




MARCIN TOMASIEWICZ  
 <https://orcid.org/0000-0003-2803-9364>  
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

## *Chrystologia na rozdrożu – heterodoksyjne motywy teologii politycznej cesarstwa w X i XI wieku*

### Abstract

#### Christology at a Crossroads – Heterodox Motives of the Imperial Political Theology in the 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> Centuries

The aim of this article is to present how heterodox, Christological constructions, arising from the controversies surrounding Chalcedonian dogma, existed in the 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> centuries in Western political thought. These constructions are described from two perspectives that were especially important for shaping the political doctrine of German emperors. Firstly, the illustration of the Aachen Gospels is mentioned because it symbolically contains the principles of the political theology of the Ottonian Empire. Secondly, the views of the Norman Anonymous, who wrote during times of intensified Caesarean propaganda in connection with the dispute with the papacy that took place in the 11<sup>th</sup> century, are analysed.

**Keywords:** papacy, empire, monophysitism, Nestorianism, Christology

**Słowa kluczowe:** papieżstwo, cesarstwo, monofizytyzm, nestorianizm, chrystologia

### Wstęp

W dziejach myśli politycznej, szczególnie okresu starożytności i średniowiecza, często spotykamy legitymizację władzy budowaną na podstawie ujmowanego teistycznie obrazu rzeczywistości<sup>1</sup>. Poglądy głoszące boskie pochodzenie władzy politycznej pozostają uwarunkowane twierdzeniami zaczerpniętymi z ustaleń o charakterze teologicznym. Teologia zaś stanowi dość bogaty obszar refleksji, gdzie prezentowane są bardzo różne i nierzadko rozmiijające się lub nawet sprzeczne wizje Boga – Jego konstrukcji ontologicznej, relacji do świata, historii czy polityki. W zależności od przyjętej perspektywy teologicznej zmienia się obraz władzy i władcy panującego z woli Bożej (lub

<sup>1</sup> Carlyle, Carlyle, *Mediaeval Political Theory*, 210 i nast.

przynajmniej za Bożym przyzwoleniem). Toteż określone twierdzenia o charakterze teologicznym mają swoje konsekwencje również w obszarze zainteresowań historii doktryn politycznych i prawnych. Tytułem przykładu: idee dotyczące stworzenia lub zbawienia na gruncie politycznym mogą przybrać bardzo odmienne postaci – od daleko idącej deifikacji władzy państwowej aż po postawy wyraźnie anarchistyczne. Również teologiczne subtelności na temat ontologicznej struktury Boga czy Chrystusa nie są indyferentne względem teistycznie argumentowanych doktryn politycznych.

Tematyka niniejszego artykułu skupia się na wskazaniu obecności w zachodniej myśli politycznej X i XI w. heterodoksyjnych konstrukcji chrystologicznych wyrosłych na gruncie kontrowersji wokół dogmatu chalcedońskiego. Okres ten jest czasem powstawania doktryny politycznej cesarstwa niemieckiego. Konsekwencją ekspansji teologii greckiej na grunt zachodniej myśli imperialnej jest dookreślenie i ugruntowanie postrzegania władzy politycznej jako rzeczywistości o pochodzeniu i naturze Bożej. To z kolei stanowiło przeciwwagę dla rozwijanych w starożytności i średniowieczu poglądów demonizujących władzę doczesną, przydając jej proveniencję diabelską. Aspektem szczególnie nas tutaj interesującym będzie zaczerpnięta z chrystologii dualistyczna wiza osoby władcy.

Omówiony zostanie materiał pochodzący z dwóch okresów szczególnie istotnych dla kształtowania się doktryny politycznej cesarzy niemieckich. W pierwszej części będzie to ilustracja z Ewangeliarza z Akwizgranu, gdzie w sposób symboliczny przedstawiono pryncypia teologii politycznej cesarstwa Ludolfingów<sup>2</sup>. W dalszej zaś kolejności zostaną poddane analizie poglądy Anonima z Normandii, którego twórczość przypada na czas wzmożonej propagandy cesarskiej w związku ze sporem z papieżem w XI w. Zestawienie tych dwóch źródeł jest zasługą Ernsta Kantorowicza, który na kartach dzieła *Dwa ciała króla* dostrzegł ich podobieństwa w zakresie kreowanego przez nie dualizmu ontologicznego władcy. Ustalenia tego badacza stały się ważnym punktem orientacyjnym dla literatury przedmiotu, która albo je akceptowała, albo też wchodziła w polemikę<sup>3</sup>. Zakres otwartej przez pracę E. Kantorowicza dyskusji jednak najczęściej skupiał się na kwestiach z dziedziny historii sztuki lub historii myśli politycznej. Toteż brakuje opracowania zmierzającego do pogłębionej analizy owego dualizmu monarchy od strony dogmatyki chrześcijańskiej, przede wszystkim zaś chrystologii. Polemiki bowiem nie dotyczą treści dogmatycznych sięgających ontologii Chrystusa określonej przez kanony soborów powszechnych (w szczególności soboru chalcedońskiego). Niniejszy tekst stawia sobie za cel przynajmniej częściowe wypełnienie tej luki i prezentuje spojrzenie na doktrynę władzy monarchy ziemskiego kształtującą się w XI w. z perspektywy przyjętej przez ortodoksję pierwszych soborów.

Chrytologia jest jedną z najwcześniejszych gałęzi teologii. Początkowo opierała się tylko na przekazach biblijnych (kanonicznych i apokryficznych), później jednak, od II w., teologowie próbowali ją wyrazić, stosując instrumentarium filozoficzne zaczerp-

<sup>2</sup> Za teologię polityczną uznaję refleksję wychodzącą z założeń o charakterze teologicznym, której przedmiotem jest rzeczywistość społeczno-polityczna.

<sup>3</sup> Tytułem przykładu warto wspomnieć artykuł Piotra Skubiszewskiego, w którym autor dystansuje się od poglądu E. Kantorowicza dotyczącego rozumienia podwójnej osoby władcy. W owej dwoistości polski badacz dostrzega specyfikę łączenia przez saskich monarchów tytułu króla niemieckiego i cesarza. Skubiszewski, „W służbie cesarza”, 22–3, 50.

nięte z tradycji greckiej<sup>4</sup>. Impulsem do rozwoju refleksji chrystologicznej były wielkie kontrowersje teologiczne w dobie pokonstantyńskiej. Arianizm, chociaż raczej dotyczył Trójcy niż samej chrystologii, wzbudził ferment intelektualny, który zaowocował mnogością poglądów dotyczących konstrukcji ontologicznej Chrystusa. Pierwszą, jak się wydaje, wielką kontrowersją chrystologiczną był spór pomiędzy biskupem Aleksandrii Cyrylem a patriarchą Konstantynopola Nestoriuszem. Na pierwszy rzut oka konflikt skupiał się wokół Najświętszej Marii Panny. Nestoriusz przyznawał jej tytuł „Matki Chrystusa” (*Christotokos*), podczas gdy Cyryl uważał, iż należy ją określać mianem „Matki Boga” (*Theotokos*)<sup>5</sup>. Ta mariologiczna oś konfliktu nie powinna jednak przesłonić chrystologicznego tła całej dyskusji. Otóż stanowisko Nestoriusza otwierało możliwość interpretacji, iż Chrystus w rzeczywistości był podwójną osobą<sup>6</sup>. Wedle kanonów soborów w Konstantynopolu (381) i Nicei (325), boski Logos stanowił drugą Osobę Trójcy. Oznaczałoby to, że w Chrystusie są dwie osoby – ludzka i boska. W konsekwencji zaś nie można byłoby twierdzić, iż Bóg w osobie Logosu przyjął ciało, żył pośród ludzi, dzieląc z nimi wszystkie niedole, a wreszcie dokonał zbawczego dzieła poprzez śmierć i Zmartwychwstanie<sup>7</sup>. Niebezpieczeństwo takiej interpretacji dostrzegł Cyryl Aleksandryjski, który podkreślał, iż w zbawcze dzieło musiał być zaangażowany sam Bóg poprzez swój Logos<sup>8</sup>. Ostatecznie teologia soboru w Chalcedonie przesunęła zróżnicowanie bytu Chrystusa z osoby na poziom natury. Tym samym sformułowano dogmat o unii hipostatycznej, gdzie Logos (druga Osoba Trójcy) przyjął nienaruszoną i kompletną naturę ludzką. Punktem połączenia dwóch natur pozostawała hipostaza<sup>9</sup>. To właśnie dzięki tej łączności w osobie możliwe stało się przenikanie właściwości natur (*communicatio idiomatum*)<sup>10</sup>. A zatem pomimo iż sam z siebie boski Logos nie mógł się narodzić, cierpieć i umrzeć, to jednak znosił to wszystko w swojej ludzkiej naturze. Stanowisko aleksandryjskie nie okazało się jednak wolne od błędnych interpretacji. Jeszcze przed soborem chalcedońskim niektórzy zwolennicy Cyryla wyznawali pogląd, iż w ramach jednej osoby (hipostazy) natury ulegają zmieszaniu. Tak tedy na przykład mnich Eutyches uważał, iż dwie natury (boska i ludzka) były oddzielne przed wcieleniem, po wcieleniu zaś połączyły się i przemieszały, tworząc jedną bosko-ludzką

<sup>4</sup> Pietras, *Początki teologii*, 177 i nast.; Sesboüé, Wolinski, *Bóg zbawienia*, 139 i nast.; Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, 232 i nast.

<sup>5</sup> Sesboüé, Wolinski, *Bóg zbawienia*, 329.

<sup>6</sup> Stanowisko Nestoriusza zostało tutaj przedstawione w pewnym uproszczeniu. Z perspektywy teologii ortodoksyjnej ustalił on niewłaściwą relację pomiędzy pojęciem osoby i hipostazy. Jednak rozważanie tych subtelności przekracza ramy niniejszego opracowania. *Ibid.*, 335.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 333.

<sup>8</sup> „Drugi List Cyryla do Nestoriusza”, 111–5.

<sup>9</sup> Sobór w Chalcedonie przyjął następującą formułę dogmatyczną dotyczącą unii hipostatycznej: „Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez mieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę. Nie wolno dzielić go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób, ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus [...]”.

Jest to wierny przekład greki, gdzie pojawia się stwierdzenie: [...] πρόσωπον καὶ ὑπόστασιν [...]. Z kolei w łacinie zastosowano sformułowanie: [...] *unam personam atque unam subsistentiam* [...]. Zob. Baron, Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, 222–3.

<sup>10</sup> Strzelczyk, *Traktat*, 337 i nast., 474.

supernaturę<sup>11</sup>. Poglądy niezachowujące odpowiedniego rozdzielenia natur noszą miano monofizytyzmu.

Choć problemy te zostały rozwiązane na gruncie ortodoksyjnej doktryny, która przybrała oficjalny wyraz w orzeczeniach kolejnych soborów, to jednak recepcja subtelności rozróżnień teologicznych napotykała problemy w odpowiednim jej rozumieniu. Skutkiem tego niektórzy myśliciele i ojcowie synodalni, nawet działając w dobrej wierze, wyrażali poglądy nie do końca zharmonizowane z treścią dogmatycznych orzeczeń.

Problem ten w jeszcze większym stopniu dotyczył chrześcijaństwa zachodniego. Tutaj bowiem dodatkową barierę we właściwej interpretacji ortodoksyjnej chrystologii stanowił język. Po pierwsze, nie było kompletnych łacińskich przekładów pism teologów greckich, którzy objaśniali i pogłębiali znaczenie formuł soborowych. Po drugie zaś, nie wszystkie używane przez Greków terminy znajdowały precyzyjne odpowiedniki w łacinie.

To wahanie co do słusznej interpretacji dogmatów doprowadziło na Zachodzie do poszukiwania alternatywnych sposobów wyrazu formuł chrystologicznych, w dalszej kolejności zaś zaowocowało odstającymi od ortodoksji poglądami w innych domenach myśli, dla których chrystologia stanowiła punkt odniesienia. Zjawisko to uwidoczniło się również w myśli politycznej kreującej osobę władcy. Niniejszy artykuł zmierza do ukazania elementów monofizyckich i nestoriańskich w doktrynie politycznej Ludolfingów oraz u Anonima z Normandii.

## Elementy monofizyckie na miniaturze z Akwizgranu

Jednym z najciekawszych świadectw wpływu chrystologii na myśl polityczną średniowiecza jest miniatura przedstawiająca Ottona III, która pochodzi z Ewangeliarza z Akwizgranu<sup>12</sup>. Ewangeliarz ów powstał około 1000 r. i najprawdopodobniej był dziełem mnicha o imieniu Liuthar<sup>13</sup>. W przedstawieniu cesarza można dostrzec przynajmniej kilka chrystologicznych motywów wyrażających doktrynę polityczną Ludolfingów. Omawiana ilustracja ukazuje Ottona III siedzącego na okrągłej poduszce, która wyściela krzesło tronowe. Tron jednak nie stoi na twardym gruncie, lecz jakby unosi się w powietrzu, podtrzymywany przez przygniecioną jego ciężarem symboliczną personifikację ziemi – Tellus<sup>14</sup>. Owa ziemia służy cesarzowi za podnózek i – jak zauważa Romana Rupiewicz – przedstawiona w ten sposób personifikacja sygnalizuje, iż władztwo cesarza wykracza poza ramy terytorialne<sup>15</sup>. Badaczka zwraca także uwagę na biblijną

<sup>11</sup> Sesboüé, Wolinski, *Bóg zbawienia*, 347.

<sup>12</sup> Ewangeliarz ten, zwany często Ewangeliarzem z Aachen cieszy się dużym zainteresowaniem badaczy. Dokładniejsze go omówienie można odnaleźć w następujących pracach: Bayer, „Untersuchungen zum ottonischen Evangeliar”, 33–46; Fried, *Otto III. und Boleslaw Chrobry*; Els, „Das Aachener Liuthar-Evangeliar”, 181–94; Kahsnitz, „Ungewöhnliche Szenen”, 63–91.

<sup>13</sup> Skubiszewski, *Malarstwo karolińskie*, 186. Inną wersję powstania rękopisu przedstawia E. Kantorowicz. Polega on na starszych badaniach, wedle których Ewangeliarz powstał w 973 r. zaś malowidło przedstawiało Ottona II. Zob. Kantorowicz, *Dwa ciała*, 52; Beissel, *Die Bilder*, 61 i nast.

<sup>14</sup> Rupiewicz, „Personifikacje Ziemi w plastyce średniowiecznej”, 254.

<sup>15</sup> *Ibid.*

inspirację autora malowidła, który zapewne poprzez umieszczenie ziemi pod tronem cesarza chciał nawiązać do fragmentu z księgi Izajasza (Iz 66,1)<sup>16</sup>. Na ilustracji obserwujemy niejako trzy poziomy. Najniżej znajdują się przedstawiciele książąt świeckich i duchownych. Symbolizują oni całość społeczności ludzkiej poddanej władzy cesarza. Mniej więcej w środkowej partii ilustracji osoba cesarza flankowana jest z dwóch stron przez postaci trzymające proporce. Są to książęta bądź pomniejsi królowie, którzy również oddają cześć powszechnemu monarsze, kornie spuszczać koronowane głowy<sup>17</sup>. Obecność tych postaci dobitnie oddaje imperialny charakter cesarskiej władzy.

Osoba tronu Ottona wpisana jest w mandorłę przypominającą kształtem migdał, co – jak zauważa Dariusz Tabor – jest elementem wyróżniającym miniaturę akwizgrańską spośród innych przedstawień władców doby karolińskiej i ottońskiej<sup>18</sup>. Sam termin mandorla pochodzi z języka włoskiego i oznacza migdał. Zabieg ten znajdował zastosowanie w wielu kulturach i był używany do ukazania mocy Bożej otaczającej prezentowaną postać. Sztuka chrześcijańska bardzo szybko przyswoiła sobie mandorłę, najczęściej wykorzystując ją w przedstawieniach Chrystusa podczas Przemienienia<sup>19</sup>. Można zatem powiedzieć, iż również na interesującym nas malowidle otaczająca postać cesarza mandorla jest nośnikiem treści chrystologicznych. Powyżej mandorli ilustrację wieńczy dłoń z nieba w nimbie krzyżowym, która nakłada na głowę władcy diadem bądź też błogosławi monarchę<sup>20</sup>. Aureola otaczająca dłoń nachodzi na wierzchołek mandorli, tworząc trójkąt, w który wpisuje się głowa cesarza. Oczywiście budzi to skojarzenia trynitarnie, co dowodzi, iż cała Trójca jest zaangażowana w misję i dzieło młodego kosmokratora. Na pierwszy rzut oka zdaje się to korespondować z doktryną polityczną Karolingów, według której władca jest przede wszystkim namiestnikiem Boga, w porządku ontologicznym zajmuje zaś miejsce drugie po Bogu<sup>21</sup>. W teologii politycznej Ludolfingów następuje jednak istotna zmiana. Umiejscowiony za boską dłonią krzyż wskazuje, że nie mamy tutaj do czynienia z ręką Boga Ojca, lecz Chrystusa, boskiego Logosu, co podpowiada chrystologiczną interpretację obrazu.

W górnej partii ilustracji powiewa jasna wstęga. Wyraźnie odcina się ona od kolorystyki reszty miniatury i przyciąga nasz wzrok. Wstęga, czy też draperia, podtrzymywana jest przez cztery postaci apokaliptyczne symbolizujące ewangelistów; jej końce spływają w dół i niemal dotykają koron dwóch ustawionych poniżej książąt lub królów. Rozciągnięta w poprzek pionowej osi ilustracji draperia dzieli ciało cesarza na dwie części. Głowa, barki i piersi znajdują się powyżej wstęgi, reszta zaś poniżej. W literaturze

<sup>16</sup> *Ibid.*, 255.

<sup>17</sup> Kantorowicz, *Dwa ciała*, 52 i nast. Podobną interpretację odnajdujemy w pracach Wolfganga Christiana Schneidera. W jego opinii biskupi symbolizują prowincje kościelne, zbrojni zaś – książąt świeckich. Osoby w koronach są natomiast królami – lennikami cesarza. Schneider, *Imperator Augustus und Christometes*, 803. W tej interpretacji władza cesarza miałyby się rozciągać zarówno na sferę świecką, jak i duchowną. Tabor, „Król, prorok, czy kapłan?“, 11.

<sup>18</sup> *Ibid.* Drugim oryginalnym elementem wprowadzonym przez Liuthara były cztery postacie ewangeliczne, które towarzyszą tronu władcy.

<sup>19</sup> Trzcinińska, *Światło i obłok*, 149 i nast.

<sup>20</sup> Skubiszewski, *Malarstwo karolińskie*, 194. W opinii P. Skubiszewskiego motyw ten ma na celu upamiętnienie bądź też zapowiedź zbliżającej się koronacji cesarskiej Ottona III. Skubiszewski, „W służbie cesarza“, 52.

<sup>21</sup> Kantorowicz, *Dwa ciała*, 64. O przyczynach, dla których Ottonowie nie inkorporowali karolińskiej koncepcji władzy, lecz zmierzali do stworzenia własnej doktryny, zob. Althoff, *Ottonowie*, 178 i nast.

przedmiotu pojawia się pogląd, iż banderola jest zwojem, na którym zapisano teksty Ewangelii, przez co autor malowidła chciał ukazać łączność cesarza z Chrystusem<sup>22</sup>. Ludger Körntgen wiąże wstęgę, symboliczne przedstawienia ewangelistów oraz mandorłę ze zdobiącą sąsiednią kartę omawianego dzieła inskrypcją: *Hoc Auguste libro, tibi cor Deus indult Otto, Quem de Liuthario te suscepisse memento*, która, zdaniem owego badacza, wyraża modlitwę wstawienniczą o uświęcenie osoby władcy<sup>23</sup>. Według L. Körntgena to właśnie Ewangelia miałyby okrywać serce Ottona, czyniąc go naśladowcą Chrystusa. Wątek dualizmu osoby cesarza zostaje uwypuklony w interpretacji zasłony dokonanej przez E. Kantorowicza<sup>24</sup>. W jego opinii wstęga ta symbolizuje welon tabernaculum, czyli nieboskłon. Według Księgi Wyjścia (Wj 26,31 i nast.) zasłonę firmamentu podtrzymują cztery filary. W artystycznej wizji Liuthara zostały one zastąpione czterema ewangelistami – co nadaje chrystologicznej wymowy konstrukcji kosmosu. Ponadto może też sugerować misję cesarza. Otton zostaje ukoronowany przez Chrystusa, by nawracać i głosić Ewangelię<sup>25</sup>. Zasłona była interpretowana jako symboliczne oddzielenie nieba od ziemi – transcendencji bożej od immanencji świata. W świątyni jerozolimskiej specjalna kotara oddzielała miejsce święte od Świętego Świętych. Beda Czcigodny interpretuje ten podział w kluczu eklezjologicznym. Kościół bowiem jest bytem dwoistym. Z jednej strony grupuje ludzi pielgrzymujących na ziemi, z drugiej – należą do niego również święci i aniołowie w niebie<sup>26</sup>. Rozdzielenie na część ziemską i niebiańską jest wyraźnie inspirowane dogmatem chalcedońskim. Kościół, tak jak Chrystus, ma dwie natury. Na miniaturze Liuthara dwoistość natur dotyczy cesarza. Część monarchy znajduje się w niebie, a część pozostaje na ziemi<sup>27</sup>. Podobne teologiczne interpretacje nadawano również wyobrażeniom Chrystusa ukrzyżowanego – *caput in caelo et pedes in terra*. Cyryl Jerozolimski dostrzega w tym alegorię dwóch natur – nogi symbolizują człowieczeństwo, a głowa bóstwo<sup>28</sup>. Stanowi to zarazem symbol dominacji nad światem.

Chrytologiczną wymowę prezentowanej koncepcji politycznej narzucają również zastosowane przez autora miniatury proporcje. Postać Ottona w porównaniu z królami i książętami wydaje się olbrzymia. Tego typu alegoryczny gigantyzm był częstym motywem przedstawień Chrystusa i ma źródła w egzegezie biblijnej. W Psalmie 19 (Ps 19,6) czytamy o olbrzymie radującym się z tego, że ma biec w drogę. Św. Ambroży mówi, iż olbrzym, który jest Chrystusem, posiada podwójną substancję<sup>29</sup>. Z kolei św. Augustyn, interpretując Psalm 90, prezentuje pogląd, iż Chrystus, chociaż przebywa w niebie (co

<sup>22</sup> Tabor, „Król, prorok, czy kapłan?”, 8; Körntgen, *Königsherrschaft und Gottes Gnade*, 161–435.

<sup>23</sup> Körntgen, „König und Priester”, 56. Do poglądu, iż banderola jest spowijającą serce cesarza Ewangelią przychyliła się również Skubiszewski, „W służbie cesarza”, 50.

<sup>24</sup> Na poglądach E. Kantorowicza opierają się ustalenia obszernej pracy Hansa Mayr-Hartinga na temat ottońskiego malarstwa książkowego. Podobnie jak E. Kantorowicz, H. Mayr-Harting w tronuującym Ottonie odkrywa pewien dualizm – władca jest jednocześnie na ziemi i w niebie. Autor ten potwierdza chrystologiczną treść malowidła i wyrażoną w nim myśl polityczną. Mayr-Harting, *Ottonian Book Illumination*.

<sup>25</sup> Kantorowicz, *Dwa ciała*, 57.

<sup>26</sup> Beda Czcigodny, „De Tabernaculo”, szp. 447 AB.

<sup>27</sup> Tabor, „Król, prorok, czy kapłan?”, 7.

<sup>28</sup> Cyryl Jerozolimski, „Catechesis XII,1”, szp. 726.

<sup>29</sup> Kantorowicz, *Dwa ciała*, 59.



symbolizuje jego głowa), to jednak członkami działa na ziemi<sup>30</sup>. Warto jednak w tym miejscu zauważyć, że Psalm ów ma szczególne znaczenie, bowiem ze względu na swoją triumfalną wymowę uchodził za psalm cesarski.

Mimo to triumf samego Chrystusa przypada dopiero na moment Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia. Stąd też odpowiednie ukazanie cesarza jako triumfatora również wymagało nawiązań do Wniebowstąpienia. W datowanych na X w. przedstawieniach wniebowstąpienia często postać Chrystusa znika z planu, a widoczne są tylko nogi. Wystają one zza chmur, podczas gdy reszta uwielbionego ciała znajduje się już niewidoczna w niebie.

Podobny zabieg zastosował Liuthar. Wstęga symbolizuje niebo, lecz nie to ziemskie, ale duchowe – transcendentną rzeczywistość Boga. Granicę pomiędzy doczesnością a boską wiecznością wyznaczają punkty, gdzie draperia niemal dotyka głów oddających pokłon królów. Sięgają oni prawie do nieba. Cesarz jednak nie tylko sięga wyżej, ale już właściwie znajduje się w niebie – przy jednoczesnym zachowaniu domieszki swojej ziemskiej natury.

Interesującą genezę poglądu o Wniebowstąpieniu cesarza przedstawia E. Kantorowicz. W jego opinii zasadnicze znaczenie miał tutaj błąd kopisty, który niedokładnie przepisał fragmenty kodeksu mylnie przypisywanego Izydorowi z Sewilli, a znanego pod nazwami *Collectio Hispana* lub też *Isidoriana* (VII w.). Otóż w miejscach poświęconych orzeczeniom soboru chalcedońskiego pojawia się stwierdzenie, iż *Deus imperatorem erexit ad zelum*<sup>31</sup>, co należy rozumieć jako: Bóg wywyższył cesarza ponad wiernych (a raczej nad gorliwych wiernych). Pomyłka kopisty polegała na zamianie *zelum* na *celum*, przez co zdanie uzyskało postać: *Deus imperatorem erexit ad celum*<sup>32</sup>. Zmienił się również komunikat; odtąd Bóg wywyższył cesarza nie tylko ponad wiernych, lecz aż do samego nieba. Innymi słowy cesarz stał się więcej niż człowiekiem – za życia, bez pośrednictwa śmierci, został wywyższony tak jak Chrystus w stanie chwalebny.

Powstaje jednak pytanie, czy ortodoksyjna doktryna chrystologiczna jest w pełni zgodna z chrystologią polityczną Ewangeliarza z Akwizgranu? Teologia chalcedońska kierowała się wielką dbałością o odpowiednie rozróżnienie natur w Chrystusie. Z punktu widzenia soteriologii ludzka natura Chrystusa nie mogła być w żaden sposób wybrakowana ani też nie mogła posiadać żadnych boskich naddatków. Innymi słowy, Chrystus musiał być w pełni człowiekiem (*perfectus homo*). Dbałości tej nie dostrzegamy jednak w wyobrażeniach cesarza. Brakuje bowiem wyraźnego odróżnienia elementów boskich, tak iż zdają się one zlewać z człowieczeństwem Ottona. Cesarz już za życia jest w niebie, będąc jednak wciąż na ziemi. Ciało jego, pomimo iż nie zaznało śmierci, już jest uwielbione. Oryginalność tego zabiegu najlepiej widać na tle popularnych ówczesnie sposobów przedstawienia Jezusa w czasie jego ziemskiego życia. Często bowiem ukazywano dualizm ontologiczny Chrystusa poprzez zastosowanie dwóch planów – na dole malowidła widniał On na przykład jako dziecko, na górnym zaś rejestrze zasiadał w nie-

<sup>30</sup> Augustyn, „Ennarationes in Psalmos XC,5”, szp. 1178.

<sup>31</sup> „Collectio Canonum S. Isidori”, szp. 163C. W tekście J.P. Migne’a mamy już zapis mówiący o wywyższeniu do nieba. Według E. Kantorowicza oryginalny zapis przetrwał jednak w starszym wydaniu Francisca Antonia Gonzáleza, *Collectio Canonum Ecclesiae Hispanae* z 1808 r.

<sup>32</sup> Kantorowicz, *Dwa ciała*, 54.

bie pośród obłoków<sup>33</sup>. Tego typu środków wyrazu jednak nie odnajdujemy na miniaturze z Akwizgranu, co potwierdza nasze spostrzeżenia, iż jej kompozycja otwiera drogę do nieortodoksyjnych, monofizyckich interpretacji.

Na taką interpretację wskazuje jeszcze inny, dostrzeżony przez E. Kantorowicza aspekt malowidła. Cesarz mianowicie był pomazańcem Bożym. Namaszczenia zaś udzielano na głowie, piersi i barkach. Właśnie te partie ciała znajdują się w niebie. Wnosić zatem można, iż cesarz na skutek konsekracji (namaszczenia) dostąpił apoteozy. Jego ludzka natura uzyskała boski naddatek, tym samym człowieczeństwo cesarza nie jest identyczne z człowieczeństwem pozostałych ludzi<sup>34</sup>.

## Schematy chrystologiczne u Anonima z Normandii

Interesującą teologią polityczną cesarstwa odnajdujemy u Anonima z Normandii<sup>35</sup>. Nieznany ów autor żył w XI w. i najprawdopodobniej pozostawał ideologicznie zaangażowany po stronie cesarza w spór o inwestyturę<sup>36</sup>. Bez wątpienia był to człowiek o bogatej erudycji, obeznany z teologią i kanonami kościelnymi.

Anonimowy pisarz analizuje dwoistość natury Chrystusa przez pryzmat interesującej go dystynkcji pomiędzy władzą biskupów i monarchów świeckich. Osadzenie rozważań na tym gruncie doprowadzi nieznanego autora do rozróżnienia władzy, która pochodzi albo z natury, albo z łaski. Tak tedy wcielony Logos poprzez swą boską naturę jest królem, kapłanem zaś ze względu na łaskę<sup>37</sup>. Tym samym przymiot kapłaństwa należy lokować w obszarze człowieczeństwa Chrystusa, królowanie natomiast przypisać współistotności z Bogiem Ojcem. Odwrotnie kształtuje się jednak kondycja ontologiczna ziemskiego władcy. Nie partycypuje on bowiem w ludzkiej naturze Chrystusa, lecz w Jego boskości. Dzięki temu monarcha doczesny nie jest tylko i wyłącznie namiestnikiem czy też zastępcą Chrystusa na ziemi. Jak zaznacza Bogdan Szlachta, „jego więź z Bogiem jest znacznie bardziej bezpośrednia”<sup>38</sup>. A zatem dochodzi do pewnej komplikacji w kwestii natur i mediacji przymiotu królewskości, co – jak zobaczymy – zaowocuje pewnymi problemami terminologicznymi.

Wśród dzieł Anonima na szczególną uwagę zasługuje traktat poświęcony kwestii namaszczenia królów i biskupów – *De consecratione pontificum et regum*. Znajdujemy w nim taki oto fragment:

<sup>33</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>35</sup> W literaturze przedmiotu określa się go mianem Anonima z Yorku lub też Anonima z Rouen. Pluralizm ten odzwierciedla wahania doktryny co do tożsamości omawianego autora. Pod postacią anonimowego pisarza można bowiem dostrzegać biskupa Winchesteru Wilhelma Giffarda, kleryka z kręgów Gerharda z Yorku, archidiacona Fulberta z Rouen lub arcybiskupa Rouen Wilhelma Bona Anima. Williams, *The Norman Anonymous of 1100 A.D.*, 88–127; Gierszewski, „Anonima z Normanii chrystomimetyczna wizja króla”, 199; Szlachta, *Monarchia prawa*, 68.

<sup>36</sup> Kantorowicz, *Dwa ciała*, 36.

<sup>37</sup> Szlachta, *Monarchia prawa*, 70.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 72.



Tak więc musimy rozpoznać [w królu] osobę podwójną, z których jedna pochodzi z natury, druga z łaski [...]. Jedna, w której ze względu na stan natury jest podobny innym ludziom; druga, w której ze względu na znakomitość boskości i ze względu na moc sakramentu [konsekracji] góruje nad wszystkimi. Rozważając pierwszą osobowość był on, dzięki swej naturze, jednostkowym człowiekiem; rozważając jego drugą osobowość był on dzięki łasce Chrystusem, to jest Bogiem-człowiekiem<sup>39</sup>.

Fragment ów wprost utożsamia cesarza z Chrystusem. Ale tym, co zwraca szczególną uwagę, jest sformułowanie *gemina persona*, czyli podwójna osoba. Z punktu widzenia dogmatyki sformułowanie to przywodzi na myśl poglądy nestoriańskie. Cesarz jest podwójną osobą, a zatem, posługując się nomenklaturą teologii greckiej, na jego konstrukcję ontologiczną składają się dwie hipostazy<sup>40</sup>. Pierwsza jest hipostazą Chrystusa, druga zaś to osoba indywidualnego człowieka. Pierwsza pochodzi z łaski, druga z natury. Głównym wątkiem jest jednak motyw szeroko przez Anonima dyskutowany, a mianowicie znane nam już z tradycji ottońskiej namaszczenie.

W opinii Anonima królowie są *christi*, czyli pomazańcami Bożymi. Koncepcja ta ma proveniencję starotestamentalną. Dla teologów chrześcijańskich monarchowie Izraela byli tymi, którzy zapowiadali nadejście rzeczywistego Króla – Jezusa<sup>41</sup>. Jednak po Wcieleniu i zmartwychwstaniu Chrystusa, konsekwentnie musiała ulec zmianie również funkcja urzędu królewskiego postrzegana z perspektywy ekonomii zbawienia<sup>42</sup>. Otóż po objawieniu się prawdziwego Eschatologicznego Króla ziemski monarcha stał się naśladowcą królewskiej godności Chrystusa – był *christomimētēs*. Różnica polegała na tym, że Jezus był królem w swojej boskiej naturze, w ludzkiej zaś tylko dzięki *communicatio idiomatum*, czyli przenikaniu się właściwości; w naturze ludzkiej bowiem – tej samej, która stanowi istotę także i ziemskiego króla, nie leży królowanie. Wydaje się zatem, że Anonim z Normandii nie postrzega godności królewskiej jako urzędu, który jest czymś niezależnym od istoty (czyli natury) tego, kto ten urząd sprawuje. Ta godność, w opinii omawianego autora, jest rozumiana w kategoriach ontologicznych – jako element natury, czyli tego, co określa tożsamość lub definicję danego bytu. Królowanie zaś jest elementem natury Boga. Stąd też, aby odpowiednio uzasadnić władzę ziemskiego monarchy, należało na gruncie ontologicznym powiązać króla z postacią Chrystusa. Ale ponieważ nie pozostawał on zjednoczony w ramach unii hipostatycznej z boskim Logosem, pojawiła się konieczność zastosowania konstrukcji chrystologicznych wychodzących poza ramy ortodoksji – monofizytyzmu i nestorianizmu.

Użyty przez Anonima termin *gemina persona* nie jest zabiegiem czysto literackim, lecz pojęciem, które stanowi techniczne wyrażenie teologiczne. Wydaje się, że ma ono swoje źródła w tradycji synodów hiszpańskich, których kanony nieznany autor dobrze sobie przyswoił. Jak już zaznaczono, ortodoksyjnym poglądem jest twierdzenie, iż w konstrukcji ontologicznej Chrystusa daje się wyróżnić jedną hipostazę i dwie natu-

<sup>39</sup> Cyt. za: Kantorowicz, *Dwa ciała*, 39. Dzieła Anonima z Normandii zostały wydane przez Pellensa, *Die Texte des Normannischen Anonymus*.

<sup>40</sup> O znaczeniu terminu hipostaza wypracowanym przez teologię grecką zob. Bazyli Wielki, „List 38: Do brata, Grzegorza”, 73–85.

<sup>41</sup> Kantorowicz, *Dwa ciała*, 40.

<sup>42</sup> Język hebrajski na określenie pomazańca posługuje się terminem „mesjasz” (*mašiah*). Tradycja prorocka wiąże postać mesjasza nie tylko z królami Izraela, ale również z eschatologicznym monarchą, który ma dopiero nadejść, inaugurując epokę szczęśliwości. Schreiner, *Teologia*, 400 i nast.

ry. Podwójność zatem nie występuje na poziomie osobowym, ale na poziomie natury. Kluczowe jest tutaj wyróżnienie podmiotowości – osobowości, jako czegoś, co nie stanowi immanentnego składnika natury. O ile zatem konkretny byt musi zawsze partycypować w jakiejś istocie, czyli naturze, która ustala jego tożsamość (choć sama z siebie jest powszechnikiem), o tyle osoba pozostaje tym elementem, który indywidualizuje i konstytuuje dany byt jako odrębną substancję. Podobne rozumowanie jest zgodne ze znaną na Zachodzie definicją Boecjusza, który ujmuje osobę jako indywidualną substancję o rozumnej naturze<sup>43</sup>. Co więcej, pogląd ten mógł z powodzeniem bronić się na gruncie języka greckiego, w którym hipostaza (czyli termin technicznie użyty na określenie zróżnicowania w ramach Trójcy) oznacza także substancję. Takie substancjalne ujęcie osoby nie całkiem jednak harmonizuje z dogmatem trynitarnym, gdzie mowa o jednej substancji i trzech osobach. Rozbieżności te w znacznym stopniu mają charakter lingwistyczny i zostały wyjaśnione przez ortodoksyjną teologię. Mimo to w wiekach średnich na Zachodzie mogły budzić pewne wątpliwości i wahania. Świadczenia owych niepewności co do poprawnych sformułowań dogmatycznych są widoczne w tekstach synodów hiszpańskich, z których korzystał Anonim. Na drugim synodzie hiszpańskim w 619 r. pada stwierdzenie o dwóch naturach (*gemina natura*), które tworzą jedną osobę<sup>44</sup>. Podobnie stanowi szósty synod toledoński z 638 r.<sup>45</sup> Mimo to już w 675 r., na jedenastym synodzie toledońskim pojawia się interesująca formuła głosząca, iż Chrystus to *gemina substantia* – a zatem podwójna substancja<sup>46</sup>. Jeśli teraz przypomnimy sobie boecjuszowską definicję osoby, to dojdziemy do wniosku, że podobne sformułowanie otwiera drogę do interpretacji nestoriańskich lub adopcjonistycznych. Tym samym Anonim z Normandii, korzystając z siatki pojęciowej zależnej od terminologii synodów hiszpańskich, *nolens volens*, w swojej teologii politycznej naraził się na nestoriańską interpretację schematu chrystologicznego. Otrzymujemy zatem dwie osoby – boską, czyli Logos, i ludzką, czyli króla. Warto jednak zauważyć dość istotną zmianę, mianowicie z konstrukcji tej właściwie znika nam postać Chrystusa w Jego ludzkiej naturze. Zostaje ona zastąpiona przez ludzką naturę cesarza. Daje to nam nowe wyobrażenie o mimetycznym charakterze cesarskiego urzędu. Naśladowanie Chrystusa przede wszystkim polega na odwzorowaniu (na tyle, na ile to możliwe) boskiego Logosu. Stąd też cesarz sam musi być boski. Musi doznawać apoteozy, ubóstwienia i wyniesienia. Władza zaś ziemskiego monarchy – jak zauważa Anonim – jest władzą boską. Inną zresztą być nie może, bo królowanie przynależy do natury Bożej, a nie ludzkiej<sup>47</sup>.

Operowanie na tym modelu chrystologicznym siłą rzeczy uwikłało jednak teologię polityczną Anonima w te same aporie, które dotyczyły myśli nestoriańskiej. Mianowicie problematyczną kwestią była mediacja pomiędzy właściwościami dwóch natur. Anonim próbuje rozwiązać to zagadnienie poprzez odwołanie do napięcia pomiędzy naturą i ła-

<sup>43</sup> *Personae est rationalis naturae individua substantia*. W opinii Boecjusza konkretny człowiek jest jednocześnie osobą, subsystencją i substancją. Boecjusz, *Liber de persona et duabus naturis*, 3, szp. 1343.

<sup>44</sup> „Concilium Hispalense Secundum”, XIII, szp. 599.

<sup>45</sup> Jakkolwiek na tym synodzie pojawia się już pojęcie podwójnej osoby: [...] *homo et Deus esset unus Christus naturis in duabus, in persona unus [...] si in Christo persona geminata esset*. „Concilium Toletanum Sextum” I, szp. 395.

<sup>46</sup> *Habet igitur is se geminam substantiam, divinitatis suae et humanitatis nostrae*. „Concilium Toletanum Undecimum”, szp. 456B. Zob. też Kantorowicz, *Dwa ciała*, 43.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 46.

ską. Dzięki namaszczeniu ziemski władca staje się *alius vir* – czyli ulega przemienieniu w innego człowieka<sup>48</sup>. Doznaje przebóstwienia nie tylko w swojej naturze, ale konsekwentnie także w swojej osobie. A zatem, pomimo braku unii hipostatycznej, król jednak w jakimś stopniu partycypuje w naturze boskiej. Konstrukcja ta wydaje się z kolei bliska myśli monofizycznej. Wskutek przemieszania dwóch wykluczających się tradycji chrystologii heterodoksyjnej uzyskujemy dość zaskakujący efekt – zupełnie odwrotny do ortodoksyjnego wyznania upostaciowującego Chrystusa jako byt podwójny. Monarcha ma wprawdzie dwie osoby (*gemina persona*), lecz tylko jedną bosko-ludzką naturę użytą za sprawą łaski.

Podobne wnioski, jak się wydaje, potwierdza fragment, w którym Anonim mówi o wyniesieniu do nieba władcy ziemskiego. Powiada on następująco:

Dlatego ze względu na Pana Jezusa Chrystusa uznaje więc cesarza za wyniesionego nawet pod niebiosa. Nawet pod niebiosa, mówię, a nie do materialnego nieba, które jest widziałem, lecz do niematerialnych niebios, które są niewidoczne; to jestem do niewidzialnego Boga. Zaprawdę, do Boga został on wyniesiony, ponieważ tak bardzo jest on z Nim połączony we władzy, że żadna inna władza nie jest bliższa Bogu ani bardziej wzniosła niż cesarska; tak, wszystkie inne władze są niższe<sup>49</sup>.

W powyższym cytacie powraca motyw imperatora wywyższonego do nieba (*imperator ad caelum erectus*). Jak zauważa Anonim, nie chodzi tutaj o niebo materialne, lecz o wyniesienie do boskiej chwały. Tym samym władca już za życia partycypuje w rzeczywistości, która stała się udziałem Chrystusa dopiero po Zmartwychwstaniu. Normandzki autor ogranicza jednak zakres tej partycypacji do aspektu władzy. Tym samym chociaż monarcha w kontekście sprawowanej władzy jest Chrystusem, to jednak w pozostałych właściwościach swojej stworzonej natury pozostaje człowiekiem. Ostatecznie zatem dzięki nałożeniu na siebie dwóch różnych schematów chrystologicznych dochodzimy do emancypacji władzy jako elementu mediującego pomiędzy boską transcendencją a immanencją stworzenia. W doktrynie tej deifikacji ulega przede wszystkim władza, monarcha zaś dopiero poprzez tę władzę sam doznaje apoteozy.

## Podsumowanie

Przedstawione koncepcje poszukują legitymizacji władzy monarszej w konstrukcjach chrystologicznych. Dokładna ich analiza wskazuje jednak, iż omawiani autorzy czerpali dość swobodnie z różnych tradycji chrystologicznych. Głównym źródłem inspiracji

<sup>48</sup> Teologia namaszczenia władcy w XI w. miała już bogatą tradycję. Żyjący na przełomie VIII i IX w. opat Smaragdus w dziele *Via regia* prezentuje stanowisko, iż dzięki namaszczeniu krzyżmem monarcha staje się synem Bożym, *vicarius Christi* i *Christus Domini*, zaś cała jego osoba ulega przemianie. Smaragdus, „*Via regia*”, szp. 933. Z kolei Hincmar z Reims podkreśla działanie Ducha Świętego, który uzdalnia pomazańca do sprawowania danej przez Boga władzy. Hincmarus Rhemenensis, „*De regis persona et region ministerio*”, szp. 833–56. Dla Thietmara namaszczenie wywyższa monarchę nie tylko ponad wiernych, ale nawet ponad biskupów. Thietmar, *Kronika*, I, 26. 16.; Tabor, „Król, prorok, czy kapłan?”, 13 i nast.; Kantorowicz, *Dwa ciała*, 40; Williams, *The Norman Anonymous of 1100 A.D.*, 160.

<sup>49</sup> Cyt. za: Kantorowicz, *Dwa ciała*, 53.

dla ustalenia paraleli pomiędzy cesarzem a Chrystusem był dualizm ontologiczny, który przejawiał się na poziomie natury lub osoby. W tej akurat materii nierzadko jednak wychodzono poza ramy ustalonej na soborze w Chalcedonie ortodoksji. Tym samym kreowane teologie polityczne X i XI w. zdradzają pewne podobieństwa do schematów chrystologicznych znanych z kontrowersji monofizycznych i nestoriańskich. To – zapewne niezamierzone i nieświadome – pokrewieństwo myśli mogło być spowodowane klimatem teologicznym ówczesnego Zachodu, gdzie na skutek trudności w recepcji spekulatywnej myśli greckiej niełatwo było jednoznacznie zidentyfikować poglądy chrystologiczne niezgodne z poprawnymi formułami dogmatycznymi. W rezultacie omawiani autorzy uwikłali kreowaną przez siebie chrystologię polityczną w koncepcje otwierające drogę do sprzecznych z ortodoksją interpretacji. Te usterki w podążaniu za prawowiernym wyznaniem chrystologicznym nie odbiły się jednak negatywnie na popularności owych koncepcji. Największą uwagę przyciągał bowiem wątek władzy politycznej, która okazała się łącznikiem w dualistycznej ontologii władcy. Tym samym władza polityczna doznała sakralizacji jako element przynależny naturze Boga. Stanowisko to znalazło przedłużenie w późniejszych doktrynach politycznych, które nawet pomimo rezygnacji z podkreślania chrystologicznych aspektów postaci monarchy zachowały mocne przeświadczenie o boskości samej władzy.

## Bibliografia

### Źródła drukowane

- Augustyn, św. „Ennarationes in Psalmos XC,5”. W: *Patrologia Latina*, t. 37, wyd. Jacques Paul Migne. Parisiis: apud J.P. Migne editorem, 1865.
- Baron, Arkadiusz i Pietras, Henryk, wyd. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1. Kraków: WAM, 2005.
- Bazyli Wielki. „List 38: Do brata, Grzegorza, o rozróżnieniu między istotą a hipostazą”. W: *Bazyli Wielki. Listy*. Przeł. Włodzimierz Krzyżaniak. Warszawa: Pax, 1972.
- Beda Czcigodny. „De Tabernaculo”. W: *Patrologia Latina*, t. 91, wyd. Jacques Paul Migne. Parisiis: apud J.P. Migne editorem, 1862.
- Boecjusz. *Liber de persona et duabus naturis*. W: *Patrologia Latina*, t. 64, wyd. Jacques Paul Migne. Parisiis: apud J.P. Migne editorem, 1847.
- „Collectio Canonum S. Isidori”. W: *Patrologia Latina*, t. 84, wyd. Jacques Paul Migne. Parisiis: apud J.P. Migne editorem, 1862.
- „Concilium Hispalense Secundum”. W: *Patrologia Latina*, t. 84, wyd. Jacques Paul Migne. Paryż: apud J.P. Migne editorem, 1862.
- „Concilium Toletanum Sextum”. W: *Patrologia Latina*, t. 84, wyd. Jacques Paul Migne. Parisiis: apud J.P. Migne editorem, 1862.
- „Concilium Toletanum Undecimum”. W: *Patrologia Latina*, t. 84, wyd. Jacques Paul Migne. Parisiis: apud J.P. Migne editorem, 1862.
- Cyryl Jerozolimski, „Catechesis”. W: *Patrologia Graeca*, t. 33, wyd. Jacques Paul Migne. Parisiis: apud J.P. Migne editorem, 1857.
- „Drugi List Cyryla do Nestoriusza”. W: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, wyd. Arkadiusz Baron i Henryk Pietras, przeł. Arkadiusz Baron, 109–18. Kraków: WAM, 2005.

- González, Franciscus Antonius, wyd. *Collectio Canonum Ecclesiae Hispanae*. Matriti: ex typographia regia, 1808.
- Hincmarus Rhemenesis. „De regis persona et region ministerio”. W: *Patrologia Latina*, t. 125, wyd. Jacques Paul Migne. Parisiis: apud J.P. Migne editorem, 1852.
- Pellens, Karl, wyd. *Die Texte des Normannischen Anonymus*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1966.
- Smaragdus. „Via regia”. W: *Patrologia Latina*, t. 102, wyd. Jacques Paul Migne. Parisiis: apud J.P. Migne editorem, 1844.
- Thietmar. *Kronika*. Przeł. Marian Zygmunt Jedlicki. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2002.

## Opracowania

- Althoff, Gerd. *Ottonowie. Władza królewska bez państwa*. Przeł. Marta Tycner-Wolicka. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2009.
- Bayer, Clemens. „Untersuchungen zum ottonischen Evangeliar der Aachener Domschatzkammer”. *Aachener Kunstblätter* 54/55 (1986/87): 33–46.
- Beissel, Stephan. *Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen*. Aachen: Rudolph Bath, 1886.
- Carlyle, Alexander James i Carlyle, Robert Warrant. *Mediaeval Political Theory in the West*, t. 1. New York: William Blackwood and Sons, 1903.
- Els, Josef. „Das Aachener Liuthar-Evangeliar. Zur Bedeutung des Aachener Evangeliiars Ottos III”. *Rheinische Heimatpflege* 48 (2011): 181–94.
- Fried, Johannes. *Otto III. und Boleslaw Chrobry. Das Widmungsbild des Aachener Evangeliiars, der „Akt von Gnesen”. und das frühe polnische und ungarische Königtum. Eine Bildanalyse und ihre historischen Folgen*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1989.
- Gierszewski, Mateusz. „Anonima z Normandii chrystomimetyczna wizja króla”. *Political Dialogues* 28 (2020): 199–204.
- Kahsnitz, Rainer. „Ungewöhnliche Szenen im Aachener Liuthar-Evangeliar. Ein Beitrag zum Problem des christologischen Zyklus der Reichenauer Buchmalerei”. W: *Buchschätze des Mittelalters*, red. Klaus Gereon Beuckers, Christoph Jobst i Stephanie Westphal, 63–91. Regensburg: Schnell & Steiner, 2011.
- Kantorowicz, Ernst. *Dwa ciała króla*. Przeł. Adam Krawiec i Maciej Michalski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Kasper, Walter. *Bóg Jezusa Chrystusa*. Przeł. Jan Tyrawa. Wrocław: Wydawnictwo Archidiecezji Wrocławskiej „Tum”, 1996.
- Körntgen, Ludger. *Königsherrschaft und Gottes Gnade: zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2001.
- Körntgen, Ludger. „König und Priester: Das sakrale Königtum der Ottonen: zwischen Herrschaftstheologie, Herrschaftspraxis und Heilsorge”. W: *Die Ottonen: Kunst-Architektur-Geschichte*, red. Klaus Gereon Beuckers, Johannes Cramer i Michael Imhof, 51–61. Petersberg: Imhof Verlag, 2002.
- Mayr-Harting, Henry. *Ottonian Book Illumination*. London: Oxford University Press, 1999.
- Pietras, Henryk. *Początki teologii Kościoła*. Kraków: WAM, 2007.
- Rupiewicz, Romana. „Personifikacje Ziemi w plastyce średniowiecznej”. W: *Ziemia, człowiek, sztuka. Interdyscyplinarne studia nad Ziemią. Archeologia – historia – kultura – sztuka*, red. Urszula Mazurczak, 235–76. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.

- Schneider, Wolfgang Christian. „Imperator Augustus und Christomimetes: Das Selbstbild Ottos III. in der Buchmalerei”. W: *Europas Mitte um 1000*, red. Alfred Wiczorek and Hans-Martin Hintz, 798–808. Stuttgart: Theiss Verlag, 2000.
- Schreiner, Josef. *Teologia Starego Testamentu*. Przeł. Bogdan Wiktor Matysiak. Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna ADAM, Instytut Wydawniczy PAX, 1999.
- Sesboüé, Bernard i Wolinski, Joseph. *Bóg zbawienia*. Przeł. Piotr Rak. Kraków: Wydawnictwo M, 1999.
- Skubiszewski, Piotr. *Malarstwo karolińskie i przedromańskie*. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe „Auriga”, 1973.
- Skubiszewski, Piotr. „W służbie cesarza, w służbie króla. Temat władzy w sztuce ottońskiej”. W: *Funkcje dzieła sztuki. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki Szczecin 1970*, red. Elżbieta Studniarkowa, 17–73. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1972.
- Strzelczyk, Grzegorz. *Traktat o Jezusie Chrystusie. Dogmatyka*, t. 1. Warszawa: Towarzystwo „Więź”, 2005.
- Szlachta, Bogdan. *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, 2001.
- Tabor, Dariusz. „Król, prorok, czy kapłan? Charyzmat konsekrowanego władcy w miniaturach ottońskich. Treści ideowe i funkcje przedstawień cesarzy dynastii saskiej”. *Roczniki Humanistyczne* 64, z. 4 (2016): 5–32.
- Trzcńska, Izabela. *Światło i obłok. Z badań nad bizantyjską ikonografią Przemienienia*. Kraków: Wydawnictwo „Nomos”, 1999.
- Williams, George. *The Norman Anonymous of 1100 A.D. Toward the Identification and Evaluation of the So-Called Anonymous of York*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2008.