Katarzyny na górze Synaj z połowy XI w. (za: G. Schiller, *Ikongraphie*, nr 64), ale tam komunikującym jest nie Judasz, ale św. Piotr<sup>116</sup>. Najbliższą analogią mogłaby być jeszcze plakieta z kości słoniowej z Narbonne, którą wy-

<sup>112</sup> P. E. Lucchesi, *Apostelkommunion*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 1, red. E. Kirschbaum, Rom 1968, szp. 174; H. Aurenhammer, *Apostelkommunion*, w: idem, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, z. 1, Wien 1959, s. 224. Również w scenach obrazujących narracje ewangeliczne Judasz był zazwyczaj przedstawiany oddzielnie i pozbawiony nimbu: L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien. Iconographie de la Bible*, t. 2: *Nouveau Testament*, Paris 1957, s. 413.

<sup>113</sup> S. Piazza, op. cit., s. 141.

<sup>114</sup> G. Schiller, op. cit., s. 44.

<sup>115</sup> J. P. Kingsley, op. cit., s. 159.

<sup>116</sup> Por. K. Wessel, *Abendmahl und Apostelkommunion*, Recklinghausen 1964, s. 75.

konano na początku IX w. (za: ibidem, nr 368), ale jej niewielkie rozmiary nie pozwalają na dokładne odczytanie przedstawienia.

Wydaje się zatem, że autor iluminacji z Kosztownego Ewangeliarza chciał zaznaczyć, że chlebem, który spożywa Judasz, jest właściwe ciało Jezusa. Sakrament Eucharystii, który ustanowił Jezus w Wieczerniku, był zatem w świadomości Bernwarda rzeczywistym Ciałem Pańskim, a nie tylko jego symbolicznym ekwiwalentem. Upodobnienie podawanego kawałka chleba do jednego z palców Chrystusa wskazuje zatem, że biskupowi Hildesheim bliższe było nauczanie Paschazjusza Radberta o rzeczywistej obecności Chrystusa w eucharystycznych postaciach.

### Żywot Bernwarda autorstwa Thangmara

W tym kontekście należy zinterpretować przytoczone na początku słowa z jedenastowiecznej części Żywota Bernwarda, którymi Thangmar opisał praktyki pobożności hildesheimskiego hierarchy. Według hagiografa, który przedstawiał typowy dzień świętego, biskup około dziewiątej udawał się na uroczystą mszę, którą sprawował w wielkiej bojaźni<sup>117</sup>.

Przytoczony passus pochodzi z części tekstu na temat cnót Bernwarda. Wzmiankuje się w niej o tym wszystkim, co stanowi święty wzór postępowania. Można się tam zatem dowiedzieć, że biskup nigdy się nie upijał, a gdy już kosztował trunków, robił to zawsze wieczorem. Zabięgał wielce o wstrzeźliwość, odznaczał się pokorą i wielką mądrością. Wreszcie Thangmar pisze o gorliwości Bernwarda podczas liturgii godzin. Biskup bardzo często odprawiał oficjum przez dłuższą część nocy, a pamięcią modlitewną ogarniał także zmarłych braci. Po odprawieniu tych oracji, około dziewiątej, biskup udawał się na uroczyste sprawowaną mszę świętą. Po Eucharystii Bernward zajmował się wypełnianiem obowiązków urzędowych<sup>118</sup>.

Celebracja sakramentu ołtarza była dla hildesheimskiego hierarchy w oczach Thangmara punktem kulminacyjnym dnia. Wszelkie modlitwy sprawowane w nocy i o poranku prowadziły do tej ostatniej modlitwy – *missarum sollemnia*. Po niej Bernward wykonywał czyny miłosierdzia i sprawiedliwości, doglądał pracujących w warsztatach czy oddawał się nauce.

Solenność celebracji została skontrastowana z uniżeniem ducha Bernwarda. W skrzeszeniu, a może nawet we trwodze (*contritio*) biskup sprawował misteria męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Czym wyjaśnić taki stan duszy Bernwarda? Wydaje się, że przyczyną lęku i skruchy był

<sup>117</sup> Por. przyp. 1.

<sup>118</sup> *Vita Bernwardi*, c. 5–6, s. 759–760.



fakt, że wedle hierarchy w liturgii namacalnie uobecniało się *sacrum*. Biskup przystępował do miejsca najświętszego z świętych. Jako celebrians miał uczestniczyć w zbawczej ofierze na krzyżu i spożywać rzeczywiste Ciało i rzeczywistą Krew Pańską. Jak można było zauważyć, biskup Hildesheim bardzo realnie traktował sakramentalną obecność Chrystusa na ołtarzu. Stąd kontakt z obecnym w liturgii *sacrum* przerażał go i mógł powodować odczucie trwogi. Ta naturalna emocja *tremendum*, numinotycznego strachu, jest obecna w historii religii, o czym pisał już na początku XX w. Rudolf Otto<sup>119</sup>. Jeśli Thangmar oddał rzeczywiście przeżywane przez Bernwarda emocje, wówczas fragment Żywota przynosiłby informacje o doświadczeniu duchowym hildesheimskiego hierarchy w zetknięciu z sakramentem Eucharystii.

Pozostaje jednak pytanie, w jakim stopniu opis Thangmara jest zwykłą konwencją hagiograficzną, a w jakim mówi coś o rzeczywistym życiu wewnętrznym Bernwarda. Zaprezentowany opis cnót ascetycznych, skoncentrowanie na modlitwie liturgicznej z częstą mszą świętą na czele odzwierciedla ówczesne wzorce życia duchowego, przede wszystkim mniichów<sup>120</sup>. Co przeważa zatem w przypadku opisu życia Bernwarda przez Thangmara — konwencja czy rzeczywistość?

Znów nie można na to pytanie odpowiedzieć z całą pewnością. Wydaje się jednak, że z dużym prawdopodobieństwem wolno zaryzykować twierdzenie, iż zaczerpnięty z Żywota opis eucharystycznej praktyki i doświadczenia Bernwarda oddaje jego rzeczywiste życie duchowe. Świadczy o tym wymowa nie tylko zinterpretowanych już źródeł, za pomocą których wypowiedział się Bernward z Hildesheim, ale także ufundowany przez niego sakramentarz<sup>121</sup>, który wydaje się ujawniać duchowość biskupa. Wśród licznych formularzy mszy wotywnych, które zawarto w kodeksie, znajdują się tam: msza codzienna o Marii (*missa cotidiana de sancta Maria*, fol. 204r–204v), jak i aż trzy msze kapłana we własnej intencji (*missa sacerdotis propria*, inc.

---

<sup>119</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1999 (oryg. niem. 1917), s. 17–25.

<sup>120</sup> Por. A. A. Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit*, Münster 1973, s. 281–283. Do konwencji hagiograficznej należało też przedstawianie świętego, który mszę świętą celebrytuje codziennie: A. Angenendt, „Offertorium”, s. 37–39.

<sup>121</sup> Sakramentarz Bernwarda, Hildesheim, Domschatz und Dom-Museum, Ms. 19. Na fol. 2av znajduje się inskrypcja z XI w. wzmiankująca o Bernwardzie jako ofiarodawcy księgi dla skarbcza klasztoru św. Michała. Na fol. 243v niewiele później po spisaniu treści sakramentarza zanotowano, że pod kierownictwem Bernwarda sporządził tę księgę Guntbald. Na temat kodeksu: H. Härtel, M. Stähli, *Die Handschriften im Domschatz zu Hildesheim*, Wiesbaden 1984, s. 51–55.

*omnipotens et misericors Deus cuius pietatis et misericordiae*, fol. 211r–212r; *item alia missa, inc. Deus fons bonitatis et pietatis origo*, fol. 212r–212v; *item alia missa sacerdotis, inc. omnipotens sempiternus Deus qui me peccatorem sacris altaribus astare uoluisti*, fol. 212v–213r). Wydaje się zatem, że tak bogata refleksja eucharystyczna, którą można rekonstruować na podstawie hildesheimskich świadectw, uprawdopodobnia passus z Żywota Bernwarda. Testem wiarygodności wypowiedzi o życiu świętego w utworze hagiograficznym nie jest bowiem jej zgodność czy niezgodność z „konwencją” tekstów<sup>122</sup>. Wielu pragnęło przecież uczynić tę „konwencję” rzeczywistością. Na przedstawiane w żywotach konwencjonalne opisy cnót należy spojrzeć jako na opisy istniejącego wzorca postępowania. Testem wiarygodności hagiograficznego utworu jest zatem jego zgodność ze świadectwami, które pochodzą od samego bohatera, a które odzwierciedlają jego refleksję i działalność.

Z kręgu hildesheimskiego hierarchy, jak pokazano, pochodzi wiele źródeł, które pozwalają na przeprowadzenie krytyki historycznej. O tym, czy Bernward nie nadużywał alkoholu albo czy rzeczywiście nie spał w nocy z powodu modlitwy, trudno coś powiedzieć. O przejęciu się prawdami związanymi z sakramentem ołtarza można jednak mówić wiele. Liczba świadectw wytworzonych pod jego okiem, która umożliwia refleksję nad Eucharystią, potwierdza zarazem, że msza odgrywała w życiu duchowym hierarchy istotną rolę. Z tych względów opis Thangmara należy uznać za wiarygodny.

### Podsumowanie

Duchowość fundatora była głównym rysem życia wewnętrznego Bernwarda. Tworzenie dzieł użytku liturgicznego czy budowa nowych świątyń stanowiła podstawową formę aktywności hierarchy. To właśnie dzięki jego wspaniałej działalności fundacyjnej zachowało się tak wiele świadectw, które umożliwiają prowadzenie rozważań nad jego duchowością. Okazało się zaś, że Bernward rozwinął głęboką myśl na temat tego, czym jest fundacja.

Wykonywane przedmioty czy przestrzenie sakralne wiążą się bowiem ściśle z zagadnieniem liturgii. Funkcją powstających z polecenia Bernwarda dzieł była służba Boża. Taki był również cel zgromadzenia przez niego mnichów do klasztoru św. Michała. Dzięki ofierze na rzecz służby Bożej bis-

<sup>122</sup> Johannes Laudage idzie jednak inną drogą i próbuje wykazać, że opis eucharystycznych praktyk Bernwarda zawartych w Żywocie jest nietypowy na tle życiorysów duchowieństwa świeckiego: J. Laudage, op. cit., s. 103–104.

kup miał bowiem nadzieję pozyskać niebo. Jest to treścią pierwszego i drugiego „testamentu”. Wedle Bernwarda już jednak sam akt fundowania jest niejako czynnością liturgiczną. Wydaje się bowiem, że na scenie dedykacyjnej z Kosztownego Ewangeliarza pokazano scenę *offertorium*. Hierarcha składa zatem dar lub dary w czasie Eucharystii.

Fundacja jawi się zatem jako część duchowości eucharystycznej biskupa. Ofiara Bernwarda złożona w czasie celebracji męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa zostaje włączona w zbawczą ofiarę. Stąd też rodzi się nadzieja na poświęcenie składanych przedmiotów, jak i uświęcenie samego ofiarodawcy. Złożenie przedmiotów na ołtarzu oznaczało ich sakralizację, gdyż na mense ołtarza zstępował z nieba sam Chrystus. W sakramentalnych postaciach obecne były prawdziwe Ciało i Krew Pana. Manifestacja *sacrum* w czasie liturgii była tak namacalna, że aż mogła budzić przestrach.

Nie tylko poglądy Bernwarda, ale i sposoby ich wyrażania okazały się interesujące. Biskup wypowiedział się za pomocą obrazów i metafor, które stanowiły w owym czasie główne medium komunikacji. Fakt, że wykorzystał sformułowania i przedstawienia odwołujące się do sakramentu ołtarza, nie pozostaje bez znaczenia. Warto bowiem zwrócić uwagę, że Bernward używa „języka eucharystycznego”, kiedy mówi o sobie lub definiuje bliskie mu zagadnienie fundacji. Żeby wytłumaczyć coś abstrakcyjnego, jak własne „ja” czy pojęcie ofiarowania, używa słownika sakramentarzy (*primitias oblationis*) lub obrazów mszalnych. Jest to przesłanka za traktowaniem liturgii jako siatki pojęciowej czy systemu filozoficznego ludzi żyjących około roku 1000, a także Eucharystii jako punktu odniesienia dla budowania tożsamości przez człowieka średniowiecza.

Zagadnienia te można umieścić w perspektywie badawczej na przyszłość, podobnie jak duchowość eucharystyczną innych biskupów żyjących na przełomie tysiąclecia. Wydaje się, że Brunon z Kwerfurtu, Thietmar z Merseburga, Geron z Kolonii, Udalryk z Augsburga, Warmond z Ivrei, Wojciech z Pragi czy Gumpold z Mantui równie silnie akcentowali eucharystyczne prawdy wiary. Należałoby to jednak dokładniej zbadać. Bernward z Hildesheim może zatem posłużyć jako punkt odniesienia dla analizy życia innych hierarchów z tego okresu. Liczba wypowiedzi, w których biskup odnosi się do swojej osoby, wręcz zdumiewa i stanowi dobry materiał porównawczy.

## The Eucharistic Spirituality of Bernward of Hildesheim. On the Imagery of Ottoman Culture

The article discusses the Eucharistic spirituality of Bernward of Hildesheim (ca. 960–1022) by accentuating the phenomenon of the imagery of Ottonian culture (the “logic of vision” method). An analysis of written sources concerning the bishop (i.e. two testaments written by Bernward and his *Vita*), as well as iconographic sources (dedication miniatures and illuminations from the lavishly illustrated Gospel Book, Hildesheim Domschatz und Dom-Museum, Ms 18) shows that Bernward comprehended the foundation act as liturgical activity. This approach is evidenced most convincingly by a dedication scene from the Evangelarium depicting probably a fragment of the Holy Mass — *offertorium*; it could have been painted by Bernward himself. The bishop defined his “self” also in reference to the Eucharist. Hildesheim sources show thus the impact of the “Eucharistic language” upon Bernward’s self-definition as well as upon explanation of the chief activity of his life — foundations. The sacrament of the Eucharist could be, therefore, regarded as the central point of reference for the construction of identity performed by Bernward of Hildesheim.

*Translated by Aleksandra Rodzińska-Chojnowska*



Ilustracja 1: Świeczniki Bernwarda, Hildesheim, Domschatz und Dom-Museum, DS L 9



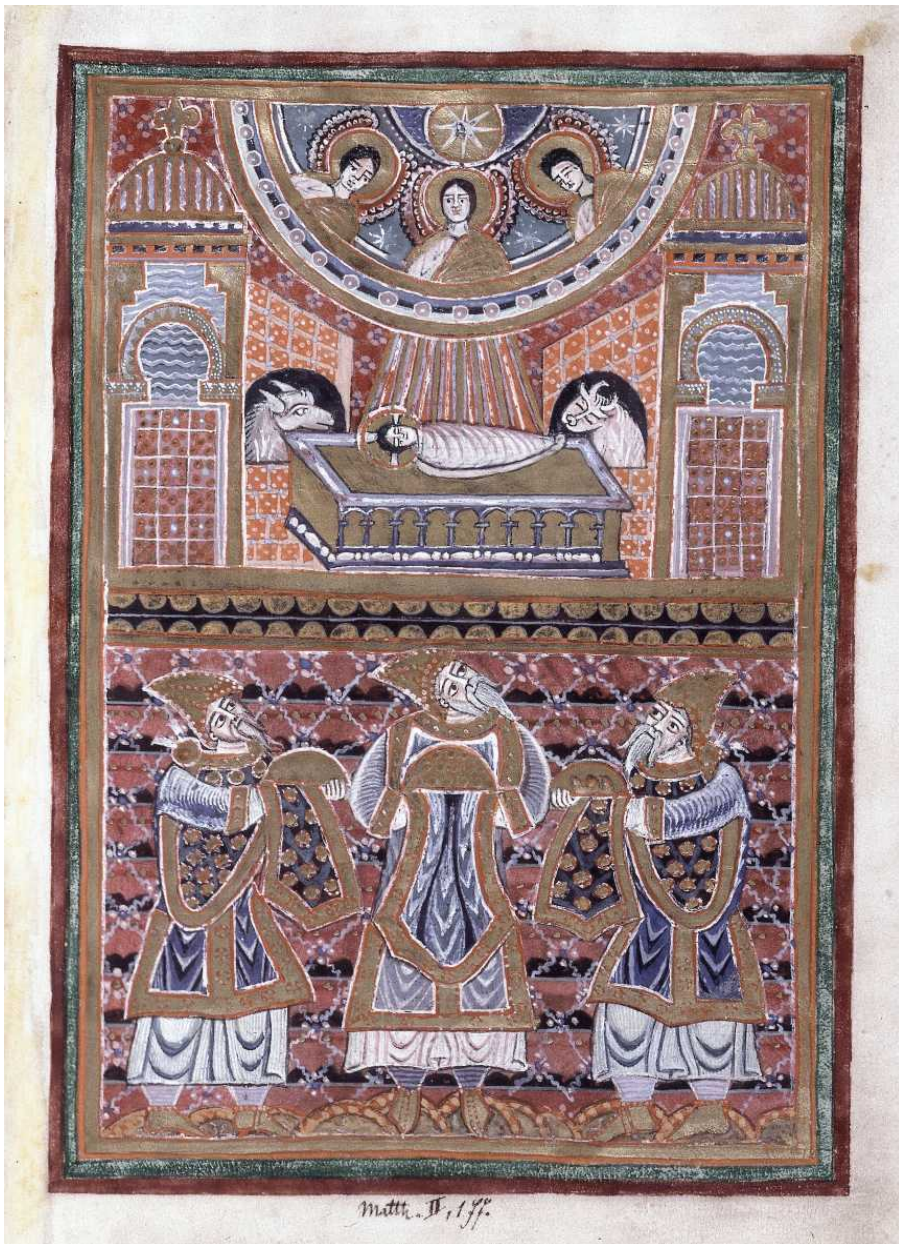


Ilustracja 2: Scena dedykacyjna, Kosztowny Ewangeliarz, Hildesheim, Domschatz und Dom-Museum, Ms. 18, fol. 16v-17r









Ilustracja 3: Epifania, Kosztowny Ewangeliarz, Hildesheim, Domschatz und Dom-Museum, Ms. 18, fol. 18r





Ilustracja 4: Ostatnia Wieczerza, Kosztowny Ewangeliarz, Hildesheim, Domschatz und Dom-Museum, Ms. 18, fol. 118r