

UNIwersytet MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU
WYDZIAŁ TEologiczny

Tomasz Grabowski OP

Analiza ordo missæ maioris altaris
według rytu dominikańskiego w XIII wieku

*Praca doktorska napisana
w Katedrze Teologii Systematycznej
pod kierunkiem
ks. prof. dr. hab. Piotra Roszaka*

Pracę przyjmuję i akceptuję

.....
Data, podpis promotora pracy

SPIS TREŚCI

Spis ilustracji	3
Spis tabel	4
Wykaz skrótów	5
Wstęp	7
1. Ryt dominikański w kontekście liturgii trzynastowiecznej	13
1.1. Źródła idei i liturgii Zakonu Braci Kaznodziejów	13
1.1.1. Kanonicy i liturgia lokalna	15
1.1.2. Premonstratensi i ryt liturgiczny białych kanoników	18
1.1.3. Cystersi i reformowana liturgia mnichów	21
1.1.4. Franciszkanie i liturgia papieska	26
1.2. Powstanie rytu dominikańskiego	31
1.2.1. System ustanawiania praw w Zakonie	31
1.2.2. Wspólne <i>consuetudines</i> dominikanów	35
1.2.3. Ujednolicenie ksiąg liturgicznych	38
1.3. Źródła do analizy rytu dominikańskiego	44
1.3.1. Funkcja <i>Prototypu liturgii dominikańskiej</i>	45
1.3.2. Księgi <i>Prototypu liturgii dominikańskiej</i>	52
1.3.3. Notacja muzyczna <i>Prototypu liturgii dominikańskiej</i>	60
2. Uwagi ogólne o sprawowaniu Eucharystii w rycie dominikańskim	67
2.1. Wyróżnienie części mszy świętej	67
2.2. Rodzaje, czas i liczba sprawowanych mszy świętych	79
2.2.1. Msza konwentualna	79
2.2.2. Msze prywatne	81
2.2.3. Liczba mszy świętych w ciągu dnia	83
2.3. Wybór formularza mszalnego	84
2.3.1. Cykl <i>temporale</i> i <i>sanctorale</i>	84
2.3.2. Dni rytu zdwojonego	90
2.3.3. Dni rytu prostego	92
2.3.4. Niedziele	92
2.3.5. Oktawy i wigilie	93
2.3.6. Wspomnienia	95
2.3.7. Dni feriale	96
2.3.8. Dni kwartalne	98
2.3.9. Tabela pierwszeństwa	99

3.	Przygotowanie liturgii	105
3.1.	Kościół i jego wyposażenie	106
3.1.1.	<i>Ecclesia fratrum, ecclesia laicorum</i>	108
3.1.2.	Intermedium	111
3.1.3.	Chór i prezbiterium	115
3.1.4.	Wystrój wnętrza świątyni	120
3.2.	Przygotowanie posługujących i ołtarza	124
3.2.1.	Strój ministrantów	124
3.2.2.	Szaty celebransa	126
3.2.3.	Nakrycie ołtarza	133
3.3.	<i>Præparatio ad Missam</i>	135
3.4.	Spowiedź celebransa	138
3.5.	Aspersja i procesje	148
4.	Analiza <i>Ordo missæ maioris altaris</i>	153
4.1.	<i>Introitus</i>	153
4.1.1.	<i>Officium</i>	153
4.1.2.	Modlitwy u stopni ołtarza	159
4.1.3.	<i>Kyrie eleison</i>	164
4.1.4.	<i>Gloria in excelsis</i>	169
4.2.	<i>Instructio</i>	173
4.2.1.	<i>Collectas</i>	173
4.2.2.	Lekcja epistoły	182
4.2.3.	<i>Responsorium</i>	192
4.2.4.	Alleluja	192
4.2.5.	<i>Sequentia</i>	197
4.2.6.	<i>Evangelia</i>	202
4.2.7.	<i>Credo</i>	213
4.3.	<i>Oblatio</i>	216
4.3.1.	<i>Offertorium</i>	216
4.3.2.	<i>Secreta</i>	223
4.3.3.	<i>Præfatio</i>	224
4.3.4.	<i>Sanctus</i>	233
4.4.	Kanon	235
4.5.	<i>Postulationes</i>	248
4.5.1.	<i>Pater noster</i>	248
4.5.2.	Embolizm <i>Libera nos</i>	249
4.5.3.	<i>Agnus Dei</i>	251
4.5.4.	<i>Commixtio</i>	253
4.5.5.	<i>Pax</i>	254
4.5.6.	<i>Communio</i>	257
4.6.	<i>Gratiarum actiones</i>	263
4.6.1.	<i>Postcommunio</i>	264
4.6.2.	<i>Ite missa est</i>	264
4.7.	Komunia święta braci	270
	Zakończenie	277

Bibliografia	281
Źródła rękopiśmienne	281
Źródła drukowane	281
Literatura pomocnicza	284
Podziękowania	299
Streszczenie – <i>Abstract</i>	301

SPIS ILUSTRACJI

1.1	<i>Prototyp liturgii dominikańskiej, frontysepis.</i>	53
2.1	Trzynastowieczne <i>temporale</i> dominikanów	85
3.1	Iluminacja przedstawiająca kościół kaznodziejów (XV w.)	114
3.2	Dominikanin w habicie trzynastowiecznym	125
3.3	Celebrans nakładający szaty liturgiczne	129
3.4	Zdobne ornaty świętych Dominika i Piotra z Werony	131
3.5	Białe ornaty świętych Dominika i Piotra z Werony	133
4.1	<i>Prototyp liturgii dominikańskiej, f. 344r.</i>	156
4.2	Sposób trzymania kielicha w procesji do mszy cichej	159
4.3	<i>Prototyp liturgii dominikańskiej, f. 362v i 363r.</i>	170
4.4	<i>Prototyp liturgii dominikańskiej, f. 9v.</i>	175
4.5	Sposób złożenia dłoni podczas lektury epistoły	184
4.6	<i>Prototyp liturgii dominikańskiej, f. 325v.</i>	193
4.7	<i>Prototyp liturgii dominikańskiej, f. 380v.</i>	194
4.8	<i>Prototyp liturgii dominikańskiej, f. 327v.</i>	196
4.9	Sposób trzymania kielicha podczas ofiarowania	219
4.10	Sposób trzymania hostii podczas konsekracji	238
4.11	Sposób trzymania hostii podczas podniesienia	239
4.12	Sposób trzymania kielicha podczas konsekracji	241
4.13	Sposób trzymania hostii i kielicha podczas <i>Per Ipsum</i>	246
4.14	Sposób ujmowania pateny	250
4.15	Sposób ujęcia i łamania hostii	251
4.16	Sposób trzymania świętych postaci podczas <i>Agnus Dei</i>	252
4.17	Sposób złożenia palców przed puryfikacją	261
4.18	<i>Prototyp liturgii dominikańskiej, f. 436r.</i>	265
4.19	Celebrans udzielający błogosławieństwa	267

SPIS TABEL

1.1	Księgi <i>Prototypu liturgii dominikańskiej</i>	60
1.2	Zestawienie reguł przepisywania ksiąg	62
2.1	Podziały mszy świętej u średniowiecznych autorów	77
2.2	Proponowany podział celebracji mszy świętej	79
2.3	Dni, w które należało odprawić drugą mszę świętą	83
2.4	Wybrane święta z <i>sanctorale</i> dominikańskiego	88
2.5	Wigilie i oktawy w kalendarzu dominikańskim	94
2.6	Schemat <i>temporale</i> — poszerzony	104
4.1	Kyrieale <i>Prototypu</i>	166
4.2	Sekwencje wykorzystywane w liturgii dominikanów	201
4.3	Porównanie obrzędów ofertoryjnych	225
4.4	Prefacje własne	228
4.5	Części zmienne <i>Kanonu</i>	237
4.6	Porównanie modlitwy „ <i>Domine Ihesu Christe</i> ”.	258
4.7	Porównanie obrzędów przyjęcia komunii przez kapłana	260
4.8	Porównanie modlitwy „ <i>Quod ore sumpsimus</i> ”.	263
4.9	Dni udzielania komunii świętej w latach 1229 — 1270	271

WYKAZ SKRÓTÓW

AAS — Acta Apostolicæ Sedis

AFP — Archiva Fratrum Prædicatorum

AOP — Analecta Sacri Ordinis Fratrum Prædicatorum

DSp — Dictionnaire de spiritualité — Collection complète

Indutus planeta — Ordo agendorum et dicendorum a sacerdote in missa juxta consuetudinem ecclesiæ romanæ. Wydanie: V.L. Kennedy, *The Franciscan Ordo Missæ in the Thirteenth Century*, „Mediaeval Studies”, 2 (1940), s. 217–222.

Mansi — Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, cujus Johannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem Florentius et Venetianus editores ab anno 1758 ad annum 1798 priores triginta unum tomos ediderunt, nunc autem continuat et absoluta*, Wenecja 1778 – 1780.

MOPH — Monumenta Ordinis Prædicatorum Historica

Ordinarium — Ordinarium juxta ritum sacri Ordinis Fratrum Prædicatorum, F.-M. Guerrini OP, [red.], Romae 1921.

PL — *Patrologiæ Cursus Completus. Series Latina*, J.-P. Migne, [red.], Parisiis 1844 – 1855.

Prototyp — Ecclesiasticum Officium Ordinis Fratrum Prædicatorum, per quatuordecim libros distinctum, secundum correctionem et ordinationem Magistri Ordinis Humberti de Romanis, a Capitulis generalibus aa. 1254, 1255, 1256 approbatum. Vulgo apelletur „Archetypus” vel „Prototypus Liturgiæ Dominicanæ”, Archiwum generalne Zakonu dominikanów w Rzymie, sygnatura: XIV L 1.

WSTĘP

W pierwszej połowie XIII wieku dominikanie podjęli działania zmierzające do stworzenia własnej liturgii. W 1267 roku papież Klemens IV bullą *Consurgit in nobis* ostatecznie potwierdził ryt liturgiczny sprawowany według zwyczaju Zakonu Braci Kaznodziejów. Liturgia braci św. Dominika obejmowała pełne *officium ecclesiasticum*, a więc nie tylko sposób sprawowania Eucharystii i liturgii godzin, ale również przeprowadzania kapituł i wszelkich obrzędów celebrowanych w klasztorach dominikańskich. Została zanotowana we własnych księgach liturgicznych i posługiwała się swoistym kalendarzem. Mimo że składała się z odmiennych tekstów, muzyki i zwyczajów stanowiła jedynie wariant rytu rzymskiego. W sensie ścisłym słowo „ryt” jest używane

dla określenia rodziny liturgicznej, sposobu celebrowania misterii chrześcijańskich, charakterystycznego dla jakiejś grupy etnicznej, językowej czy kulturowej oraz przejawiającego się w zespole dokładnie określonych praktyk i obyczajów liturgicznych. Takie tradycje rytualne mają swoje własne księgi liturgiczne, własny kalendarz, układ roku liturgicznego, własny sposób celebrowania sakramentów. W odniesieniu do Eucharystii każdy ryt ma swoją własną tradycję eucharystyczną, lekcjonarz, śpiewy, porządek mszy¹.

Dlatego zasadnym jest posługiwanie się nazwą „ryt dominikański”, należy jednak pamiętać, że ze względu na silny związek z rodziną rytu rzymskiego, używamy tego sformułowania w sensie szerszym, jako określenia

części danej tradycji liturgicznej, nazwanej bardziej poprawnie „zwyczajem”. Zwyczaje mogą występować na poziomie narodów lub królestw (tak jest np. w Anglii, gdzie występuje „zwyczaj Sarum”), diecezji (Akwilea, Rawenna, Benevent, Lyon, Braga), rodzin monastycznych czy zakonnych (mnisi kluniaccy, cystersi, kartuzi, dominikanie, franciszkanie, premonstratensi, karmelici). Wszystkie te „ryty” zależą mocno od tradycji rzymskich i słusznie mogą być nazwane różnymi „zwyczajami” rytu rzymskiego².

Liturgiczny zwyczaj kaznodziejów w formie ustanowionej w XIII wieku silnie oddziałwał na inne ryty zakonne i diecezjalne. Przez kolejne stulecia był też poddawany pewnym zmianom, takim jak uzupełnianie kalendarza, modyfikowanie lekcjonarza, dodawanie ceremonii do mszy świętej czy przepracowanie obchodu *Triduum sacrum*. Wspólną cechą tych zmian było wprowadzanie większego podobieństwa do rytu rzymskiego. Mimo to liturgia dominikanów zachowała swoją specyfikę i do 1969 roku, w którym Zakon zrezygnował z jej odprawiania, była traktowana jako osobny zwyczaj liturgiczny rytu rzymskiego. Współcześnie — choć rzadko i w nielicznych miejscach — nadal jest celebrowana w oparciu o księgi z lat sześćdziesiątych XX wieku. Możliwość jej sprawowania zapewnił papież Benedykt XVI listem w formie *motu proprio Summorum pontificum* z 2007 roku. Jego decyzji nie uchyliły kolejne orzeczenia watykańskie, w tym *motu proprio* papieża Franciszka *Traditionis custodes*.

¹ C. Folsom OSB, *Ryt rzymski czy ryty rzymskie?*, „Christianitas” nr 35 (2007), s. 67.

² Tamże, s. 68.

Do podjęcia analizy *ordo missae* według rytu dominikańskiego z XIII wieku skłania nas przeświadczenie wyrażone przez Benedykta XVI w liście do biskupów opublikowanym z okazji promulgacji wspomnianego *motu proprio*: „W historii liturgii jest rozwój i postęp, ale bez żadnego rozłamu. To, co dla poprzednich pokoleń było święte, również dla nas pozostaje święte i wielkie, i nie może być nagle całkowicie zabronione albo uznane za szkodliwe”³. Jesteśmy przekonani, że badania nad rytym, a w konsekwencji nad pobożnością dominikanów, mogą doprowadzić nas do głębszego zrozumienia i przeżywania Eucharystii. Nie tylko dlatego, że mimo zmian wprowadzanych z biegiem czasu, rytuał zachował znaczne podobieństwo do dawnej swej formy, ale przede wszystkim dlatego, ponieważ uobecnia te same tajemnice. Celebracja średniowieczna pozwala zatem uchwycić te aspekty tajemnicy, które podkreślali nasi poprzednicy w wierze. Formy pobożności, rozłożenie akcentów dramatycznych, oznaki czci zaniedbane lub porzucone przez kolejne pokolenia, mogą wskazywać na to, co święte a dziś przeoczone na skutek postępującego braku wrażliwości religijnej. Ponadto zwyczaj liturgiczny kształtowany przez braci w XIII wieku był wyrazem ich mentalności i wiary. Liczymy na to, że studiowanie rytuału pozwoli lepiej zrozumieć ich sposób myślenia i modlitwy. Nie bez znaczenia jest też fakt, że pierwsze pokolenia dominikanów określały tożsamość Zakonu i starały się ją wyrazić przez formę życia i liturgię. Jakaś część odpowiedzi na pytanie o to, kim są i kim być powinni dominikanie, została zawarta w ich rycie.

Badaniom poddamy *ordo missae maioris altaris*, a zatem porządek mszy świętej konwentualnej sprawowanej we wspólnotach dominikańskich w XIII wieku. Msza konwentualna gromadziła całą wspólnotę. Wyznaczony kapłan odprawiał liturgię, a pozostali księża i bracia zakonni podejmowali posługę asysty i chóru. Eucharystię tego typu sprawowano przy głównym ołtarzu w danym kościele, a więc przy tym, na którym znajdowało się tabernakulum z Najświętszym Sakramentem. Będziemy analizować najbardziej uroczystą formę celebracji, która była wzorcowa dla pozostałych przypadków.

Celem niniejszego opracowania jest analiza wspomnianego *ordo missae* w trzech aspektach. Po pierwsze w perspektywie historycznej, która pozwoli na przedstawienie procesu powstania jednolitego *officium ecclesiasticum* dominikanów i charakterystykę ksiąg liturgicznych, które je opisywały, a także prawa, które dominikanie stosowali odnośnie do celebracji eucharystycznej. Po drugie w perspektywie porównawczej, która umieści liturgię predykanów na tle innych zwyczajów liturgicznych powszechnie stosowanych w Kościele rzymskim w XIII wieku. Głównymi punktami odniesienia powinny być te rytury, które mogły inspirować dominikanów lub od których — dla podkreślenia własnej tożsamości — chcieli się odróżnić. Po trzecie w perspektywie dramatycznej, a więc takiej, która pozwoli nie tylko opisać liturgię zanotowaną w księgach, ale umożliwi rekonstrukcję liturgii celebrowanej. W tym celu będziemy analizować akcję liturgiczną, zwracać uwagę na elementy składające się na dynamikę celebracji oraz na to, w jakiej przestrzeni i przy wykorzystaniu jakich środków była sprawowana. Dla tego ujęcia istotne będzie opisanie między innymi ustawień asysty, gestów celebransa i chóru, a także wykonywanego śpiewu, zajmowanych miejsc i przyjmowanych postaw ciała. Mamy nadzieję, że analiza średniowiecznej liturgii biorąca pod uwagę wspomniane ujęcia, pozwoli na głębsze zrozumienie celebracji we współczesnej nam formie rytu rzymskiego. Wciąż bowiem

³ Benedykt XVI, *Epistula. Ad Episcopos Catholicae Ecclesiae Ritus Romani*, AAS 99/9 (2007), s. 798.

wiele stosowanych dzisiaj obrzędów jest tożsamyh lub bardzo wyraźnie nawiązujących do form wcześniejszych, również trzynastowiecznych.

Naszym celem nie będzie natomiast wskazanie źródeł rytu dominikańskiego. Wydaje się bowiem, że odszukanie ich jest niemożliwe wobec wielości wzajemnie przenikających się zwyczajów liturgicznych. Zamierzamy jedynie wskazać te tradycje, które zachowały podobne lub tożsame obrzędy i modlitwy, a także podkreślić różnice pomiędzy liturgią kaznodziejów a franciszkanów, kontynuujących rozwój obrzędu sprawowanego w kaplicy papieskiej. Poza ramami takiego podejścia można co najwyżej domniemywać silniejszych powiązań liturgii predykanów z rytami regionalnymi lub innych zakonów. Stwierdzenie wyraźnych zapożyczeń z innych zwyczajów celebracyjnych — wobec braku jednoznacznych świadectw twórców liturgii dominikańskiej — jest niemożliwe. Dlatego będziemy się ograniczać do porównań, nie zamierzamy na ich podstawie wyciągać wniosków o źródłach rytu dominikańskiego.

W przeprowadzanych analizach będziemy ograniczać się do badania liturgii w formie ustalonej przez predykanów w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIII wieku, a więc do okresu, gdy dominikanie stworzyli własny ryt obowiązujący we wszystkich prowincjach Zakonu. Dla możliwie najpełniejszego obrazu, o ile będzie to konieczne, przywołamy rozwiązania wcześniejsze (sięgające okresu od założenia Zakonu) i późniejsze, dla których granicą będzie początek wieku XIV. Niekiedy w formie uzupełnienia wskażemy dalszy rozwój danego obrzędu lub modlitwy, ale jedynie wówczas, gdy będzie on istotny dla analizy formy trzynastowiecznej. Ten model postępowania uważamy za uzasadniony w tych wypadkach, w których późniejsze od trzynastowiecznych formy celebracji mogą rzucić światło na kwestie, które nie zostały precyzyjnie opisane w pierwszej wersji rytu dominikańskiego.

Poszczególne aspekty interesującego nas zagadnienia już wcześniej w różnym stopniu były przedmiotem badań innych autorów. Najwięcej prac powstało na temat historii rytu dominikańskiego. W latach czterdziestych XX wieku W. Bonniwell OP podsumował wyniki badań swoich poprzedników, poddał je weryfikacji i stwierdził:

Szczegółowe studium porównawcze dowodzi, że Bracia Kaznodzieje wybrali ryt Rzymu w formie obowiązującej na początku XIII wieku (czy też dokładniej, w końcowej części XII wieku) i wprowadzili w nim pewne zmiany. Niektóre z nich, na przykład skrócenie liturgii godzin i odrzucenie dobrze już przestarzałego psalterza, były konieczne. Inne zmiany stanowiły ulepszenia — jak dodanie rzadkich klejnotów liturgicznych, wywodzących się z innych Kościołów, dla ozdobienia surowego rytu rzymskiego. Jednak zmiany te nie były tak duże, aby zmienić zaklasyfikowanie rytu dominikańskiego z „rzymskiego” na „galikański”. W rzeczywistości liturgiści dominikańscy na wiele sposobów okazali się bardziej rzymscy niż sam Rzym, przejawiając niechęć do przyjęcia kilku gallikanizmów, które na niedługo wcześniej przedostały się do rytu rzymskiego lub których wprowadzenia głośno się wówczas domagano⁴.

Wnioski W. Bonniwella OP nie zostały później zakwestionowane, zarówno główną tezę o związkach z rytym rzymskim, jak i opis powstania liturgii dominikanów uznano za słuszne. Dlatego też kolejni autorzy odnosząc się do jego opracowania co najwyżej uzupełniali poszczególne tezy lub nanosili nieznaczne korekty. W roku 1995

⁴ W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy. 1215 – 1945*, [wyd. 2, poprawione i uzupełnione], New York 1945, s. 190. Korzystam z tłumaczenia D. Krupińskiej dostępnego na stronie internetowej: <http://rytdominikanski.pl/historia-liturgii-dominikanskiej/historia-liturgii-dominikanskiej-1215-1945-o-william-bonniwell-op/> — (25/08/21).

w Rzymie odbyła się konferencja na temat najważniejszego rękopiśmiennego źródła służącego analizie rytu kaznodziejów, tak zwanego *Prototypu liturgii dominikańskiej*, kodeksu Santa Sabina XIV L 1. Była to okazja do podsumowania badań prowadzonych nad rytym predykanów w 2. poł. XX wieku, które opublikowano w formie materiałów pokonferencyjnych⁵. Z punktu widzenia naszego opracowania najważniejszymi aspektami dokonanych w tym czasie analiz były pogłębione studia nad samym *Prototypem* oraz porównania z innymi zwyczajami liturgicznymi. Od tego czasu kilka ksiąg *Prototypu* doczekało się wydań krytycznych lub szczegółowego omówienia. Istotnymi okazały się też prace nad liturgią braci kaznodziejów przed jej ostatecznym ukonstytuowaniem. W tym zakresie należy wspomnieć prace A. Dirksa OP i Ph. Gleesona OP⁶. W ostatnich latach badaniom nad historią liturgii dominikanów poświęciło się kilku młodych naukowców — historyków i liturgistów, najważniejszymi dla naszego studium będą prace E. Giraud⁷ oraz D. Jurczaka OP⁸. Ze względu na wielość szczegółowych opracowań historii rytu kaznodziejów będziemy mogli oprzeć się na pracach poprzedników. Postaramy się przedstawić ich wnioski i uszczegółwić je w tych aspektach, które dla podejmowanego tematu okażą się istotne.

Dotychczas nikt nie podjął się pełnej analizy *ordo missæ* według rytu Zakonu Braci Kaznodziejów z XIII wieku. Wielu autorów przedstawiło jedynie jego zarys⁹. Dlatego korzystając ze źródeł rękopiśmiennych i drukowanych zamierzamy poddać je szczegółowej analizie. W tym celu wykorzystamy dostępne źródła z okresu. W pierwszym rzędzie będziemy odwoływać się do *Prototypu* oraz Akt kapituł generalnych z XIII wieku¹⁰, w których bracia ustanawiali zmiany w prawie również w zakresie sprawowanej liturgii. *Ordinarium Prototypu* zostało opublikowane przez F. M. Guerriniego OP¹¹, mszały, gradual i pozostałe księgi *Prototypu*, z których będziemy korzystać pozostają dostępne jedynie w rękopisie¹². Istotnym źródłem będą również Konstytucje Zakonu w kolejnych trzech edycjach, które powstały w interesującym

⁵ L.E. Boyle OP, P.-M. Gy OP, [red.], *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Paris 2004.

⁶ A. Dirks OP, *De Liturgiæ dominicanæ Evolutionæ*, AFP 50 (1980), s. 5–21; 52 (1982), s. 5–76; 53 (1983), s. 53–145; 54 (1984), s. 39–80; 55 (1985), s. 5–47. Tenże, *De tribus libris manuscriptis primaevæ liturgiæ dominicanæ*, AFP nr 49 (1979), s. 5–37. Ph. Gleeson OP, *Dominican liturgical manuscripts from before 1254*, AFP nr 42 (1972), s. 81–135. Tenże, *The pre-Humbertian liturgical sources revisited*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine*, dz. cyt., s. 99–114.

⁷ E.J. Giraud, *The Dominican Scriptorium at Saint-Jacques, and its Production of Liturgical Exemplars*, [w:] *Scriptorium: Wesen, Funktion, Eigenheiten*, Nievergelt A., [red.], Bayern 2015, s. 247–258. Tenże, *The Production and Notation of Dominican Manuscripts in Thirteenth-Century Paris*, Emmanuel College — University of Cambridge 2013.

⁸ W szczególności D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana dopo la riforma di Umberto di Romans con l'edizione dell'evangelistarium e dell'incipit evangeliorum dal codice XIV L1 di Santa Sabina*, (Dissertationes Historicae 38), Roma 2021.

⁹ Por. G.G. Sölch OP, *Hugo von St. Cher und die Anfänge der Dominikanerliturgie. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung zum „Speculum ecclesiæ“*, Köln 1938. A. King, *Liturgies of the religious orders*, Milwaukee 1955. A.G. Fuente OP, *La vida liturgica en la Orden de Predicadores: Estudio en su legislación, 1216-1980*, Rome 1981.

¹⁰ *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Prædicatorum*, B.M. Reichert, [red.], MOPH 3.

¹¹ *Ordinarium juxta ritum sacri Ordinis Fratrum Prædicatorum*, F.-M. Guerrini OP, [red.], Romae 1921

¹² Z wyjątkiem ewangeliarza, którego edycję opublikował D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana*, dz. cyt., ale w zakresie nas interesującym zawiera jedynie tekst bez zapisu nutowego, a zamierzamy zwrócić uwagę szczególnie na warstwę muzyczną lektury Ewangelii.

nas okresie¹³. W nich bowiem kaznodzieje zanotowali część zwyczajów liturgicznych. Jako źródła uzupełniające potraktujemy późniejsze księgi liturgiczne i zestawienie obrzędów mszy odprawianej w Zakonie stworzone przez C. Jasińskiego OP¹⁴. Posłużymy się również komentarzami rytu mszy świętej autorstwa Hugona de St. Caro, Tomasza z Akwinu i Alberta Wielkiego.

Oдноśnie do porównań z innymi zwyczajami liturgicznymi skorzystamy przede wszystkim z prac S.J.P. van Dijka OFM i J.H. Walkera, którzy opracowali źródła rzymskie i franciszkańskie, Ch. Waddella OCSO — wydawcy ksiąg i badacza liturgii cysterskiej oraz P.F. Lefèvre'a O. Praem., który poświęcił swoje prace zwyczajowi liturgicznemu premonstratensów. Wykorzystamy również źródła rękopiśmienne i wydane drukiem *ordines* wspomnianych tradycji liturgicznych, w szczególności cystersów, Innocentego III i Haymona z Faversham. Będziemy odwoływać się również do *Rationale divinarum officiorum* Durandusa.

Zadanie, które zamierzamy podjąć przeprowadzimy w czterech częściach, którym będą poświęcone kolejne rozdziały pracy. W pierwszym kroku omówimy możliwe źródła idei Zakonu Braci Kaznodziejów. Średniowieczna Europa to czas *christianitas*, w której różne środowiska, wspólnoty i poszczególne postacie oddziaływały na siebie nawzajem. Obserwujemy to zarówno na gruncie teologii, jak i egzegezy, prawa, duchowości, a także zwyczajów liturgicznych. W kulturze przenikniętej duchem chrześcijańskim, kult był istotnym wyrazem tożsamości diecezji, zakonów, wspólnot kanonicznych i mnisznych. Nowy Zakon z pewnością w jakimś stopniu czerpał z bogatego zasobu istniejących wzorców. Odpowiedź na pytanie o to, jakie wspólnoty były inspiracją dla św. Dominika i pierwszych pokoleń braci, pozwoli na wskazanie tych zwyczajów liturgicznych, które dominikanie mogli traktować, jako inspirację dla własnego rytu. Jak wspomnieliśmy, wyniki dotychczasowych analiz rytu dominikańskiego nie pozwalają na jednoznaczne rozstrzygnięcie, które źródła wykorzystali predykanci. Dla celów naszego opracowania istotne jest jednak, aby stworzyć siatkę punktów odniesienia, które pozwolą na wskazanie podobieństw i różnic względem najbardziej powszechnych rytów liturgicznych współistniejących w XIII wieku.

Nie ulega wątpliwości, że dominikanie poświęcili wiele uwagi kwestii wspólnej liturgii. Rozrastająca się wspólnota szybko rozprzestrzeniała się w kolejnych regionach, a przez to łatwo mogła utracić swoją tożsamość. Liturgia zdawała się być, obok wspólnego prawa i systemu rządzenia, jednym ze sposobów zachowania spójności pomiędzy klasztorami i prowincjami. Bracia św. Dominika nie byli jednak pierwszym zakonem, który tworzył własny zwyczaj liturgiczny w celu zachowania wspólnej tożsamości. W tym względzie pokonywali drogę, którą wcześniej podjęli cystersi, norbertanie i franciszkanie — by wymienić tylko niektórych. Proces tworzenia jednolitego *officium ecclesiasticum* Zakonu będzie drugim spośród interesujących nas zagadnień. Oprócz omówienia etapów dochodzenia do pełnego rytu liturgicznego (obejmującego zwyczaj, tekst i muzykę) w trzecim punkcie rozdziału scharakteryzujemy księgi, które stanowiły efekt podjętych prac oraz system gwarantujący wprowadzenie i zachowanie zuniformizowanej liturgii w Zakonie.

¹³ A.H. Thomas, [red.], *Constitutiones Antiquae Fratrum Praedicatorum*, [w:] *De oudste constituties van de dominicanen*, Leuven 1965. R. Creyten, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de s. Raymond de Peñafort, 1241*, AFP 18 (1948), s. 29–68. Edycja: *Liber constitutionum ordinis fratrum Praedicatorum juxta codicem prototypum beati Humberti in archivo generali ordinis Romae asservatum*, AOP 3 (1897 – 1898), s. 31–60, 98–122, 162–181.

¹⁴ C. Jasinski OP, *Ceremoniale Missae in Ordine Fratrum Praedicatorum celebrandae*, Cracoviae 1648.

W rozdziale drugim najpierw zamierzamy przedstawić schemat podziału *ordo missæ*, by w dalszej części pracy w sposób uporządkowany móc analizować poszczególne ceremonie i części mszy świętej. W tym celu posłużymy się trzynastowiecznymi komentarzami liturgii mszalnej, które zostały spisane przez teologów żyjących w Zakonie Braci Kaznodziejów: Hugona de St. Caro, Tomasza z Akwinu i Alberta Wielkiego. Dzięki oparciu własnego schematu o prace współczesnych autorów mamy nadzieję uniknąć anachronizmu w podziale obrzędu. Kolejne punkty rozdziału poświęcimy na omówienie rodzajów, czasu i liczby celebracji eucharystycznych w klasztorach dominikańskich XIII stulecia, a także na opisanie kalendarza, rangi zawartych w nim dni świątecznych i zwykłych oraz elementów charakterystycznych występujących pomiędzy nimi. Dzięki temu analizę porządku mszy będziemy mogli osadzić w ramach roku liturgicznego i wskazać specyfikę celebracji w poszczególnych jego okresach.

W trzecim rozdziale opiszemy prawo dotyczące świątyń wznoszonych przez dominikanów oraz ich wystroju i szat używanych w trakcie mszy świętej. Pozwoli nam to na lepsze zobrazowanie celebracji szczególnie w zakresie jej struktury dramatycznej. Następnie przejdziemy do omówienia przygotowania się celebransa i wspólnoty do odprawienia Eucharystii. W tym punkcie poświęcimy uwagę przede wszystkim zagadnieniu spowiedzi oraz obrzędowi aspersioni, a także procesjom, które niekiedy poprzedzały mszę oraz związkom występującym pomiędzy mszą i liturgią godzin.

Czwarty rozdział zostanie poświęcony właściwej analizie *ordo missæ maioris altaris*. Bazując na przyjętym schemacie podziału liturgii, będziemy omawiać w nim kolejne ceremonie i obrzędy składające się na mszę świętą. O ile będzie to możliwe, zestawimy je ze zwyczajami liturgicznymi, które wybierzemy w pierwszym rozdziale jako istotne punkty odniesienia dla porównań z liturgią braci kaznodziejów. Rozdział ten zakończymy przedstawieniem obrzędu udzielania komunii świętej, który sprawowany był poza mszą, ale był z nią ściśle związany i jako taki stanowi ważne uszczegółowienie obrazu pobożności eucharystycznej.

RYT DOMINIKAŃSKI W KONTEKŚCIE LITURGII TRZYNASTOWIECZNEJ

Przystępując do zadania sformułowanego we *Wstępie* należy po pierwsze wskazać źródła, na podstawie których dokonamy analizy liturgii braci kaznodziejów. Po drugie należy uzasadnić wybór zwyczajów liturgicznych, które będą służyć do porównań i ukazania cech charakterystycznych liturgii dominikańskiej. Zagadnienia te są ze sobą ściśle związane. Okazuje się bowiem, że bracia bardzo wcześnie poświęcili się kształtowaniu własnego zwyczaju liturgicznego, a proces formowania się liturgii dominikańskiej był niemal równoległy z nadawaniem Zakonowi odpowiedniej struktury i prawodawstwa. Święty Dominik wraz ze swoimi braćmi nie stworzył zakonu oderwanego od ówczesnych form życia zakonnego. Przeciwnie, formułując ustawodawstwo dla swoich braci, inspirował się rozwiązaniami wypracowanymi przez inne wspólnoty. Podobny proces mógł mieć miejsce w trakcie komponowania rytu liturgicznego. Dlatego w pierwszym punkcie rozdziału przedstawimy inspiracje idei i struktury Zakonu. Na tej podstawie wskażemy zwyczaje liturgiczne, które mogą być traktowane jako źródła liturgii dominikańskiej. Wówczas przedstawimy zarys powstania rytu dominikańskiego (punkt drugi) i omówimy podstawowy kodeks służący do jego analizy i rekonstrukcji (punkt trzeci).

1.1. ŹRÓDŁA IDEI I LITURGII ZAKONU BRACI KAZNODZIEJÓW

Podczas pracy apostołskiej wśród heretyckich wspólnot katarów i albigenów w św. Dominiku dojrzywała idea wspólnoty zakonnej, której nadrzędnym celem miało być głoszenie Ewangelii. Aby nowym kaznodziejom umożliwić jak najlepsze spełnienie swojej roli, potrzeba było zagwarantować im niezależność i dbać o wiarygodność ich posługi. Z jednej strony bracia nowego zakonu mieli wspierać apostołską misję biskupów, z drugiej rządzić się samodzielnie, by zachować konieczną dla swojej pracy autonomię. W czasach św. Dominika istniały już rozwiązania prawne, które pozwoliłyby na stworzenie wspólnoty zakonnej spełniającej tak określoną misję. Zatem kluczowymi elementami, które należało połączyć, były przywilej egzempcji i urząd kaznodziei. Pierwszy z nich — przywilej egzempcji — miał zagwarantować swobodę w głoszeniu, polegającą na braku zależności od miejsca (kościół i katedr) oraz zwierzchników świeckich czy kościelnych, innych niż przełożeni zakonni. Dodatkowym gwarantem niezależności było przyjęcie radykalnego ubóstwa. Odnośnie do drugiego elementu — urzędu kaznodziei — pomocne okazać się mogło prawodawstwo Soboru Laterańskiego IV. Sobór ów bowiem 11 listopada 1215 roku wprowadził urząd kaznodziejów. Był on zgodny z zamysłem Dominika, a przez to dawał odpowiedni punkt wyjścia do dalszych rozstrzygnięć i w pewnym sensie potwierdzał ideę założyciela. Nakazywał bowiem powołanie duchownych, którzy po odpowiednim przygotowaniu mieli stanowić grupę współpracowników ordynariuszy w wypełnianiu obowiązku „świętego nauczania”¹. Zasadnicza różnica pomiędzy prawodawstwem

¹ Por. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, [tłum.] A. Baron, [red.] A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2003, s. 247.

soboru a zamysłem świętego polegała na tym, że kaznodziejami w sensie ścisłym pozostawali biskupi, a pomocnicy byli jedynie delegowani do posługi przepowiadania. Dominik chciał, by nowy zakon był nie tylko grupą kapłanów pomocnych biskupom, ale by stanowił wspólnotę pełnoprawnych kaznodziejów podległych wyłącznie Stolicy Apostolskiej i całkowicie oddanych misji.

Ponadto kanonik z Osmy cenił ideał *vita apostolica* — życia na wzór Apostołów. Chciał zatem, by nowo powstały zakon składał się ze wspólnot ubogich braci oddających się modlitwie, a dzięki studiom gotowych do kompetentnego kaznodziejstwa. Kaznodziejstwo było celem, któremu bracia podporządkowali swoje życie, natomiast wspólna modlitwa i studia miały stanowić pomoc w realizacji tego celu. Dodatkowo radykalne ubóstwo i przyjęta przez braci surowa forma życia miały uwiarygadniać posługę głosicieli². Kierując się takimi założeniami święty i jego towarzysze usiłowali uzyskać aprobatę Stolicy Apostolskiej dla swojego Zakonu. Pomimo trudności z czasem osiągnęli swój cel. Wskazuje na to bulla z 1217 roku, która potwierdzając istnienie Zakonu, skupia się szczególnie na powierzonej mu posłudze głoszenia³, dodatkowo wspólnocie zgromadzonej wokół Dominika nadaje tytuł „Zakon Braci Kaznodziejów”. Takie rozstrzygnięcie papieża miało istotne znaczenie⁴. W rzeczywistości dokument odbierał biskupom i mianowanym przez nich duchownym wyłączność na pełnienie urzędu kaznodziejów, dotychczas jedynych osób uprawnionych do głoszenia Ewangelii. W czasach zamętu spowodowanego przez ruchy heretyckie było to rozstrzygnięcie odważne i wyraźnie nobilitujące współbraci Dominika. Nowo powstała wspólnota kaznodziejów została dodatkowo wyjęta spod jurysdykcji biskupów. Zatem choć stanowiła dla nich pomoc, nie podlegała ich władzy. Bracia kaznodzieje mieli ulec biskupom jedynie w przypadku wyraźnego zakazu głoszenia na danym terenie, a poza tym cieszyli się pełną niezależnością od struktur diecezjalnych.

Analizując proces powstania Zakonu z perspektywy istotnej dla tego opracowania, ważniejszy od przywoływanego powyżej okazuje się trzynasty kanon Soboru z 1215 roku, mówiący o zakazie fundowania zakonów w oparciu o reguły inne niż dotychczas zaakceptowane przez Stolicę Apostolską:

Stanowczo zakazujemy wymyślania w przyszłości nowych [zakonów]. Ktokolwiek będzie chciał wstąpić [*converti*] do zakonu, niech wybierze jeden z już zatwierdzonych. Podobnie chcąc ufundować nowy dom zakonny, niech regułę i porządek [*regulam et institutionem*] przyjmie od zakonów już zatwierdzonych⁵.

Uchwalone prawo miało bezpośredni wpływ na losy dominikanów. Jeszcze w czasie trwania soboru Dominik, korzystając z protekcji biskupa Diego, przedstawił ideę nowego zakonu papieżowi. Innocenty III, inspirator wielu z soborowych orzeczeń, poparł zamysł Dominika i jego biskupa. Poleciał jednak, by bracia wybrali jedną spośród istniejących reguł zakonnych. Dopiero wówczas był gotów zaakceptować posługę Zakonu Braci Kaznodziejów⁶. Bł. Jordan z Saksonii († 1237) relacjonuje w *Libellus*, że

² Posługa, którą przyjął święty Dominik jeszcze przed rokiem 1206, wyraźnie zaważyła na charakterze Zakonu Braci Kaznodziejów. Por. szczegółowe omówienie idei świętego w: M.-H. Vicaire OP, *Święty Dominik i jego Bracia Kaznodzieje*, Poznań 1985, s. 188–291.

³ Por. *Monumenta Diplomatica S. Dominici*, [red.] V.J. Koudelka OP, J. Loenertz OP, MOPH 25 (1966), s. 79.

⁴ Por. M.-H. Vicaire OP, dz. cyt., s. 217.

⁵ A. Baron, dz. cyt., s. 251.

⁶ Wzmiankę o spotkaniu świętego z papieżem i polecenie, którym Innocenty III zobowiązał Dominika

po powrocie z Rzymu bracia pod przewodnictwem Dominika przyjęli jednomyślnie (*in unanimitas*) *Regułę świętego Augustyna*⁷. Następca Dominika, autor *Libellus*, podaje krótkie uzasadnienie takiej decyzji: „ponieważ ten był wybitnie uzdolnionym kaznodzieją”. Ponadto zaznacza, że bracia dodali kilka przepisów dotyczących pożywienia, postów, ubioru i odpoczynku⁸.

W XII i XIII wieku pod tytułem *Reguła św. Augustyna* zawierało się *de facto* kilka pism, z których dwa pochodziły od biskupa Hippony, a dwa kolejne były późniejszymi komentarzami i uzupełnieniami wczesnośredniowiecznego tekstu⁹. Natomiast samo przyjęcie prawa od już istniejącego zakonu, zgodnie z poleceniem soboru, nie oznaczało jedynie akceptacji jednej z dwóch reguł: Benedykta czy Augustyna. Już bowiem od dłuższego czasu były niewystarczające i wymagały akomodacji do warunków współczesnych, były zatem uzupełniane dodatkowymi przepisami. Dlatego, jak wspomnieliśmy, w kanonie 13 orzeczeń soborowych jest mowa o przyjęciu „*regulam et institutionem*”, czyli reguły podstawowej (w wypadku dominikanów *Reguły św. Augustyna*) i dodatkowych ustaw. Te ostatnie (tzw. *consuetudines, institutiones* lub *constitutiones*) precyzowały i uzupełniały ogólny tekst reguły. Przyjmując regułę i poszerzając je ustawy dawało się wyraz zakorzenienia danej wspólnoty w tradycyjnych formach życia zakonnego.

1.1.1. KANONICY I LITURGIA LOKALNA

Dominikańskie korzenie, jak zwrócił na to uwagę W. Bonniwell OP, sięgają wspólnot kanonickich:

Święty Dominik wierzył, iż jego zakon głębiej zjednoczy się z życiem Kościoła, jeżeli liturgia uzyska widoczne i niezastąpione miejsce w codziennym życiu braci. Aby to zapewnić, ustanowił swój zakon jako zakon kanoników regularnych. W pierwszej połowie XIII wieku miało to ważny i bezpośredni wpływ na kwestię obserwacji liturgicznych dominikanów. Ponieważ Bracia Kaznodzieje byli uznawani przez wiele wieków za mendykantów, większość ludzi zupełnie straciła z oczu fakt, że zostali założeni jako kanonicy regularni. W rzeczywistości mają oni znacznie większe prawa do tego drugiego tytułu niż do pierwszego, gdyż od 1475 roku są już mendykantami tylko z nazwy, podczas gdy nigdy nie porzucili obowiązków kanoniczych. A że dominikanie zostali ustanowieni jako kanonicy regularni i byli powszechnie za nich uważani, średniowieczne dokumenty dowodzą bez cienia wątpliwości¹⁰.

W interesującym nas okresie wspólnoty kanoników były popularną i bardzo różnorodną formą życia zakonnego. Nierzadko zdarzało się, że dana kolegiata lub kongregacja charakteryzowała się cechami niespotykanymi gdzie indziej, a mimo to członków przynależących do wspólnot kanonickich wyraźnie odróżniano od kleru

znajdujemy w *Libellus de Principiis Ordinis Prædicatorum auctore Jordano de Saxonia*, [red.] H. C. Scheeben, MOPH 16 (1935), s. 1–88, nr 41–42.

⁷ Tamże, nr 41.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. M. Parisse, *W klasztorze i poza klasztorem — odnowa życia zakonnego (1050–1120)*, [w:] *Historia chrześcijaństwa*, t. 5, [red.] A. Vauchez, [red. wyd. polskiego] J. Kłoczowski, Warszawa 2001, s. 135.

¹⁰ W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy. 1215–1945*, New York 1945, s. 9. Korzystam z tłumaczenia D. Krupińskiej dostępnego na stronie internetowej: <http://rytdominikanski.pl/historia-liturgii-dominikanskiej/historia-liturgii-dominikanskiej-1215-1945-o-william-bonniwell-op/> — (25/08/21).

świeckiego i mnichów. Wskazują na to chociażby dokumenty kurii papieskiej. Kanoniści rzymscy posługują się dwoma terminami: *ordo monasticus* — na określenie wspólnot tradycji mniszey oraz *ordo canonicus* dla oznaczenia wspólnot kanonicznych. Za najbardziej specyficzne cechy *ordo canonicus* można uznać wspólne zamieszkanie duchownych, poświęcenie się odmawianiu godzin kanonicznych oraz podjęcie pracy duszpasterskiej. Pozostałe elementy, takie jak ubóstwo, asceza, rodzaj pracy, zależały od reguły życia, którą kierowała się dana kapituła. Od XII wieku zgromadzenia posługujące się regułą w formie łagodniejszej (*ordo antiquus*) i surowszej (*ordo novus*) określano odpowiednio jako kanoników zwykłych lub regularnych¹¹. Powoływanie się na regułę oznaczało w tym wypadku zbiór praw (*consuetudines, statuta, constitutiones*), które szczegółowo określały zasady życia we wspólnocie, stosunek do własności i ascezy oraz podstawowe obowiązki związane z liturgią. Wspólne określenie „kanonicy regularni” było w związku z tym mało precyzyjne, ponieważ pomiędzy poszczególnymi kapitułami zachodziły znaczące różnice. Był to związane z wieloma czynnikami:

Różnorodność struktur kanoników (typu karolińskiego, przeciwnych reformie i zreformowanych), ich zadań (duszpasterstwo, obsługa hospicjów, nauczanie w szkołach, a także czyste życie eremickie z pracą ręczną), reguł i zwyczajów wynikała z okoliczności lokalnych, warunków ekonomicznych, społecznych lub nawet politycznych, w których kapituły, kolegiaty lub klasztory były reformowane lub fundowane oraz z autonomii poszczególnych wspólnot kanonicznych, które usiłowali podporządkować sobie biskupi¹².

Możemy jednak stwierdzić, że oprócz życia we wspólnocie kanoników łączyło ukierunkowanie posługi na szeroko rozumiane duszpasterstwo, a w tym na sprawowanie sakramentów. Dlatego cechą charakterystyczną ruchu kanonicznego był akcent położony na studia służące kaznodziejstwu oraz fakt, że do ich wspólnot wstępowali przede wszystkim duchowni. Ich szczególne *conversio* polegało na wyborze życia we wspólnocie, podporządkowanie się przełożonemu zgodnie z obowiązującą w niej regułą oraz bardziej ascetyczny styl życia. Jak zaznaczono w *Expositio in regulam sancti Augustini*¹³, kanonicy bardziej niż inni zakonnicy mieli realizować w Kościele sposób życia Apostołów. Stąd wynikały: podejmowanie surowych postów, przyjmowanie ubóstwa, a nade wszystko obowiązek głoszenia kazań — najbardziej charakterystyczny element życia apostołskiego. Głoszenie wymagało współpracy z biskupem, dlatego wspólnoty kanoniczne gromadziły się przede wszystkim wokół ordynariusza miejsca. Dodatkowo kanonicy regularni tym różnili się od zwykłych, że w większym stopniu oddawali się liturgii: „Kanonik regularny wybiera celibat i wspólnotowe życie w ubóstwie. Funkcje kapłańskie i liturgiczne stoją u niego na pierwszym miejscu, poza tym jednak żyje jak mnich”¹⁴. Prezbiterzy żyjący we wspólnotach kanonicznych traktowali liturgię (obok apostołstwa) jako swoje najważniejsze zadanie, a kanonicy regularni, wzorując się na mnichach, przywiązywali do niej jeszcze większą wagę. Ich najważniejszym obowiązkiem było wspólne odprawianie liturgii. Byli „z definicji przeznaczeni do pełnienia służby Bożej [...], ponadto musieli głosić kazania i nauczać, co zakładało jakieś minimum formacji intelektualnej”¹⁵.

¹¹ M. Daniluk, „Kanonickie reguły”, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, k. 584.

¹² M. Daniluk, „Kanonicy regularni”, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, k. 591.

¹³ Por. M. Parisse, dz. cyt., s. 137.

¹⁴ Tamże, s. 136.

¹⁵ Tamże, s. 137.

Odnosnie do zwyczajów liturgicznych panujących wśród kanoników regularnych nie można powiedzieć niczego, co obowiązywałoby wszystkie wspólnoty kanonickie. Gromadząc się wokół ordynariusza bądź tworząc niezależną strukturę klasztoru, korzystali z rytu obecnego na danym terenie. Trzeba pamiętać, że w okresie nas interesującym współistniały ze sobą różne tradycje liturgiczne.

Zakony, prowincje kościelne, a nawet diecezje mogły mieć swoje własne lokalne mszały, mieszczące się w ramach szeroko pojętej tradycji rzymskiej, ale zachowujące swoją lokalną odrębność. Chyba zresztą nie do końca zdawano sobie sprawę z istniejącej wówczas liturgicznej różnorodności, ze względu na niewielką mobilność mało kto miał świadomość tych obrzędowych różnic. [...] w Wiecznym Mieście jeszcze około połowy XIII wieku istniały co najmniej trzy różne tradycje liturgiczne, wszystkie autentycznie rzymskie: liturgia papieska, czyli tradycja papieskiego Pałacu na Lateranie; liturgia miejska, czyli tradycja Bazyliki św. Piotra, na której wzorowała się większość kościołów miasta, oraz liturgia kanoników laterańskich, odmienna od liturgii papieskiej z Pałacu na Lateranie¹⁶.

Ponadto liturgie zakonów czy danego terytorium, ale i sam ryt rzymski podlegały w tym czasie istotnym zmianom. Był to proces na tyle burzliwy, że D. Jurczak OP stwierdza: „całe XIII stulecie to czas wielu przeobrażeń, oddziałujących na Kościół i jego liturgię [...] wystarczy prześledzić podejście do koncelebry, by przekonać się, jak inaczej u progu XIII wieku rozkładano akcenty niż na jego końcu”¹⁷. Stąd też zajmując się liturgią wybranej kapituły lub kongregacji kanonickiej należy analizować księgi i zwyczaje używane w precyzyjnie określonym miejscu i czasie. W perspektywie badań nad dominikanami, o ile nie dotyczą one zwyczajów danego klasztoru czy prowincji lecz całego Zakonu, pewnym punktem odniesienia pozostają zwyczaje liturgiczne ośrodków o największym oddziaływaniu, w szczególności Paryża i Rzymu.

Czy rzeczywiście wzorce kanonickie były aż tak ważne dla Dominika i jego towarzyszy, jak twierdzi W. Bonniwell OP? Istotne świadectwo w tej sprawie pozostawił w *Historia Occidentalis* Jakub z Vitry († 1240). Na ten powstały kilka lat po śmierci Dominika opis życia braci kaznodziejów zwrócił uwagę D. Jurczak OP próbując domniemać, jak mogła wyglądać liturgia pierwszej wspólnoty braci w Bolonii¹⁸. O ile w tym celu tekst okazuje się co najwyżej wskazówką, o tyle dla naszej analizy stanowi dowód na to, jak współcześni pierwszym braciom określali ich sposób życia. Historyk wprost nazywa ich kanonikami regularnymi, zwraca uwagę na posłuszeństwo, którym się kierują, podejmowaną ascezę, odmawianie godzin kanonicznych i w końcu na głoszenie:

Zgromadzenie kanoników regularnych, miłych Bogu i sympatycznych w oczach ludzi, żyje za miastem, lecz niedaleko Bolonii. [...] służą pod władzą jednego przełożonego [...] Trzy razy w tygodniu godzą się jeść mięso, jeśli im je kto ofiaruje; jadają razem w refektarzu i odpoczywają we wspólnym dormitorium. Śpiewają również godziny kanoniczne w kościele [...] słuchają codziennie wykładów o Piśmie Świętym [...] To, czego tak pilnie słuchali, rozdają wiernym

¹⁶ M. Zachara MIC, *Krótką historia mszału rzymskiego*, Warszawa 2014, s. 99–102.

¹⁷ D. Jurczak OP, „Drogocenna perła”, czyli o kształtowaniu się liturgii. Studium przypadku liturgii Zakonu Kaznodziejskiego, „Roczniki Teologiczne”, nr 65 (2018), s. 40. Odnosnie do badań nad koncelebrą w XIII wieku: Tenże, *Il concetto di concelebrazione nel XIII secolo. Lettura liturgica di papa Innozenzo III e di Tomaso d'Aquino*, „Ecclesia Orans”, nr 35 (2015), s. 387–429.

¹⁸ Por. tamże, s. 42–43.

w dni świąt przez posługę kaznodziejstwa. [...] Upiększają Regułę kanoniczną i święte obserwacje zakonne przez dar głoszenia słowa i nauczanie, łącząc w ten sposób w jedno zakon kaznodziejów i zakon kanoników¹⁹.

Bazując na przytoczonym świadectwie autora, który sam był kanonikiem regularnym, możemy stwierdzić, że idea przyświecająca św. Dominikowi przy założeniu nowej wspólnoty zakonnej była bardzo bliska tej formie życia, którą realizował będąc jeszcze kanonikiem w Ossmie. W założonym przez siebie Zakonie zachował wszystkie elementy istotne dla wspólnot kanoników: wspólne, ubogie życie zorganizowane wokół liturgii oraz apostołstwo wśród wiernych.

Nie założył jednak kolejnej wspólnoty kanoników regularnych, mimo że nawet Stolica Apostolska określiła dominikanów w ten sposób²⁰. Mowa tu o bulli *Religiosam vitam* wydanej przez Honoriusza III w dniu 22 grudnia 1216 roku. Dokument potwierdzał i ustanawiał Zakon Braci Kaznodziejów jako wspólnotę kanoników regularnych właśnie: „Zakon Kanoników, o którym wiadomo, że został ustanowiony w kościele [świętego Romana] (...) polecamy zachować na wszystkie czasy”²¹.

Użyta terminologia nie powinna skłaniać do wyciągnięcia zbyt daleko idących wniosków. Mimo że przez przyjęcie *Reguły św. Augustyna* dominikanie przystąpili do rodziny zakonów kanonicznych, to jednak zachowali daleką idącą specyfikę, ponieważ *consuetudines* zaczerpnęli od premonstratensów. Potwierdza to Humbert de Romanis († 1277), piąty generał Zakonu. Omawiając powstanie dominikanów zauważa najpierw, że podobnie jak cystersi zmienili *Regułę św. Benedykta*, premonstratensi zmienili *Regułę św. Augustyna* — a więc oczyścili z pism dodanych do niej z biegiem czasu. Następnie stwierdza, że gdy papież nakazał Dominikowi, by wybrał dla Zakonu jedną z dawnych reguł, ten zdecydował się na *Libellus Augustini*, ale „świadomie i słusznie (*non immerito*) przyjął *Regułę Augustyna* od zakonu kanoników z Prémontré”, a wraz z nią te zapisy, które dodali w ciągu lat istnienia Zakonu²².

1.1.2. PREMONSTRATENSI I RYT LITURGICZNY BIAŁYCH KANONIKÓW

Wspólnota z „Prémontré ma tę szczególną cechę, że jej członków odróżnia się od wszystkich innych kanoników regularnych, podobnie jak cystersów odróżnia się od pozostałych mnichów”²³. Norbert z Xanten († 1134), założyciel premonstratensów, podobnie jak Dominik wywodził się ze wspólnoty kanoników, ale był świadomy odmienności powołania, które z biegiem lat wybrał. Poświęcił się kaznodziejstwu,

¹⁹ Jakub z Vitry, *Historia Occidentalis*, [w:] *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition*, [red.] J.F. Hinnebusch, Fribourg 1972. Przekład za G. Bodouelle OP, *Dominik czyli łaska Słowa*, Poznań 2011, s. 313–314.

²⁰ W. Bonniwell OP cytuje kilka przykładów. Jeszcze w 1356 roku w liście papieża do Ormian znajdujemy zdanie: „przyjąć życie kanoniczne w Zakonie Kaznodziejów”. We wcześniejszych dokumentach znajdziemy tytuł: „do kanoników zakonu kaznodziejskiego”. Por. W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 11–12.

²¹ Por. pełen tekst bulli w *Monumenta Diplomatica S. Dominici*, [red.] V. J. Koudelka OP, J. Loenertz OP, MOPH 25 (1966), s. 77–79.

²² „*Praemonstratenses enim reformaverunt et auxerunt religionem beati Augustini, sicut Cistercienses beati Benedicti religionem [...] Cum illa regula de constitutionibus illorum qui alios illius ordinis excedebant assumpserunt quod arduum, quod decorum, quod discretum invenerunt in illis, si competens reputarunt*”. Humbertus de Romanis, *B. Humberti de Romanis Opera de vita regulari. Expositio in Constitutiones*, [red.] J.J. Berthier, t. 2, Torino 1965, s. 2–3.

²³ M. Parisse, dz. cyt., s. 339. Zresztą podobieństwo w określeniu obu zakonów oddają też nazwy zwyczajowe: „biali mnisi” — odnośnie do cystersów, „biali kanonicy” — odnośnie do norbertanów.

a odosobnienie i ascezę potraktował jako nieodzowne źródło wiarygodności i znak rozpoznawczy życia swojej wspólnoty. Ustanawiając prawa dla Zakonu porzucił dodatkowe pisma rozpowszechniane wraz z *Regulą św. Augustyna*. Na wzór cystersów powołał kapitułę generalną i wraz z nią ustanowił nowe prawa, którymi miał rządzić się Zakon Kanoników Regularnych Ścisłej Obserwacji. Przygotowane w ten sposób *Consuetudines* kanoników z Prémontré charakteryzowały się szczególnie ostrą formą postów i ubóstwa, oprócz tego kładły nacisk na studia, kaznodziejstwo i wspólne sprawowanie liturgii²⁴. Premonstratenskie *Consuetudines* wyprzedzały i poniekąd przygotowywały uchwały Soboru Laterańskiego IV, ponieważ zawierały przepisy, które później będą stosowane powszechnie, również u dominikanów. Między innymi premonstratensi powierzyli najwyższą władzę w zakonie kapitule generalnej, a kaznodziejstwo traktowali jako pomoc biskupom. Jednak w wielu kwestiach chętnie czerpali z ustawodawstwa cysterskiego, w szczególności w zakresie zwyczajów panujących w ich klasztorach i *usus* liturgicznym²⁵. W ich rycie

można się doszukać syntezy elementów zapożyczonych z już istniejących zwyczajów klasztornych: zakonu kluniackiego, kanoników regularnych św. Augustyna, kartuzów i cystersów. Zwłaszcza ci ostatni wydają się być szczególnie istotni, choć jednocześnie ich rolę nieco się przecenia. Br. Lefèvre pisze: „Wiemy, że wiele z prawodawstwa Prémontré w zakresie obserwacji, jak i liturgii, jest zbieżne w dużym stopniu z tradycją cystersów”²⁶. Porównanie obu tekstów wskazuje jednak na powierzchowność i niedokładność stwierdzenia, że biali kanonicy oparli ryt mszalny i niemal całą swoją liturgię wyłącznie na pierwotnych wzorach z Cîteaux²⁷. Wydaje się, że wpływ cystersów zaczął odgrywać istotną rolę po spisaniu pierwszych ksiąg [liturgicznych] premonstratensów²⁸.

Opierając się na wnioskach pracy Archdale’a Kinga²⁹ możemy stwierdzić, że premonstratensi początkowo posługiwali się liturgią kanoników regularnych, co potwierdza bulla Honoriusza II († 1130) datowana na 1126 lub 1127 rok, w której poleca, by odprawiali oficjum: „*secundum aliorum regularium fratrum consuetudinem*”. Już wtedy jednak biali kanonicy korzystali ze zbioru własnych modlitw i rytuałów, które stosunkowo szybko (jeszcze za życia założyciela) rozwinięto i na ich podstawie stworzono własny ryt liturgiczny. Spotkał się on z ostrą krytyką innych kanoników regularnych³⁰, mimo to od tego czasu Zakon zabiegał o własny, kompletny ryt liturgiczny, który miał mu zapewnić zachowanie wewnętrznej jedności:

Aby zachować nierozzerwalną jedność między opactwami, ustawa z 1130 roku należała na zachowywanie spójności w księgach białych kanoników. Księgi liturgiczne miały zawierać mszał, ewangeliarz, *epistolarium*, *collectarium*, graduał, antyfonarz, *hymnarium*, psalterz, lekcjonarz i kalendarz. Ustawa jest wiarygodnym świadkiem pierwszego rytu Prémontré i wydaje się, że właśnie ów

²⁴ Z punktu widzenia tematu niniejszego opracowania należy zauważyć, że regulacje premonstratenskie zasadom wspólnej celebracji poświęcały kilka pierwszych rozdziałów. Podobny układ Konstytucji znajdziemy u dominikanów.

²⁵ Por. F. Petit, *La Spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris 1947.

²⁶ P.F. Lefèvre, *L’Ordinaire de Prémontré d’après les manuscrits du XII^e et du XIII^e siècle*, Leuven 1941, s. XVII.

²⁷ B. Luyckx, *Essai sur les sources de l’„Ordo Missae” prémontré*, Tongerlo 1947, s. 7.

²⁸ A. King, *Liturgies of the religious orders*, Milwaukee 1953, s. 171.

²⁹ Por. A. King, dz. cyt., s. 157–234.

³⁰ Por. G. Madelaine, *Histoire de saint Norbert, fondateur de l’ordre de Prémontré et archevêque de Magdebourg: d’après les manuscrits et les documents originaux*, Lille 1886, s. 301.

ryt miał na myśli Innocenty II w bulli *Sacra Vestri* (12 kwietnia 1131 roku), w której opatów zobowiązywał w sumieniu do zabiegania o *Ordinis integritas* i przestrzegania *consuetudo Premonstratensis*³¹.

Nie jesteśmy jednak w stanie poddać analizie najdawniejszych form liturgii premonstratensów, ponieważ nie zachowały się żadne księgi z tamtego czasu. Niemniej jest pewne, że około 1170 roku premonstratensi korzystali z ujednoczonego oficjum zanotowanego we wzorcowym kodeksie, z którego kopiowano księgi dla poszczególnych klasztorów³². A. King uważa jednak, że przed końcem XII wieku nie udało się w pełni rozpowszechnić rytu. Jeszcze w 1214 roku wyraźnym świadectwem braku ujednoczonej liturgii są doniesienia z terenów Fryzji, gdzie opactwa korzystały z różnych zwyczajów liturgicznych, a w 1232 papież Grzegorz IX musiał użyć swojego autorytetu, by nakłonić kanoników św. Norberta do wprowadzenia wspólnego rytu³³.

Pomimo braku pełnej uniformizacji zwyczajów liturgicznych pomiędzy opactwami, uzasadnione jest stosowanie terminu „ryt premonstratensów” na określenie ich formy celebracji. Rozbieżności bowiem dotyczyły szczegółów, a nie podstawowego kształtu celebracji i wykorzystywanych w niej tekstów. King rozróżnia dwie wersje rytu notowane w *Consuetudines ecclesiae Premonstratensis*: pierwsza (*Usus I*), która miała obowiązywać w wieku XIII i druga (*Usus II*), która powstała na początku wieku XIV, a obowiązywała do końca średniowiecza³⁴. Obie wersje — w zakresie rytu mszy świętej, który szczególnie nas interesuje — zostały oparte o *ordo* typu nadreńskiego. B. Luykx uważa nawet, że ryt norbertanów jest „jednym z bardziej charakterystycznych przykładów XI-wiecznego rytu nadreńskiego, który później w nieco uproszczonej formie przyjął się w Rzymie na skutek reform Innocentego III i franciszkanów”³⁵. Odnośnie do szczegółowych źródeł liturgii premonstratensów znacząca część badaczy doszukuje się ich zarówno w zwyczajach francuskich (łącznie z liturgią Grobu Bożego) jak i cysterskim³⁶. Nie można jednak definitywnie rozstrzygnąć, skąd norbertanie czerpali inspiracje dla własnego zwyczaju liturgicznego:

Śledząc korzenie rytu, jesteśmy zatem zmuszeni opierać się głównie na przypuszczeniach, ale możemy z dużą dozą pewności stwierdzić, że ma on swoje źródło w rozmaitych elementach obecnych w XII-wiecznej Francji³⁷.

Należy jednak pamiętać o znaczącym wpływie liturgii i prawodawstwa cystersów na tę i inne wspólnoty kanoników. Przywołane wyżej określenie „mnisi wśród kanoników” odnosiło się przede wszystkim do rytmu i zasad życia prowadzonego wewnątrz klauzury, ale również do roli, jaką odgrywała w nim liturgia.

Skoro zatem bracia kaznodzieje na fundament swoich Konstytucji wybrali *Consuetudines* z Prémontré, nie można postrzegać ich jako kolejnej wspólnoty kanoników.

³¹ A. King, dz. cyt., s. 167–168.

³² Świadczą o tym chociażby bulle papieskie: „*idem quoque libri, qui ad divinum officium pertinent, ab omnibus ejusdem ordinis ecclesiis uniformiter teneantur*”. Por. Alexander III, *In apostolicae Sedis*, 27 kwietnia 1174; Lucius III, *In eminenti*, 10 marca 1187. Źródła za A. King, dz. cyt., s. 168.

³³ Por. A. King, dz. cyt., s. 169.

³⁴ Na temat pierwszego *ordinarium* premonstratensów por. C. Dereine, *Le premier Ordo de Prémontré*, „*Revue Bénédictine*” (1948), s. 84–92 oraz P.F. Lefèvre, *L'Ordinaire de Prémontré d'après manuscrits du XII^e et XIII^e siècles*, Louvain 1941.

³⁵ Cytat za A. King, dz. cyt., s. 170.

³⁶ Niestety nieraz upraszczając i powołując się na nieprecyzyjne źródła. Por. J. W. Boguniowski SDS, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 153.

³⁷ A. King, dz. cyt., s. 172

Mimo że premonstratensi opisywali swój sposób życia przez sformułowanie „*canonica religio*”, a dominikanie w ślad za nimi w swoim prawie stosują wyrażenie „*canonice religionis*”³⁸, to jednak kaznodzieje pragnęli żyć według innych zasad niż norbertanie. Cechą bodaj najbardziej odróżniającą nową formę życia od norbertańskiej będzie jednoznaczne poświęcenie dla misji głoszenia, studiów i związane z nimi zamieszkiwanie w miastach. Niemniej jednak do premonstratensów upodabniało dominikanów dążenie do nadania uprzywilejowanego miejsca liturgii. Rola jaką kaznodzieje przywiązywali do celebracji zbliżała ich nie tylko do premonstratensów, na których bezpośrednio się wzorowali ale do tradycji wspólnot mniszych, w szczególności (jak zauważymy niżej) cysterskich. Ale i w tym wypadku natrafiamy na znamienne różnicę — bracia kaznodzieje w przeważającej mierze byli kapłanami, zatem liturgię traktowali i celebrowali inaczej niż mnisi. Cystersi przede wszystkim w niej uczestniczyli, ale w większości nie mieli możliwości, by liturgii przewodniczyć, a zatem postrzegali ją przede wszystkim jako modlitwę, a nie jako wypływające ze święceń *officium ecclesiasticum*.

Bracia św. Dominika inspirowali się zatem najbardziej mniszą z kanonickich form życia zakonnego. Przyjęli regułę i *consuetudines* od kanoników z Prémontré, a więc od wspólnoty, która nie tylko zabiegała o uroczyste sprawowanie liturgii, ale również stworzyła odrębny zwyczaj liturgiczny. Dominikanie podobnie — w ciągu kilkudziesięciu lat od założenia Zakonu wypracowali własny ryt liturgiczny, który obejmował zarówno pełne *officium divinum*, jak i rubryki i teksty mszalne. Spróbujemy poniżej przedstawić przebieg prac nad stworzeniem nowej liturgii *secundum ritum fratrum prædicatorum*. Zanim przystąpimy do tego zadania, wskażemy kolejne dwa punkty odniesienia do porównania prawodawstwa i liturgii sprawowanej według zwyczaju Zakonu Braci Kaznodziejów. Musimy pokrótce omówić najważniejsze zwyczaje liturgiczne obecne w średniowiecznym Kościele: ryt cysterski i franciszkański. Miały one najdonioślejszy wpływ na liturgię XIII wieku. Odbiły się również pewnym echem w rycie dominikanów. Należy jednak pamiętać, że najważniejszymi, a z pewnością pierwszorzędnymi rytami branymi pod uwagę do porównania z liturgią kaznodziejów powinny być zwyczaje kanoników, a w szczególności premonstratensów.

1.1.3. CYSTERSI I REFORMOWANA LITURGIA MNICHÓW

Początki kaznodziejskiej działalności Dominika były związane z cystersami, a to mogło mieć pewien wpływ na ostateczną wizję Zakonu, który powołał do istnienia. Mimo że sam założyciel przed ustanowieniem Zakonu żył według *Reguły św. Augustyna*, nie wskazał jej papieżowi Innocentemu III jako podstawy prawnej dla nowej wspólnoty. Uczynił to dopiero po namyśle i dyskusji z braćmi. Czy zwłoka w podjęciu decyzji mogła być spowodowana inklinacją Dominika ku regułom życia cystersów? Jan Spieź OP badając ten temat zauważa:

³⁸ Konstytucje braci kaznodziejów często posługują się rozróżnieniem: „*conversum et canonicum*” — brata konwersa i kanonika (np. w rozdziale XIV). Jednak w latach 1249 – 1251 kapituły odchodzą od użycia terminu „*canonicus*” na rzecz „*clericus*”. Jak zauważa W. Bonniwell OP, było to spowodowane sporem z nauczycielami uniwersyteckimi (księżmi diecezjalnymi). Prawo nauczania było zastrzeżone dla *clericos*, a nie dla mnichów lub kanoników. Dlatego od lat pięćdziesiątych trzynastego wieku bracia kaznodzieje nie określają już siebie mianem kanoników, choć nie zrezygnowali tym samym z kanonickiego stylu życia. Por. W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 11–12.

Długoletnia bliska współpraca z cystersami, korzystanie z gościny w ich opactwach podczas kaznodziejskich wędrówek, przykład ich gorliwości, kazały zapewne brać pod uwagę także zwyczaje cystersów. Mimo ścisłego oparcia konstytucji dominikańskich na podobnych ustawach premonstratenskich, znajdujemy w nich także przepisy wzorowane na cysterskich, zwłaszcza niezwykle istotny przepis o poddaniu generała zakonu władzy kapituły generalnej, aż do możliwości odwołania go³⁹.

Nie dziwi zatem, że w trakcie prac nad liturgią dla swojego Zakonu kaznodzieje, a najpierw zapewne sam św. Dominik, mogli czerpać również z rytu wypracowanego w Cîteaux. O ile przyjęta przez dominikanów forma życia faktycznie niewiele ma wspólnego z cysterską, o tyle stosunkowo łatwo wykazać podobieństwa liturgii białych mnichów i rytu dominikańskiego⁴⁰. Nie przesądzają one o wzajemnej zależności obu zwyczajów ale wobec dzisiejszego stanu wiedzy również nie sposób jej wykluczyć.

Jedno z podobieństw ujawnia się w samym procesie powstania liturgii cysterskiej. Pierwsi mnisi zabrali ze sobą do Cîteaux brewiarz i psalterz z Molesme⁴¹. „Brewiarz” w tym wypadku może oznaczać skrót lub zbiór wszystkich ksiąg liturgicznych potrzebnych do sprawowania liturgii w zgodzie ze zwyczajem z Molesme⁴². W trakcie kopiowania ksiąg szybko spostrzeżono, że zawierają błędy lub nieściśności, dlatego poddano rewizji najpierw teksty biblijne, a następnie obrzędy⁴³. Reformę rytu przeprowadzono prawdopodobnie po 1100 roku, a więc po otrzymaniu bulli aprobującej nowe opactwo przez papieża Paschalisa II. Celem reformy było usunięcie z liturgii wszelkich „zbędnych dodatków”. W ten sposób powrót do pierwotnej reguły miał objąć również służbę Bożą, do której w ciągu minionych wieków dodano szereg procesji, wersetów, litanii i psalmów, których nie polecił odmawiać święty Benedykt w swojej regule. W wyniku zmian mnisi celebrowali osiem godzin kanonicznych

³⁹ J. Spież OP, *Cystersi a dominikanie w XIII wieku, czyli o współpracy i rywalizacji*, [w:] *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900 rocznicy powstania Zakonu Ojców Cystersów*, [red.] A. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 754–781. Autor kontynuuje: „Warto się przyjrzeć uzasadnieniu przyjęcia przez dominikanów reguły św. Augustyna, a zatem odrzucenia monastycznego wzoru życia. [...] Humbert de Romanis uważał, że kaznodziejstwo bardziej przystoi zakonnikom, którzy wyrzekli się wszystkich spraw świata, niż ludziom świeckim. [...] Nadto reguły mniszę zobowiązują do wielu zwyczajów, na przykład noszenia kukulli, oficjum z dwunastoma czytaniem, które odbiegają od zwyczajów zwykłych ludzi. [...] Reguła św. Augustyna jest więc dla kaznodziejów najlepsza, pozwala im oddać się kontemplacji, ale też jest dla nich odpowiednią *ratione vitae activae*, którego nie wzbrania”. Tamże, s. 763.

⁴⁰ Por. m.in.: D. Delalande, *Vers la version authentique du Graduel grégorien: Le Graduel des Prêcheurs*, Paris 1949. B. Kochaniewicz OP, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, Roma 2004, s. 360–371.

⁴¹ Analizę ksiąg z Molesme i ich źródeł przedstawił Ch. Waddell OCSO, *The summer-season Molesme breviary*, Trappist 1985. Wskazuje na ich związki z księgami z Marmoutier i rozbieżności z tradycją Cluny: „[...] możemy zatem dobrze umiejscowić Molesme w środowisku klasztornym, którego centrum stanowi starożytne opactwo Touraine w Marmoutier. W odniesieniu do jego antyfonarza i hymnarza [stwierdzamy, że] więź z Marmoutier poprzez Montier-la-Celle pozostała mocna i nieprzerwana. W kolektarzu znaczna część repertuaru pozostała nienaruszona ale również wiele się w nim zmieniło. Wydaje się, że najpierw został w Montier-la-Celle uproszczony i usystematyzowany, a następnie, w samym Molesme, ponownie wprowadzono różnorodność i wariantowość. Lekcjonarz nocnego oficjum pozostając w ciągłości z tradycją Montier-la-Celle i Marmoutier, zezwolił na pewną ilość lokalnych adaptacji i aktualizacji, których zakres jest trudny do określenia”. Tamże, s. 287.

⁴² Por. A. King, dz. cyt., s. 66–67.

⁴³ Por. tamże, s. 68.

i jedną mszę konwentualną dziennie, psalterz (150 psalmów) odmawiali w ciągu tygodnia, a nie jednego dnia, wymienili także część hymnów brewiarzowych⁴⁴. Liturgia charakteryzująca się większą prostotą i zwiezłością miała zapewnić odpowiednią ilość czasu dla pracy fizycznej i studium⁴⁵. Istnienie nowych ksiąg potwierdza pierwsza wersja reguły cysterskiej (*Cartæ Caritatis*), zatwierdzona w 1119 roku, w której czytamy, że byłoby właściwe, aby mnisi pochodzący z różnych opactw posługiwali się tymi samymi księgami zawierającymi zwyczaj, śpiewy, teksty mszy oraz nocnych i dziennych oficjów zgodne ze zwyczajami i księgami nowego klasztoru (to znaczy Cîteaux)⁴⁶.

Pierwsza reforma cystersów spotkała się z niemałą krytyką współczesnych im mnichów z opactw o rodowodzie kluniackim⁴⁷. Nie zrażeni tym faktem, podjęli drugą rewizję ksiąg, choć może należałoby powiedzieć: kontynuowali podjęte prace. Ten etap reformy cysterskiej przypadł na okres od wstąpienia do zakonu św. Bernarda (rok 1112) do 1147 roku. Dokładna data nowej edycji nie jest jednak znana, przyjmuje się — ze względu na świadectwo *Vita S. Stephani Obazinensis* — że została zakończona przed 1147 rokiem⁴⁸. Tym razem reforma dotyczyła nie tyle układu liturgii i wykorzystanych w niej tekstów, ale rewizji śpiewów liturgicznych⁴⁹. Cystersi uznali, że chorał, który wykorzystywali opierając się o księgi z Molesme, był „skażony”. Skaza polegała na tym, że nie odpowiadał antycznej (a więc oryginalnej) formie. Dzielili przekonanie, że w przeszłości istniał jakiś złoty wiek liturgii, bliżej nieokreślony w czasie, ale związany z osobami św. Benedykta i Grzegorza. Zamierzali odszukać lub odtworzyć pierwotną wersję śpiewu liturgicznego. Aby osiągnąć zamierzony cel, najpierw wysłali kilku braci

do Metz w celu dokonania transkrypcji domniemanego *Antyfonarza św. Grzegorza*. Transkrybowany antyfonarz przyjęto za podstawę pierwotnej praktyki liturgicznej, jednak nie bez sprzeciwu ze strony części cystersów twierdzących, że zawiera on śpiewy, których strona muzyczna i literacka są „zepsute”. Tak więc, gdy zawiodły poszukiwania autentycznego — zdaniem cystersów — śpiewu, podjęli oni pod przewodnictwem św. Bernarda reformę tych, jakie były w uży-

⁴⁴ Por. szczegółowe wyliczenie różnic w: L.J. Lekai OCist, *The White Monks. A history of the Cistercian Order*, Okauchee 1953, s. 171–172.

⁴⁵ Por. J. Kerr, *An Essay on Cistercian Liturgy*, Cistercians in Yorkshire Project, University of Sheffield 2004. Dostęp przez stronę internetową: http://win.ocist.org/pdf/Cistercian_liturgy.pdf — (14/07/21). J. Burton, J. Kerr, *The Cistercians in the Middle Ages*, New York 2011, s. 103–124.

⁴⁶ „*Et quia omnes monachos ipsorum ad nos venientes in claustro nostro recipimus, et ipsi similiter nostros in claustris suis, ideo opportunum. nobis videtur et hoc etiam volumus, ut mores et cantum, et omnes libros ad horas diurnas et nocturnas et ad missas necessarios secundum formam morum et librorum novi monasterii possideant, quatinus in actibus nostris nulla sit discordia, sed una caritate, una regula similibusque vivamus moribus*”. Cyt. za R.W. Pfaff, *The Liturgy in Medieval England. History*, Cambridge 2010, s. 249–250.

⁴⁷ Por. L.J. Lekai, dz. cyt., s. 173.

⁴⁸ Por. Ch. Waddell OCSO, *Two Early Cistercian „Libelli Missarum”*, Trappist 1991, s. X–XIII. W *Vita S. Stephani Obazinensis* wspomina się, że mnisi z Kongregacji Obejańskiej musieli uzgodnić swoje księgi, które otrzymali wcześniej od cystersów, z nowymi księgami, które obowiązywały w opactwie macierzystym.

⁴⁹ Por. S. R. Marosszéki, *Les origines du chant cistercien. Recherches sur les réformes du plain-chant cistercien au XII^e siècle*, „*Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*” 8 (1952), oraz *Recherches sur le chant cistercien au deusième siècle*, Paris 1951. J. Ścibor CSsR, *Chorał cystersów w świetle ich traktatów muzycznych XII wieku*, Lublin 1977. T. Grabowski OP, *Trzynastowieczny chorał dominikański*, „*Terminus – Półrocznik poświęcony tradycji antycznej w kulturze europejskiej*”, nr 2 (2003), s. 29–47.

ciu. [...] Cysterska reforma chorałowa dotyczyła śpiewów stanowiących część autentycznej tradycji choralnej, tj. powszechnie przyjętej w Kościele rzymskim wersji chorału, dostępnej dziś w watykańskich księgach chorałowych⁵⁰.

Nie odnalazłszy właściwego źródła „czystego” chorału, sami przez analizę melodii i zasad nimi rządzących postanowili odzyskać śpiew taki, jakim był u początku. U podstaw reformy leżało przekonanie, że całą muzyką rządzi jedno fundamentalne prawo, którego zastosowanie pozwoli przywrócić śpiewom ich doskonalszą formę. Założenia teoretyczne przedsięwzięcia dokładnie opisali, a następnie znane sobie utwory poddali odpowiednim modyfikacjom⁵¹. Rezultaty pracy umieścili w nowych księgach liturgicznych swojego zakonu, które od tego czasu będą towarzyszyć cystersom aż do XVII wieku.

Nie zagłębiając się w szczegółową analizę śpiewu, jaki był wynikiem prac reformatorów cysterskich, zwróćmy jedynie uwagę na podstawowe cechy, które go charakteryzują, ponieważ odnajdziemy je wszystkie w repertuarze dominikanów. Utwory białych mnichów miały rządzić się zasadą spójności (jedności) modalnej, a więc w obrębie jednego utworu nie można było wykorzystać więcej niż jednego tonu (*modus*), ani też nie wolno było mieszać skal plagalnych z autentycznymi w ramach tej samej kompozycji; należało unikać bemola; za idealny zakres melodii uznano dziesięć kolejnych stopni diatonicznych; należało redukować melizmaty (wokalizy)⁵². Zatem, od czasów reformy każdy śpiew był przyporządkowany odpowiedniemu *modus*. Dbano, by śpiewy skomponowane w tonach autentycznych wyraźnie odróżniały się od utworów zanotowanych w skalach plagalnych. Ponadto znamionami nowej muzyki liturgicznej były prostota i zwięzłość. Osiągano je przede wszystkim przez ograniczenie ilości powtórek tekstu, repetycji dźwięków i uproszczenie ozdobnych melizmatów, a także przez skrócenie melodii antyfon⁵³.

Zmiana muzyki pociągała za sobą konieczność edycji tylko części ksiąg liturgicznych.

Księgami wymagającymi radykalnych przeróbek były te związane ze śpiewem: antyfonarz, graduał, *hymnarium* oraz *ordinarium*. Natomiast księgami, które uniknęły dalekich zmian były epistolarz, ewangeliarz, lekcjonarz nocnego oficjum (składający się z czytań biblijnych i patrystycznych), *collectarium* [...] i sakramentarz⁵⁴.

Prace wymagały jednak weryfikacji i wprowadzania poprawek, a także nie tylko formalnej aprobaty wspólnot. Spowodowało to, jak sądzimy, że dopiero w latach osiemdziesiątych XII wieku cystersi stworzyli księgę wzorcową, *correctorium*, służącą jako kodeks rozstrzygający wątpliwości i pozwalający sprawdzić, czy inny rękopis nie zawiera błędów.

⁵⁰ J. Ścibor, dz. cyt., s. 12.

⁵¹ Najważniejszym źródłem teoretycznym reformy jest *Prefatio seu Tractatus de cantu seu correctione Antiphonarii*, wydanie krytyczne: J. Mabilon [red.], *Sancti Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis opera omnia. Post Horstium denuo recognita repurgata, et in meliorem digesta ordinem*, vol. 1, t. 2, Paris 1839, s. 699–708. Tekst ten, poprzedzony listem św. Bernarda, zawiera również PL: *Bernardus humilis abbas Clervallis*, PL 182, 1122–23 oraz *Cantum quem Cisterciensis ordinis ecclesiae*, PL 182, 1123–32. Odnośnie do teoretycznych założeń i pozostałych traktatów, por. J. Ścibor, dz. cyt., s. 10–12.

⁵² Por. D. Delalande, dz. cyt., s. 29–34.

⁵³ Ilustracja zastosowania tych reguł i porównanie z muzyką dominikanów oraz kodeksami watykańskimi znajduje się w D. Delalande, dz. cyt.

⁵⁴ Ch. Waddell, *Two Early Cistercian „Libelli Missarum”*, dz. cyt., s. XII.

Jakiś czas przed rokiem 1174 podjęto systematyczną próbę poprawienia całego zbioru ksiąg liturgicznych i *ordinarium* zakonu. Wysiłek ten zaowocował jednym z najważniejszych rękopisów, jakie kiedykolwiek wydano w skrytorium opactwa Cîteaux. Mowa o rękopisie „Dijon, Bibliothéque Municipale, F-Dm Ms 114-(82)⁵⁵”. We wspólnej oprawie ogromny rękopis (480 na 325 milimetrów) pierwotnie zawierał wszystkie księgi liturgiczne oraz *ordinarium* zakonu. Napisany, mimo olbrzymiego formatu, drobną minuskułą w dwóch lub trzech kolumnach w zależności od części rękopisu. Nie był przeznaczony do natychmiastowego wykorzystania w liturgii. Miał służyć raczej jako *correctorium*, czyli tekst normatywny, dzięki któremu można było rozstrzygnąć sporne odczytania innych rękopisów i w razie potrzeby je poprawić. Ponieważ rękopis jest często określany jako „typ rękopisu”, czasami odnosi się wrażenie, że miał służyć jako wzór dla innych rękopisów. Bynajmniej. Miał służyć jedynie jako oficjalny punkt odniesienia w przypadku spornych odczytań tekstów czy melodii. Cel manuskryptu został jasno określony na eleganckim, wielokolorowym folio ze spisem treści [Mowa o f. 1v.]. Wzdłuż trzech boków folio biegnie zewnętrzna ramka, złożona z tekstu pisanego wielkimi literami, tak „artystycznie” ułożonego, że nie da się go rozszyfrować bez większego wysiłku. Skryba przepisał więc tekst bardziej czytelnie, choć mniej artystycznie, na zewnętrznej krawędzi ramki. Czytamy: „*In hoc uolumine continentur libri ad diuinum officium pertinentes quos utique non decet in ordine nostro diuersos haberi. Sunt autem hic in unum corpus ea maxime ratione redacti, ut presens liber ut exemplar inuariabile ad conseruandam uniformitatem et corrigendam in aliis diuersitatem*”⁵⁶.

Od lat osiemdziesiątych w aktach kapituł generalnych cystersów znajdujemy odwołania do Dijon F-Dm Ms 114-(82)⁵⁷. Do dnia dzisiejszego kodeks jednak nie przetrwał w całości. Z biegiem czasu (prawdopodobnie już w dobie druku) zaginęły księgi wymienione w spisie treści (od 11. do 15.): *Psalterium. Cantica de priuatis dominicis et festis diebus. Hymnarium. Antiphonarium cum sua prefatione. Gradale cum sua prefatione*. Część, którą dysponujemy pozwala dostrzec w wyjątkowym manuskrypcie z Cîteaux inspirację księgi, która powstanie blisko sto lat później w Zakonie Braci Kaznodziejów. Będziemy omawiać ją szczegółowo poniżej⁵⁸, ale już teraz warto zwrócić uwagę na fakt, że proces kształtowania się średniowiecznego rytu dominikańskiego zwińczyło powstanie księgi o analogicznej strukturze i funkcji do tej, która zamknęła okres kształtowania się liturgii cystersów⁵⁹.

Nie jest to jedyna cecha upodabniająca dominikanów do cystersów. Wspomnieliśmy wyżej, że istnieje kilka podobieństw obu liturgii. Dotyczy to przede wszystkim repertuaru muzycznego. W księgach dominikańskich odnajdziemy wiele spośród melodii cysterskich, choć będą notowane w *nota quadrata* zamiast neumami⁶⁰. Ponadto badacze zaczęli zwracać uwagę na zbieżność występującą pomiędzy tekstami modlitw

⁵⁵ Dokładny opis bibliograficzny w katalogu Bibliothéque municipale de Dijon: Ms 114. *Bréviaire et autres livres liturgiques (Epistolier, Evangélique, Sacramentaire, Collectaire, Martyrologe). Règle de saint Benoît. Coutumes de l'Ordre de Cîteaux*. Dostęp przez stronę internetową: <http://patrimoine.bm-dijon.fr> — (21/07/21).

⁵⁶ Ch. Waddell, *The Twelfth-century Cistercian Hymnal*, Trappist 1984, s. 4.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. uwagi od strony 45 niniejszego opracowania.

⁵⁹ Por. Y. Załuska, *Evangélique du 'Prototype' dominicain et évangélique du 'Prototype' cistercien*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, [red.] L.E. Boyd OP, P. Gy OP, Paris 2004, s. 125–126.

⁶⁰ Dokładne zestawienie przedstawia D. Delalande, dz. cyt. Kwestia zbieżności repertuarów wymaga dalszych badań. Wydaje się, że unikanie *b* u dominikanów nie jest tak częste jak u cystersów.

i śpiewów liturgicznych obu zakonów⁶¹. Nie jest ona pełna ale częstokroć większa niż z jakimkolwiek innym zwyczajem liturgicznym. Jednym z takich przykładów jest oficjum na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, które zestawiał i poddał analizie B. Kochaniewicz OP⁶². Okazuje się, że w tym przypadku różnice zachodzą jedynie pomiędzy czytaniem w *matutinum*, a pozostała część formularza mszalnego i oficjum brewiarzowego jest niemal identyczna. Ponadto — jak zauważymy poniżej — dominikanie chcieli zadbać o to, by w liturgii nie panowało zamieszanie (*confusio*), a zbędna rozwlekłość nie odbierała jej lekkości. Na bardzo podobne sformułowanie celów reformy liturgicznej natrafiamy u mnichów z Cîteaux. Możemy zatem przyjąć, że nawet jeśli między rytami cystersów i dominikanów nie ma bezpośredniej zależności (jeden nie wypływa z drugiego), tradycję białych mnichów należy traktować jako ważny punkt odniesienia dla liturgii kaznodziejów.

1.1.4. FRANCISZKANIE I LITURGIA PAPIESKA

Ryt liturgiczny obowiązujący u franciszkanów należy rozpatrywać łącznie z rozwojem liturgii papieskiej, ponieważ bracia mniejsi przyjęli liturgię kaplicy papieskiej jako obowiązującą w ich zakonie. Przez to wyraźnie wpłynęli na rozszerzenie jej zasięgu, następnie jednak poddali ją modyfikacjom. Proces ten sięga początków XIII wieku, gdy Innocenty III (1198 – 1216) przeprowadził reformę kurii rzymskiej.

Częścią projektu reformy było wydanie poprawionych ksiąg liturgicznych na użytek Kurii Rzymskiej. Przed śmiercią papież promulgował poprawiony brewiarz, nazwany *Breviarium secundum consuetudinem Romanæ curiæ* oraz ceremoniał, zwany *Ordinarium*, nie zdążył natomiast skorygować i wydać mszału⁶³.

W ramach omawianej reformy zmianom została poddana liturgia kaplicy papieskiej, a nie bazyliki laterańskiej. Co prawda obie tradycje wyrastały ze wspólnego pnia, ale Innocenty III skierował uwagę na ten rodzaj celebracji, który sprawował częściej. W bazylice papież przy asyście kanoników odprawiał sporadycznie, głównie w dni uroczyste. Częstsza, codzienna liturgia kurii ograniczała się do nabożeństw celebrowanych w kaplicy pod wezwaniem św. Wawrzyńca w pałacu papieskim. Była prostsza i krótsza od liturgii bazylikowej, ale nie oznacza to, że ignorowała lub znacząco ograniczała rolę asysty liturgicznej⁶⁴.

Ordinarium Innocentego III powstało prawdopodobnie w latach 1213 – 1216, „nie było ani brewiarzem ani mszałem, stanowiło zbiór zasad prawidłowego używania brewiarza i mszału w kaplicy papieskiej”⁶⁵. Wpisywało się w XII- i XIII-wieczny trend tworzenia ksiąg zawierających jedynie rubryki i incipity modlitw oraz śpiewów. Księgi

Wiemy też, że nie wszystkie zmodyfikowane przez białych mnichów antyfony znalazły się w liturgii kaznodziejów. Może się okazać, że dominikanie odrzucili część modyfikacji opartych na nowej teorii modalnej. Tak się stało np. ze śpiewami IV *modus* zakończonymi na *finalis A*.

⁶¹ Por. Ph. Gleeson OP, *The pre-Humbertian liturgical sources revisited*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine...*, dz. cyt., s. 110.

⁶² Por. B. Kochaniewicz OP, dz. cyt., s. 360–371. W zakresie czytań w oficjum nocnym jedynie jedna trzecia lekcjonarza dominikańskiego pokrywa się z cysterskim.

⁶³ M. Zachara MIC, dz. cyt., s. 100.

⁶⁴ Por. P. Rocha SJ, *Liturgia della Cappella papale, liturgia dei Frati Minori e liturgia dei Frati Predicatori*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine...*, dz. cyt., s. 116–117.

⁶⁵ Tamże, s. 117. Szczegółowe omówienie *Ordinarium* Innocentego III, por. M. Dykmans, *L'Ordinaire d'Innocent III*, „Gregorianum”, nr 59/1 (1978), s. 191–203 oraz S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and related documents*, Fribourg 1975. Dalej jako: „S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*”.

te służyły do wyjaśnienia przebiegu celebracji w zależności od rangi i charakteru danego dnia. Natomiast brewiarz Innocentego III był bardziej praktyczny niż znane dotychczas. Chodziło bowiem o to, by był księgą mobilną, ograniczoną do jednego lub dwóch tomów, aby można było się nim posługiwać w czasie podróży. „Uwzględniał on także zwyczaje diecezji i krajów, głównie te, które były związane z lokalnym kultem świętych”⁶⁶.

Dzieło Innocentego kontynuował Honoriusz III (1216 – 1227) publikując *Missale Curiae Romanae*, który stał się „uniwersalną księgą liturgiczną w XIII wieku. Jej rękopisy są znane w bibliotece w Awinionie z jej kopiami z lat 1276 i 1288 oraz [...] w Bibliotece Watykańskiej z kopiami z lat 1288 i 1292”⁶⁷.

Mszał Honoriusza III [...] był przeznaczony do użytku w kurii papieskiej. Z drobnymi modyfikacjami w 1230 roku został on jednakże przyjęty także przez nowo powstały i bardzo dynamicznie rozwijający się zakon franciszkanów. Mszał Kurii Rzymskiej, którego franciszkańską wersję uczeni nazywają *Missale regulæ*⁶⁸, był dobrze zorganizowany i praktyczny, wygodny do stosowania zarówno przez legatów papieskich będących w częstych podróżach w sprawach kościelnych i dyplomatycznych, jak też przez franciszkanów, również często wędrujących ze względu na działalność ewangelizacyjną⁶⁹.

Do przyjęcia liturgii papieskiej przez franciszkanów doszło stopniowo. Wraz z pierwszą regułą, zatwierdzoną ustnie (*vivæ vocis oraculo*) przez Innocentego III w 1209 roku⁷⁰, duchowni przystępujący do zakonu zostali zobowiązani do odmawiania godzin kanonicznych zgodnie ze zwyczajem miejsca, w którym przebywali (*faciebant officium iuxta morem illarum ecclesiarum vel clericorum cum quibus inveniebantur*⁷¹). Wraz ze wzrostem liczebnym nowego zakonu obserwujemy proces ujednolicania obowiązującej w nim liturgii. Od czasu formalnego zatwierdzenia przez Honoriusza III w 1223 roku franciszkanie posługują się rytmem kaplicy papieskiej. Przyjęta wówczas reguła (*regula secunda seu bullata*) w rozdziale trzecim poświęca jedynie jedno zdanie zobowiązując duchownych do odmawiania oficjum zgodnie ze zwyczajem rzymskim: „*Clerici faciant divinum officium secundum ordinem sanctæ Romanæ Ecclesiæ excepto psalterio ex quo poterunt habere breviaria*”⁷². Charakterystyczne jest polecenie, by bracia, o ile to możliwe, odchodzili od psalterza na rzecz brewiarza. Domyśliłyśmy się, że mowa o stosunkowo wciąż nowym dziele Innocen-

⁶⁶ J. Pikulik, *Franciszkanie nosicielami laterańskiej tradycji liturgiczno-muzycznej*, „Studia Theologica Varsaviensia”, nr 25/1 (1987), s. 6.

⁶⁷ J. W. Boguniowski SDS, dz. cyt., s. 193. Niemniej jednak wydaje się, że pełną unifikację liturgii papieskiej (połączenie tradycji liturgicznej kaplicy pałacu i bazyliki) dokonał dopiero Mikołaj III (1277 – 1280).

⁶⁸ Wydanie krytyczne: M. Przechowski, *Missale Franciscanum Regulae, codicis VI.G.38 Bibliothecae Nationalis Neapolinensis*, [seria:] *Monumenta studia instrumenta liturgica*, t. 31, Città del Vaticano 2003.

⁶⁹ M. Zachara MIC, dz. cyt., s. 100. Opis *sanctorale* Mszału Kurii Rzymskiej, por. J. Szczych, *Sanctorale w Mszałach liturgii zachodnich*, [w:] *Historia liturgii* [red.] W.J. Świerzawski, A. Sielepin, Zawichost – Kraków – Sandomierz 2012, s. 268–270.

⁷⁰ Por. M. Daniluk, K. Klauza, „Franciszkanie, Bracia Mniejsi, Ordo Fratrum Minoru”, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, k. 474.

⁷¹ A. da Chiarino, *Expositio Regulæ Fratrum Minorum*, [red.] L. Oliger OFM, Quaracchi 1912, s. 82.

⁷² *Solet annuere. Bulla Domini Papae Honorii III super regulam fratrum minorum* [transkrypcja z] K. Esser OFM, *Gli Scritti di S. Francesco D'Assisi nova edizione critica e versione italiana*, Padova 1982, s. 462–469. Dostęp przez stronę internetową: <https://franciscan-archive.org/bullarium/TheRegulaBullataLSz.pdf> — (01/07/21).

tego III. W Asyżu zapis nie stanowił nowego prawa, tam bowiem obowiązywała liturgia rzymska, a dotychczas — jak wspomnieliśmy — franciszkanie sprawowali służbę Bożą w zgodzie z miejscem, w którym przebywali⁷³. Pozostałe klasztory, fundowane poza macierzystą diecezją, zbyt wolno wprowadzały zalecenie reguły. Dlatego siedem lat po zatwierdzeniu zakonu, kapituła w Asyżu — ta sama, która postanowiła przyjąć mszał Honoriusza III jako obowiązujący we wspólnotach braci mniejszych — zakupiła brewiarze i antyfonarze, a następnie przekazała je wszystkim prowincjom⁷⁴. Jak zauważa J. Pikulik:

Przejęcie ksiąg liturgicznych z Cappella Papalis nie było zabiegiem tylko mechanicznym, naśladowczym zapożyczeniem. Nowemu opracowaniu uległa przecież choćby notacja muzyczna, następnie także rubryki, teksty i melodie. Proces ten nie skończył się w momencie sporządzenia ksiąg wzorcowych, lecz trwał przynajmniej do końca XIII wieku⁷⁵.

Okazuje się zatem, że proces wprowadzenia liturgii papieskiej u franciszkanów był o wiele trudniejszy, niż mogłyby to sugerować kolejne edycje reguły i bulle papieskie. Jednym z powodów, dla którego tak się stało, był fakt, że w latach trzydziestych i czterdziestych XIII wieku do franciszkanów przyłączało się wielu duchownych. Wnosili do zakonu nie tylko majątki, ale również zwyczaje, do których dotychczas się stosowali, w tym zwyczaje liturgiczne. W wyniku tego dochodziło do napięć ale i pewnej kreatywności, które znalazły wyraz w pracy Haymona z Faversham († 1243), czwartego przełożonego generalnego franciszkanów⁷⁶. Znaczną część swojej aktywności poświęcił na zmiany organizacyjne w zakonie — starał się wprowadzić ład po przerwanej przez śmierć rocznej kadencji poprzednika i wcześniejszych, pełnych zamieszania rządach Eliasza Bombarone. Liturgia zdawała się być narzędziem mogącym wprowadzić większe poczucie jedności i harmonii pomiędzy braćmi. Dlatego w roku 1243 (na kapitule w Bolonii) Haymon przekazał zakonowi przygotowany przez siebie ordynariusz *Indutus planeta*⁷⁷, który dla rozwoju liturgii rzymskiej nie był mniej ważny niż mszał Honoriusza III. W swoim dziele chciał wyjaśnić i uporządkować sposób odprawiania mszy prywatnej i konwentualnej. Nie podjął się bezpośredniej reformy mszału, ale sprecyzował rubryki spisując pierwsze kompletne *ordinarium* franciszkanów⁷⁸. Księga, zgodnie ze swoim tytułem, była *ordo agendorum et dicendorum* — zbiorem rubryk odnośnie do tego, co powinno być robione

⁷³ Por. J. Pikulik, dz. cyt., s. 6.

⁷⁴ Tamże. J. Pikulik twierdzi, że przekazanie ksiąg w 1230 roku nie oznaczało jeszcze, by franciszkanie wraz z nimi przyjęli repertuar muzyczny kaplicy papieskiej. Sugeruje, że bardziej prawdopodobną datą przystosowania tekstów do papieskiej tradycji chorałowej jest rok 1242.

⁷⁵ Tamże, s. 7.

⁷⁶ Por. A. Welch, *Liturgy, Books and Franciscan Identity in Medieval Umbria*, Leiden – Boston 2015, s. 76–78.

⁷⁷ Edycję manuskryptów zawierających *ordinarium* Haymona opublikował S.J.P. van Dijk OFM, *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243–1307)*, t. 2, Leiden 1963, s. 157–176. Wydanie tekstu z mszałów trzynastowiecznych: V.L. Kennedy, *The Franciscan Ordo Missae in the Thirteenth Century*, „Mediaeval Studies”, 2 (1940), s. 217–222. Wydanie z mszałów rzymskich z 1495 i 1507 roku przedstawił J.W. Legg, *Tracts on the Mass*, London 1904, s. 179–194. W dalszych analizach będziemy korzystać z wydania V.L. Kennedy’ego, oznaczając je: „*Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], nr strony”.

⁷⁸ Należy zwrócić uwagę, że autorstwo *Indutus planeta* nie jest w pełni przesądzone. Por. A. Welch, dz. cyt., s. 77–78. S.J.P. van Dijk OFM, J.H. Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century*, London 1960, s. 297–301.

i mówione podczas mszy świętej. Opisywała ryt zgodny ze zwyczajem domu papieskiego, ale tak uporządkowany, by mógł służyć franciszkanom podczas odprawiania mszy prywatnych i konwentualnych w dni zwykle⁷⁹. Tak skomponowane *ordo* było koniecznym uzupełnieniem dla mszału, który zawierał odpowiednie teksty mszalne ale nie opisywał działania celebransa czy asysty.

Oprócz *Indutus planeta* dla mszy świętej, Haymon przygotował ordynariusze — rubryki zestawiające odpowiednie teksty liturgiczne w podziale na dni roku kościelnego — *Ordo Breviarii*, *Ordo ad Benedicendum Mensam*, *Ordo Missalis Fratrum Minorum*⁸⁰. Z perspektywy ewolucji ksiąg liturgicznych podejście Haymona można poczytać jako postawienie kroku wstecz. Mszały i brewiarze Honoriusza III i braci mniejszych (*Missale et Breviarium Regulæ*) były opatrzone rubrykami i jako takie nie potrzebowały osobnego *ordinarium*⁸¹. Celebrans, korzystając z rubryk wiedział, jakimi modlitwami należy się posłużyć danego dnia. Argumentem przemawiającym za publikacją *ordines* było szybkie i możliwe najtańsze wprowadzenie ujednoczonego *officium ecclesiasticum*. Zamiast poświęcać czas i środki na przygotowanie nowej edycji ksiąg, wystarczyło posłużyć się nowymi ordynariuszami. Haymo z Faversham nadał swoim *libri ordinarii* formę, do której od lat zmierzał proces rozwoju ksiąg liturgicznych. Bp A. Suski tak charakteryzuje ordynariusze XII i XIII wieku:

Treść ksiąg zasadniczo ułożona jest zgodnie z porządkiem roku liturgicznego. Poczynając od adwentu, podane są pierwsze słowa (incipit) śpiewów dla każdej mszy — każdego oficjum, czyli antyfon, hymnów i responsoriów. W księdze znajdują się wskazania dotyczące niedziel adwentu oraz dni tygodnia dla uroczystości Bożego Narodzenia aż do tygodni po uroczystościach Objawienia i Zesłania Ducha Świętego, których liczba zmienia się w zależności od ruchomej daty Wielkanocy. [...] Większość ksiąg, poczynając od XIII wieku, oddziela jednak *temporale* od *sanctorale*. Wspomnienia świętych zajmują coraz więcej miejsca, bowiem do kalendarza przeniesionego z sakramentarza gregoriańskiego i kalendarza zawartego w sakramentarzach gelazjańskich VIII wieku każdy Kościół lokalny dodawał własnych świętych, których kult rozszerzał się w okresie średniowiecza. Należało zatem podać dokładnie śpiewy mszalne i oficjum dla każdego z tych świąt oraz określić, czy są własne, czy z innego wspomnienia, czy z *commune sanctorum*. [...] Istnieją jednak księgi traktujące oddzielnie oficjum i mszę. Większość *libri ordinarii* zawiera opis obrzędów na wyjątkowe dni roku. Rozbudowana liturgia tych dni, celebrowana raz w roku, wymagała wszakże dokładnego przedstawienia⁸².

Księgi franciszkańskie z lat czterdziestych XIII wieku idealnie wpisują się w powyższą charakterystykę. S.J.P. van Dijk OFM i J.H. Walker twierdzą, że można rozpoznać w nich wzorce dla późniejszych ksiąg liturgicznych innych zakonów, w tym dominikanów⁸³.

Wydaje się jednak, że ta próba ujednoczenia liturgii franciszkańskiej nie przy-

⁷⁹ Por. S.J.P. van Dijk OFM, J.H. Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 292–296.

⁸⁰ Wydane przez S.J.P. van Dijk OFM, *Ordines of Haymo of Faversham*, [seria:] Henry Bradshaw Society, t. 85, London 1965. Ze względu na konflikt z wydawcą redaktor prosił o anonimową publikację tej pracy. Szczegółowe wskazanie autorstwa i źródeł dostępne jest na stronie internetowej: <https://henrybradshawsociety.org/publications/main-series/85/> — (21/09/21).

⁸¹ Por. S.J.P. van Dijk OFM, *Sources of the Modern Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 72–73.

⁸² Bp A. Suski, *Libri ordinarii. Przewodnik po rękopisach*, Toruń 2019, s. 27.

⁸³ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*, dz. cyt., s. 295.

niosła spodziewanego efektu⁸⁴, mimo że sam papież bardzo życzliwie zareagował na księgę Haymona. Innocenty IV najpierw zaaprobował *ordinarium*, a następnie zlecił jego autorowi rewizję brewiarza i mszału swojej kurii, a przy ich publikacji dodał wersję *Indutus planeta* pod tytułem *Ordinationes divini officii*. Jednak u franciszkanów ordynariusz Haymona nie znalazł aż takiego uznania⁸⁵. Możliwe, że powodem, dla którego od razu się nie przyjął była śmierć jego autora.

W kolejnych latach u franciszkanów przycicha kwestia ujednoczenia liturgii. Bracia św. Franciszka koncentrują się na wypracowaniu oficjalnej wersji życiorysu założyciela oraz na rozwiązaniu sporów wewnętrznych. Brak istotnych wzmianek na temat liturgii w dokumentach kolejnych kapituł S.J.P. van Dijk i J.H. Walker zinterpretowali jako dowód na to, że franciszkanie osiągnęły swój cel — ryt został ostatecznie ujednoczony. Dlatego przedstawili historię liturgii franciszkańskiej w perspektywie kolejnych etapów od jedności przez różnorodność do ponownej jedności wprowadzonej właśnie przez *Indutus planeta* Haymona z Faversham. Z wizją tą nie zgadza się jednak A. Welch, która twierdzi, że pierwsze ujednoczenie liturgii braci mniejszych nie nastąpiło wcześniej niż w latach sześćdziesiątych XIII wieku, a stworzenie nowego *ordinarium* nie pociągnęło za sobą edycji pozostałych ksiąg liturgicznych⁸⁶ mimo, iż w roku 1250 papież Innocenty IV nadał świątyniom franciszkańskim rangę kościołów konwentualnych⁸⁷. Braku jedności dowodzi to, że w 1254 roku na kapitule w Metz ponownie poruszano temat spójności celebracji liturgicznej w Zakonie. Generał, Jan z Parmy († 1289), „sformułował szczegółowe instrukcje, których celem było zapewnienie większej jedności w sprawowaniu liturgii”⁸⁸. Podobnie w 1260, na kapitule w Narbonne, Bonawentura poleca, by brewiarze i mszały poprawić zgodnie z „wzorcem godnym zaufania” (*corrigitur ad exemplar verius*)⁸⁹. S.J.P. van Dijk i J.H. Walker są przekonani, że nakaz wskazuje na podjęcie drugiej edycji *missale regulæ*, natomiast A. Welch twierdzi, że to *de facto* pierwsza pełna edycja ksiąg franciszkańskich⁹⁰. Bez względu na to kiedy powstała ujednoczona liturgia braci mniejszych, korekta ich ksiąg z pierwszej połowy XIII wieku pozostaje faktem. Dowodzą jej znalezienia w księgach liturgicznych dopiski „*Explicit graduale Ordinis Fratrum Minorum secundum novam correcturam*”⁹¹. Jednak wprowadzone zmiany dotyczyły przede wszystkim muzyki i repertuaru, a w mniejszym stopniu przebiegu celebracji.

⁸⁴ Omówienie dzieła i jego recepcję na ziemiach Polski przedstawił H. Cempura, *Trzynastowieczne liturgiczne rękopisy franciszkańskie w Polsce w świetle wyników badań van Dijka i Walkera*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 12 (1966), s. 75–82.

⁸⁵ Ordynariusz Haymona znany jest w odpisie pochodzącym dopiero z lat sześćdziesiątych XIII wieku. Dodatkowe informacje por. jedno z wielu opracowań tematu R. W. Pfaff, *The Liturgy in Medieval England. History*, dz. cyt., s. 320–327.

⁸⁶ Por. A. Welch, dz. cyt., s. 79.

⁸⁷ „Przełomowym dekretem papieskim stała się bulla *Cum tamquam vieri* papieża Innocentego IV ogłoszona w 1250 roku. Stolica Apostolska ustanowiła wszystkie kościoły franciszkańskie konwentualnymi, co zobowiązywało wspólnoty zamieszkujące przy nich do sprawowania uroczystej liturgii godzin w dzień i w nocy z całą wspólnotą braci. Również msza święta gromadząca konwent, w którym zapewne mieszkali już bracia posiadający różne funkcje i stopnie kapłaństwa, była sprawowana uroczyście ze śpiewem. Ponadto przywileje kościołów konwentualnych obejmowały możliwość udzielania sakramentów, sprawowania pogrzebów oraz używania dzwonów”. M. Drąg OFMConv, *Rozwój przestrzeni liturgicznej kościołów franciszkańskich od XIII do XVIII wieku*, [w:] *Przestrzeń liturgiczna*, [red.] A. Sielepin CHR, J. Superson SAC, Kraków 2019, s. 77–99, s. 81.

⁸⁸ R. W. Pfaff, *The Liturgy in Medieval England. History*, dz. cyt., s. 322.

⁸⁹ A. Welch, dz. cyt., s. 80–81.

⁹⁰ Tamże, s. 81.

⁹¹ J. Pikulik, dz. cyt., s. 8.

Zwyczaj franciszkański jest faktycznie najbliższym odpowiednikiem liturgii papieskiej, a mszał Honoriusza III wraz z korektą wprowadzoną przez Haymona były wzorcem jeszcze dla wydawanych drukiem ksiąg liturgicznych w XV wiek. Z perspektywy analizy rytu dominikańskiego należy dodatkowo zwrócić uwagę przede wszystkim na *ordinaria* Haymona (w tym szczególnie na *Indutus planeta*), które mogły być pewnym wzorcem dla dominikańskiej księgi o tym samym charakterze — *Ordinarium* Humberta de Romanis.

1.2. POWSTANIE RYTU DOMINIKAŃSKIEGO

Zagadnienia liturgii sprawowanej w pierwszych dekadach istnienia dominikanów i wypracowanego w tym czasie *officium ecclesiasticum* według zwyczaju Zakonu Braci Kaznodziejów zostały szczegółowo opracowane w monografii Williama Bonniwella OP⁹², który w latach czterdziestych minionego wieku zebrał i krytycznie opracował wyniki badań poprzedników. Jego praca jest całościowym ujęciem tematu i pozostaje zasadniczym punktem odniesienia dla kolejnych badaczy, z których nikt nie zakwestionował słuszności głównych tez autora, a co najwyżej uzupełniano je lub poddawano specyficznej interpretacji⁹³. Poniżej — zgodnie z wnioskami W. Bonniwella OP — przedstawimy powstanie i kształtowanie się liturgii dominikańskiej, a w jednym punkcie zaproponujemy pewne uszczegółowienie. Zanim jednak podejmiemy się tego zadania, opiszemy pokrótce system legislacyjny obowiązujący u dominikanów w XIII wieku. Pozwoli to na lepsze zrozumienie zasad, na jakich wprowadzano kolejne zmiany w liturgii. Wyjaśnienia wymaga system uzupełniania i wprowadzania korekt w prawie zakonnym dominikanów, do którego będziemy się często odnosić w ramach prowadzonych analiz.

1.2.1. SYSTEM USTANAWIANIA PRAW W ZAKONIE

Zadanie i zarazem przywilej wprowadzania nowych praw powierzono braciom obradującym na kapitułach generalnych, w ich trakcie nanoszono poprawki w *Księdze konstytucji*.

Każda decyzja podjęta przez władze Zakonu stawała się powszechnie obowiązująca wszystkich zakonników dopiero po jej przegłosowaniu przez trzy kolejne kapituły generalne. Na pierwszej kapitule prezentowano daną inicjatywę legislacyjną, formułowano wniosek i przedstawiano pod głosowanie, które po zaakceptowaniu dekretowano jako „projekt wstępny” (*inchoatio*). Następna kapituła mogła albo zaniechać dalszych czynności wobec wcześniejszego wniosku i tym samym anulować go, lub też potwierdzić jego aktualność i przesunąć na pozycję „projektu zaakceptowanego i czekającego na ostateczne zatwierdzenie” (*approbatio*). Trzecia z kolei kapituła, miała prawo anulować *approbatio* albo ostatecznie zatwierdzić ją jako przepis obowiązujący w całym Zakonie (*confirmatio*). W ten sposób nowa ustawa nabierała statusu zakonnej konstytucji.

⁹² Por. W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt.

⁹³ Por. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana dopo la riforma di Umberto di Romans con l'edizione dell'evangelistarium e dell'incipit evangeliorum dal codice XIV L1 di Santa Sabina*, Roma 2021, s. 17–46.

Jakakolwiek przerwa lub zmiana w procedowaniu ustawy powodowała wstrzymanie procedury prawnej i konieczność powrotu do etapu *inchoationes*⁹⁴.

Ze względu na przebieg procesu wprowadzania nowych praw Akta kapituł są tak sformułowane, że rokrocznie zawierają sekcje wymieniające aktualne na dany moment projekty (*inchoationes*), potwierdzenia (*approbationes*) i zatwierdzenia przepisów (*confirmationes*)⁹⁵. Najczęściej formułowano je w odniesieniu do konkretnego rozdziału lub zdania w *Księdze konstytucji*. Wskazywano, którą frazę lub partię tekstu należy zmienić, usunąć lub rozwinąć. Ostateczne zmiany bracia mieli wprowadzać do odpisów Konstytucji znajdujących się w każdej prowincji i klasztorze.

Jak wspomnieliśmy wcześniej, dominikanie powołując Zakon do istnienia przyjęli *Regułę św. Augustyna*⁹⁶ i *Consuetudines* premonstratensów. Biali kanonicy spisali swoje zwyczaje w 2. poł. XII wieku, najprawdopodobniej w latach 1159 — 1174⁹⁷. Podzielili je na cztery dystynkcje i kilka pierwszych rozdziałów poświęcili liturgii. Dominikanie w 1220 roku — jeszcze pod przewodnictwem św. Dominika — po raz pierwszy zebrali się na kapitule generalnej. Od tego momentu obradowali co roku na kolejnych kapitułach, w skład których wchodził przedstawiciel każdej prowincji. Od pierwszej kapituły rozpoczęli redakcję nowych praw, które poszerzały prawodawstwo premonstratensów. W tym czasie przyjęto na przykład dobrowolne i całkowite ubóstwo. Proces uzupełniania *Liber consuetudinum* z Prémontré prowadził do stworzenia własnych Konstytucji Zakonu⁹⁸.

Jordan z Saksonii, następca św. Dominika, w 1228 roku zwołał nadzwyczajną kapitułę generalną, aby uchwalić zbiór praw przygotowywany przez minione osiem lat⁹⁹. Dzięki temu w trakcie jednej kapituły bracia mogli ostatecznie spisać i zatwierdzić swoją *Liber consuetudinum*.

[...] w 1228 roku tekst ten stał się oficjalnym zbiorem przepisów prawnych, obowiązującym w całym zakonie. Został on zatytułowany *Liber Consuetudinum* lub *Consuetudinarius*, ale był on również nazywany *Regułą św. Dominika*, a od

⁹⁴ T. Gałuszka OP, *Liber constitutionum dominikanów krakowskich z lat 1273 – 1318*, „Studia Źródłoznawcze. Commentationes”, nr 50 (2012), s. 2.

⁹⁵ Poza tymi sekcjami Akt niekiedy dodawano ustępy zawierające polecenia lub deklarowane pokuty.

⁹⁶ Wyjątek z *Reguły św. Augustyna* poświęcony liturgii jest nader skromny: „II. 1. *Orationibus instate horis et temporibus constitutis*. 2. *In oratorio nemo aliquid agat nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit; ut si forte aliqui, etiam praeter horas constitutas, si eis uacat, orare uoluerint, non eis sit impedimento, qui ibi aliquid agendum putauerit*. 3. *Psalmis et hymnis cum oratis deum, hoc uersetur in corde quod profertur in uoce*. 4. *Et nolite cantare, nisi quod legitis esse cantandum; quod autem non ita scriptum est ut cantetur, non cantetur*”. L. Verheijen, *La règle de Saint Augustin*, Paris 1967, s. 420–421. Św. Augustyn skupia się zatem na sprawach porządkowych: obecności na modlitwach, odpowiednim wykorzystywaniu oratorium i wspólnym śpiewaniu jedynie tego, co zostało przewidziane do śpiewu. Poza tym poleca, by podczas odmawiania psalmów i hymnów myśl uzgadniać z wypowiedzianymi słowami.

⁹⁷ Wydanie krytyczne zwyczajów premonstratenskich z 2. poł. XII wieku: P.F. Lefèvre, W.M. Grauwen, *Les Statuts de Prémontré au Milieu du XII^e siècle*, Louvain 1978. Dostęp przez stronę internetową: <https://www.mgh-bibliothek.de/dokumente/0/095483.pdf> — (01/08/21). Oraz po zmianach wprowadzonych w wieku XIII: P. F. Lefèvre, *Les Statuts de Prémontré réformés sur les ordres de Grégoire IX et d'Innocent IV au XIII^e siècle*, Louvain 1946.

⁹⁸ Por. G. Melville, *The Dominican „Constitutiones”*, [w:] *A Companion to Medieval Rules and Customaries*, [seria] *Brill's Companions to the Christian Tradition*, [red.] Ch.M. Bellitto, Leiden — Boston 2020, s. 260–263.

⁹⁹ Nadzwyczajna kapituła generalna, nazywana również „ponadgeneralną”, była równoważna trzem kapitułom generalnym. Oznacza to, że zwołując ją przyspieszano proces uchwalania i zatwierdzania prawa o trzy lata. W XIII wieku odbyły się dwie takie kapituły: w 1228 i 1236 roku.

2. poł. XIII w. także *Liber Constitutionum*. Od 1256 r. ostatni z tytułów stał się oficjalną nazwą dominikańskich konstytucji¹⁰⁰.

Niestety dysponujemy jedynie fragmentami odpisów Akt kapituł z lat 1220 – 1235. Stąd nie jest możliwe dokładne odtworzenie legislacji dominikanów z pierwszego okresu istnienia Zakonu, a co się z tym wiąże, nie można dokładnie określić przepisów liturgicznych, które wówczas obowiązywały. Również oryginalny egzemplarz najstarszej *Księgi konstytucji* (z roku 1228) nie przetrwał do naszych czasów, co więcej nie istniał już na początku XIV wieku. Znamy ich treść dzięki późniejszemu odpisowi¹⁰¹. Wydaje się, że dotychczas w badaniach nad rytym dominikańskim nie dość mocno podkreślono fakt, że redakcja Konstytucji dominikańskich z 1228 roku była wyraźnym odejściem od premonstratenskiego pierwowzoru. Pierwsze Konstytucje braci zostały podzielone na dwie — zamiast czterech — części (dystynkcje), z których pierwsza opisywała zasady dotyczące życia poszczególnych zakonników, a druga zajmowała się kwestiami dotyczącymi władzy w Zakonie, funkcjonowania konwentu i organizacji kapituł generalnych¹⁰². W pierwszej dystynkcji, w której znajdują się opisy zwyczajów liturgicznych, dominikanie wciąż zachowali fragmenty dzieła premonstratensów, w szczególności część wstępu¹⁰³, uwagi odnośnie do *matutinum* i inklinacji¹⁰⁴, postów i posiłków oraz modlitw z nimi związanych¹⁰⁵, komplety¹⁰⁶, przebiegu codziennych kapituł¹⁰⁷ i obrzędu przyjęcia do nowicjatu¹⁰⁸. Uzupełnili je dodatkowo o zwyczaje i prawa charakterystyczne dla swojego Zakonu. Istotniejsze jest jednak, jak wiele z oryginalnych zapisów pominęli. Zwyczaje norbertanów opisane w *Liber consuetudinum* były bardzo rozbudowane i detaliczne, a dominikańskie ograniczały się jedynie do kilku uwag. Porównanie obu tekstów sprawia wrażenie, jakby dominikanie cytowali jedynie wybrane akapity, a szczegółowe opisy celowo pominęli¹⁰⁹. Zamiast skrupulatnego opisu zwyczajów liturgicznych, na końcu 4. rozdziału (*De horis et de modo dicendi*) pojawia się stwierdzenie: „*Totum officium, tam nocturnum quam diurnum, confirmamus et volumus ab omnibus uniformiter observari, ita quod nulli liceat de cetero aliquid innovare*”. Wrócimy do tego sformułowania poniżej.

Nowej edycji *Liber Constitutionum* dokonano podczas rządów trzeciego generała Zakonu Rajmunda z Peñafort († 1275). Polegała ona na gruntownym przeredagowaniu tekstu, innym podziale wewnętrznym i uporządkowaniu wprowadzanych od

¹⁰⁰ T. Gałuszka OP, *Liber constitutionum...*, dz. cyt., s. 2.

¹⁰¹ Por. tamże. Na podstawie odpisu z Rodez (Archiwum generalne zakonu dominikanów w Rzymie, Cod. XIV A 4) powstało wydanie krytyczne pierwszych Konstytucji: *Constitutiones Antiquae Fratrum Prædicatorum*, [red.] A.H. Thomas [w:] *De oudste Constituties van de Dominicanen*, Leuven 1965. Wcześniej wydanie niekrytyczne: *Constitutiones primaevæ S. Ordinis Prædicatorum*, Conventus S. Dominici, Faesulis 1962.

¹⁰² „*Prima distinctio* zawierała 25 rozdziałów, a *secunda distinctio* 36 i rozdział dodatkowy na temat braci konwersów. Każdy z rozdziałów poprzedzony był odpowiednim tytułem. [...] *Prima distinctio* nie jest tekstem zupełnie oryginalnym, ale zawiera znaczną część *Consuetudines* premonstratensów”. T. Gałuszka OP, *Liber constitutionum...*, dz. cyt., s. 2.

¹⁰³ Por. P.F. Lefèvre, W.M. Grauwen, *Les Statuts de Prémontré au Milieu du XII^e siècle*, dz. cyt., s. 1, wersety 11–13, 15–16, 25–27.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 4, wersety 1, 6, 8–22.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 8, wersety 2–6, s. 9, wersety 2–4, s. 12–13, wersety 1–12.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 15, wersety 14–7.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 7, wersety 8–13, 16, 26, 29, 33–35.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 17, wersety 1–11.

¹⁰⁹ Brakuje opracowania porównawczego obu dokumentów. Nawet pobieżna analiza tekstu wskazuje jednak, że dominikanie w swoich Konstytucjach zachowali mniej niż 1/5 źródłowego dokumentu.

1228 roku poprawek. *Księga konstytucji* wciąż zawierała jednak cytaty z prawa premonstratensów, a we wstępie dodała z pierwowzoru zapis pominięty w poprzedniej edycji¹¹⁰. Tę wersję zatwierdziła ostatecznie kapituła w 1241 roku, po wcześniejszym projekcie i aprobach dwóch poprzednich kapituł generalnych¹¹¹. Rozdziały poświęcone zwyczajom liturgicznym to przede wszystkim pochodzące z pierwszej dystynkcji: pierwszy — *De officio ecclesie*, drugi — *De inclinationibus*, trzeci — *De suffragis mortuorum*, czwarty — *De ieiuniis*, piąty — *De cibo* opisujący również błogosławieństwo stołu i szósty — *De collatione*, który zawiera zwyczaje związane z posiłkiem i kompletą w czasie postów. Ponadto rozdziały 13. i 14. opisują obrzędy przyjęcia nowicjuszy i złożenia profesji. W drugiej dystynkcji, w rozdziale szóstym opisano obrzęd kapituły codziennej. Poza tym znajdujemy w tekście uwagi na temat milczenia (rozdział 12. dystynkcji 1.) i modlitw braci konwersów (zakonników nie będących kapłanami, rozdział 15. dystynkcji 2.). Z pewnością zapisów tych nie można traktować jako kompletnego opisu *officium ecclesiasticum*.

Trzecia edycja *Księgi konstytucji* została przeprowadzona w latach pięćdziesiątych XIII wieku za rządów piątego generała Zakonu, Humberta de Romanis¹¹². Ich tekst znajduje się w *Prototypie liturgii dominikańskiej*, zawiera zebrane i zredagowane przepisy prawne tworzone do czerwca 1256 roku¹¹³.

[...] jedną z nowości wprowadzonych przez Humberta było podzielenie całości Konstytucji na *lectiones*, czyli fragmentów tekstu, które miały być czytane w trakcie różnego typu zajęć wspólnotowych (np. kapituły klasztorne, wybory przełożonych, posiłki w zakonnym refektarzu itp.)¹¹⁴.

Konstytucje zamieszczone w *Prototypie* oprócz podziału na mniejsze fragmenty wyznaczające bieg lektury we wspólnocie, zawierają interpunkcję, która pozwalała na melodeklamację tekstu. W tym zakresie zostały przygotowane tak jak inne teksty przeznaczone do głośnej recytacji: wyjątki z Pisma Świętego, czytania patrystyczne

¹¹⁰ Por. P.F. Lefèvre, W.M. Grauwen, *Les Statuts de Prémontré au Milieu du XII^e siècle*, dz. cyt., s. 1, wersety 1–12. Uzupełnia go nota o obowiązywaniu Konstytucji nie pod sankcją grzechu (*culpa*), a jedynie pod karą pokuty (*pena*). Por. R. Creytens, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de s. Raymond de Peñafort, 1241*, AFP 18 (1948), s. 29. Ze względu na ten aspekt, ale również z powodu norm dotyczących zarządu, Konstytucje dominikanów były najbardziej innowacyjnymi spośród innych statutów zakonnych. Por. G. Melville, *The World of Medieval Monasticism: Its History and Forms of Life*, Collegeville 2016, s. 457–458.

¹¹¹ Por. MOPH 3, s. 11, 13, 18. Por. uwagi na temat wprowadzanych zmian: C.T. Jones, *Ruling the Spirit. Women, Liturgy, and Dominican Reform in Late Medieval Germany*, Philadelphia 2018, s. 15. „[Rajmund z Peñafort] zachował co prawda generalny podział na prolog i dwie dystynkcje, ale wewnątrz dokonał gruntownych przeredagowań. Pierwsza część zawierała teraz 20 rozdziałów, skupionych wokół czterech zagadnień: sprawy duchowe, wejście do zakonu, przepisy życia codziennego i zakonne prawo karne. Druga z kolei dystynkcja w nowym układzie liczyła tylko 15 rozdziałów, zorganizowanych wokół również czterech tematów: konwenty, wybory i osoba przełożonego, kapituły i w końcu poszczególne oficja, czyli zaangażowanie zakonne”. T. Gałuszka OP, *Liber constitutionum...*, dz. cyt., s. 2–3. Wydanie krytyczne: R. Creytens, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de s. Raymond de Peñafort, 1241*, dz. cyt., s. 29–68.

¹¹² Edycja: *Liber constitutionum ordinis fratrum Praedicatorum juxta codicem prototypum beati Humberti in archivo generali ordinis Romae asservatum*, AOP 3 (1897 – 1898), s. 31–60, 98–122, 162–181.

¹¹³ Tekst w *Prototypie* na marginesach zawiera uzupełnienia, z których najpóźniejsze sięgają 2. poł. lat siedemdziesiątych XIII wieku. Por. L.E. Boyle OP, *A material consideration of Santa Sabina ms. XIV L 1*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine...*, dz. cyt., s. 32, 38.

¹¹⁴ T. Gałuszka OP, *Liber constitutionum...*, dz. cyt., s. 3. W tym zakresie dominikanie stosują metodę cystersów. Por. uwagi na s. 179 i 184 niniejszego opracowania.

wykonywane podczas liturgii godzin, czy *Regula św. Augustyna*. Zwróćmy uwagę na jedno z ostatnich zdań pierwszego rozdziału Konstytucji w wersji z 1256 roku¹¹⁵:

*Totum officium tam diurnum quam nocturnum [secundum correctionem et ordinationem uenerabilis patris fratris humberti magistri ordinis nostri.] confirmamus. et uolumus ab omnibus uniformiter obseruari: ita quod nulli liceat de cetero aliquid innouare*¹¹⁶.

W poprzedniej edycji (z roku 1241) brakowało fragmentu zaznaczonego nawiasem kwadratowym. Cytowane zdanie — w trzech wersjach zaczerpniętych z kolejnych wydań Konstytucji — świadczy o granicach czasowych najważniejszych etapów tworzenia się liturgii dominikanów. Pierwszy z nich przypada na czas od założenia Zakonu do 1228 roku, drugi obejmuje lata trzydzieste i początek lat czterdziestych XIII wieku, trzeci — najlepiej udokumentowany — sięga od 1244 do 1256 roku. O tych etapach wspomina Humbert de Romanis, choć nie podaje dat, które wyznaczałyby granice poszczególnych okresów:

[...] *ab initio Ordinis fuit multa varietas in officio, et ideo compilatum fuit unum officium propter uniformitatem habendam ubique. Processu vero temporis commissum fuit quatuor fratribus de quatuor provinciis, ut illud melius ordinarent; quod et fecerunt, et eorum ordinatio confirmata est. Sed quia adhuc erant ibi aliqua corrigenda, facta fuit iterum commissio per tria capitula approbata Magistro Humberto*¹¹⁷.

1.2.2. WSPÓLNE CONSUETUDINES DOMINIKANÓW

Przystępując do omówienia poszczególnych etapów, w których kształtował się ryt liturgiczny Zakonu Braci Kaznodziejów, należy zaznaczyć, że wypracowanie wspólnej liturgii może oznaczać jednolitość w trzech aspektach. Po pierwsze może to być jedność zwyczaju, a więc form obrzędowych (takich jak ilość modlitw, zachowanie w chórze, pokłony, posty, milczenie, role poszczególnych braci spełniane w trakcie nabożeństw itp.). Po drugie jedność w zakresie używanego tekstu, a po trzecie jedność w zakresie wykonywanego śpiewu, co zakłada wspólne zasady interpretacji materiału muzycznego. Kolejne etapy prac nad *officium ecclesiasticum* nie zajmowały się każdym z tych aspektów w równym stopniu.

Na temat liturgii pierwszej wspólnoty dominikanów w Tuluzie nie możemy powiedzieć niczego pewnego. Prawdopodobnie w zakresie tekstu liturgicznego czerpali bądź z ksiąg popularnych w diecezji bądź jakichś ksiąg kanonickich. Prawdopodobnie stosowali zwyczaje zgodne z *Liber consuetudinum* norbertanów, które regulowały

¹¹⁵ Przytoczyliśmy je na stronie 33. w brzmieniu z 1228 roku.

¹¹⁶ AOP 3 (1897 – 1898), s. 38–39.

¹¹⁷ Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., t. 2, s. 152. Tekst ten był cytowany przez kilku autorów w języku polskim, niestety niekiedy zaproponowane tłumaczenia były zbyt literackie i nie oddawały pełnego sensu cytatu. Por. B. Kochaniewicz OP, dz. cyt., s. 355. W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 20. Dlatego proponujemy własne tłumaczenie: „Od początku istnienia Zakonu występowała duża różnorodność w oficjum. Dlatego w celu uzyskania wszędzie jednolitości, zebrano jedno oficjum. Z biegiem czasu czterem braciom z czterech prowincji polecono, aby lepiej je uporządkowali, co i uczynili, i uporządkowane [oficjum] zostało zatwierdzone. Jednak ponieważ kilka rzeczy należało jeszcze poprawić, polecono ponowne [poprawki] Mistrzowi Humbertowi, które zostały zatwierdzone przez trzy kapituły”. W. Bonniwell OP, a wydawać się może, że i sam Humbert, mówią o czterech okresach: 1. okres wielkiej różnorodności, 2. jednolita liturgia, 3. liturgia czterech braci, 4. reforma Humberta. Wybieramy jednak inny podział, co będziemy uzasadniać poniżej.

schemat liturgii godzin, role braci podczas modlitw i mszy oraz gesty i postawy w chórze. Liturgia w wariacie celebrowanym przez wspólnotę tuluską przetrwała jedynie do momentu rozesłania braci przez św. Dominika (15 sierpnia 1217 roku) do znaczących ośrodków kulturalnych Europy: Paryża, Rzymu, prawdopodobnie również Bolonii i Hiszpanii (źródła nie wspominają o konkretnym miejscu). Od tego wydarzenia Zakon zaczął przeżywać dynamiczny wzrost, a liturgia była podporządkowana, podobnie jak całe życie dominikanów, misji głoszenia¹¹⁸.

Od 1220 roku bracia spotykają się na kapitułach, podczas których staje się jasne, że uprzednio wspólny zwyczaj przestał obowiązywać w poszczególnych prowincjach Zakonu. Okres ten został nazwany przez Humberta „*multa varietas in officio*”. Dlatego dominikanie w latach dwudziestych podjęli wysiłek usunięcia różnic. W 1228 roku wypracowali „*totum officium tam diurnum quam nocturnum*”, o którym wspominała pierwsza edycja *Księgi Konstytucji*. Na podstawie przeredagowanych Konstytucji możemy się jedynie domyślać, że nowe oficjum zostało spisane poza *Liber constitutionum*. Wydaje się bowiem, że obszernie fragmenty zwyczajów premonstrackich usunięte z prawodawstwa kaznodziejów, musiały zostać gdzieś spisane w wersji, która pozwalała na wyrażenie woli, aby „*ab omnibus uniformiter observari, ita quod nulli liceat de cetero aliquid innovare*”. W samych Konstytucjach pozostawiono jedynie uwagi ogólne, normy nie dotyczące nabożeństw *sensu stricto* i zasady odnośnie do zachowania braci w chórze. Jeżeli istniał dominikański *consuetudinarius* zawierający resztę szczegółowych zasad, nadano mu autorytet przez związek z Konstytucjami. Brak źródeł rękopiśmiennych, w szczególności ksiąg liturgicznych z okresu, nie pozwala jednak na definitywne potwierdzenie powyższego przypuszczenia¹¹⁹.

W. Bonniwell OP uważa, że wspólne oficjum dominikanów powstało dopiero około roku 1235¹²⁰. Zauważa co prawda, że L. Rousseau OP może mieć rację postulując datę wspólnego oficjum na rok 1233, a może nawet dokładnie na rok 1228, ale dodaje: „Dopóki zawartość tego dokumentu [najstarszego rękopisu Konstytucji dominikańskich] nie przestanie być przedmiotem dyskusji, każde odwołanie do rozporządzenia liturgicznego, znajdującego się na jego końcu, musi pozostać argumentem wątpliwym”¹²¹. Dziś dyskusję na temat pierwszego odpisu *Księgi Konstytucji* możemy uznać za przesądzoną. Dlatego sądzimy, że na pierwszej nadzwyczajnej kapitule Zakonu bracia przyjęli zmodyfikowany zwyczaj liturgiczny, który można traktować jako pierwszą wersję liturgii dominikańskiej. Jedność nie dotyczyła jednak tekstu ani muzyki, a jedynie obrzędu. Od tego czasu bracia posługiwali się wspólnym zwyczajem liturgicznym, ale nie dokonali jeszcze rewizji ksiąg, z których korzystali.

W latach trzydziestych wspólnota dominikanów przeżywa gwałtowny wzrost.

¹¹⁸ Por. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 23. Autor twierdzi, że w tym czasie kwestia jednolitego oficjum nie odgrywała pierwszoplanowej roli.

¹¹⁹ Z pierwszych kilkunastu lat istnienia Zakonu zachował się jedynie niekompletny *Brewiarz św. Dominika*, który niestety nie zawiera opisu zwyczajów liturgicznych. Manuskrypt w zachowanej części przechowywany jest w Rzymie w Monasterio del S. Rosario, pod tytułem *Breviarium quo utebatur S.P. Dominicus confessor*. Por. L. Boyle OP, *The „Breviary of St. Dominic”*, [w:] B. Hallensleben, G. Vergauwen, [red.], *Praedicando et docendo: mélanges offerts à Liam Walsh OP*, Fribourg 1998, s. 241–251. Rękopis pochodzi z Hiszpanii, najprawdopodobniej z regionu Osmy. Podczas używania był wielokrotnie uzupełniany notatkami właściciela i fragmentami wykonanymi przez profesjonalnych skrybów, w ten sposób uzupełniono księgę na przykład o cysterski kalendarz. Wiele wskazuje na to, że manuskrypt faktycznie należał do św. Dominika, a wobec tego był używany do 1221 roku.

¹²⁰ Por. W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 64–66.

¹²¹ W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 69.

W 1221 roku w Zakonie żyło prawdopodobnie około trzystu braci w 21 wspólnotach założonych w 8 prowincjach¹²², a kilkanaście lat później istniało już 12 prowincji z kilku tysiącami członków, a w latach pięćdziesiątych było to już kilkanaście tysięcy zakonników¹²³. Mimo to zachowane rękopisy liturgiczne z tego okresu to jedynie siedem ksiąg datowanych na kilka lat przed lub po kanonizacji św. Dominika (1234 rok)¹²⁴. Dynamiczny wzrost wynikał również z tego, że do Zakonu dołączyło wielu duchownych. W tym czasie (dokładnie od 1233 roku) mężczyźni wstępujący do dominikanów mogli wносить własne brewiarze i Biblie, o ile mieli pieniądze pozwalające na ich zakup¹²⁵, a to z pewnością przyczyniło się do niemałych różnic w tekście i śpiewie oficjum. Niemniej, kapituły w pierwszym rzędzie zwracały uwagę na kwestię tekstu biblijnego, sprawy liturgiczne natomiast pomijały milczeniem. Na tej podstawie D. Jurczak OP — przeciwnie do W. Bonniwella OP — wyciąga wniosek o braku jakiegokolwiek wspólnego rytu wśród dominikanów lat trzydziestych XIII wieku.

Wysiłkowi w zakresie [uzgodnienia tekstu] Pisma Świętego nie towarzyszyło jednak podobne zaangażowanie w sprawy liturgiczne. Zapewne kwestia ta nie wydawała się pilna i nie można wykluczyć, że misja Kaznodziejów była nadal pojmowana bardziej jako projekt lokalny, a nie uniwersalny i jednorodny. W każdym razie wydaje się wykluczone, że milczenie na ten temat wskazywało na osiągniętą w zakonie jednolitość liturgiczną. Pokazuje raczej, że na początku bracia starali się szukać rozwiązania na innym poziomie: w Konstytucjach i w „pobożności”, bez odwoływania się ani do istniejącego tekstu, ani do obowiązujących zwyczajów. Innymi słowy, chcieli przezwyciężyć problem rozbieżności liturgicznych bez dotykania ksiąg i modyfikowania lokalnych tradycji, ale poprzez „*artiores consuetudines*” norbertanów, jak nazywał je Jordan z Saksonii, dostosowanych do potrzeb kaznodziejów¹²⁶.

Wydaje się jednak, że ten wniosek jest zbyt daleko idący. Owszem, zagrożenie posługiwania się tekstami biblijnymi o niepewnej wartości było głównym tematem ustaleń kolejnych kapituł. Dlatego w roku 1236 zareagowano w kwestii używanych tekstów biblijnych i polecono wprowadzić w nich korektę¹²⁷. Natomiast brak wzmianek o liturgii można uzasadnić tym, że przeredagowane *consuetudines* premonstrackie wydawały się wystarczająco zabezpieczać jedność rytualną wśród braci. Nie ulega jednak wątpliwości, że całościowa reforma dotycząca tekstu nie została jeszcze podjęta. Dlatego też D. Jurczak OP konkluduje: „Przekrojowe spojrzenie na kapituły

¹²² Por. W.A. Hinnebusch OP, *The Dominicans. A Short History*, New York 1975, s. 19. Dostęp przez stronę internetową: <http://www.domcentral.org/trad/shorthistory/index.html> — (1/09/2021).

¹²³ Por. tamże.

¹²⁴ Ich szczegółowe omówienie przedstawia Ph. Gleeson OP, *The pre-Humbertian liturgical sources revisited*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine...*, dz. cyt., s. 99–114. Tenże, *Dominican liturgical manuscripts from before 1254*, AFP 42 (1972), s. 81–135. Oraz A. Dirks OP, *De Liturgiæ dominicanæ Evolutionæ*, AFP 50 (1980), s. 5–21; AFP 52 (1982), s. 5–76; AFP 53 (1983), s. 53–145; AFP 54 (1984), s. 39–80; AFP 55 (1985), s. 5–47. Tenże, *De tribus libris manuscriptis primaevæ liturgiæ dominicanæ*, AFP nr 49 (1979), s. 5–37. Analizy przeprowadzone przez badaczy świadczą o dość spójnym oficjum liturgicznym Zakonu w tym czasie, które jednak zawiera szereg istotnych różnic na poziomie tekstu i muzyki, a nawet kalendarza czy *ordo missæ*. Baza porównawcza rękopisów jest jednak zbyt uboga, aby móc wyciągnąć daleko idące wnioski.

¹²⁵ Por. MOPH 3, s. 4.

¹²⁶ D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 27.

¹²⁷ Por. MOPH 3, s. 9. Już trzy lata wcześniej próbowano zaradzić rozbieżnościom pomiędzy wersjami tekstu biblijnego przez polecenie jego ortodoksyjnej interpretacji. Por. MOPH 3, s. 6.

generalne tego historycznego momentu pozwala stwierdzić, że jeśli chodzi o liturgię, zmiany ograniczano do poziomu zwyczaju¹²⁸.

1.2.3. UJEDNOLICENIE KSIĄG LITURGICZNYCH

Reformę tekstu rozpoczęto w roku 1244 podczas kapituły generalnej w Bolonii. Prawdopodobnie wielkość Zakonu, liczba różnic pomiędzy brewiarzami i innymi księgami liturgicznymi, z których korzystali bracia doprowadziły do pewnego zamętu. Należy pamiętać, że poza wspomnianą wyżej ustawą z roku 1233 mówiącą o możliwości zakupu brewiarzy i Biblii przez nowicjuszy, od 1242 roku rozwiązano kwestię ksiąg, które bracia mogli zabierać ze sobą z klasztoru macierzystego do innego konwentu czy prowincji, gdy zmieniali miejsce zamieszkania w wypadku podjęcia jakiegoś stanowiska lub studiów¹²⁹. Stało się zatem jasne i z pewnością uciążliwe, że bracia choć stosują jeden zwyczaj liturgiczny, korzystają z ksiąg, w których występują znaczące różnice. Dlatego na wspomnianej kapitule generalnej postanowiono:

*Volumus et mandamus. ut diffinitores proximo sequentis capituli generalis. pro concordando officio. portent secum ad dictum capitulum omnes rubricas et notulas breviarum nocturni et diurni. et gradualis et missalis*¹³⁰.

Powyższy zapis mówi wyraźnie, że celem działania braci było uzgodnienie oficjum, a nie tworzenie zupełnie nowego rytu. Definitoryści zostali zobowiązani, by do Kolonii, gdzie w następnym roku miała się odbyć kolejna kapituła, przywieźć księgi używane w ich prowincjach. W wyliczeniu ksiąg wspomina się o brewiarzach, graduach i mszałach, a także o *ordinarium*. Jeżeli uznamy, że brewiarz zawierał lekcjonarz i psalterz, mszał natomiast obejmował również *epistolarium* i *evangelistarium*, a nie był jedynie sakramentarzem, graduał natomiast zawierał śpiewy wykonywane na mszach, wówczas w liście ksiąg, aby objęła najważniejsze księgi całego *officium ecclesiasticum*, brakuje jedynie antyfonarza i *processionarium*. Chyba że słowo „*notulas*” należy tłumaczyć nie jako „notatki” (dopiski do *ordinarium*), a jako „nuty”¹³¹. Przykładem rękopisu zawierającego brewiarz wraz z nutami jest kodeks XIV L 2 przechowywany w Archiwum generalnym Zakonu dominikanów, który pochodzi najprawdopodobniej z końca lat czterdziestych lub początku lat pięćdziesiątych XIII wieku¹³². Jeżeli ustawodawcy mieli na myśli brewiarz z nutami, wówczas lista choć

¹²⁸ D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 29.

¹²⁹ Prawo zostało ustanowione w latach 1239 – 1242 na kapitułach w Bolonii, Paryżu i ostatecznie w Bolonii. Por. MOPH 3, s. 14–15, 19, 22.

¹³⁰ MOPH 3, s. 30. W. Bonniwell OP i D. Jurczak OP twierdzą, że decyzja braci została spowodowana zagrożeniem istniejącej formy rytu dominikańskiego bądź inspiracją rozwiązaniami braci mniejszych. Kaznodzieje mogli obawiać się, że nieścisłości w ich liturgii skłonią Stolicę Apostolską lub ich samych do zmiany swojej liturgii na nowe oficjum franciszkanów. Od czerwca 1241 roku, czyli od zatwierdzenia przez Grzegorza IX liturgii braci mniejszych, właśnie ich oficjum rozprzestrzeniało się bardzo szybko na terenie całej Europy i wypierało dawne lub wadliwe rytury. Por. W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 76–79. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 33.

¹³¹ Choć takie tłumaczenie jest możliwe, byłoby wyjątkiem, ponieważ zazwyczaj dominikanie na oznaczenie nut posługiwali się słowem „*nota*”. „*Notula scribere*” faktycznie oznacza „sporządzić zapis nutowy”, „opatrzyć nutami” i w XIII wieku znane było takie użycie tego słowa. Por. np. „*unum missale cum notula sufficienti*” w zapisie z 1220 roku w: *Vetus registrum Sarisberniense alias dictum registrum S. Osmundi Episcopi*, Dublin 1883, s. 280.

¹³² Por. Ph. Gleeson OP, *The pre-Humbertian liturgical sources revisited*, dz. cyt., s. 109.

sformułowana lakonicznie obejmowałaby wszystkie księgi liturgiczne (z wyjątkiem procesjonarza) oraz rubryki odnośnie do liturgii godzin i mszy.

W tym samym roku kapituła prowincji włoskiej podjęła uchwały, które były w bezpośrednim związku z decyzjami braci zebranymi na kapitule generalnej w Bolonii¹³³. Czy ustawy włoskich braci były inspiracją czy też wykonaniem postanowień kapituły generalnej¹³⁴? W prowincji włoskiej polecono bratu Piotrowi, lektorowi i zastępcy przeora klasztoru w Rzymie, by zebrał, poprawił i dodał interpunkcję¹³⁵ w księgach swojego konwentu. Miał wprowadzić zmiany w epistołach i wyjątkach z Ewangelii, kalendarzu, Regule i Konstytucjach oraz czytaniach krótkich i oracjach, a następnie zlecić wykonanie egzemplarza wzorcowego dla innych klasztorów prowincji. Natomiast braciom Ambrożemu i Humbertowi zlecono przygotowanie lekcjonarza do liturgii godzin na okres zwykły i święta. Podobnie i ta księga po korekcie, podziale lekcji na wersy i dodaniu odpowiedniej interpunkcji służącej lektorom do wykonania czytań śpiewem, miała być kopiowana przez braci z innych klasztorów¹³⁶. Szczegółowość polecenia i cel, jaki postawiono przed trzema braćmi daleko wykraczają poza zapis z Akt kapituł generalnych. Dlatego sądzimy, że bracia zebrani w Bolonii wzorowali się na poprzednim rozwiązaniu włoskim. Uznali jednak, że procesu unifikacji liturgii nie należy opierać na księgach jednego klasztoru, ponieważ w 1244 roku jeszcze większe znaczenie miało to, co D. Jurczak OP zauważył w odniesieniu do pierwszego pokolenia braci:

[...] nie bez znaczenia jest fakt, że pierwsze pokolenie Kaznodziejów nie miało wyraźnego „liturgicznego punktu odniesienia”, tzn. nie miało modelu, na który łatwo by się można było powołać i na którym można by się oprzeć. Trudno w kościele pod wezwaniem św. Romana w Tuluzie, gdzie latem 1216 r. rozpoczynają działalność Kaznodzieje, dopatrywać się „dominikańskiego centrum”, czegoś na wzór Cluny, Hirsau, Gorze, Prémontré, Cîteaux czy opactwa św. Wiktora pod Paryżem, nawet jeśli ci ostatni sporo mieli wspólnego, jak choćby Reguła św. Augustyna. Na mapie rodzącego się Zakonu na próżno szukać miejsca takiego jak Asyż, skąd Bracia Mniejsi zaczęli promieniować franciszkańską formą życia, korzystając z rzymskiego sposobu modlitwy. Na ich tle pierwsze pokolenie Kaznodziejów było dużo bardziej „ekspansywne”, tzn. ich misja już od pierwszych dni wykraczała poza jeden region¹³⁷.

Skoro nie można było odwołać się do jednego źródła, należało porównać ze sobą

¹³³ Por. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 32.

¹³⁴ O ile kapituły generalne odbywały się zazwyczaj w okresie Zielonych Świąt, o tyle nie wiemy, w którym miesiącu przeprowadzano kapitułę w prowincji włoskiej.

¹³⁵ Służącą lektorom do wykonania melorecytacji czytań.

¹³⁶ „*Iniungimus fr. Petro lectori, et supriori Romano, in remissionem omnium peccatorum, ut ipsi omnes epistolas et evangelia, kalendarium, regulam, constitutiones, capitula, orationes et collectas [colligant] et postmodum diligenter corrigant et versiculent et punctent secundum puncta debita et circumflexiones in libris conventus Romani; secundum quorum exemplum per totam provinciam libri similes corrigantur, versiculentur et punctentur. [...] Quilibet frater, preter predicatores, qui scribere de littera competenter legibili, scribant unum libellum de officio sepulture, et priores ministrent pergamenum; qui libelli reponantur in sacristia. [...] Fr. Ambrosio et fr. Umberto de Panzano committimus ut de consilio provincie, sive divisim sive insimul, faciant unum libellum qui dicatur lectionarium, tam de tempore quam de festis; qui, postquam fuerit diligenter correptus, versiculatus, punctatus, accipiatur ab aliis conventibus et scribatur*”. *Acta capitulorum provincialium Provinciae Romanae (1243–1344)*, [red.] Th. Käppeli, A. Dondaine, MOPH 20, Roma 1941, s. 3–4. Cytowanie za D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 32.

¹³⁷ D. Jurczak OP, „*Drogocenna perła*”, *czyli o kształtowaniu się liturgii*, dz. cyt., s. 41.

księgi używane w poszczególnych prowincjach. Takie zadanie wydawało się jednak bardzo trudne. Aby stworzyć jeden brewiarz, należałoby uzgodnić ze sobą 12 ksiąg, z których przynajmniej znaczna część zawierała lokalne dodatki, a z pewnością różniły się również wariantami tekstu i melodii.

Mimo przewidywanego ogromu pracy zadanie to powierzono specjalnej komisji złożonej jedynie z czterech członków. Na kapitule generalnej w Kolonii w 1245 rok postanowiono, aby

*quatuor fratribus Francie. Anglie. Lombardie. Theutonie. quod stantes in domo Andegavensi officium nocturnum. et diurnum. tam in littera. quam in cantu et rubricis. corrigant et concordent. ac defectus suppleant. cum quanto possint dispendio minori. et concordent. ac predictorum quatuor afferat tam nocturnum quam diurnum officium. secum de provincia sua. et hec provinciales. et sint in festo Remigii. et si qui non venerint. alii nichilominus procedant*¹³⁸.

Również ilość czasu, jaką przewidziano na korektę i zharmonizowanie ksiąg, wydaje się niewystarczająca. Prace miały ruszyć najpóźniej 1 października 1245 roku (święto św. Remigiusza), a zakończyć się przed Zesłaniem Ducha Świętego w roku 1246 (rozpoczęcie kolejnej kapituły generalnej). Powołana przez kapitułę komisja miała zatem niespełna osiem miesięcy na wykonanie zadania. Wydaje się jednak, że zakres prac został nieco ograniczony, ponieważ polecenie dotyczy harmonizowania przede wszystkim ksiąg, które owi bracia mieli przynieść ze sobą. Niemniej i tak uporządkowanie oficjum „*tam nocturnum quam diurnum*” zarówno w warstwie obrzędowej, tekstowej i muzycznej oraz uzupełnienie napotkanych braków było zadaniem wymagającym. Możliwe, że bracia obradujący na kapitule generalnej nie zdawali sobie sprawy z ilości różnic występujących w księgach i dlatego powołali tak mały zespół i przewidzieli tak krótki czas na wykonanie zadania. Nie jest to jedyna wątpliwość, której nie sposób rozstrzygnąć. Nie wiemy również, dlaczego wybrano braci właśnie z tych a nie innych prowincji, w szczególności: dlaczego wśród członków komisji brakuje przedstawiciela prowincji rzymskiej, w której toczyły się podobne prace. Nie znamy też ani imion ani kryteriów wyboru czterech braci, których zobowiązano do zebrania się w klasztorze Beata Maria de Recooperta w Angers (w Andegawenii). Niektórzy domyślają się jedynie, że jednym z nich mógł być Humbert de Romanis, który rok później został prowincjałem francuskim¹³⁹.

Jak można było się spodziewać czterej bracia jedynie częściowo wywiązali się z zadania, które im wyznaczono. Zakres prac do wykonania okazał się zbyt rozległy. Jednak ich dzieło zdawało się na tyle kompletne, że można było przedstawić je kapitule generalnej w Paryżu w 1246 roku. Bracia obradujący na kapitule zaaprobowali stan prac i byli przekonani, że idą one we właściwym kierunku: „*Tota ordinatio ecclesiastici officii facta a quatuor fratribus iiii^{or} provinciarum vel facienda usque ad annum. communiter per totum ordinem observetur. et si in aliquo discordaverint sententia magistri teneatur*”¹⁴⁰. Zapis został sformułowany jako *inchoatio* nowego prawa. Wynika z niego, że praca braci nie była jeszcze skończona, mówi bowiem o uporządkowaniu oficjum dokonany przez czterech braci i tym, co należy jeszcze zrobić do końca roku. Jednocześnie ilość wykonanej pracy była na tyle obiecująca, że można było już rozpocząć proces zatwierdzenia nowych ksiąg liturgicznych Zakonu.

¹³⁸ MOPH 3, s. 33.

¹³⁹ Por. W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 78. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 34.

¹⁴⁰ MOPH 3, s. 36.

Kapituła mogła przewidywać, że zgodnie z prawem do ostatecznego potwierdzenia ksiąg upłyną jeszcze dwa lata. W tym czasie przez pierwsze półrocze czterej bracia będą kontynuowali prace, a w drugim będzie można zweryfikować efekt, który osiągną. Wówczas na kolejnej kapitule generalnej mogłoby nastąpić *aprobatio*, a po kolejnym roku *confirmatio* zharmonizowanych ksiąg. Kapituła generalna nie czekała na koniec korekty z Angers, ale chcąc zaoszczędzić czas, przyjęła z wyprzedzeniem jej owoce.

Druga część zapisu, która uprawnia generała Zakonu do rozstrzygnięcia sporów pomiędzy czterema braćmi („*si in aliquo discordaverint sententia magistri teneatur*”), odnosi się w pierwszym rzędzie do trybu pracy, w którym miała działać komisja. Pośrednio świadczy o trudnościach, na które napotkali czterej bracia. Prawdopodobnie w trakcie prac okazało się, że potrzeba, aby ktoś mógł autorytatywnie rozstrzygać różnice zdań występujące między nimi. Właśnie tę władzę powierzono generałowi¹⁴¹.

Ta sama kapituła generalna rozpoczęła proces akceptacji lekcjonarza, który miał być przygotowany przez Humberta de Romanis: „*Ut liber lectionarius. tam de tempore quam de festis. quem committimus provinciali Francie ordinandum. universaliter per totum ordinem recipiatur*”¹⁴². Humbert, wówczas prowincjał francuski, wcześniej jako prowincjał włoski mógł nadzorować rewizję lekcjonarza używanego w prowincji rzymskiej¹⁴³. W czasie kapituły generalnej w 1246 roku prace nad lekcjonarzem były na tyle zaawansowane, że — podobnie jak w przypadku dzieła komisji czterech braci — można było przewidywać ich zakończenie w ciągu dwóch najbliższych lat. Dlatego *inchoatio* poleca przyjąć w całym Zakonie dzieło, które dopiero będzie uporządkowane. Taki tryb zatwierdzenia lekcjonarza wskazuje również na to, że komisja w tym momencie miała do wykonania jeszcze znaczącą część pracy. Powierzenie redakcji lekcjonarza Humbertowi miało na celu rozłożenie edycji ksiąg na większą liczbę osób, a z pewnością uchronić braci przed poświęcaniem czasu na pracę wykonaną przez kogoś innego.

Kolejne dwie kapitule (Montpellier w roku 1247, Paryż w roku 1248) zgodnie z przewidywaniami potwierdziły przyjęcie liturgii czterech braci¹⁴⁴. Za pierwszym razem pojawia się jeszcze sformułowanie o dokończeniu prac do końca roku, a więc prace komisji trwały od 1 października 1245 do pierwszej połowy 1248 roku — 2 i pół do blisko trzech lat. Zatwierdzany równolegle lekcjonarz również został najpierw potwierdzony w Montpellier, a według florenckiego odpisu Akt kapituł generalnych ostatecznie zatwierdzono go wraz z pozostałymi księgami w 1248 roku¹⁴⁵. Zatem 1. poł. 1248 roku stanowi granicę, od której z całą pewnością można mówić o rycie dominikańskim, który nie ograniczał się już jedynie do aspektu rytualnego ale obejmował również warstwę tekstu i muzyki.

¹⁴¹ W przyszłości, po ostatecznym zatwierdzeniu ksiąg, zostanie wprowadzony mechanizm centralnego zarządzania treścią ksiąg liturgicznych, w ramach którego nawet generał Zakonu nie będzie mógł samodzielnie modyfikować *officium ecclesiasticum*. Po zatwierdzeniu tego prawa Humbert de Romanis uzasadni jego sens i zakres stosowania w spisany przez siebie komentarz do Konstytucji. Por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 153–154.

¹⁴² MOPH 3, s. 36.

¹⁴³ Wydaje się błędne przypuszczenie, że wspomniany w aktach rzymskiej kapituły Humbert de Panzano to Humbert de Romanis. Por. E. Giraud, *The Production and Notation of Dominican Manuscripts in Thirteenth-Century Paris*, Emmanuel College — University of Cambridge 2013, s.

7.

¹⁴⁴ Por. MOPH 3, s. 39, 41.

¹⁴⁵ Por. W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 81.

Od tego momentu liturgia czterech braci rozprzestrzenia się w Zakonie. Świadczą o tym zapisy Akt kapituł poszczególnych prowincji posyłających barci do konwentów we Francji, by tam stworzyli odpisy *novam correctionem*¹⁴⁶. Jednak dwa lata później, na kapitule generalnej w Londynie, w stosunkowo kategoriernym tonie przyjęto następującą uchwałę:

*Cum multorum fratrum de diversis provinciis super discordia multiplici divini officii per iiii^{or} fratres ordinati querelas recepimus tempore capituli generalis. visum est magistro et diffinitoribus. ut ad sedandas querelas. predicti fratres in Methim veniant in festo omnium sanctorum. ad correctionem dicti officii faciendam. et in unum volumen redigendam. qua propter mandamus et in remissionem peccatorum iniungimus. quatinus ad predicta perficienda dicti fratres statuto tempore ad locum veniant memoratum. interim autem a rescribendis libris vel corrigendis secundum predictam correctionem eorumdem absteineant universi*¹⁴⁷.

Do kapituły wpłynęło wiele skarg dotyczących korekty z Angers. Pochodziły z różnych prowincji, zatem dzieło czterech braci było już dobrze znane w Zakonie¹⁴⁸. Ponownie wezwano komisję, by tym razem w Metz od 1 listopada do rozpoczęcia kolejnej kapituły dokonała niezbędnych poprawek i przedstawiła całą liturgię w jednej, wzorcowej księdze w dwóch egzemplarzach. „Wszystkie przyszłe kopie i wszystkie przyszłe poprawki miały być dokonywane na podstawie jednego z tych dwóch egzemplarzy, a nie na podstawie ich kopii. To zarządzenie wskazuje, że przynajmniej niektóre z trudności zostały spowodowane błędami skrybów lub używaniem wadliwych kopii.”¹⁴⁹. Do czasu sporządzenia nowych egzemplarzy wzorcowych zakazano kopiowania oficjum, by nie tworzyć kolejnych ksiąg, które będą wymagały wprowadzenia ponownej korekty¹⁵⁰.

W kolejnym roku (1251) kapituła w Metz przyjęła i zatwierdziła korektę. Jednocześnie nakazała sporządzić dwa odpisy pełnej liturgii braci kaznodziejów: kodeksy paryski i boloński. Od chwili ich sporządzenia tylko z nich można było kopiować jedyną uznawaną w Zakonie liturgię: „*Officium diurnum et nocturnum secundum ultimum correctionem ab omnibus recipiatur. et unum exemplar Parisius. aliud Bononie reponatur. et secundum eorum formam omnes libri ordinis scribantur vel corrigantur*”¹⁵¹. Powyższa uchwała znajduje się w sekcji nakazów, a więc nie modyfikuje tekstu Konstytucji, jest jedynie zarządzeniem kapituły. By uzyskać moc nowej konstytucji i obowiązywać w całym Zakonie, powinna najpierw być sformułowana jako projekt prawa, a następnie zostać potwierdzona przez dwie kolejne kapituły

¹⁴⁶ Por. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 36. Ph. Gleeson OP, *Dominican liturgical manuscripts from before 1254*, dz. cyt., s. 87.

¹⁴⁷ MOPH 3, s. 53–54.

¹⁴⁸ Może to wskazywać na tempo wprowadzenia korekty z Angers, które wynikało bądź z pracy dobrze zorganizowanych skrytoriów, bądź z faktu, że księgi danej prowincji nie wymagały wprowadzenia wielu poprawek. Druga ewentualność wydaje się mniej prawdopodobna ze względu na czas, którego sama komisja potrzebowała na zharmonizowanie ksiąg.

¹⁴⁹ W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 82.

¹⁵⁰ Zauważmy ponadto, że obie kapituły (w Metz i w Bolonii) umieściły w Aktach uchwały dotyczące szczegółowych rozstrzygnięć z zakresu liturgii: kalendarz, pocałunku pokoju we mszy, obrzędu pogrzebu i postów. Por. MOPH 3, s. 60, 62. Potwierdziły też uchwały na temat skłonów podczas wypowiedzania imienia Maryi i Dominika oraz po czytaniu w *matutinum*, których procedowanie rozpoczęto w 1249 roku. Por. MOPH 3, s. 55–56. Wydaje się zatem, że kapituły przejmują na siebie ciężar rozstrzygnięcia pewnych kwestii obrzędowych w czasie korekt z Angers i Metz.

¹⁵¹ MOPH 3, s. 60.

generalne. Dopiero Akta kapituły odbywającej się rok później w Bolonii (1252 rok) zawierają odpowiednie *inchoatio* ale w formie zmienionej w stosunku do uchwały: „*In capitulo de officio ecclesie. totum officium tam diurnum. quam nocturnum. secundum ordinationem ultimo traditam Methis. anno domini · m^o · cc^o · li^o · in generali capitulo communiter per totum ordinem observetur*”¹⁵². Pominięto zatem część zarządzenia mówiącą o wykonaniu egzemplarzy wzorcowych. Dlaczego zrezygnowały z ich przygotowania? W. Bonniwell OP przypuszcza, że liturgia czterech braci miała w Zakonie silną opozycję, która opóźniała proces zatwierdzenia nowego rytu¹⁵³. Udało się nam znaleźć inne wyjaśnienie zmiany pomiędzy poleceniem z 1251 a *inchoatio* z 1252 roku.

Zauważmy najpierw, że bolońskie *inchoatio* nie zostało nigdy potwierdzone.

5 listopada tego samego roku zmarł czcigodny Jan z Wildeshausen. W Zakonie istniała zasada, że jeśli generał zmarł po świętym Michale, to w kolejnym roku nie było kapituły generalnej. Opóźnienie niewątpliwie uniemożliwiło szóste zatwierdzenie przez kapitułę generalną dzieła czterech braci¹⁵⁴.

Stąd następna kapituła generalna odbyła się dopiero w 1254 roku w Budzie. Podczas niej na urząd następcy św. Dominika wybrano Humberta de Romanis. W sprawie reformy liturgicznej zrezygnowano z komisji, a powierzono rozpoczęte przez nią dzieło generałowi. Było to spowodowane faktem, że Humbert dysponował egzemplarzem księgi, o której powstanie zabiegała kapituła w Bolonii w 1251 roku¹⁵⁵. Od tego momentu prace skupią się wokół dopracowywania „*ordinationem et exemplar venerabilis patris Humberti*”. Zajmiemy się tą kwestią szczegółowo omawiając funkcję *Prototypu liturgii dominikańskiej*¹⁵⁶.

Humbert — a raczej wyznaczeni przez niego bracia — podjął prace nad uzupełnieniem i ostateczną korektą ksiąg liturgicznych, a kolejne dwie kapituły generalne (w Mediolanie w 1255 i w Paryżu w 1256 roku) potwierdziły i ostatecznie zatwierdziły liturgię *secundum correctionem et ordinationem venerabilis patris fratris Hymberti, magistri ordinis nostri*¹⁵⁷. Trzecia korekta doprowadziła w końcu do powstania takich ksiąg liturgicznych, które z czasem znalazły aprobatę braci w całym Zakonie. Co prawda w niektórych jego zakątkach jeszcze kilkanaście lat od ukończenia prac nad *Correctorium Humberti* nie wprowadzono do ksiąg klasztornych odpowiednich poprawek. Dlatego kolejne kapituły przypominały co jakiś o obowiązku poprawiania ksiąg zgodnie z obowiązującym wzorcem.

Aby zabezpieczyć nowo powstały ryt następcą Humberta — Jan z Vercelli — zwrócił się do papieża Klemensa IV z prośbą o „formalne zatwierdzenie przez Kościół nowej rewizji, a także o kategoryczne zakazanie przez Kościół dokonywania przez

¹⁵² MOPH 3, s. 63.

¹⁵³ Por. W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 82.

¹⁵⁴ W. Bonniwell OP kontynuuje: „Mimo wszystko pięć takich zatwierdzeń stanowi rekord uznania, którego nie wolno nam przeoczyć”. W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 82.

¹⁵⁵ „*Committimus magistro ordinis. totam ordinationem ecclesiastici officii. diurni quam nocturni. et eorum que ad hoc pertinent. et correctionem librorum ecclesiasticorum. et quod corrigat litteram regule. Inchoamus has. In capitulo de officio ecclesie. ubi dicitur. totum officium. tam diurnum. quam nocturnum. addatur. secundum ordinationem et exemplar venerabilis patris Humberti magistri ordinis confirmamus*”. MOPH 3, s. 68–69

¹⁵⁶ Por. s. 47 niniejszego opracowania.

¹⁵⁷ MOPH 3, s. 78. Dodatkowe omówienie por. D. Jurczak *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 38–42. W. Bonniwell OP, dz. cyt., s. 83–84.

kogokolwiek w niej zmian bez wyraźnego pozwolenia Stolicy Świętej. Obie prośby zostały uwzględnione. 7 lipca 1267 roku bullą *Consurgit in nobis*¹⁵⁸.

1.3. ŹRÓDŁA DO ANALIZY RYTU DOMINIKAŃSKIEGO

Nie ulega wątpliwości, że w analizie rytu kaznodziejów „zarówno jako punkt kulminacyjny, jak i punkt wyjścia”¹⁵⁹ należy traktować owoc blisko dziesięcioletniego procesu zmierzającego do ostatecznego ujednoczenia liturgii dominikańskiej — *Correctorium* Humberta de Romanis. Omówmy zatem funkcję, kwestię datacji i zawartość kodeksu opisywanego jako *Ecclesiasticum Officium Ordinis Fratrum Praedicatorum, per quatuordecim libros distinctum, secundum correctionem et ordinationem Magistri Ordinis Humberti de Romanis, a Capitulis generalibus aa. 1254, 1255, 1256 approbatum. Vulgo apellatur „Archetypus” vel „Prototypus Liturgiæ Dominicanæ”, a znajdującego się w Archiwum generalnym Zakonu dominikanów w Rzymie pod sygnaturą XIV L 1. Jest to manuskrypt imponującej wielkości: waży około 17 kg, mierzy 485×325 mm. Obecnie liczy 502 folio (brakuje jednej w stosunku do oryginalnej zawartości), składa się z 14 ksiąg liturgicznych wymienionych na frontysepis (f. 2v)¹⁶⁰. Rękopis ten będzie podstawowym źródłem dalszych analiz.*

Nazwy zwyczajowe „Archetypus”, „codex Authenticus” lub „Prototypus Liturgiæ Dominicanæ” mogą wprowadzać w błąd. Jak zauważył P.-M. Gy OP, pojawiły się one na przełomie XIX i XX wieku, a ich użycie umocniło się od 1911 roku ze względu na obowiązujące wówczas prawo, według którego nowe ksiąg liturgiczne należało uzgadniać z edycją watykańską, korzystającą z „autentycznych” źródeł chorału gre-

¹⁵⁸ W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 213. Tekst bulli: L. Boyle OP, *A material consideration of Santa Sabina ms. XIV L 1*, dz. cyt., s. 41–41. W tłumaczeniu za W. Bonniwellem OP przytaczamy najistotniejszy jej fragment: „Kiedy wasz sławny zakon dzięki łasce Chrystusa rozpostarł swoje gałęzie od morza do morza, Boże oficjum nie było jednolicie przestrzegane w całym Zakonie z powodu rozmaitych zwyczajów w poszczególnych prowincjach. Z tego powodu, jako prawdziwi słudzy Boga i szczerzy miłośnicy mocnej jedności, dostrzeżliście z godną pochwałą dalekowzroczością, że ta różnorodność obserwacji może być szkodliwa dla pobożności lub nawet dać sposobność do poważnego zgorszenia. Jednomyślnie zatem zlecieliście Naszemu umiłowanemu synowi, bratu Humbertowi, byłemu generałowi zakonu, ujednoczenie wspomnianego oficjum, aby wszędzie na całym świecie cały zakon mógł nabożnie i pokornie przestrzegać tej jednolitości. Kiedy wreszcie Humbert ukończył umiejętny i stosowny układ oficjum kościelnego, uważnie zbadaliście dzieło, a następnie zarządziliście na trzech kolejnych kapitułach generalnych, by układ oficjum był przestrzegany w całym Zakonie. Z tego powodu pokornie poprosiliście Nas o dodanie temu oficjum autorytetu apostolskiej ochrony. Patrząc zatem przychylnie na wasze błagania oraz uznając układ oficjum za obowiązujący i trwałe, zarządzamy i potwierdzamy Naszym apostolskim autorytetem, aby wyżej wymieniony układ obowiązywał we wszystkich waszych domach; oraz protekcją tych dokumentów wzmocniamy go. Surowo zakazujemy komukolwiek wprowadzania do wyżej wymienionego oficjum bez zezwolenia Stolicy Apostolskiej jakichkolwiek zmian przeciwnych wymowie Naszego zatwierdzenia i konstytucji oraz wyżej wymienionego układu. Absolutnie nikt zatem nie ma zezwolenia na nieprzestrzeganie tego potwierdzenia, konstytucji i zakazu”.

¹⁵⁹ E. Palazzo, *Authenticité, codification et mémoire dans la liturgie médiévale. L'exemple du 'Prototype' de l'Ordre dominicain*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine...*, dz. cyt., s. 61.

¹⁶⁰ Szczegółowe opisy kodeksu przedstawili: L.E. Boyle OP, *A material consideration of Santa Sabina ms. XIV L 1*, dz. cyt., s. 19–42. D. Jurczak OP, *La proclamazione del Vangelo e la formazione dell'Ecclesiasticum officium secundum Ordinem Fratrum Praedicatorum nella luce del testo evangelico. Edizione dell'evangelistarium e dell'incipit evangeliorum del codice XIV L1, Archivum Generale Ordinis Praedicatorum, Santa Sabina, Roma, Romæ 2017, s. 92–121. E.J. Giraud, *The Dominican Scriptorium at Saint-Jacques, and its Production of Liturgical Exemplars*, [w:] *Scriptorium: Wesen, Funktion, Eigenheiten*, [red.] A. Nievergelt, Bayern 2015, s. 247–258.*

goriańskiego. Istnienie „prototypu” liturgii braci kaznodziejów pozwoliło generałowi Zakonu uzasadnić publikację nowych wydań ksiąg liturgicznych bez konieczności uzgadniania ich z wydaniem opublikowanym przez Kongregację ds. Obrzędów¹⁶¹. Czy jednak odnośnie do roli odgrywanej w średniowieczu przez XIV L 1 można zasadnie uważać go za „prototyp” liturgii Zakonu, a więc za oryginał służący kopistom do tworzenia nowych ksiąg¹⁶²?

1.3.1. FUNKCJA PROTOTYPU LITURGII DOMINIKAŃSKIEJ

Czerwiec 1256 roku, w którym przyjęto *Correctorium* Humberta, to czas współistnienia wielu wariantów ksiąg liturgicznych. Do tego momentu — najwcześniej od 1246, a najpóźniej od zatwierdzenia w 1248 roku — dominikanie kopiowali księgi powstałe w wyniku korekty z Angers. W 1250 wobec skarg na błędy w oficjum kapituła w Londynie na rok wstrzymała ten proces, by czterej bracia mogli poprawić swoją pracę, a skrybowie nie wykonywali kopii na marne. Po wprowadzeniu poprawek i ujęciu *officium ecclesiasticum* w ramy jednego tomu, kapituła w Metz (1251) poleciła sporządzić dwa egzemplarze wzorcowe dostępne w Paryżu i Bolonii. W oparciu o te kodeksy miały być tworzone lub poprawiane (*scribantur vel corrigantur*) inne księgi. Nie wiemy jednak, czy doszło do powstania archetypów paryskiego i bolońskiego¹⁶³. Rok później kapituła generalna (Bolonia, 1252 rok) rozpoczęła proces legislacyjny, który miał zatwierdzić poprawione księgi czterech braci. Sugeruje to, że egzemplarze wzorcowe zostały już ukończone bądź przewidywano ich bliskie ukończenie. Choć nie znaleźliśmy wyraźnego świadectwa, które potwierdziłoby istnienie archetypów sprzed 1254 roku, nie należy zakładać, że w tym czasie nie tworzono kopii ksiąg liturgicznych. Na kapitule w Budzie (1254 rok) z jednej strony zachęcono braci do przesyłania zauważonych w *officium ecclesiasticum* błędów i powierzono Humbertowi wprowadzenie korekt, a z drugiej rozpoczęto proces mający na celu zatwierdzenie liturgii w zgodzie ze wskazówkami i wzorcowym egzemplarzem generalskim (*ordinationem et exemplar venerabilis patris Humberti magister ordinis*). Prace korektorskie trwały do 1256 roku, a na ich zakończenie generał prosił braci: „dokonajcie korekty tego [oficjum] według tych [egzemplarzy]”¹⁶⁴. Od 1256 roku w skryptorium paryskiego klasztoru St. Jacques powstają pierwsze egzemplarze wzorcowe, co do których istnienia możemy mieć całkowitą pewność.

Z powyższego podsumowania wynika, że po pierwsze w momencie ogłoszenia *Correctorium* klaszatory używały ksiąg z różnych etapów reformy liturgicznej — w szczególności z okresu korekt przeprowadzonych w Angers i w Metz. Nie jesteśmy w stanie określić ile ich było dokładnie i jak dalece różniły się od ostatecznego kształtu liturgii zatwierdzonej w 1256 roku. Nie ulega jednak wątpliwości, że wymagały poprawek. Po drugie Humbert nie rozpoczynał prac od nowa, a jedynie poprawiał lub dokończył prace komisji. Można uznać, że nadał jej ostateczny kształt.

¹⁶¹ Por. P.-M. Gy OP, *Documentation concernant le ms. Santa Sabina XIV L 1*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine...*, dz. cyt., s. 5–6.

¹⁶² Por. streszczenie dyskusji na ten temat w: D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 58–62.

¹⁶³ L.E. Boyle OP uważa, że można założyć ich istnienie. Por. L.E. Boyle OP, dz. cyt., s. 29.

¹⁶⁴ „[...] ut detis operam ad correptionem illius secundum illa”, lekcja za V. Laporte, *Précis historique et descriptif du rit dominicain*, AOP 26 (1918), s. 342–343. Por. *Litteræ Encyclicæ Magistrorum Generalium Ordinis Prædicatorum. Ab Anno 1233 usque ad Annum 1376*, [red.] M. Reichert, MOPH 5, Romæ 1900, s. 42.

Zatem księgi, które powstały w wyniku jego prac, powinny spełniać ten sam cel, który stawiano przed czterema braćmi. Miał przygotować wzorcowe odpisy ksiąg, które byłyby ostateczną instancją w rozstrzyganiu kontrowersji. Po trzecie w 1256 roku istnieją ostatecznie poprawione egzemplarze ksiąg liturgicznych stanowiące punkt odniesienia dla ksiąg stosowanych przez braci.

Aby określić rolę, którą w tym procesie odegrał interesujący nas kodeksu XIV L 1, należy zbadać proces kopiowania ksiąg liturgicznych u dominikanów w 2. połowie XIII wieku. W szczególności należy opisać sposób działania skryptorium przy klasztorze św. Jakuba w Paryżu, w którym powstawały egzemplarze wzorcowe dla poszczególnych prowincji. Oprzemy się na wnikliwych badaniach E. Giraud, która poświęciła temu zagadnieniu swoją pracę doktorską¹⁶⁵.

Dominikanie posługiwali się ustaloną terminologią na określenie składek służących do kopiowania (*pecia*) i egzemplarzy wzorcowych (*exemplar*). W pierwszej połowie XIII wieku mianem *exemplar* określano oryginał służący do kopiowania (na jego podstawie powstawały *peciae* lub *exemplar* stanowił ich komplet), a w późniejszym okresie termin ten rezerwowano dla wzorca służącego do nanoszenia poprawek na wykonanej kopii¹⁶⁶. We Francji to właśnie dominikanie upowszechnili system kopiowania ksiąg z *peciae*. Wcześniej był on znany we Włoszech ale dopiero podczas tworzenia ksiąg w St. Jacques stał się znany w Paryżu. Uznany twórca ksiąg — Guillaume de Sens — którego pracownia od 1263 roku była ulokowana w pobliżu klasztoru braci, a już wcześniej posiadał w jego okolicy szereg nieruchomości, posługuje się tym systemem od około 1260 roku¹⁶⁷. Prawdopodobne jest, że pracował dla dominikanów, ponieważ bracia zatrudniali do pracy przy liturgicznych egzemplarzach wzorcowych pracowników świeckich, a rękopisy tworzone przez Guillaume de Sens w późniejszym okresie z pewnością były tworzone na potrzeby kaznodziejów. Również fakt, że kapituła generalna z 1256 roku nakazuje prowincjałom przekazanie po 20 *livres tournois* na pokrycie wydatków związanych z przygotowaniem ksiąg¹⁶⁸, wskazuje na potrzebę zaangażowania świeckich skrybów i iluminatorów. Ponadto jakość wykonania zajmującego nas kodeksu świadczy o tym, że przy jego powstaniu pracowały osoby zawodowo zajmujące się tworzeniem rękopisów liturgicznych¹⁶⁹.

Skryptoria dominikańskie nie służyły jako miejsca pracy braci, ponieważ dominikanie zasadniczo nie podejmowali prac ręcznych, ale były zapleczem, w którym dla braci powstawały pomoce naukowe i księgi liturgiczne. Dominikanin sprawował jedynie nadzór nad pracą zatrudnionych osób. Urząd nadzorcy skryptorium został opisany przez Humberta w 14. rozdziale *Instructiones de officiis ordinis — De officio gerentis curam scriptorum*¹⁷⁰. Do zadań zarządcy należało między innymi wyposażenie skryptorium, wybór skrybów, nadzór nad nimi oraz podział i rozliczenie ich pracy. Dodatkowo przy tworzeniu manuskryptów liturgicznych wspierał go kantor konwentu¹⁷¹, a więc brat, który był najlepiej zaznajomiony z księgami liturgicznymi.

¹⁶⁵ E.J. Giraud, *The Production and Notation of Dominican Manuscripts in Thirteenth-Century Paris*, Emmanuel College — University of Cambridge 2013.

¹⁶⁶ Tamże, s. 83–84.

¹⁶⁷ Tamże, s. 85.

¹⁶⁸ Por. MOPH 3, s. 81–82.

¹⁶⁹ E.J. Giraud, *The Production and Notation...*, dz. cyt., s. 78.

¹⁷⁰ Por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., t. 2, s. 266–268.

¹⁷¹ Por. tamże, s. 238.

Jego rola polegała na weryfikacji materiału nutowego, a niekiedy uzupełnieniu ksiąg w zakresie specyficznych fragmentów, takich jak *tabula officiorum*¹⁷².

Zatem wynajęci pracownicy skryptorium otrzymywali odpowiednie materiały piśmiennicze i składek (*paciae*), które mieli skopiować. Brat zarządzający pracą w skryptorium i kantor weryfikowali wykonane kopie i nanosili na nie poprawki korzystając z egzemplarza wzorcowego, a nie ze składek służących skrybom¹⁷³. Biorąc pod uwagę różne księgi liturgiczne, które powstały w St. Jacques w 2. połowie XIII wieku, E. Giraud wnioskuje, że przy ich tworzeniu było zatrudnionych co najmniej piętnastu skrybów wspieranych przez trzech lub pięciu dominikanów, w tym przez kantora konwentu St. Jacques¹⁷⁴.

W formie hipotezy proponujemy zatem następujące określenie roli *Prototypu*. Jeżeli Humbert faktycznie był członkiem komisji czterech braci lub ściśle z nią współpracował, to możemy założyć, że w latach 1251–1254 kontynuował jej prace. Gdy został wybrany na urząd generała Zakonu, dysponował egzemplarzem wzorcowym (*exemplar venerabilis patris Humberti*), który był w tamtym momencie najprecyzyjniejszą formą *officium ecclesiasticum* według rytu kaznodziejów. Bracia jednak wciąż zgłaszali potrzebę wprowadzenia nowych poprawek. Dowodzą tego zapisy w Aktach kapituł generalnych dotyczące pocałunku pokoju¹⁷⁵, modlitw za zmarłych i porządku miejsc zajmowanych przez asystę podczas mszy świętej¹⁷⁶ oraz skłonu w trakcie odmawiania *Credo*¹⁷⁷. W związku z tym nowo wybrany generał zwrócił się do Zakonu z prośbą, aby bracia przedstawili swoje uwagi. Humbert podjął pracę, w trakcie której powstawał zbiór ksiąg, w których sukcesywnie wprowadzano kolejne zmiany. Ich część była odpowiedzią na sugestie braci. Poprawki bądź nanoszono na księgę Humberta, bądź tworzone nowy zestaw egzemplarzy wzorcowych. Możliwe, że powstawały w formie składek przygotowanych z myślą o ich dalszym kopiowaniu. Korekty były z jednej strony na tyle istotne, że można było je postrzegać jako nowe dzieło, ale z drugiej stanowiły kontynuację prac komisji czterech braci. Dlatego słowo „*exemplar*” z postanowień kapituły z 1254 roku zostało zastąpione słowem „*correctionem*” w Aktach kolejnej kapituły (Mediolan, 1255 rok)¹⁷⁸. W roku 1256 udaje się skompletować zbiór ksiąg (*exemplari*), wspominał o nim Humbert w liście dodanym do Akt zatwierdzających efekt reformy liturgicznej¹⁷⁹. Korzystając z nich bracia

¹⁷² Spis obowiązków braci, który odśpiewywano w trakcie kapituły. Kantor przygotowywał taki spis co tydzień, dlatego wydawał się najbardziej kompetentną osobą do stworzenia schematu spisu. W XIV L 1 *tabula officiorum* zanotowana jest ręką, której nie zidentyfikowano przy żadnym innym fragmencie *Prototypu*. Por. E. Giraud, *The Production and Notation...*, dz. cyt., s. 239.

¹⁷³ Por. tamże, s. 185–191. Na temat śladów poprawek wraz z komentarzami pozostawionymi przez korektorów *Prototypu*, por. L. Boyle OP, *A material consideration of Santa Sabina ms. XIV L 1*, dz. cyt., s. 34.

¹⁷⁴ Por. E. Giraud, *The Production and Notation...*, dz. cyt., s. 266.

¹⁷⁵ Por. MOPH 3, s. 60.

¹⁷⁶ Por. MOPH 3, s. 64.

¹⁷⁷ Por. MOPH 3, s. 70.

¹⁷⁸ Por. MOPH 3, s. 73.

¹⁷⁹ „*Adhuc noveritis, quod diversitas officii ecclesiastici, circa quod unificandum multa iam capitula sollicitudinem non modicam adhibuerunt, per dei gratiam ad unitatem incertis exulantibus est reducta. Rogo autem, ut detis operam ad correptionem illius secundum illa, ut uniformitas officii diu desiderata in ordine inveniatur ubique. Sciatis eiam, quod voluntatum fratrum circa predictum fuit officium tam diversa petencium varietas, quod impossibile fuit in ipsius ordinacione satisfacere voluntatibus singulorum. Propter quod quilibet vestrum ferre debet pacienter, si fortassis occurrerit ei aliquid in ipso officio sue sentencie minus gratum. Ut autem scire possitis, utrum totum habeatis officium, noveritis · XIII · esse volumina, in quibus multipliciter continetur videlicet: ordinarium,*

mogli już tworzyć nowe lub poprawiać posiadane księgi. Jednak interesujący nas kodeks XIV L 1 jeszcze nie istniał. Dominikanie dysponowali jedynie poprawionymi egzemplarzami poszczególnych ksiąg liturgicznych.

Aby zapewnić trwałość nowego rytu, można było sięgnąć po rozwiązanie cystersów sprzed blisko osiemdziesięciu lat¹⁸⁰ — stworzyć *exemplar* liturgii dominikańskiej zawierający pełne *officium ecclesiasticum*, służący do weryfikacji kopii i rozstrzygania wątpliwości. Wówczas jednak bracia z każdej prowincji w celu sprawdzenia własnych ksiąg musieliby udać się do Paryża bądź Bolonii¹⁸¹. Dlatego prawdopodobnie ze względów praktycznych Humbert decyduje się na rozwiązanie pośrednie. Zarządza, by na podstawie ksiąg przygotowanych w latach 1254 – 1256 wykonano w St. Jacques ich kopie dla każdej z prowincji¹⁸². Powstałe kopie — kodeksy składające się z poszczególnych ksiąg — będą służyć w poszczególnych prowincjach jako *exemplari*. Takie rozwiązanie nie wymagało od braci podróży w celu weryfikacji własnych ksiąg.

Jednak do wykonania kopii dla całego Zakonu (lub przynajmniej dla każdej prowincji) musiała istnieć wystarczająca liczba autentycznych wzorców wykonanych z poprawionego, wzorcowego zbioru ksiąg Humberta. Stąd też, potwierdzając nowe prawodawstwo w czerwcu 1256 roku, kapituła paryska zwróciła się o pomoc finansową, by przygotować takie wzorce¹⁸³. [...] Gdy będą gotowe, zostaną wysłane do każdej prowincji w celu [dalszego] lokalnego kopiowania. Proces tworzenia wzorców, a właściwie kopii z nich, nie zawsze przebiegał gładko. Problemy z pewnością powodował fakt, że od dziesięciu lat, które minęły od 1245 roku w wyniku komponowania, rewizji i korekt oraz [z powodu] obecności od 1251 oficjalnych wzorców w Paryżu i Bolonii, [w 1256 roku] krążyło wiele kopii liturgii w takiej czy innej formie. Wiele prowincji i domów mogło pomyśleć, że wystarczy nanieść kilka głównych poprawek i uzupełnień. Kapituła we Florencji w 1257 roku była więc zmuszona ubolewać nad tymi skrótami i nalegać na konieczność wprowadzania poprawnego tekstu, porównanego z paryskimi wzorami¹⁸⁴. [...] Ten sam punkt, ale w krótszej formie, został powtórzony w Tuluzie w następnym roku¹⁸⁵.

Bądź wobec zaistniałych trudności bądź zgodnie z wcześniej powziętym zamiarem, Humbert zleca stworzenie kodeksów wzorcowych, z których najprawdopodobniej pierwszym był XIV L 1, który został zdeponowany w Paryżu. Tam przez pewien czas mógł obok już istniejących ksiąg pełnić funkcję egzemplarza wzorcowego dla całego Zakonu, a w późniejszym okresie służył jako *exemplar* prowincji francuskiej.

antiphonarium, lectionarium, psalterium, collectarium, martyrologium, libellum processionale, graduale, missale maioris altaris, evangelistarium eiusdem, epistolarium eiusdem, missale pro minoribus altaribus, pulpitorium et breviarium portatile.” MOPH 5, s. 42.

¹⁸⁰ Por. E. Palazzo, *Authenticité, codification et mémoire dans la liturgie médiévale. L'exemple du 'Prototype' de l'Ordre dominicain*, dz. cyt., s. 68–71, który tworzenie podobnych wzorców osadza w mentalności i praktyce również innych zakonów.

¹⁸¹ Byłoby to rozwiązanie zgodne z zamysłem kapituły generalnej z 1251 roku. Nic jednak nie wskazuje na to, by istniał odpis boloński *Prototypu*. Akta późniejszych kapituł generalnych nie wspominają o takim egzemplarzu wzorcowym, dlatego domniemywanie jego istnienia nie wydaje się zasadne.

¹⁸² E.J. Giraud twierdzi, że księgi opuszczające skryptorium St. Jacques były zorganizowane nie jako osobne tomy ale identycznie jak XIV L 1. Por. E.J. Giraud, *The Production and Notation...*, dz. cyt., s. 248.

¹⁸³ Por. MOPH 3, s. 81–82.

¹⁸⁴ Por. MOPH 3, s. 88.

¹⁸⁵ Por. MOPH 3, s. 92. L.E. Boyle OP, *A material consideration of Santa Sabina ms. XIV L 1*, dz. cyt., s. 30.

Jeżeli księgi przygotowane w ostatnim etapie reformy funkcjonowały jako *peciae*, wówczas XIV L 1 byłby pierwszym egzemplarzem wzorcowym przygotowanym w formie kompletnej księgi, służącym do korekty wykonanych odpisów. Możemy zatem założyć, że *Prototyp* był najwcześniejszym kompletnym kodeksem, który stanowił egzemplarz wzorcowy dla liturgii dominikańskiej, gdy wcześniejsze *exemplari* były dostępne jako *peciae*¹⁸⁶ lub osobne kodeksy.

Na podstawie badania XIV L 1, a w szczególności tekstu *Księgi Konstytucji* i żywotu św. Dominika zapisanych odpowiednio w *Martyrologium* i w *Lekcjonarzu*, L. Boyle OP twierdzi, że *Correctorium* zostało spisane po czerwcu 1256 a przed czerwcem 1259 roku¹⁸⁷. Stworzyło je co najmniej 14 – 18 skrybów¹⁸⁸ pracujących pod nadzorem jednego zarządcy. Tekst przez kolejne lata ze względu na zmiany w Konstytucjach i w rycie był uzupełniany notami na marginesie. Ostatnie z nich pochodzą z 1276 roku, choć kalendarz zmarłych był uzupełniany i później¹⁸⁹. Analiza zdobień znajdujących się w rękopisie doprowadziła M.-T. Gousset do wniosku, że należy „przesunąć chronologię dekoracji dominikańskiego *Prototypu* o co najmniej dziesięć lat później niż data uznawana do tej pory¹⁹⁰, czyli najwcześniej na około 1265 rok”¹⁹¹.

Bazując na wnioskach L. Boyle’a i M.-T. Gousset oraz przedstawionych wcześniej wnioskach E. Giraud, możemy uzasadnić postawioną hipotezę. Sądzimy, że stworzenie kodeksu zlecono po kapitule w 1256 roku. Zamówienie ograniczyło się jednak do spisania tekstu i nut z pominięciem zdobień. Przez kilka pierwszych lat kodeks — mimo że był zaprojektowany jako jedna księga — funkcjonował w formie

¹⁸⁶ Por. E. Giraud, *The Production and Notation...*, dz. cyt., s. 265.

¹⁸⁷ Por. L.E. Boyle OP, *A material consideration of Santa Sabina ms. XIV L 1*, dz. cyt., s. 33. Kapituły generalne z 1257 (Florenca) i 1258 roku (Tuluza) wciąż mówią o wielu a nie jednym egzemplarzu wzorcowym. „*Quicumque scripserunt usque hodie aliquid de officio. non dent ad transcribendum aliis. quousque correcta fuerint diligenter; ea que scripserunt ad exemplaria que sunt Parisius. et quicumque amodo scribent. non utantur illis scriptis. quousque per fratres diligenter correcta fuerint scripta illa. nec credatur particularibus correctionibus. quas quidam dicuntur portasse in quaternis et cedulis*”, MOPH 3, s. 88. „*Apponant fratres curam. quod libri de officio qui de novo scribuntur. corrigantur diligenter ad exemplaria prima*”, MOPH 3, s. 93.

¹⁸⁸ Por. E.J. Giraud, *The Dominican Scriptorium at Saint-Jacques, and its Production of Liturgical Exemplars*, dz. cyt., s. 250. Autorka uważa, że było 12 skrybów odpowiedzialnych za kopiowanie tekstu i przynajmniej 6 za kopiowanie nut. L. Boyle OP sugeruje mniejszą liczbę, choć nie identyfikuje kopistów odpowiedzialnych za materiał nutowy. Por. L.E. Boyle OP, *A material consideration of Santa Sabina ms. XIV L 1*, dz. cyt., s. 21–22.

¹⁸⁹ L.E. Boyle OP twierdzi, że składki kodeksu jakiś czas funkcjonowały osobno i były wykorzystywane w liturgii. Dopiero później zostały złączone we wspólny tom. O ile uzasadnione jest twierdzenie o późniejszym zszyciu kodeksu, o tyle wykorzystanie go w liturgii wydaje się mało prawdopodobne. Kodeks nie ma wyraźnych zniszczeń. Na tej podstawie sam Boyle uważa, że nie był wzorcem służącym do przepisywania. Czy przepisywanie kodeksu niszczy go bardziej niż używanie na ołtarzu lub pulpicie? Dodatkowo rękopis został tak spisany, że wykorzystanie tekstu do sprawowania liturgii byłoby bardzo utrudnione.

¹⁹⁰ M. Huglo opierając się na wcześniejszych badaniach XIV L 1, uważa, że rękopis „został dostarczony około 1255 do warsztatu iluminatorów w pobliżu Sorbony: Robert Branner zidentyfikował tę niewielką grupę artystów, których działalność rozpoczęła się około 1228 roku i uważa, że strona tytułowa rękopisu św. Jakuba pochodzi od tego samego dekoratora, który między 1235 a 1245 rokiem namalował Ukrzyżowanie do Kanonu mszy św. w Mszałe z Rouen, Ms. Y 50 (c. 277)”. M. Huglo, *Comparaison du „Prototype” du couvent Saint-Jacques de Paris avec l'exemplaire personnel du maître de l'Ordre des Prêcheurs (Londres, British Library, Add. ms 23935)*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine...*, dz. cyt., s. 198.

¹⁹¹ M.-T. Gousset, *La décoration du „Prototype” et des manuscrits liturgiques apparentés*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine...*, dz. cyt., s. 52.

oddzielnych składek i służył do weryfikowania nowych kopii ksiąg liturgicznych. W tym znaczeniu był *Prototypem liturgii dominikańskiej*. Brak zespolenia w jeden wolumin ułatwiał pracę korektorom, którzy mogli korzystać równolegle z różnych części kodeksu i dzięki temu szybciej weryfikować nowo powstałe rękopisy. W tym czasie intensywność prac była większa niż później, ponieważ tworzono egzemplarze wzorcowe dla pozostałych (oprócz francuskiej) 11 prowincji Zakonu. Po ostatecznym zatwierdzeniu liturgii dominikańskiej przez papieża Klemensa IV w 1267 roku, gdy prace nad kolejnymi kopiami ksiąg liturgicznych przeniosły się na teren poszczególnych prowincji, interesującą nas księgę najpierw ozdobiono, a następnie oprawiono¹⁹². W tej formie korzystano z niej jako wzorca do weryfikacji ksiąg liturgicznych w prowincji francuskiej aż do schyłku lat siedemdziesiątych XIII wieku (wówczas przestano uzupełniać noty na marginesie)¹⁹³.

Jak wspomnieliśmy, w skryptorium St. Jacques powstawały egzemplarze wzorcowe dla wszystkich prowincji, z nich do dziś zachował się obok XIV L 1 jedynie fragmentaryczny odpis egzemplarza wzorcowego prowincji hiszpańskiej. Nieco młodszy od XIV L 1 rękopis został stworzony w paryskim skryptorium na początku lat 60. XIII wieku¹⁹⁴. Obecnie znajduje się w klasztorze San Esteban w Salamance pod sygnaturą MS SAL.-CL.01¹⁹⁵. Z księgi przetrwały antyfonarz, *pulpitarium*, procesjonarz i graduał. Dostępna część kodeksu nie pozostawia wątpliwości, że księga została spisana w tym samym skryptorium i według tych samych metod co XIV L 1. Oba rękopisy mają prawie identyczną wielkość pola tekstu (różnica 2 mm w wysokości), ten sam podział stron na kolumny i wiersze (dotyczy to również rozłożenia czterolinii) oraz sposób dzielenia składek na stronicie. Tylko jeden lub dwóch skrybów pracowało przy XIV L 1 i SAL.-CL.01, co pośrednio świadczy o wielkości skryptorium St. Jacques, w którym wykonywano księgi¹⁹⁶. Istotniejszym jest fakt, że rozwiązanie dominikanów — tworzenie egzemplarzy wzorcowych w tym samym warsztacie — zapewniło pomiędzy księgami niespotykaną gdzie indziej zgodność. Różnice występujące w rękopisach są bardzo rzadkie i dotyczą kwestii drugorzędnych, takich jak rodzaj abrewiatur, grupowania neum, drobnych i wyjątkowo nielicznych uchybień w odwzorowaniu melodii¹⁹⁷.

Od 1256 roku kapituły generalne ograniczają wprowadzanie dalszych zmian w liturgii Zakonu¹⁹⁸. W Aktach kapituł z 1257 — 1259 i 1265 roku znajdujemy natomiast

¹⁹² Por. opracowanie tematu i wnioski D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 76–82. W szczegółowym opracowaniu tematu przedstawia wnioski zbieżne z naszymi, dodatkowo uzasadnia je wskazując na Akta kapituł generalnych po 1256 roku. Podkreśla fakt, że Zakon posługiwał się zbiorem rozsianych po całym Zakonie *Prototypów* i ksiąg kontrolnych, a nie jedną kopią księgi typicznej, jak próbowali uczynić to cystersi tworzący Dijon F-Dm Ms 114-(82).

¹⁹³ Podobny wniosek przedstawia E. Giraud, *The Production and Notation...*, dz. cyt., s. 265.

¹⁹⁴ B.F. Suárez uważa, że najbardziej prawdopodobnym czasem powstania są lata 1260 – 1262. Por. B.F. Suárez, *El exemplar de la liturgia dominicana de Salamanca (manuscrito San Esteban SAL.-CL.01)*, „Archivo Dominicano”, nr 28 (2007), s. 110.

¹⁹⁵ Por. opisy w B.F. Suárez, *El exemplar de la liturgia dominicana de Salamanca*, dz. cyt., s. 94–105. Jest to najbardziej szczegółowe omówienie rękopisu. E.J. Giraud, *The Dominican Scriptorium at Saint-Jacques, and its Production of Liturgical Exemplars*, dz. cyt., s. 249 oraz Tenze, *The Production and Notation...*, dz. cyt., s. 140–155. M.L.S. Biain, *El canto de la Orden de Predicadores en el siglo XIII: El exemplar de la provincia de España y las melodías del salmo invitatorio*, „Revista de Musicología”, nr 32/2 (2009), s. 723–738.

¹⁹⁶ Por. E.J. Giraud, *The Dominican Scriptorium at Saint-Jacques, and its Production of Liturgical Exemplars*, dz. cyt., s. 251–254.

¹⁹⁷ Por. E.J. Giraud, *The Production and Notation...*, dz. cyt., s. 156–165.

¹⁹⁸ W 1259 roku pojawia się nawet zapis: „*Procurrent priores. quod habeant novam correctionem de*

nakazy uzgodnienia liturgii „*secundum novam correctionem*”¹⁹⁹. Jak zauważyliśmy, był to przede wszystkim czas tworzenia ksiąg wzorcowych dla prowincji i żeby nie zniweczyć tego wysiłku wprowadzano mniej zmian niż wcześniej. Dodatkowo w tym samym czasie w paryskim skrytorioium powstał jeszcze jeden kodeks zachowany do naszych czasów — księga dla użytku kurii, a więc wzorzec o najwyższym autorytecie. Mowa o przechowywanym w zbiorach British Library manuskrypcie o sygnaturze Add 23935²⁰⁰. Rękopis znacząco różni się od kodeksów z Santa Sabina i San Esteban. W porównaniu z nimi jest niewielki, został bowiem spisany na welinie w rozmiarze przenośnej Biblii (267×172 mm) i dzięki temu waży nieco ponad dwa kilogramy (2,263 kg). Odnośnie do treści zawiera 12 a nie 14 ksiąg, brakuje w nim brewiarza i *Mszалу mniejszego ołtarza*. Nie zawiera ozdobnego frontyspisu z listą ksiąg, który znamy z XIV L 1 i MS SAL.-CL.01, zdobienia podobnie jak w siostrzanych księgach są utrzymane w oszczędnym stylu. Powstał w latach sześćdziesiątych lub na przełomie lat 60. i 70. XIII wieku²⁰¹. Księga była uzupełniana aż do połowy XIV wieku, co sugeruje, że swoją funkcję spełniała przez blisko sto lat. Opierając się na dacie zaproponowanej przez M. Huglo, możemy założyć, że kodeks powstał na zlecenie bł. Jana z Vercelli († 1283), następcy Humberta de Romanis²⁰², który objął urząd w roku 1264. Kodeks miał służyć jako przenośny egzemplarz wzorcowy, dzięki któremu generał podczas licznych wizytacji mógłby rozstrzygać wątpliwości lub wskazywać błędy znajdujące się w księgach poszczególnych prowincji. Generał odbywając podróże po całej Europie, mógł pomóc zweryfikować poprawność ksiąg używanych w danej prowincji czy klasztorze. Miało to znaczenie przede wszystkim odnośnie do nowych świąt lub zmian wprowadzonych przez kolejne kapituły. Nie sposób było oczekiwać, że bracia rok rocznie będą podróżować do Paryża lub Bolonii, gdzie najczęściej odbywały się kapituły generalne, by do wzorcowych ksiąg swojej prowincji nanieść zmiany ustalone przez kapituły. Generalski „prototyp” był zatem „substytutem *Wielkiej Księgi* [jak nazywano XIV L 1], podróżującym wzorcem, który pomijał konsultację z oryginałem

officio ecclesiastico. [...] amodo dicantur a fratribus. et sciant omnes quod magister ordinis nichil de cetero immutare proponit”. MOPH 3, s. 99.

¹⁹⁹ Por. MOPH 3, s. 98–99 i 130.

²⁰⁰ Szczegółowy opis księgi i porównanie jej z *Prototypem*, por. M. Huglo, *Comparaison du „Prototype” du couvent Saint-Jacques de Paris avec l'exemplaire personnel du maître de l'Ordre des Prêcheurs*, dz. cyt., s. 197–214. M.-T. Gousset, *La décoration du „Prototype” et des manuscrits liturgiques apparentés*, dz. cyt., s. 53–57. E.J. Giraud, *The Production and Notation...*, dz. cyt., s. 122–139.

²⁰¹ M. Huglo twierdzi: „Datowana wzmianka, napisana pierwszą ręką w rękopisie londyńskim, sugeruje, że *Konstytucje* zostały przepisane po 1260 roku: «*Iste Constitutiones fuerunt scriptæ AD M° CC° LX° post capitulum generale illo anno in Argentina celebratum*». [...] *Mszał konwentualny* (w rzeczywistości sakramentarz z tekstem śpiewów, ale nie z czytaniem) został ukończony prawdopodobnie przed 1269 rokiem. Nie zawiera bowiem Psalmu i modlitwy, którą w intencji rycerzy ósmej krucjaty poleciła odmawiać kapituła generalna w 1269 roku po «*Libera nos*» w mszy świętej”. M. Huglo, *Comparaison du „Prototype” du couvent Saint-Jacques de Paris avec l'exemplaire personnel du maître de l'Ordre des Prêcheurs*, dz. cyt., s. 202–203. Z taką datacją zgadza się również M.-T. Gousset: „W świetle tych różnych poszlak wydaje się możliwe datowanie przenośnej kopii mistrza Zakonu na około 1270 rok lub niedługo później”. M.-T. Gousset, *La décoration du „Prototype” et des manuscrits liturgiques apparentés*, dz. cyt., s. 55. Wydaje się, że autorzy nie zwrócili uwagi, że czytania na święto św. Antoniego z Padwy zostały dodane na marginesie lekcjonarza na f. 212r. Święto zostało wprowadzone w 1262 roku.

²⁰² E.T. Brett, biograf Humberta de Romanis, uważa, że egzemplarz został stworzony dla samego Humberta, aby pomóc w ostatecznym wprowadzeniu reformy. Autor domniemywał bowiem, że bracia wykazywali opór w jej przyjęciu i Humbert dostrzegł potrzebę mobilnej wersji *Prototypu*. Por. E.T. Brett, *Humbert of Romans. His life and views of thirteenth-century society*, Toronto 1984, s. 90–91.

w przypadku wątpliwości w jakimkolwiek punkcie”²⁰³. Dowodzi tego późniejsza od samej księgi notatka (dziś niestety nieczytelna), którą umieszczono na drugiej karcie kodeksu: „*Iste liber factus est pro magistro ordinis quicumque fuerit pro tempore ut quicumque dubitaverint in aliquo de officio possint per eum rectificari. No est recurrendum [?] Ad exemplar quia Facile dest[ruitur] propter operis subtilitatem*”²⁰⁴. Skoro rękopis pełnił taką funkcję, dlaczego zabrakło w nim dwóch ksiąg — brewiarza i mszału do prywatnego odprawiania? Domyślamy się, że podczas podróży generał miał przy sobie brewiarz i mszał w formie ksiąg użytecznych liturgicznie. Jak każdy z braci był przecież zobowiązany do codziennego odmawiania oficjum i odprawiania mszy świętej. Nie potrzebował zatem, by w egzemplarzu wzorcowym zostały zdublowane księgi, które miał ze sobą. Rękopis ten stanowił — jak się zdaje najdłużej spośród omawianych — *Archetyp* liturgii dominikańskiej.

Do dziś zatem dysponujemy trzema kodeksami wzorcowymi liturgii dominikańskiej: XIV L 1 (kompletny), MS SAL.-CL.01 (częściowy, tylko 4 księgi) i Add 23935 (12 z 14 ksiąg). Pierwsze dwa były egzemplarzami wzorcowymi odpowiednio dla prowincji francuskiej i hiszpańskiej, a trzeci stanowił *exemplar* generalski. Z biegiem czasu rękopis przechowywany w Santa Sabina odegrał znaczącą rolę przy odnowie liturgicznej w XIX i XX wieku. Stanowił bowiem punkt odniesienia dla ksiąg liturgicznych tworzonych podczas restauracji Zakonu. Ale wcześniej, w wieku XVI, podobną rolę odegrał manuskrypt z San Esteban, który wówczas był jeszcze kompletny²⁰⁵. Egzemplarz generalski najdłużej funkcjonował jako swoisty *Prototyp* liturgii dominikańskiej. Był wykorzystywany jako kodeks służący do oceny poprawności ksiąg liturgicznych przez około sto lat — od 2. poł. XIII do połowy XIV wieku. Stąd też choć w dalszej części niniejszego opracowania na określenie kodeksu XIV L 1 będziemy posługiwać się nazwami *Prototyp* i *Archetyp*, należy pamiętać, że używamy ich wyłącznie ze względu na obecny w literaturze zwyczaj, a nie faktyczny charakter rękopisu²⁰⁶.

1.3.2. KSIĘGI PROTOTYPU LITURGII DOMINIKAŃSKIEJ

Zwróciliśmy uwagę, że egzemplarz wzorcowy był zbiorem umożliwiającym przeprowadzenie korekty faktycznych ksiąg liturgicznych. Jako taki zawierał 14 części: *Ordinarium, Martyrologium, Collectarium, Processionarium, Psalterium, Breviarium, Lectionarium, Antiphonarium, Graduale, Pulpitarium, Missale conventuale, Epistolarium, Evangelistarium, Missale minorum altarium*²⁰⁷. W XIV L 1 lista ko-

²⁰³ M. Huglo, *Comparaison du „Prototype” du couvent Saint-Jacques de Paris avec l'exemplaire personnel du maître de l'Ordre des Prêcheurs*, dz. cyt., s. 209.

²⁰⁴ Tamże.

²⁰⁵ Por. B.F. Suárez, *El exemplar de la liturgia dominicana de Salamanca*, dz. cyt., s. 85–90.

²⁰⁶ Por. uwagi J. Le Goff, A.Vauchez, *Conclusion*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine...*, dz. cyt., s. 451.

²⁰⁷ Humbert de Romanis w liście dołączonym do Akt kapituły 1256 roku przedstawia inną kolejność części i nieco odbiega od nazewnictwa ostatecznie użytego w *Prototypie*: „*Ut autem scire possitis, utrum totum habeatis officium, noveritis · XIII · esse volumina, in quibus multipliciter continetur videlicet: ordinarium, antiphonarium, lectionarium, psalterium, collectarium, martyrologium, libellum processionale, graduale, missale maioris altaris, evangelistarium eiusdem, epistolarium eiusdem, missale pro minoribus altaribus, pulpitorium et breviarium portatile*”. MOPH 5, s. 42. Różnice wynikały najprawdopodobniej z faktu, o którym wyżej była mowa. Humbert dysponował zbiorem rękopisów, które dopiero miały być połączone w egzemplarze wzorcowe. W trakcie tworzenia *Prototypu* ostatecznie ustaliły się nazewnictwo i kolejność ksiąg.



Ilustracja 1.1: Frontysepis *Prototypu* wymieniający części kodeksu. W ramie tytuł księgi: „*Ecclesiasticum Officium secundum Ordinem Fratrum Prædicatorum in hoc volumine per quatordecim libros distinctum hoc ordine continetur*”. Narożniki ozdobione czterema postaciami: na górnej krawędzi Anioł Gabriel i Błogosławiona Dziewica połączeni słowami: „*Ave Maria gratia plena: D[omi]nus Tecum: Benedicta Tu in mulieribus: Benedict[us]*”, na dolnej święci Dominik i Piotr z Werony.

lejnych części kodeksu została przedstawiona na zdobnym frontyście (ilustracja 1.1). W ramach poszczególnych części kopiści wyodrębnili mniejsze całości. W tym celu posłużyli się nagłówkami w górnej paginie. Postąpili analogicznie jak w wypadku całości, które stanowiły odrębne księgi²⁰⁸. Mimo to jedynie części wymienione we frontyście odpowiadały księgom liturgicznym wykorzystywanym w celebracji²⁰⁹. Ich listę wraz z wymienieniem najważniejszych części poszczególnych ksiąg przedstawiamy w tabeli 1.1²¹⁰.

Zamysł towarzyszący dominikanom przy komponowaniu ksiąg liturgicznych był następujący. Zbiór miał objąć pełne *officium ecclesiasticum*, a więc: mszę świętą konwentualną i cichą, liturgię godzin sprawowaną we wspólnocie i w podróży, procesje i nabożeństwa odprawiane poza mszą, sakrament namaszczenia chorych, wiatyk i celebrację pogrzebu braci oraz osób spoza Zakonu, modlitwy w trakcie kapituł, przed i po posiłku, błogosławieństwa i inne modlitwy odprawiane w szczególnych okolicznościach. Księgi miały być tak przygotowane, aby każda z nich służyła bratu pełniącemu określoną funkcję podczas danej celebracji. Zatem by odprawić nabożeństwo najczęściej należało posłużyć się kilkoma księgami. W pewnym stopniu treść w poszczególnych rękopisach powtarza się, ponieważ niekiedy celebrans, kantor lub chór wykonywali wspólnie dane części liturgii posługując się osobnymi księgami. Z tego samego powodu w niektórych księgach znajdują się jedynie incipity lub wersety wykonywane przez celebransa, kantora lub mniejszy zespół śpiewaków, a partii solowych brak w księgach chórowych²¹¹.

Oprócz ksiąg wykorzystywanych w trakcie liturgii należy zwrócić uwagę na *Ordinarium* umieszczone w *Prototypie* na pierwszym miejscu²¹², które zawiera przepisy ogólne, w tym sensie odpowiada ceremoniałowi. Księga ta omawia kwestie, które nie zostały opisane na innym miejscu w *Prototypie* lub uzupełnia te, które zdawkowo zostały poruszone w Konstytucjach — takie jak: użycie dzwonów, prostracje, rangi dni świątecznych i różnice występujące pomiędzy ich celebrowaniem, opisy celebracji okolicznościowych i tym podobne. Wymienia również wszystkie incipity tekstów liturgii godzin i mszy na poszczególne dni, niedziele i święta. W ten sposób bracia chcieli zagwarantować pewność we właściwym wyborze antyfon, psalmów, hymnów, responsoriów, prefacji i modlitw. Pierwsza część *Ordinarium* poświęcona jest liturgii godzin, a druga mszy, w takim też podziale zestawia zasady i teksty²¹³. Obie części dzielą się dalej na *temporale*, *sanctorale* i *commune sanctorum*. Księga

²⁰⁸ W ten sposób wyodrębnili np. *Hymnarium* jako część antyfonarza.

²⁰⁹ *Nota bene*, kolejne księgi nie zawsze rozpoczynają się od nowej karty, np. początek graduálu wypada na ostatniej karcie antyfonarza, gdzie została wolna kolumna. Takie rozwiązania odzwierciedlają system pracy w skrytorium i rolę egzemplarza wzorcowego. Por. L.E. Boyle, *A material consideration of Santa Sabina ms. XIV L 1*, dz. cyt., s. 22–29.

²¹⁰ Omówienie ksiąg *Prototypu* można znaleźć w: P.-M. Gy OP, *Documentation concernant le ms. Santa Sabina XIV L 1*, dz. cyt., s. 7–13. M. Huglo, *Comparaison du „Prototype” du couvent Saint-Jacques de Paris avec l'exemplaire personnel du maître de l'Ordre des Prêcheurs*, dz. cyt., s. 200–202. L.E. Boyle, *A material consideration of Santa Sabina ms. XIV L 1*, dz. cyt., s. 22–29.

²¹¹ Będziemy na ten fakt zwracać uwagę w trakcie analizy rytu mszy świętej konwentualnej w dalszej części niniejszego opracowania.

²¹² Wydane drukiem w F.-M. Guerrini, *Ordinarium juxta ritum sacri Ordinis Fratrum Prædicatorum*, Romae 1921. Por. analizę rękopisu w odniesieniu do innych kopii R. Creytens, *L'Ordinaire des Freres Precheurs au moyen age*, AFP 24 (1954), s. 108–188.

²¹³ Por. W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 86. Ze względu na układ i cel księgi D. Jurczak OP nazywa je „swoistą mapą”, por. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 93.

ta — poświęcona w całości rubrykom z jednej strony świadczy o poziomie szczególności, z jakim bracia opisali swoje nowe *officium ecclesiasticum*, z drugiej ukazuje dominikanów, jako ludzi swojej epoki. Właśnie w XIII wieku *ordinaria* osiągnęły najdojrzałą postać²¹⁴. Bracia kaznodzieje, podobnie jak bracia mniejsi za czasów Haymona z Faversham, wykorzystując najlepsze wzorce, kompetentnie zestawiają szczegółowe przepisy dla celebracji całego roku liturgicznego. Zauważymy ponadto, że prawie w każdej księdze *Prototypu* pojawiają się dodatkowe rubryki i to w ilości, która w poprzednich wiekach była niespotykana, ale również w XIII wieku wciąż niewiele jest ksiąg o analogicznym poziomie szczególności przepisów.

Drugą księgą *Prototypu* jest *Martyrologium*²¹⁵, które nie było wykorzystywane ani podczas liturgii godzin ani podczas mszy świętej. Służyło odprawianiu kapituł regularnych i kapituł win, dlatego możemy nazywać je „*Księgą kapituł*”. Codzienne kapituły nie były nabożeństwami *sensu stricto*, choć zakonnicy traktowali je jako element *officium ecclesiasticum*, ponieważ znaczna ich część była sprawowana w formie obrzędu. Poza wypowiedzią przeora lub samooskarżeniem się braci w zakresie przestrzegania Reguły, kapituły odbywały się według przewidzianego z góry, liturgicznego schematu. Oddaje to układ *Martyrologium*²¹⁶, które otwiera kalendarz aniwersarzy i dat zmarłych generałów (należało dopisywać w nim daty śmierci braci zmarłych w danym klasztorze); po nim następuje opis zasad wyznaczania dat obchodów i przygotowania *tabulae officiorum* — tygodniowego spisu obowiązków liturgicznych braci. W końcu księga zawiera właściwe martyrologium wraz z sześcioma wstępami, z których jeden — powstały prawdopodobnie specjalnie na potrzeby *Prototypu* — określa sposób wyznaczania daty na podstawie faz księżycy i tabel umieszczonych w księdze²¹⁷. W zakresie tekstów o świętych wspomnianych danego dnia dominikanie korzystali z dzieła Usuarda ale uzupełnili je dodając fragmenty z innych zbiorów tego typu (Hieronima, Bedy, Adona) lub dopisując własne pochwały świętych, w szczególności tych, którzy wywodzili się z Zakonu²¹⁸. Na kolejnych kartach wymienione zostały początki perykop ewangelicznych, które czytano w dni świąteczne oraz *Reguła św. Augustyna* i *Księga Konstytucji*²¹⁹ z podziałem na dystynkcje tak, aby umożliwić ich lekturę w dni powszednie (w miejsce wyjątku z Ewangelii)²²⁰.

²¹⁴ Por. Bp A. Suski, *Libri ordinarii. Przewodnik po rękopisach*, dz. cyt., s. 27–28.

²¹⁵ Szczegółowy opis i porównanie przebiegu kapituł u dominikanów, premonstratensów i franciszkanów por. E. Overgaaauw, *L'office du chapitre dans l'Ordre dominicain d'après le 'Prototype' et d'autres sources du XIII^e siècle*, [w:] *Aux origines de la liturgie dominicaine: le manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, dz. cyt., s. 301–318.

²¹⁶ „*Liber iste, qui Martyrologium dicitur, eo quod principaliter loquatur de martyriis seu mortibus sanctorum, continet ista per ordinem: Kalendarium in quo solum anniversaria et obitus recitandi per annum continentur. Officium legendi de Kalendario et luna et Martyrologio et aliis his annexis. Modum scribendi et legendi tabulam. Artem inveniendi qualiter pronuncianda sit luna. Prologos diversos super opus Martyrologii. Martyrologium Usuardi quo utimur. Lectiones Evangeliorum legendas cum Kalendis per totum annum. Regulam correctam. Constitutiones correctas et per lectiones distinctas*”. Transkrypcja pierwszych zdań księgi za E. Overgaaauw, dz. cyt., s. 301.

²¹⁷ Por. tamże, s. 303–304.

²¹⁸ Dominikańskie *Martyrologium* jest w rzeczywistości jedynie pochodną dzieła mnicha z Saint-Germain-des-Prés, choć pozostało wierniejsze oryginałowi niż martyrologia cystersów czy premonstratensów. Por. E. Overgaaauw, dz. cyt., s. 302.

²¹⁹ Konstytucje zawarte w *Prototypie* to te, które zostały sporządzone przez św. Rajmunda z Peñafort w 1238 roku wraz ze zmianami wprowadzonymi przez kapituły generalne. Por. tamże, s. 305.

²²⁰ Na temat *cursus* Ewangelii w *Martyrologium*, por. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 165–180. Do lektury Ewangelii należało skorzystać z *Evangelistarium, Martyrologium* zawierało bowiem jedynie incipit tekstu.

Kolejne księgi umieszczone w *Prototypie* po *Ordinarium* i *Martyrologium* służyły do odprawiania liturgii godzin²²¹, a niekiedy również do innych nabożeństw. Są to:

1. *Collectarium* pomocne celebransowi liturgii godzin oraz przeorowi podczas różnych obrzędów mających miejsce w klasztorze, np. podczas udzielania pokut, przyjmowania nowicjuszy, błogosławieństwa wyruszających w drogę lub głoszących kazania i tym podobnych²²². Odnośnie do liturgii godzin zawiera przede wszystkim wskazówki na temat rozpoczęcia i zakończenia wspólnych modlitw, wygłaszania czytania krótkiego, odmawiania *Confiteor*, błogosławieństwa lektorów przed czytaniem podczas *matutinum*, a także teksty błogosławieństw, czytań i oracji oraz incipity hymnów i antyfon do kantykwów ewangelicznych na dni uroczyste, błogosławieństwa po komplecie, wersety przed *laudes* i tym podobne. W księdze znajdujemy też poświęcenie soli i wody oraz obrzęd aspersioni, który choć przynależał do mszy, nie stanowił jej części²²³, a w pewnej wersji był stosowany również podczas komplety. Analizując treść księgi dowiadujemy się, jaką rolę pełnił celebrans godzin kanonicznych.
2. *Processionarium* zawierające śpiewy i modlitwy na procesje rozpoczyna kilkustronicowe wyjaśnienie *De processionibus in genere*²²⁴. Dalej znajdują się śpiewy na poszczególne procesje celebrowane podczas uroczystości i szczególnych okazji. Między innymi zawiera śpiewy przy obrzędzie obmycia ołtarzy i stóp w Wielki Czwartek, wielkopiątkowe *improperia*, procesję nieszporną w oktawie Zmartwychwstania, obrzędy uroczystego wprowadzenia do klasztoru przybywających legatów, prałatów i świeckich władców, a także obrzęd pogrzebu. Wspomina również o uroczystym przyjęciu konwentu. W ostatnim wypadku zawiera jedynie rubryki opisujące przewidziany obrzęd, a antyfony zaleca dobrać zgodnie z tytułem kościoła. Wydaje się, że w klasztorach, w których czczono świętych innych niż wymienieni we wzorcu, można było dodać procesje ku ich czci²²⁵. Ze względu na to, że procesje były połączone z mszą, a kiedy indziej następowały po liturgii godzin, trudno tę księgę przyporządko-

²²¹ W tabeli 1.1 oznaczone numerami III – VIII.

²²² Spis obrzędów umieszczono na początku księgi: „*Libellus iste qui collectarium dicitur eo quod propter collectas sive orationes habendas in promptu principaliter scriptus est vel quia in unum sunt in eo collecte ea que dicenda sunt a sacerdote extra officium misse continet ista per ordinem: I, Kalendarium sanctorum. II, Modum inchoandi horas. III, Modum dicendi capitula ad horas. IV, Modum dicendi orationes et varietates terminandi. V, Quomodo sit dicendum Confiteor. VI, Modum dicendi preces. VII, Modum terminandi horas a sacerdote. VIII, Benedictiones lectionum in matutinis. IX, Capitula de tempore et de sanctis. X, Orationes de tempore et de sanctis et de mortuis. XI, Officium in recipiendis disciplinis. XII, Officium in receptione novitiorum. XIII, Officium in electionibus. XIV, Orationes pro capitulo generali et pro pergentibus ad illud. XV, Benedictiones itinerantium. XVI, Officium recipiendi ad beneficia Ordinis. XVII, Modum dicendi Pretiosa. XVIII, Benedictionem mense. XIX, Officium in collatione tempore ieiunii. XX, Benedictionem post completorium. XXI, Benedictionem ad sermonem. XXII, Benedictionem vestium profitentium. XXIII, Benedictionem aque et officium in aspersione. XXIV, Principia antiphonarum inchoandarum ab illo qui facit officium. XXV, Modum dicendi versiculos ante laudes et ipsos versiculos. XXVI, Modum communicandi infirmos. XXVII, Officium extreme unctionis. XXVIII, Officium in transitu fratris faciendi usque ad sepulturam. XXXIX, Modum recipiendi extraneos ad sepulturam*”. Prototyp liturgii dominikańskiej, f. 41r. Transkrypcja P.-M. Gy OP, *Documentation concernant le ms. Santa Sabina XIV L 1*, dz. cyt., s. 8–9.

²²³ Por. uwagi na s. 148 niniejszego opracowania.

²²⁴ Prototyp, f. 58v–60v.

²²⁵ Por. Prototyp, f. 60v. „*Libellus iste qui processionarius dicitur scribatur in quolibet conventu integraliter cum omnibus rubricis et notulis precedentibus et processionibus sequentibus, qui pertinet ad cantorem propter rubricas. In ceteris vero libellis scribantur tantummodo processionibus sicut scripte*

wać do zbioru rękopisów mszalnych lub poświęconych liturgii godzin. Należy raczej uznać, że jest swoista i zawiera te elementy *officium ecclesiasticum*, które wykraczają poza ramy prostego podziału na liturgię mszalną i godziny kanoniczne.

3. *Psalterium*, które rozpoczyna się zestawem wersetów i responsoriów krótkich wykorzystywanych w liturgii godzin. Następnie zawiera tygodniowy układ psalmów wraz z antyfonami. Zostało przygotowane jako księga chórowa, dlatego psalmy podzielono w niej na wersety, z których każdy rozpoczyna się czerwonym bądź niebieskim kapitalikiem informującym o zmianie chóru wykonującego dany wers. Po psalmach, w takim samym układzie graficznym, zamieszczono kantyki biblijne, na końcu których dodano *Magnificat*, *Benedictus* i *Nunc dimittis*, dwa wyznania wiary (*Quicumque* i *Credo in Deum*) oraz Litanie do wszystkich Świętych i *Te Deum*. Ostatnią część księgi stanowi codzienne oficjum o Najświętszej Maryi Pannie.
4. *Breviarium* określone w przywołanym wyżej liście Humberta jako „przenośne”, służyło przede wszystkim braciom, którzy byli w podróży lub przebywali poza klasztorem. Wspomnieliśmy, że już od 1240 roku pozwalano im posiadać brewiarz i przenośną Biblię²²⁶. Od 1256 roku Zakon dysponował ujednoczonym wzorcem księgi, co powinno zażegnać trudności powodowane przez wielość wcześniej wykorzystywanych wariantów oficjum. Brewiarz nie zawiera psalterza, rzekomo znanego na pamięć²²⁷. Przytacza natomiast wybrane rubryki, które są prawie identyczne z przepisami *Ordinarium*. Różnią się jedynie w zakresie koniecznych zmian wprowadzonych po to, by pominąć rolę chóru.
5. *Lectionarium*²²⁸ zawiera czytania na liturgię godzin z zaznaczeniem odpowiednich podziałów kolejnych zdań tak, by można było wykonać je śpiewem. Księga rozpoczyna się wstępem, w którym przedstawiono zasady notacji i związane z nimi wskazówki wykonawcze dla lektorów. Na szczególną uwagę zasługuje drugi temat wstępu: identyfikacja źródeł, z których zaczerpnięto czytania²²⁹. Humbert, twórca lekcjonarza, w każdym wypadku starał się bardzo dokładnie określić autora wykorzystanego tekstu, a jeśli nie był w stanie zidentyfikować twórcy, przed czytaniem umieszczał odpowiednią rubrykę. Poza tym wstęp dostarcza opisu reguł, którymi należy się kierować przy doborze czytań w poszczególne dni roku. Po wstępie zanotowano przykłady *modus legendi* wraz z nutami, po których następuje część właściwa księgi. Co ciekawe, we wstępie czytamy: „*Prima autem pars hujus libri continet lectiones de tempore, prout legende sunt in conventibus. Secunda lectiones de sanctis. Tertia de breviam*

sunt per ordinem infra notatum”. Transkrypcja za P.-M. Gy OP, *Documentation concernant le ms. Santa Sabina XIV L 1*, dz. cyt., s. 9.

²²⁶ Por. MOPH 3., s. 19, 20, 22.

²²⁷ Por. P.-M. Gy OP, *Documentation concernant le ms. Santa Sabina XIV L 1*, dz. cyt., s. 10.

²²⁸ Część *sanctorale* wydana krytycznie w: A.-É. Urfels-Capot, *Le sanctoral du lectionnaire de l'office dominicain (1254 – 1256) — édition et étude d'après le ms. Rome, Sainte-Sabine XIV L1. „Ecclesiasticum officium secundum ordinem fratrum prædicatorum”*, Paris 2007. Dostęp przez stronę internetową: <http://elec.enc.sorbonne.fr/sanctoral/> — (23/08/21). Omówienie *temporale*, por. R. Étaix, *Les leçons patristiques de l'office temporal dans le lectionarium et le breviarium du „Prototype” dominicain*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine...*, dz. cyt., s. 183–195. Omówienie *sanctorale*, por. A.-É. Urfels-Capot, *Le sanctoral du lectionnaire de l'office*, [w:] Tamże, s. 319–353. Ogólne omówienie tekstów biblijnych, por. G. Dahan, *Les textes bibliques dans le lectionnaire du „Prototype” de la liturgie dominicaine*, [w:] Tamże, s. 159–182.

²²⁹ Por. wspomniane wyżej omówienia.

riis portatilibus”. Trzecia część jednak jest pominięta, ponieważ zawarto ją w poprzedniej księdze *Prototypu*.

6. *Antiphonarium* służyło braciom w chórze, dlatego zawiera śpiewy składające się na liturgię wszystkich godzin kanonicznych na niedziele, święta i uroczystości najpierw *de tempore*, a następnie *de sanctis* (od f. 273v), a więc antyfony, responsoria *prolixa*, wersety, hymny²³⁰. Dodatkowo antyfony maryjne *ad libitum* i po komplecie oraz *Te Deum*.

Zatem aby uroczystości odprawić godziny kanoniczne należało posłużyć się *Collectarium*, psalterzem, antyfonarzem i lekcjonarzem, a niekiedy omówionym niżej *Pulpitarium*. Podobnie, aby odprawić mszę konwentualną również należało użyć pięciu ksiąg, które zostały zebrane w drugiej części *Prototypu*²³¹. Były to:

1. *Graduale*, które zawierało wszystkie śpiewy mszalne chóru²³². Na początku księgi zostały rozpisane warianty *Gloria Patri* w ośmiu tonach dodawane do introitów oraz responsoria *Asperges me* i *Vidi aquam* na pokropienie wodą święconą przed mszą konwentualną. Część właściwa graduau zawierała oficja (introity), responsoria (graduau), śpiewy *Alleluia* lub *tractus*, offertoria i antyfony na komunię najpierw dla *temporale*, następnie dla *sanctorale* i tekstów wspólnych, a na końcu na wspomnienia Najświętszej Maryi Panny. Graduał zamkniętą uzależnioną od rangi dnia warianty części stałych oraz zbiór sekwencji. Księga zawiera również śpiewy wykonywane przez solistów, ale są to wersety wykorzystywane jedynie w dni nieświęteczne.
2. *Pulpitarium* wykorzystywane zarówno podczas mszy jak i w liturgii godzin podczas dni uroczystych, służyło kantorom śpiewającym od pulpitu znajdującego się pośrodku chóru²³³. Nie zawiera rubryk ani wyjaśnienia, jak należy go używać, co w przeszłości badaczom sprawiało trudności w identyfikacji rękopisów²³⁴. Na jego treść składają się jedynie intonacje antyfon, całe wersety responsoriów i śpiewy takie jak psalm wezwania. Układ księgi jest analogiczny do pozostałych (*temporale, sanctorale, textus communis*).
3. *Missale conventuale*, który został tak przygotowany, aby służyć celebransowi mszy konwentualnej. W związku z tym nie zawierał części, których kapłan nie był zobowiązany odmawiać samodzielnie, a wystarczyło, by ich słuchał (w szczególności brakuje czytań). Dlatego można go zakwalifikować jako sakramentarz, a nie mszał w znaczeniu dosłownym²³⁵.
4. *Epistolarium* zawierające teksty wykonywane przez subdiakona, w szczególności wyjątki z Biblii służące jako *epistola* i czytania je poprzedzające w mszach

²³⁰ Analiza *Hymnarium Prototypu*, jego częściowa transkrypcja i porównanie ze źródłami sprzed reformy, por. I. Smith OP, *The Hymns of the Medieval Dominican Liturgy*, [thesis], University of Notre Dame 2008.

²³¹ W tabeli 1.1 oznaczone numerami VIII – XIII.

²³² Omówienie i porównanie z księgami z epoki, por. R.B. Haller, *Early Dominican Mass Chants: A Witness to Thirteenth-Century Chant Style*, [dysertacja], Catholic University of America, Washington 1986.

²³³ Quétif i Échard tak opisali jego zawartość: „*Omnia continet ab uno, duobus, quatuor in medio ad pulpitem canenda: Gloria responsoriorum octo tonorum, Venite exultemus octo tonorum, intonationes antiphonarum, versus responsoriorum, litanias, versus gradualium post epistolas, tractus, alleluia, haec universa in nota*”. J. Quétif, J. Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, t. 1, Paryż 1719, s. 144.

²³⁴ Por. P.-M. Gy OP, *Documentation concernant le Ms. Santa Sabina XIV L 1*, dz. cyt., s. 12.

²³⁵ Por. tamże, s. 12. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt., s. 90–91.

wigilijnych²³⁶. Zbiór został poprzedzony zasadami śpiewu czytań w trakcie mszy, a każdy tekst został przygotowany do śpiewu przez wprowadzenie odpowiedniego podziału za pomocą znaków interpunkcyjnych.

5. *Evangelistarium* to księga analogiczna do poprzedniej ale przeznaczona dla diakona. Dlatego zawiera zasady śpiewania Ewangelii, *Pasji* i *Exultetu*, a oprócz nich perykopy ewangeliczne na każdy dzień w podziale takim, jak w innych księgach: *temporale*, *sanctorale*, *textus communis* i o Najświętszej Maryi Pannie²³⁷. Podobnie jak w księdze subdiakona również tutaj fragmenty Ewangelii zostały podzielone znakami interpunkcyjnymi, by ułatwić zastosowanie reguł muzycznych, a przez to umożliwić śpiew perykop.

Ostatnią księgą *Prototypu* jest *Missale minorum altarium* przeznaczony do odprawiania mszy cichej. Dlatego zawiera kompletny zestaw tekstów mszalnych wraz z czytaniem, pozbawiony jednak jakichkolwiek śpiewów i ze skrótami rytuału, które obowiązywały w tej formie celebracji. Otwiera go wyjaśnienie posługi ministranta i wskazania dla prezbitera²³⁸. Tekst rubryk jest zależny od *Missale conventuale*.

Lp.	Tytuł księgi	Folio	Treść
I	ORDINARIUM	1r – 12r	
II	MARTYROLOGIUM	13r – 40v	Kalendarz zmarłych (13). <i>Tabula officiorum</i> (14). <i>Martyrologium Usuarda</i> (15r–34r). Wyjątki Ewangelii (34v–36r). <i>Reguła św. Augustyna</i> (36v). <i>Konstytucje</i> (37r–40v).
III	COLLECTARIUM	41r – 58r	Kalendarz liturgiczny (41r–42v). Zasady odmawiania modlitw, <i>Confiteor</i> , benedykcje lektorów itp. (42v–43v). Oracje w liturgii godzin (43v–49v). Modlitwa <i>Pretiosa</i> (50r). <i>Benedictio mensae</i> , benedykcje okolicznościowe, poświęcenie soli i wody (50v–51r). Wersy i incipity antyfon intonowanych przez celebransę liturgii godzin (51r–55v). Wiatyki i namaszczenie. Pogrzeb obcego (55v–57v). Rubryki odnośnie do procesji w ogólności (58v–60v). Śpiewy i oracje na procesje (60v–65v).
IV	PROCESSIONARIUM	58v – 65v	Rubryki odnośnie do procesji w ogólności (58v–60v). Śpiewy i oracje na procesje (60v–65v).
V	PSALTERIUM	66r – 86v	Responsoria krótkie (66r–69r). <i>Modus psallendi</i> (69v–70v). Psalmi i antyfony (70v–84v). Kantyki, <i>Quicumque</i> , <i>Credo in Deum</i> , Litania do wszystkich Świętych, <i>Te Deum</i> , Oficjum codzienne o Najświętszej Maryi Pannie (84v–86r)
VI	BREVIARIUM	87r – 141v	Ruryki (87r). Część zasadnicza.

²³⁶ Zestawienie epistoł dominikańskich i porównanie ich ze zbiorem franciszkańskim, por. M. O'Carroll SND, *The Lectionary for the proper of the year in the dominican and franciscan rites of the thirteenth century*, AFP nr 49 (1979), s. 79–103.

²³⁷ Wydanie krytyczne wraz z omówieniem księgi D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana...*, dz. cyt. Omówienie księgi i porównanie jej z rękopisami cysterskimi, por. Y. Załuska, *Évangélaire du 'Prototype' dominicaïn et évangélaire du 'Prototype' cistercien*, dz. cyt., s. 127–157.

²³⁸ Wydane drukiem wraz z tekstem *Ordinarium*, por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 249–251.

Lp.	Tytuł księgi	Folio	Treść
VII	LECTIONARIUM	142r – 230v	Lekcje <i>temporale</i> (142r–188v), <i>Lamentacje Jeremiasza</i> z nutami (160r–162r). Lekcje <i>sanctorale</i> (189r–225v). Lekcje oficjum o Najświętszej Maryi Pannie (225v–230r) i za zmarłych (230).
VIII	ANTIPHONARIUM	231r – 323r	Część zasadnicza bez pierwszej karty: <i>temporale</i> (231r–273r) oraz <i>sanctorale</i> i <i>de sanctis</i> (273v–317v). Antyfony maryjne i <i>Te Deum</i> (317v–318r). <i>Hymnarium</i> wyróżnione własnym nagłówkiem w paginie (318r–323r).
VIII	GRADUALE	323r – 369r	<i>Gloria Patri</i> w introitach (323). Część zasadnicza. <i>Kyriale</i> (361v–363v). Sekwencje (363v–369r).
X	PULPITARIUM	370r – 392r	<i>Gloria Patri</i> używane w responsoriach (370r). Psalm Wezwania w ośmiu tonach (370r–372r). Incipity i wersety przeznaczone dla kantorów liturgii godzin (372r–380v). Wersety i incipity przeznaczone dla kantorów liturgii eucharystycznej (380v–392r), w tym śpiewy z liturgii Triduum paschalnego (383r–384r).
XI	MISSALE CONVENTUALE	393r – 421v	Wprowadzenie <i>De officio ministrorum altaris</i> (393r–395r). Formularze mszalne na dni <i>temporale</i> do Wielkiej Soboty (395r–402v). <i>De officio sacerdotis</i> z częściami stałymi, prefacjami i Kanonem (402v–404v). Formularze mszalne <i>temporale</i> od Niedzieli Zmartwychwstania (404v–408v). Formularze mszalne <i>sanctorale</i> (409r–420r). Sekwencje (420r – 421v).
XII	EPISTOLARIUM	422r – 435v	<i>Modus legendi epistolam</i> (422r). Część zasadnicza.
XIII	EVANGELIARIUM	435v – 454v	<i>Modus legendi evangelium</i> (435v–436r). Część zasadnicza, w tym: <i>Liber generationis</i> (436v–437v). Pasje (442r–446v). <i>Exultet</i> (446v).
XIV	MISSALE MINORUM ALTARIUM	455r – 500	Układ analogiczny do <i>Missale Conventuale</i> . Części stałe mszy (474r–475r).

Tabela 1.1: Księgi *Prototypu liturgii dominikańskiej*.1.3.3. NOTACJA MUZYCZNA *PROTOTYPU LITURGII DOMINIKAŃSKIEJ*

Ujednolicenie liturgii Zakonu wymagało spójnego systemu tworzenia kopii rękopisów liturgicznych oraz takiego ich przygotowania, by formy i środki wykorzystywane w celebracji były jednoznacznie określone. System pracy panujący w skryptorium St. Jacques oraz rubryki zapewniały częściowe osiągnięcie tak sformułowanego celu. Należało jednak zadbać, by księgi powstające poza Paryżem również charakteryzowały się skrupulatnym odwzorowaniem treści poddającej się jednoznacznej interpretacji, przewidzianej przez twórców liturgii dominikańskiej. Największym wyzwaniem w tym zakresie było osiągnięcie jednolitej interpretacji materiału nutowego. Należy pamiętać, że śpiew liturgiczny stanowił podstawę celebracji. W zasadzie żadna litur-

gia sprawowana we wspólnocie klasztornej nie mogła obyć się bez muzyki²³⁹. Braciom zezwalano na recytację jedynie mszy cichych lub godzin kanonicznych odmawianych w podróży, a każda publiczna celebra klasztorna wymagała śpiewu. Trudno sobie wyobrazić, by tak istotnej kwestii, jaką były wskazówki wykonawcze dla kantorów i chóru nie określono precyzyjnie. W samym *Prototypie* znajdujemy jedynie lakoniczne uwagi poświęcone temu zagadnieniu. Zawiera je wstęp do antyfonarza, gdzie sformułowano zasady obowiązujące przy przepisywaniu ksiąg liturgicznych oraz przedstawiono podstawowe melodie psalmodii. Skrótowość uwag jest zbyt duża, by pozwalała na jednoznaczną interpretację neum. Mimo to wydaje się, że dominikanie nie dostrzegali znaczących trudności w tym zakresie. Prawdopodobnie osiągnęli zamierzoną spójność wykonawczą dzięki specyficznemu zapisowi muzycznemu, który stosowali w egzemplarzach wzorcowych, a w konsekwencji w księgach liturgicznych. Choć szczegółowe przedstawienie interpretacji neum stosowanych przez dominikanów nie jest celem niniejszego opracowania, ze względu na ważkość tematu nie można zupełnie pominąć tego zagadnienia. Skoro kaznodzieje zamierzali osiągnąć jedność liturgii w całym Zakonie, a środkiem do tego były egzemplarze wzorcowe, należy choćby pobieżnie wskazać metody, jakimi dążyli do wyznaczonego sobie celu.

Analiza wspomnianego wstępu do antyfonarza pozwoli wskazać środki zastosowane przez dominikanów do uzyskania spójności nie tylko w zapisie ale i w formie śpiewu. W *Prototypie* (XIV L 1) brakuje strony, na której znajdował się ów prolog. Jest to jedyna karta, która uległa zniszczeniu w rękopisie. Dysponujemy jednak odpisami wstępu z kopii hiszpańskiej (MS SAL.-CL.01) i wzorca należącego do generałów Zakonu (Add 23935). Dodatkowo podobne wstępy znajdowały się w księgach innych zakonów. Dla naszych badań najważniejszym materiałem porównawczym będą księgi franciszkańskie. Okazuje się bowiem, że tekst zanotowany przez dominikanów jest w pewnej mierze redakcją i skrótem analogicznych reguł obowiązujących od 1251 roku w Zakonie Braci Mniejszych. Poniżej w tabeli 1.2 przedstawiamy zestawienie obu tekstów²⁴⁰.

Możemy zauważyć, że tekst dominikański w porównaniu z franciszkańskim jest zwięzły, opuszcza znaczne fragmenty pierwowzoru. Koncentruje się na tym co najistotniejsze, a pomija powtórzenia lub uwagi drugorzędne. W punkcie pierwszym zaleca stosowanie nut kwadratowych w takim porządku, aby zapewnić ich czytelność. W drugim akapicie poleca sumienne kopiowanie liter, nut oraz pauz (*virgulæ pausarum*). W trzecim natomiast nakazuje stosowanie kustoszy. Tego zapisu brak we wstępie braci mniejszych. Na końcu nakazuje, aby księga po przepisaniu była porównana z egzemplarzem wzorcowym. Natomiast całkowicie pomija zasady ogólne dotyczące tworzenia ksiąg (punkt czwarty w tekście franciszkanów). Jest to zabieg zrozumiały skoro w tym czasie w Zakonie Braci Kaznodziejów funkcjonowały już dobrze zorganizowane skryptoria. Mimo swej skrótowości tekst ma duże znaczenie dla uzyskania jednolitej formy śpiewu w klasztorach kaznodziejów.

²³⁹ O znaczeniu śpiewu dla budowania tożsamości Zakonu, por. I. Smith OP, *Dominican Chant and Dominican Identity*, „Religions”, nr 5 (2014), s. 961–971.

²⁴⁰ Szczegółowa analiza zależności tekstu dominikańskiego od wersji franciszkańskiej por. M. Huglo, dz. cyt., s. 205–207, 213–214.

²⁴¹ Transkrypcja za B.F. Suárez, *El exemplar de la liturgia dominicana de Salamanca*, dz. cyt., s. 111–112.

²⁴² S.J.P. van Dijk, *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307)*, dz. cyt., s. 361.

Reguły dominikańskie	Reguły franciszkańskie
<i>In antiphonariis et gradualibus et aliis libris cantus fiant note quadrate cum quatuor lineis debito modo distantibus ne nota hic inde comprimat ab eis.</i>	<i>In primis iniungitur fratribus, ut de cetero, tam in gradualibus quam antiphonariis nocturnis et aliis, faciant notam quadratam et quatuor lineas, omnes rubeas sive nigras. Et littera aperte et distincte scribatur, ita quod nota congrue super suam litteram valeat ordinari. Et fiant linee modo debito distantes, ne nota hinc inde comprimat ab eis.</i>
<i>Nullus scienter litteram aut notam mutet, sed teneantur littera et note et uirgule pausarum.</i>	<i>Secundo quod custodiant eandem litteram, eandem notam cum suis ligaturis, easdem pausas, que in exemplaribus correctis cum magna diligentia continentur, nichil scienter addito vel remoto.</i>
<i>Puncta etiam directiua posita in fine linearum ad innuendum ubi prima nota sequentis linee debeat inchoari diligenter a notatoribus obseruentur.</i>	<i>Tertio quod quemlibet librum scriptum post exemplaria ter ad minus, antequam ligetur vel ponatur in choro, corrigant diligenter tam in littera quam in nota, ne ista opera, sicut solitum est, propter defectum correctionis corrumpantur. Idem dicitur de ordinariis breuiari et missalis et missalibus, etiam postquam ea habuerint.</i>
<i>Antequam legatur uel cantetur de cetero in quocumque libro de nouo scribendo prius liber bis ad correctam exemplaria corrigatur²⁴¹.</i>	<i>Quarto ut, postquam habuerint correctam gradualia, ordinaria predicta et missalia, faciant officium secundum quod in eisdem continetur. Nec faciant huiusmodi opera scribi vel notari a secularibus aliqua ratione, si habere valeant fratres ordinis qui hec scribere et notare noverint competenter. Quod si nesciunt, addiscant et cogantur ad hoc per suos superiores, quia seculares omnia fere que scribunt vel notant corrumpunt²⁴².</i>

Tabela 1.2: Zestawienie reguł przepisywania ksiąg u dominikanów i franciszkanów.

Po pierwsze prolog antyfonarza poleca zapisywać melodie w nutach kwadratowych (*nota quadrata*). Dotychczas nuty kwadratowe stosunkowo rzadko wykorzystywano w księgach liturgicznych, choć akurat zachowane manuskrypty sprzed reformy Humberta również posługiwały się neumami kwadratowymi²⁴³. Jak wspomnieliśmy wyżej konsekwentne ich użycie wprowadzili do swoich ksiąg franciszkanie, sporadycznie używali ich kanonicy i kartuzi w szczególności na terenach północnych Włoch i Francji. Ten typ pisma nutowego powstał w kręgu twórców polifonii²⁴⁴, przyjął się również u truverów i trubadurów²⁴⁵. Pozwalał bowiem na określoną interpretację rytmiczną utworu, bez której nie było możliwe wykonywanie muzyki wielogłosowej. W czasach Humberta użycie *nota quadrata* dla notowania śpiewu liturgicznego było

²⁴³ Por. szczegółowe omówienie: Ph. Gleeson, *Dominican liturgical manuscripts from before 1254*, AFP 42 (1972), s. 81–135. A. Dirks OP, *De tribus libris manu scriptis primaevae liturgiae dominicanae*, AFP 49 (1972), s. 5–37.

²⁴⁴ Por. W. Apel, *Die Notation der Polyphonen Musik*, Leipzig 1981, s. 235–378. [Oryginał angielski:] *Notation of Polyphonic Music 900 – 1600*, Cambridge 1953.

²⁴⁵ Por. D. Hiley, *Western plainchant. A Handbook*, Oxford 1993, s. 432.

zabiegiem wciąż rzadkim. Dominikanie jednak polecają właśnie nim posługiwać się w nowych księgach liturgicznych, a dodatkowo dbają o czytelność neum i ligatur (połączenia nut w grupy). Kopiści wywiązywali się z tego zadania nader sumiennie²⁴⁶. Dziś z dużą dozą pewności możemy stwierdzić, że zastosowanie nut kwadratowych przez dominikanów było spowodowane tym, że przekazywały informacje zarówno o melodii jak i rytmie śpiewu²⁴⁷. Zatem śpiewy zanotowane w *Prototypie* jedynie w kilku przypadkach domagały się komentarza uściślającego zasady wykonawcze²⁴⁸. Dostarczył ich Humbert de Romanis w *Komentarzu do Konstytucji*, w którym wyjaśnia, jaką długość nut i pauz należy stosować w utworach, które w *Prototypie* zostały opisane szczerunkowo lub z innych powodów mogły nastroczać trudności w zakresie odpowiedniej interpretacji rytmicznej²⁴⁹. W szczególności skupił się na omówieniu: długości nut w połowie i na końcu wersetu psalmów i kantyków; śpiewów rymowanych (hymnów i sekwencji, w których można było domyślać się stosowania zasad rytmicznych analogicznych do recytacji poezji) oraz śpiewów takich jak *Gloria in excelsis*, *Credo* i *Te Deum*²⁵⁰. Podał też zasady różnicowania czasu odmierzającego długość nut i pauz w zależności od rangi dnia²⁵¹ oraz odmienny od mniszego sposób wykonywania antyfon²⁵². Poza tymi wyjątkami wszystkie inne śpiewy — zdaniem Humberta — były wystarczająco dokładnie wyjaśnione za pomocą zapisu nutowego i uwag w *Ordinarium*²⁵³.

Po drugie wstęp do antyfonarza równą wagę przywiązuje do pauz (*virgulæ pausarum*). Mowa tu o pionowych kreskach przebiegających przez czterolinie. Zapis stosowany w księgach dominikańskich i franciszkańskich zawiera ich bardzo wiele, z tym że reguły braci mniejszych w dbałości o czytelność zapisu nut i pauz były od dominikańskich bardziej wymagające²⁵⁴. Pauzy były istotne z tego samego powodu co odpowiednie odwzorowanie nut kwadratowych — informowały o długości przerw w śpiewie.

Zastosowanie nut i pauz poddających się ścisłej interpretacji rytmicznej pozwalało uniknąć zamieszania w chórze. Dla dokładnego zobrazowania zasad rytmicznych śpiewu liturgicznego dominikanów w XIII wieku należy odwołać się do *Tractatus de Musica* Hieronima z Moraw²⁵⁵. Daty urodzenia ani śmierci autora nie są znane,

²⁴⁶ E. Giraud poddała analizie sześć rękopisów liturgicznych, które powstały w czasach reformy i krótko po jej wprowadzeniu. Jej badania wykazują zdumiewającą zbieżność egzemplarzy wzorcowych między sobą i tworzonych na ich podstawie kopii. Zaobserwowane różnice są niezmiernie rzadkie i dotyczą kwestii drugorzędnych lub są wynikiem kilku przeoczonych pomyłek. Podobieństwo ligatur jest równie duże. Por. E. Giraud, *Totum officium bene correctum habeatur in domo: Uniformity in the Dominican Liturgy*, [w:] *Making and Breaking the Rules: Discussion, Implementation, and Consequences of Dominican Legislation*, [red.] C. Linde, Oxford 2018, s. 153–172.

²⁴⁷ Por. T. Grabowski OP, *Trzynastowieczny chorał dominikański*, dz. cyt., s. 29–47.

²⁴⁸ Por. B. Matusiak OP, *Dominikańskie „Brevitas” w świetle źródeł*, „Teofil” 9 (1999), Kraków, s. 12–27.

²⁴⁹ Por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 98–103.

²⁵⁰ Por. tamże, s. 102. Dodatkowe uwagi H. Riemann, *Geschichte der Musiktheorie im IX–XIX Jahrhundert*, [wyd. ang. przejrane i uzupełnione przez] R.H. Haggh, *History of Music Theory*, [wyd. 2], New York 1974, s. 131.

²⁵¹ Por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 110–111.

²⁵² Por. tamże, s. 108.

²⁵³ Por. tamże, s. 98.

²⁵⁴ Por. M. Huglo, *Comparaison du „Prototype” du couvent Saint-Jacques de Paris avec l'exemplaire personnel du maître de l'Ordre des Prêcheurs*, dz. cyt., s. 206.

²⁵⁵ Dwa wydania traktatu: Hieronimus de Moravia, *De musica*, [red.] S. M. Cserba OP, [w serii:] *Freiburger Studien zur Musikwissenschaft*, t. 2, Regensburg 1935. Hieronimus de Moravia, *Hieronimi de Moravia Tractatus de musica*, [red.] Ch. Meyer, G. Lobrichon, Turnhout 2012. Omówienie

można natomiast zasadnie przypuszczać, że w czwartej ćwierci XIII wieku przebywał w klasztorze St. Jacques, gdzie też spisał swoje dzieło. Co prawda *Tractatus de Musica* nie został szeroko rozpowszechniony mimo, iż jest to jedyny traktat o prowienieniach dominikańskiej powstały w czasie bliskim reformie liturgicznej, którego autor skupia się na praktyce wykonawczej śpiewu. Jednak zdaje się być dziełem deskryptywnym a nie preskryptywnym i jako takie zawiera wskazówki interpretacyjne *nota quadrata* stosowane u dominikanów w okresie wprowadzenia reformy liturgicznej. Wskazują na to cytowane w *Tractatus de Musica* wstęp do antyfonarza z *Prototypu* i zapisy z Konstytucji kaznodziejów, a także terminologia podobna do tej, którą posługiwał się Humbert i szczególnie detaliczny opis rytmizacji neum i ich ligatur na przykładach śpiewów zaczerpniętych z repertuaru dominikańskiego²⁵⁶. Dzieło Hieronima z Moraw dostarcza kompletnych zasad odczytania zapisu nutowego z ksiąg dominikańskich i usuwa wszelką wieloznaczność rytmiczną, z którą mogliby mierzyć się wykonawcy. Stosując jego zasady do zapisu nutowego z *Prototypu* otrzymujemy śpiew menzuralny o rytmie swobodnym²⁵⁷, w którym poszczególne długości dźwięków są określone, choć utwór nie został przypisany do określonego *modi* rytmicznego.

Po trzecie istotną zasadą wymienioną we wstępie do antyfonarza jest nakaz stosowania kustoszy (*puncta directiva*, później *custos*), znaków umieszczanych na końcach czterolinii wskazujących wysokość dźwięku następnego. Stosowanie takiego rozwiązania znane było już od X wieku na terenie Akwitanii i Benewentu. Ale na północ od Loary w wieku XIII nie było jeszcze rozpowszechnione, choć z biegiem czasu

traktatu znajduje się w kilku pozycjach. Najnowsze polskie opracowania: M. Olejarczyk, *Traktat Hieronima z Moraw. Kontekst historyczny, treść i przeznaczenie*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, nr 11 (2012), s. 305–320. M. Olejarczyk, *Teoria rytmu Hieronima z Moraw*, [w:] *Cantare amantis est. Wieloautorska monografia naukowa z okazji 80. urodzin ks. prof. dr. hab. Ireneusza Pawlaka*, [red.] W. Hudek, P. Wiśniewski, Lublin 2015, s. 463–482. Wcześniejsze obcojęzyczne omówienia traktatu: F. Hammond, E. Roesner, „Hieronymus de Moravia”, [w:] *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. 17, Oxford 2000, s. 486–488; G. Reese, *Music in the Middle Ages*, New York 1940, s. 145–146, 272–293; H. Riemann, dz. cyt., s. 131–144; J. Morawski, *Teoria muzyki w średniowieczu. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1979, s. 99. Trudność stanowi dokładna datacja traktatu. K. Levy, *A Dominican Organum Duplum*, „Journal of the American Musicological Society”, t. 27, 2 (1974), proponuje — ze względu na reformę liturgiczną ukończoną około 1256 roku i odpowiadające jej wskazówki Hieronima — trzecią ćwierć XIII wieku. F. Hammond i E. Roesner, dz. cyt., zwracają uwagę, że traktat Hieronima sprawia wrażenie, jakby był zależny od komentarza św. Tomasza z Akwinu do *De cælo et mundo* Arystotelesa. Oznacza to, że nie mógł powstać przed rokiem 1272. Natomiast według K. Bergera dominikanin spisał swój podręcznik pomiędzy 1272 a 1304 rokiem. Por. K. Berger, *Ręka Gwidona a sztuka pamięci*, „Muzyka”, Rocznik XLVIII, 2(189), 2003, s. 71–97. Postać autora jest bardzo intrygująca, ponieważ niewiele wiadomo o jego pochodzeniu. Sugeruje się, że mógł nawet pochodzić z prowincji polskiej. Por. K. Neścior OP, *Quid sit musica? Hieronima z Moraw filozofia muzyki na tle muzycznej myśli średniowiecza*, Kolegium Filozoficzno-Teologiczne oo. Dominikanów w Krakowie 2015, s. 12–17. Należy odrzucić hipotezę, że pochodził ze Szkocji (por. A. Gastoué, *Un dominicain professeur de musique au XIII^e siècle, Fr. Jérôme de Moravie et son oeuvre*, [w:] AFP 2 (1932), s. 232–251. Ch. Meyer, „Hieronymus de Moravia”, [w:] *Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Allgemeine Enzyklopädie der Musik*, Kassel 1994, t. 8, k. 1519.), a najprawdopodobniej był dominikaninem z terenu Czech.

²⁵⁶ Por. szczegółowe omówienie w: M. Olejarczyk, *Teoria rytmu Hieronima z Moraw*, dz. cyt., s. 471–482.

²⁵⁷ Dyskusją na temat rytmu w chorale zajmuje się wielu autorów. Por. bibliografia u D. Hiley’a, *Western plainchant. A Handbook*, Oxford 1993. W. Apel, *Gregorian chant*, Indiana 1990. H. Riemann, *Geschichte der Musiktheorie im IX–XIX Jahrhundert*, dz. cyt. Proponują tłumaczenie angielskiego „free rhythm” przez „rytm swobodny”.

pojawi się w księgach kanoników i mnichów²⁵⁸. Franciszkanie w prologu do swoich ksiąg mogli opuścić tę regułę, ponieważ ich manuskrypty powstawały w Asyżu lub Rzymie, gdzie od dawna posługiwano się wspomnianą metodą. Dla paryskich dominikanów reguła mogła być nieznana, a zatem należało ją szczególnie podkreślić. Dodatkowo możemy przypuszczać, że był to sposób ułatwiający nie tylko wykonanie śpiewu ale również korektę ksiąg, na której dominikanom szczególnie zależało. W kopiach kustosz musiał niejednokrotnie wypaść w innym miejscu niż w egzemplarzach wzorcowych. Gdy kantor weryfikujący jakość przepisane materiału natrafiał na niezgodność pomiędzy kustoszem a kolejnym dźwiękiem, mógł łatwiej wychwycić błąd. Wobec tego zasada była odzwierciedleniem dbałości o brak uchybień w materiale nutowym, a w związku z tym świadczy o wadze, jaką dominikanie przywiązywali do tego, aby w całym Zakonie obowiązywały te same melodie śpiewów liturgicznych i jednolity sposób ich wykonania.

²⁵⁸ Por. M. Huglo, *Comparaison du „Prototype” du couvent Saint-Jacques de Paris avec l'exemplaire personnel du maître de l'Ordre des Prêcheurs*, dz. cyt., s. 207–208.

UWAGI OGÓLNE O SPRAWOWANIU EUCHARYSTII W RYCI DOMINIKAŃSKIM

Przed rozpoczęciem rekonstrukcji mszy celebrowanej w zwyczaju dominikańskim rytu rzymskiego z XIII wieku powinniśmy przygotować narzędzia, które pozwolą przeprowadzić wnikliwą analizę. Dlatego w niniejszym rozdziale skupimy się w pierwszym rzędzie na wyodrębnieniu poszczególnych części mszy świętej. Dominikańska forma celebracji Eucharystii odznaczała się charakterystycznymi cechami, nie była jednak złożona z części właściwych wyłącznie liturgii kaznodziejów. Mimo to trzynastowieczni teologowie Zakonu wypracowali własne rozumienie celebracji. Poddali ryt mszy analizie i zaproponowali jego formalny podział. Korzystając z ich osiągnięć, opracujemy schemat wydzielający poszczególne części mszy. W ten sposób ułatwimy zarówno porównanie średniowiecznego sposobu celebracji z innymi formami rytu rzymskiego, jak też przygotujemy narzędzie pozwalające zorganizować treść opracowania. W kolejnych zagadnieniach rozdziału skupimy się na wyróżnieniu form celebracji Eucharystii ze względu na ich publiczny lub prywatny charakter, a także na obowiązku mszalnym oraz liczbie mszy, które należało odprawić w klasztorze danego dnia. Dzięki temu stanie się jasne, czym różniła się tak zwana msza konwentualna od mszy cichej i jakie występowały pomiędzy nimi zależności. Na koniec przyjrzymy się zasadom, dzięki którym średniowieczni predykanci wybierali odpowiedni formularz mszalny. W tym celu poddamy analizie *temporale* kalendarza liturgicznego, którym się posługiwali. Oraz omówimy *sanctorale* i zaproponujemy swoistą tabelę pierwszeństwa świąt. Pozwoli ona zrozumieć, które rubryki ksiąg liturgicznych zawartych w *Prototypie* należy brać pod uwagę w dane dni roku kościelnego.

2.1. WYRÓŻNIENIE CZĘŚCI MSZY ŚWIĘTEJ

Chcąc poprawnie zrekonstruować ryt Eucharystii sprawowanej według zwyczaju dominikańskiego i w ten sposób odtworzyć kompletny i spójny obraz celebracji, należy uchwycić to, co stanowi jej odrębne części. Usystematyzowane wyliczenie ceremonii składających się na mszę i połączenie ich w logiczne części pozwoli nie tylko w sposób przejrzysty komentować rekonstruowany obrzęd, ale ułatwi uchwycenie znaczenia, jakie w poszczególnych rytuałach dostrzegali ich średniowieczni uczestnicy. Dotykamy tu najważniejszego celu, jaki chcemy osiągnąć przez analizę *ordo missæ* zwyczaju dominikańskiego. Jej celem nie będzie wyłącznie wskazanie cech charakterystycznych dominikańskiego wariantu celebracji. Nie zamierzamy też ograniczyć się do porównania go ze współczesnymi mu zwyczajami obecnymi w Kościele rzymskim. Stawiamy sobie szersze zadanie — zależy nam na tym, by dzięki podjętym badaniom powstał obraz liturgii celebrowanej, widziany z perspektywy jej uczestników. Przez wskazanie elementów o charakterze dramatycznym, takich jak przestrzeń celebracji, wystrój świątyni, specyfika nakładanych szat, układ miejsc uczestników mszy, wykonywane gesty, siła głosu, postawy ciała itp., zamierzamy wmyśleć się w atmosferę celebracji i sposób jej przeżywania. Nie sposób osiągnąć tego celu bez świadectw samych uczestników liturgii. Takimi jednak nie dysponujemy. Nie znamy pism, w któ-

rych bracia opisywaliby swoje przeżycia związane z uczestnictwem we mszy świętej. Możemy jednak rozpoznać, jak sam ryt kształtował pobożność. Przez wskazanie rozwiązań zastosowanych w rytuale będziemy mogli rozpoznać to, co twórcy rytu uznawali za istotne. Świadomie skomponowana forma liturgiczna podkreśla lub osłabia znaczenie poszczególnych elementów celebracji. Dzięki stosowanym środkom wyznacza uczestnikom ich miejsce i formy zaangażowania. Wybrane środki pośrednio odsłaniają określone rozumienie nie tylko roli uczestników ale i tajemnic, w których brali udział. W szerszym planie kolejne części celebracji tworzą „strukturę dramatyczną”¹ — pewne jej fragmenty wypełniał dynamiczny śpiew połączony z rozbudowaną akcją liturgiczną, inne — pełne skupienia i rewerencji milczenie bądź spokojny namysł. Pomiedzy treścią obrzędu a formą jego sprawowania istniał szereg zależności. Będziemy starali się je uchwycić w miarę biegu analizy. Rekonstrukcja uwzględniająca to wszystko będzie mogła posłużyć do analiz teologii liturgicznego *usus* kaznodziejów, która nie została — jak zakładamy — wyrażona jedynie w treści modlitw i śpiewów, ale również w formie pozostałych elementów mszy. Te ze względu na swój zmysłowy charakter kojarzą się nam z teatrem, ponieważ nie postrzegamy ich jako oderwanych od całego „dramatu”. Stąd mówimy o środkach dramatycznych i budowanej przez nie strukturze dramatycznej, która wpływała na przeżycie liturgii i angażowała uczestników nie tylko intelektualnie.

Bez uprzedniej wnikliwej analizy rytu nie jest jednak możliwe wyróżnienie poszczególnych jego części czy to pod względem formy, czy treści. Proponowanie na tym etapie autorskiego schematu podziału mszy byłoby po prostu nieuprawnione. Moglibyśmy co najwyżej narzucić średniowiecznej formie celebracji współczesne nam rozróżnienia. Takie ujęcie byłoby rozstrzygnięciem ahistorycznym, które odwiodłoby nas od stawianego sobie celu. By uniknąć tego błędu, a jednocześnie dokonać możliwie adekwatnego wstępnego podziału celebracji, omówimy trzy średniowieczne sposoby podziału liturgii mszy świętej. Dopiero po ich omówieniu zaproponujemy własny model podziału zbudowany w oparciu o poprzednie. Będzie to schemat, który ułatwi nam organizowanie treści kolejnych zagadnień.

Średniowieczni pisarze, poczynając od Izzydora z Sewilii a na Durandusie kończąc, w traktatach z grupy *expositio missæ* wyróżniali odrębne całości w ramach mszy, ale rzadko kiedy był to podział wynikający z analizy dramatycznej rytu. Ich metoda charakteryzowała się innymi założeniami. Wydaje się, że w pierwszym rzędzie kierowali się analizą tekstów, które tworzyły Eucharystię. Dlatego ich uwaga była skierowana przede wszystkim na treść wypowiedzianych modlitw. Skupiali się na tekstach stałych części mszy, a zmienne co najwyżej podsumowywali ogólnym stwierdzeniem zbierającym poruszane w nich tematy przewodnie. Następnie wyodrębniali w kolejnych częściach mszy zasadnicze zagadnienia teologiczne. Dopiero wówczas dostrzegali

¹ Termin został zaczerpnięty z teorii literatury i może wydawać się nieodpowiedni do analizy rytuału. Niemniej w badaniach nad teatrem i liturgią zwraca się uwagę na wzajemne związki dramatu i kultu oraz na specyficzną strukturę dramatyczną celebracji. Por. J.W. Kowalski, *Dramat a kult*, Warszawa 1977; S. Nieznanowski, *Dramat liturgiczny*, [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1: A-M, Warszawa 1989, s. 206–207; M. Klinger, *Teatr a liturgia*, „Res Publica”, nr 5 (1987), s. 53–60; *Liturgia w świecie widowisk*, [red.] H. J. Sobeczko, Z. Solski, Opole 2005; *Między liturgiką a performatyką. Rekonensans I*, [red.] E. Mateja, Z. W. Solski, Opole 2012; M. Klinger, *Strażnik wrót. Próby hermeneutyki teologicznej*, Kraków 2019. Jako literaturę pomocniczą dla zagadnienia można przywołać prace poświęcone dratayzjom liturgicznym, m.in.: J. Lewański, *Liturgiczne łacińskie dramatyizacje Wielkiego Tygodnia XI – XVI w.*, Lublin 1999; B.-D. Berger, *Le Drame Liturgique de Pasques du X^e au XIII^e siècle*, Paris 1976.

ich znaczenie w obrzędach towarzyszących modlitwom. Znaki liturgiczne miały na celu wyłącznie podkreślenie bądź zobrazowanie wypowiedzianych słów. W kolejnym kroku przypisywali poszczególnym ceremoniom znaczenie symboliczne, łączące Eucharystię z upamiętnieniem i *representatio* męki Chrystusa. Eucharystia stawała się zatem swoistym unaocznieniem męki Pana, a modlitwy i zależne od nich obrzędy miały skłaniać umysł do kontemplowania ofiary Zbawiciela. Wobec tego sam podział rytuału zależał od przypisania poszczególnych części Eucharystii do najlepiej odpowiadających im wydarzeń paschalnych. Niekiedy autorzy średniowieczni, analizując ryt, formułowali tezy na temat ogólnego sensu sprawowania Eucharystii². Posłużymy się trzema przykładami zaczerpniętymi ze źródeł dominikańskich z czasu kształtowania i rozpowszechniania się rytu dominikańskiego — pismami Hugona de Sancto Caro († 1263), Tomasza z Akwinu († 1274) i Alberta Wielkiego († 1280). Autorzy byli wybitnymi postaciami, których twórczość wyraziście odcisnęła się na teologii i pobożności dominikanów. Choć ich piśmiennictwo dalece wykraczało poza tematy liturgiczne, którymi zajmowali się w zasadzie jako wątkiem pobocznym swoich rozważań, również i w omówieniu rytu mszy przedstawili koncepcje, które zostały podjęte nie tylko przez braci kaznodziejów. Poniższa prezentacja nie ma na celu dogłębnej analizy ich dzieł. Przedstawimy je pobieżnie, jedynie po to aby uchwycić zasady, na podstawie których oddzielali pojedyncze części mszy.

Pierwszy ze wspomnianych autorów przedstawił w *Tractatus super missam*³ wykład *expositio missae*, wykorzystując metodę remoratywno-allegoryczną⁴. W zasadzie ograniczył się wyłącznie do niej, tworząc traktat krótko omawiający kolejne obrzędy celebracji. Jako jedyny spośród tutaj przytaczanych poświęcił uwagę *præparatio ad missam* i symbolice szat kapłańskich. Wydaje się, że nie pisał z myślą o świeckich, lecz kierował swoje słowa do duchownych. Dlatego J.-P. Torrell OP wymienia interesujące nas dzieło pośród podręczników napisanych z myślą o braciach, którym przed końcem lat czterdziestych XIII wieku Zakon zapewnił odpowiednie pomoce teoretyczne w ramach przygotowania do powierzanych im obowiązków. Stawia zatem traktat Hugona w szeregu dzieł o tematyce moralnej i prawnej autorów takich jak Rajmund

² Szersze omówieniem tematu *expositio missae* znajduje się w obszernej literaturze: A. Wilmart, „Expositio Missae” [w:] *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie*, Paris 1922; A. Häußling, „Messe. Expositiones Missae” [w:] *DSP*, t. 10 (1979), k. 1083 – 1090; R. Suntrup, *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts*, [seria:] *Münsterschen Mittelalter-Schriften*, t. 37, Münster 1978; E.J.R. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926; H.B. Meyer, *Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. 4, *Eucharistie — Geschichte, Theologie, Pastoral*, Regensburg 1989; A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Freiburg 1902; P.-M. Gy OP, *Expositiones Missae*, [w:] *Bulletin du Comite des Etudes de la Campagne de Saint-Suplice*, 22 (1958), s. 223–232; D.F. Wright, *A Medieval Commentary on the Mass*, [dysertacja], Notre Dame 1977; D.L. Mosey, *Allegorical Liturgical Interpretation in the West from 800 A. D. to 1200 A. D.*, [dysertacja], Toronto 1985; M. Schaeffer, *Twelfth Century Latin Commentaries of the Mass. Christological and Ecclesiological Dimensions*, [dysertacja], Notre Dame 1983; [Bibliografia w:] P.-M. Gy OP, *Guillaume Durand — Evêque de Mende (v. 1230 – 1296). Canoniste, liturgiste et homme politique*, Paris 1992.

³ Korzystamy z wydania *Hugonis a St. Charo. Tractatus super missam seu speculum ecclesiae*, [red.] G.G. Sölch OP, Aschendorff 1940.

⁴ Omówienie metody por. T. Grabowski OP, *Interpretacja naiwna czy mistyczna? Alegoryczne odczytanie rytu Mszy świętej drogą do duchowości liturgicznej*, [w:] *Duchowość kształtowana przez liturgię*, [red.] K. Porosło, Kraków 2017, s. 57–92.

z Peñafort, Wilhelm Peyraut i Wincenty z Beauvais⁵. Faktycznie, *Tractatus super missam* Hugona de St. Caro już chociażby ze względu na sam tytuł, pod którym stał się znany — *Speculum Ecclesiae* — można zaliczyć do źródeł o charakterze syntetycznych pomocy dydaktycznych. *Specula* były najczęściej małymi sumami, które zwięźle omawiały wybrany temat i dostarczały podstawowych informacji przydatnych w pracy duszpasterskiej lub kaznodziejstwie⁶. G. Sölch OP zauważa jednak, że tytuł traktatu został dodany przez kopistów już po śmierci autora w 1263 roku⁷. Jest też przekonany, że dziełko — jak zauważa, najmniejsze spośród pism Hugona⁸ — powstało później, niż datuje je Torrell i było pisane dla grona szerszego niż bracia dominikanie⁹. Dokładna datacja traktatu nie jest dla nas kluczowa. Możemy przyjąć, bazując na wnioskach Torrella, Sölcha i innych¹⁰, że *Tractatus super missam* powstał w latach 1240 — 1251, a więc jeszcze przed formalnym zatwierdzeniem *Prototypu* Humberta. Odzwierciedla to ryt opisany przez Hugona. Zauważamy bowiem, że zawiera szereg podobieństw do zwyczaju kaznodziejów, ale nie jest z nim tożsamy. Podobieństwa dotyczą przede wszystkim faktu, iż w *Speculum Ecclesiae* opisano celebrację zakonną. Występuje w niej chór, kantorzy oraz pełna asysta z diakonem, subdiakonem i ministrantami. Inne podobieństwa dotyczą konkretnych obrzędów, takich jak procesja i lektura Ewangelii, posługiwanie się terminem *responsorium* zamiast *graduale*, rozłożenie rąk po Przeistoczeniu, formuła znaku pokoju i jego umiejscowienie w mszy. Niemniej w krótkim *expositio* znajdujemy również wiele różnic w stosunku do liturgicznego zwyczaju kaznodziejów: forma ofiarowania, brak skłonu na *Supra quae* oraz liczba wymienionych dni, w których uczestnicy Eucharystii przyjmują komunię świętą. Określenie zwyczaju, o którym pisze Hugo, utrudnia to, że nie był precyzyjny w opisie celebracji. Pomiął wiele szczegółów z obrzędów mszy, skupiając się przede wszystkim na ogólnym sensie jej elementów i na analizie treści Kanonu¹¹.

Hugo de Sancto Caro, po omówieniu wstępnego przygotowania się celebransa do złożenia Najświętszej Ofiary, przytacza werset z Pierwszego Listu do Tymoteusza i stosuje zawarte w nim rozróżnienie, by wprowadzić podział mszy na mniejsze części.

⁵ Por. J.-P. Torrell OP, *Tomasz z Akwinu — Człowiek i dzieło*, Kęty — Warszawa 2008, [tłum.] A. Kuryś, s. 148.

⁶ Por. M. Paulmier-Foucart, *A l'origine du Speculum maius. Notes sur la relation probable entre Hugues de Saint-Cher et Vincent de Beauvais*, [w:] *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien. Actes du colloque „Hugues de Saint-Cher OP, bibliste et théologien”, Paris, Centre d'études du Saulchoir, 13-15 mars 2000*, [red.] L.-J. Bataillon, G. Dahan et P.-M. Gy OP, Turnhout 2004, s. 481–496.

⁷ Por. G.G. Sölch OP, *Hugo von St. Cher und die Anfänge der Dominikanerliturgie. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung zum «Speculum ecclesiae»*, Köln 1938, s. 36. Dalej jako: „Die Anfänge der Dominikanerliturgie”.

⁸ Por. tamże, s. 20. Traktat, mimo dużego zbioru rękopisów i wielu wydań drukiem, o którym świadczy chociażby zestawienie autorstwa Th. Käppeliego OP zawarte w *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, t. 2, Rzym 1975, s. 276–280, nie stał się przedmiotem wielu badań. Poza cytowaną przez nas pracę G. Sölcha *Hugo von St. Cher und die Anfänge der Dominikanerliturgie* nie znaleźliśmy innych prac, które poświęcałyby mu uwagę w znaczącym stopniu.

⁹ Por. tamże, s. 38.

¹⁰ Por. między innymi P.-M. Gy *Hugues de Saint-Cher dominicain* [w:] *Hugues de Saint-Cher, bibliste et théologien*, dz. cyt., s. 23–28.

¹¹ Warto zwrócić uwagę, że przy opisie liturgii słowa Hugo robi częste aluzje do kaznodziejów. Wzmacnia to tezę, że traktat w pierwszym rzędzie był skierowany do adeptów młodego Zakonu. Jeśli tak było w rzeczywistości, wówczas opisywana forma celebracji bardziej odpowiadałaby sytuacji z początków lat czterdziestych niż pięćdziesiątych XIII wieku.

Z perspektywy współczesnej metodologii jest to zabieg błędny. Narzuca bowiem na celebrację zupełnie obcy schemat. Autor Listu do Tymoteusza jedynie wymienia formy modlitw i ani się nie odnosi do mszy, ani nawet o niej nie wspomina. Znając średniowieczne podejście do czerpania z autorytetów i posługiwania się ich słowami, nie dziwi nas sposób argumentacji Hugona. Tym bardziej — jak zwrócił uwagę G. Sölch¹² — że jest to kontynuacja bardzo popularnej w średniowieczu myśli św. Augustyna¹³. Zacytujmy odpowiedni fragment *Speculum Ecclesiae*:

Apostoł mówi: „Napominam tedy najpierwej, aby były czynione prośby, modlitwy, przyczyniania, dziękowania za wszystkie ludzkie” [1 Tm 2, 1], dlatego też w mszy wyróżnia się cztery części. Pierwsza część, nazywana *prośby*, obejmuje obrzędy od introitu do „*Te igitur*”. Druga, zwana *modlitwy* — od „*Te igitur*” aż do „*Pater noster*”. Trzecia, o nazwie *przyczyniania*, od „*Pater noster*” do kolekty. Czwarta, *dziękowania*, zawiera części od kolekty aż do „*Ite missa est*”¹⁴.

Hugo wyodrębnił zatem cztery części mszy. Pierwsza z nich jest najobszerniejsza, sięga od antyfony na wejście aż do początku Kanonu. Hugo nie wydziela jako odrębnych całości ani modlitw u stopni ołtarza ani Liturgii Słowa. Co ciekawe, druga część to sam Kanon — modlitwa eucharystyczna. Nie łączy z nim ani ofiarowania, ani prefacji. Z dwiema pierwszymi rozbudowanymi częściami kontrastują dwie kolejne. W porównaniu z *obsecrationes* i *orationes postulationes* i *gratiarum actiones* są bardzo krótkie. Pierwsza obejmuje obrzędy przed komunią i ją samą wraz z antyfoną, a druga jedynie modlitwę po niej i rozesłanie. Inaczej niż to się dzisiaj robi, Hugo wyraźnie wyznaczył granice Kanonu oraz wyszczególnił obrzędy przed i po komunii, zupełnie zignorował zaś podział na obrzędy wstępne, liturgię słowa i przygotowanie darów. Takie ujęcie może być wynikiem kierowania się przez autora dramatycznym, a nie tylko znaczeniowym wymiarem celebracji. Wiemy, że Kanon był odmawiany po cichu przez celebrans. Hugo zwraca na to uwagę¹⁵ na początku wykładu poświęconego treści Kanonu. Poprzednia część mszy odznaczała się nie tylko głośnym wypowiedaniem słów, ale i śpiewem i rozbudowaną akcją liturgiczną. Trzecia część mszy — spośród wskazanych przez dominikańskiego kardynała — jest spójna zarówno pod względem formy, jak i treści, co sam zaznacza¹⁶. Wreszcie ostatnia część stanowi dziękczynienie za to, co się wydarzyło w trakcie mszy św., i stanowi zapowiedź przyszłego życia w chwale¹⁷.

Drugi z interesujących nas autorów — Tomasz z Akwinu — w aspekcie rytualnym omawia celebrację mszy w zasadzie tylko w dwóch pismach: w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* i w III części *Sumy teologii*. Przynajmniej w tych dziełach bezpośrednio zajmuje się rytmem mszy i w zwartej formie przedstawia jego analizę o charakterze alegorycznym. W innych pismach Tomasza znajdziemy co prawda szereg odniesień do liturgii, ale wyłącznie jako argument lub ilustrację jakiegoś zagadnienia¹⁸. *Komentarz do Sentencji* powstał w czasie, gdy kończono prace nad

¹² Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 41, przyp. 9.

¹³ Zawiera ją również późniejsze *Rationale* Durandusa, które (co najmniej do czasu *Tridentinum*) było w Kościele zachodnim podstawowym traktatem o rycie mszy świętej. Por. G. Durandus, *Rationale divinatorum officiorum*, Lyon 1574, IV, 1, 50.

¹⁴ Hugo de St. Caro, *Speculum Ecclesiae*, dz. cyt., s. 11. Cytat biblijny za: *Nowy Pana Naszego Jezusa Chrystusa Testament przez Jakuba Wuyka na polski język przełożony*, Lipsk 1843.

¹⁵ Por. Hugo de St. Caro, *Speculum Ecclesiae*, dz. cyt., s. 25.

¹⁶ Por. tamże, s. 43–51.

¹⁷ Por. tamże, s. 51.

¹⁸ Szczegółowe omówienie pism i badań nad teologią liturgii św. Tomasza przedstawił B. Krzych,

Correctorium (w latach 1253 – 1256). Fragmenty na temat sakramentu Eucharystii znajdują się w omówieniu IV księgi (dystynkcje od VIII do XIII)¹⁹. Mimo że, ostatnia część *Sumy* powstała blisko dwadzieścia lat później, w końcowych latach twórczości Tomasza (1271 – 1273), w odniesieniu do rytu mszy stanowi jedynie powtórzenie znacznej części wywodu przedstawionego w *Komentarzu do Sentencji*, który w kilku zagadnieniach został uzupełniony i rozwinięty²⁰. Oba dzieła odnoszą się do celebracji rytu dominikańskiego. Zauważamy to przede wszystkim w omówieniu *offertorium* i modlitw wypowiedzianych po Kanonie. Jednak znaczącą część wywodu z powodzeniem można odnieść do rytu rzymskiego w ogólności, w zasadzie nie zwracając uwagi na specyfikę zwyczaju kaznodziejów. Myśl świętego nawiązuje bowiem do tradycji komentarzy rytu mszy, a autorzy, na których powołuje się Akwinata, komentowali celebrację rzymską i nie skupiali się na drobnych rozbieżnościach między lokalnymi zwyczajami a powszechną praktyką Kościoła.

Doktor Anielski wskazuje dwa cele sprawowania Eucharystii i w ich perspektywie omawia celebrację²¹. Pierwszym z nich jest fakt, że „celebra [...] poprzez konkretny obraz służy uzmysłowieniu Męki Chrystusa Pana, prawdziwej immolacji”²². W kwestii 83 trzeciej części *Sumy teologii* takie lub podobne sformułowania pojawiają się wielokrotnie²³. Drugim nie mniej ważnym celem odprawiania Najświętszej Ofiary jest udział w owocach Pasji. Tomasz za każdym razem wymienia dwa cele — jeden obok drugiego. Pominięcie drugiego z nich, sugerowałoby, że Eucharystia jest „*sola commemoratio*” — jak opisowo tłumaczy ks. Stanisław Piotrowicz — odtworzeniem wyłącznie historycznego aspektu Męki Pańskiej²⁴. Ograniczyłaby się zatem do swoistego „odegrania dramatu” Męki, ale nie dawałaby dostępu do jej owoców. W takim ujęciu gesty liturgiczne spełniają funkcję podkreślenia tego, co zawarte jest w słowach — uwypuklają momenty wspominanej i uobecniają Męki Pana²⁵.

Analizując podział celebracji mszy dokonany przez św. Tomasza, zauważamy rozwój jego myśli, który nastąpił między napisaniem *Komentarza* i *Sumy*. I tu jednak

Liturgia jako auctoritas w myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu na przykładzie traktatu De Christo w Sumie teologii, Kraków 2020, s. 48–53. Natomiast I. Smith OP zestawiał ryt mszy św. z odnośnikami do dzieł Akwinaty: I. Smith OP, *The Rest is Said in Praise to God. Thomas Aquinas on the Rites of the Mass*, [maszynopis], 2016.

¹⁹ Krótkie opracowanie myśli św. Tomasza przedstawił J. Buxakowski, *Św. Tomasz o liturgii Mszy św. według Komentarza do IV księgi Sentencji Piotra Lombarda*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny” 5 (1952), s. 141–164, 253–262.

²⁰ Uwaga ta dotyczy aspektu liturgicznego omawianego komentarza. Aspekt sakramentalny wykładu charakteryzuje się większą liczbą rozwinięć i w porównaniu z *Komentarzem do Sentencji* w dużej części przedstawia nowe podejście do tematu.

²¹ Wnikliwy komentarz tego zagadnienia przedstawił w swoim artykule Š.M. Filip OP, «*Imago Representativa Passionis Christi*». *St. Thomas Aquinas on the Essence of the Sacrifice of the Mass*, „Nova et Vetera”, English Edition, vol. 7, 2 (2009), s. 405–438.

²² STh III, q. 83, a. 1. Cytaty zostały zaczerpnięte z wydania londyńskiego: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 28, „Eucharystia”, (3; Q. 73–83), [tłum.] ks. S. Piotrowicz, Londyn 1974.

²³ Por. przede wszystkim artykuły od 1 do 4 kwestii 83. Lecz również poza omawianą kwestią por. między innymi: STh III, q. 76, a. 2. ad 1 oraz q. 79, a. 1.

²⁴ STh III, q. 83, a. 2, ad 1.

²⁵ Por. STh III, q. 83, a. 5, wykład. Wykład Akwinaty jest i bogatszy i bardziej złożony niż przedstawione powyżej streszczenie. Szerszego komentarza na ten temat dostarcza David Berger, *Thomas Aquinas & the Liturgy*, wyd. 2., [tłum.] Ch. Grosz, Naples (Florida) 2005, s. 31. Czytamy tam między innymi: „Element reprezentacji składa się z trzech składowych, które z kolei wynikają ze skuteczności łaski. Słowa i obrzędy najpierw wskazują na jakiś aspekt reprezentacji pasji Chrystusa, następnie odnoszą się do mistycznego ciała, którego jedność określa sakrament, aż w końcu wskazują praktyczny aspekt sprawowania sakramentu, które należy celebrować z poświęceniem i czcią”.

musimy zaznaczyć, że w ostatnim swoim dziele jedynie wyraźniej wyodrębnia jedną część obrzędu, którą wcześniej postrzegał jako spójną całość. Wobec tego układ liturgii mszy dzieli najpierw na trzy, a w końcu na cztery części²⁶. Komentując dzieło Lombarda, przedstawia trójdzielną strukturę mszy: początkowe modlitwy, celebrę i dziękczynienie. W obrzędach od antyfony na wejście do kolekty Tomasz widzi przygotowanie wiernych przez wstępne modlitwy (*principium orationis*). Dalej następuje właściwy obrzęd celebracji (*ipsa celebratio*) sięgający aż do przyjęcia komunii. Na koniec liturgię zamyka dziękczynienie (*gratiarum actiones*), które obejmowało *communio* i *postcommunio*. W III części *Sumy* podział rytu jest przedstawiony w artykule czwartym kwestii 83. Akwinata wymienia w nim szczegółowo wszystkie elementy składające się na mszę świętą i dzieli je na cztery części. Pierwsza, obejmująca ceremonie od rozpoczęcia mszy aż do kolekty, stanowi przygotowanie wiernych. Druga to — oddzielona od *ipsa celebratio* z *Komenatarza do Sentencji* dodatkowa część mszy — nauczanie wiernych (*instructio*), na którą składają się czytanie, gradual, akklamacja lub *tractus* i Ewangelia z odpowiedzią na nią w formie *Credo*. Dalej podział pozostaje ten sam, jak w dziele poprzednim: *ipsa celebratio* obejmuje obrzędy aż do przyjęcia komunii i dziękczynienie (*gratiarum actionis*) składa się z antyfony na komunię i modlitwy po niej. Wydaje się, że autor czuje się zobligowany do wyjaśnienia, dlaczego tak dużą część obrzędów zamyka w *ipsa celebratio*. Uzasadnia to tym, że misterium Męki celebrowany tak przez składanie ofiary, jak i realizację sakramentu. Dokonuje się ona przez konsekrację darów ofiarnych i przez przyjęcie komunii, która uświęca (konsekuje) wiernych²⁷.

Odmienne od dwóch poprzednich ujęcie odnajdujemy w tekstach Alberta Wielkiego²⁸. Swoje komentarze do rytu mszy tworzy w czasach naznaczonych już nie tyle reformą liturgiczną dominikanów, ile rozpowszechnianiem się zwyczaju kaznodziejów w kolejnych prowincjach i diecezjach. Najstarsze rękopisy interesujących nas traktatów Alberta, które przetrwały do naszych czasów, pochodzą z 1279 i 1281 roku²⁹. Prawdopodobnie jednak powstały co najmniej kilka lat wcześniej, ponieważ nie są autografami Alberta. Mowa tu w pierwszym rzędzie o *Opus de mysterio missæ*, który kilkakrotnie odsyła do *De corpore Domini*³⁰. Stąd też są postrzegane jako traktat podwójny i nazywane *Doppeltraktat*³¹. Druga część *Doppeltraktat* jest

²⁶ Podział Tomaszowy jest jego autorskim dziełem. Por. F. Quœx, *Thomas d'Aquin, mystagogue. Lexpositio Missæ de la Somme De theologie (III^a, q. 83, a. 4-5)*, „Revue Thomiste”, nr 105 (2005), s. 204–212.

²⁷ Por. STh III, q. 83, a. 4, *corpus*.

²⁸ Dalej będziemy odwoływać się do dwóch traktatów: *Liber de sacrificio Missæ*, w literaturze przedmiotu występujący pod tytułem *De mysterio missæ*, oraz *Liber de sacramento Eucharistiæ*, w literaturze częściej cytowany jako *De corpore Domini*. Korzystamy z wydania traktatów pod redakcją Augustyna i Emila Borgnet z tomu 38. *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis Prædicatorum, Opera omnia, ex editione lugdunensi religiose castigata et pro auctoritatibus ad fidem vulgatæ versionis accuratiorumque patrologiæ textuum revocata... cura ac labore Augusti et Æmilii Borgnet*, wydanego w Paryżu w roku 1899. *De mysterio missæ* znajduje się na s. 1–163, *De corpore Domini* na s. 191–434.

²⁹ Por. W. Fauser, *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung*, t. 1, *Die echten Werke*, Münster 1982, s. 316n.

³⁰ W wielu omówieniach traktatów spotykamy podkreślenie tego faktu. Por. między innymi J. Vijgen, *The Status of Eucharistic Accidents „sine subiecto”. An Historical Survey up to Thomas Aquinas and Selected Reactions*, t. 20, [seria:] *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens — Neue Folge*, Berlin 2013.

³¹ Por. A. Kolping, *Zum Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus*, „Theologische Revue” 83 (1987), s. 13–20.

zorientowana wokół zagadnień sakramentologicznych. Pośród szeregu pism św. Alberta oraz kazań poruszających tematykę Eucharystii *De mysterio missæ* odznacza się jako dzieło wyjątkowe, ponieważ jest poświęcone bezpośrednio kwestii rytu. Aspekt sakramentologiczny jest w nim co prawda obecny, sam autor jednak traktuje go jako drugorzędny i w celu pogłębienia rozumienia sakramentu odsyła do *De corpore Domini*³². Dlatego traktat o tajemnicy mszy jest dla naszych rozważań wyjątkowo cenny i jemu w pierwszym rzędzie poświęcimy uwagę³³.

Zanim przedstawimy najbardziej palącą kwestię — sposób w jaki autor wydzielił części mszy — uczynimy kilka uwag natury ogólnej. Po pierwsze należy zaznaczyć, że w latach pięćdziesiątych XX wieku podano w wątpliwość autorstwo pism tworzących *Doppeltrakta*³⁴. Niemniej teza ta spotkała się z wyraźną krytyką i nie jest przyjmowana powszechnie³⁵. Możemy być pewni, że nawet jeśli pisma nie wyszły bezpośrednio spod pióra św. Alberta, to stworzył je jeden z licznych jego uczniów³⁶. Po drugie J. Schneider zwraca uwagę, że opisywany przez Alberta ryt mszy to „liturgia zachodnia, która wywodzi się z rytu rzymskiego”³⁷. Szczegółowa analiza rytu opisanego w *De mysterio missæ* prowadzi nas do wniosków idących nieco dalej. Owszem, nie ulega najmniejszej wątpliwości, że autor opisuje celebrację rytu rzymskiego. Starając się jednak uchwycić specyfikę badanego zwyczaju, musimy stwierdzić, że nie sposób jednoznacznie przypisać go ani do zwyczaju kurii rzymskiej, ani praktyki dominikanów czy franciszkanów XIII stulecia. Ryt mszy został bowiem tak przedstawiony, że można przypuszczać, iż autor „ma przed oczami” ryt dominikański, ale jedynie wspomina o jego charakterystycznych elementach bez dopowiedzenia, skąd pochodzą lub gdzie można je zaobserwować. Nigdy nie powołuje się wprost na zwyczaj kaznodziejów, mimo iż kilkakrotnie o nich wspomina lub wręcz szczegółowo opisuje³⁸. Co prawda zarówno wpływ liturgii predykanów na praktykę celebracji w Kościele, jak i wielość źródeł, z których korzystali przy tworzeniu własnego rytu, mogły spowodować, że liturgia opisywana przez Alberta niesie znamiona zwyczaju dominikańskiego i dlatego wydaje się do niego podobna. Nic jednoznacznie nie przesądza o bezpośrednio dominikańskim charakterze celebracji opisywanej przez Alberta. Mimo to nie należy twierdzić, że obraz mszy, jaki wyłania się z *De mysterio missæ*, to zwyczaj kurii rzymskiej podchwycony przez braci św. Franciszka. W trak-

³² Jako przykład por. *De mysterio missæ*, tr. II, c. 10, a. 9, s. 72; tr. III, c. 12, s. 123; tr. III, c. 21, s. 157.

³³ Mimo, że ostatnia część *De corpore Domini* porusza zagadnienie rytu, zajmuje się nim jednak wyłącznie w aspekcie prawnym: rozstrzyga kwestie sporne pomiędzy Kościołem rzymskim a prawosławnym, zajmuje się zdatnością materii sakramentu, koniecznością święceń do jego sprawowania itp. Por. *Liber de sacramento Eucharistiæ*, s. 416–432.

³⁴ Por. A. Fries, *Meßerklärung und Kommuniontraktat keine Werke Alberts des Großen?*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 2 (1955), s. 28–67.

³⁵ Por. H. Jorissen, *Meßerklärung und Kommuniontraktat — Werke Alberts des Großen*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 78 (1956), s. 41–97; tenże, *Der Beitrag Alberts des Großen zur Theologischen Rezeption des Aristoteles am Beispiel der Transsubstantiationslehre*, Münster 2002, s. 14. A. Kolping, *Zur Entstehungsgeschichte der Meßerklärung Alberts des Großen*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 9 (1958), s. 1–16; Heinz-Jürgen Vogels, *Zur Echtheit der eucharistischen Schriften Alberts des Großen*, „Theologie und Philosophie” 53 (1978), s. 102–119.

³⁶ J. Schneider, *The Role of the Liturgy in «De mysterio missæ» — a Study of the Ritual Surrounding the Proclamation of the Gospel*, [w:] *Via Alberti. Texte — Quellen — Interpretationen*, [red.] L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio, Münster 2009, s. 429–456, s. 434, przyp. 18.

³⁷ J. Schneider, *The Role of the Liturgy in «De mysterio missæ»*, dz. cyt., s. 435.

³⁸ Np. w opisie procesji przed lekturą Ewangelii, wspominając o terminie „*responsorium*” przy omówieniu graduau, o rozpostartych na znak krzyża dłoniach kapłana w omówieniu anamnetycznej części Kanonu.

tacie brakuje bowiem części właściwych dla niego elementów, takich jak na przykład specyfika modlitw zanoszonych w trakcie *offertorium*, która służy badaczom do odróżnienia rzymskiego sposobu celebracji od innych zwyczajów liturgicznych. Autor skupia się raczej na tych elementach celebracji, które są wspólne dla różnych rytów Kościoła rzymskiego. Natomiast swoiste elementy liturgii kaznodziejów służą mu jedynie do dopełnienia argumentacji lub podkreślenia treści zawartej w poszczególnych ceremoniach lub modlitwach. Wydaje się, że wybiera spośród nich te, które można było odnaleźć i w innych ośrodkach, nie związanych z dominikanami. Po trzecie zwróćmy uwagę, że również metodologicznie ujęcie tematu prezentowane przez autora *De mysterio missæ* jest inne niż omawiane powyżej podejście Hugona czy Tomasza³⁹. Albert jest sceptyczny wobec nadmiernego stosowania alegorii⁴⁰. Krytykuje nie tylko poszczególne wnioski oparte na metodzie alegorycznego odczytania rytu, ale sam fakt jej stosowania. Zaznacza jednak, że chodzi o ekstrapolowanie wniosków w sposób nieuprawniony⁴¹. Dziwić może jednoznaczna i wypowiedziana wprost krytyka teologów, którzy posługiwali się alegorycznymi odczytaniem sensu mszy⁴², ponieważ Albert sam niekiedy odwołuje się do alegorii. Nawet wówczas, gdy krytyce poddał niewłaściwe odczytanie alegoryczne znaków krzyża podczas Kanonu, sam uzasadnia je rememoratywnie i alegorycznie. Owszem, zaznacza uprzednio, że odrzuca wszelką śmieszność w interpretacji, ale przyznaje rację metodzie, którą niekiedy się posługuje⁴³. Czyni to rzadziej niż jemu współcześni, ponieważ skupia się przede wszystkim na sensie wypowiedzanych słów i uzasadnia je, czerpiąc obficie z argumentacji skryptyzystycznej⁴⁴. Nie można jednak powiedzieć, że traktat Alberta to „tekst o tekście”, jak niekiedy go opisywano⁴⁵. Autor często omawia gesty i postawy ciała, obrzędy i wykorzystane w nich znaki. Nie są one pierwszoplanowym tematem refleksji, którą konstruuje, ale nie pomija ich zupełnie. Wówczas kiedy opisuje poszczególne obrzędy, w wyłożeniu ich sensu najczęściej korzysta z alegorii⁴⁶. Poza tymi wypadkami rozumie je jako unaocznienie sensu wypowiedzanych słów lub podkreślenie ich znaczenia⁴⁷. Wówczas gdy odwołuje się do odczytania znaków, wielokrotnie wiąże ich sens z Męką Zbawiciela, ale — z resztą podobnie do poprzedników — nie ograniczając się do niej, przywołuje również inne momenty z historii zbawienia. Charakterystyczny dla pisma Alberta jest jednak fakt, że o wiele częściej niż do historii odwołuje się do różnego rodzaju działania Boga i skutków, które ono

³⁹ Badacze dowodzą, że dzieło Alberta cechuje całkowita odmienność w stosunku do innych traktatów objaśniających ryt mszy, ponieważ zarzucił metodę rememoratywno-alegoryczną. Por. J. Schneider, *The Role of the Liturgy in «De mysterio missæ»*, dz. cyt., s. 432 oraz D.F. Wright, *Albert the Great's Critique of Lothar of Segni in the «De Sacrificio Missæ»*, „The Thomist” 44 (1980), s. 584–596, w szczególności s. 594n.

⁴⁰ Por. krytykę symboliki liczby wezwań „Kyrie eleison” w *De mysterio missæ*, tr. I, c. 2, s. 16.

⁴¹ Por. wręcz wykpięte wyjaśnienia liczby i znaczenia znaków krzyża czynionych w trakcie Kanonu w *De mysterio missæ*, tr. III, c. 10, 2, s. 118.

⁴² „Hæc et hujusmodi reputamus nos deliramenta et hominum illitteratorum qui se doctores profitentur per insanias et nugas, et suis doctrinis detestabilem faciunt theologiam.” Tamże.

⁴³ „Quod autem quidam dicunt quinque cruces fieri hic propter quinque vulnera, reputo derisionem.” Tamże, tr. III, c. 13, 2, s. 126.

⁴⁴ Traktat przeniknięty jest ogromną liczbą cytatów biblijnych zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu. Autor niekiedy uzasadnia każde zdanie wywodu odpowiednim zdaniem Pisma.

⁴⁵ Por. dyskusja z poprzednimi autorami komentarzy traktatu Alberta przedstawiona przez J. Schneider, *The Role of the Liturgy in «De mysterio missæ»*, dz. cyt., s. 431–433.

⁴⁶ Odnosi się to w szczególności do wykładu Kanonu.

⁴⁷ Por. *De mysterio missæ*, tr. III, c. 13, 2, s. 126.

powoduje w duszy. Znaki liturgiczne wyrażają zatem i działanie Boga, i tego rodzaju skutki.

W kwestii samego podziału obrzędu mszy wydzielił w niej trzy mniejsze części. Pierwsza z nich, *introitus*, zawiera te same obrzędy co *principium orationis* w podziale Tomasza. Druga, *instructio*, obejmuje czytania, śpiewy międzylekcyjne, lekturę Ewangelii i *Credo*. Trzecia, zwana *oblatio*, sięga od *offertorium* do końca celebracji. Każda z części jest związana ze specyficznym stosunkiem do dóbr, które w sakramencie się przejawiają. Na początku rytu znajdują się zatem modlitwy przygotowujące wiernych do sprawowania Eucharystii, które są *advocatio et invitatio* — przywoływaniem i błaganiem o dobra Eucharystii⁴⁸. Następnie kieruje się do wiernych pouczenie, które stanowi *illuminatio* — oświecenie dobrami zawartymi w mszy⁴⁹. Aż wreszcie dopuszcza się ich do złożenia ofiary, która dokonuje się w trzech wymiarach: *adeptio et distributio* oraz *communicatio* — osiągnięcia, rozdzielenia, obcowania lub współdziałania w dobrach płynących z ofiary Chrystusa⁵⁰. Każda z wymienionych części dzieli się na mniejsze, które nie odpowiadają zwykłemu wymienieniu kolejnych obrzędów czy modlitw. Ich wyróżnienie jest wynikiem przyjęcia zasady formalnej. Wyróżnia się je ze względu na charakter osiąganego pożytku, dobra płynącego z Eucharystii. Podział ten odwzorowuje struktura traktatu *De mysterio missæ*. Przez zastosowanie takiego podziału, kolejne części liturgii stanowią jakby stopnie, po których wierny wchodzi, by uczestniczyć w Najświętszej Ofierze. Najpierw woła o łaskę, by dostał nawiedzenia przez Boga. Rozbudowane „pouczenie” wraz z wykładem *Credo*, któremu Albert poświęca znaczną część traktatu⁵¹, pełni funkcję wtajemniczenia w sprawowany obrzęd, w którym wierny może uczestniczyć w pełni przez złożenie i współdziałanie w *oblatio*. Msza w ujęciu Alberta jest wobec tego nie tylko ofiarą i przedstawieniem Męki (pierwszej ofiary Chrystusa), ale o wiele bardziej jest tajemnicą, w którą Bóg stopniowo wprowadza wiernych. Dlatego też traktat o Eucharystii rozpowszechnił się pod tytułem *Opus de Mysterio Missæ*. Pisma Mistrza z Kolonii przyczyniły się do coraz częstszego rozróżniania w mszy przygotowania i ofiary. Z biegiem czasu schemat proponowany przez Alberta przekształcił się w podział na mszę katechumenów i wiernych, a interpretacja alegoryczna zajęła marginalne miejsce w komentowaniu rytu mszy⁵².

W tabeli 2.1 przedstawiamy zestawienie omówionych podziałów mszy świętej. Wspólną cechą podziałów wyłożonych przez średniowiecznych autorów jest skromna liczba wydziałonych części mszy. Skłania do zastanowienia, że opisują jedynie trzy, a w przypadku Hugona i drugiego dzieła św. Tomasza cztery odrębne całości w ramach celebracji. Dodatkowo przeprowadzone podziały się nie pokrywają, choć ich autorzy pochodzą z podobnego środowiska, reprezentują podobny sposób myślenia i mają do czynienia z podobną celebracją. Dzieje się tak prawdopodobnie dlatego, że autorzy komentujący liturgię akcentowali różne aspekty teologii, a nie samego rytu sakramentu. Idea teologiczna była nadrzędna w stosunku do analizy przebiegu liturgii. Sama celebracja wyrażała jedynie to, czego dokonuje sakrament. Wobec tego jej sens był raczej wyprowadzany z założeń teologicznych, które służyły do wyrażenia teolo-

⁴⁸ *De mysterio missæ, Prologus, s. 5.*

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ *De mysterio missæ, tr. II, cc. VIII–X, s. 57–76.*

⁵² Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Romanischen Messe*, Wien 1948, t. 2, s. 145.

Ryt mszy świętej	Hugo de St. Caro	Albert Wielki	Tomasz z Akwinu
Przygotowanie do mszy			
Antyfona na wejście	<i>Obsecrationes</i>	<i>Introitus</i>	<i>Principium orationis</i>
Modlitwy u stopni ołtarza			
<i>Kyrie eleison</i>			
Chwała na wysokości			
Kolekty			
Lekcja epistoły, responsorium		<i>Instructio</i>	<i>Ipsa celebratio</i>
Alleluja, sekwencja, ewangelia			
Wyznanie wiary			
Ofiarowanie		<i>Oblatio</i>	
Sekreta, Prefacja, Święty			
Kanon mszy	<i>Orationes</i>		
Ojciec nasz, embolizmy	<i>Postulationes</i>		
Baranku Boży, obrzęd pokoju			
Przyjęcie Komunii			
Antyfona na komunię			<i>Gratiarum actiones</i>
Modlitwa po komunii	<i>Gratiarum actiones</i>		
Rzesłanie			
Dziękczynienie			

Tabela 2.1: Zestawienie podziałów mszy świętej u średniowiecznych autorów: Hugona de St. Caro, Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu.

gicznego znaczenia sakramentu. Ryt jako taki nie był traktowany jako źródło teologii, ale sposób na jej wyrażenie. Wydaje się zatem, że dzięki zastosowaniu odmiennych perspektyw teoretycznych, w których poszczególni autorzy rozważają sakrament Eucharystii, podkreślają inne akcenty jej teologii. W konsekwencji przedstawiają odmienne podziały formalne obrzędu. Nieco upraszczając, możemy powiedzieć, że Albert postrzega ryt Eucharystii w perspektywie dóbr otrzymywanych od Boga, Tomasz widzi mszę jako wyjście Boga do ludzi i ich powrót do Stwórcy dzięki ofierze i komunii, a Hugo traktuje liturgię jako szczyt modlitwy, dzięki której wiernym jest unaoczniana Pasja Chrystusa. Wobec tego, wszystkie przytoczone podziały mają tę wspólną cechę, że jako części mszy traktują większe całości, a nie pojedyncze śpiewy, modlitwy czy ceremonie. Autorzy postępują tak, mimo że każdy z nich rozróżnia osobne obrzędy i wymienia je w ramach swojego wykładu. Dodatkową z przyczyn takiego podejścia mógł być fakt, że w wiekach średnich rozumiano mszę jako jedną celebrację, a nie złożenie mniejszych rytuałów, które z biegiem czasu utworzyły spójną całość. Nie rozwój historyczny, a sens modlitw i towarzyszących im znaków wyznaczał podział na części.

Analizując powyższe zestawienie, zauważamy, że Tomasz w pierwszym okresie swojej twórczości wyróżnia modlitwy wstępne, a jako jedną całość traktuje akcje od kolekty do przyjęcia komunii, po którym następuje dziękczynienie. Później wydziela jeszcze liturgię słowa (fakt ten w tabeli 2.1 zaznaczyliśmy linią przerywaną). Albert naśladuje swojego ucznia i tak samo jak on rozstrzyga w stosunku do dwóch pierwszych części, ale rezygnuje z dalszego podziału mszy i nie oddziela dziękczynienia. Przeciwnie do Alberta i Tomasza, którzy zgadzają się co do wydzielenia modlitw pokutnych i ewentualnego hymnu *Gloria in excelsis* z reszty celebry, po-

stępuje Hugo. Dominikański kardynał aż do Kanonu widzi jedną akcję liturgiczną. Jako jedyny natomiast traktuje modlitwę eucharystyczną jako odrębną część mszy. Wspólną Tomaszowi i Hugonowi cezura jest przyjęcie komunii, które oddziela modlitwy przed nią od dziękczynienia. Co prawda Tomasz granicę przesuwając w ten sposób, że *communio* należy już do *gratiarum actiones*. Albert w swoim podziale pomija dziękczynienie. Poza Hugonem przytoczeni autorzy nie omawiali przygotowania do mszy. Nawet on jednak nie umieścił *præparatio ad missam* wśród części samej mszy. Możemy się domyślać, że postąpił tak, ponieważ choć było zalecane, nie należało do publicznej celebracji. Podobnie w opisach mszy nie znajdujemy wzmianki na temat modlitw kapłańskich przepisanych do odmówienia po odprawieniu mszy świętej. Nawet pomijając zarówno przygotowanie do mszy, jak i dziękczynienie po jej odprawieniu, wciąż trudno — w oparciu o wspomniane traktaty — uzgodnić podział rytu mszy. Przeprowadzone przez Hugona, Alberta i Tomasza rozróżnienia mogą wydawać się niesatysfakcjonujące. Zdają się zbyt arbitralnie dzielić celebrację. Można też na ich podstawie dojść do wniosku, że nawet w środowisku dominikańskim nie było jednolitego postrzegania struktury mszy świętej. Ramy tego studium nie pozwalają jednak na przeprowadzenie dokładniejszego badania przeważających w XIII wieku opinii dotyczących struktury mszy, byśmy gromadząc większą liczbę argumentów, mogli jednoznacznie przychylić się do któregoś z rozwiązań. Niemniej dzięki pracom teologów dominikańskich, na których się powołujemy, proponujemy wstępne wydzielenie części Eucharystii sprawowanej w rycie dominikańskim. Nawet jeśli przedstawiona poniżej propozycja jest ahistoryczna i nie wprost odzwierciedla poglądy myślicieli XIII stulecia, nam pozwoli uporządkować dalszy wywód. Zatem w kolejnych częściach pracy będziemy posługiwać się roboczym schematem podziału celebracji, który zamieszczamy w tabeli 2.2.

Zasadą rządzącą przeprowadzeniem powyższego podziału jest przede wszystkim uznanie powtarzających się rozstrzygnięć dokonanych przez omawianych autorów dominikańskich. Tak więc jest on w pierwszym rzędzie wynikiem nałożenia na siebie podziałów Hugona, Alberta i Tomasza. Następnie tam, gdzie wydawało się to konieczne, zostały dodane bardziej szczegółowe rozróżnienia. Zawsze jednak korzystaliśmy z cezur sformułowanych przez któregoś ze wspomnianych teologów. Pierwsze dwie części mszy zostały zaczerpnięte z *Sumy teologii* i *De mysterio missæ*. Pierwszą za św. Albertem nazwaliśmy *introitus*. Obejmuje ona obrzędy od śpiewu *officium* przez *Kyrie* do hymnu *Gloria in excelsis*. Druga, nazwana na wzór średniowiecznych mistrzów *instructio*, obejmuje ceremonie od kolekt do *Credo* włącznie. W wypadku trzeciej części skorzystaliśmy z tego, że Tomasz i Albert wspólnie rozpoznają w *offeritorium* początek kolejnej części. Hugo natomiast wydziela modlitwę eucharystyczną jako osobną całość. Dlatego i w naszym schemacie *oblatio* rozpoczyna się po wyznaniu wiary, a Kanon stanowi kolejną odrębną całość. Wyodrębniliśmy Kanon nie tylko ze względu na pracę Hugona de St. Caro, ale również z powodu szczególnego miejsca, jakie zajmuje w księgach liturgicznych (o czym będzie jeszcze mowa). Następnie modlitwy od *Pater noster* do przyjęcia komunii przez kapłana — idąc w ślad za Hugonem i Akwinatą — traktujemy jako osobną część. Nazwaliśmy ją *postulationes*. Modlitwy po przyjęciu komunii, ponownie na wzór Tomasza, wraz z dialogiem *Ite missa est* oddzielamy jako część ostatnią — *gratiarum actiones*. Wydaje się bowiem, że Doktor Anielski trafnie uzasadnił połączenie antyfony na przyjęcie komunii z dziękczynieniem. Hugo sugeruje, że nie należy oddzielać samego faktu przyjęcia komunii od towarzyszącego mu śpiewu. Niemniej w perspektywie dramatycznej, którą

Ryt mszy świętej	Proponowany podział
Przygotowanie do mszy	<i>Præparatio ad Missam</i>
Antyfona na wejście	<i>Introitus</i>
Modlitwy u stopni ołtarza	
<i>Kyrie eleison</i>	
Chwała na wysokości	
Kolekty	<i>Instructio</i>
Lekcja epistoły, responsorium	
Alleluja, sekwencja, ewangelia	
Wyznanie wiary	
Ofiarowanie	
Sekreta, Prefacja, Święty	<i>Oblatio</i>
Kanon mszy	
Ojciec nasz, embolizm	<i>Kanon</i>
Baranku Boży, obrzęd pokoju	
Przyjęcie komunii	
Antyfona na komunię	<i>Postulationes</i>
Modlitwa po komunii	
Rozesłanie	
Dziękczynienie	
	<i>Gratiarum actiones</i>

Tabela 2.2: Proponowany schemat podziału celebracji mszy świętej.

przyjęliśmy, a w której istotny jest punkt widzenia wszystkich uczestników liturgii, a nie wyłącznie celebransa, śpiew stanowi raczej początek dziękczynienia niż część obrzędu przyjęcia komunii. Dodatkowo do omawianych części mszy zdecydowaliśmy się dodać *Præparatio ad Missam*. Sądzymy bowiem, że jest to element nieodzowny dla uzyskania pełnego obrazu średniowiecznej celebracji Eucharystii. Mimo że nie był publicznie sprawowany, a u dominikanów miał dość uproszczoną formę, dobitnie podkreślał charakter pierwszej części mszy. Omawiając przygotowanie do mszy, poświęcimy również uwagę szczególnym formom celebracji, które miały miejsce przed mszą niedzielną (aspersja) bądź uroczystą (procesje). Na koniec opiszemy jeszcze obrzęd przyjęcia komunii przez konwent i podejście kaznodziejów do dziękczynienia po mszy. W kolejnych krokach przeprowadzanej analizy będziemy weryfikować przedstawiony schemat podziału. Szczegółowy opis poszczególnych obrzędów składających się na celebrację mszy pozwoli uchwycić cechy dramatyczne celebracji. Własna struktura dramatyczna obrzędów będzie rozstrzygająca przy uzasadnieniu lub modyfikacji przyjętego schematu.

2.2. RODZAJE, CZAS I LICZBA SPRAWOWANYCH MSZY ŚWIĘTYCH

2.2.1. MSZA KONWENTUALNA

Dla każdego brata kaznodziei było naturalne, że w klasztorze codziennie odprawia się obok godzin kanonicznych przynajmniej jedną wspólną mszę konwentualną. Brali w niej udział wszyscy bracia: duchowni, a więc zarówno księża, jak i bracia studenci lub nowicjusze oraz bracia konwersi. Najstarsze kodeksy *Konstytucji* zawierają stwierdzenie, które będzie powtarzane przez cały wiek XIII:

Matutinas et missam et omnes horas canonicas simul audiant fratres et simul

*comedant, nisi cum aliquibus prelati aliter dispensare voluerit. Hore omnes in ecclesia breviter et succincte taliter dicantur, ne fratres devotionem amictant et eorum studium minime impediatur*⁵³.

Wspólne („*simul*”) odprawianie liturgii było jednym z podstawowych zadań braci Zakonu o kanonicznym rodowodzie. Mszę konwentualną odprawiał wyznaczony w tym celu prezbiter, posługiwali bracia klerycy lub gdy tych brakło, w ich miejsce służbę liturgiczną pełnili inni prezbiterzy. Pozostali członkowie wspólnoty klasztornej zebrani w stallach we mszy konwentualnej brali udział jako chór, w którym najważniejszą rolę odgrywał kantor, a oprócz niego bracia wyznaczeni do śpiewów solowych. Ten rodzaj celebracji, ze względu na miejsce sprawowania, nazywano „mszami większego ołtarza”. Celebrowano je bowiem przy ołtarzu głównym kościoła. *Ordinarium* wspomina kilkukrotnie, że mszę konwentualną celebrowano najczęściej po tercji. Natomiast w interesujących nas źródłach niewiele znajdujemy przepisów odnośnie do osoby celebransa i obowiązku brania udziału we mszy większego ołtarza. Na podstawie wzmianek w *Ordinarium* możemy jednak wnosić, że w dni uroczyste mszę odprawiał przeor, on bowiem wspominany jest kilkukrotnie, jako celebrans mszy konwentualnej poprzedzonej procesją lub w szczegółowych opisach celebracji wybranych świąt⁵⁴. Wspomina się również, że w dni kiedy bracia przyjmują komunię świętą, przełożony powinien przewodniczyć mszy⁵⁵. Jeśli przełożony był nieobecny lub inne zobowiązania uniemożliwiały mu podjęcie się tego obowiązku, zastępował go hebdomadarz, czyli brat, któremu w danym tygodniu powierzano przewodniczenie wspólnym modlitwom⁵⁶ lub też w miejsce hebdomadarza brat znajdujący się najwyżej w precedencji. Wydaje się, że właśnie hebdomadarz odprawiał msze konwentualne w dni powszednie danego tygodnia. W szczegółowej tabeli obowiązków wyznaczanych na dany tydzień nie znajdujemy odprawienia mszy konwentualnej. Natomiast przewiduje się w niej, że któryś z braci będzie pełnił obowiązki hebdomadarza⁵⁷.

Nie wszyscy bracia byli zobowiązani do brania udziału w mszy większego ołtarza. Choć usilnie zachęcano do uczestnictwa, możliwym było dyspensowanie od tego obowiązku. Humbert zaznacza wręcz, że lepiej zwolnić kogoś z uczestnictwa w mszy — choć nie powinno się łatwo szafować tą możliwością — niż w godzinach kanonicznych⁵⁸. Nieobecność można było usprawiedliwić wykonywaną pracą. Dotyczyło to przede wszystkim ekonoma (*procurator*), zakrystiana (*sacristia*) i opiekuna dormitorium (*custos dormitorii*). Również braci zakonnych, którzy nie byli kapłanami i zajmowali się pracami gospodarczymi (bracia konwersi) i wreszcie tych, którzy dostali specjalną dyspensę ze względu na studia lub pracę naukową⁵⁹. Bracia poświęcający się studiom byli traktowani w sposób szczególny. Zakon starał się stworzyć im

⁵³ *Constitutiones Antiquae Fratrum Prædicatorum*, [red.] A.H. Thomas, [w:] *De oudste constituties van de dominicanen*, dz. cyt., s. 316; R. Creytens, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de s. Raymond de Peñafort, 1241*, dz. cyt., s. 29–68, s. 30. *Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), dz. cyt., s. 38. W cytatach ze źródeł historycznych zachowano ortografię oryginalną.

⁵⁴ Por. np. rubryki *Ordinarium* dotyczące mszy odprawianej w Niedzielę Palmową, Wielki Czwartek, Zesłanie Ducha Świętego, Wniebowstąpienie, Wniebowzięcie NMP, Ofiarowanie Pańskie.

⁵⁵ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 246, nr 108.

⁵⁶ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 221, nr 9. Także w opisie Środy Popielcowej (s. 154, nr 597) wspomina się, że hebdomadarz przygotowuje się do odprawienia mszy, gdy przeor prowadzi obrzęd posypania głów popiołem.

⁵⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 221–232.

⁵⁸ Por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 79.

⁵⁹ Por. tamże, s. 78n.

dogodne warunki do pracy. Dowodzą tego zapisy w Konstytucjach⁶⁰. Udogodnienia stwarzano zarówno dla tych braci, którzy odbywali studia instytucjonalne, jak i dla nauczycieli (bakalarzy, lektorów, mistrzów teologii). Mimo to najczęściej zwalniani byli jedynie ze wspólnych obowiązków w dni nieświęte⁶¹. Każdego dnia należało słuchać mszy, dlatego ten, kto nie mógł dołączyć do mszy wspólnej, odprawiał mszę prywatną — czy to jako celebras czy posługujący. Nazywano je „mszami mniejszego ołtarza” — czyli odmawianymi wyłącznie z jednym ministrantem przy ołtarzach bocznych. Gdyby jednak zdarzyło się, że bracia nie mieli możliwości wysłuchania mszy (na przykład w podróży), wówczas nakazywano im poza mszą odmówić modlitwy mszalnej z formularza o Najświętszej Dziewicy⁶². W dni szczególnie uroczyste i wówczas, gdy bracia przyjmowali komunię świętą, uczestnictwo w mszy konwentualnej było nakazane wszystkim braciom, a gdyby wielu z nich nie mogło w niej brać udziału, należało przesunąć dzień komunii świętej na bardziej dogodny⁶³.

2.2.2. MSZE PRYWATNE

Msze mniejszego ołtarza odprawiano prawdopodobnie codziennie z wyjątkiem Wielkiego Czwartku i naturalnie Wielkiego Piątku. Rubryki *Ordinarium* sprawiają wrażenie, jakby praktyka mszy prywatnych była bardzo popularna. Zwraca się bowiem uwagę, by ksiądz sprawujący mszę z jednym posługującym nie przedłużał jej i nie utrudniał odprawienia mszy kapłanowi czekającemu na swoją kolej⁶⁴ lub też — przez zbyt głośne wypowiedzianie modlitw — tym, którzy odprawiają równolegle⁶⁵. Prawdopodobną praktyką było, że msze mniejszego ołtarza odprawiali indywidualnie wszyscy księża mieszkający w klasztorze. Wniosek ten potwierdzają nakazy kapituł generalnych, które wielokrotnie polecają kapłanom Zakonu odprawiać msze czy to za zmarłych braci czy w intencji generała i Zakonu, czy też w innych potrzebach lub w ramach odprawiania pokuty. Konieczne zatem było zaplanowanie czasu dogodnego do celebrowania mszy prywatnych. Dlatego też Humbert, omawiając dyspensy od wspólnego oficjum i udziału w mszy konwentualnej, wspomina o istniejącym gdzieś zwyczaju, zgodnie z którym księża udający się odprawić mszę prywatną i posługujący im ministranci opuszczali chór — na mocy specjalnego pozwolenia przełożonego — w trakcie jakiejś godziny kanonicznej lub też po Ewangelii we mszy konwentualnej⁶⁶. Wiemy, że zwyczaj ten pochodzi z opactw cluniackich i od premonstratensów, którzy właśnie w ten sposób rozstrzygali trudności w pogodzeniu planu dnia zakonników z obowiązkiem odprawienia mszy prywatnej, na którą niekiedy brakowało czasu⁶⁷.

Uzasadnienia teologiczne z tamtego czasu mówią o trzech momentach dogodnych dla odprawienia mszy: po tercji, sekście i nonie⁶⁸. Powszechną praktyką było

⁶⁰ Por. R. Creytens, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs*, dz. cyt., s. 67.

⁶¹ Por. *Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), dz. cyt., s. 178. Także wskazania w MOPH 3, s. 16; MOPH 3, s. 76.

⁶² Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 251, nr 139.

⁶³ Por. tamże, s. 248, nr 117.

⁶⁴ Por. tamże, s. 250, nr 133 i 135.

⁶⁵ Por. tamże, s. 250, nr 132.

⁶⁶ Por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 78.

⁶⁷ Por. obszernie omówienie: M. Szablewski CR, *Msza bez ludu*, Kraków 2004, s. 72–77 wraz z przypisanymi przytaczającymi źródła.

⁶⁸ Por. G. Durandus, *Rationale divinatorum officiorum*, Madryt 1775, IV, 1, s. 82 i komentarz M. Szablewski CR, *Msza bez ludu*, dz. cyt., s. 73.

jednak odprawiane mszy również po prymie. Humbert i *Ordinarium* wspominają o mszach odprawianych w tym czasie. Wielce prawdopodobne jest, że uwaga piątego generała Zakonu: „*quando continuator Missa post primam*”⁶⁹ podobnie jak rubryka *Ordinarium*: „*quando immediate post Primam celebrat, non dicat in Prima Confiteor, sed sufficit illud, quod ante Missam immediate dicendum est*”⁷⁰, dotyczą mszy prywatnych. Bowiern dla mszy mniejszego ołtarza zazwyczaj rezerwowano „czas między kapitułą konwentualną a tercją, albo czas przed prymą i między kapitułą a tercją, albo też ustalano ogólnie — po prymie”⁷¹. Natomiast odnośnie do czasu sprawowania mszy świętej konwentualnej *Ordinarium* zaznacza, że w dni uroczyste moment celebracji przypadał po tercji. Wydaje się, że i w pozostałe dni również wtedy celebrowano mszę wielkiego ołtarza⁷². Z pewnością zdarzało się niekiedy, że już po pierwszej z mniejszych godzin kanonicznych celebrowano mszę konwentualną. *Ordinarium* wspomina o tym, opisując zwyczaje wyznaczające sposób dzwonienia (zwoływania braci) przed wspólną liturgią: „*dicta Missam post Primam, tertia continuatur*”⁷³. Domyślamy się zatem, że w dni ferialne czas celebracji przypadał po prymie, a w dni uroczyste po tercji. Wyjątkiem od tej ogólnej reguły był czas Wielkiego Postu i dni kwartalne, wówczas ze względu na pokutny charakter dnia msza konwentualna wyznaczona była po nonie⁷⁴, tak jak msze wigilijne. Możemy w tym względzie powołać się również na syntetyczne omówienie tematu, które znajdujemy u Tomasza z Akwinu. Co prawda nie jest to źródło o charakterze prawnym, ale stanowi komentarz do zwyczajów panujących w Zakonie z tamtej epoki, który potwierdza powyższe wnioski:

Celebujemy w tej porze dnia, w której dokonała się Męka Pańska, mianowicie: w dni świąteczne o godzinie dziewiątej, kiedy — według relacji Marka — krzyżowało Chrystusa wołanie Żydów oraz kiedy Duch Święty zstąpił na uczniów Chrystusa; w dni powszednie o dwunastej w południe, kiedy — według relacji Jana — rękami żołnierzy Chrystus został przybity do krzyża; bądź też w czasie postu celebujemy o trzeciej po południu, kiedy — jak mówi Mateusz — «zawoławszy donośnym głosem, oddał ducha». Wolno jednak celebrować później, zwłaszcza przy udzielaniu święceń. [...] wolno celebrować również we wcześniejszej porze dnia, jeśli domaga się tego jakaś potrzeba⁷⁵.

Na koniec dodajmy, że w interesujących nas źródłach z epoki nie znaleźliśmy informacji, kiedy — gdy zachodziła taka potrzeba — odprawiano drugą mszę w ciągu dnia. Na podstawie porównania możemy założyć, że praktyka dominikanów nie różniła się znacząco od powszechnie stosowanych rozwiązań, wspólnych dla rytu rzymskiego. Wobec tego kaznodzieje wspólną mszę odprawiali najczęściej po tercji, sekście lub nonie, a msze prywatne przede wszystkim w czasie od prymy do tercji lub od Ewangelii w mszy konwentualnej do seksty, chyba że brakło czasu, wówczas mogli celebrować mszę w dogodnym momencie dnia aż do nony.

⁶⁹ Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 78.

⁷⁰ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 250, nr 128.

⁷¹ M. Szablewski CR, *Msza bez ludu*, dz. cyt., s. 73.

⁷² Por. uwagi na temat tej tradycji w: J. Jungmann SJ, *Missarum Solemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 312n.

⁷³ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 1, nr 1.

⁷⁴ Wspomina o tym Humbert de Romanis. Por. *Expositio de Constitutiones*, dz. cyt., s. 77.

⁷⁵ STh III, q. 83, a. 2, ad 3.

2.2.3. LICZBA MSZY ŚWIĘTYCH W CIĄGU DNIA

Współistniejące ze sobą dwa cykle świąt wymagały niekiedy, by liczba celebracji konwentualnych odprawianych w ciągu jednego dnia była zwielokrotniona. Odprawienie drugiej mszy było konieczne, gdy nachodziły na siebie dni, które miały zbliżoną rangę lub były — w przekonaniu dominikańskich liturgistów — istotnymi uroczystościami (por. tabela 2.3). Sytuacje takie występowały pomiędzy niedzielami, dniami Wielkiego Postu, trzema dniami przed Wniebowzięciem i dniami suchymi a wybranymi świętami lub wigiliami świętych⁷⁶, a także wigilią Narodzenia Pańskiego, oktawą Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. Dodatkowo w Wielkim Poście zawsze, ilekroć występowało święto, odprawiano dwie msze: z *Quadragesimam* i ze wspomnienia. Z tym że dotyczyło to świąt, którym przysługiwała ranga co najmniej *simplex*. Prawdopodobnie dlatego w kalendarzu dominikańskim unikano wspomnień w okresie przedpaschalnym. Gdy suche dni wypadały w święto, najpierw śpiewano mszę ze wspomnienia, a następnie z formularza pokutnego. Jeśli zdarzyło się, że dwie msze wypadały w niedzielę, wówczas zawsze najpierw celebrowano mszę niedzielną. Wyjątek od tej reguły stanowiła wigilia św. Andrzeja, jeśli wypadła w pierwszą niedzielę Adwentu⁷⁷. Liczbę mszy odprawianych przy ołtarzu głównym ustalano zatem w za-

Dzień	Warunek: jeśli wypada
Wigilia Św. Andrzeja (30 listopada)	w niedzielę
Święto św. Tomasza Apostoła (21 grudnia)	w dni suche
Wigilia Narodzenia Pańskiego (24 grudnia)	w niedzielę
Święto św. Sylwestra (31 grudnia)	w niedzielę
Dzień Wielkiego Postu	w święto
Niedziela przed Wniebowstąpieniem	w święto <i>simplex</i> lub wyższe
Trzy dni przed Wniebowstąpieniem	w święto <i>simplex</i> lub wyższe
Oktawa narodzenia NMP (16 września)	w dni suche
Wigilia i święto św. Mateusza (22 września)	w dni suche
Wigilia Zesłania Ducha Świętego	w roku wyboru generała Zakonu

Tabela 2.3: Zestawienie dni, w które należało odprawić drugą mszę świętą, i warunków tej celebracji.

leżności od liturgicznej rangi dnia. Inną okazją do odprawienia dwóch mszy w ciągu tego samego dnia była konieczność ofiarowania Eucharystii za zmarłego właśnie brata⁷⁸. W takim przypadku wolno było odprawić mszę z dnia i mszę *pro defunctis* w zasadzie w każdy dzień roku⁷⁹. Jeśli z powodu śmierci brata konieczne było odprawienie trzech mszy w ciągu jednego dnia (np. gdy występowało nachodzenie na siebie święta i wigilii), wówczas kantor ustalał porządek kolejnych mszy⁸⁰. Ponieważ system wyznaczania formularza był skomplikowany i nieraz mogło dojść do nieporozumień wobec nałożenia się równorzędnych wspomnień, władzę rozstrzygania kwestii wątpliwych pozostawiono kantorowi⁸¹.

⁷⁶ Dotyczyło to wyłącznie wigilii św. Andrzeja Apostoła i św. Tomasza Apostoła, święta św. Sylwestra oraz wigilii i święta św. Mateusza.

⁷⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 136n, nr 528.

⁷⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 135n, nr 525n.

⁷⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 136, nr 527.

⁸⁰ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 137, nr 529.

⁸¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 135, nr 522.

2.3. WYBÓR FORMULARZA MSZALNEGO

2.3.1. CYKL *TEMPORALE* I *SANCTORALE*

W jaki sposób dokonywano wyboru odpowiedniego formularza, z którego należało w dany dzień odprawić mszę świętą? Posługiwano się w tym celu kalendarzem, który wyznaczał okres liturgiczny i zwykły bądź świąteczny charakter danego dnia. W XIII wieku kalendarze liturgiczne były ukształtowane według wspólnego wzorca, który obowiązuje do czasów współczesnych⁸². Zawierały dwa rodzaje wspomnień: przypisane do danego dnia roku oraz święta ruchome, zależne od cyklu solarnego lub lunarne. W *Prototypie* i tworzonych w okresie księgach liturgicznych znajdował się kalendarz uniwersalny (folia 41r–42v), który zawierał wyłącznie święta i wspomnienia przypisane do danego dnia roku (*sanctorale*⁸³). Rokrocznie w tworzonych na jego podstawie rubrycelach należało nanieść święta ruchome (*temporale*), zależne od nich okresy pokutne, dni postne i ewentualne przeniesienia uroczystości, które należało obchodzić nawet wówczas, gdy nie mogły być odprawiane w dzień przypisany im w kalendarzu uniwersalnym⁸⁴. Dominikanie posługiwali się w tym względzie szczególnie zwyczajami ale nie były one dziełem kaznodziejów, a wyłącznie przejęciem wcześniejszej tradycji.

Struktura roku kościelnego ujęta w dominikańskim kalendarzu liturgicznym została przedstawiona poniżej (por. ilustracja 2.1). Znajomość zwyczajów liturgicznych pozwala bez trudu rozpoznać podobieństwa do używanego dzisiaj kalendarza liturgii rzymskiej. Rozwinięcie ilustracji 2.1 znajduje się w tabeli 2.6, w której zaznaczono istotne dla danego okresu dni świąteczne z *temporale* oraz rozbieżności w stosunku do odprawianej w każdą niedzielę mszy świętej lub ważne zależności między świętami (kolumna „Uwagi”). Tabela natomiast nie ujmuje świąt z *sanctorale*, ponieważ jej celem nie jest przedstawienie pełnego kalendarza liturgicznego, a wyłącznie pomoc w uzmysłowieniu sobie struktury roku kościelnego. Jak widzimy, rok podzielony jest na znane powszechnie okresy: adwent, okres Bożego Narodzenia trwający do Objawienia Pańskiego, okres zwykły, Wielki Post poprzedzony przedpościem, okres paschalny, kiedy ważną rolę odgrywa Wniebowstąpienie Pańskie, a kończący się Zesłaniem Ducha Świętego i ponownie okres zwykły, który w zależności od daty Wielkiejnocy mógł obejmować od 22 do 27 tygodni⁸⁵. Należy zwrócić uwagę na sposób liczenia niedziel w okresach zwykłych po Objawieniu Pańskim i po Zesłaniu Ducha Świętego. W obu wypadkach dominikanie używają metody liczenia ich nie od dnia danej uroczystości, ale od jej oktawy. Wobec tego niedziele po Objawieniu

⁸² Por. H. Wąsowicz, *Kalendarz ksiąg liturgicznych Krakowa do połowy 16. wieku. Studium chronologiczno-typologiczne*, Lublin 1995, s. 71.

⁸³ W tym wypadku termin nie oznacza wyłącznie wspomnień świętych, ale również uroczystości Bożego Narodzenia, Obrzezania Pańskiego, Zwiastowania itp.

⁸⁴ Istnieje bogata literatura na temat zasad tworzenia kalendarzy i wyznaczaniu świąt ruchomych. Obszernym i wyczerpującym opracowaniem jest wspomniana wyżej monografia Henryka Wąsowicza *Kalendarz ksiąg liturgicznych Krakowa do połowy 16. wieku*, w której znajduje się bogata bibliografia i szereg odniesień do źródeł. Syntetyczne i wyczerpujące opracowanie na temat wyznaczania podstawowych świąt ruchomych na przestrzeni dziejów przedstawił również O. Pedersen, *The Ecclesiastical Calendar and the Life of the Church*, [w:] *Gregorian Reform of the Calendar: Proceedings of the Vatican conference to commemorate its 400th Anniversary*, [red.] G.V. Coyne, M.A. Hoskin, O. Pedersen, Vatican 1983, s. 17–74.

⁸⁵ Na temat kształtowania się okresów liturgicznych i ich wzajemnych zależności istnieje bogata literatura. W szczególności H. Auf der Maur, *Feiern im Rythmus der Zeit*, t. 1, *Herrenfeste in Woche und Jahr*, Regensburg 1983.

Okres Narodzenia Pańskiego	Przygotowanie	Adwent (suche dni w 3. tyg.) (17 – 24 XII) Wigilia	4 niedziele przed 24 XII
	Obchód	Narodzenie Pańskie Dwa dni w stopniu <i>t. d.</i> Oktawa z niedzielą <i>infra octavam</i> Obrzezanie Pańskie	8 dni 25 XII – 1 I
	Rozwinięcie	Wigilia Objawienie Pańskie Oktawa z niedzielą <i>infra octavam</i> Tygodnie <i>post octavam Epiphaniæ</i>	6 I 8 dni 2 – 5 niedziel
Okres Paschalny	Przygotowanie	Dalsze <i>Septuagesima</i> <i>Sexagesima</i> <i>Quinquagesima</i> <i>Quadragesima</i> (suche dni w 1. tyg.)	3 tygodnie 4 tygodnie
		Bliższe Niedziela Męki Pańskiej Tydzień Męki Pańskiej	2 tygodnie
	Obchód	Wielki Tydzień Niedziela Palmowa Poniedziałek – Środa <i>Triduum paschalne</i> Czwartek Piątek Wigilia	8 dni
Rozwinięcie	Zmartwychwstanie Pańskie Dwa dni w stopniu <i>t. d.</i> Oktawa <i>Dominica in albis</i> Niedziele <i>post octavam Paschæ</i>	5 tygodni	
Okres Ducha Św.	Przygotowanie	Dni krzyżowe Wigilia Wniebowstąpienie Pańskie Oktawa z niedzielą <i>infra octavam</i> Wigilia	2 tygodnie
	Obchód	Zesłanie Ducha Świętego Dwa dni w stopniu <i>t. d.</i> Oktawa z niedzielą <i>infra octavam</i> Niedziela Trójcy Świętej	8 dni
	Rozwinięcie	Tygodnie <i>post Festum Trinitatis</i> Niedziele od <i>Deus omnium</i> do 17 Dni suche Tygodnie 18 – 27	22 – 27 tygodni

Ilustracja 2.1: Schemat *temporale* trzynastowiecznego kalendarza dominikanów.

Pańskim noszą nazwę i są numerowane *post octavam Epiphaniae*, a po Zesłaniu Ducha Świętego — *post festum Trinitatis*, która była swoistą oktawą uroczystości⁸⁶.

Układ kalendarza, który łączy w sobie dwa cykle świąt: *temporale* — w przeważającej mierze zależne od zjawisk astronomicznych, a w szczególności od wyznaczenia daty Wielkonoce — i *sanctorale*, czyli wspomnienia i uroczystości przypisane do konkretnych dni roku⁸⁷, wymagał stworzenia reguł, które pozwolą określić zasady postępowania w sytuacji nachodzenia na siebie wspomnień z pierwszego i drugiego cyklu. By w pełni uzmysłowić sobie złożoność tego zagadnienia, musimy wpierw wspomnieć o *sanctorale* kaznodziejów. Jego szerokie omówienie nie jest celem niniejszego opracowania⁸⁸. Posłużmy się zatem wnioskami, które przedstawił W. Bonniwell OP, podsumowując opis źródeł dominikańskiego *sanctorale*:

Zbadanie kalendarza dowodzi bezdyskusyjnie, że jego podstawy są autentycznie gregoriańskie. [...] Konieczne było nadanie kalendarzowi bardziej powszechnego i aktualnego charakteru. W tym celu dominikańscy liturgiści musieli przestudiować kalendarze bardziej wpływowych stolic biskupich i zakonów, a także martyrologium Usuarda, które było wówczas w niemal powszechnym użyciu. Bez wątplenia kalendarze watykański i laterański służyły jako przewodnik, gdyż znajdujemy w nich wiele podobnych cech. Fakt, że dominikanie odrzucili 56 świąt watykańskich i 72 laterańskie, sugeruje, iż jedynie się z nimi zapoznano, a nie użyto ich jako podstawy. W zamian widzimy o wiele większe podobieństwo kalendarza Humberta do dwunastowiecznych kalendarzy kartuskich, cysterskich i premonstratorskich. Jednak obecnie nie da się rozstrzygnąć, czy wynikało to z tego, że któreś z tych list użyto dla celów porównawczych, czy też był to efekt ich bliskiego podobieństwa do starego kalendarza gregoriańskiego⁸⁹.

Sanctorale kaznodziejów było stosunkowo bogate, choć w porównaniu z kalendarzami epoki cechowała je pewna powściągliwość. Nie licząc oktaw i wigilii, zawierało 7 świąt Pańskich (w tej liczbie nie uwzględniono oczywiście Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia i Zesłania Ducha Świętego, znalazły się w niej natomiast święta korony cierniowej i krzyża Pańskiego), 3 święta maryjne i 136 wspomnień świętych. Gdy dodamy obchody oktaw, wigilii i sobotnie wspomnienia maryjne, zauważymy, że celebrowanie wspomnień świętych i uroczystości Pańskich stanowiła zasadniczy zrąb kalendarza liturgicznego Zakonu. Około połowa dni roku była związana z jakimś obchodem ku czci świętego. Należy pamiętać, że *sanctorale Prototypu* podlegało sze-

⁸⁶ W XIII wieku świadectwem tego samego zwyczaju był chociażby ryt Sarum. Por. *A New Dictionary of Liturgy and Worship*, [red.] J.G. Davies, [wyd. 2], London 1991, s. 134. Jest prawdopodobne, że dominikanie właśnie z niego czerpali wzorce. Jak zobaczymy w trakcie dalszych analiz, ryt z Salisbury pojawi się kilkakrotnie w porównaniach poszczególnych ceremonii. Choć w formie, która istniała w XIII wieku, przetrwał niespełna 150 lat, dla dominikanów mógł być pewnym punktem odniesienia. Por. *Dominican Missal in Latin and in English. Revised Edition*, Oxford 1948, s. xvii. Na temat rytu Sarum z łatwością można odnaleźć bogatą bibliografię, ponieważ po odłączeniu się Kościoła angielskiego od Rzymu ryt ten przeżył swoisty renesans jako liturgia Kościoła Anglii. Por. *The liturgy of the Church of Sarum, together with the calendar of the same church*, [tłum. z łaciny, przedmowa, przypisy:] Ch. Walker, [wstęp:] T.T. Carter, London 1886. Także: *The Catholic Encyclopedia*, t. 13, New York 1912. Tam też dalsza bibliografia.

⁸⁷ Spośród licznych opracowań ogólnych na ten temat warto wskazać: Ph. Harnoncourt, H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit II. Der Kalender. Feste und Gedenktage der Heiligen*, Regensburg 1994, [seria:] *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. 6.

⁸⁸ Temat *sanctorale* dominikańskiego i w szczególności doboru wspominanych świąt i świętych omówił między innymi W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 112–117.

⁸⁹ W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 112n.

regowi modyfikacji w XIII wieku, nie zmieniły go one jednak gruntownie. Przyjrzyjmy się im pokrótce.

Już na kapitule w Budzie w 1254 roku dodano uroczystość *totum duplex* św. Piotra z Werony⁹⁰. W latach sześćdziesiątych XIII stulecia obchód ten rozszerzono przez dodanie wspomnienia w kolejne dni aż do oktawy (1264 rok, Paryż)⁹¹. Osiem lat później, w 1262 roku, na kapitule w Sztrasburgu w idy czerwcowe (13/06) dodano wspomnienie św. Antoniego z Padwy w randze trzech czytań⁹². Natomiast w 1271 roku dodano do *matutinum* czytania zaczerpnięte z jego pism⁹³. W roku 1267 na kapitule w Bolonii pozwolono na dodanie oktawy do święta patrona własnego kościoła⁹⁴. W 1263 ustanowiono wspomnienie *trium lectionum* św. Edwarda, które w 1271 roku przeniesiono na trzecie idy października (13/10)⁹⁵. Obchód św. Marty w randze trzech czytań wprowadzono do kalendarza w 1276 roku (Piza)⁹⁶. Już w 1266 próbowano go ustanowić, ale Akta kapituł w tym względzie zawierają jedynie *inchoatio* kapituły w Trewirze⁹⁷. W roku 1277 przyjęto formularz wspomnienia siostry Marii Magdaleny i Łazarza na szóste kalendy sierpnia (27/07)⁹⁸. W latach 1296 — 1298 dodano wspomnienie św. Wacława męczennika, dla którego teksty brewiarzowe i mszalne przygotowali bracia z Czech⁹⁹. Wypadało ono w wigilię uroczystości Michała Archanioła — 28 września. W roku 1296 w Sztrasburgu, zgodnie z poleceniem papieża Bonifacego VIII, podniesiono do stopnia *duplex* wszystkie święta apostołów, ewangelistów i doktorów Kościoła — Ambrożego, Hieronima, Augustyna i Grzegorza¹⁰⁰. W latach 1297 — 1300 podniesiono rangę uroczystości św. Mikołaja do stopnia *duplex*¹⁰¹. W tych samych latach (1297 — 1300) podniesiono do rangi *totum duplex* uroczystości Narodzenia Jana Chrzciciela, Marii Magdaleny i Apostołów Piotra i Pawła¹⁰². Prawie w tym samym czasie (w latach 1298 — 1301) dodano do kalendarza święto *simplex* św. Ludwika w ósme kalendy września (25 sierpnia)¹⁰³. Na początku XIV wieku (1300 — 1302) do stopnia *trium lectionum* podniesiono jeszcze wspomnienie św. Ignacego męczennika¹⁰⁴.

⁹⁰ Por. MOPH 3, s. 71.

⁹¹ Por. MOPH 3, s. 124.

⁹² Por. MOPH 3, s. 104, 108 i 114.

⁹³ Por. MOPH 3, s. 156.

⁹⁴ Por. MOPH 3, s. 138.

⁹⁵ Por. MOPH 3, s. 120 i 156.

⁹⁶ Por. MOPH 3, s. 183.

⁹⁷ Por. MOPH 3, s. 133.

⁹⁸ Por. MOPH 3, s. 193n.

⁹⁹ Por. MOPH 3, s. 279, 283, 287 i 292–294.

¹⁰⁰ Por. MOPH 3, s. 279.

¹⁰¹ Por. MOPH 3, s. 283, 288 i 295.

¹⁰² Por. MOPH 3, s. 283, 287 i 295.

¹⁰³ Por. MOPH 3, s. 289, 296 i 302.

¹⁰⁴ Por. MOPH 3, s. 297, 302 i 311. Zaznaczmy dodatkowo, że nie powiodło się podniesienie rangi święt z *simplex* do *semiduplex*, najpierw Hieronima i Ambrożego, choć wysiłek podejmowano dwukrotnie. Por. MOPH 3, s. 134 i 244. Później w wypadku św. Grzegorza, por. MOPH 3, s. 124. Ponadto wspomnienia niektórych świętych usiłowano wprowadzić do litanii. Jedynie imię św. Małgorzaty doczekało się potwierdzenia przez trzy kolejne kapituły i dodano jej wezwanie w 1287 roku. Por. MOPH 3, s. 228, 231 i 237. Pozostali święci byli zgłaszani do wpisania ich w litanie ale nie przeprowadzono pełnego cyklu legislacyjnego: Izydor (1286) i Bernard (1286, 1294), por. MOPH 3, s. 233 i 272; Elżbieta (1286), por. MOPH 3, s. 124; Marta, por. MOPH 3, s. 272.

¹⁰⁵ *Purificatio*, obecnie Ofiarowanie Pańskie.

¹⁰⁶ Ze względu na to, że uroczystość mogła wypaść po *Septuagesimam* przewidziano *tractus* w miejsce sekwencji.

Święto	Uwagi
Oczyszczenie NMP ¹⁰⁵	Obrzęd poświęcenia świec i procesja. Sekwencja ¹⁰⁶ . Oddanie świec celebransowi (przeorowi) po <i>offertorium</i> .
Zwiastowanie Pańskie	Sekwencja. Jeśli wypadało po Zmartwychwstaniu Pańskim dwukrotne <i>Alleluia</i> przed Ewangelią.
Piotra z Werony	Sekwencja.
Przeniesienie relikwii Dominika	Sekwencja.
Dominika	Sekwencja.
Wniebowzięcie NMP	Wigilia: jeśli wypada w niedzielę, odmawia się <i>Gloria in excelsis</i> oraz <i>Ite Missa est</i> . Dzień: procesja. Sekwencja. Oktawa: w sobotę sekwencja.
Augustyna	Sekwencja.
Narodzenie NMP	Sekwencja. Oktawa: Ewangelia inna niż w dzień. W sobotę sekwencja i Ewangelia z dnia.
Wszystkich Świętych	Wigilia: odmawia się <i>Alleluia</i> , jeśli wypada w niedzielę. Dzień: sekwencja.
Wszystkich wiernych zmarłych	Wyłącznie jedna kolekta. <i>Tractus</i> śpiewany przez dwie pary braci.

Tabela 2.4: Wybrane święta z *sanctorale* dominikańskiego wraz z istotnymi elementami celebracji.

Dla ułatwienia analizy w tabeli 2.4 umieszczono te święta, których obchód różnił się od coniedzielnej celebry mszy świętej. W kolumnie „Uwagi” wymieniono odstępstwa i dodatkowe ceremonie sprawowane w te dni: dodanie sekwencji, procesji i niekiedy drugiego *Alleluia*. Łatwo zauważymy, że niektóre z wymienionych świąt, mimo iż przypisane do konkretnych dni roku, są związane z *temporale*. Dla innych przewidziano formularze w wariantach, tak by można było odprawić je bez względu na to, czy wypadają w okresie pokutnym czy paschalnym lub zwykłym¹⁰⁷. Widzimy wobec tego, że w samym *sanctorale* istniało wewnętrzne zróżnicowanie obchodów. Taka sytuacja nie dziwi historyków liturgii. Przywołujemy ją tutaj głównie w tym celu, aby zademonstrować konieczność wprowadzenia gradacji pomiędzy świętami. Niejednokrotnie bowiem dochodziło do okurencji, czyli zbiegu dwóch świąt jednego dnia lub konkurencji — nakładania się pierwszych nieszpórów uroczystości dnia następnego z drugimi nieszpórami święta obchodzonego w dany dzień. W takim wypadku konieczne było wskazanie święta bardziej uprzywilejowanego, które należało celebrować. Święto mniej uprzywilejowane przenoszono na inny dzień bądź w danym roku zupełnie je pomijano.

Ze względu na potrzebę wskazania świąt wyższych (bardziej uprzywilejowanych) każdemu dniowi *temporale* i *sanctorale* przypisywano odpowiednią rangę, która wprowadzała gradację pomiędzy obchodami. Dzięki temu określano pierwszeństwo świąt — zasadę pomocną do rozstrzygnięcia, które wspomnienie należy odprawić.

¹⁰⁷ W święta Odnalezienia Krzyża Pańskiego, Korony cierniowej i Jana przed Bramą Łacińską (wspomnienie męczeństwa Apostoła) stosowano osobne formularze przed Wniebowstąpieniem i po nim. Podobnie uzależniano formularze świąt od święta Trójcy Świętej: Przeniesienia relikwii św. Dominika, Apostołów Filipa i Jakuba oraz św. Urbana. Natomiast od uroczystości Pięćdziesiąticy zależały wspomnienia Medarda, Prymusa i Felicjana oraz Barnaby Apostoła.

Ordinarium dominikanów zawiera odpowiednie przepisy na ten temat¹⁰⁸. Stopniowanie uroczystości nie było wyłącznie zabiegiem formalnym, służącym jedynie do uporządkowania rubryceli. Dni w zależności od rangi różniły się między sobą formą celebracji liturgicznej, którą szczegółowo określano zarówno dla liturgii godzin, jak i mszy, w zależności od liturgicznego stopnia wspomnienia. W godzinach kanonicznych zmienna była struktura tekstów własnych. Obok liczby antyfon, długości responsoriów oraz wariantów melodii, na które je śpiewano, zmieniał się także układ miejsc w chórze, liczba posługujących, pojawiały się okadzenia itp.¹⁰⁹. Również sposób odprawiania mszy świętej zależał od tego, jaki stopień przypisany był danemu świętu. Różnice między ceremoniami mszalnymi polegały na drobnych elementach, na które będziemy zwracać uwagę, rekonstruując ryt mszy w dalszej części niniejszego opracowania. Zasadnicze różnice występowały przede wszystkim pomiędzy świętami, w tym świętami rytu prostego, a dniami powszednimi i komemoracjami. Przyjrzyjmy się zatem gradacji świąt w zwyczaju dominikańskim rytu rzymskiego¹¹⁰.

System określania stopni pomiędzy wspomnieniami jest zbudowany z jednej strony na przypisanej do danego dnia randze liturgicznego wspomnienia, z drugiej na tabeli pierwszeństwa obchodów liturgicznych. W średniowieczu mamy do czynienia co najwyżej z rudymentami takiego systemu. Posługiwano się wtedy kalendarzem, który wyznaczał rangę danego dnia — o ile był przypisany do stałej daty — a dodatkowe informacje należało odszukać w *Ordinarium*, które *nota bene* nie tyle przywiązywało wagę do stopnia święta, ile ustalało zasady celebracji, na podstawie których można wnioskować o randze danego dnia. Poniżej będziemy łączyć informacje z kalendarza i *Ordinarium* dominikańskiego z XIII wieku, by dzięki temu uzyskać pełen obraz zależności pomiędzy obchodami liturgicznymi. Na podstawie poniższej analizy i danych ujętych wyżej w tabelach 2.4 i 2.6, będziemy mogli spróbować ułożyć swoistą tabelę pierwszeństwa świąt, jaka mogłaby służyć trzynastowiecznym kaznodziejom. Praca nad tabelą pierwszeństwa nie ma na celu stworzenia ahistorycznego narzędzia. Podejmujemy ją, ponieważ może posłużyć badaczom treści rytu. Na jej podstawie będą mogli określić, które treści teologiczne liturgia dominikanów traktuje jako ważne. Podobnie, jakie tajemnice wiary i którzy święci cieszyli się szczególnym kultem, a zatem mogli mieć znaczący wpływ na mentalność kaznodziejów i wiernych korzystających z ich pracy duszpasterskiej. By móc doprowadzić do powstania „tabeli pierwszeństwa”, najpierw, poczynając od najbardziej uroczystych, przyjrzyjmy się

¹⁰⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 65–77, nr 252–303.

¹⁰⁹ Istotną kwestią była zależność tekstów jednego święta od drugiego, gdy się zbiegały. W wypadku tak zwanej konkurencji, a więc nachodzenia na siebie pierwszych niesporów danego święta z drugimi niesporami święta obchodzonego w dzień poprzedni, wówczas — jeśli święta były tego samego stopnia — od czytania odmawiało się nieszpory dnia następnego. W wypadku różnego stopnia zbiegających się uroczystości, niższe święto ustępowało bardziej uprzywilejowanemu. Szczegółowych komentarzy dostarczają cytowani wyżej autorzy: L. Rousseau OP oraz W. Bonniwell OP, a także G.G. Sölch OP, *Die Eigenliturgie der Dominikaner. Eine Gesamtdarstellung*, „Für Glauben und Leben”, t. 7, Düsseldorf 1957, s. 39–55. Przepisy na ten temat można znaleźć w *Ordinarium*, dz. cyt., s. 65–67, nr 252–261. Na przykład, w wypadku nakładania się obchodów, nieszpory składano z tekstów obu świąt lub całkowicie zastępowano modlitwami ważniejszego święta.

¹¹⁰ Należy przy tym pamiętać, że choć w pierwszym rzędzie rangę świąteczną przypisywano do poszczególnych dni, zdarzało się, że sposób celebracji drugiej lub trzeciej mszy danego dnia określano jako mszę sprawowaną w randze innej niż stopień dnia. Dobrym przykładem takiego rozwiązania jest druga msza Narodzenia Pańskiego, którą mimo że wypada w święto rytu w pełni zdwojonego, odprawiano jako mszę *semiduplex*.

pokrótce stopniom świąt liturgicznych¹¹¹, które występowały w dawnym zwyczaju dominikańskim rytu rzymskiego¹¹².

2.3.2. DNI RYTU ZDWOJONEGO

Największym uroczystościom nadawano rangę świąt *totum duplex*, którą przypisano w sumie 23 dniom w ciągu roku. Choć zostały zebrane w jednej kategorii, możemy zauważyć, że występowała między nimi swoista gradacja. Najbardziej znamienne święta z jednej strony poprzedzono czasem przygotowania lub przynajmniej wigilią, a z drugiej przedłużano ich obchód oktawą. Dodatkowo w niektóre dni tej rangi przed mszą świętą odprawiano procesję. Postępowano tak bez względu na to, czy dane święto należało do *sanctorale* czy *temporale*. Pierwsze miejsce wśród obchodów liturgicznych zajmowało naturalnie Zmartwychwstanie poprzedzone *Triduum ante Paschæ* i Wielkim Postem z przedpościem liczonym od *Septuagesimam*. Zaznaczmy, że dni od Wielkiego Czwartku do Wielkiej Soboty włącznie nie miały jednoznacznie przypisanej rangi, prawdopodobnie jednak były traktowane jako dni rytu w pełni zdwojonego¹¹³. Drugim dniem równie uroczystym było Narodzenie Pańskie, które również poprzedzał swoisty Wielki Tydzień, liczony od 17 grudnia, i Adwent. Rangę Narodzenia podkreślano ponadto przez trzy msze sprawowane w ciągu tego dnia. Również uroczystość Zesłania Ducha Świętego obchodzono w randze najwyższego święta. Przygotowaniem do niego był czas, którego początek wyznaczały dni krzyżowe przed Wniebowstąpieniem. W trzech wymienionych przypadkach dwa dni po uroczystości nie tylko przedłużały jej obchód w zwyczajny sposób (jako dni oktawy), ale dodatkowo miały rangę równą poprzedzającej je uroczystości (*totum duplex*). Zwróćmy uwagę, że dwa dni po Narodzeniu Pańskim pokrywały się ze wspomnieniami świętych Szczepana Pierwszego Męczennika i Jana Apostoła. Przez to, że kult męczenników zbiega się z datą uroczystości, przy pobieżnej analizie kalendarza średniowiecznego można przeoczyć podkreślenie znaczenia Narodzenia.

Kolejnymi dniami celebrowanymi w stopniu *totum duplex* były: niedziela Trójcy Świętej, Wniebowstąpienie, Objawienie Pańskie, Oczyszczenie NMP (Ofiarowanie), Zwiastowanie Pańskie¹¹⁴, Wniebowzięcie i Narodzenie Najświętszej Maryi Panny, a także Święto poświęcenia kościoła lub jego rocznice¹¹⁵. Spośród świętych tylko

¹¹¹ Jako ogólne wprowadzenie do tego zagadnienia traktujemy: H. Wąsowicz, *Kalendarz ksiąg liturgicznych Krakowa do połowy 16. wieku*, dz. cyt., s. 137–141; Ph. Harnoncourt, H. auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit II. Der Kalender. Feste und Gedenktage der Heiligen*, dz. cyt., s. 52–55.

¹¹² Dokładne wyliczenie wspomnień i świąt przedstawia: L. Rousseau OP, *De ecclesiastico officio Fratrum Prædicatorum secundum ordinationem Ven. Mag. Humberti de Romanis*, AOP 18 (1927) s. 142–149. Informacje tam zawarte zostały zaczerpnięte z kalendarza umieszczonego w *Prototypie*, który został opublikowany w: F.-M. Guerrini, *Ordinarium*, dz. cyt., s. 255–266.

¹¹³ *Ordinarium* nie mówi o tym wprost. Zaznacza, że w dni Triduum liturgii godzin przewodniczy przeor, jak ma to miejsce w święta *totum duplex* (s. 40, nr 151), niemniej mszę świętą w Wielki Czwartek odprawia się zgodnie z zasadami dni *semiduplex* (s. 166, nr 647), ale w wigilię Paschy msza ma znamiona rytu *totum duplex* (s. 178, nr 664). L. Rousseau OP w *De ecclesiastico officio*, dz. cyt., na s. 145 zaznacza, że nieszpory i *matutinum* Wielkiego Czwartku odprawia się według zasad święta *simplex*. Swoisty porządek celebracji Triduum paschalnego wystarczająco wyróżniał je spośród innych obchodów. Było też oczywiste, że znosiło wszelkie inne wspomnienia i uroczystości.

¹¹⁴ Oczyszczenie Najświętszej Dziewicy i Zwiastowanie Pańskie nigdy nie były przenoszone na inny dzień. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 65, nr 252 i s. 67, nr 63.

¹¹⁵ Obchód poświęcenia kościoła był uzależniony od okresu liturgicznego, w którym wypadał. Zawsze odmawiano sekwencję i *Alleluia* lub *tractus*, jeśli święto wypadało w przedpościu. W okresie paschalnym i Wniebowstąpienia odmawiano dodatkowo *Alleluia*. W dzień poświęcenia korzystano

nieliczni byli wspominani w tej randze. Przede wszystkim kanonizowani dominkanie: sam Założyciel w dzień wspomnienia i w dzień przeniesienia relikwii, pierwszy spośród braci święty męczennik, Piotr z Werony, oraz św. Augustyn, którego regułę przyjął Zakon Braci Kaznodziejów. Oprócz wspomnień tych świętych jako *totum duplex* świętowano uroczystość Wszystkich Świętych oraz uroczyste wspomnienie patrona danego kościoła¹¹⁶.

Niewiele mniej uroczystymi były święta *duplices*, których kalendarz dominikański wymienia w sumie 5 w ciągu roku: Wigilia Narodzenia Pańskiego, Obrzezanie Pańskie, Narodziny Jana Chrzciciela, uroczystości Apostołów Piotra i Pawła oraz Michała Archanioła. Święta tej rangi były obchodzone bardzo podobnie do *totum duplex*, z tym że w liturgii godzin większa liczba braci wykonywała śpiewy solowe¹¹⁷. Wspólną cechą celebracji świąt *totum duplex* i *duplex* było to, że godziny większe (*matutinum*, *laudes* i nieszpory) oraz mszę konwentualną celebrował przeor lub wyższy przełożony. Chórem prowadzącym — rozpoczynającym śpiew — zarówno w wymienionych godzinach kanonicznych, jak i na mszach był w te dni chór przeorski, czyli prawy (południowy)¹¹⁸. Dni w tej randze przewidywały najbardziej uroczysty sposób celebracji mszy świętej. Używano w ich trakcie kadzidła, epistołę i Ewangelię czytano z ambon w lektorium, lekturę Ewangelii poprzedzała uroczysta procesja, na ołtarzu płonąła największa dopuszczalna liczba świec itp. W ramach rekonstrukcji rytu będziemy zwracać uwagę na elementy ze względu na wyższą rangę obchodu dodane do mszy konwentualnej.

Kolejnym rodzajem świąt były wspomnienia *semiduplices*, których kalendarz dominikański notuje 22 w ciągu roku. Mimo nazwy sugerującej związek ze świętami *duplex* pod względem celebracji eucharystycznej bardziej przypominały święta *simplex*, a więc niższej rangi. Do świąt rytu zdwojonego upodabniał je przede wszystkim sposób odmawiania liturgii godzin, która przewidywała pierwsze nieszpory tychże świąt (odmawiane wieczorem dnia poprzedniego)¹¹⁹ oraz użycie kadzidła w nieszporych i jutrzni dla okadzenia ołtarza podczas kantyków ewangelicznych. Co prawda w mszy również w te dni dokonywano okadzenia, ale praktyka ta nie wyróżniała świąt rytu zdwojonego¹²⁰. Do świąt *semiduplex* należały przede wszystkim wspomnienia apostołów: Macieja, Filipa i Jakuba, Jana przy Bramie Łacińskiej, Barnaby, Jakuba Większego, Pawła — nawrócenie i wspomnienie, Bartłomieja, Mateusza, Szymona i Judy, Andrzeja, Tomasza; męczenników: Wincentego, Wawrzyńca, Katarzyny; i uczniów Pańskich: Marka, Marii Magdaleny i Łukasza; a także dwóch

z tych samych śpiewów, których używano w jego rocznicę, ale stosowano inny zestaw modlitw kapłańskich. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 189n, nr 723n.

¹¹⁶ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 69n, nr 273.

¹¹⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 70n, nr 275–284.

¹¹⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 70n, nr 277.

¹¹⁹ Warto nadmienić w tym miejscu, że nazwa „ryt zdwojony” nie wywodziła się — jak niekiedy się uważa — z faktu powtarzania antyfon przed i po każdym psalmie w liturgii godzin. Taki sposób celebracji jest nieznanym dominikanom. Jak zaznacza G. M. Sölch: „Odmawianie [antyfony] przed psalmem i po nim jest liturgii dominikańskiej obce”, *„Die Liturgie des Dominikanerordens”*, [w:] *Angelicum Periodicum Trimestre*, t. 27, Roma 1950, s. 132. U dominikanów w XIII wieku model powtarzania pełnej antyfony dotyczył wyłącznie kantyków ewangelicznych (*Benedictus*, *Magnificat* i *Nunc dimittis*), z tym że antyfonę śpiewano dwukrotnie tylko w dni rytu *totum duplex*. Wydaje się zatem, że zdwojenie w nazwie rangi świąt dotyczy podwójnych nieszpory: pierwszych dnia poprzedniego i drugich w dzień uroczystości. Por. wnioski L. Rousseau OP w *De ecclesiastico officio*, dz. cyt., s. 147n.

¹²⁰ Por. uwagi na stronie 202 niniejszego opracowania.

świętych czczonych w średniowieczu w sposób szczególny: Marcina i Mikołaja. W tej randze wspomniano również znalezienie i podwyższenie Krzyża Świętego. Każde ze świąt rytu zdwojonego miało pełen mszalny formularz własny — *introit*, kolektę, *offertorium* i sekretę, *communio* i *postcommunio*, a także własne czytania, *Alleluia* i responsoria bądź *tractus*.

2.3.3. DNI RYTU PROSTEGO

Nie należącymi do świąt rytu zdwojonego były święta proste (*festa simplex*). Obchodzono ich 36 w ciągu roku i każde z nich odprawiano zgodnie z własnym formularzem mszalnym. Świątami prostymi były wspomnienia: Fabiana i Sebastiana, Agnieszki, Agaty, Katedry św. Piotra, Grzegorza, Ambrożego, Jerzego, Korony Cierniowej, Gerwazego i Protazego, Jana i Pawła, Małgorzaty, Piotra w okowach, Odnalezienia [ciała] św. Szczepana, Hipolita i towarzyszy, Bernarda, Śmierć Jana Chrzcziciela, Maurycego i towarzyszy, Kosmy i Damiana, Hieronima, Franciszka, Dionizego i towarzyszy, Cecylii, Klemensa, Łucji, Młodzianków, Tomasza Becketa i Sylwestra. Kiedy dochodziło do nałożenia się świąt (*simplex* lub wyższego) z obchodami z *temporale*, wówczas należało pamiętać, że za ważniejsze od świąt uznawano: niedziele Adwentu, Wielkiego Postu i przedpościa (*Septuagesima*, *Sexagesima*, *Quinquagesima*), Środę Popielcową, dni od Wielkiego Poniedziałku do pierwszej niedzieli po Wielkiejnocy oraz od wigilii Zesłania Ducha Świętego do niedzieli Trójcy Świętej, Wniebowstąpienie i jego oktawę. W wypadku pokrycia się obchodów z wymienionymi dniami, należało przesunąć obchód z *sanctorale* na dzień wolny od wspomnień w kolejnym tygodniu. Gradacja stopni świąt przejawiała się również w tym, że w wypadku świąt stopnia *simplex*, jeśli wypadały w czasie od Niedzieli Palmowej do oktawy Zmartwychwstania lub od Pięćdziesiątnicy do niedzieli Trójcy Świętej, nie przesunęło się obchodu na kolejny tydzień lecz w danym roku nie wspomniano go w ogóle¹²¹.

Dodatkowo w stopniu *simplex* celebrowano część oktaw (w znaczeniu ósmego dnia po uroczystości) świąt rytu zdwojonego: Narodzenia Jana Chrzcziciela, Apostołów Piotra i Pawła, Dominika, Wawrzyńca, Wniebowzięcia, Augustyna, Narodzenia Najświętszej Dziewicy, Marcina, a także pozostałe dni w ciągu oktawy Objawienia i Narodzenia Pańskiego (poza wymienionymi wyżej, s. 90) oraz dni w ciągu oktawy Wniebowstąpienia. Pamiętajmy, że oktawy uroczystości wypadające w niedzielę obchodzono tydzień później w kolejną niedzielę. Dlatego tym świętom nie przypisuje się rangi *simplex*, lecz traktuje się szczególnie, jako niedzielę specjalnego tytułu: Obrzezania Pańskiego i Trójcy Świętej. Również niedziela po Zmartwychwstaniu Pańskim była traktowana wyjątkowo jako niedziela w oktawę Paschy.

2.3.4. NIEDZIELE

W dobie współczesnej średniowieczny sposób traktowania niedzieli może się wydawać stosunkowo skomplikowany. Jak widzieliśmy wyżej, wprowadzano pomiędzy nimi stopnie: Zmartwychwstanie Pańskie, Zesłanie Ducha Świętego i święto Trójcy Świętej można traktować jako jedną grupę, drugą stanowią niedziele Adwentu, przedpościa i Wielkiego Postu, a pozostałe niedziele możemy nazwać „zwykłymi”. Niedziele zwykle miały stopień wyższy od dni w trakcie oktawy i wspomnień, ustępowały jednak świętom *simplex* lub wyższym. Również i w wigilie, które miały własny formularz

¹²¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 67, nr 263 i s. 68, nr 265.

mszalny, na jego rzecz rezygnowano z niedzielnego. Zauważmy jednak, że jeśli w niedzielę odprawiano mszę z innego święta, w pierwszy wolny dzień danego tygodnia należało odprawić formularz niedzielny z pominięciem *Gloria in excelsis* i *Credo*. Zasadę tę stosowano nawet wówczas, gdy liturgię godzin odprawiano z oktawy¹²². Oznacza to, że niedziele zwykłe w pewnym sensie były zrównane ze świętami. Co więcej, przyglądając się strukturze doboru tekstów w dni powszednie, zauważymy, że poza dopuszczeniem mszy wotywnych, w *ferie* powtarza się formularz niedzielny. Wobec tego nie dość, że msza przypisana do niedzieli zawsze musiała być odprawiona, to niekiedy była zwielokrotniona jakby w formie oktawy.

2.3.5. OKTAWY I WIGILIE

Oktawy nie były celebrowane wyłącznie w ósmym dniu po danym święcie, ale przez kolejnych osiem dni, licząc od dnia świątecznego. Dominikanie przyjęli dwanaście tego typu oktaw: Andrzeja, Szczepana, Jana Ewangelisty, Młodzianków, Jana Chrzciciela, Apostołów Piotra i Pawła, Wawrzyńca, Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, Augustyna, Narodzenia Najświętszej Maryi Panny i Marcina¹²³. Oprócz wymienionych, zaczerpniętych z rytu rzymskiego, kaznodzieje dodali jedną własną oktawę w uroczyste wspomnienie swojego założyciela¹²⁴. Zgodnie z powszechnym zwyczajem obchodzili również oktawy Narodzenia i Objawienia Pańskiego, Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia Pańskiego, Zesłania Ducha Świętego oraz rocznicy poświęcenia kościoła¹²⁵. *Ordinarium* zastrzega, że wyłącznie w te święta można odprawiać oktawy: „*Praeter istas octavas nullae aliae octavae Sanctorum fiant, sive Patronorum Ecclesiae, sive aliorum quorumcumque*”¹²⁶. Oktawy były celebrowane w zasadzie jak święto, którego obchód przedłużały, z tym wyjątkiem, że nie odmawiano w dni powszednie sekwencji ani wyznania wiary, a niekiedy opuszczano również *Chwała na wysokości Bogu*. Dni powszednie w trakcie oktaw ustępowały świętom, wigiliom, niedzielom, sobotnim wspomnieniom maryjnym i mszom za zmarłego właśnie brata. Gdy dwie oktawy występowały równocześnie (nachodziły na siebie), wówczas odprawiano liturgię z dnia oktawy święta o wyższej randze¹²⁷. Szczegółowe przepisy na temat obchodu danej oktawy znajdują się w *Ordinarium*¹²⁸.

¹²² Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 135, nr 519 i 521.

¹²³ Ciekawym przypadkiem jest obchód w stopniu wspomnienia według rytu trzech czytań z 28 stycznia — *Agnētis secundo*, czyli znane w Kościele święto Agnieszki po raz wtóry. Wypada w oktawę św. Agnieszki (21 stycznia) lecz nie jest ani zaznaczone jako oktawa ani dni pomiędzy obchodami nie mają znamion oktawy.

¹²⁴ Por. W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 116.

¹²⁵ Por. tabela 2.5.

¹²⁶ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 74, nr 295.

¹²⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 135, nr 521.

¹²⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 149 — 215.

Wigilia	Oktawa
św. Andrzeja (29 listopada)	św. Andrzeja (7 grudnia)
Narodzenia Pańskiego (24 grudnia)	Obrzezanie Pańskie (1 stycznia) ¹²⁹
	św. Szczepana (2 stycznia)
	św. Jana Ewangelisty (3 stycznia)
	św. Młodzianków (4 stycznia)
Objawienia Pańskiego (5 stycznia) ¹³⁰	Objawienia Pańskiego (13 stycznia)
<i>Sabbato sancto Paschæ</i>	<i>Dominica in octava Paschæ</i>
Wniebowstąpienia Pańskiego	Wniebowstąpienia Pańskiego ¹³¹
Zesłania Ducha Świętego	Zesłania Ducha Świętego ¹³²
	niedziela Trójcy Świętej ¹³³
Narodzenia Jana Chrzciciela (23 czerwca)	Narodzenia Jana Chrzciciela (1 lipca)
Apostołów Piotra i Pawła (28 czerwca)	Apostołów Piotra i Pawła (6 lipca)
	św. Dominika (12 sierpnia)
św. Wawrzyńca (9 sierpnia)	św. Wawrzyńca (17 sierpnia)
Wniebowzięcia NMP (14 sierpnia)	Wniebowzięcia NMP (22 sierpnia)
	św. Augustyna (4 września)
	Narodzenia NMP (15 września)
św. Mateusza (20 września)	
Apostołów Szymona i Judy (27 października)	
Wszystkich Świętych (31 października)	
	św. Marcina (18 listopada)
	Rocznicy poświęcenia kościoła ¹³⁴

Tabela 2.5: Zestawienie wigilii i oktaw w kalendarzu dominikańskim.

Wigilie z własnym formularzem mszy wypadały w przeddzień następujących świąt¹³⁵: Andrzeja, Narodzenia Pańskiego, Objawienia, Niedzieli Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia, Zesłania Ducha Świętego, Jana Chrzciciela, Apostołów Piotra i Pawła, św. Wawrzyńca, Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, Mateusza, Apostołów Szymona i Judy oraz Wszystkich Świętych¹³⁶. Formularz mszalny wigilii

¹²⁹ Przez oktawę Narodzenia Pańskiego obchodzono kolejne święta świętych Pańskich (Szczepana, Jana Ewangelisty, Świętych Młodzianków, Tomasza Becketa, Sylwestra) sam dzień oktawy wypadał w święto Obrzezania Pańskiego, stąd nie obchodzono pełnej oktawy uroczystości. Mimo to właśnie jako oktawę postrzegano kolejne dni po Narodzeniu Pańskim, czego dowodem jest choćby fakt istnienia formularza na niedzielę w trakcie oktawy. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 151n, nr 581–582.

¹³⁰ Nieobecna w kalendarzu w *Prototypie*, f. 41r, choć obecna w spisie formularzy. Teksty zależne od święta Obrzezania Pańskiego. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 14n, nr 54–57 oraz s. 152, nr 585–587.

¹³¹ Dodatkowo specjalne rubryki dla niedzieli w trakcie oktawy. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 54, nr 195 oraz s. 181n, nr 680–683.

¹³² Nie nazywana oktawą, ponieważ formalnie w oktawę wypadała niedziela Trójcy Świętej. Formularze liturgiczne kolejnych dni tygodnia spełniają jednak zasady oktaw — teksty liturgii godzin i mszy zaczerpnięte z uroczystości. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 55n, nr 199–203 oraz s. 182–184, nr 684–692.

¹³³ Niepełna oktawa ze względu na pierwszą niedzielę po święcie Trójcy Świętej. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 57, nr 205.

¹³⁴ Tylko część tekstów własnych, pozostałe według obchodu oktaw świętych.

¹³⁵ Nie wymieniona pośród wigilii, ale bardzo podobną w formie obchodu, była msza z soboty przed czwartą niedzielą Adwentu — jej również zostały przypisane dodatkowe czytania ze Starego Testamentu, w tym wypadku było ich pięć. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 150, nr 577.

¹³⁶ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 135n, nr 524.

zależał od tego, czy odmawiano go w dzień powszedni, czy też w niedzielę, wówczas niektóre teksty były zastępowane bardziej uroczystymi¹³⁷. Niektóre msze wigilijne odprawiano po nonie, zwyczaj ten dotyczył soboty przed Paschą, Wniebowzięcia i Zesłania Ducha Świętego. W wyjątkowe wigilie wykonywano dodatkowe cztery lekcje mszalne ze Starego Testamentu, które poprzedzały szczególne przypisane do danego święta rytuały i hymn *Chwała na wysokości Bogu*. Takimi dniami były: sobota przed Paschą¹³⁸, Zesłanie Ducha Świętego¹³⁹ i święto Trójcy Świętej¹⁴⁰.

2.3.6. WSPOMNIENIA

Poza wymienionymi rodzajami dni świątecznych dominikanie odprawiali trzy rodzaje wspomnień. Najważniejszymi z nich były sobotnie wspomnienia Najświętszej Maryi Panny. Msze święte „*in commemoratione Beatæ Virginis in sabbatis*” odprawiano w zasadzie w każdą sobotę Adwentu z wyjątkiem trzeciego tygodnia, kiedy wypadały dni suche, od soboty podczas oktawy Objawienia aż do *Quinquagesimam*, od soboty po białej niedzieli aż do Wniebowstąpienia, od soboty po święcie Trójcy Świętej aż do końca roku, z wyjątkiem dni suchych wypadających w siedemnastym tygodniu zwykłym. Czyli nie odprawiano ich tylko w okresie Wielkiego Postu, Zmartwychwstania i Pięćdziesiątnicy. Wspomnienia tego typu były traktowane wyżej niż pozostałe¹⁴¹. Jako wspomnienia ustępowały jednak wszelkim świętom, poczynając od prostych (*simplex*), mszom wigilijnym z własnym formularzem i sytuacjom, gdy należało odprawić mszę za zmarłego właśnie brata z konwentu. Traktowano je wyżej niż aniwersarze, które należało przesunąć na inny dzień jeśli wypadały w sobotę¹⁴². Msze sobotnich wspomnień o Najświętszej Dziewicy nie stosowały się do ogólnej zasady, że mszę należy odmówić z formularza święta, które wspominało się w *matutinum*¹⁴³. Sam formularz sobotnich mszy maryjnych był bardzo charakterystyczny — zawsze w ich trakcie odmawiano sekwencje, które zazwyczaj towarzyszyły mszom w stopniu *totum duplex*. Przewidziano łącznie 14 sekwencji na sobotnie msze maryjne, z czego po jednej na Adwent, czas od Bożego Narodzenia do Ofiarowania i okres paschalny, a pozostałe na tygodnie zwykłe¹⁴⁴.

Pozostałe wspomnienia dzieliły się na dwa stopnie: obchodzone według rytu trzech czytań¹⁴⁵ (*festa ritus trium lectionum*), kalendarz zawierał 30 dni tej rangi, oraz wspomnienia zwykłe (*festa simplices memoriæ*) — w ciągu roku było ich 48. Jeśli dane wspomnienie celebrowano w stopniu trzech czytań, wówczas należało pamiętać, że ustępuje ono wszystkim niedzielom, świętom *simplex* i wyższym, a także że nie obchodzi się wspomnień w czasie Wielkiego Postu i w kolejnych dniach aż do oktawy Zmartwychwstania ani w okresie od pierwszego dnia krzyżowego do oktawy Wniebowstąpienia oraz od wigilii Pięćdziesiątnicy do niedzieli po święcie Trójcy

¹³⁷ Por. np. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 199, nr 794.

¹³⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 177, nr 662.

¹³⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 182, nr 685.

¹⁴⁰ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 184, nr 692.

¹⁴¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 65, nr 253.

¹⁴² Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 134n, nr 518.

¹⁴³ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 135, nr 520.

¹⁴⁴ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 214n, nr 907.

¹⁴⁵ Nazwa, podobnie jak przy świętych *duplex* i *simplex*, nie odnosi się do rytu mszy, ale liturgii godzin, a dokładnie do sposobu odmawiania *matutinum*.

Świętej (niedziela *Deus omnium*¹⁴⁶), a także w dni suche we wrześniu¹⁴⁷. Odnośnie do formularzy zaznaczmy, że we wspomnienia odprawiane na sposób trzech czytań korzystano z tekstów wspólnych i własnej kolekty. Trzynastowieczny mszał dominikanów zna następujące msze „*in communi*”: o Najświętszej Dziewicy (w Adwencie, od Narodzenia Pańskiego do Ofiarowania, od Ofiarowania do końca roku liturgicznego), o jednym lub wielu apostołach, ewangelistcie, męczenniku, wielu męczennikach, wyznawcy i dziewicy. Formularze zawierały więcej niż jeden zestaw tekstów modlitw i śpiewów mszalnych, tak by można było używać ich adekwatnie do osoby świętego. Obchód wspomnienia prostego był ograniczony wyłącznie do dodania kolekty ze wspomnienia w mszy odprawianej z formularza wybranego zgodnie z ogólnymi zasadami¹⁴⁸.

2.3.7. DNI FERIALNE

Jeśli żadne święto *temporale* lub *sanctorale* czy też uprzywilejowany okres świąteczny lub pokutny nie stał na przeszkodzie, wówczas istniała możliwość odprawienia mszy wotywniej lub też w intencji zmarłych bądź w innej potrzebie. Mszał dominikanów w XIII wieku zna siedemnaście formularzy mszy w szczególnej intencji: w jakiegokolwiek potrzebie, za papieża, za Kościół w prześladowaniach, o odpuszczenie grzechów, za kaznodziejów, za domowników (*pro familiaribus*)¹⁴⁹, o pokój, za podróżujących, za chorych, o deszcz, o dobrą pogodę, za króla, za przełożonych i zgromadzenia, za kuszonych i dręczonych, o uproszenie łaski Ducha Świętego, przeciw pokusom ciała. Natomiast pośród mszy wotywnych znajdują się formularze o Trójcy Świętej, Duchu Świętym, Krzyżu świętym, a także dodatkowy zestaw modlitw mszalnych o wszystkich świętych (formularz nie zawierał śpiewów). Gdy wspomniano w formie mszy wotywniej inną tajemnicę lub świętego, wówczas używano formularza z właściwego święta.

Dla całego roku ustalono sposób wyboru formularza w dni powszednie, kiedy nie występowało inne wspomnienie lub święto. Do dni bez własnego formularza przypisano celebrację z niedzieli bądź wotywę o Duchu Świętym, o Najświętszej Maryi Pannie, o Krzyżu, o św. Dominiku lub za zmarłych¹⁵⁰. Schemat wyglądał następująco:

1. W okresach: Adwentu, od oktawy Objawienia Pańskiego do Wielkiego Postu oraz od oktawy Paschy do dni krzyżowych, od niedzieli *Deus omnium*¹⁵¹ aż do końca roku liturgicznego w poniedziałek (*feria secunda*) należało odprawić mszę konwentualną za zmarłych¹⁵². Jeśli w dany poniedziałek wypadało jednak wspomnienie o randze trzech czytań lub wyższej, wówczas przesuвано mszę za zmarłych na pierwszy wolny dzień w tygodniu, ale nie na sobotę, ponieważ wówczas celebrowano wspomnienie maryjne. Jeśli w danym tygodniu nie było

¹⁴⁶ Nazwa niedzieli pochodzi od pierwszych słów pierwszego responsorium w *matutinum*.

¹⁴⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 65, nr 253. Również jeśli okres pomiędzy Objawieniem Pańskim a *Septagesimam* był zbyt krótki, by odprawić pozostałe formularze niedzielne, rezygnowano na ich rzecz ze wspomnień.

¹⁴⁸ Tak zwana *memoria*. Por. uwagi na temat liczby kolekt na s. 176 niniejszego opracowania.

¹⁴⁹ Termin oznacza osoby, które korzystają z duchowych i materialnych dóbr Zakonu na mocy jakiegokolwiek do niego przynależności.

¹⁵⁰ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 134n, nr 514 – 518.

¹⁵¹ Nie jest to niedziela przewodnia, ale pierwsza po święcie Trójcy Świętej.

¹⁵² Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 134, nr 514.

możliwe wyznaczenie dnia odpowiedniego do sprawowania mszy za zmarłych, kantor wyznaczał ją jednemu z braci do prywatnego odprawienia. W ten sposób rozwiązywano tę kwestię również w okresie Wielkiego Postu i wówczas, gdy w piątek odmawiano wigilię za zmarłych¹⁵³, a wobec tego mszę w ich intencji należałoby sprawować w sobotę.

2. W okresie Adwentu, a także od oktawy Objawienia Pańskiego do wtorku przed Środą Popielcową oraz w okresie, który obecnie nazywany jest zwykłym (w ciągu roku), czyli od niedzieli *Deus omnium* aż do końca roku liturgicznego we wtorki i środy (*feria tertia et quarta*) można było odprawić mszę konwentualną z niedzieli, z formularza o św. Dominiku lub za braci zmarłych w ciągu bieżącego roku. Kolejność wymienionych formularzy jest istotna, bowiem zawsze pierwszy dzień bez wspomnienia przeznaczano na mszę z niedzieli, gdy nie można było odprawić jej we właściwym dniu¹⁵⁴.
3. W okresie zwykłym (od niedzieli *Deus omnium* aż do końca roku liturgicznego) w czwartki dopuszczano mszę o Duchu Świętym¹⁵⁵.
4. W piątki od oktawy Paschy do dni krzyżowych (okres paschalny) oraz w okresie zwykłym (od niedzieli *Deus omnium* aż do Adwentu) wolno było odprawić mszę o Krzyżu¹⁵⁶.
5. W soboty mszę odprawiano ze wspomnienia Najświętszej Dziewicy zgodnie z zasadami podanymi na stronie 95.

Na koniec powyższego wyliczenia warto zaznaczyć, że gdy w dni powszednie odprawiano msze o Duchu Świętym, Krzyżu, Maryi Pannie, o św. Dominiku lub innym świętym, wówczas na wzór mszy odprawianych w święta nie wykonywano w jej trakcie prostracji.

Odnosnie do mszy za zmarłych dodajmy, że sprawowano je bądź z ogólnego formularza za zmarłych, bądź z formularzy wybieranych adekwatnie do osoby zmarłego — biskupa, mężczyzny, kobiety, rodzica, krewnego, spoczywających na cmentarzu lub wszystkich wiernych zmarłych. Przewidziano także formularz wspólny za żywych i zmarłych. Specjalnym rodzajem mszy za zmarłych były aniwersarze, które miały rangę wyższą niż wspomnienie odprawiane według rytu trzech lekcji, ale niższą niż sobotnie wspomnienie Maryi Panny. Zakon kaznodziejów przewidział trzy msze tego rodzaju: za zmarłych rodziców (4 lutego), braci (10 października), domowników¹⁵⁷ i dobroczyńców (5 września). Chociaż aniwersarz miał do wyboru dwa własne zbiory modlitw, śpiewy mszalne czerpano z mszy świętej za zmarłych. Jeśli chciano w sposób uroczysty odprawić mszę za zmarłego brata, wówczas posługiwano się dodatkowymi *responsorium* i *tractusem*.

¹⁵³ Wigilia za zmarłych, to *matutinum* z oficjum *pro defunctis*. *Ordinarium* przedstawia szczegółowe przepisy na temat sposobu jej odprawiania na stronach 117–120. W. Bonniwell OP dość skrótowo potraktował ich temat w *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 146n. Wspomnijmy zatem, że raz w tygodniu oprócz mszy za zmarłych odmawiano godziny kanoniczne w ich intencji. W sposób uroczysty odmawiano je: raz w tygodniu, zawsze kiedy modlono się za zmarłego brata i w aniwersarze. Czyniono tak o ile oficjum nie kolidowało z uroczystościami — szczegółowe wyliczenie kolizji: *Ordinarium*, dz. cyt., s. 117, nr 473 i s. 119, nr 478. Poza tymi dniami hebdomadarz, brat odprawiający mszę świętą za zmarłych, diakon i subdiakon odmawiali codzienne oficjum za zmarłych.

¹⁵⁴ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 134, nr 515 i 517.

¹⁵⁵ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 134, nr 517.

¹⁵⁶ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 134, nr 516n.

¹⁵⁷ Por. przypis 149 na stronie 96.

2.3.8. DNI KWARTALNE

Oprócz ogólnych ram, jakie wyznaczał dany okres liturgiczny, należało pamiętać o szczególnym rodzaju dni postnych, tak zwanych dniach suchych bądź kwartalnych. Tym mianem określano pierwszą środę, piątek i sobotę każdej pory roku — stąd *jejuniis quatuor temporum*, a więc kwartalne dni postu. W średniowieczu były obchodzone powszechnie i również u dominikanów znalazły swoje miejsce. Nic dziwnego, że w Zakonie, który był postrzegany jako pokutny, liturgia przewiduje czterokrotne odprawienie dni suchych. Przypadały one dokładnie na trzeci tydzień Adwentu, w tygodniu po pierwszej niedzieli Wielkiego Postu, przed uroczystością Wniebowstąpienia — tak zwane dni „krzyżowe” (*tribus diebus Rogationum*) oraz po siedemnastej niedzieli po święcie Trójcy Świętej.

Ryt celebracji mszy świętej w dni suche z wyjątkiem piątku (*feria sexta*) różnił się od codziennego sposobu odprawiania. Msze w dni kwartalne zimowe, wiosenne i jesienne odprawiano według następującego schematu. W środę po introicie mszy następowała oracja bez wstępnego dialogu („*Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo*”). Podczas modlitwy rozpoczętej wyłącznie przez wezwanie „*Oremus*” bracia nie skłaniali się ani nie wykonywali prostracji, a jedynie odwracali się w kierunku ołtarza. Po oracji następowała lektura lekcji i responsorium, po którym kapłan odmawiał kolektę zgodnie z codzienną praktyką. Podczas kolekty bracia wykonywali prostrację, chyba że dany dzień przypadał w święto, wówczas tylko skłaniali się głęboko. Dalsza część mszy przebiegała według zwyczajnego schematu¹⁵⁸. W sobotę (*sabbato*) po introicie mszy następowała sekwencja pięciu modlitw, czytań i responsoriów. Modlitwy przed czytaniem wykonywano tak jak w środę — bez dialogu i ze zwróceniem się ku ołtarzowi. Lekcje poprzedzane odpowiednim tytułem księgi czytali ministranci ubrani w komże. Po każdym z czytań śpiewano responsorium, z tym że po piątym czytaniu w miejsce responsorium dwóch braci z chóru¹⁵⁹ rozpoczynało śpiew hymnu *Benedictus* (Dn 3, 52–56). Wersety hymnu śpiewano w podziale na dwie części *alternatim*: pierwszą część kantorzy, a drugą bracia znajdujący się w chórze, którzy stali zwróceniem do siebie twarzami. Zakończenie hymnu obejmowało doksologię i powtórzenie pierwszego wersetu, po którym kapłan odmawiał kolektę. Skłon lub prostracja w czasie kolekty były wykonywane według tych samych zasad co w środę¹⁶⁰. Od tego ogólnego schematu nieznacznie odstępowano w Wielkim Poście¹⁶¹. W środę dni suchych po I niedzieli Wielkiego Postu — ze względu na specyficzne zwyczaje, których przestrzegano w tym okresie — klękano na krótką chwilę przed modlitwą

¹⁵⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 149, nr 575 oraz s. 157, nr 610 i s. 187, nr 711.

¹⁵⁹ Należy pamiętać, że kantorzy, którzy stali na środku chóru, nie byli ubrani w szaty liturgiczne. *Ordinarium* zaznacza to wyraźnie: „*Hymnus Benedictus a duobus cantetur sine superpelliceis*”. Ponieważ od dnia zadusznego (2 listopada) do Wielkiej Soboty włącznie bracia gromadzili się na modlitwy chórowe w pełnym habicie, to znaczy w czarnych zewnętrznych kapach. (Por. uwagi na ten temat na stronie 125). Dlatego na strój posługujących zwracał uwagę Humbert, który przestrzegał, by jeden z braci nie był ubrany w kapę, gdy drugi jest tylko w tunice i szkaplerzu z kapturem. Por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 158.

¹⁶⁰ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 150, nr 577 oraz s. 158, nr 613 i s. 187, nr 713.

¹⁶¹ W trakcie postu charakter pokutny podkreślano przez dodatkowe praktyki, z których najbardziej znamienne (przyklęknięcia, modlitwy nad ludem, *tractus* w dni parzyste itp.) zostały wymienione w tabeli 2.6 na stronie 100. Warto zwrócić uwagę na pewien schemat obowiązujący w tym okresie: niektóre środy Wielkiego Postu są traktowane wyjątkowo. W Środę Popielcową, w I, IV i w Wielkim Tygodniu do zwykłego sposobu celebracji dodano lekcje i *tractus*, natomiast w II, III i V tygodniu *quadragessimam* nie przewidziano dodatkowych obrzędów.

poprzedzającą lekcję. Dodatkowo, zamiast tractus „*Domine non secundum*” przypisanego do parzystych dni ferialnych okresu, wykonywano specjalnie na ten dzień przeznaczony tractus „*De necessitatibus*”. Podobnie w sobotę podczas modlitw przed kolejnymi czytaniem bracia klękali na krótką chwilę, a podczas właściwej kolekty mszy (przed epistołą) wykonywali prostrację. W ten dzień inaczej niż zazwyczaj tractus przed Ewangelią śpiewał cały chór, a nie tylko kantorzy.

Odmienne celebrowano dni krzyżowe, które wypadały bezpośrednio przed Wniebowstąpieniem i dlatego obejmowały poniedziałek (*feria secunda*), wtorek (*feria tertia*) i środę. Wówczas przed mszą wykonywano śpiew antyfony „*Exsurge*” z werselem i doksologią. Po jej powtórzeniu celebrans odmawiał orację, a dwóch braci w komzach śpiewało litanie w taki sposób jak w wigilię paschalną. Pod koniec litanii (na „*Peccatores, Te rogamus, audi nos*”) kapłan szedł do zakrystii i ubierał się w ornat. Wracał do prezbiterium poprzedzany przez jednego akolitę niosącego świecę¹⁶² oraz subdiakona i diakona. Po *Agnus Dei* na końcu litanii zaczynała się msza, którą odprawiano według zwykłego schematu¹⁶³.

2.3.9. TABELA PIERWSZEŃSTWA

Zapowiedzieliśmy powyżej podjęcie próby stworzenia tabeli pierwszeństwa dni liturgicznych. Wobec zebranych informacji możemy przystąpić do tego zadania. Jak widzieliśmy, niektóre uroczystości i święta możemy bez trudu umieścić we właściwej hierarchii. Na ich szczególne miejsce wskazują bowiem, oprócz przypisanego im stopnia, poprzedzające je okresy przygotowania i rozwinięcie celebracji przez uroczyste sprawowanie oktawy. Przypisanie miejsca w tabeli innym wymaga pewnego wysiłku, ponieważ należy wziąć pod uwagę dodatkowe elementy w celebracji liturgii, które podkreślały rangę danego święta. Należy pamiętać, że poniższe zestawienie nie jest prostym odwzorowaniem współczesnej tabeli pierwszeństwa dni liturgicznych, która posługuje się wyłącznie ogólnymi kategoriami wspomnień liturgicznych. Poniżej zamieściliśmy te święta, które odznaczają się specyficznymi obchodami. Stąd poniższe zestawienie zwraca uwagę nie tylko na formalną rangę danego dnia, ale również na dodatkowe elementy treści celebracji. Proponujemy następujący porządek tabeli:

1. Paschalne Triduum Męki i Zmartwychwstania Pańskiego.
2. Narodzenie Pańskie.
3. Zesłanie Ducha Świętego.
4. Dwa dni po uroczystości Zmartwychwstania, Narodzenia Pańskiego i Zesłania Ducha Świętego.
5. Obrzezanie, Objawienie i Wniebowstąpienie Pańskie, święto Trójcy Świętej.
6. Zwiastowanie Pańskie oraz Oczyszczenie Najświętszej Maryi Panny.
7. Niedziele Adwentu, przedpościa i Wielkiego Postu, Niedziela Palmowa, Środa Popielcowa.
8. Dni Wielkiego Tygodnia od poniedziałku do czwartku.
9. Dni podczas oktaw Zmartwychwstania, Narodzenia Pańskiego i Pięćdziesiątnicy z wyjątkiem wymienionych w pkt. 4.
10. Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny.
11. Święta świętych Pańskich poprzedzone wigilią i kontynuowane przez oktawę: Andrzeja Apostoła, Narodzenie Jana Chrzciciela, Apostołów Piotra i Pawła, Wawrzyńca.

¹⁶² Ze względu na rangę liturgiczną dnia. Por. uwagi na stronie 124 niniejszego opracowania.

¹⁶³ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 180n, nr 678.

12. Narodzenie Najświętszej Maryi Panny.
13. Uroczystość poświęcenia własnego kościoła i rocznicy poświęcenia.
14. Święta świętych Pańskich kontynuowane przez oktawę: Szczepana, Jana Ewangelisty, Młodzianków, Dominika, Augustyna, Marcina.
15. Święta świętych Pańskich poprzedzone wigilią: Mateusza, Apostołów Szymona i Judy, Wszystkich Świętych.
16. Wigilie.
17. Uroczystości Przeniesienia relikwii św. Dominika oraz Piotra z Werony.
18. Wspomnienie wszystkich wiernych zmarłych.
19. Pozostałe święta *totum duplex*.
20. Pozostałe święta *duplex*.
21. Święta *semiduplex*.
22. Ósmy dzień oktawy: Narodzenia Jana Chrzciciela, Apostołów Piotra i Pawła, Dominika, Wawrzyńca, Wniebowzięcia, Augustyna, Narodzenia Najświętszej Dziewicy, Marcina. Dni powszednie oktaw: Objawienia Pańskiego i Wniebowstąpienia.
23. Dni kwartalne.
24. Święta *simplex*.
25. Niedziele zwykłe.
26. Dni powszednie Adwentu, przedpościa i Wielkiego Postu.
27. Wspomnienia sobotnie Najświętszej Maryi Panny.
28. Aniwersarze.
29. Dni oktawy poza wymienionymi w punktach: 4 i 22.
30. Wspomnienia obchodzone według rytu trzech czytań.
31. Wspomnienia proste.
32. Dni powszednie.

Na koniec powyższego zagadnienia prezentujemy tabelę, w której umieściliśmy najważniejsze informacje dotyczące trzynastowiecznego *temporale* kaznodziejów. Zaznaczyliśmy w niej zmiany w rycie mszy świętej, które były uzależnione od poszczególnych dni i okresów kalendarza stosowanego w zwyczaju dominikańskim.

Okres liturgiczny	Znaczące dni okresu	Uwagi
Adwent	Cztery niedziele	Dni suche w trzecim tygodniu. Od 16 grudnia bezpośrednio przygotowanie do Narodzenia Pańskiego.
Narodzenie Pańskie	Wigilia Dzień	Dodatkowa lekcja. Msza w nocy w randze <i>duplex</i> z dodatkową lekcją. Msza o świcie w randze <i>semiduplex</i> odprawiana wraz ze wspomnieniem św. Anastazji. Trzecia msza (<i>Missa major</i>) z dodatkową lekcją i sekwencją.
	Niedziela w oktawie Obrzezanie Pańskie	Formularz zależny od <i>sanctorale</i> . W znacznej części powtórzenie <i>Missa major</i> Narodzenia Pańskiego.
Objawienie Pańskie	Wigilia	Część tekstów zaczerpnięta z mszy o świcie Narodzenia Pańskiego.
	Dzień	Sekwencja.
	Oktawa	Znacząca część tekstów zaczerpnięta z uroczystości.

Okres liturgiczny	Znaczące dni okresu	Uwagi
	Niedziela w oktawie	Jeśli <i>Epiphania Domini</i> wypada w niedzielę, formularz niedzieli stosuje się w środę.
Okres po Objawieniu	2 — 5 niedziel	Tygodnie liczone „ <i>post octavam Epiphaniae</i> ”. Dwa formularze stosowane zamiennie w zależności od liczby niedziel.
Przedpoście	<i>Septuagesima</i>	<i>Tractus</i> odmawiany wyłącznie w niedzielę. Uroczystość Ofiarowania Pańskiego obchodzona w randze <i>totum duplex</i> . W mszach wotywnych stosowano specjalny formularz mszalny „ <i>De Cruce</i> ”. W niedzielę odczytuje się całą przewidzianą epistołę, w tygodniu kolejne jej fragmenty. <i>Tractus</i> odmawiany wyłącznie w niedzielę.
	<i>Sexagesima</i>	
	<i>Quinquagesima</i>	<i>Tractus</i> odmawiany wyłącznie w niedzielę.
Wielki Post	Środa Popielcowa	Obrzęd aktu pokuty, posypania głów popiołem i pokropienia przed mszą. Po między wezwaniem <i>Oremus</i> i kolektą na krótką chwilę wszyscy kłękają — zwyczaj obowiązuje przez cały Wielki Post z wyjątkiem niedziel, Wielkiego Czwartku i Soboty. <i>Tractus</i> . Na koniec mszy modlitwa nad ludem.
	Niedziele	W niedzielę <i>tractus</i> w miejsce responsorium. Od pierwszej niedzieli zostaje zasłonięte prezbiterium i wizerunki Ukrzyżowanego. Prezbiterium odsłania się codziennie na czas mszy oraz na niedziele i uroczystości świętych od pierwszych niesporów do komplety święta.
	Dni tygodnia	Na każdy dzień feriałny przewidziano własny formularz mszalny wraz z modlitwą nad ludem. W poniedziałek, środę i piątek <i>tractus</i> przed ewangelią. Dni suche przypadają w pierwszym tygodniu Wielkiego Postu (po I niedzielę).
	Niedziela Męki Pańskiej	Piąta niedziela Wielkiego Postu. Od niej aż do Paschy nie śpiewa się <i>Gloria Patri</i> w częściach mszy i oficjum.
	Niedziela palmowa	Poświęcenie palm i procesja przed mszą konwentualną. Lektura Pasji bez błogosławieństwa, świec, okadzenia, dialogu, znaków krzyża, tytułu, ucałowania. Zasady te obowiązują również przy lekturze Pasji w kolejnych dniach tygodnia.
	Wielki Wtorek	Lektura Pasji.
	Wielka Środa	Kolekta bez dialogu wysłuchiwana na kłęcząco. Dodatkowa lekcja, po której następuje responsorium i druga kolekta, tym razem z dialogiem (wysłuchiwana również w pozycji kłęczącej). Lektura Pasji.

Okres liturgiczny	Znaczące dni okresu	Uwagi
Triduum paschalne	Wielki Czwartek	Brak mszy prywatnych. Wszyscy bracia przyjmują komunię podczas mszy konwentalnej. Odświeżenie ołtarzy — zdjęcie obrusów i świeczników. Msza odprawiana po nonie. Akt pokutny na podobieństwo użytego w Środę Popielcową. Brak <i>Gloria in excelsis</i> (chyba że odprawia biskup) i znaku pokoju. Pomiedzy <i>Communio</i> a <i>Postcommunio</i> odprawia się nieszpory. Obmycie ołtarzy po mszy. Przejście do kapitulacza, w którym następuje obrzęd obmycia stóp poprzedzony kazaniem. Bezpośrednio po nim lektura Ewangelii Jana 13–17 (druga część czytana w refektarzu, od 1262 roku w chórze). Od mszy nie używa się dzwonów aż do <i>Gloria in excelsis</i> śpiewanego w Wielką Sobotę. Zamiast dzwonów w celu zwołania modlitw używa się kołatki.
	Wielki Piątek	Brak mszy. Podczas liturgii odprawianej po <i>nonie</i> komunie wyłącznie dla celebransa ¹⁶⁴ .
	Wielka Sobota	Liturgia sprawowana po nonie. Błogosławieństwo paschału (uprzednio poświęcenie ognia). Brak aktu pokuty przed liturgią Słowa. Oracje pomiędzy czytaniem bez dialogu i „ <i>Oremus</i> ”. Układ liturgii słowa: Lekcja pierwsza, oracja; lekcja druga, <i>tractus</i> , oracja; lekcja trzecia, <i>tractus</i> , oracja; lekcja czwarta, oracja, <i>tractus</i> , oracja. Litania, na której końcu dodaje się akt pokuty. <i>Gloria in excelsis</i> z biciem dzwonów. Kolekta. Epistoła. <i>Alleluia</i> wraz z <i>tractusem</i> . Po lekturze Ewangelii (bez świec) nie odmawia się <i>Credo</i> i nie śpiewa się <i>offertorium</i> . Nie przekazuje się znaku pokoju. Opuszcza się <i>Agnus Dei</i> i <i>communio</i> . Po komunii kapłana Ps 116 z antyfoną i <i>Magnificat</i> wraz z antyfoną nieszporną. Łączone zakończenie mszy i nieszpórów przez <i>Ite missa est</i> .
Okres paschalny	N. Zmartwychwstania	Sekwencja.
	Poniedziałek w oktawie	Sekwencja.
	Wtorek w oktawie	Sekwencja.
	Środa w oktawie	W randze <i>simplex</i> i bez sekwencji. Tak samo odprawia się w czwartek i piątek w oktawie.

¹⁶⁴ Komunię przyjmował *de facto* przeor, który odprawiał liturgię. Przyjmował hostię podzieloną na trzy części: dwie spożywał zwyczajnie, trzecią wkładał do kielicha wypełnionego winem zmieszany z wodą.

Okres liturgiczny	Znaczące dni okresu	Uwagi
Wniebowstąpienie	Sobota w oktawie	Brak <i>responsorium</i> po czytaniu, w miejsce którego wykonuje się drugie <i>Alleluia</i> . W ten sposób odprawia się mszę aż do uroczystości Trójcy Świętej. W dni proste oraz wspomnienia rytu trzech czytań śpiewa się tylko jedno <i>Alleluia</i> wybierane z dwóch niedzielnych na przemian.
	Niedziela w oktawie	W niedzielę odczytuje się całą przewidzianą Ewangelię, w tygodniu kolejne jej fragmenty.
	Niedziele 1 — 4	W poniedziałek, wtorek i środę po IV niedzieli po oktawie Zmartwychwstania celebruje się dni krzyżowe, w których trakcie odmawia się litanie przed mszą. Msza jak w dzień powszedni, lecz z własnym formularzem.
	Wigilia	Procesja przed rozpoczęciem mszy. Sekwencja. Przez oktawę śpiewa się jedno z dwóch należących do uroczystości <i>Alleluia</i> . Po sekście usuwa się paschał z kościoła.
Zesłanie Ducha Świętego	Dzień	Własne <i>Alleluia</i> . Formularz z Wniebowstąpienia bez sekwencji i wyznania wiary.
	Niedziela podczas oktawy Oktawa	Jeśli w danym roku dokonywano wyboru generała Zakonu, wówczas pierwsza msza po prymie z własnego formularza. Msza wigilijna odprawiana po nenie. Wigilia sprawowana na wzór mszy z Wielkiej Soboty. Brak aktu pokuty. Oracje pomiędzy czytaniem bez dialogu i <i>Oremus</i> . Układ liturgii słowa: Lekcja pierwsza, oracja; lekcja druga, <i>tractus</i> , oracja; lekcja trzecia, <i>tractus</i> , oracja; lekcja czwarta, oracja, <i>tractus</i> , oracja. Litanie, na której końcu dodaje się akt pokuty. <i>Gloria in excelsis</i> bez użycia dzwonów. Kolekta. Epistoła. <i>Alleluia</i> wraz z <i>tractusem</i> . Po lekturze Ewangelii (z użyciem świec i okadzeniem) nie odmawia się <i>Credo</i> .
	Wigilia	Werset drugiego <i>Alleluia</i> śpiewa czterech braci na klęcząco. Sekwencja.
	Dzień	Jeśli w danym konwencie odbywała się kapituła generalna, wówczas pierwsza msza po prymie z własnego formularza. Msza z dnia dwukrotne <i>Alleluia</i> . Sekwencja.
	Poniedziałek w oktawie	Dwukrotne <i>Alleluia</i> . Sekwencja.
	Wtorek w oktawie	W randze <i>simplex</i> , bez sekwencji. Pierwsza oracja bez „ <i>Dominus vobiscum</i> ”, ale z „ <i>Oremus</i> ”. Dodatkowa lekcja, po której następuje pierwsze <i>Alleluia</i> . Dalej bez zmian. Tak samo odprawia się w czwartek i piątek w oktawie.
	Środa w oktawie	

Okres liturgiczny	Znaczące dni okresu	Uwagi
	Sobota w oktawie	Oracje pomiędzy czytaniem bez dialogu i <i>Oremus</i> . Układ liturgii słowa: oracja, lekcja pierwsza, a po niej <i>Alleluia</i> i oracja; lekcja druga, <i>Alleluia</i> , oracja; lekcja trzecia, <i>Alleluia</i> , oracja; lekcja czwarta, <i>Alleluia</i> , oracja; lekcja piąta, <i>Alleluia</i> . Kolekta. Epistoła. <i>Alleluia</i> . Dalej bez zmian.
Okres po Zesłaniu	Niedziela Trójcy Św.	Sekwencja.
	Niedziele 1 — 17 17. Niedziela	Liczone <i>post Festum Trinitatis</i> . W tygodniu po tej niedzieli przypadają dni kwartalne.
	Niedziele 18 — 27	W zależności od roku wypadało od 22 do 27 niedziel po uroczystości Trójcy Świętej ¹⁶⁵ .

Tabela 2.6: Schemat *temporale* liturgicznego kalendarza dominikańskiego z trzynastego wieku — poszerzony o informacje dodatkowe.

¹⁶⁵ Pełnych formularzy mszalnych było 23. Dodatkowo dla dwóch kolejnych niedziel dodano epistoły, Ewangelie i modlitwy. Jeśli była potrzeba odprawienia 24 lub kolejnych niedziel, wówczas powtarzano śpiewy mszalne niedziel 23. Jeśli niedziela 23 nie była odprawiana, jej formularz wykorzystywano w ostatnim tygodniu przed Adwentem w dzień powszedni. Podobnie czytania i modlitwy z niedziel 24 i 25 odmawiano w dni powszednie ostatniego tygodnia roku.

PRZYGOTOWANIE LITURGII

W pierwszym zagadnieniu niniejszego rozdziału skupimy się na omówieniu architektury świątyń dominikańskich XIII wieku. Kościół służył dominikanom przede wszystkim do sprawowania liturgii godzin i mszy świętej, a w drugiej kolejności do głoszenia kazań dla wiernych. Będziemy zatem zainteresowani architekturą świątyń predykanów o tyle, o ile pozwalała celebrować liturgię w specyficznej formie ich zwyczaju. Do przeprowadzenia analiz posłużą nam ustawodawstwo zakonne, które określiło zasady obowiązujące przy wznoszeniu kościołów. Podczas analizy rytu mszy będziemy zwracać uwagę na wzajemny wpływ, jaki wywierały na siebie liturgia i architektura świątyń kaznodziejów.

W kolejnych zagadnieniach rozdziału omówimy pozostałe elementy składające się na przygotowanie świątyni, posługujących i celebransa do sprawowania Eucharystii. Dlatego poświęcimy uwagę szatom i paramentom liturgicznym używanym przez braci w trzynastym stuleciu. Strój liturgiczny kształtował się przez wieki. Dominikanie, tworząc własny wariant liturgiczny rytu rzymskiego, w dużej mierze korzystali z dziedzictwa Kościoła. Nie brakowało im jednak i własnej inwencji. Zatem w każdej szczegółowej kwestii należy wnikliwie zbadać, które rozwiązania ostatecznie znalazły się w prawie i praktyce Zakonu. Dlatego naszym celem będzie opis obowiązujących w Zakonie zwyczajów dotyczących szat liturgicznych celebransa i asysty oraz opis przygotowania ołtarza. Wypracowane wnioski z dwóch pierwszych zagadnień niniejszego rozdziału pozwolą nam właściwie zrozumieć rekonstruowany ryt mszy. Liturgia bowiem nie ogranicza się do warstwy tekstowej, ale współtworzą ją wszystkie wykorzystane w celebracji elementy. Inaczej postrzegamy i przeżywamy liturgię sprawowaną w potężnych gotyckich katedrach przy użyciu wyszukanych i bogatych strojów liturgicznych, a inaczej odprawianą przy użyciu skromnych środków liturgię wiejskiej parafii. Przy założeniu, że elementy składające się na celebrację mają wpływ na jej rozumienie teologiczne i kształt praktykowanej pobożności, nie sposób pominąć tak istotnych zagadnień, jak nakrycie ołtarza, strój celebransa czy architektura świątyni.

Na koniec rozdziału przedstawimy kwestię duchowego przygotowania celebransa do odprawienia mszy świętej i zagadnienie ceremonii bezpośrednio poprzedzających celebrację — aspersioni i procesji. Odprawiano je tylko w wybrane dni roku kościelnego, my jednak poświęcamy im uwagę, ponieważ najbardziej uroczysty wariant celebrowanej liturgii traktujemy jako wzorzec dla przeżywania jej w dni rytu prostego. Ceremonie wstępne były uroczystym rozbudowaniem modlitw u stopni ołtarza z *introitu* mszy lub dodatkowym wprowadzeniem w celebrowane tajemnice *temporale*.

3.1. KOŚCIÓŁ I JEGO WYPOSAŻENIE

Zakon dominikanów w ciągu trzynastego stulecia przeżywa dynamiczny rozwój¹. W trzeciej ćwierci XIII wieku istnieje już około 400 klasztorów braci kaznodziejów, a dwadzieścia pięć lat później blisko sześćset². W tym okresie bracia zarówno przejmują kościoły ofiarowane im przez fundatorów, jak i sami podejmują budowę świątyń i przylegających do nich klasztorów. Dzięki badaniom archeologicznym i analizie źródeł dobrze udokumentowano wczesną praktykę predykanów, którzy gdy przyjmowali istniejące kościoły, szybko przystępowali do ich przebudowy³, oczywiście o ile było to możliwe. Dominikanie postępowali w ten sposób, ponieważ w otrzymanych świątyniach zamierzali celebrować liturgię według własnego zwyczaju. Właśnie specyficzne formy liturgiczne wymagały, by wewnątrz świątyni zaadaptować. Również układ budynków klasztornych w pewnej mierze był zależny od liturgicznego rytu kaznodziejów. Dotyczy to w szczególności wzajemnego położenia refektarza, kapitułarza i krużganków. Niekiedy bowiem i na te przestrzenie rozciągała się celebra liturgiczna⁴. O ile kościoły trzynastowiecznych dominikanów były wznoszone przez nich samych, przyjmowały charakterystyczną formę, której elementami specyficznymi było przedłużone prezbiterium, oddzielenie go od nawy i połączenie krużganków z klauzurą⁵. Nie są to, co prawda, cechy architektury stosowane wyłącznie przez predykanów, podobne świątynie wznosili w tym czasie inni mendykanci, a także kanonicy⁶. Z biegiem czasu znajdujemy również coraz więcej przykładów odstępstw od pierwotnych założeń⁷. Są jednak podstawowe dla rekonstrukcji zwyczaju liturgicznego dominikanów w perspektywie badawczej, którą przyjęliśmy.

¹ Istnieje bogata literatura na ten temat. Rozwój Zakonu w Europie środkowo-wschodniej opisał między innymi J. Kłoczowski, *Polska prowincja dominikańska w średniowieczu i Rzeczypospolitej obojga (wielu) narodów*, Poznań 2008, s. 30–37.

² Por. G. Meerssemann, *L'architecture dominicaine au XIII^e siècle. Legislation et pratique*, AFP 16 (1946), s. 136.

³ Por. M. Szyma, *Kościół i klasztor dominikanów w Krakowie. Architektura zespołu klasztorowego do lat dwudziestych XIV wieku*, Kraków 2004, s. 88.

⁴ Przede wszystkim procesje wychodzące z chóru na krużganki i prowadzące z powrotem do chóru miały wpływ na wzajemne usytuowanie świątyni, prezbiterium i *claustrum*. Obrzędy Triduum Paschalnego, błogosławieństwa podróżujących, kapituł klasztornych i lekcji *Tabulae officiorum* miały wpływ na położenie kapitułarza i refektarza w stosunku do kościoła. Por. uwagi poniżej.

⁵ Jako wstępny komentarz do zagadnienia architektury i sztuki sakralnej dominikanów XIII wieku można potraktować pracę P. Volti, *Décor et architecture dans les églises dominicaines du Moyen Âge: une mise en perspective*, [w:] *Les dominicains et l'image. De la Provence à Gênes. XIII^e – XVIII^e siècles*, [seria:] *Mémoire dominicaine*, t. 7, Nice 2006, s. 77–82. Obszerne omówienie wpływów liturgii na kształt świątyń i klasztorów zawiera natomiast C.G. Gilardi OP, *Ecclesia laicorum e ecclesia fratrum, luoghi e oggetti per il culto e la predicazione secondo l'Ecclesiasticum Officium dei Fratris Predicatori*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine...*, dz. cyt., s. 379–443.

⁶ W tym względzie najobszerniejsze opracowanie w języku polskim przedstawił M. Szyma, w którego pracy można znaleźć zarówno bogaty materiał poddany analizie, jak i szeroką bibliografię. Por. w szczególności M. Szyma, *Kościół i klasztor dominikanów w Krakowie*, dz. cyt., s. 126–142. Na temat architektury franciszkanów i jej związków z liturgią por. M. Drąg OFMConv, *Rozwój przestrzeni liturgicznej kościołów franciszkańskich od XIII do XVIII wieku*, [w:] *Przestrzeń liturgiczna*, [red.] A. Sielepin CHR, J. Superson SAC, Kraków 2019, s. 77–99.

⁷ Na temat odstępstw od standardowego układu kościoła dominikanów i innych rozwiązań architektonicznych w zakonach mendykanckich por. M. Goras, *Układy dwunawowe w architekturze krakowskich mendykantów w okresie średniowiecza*, [w:] *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie*, red. K. Ożóg, T. Gałuszka OP, A. Zajchowska, Kraków 2008, s. 299–324; oraz W. Niewalda, H. Rojkowska, *Średniowieczny kościół franciszkanów w świetle ostatnich badań*, [w:] tamże, s. 271–298.

W poniższej prezentacji założeń przestrzennych budynków służących do sprawowania liturgii kaznodziejów interesować nas będzie idealny kształt świątyń wznoszonych przez Zakon, a więc taki, jaki wyłania się z zapisów Konstytucji i Akt Kapituł generalnych, a także przepisów liturgicznych zawartych w *Ordinarium* i mszale. Zgodnie z przyjętym zakresem opracowania ograniczymy się do analizy ustawodawstwa trzynastowiecznego. Odstępstwa od kształtu idealnego zarówno architektury sakralnej, jak i form liturgicznych nie są przedmiotem naszych badań. Wydaje się, że przeprowadzone przez nas analizy prawa Zakonu i rubryk liturgicznych mogą posłużyć badaczom archeologii klasztorów dominikańskich jako naświetlenie założeń ideowych, według których kształtowano poszczególne rozwiązania. Trzeba przy tym pamiętać, że twórcom prawa zakonnego przyświecał cel praktyczny. Opierając się na wielu orzeczeniach wydawanych na kolejnych kapitułach generalnych, formułowali Konstytucje obowiązujące w całym Zakonie. W procesie tworzenia prawa stosunkowo niewiele uwagi poświęcili sprawom budownictwa i wystroju świątyń. O wiele większą uwagę przywiązywali do dziedzin takich jak studium, sposób przeprowadzenia wyborów czy wykształcenie braci i ich formacja. Do kwestii świątyń i zabudowań klasztornych, a także ich wystroju i funkcji odnosili się rzadko i lakonicznie. Kolejne nakazy dotyczyły raczej ślubu ubóstwa, którego przestrzeganie dla wciąż młodej wspólnoty braci było i trudne, i fundamentalne zarazem. Stąd Akta kapituł przedstawiają kościół dominikanów jako budynek o skromnych rozmiarach i asceetycznym wyposażeniu — w ten sposób forma świątyni miała podkreślać wyzbycie się bogactwa. Przyglądając się kolejnym zapisom Akt można stwierdzić, że słuszny jest wniosek G. Meerssemanna⁸. Przypuszcza on, że ustawodawcom zakonnym nie zależało na stworzeniu kanonu architektonicznego czy wyróżniającego Zakon prawa budowlanego. Zamierzano jedynie tak kształtować budynki klasztorne, by bracia bez zbędnych rozproszeń mogli w nich celebrować liturgię, a także by również w liturgii przestrzegali ubóstwa⁹. Dlatego Akta mówią przede wszystkim o kościele, a także o chórze, w którym bracia spędzali znaczną część dnia. Źródła nie wspominają natomiast, by w klasztorach predykanów istniały dodatkowe kaplice do ogólnego użytku braci¹⁰. Wyjątkiem mogły być kaplice przy infirmeriach¹¹. Postępując zgodnie z intencją wyrażoną w bullach zakładających Zakon, a później w dokumentach przekazania dominikanom kościołów, właśnie w nich bracia gromadzili się w celu sprawowania świętych obrzędów¹². Stąd ani Akta ani *Ordinarium* nie przewidują celebrowania liturgii poza kościołem. Owszem, niekiedy obrzędy, których zasadnicza

⁸ Por. G. Meerssemann, *L'architecture dominicaine au XIII^e siècle*, dz. cyt., s. 135n.

⁹ Na ten temat oprócz przytaczanej pracy Meerssemanna por. J. Gałkowski, *Przepisy Zakonu Braci Kaznodziejów odnoszące się do budowy kościołów i klasztorów — rys historyczny*, [w:] *Dominikanie. Gdańsk — Polska — Europa. Materiały z konferencji międzynarodowej pt.: Gdańskie i europejskie dziedzictwo Zakonu Dominikanów w dziejach Gdańska*, Gdańsk — Pelplin 2003, s. 279–286; Z. Gołubiewowa, *Architektura Dominikańska XIII wieku w Polsce*, „Nasza Przeszłość”, t. 39 (1973), s. 203n.

¹⁰ O błędnym rozumieniu rozróżnienia na kościół i oratorium por. M. Szyma, *Problem pierwotnych oratoriów we wczesnej architekturze polskich i czeskich dominikanów*, [w:] *Dominikanie. Gdańsk — Polska — Europa*, dz. cyt., s. 307–320.

¹¹ W źródłach nie znaleźliśmy potwierdzenia takiego przypuszczenia. Niemniej praktyka innych wspólnot zakonnych, które w XIII wieku były bądź inspiracją dla zwyczajów predykanckich (cystersi), bądź naśladowały kaznodziejów (krzyżacy), pozwala mniemać, że i u dominikanów istniały kaplice łączone z infirmerią, dzięki temu chorzy mogli słuchać mszy.

¹² Por. G. Meerssemann, *L'architecture dominicaine au XIII^e siècle. Legislation et pratique*, dz. cyt., s. 139n.

część była sprawowana w kościele, przenosiły celebrę na krużganki, do kapitułarza lub refektarza¹³. W tym kontekście ciekawym jest fakt, że Humbert de Romanis precyzyjnie uzasadnia praktykę celebrowania liturgii w kościele, a nie w innym miejscu¹⁴. Co kierowało piątym generałem Zakonu, skoro prawo zakonne nie przewidywało innych miejsc celebracji? Możliwe, że była to chęć przekonania braci do gorliwego uczestnictwa we wspólnym odmawianiu modlitw. Od części oficjum można było być trwale lub czasowo zwolnionym. Prawdopodobne jest również, że chciał, by bracia także modlitwy prywatne odmawiali w kościele, a nie w celach¹⁵.

3.1.1. *ECCLESIA FRATRUM, ECCLESIA LAICORUM*

Jak zatem, według ustawodawców, powinien być zbudowany kościół kaznodziejów? Pierwszy zapis legislacyjny, który znajdujemy na ten temat, zawierają najstarsze odpisy Konstytucji:

Mediocres domos et humiles fratres nostri habeant: ita quod murus domorum sine solario non excedat in altitudine mensuram duodecim pedum. cum solario uiginti: ecclesia triginta. nec fiat lapidibus testudinata: nisi forte super chorum et sacristiam. Si quis uero de cetero contra fecerit: pene grauiori culpe debite¹⁶.

Zanim zajmiemy się jego szczegółową analizą zaznaczmy, że P. Mothon, autor dziewiętnastowiecznego komentarza do pierwszych Konstytucji¹⁷, wskazuje, że cytowany przepis znalazł się w zbiorze podstawowych praw Zakonu z inicjatywy samego św. Dominika. Wobec licznych świadectw osób współczesnych Świętemu, mówiących o jego umiłowaniu ubóstwa i częstych zachętach, które kierował do braci swojego Zakonu również odnośnie do prostoty i skromności klasztorów i kościołów¹⁸, możemy

¹³ Por. opis celebracji liturgii Wielkiego Czwartku w *Ordinarium*, dz. cyt., s. 170n, nr 652. W tym miejscu znajdujemy również wzmiankę o budowie kapitułarza w osi wschód — zachód: „*si capitulum fuerit ad orientem vel ad occidentem*”. Warto też wspomnieć o zapisie Akt kapituły generalnej z 1262 roku w Bolonii, która do powyższego punktu *Ordinarium* wnosi zmianę, przez którą refektarz przestał służyć do odprawiania części liturgii: „*In rubrica de cena domini. ubi dicitur. vadat conventus ad refectarium. deleatur hoc totum. [...] et postmodum collatio. suo tempore fiat*”. MOPH 3, s. 115. Opis procesji w Niedzielę Palmową dostarcza informacji o układzie krużganków. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 162–165, nr 642. *Benedictio mensae* opisuje ryt mający miejsce w refektarzu i wspomina o jego wyposażeniu, a także o lawaterzu. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 132–134, nr 509–513.

¹⁴ Por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 82–85.

¹⁵ Por. *Constitutiones Antiquae Fratrum Praedicatorum*, A.H. Thomas, dz. cyt., s. 362. Oraz R. Creytens, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de s. Raymond de Peñafort (1241)*, dz. cyt., s. 67. Wszystkie cytaty zaczerpnięte z wydania zachowują ortografię stosowaną w tej edycji.

¹⁶ Por. *Constitutiones Antiquae Fratrum Praedicatorum*, A.H. Thomas, dz. cyt., s. 366n.

¹⁷ Por. P. Mothon, *Liber consuetudinum*, AOP 2 (1895 – 1896), s. 610–648. W tym wypadku posługujemy się wydaniem przygotowanym przez Klasztor św. Dominika w Fiesole. *Conventus S. Dominici de Faesulis, Constitutionis primaevae S. Ordinis Praedicatorum*, Fiesole 1962, s. 33, przypis 43.

¹⁸ „*Sic enim Fr. Amizo Mediolanensis in sua declaratione: «dixit quod Magister Dominicus fuit [...] summus paupertatis amator tam in victu et vestitu fratrum ordinis sui, quam in aedificiis suis et ecclesiis fratrum et in cultu etiam, et ornatu vestium ecclesiasticarum. Multum enim ad hoc studuit in diebus suis et operam dedit, quod fratres in ecclesiis non uterentur vestimentis purpureis, vel sericis tam super se, quam in altaribus, nec vasa aurea vel argentea haberent, praeterquam in calicibus».* Et *Frater Stephanus Hispanus, Prior Provincialis Lombardiae: «Et volebat (S. P. Dominicus) quod haberent viles domos et parvas [...] Item dixit quod cum haberent fratres apud S. Nicolaum (Conventum S. Nicolai Bononiensem) cellas vilissimas et parvas et Fr. Rodolphus, qui erat procurator fratrum in absentia eiusdem Fr. Dominici quasdam cellulas coepit per brachium elevare; sed Fr. Dominicus revertens cum videret cellulas elevatas coepit cum fletu pluries praedictum fratrem*

przyjąć, że wymóg został zapisany faktycznie z jego inspiracji.

Nie wiemy jednak, kiedy dokładnie przepis został wprowadzony do Konstytucji, ponieważ do roku 1236 nie dysponujemy w pełni zachowanymi odpisami Akt kapituł generalnych. Wobec tego jednak, że kapituły odbywające się w latach trzydziestych zajmowały się przede wszystkim wystrojem wewnątrz, a nie ich architekturą, można przypuszczać, że już wtedy bracia dobrze znali i stosowali powyższą zasadę. Według niej wysokość kościoła przyklasztornego nie powinna przekraczać 30 stóp. Poza zakrystią i chórem nie wolno było kryć go ceglana czy kamienną dachówką. Możliwe, że oznaczało to, iż nie mogły mieć również sklepienia, a tylko drewniany strop. Nie-wysoki kościół i tak wznosił się ponad pozostałe budynki klasztorne. Te ostatnie nie powinny przekraczać 20 stóp wysokości: 12 stóp mogła osiągnąć pierwsza kondygnacja, a dodatkowe 8 przewidziano na piętro lub poddasze¹⁹. G. Meersseman podaje przeliczenie stóp na współczesne miary, zgodnie więc z jego obliczeniami kościół miał mieć wysokość od 10,5 do 11,4 metrów, a pozostałe zabudowania odpowiednio: 4,2 do 4,56 m i 7 do 7,6 metrów²⁰.

Dodatkowym argumentem wskazującym na autorytet Założyciela, który wspierał powyższy przepis, jest to, że bracia łatwo nie rezygnują z ograniczającego ich nakazu. Ten sam zapis znajdujemy w Konstytucjach z 1241 roku i choć w redakcji Rajmunda z Peñafort trafił na początek drugiej dystynkcji, nie zmienił swojego brzmienia²¹. Również w późniejszej o 15 lat wersji z *Prototypu* brzmiał identycznie²². Przepisy uległy zmianie dopiero na koniec XIII wieku. W roku 1297 na kapitule generalnej w Wenecji zostało ogłoszone *inchoatio*: „*In capitulo de domibus concedendis. ubi dicitur. mediocres domos. etc. deleatur totum quod sequitur usque ibi. nec fiant in domibus nostris curiositates et cetera*”²³. Potwierdziły je kolejne dwie kapituły: w 1298 roku w Metz i 1300 roku w Marsylii²⁴, i w ten sposób zniesiono ograniczenie wysokości kościołów dominikańskich²⁵. Jak sugeruje J. Gałkowski, prawo nie było przestrzegane już wcześniej, przynajmniej od połowy wieku²⁶. Do podobnych wniosków doszedł również G. Meersseman, którego myśl streściła Z. Gołubiewowa w następujących słowach:

Najwięcej poszanowania znajdowały wytyczne władz zakonnych w pierwszym

Rodolphum et Fratres alios reprehendere dicendo sibi et aliis fratribus: vultis tam cito paupertatem relinquere et magna palatia ædificare». Et ipse Rodolphus Faventinus: «Et volebat quod haberent parvas domos et viles et etiam in ecclesia nolebat quod essent panni serici sed essent indumenta de bucaranno (gallice bourgan) vel aliquo alio panno»”. Tamże.

¹⁹ Por. wnioski w: Z. Gołubiewowa, *Kościół dominikański p.w. św. Jakuba w Sandomierzu w XIII stuleciu i jego dekoracja architektoniczna*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222 – 1972*, t. 2, [red.:] J. Kłoczowski, Warszawa 1975, s. 10–196, s. 50.

²⁰ Por. G. Meersseman, *L'architecture dominicaine au XIII^e siècle. Legislation et pratique*, dz. cyt., s. 147. Autor przyjmuje, że stopa, o której mówią zapisy Konstytucji mierzyła od 35 do 38 centymetrów. Trudno dokładnie określić właściwą wielkość miary jednej stopy. Najczęściej przyjmuje się, że jej długość w zależności od miejsca i czasu wahała się od 29 do trzydziestu kilku centymetrów. Miary Meerssemanna wydają się nieco wyolbrzymione.

²¹ Por. R. Creytens, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs*, dz. cyt., s. 48.

²² *Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), dz. cyt., s. 100.

²³ MOPH 3, s. 283.

²⁴ Por. MOPH 3, s. 287 i 295.

²⁵ Fakt ten pomija zestawienie Jasińskiego. Por. C. Jasinski OP, *Summarium Ordinationum Capitulum Generalium Ordinis FF. Prædicatorum. Alphabetico ordine et per materia dispositum*, Cracoviae 1637, s. 111.

²⁶ Por. J. Gałkowski, *Przepisy Zakonu Braci Kaznodziejów odnoszące się do budowy kościołów i klasztorów — rys historyczny*, dz. cyt., s. 282.

okresie [lata 1216 — 1240], w którym realizacja właściwych celów zgromadzenia odsuwała na plan dalszy sprawę programowych i artystycznie rozwiniętych przedsięwzięć i ambicji architektonicznych, z drugiej zaś strony — pierwsze pokolenie zakonne, działające za życia Dominika, wykazywało więcej zapału i wierności jego ideałom prostoty i ubóstwa. Dla drugiego okresu [lata 1240 — 1263] znalazł Meerssemann sporo przykładów łamania reguł budowlanych, co zresztą pociągało za sobą surowe kary, które jednak nie zdołały powstrzymać procesu rozchodzenia się praktyki budowlanej z teorią. Jednakowoż względem na potrzeby artystyczne, które zaczynały wówczas odgrywać pewną rolę, ustępował nadal celom praktycznym działalności kaznodziejskiej, wymagającej powiększania i ozdabiania kościołów²⁷.

Przechodząc do omówienia układu przestrzennego kościołów dominikańskich, zauważmy, że świątynia przy klasztorze w pierwszym rzędzie służyła zakonnikom. Oni celebrowali w niej liturgię godzin i dla nich była tam sprawowana Eucharystia. Jakby w ich cieniu postrzegano świeckich uczestników nabożeństw. Dlatego w projektowaniu lub przy adaptacji kościoła brano pod uwagę przede wszystkim braci, a nie świeckich. Nie należy jednak zbyt absolutyzować poprzedniego wniosku. Trzeba bowiem zwrócić uwagę, że rozwiązania zastosowane w kościołach dominikańskich miały na celu umożliwienie kaznodziejom realizowania podwójnej misji: z jednej strony liturgii chórowej, do której nie dopuszczano wiernych, z drugiej kaznodziejstwa, z którego bez względu na trwające w kościele modlitwy mogli korzystać świeccy. O ograniczeniu dostępu wiernych do kościoła braci, które w pierwszym rzędzie dotyczyło kobiet, czytamy już w najstarszych odpisach Konstytucji: „*Mulieres claustrum, officinas nostras et oratorium numquam ingrediantur, nisi in consecratione ecclesie*”²⁸. Zatem poza wypadkiem konsekracji kościoła, kobietom nie wolno było wchodzić do części świątyni używanej przez braci²⁹. Zapis ten jest zachowany w kolejnych wersjach Konstytucji. W edycji Rajmunda z Peñafort znajduje się w pierwszym rozdziale drugiej dystynkcji, gdzie omawiane są zasady budowy domów³⁰. Kapituła w Sztrasburgu w 1260 roku poszerzyła zapis o dodatkowe wyjaśnienie: „*et tunc tantum liceat eis ingredi chorum et claustrum*”³¹, by nie sprawiać wrażenia, że kobiety w dzień konsekracji kościoła mogą swobodnie poruszać się po budynkach klasztoru³². Ostateczne potwierdzenie poszerzonej wersji przepisu i wpisanie go do Konstytucji przeprowadziła kapituła w Bolonii, dwa lata później, po uprzednim zaaprobowaniu go przez braci w Barcelonie³³.

Według Konstytucji z 1228 roku drugim wyjątkowym dniem — poza konsekracją kościoła — kiedy kobietom wolno było wejść do chóru, był Wielki Piątek. Było to możliwe tylko wówczas, gdy bracia nie byli obecni w kościele: „*In Parasceve vero cho-*

²⁷ Z. Gołubiewowa, *Architektura Dominikańska XIII wieku w Polsce*, dz. cyt., s. 204.

²⁸ *Constitutiones Antiquae Fratrum Prædicatorum*, A.H. Thomas, dz. cyt., s. 316.

²⁹ Na temat premonstraterńskich źródeł przepisu por. C.G. Gilardi OP, *Ecclesia laicorum e ecclesia fratrum*, dz. cyt., s. 416.

³⁰ Por. R. Creytens, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs*, dz. cyt., s. 48.

³¹ MOPH 3, s. 103.

³² Nadmienmy w tym miejscu, że dostępu do klasztoru pilnował furtian, którym mógł być kleryk lub dojrzały brat konwers. Nie zabraniano w ogólności spotkań czy rozmów z bratem lub świeckim, o ile wymagały tego okoliczności. Konieczną rozmowę należało przeprowadzić w rozmównicy (*adiutorium*). Por. MOPH 3, s. 57, 60 i 67. Oraz *Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), dz. cyt., s. 104.

³³ Por. MOPH 3, s. 107 i 113.

*rum poterunt intrare usque ad officium*³⁴. Konstytucje Rajmunda z Peñafort nieco inaczej sformułowały tę regułę³⁵, jej sens jednak pozostawał ten sam. *Ordinarium* natomiast skupia się na tym, by kobiety wyprosić z kościoła, gdy w ten dzień bracia zbierają się na odmawianie seksty i nony: „*Sexta vero et Nona simul in Ecclesia dicatur, exclusis primo mulieribus*”³⁶. Jeśli zwrócimy uwagę na fakt, że w Wielki Piątek pozostałe godziny kanoniczne bracia odmawiali w kapitułarzu, sens tych zasad staje się jasny: w dzień Męki Pańskiej bracia nie mogą odmawiać liturgii w obecności kobiet. Wydaje się, że celem ograniczenia jest dodatkowy gest ascetyczny, a nie pejoratywny stosunek do kobiet. Tak też należy rozumieć sens wcześniej przytoczonych przepisów. Już bowiem w Konstytucjach z 1228 roku poleca się braciom sprawowanie opieki duszpasterskiej nad kobietami w formie głoszenia i spowiedzi: „*In ecclesia laicorum vel extra in loco determinato prior eis de Deo et de spiritualibus loquatur*”³⁷. Również odnośnie do spowiedzi wszelkie obostrzenia mają na względzie dobro braci, których podatność na pokusy traktuje się realistycznie: „*fratres notabiliter iuvenes ad ordinem presbiterii. non faciant promoveri. et non exponant ad confessiones. precipue mulierum*”³⁸. Stąd też kobietom nie wolno było wchodzić do kaplic, które niekiedy znajdowały się po północnej i południowej stronie chóru: „*Et in Capellis quae in Ecclesiis nostris sunt iuxta Chorum a dextris et a sinistris, mulieres ingredi non permittantur*”³⁹. Co prawda akurat ten zapis miał słabą moc. Był jedynie zaleceniem kapituły z 1249 roku, a w kolejnych latach nie został powtórzony.

Wymienione powyżej zasady dotyczyły nabożeństw odprawianych w dzień. Nocami liturgia kaznodziejów była sprawowana przy zamkniętych drzwiach kościoła. W nocnym *matutinum* nie mogły uczestniczyć nie tylko kobiety, ale w ogóle osoby spoza Zakonu. Wyjątkiem od tej ogólnej zasady były święta („*de nocte in totis duplicibus*”) i liturgia Triduum paschalnego („*tribus noctibus tenebrarum*”), a zatem tak zwane „ciemne jutrznie”. Zapis dotyczący liturgii sprawowanej w zamkniętym kościele znajdujemy wśród zaleceń w Aktach kapituły generalnej z 1242 roku⁴⁰. Prawdopodobnie bowiem bracia postępowali niekiedy odwrotnie i dopuszczali świeckich również do nocnych liturgii. Musiały być to sytuacje marginalne, ponieważ nie widziano potrzeby, by nakaz wprowadzać na stałe do Konstytucji.

3.1.2. INTERMEDIUM

Jak zwróciliśmy uwagę powyżej, dominikanie — jako pierwsi, a w tak wyraźny sposób nieliczni — dzielili kościół na dwie części: *ecclesia fratrum* i *ecclesia laicorum*⁴¹. Pierwsza część (wschodnia), nazywana chórem, obejmowała prezbiterium z ołtarzem

³⁴ *Constitutiones Antiquae Fratrum Prædicatorum*, A.H. Thomas, dz. cyt., s. 316.

³⁵ „*In Parasceve tantum chorum poterunt intrare usque ad officium*”. „*Tantum*” w znaczeniu: „jedynie”. R. Creytens, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs*, dz. cyt., s. 48.

³⁶ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 171, nr 653.

³⁷ *Constitutiones Antiquae Fratrum Prædicatorum*, A.H. Thomas, dz. cyt., s. 316.

³⁸ Kapituła w Montpellier w 1247 roku. MOPH 3, s. 40.

³⁹ MOPH 3, s. 47. C. Jasinski podaje błędnie, że przepis ten pochodzi z 1268 roku z kapituły w Viterbo. Por. C. Jasinski OP, *Summarium Ordinationum Capitulorum Generalium*, dz. cyt., s. 112.

⁴⁰ MOPH 3, s. 24.

⁴¹ Por. precyzyjne uwagi na temat podziału świątyni na części dla świeckich i duchownych [w:] C.G. Gilardi OP, *Ecclesia laicorum e ecclesia fratrum, luoghie e oggetti per il culto e la predicatione secundo l'Ecclesiasticum Officium dei Fratri Predicatori*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine...*, dz. cyt., s. 421–425.

głównym i stalle, dlatego była wydłużona (tworzyła tak zwany *Langchor*)⁴². Drugą (zachodnią) stanowiła nawa, w której znajdowały się ołtarze mniejsze i przestrzeń dla wiernych. Jeśli podział świątyni na część wschodnią i zachodnią przez oddzielenie przedłużonego prezbiterium od nawy nie był możliwy, wówczas jedną z naw kościoła bądź wydzielano na potrzeby chóru, bądź też tworzone „chór cysterski” z możliwością obejścia go dookoła⁴³. Podziału dokonywano za pomocą *lectorium*. Przytoczmy uwagi M. Szymy poświęcone tej kwestii:

Wśród ponadregionalnych cech architektury mendykanckiej na naczelnym miejscu wymienić trzeba podział świątyni na dwie autonomiczne jednostki — kościół dla braci i kościół dla wiernych. [...] Dwudzielność świątyni dominikańskich zadeklarowana już w 1228, a przypieczętowana w 1249 roku nakazem budowy lektorium, była konsekwencją charakteru Zakonu. [...] Odrębność chóru liturgicznego od reszty świątyni zaznaczano na rozmaite sposoby, odmiennie w różnych częściach Europy. Przy braku architektonicznego wyodrębnienia prezbiterium stalle zakonników ustawić można było w jednej z naw — tej, która przylegała do klasztoru — i za pomocą lektorium odgradzić od świeckich zajmujących drugą nawę. Innym rozwiązaniem było wprowadzenie przegrody przecinającej w poprzek, całkiem nieograniczenie, przestrzeń kościoła⁴⁴.

Funkcję i formę lektorium opisała w Trewirze kapituła generalna z 1249 roku następującym zaleceniem:

*Intermedia que sunt in ecclesiis nostris inter seculares et fratres. sic disponantur ubique per priores. quod fratres egredientes et ingredientes de choro non possint videri a secularibus. vel videre eosdem. Poterunt tamem aliq̄ue fenestre ibidem aptari; ut tempore elevacionis corporis dominici possint aperiri*⁴⁵.

Z powyższego wynika jednak, że już w połowie XIII stulecia *intermedia* — czyli lektoria — były braciom znane i stosowali je. Wydaje się, że lektoria były naturalną konsekwencją wydzielonych chórow cysterskich i premonstratorskich, do których wierni nie mieli swobodnego dostępu, mogli jednak obchodzić je dookoła. Także architekci katedr gotyckich przewidywali w świątyniach lektoria⁴⁶. Zdarzało się jednak, że katedralne przegrody nie miały kiedy powstać, ponieważ przedłużający się proces budowy sprawiał, że wystrój wewnątrz realizowano w okresie, gdy lektoria pozostały już tylko cechą architektury zakonnej⁴⁷. U dominikanów lektoria miały formę murowanej bądź drewnianej przegrody (wysokiej na kilka metrów ścianki, która nie dotykała stropu) umieszczanej na zachodnim krańcu chóru. W ścianie znajdowało się wejście do chóru. Dzięki niemu bracia mogli wychodzić na procesje, które nie szły przez krużganki (w szczególności procesja podczas *Salve Regina* lub *Ave Regina* po komplecie⁴⁸) bądź wracać do chóru z procesji uroczystych, które celebrowano według

⁴² Por. M. Szyma, *Kościół i klasztor dominikanów w Krakowie*, dz. cyt., s. 127.

⁴³ Por. *Tamże*.

⁴⁴ M. Szyma, *Kościół i klasztor dominikanów w Krakowie*, dz. cyt., s. 126n.

⁴⁵ MOPH 3, s. 47.

⁴⁶ Por. bogato ilustrowane i bardzo ciekawe opracowanie J.E. Jung, *The gothic screen. Space, sculpture and community in the cathedrals of France and Germany, ca. 1200 – 1400*, Cambridge 2013.

⁴⁷ Por. „Chœur” [w:] *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^e au XVI^e siècle*, [red.] E. Viollet-le-Duc, t. 3, Paris 1859, s. 226–237. W słowniku znajduje się też ilustracja chórow katedralnych.

⁴⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 120n, nr 481. Podobnie w procesji paschalnej podczas śpiewu „*Christus resurgens*”. Por. *tamże*, s. 46, nr 164.

wzorca procesji z Niedzieli Palmowej⁴⁹. Z opisu tychże procesji dowiadujemy się, że nad zamykanym wejściem znajdującym się w *intermedium* umieszczano wizerunek Ukrzyżowanego. Drzwi do chóru były jednak niższe od otworu wejścia. W ten sposób nad drzwiami powstawało „fenestre”, o którym wspomina kapituła w Trewirze. Dzięki niemu wierni mogli obserwować kulminacyjny moment celebracji Eucharystii — podniesienie hostii. Po obu stronach wejścia u szczytu lektorium znajdowały się dwa pulpity. Z nich w dni uroczyste odczytywano Ewangelię i epistołę. Stąd też wywodzi się nazwa „lektorium”. Do pulpity można było dojść po stopniach od strony chóru. Lektor wznosił się ponad szczyt *intermedium* i był widziany przez wiernych zgromadzonych w nawie. Ambona, przy której śpiewano Ewangelię, znajdowała się po lewej (północnej) stronie lektorium. Było to zgodne z rytmem mszy, podczas której Ewangelię czytano po lewej stronie ołtarza, epistołę zaś odczytywano zazwyczaj po środku jego stopni. Dlatego w niedziele i święta rytu zdwojonego lekturę epistoły wykonywano odpowiednio z drugiej, południowej ambony. Zaznaczmy już teraz, że diakon śpiewający Ewangelię był zwrócony na północ, a lektor śpiewający wyjątek epistoły był zwrócony w kierunku ołtarza⁵⁰. Dlatego i ambony w *intermedium* pozwalały na to, by lektorzy byli zwróceny w odpowiednim kierunku — na północ lub wschód⁵¹. Analizując zapisy *Ordinarium*, należy zwrócić uwagę, że nie we wszystkich kościołach znajdowały się przegrody. Świadczy o tym zapis omawiający lekturę Ewangelii: „*In diebus vero Dominicis et festivis, ubi fuerit pulpitem retro Chorum, vel alibi loco eminenti, legetur Evangelium supra illud*”⁵². Podobnie we fragmencie omawiającym czytanie epistoły: „*praecedente retro Chorum, si sit ibi locus in quo Epistola diebus Dominicis et festivis legenda est*”⁵³. Sądzimy jednak, że rubryki zostały sformułowane w trybie koniunktywu jedynie ze względu na kościoły adaptowane do potrzeb zwyczaju dominikańskiego, w których nie istniała możliwość zbudowania pełnego lektorium⁵⁴. Wówczas ograniczono się do umieszczenia odpowiednich ambon w zachodnim krańcu *ecclesiae fratrum*⁵⁵.

Zamierzone przez braci umiejscowienie ambon miało na celu nie tylko zdynamizowanie liturgii przez dodatkowe procesje z *epistolarium* czy ewangeliarzem. Chodziło w nim przede wszystkim o stworzenie zgromadzonym wiernym możliwości wysłuchania lekcji. Liturgia odprawiana w średniowiecznej świątyni wymagała tego, by lektor znajdował się w miejscu odpowiednio wysokim i zbliżonym do słuchaczy. W przeciwnym razie istniało duże prawdopodobieństwo, że nie będzie słyszany⁵⁶. Widzimy, że *intermedium* nie powodowało zupełnego odcięcia świeckich od cele-

⁴⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 163n, nr 642.

⁵⁰ Por. uwagi na stronie 182 niniejszego opracowania.

⁵¹ Por. uwagi na stronie 202 niniejszego opracowania, a także komentarze do rytu mszy średniowiecznych autorów. Np. Hugo St. Caro wspomina: „*Debent autem evangelium legi in alto ad aquilonem*”, dz. cyt., s. 20.

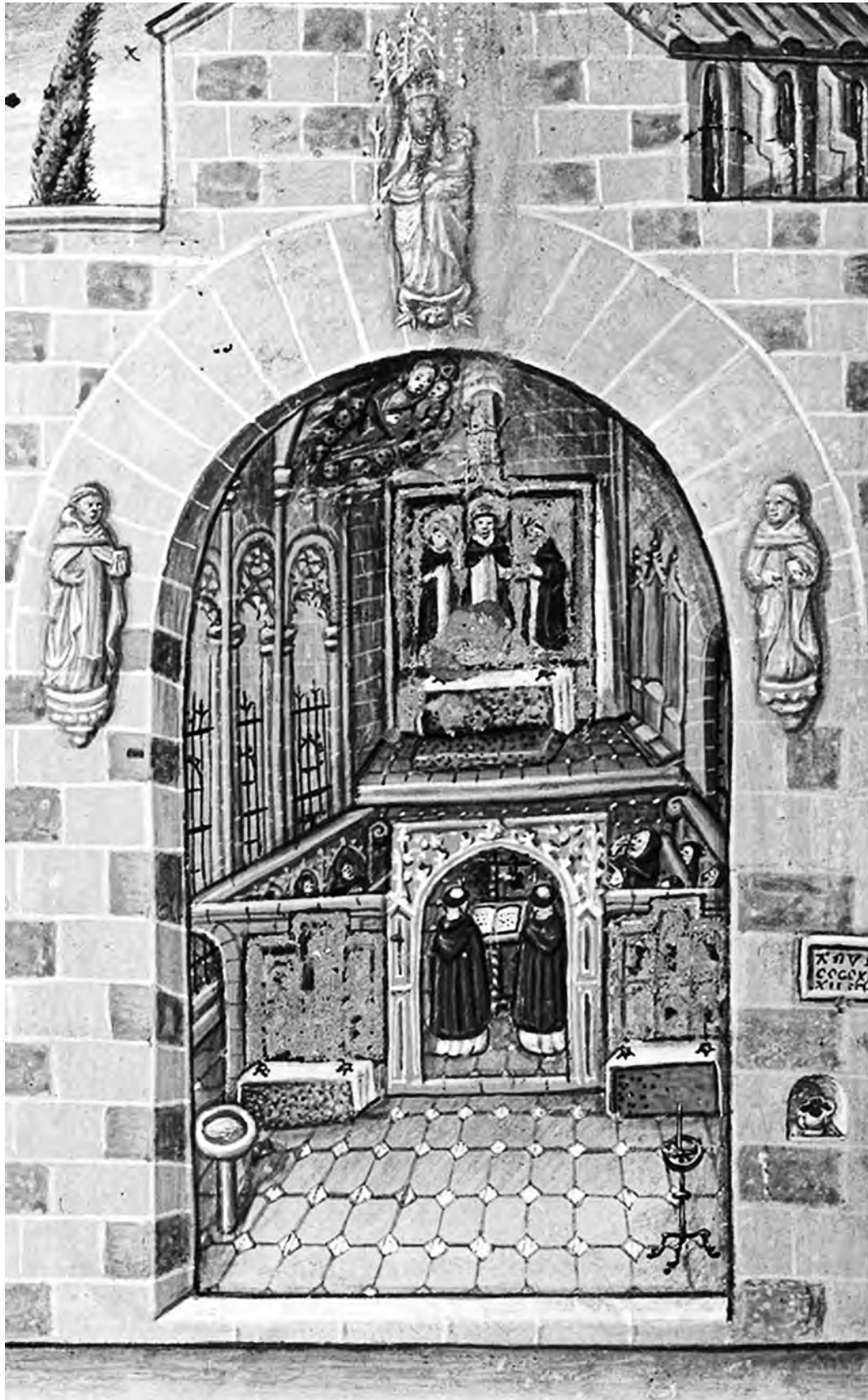
⁵² *Ordinarium*, dz. cyt., s. 238.

⁵³ Tamże, s. 236.

⁵⁴ Taka sytuacja miała miejsce chociażby w bazylice św. Sabiny w Rzymie.

⁵⁵ O innych rozwiązaniach przestrzennych jak i o innej formie *intermedium* wspomina C.G. Gilardi OP, *Ecclesia laicorum e ecclesia fratrum*, dz. cyt., s. 422. Warto zwrócić uwagę na przytaczany przez autora opis lektorium z dwoma oknami, które znajdowało się w kościele św. Eustorgiusza w Mediolanie: „*factus est murus per transversum ecclesie, in medioque muri factum est hostium [...] In muro etiam ex utraque parte facte sunt due fenestre, per quas videri poterat corpus Christi interius. Super murum factum est pulpitem, ubi cantatur evangelium; et in processu temporis facta sunt ibi tria altaria*”.

⁵⁶ Jak widzimy, rola lektorium w kościołach kanonickich, a później i dominikańskich była co najwyżej



Ilustracja 3.1: Fragment XV-wiecznej iluminacji przedstawiającej wnętrze kościoła braci kanoników: ołtarze boczne, lektorium, chór i prezbiterium. Bracia w chórze odmawiają liturgię godzin, gdy jednemu z nich objawiła się Maryja Panna. Źródło: Add MS 28962, f. 263v, *Modlitewnik Alfonsa V Aragońskiego*. ©British Library.

bracji. Wydaje się, że nie miało — jak sugeruje B. Nadolski⁵⁷ — funkcji oddzielenia liturgii kleru od modlitwy wiernych. Uzasadnienie podane przez Akta kapituły z roku 1249 jest szersze: by bracia wchodzący do prezbiterium i wychodzący z kościoła nie byli widziani przez wiernych, a zarazem, by bracia nie widzieli świeckich. Zauważmy więc, że najpierw chodzi o to, by ani świeccy, ani zakonnicy nie mieli powodów do zbędnych rozproszeń. Ponadto w trakcie analizy rytu zauważymy kilka momentów w trakcie celebracji mszy, w których akcja liturgiczna wyjdzie poza przegrodę⁵⁸. Zwróćmy również uwagę, że większość nabożeństw sprawowanych w oratorium, a w szczególności godziny kanoniczne, były zajęciem przeznaczonym wyłącznie dla zakonników. Długość liturgii godzin oraz skomplikowanie pod względem muzycznym i tekstualnym sprawiały, że wierni nawiedzający kościół poza mszą świętą, nie mogli aktywnie włączyć się w modlitwę braci. Nie zapominajmy również, że do celebracji oficjum potrzebne były odpowiednie, wówczas jeszcze bardzo kosztowne księgi. Jedynym sposobem, w jaki świeccy mogli brać udział w tej formie modlitwy, było przysłuchiwanie się śpiewowi kanoników czy w interesującym nas przypadku dominikanów⁵⁹. Lektorium nie ograniczało tej możliwości. Natomiast w czasie sprawowania liturgii mszy świętej wierni przede wszystkim wysłuchiwali kazania, które głoszone równoległe do celebracji. Właśnie dzięki *intermedium* istniała taka możliwość. Wspomnieliśmy również, że w nawie kościoła znajdowały się ołtarze boczne, przy których bracia codziennie odprawiali msze prywatne⁶⁰, a wierni w nieskrępowany sposób mogli być ich świadkami. W zachowanych zabytkach znajdujemy i takie, w których po obu stronach wejścia do chóru ustawiano ołtarze boczne oparte o lektorium.

3.1.3. CHÓR I PREZBITERIUM

Układ kościoła braci (*ecclesiae fratrum*) jest stosunkowo prosty, a odtworzenie zagospodarowania przestrzeni w chórze nie nastręcza trudności. Już od kilku wieków w architekturze sakralnej zauważamy zmiany, dzięki którym — jak pisze H. B. Meyer — główny ołtarz przesuwa się coraz głębiej w stronę prezbiterium, by w końcu zatrzymać się na wschodniej ścianie kościoła⁶¹. W ołtarzu zazwyczaj znajdowały się relikwie świętych, a od XI wieku ozdabiano go obrazami świętych, później rzeźbioną i malowaną nastawą ołtarzową⁶². Kościoły dominikanów są spadkobiercami opisanego procesu. Na ich kształt niebagatelny wpływ miała także twórczość starszego

ambiwalentna, a nie pejoratywna, jak sugerują inni autorzy. Por. m.in.: K. Gamber, *Der gotische Lettner*, „Münster” 37/3 (1984), s. 197–201.

⁵⁷ B. Nadolski TChr, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 731n.

⁵⁸ Najdonioślejszym przykładem takiej sytuacji jest obrzęd pokoju. Por. s. 254 niniejszego opracowania.

⁵⁹ Należy pamiętać, że podczas liturgii godzin celebrowanie niekiedy sięgała kościoła świeckich — nawy, na przykład podczas odprawianej po komplecie procesji połączonej ze śpiewem antyfony maryjnej. Por. MOPH 3, s. 32.

⁶⁰ Bracia dążyli do tego, by ołtarze były konsekrowane i zgodnie z dawnym zwyczajem poświęcone wybranym świętym. Wyraźnie świadczy o tym *Ordinarium* w opisie obrzędu obmycia ołtarzy. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 167n, nr 650.

⁶¹ H.B. Meyer SJ, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 222.

⁶² Wobec wcześniej cytowanych źródeł należy przypuszczać, że ołtarz na wzór pozostałych sprzętów był prosty i pozbawiony ozdób. Prawdopodobnie zakazy dotyczące obrazów i rzeźb dotyczyły również ołtarza. Gdyby było inaczej, należałoby się spodziewać wzmianki o wyjątkowym traktowaniu ołtarza, tak jak miało to miejsce w przypadku kielicha.

i bardzo wpływowego zakonu cystersów. Choć kaznodzieje nie korzystają z wszystkich rozwiązań architektonicznych braci Bernarda z Clairvaux, w szczególności stosują odmienny układ chóru, nie można nie zauważyć tej inspiracji. Z niej wywodzi się choćby proste zamknięcie prezbiterium, które w świątyniach predykantów XIII wieku jest obecne w przeważającej liczbie wypadków. W budynkach wznoszonych przez Zakon nie stosuje się zaokrąglonego w formie absydy lub otoczonego przejściem i wieńcem kaplic prezbiterium (*sanctuarium*). We wschodniej ścianie kościoła bardzo często pojawiają się trzy okna, z których centralne bywało wyższe od dwóch pozostałych⁶³. To również wpływ cysterskiej architektury. Na samym szczycie świątyni kaznodziejów, podobnie jak w każdym gotyckim kościele⁶⁴, znajdował się ołtarz główny, na którym w tabernakulum przechowywano Najświętszy Sakrament⁶⁵. Ołtarz był wykorzystywany nie tylko do sprawowania Eucharystii konwentualnych. Okazywano mu cześć również podczas świątecznych nieszpórów i *laudes*. Celebrans modlitw po rozpoczęciu antyfony przed *Magnificat* lub *Benedictus* podchodził do ołtarza, klękał i okadzał go według szczegółowo opisanego zwyczaju⁶⁶. Sam ołtarz wznosił się ponad poziom prezbiterium na wysokość jednego lub trzech stopni. Podczas analizy rytu mszy zauważymy, że stopnie ołtarza stanowiły przestrzeń, w której ministranci zajmowali odpowiednie miejsca. Przez to układ ołtarza i prowadzących do niego stopni bezpośrednio wpływał na kształt ceremonii. Stopnie ołtarza były wykorzystywane również podczas innych nabożeństw. Wymieńmy kilka z obrzędów, których akcja toczyła się przy stopniach ołtarza bądź na nich: ustawienie naczynia z wodą przed aspersioną⁶⁷, udzielanie komunii świętej braciom⁶⁸, a także adoracja krzyża w Wielki Piątek⁶⁹, wykonanie części wersetów w *preces* ciemnych jutrzni⁷⁰, obłóczyny nowicjuszy⁷¹ oraz błogosławieństwo wychodzących i powracających do klasztoru braci⁷².

Z kolei samo prezbiterium wznosiło się ponad poziomem posadzki kościoła, dzięki temu stanowiło przestrzeń oddzieloną od chóru. Granicę pomiędzy chórem a prezbiterium stanowiły stopnie, o których kilkakrotnie wspomina *Ordinarium*. W szczególności były wykorzystywane jako przestrzeń znacząca w celebracji w trakcie okresu Wielkiego Postu. Na rozpoczęcie obchodu środy popielcowej przeor wykonywał na nich prostrację⁷³. Podobnie celebracja Niedzieli Palmowej rozpoczynała się właśnie z tego miejsca⁷⁴, a w Wielki Piątek przy stopniach prezbiterium stali diakoni

⁶³ „Zespół trzech okien, choć znany już w architekturze romańskiej, jest układem niezwykle często występującym w architekturze zakonnej XIII wieku. [...] Sytuacja wyglądała inaczej w przypadku zakonów żebraczych. W ich świątyniach okna występujące we wschodnich zamknięciach prezbiteriów były smuklejsze od cysterskich, z czego środkowe było nieznacznie wyższe od dwóch pozostałych”. P. Samól, *Relikt południowej ściany wczesnogotyckiego budynku klasztoru dominikanów w Tczewie*, „Biuletyn konserwatorski Pomorza Gdańskiego”, z. 2 (2014), s. 79.

⁶⁴ Por. uwagi przedstawione przez J.E.A. Kroesen, *The Altar and its Decorations in Medieval Churches. A Functionalist Approach*, „Medievalia” 17 (2014), s. 153–183.

⁶⁵ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 246, nr 107.

⁶⁶ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 72n, nr 290. Warto również zwrócić uwagę, że w dzień wspomnienia okadzano ołtarz boczny, który był poświęcony danemu świętemu. Por. tamże, nr 291.

⁶⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 234, nr 39.

⁶⁸ Por. tamże, s. 246n, nr 110–112.

⁶⁹ Por. tamże, s. 172, nr 655.

⁷⁰ Por. tamże, s. 41, nr 152.

⁷¹ Por. tamże, s. 123, nr 486.

⁷² Por. tamże, s. 125–127, nr 491–493.

⁷³ Por. tamże, s. 154, nr 597.

⁷⁴ Por. tamże, s. 162, nr 642

śpiewający aklamację *Agios*⁷⁵. Analogia pomiędzy obrzędem adoracji krzyża, a poświęceniem paschału była podkreślana przez to, że miejsce diakonów śpiewających *Agios* w Wielką Sobotę zajmował celebrans w trakcie *Exsultetu*⁷⁶. Stopnie stanowiły granicę prezbiterium, które — poza dniem komunii świętej braci — traktowano jako przestrzeń w zasadzie niedostępną dla uczestników liturgii. Było faktycznym *sanctuarium*. Podkreślały to rozwiązania układu przestrzennego. Na przykład to, że pomiędzy chórem a prezbiterium znajdowało się wejście do krużganków, klasztoru i zakrystii. Nie tworzone natomiast bezpośredniego wejścia do prezbiterium. Zatem podczas mszy do *sanctuarium* nie wchodził nikt poza celebransem mszy i asystującymi mu ministrantami. Pozostali bracia, wchodząc do chóru, mijali prezbiterium, skłaniali się przed ołtarzem i udawali się do stall⁷⁷. Charakter *sanctuarium* podkreślano dodatkowo w czasie Wielkiego Postu, gdy od pierwszej niedzieli całe prezbiterium zasłaniano kurtyną, którą rozchylano wyłącznie na czas mszy i dni świątecznych:

*Hac die post Completorium, ante Presbyterium cortina tendatur [...] In diebus vero Dominicis et festis Sanctorum, die praecedenti ad Vesperas, cortina a conspectu Presbyterii abstrahatur, et in die festi post Completorium retrahatur. Similiter profestis diebus ad inchoationem Missae abstrahatur, et ea finita, retrahatur*⁷⁸.

Celebrans i ministranci, kiedy mieli celebrować mszę, wchodziłi do prezbiterium, gdzie po prawej stronie ołtarza przygotowano dla nich miejsca: najbliżej szczytu kościoła siedział kapłan, po jego lewej ręce diakon i subdiakon, a obok niego akolici. Taki układ miejsc został określony jeszcze przed ogłoszeniem *Prototypu* na kapitule generalnej w Bolonii w 1252 roku:

*Sacerdos et ministri altaris cum vadunt sessum. sic ordinati sedeant. ut primo sacerdos sedeat. deinde dyachonus a sinistris eius. tercio subdyachonus a sinistris dyachoni. et postmodum acoliti*⁷⁹.

Późniejsze o cztery lata *Ordinarium* dodaje, że akolici — w zależności od rangi dnia — siedzieli albo po lewej stronie subdiakona (święta), albo po obu stronach chóru, na pierwszych miejscach najbliższych schodom prezbiterium (dni zwykłe, wspomnienia). Taki układ nie obowiązywał jednak zawsze, a tylko wtedy, gdy w stallach znajdowała się niewielka liczba braci. W dni uroczyste akolici zawsze zajmowali miejsca obok subdiakona⁸⁰.

⁷⁵ Por. tamże, s. 173, nr 655.

⁷⁶ Por. tamże, s. 176, nr 659.

⁷⁷ Por. zarówno w najstarszych odpisach, jak i późniejszych wersjach Konstytucji opis wejścia do kościoła. „*Cum fratres in chorum venerint, inclinent ante altare profunde*”. *Constitutiones Antiquae Fratrum Praedicatorum*, A.H. Thomas, dz. cyt., s. 313. R. Creytens, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs*, dz. cyt., s. 31. *Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), dz. cyt., s. 42. Podobny lecz bardziej rozbudowany opis znajdujemy w *consuetudines premonstratensów*. Por. P.F. Lefèvre, W.M. Grauven, *Les Statuts de Prémontré au Milieu du XII^e siècle*, dz. cyt., s. 4.

⁷⁸ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 157, nr 607.

⁷⁹ MOPH 3, s. 65.

⁸⁰ „*Deinde post Sacerdotem ordinet se Diaconus, et Subdiaconus post Diaconum. Acolythi autem infra gradus Presbyterii vel in primis sedibus Choris, maxime ubi pauci sunt Fratres, stent parati ad sua ministeria peragenda. [...] Si vero festum duplex vel totum duplex fuerit, poterunt omnes ire sessum, tali servato ordine, ut Sacerdote in dextera parte Presbyterii, in qua parte semper sedes huiusmodi sunt parandae, sedente primo, Diaconus sedeat ad sinistram ejus, ad cujus sinistram Subdiaconus, et ad hujus Acolythi sedeant*”. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 235n, nr 48.

Przed stopniami prezbiterium znajdowała się ambona do wykonywania epistoły. Był to przenośny pulpit, który w dni zwykłe, wspomnienia i w trakcie oktawy ustawiano pośrodku chóru na jego wschodnim krańcu⁸¹. Na głównej osi kościoła w połowie długości stall stał pulpit główny (*pulpitum majus*)⁸². Korzystali z niego bracia wykonujący wersety w graduale i inne śpiewy solowe podczas mszy oraz liczne śpiewy i czytania podczas odprawiania liturgii godzin⁸³. Z tego pulpitu również hebdomadarz przewodniczący uroczystym celebracjom liturgii godzin odmawiał oracje⁸⁴. By używanie tego samego pulpitu przez kantorów i celebransów, którzy korzystali z różnych ksiąg liturgicznych, było możliwe, pulpit mógł się obracać. Wówczas spoczywające po obu jego stronach księgi były łatwo dostępne i w odpowiednim momencie można było ich użyć bez zbędnego zamieszania⁸⁵. W stallach według potrzeby ustawiano mniejsze pulpity. Rozsiane po chórze podczas śpiewu modlitw i części mszy służyły braciom jako miejsca na księgi liturgiczne, do których zaglądali, jeśli potrzebowali przypomnieć sobie daną część oficjum⁸⁶.

W skład wyposażenia oratorium, czyli *ecclesiae fratrum*, oprócz pulpitu wliczały się wyłącznie stalle. Dwa rzędy stall, ustawione na przeciwko siebie, tworzyły kilku lub kilkunastometrowe przedłużenie właściwego prezbiterium. Kronika klasztoru w Mediolanie zaświadcza, że u dominikanów nawet w dużych wspólnotach stalle pojawiały się z biegiem czasu. Prawdopodobnie było to spowodowane koniecznością poniesienia wydatków na rzeźbione i rozbudowane ławy zakonnego chóru. Dlatego klasztory wyposażano w nie w miarę możliwości. Galvano Fiamma w latach czterdziestych XIV wieku wspomina w swojej kronice chór znaczących rozmiarów, który zastąpił proste ławki uprzednio znajdujące się w oratorium:

*Usque ad ista tempora non erat chorus, sed fratres super banchalia sedebant et quia instabat capitulum provinciale celebrandum fratres fecerunt chorum pulcrum et magnum cum sedilibus fueruntque sedilia viginti octo ex utraque parte chori et post chorum factus est chorus conversorum cum viginti quinque sedilibus*⁸⁷.

W Mediolanie zatem przewidziano przeszło 100 miejsc dla zakonników. Mniej więcej połowę zgromadzenia mieli stanowić prezbiterzy bądź klerycy przygotowujący się do święceń, a drugą część konwersi — bracia nie będący kapłanami. Chór klerycki, mimo że połączony z laickim, wznosił się nieco wyżej nad miejsca zajmowane przez konwersów⁸⁸. *Ordinarium* dwukrotnie wspomina o chórze wyższym i niższym. Za pierwszym razem mowa jest o witaniu braci wracających z podróży, w szczególności przełożonego: „*convocandi sunt Fratres cum campana Capituli ad Ecclesiam, ubi*

⁸¹ Por. tamże, s. 236, nr 54.

⁸² Wspominany już w Aktach kapituł generalnych w 1249 roku (Trewir): „*ille qui legit. inter pulpitum et gradus. inclinacionem faciat*”. MOPH 3, s. 44. Rok później kapituła w Londynie uszczegóławia, że chodzi o pulpit na środku chóru: „*quod est in medio chori*”. MOPH 3, s. 49. W takim brzmieniu zapis trafia do Konstytucji. Por. *Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), dz. cyt., s. 43. Wydaje się, że C.G. Gilardi OP błędnie interpretuje zarówno liczbę, jak i funkcję pulpitu. Por. C.G. Gilardi OP, *Ecclesia laicorum e ecclesia fratrum*, dz. cyt., s. 428–430.

⁸³ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 118, nr 475.

⁸⁴ Por. tamże, s. 73, nr 290.

⁸⁵ Zarówno pulpit do lekcji, jak i pulpit na środku chóru był skierowany na wschód.

⁸⁶ Bracia wykonywali śpiewy mszalne lub z godzin kanonicznych, korzystając ze wspólnych ksiąg liturgicznych, ponieważ poza brewiarzem nie posiadali własnych. Por. MOPH 3, s. 22.

⁸⁷ G. Odetto, *La cronaca maggiore dell'ordine domenicano di Galvano Fiamma*, AFP 10 (1940), s. 326.

⁸⁸ W *Ordinarium* znajdujemy wzmiankę, która sugeruje, że *sedile* były składane. Można je było unieść, gdy chór stał i opuścić, gdy siadał. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 5, nr 15.

*collocantes se ordinate in choro inferiori, reverenter eum recipiant*⁸⁹. Po raz drugi, gdy opisuje zwyczaj udzielania dyscypliny w chórze: „[...] *circueat Hebdomadarius dando disciplinas, incipiendo a dextris in superiori parte Chori, et descendendo, deinde prosequendo in sinistro, et incipiendo ab inferiori*”⁹⁰. Drugi z przytoczonych cytatów zaznacza szczególną pozycję prawej, czyli południowej części chóru, od której rozpoczyna się ten, jak i inne obrzędy — okadzenia, pokropienie wodą, przekazanie pokoju, a także modlitwy w święta rytu zdwojonego. Było to związane z hierarchią zajmowanych miejsc w chórze. Podstawowe informacje na ten temat znajdujemy w opisie okadzenia:

*Fratres in Choro a dextris incipiens et ab antiquioribus in sedibus superioribus, a junioribus vero in sedibus inferioribus se girando, si fuerint ibi Fratres, prosequendo thurificationem in utroque Choro, deinde Fratres laicos*⁹¹.

Zatem w najwyższych miejscach stall zasiadali najstarsi, a młodszy niżej. Należy jednak pamiętać, że pierwsze miejsce zajmował przeor, a kolejne bracia na przemian według starszeństwa w chórze lewym i prawym. Dlatego po lewej stronie najwyższe miejsce przeznaczono subprzeorowi, który w precedencji znajdował się zaraz po przeorze. Jeśli był obecny przeor innego klasztoru lub inny przełożony, wówczas on zajmował pierwsze miejsce po przeorze⁹². Gdy w chórze był przełożony wyższy od przeora klasztoru, wówczas przeor zajmował pierwsze miejsce w lewym chórze. W dni uroczyste, gdy modlitwy prowadził hebdomadarz lub inny wyższy przełożony, wówczas przeor ustępował mu miejsca, „*ita quod quicumque fecerit officium semper stet in sede Prioris*”⁹³. Przepis zmieniono pod koniec XIII wieku, dokładnie w 1290 roku podczas kapituły generalnej w Ferrarze: „*quicumque in duplicibus et totis duplicibus. vel alias officium fecerit. in choro. cum capa serica in vesperis. seu in matutinis. stet in sede prioris. nisi aliquis prelati maior eo sit ibidem. et tunc ille officians ad sinistrum chorum se transferens; stet in sede supprioris*”⁹⁴. Od tego czasu, gdy miejsce przeora zajmował wyższy przełożony, hebdomadarz po okadzeniu ołtarza zajmował miejsce subprzeora w lewym chórze⁹⁵.

Podsumowując powyższy opis układu przestrzennego świątyni kaznodziejów, posłużmy się cytatem z klasycznego dzieła W. Bonniwella OP, który zachęca czytelników, by:

[...] zachowywać w pamięci ogólny układ wczesnych kościołów dominikańskich. Chór był umieszczony z przodu ołtarza, a nie za nim, jak często widzi się dzisiaj w europejskich kościołach. Był zamknięty z trzech stron, tak aby uniemożliwić ludziom zgromadzonym w nawie kościoła patrzenie na braci. Na zachodnim krańcu zamknięcia (zakładając, że kościół był zwrócony w kierunku liturgicznym) znajdowała się ściana tęczowa oddzielająca chór od nawy,

⁸⁹ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 126, nr 492.

⁹⁰ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 122, nr 482. Opis przekonuje o wielorakiej potrzebie budowania *intermedium*. Wobec udzielenia dyscypliny na obnażone ciało, zasadne jest zasłonięcie braci przed wzrokiem świeckich.

⁹¹ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 239, nr 71.

⁹² Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 234, nr 39. Rubryka rozstrzyga również przypadki, w których wyższy przełożony zajął miejsce w lewym chórze.

⁹³ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 72n, nr 290. Przepis dotyczy niesporów i *laudes*, gdy hebdomadarz wraca na miejsce po okadzeniu ołtarza „*postquam indutus est cappa serica*”.

⁹⁴ MOPH 3, s. 256.

⁹⁵ Ważną rolę w liturgii godzin i celebracji mszy pełnili kantorzy, dlatego im również przysługiwały miejsca wyznaczone pośrodku chóru.

w której zgromadzeni byli wierni świeccy. Z obu stron ściany tęczowej mieściły się ambony (*pulpita* Humberta) służące do czytania Epistoły i Ewangelii. Na środku chóru znajdowało się *pulpitum majus* (stały, główny pulpit). Oprócz tego w chórze było zazwyczaj kilka mniejszych ruchomych pulpity. Prezbiterium było o kilka stopni podniesione w stosunku do podłogi chóru, a ołtarz główny znajdował się z kolei wyżej niż prezbiterium. Wyjście z zakrystii nie prowadziło bezpośrednio do prezbiterium (jak jest często w kościołach współczesnych); zamiast tego wejście znajdowało się między stopniami prezbiterium a chórem⁹⁶.

Układ architektoniczny wpływał na kształt obrzędów, a z biegiem czasu liturgia stała się normą dla zasad budownictwa. Zauważmy również, że poszczególne rozwiązania, takie jak umieszczenie prezbiterium na szczycie chóru, wyraźnie wyznaczały kręgi uczestnictwa w celebracji. Najbliżej rzeczy świętych znajdował się celebrujący kapłan i towarzysząca mu asysta, dalej chór zakonników, którzy uczestniczyli w modlitwach kapłana poprzez odpowiedzi na jego wezwania, śpiew i odpowiednie gesty. Kolejny krąg uczestników to słuchający modlitw, czytań i śpiewu świeccy zgromadzeni w nawie.

3.1.4. WYSTRÓJ WNĘTRZA ŚWIĄTYNI

Analiza dokumentów z początkowego etapu historii Zakonu wyraźnie dowodzi, że zabudowa klasztorna oraz kościół predykanów miały charakteryzować się ubóstwem i prostotą. Jak w wielu innych dziedzinach swojego życia, tak i w tej dominikanie opierają się na wzorcu premonstratensów i cystersów. W kwestii architektury i wystroju wnętrza zwrócił na to uwagę J. Gałkowski:

[...] opis sztuki cysterskiej pozwala nam wyraźnie stwierdzić, że kształtowanie się architektury dominikańskiej, odbyło się pod przemożnym wpływem szarych braci. Zakaz bogatego zdobnictwa, barwnych witraży, budowania wież, czy wreszcie ostre restrykcje wobec dekoracji architektonicznej, a także próby narzucenia wielkości budynków — te wszystkie cechy wyraźnie wskazują, że właśnie cystersi byli dla pierwszych dominikanów wzorem podczas prób kształtowania swojej sztuki. Najbardziej klarownym tego przykładem jest fakt, że wzorem cystersów Bracia Kaznodzieje jako zasadę przyjęli proste zakończenie swoich kościołów (zamiast półkolistych lub wielobocznych)⁹⁷.

Może nieco dziwić rygorystyczne podejście do wszelkich ozdób w budynku sakralnym późnego średniowiecza. Witraże, freski, obrazy na płótnie i drewnie, płaskorzeźby były stałym elementem wystroju świątyń gotyckich. Jednak taki zakaz w przypadku klasztoru zakonu żebraczego był charakterystyczny. To, co miało wyróżniać pierwsze pokolenia braci mniejszych i kaznodziejów spośród innych wspólnot duchownych, to właśnie radykalne ubóstwo. Ze względu na nie bracia rezygnowali z okazałych świątyń, ozdób, witraży, a nawet złocen w księgach. Nie chciano bowiem, by liturgia stała się pretekstem do łamania ślubu ubóstwa. Jediną dopuszczaną ozdobą w świątyni był rzeźbiony krucyfiks na ścianie wschodniej budynku. Przyjrzyjmy się kolejnym zapisom Akt kapituł generalnych dotyczącym tego zagadnienia. Już w roku 1239 znajdujemy prawo ustanowione w Paryżu: „*Statuimus ne de cetero in nostris conventibus habeantur ymagines nisi pictae nec fenestre vitree nisi albe cum cruce*

⁹⁶ W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 118.

⁹⁷ J. Gałkowski, *Przepisy Zakonu Braci Kaznodziejów odnoszące się do budowy kościołów i klasztorów — rys historyczny*, dz. cyt., s. 285.

*nec littere auree in libris nostris*⁹⁸, które wyraźnie zabrania przyozdabiania świątyni freskami, obrazami i witrażami. Dalej stwierdza się: „*Statuimus ut ornamenta aurea et argentea preter calices fratres nostri non habeant. nec pannos sericos. nec lapides preciosos. nec campanas ad horas nisi unam*”. Wobec tego wszelkie bogactwo przejawiające się w posiadaniu złota, srebra lub drogich kamieni było zakazane. Dotyczyło to również ksiąg liturgicznych, których zdobienia nie mogły być złożone. Tylko kielich mszalny mógł być pokryty szlachetnym metalem (złotem bądź srebrem). W tym przypadku kierowano się przede wszystkim szacunkiem do Krwi Pańskiej. Inne metale śniedziały, a materiały mniej szlachetne od metalu były porowate, co narażało Krew na zbezczeszczenie. Szkło natomiast, choć pozbawione porów, było jednak zbyt kruche. Wszelkie inne sprzęty liturgiczne miały charakteryzować się prostotą i ubóstwem. Zakazy te pojawiają się bądź w formie potwierdzenia wcześniejszych, bądź rozwinięcia na kolejnych kapitułach. Stosunek braci do ozdób w kościołach nie jest jednak jednoznaczny. W 1240 roku kapituła w Bolonii odnośnie do rzeźb powtarza ustalenia paryskiej: „*Quod non habeamus ymagines sculptas*”⁹⁹. Dodaje również, że: „*Notabiles superfluitates a choris nostris penitus removeantur. et amodo alie in nostro ordine numquam fiant*”¹⁰⁰. Niemniej kolejne zgromadzenie legislacyjne nie potwierdza ostatecznie tego przepisu. Zgodnie z zasadami kształtowania prawa zakonnego u dominikanów możemy uznać, że przepis nie wszedł w życie. Sytuacja ta zmienia się wraz z kapitułą w Kolonii w 1245 roku, która postanawia: „*Non fiant in ecclesiis nostris cum sculpturis prominentibus sepulture. et que facte sunt auferantur*”¹⁰¹. Wznowiony zakaz jest słabszy niż ten sprzed pięciu lat: dotyczy wyłącznie rzeźbionych nagrobków i to tylko takich, które przykuwają uwagę (odznaczają się wykwintną formą)¹⁰². Po kolejnych pięciu latach kapituła w Londynie w 1250 roku znów wraca do tematu rzeźb i tym razem wydaje się być stanowcza nie tylko w zaleceniach: „*Quod in nostris ecclesiis sepulture non fiant*”¹⁰³, ale również w ich weryfikacji. Bowiem dwa lata później kapituła w Bolonii poleca wizytatorom, by sprawdzili, czy postanowienia kapituł zostały wprowadzone w życie:

*Visitatores huius anni advertant diligenter. si quas invenerint curiositates in celaturis. vel incisionibus lapidum. in picturis. vel in choris. sigillis. fibulis. cultellis. corrigiis. baculis. vestibus. vel huiusmodi. et excessus circa hec viriliter corrigant et emendent*¹⁰⁴.

Pośród wymagających szczególnego zbadania dziedzin życia wymienia się również rzeźby i obrazy. Wśród swoich upomnień podobnie brzmiący zapis zamieszcza kapituła, która odbyła się w Strasburgu w 1260 roku zabrania luster i drogich krucyfiksów

⁹⁸ MOPH 3, s. 11.

⁹⁹ Por. MOPH 3, s. 13

¹⁰⁰ MOPH 3, s. 17.

¹⁰¹ MOPH 3, s. 32n.

¹⁰² J. Gałkowski wykazuje, jakoby zakaz został potwierdzony przez kolejną kapitułę. Nie jest to prawdą. Sam autor przytacza cytat z Akt kapituł generalnych, który odnosi się do nakazu skierowanego do przeora klasztoru w La Rochelle, by w bardziej ustronne miejsce usunął grób, który wznosił w chórze. Por. J. Gałkowski, dz. cyt., s. 281 i odpowiedni fragment Akt w MOPH 3, s. 37. Sprawa ta miała swoją kontynuację. Przeor nie zastosował się do nakazu kapituły, wobec tego zgromadzenie generalne braci w roku 1251 (Metz) nałożyło na niego pokutę pięciu dni o chlebie i wodzie, pięciu mszy świętych i pięciu psalterzy. Por. MOPH 3, s. 59.

¹⁰³ MOPH 3, s. 53.

¹⁰⁴ MOPH 3, s. 64

czy innych „ciekawostek”¹⁰⁵. Podobnie, choć może dosadniej, wypowiada się kapituła w Pizie w 1276 roku, a więc ponad 15 lat później:

*Quod priores provinciales et vicarii et visitatores. advertant diligenter. si quas invenerint curiositates in picturis. et celaturis lapidum. vel lignorum. in corrigiis. fibulis. cultellis. sigillis. bacculis. vestibus. et huiusmodi excessus. diligentius corrigant et emendent*¹⁰⁶.

Zwróćmy jednak uwagę, że trzy ostatnie spośród przytoczonych zapisów należą do poleceń (*admonitiones*), a nie do konstytucji (*constitutiones*) lub praw, które z biegiem kolejnych dwóch kapituł miały się stać zapisami w *Księdze konstytucji*. Ponadto poza zapisem kapituły londyńskiej dotycząco co najwyżej nadużyć, i dziwactw (*curiositates*). Gdyby omawiane upomnienia dotyczyły czegoś więcej niż przesady w zdobnictwie lub jakiejś ich niestosowności, wówczas trudno byłoby zrozumieć, dlaczego kapituła w Budzie z 1254 roku poleca umieszczać w Kościołach obrazy świętych Dominika i Piotra z Werony — pierwszych kanonizowanych dominikanów: „*Priores et alii fratres. curam habeant diligenter. quod nomen beati Dominici et beati Petri martiris. in kalendariis et in litaniis scribantur. et picture fiant in ecclesiis. et quod fiant festa eorum*”¹⁰⁷. W latach sześćdziesiątych XIII stulecia wydaje się oczywiste, że kaznodziejom nie chodzi o jakiś rodzaj „ikonoklazmu”, ale o zachowanie umiaru i ubóstwa w wystroju swoich kościołów. Dlatego w latach 1261 – 1263 na kolejnych kapitułach w Barcelonie, Bolonii i Londynie przyjęto poszerzenie zapisu Konstytucji: „*Mediocres domos et humiles fratres nostri habeant [...] nec fiat lapidibus testudinata: nisi forte super chorum et sacristiam*”¹⁰⁸ o „*nec fiant in domibus nostris superfluitates et curiositates notabiles in sculpturis. et picturis. et pavimentis. et aliis similibus que paupertatem nostram deformant*”¹⁰⁹.

Jednym ze świadectw zmian w podejściu do zdobień obecnych w świątyni jest zapis dotyczący paschału. Kapituła generalna obradująca w Bolonii w 1252 roku wypowiedziała się na ten temat w następujący sposób: „*Caveant fratres. ne faciant amodo cereum paschalem. vel alios cum picturis vel floribus. vel huius modi nec in magnitudine notabiles*”¹¹⁰. Bracia mieli więc rezygnować ze wszystkiego, co miałyby choćby pozór zbytku. Nawet świeca paschalna miała być prosta i pozbawiona ozdób. Niemniej jednak ustalenia kapituły z 1252 roku przyjęto jedynie w formie *inchoatio*. Kolejne kapituły nie zaaprobowały zapisu. Dlatego później nie pojawił się on nawet w formie zaleceń. Można z tego wyprowadzić dwa wnioski. Bracia zastosowali się do polecenia i utrzymała się praktyka wykorzystywania paschałów bez zdobień lub też zdaniem twórców prawa bracia zachowywali wystarczający umiar w ozdabianiu świec. Możliwe jest również, że bracia niemo przyznali, że nie należy występować przeciwko bogatym zdobieniom paschałów. Podobny proces obserwujemy w sto-

¹⁰⁵ „*Cultelli curiosi. vel sumptuosi. et tabule cum speculo. vel crucifixo vel alias curiose. et almucie preciose. et capelli omnibus fratribus infra quindenum. a prioribus. vel eorum vicariis auferantur. nec deinceps habeantur*”. MOPH 3, s. 105.

¹⁰⁶ MOPH 3, s. 187.

¹⁰⁷ MOPH 3, s. 71. Polecenie zostało przypomniane w 1256 roku podczas kapituły w Paryżu: „*Apponatur diligencia; quod festum beati Dominici et beati Petri. ubique celebretur. et quod ymagines eorum in locis congruentibus depingantur. et nomina eorum in kalendariis et litaniis et martirologiis annotentur*”. MOPH 3, s. 81.

¹⁰⁸ Por. *Distinctio secunda, capitulum primum: „De domibus concedendis et construendis”, Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), dz. cyt., s. 100.

¹⁰⁹ MOPH 3, s. 108, 114 i 118.

¹¹⁰ MOPH 3, s. 64.

sunku do szat liturgicznych. Najpierw kapituły zalecały, by szaty liturgiczne nie tylko nie były zdobione drogimi kamieniami, ale nawet by nie były uszyte z jedwabiu: „*Statuimus ut ornamenta aurea et argentea preter calices fratres nostri non habeant. nec pannos sericos. nec lapides preciosos. nec campanas ad horas nisi unam*”¹¹¹. Jednak z biegiem kolejnych lat zapis był sukcesywnie osłabiany. Stało się to nawet szybciej niż w przypadku obrazów i rzeźb. Dowodzą tego Akta kapituły w Bolonii, która odbyła się w 1240 roku:

*Revocamus hanc constitutionem [...] Item. Constitutionem de ornamentis [sericis] non habendis. [...] Approbamus. Quod non habemus ymagines sculptas. [...] et quod solus ebdomadarius cappa serica tam in choro quam in processione utatur*¹¹².

Zwróćmy uwagę, że nowe brzmienie przepisu ogranicza jedynie liczbę szat jedwabnych i ich nadmierny przepych¹¹³. Skoro kolejne kapituły rezygnują z wymagających restrykcji, można przypuszczać, że działo się tak ze względu na uprzednio zaistniałe sytuacje w poszczególnych klasztorach. Zmieniające się zapisy legislacyjne mogły być odzwierciedleniem nagminnego przekraczania prawa, które w pierwotnym brzmieniu okazało się zbyt wymagające¹¹⁴. Błędem byłoby jednak sądzić, że w XIII wieku znacząco rozluźniło się przestrzeganie przez braci ślubu ubóstwa. Różnego rodzaju obostrzenia w tym względzie są podtrzymywane i wprowadzane do Konstytucji. Surowość życia braci kaznodziejów podkreślało na przykład wstrzymanie się od użycia wszelkich instrumentów muzycznych¹¹⁵. Podobnie nawet w kwestiach dzwonów i zegarów wymagano umiaru. Dlatego w klasztorze używało się jednego dzwonu, który służył zwoływaniu braci na modlitwy (godziny kanoniczne) i drugiego, który był słyszany przez osoby znajdujące się poza klasztorem (*campana maior*)¹¹⁶. W podobnym duchu wypowiadał się również Humbert de Romanis poruszający kwestię dzwonów i zegarów¹¹⁷: „*de bonis campanis habendis, et moderatae magnitudinis; et de habendo horologio tali quod non sit notabile curiositate vel pretiositate: magis autem detur opera quod sit verax et certum*”¹¹⁸. Jeszcze w okresie, gdy już zezwolono na budowę większych kościołów, powtarzano zalecenia umiaru w kwestii dzwonów¹¹⁹.

¹¹¹ Kapituła w Paryżu z 1239 roku. MOPH 3, s. 11.

¹¹² MOPH 3, s. 13.

¹¹³ Podobny proces zmiany prawa można zaobserwować u premonstratensów. Na przełomie XII i XIII wieku przepisy zabraniały bądź wyraźnie ograniczały stosowanie szat jedwabnych. Od 2. poł. XIII wieku zapisy złagodzone, a nakazywano jedynie, by biali kanonicy unikali przepychu. Por. A. King, *Liturgies of the religious orders*, dz. cyt., s. 201.

¹¹⁴ Mogły być też wynikiem refleksji na temat kultu i należnych mu form, które dopuszczały umiarkowane bogactwo. Możliwe, że do zmian zmusiły braci donacje, których stali się beneficjentami.

¹¹⁵ Na używanie organów zezwolono dopiero w 1515 roku we Florencji, a i to jedynie w pewnych wypadkach i nigdy podczas śpiewu braci, a jedynie *alternatim*. Por. R. Świętochowski, *Tradycja muzyczna dominikanów*, „Muzyka” 1–2(1963), s. 12–23; 3(1963), s. 23–33; 4(1963), s. 10–27; 1(1964), s. 49–61.

¹¹⁶ Ostatecznie przepis na ten temat zatwierdzono w 1241 roku w Paryżu. Por. MOPH 3, s. 19. Od czasu pierwszej dostępnej nam edycji Konstytucji mowa jest jednak o użyciu dwóch różnych dzwonów. Por. *Constitutiones Antiquae Fratrum Prædicatorum*, A.H. Thomas, dz. cyt., s. 316 i 320. Kapituły niekiedy wypowiadają się na temat tego rozróżnienia. Najwyraźniej widać je w orzeczeniu z 1266 roku. Por. MOPH 3, s. 135. Przekonanie to wzmacnia również C. Jasiński OP w *Summarium Ordinationum Capitulorum Generalium*, dz. cyt., s. 111.

¹¹⁷ W XIII wieku używano już mechanicznych zegarów, które były zdolne wyznaczać upływ godzin.

¹¹⁸ Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 248.

¹¹⁹ Por. MOPH 3, s. 258.

3.2. PRZYGOTOWANIE POSŁUGUJĄCYCH I OLTARZA

3.2.1. STRÓJ MINISTRANTÓW

Opis przygotowania celebracji mszy świętej (*præparatio ad missam*), rozpoczniemy od przyjrzenia się *De officio ministrorum altaris*¹²⁰, które zawiera szereg uwag o przygotowaniu ministrantów i kapłana do pełnienia posługi przy ołtarzu. Dowiadujemy się z niego, że podstawowa asysta składała się zazwyczaj z dwóch akolitów, subdiakona i diakona. W dni zwykłe i wspomnienia odprawiane w rycie trzech czytań tylko jeden akolita usługiwał celebransowi¹²¹. Dodatkowo w dni, kiedy mszę poprzedzała procesja lub inne nabożeństwo, asystę powiększano według potrzeby, jeśli pozwalała na to liczba braci mieszkających w klasztorze¹²². Ministrant krzyża, bracia śpiewający litanie lub wykonujący dodatkowe lekcje nie byli jednak obecni przy celebransie przez cały czas, ale po wykonaniu swoich funkcji wracali do chóru, wcześniej zdejmując komże, jeśli byli w nie ubrani. Wskazania dla ministrantów zaznaczają¹²³, że akolici po otrzymaniu przynaglenia przychodzą do zakrystii i tam ubierają się w komże lub alby (w zależności od liturgicznej rangi dnia — komże były używane w dni o charakterze mniej uroczystym, alby wyłącznie w dni o randze *duplex* bądź *totum duplex*). *Ordinarium* wspomina, że przy wkładaniu szat należało zachować następujący porządek: akolici pomagają sobie nawzajem, a subdiakon i diakon najpierw sobie ułatwiają nałożenie szat liturgicznych, a później wyłącznie oni asystują księdzu w tej czynności. W tym samym miejscu zaznacza się, że posługujący nie powinni być ubrani niedbale. Warto zwrócić uwagę na wspomniany w omawianym tekście charakterystyczny szczegół. Otóż ministranci, poza wypadkami silnego mrozu, mają zdjąć kaptury przed włożeniem szat liturgicznych. Wówczas, gdy z powodu mrozu pozostawali w pełnym habicie, mieli uważać, by na ramionach pod szatą nie powstały zagniecenia (fałdy). Aby docenić wagę wspomnianej rubryki, należy uzmysłwić sobie krój trzynastowiecznego stroju zakonnego dominikanów.

Jak wyglądał habit kaznodziejów w interesującym nas okresie? Opisał go T. Gałuszka OP:

[...] aż do końca XV wieku habit dominikańskich kapłanów i braci studentów, bez względu na zajmowane stanowisko, złożony był z czterech części: dwóch białych tunik (*tunica interior*, *tunica exterior*), białego szkaplerza (*scapulare*) zszytego z białym kapturem (*caputium*), czarnej kapy (*capa*) połączonej z czarnym kapturem (*caputium*); ponadto bracia używali również dwóch pasów: zewnętrznego skórzanego (*zona*) i wewnętrznego z materiału (*cingulum*), skórzanych butów (*calciamenta*, *caligæ*, *calceus*) oraz długiej białej bielizny (*brachale*, *lumbare*)¹²⁴.

¹²⁰ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 233n., nr 34 – 37.

¹²¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 245, nr 105.

¹²² Por. tamże.

¹²³ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 233, nr 34.

¹²⁴ T. Gałuszka OP, *Fragment Akt kapituły prowincjalnej dominikanów polskich z lat dziewięćdziesiątych XIV wieku. Studium historyczne i edycja tekstu*, „Roczniki historyczne”, r. 79 (2013), s. 132. Autor artykułu powołuje się na ciekawe opracowania stroju zakonnego dominikanów, o których warto tu wspomnieć: R. Creytens, *L'instruction des novices Dominicains au XIII^e siècle d'après le Ms. Thouluse 416.*, AFP 20 (1950), s. 140–142; W. A. Hinnebusch, *The History of the Dominican Order*, t. 1, New York 1968, s. 339–343; V. Ferrua, *L'habit des Frères Prêcheurs. Jalons pour une histoire*, „Mémoire Dominicaine” 12 (1998), s. 143–186.



Ilustracja 3.2: Rycina przedstawiająca dominikanina w trzynastowiecznym habicie opracowana na podstawie iluminacji z pierwszej karty *Prototypu*. Por. Ilustracja 1.1, s. 53. Źródło: *Scriptores ordinis prædicatorum*, dz. cyt., s. 144.

Mantolet kanonicki nie był jeszcze stosowany jako część stroju dominikanów¹²⁵. Wobec tego, ministranci przystępując do służby liturgicznej, zazwyczaj byli ubrani jedynie w białe tuniki i komże czy też alby, bowiem zdjęcie kapturów oznaczało jednoczesne zdjęcie szkaplerzy¹²⁶. Uwaga o zdjęciu kapturów mówi o „*ministrantibus*”, co można różnie rozumieć — albo o wszystkich osobach posługujących celebransowi, albo tylko o akolitach. W *Ordinarium* dominikanów wyraźnie rozróżnia się funkcje asystujących. „*Ministri*” oznaczają najczęściej całą asystę. Wobec tego wydaje się, że i subdiakon, i diakon zdejmują kaptury przed ubraniem się w alby. Z opisu aspersioni odprawianej przed mszą uroczystą dowiadujemy się, że subdiakon z diakonem poja-

¹²⁵ Obok wielu innych ciekawym tego świadectwem jest rycina na pierwszej stronie *Prototypu*. Posłużmy się osiemnastowiecznym cytatem, który ją opisuje: „W czterech rogach kwadratu są cztery postacie: w dwóch znajdujących się wyżej — z jednej strony Błogosławiona Dziewica, z drugiej archanioł Gabriel. Połączone są między sobą pewnym obramowaniem, w którym czyta się pierwszą część *Pozdrowienia Anielskiego*. W dwóch niższych rogach «z jednej i z drugiej strony dwóch członków Zakonu o wyglądzie stosownym dla tego okresu. Mianowicie w kapturze ostro zakończonym mającym przyszyty szkaplerz, bardzo podobnie jak to jest u kartuzów, z rękawami habitu zwężanymi ku dłoni, kapą naturalnej czerni albo cyny, [również] przyszytą do kaptura o tym samym odcieniu». Cytat został zaczerpnięty z przedmowy do *Ordinarium* autorstwa F.-M. Gerriniego, dz. cyt., s. VI. Autor przedmowy cytuje natomiast *Scriptores ordinis prædicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, J. Quéatif i J. Échard, t. 1, Paryż 1719, s. 144. Autorzy *Scriptores* załączyli rycinę stworzoną na podstawie iluminacji z *Prototypu*, którą posłużyliśmy się w tekście niniejszego opracowania. Por. ilustracja 3.2.

¹²⁶ Nie biorąc pod uwagę kroju habitu, można byłoby się domyślać, że ministranci nie zdejmują szkaplerzy. Taka sytuacja mogłaby mieć miejsce od czasu zmiany kroju habitów dominikańskich, gdy szkaplerz stanowi niezależną część stroju, a kaptur połączono nie z nim, a z kanonickim mantoletem.

wiali się w prezbiterium bez dalmatyk. Stąd domyślamy się, że ich również dotyczy uwaga o schludnym, pozbawionym zagnieceń ubiorze, a także o uprzednim zdjęciu kapturów i szkaplerzy. Taki wniosek może być jednak zbyt śmiały, ponieważ strój asysty, która otrzymała niższe święcenia, był upodobniony do stroju celebransa. Dlatego zanim udzielimy ostatecznej odpowiedzi, należy przyrzeć się szatom liturgicznym prezbitera.

3.2.2. SZATY CELEBRANSA

Odnosnie do stroju celebransa nie jest całkowicie jasne, jak dokładnie był ubrany. W tekście rubryk i opisie mszy na kartach *Ordinarium* dominikańskiego jest mowa wyłącznie o komżach i albach (*camisia, superpeliceum, alba*). Raz jeden — i to poza kontekstem Eucharystii — wspomina się o humerale (*amictus*), natomiast o pasku (*corrigia, cingulum*) nie ma żadnej wzmianki. Milczenie rubryk na temat szczegółów szat liturgicznych można interpretować jako konsekwencję tego, że strój kapłański był w średniowieczu ujednolicony i w niewielu rytach stosowano odstępstwa od powszechnie przyjętego zestawu szat. Na strój celebransa mszy świętej składały się: humerał, alba, cingulum, stuła, ornat i manipularz. Dominikańskie księgi liturgiczne oraz komentarze do nich posługują się ogólnym terminem „*sacræ vestes*” prawdopodobnie dlatego, że nie wymaga on jakiegokolwiek dopowiedzenia. Poza dominikańskie świadectwa na ten temat są bardzo bogate i jednoznaczne. Również autorzy wywodzący się spośród kaznodziejów mówią o szatach kapłańskich zgodnie z powszechnymi zwyczajami. W *Komentarzu do Sentencji*, św. Tomasz z Akwinu zaznacza, że trzy elementy stroju liturgicznego były wspólne wszystkim posługującym przy mszy świętej — ministrantom, subdiakonowi, diakonowi i prezbiterowi:

*Ideo quaedam vestes sunt omnibus ministris communes, quaedam autem superiorum tantum; et ideo omnibus ministris competit amictus, humeros tegens, quo significatur fortitudo ad divina officia exequenda, quibus mancipantur. Et similiter alba, quae significat puritatem vitae, et cingulum, quod significat repressionem carnis*¹²⁷.

Podobnie inni trzynastowieczni komentatorzy rytu mszy świętej, o ile skupiają się na omówieniu szat celebransa lub asysty, o tyle zawsze wspominają o humerale, albie i cingulum. Przykładem tego mogą być traktaty Innocentego III i Durandusa:

[Innocenty III tak mówi:] „Kapłan, oczyściwszy swe ręce, bierze humerał, który wokoło ramion spada. Humerale w ten sposób okrywający przedstawia siłę uczynków, gdyż w ramionach to mamy siłę do spełniania prac ciężkich”. [...] „Humerale — powiada Durandus — wkłada się na ramiona, w skutek czego oznacza siłę, jaka jest potrzebna dla znoszenia trudów i ciężarów. Ścisła się go u szyi, co oznacza wędzidło na słowa; okrywamy nim naszą głowę z obawy, abyśmy patrząc swobodnie wokoło siebie, nie zajmowali się myślami zabronionymi. Serce i piersi są nim przykryte, gdyż umysł kapłana powinien być całkowicie zwrócony do tego, co ma przed oczyma”¹²⁸.

Ustalona praktyka rytu rzymskiego przewidywała, że humerał zakłada się na ramiona. Równolegle jednak w zakonach rozwija się zwyczaj nakładania humerału na głowę. Ten nurt reprezentuje na przykład Hugo de St. Caro, który notuje, że *amictus*

¹²⁷ *Super Sententiarum*, lib. 4, d. 24, q. 3, a. 3, *corpus*.

¹²⁸ A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, Warszawa 1902, t. 2, cz. 1, s. 156.

na wzór hełmu zbawienia służy do nakrywania głowy¹²⁹. Zakonnik ubierając szaty liturgiczne, najpierw naciągał kaptur na głowę, przykrywał go humerałem, a następnie wkładał albę, cingulum i ornat. J. Jungmann SJ wspomina, że w nowo powstałych zakonach (u franciszkanów, dominikanów, trynitarzy, serwitów) i w kościołach na terenie Francji (w Paryżu, Auxerre, Rochelle) kapłani właśnie w taki sposób wkładali humerały¹³⁰. Marcello Cavalieri OP, w *Statera sacra missam* wyciąga nawet dalej idące wnioski, pisząc: „*Ex his [pism Innocentego III, Durandusa i Ruperta z Deutz] deducere est sub initia Ordinis nostri huiusmodi usum amictus fuisse in Ecclesia universalis*”¹³¹. Owszem, wiele zapisów — których nie będziemy tu mnożyć, by uniknąć znużenia — skłania do wyciągnięcia wniosków analogicznych do siedemnastowiecznego autora, że u początków Zakonu Braci Kaznodziejów humerały były w powszechnym użyciu, a zakonnicy nakładali humerały właśnie na kaptury, o ile krój habitu je przewidywał.

Dłaczego jednak dominikańskie dokumenty z interesującego nas okresu milczą o zwyczaju nakładania humerału na kaptur? Dodatkowe wątpliwości budzi to, że dominikanie nie wspominają w swoim ustawodawstwie o parurach, mimo że w XIII wieku ich użycie było dość popularne. Parury (*prætexta*) to fragment zdobnego materiału, który doszywano do humerału, by zakrywał biel płótna przy szyi celebransa. Często były wykonane w tym samym deseniu co ornaty¹³². Czy możliwe jest, że dominikanie nie używali humerałów zakładanych na kaptur, a wobec tego nie potrzebowali parur¹³³?

Wobec licznych świadectw trzynastowiecznych dotyczących stroju kapłana możemy założyć, że najprawdopodobniej również dominikanie stosują się do powszechnego zwyczaju zakładania humerałów i alb, mimo że w przepisach wspominają przede wszystkim o albach. Owszem, znajdujemy jeden zapis o stosowaniu humerału w liturgii godzin — opis okadzenia podczas *Magnificat* wspomina, że „*prior in sacristiam vadat, abique amictu et superpelliceo et cappa serica indutus*”¹³⁴. Można też przypuszczać, że kapłan dominikanin zakłada szaty liturgiczne na pełen habit w ten sposób, że najpierw zakrywa humerałem kaptur i ubiera się w albę, a dopiero po nałożeniu ornatu zdejmuje kaptur. Jednak gdy wczytujemy się w dostępne nam źródła, wydaje się, że niektóre z nich mogłyby podważyć przyjęte założenia. Przyjrzyjmy się pokrótce świadectwom prawa liturgicznego kaznodziejów w tym zakresie.

Po pierwsze zauważmy, że zapisy prawne dotyczą przede wszystkim używania pełnego habitu przy sprawowaniu mszy świętej. W opisie mszy prywatnej, który zawiera *Missale minorum altarium*¹³⁵, stosunkowo dużo uwagi poświęca się szatom liturgicznym kapłana. W szczególności zwraca się uwagę, by do mszy nie wychodził w samej tunice bez kaptura: „*sacerdos [...] caveat ne in sola tunica sine caputio appareat discoopertus*”¹³⁶. Kapłan najpierw zakłada albę, a dopiero potem jest powiedziane, by

¹²⁹ Por. Hugo de St. Caro, *Speculum Ecclesiae*, dz. cyt., s. 8.

¹³⁰ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Solemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 348.

¹³¹ M. de Caualeriis OP, *Statera sacra Missam iuxta ritum Ordinis Prædicatorum*, dz. cyt., Neapol 1686, s. 68, nr 84.

¹³² Por. uwagi zawarte m.in. w: A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, dz. cyt., t. 2, s. 147–151.

¹³³ Co prawda użycie parur nie obowiązywało w całym Kościele. Traktaty trzynastowieczne, które wspominają o humerałach, niekiedy pomijają istnienie parury. Przykładem takiego dzieła jest *Rationale* Durandusa, które powstało na południu Francji, gdzie parury nie były używane. Por. tamże, s. 148.

¹³⁴ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 72, nr 290.

¹³⁵ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 249, nr 127.

¹³⁶ Tamże.

zważał, aby nie wychodzić do ołtarza bez tuniki z kapturem (czyli w pełnym habicie). *Nota bene*, wymóg zakładania alby przy sprawowaniu mszy prywatnej w 1256 roku został sformułowany jako ewentualność, a nie bezwzględny nakaz („*cum habere poterit camisiam*”). Nakaz dotyczy noszenia pełnego habitu. Czy może więc dziwić, że nie wspomina się, by celebrans nałożył humerał, skoro alba nie była obowiązkowa?

Po drugie w trakcie ewolucji przepisów liturgicznych dotyczących stroju kapłana kwestię humerału konsekwentnie się pomija. W historii rytu znajdujemy trzy takie zapisy. Nie rozstrzygają one jednak zagadnienia sposobu i kolejności zakładania szat liturgicznych. Pierwszy znajduje się w Aktach kapituły w Paryżu w 1286 roku. Przyjęte tam *inchoatio* brzmi:

In Ordinario in rubrica de officio ministrorum altaris, ubi dicitur: „et in primis accoliti superpelliciis induti” usque „iuvent”, addatur: „quicumque autem fratres sive ad officium misse sive ad alia officia utantur superpelliciis; utantur sub ipsis etiam scapularibus. sive suis; sive communibus a sacrista preparatis. mundis tamen. ita tamen quod capucium scapularis sit extra inter scapulas ordinatum”¹³⁷.

Co prawda przepis nie został potwierdzony przez kolejne dwie kapituły, ale ważniejsze jest to, że dotyczy wyłącznie ministrantów. Tylko ich zobowiązuje się, by komżę zakładali na pełen habit. Kaptur od habitu mają wyjąć spod komży i ułożyć na plecach. Drugi zapis dotyczy natomiast kapłana i jego bezpośredniej asysty. Jest to zarządzenie kapituły w Neapolu z roku 1310: „*Quod sacerdotes, diaconi et subdiaconi in missis conventualibus portent camisias vel scapularia, cum induunt sacras vestes; hoc idem in missis privatis faciant omnes alii sacerdotes*”¹³⁸. Zapis ten jednak niczego nie przesądza. Można rozumieć go w ten sposób, że to, co w 1256 roku było dopuszczalne, czyni już obligatoryjnym — kapłan przy sprawowaniu mszy prywatnych musi nosić albę. Ponieważ jest zobowiązany nałożyć szaty liturgiczne na tunikę bądź szkaplerz. Wobec tego nie możemy jednoznacznie wyciągnąć wniosku na temat zakładania do mszy humerału na szkaplerz z kapturem. Istotne jest jednak, że wspomina się o asyście wyższej (diakonie i subdiakonie). Strój liturgiczny posługujących prezbiterowi jest wyraźnie upodobniony do jego szat. Trzeci przepis na ten temat znajdujemy dopiero 200 lat później. Kapituła w Mediolanie w 1505 roku nakazuje, by ani ministranci, ani subdiakon, diakon czy kapłan nie zdejmowali kapturów: „*Nolentes, quod acolithi vel alii, quando induunt superpellicea in ministerio altaris vel in processionibus vel quocumque alio modo sint sine capuciis albis, nec subdiaconi, diaconi et sacerdotes, quando induunt sacras vestes, ullo modo dimittant capucium vel scapulare*”¹³⁹. Wydaje się, że przytoczone cytaty, choć mogą wydawać się niekonkluzywne, w rzeczywistości dają wystarczający zarys pełnego obrazu zwyczajów stosowanych u dominikanów. Pierwotne *Ordinarium* nakazywało ministrantom zdjąć kaptury i ubrać alby lub komże. Kapłanowi natomiast zawsze nakazywało celebrować w pełnym habicie. W mszach prywatnych zalecało się używanie alby, która była obowiązkowa w mszach konwentalnych. W kolejnym okresie (koniec XIII wieku i początek XIV) nakazywano asyście nosić pełen habit, a kapłanowi w każdym wypadku wkładać albę. Od XVI wieku powtarza się przepisy o noszeniu pełnego habitu i nałożonych na niego szatach. W żadnym z tych wypadków nie wspomina się jednak o humerale.

¹³⁷ MOPH 3, s. 233.

¹³⁸ MOPH 4, s. 52.

¹³⁹ MOPH 9, s. 31.



Ilustracja 3.3: Rycina przedstawiająca dominikanina podczas nakładania szat liturgicznych. Źródło: *Quomodo sacerdos se præparare debet ad Missam* w *Missale Sacri Ordinis Prædicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulffii eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romæ 1635, s. v.

W. Bonniwell OP twierdzi, że w mszy sprawowanej według zwyczaju dominikańskiego, kapłan wychodził do ołtarza z nakrytą głową¹⁴⁰ i wspomina w tym kontekście o humerale (*amice*). Fragment książki, w którym angielski historyk rytu dominikańskiego omawia tę kwestię, dotyczy liturgii kaznodziejów z okresu przed 1256 rokiem. Zauważa w nim, że dominikanie zachowują dawną, sięgającą IX wieku, tradycję rozpoczęcia mszy w kapturze¹⁴¹. Faktycznie, liczne rytury zakonne, a także późniejsza praktyka dominikanów przewidywały, że kapłan wychodzi do ołtarza z nakrytą głową i dopiero u jego stopni zdejmuje kaptur. Jednak u samych dominikanów w XIII wieku nie znajdujemy źródeł, które byłyby świadectwem, że już w czasach Humberta kaznodzieje pielęgnują ten zwyczaj. Ani *Ordinarium*, ani Akta kapituł i pisma komentatorów mszy świętej nie wspominają, by kapłan sprawujący liturgię w zwyczaju kaznodziejów wychodził do ołtarza z kapturem na głowie. W przytoczonych powyżej przepisach, mimo że wyraźnie jest mowa o celebracji mszy w pełnym habicie, nakaz przystąpienia do odprawiania mszy w kapturze nie został wyrażony wprost. Badając natomiast późniejsze mszały, dopiero z początkiem XVII wieku, dostrzeżemy dodanie rubryk o nakrywaniu głowy. Jeszcze w mszale wydanym za czasów generała Hieronima Xavierre'a w 1604 roku brakuje wzmianki o wychodzeniu z zakrystii z nakrytą głową i zdejmowaniu humerału przed ołtarzem¹⁴². Dopiero mszały wydane za kadencji generała Mikołaja Rudolffiego w latach trzydziestych XVII

¹⁴⁰ Por. W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 181.

¹⁴¹ Ze względu na to, że autor *A History of the Dominican Liturgy* pisał wyłącznie na temat mszy w rycie dominikańskim, nie rozwija tej uwagi i nie podaje pochodzenia zwyczaju. Źródła liturgii dominikańskiej i ryt mszy przed powstaniem *Prototypu* miały być tematem osobnego opracowania, którego W. Bonniwell OP niestety nigdy nie napisał. Por. tamże, przypis 50.

¹⁴² Por. *Ritus servandus in celebratione Missæ* w *Missale iuxta ritum sacri Ordinis Prædicatorum S.P.N. Dominici*, Romæ 1604, s. I.

wieku wyraźnie zaznaczają, że celebrans wychodzi do ołtarza z nakrytą głową¹⁴³ (por. ilustracja 3.3). Wcześniejsze rubryki zostały dosłownie poszerzone — pomiędzy zdania z *Ritus servandus in celebratione Missæ* włączono odpowiedni dodatek, który powtarzały mszały wydawane aż do XX wieku¹⁴⁴. Opracowane na podstawie rubryk mszalnych z tamtego okresu *Cæremoniale Missæ C.* Jasińskiego OP z 1648 roku przedstawia strój celebransa powszechnie używany w kościele doby potrydenckiej, a więc nie tylko z humerałem, ale i z nakrytą głową przy rozpoczęciu mszy¹⁴⁵. Mimo zapisów w mszałach i ceremoniale proces legislacyjny podążał własnym tempem. Dopiero w dokumentach kapituły z roku 1677 znajdujemy pierwszy zapis na ten temat: „*Ordinamus similiter, ut uniformitas in celebratione missarum et caeremoniis ecclesiasticis servetur, et ut religiosi rubricis novi missalis se conforment, ac nemo sine caputio et calceamentis celebrare praesumat*”¹⁴⁶. Wreszcie na koniec XVII wieku, w roku 1690, przepis ten w nieco zmienionej formie został dodany do Konstytucji¹⁴⁷. Rozporządzenie dotyczy nowych mszałów i rubryk, które mają zawierać. Ważne, że wprowadzono je dla ujednolicenia zwyczaju. Widzieliśmy, że od lat trzydziestych XVII wieku dominikanie zamieszczają w mszałach rubrykę na temat nakładania kaptura. Możliwe są zatem dwie interpretacje na temat wspomnianej „*uniformitas*”. Pierwsza, że nie wszyscy bracia przestrzegali stosunkowo nowej praktyki wprowadzonej przez Hieronima Xavierre’a. Druga, że w ramach wcześniejszych lokalnych zwyczajów bądź też tradycji Zakonu, o której jednak nie wspominają badane przez nas źródła, bracia podchodzili do ołtarza w kapturze, a dopiero teraz zwyczaj uczynili obowiązującym prawem.

Jeśli celebrans już w XIII wieku nakładał kaptur przed rozpoczęciem mszy i jeśli kaptur był przykryty humerałem, wówczas rubryki powinny określić moment, kiedy go zdejmował. Według pewnych zwyczajów zdejmowano kaptur zaraz po nałożeniu ornatu, według innych w trakcie mszy świętej¹⁴⁸. W interesujących nas dokumentach z epoki nie znaleźliśmy jednak takiej informacji. Biorąc pod uwagę szczegółowy charakter rubryk kaznodziejów i brak w nich wyraźnej wzmianki o zakładaniu kaptura przed mszą, jak również brak uwag o jego zdjęciu, sądzimy, że zwyczaj ten powszechnie obowiązywał w Zakonie dopiero w wieku XVII. Jakkolwiek jest możliwe istnienie wcześniejszych lokalnych praktyk, które z biegiem czasu zostały ujednolicone przez kolejne akty legislacyjne i wprowadzone w całym Zakonie.

¹⁴³ Por. *Quomodo sacerdos se præparare debet ad Missam* w *Missale Sacri Ordinis Prædicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulphi eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romæ 1635, s. 1n.

¹⁴⁴ Co ciekawe, jeszcze w 1686 roku Marcello Cavalieri OP tłumaczy kolejność czynności, w jakiej należy podejść do ołtarza, uklęknąć przed nim i zdjąć kaptur. Opisuje dokładnie postępowanie księdza, który podczas zbliżania się do ołtarza trzyma nakryty kielich. Rozstrząsa również zagadnienie przyklęknięcia i możliwości zdjęcia kaptura, gdy trzyma się kielich. Czy można traktować przytaczany przez Cavalieri’ego szczegółowy opis jako świadectwo pewnego zamieszania związanego ze stosunkowo niedawno wprowadzonym zwyczajem? Por. M. de Caualeriis OP, *Statera sacra Missam*, dz. cyt., s. 88n, nr 142–144.

¹⁴⁵ C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ in Ordine Fratrum Prædicatorum celebrandæ*, Cracoviæ 1648, s. 41–43. Dalej jako „*Cæremoniale Missæ*”.

¹⁴⁶ MOPH 13, s. 164.

¹⁴⁷ „*Item declaramus, quod quoadcumque Fratres, siue ad officium Missæ, siue ad alia officia utuntur superpelliceis, debent deferre scapulare sub ipsis: ita tamen ut caputium scapularis sit extra scapulas ordinatum. Similiter Sacerdotes, Diaconi, et Subdiaconi cum induunt sacras vestes, portent scapularia cum caputio sub ipsis, nec ullo modo ea deponant. Et hoc idem in Missis priuatis obseruetur.*”; *Constitutiones Fratrum Ordinis Prædicatorum*, Romæ 1690, s. 61.

¹⁴⁸ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum sollempnia*, dz. cyt., t. 1, s. 348n.



Ornat św. Dominika.



Ornat św. Piotra z Werony.

Ilustracja 3.4: Zdobne ornaty świętych Dominika i Piotra z Werony przechowywane w klasztorze Saint-Sernin w Tuluzie. © Direction du patrimoine, 1992.

Jak zaznaczyliśmy wcześniej, na temat pozostałych części stroju kapłańskiego dominikańskie źródła nie wypowiadają się zbyt szeroko. Wręcz można odnieść wrażenie, że sprawa szat kapłańskich jest tak oczywista, że prawie w ogóle nie poświęca się jej uwagi. Mimo to w zapisach z epoki znajdujemy informację o manipularzu. Po pierwsze jest nim pośrednie świadectwo zawarte w Konstytucjach z lat dwudziestych XIII wieku. W rozdziale poświęconym przewinieniom czytamy: „*si corporale vel linteos ad portandum calicem vel patenam involvendam aptos, stolum vel phanone[m] negligenter deiecerit*”¹⁴⁹. Wspomnienie o fanonie dotyczy manipularza, choć zaskakuje fakt użycia stosunkowo archaicznego określenia. Może to być ślad rubryk zaczerpniętych z ksiąg premonstratensów¹⁵⁰. Wzmianka o stule i manipularzu zostanie uogólniona w kolejnych edycjach Konstytucji, odtąd będzie dotyczyć ozdób lub rzeczy używanych w kościele lub przy ołtarzu¹⁵¹. Po drugie manipularz zostaje wspomniany wprost w opisie celebracji wielkopiątkowej: „*Dum autem orationes solemnes dicuntur duo sacerdotes induant se albis et stolis et manipulis et duo diaconi similiter*”¹⁵². Zauważamy ponownie, że strój asysty wyższej (diakona i subdiakona) był podobny do kapłańskiego, ponieważ zarówno ksiądz, jak i diakon używali manipularzy i stuł. W wypadku subdiakona wyraźnie wspomina się o podobieństwie, ale jednocześnie zaznacza się, że nie nosi stuły. Autorzy *Ordinarium* mówią o tym wprost przy opisie obmycia ołtarza w Wielki Czwartek: „*hi omnes [prelatus, diaconus, subdiaconus, ceroferaris et duobus aliis] induantur albis, Priore et Diacono habentibus stolas et manipulos, et Subdiacono manipulum*”¹⁵³.

O ornacie pojawia się kilka wzmianek w *Ordinarium*, jednak nie wnoszą żadnej

¹⁴⁹ *Constitutiones Antiquae Fratrum Prædicatorum*, A.H. Thomas, dz. cyt., c. 21, s. 332.

¹⁵⁰ Por. A. King, *Liturgies of the religious orders*, dz. cyt., s. 202.

¹⁵¹ Por. tekst oryginalnych zapisów wspomnianych przez A.G. Fuente OP, *La vida liturgica en la Orden de Predicadores. Estudio en su legislacion: 1216 — 1980*, Romæ 1981, s. 383 i 386, punkty 45 i 70.

¹⁵² *Ordinarium*, dz. cyt., s. 172, nr 655.

¹⁵³ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 167, nr 650.

istotnej informacji. Wspominają wyłącznie, że po odprawieniu szczególnego obrzędu przed mszą, kapłan wraca do zakrystii i tam ubiera „*casula*”¹⁵⁴ lub też wykonuje jakąś czynność bez ornatu¹⁵⁵. Co do kroju szaty nie znajdujemy w interesujących nas źródłach żadnej wskazówki. Należałoby się spodziewać na ten temat jakiejś wzmianki, gdyby krój różnił się od powszechnie używanego w gotyku¹⁵⁶. A. Nowowiejski wspomina o dwóch ornatach przechowywanych w Tuluzie w kościele Saint-Sernin, z których pierwszy jest nazywany „ornatem św. Dominika”, a drugi „ornatem św. Piotra Męczennika” (ilustracja 3.4). Oba mają kształt czworoboku ostrokątnego¹⁵⁷. Wiadomo jednak, że są to szaty pochodzące z okresu nieco późniejszego niż nas interesujący. Do klasztoru braci kaznodziejów trafiły najpewniej przy okazji kanonizacji św. Tomasza z Akwinu w 1318 roku¹⁵⁸. Są zbyt bogate, by faktycznie były szatami liturgicznymi pierwszego pokolenia braci. W tym samym klasztorze zachowały się jednak również prostsze szaty, które faktycznie mogły być używane przez dominikanów w zajmującym nas okresie. Są to białe ornaty z XIII wieku, nazywane podobnie do poprzednich szatami św. Dominika i Piotra z Werony (ilustracja 3.5). Forma wszystkich wspomnianych ornatów stanowi dodatkowe świadectwo, że dominikanie nie byli twórcami swoistego kroju szat, lecz stosowali powszechnie dostępne wzorce. Przeważający wydawał się krój ornatu kanonickiego znanego już w XI wieku. Ornat ten składał się z dwóch rombów. W jednym z kątów rozwartych znajdował się otwór na głowę. Drugi niekiedy przykrawano, by nieco go zaokrąglić w kształt łuku. Drugim wzorem dla ornatu był romb o nieco węższym kącie rozwartym i z bardziej wyraźnym ścięciem u dołu, dzięki temu tworzył kształt dzwonu. Górne krawędzie rombów były znacznie dłuższe niż ręce księdza. Dlatego szatę należało „zebrać” na zgięciach ramion i nieco ściągnąć do przodu. Wówczas nie unosiła się niedbale w górę przy rozkładaniu rąk. Podczas podniesienia wymagano od ministranta, by uniósł tył szaty i w ten sposób umożliwił księdzu swobodne wzniesienie hostii. Wraz ze zmianą kroju szat gest ten stracił na znaczeniu praktycznym, niemniej rubryki przewidują jego wykonanie i dzisiaj w celebracji zgodnej ze zwyczajem liturgicznym dominikanów.

Inne dopowiedzenia na temat stroju celebransa w źródłach trzynastowiecznych dotyczą co najwyżej tych aspektów, które mają być charakterystyczną cechą Zakonu, w szczególności ubóstwa, ale i czci oddawanej Bogu, jakimi ma się odznaczać kult liturgiczny. Pod tym względem ciekawe są uwagi Humberta de Romanis na temat wykorzystania kap. Wspomina on o różnych zwyczajach ich używania zarówno podczas liturgii godzin, jak i w czasie mszy. Píše, że kaznodzieje postępują według „*modi mediocri*”, to znaczy, że kapę pozwalają nosić wyłącznie jednemu celebransowi, a nie jak — mają niektórzy w zwyczaju — wielu księżom jednocześnie lub żadnemu z nich¹⁵⁹. Odnośnie Eucharystii piąty generał Zakonu wymienia dwa przypadki, kiedy kapłan posługiwał w kapie. Pierwszym z nich była aspersiona sprawowana bezpośrednio przed mszą¹⁶⁰, drugim prymicje, podczas których neoprezbiterowi ubranemu w ornat pomagał inny ksiądz w kapie: „*si sacerdos juvans novum sacerdotem in missa*

¹⁵⁴ Por. np. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 204, nr 823.

¹⁵⁵ Por. np. tamże, s. 154, nr 597.

¹⁵⁶ Por. A. Nowowiejski, *Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., t. 2, s. 234–241.

¹⁵⁷ Por. tamże, s. 239.

¹⁵⁸ Por. F. Salet, „Les vêtements liturgiques des Frères prêcheurs de Toulouse”, [w:] *Bulletin Monumental*, t. 125, n°2, année 1967, s. 208–209.

¹⁵⁹ Por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 157n.

¹⁶⁰ Por. opis na stronie 148.



Ornat św. Dominika.



Ornat św. Piotra z Werony.

Ilustracja 3.5: Białe ornaty świętych Dominika i Piotra z Werony przechowywane w klasztorze Saint-Sernin w Tuluzie. © Direction du patrimoine, 1992.

*nova dicenda, indutus sit hujusmodi cappa serica, [...] quia talis sacerdos vel est hebdomadarius vel vices ejus gerens*¹⁶¹. Poza przytoczonymi wzmiankami na temat szat świętych — biorąc pod uwagę szczegółowy charakter rubryk kaznodziejów, należy uznać, że stosunkowo skromnymi — nie znaleźliśmy dodatkowych wyjaśnień dotyczących stroju celebransa mszy świętej. Podsumowując zebrane informacje, przedstawmy wyłaniający się obraz świętych szat, w których posługujący przystępowali do odprawienia mszy. Celebrans był ubrany w pełen habit, na który nakładał humerał, albę i stułę. Przepasywał się cingulum, a na lewe ramię wkładał manipularz. W końcu zakładał ornat. Podobnie diakon i subdiakon nie zdejmując szkaplerzy i połączonych z nimi kapturów, ubierali się w humerały, alby, cingula, manipularze i dalmatyki. Diakon nakładał dodatkowo stułę. Akolici natomiast na tunikę wkładali alby lub komże. Gdy panował mróz, albę lub komżę nosili na pełen habit.

3.2.3. NAKRYCIE OŁTARZA

Przed odprawieniem mszy należało przygotować ołtarz i zadbać o wszelkie sprzęty i rzeczy potrzebne do jej sprawowania. Opieka nad kościołem, liczbą i czystością wszelkich paramentów spoczywała w pierwszym rzędzie na zakrystianie. Ministranci byli odpowiedzialni wyłącznie za zgromadzenie i ostateczne przygotowanie ksiąg, świec i przedmiotów, których używali podczas celebracji. Zakrystian zatem nakrywał ołtarz. W jaki sposób? W gotyku krój obrusów był już ustalony, a dominikański zwyczaj korzystał z powszechnego. Dlatego na kamiennym ołtarzu zakrystian rozkładał „*tobalium*”¹⁶², na nim obrus, który po obu stronach sięgał prawie do posadzki, aż

¹⁶¹ Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 158.

¹⁶² Ciekawe uwagi na temat terminu por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, dz. cyt., t. 1, s. 363.

wreszcie rozkładał „*pallæ*” przykrywającą mensę ołtarzową (tak na szerokość, jak i na długość ale nie wykraczającą poza krawędź)¹⁶³. Piąty generał Zakonu, z którego dzieła czerpiemy informacje na temat nakrycia ołtarza, zaznaczył również, że obrusy ołtarzowe powinny różnić się między sobą tak, by w dni uroczyste podkreślać ich rangę: „*ornamenta pro altaribus honesta, et pulchra, et diversa, secundum diversitates temporum et festorum; ita quod in diebus magis solemnibus solemniora producantur*”¹⁶⁴. Pamiętajmy jednak, że dominikanie również w tym przypadku nie używali bogatych zdobień. Akta kapituł generalnych mówią bowiem o tym, że nakrycie ołtarza ma być pozbawione kosztowności: „*Statuimus. ut ornamenta pannorum tam altaris quam ministrorum sint absque lapidibus preciosis et auro. preter aurifrisium*”¹⁶⁵. Niemniej „*præter aurifrisium*” wydaje się wskazywać, że drugi z obrusów — spływający po bokach ołtarza do ziemi — był haftowany. Stąd nie tylko jakość materiału, ale i haft mogły podkreślać świąteczny charakter poszczególnych dni. Nie wydaje się jednak, by obrusy ołtarzowe były z innego materiału niż płótno. Świadczą o tym *expositiones missæ*, których autorzy nadmieniają o tym wyraźnie¹⁶⁶.

Przed rozpoczęciem mszy zakrystian zapalał świece na ołtarzu¹⁶⁷. Liczba świec była uzależniona od rangi święta. W niedziele i *festis simplicibus* nie używano więcej niż dwóch świec. W *semiduplicibus* zapalano trzy, a w dni wyższej rangi (*duplicibus, totis duplicibus*) zapalano najwyżej cztery. Reguła ta dotyczyła zarówno mszy, jak i nieszporów oraz *matutinum*. Księgi nie wspominają natomiast, ile świec zapalano w dni zwykłe lub wspomnienia. Wiemy jednak, że wobec powszechnego średnio-wiecznego zwyczaju nie sprawowano mszy bez zapalonych świec. Domyślamy się, że tak też było u dominikanów¹⁶⁸. W opisie składu asysty powyżej¹⁶⁹ wspomnieliśmy, że w dniach niższej rangi kapłanowi celebrującemu mszę towarzyszył wyłącznie jeden akolita. Skoro zaznacza się również, że w niedziele i wyższe święta zakrystian zapalał dwie świece na ołtarzu, możemy się domyślać, że w dni o niższym stopniu na ołtarzu płonie tylko jedna świeca. Byłoby to zgodne z tradycją sięgającą XI wieku, która wprowadza zwyczaj stawiania jednej świecy na ołtarzu, pomimo wcześniejszych zakazów¹⁷⁰. Oprócz świec, na ołtarzu w dni uroczyste stawiano relikwiarze, jeśli dany klasztor był w ich posiadaniu¹⁷¹, a także krzyż¹⁷².

Na tak nakrytym ołtarzu akolici układali pozostałe potrzebne sprzęty. Patrząc od nawy kościoła, z prawej strony, bliżej krawędzi ołtarza kładli poduszkę (*pulvinar*), a na niej rozkładali tkaninę (*mappa*). Na tym miejscu po rozpoczęciu mszy miał być położony mszał. Po przekątnej ołtarza (w lewym, oddalonym od kapłana rogu) ministranci przygotowywali niczym nie nakrytą poduszkę, która miała być wykorzystana później przy procesji z ewangeliarzem. Na niej też będzie spoczywał ewangeliarz podczas mszy (stąd lewy róg ołtarza nazywany był *cornu Evangelicæ*). Natomiast miej-

¹⁶³ Por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 251.

¹⁶⁴ Tamże.

¹⁶⁵ MOPH 3, s. 15.

¹⁶⁶ Por. STH III, q. 83, a. 3, ad 7.

¹⁶⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 233n, nr 36.

¹⁶⁸ Por. uwagi na ten temat w: A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, dz. cyt., t. 1, s. 484–488. Skoro wolno na ołtarzu położyć już nie tylko świece, ale również relikwiarz, krzyż lub obraz, to znaczy, że druga połowa XIII wieku to czas, w którym zapomniano już, że stawianie świec na ołtarzu budziło kiedyś kontrowersje.

¹⁶⁹ Por. strona 124 niniejszego opracowania.

¹⁷⁰ Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, dz. cyt., t. 1, s. 484.

¹⁷¹ Por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 252.

¹⁷² Tamże.

sce, na którym kładziono *Epistolarium* było przygotowane w prawym, oddalonym rogu ołtarza¹⁷³ (stąd *cornu epistolæ*). Do XV wieku (dokładnie do 1488 roku) strony ołtarza nazywano, nawiązując do odczytywanych w ich pobliżu lekcji i Ewangelii. Strona lekcji była nazywana prawą, a Ewangelii lewą stroną ołtarza. Odzwierciedlają to księgi dominikanów z tamtego okresu. W ten sposób określane są strony ołtarza w *Prototypie* i konsekwentnie w księgach tworzonych w XIII wieku¹⁷⁴.

Ampułki z winem i wodą oraz hostie kładziono nie na ołtarzu, ale w innym dogodnym miejscu („*suo loco prope altare*”¹⁷⁵) — prawdopodobnie na kredencji nieopodal lub w niszy w ścianie¹⁷⁶. Ponadto akolici — w okresach dużego mrozu — mieli przygotować tackę z rozżarzoną węglą, by w razie potrzeby rozgrzać wodę i wino. Zakrystian dbał, by hostie były przechowywane w miejscu suchym i zabezpieczającym je przed jakimkolwiek uszczerbkiem¹⁷⁷. Wino miało być czyste, zdrowe (niezepsute) i dobre, a woda w ampułkach czysta i świeża. Oprócz powyższych, znanych i współcześnie paramentów zakrystian miał mieć „*flabella tempore muscarum*”¹⁷⁸ — flabellum do odganiania owadów, które z biegiem czasu stało się ozdobne i raczej podkreślało uroczysty charakter celebry¹⁷⁹ niż służyło pierwotnemu celowi — i „*mappula ad targendas nares*”¹⁸⁰ — czyli chusteczkę do wycierania nosa, którą układano przy mszale. Na stopniach ołtarza w niedziele zakrystian stawiał dodatkowo naczynie z wodą święconą i kropidło. Przed rozpoczęciem mszy akolici przygotowywali jeszcze świece na kandelabrach, z którymi wchodziłi do prezbiterium w asyście kapłana, a zakrystian dbał o to, by był przygotowany trybularz z węgielkami i łódka z kadzidłem oraz krzyż, jeśli tego wymagał świąteczny charakter dnia.

3.3. *PRÆPARATIO AD MISSAM*

Średniowieczni komentatorzy nie zamieszczali *Præparatio ad Missam* w strukturze mszy świętej, wydaje się jednak niewłaściwe pominięcie go podczas omawiania kolejnych części Eucharystii. W wiekach średnich traktowano je bowiem jako konieczne przygotowanie, wręcz integralną część liturgii mszy. Sądzimy, że dla uchwycenia trzynastowiecznego myślenia o sakramencie znaczenie *Præparatio ad Missam* jest bardzo istotne.

¹⁷³ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 233, nr 35.

¹⁷⁴ Po opublikowaniu ceremoniału napisanego przez biskupa Pienzy, Augustyna Patriziego, sytuacja uległa zmianie. W wyniku reformy potrydenckiej, od pontyfikatu Piusa V, korzystającej ze wspomnianego ceremoniału, powszechnie stosuje się nowy model określania stron w liturgii: z perspektywy krzyża ołtarzowego. Dlatego strona Ewangelii stała się prawą stroną ołtarza i analogicznie strona epistoły lewą. W mszałach szesnastowiecznych u dominikanów przedrukowywane są wciąż rubryki *Ordinarium* Humberta. Dopiero od XVII wieku również dominikanie wprowadzają tę zmianę. Wspomina o niej Marcello Cavalieri OP, gdy zaznacza, że rubryki mszalne Xavierrego różnią się pod tym względem od zawartych w *Ordinarium z Prototypu*. Por. M. de Caualeriis OP, *Statera sacra Missam*, dz. cyt., s. 92, nr 148. W późniejszym okresie księgi dominikańskie w zasadzie rezygnują z określania stron nazywanych *explicite*, a posługują się określeniami tradycyjnymi: „*cornu epistolæ*”, „*cornu Evangelie*”.

¹⁷⁵ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 233, nr 35.

¹⁷⁶ Zwyczaj ten uwieczniono na ilustracjach z późniejszego okresu.

¹⁷⁷ Por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 249.

¹⁷⁸ Por. tamże.

¹⁷⁹ Por. A. Thompson OP, *Dominican Use of Flabella*. Dostęp przez stronę internetową: <http://dominican-liturgie.blogspot.com/2008/04/dominican-use-of-flabella.html> — (20/08/21).

¹⁸⁰ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 231, nr 35.

Już od XI wieku *Præparatio ad Missam* było częstą i umocnioną praktyką w wielu wspólnotach zakonnych i kanonicznych. Wielokrotnie składały się na nie Psalmi od 83 do 85 wraz z antyfonami (później również 50, 117, niekiedy 50, 115, 123)¹⁸¹. Treść modlitw przygotowujących do mszy skupiona była wokół oczyszczenia z grzechów. W ten sposób w Kościele zachowała się być może tradycja tak zwanych apologii, które kapłan odmawiał przed każdą mszą już za czasów Justyna. Około XII wieku modlitwy o odpuszczenie grzechów poszerzono o wezwania przywołujące Ducha Świętego¹⁸². Do tych modlitw — jako drugą część przygotowania kapłana do sprawowania Eucharystii — dołączano wezwania towarzyszące wkładaniu szat liturgicznych. Również w nich proszono z jednej strony o oczyszczenie, z drugiej o wprowadzenie w święte tajemnice. Często prośby te były oparte na schemacie zaczerpniętym z Listu do Efezjan. Wówczas kolejne elementy stroju kapłana były interpretowane jako części zbroi pomocnej w walce ze złem¹⁸³. Rozwój modlitw zanoszonych przed mszą w zakrystii był ściśle związany z rozbudowywaniem modlitw u stopni ołtarza. Te zaś traktowano jako ostatni akt przygotowania celebransa i wiernych do odprawiania świętych misteriiów.

Księgi dominikańskie z XIII wieku nie wspominają w ogóle o modlitwach podczas nakładania szat liturgicznych. Przeciwnie mszały premonstratensów, których rubryki umieszczają odpowiednie modlitwy przed właściwym rytym mszy¹⁸⁴. Stosują słownictwo, które będzie częściowo odzwierciedlone w księgach kaznodziejów: *amictus, alba, zona, manipulum, stola, casula*. W *Indutus planeta* również brakuje wspomnianych modlitw, choć były stosowane w Rzymie. Incipit (zarazem tytuł) dzieła Haymona z Faversham brzmi: „*Incipit ordo agendorum et dicendorum a sacerdote in missa privata et feriali iuxta consuetudinem romane ecclesie*”, a opis działań celebransa i asysty rozpoczyna się po nałożeniu ornatu (łac. *indutus planeta*). Niemniej modlitwy przy ubieraniu szat pojawiają się w późniejszych mszałach franciszkanów¹⁸⁵. Mimo że modlitwy te były komentowane, w interesującym nas okresie należy traktować je raczej jako element pobożności kapłanów, a nie część obligatoryjną rytu.

Dominikańskie źródła nad wyraz skromnie traktują również temat przygotowania celebransa do odprawienia mszy świętej, a modlitwy u stopni ołtarza są w księgach kaznodziejów znacznie krótsze niż w innych rytach. W *Missale minorum altarium* znajdujemy fragment¹⁸⁶, dzięki któremu dowiadujemy się, że mimo powszechności stosowania *Præparatio ad Missam* w księgach liturgicznych dominikanów nie było żadnych obowiązkowych modlitw przed mszą świętą i po niej. Rubryki wspominają o Psalmie 42 — ze znamienym wersem: „*Emitte lucem tuam et veritatem tuam, ipsa me deduxerunt, et adduxerunt in montem sanctum tuum, et in tabernacula tua*” (Ps 42,3) — który można odmówić przed mszą, oraz o fragmencie kantyku z Księgi Daniela, wymienionym jako opcjonalna modlitwa po zakończeniu mszy świętej. Oba teksty zostały wspomniane jako „nie przeznaczone do odmawiania, aby

¹⁸¹ Szczegółowe informacje na temat kształtowania się *Præparatio ad Missam* por. J. Jungmann SJ, dz. cyt., t. 1, s. 339 – 345.

¹⁸² Por. B. Nadolski TChr, *Liturgika*, t. 4, *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 100.

¹⁸³ Por. Hugo de St. Caro, dz. cyt., s. 8–10.

¹⁸⁴ Por. A. King, *Liturgies of the religious orders*, dz. cyt., s. 226.

¹⁸⁵ Por. *Indutus planeta*, W. Legg, *Tracts on the Mass*, dz. cyt., s. 189–190.

¹⁸⁶ „*Psalmis et orationibus alicujus devotionis, quae scripta non sunt ut dicantur, sicut «Judica me Deus» et cetera ante Missam, «Benedicite Sacerdotes» et cetera post Missam, Servitorem non impediatur, Ordinarium*, dz. cyt., s. 250.

nie powstrzymywały *servitorem*¹⁸⁷.

Przyjrzyjmy się bliżej temu zagadnieniu. Fragment *Ordinarium* mówiący o rozpoczęciu liturgii mszy świętej otwiera zdanie: „*ante terminationem Horae præcedentis Missam*”¹⁸⁸. Zazwyczaj bowiem Eucharystia była sprawowana po godzinie kanonicznej. Jeśli z jakichś przyczyn zdarzało się inaczej, to natychmiast po skończeniu mszy odmawiano odpowiednie *officium*. Kapłan, podczas zdjęcia szat lub chwilę później, miał rozpocząć lekturę wyjątku z Ewangelii i zakończyć ją kolektą. Rubryka dobitnie zaznacza, że jeśli odpowiednie oficjum nie zostało jeszcze odmówione, wówczas należy zacząć godzinę kanoniczną jeszcze podczas zdejmowania szat liturgicznych¹⁸⁹. W ten sposób wspomniany fragment Ewangelii stanowił swoiste *capitulum*, a przepisana na zamknięcie mszy kolekta była zarazem oracją końcową godziny kanonicznej. Sytuacja, w której celebrans natychmiast po skończeniu mszy świętej podejmuje odpowiednie oficjum, jest świadectwem silnego związania liturgii godzin z liturgią Eucharystii. Już sam fakt odprawiania mszy świętej w obecności braci i w miejscu, w którym wykonywano wszystkie godziny kanoniczne, wskazuje na związek obu działań liturgicznych. Później związek ten został utracony, a przynajmniej wyraźnie się rozluźnił. Działo się to między innymi za sprawą zmiany miejsca, w którym odprawiano liturgię godzin¹⁹⁰. Ponadto w liturgii dominikańskiej kapłan nie był zobligowany do odmówienia żadnych przygotowawczych modlitw przed mszą świętą, lecz zobowiązywało się go do odprawienia (bezpośrednio przed Eucharystią lub po niej) *officium divinum*. Takie rozstrzygnięcia świadczą o tym, że Eucharystii nie traktowano jako aktu kultu kategorycznie oddzielnego od innych czynności liturgicznych. Wręcz przeciwnie, formą przygotowania do mszy było odprawienie *officium*, które nabierało tym samym — posłużmy się językiem scholastyków — większej godności.

Dodatkowym argumentem przemawiającym za tym, że bracia kaznodzieje traktowali *officium divinum* i Eucharystię jako swoistą całość, są przepisy dotyczące „mszy mniejszego ołtarza”. Forma mszy prywatnej była wyraźnie uzależniona od liturgii godzin:

*Quando autem prædicta Officia, sive de Tempore, sive de Beata Virgine, dicuntur post Missam privatam, non dicatur ibi Gloria in excelsis, nec Sanctus, nec Agnus, et in Officio de Beata Virgine dicatur semper Postcommunio Gratiam*¹⁹¹.

Z jednej strony widzimy, że niektóre części stałe mszy były opuszczane ze względu na odprawiane później *officium* lub też w modlitwie brewiarzowej wykorzystywano w miejscu oracji modlitwę po komunii. Z drugiej natomiast wynikające z faktu odprawiania mszy czytanie Prologu Ewangelii według świętego Jana było dołączone do godziny kanonicznej odmawianej po Eucharystii. Mimo że praktyka odmawiania godzin kanonicznych przed mszą była znana w średniowieczu¹⁹², to jednak silny

¹⁸⁷ Dokładne omówienie rubryki mówiącej w dalszej części o obowiązku czytania *Prologu Ewangelii według świętego Jana* oraz o odpowiedniej kolekcie przewidzianej do odmówienia po celebrowaniu Eucharystii, por. uwagi na s. 267 niniejszego opracowania. Według J. Jungmanna SJ (*Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 543.) rubryka omawia jedną z tych praktyk specyficznych dla rytu dominikańskiego, która później została przejęta przez cały Kościół rzymski. Dyskusję z tym przeświadczeniem przedstawiamy w ostatniej części niniejszego rozdziału.

¹⁸⁸ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 234.

¹⁸⁹ Gdy oficjum odmawiano poza chórem, należało podjąć je po zdjęciu szat.

¹⁹⁰ Mowa tu o sytuacji, w której chór znajdował się za prezbiterium lub w przylegającej do kościoła kaplicy.

¹⁹¹ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 250.

¹⁹² Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 53.

związek liturgii godzin i Eucharystii pozostaje jedną z cech specyficznych rytu dominikańskiego. Dlatego można przypuszczać, że bracia dominikanie traktowali mszę świętą — ofiarę Chrystusa, jako szczyt liturgii chórowej — ofiary Kościoła. Stąd też wydaje się uzasadnione twierdzenie, że w dominikańskim zwyczaju liturgicznym to właśnie liturgia godzin stanowiła swoiste *præparatio*, a dodatkowe modlitwy były przepisane do odmawiania *ad libitum*.

3.4. SPOWIEDŹ CELEBRANSA

Zwróćmy jeszcze uwagę na dodatkowy aspekt przygotowania się kapłana do celebracji Eucharystii — spowiedź odprawianą bezpośrednio przed mszą świętą. G. Sölch OP zwraca uwagę, że w starożytności chrześcijańskiej, zanim powstał zwyczaj codziennego odprawiania mszy świętej, istniał wymóg spowiadania się przed każdą celebracją. Obowiązywał on zarówno prezbitera, jak i wiernych, którzy zamierzali przyjąć komunię. W średniowieczu jednak wobec praktyki mszy prywatnych trudno uznać, że celebrans musiał zawsze spowiadać się przed przystąpieniem do sprawowania Eucharystii¹⁹³. Niemniej, analizując niektóre spośród komentarzy średniowiecznych teologów, można odnieść wrażenie, że właśnie tego oczekiwano od prezbiterów. Wyraźnym świadectwem takiego podejścia jest traktat Bonawentury, w którym czytamy:

[Przed Eucharystią] wyznaj swe grzechy nie na spowiedzi wspólnej i ogólnej, jak to czynią ludzie twardego serca. [...] Odkryj swe rany i z głębi serca wyjaw jasno i wyraźnie to, co uczyniłeś od ostatniej spowiedzi, nie tylko uczynki, lecz także myśli przewrotne [...], nie tylko grzechy śmiertelne, lecz także poważniejsze grzechy lekkie, które dręczą i niepokoją sumienie¹⁹⁴.

Autorytet autora, wpływ duchowości franciszkańskiej, jak i oddziaływanie uniwersytetu paryskiego — a tam powstał przytoczony tekst — było ogromne. W związku z tym może wolno przypuszczać, że spowiedź kapłana była czymś powszechnie stosowanym również przed mszą prywatną, o której pisał Bonawentura? Domniemanie to może potwierdzać fakt, że podobne wskazania znajdujemy w tekstach o proveniencji dominikańskiej. Świadectwem tego jest komentarz do Eucharystii autorstwa Hugona de St. Caro, w którym zapisał między innymi:

Omówiwszy ilość, porządek i znaczenie szat kapłańskich, należy następnie przyrzeć się temu, w jaki sposób celebrans powinien się zbliżyć do ołtarza. W Księdze Królewskiej jest powiedziane, że Salomon uczynił morze ze spiżu, również w Księdze Wyjścia: „Mojżesz odlał spiżową kadź ze zwierciadeł należących do kobiet, w której obmywali się kapłani mający wejść do Przybytku”¹⁹⁵. Spiżowa kadź jest zapowiedzią spowiedzi, morze z brązu wskazuje smutek umysłu, zwierciadła kobiet oznaczają rozmyślanie nad życiem świętych. Bowiem zanim kapłan podejdzie do ołtarza, oczyszcza się w spowiedzi, obmywa się poprzez żal duchowy, a przez rozmyślanie nad życiem świętych kształtuje siebie. O pierwszej [z tych czynności mówi] Izajasz: „Oczyśćcie się, którzy nosicie naczynia Pańskie” [Iz 52, 11]. O obmyciu [mówi] I List do Koryntian: „Wyczyśćcież stary kwas” [1 Kor 5, 7]. O trzeciej [mówi] List do Żydów: „Mając nad sobą

¹⁹³ Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 51.

¹⁹⁴ Św. Bonawentura, *Traktat o przygotowaniu do Mszy św.*, tłum. K. Żuchowski, [w:] *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, s. 256.

¹⁹⁵ Parafraza Wj 30, 18.

tak wielki obłok świadków, składamy wszelki ciężar, to jest grzech, który nas zewsząd obstał” [Hbr 12, 1]¹⁹⁶.

Powyższy cytat jest znamieny. Autor, dominikanin, nie pisze wprost o rycie braci kaznodziejów, lecz omawia to, co jest wspólne dla różnych sposobów celebracji Eucharystii. Porównanie jego komentarza z dziełem Humberta wykazuje wiele zbieżności z liturgią dominikańską. W przytoczonym ustępie mówi o trzech wyraźnych stopniach przygotowania do mszy. Pierwszym z nich jest spowiedź, a drugim — ściśle z nim związanym — żal za grzechy¹⁹⁷. Czy możemy przypuszczać, że kapłan przygotowując się do celebracji uroczystej sprawowanej liturgii, przystępował najpierw do spowiedzi? Prześledźmy w tym względzie ustawodawstwo kościelne, komentarze teologiczne i prawo Zakonu, które wyznaczały ramy dyscyplinarne dotyczące spowiedzi.

Praktyka i ustawodawstwo dotyczące pokuty sakramentalnej w XIII stuleciu było naznaczone orzeczeniem Soboru Laterańskiego IV. Z jednej strony zawierało ono syntezę najpowszechniejszych praktyk, z drugiej wyznaczało kierunek dalszemu rozwojowi przepisów. Uwaga soboru była skupiona na obowiązkach wiernych, nie poświęcono jej dyscyplinie wiążącej duchownych:

Wszyscy wierni obojga płci, osiągnąwszy pełnoletniość, powinni osobiście przynajmniej raz w roku wiernie wyznać wszystkie swoje grzechy własnemu kapłanowi i w miarę sił odprawić zadaną pokutę, przyjmując z uszanowaniem przynajmniej w czasie Paschy sakrament Eucharystii, chyba że za radą własnego kapłana uznają, że z rozsądnej przyczyny powinni przez jakiś czas powstrzymać się od jego przyjmowania. [...] Jeśli ktoś ze słusznej przyczyny chciałby wyznać grzechy innemu kapłanowi, niech prosi i otrzyma pozwolenie od własnego kapłana, gdyż w przeciwnym razie tamten nie może go rozgrzeszyć, ani zatrzymać mu grzechów¹⁹⁸.

Wobec soborowej konstytucji większość późniejszych komentarzy na temat praktykowania sakramentu pokuty dotyczyła uszczegółowienia wymagań stawianych osobom świeckim. W tym kontekście opisywano rolę szafarza, a przede wszystkim jego jurysdykcję. Pewną uwagę poświęcano materii grzechów, które mógł rozgrzeszyć lub które należało mu wyznać w spowiedzi. Dostrzegano też konieczność udzielenia pomocy penitentowi podczas wyznania grzechów i nałożenia pokuty¹⁹⁹. Błędem byłoby jednak stwierdzenie, że zignorowano w tym czasie dyscyplinę spowiedzi osób duchownych. XIII wiek bowiem to okres wzmożonej legislacji, która nie ograniczyła się do powtórzenia orzeczeń soborowych. Wobec intensywnych prac ustawodaw-

¹⁹⁶ H. de St. Caro, *Speculum Ecclesiae*, dz. cyt., s. 10n. W przekładzie zastosowano cytaty biblijne na podstawie: *Biblia, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu, z łacińskiego na język polski przełożone przez Ks. D. Jakóba Wujka*, Warszawa 1923.

¹⁹⁷ Wyjaśnienie trzeciego stopnia przygotowania — rozmyślanie nad życiem świętych — nastęrcza pewnych trudności. Słuszne wydaje się przypuszczenie Sölcha, że mowa tu o *matutinum*, którego część zawierała teksty o świętych. Zwróciliśmy już wyżej uwagę, że u dominikanów panował zwyczaj odprawiania uroczystego nocnego lub porannego *matutinum*, a następnie *laudes* i ewentualnie innych godzinach kanonicznych, po których bezpośrednio celebrowano Eucharystię. Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 53. G. Sölch OP podaje również inne, wcześniejsze źródła, spośród których wyjątkowo wartościowe wydaje się świadectwo *ordinarium* kartuzów: „*Sacerdos celebraturus post datum signum pro confessionibus, ad ecclesiam venit tempestive ac confitetur, aut si jam confessus est, ecclesiam intrat*”, tamże, s. 52.

¹⁹⁸ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., t. 2, s. 259.

¹⁹⁹ Por. A. Carpin, *La confessione tra il XII e il XIII secolo. Teologia e prassi nella legislazione canonica medievale*, [seria:] *Sacra doctrina*, t. 51, Bologna 2006, s. 239–250.

czych papieży Aleksanda III i Innocentego III w pierwszej ćwiéci XIII stulecia pojawił się zbiór pięciu tak zwanych kompilacji dawnych, który przez pewien czas był istotnym punktem odniesienia dla praktyki sakramentów. Zajmujący nas okres obfitował ponadto w tworzenie kolejnych przepisów i uszczegółowień obowiązującego prawa głównie dzięki szeregowi synodów lokalnych. Powstawały również liczne glossy i komentarze do *tractatus de poenitentia* ze zbioru *Dekretów* Gracjana²⁰⁰ oraz *Sentencji* Lombarda, a także komentarze biblijne, z których — z interesującego nas punktu widzenia — najważniejszymi były wyjaśnienia fragmentu I Listu do Koryntian (werset 28 rozdziału 11: „*probet autem seipsum homo*”). Wobec tak obfitej twórczości kolejni papieże zlecali prace nad kodyfikacją prawa, które porządkowało przepisy pokutne i dyscyplinę obowiązującą przy sakramencie spowiedzi.

[Stąd] na początku XIII w. obok pięciu kompilacji dawnych, które były oficjalnie przyjęte do użytku w uniwersytetach i sądownictwie, w obiegu znajdowały się także inne zbiory prawa kanonicznego. W tej sytuacji zachodziła potrzeba ujednoczenia norm praktycznie obowiązujących. Na zapotrzebowanie Kościoła katolickiego w tym względzie odpowiedział papież Grzegorz IX (1227 – 1241), który zlecił opracowanie nowego zbioru Rajmundowi z Peñafort. Prace nad nim trwały cztery lata (1230 – 1234). Grzegorz IX promulgował go bullą *Rex pacificus* w dniu 5 września 1234 r. przez przesłanie uniwersytetom w Bolonii i Paryżu. [...] W sześćdziesiąt lat później wobec problemu ułożenia nowego zbioru stanął papież Bonifacy VIII (1294 – 1303). [...] Nowemu zbiorowi papież Bonifacy VIII nadał tytuł *Księga VI (Liber Sextus)*, gdyż miała ona stanowić dodatek do pięciu ksiąg *Dekretów Grzegorza IX*. Jego promulgacja nastąpiła 3 marca 1298 r. na mocy bulli *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae*. Promulgowany zbiór otrzymały między innymi uniwersytety w Bolonii i Paryżu²⁰¹.

Mimo bogatego zbioru dokumentów i szerszego potraktowania w nich obowiązków duchownych w zakresie praktyki sakramentu pokuty nie znajdujemy w nich wzmianki o obowiązku każdorazowej spowiedzi celebriansa przed mszą świętą. Co prawda w glossach i komentarzach do *Dekretów Grzegorza IX* pojawiały się takie zapisy²⁰². Nie stanowiły jednak oficjalnej wykładni prawa. Zauważamy w nich jednak podobieństwo do niektórych orzeczeń synodów. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na te, które odbyły się na Wyspach Brytyjskich oraz terenach współczesnych Niemiec i Francji. Mogły mieć bowiem wpływ na legislację kaznodziejów, a wprost formułowały prawa dotyczące konieczności spowiedzi księży.

Już w 1200 roku synod w Londynie (w czwartym rozdziale swoich uchwał) nakazał, by żaden kapłan nie odprawiał mszy świętej po popełnieniu grzechu²⁰³. Kolejny synod angielski, który odbył się z początkiem XIII wieku w nieznanym miejscu,

²⁰⁰ Wydanie: E. Friedberg, A.L. Richter [red.], *Decretum Magistri Gratiani. Editio Lipsiensis Secunda*, t. 1, Lipsk 1879.

²⁰¹ F. Lempa, *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*, Białystok 2013, s. 36n.

²⁰² Por. L. Braeckmans, *Confession et communion au Moyen Âge et au concile de Trente*, Gembloux 1971, s. 34.

²⁰³ Sformułowane w ten lub podobny sposób zakazy nierzadko pojawiały się wraz z nakazem odprawienia mszy wyłącznie po uprzednim odmówieniu odpowiednich godzin kanonicznych (najczęściej *matutinum* i prymy). Por. Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, cujus Johannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem Florentius et Venetianus editores ab anno 1758 ad annum 1798 priores triginta unum tomos ediderunt, nunc autem continuat et absoluta*, t. 22, Wenecja 1778 oraz t. 24, Wenecja 1780. Dalej cytaty z tego zbioru będą oznaczane: „Mansi nr tomu, nr strony, litera oznaczająca fragment strony (A – E)”. Mansi 24, 538B-D oraz Mansi 24, 350.

uzupełnił orzeczenie londyńskiego (w kanonie XV). W przytoczonym poniżej tekście orzeczeń synodu londyńskiego, uzupełnionym w nawiasach kwadratowych o zapisy synodu *incerti loci*, czytamy nie tyle o obowiązkowej spowiedzi przed każdą mszą, ile o zakazie sprawowania mszy niegodnie, czyli w grzechu: „*Nullus etiam sacerdos post lapsum, antequam [sacerdoti poenitens] confiteatur, ad altare præsumat accedere celebraturus [si copiam habuerit sacerdotis]*”²⁰⁴. Podobnie wypowiedział się synod w Oksfordzie z 1222 roku. W jego orzeczeniach czytamy o zakazie sprawowania mszy po upadku, ale tym razem wspomina się już precyzyjnie, że zabrania się odprawiania po grzechu ciężkim: „*Item firmiter prohibemus, quod nullus sacerdos post lapsum in mortale peccatum, ad altare præsumat accedere nisi prius confiteatur*”²⁰⁵. Nie pojawia się natomiast wzmianka: „skoro dostępnych jest wielu księży”, którą widzieliśmy w poprzednim cytowaniu²⁰⁶.

Synody ziem germańskich później niż angielskie podjęły kwestię spowiedzi celebransa. Dopiero synod w Kolonii z 1280 roku wyraźnie wspominał, że jeśli tylko to możliwe, kapłan przystępuje do ołtarza po uprzedniej spowiedzi: „*Præcipimus ut omnes sacerdotes in vestibis albis sacerdotalibus et benedictis, reverenter mundo et contrito corde, confessi (si commode fieri potest) accedant ad Missam celebrandam*”. Przestrzegał również przed odprawianiem ze świadomością, że popełniło się grzech ciężki: „*diligenter caveant sacerdotes, ne cum consciencia mortalis peccatis accedant ad Missam celebrandam*”²⁰⁷. Warto zaznaczyć, że synod określa właściwy moment spowiedzi sakramentalnej celebransa w trakcie przygotowywania się do odprawienia Eucharystii — ma to nastąpić po *præparatio ad missam* i nałożeniu szat liturgicznych, ale przed włożeniem ornatu. Wydaje się, że prawodawstwo z terenów współczesnej Francji było w pewnej mierze zależne od wspomnianych powyżej synodów. W 1284 synod w Nîmes poszerzał dotychczas przytaczane zakazy o wyjątki, w których kapłan mógł odprawić mszę świętą, mimo że uprzednio zgrzeszył ciężko. W uzasadnieniu wyjątkowych przypadków chodziło o uniknięcie zgorszenia, które mogłoby powstać w sytuacji, gdy ksiądz odmówiłby odprawienia mszy świętej. Do wyjątków synod zaliczył: 1) uroczystości, gdy wierni zgromadzeni w kościele oczekiwali już na mszę; 2) msze pogrzebowe, gdy ciało zmarłego znajdowało się już w świątyni; 3) obecność pary oczekującej udzielenia sakramentu małżeństwa²⁰⁸. Gdyby doszło do tak niefortunnej sytuacji, a kapłan nie mógł się wyświadczyć, miał to uczynić niezwłocznie po odprawieniu mszy. Miał tak postąpić również wtedy, gdy już w trakcie odprawiania mszy świętej przypomniał sobie grzech, którego nie wyznał na poprzedniej spowiedzi²⁰⁹. W każdym ze wspomnianych wypadków, gdy kapłan mógł odprawić

²⁰⁴ Por. Mansi 22, 715C; Mansi 22, 725B. Por. cytowanie i komentarz w: A. Carpin, *La confessione tra il XII e il XIII secolo*, dz. cyt., s. 29.

²⁰⁵ Mansi 22, 1177A.

²⁰⁶ Podobny zapis znajdujemy w orzeczeniach synodu z Utrechtu pod koniec XIII wieku (1293): „*Presbyter lapsus in mortali peccato, non celebret, nisi ante confessus fuerit*”. Mansi 24, 1101C.

²⁰⁷ Mansi 24, 350A i B. Uzasadnieniem dla sformułowanej przestrogi był — podobnie jak w innych tego typu orzeczeniach — werset Pierwszego Listu do Koryntian.

²⁰⁸ „*Districte prohibemus, ne aliquis in mortali peccato constitutus Missam celebret, nisi prius confessus fuerit ex presse et nominatim de illo peccato, si sacerdotem inveniat, cui valeat confiteri. Si vero non possit alium sacerdotem habere, cui confiteatur, non celebret — nisi necessitas imminet, quæ sine gravi scandalo nequeat præteriri, ut si dies festus advenerit et populus jam convenerit ad Divina, vel corpus aliqujus parochiani defuncti præsens sit in ecclesia, vel nubentes ad ecclesiam convenerint matrimonium contracturi — propter quæ ut sandalum evitetur ipsum oporteat celebrare.*” Mansi 24, 537D-E.

²⁰⁹ „*Si autem sacerdos, postquam Missam incoeperit, reducat ad memoriam se commisisse aliquod*

Eucharystię mimo sumienia obciążonego grzechem ciężkim, potrzebował szczerego żalu i postanowienia spowiedzi, gdy tylko to będzie możliwe. W przeciwnym razie miał w ogóle zaniechać odprawiania mszy lub je przerwać (o ile w przebiegu celebracji nie dotarł jeszcze do słów przeistoczenia)²¹⁰.

Na podstawie dokumentów wspomnianych synodów nie możemy jednak rozstrzygnąć, jak często duchowni mieli przystępować do sakramentu pokuty²¹¹. Powszechne było przekonanie, że księdzu w zasadzie nie wolno sprawować Eucharystii w stanie grzechu ciężkiego. Zrozumiałe jest zatem, że legislacja średniowieczna w interesującym nas przedmiocie skupiała się przeważnie na określeniu sytuacji, gdy zachodziła konieczność spowiedzi, a nie na ustaleniu normy dotyczącej częstotliwości spowiedzi osób duchownych. Stąd możemy wysnuć wniosek, że spowiedź nie była traktowana jako element zwyczajnego przygotowania się do odprawienia mszy świętej. Stawiano jednak wymóg, by zadośćuczynić obowiązkowi pokuty sakramentalnej, gdy zachodziła taka potrzeba. Wzmagało je uzasadnienie przedstawiane w komentarzach do I Listu do Koryntian²¹², w których rozwijano myśl o spożywaniu wyroku na samego siebie, gdy niegodnie przyjmuje się komunię świętą. Wobec mocnych słów św. Pawła i równie ostrych komentarzy dziwi nakaz *Constitutiones Willelmi Parisiensis — episcopi* datowanych na rok 1208, w których szóstym rozdziale czytamy: „*Præcipitur sacerdotibus, quod bis in anno ad minus, videlicet in Adventu Domini et in Quadragesima, peccata sua confiteantur confesoribus per singulos decanatus constitutis*”²¹³. Zatem od świeckich wymagano, by spowiadali się przynajmniej raz w roku, a od duchownych, by przystępowali do spowiedzi minimum dwukrotnie — w Adwencie i Wielkim Poście. Jest to o wiele mniej wymagające stwierdzenie niż chociażby to zawarte w *Summa de arte prædicatoria* Allana z Lille spisanej u końca XII wieku: „*specialis [confessio] quæ fit pro mortalibus et manifestis ad quam tenentur celrici singulis Sabbatis, laici vero ter in anno tenentur specialiter confiteri, videlicet in Natali Domini, in Paschate et in Pentecoste*”²¹⁴. W tym wypadku zarówno świeckich jak i duchownych zobowiązywano do częstszej spowiedzi sakramentalnej — wierni mieli spowiadać się trzykrotnie: na Boże Narodzenie, Paschę i Zesłanie Ducha Świętego, a kapłani w każdą sobotę. Należy podkreślić, że tego typu praw określających obowiązek regularnej spowiedzi duchownych XIII wiek notuje stosunkowo niewiele.

Podobnie do autorów praw stanowionych postępują komentatorzy *Sentencji* Lombarda. Refleksja przez nich prowadzona dotyczy w pierwszym względzie pytania o to, co decyduje o odpuszczeniu grzechów ciężkich — żal za nie, czy wyznanie w sakramencie pokuty²¹⁵. W kontekście swoich rozważań formułują niekiedy argumenty skłaniające do częstszej lub każdorazowej spowiedzi celebransa przed sprawowaniem Eucharystii. Ksiądz musiał uzyskać pewność, że nie przystępuje do ołtarza obciążony grzechem i w ten sposób nie skazuje się na świętokradztwo. Szukanie pewnego środka

peccatum mortale de quo non fuerit confessus et de quo antequam Missam incipere non recolebat, nec habebat sacerdotem, cui incontinenti valeret confiteri — perficiat ministerium jam inceptum, si tamen contritionem habeat de illo peccato et proponat, quam cito poterit confiteri.”, tamże, 537E oraz 538A-B.

²¹⁰ Tamże, 538B-D. Warto zwrócić uwagę, że ksiądz obciążony grzechem nie jest zmuszany do spowiedzi wobec jakiegokolwiek kapłana, ale takiego, który mu odpowiada.

²¹¹ Por. A. Carpin, *La confessione tra il XII e il XIII secolo*, dz. cyt., s. 40.

²¹² Por. L. Braeckmans, *Confession et communion*, dz. cyt., s. 26n.

²¹³ Mansi 22, 767B.

²¹⁴ PL 210, 172–173.

²¹⁵ Por. przytoczoną dyskusję na ten temat w L. Braeckmans, *Confession et communion*, dz. cyt., s. 40–51.

służącego oczyszczeniu sumienia było więc pierwszoplanową motywacją średnio-wiecznych teologów. W tym duchu wypowiadali się Aleksander z Halès i Ryszard z Médiavilla. Pierwszy z nich wprowadza ciekawe rozróżnienie na trzy kategorie wiernych — zgodnie z doskonałością ich stanu. Najbardziej doskonali powinni spowiadać się zawsze, ilekroć jest to możliwe, mniej doskonali trzykrotnie w ciągu roku, a początkujący raz w roku. Do grupy najbardziej doskonałych ze względu na swój stan należą księża i duchowni. Drugi z autorów zaznacza, że zakonnicy zobowiązani są do każdorazowej spowiedzi, ilekroć jest to potrzebne, ponieważ ich życie jest z natury swej pokutne²¹⁶.

Jak widzieliśmy w przytoczonym powyżej fragmencie pism Bonawentury, również on wypowiadał się w tym duchu. Dominikańscy komentatorzy *Sentencji* formułowali podobne wnioski. Albert Wielki — zależny w terminologii od Ryszarda, a we wnioskach od Hugona ze Świętego Wiktora — argumentuje za koniecznością spowiedzi przed przystąpieniem do komunii świętej. Zauważa bowiem, że dopuszczenie do sakramentu jedności Boga i Kościoła jest związane z władzą kluczy. Skoro ktoś zamierza tę jedność przyjąć, musi być do niej dopuszczony przez wyznaczonego szafarza. Wydaje się, że podobnie jak w pismach Tomasza z Akwinu, zasada ta obejmuje zarówno duchownych, jak i świeckich. Z tym że księża ze względu na odprawianie mszy częściej przystępują do komunii i dlatego rygorystyczniej powinni badać swoje sumienie i częściej się spowiadać, aby uniknąć świętokradztwa²¹⁷. Zatem komentatorzy franciszkańscy i dominikańscy argumentują za częstą spowiedzią kapłanów, rzadko jednak zachęcają do przystępowania do sakramentu pokuty przed każdą odprawianą mszą świętą, jakby był to jeden z wymaganych elementów *præparatio ad missam*. Decyzja o konieczności spowiedzi pozostaje w gestii celebransa, który za wszelką cenę ma się wystrzegać przewodniczenia mszy w grzechu śmiertelnym. O ile można dopuścić w tym zakresie pewne wyjątki dla kleru diecezjalnego, o tyle zakonnicy — ze względu na pokutny styl życia, który obrali — nie tylko nie mogą sprawować w grzechu, ale ponadto są zobowiązani do częstego korzystania z sakramentu pokuty.

Czy powyższe zasady, ich teoretyczne uzasadnienia i praktyczne rozstrzygnięcia znalazły odzwierciedlenie w prawie kaznodziejów? Owszem, w źródłach dominikańskich znajdujemy świadectwa, które skłaniają nas do wniosku, że Zakon nie stworzył własnej dyscypliny sakramentu spowiedzi, lecz nakazywał swoim członkom, by przestrzegali w tym zakresie prawa ogólnego obowiązującego w Kościele²¹⁸. W Aktach kapituł generalnych do roku 1259 zostały umieszczone dwa fragmenty, które argumentują powyższą tezę. Pierwszy z nich pochodzi z akt kapituły przeprowadzonej w 1252 roku w Bolonii. Jest zachętą skierowaną do braci, by często się spowiadali:

*Cum aliqui fratres dicantur negligentis esse. in confitendo frequenter. monemus priores et superiores. ut inquirant diligenter qui sunt huiusmodi. et eos super hoc diligenter corrigant. statuentes eisdem certum tempus. infra quod confiteri debent secundum quod eis videbitur expedire*²¹⁹.

W tekście nie znajdujemy bezpośredniego odniesienia do Eucharystii, ponadto jest

²¹⁶ Por. tamże, s. 40–45.

²¹⁷ Por. tamże, s. 45–49.

²¹⁸ Trzeci rozdział statutów wspólnoty z Prémontré poświęcony jest spowiedzi osobistej. Nie wskazuje jednak okoliczności, w których biali kanonicy mieliby się spowiadać, a omawia jedynie przebieg i wskazuje odpowiednią porę dnia dla sprawowania sakramentu. Por. P.F. Lefèvre, W.M. Grauwen, *Les Statuts de Prémontré au Milieu du XII^e siècle*, dz. cyt., s. 6.

²¹⁹ MOPH 3, s. 64.

to zachęta skierowana do wszystkich braci, a nie tylko do kapłanów. Przełożeni byli zobowiązani do wyznaczenia odpowiedniego czasu na spowiedź dla wszystkich zakonników mieszkających w klasztorze oraz do upominania tych, którzy uchylali się od spełnienia niniejszego obowiązku²²⁰. Widzimy zatem, że pokutny charakter życia braci był podkreślany przez praktykę sakramentu spowiedzi. W drugim przypadku zapis odnosi się wyłącznie do kapłanów, którzy byli nakłaniani do wyznania grzechów przed Eucharystią: „*Fratres celebraturi missam. antequam sacris se induant; de confessione se expediant*”²²¹. Cytat pochodzi z akt kapituły generalnej sprawowanej w 1259 roku — już po ogłoszeniu i ostatecznym zatwierdzeniu *Prototypu*. Jest jedynie poleceniem²²² skierowanym do celebransów, by przystępowali do spowiedzi przed nałożeniem szat liturgicznych²²³. Brak jakiegokolwiek rozwinięcia lub uzasadnienia zachęty sugeruje, że nie było potrzebne przedstawienie argumentów przemawiających za polecaną praktyką. Najprawdopodobniej zachęta miała na celu jedynie przypomnienie zasady znanej wszystkim braciom — kapłan powinien się wyspowiadać, jeśli zamierza sprawować Eucharystię. Widzieliśmy wcześniej, że nakaz przystąpienia do sakramentu pokuty, o ile ksiądz znajdował się w stanie grzechu, był stosunkowo powszechnym zwyczajem obowiązującym w kościele XIII wieku. Dominikanie rekrutujący się z różnych obszarów i przywykli do lokalnych zwyczajów mogli wprowadzać dyscyplinę spowiedzi, inspirując się prawem lokalnym odmiennym od ogólnego. W omawianym poleceniu brak jednak warunku „o ile zgrzeszył ciężko”, który spotykaliśmy w orzeczeniach synodalnych. Wobec tego można domniemywać, że był traktowany jako oczywisty. Bracia nie zamierzali rozszerzać użycia sakramentu pokuty na każdy przypadek sprawowania mszy świętej, a więc czynić ze spowiedzi elementu *præparatio ad missam*. Gdyby taki był ich zamiar, z pewnością sprecyzowałyby polecenie, które wówczas wykraczałoby poza ramy praktyki ogólnie przyjętej w Kościele. Niemniej istotnym źródłem dla zwyczajów obowiązujących w Zakonie były traktaty teologiczne. Należy bowiem pamiętać, że dominikanie w przeważającej mierze byli dobrze wykształceni. W szczególności ci, którzy brali udział w kapitułach generalnych i stanowili obowiązujące prawo. Biorąc pod uwagę powyższe czynniki i brak większej liczby źródeł poruszających kwestię spowiedzi celebransa, należy domniemywać, że bracia nie widzieli powodu dla ustanowienia własnej dyscypliny sakramentalnej w tym zakresie. Stosowali się natomiast do powszechnych zwyczajów. Nie stworzyli wobec tego prawa, które nakazywałoby przystąpienie do spowiedzi za każdym razem, gdy ktoś zamierza odprawić mszę świętą. Nie powtarzają też dość oczywistego nakazu wyznania grzechów ciężkich, zanim podejmie się celebrację Eucharystii. Zwracają jedynie uwagę tym, którzy postępują niezgodnie z powszechnym rozumieniem sakramentu.

Wiemy, że z biegiem czasu, już po wprowadzeniu *Correctorium*, bracia odnajdowali w nim niedopowiedzenia i w związku z tym uzupełniali rubryki Humberta. Dlatego w Aktach znajdujemy zapisy dotyczące zwyczajów, które wcześniej nie znalazły się w *Prototypie*. Odnośnie do praktyki spowiedzi celebransa dzieło Humberta

²²⁰ Zagadnienie obowiązku spowiedzi wszystkich braci mieszkających w klasztorze omówimy w części poświęconej przyjmowaniu komunii świętej. Por. s. 270 niniejszego opracowania.

²²¹ MOPH 3, s. 98.

²²² Nie jest natomiast *inchoatio*, które z biegiem czasu miałoby stać się obowiązującym prawem.

²²³ G. Sölch OP i C. Jasinski OP podają błędną datę polecenia. Niemniej cytat w brzmieniu przytoczonym przez Jasińskiego jest bardziej czytelny: „*debent se confiteri antequam sacras vestes induat*”. Por. C. Jasinski OP, *Summarium Ordinationum Capitulorum Generalium*, dz. cyt., s. 61.

w zasadzie milczy²²⁴. Dlatego należy zwrócić uwagę na drugie źródło zawierające przepisy liturgiczne — Konstytucje Zakonu. Mimo że nie znajdujemy w nich zapisów dotyczących bezpośrednio spowiedzi celebransa, opisują szerszy kontekst wyznaczający ramy dla praktyki spowiedzi w Zakonie. Przede wszystkim wymagają od mistrza nowicjatu, by uczył regularnej spowiedzi nowicjuszy powierzonych jego pieczy²²⁵. Polecenie kapituły z Montpellier w 1271 roku podobną rolę obarczyło przeora w stosunku do młodych braci, a więc tych, którzy już opuścili nowicjat, lecz dopiero krótki czas żyli w Zakonie. Przełożony był odpowiedzialny za wyznaczenie odpowiednich spowiedników²²⁶, którzy mieli pełnić posługę wobec braci opuszczających nowicjat: „*Volumus et monemus. quod priores conventuales diligenter inquirant. quociens. et quibus fratres iuvenes confitentur. et si eos invenerint notabiliter negligentes; certos confessores assignent*”²²⁷. Zapis poleca przeorom, by dokładnie zbadali, jak często spowiadają się młodzi bracia. Nie precyzuje niestety, jaka częstotliwość spowiedzi byłaby wskazana i właściwa. Konstytucje i Akta kapituł zwracają ponadto uwagę na praktykę spowiedzi u uczniów szkół przyklasztornych²²⁸. Ogólny wniosek, który kształtuje się na podstawie przytoczonych aktów prawnych, ograniczymy do stwierdzenia, że prawodawstwo predykanów w zakresie spowiedzi sprowadzono do szeregu zachęt. W pierwszej mierze skierowanych do wychowawców, którzy mają dbać o regularną praktykę sakramentu pokuty i pojednania swoich podopiecznych — uczniów, nowicjuszy i młodych braci. Następnie przeorzy w stosunku do podwładnych mają pełnić podobną rolę i nie dopuścić do upadku gorliwości w tej materii. Księży natomiast, którzy zamierzają odprawić mszę, zachęca się do uprzedniego przystąpienia do spowiedzi, o ile wymagają tego okoliczności.

W okresie trydenckim rubryki mszałów zostały uzupełnione o szczegółowe przepisy dotyczące spowiedzi celebransa. Działo się tak ze względu na powracający w Aktach kapituł generalnych zapis:

*Ante omnia sacerdos celebraturus, antequam induat sacras vestes, confiteatur, nec ulli unquam confiteri liceat iam illas induto. Confessio autem sive reconciliatio fiat confessore sedente et poenitente genuflexo discoopertoque capite*²²⁹.

Choć w formie przypomina, czy nawet powtarza słowa polecenia kapituły z 1259 roku, dotychczas nie wszedł do *Księgi konstytucji* na stałe. Znajdujemy go dopiero w orzeczeniach kapituły z 1569 roku, a następnie w 1694 jako wprowadzony do Konstytucji w formie glossy²³⁰. Zanim jednak zarządzenie trafiło do Konstytucji, znalazło

²²⁴ Zobaczymy później, że jedynym kontekstem dla poruszenia zagadnienia sakramentu pokuty będzie ustalenie zwyczajów dotyczących komunii sakramentalnej. Por. s. 270 niniejszego opracowania.

²²⁵ „*Frequenter. pure et discrete doceat confiteri*”. Por. *De nouitiis et eorum instructione* [w:] *Constitutiones Antiquae Fratrum Prædicatorum*, A.H. Thomas, dz. cyt., s. 323; R. Creytens, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs*, dz. cyt., s. 40; *Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), dz. cyt., s. 55. Na ten temat wypowiada się również Humbert de Romanis. Por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 528n.

²²⁶ Na temat predyspozycji i posługi spowiednika w Zakonie dominikanów por. Humbertus de Romanis, *Expositio in Constitutiones*, dz. cyt., s. 360–369.

²²⁷ MOPH 3, s. 160

²²⁸ Kapituła z 1251 roku w Metz poleca: „*faciant predicari verbum dei pueris in scholis et eorum confessiones audiri. si voluerint confiteri*”. MOPH 3, s. 58. Podobnie wypowiada się kapituła w 1264 roku w Paryżu: „*Priores provinciales habeant curam. quod predicetur pueris in scholis. et confessiones eorum. si ipsi confiteri voluerint; audiantur. et predicantibus dictis pueris*”. MOPH 3, s. 126.

²²⁹ MOPH 3, s. 90.

²³⁰ „*Ordinamus, sicut ordinatum fuit Valencenis 1259 ord. 10. et Romae 1569 ord. 1. et Valentiae 1596 ord. 6., ut habetur in constitutionibus nostris dist. 1. cap. 1. in glos. text. 4. lit. N., quod*

się w księgach liturgicznych. Już w mszale z początku XVII wieku natrafiamy na dojrzałą formę uzupełnienia przepisów, które — zgodnie z przytoczonym poleceniem — nakazują celebransowi spowiedź przed włożeniem szat liturgicznych:

*Cum Missam celebrare voluerit, suæ conscientiæ primo consulat, considerando si in aliquod offenderit Deum, et proximum suum. Postmodum prævia debita præparatione, confiteatur peccata sua, antequam induat sacras vestes, Confessore sedente, et ipso genuflexo discooperto capite, ita ut mundus ad altare accedat, et peracta poenitentia orationi aliquantulum vacet dicendo Orationes inferius positas pro temporis opportunitate*²³¹.

W zestawieniu przepisów liturgicznych przygotowanym przez C. Jasińskiego OP kilkanaście lat później mamy do czynienia z syntezą ustawodawstwa zakonnego dotyczącego przygotowania celebransa do sprawowania Najświętszej Ofiary. Mimo późniejszych dodatków, takich jak ukształtowane i zanotowane w mszale *præparatio ad missam*, nietrudno dostrzec, że opiera się on na wcześniejszych zapisach, które umiejętnie poszerza tam, gdzie były niejasne. Dlatego Jasiński podobnie do kapituły z 1569 roku zachowuje umiar w nakłanianiu do spowiedzi przed mszą. Zaznacza, że spowiedź jest konieczna wówczas, gdy celebrans dopuścił się grzechu śmiertelnego. Wydaje się, że polski dominikanin w sposób dla siebie właściwy uchwycił istotę praktyki Zakonu i przedłożył ją braciom w duchu zgodnym z wcześniejszą tradycją. W tym i wielu innych miejscach swojego dzieła dochodzi do trafnej syntezy. W jej ramach akty prawne i rubryki tworzone w czasie, w którym przyszło mu żyć, uzgadnia z wcześniejszą praktyką i teologicznym uzasadnieniem danego zagadnienia.

*Sacerdos celebraturus Missam, Matutinum saltim cum Laudibus absolvat, nisi quando repente occurrerit aliqua necessitas, cui non possit obuiari, et alias Conventui immineret scandalum grave, aut aliquid tale, prout docet Sylvester in „Summa”. Tum examen diligens conscientiae suae faciat, considerando si in aliquo offenderit Deum, aut proximum, et si se senserit aliquo peccato mortali gravatum, antequam Sacras Vestes induat, illa confiteatur, quamvis utiliter fecerit, si etiam sola veniali confiteatur. Debet autem confiteri capite discooperto, genu flexus coram Confessario sedente, et absolutione accepta, secedat; poenitentiam iniunctam peragat; qua peracta, Orationi aliquantulum vacet in Oratorio, in hunc finem in Sacristia, vel si minus est capax, in alio loco Sacristiae contiguo, constituto, et si per tempus licet, primo Orationi mentali, considerando ex una parte Maiestatem et praestantiam Sacrificii, quod Deo oblaturus est pro Vivis et Defunctis, et ex alia parte, propriam vilitatem et indignitatem: deinde vocali dicendo Orationes ex Missali, vel alio libro ante Missam dicendam praescriptas, quibus peractis ea ad Sacristiam*²³².

Wobec powyższego możemy podsumować dotychczasowe analizy. W XIII wieku dominikanie nie posługują się własnym prawem dotyczącym przygotowania się celebransa do sprawowania mszy świętej. Opierają się na powszechnej praktyce i prawie

sacerdos divinum missae sacrificium celebraturus, antequam sacras vestes induat, alteri sacerdoti sedenti, prævia diligenti præparatione, genuflexus in loco decenti sua confiteatur peccata, et cum devotione ac religiosa modestia sacrum celebret”, MOPH 13, s. 278. O ile dwa pierwsze akty prawne przywołane w poleceniu mówią o spowiedzi celebransa, o tyle trzeci z nich dotyczy ujednoczenia zwyczajów liturgicznych.

²³¹ *Quomodo sacerdos se præparare debet ad Missam* w *Missale Sacri Ordinis Prædicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulphi eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romæ 1635, s. v.

²³² C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 40 – 41. Pisownia oryginalna.

ogólnym Kościoła. Wybierają ubogą formę *præparatio ad missam*, lecz stosują się do zasady odprawiania mszy po odmówieniu godzin kanonicznych. Domyślamy się, że nie wymagają od celebransa, by spowiadał się przed każdą mszą świętą, a tylko wówczas, gdy popełni grzech ciężki. Takie bowiem uzasadnienia teologiczne i zachęty znajdujemy w traktatach współczesnych mistrzów teologii. Ze względu na pokutny charakter Zakonu, zalecają jednak częstą spowiedź wszystkim braciom i uczą tej praktyki nowicjuszy, a nawet uczniów w szkołach przyklasztornych. Dbają również, by młodzi bracia nie zaniedbywali się w tym zakresie. Wraz z rozwojem *præparatio ad missam* w mszałach pojawiają się odpowiednie modlitwy, które kapłan ma odmówić przed mszą i podczas nakładania szat. Wprost formułowany jest również nakaz spowiedzi, nie wykracza on jednak poza przypadek popełnienia grzechu, kiedy spowiedź jest konieczna wobec przyjmowania komunii świętej przez celebransa.

Na uwagę zasługuje jeszcze jedna kwestia, którą dotychczas pominęliśmy. Wydaje się bowiem marginalna, ale stanowi pewien rys charakterystyczny zwyczajów predykanów XIII wieku. W Konstytucjach Zakonu pojawia się sformułowanie wyraźnie odróżniające prawa dominikanów od trzynastowiecznych ustaleń synodalnych, które mogliśmy poznać wcześniej. W rozdziale poświęconym ciężkim przewinieniom, gdy omawia się grzechy cielesne, czytamy:

Si quis autem quod Deus auertat. in peccatum carnis lapsus fuerit: ipsum non solum supradicta pena. scilicet grauiori puniendum censemus. Si quis tale quid extra monasterium commiserit: frater qui cum eo est studeat excessum eius quam citius corrigendum prelato intimare. [...] Si uero huiusmodi peccatum occultum fuerit: disquisitione secreta secundum tempus et personam. condignam agat penitentiam. Si quis autem peccauerit. et confiteri uoluerit socio suo illud alias cognoscenti. frater confessionem eius non recipiat: nisi tali conditione ut cum opportunitas fuerit ipsum possit proclamare²³³.

Mowa zatem o wyjątkowej sytuacji ograniczającej możliwość wyboru spowiednika, przed którym brat miałby się wyśpowiadać z popełnionego grzechu cielesnego. Jak mogliśmy zauważyć podczas omawiania prawa ustanawianego przez poszczególne synody, ksiądz diecezjalny mógł wybrać spowiednika, który mu odpowiadał. Gdyby taki nie był dostępny, mógł nawet odwlec moment spowiedzi do czasu, aż znajdzie odpowiedniego księdza, któremu w sakramencie wyzna grzechy. Dominikanie w wypadku grzechów cielesnych stosują inną zasadę. Winny nie może spowiadać się u *socio suo*. Jak należy rozumieć ów zapis Konstytucji? Bracia byli zobowiązani, by wychodzić z klasztoru tylko we dwóch, a nie pojedynczo. Jeśli któryś z nich podczas pobytu poza klasztorem dopuściłby się przewinienia, a dokładnie grzechu seksualnego, drugi powinien wyjawić przewinienie na kapitule win lub przełożonemu. Dlatego socjusz winowajcy nie może być związany tajemnicą spowiedzi. Gdyby uprzednio wysłuchał spowiedzi brata, z którym przebywał poza klasztorem, nie miałby możliwości ujawnienia przewinienia. Dodatkowy warunek, który pojawia się w tekście: „*ut cum opportunitas fuerit ipsum possit proclamare*” dotyczy sytuacji, w której spowiednik wie o grzechu współbrata nie ze spowiedzi. Wydaje się, że mamy tu do czynienia

²³³ Por. *De grauiori culpa* [w:] *Constitutiones Antiquæ Fratrum Prædicatorum*, A.H. Thomas, dz. cyt., s. 337; R. Creytens, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs*, dz. cyt., s. 45; *Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), dz. cyt., s. 59. Zapis zmieniono w XIV wieku zgodnie z poleceniem kapituły: „*In capitulo de grauiori culpa, ubi dicitur: si quis autem peccauerit et socio suo confiteri uoluerit, deleatur totum usque ibi: si quis autem de mala familiaritate*”. MOPH 4, s. 155. Nowe brzmienie przepisu potwierdzono ostatecznie w 1327 roku. MOPH 4, s. 168.

z wyraźną przesłanką szerszego rozumienia pokuty, której bracia nie ograniczali do pokuty sakramentalnej. Ciężkie występki należało odpokutować przez odprawienie zadośćuczynienia nałożonego przez spowiednika i przez przeora, który nakładał pokuty na braci oskarżających się bądź oskarżanych podczas kapituły. Warto zwrócić uwagę, że wspomniana konstytucja zawiera nakaz zachowania dyskrecji odnośnie do osoby, z którą lub wobec której brat dopuścił się grzechu. Wymagająca dyscyplina dotyczyła zatem tylko dominikanów, którzy przez fakt podjęcia życia zakonnego godzili się na dotkliwszy wymiar pokuty za swoje grzechy.

3.5. ASPERSJA I PROCESJE

W większości rytów średniowiecznych bezpośrednio przed mszą uroczystą odprawiano obrzęd aspersioni. U dominikanów nie stosowano go w wypadku wszelkich mszy uroczystych, ale wyłącznie w niedziele. Obrzęd co do treści antyfony i wersetu różnił się w zależności od okresu roku liturgicznego. Przebiegał jednak zawsze w takiej samej formie²³⁴. Przed zakończeniem godziny kanonicznej, po której miała rozpocząć się msza, kapłan wchodził wraz z ministrantami do chóru. Porządek wejścia był następujący: najpierw akolici, po nich subdiakon i diakon, na końcu celebrans. Wszyscy byli już ubrani w alby, lecz bez dalmatyk i ornatu. Zatrzymywali się przed stopniami prezbiterium w ustalonej kolejności: w pierwszym rzędzie akolici po lewej stronie subdiakona, za którym w drugim rzędzie ustawiał się diakon, a z lewej jego strony kapłan. Wówczas kantorzy rozpoczynali śpiew antyfony. W tym czasie akolita ze stopni ołtarza zabierał naczynie z wodą święconą i podawał je kapłanowi. Woda w naczyniu była już pobłogosławiona, dlatego celebrans nie znaczył jej znakiem krzyża ani nie odmawiał modlitwy poświęcenia, lecz od razu skrapiał nią ołtarz główny. Rubryki przestrzegają, by gest ten nie był przesadny: „*cavens ne nimis de aqua super illud proiciat*”²³⁵. Po pokropieniu ołtarza kapłan kierował się w stronę chóru. Skrapiał wodą diakona, subdiakona i akolitów, dalej kantorów (jeśli niedziela była świętem *duplex* lub *totum duplex*), chór południowy i północny zgodnie z precedencją (od najstarszych, potem kleryków, a na koniec braci konwersów)²³⁶. O ile w nawie znajdowali się wierni, wówczas naczynie z wodą święconą przejmował od celebransa wyznaczony kapłan (odpowiednie oficjum znajdowało się w *tabulæ officiorum*, przydzielał je kantor²³⁷), który wychodził poza *intermedium* do *ecclesie laicorum* i tam skrapiał wiernych. Celebrans natomiast wracał do schodów prezbiterium²³⁸. Po powrocie kapłan nie stawał obok diakona lecz zajmował miejsce bezpośrednio za nim (a więc pomiędzy diakonem a pulpitem²³⁹). Stąd też wygłaszał modlitwy na zakończenie obrzędu. Najpierw werset „*Ostende nobis Domine misericordiam tuam*”, na który chór

²³⁴ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 149, nr 569n.

²³⁵ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 234, nr 39.

²³⁶ Rubryki dodają, że jeśli przełożony miejsca znajdował się w lewym chórze lub przełożony wyższy godnością od przeora był tam obecny, wtedy należało najpierw jego skropić wodą święconą, a dopiero później chór prawy i dalej według opisanego porządku. Porównaj uwagi na stronie 118 niniejszego opracowania.

²³⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 223, nr 9.

²³⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 234, nr 40.

²³⁹ *Ordinarium* nie dodaje, że chodzi o pulpit na środku chóru. Jest to jednak oczywiste, ponieważ niedziela nie przewidywała lektury epistoły z pulpitu przed ołtarzem. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 234, nr 41. Także uwagi dotyczące układu przestrzennego chóru na stronie 118 w niniejszym opracowaniu.

odpowiadał wezwaniem: „*Et clamor meus ad te veniat*”, a kapłan kontynuował przez wygłoszenie dialogu przed oracją („*Dominus vobiscum*”). Po odpowiedzi chóru i „*Oremus*”, zanosił modlitwę: „*Exaudi nos Domine, sancte Pater omnipotens, æterne Deus et mittere digneris sanctum Angelum tuum de cælis, qui custodiat, foveat, protegat, visitet atque defendat omnes habitantes in hoc habitaculo. Per Christum Dominum nostrum*”²⁴⁰. Wówczas asysta wraz z celebransem wracała do zakrystii, by tam nałożyć pozostałe szaty liturgiczne²⁴¹. Po ubraniu się w ornat, kapłan obmywał ręce. *Ordinarium* zaznacza, że ręce należy obmywać zawsze, ilekroć kapłan przywdział święte szaty²⁴². Brat odpowiedzialny za zakrystię (kleryk lub konwers) od wracających do zakrystii ministrantów odbierał naczynie z wodą święconą i udawał się do konwentu, by pokropić nią cele braci i pozostałe pomieszczenia w klasztorze. Było to zgodne nie tylko ze zwyczajem, ale również z sensem modlitwy na koniec aspersji. Modlitwa pośrednio nawiązuje do szóstego rozdziału Księgi Izajasza, w którym czytamy, jak serafin zstępuje z nieba, by oczyścić usta proroka. W zanoszonej prośbie obok wątku oczyszczenia pojawia się również modlitwa o odwrócenie skutków Izajaszowego prorokowania — oziębłości, wyludnienia i zniszczenia. Widzimy zatem, że z jednej strony w obrzędzie było istotne przygotowanie uczestników mszy świętej do jej ofiarowania, z drugiej natomiast uświęcenie miejsca celebracji. Wskazuje na to i tekst przytoczonej modlitwy, i zwyczaj pokropienia wodą święconą najpierw ołtarza, a następnie pomieszczeń klasztornych.

Przez znaczną część roku liturgicznego antyfony na rozpoczęcie i zakończenie obrzędu aspersji była zaczerpnięta z Psalmu 51: „*Asperges me, Domine, hyssopo et mundabor: lavabis me et super nivem dealbabor*”. Werset śpiewany po antyfonie był jednak wybierany zgodnie z okresem liturgicznym. Zazwyczaj również był to fragment Psalmu 51: „*Miserere mei Deus, secundum magnam misericordiam tuam*”. Po nim bez powtórki „*Asperges me*” następowało „*Gloria Patri*” i powtórzenie antyfony. Odmienne wersety wykonywano w niedzielę Męki Pańskiej (piąta niedziela Wielkiego Postu) oraz Niedzielę Palmową. Wówczas w miejsce „*Gloria Patri*” odmawiano werset „*Et secundum multitudinem miserationum tuarum, dele iniquitatem meam*”. W okresie paschalnym natomiast „*Asperges me*” zastępowano antyfoną „*Vidi aquam egredientem de templo a latere dextero, alleluia. Et omnes ad quos pervenit aqua ista, salvi facti sunt et dicent: alleluia, alleluia*”. Również werset w okresie paschalnym był odmienny. W niedzielę Zmartwychwstania śpiewano „*Hæc dies, quam fecit Dominus, exultemus et lætemur in ea*”. W kolejne niedziele wykonywano werset „*Confitemini Domino quoniam bonus, quoniam in sæculum misericordia ejus*”, a w Zesłanie Ducha Świętego „*Emitte Spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terræ*”. W wypadku śpiewu „*Vidi aquam*” przy powtórce antyfony śpiewano jedynie jej drugą część (od „*Et omnes*”)²⁴³. W czasie paschalnym śpiewano „*Gloria Patri*” po wspomnianych wersetach. Wykonywane przez celebransa werset i oracja nie różniły się w zależności od okresu liturgicznego.

Wspomnijmy jeszcze, że błogosławieństwo wody, która miała służyć do aspersji, znajduje się w *Collectarium Prototypu* na karcie 51r. Forma błogosławieństwa

²⁴⁰ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 149, nr 569.

²⁴¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 234, nr 42.

²⁴² Por. tamże. Przeciwnie postępowali premonstratensi, którzy obmywali ręce przed nałożeniem szat. A. King uważa, że jest to jeden z elementów charakterystycznych dla rytów nadreńskich. Por. A. King, *Liturgies of the religious orders*, dz. cyt., s. 221.

²⁴³ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 149, nr 570.

nie uległa zmianie przy kolejnych reformach i adaptacjach rytu dominikańskiego i była używana w tej formie jeszcze w ostatnim wydaniu ksiąg dominikańskich z 1965 roku²⁴⁴. Obejmowała egzorcyzm soli i jej błogosławieństwo, egzorcyzm wody i jej błogosławieństwo, zmieszanie soli z wodą przy wypowiedaniu odpowiedniej formuły i wreszcie końcową modlitwę wspólnego błogosławieństwa wody z solą. Pamiętajmy, że ze względu na specyfikę Zakonu w XIII wieku wigilia Niedzieli Zmartwychwstania i Zesłania Ducha Świętego nie obejmowała obrzędu błogosławieństwa źródła chrzcielnego²⁴⁵, wobec tego błogosławieństwo wody zmieszanej z solą było jedynym jakiego używali dominikanie u początków istnienia Zakonu²⁴⁶.

W cztery wyjątkowe uroczystości wyznaczono dodatkowy obrzęd wprowadzający w celebrację Najświętszej Ofiary i tajemnicę dnia — procesję. *Ordinarium Prototypu* przewiduje, że w Niedzielę Palmową, Wniebowstąpienie Pańskie oraz w święta Oczyszczenia i Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny procesja sprawowana jest bezpośrednio po aspersji, jeśli święto wypada w niedzielę²⁴⁷. Układ i przebieg procesji za każdym razem jest podobny. Na czele procesji idzie kleryk lub — jeśli jest ich za mało we wspólnocie — konwers niosący naczynie z wodą święconą, którą będzie skrapiał drogę procesji. Za nim podążają dwaj akolici ze świecami, pomiędzy którymi znajduje się krucyferariusz z krzyżem. Za nimi postępują bracia „*in ordine suo*”, a więc zgodnie z porządkiem starszeństwa — na początku najmłodszy, a za nimi starsi. Kolumnę zamyka przeor, po którego prawej stronie idzie diakon niosący relikwie²⁴⁸. Po lewej stronie celebransowi towarzyszy subdiakon z książeczką zawierającą odpowiednie modlitwy i antyfony (*libellum processionalem*)²⁴⁹. W opisanym porządku bracia opuszczają chór przez drzwi znajdujące się pomiędzy prezbiterium

²⁴⁴ W mszale z 1965 roku znajdujemy dwa odstępstwa od formy trzynastowiecznej. Po pierwsze przy błogosławieństwie soli brakuje „*et sanctificare*” ze znakiem krzyża. Po drugie brakuje znaku krzyża na „*sanctifices*” przy modlitwie końcowej. Por. *Missale iuxta ritum Ordinis Prædicatorum*, Romæ 1965, s. [106]–[107].

²⁴⁵ Zakon nie pełnił posługi sakramentalnej dla wiernych w zakresie udzielania chrztów i bierzmowania, a także sakramentu małżeństwa. *Prototyp* zawiera jedynie obrzęd wiatyku, namaszczenia chorych, spowiedzi i pogrzebu. Co prawda w późniejszych mszałach niekiedy pojawiają się obrzędy błogosławienia źródła chrzcielnego jako dodatek na ostatnich stronach ksiąg. Bracia bowiem wraz z rozwojem Zakonu przejmowali również obowiązki parafialne. Księgi odzwierciedlają tę tendencję. Obrzędy *benedictio fontium* znajdziemy w wydaniu *Missale iuxta ritum sacri Ordinis Prædicatorum S.P.N. Dominici*, Romæ 1603, s. 337–344. Ale brakuje go w wydaniach poprzednim: *Missale secundum Ordinem Fratrum Prædicatorum iuxta decreta capituli generalis Salmantice, anno Domini 1551 celebrati, reformatum [per Angelum Bettinum] & auctoritate Apostolica comprobatum*, Paryż 1587 i jego pierwowzorce *Missale secundum ordinem Fratrum Prædicatorum iuxta decreta Capituli generalis Salmantice, Anno domini 1551*, Wenecja 1562 i kolejnym po nim *Missale Sacri Ordinis Prædicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulfi eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romæ 1635. Również ceremoniały Jasińskiego, Cianti’ego i Jandela milczą na temat błogosławieństwa wody chrzcielnej w wigilię paschalną.

²⁴⁶ Dopiero mszał z 1965 roku, edycja za kadencji generała A. Fernandez, zawiera obrzędy Triduum odnowione zgodnie z reformą Piusa XII z 1955 roku. Wtedy też w liturgii Zakonu Braci Kaznodziejów pojawia się po raz pierwszy błogosławieństwo źródła chrzcielnego, jako element liturgii *Triduum*. I tym razem poprzedzone jest rubryką „jeśli w kościele znajduje się źródło chrzcielne”. Por. *Missale iuxta ritum Ordinis Prædicatorum. auctoritate Apostolica approbatum reverendissimi patris Aniceti Fernandez eiusdem ordinis magistri generalis iussu editum.*, Rzym 1965, s. 153–161.

²⁴⁷ Za każdym razem wspomina o tym *Ordinarium*: „*si Dominica fuerit, aqua more solito aspergatur*”. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., nr 753, s. 193n oraz nr 823, s. 203n. Wniebowstąpienie Pańskie jest pod tym względem wyjątkiem, ponieważ zawsze wypada w czwartek. Dlatego naczynie z wodą jest przygotowane specjalnie do wykorzystania wyłącznie w trakcie procesji.

²⁴⁸ Z wyjątkiem uroczystości Oczyszczenia, gdy podobnie jak pozostali bracia niesie świecę

²⁴⁹ *Processionarium Prototypu* opisaliśmy na s. 56.

i stallami, przez które wychodzą na krużganki, gdzie będą celebrowane dwie kolejne *stationes*. Pierwsza stacja ma się odbyć w pierwszej części krużganków. Drugie zatrzymanie nastąpi w trzeciej części krużganków. Oznacza to, że jeśli kościół był orientowany, pierwsza stacja miała miejsce we wschodnim, a druga w zachodnim skrzydle krużganków. Podczas kolejnych stacji niosący krzyż i świece zwracają się twarzami w stronę braci. Wówczas krzyż odwraca się do idących w procesji, ale ministranci pozostają zwrócenii w stronę krucyfiksu. Podczas stacji bracia ustawieni w procesji zwracają się do siebie nawzajem, jakby znajdowali się w stallach. Brat niosący naczynie z wodą święconą na czas zatrzymania stawia je przed krzyżem. Sam zajmuje ostatnie miejsce w swoim chórze²⁵⁰, jeśli jest bratem kłerykiem, bądź za krzyżem jeśli jest konwersem. W trakcie pierwszej i drugiej stacji nie dzieje się żadna dodatkowa akcja liturgiczna. Bracia dokańczają śpiew przewidzianej na czas procesji antyfony, a gdy ją skończą, ruszają dalej. Przy drugiej stacji śpiewa się przewidziane responsorium, którego werset wykonuje dwóch braci pośrodku chóru. Po wersecie, gdy zaczyna się śpiew powtarzanej części responsorium, procesja rusza ponownie. Na każde ze świąt przewidziane są odpowiednie śpiewy — antyfony i responsoria²⁵¹.

Procesją wzorcową dla pozostałych jest odprawiana w Niedzielę Palmową. Do przebiegu tejże odwołują się rubryki *Ordinarium* przy omawianiu kolejnych przypadków. Dotyczy to jednak początku i dwóch pierwszych stacji oraz zakończenia obrzędu. W Niedzielę Palmową przed rozpoczęciem procesji błogosławi się i święci palmy oraz wykonuje się Ewangelię o przybyciu Chrystusa do Jerozolimy²⁵². Forma ostatniego zatrzymania odbywa się w formie specyficznej wyłącznie dla tego dnia. Przyjrzyjmy się mu pokrótce. Podczas trzeciej stacji procesja palmowa zatrzymuje się przed wejściem do chóru, które znajduje się w *intermedium* lub też przed wejściem do samego kościoła. Wobec tego wykorzystuje boczne wejście prowadzące z krużganków do kościoła lub też główne drzwi kościoła w ścianie zachodniej. Po zatrzymaniu się bracia, z wyjątkiem krucyferariusza i akolitów trzymających świece, klękają i wykonują antyfonę *Ave Rex*. Wszyscy pozostają zwrócenii do krzyża. Po słowach „*Redemptor mundi*” wstają, a dwóch wyznaczonych przez kantora braci wchodzi do chóru lub kościoła i zamknąwszy drzwi, zwraca się w stronę braci, by zaśpiewać najpierw część wspólną, a później wersety śpiewu *Gloria laus*. Chór odpowiada znajdującym się w *ecclesiae fratrum* śpiewakom, powtarzając pierwszą część śpiewu, którą też wykonuje po każdym z wersetów. Po ostatnim wersecie śpiewacy otwierają drzwi i wracają na swoje miejsce w procesji, która ponownie rusza w towarzyszeniu responsorium *Ingrediente*. Bracia podchodzą kolejno do stopni prezbiterium, zostawiają tam palmy i zajmują miejsca w stallach. Krucyferariusz z krzyżem stoi na stopniach prezbiterium aż do końca obrzędu. Ministrant niosący naczynie z wodą usuwa się do zakrystii, a pozostali posługujący ustawiają się tak jak na początku obrzędu aspersji. Po wersecie i oracji przeor z asystą udają się do zakrystii, by celebrians mógł nałożyć ornat do odprawienia mszy.

Zakończenie procesji w każde z czterech wspomnianych świąt przebiega tak

²⁵⁰ Pamiętajmy, że „*collocet se ultimum in choro suo*” oznacza miejsce na szczycie procesji, a nie na jej końcu. Bracia bowiem w procesji ustawieni są w porządku rosnącej godności. Najniższe miejsce zajmują najmłodsi, dlatego właśnie przy nich staje posługujący ministrant. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., nr 642, s. 163.

²⁵¹ Por. odnośnie do Wniebowstąpienia Pańskiego *Ordinarium*, dz. cyt., nr 681, s. 181n; Oczyszczenia NMP tamże, nr 753, s. 193n; Wniebowzięcia NMP tamże, nr 823, s. 203n. W wypadku ostatniego z wymienionych świąt teksty zawierają więcej responsoriów niż zwykle.

²⁵² Por. *Ordinarium*, dz. cyt., nr 642, s. 163.

samo — obejmuje odpowiedni werset i orację. Różnice dotyczą wyłącznie trzeciej stacji i zestawu śpiewów przewidzianych na dany dzień. Wariantowość sprowadza się zatem do tego, że we Wniebowstąpieniu, Oczyszczeniu i Wniebowzięcie Najświętszej Dziewicy ostatnia stacja ma miejsce w czwartej — równoległej do kościoła — części krużganków. Po jej zakończeniu bracia wchodzi do świątyni i zajmują swoje miejsca w stallach. Tym razem używają zwykłego wejścia do chóru, które znajduje się pomiędzy prezbiterium a stallami. Dodatkowo w ramach omawiania różnic warto nadmienić, że podczas procesji w uroczystość Oczyszczenia NMP bracia niosą zapalone świece, które — podobnie jak palmy w Niedzielę Palmową — są święcone przed rozpoczęciem pochodu. Po powrocie z krużganków nie składają ich jednak na schodach prezbiterium, lecz zatrzymują aż do czasu ofiarowania, kiedy przekazują je przeorowi odprawiającemu mszę.

ANALIZA ORDO MISSÆ MAIORIS ALTARIS

Nawiązując do analogii pomiędzy liturgią a teatrem, możemy stwierdzić, że w poprzednich rozdziałach opisaliśmy powstanie sztuki, scenę wraz ze scenografią, aktorów i kostiumy oraz rekwizyty, którymi będą się posługiwać, a także ich osobiste przygotowanie do „zagrania” dramatu.

W tym rozdziale zajmiemy się analizą ceremonii składających się na celebrację mszy konwentualnej w dni rytu zdwojonego. Będziemy starali się zwrócić uwagę na elementy specyficzne, zależne od rangi dnia i okresu liturgicznego. Posługując się schematem przedstawionym na stronie 79, przeprowadzimy rekonstrukcję i analizę liturgii eucharystycznej w formie zapisanej w *Prototypie liturgii dominikańskiej*. Aby uzupełnić ten obraz, będziemy odwoływać się do źródeł późniejszych tak, by opracowanie tematu objęło cały wiek XIII. Rekonstruowany obrzęd będziemy zestawiać z wybranymi zwyczajami liturgicznymi, powszechnymi w tamtym czasie w Kościele, w szczególności: rzymskim, cysterskim, premonstratorskim i franciszkańskim. Przede wszystkim będzie interesował nas aspekt praktyczny celebracji, niekiedy jednak pozwolimy sobie na komentarz dotyczący duchowości i pobożności pierwszych pokoleń braci kaznodziejów. W kolejnych zagadnieniach — zgodnie z przyjętą metodologią — będziemy analizować ceremonie składające się na mszę świętą, którą celebrowała wspólnota średniowiecznych dominikanów przy ołtarzu głównym, a więc tym, w którym znajdował się Najświętszy Sakrament. Na koniec wykroczymy poza ramy przyjętego podziału mszy i omówimy zagadnienie przyjmowania komunii świętej przez braci. W ten sposób mamy nadzieję uzyskać pełen obraz celebracji eucharystycznej, jaka miała miejsce w 2. poł. XIII wieku w klasztorach Zakonu Braci Kaznodziejów.

4.1. *INTROITUS*

W tym punkcie zajmiemy się analizą obrzędów od początku mszy do hymnu *Chwała na wysokości*. Pamiętamy, że konwent zgromadził się już w stallach. Asysta przygotowuje się do celebracji w zakrystii, gdzie wyznaczony do odprawienia mszy konwentualnej kapłan nakłada ornat, obmywa ręce i wraz z posługującymi rusza do prezbiterium.

4.1.1. *OFFICIUM*

Po aspersioni rozpoczyna się właściwa celebracja mszy świętej. Początek Eucharystii wyznacza śpiew *officium*. Według średniowiecznej tradycji antyfonalny śpiew na początku mszy — *introit* — wprowadził do liturgii rzymskiej papież Celestyn¹. Należy tu wspomnieć o pewnej dwuznaczności, jaka panuje w księgach dominikańskich,

¹ „*Cœlestinus papa constituit, ut psalmi Davidi CL ante sacrificium canerentur antiphonatum ex omnibus, quod antea non fiebat, sed epistola tantum et evangelium legebantur*”, Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 809. Cytat objaśniano wielokrotnie, nadając mu następujący sens: „Papież Celestyn nakazał, aby [wyjątki] ze 150 Psalmów Dawidowych śpiewać w formie antyfon, czego wcześniej nie czyniono, ale czytano samą epistołę i Ewangelię”. Por. liczne cytowania

zarówno w tych z omawianego okresu, jak i w późniejszych. Mianowicie w *Ordinarium* i komentarzach do liturgii mówi się o „*introitus*”, a rubryki w *Correctorium* Humberta i w szczególności formularze mszalne mówią przeważnie o „*officium*”. Wynika to stąd, że introit funkcjonował u dominikanów jako termin szerszy. Jak widzieliśmy powyżej, Hugo stosował go do określenia większej części mszy, a nie tylko do określenia jednego ze śpiewów. „*Officium*” w okresie nas interesującym było w Kościele terminem wieloznacznym. Od pierwszego śpiewu na mszy nazywano na przykład cały komplet śpiewów eucharystycznych przewidzianych na dany dzień². Mimo tej dwuznaczności zwyczaj określania antyfony na wejście słowem „*officium*” utrzymał się w Zakonie aż do zniesienia rytu dominikańskiego w 1969 roku. Równoległe używano drugiej nazwy — „*introitus*” — stosowano ją przeważnie w rubrykach. Wyrazistym przykładem wykorzystywania jednocześnie dwóch terminów jest — pochodzący z późniejszego okresu — zapis z mszału dominikańskiego z 1933 roku, który w rubryce o antyfonie *Ad te levavi, officium* na I niedzielę Adwentu, mówi: „*Hoc modus repetandi Introitum missae servabitur per totum annum*”³. W niniejszym opracowaniu, postępując zgodnie z rubrykami z formularzy mszalnych *Prototypu*, zdecydowaliśmy się na używanie terminu „*officium*” w odniesieniu do śpiewu wykonywanego na rozpoczęcie celebracji mszy świętej. Zarazem należy jednak pamiętać o stałej praktyce używania drugiego terminu.

Problem nazwy śpiewu na rozpoczęcie mszy nie sprowadza się jedynie do rozstrzygnięcia, który termin będzie używany. Pojawienie się w kontekście mszalnego śpiewu nazwy „*officium*” może świadczyć o rodowodzie liturgii dominikanów i być śladem jej wpływu na inne rytury. „*Introitus*” jest terminem zaczerpniętym z liturgii rzymskiej, „*officium*” natomiast z liturgii mozarabskiej⁴. Nieuprawnione byłoby na tej podstawie wyciągnięcie wniosku o mozarabskim rodowodzie rytu dominikańskiego. Szukając śladów wzajemnych wpływów rytu braci kaznodziejów i innych liturgii Kościoła zachodniego, zwróćmy uwagę, że interesującego nas terminu używali oprócz dominikanów kartuzi, karmelici, a w średniowiecznym *ordinarium* również premonstratensi⁵.

Mimo stosowania tej samej nazwy dominikanie używali charakterystycznej formy śpiewu. Introit to śpiew składający się z antyfony (oznaczonej dalej symbolem „A”), wersetu („V”) i *Gloria Patri* („G”) śpiewanych w odpowiednim porządku. W *Prototypie* Humberta zbiór oficjów znajduje się w *Graduale*, w którym zanotowano antyfony i wersety śpiewów. Przyjrzyjmy się przykładowi (ilustracja 4.1).

Najpierw wykonywana jest antyfona. W tym przypadku „*Spiritus Domini replevit orbem terrarum alleluia et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis alleluia alleluia alleluia*”. Następnie werset: „*Confirma hoc deus quod operatus es in nobis a templo tuo quod est in Iherusalem*” wykonywany na melodię psalmu w tonie, w którym skomponowana została antyfona. W tym przypadku antyfona zapisana jest w tonie ósmym, dlatego słowa wersetu zaczerpnięte z Psalmu 67 zostały podpisane pod melodię ósmego tonu. Zazwyczaj w *officium* występuje tylko jeden werset za-

powyższego w: *De catholicae Ecclesiae Divinis Officiis ac ministeriis varis vetustorum fere omnium Ecclesiae Patrum ac Scriptorum Libri*, Romae 1501; tam też np.: A.F. Alcuini, *De divinis officiis liber*, s. 66.

² W taki sposób opisuje go Pseudo-Hugo od św. Wiktora: „*Introitus, qui dicitur officium, quia per ipsum inchoamus missae officium...*”, *Speculum Ecclesiae*, PL 177, 356.

³ *Missale conventuale juxta Ritum Fratrum Praedicatorum*, Romae 1933, s. 1.

⁴ Por. m.in.: G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 56.

⁵ Tamże.

czerpnięty z Księgi Psalmów lub innych ksiąg Pisma Świętego⁶. Po wersecie wykonuje się śpiew *Gloria Patri* w tym samym tonie psalmowym co werset.

Prototyp w *Graduale* pod odpowiednią datą, a więc tam, gdzie notuje właściwą antyfonę *officium*, przytacza jedynie początek i schemat zakończenia *Gloria Patri*, by w ten sposób zaznaczyć, której melodii należy użyć. *Gloria Patri* rozpisana w całości na melodii ośmiu tonów znajduje się na samym początku *Graduale* (f. 323r). W naszym przykładzie słowo „*Gloria*” podpisane zostało pod melodią: g-a-g-c. Zgodnie z zaleceniem rubryk *Ordinarium* na koniec *officium* powtarza się antyfonę⁷. Struktura całego śpiewu wygląda więc następująco: A–V–G–A. W tym samym miejscu *Ordinarium* zaznacza, że w ten sposób wykonuje się śpiew zawsze, z wyjątkiem tygodni od Niedzieli Męki Pańskiej⁸ do Paschy wyłącznie oraz we wszystkich mszach za zmarłych (*missa pro defunctis*). W wymienione dni nie śpiewa się *Gloria Patri*, a więc wówczas śpiew przyjmuje formę A–V–A. Dodatkowo *Ordinarium* zaznacza wyraźnie, że „*nunquam autem triplicatur*”⁹. Wobec tego u dominikanów introit nigdy nie przyjmował formy A–V–A–G–A, która była powszechnie stosowana czy to w innych zakonach, czy w rycie rzymskim sprzed 1215 roku. Przyjrzymy się tym dwóm kwestiom bliżej.

Zwyczaj pomijania *Gloria Patri* w okresie pasyjnym był powszechny. Dość późno pojawiają się jego eksplikacje¹⁰, ale wydaje się na tyle oczywisty, że nie wymagał dodatkowych wyjaśnień. Prawdopodobnie bowiem jedynym powodem takiego postępowania była wola podkreślenia pokutnego charakteru tegoż okresu. J. Jungmann SJ i P. Parsch widzą w kolejnych dniach okresu pasyjnego narastające ogołocenie. W Wielką Sobotę w ogóle nie ma introitu, a w Wielki Piątek nie tylko on sam został usunięty ale również *Kyrie* i kolekta¹¹. Podobnie w mszach *pro defunctis* obowiązywała zasada wyrażania pokuty i smutku przez usunięcie doksologii z *officium*, a jak zobaczymy później, także innych uroczystych wezwań z rytu mszy.

Zakaz odmawiania *officium* w formie potrójnej (A–V–A–G–A) świadczy o tym, że dominikanie znali taką formę śpiewu na rozpoczęcie mszy, a może przed ostatecznym wprowadzeniem *Correctorium* również ją stosowali. W złotym okresie średniowiecza znano dwie zasadnicze formy odmawiania introitu, które stosowano w zależności od rangi dnia¹². Przytoczmy dwa świadectwa. Pierwsze pochodzi z *Explicatio* Jana Beletha z XII wieku: „*[Introitus] diebus profestis bis cani solet, in solemnitatibus vero ter. Qandoque intermiscuntur tropi*”¹³. Drugie świadectwo pochodzi z *Consuetudines Cluniaci*: „*In dominicis diebus ad maiorem missam Introitus post versum dimidius solet recitari, post Gloria Patri totus*”¹⁴. Przypomnijmy jeszcze cytowany

⁶ W późniejszych, niedominikańskich traktatach o mszy świętej rozróżniano introity doskonałe i niedoskonałe ze względu na odpowiedniość wersetu i antyfony. Jeśli antyfona i werset pochodziły z tego samego psalmu lub tej samej księgi Biblii, wówczas złożony z nich introit nazywano doskonałym, i odwrotnie, jeśli źródła były różne, introit był niedoskonały. Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 407nn.

⁷ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 137, nr 530.

⁸ Niedziela przed Niedzielą Palmową (czyli przed *Ramis Palmarum*).

⁹ Tamże.

¹⁰ J. Jungmann SJ powołuje się dopiero na *Rationale* Durandusa (VI, 60, 4).

¹¹ J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 407; P. Parsch, *Rok liturgiczny*, Poznań 1956, t. 1, s. 230.

¹² J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 404nn.

¹³ PL 202, 44. Podobnie PL 213, 94, oraz G. Durandus, *Rationale divinatorum officiorum*, Lyon 1574 oraz Madryt 1775, IV, 5, 3. i 6. Dalej jako: „Durandus, *Rationale*”.

¹⁴ PL 149, 653.

207

lu pa alle lu pa in die pmo octo
Beratus vni ut replent orbem ter
 rum alle luya et hoc quod con
 ti net omnia sacramta habet
 no as alle luy a alle lu ya alle luya **C**onfir
 ma hoc vni qd operatus es in nobis a templo tuo quod
 est in iherusalem Gloria **G**loriae **U**ne luya
Cantate spm am tu
 um et auant **A**
 et reuocabis fa a an te re
 le luya **U**
 ut chorus laude spi ritus reple
 uox corda ste lum et tu amo
 nis in eis iquan ac dicit
Confirma hoc deus quod oper
 atus es in nobis a templo tu o quod est
 in iherusalem a bi of se vni reges
 manne ra alle luy a et factus est repen
 te de celo so nus aduentus spiritus ueheme
 nis ubi quie scdy os alle luya et replet sunt
 omnes spm sancto loquet os magna la
 ter alle luya alle luya fara lauda oim
Cibant eos et corde firmem alle luya

et de proa melle sumunt os allelu ya alle luya
 alle lu pa **C**antate de aduentu nostro mbla
 et de iacob Gloria **G**loriae **U**ne luya
Spiritus sancti
 dus pro ce vni a thomo apostolo rum
 re dicit inuicibili ho die plurim
 me poci uia
Alle lu pa
Spiritus sanctus tu ut replent
 orbem ter rum et hoc quod con ti
 net o mnia a fa erit am habet
 no as ost de celo o Spiritus sanctus
 docbit nos allelu ya quocumq; opero nobis
 allelu ya alle luya fena vna ostium
Acapue iocundum rem glo rie ue luy
 alle luya gimus agimus te o allelu ya
 qui uos ad celestia regna uoca uis allelu ya
 allelu ya alle luya **A**ccendite popule
 meus legem meam inclinate aurem uestram in
 uerba os mei Gloria **G**loriae **A**lle
 lu ya
Iso queban **A**lle luya
 lin guis ap sto

Ilustracja 4.1: Folio 344r *Prototypu*. Lewa kolumna u góry: *officium* na dzień Pięćdziesiątnicy „*Spiritus Domini replevit orbem terrarum*”.

wyżej fragment z traktatu Hugona¹⁵, a uzyskamy zbiór tekstów pochodzących z różnych tradycji, które potwierdzają częste stosowanie introitu w formie A–V–A–G–A w dni świąteczne. Dodatkowo zauważmy, że mowa jest powyżej o tropach i o częstym powtarzaniu antyfony pomiędzy werselem a *Gloria Patri*. Widzimy więc, że rozwiązanie dominikanów było specyficzne i znacznie skracało śpiew. Dominikanie w tym przypadku porzucili nawet zwyczaje cystersów i premonstratensów, na których wzorowali się w wielu kwestiach. Wobec tego wzmocnienie rubryki o introicie, który nigdy nie przyjmuje formy potrójnej, nie powinno już dziwić. Ciekawsze jest jednak to, że w tej kwestii dominikanie postępują za rytmem Innocentego III, czyli podobnie jak siostrzany zakon żebraczy, franciszkanie. Innocenty III w swoim *Ordo missæ* umieszcza introit w formie A–V–G¹⁶. W komentarzu do mszy wyjaśnia: „*Interea chorus concinit antiphonam ad Introitum quam repetit interposita gloria Trinitatis*”¹⁷. Również dalsze wyjaśnienia papieża nie pozostawiają wątpliwości: „*Antiphonæ repetitio, multiplicationem clamoris insinuat*”¹⁸. Mowa tu o powtórzeniu antyfony po wcześniejszym *Gloria Patri*, a więc dokładnie tak jak u dominikanów: A–V–G–A¹⁹. Podobny zapis znajdujemy w późniejszym o blisko 30 lat *Ordo Missalis Fratrum Minorum* Haymona z Faversham: „*Intr. «Ad te levavi» ps. «Vias tuas». Sequitur immediate «Gloria patri». Quo finito, repetitur introitus «Ad te levavi». Et iste modus repetendi introitum servatur per totum annum, cum dicitur «Gloria patri» post introitum etiam in duplicibus festis*”²⁰.

Dodatkowo wymaga wyjaśnienia, kto wykonuje poszczególne części *officium*. Niestety nie dysponujemy tu jednoznacznymi rubrykami. Posłużmy się wobec tego świadectwami pośrednimi. Kilku wskazówek dostarcza sam zapis śpiewu. Oddzielenie incipitu (w naszym przykładzie słowa „*Spiritus*”) dwiema pionowymi kreskami („*duas virgulas simul junctas*”) od reszty wersetu oznacza zaśpiew kantora lub kantorów, a następnie przyłączenie się chóru lub drugiego kantora. Podobna sytuacja występuje na początku wersetu i na początku *Gloria Patri*. Możemy być prawie pewni, że w dominikańskiej liturgii do rozpoczynającego śpiew kantora przyłączał się cały chór, ponieważ śpiew zanotowany został w *Graduale*, księdze chórowej, nie ma go natomiast w *Pulpitarium*, które służyło wyłącznie kantorom do wykonywania ich części śpiewów. W *Pulpitarium* znajdujemy jedynie incipity poszczególnych części *officium*, nie ma w nim rozpisanych ani wersetów, ani *Gloria Patri* w poszczególnych tonach psalmowych. Odwrotną sytuację będziemy obserwować przy omawianiu responsoriów mszalnych, gdy werset będzie zanotowany w *Pulpitarium*, a brakuje go w *Graduale*²¹. Charakterystyczny znak „*W*”, który pojawia się przed wszystkimi partiami solowymi w *Prototypie*, również w przypadku *officium* sygnalizuje rozpoczęcie frazy wykonywanej przez kantora. Jednak dwie złączone *virgulae* zaraz po incipum

¹⁵ „W dni świąteczne — ku chwale Trójcy — [wykonuje się] introit potrójny [A–V–A–G–A]. Jednak tylko jeden raz wypowiada się „Chwała Ojcu” dla uczczenia Wcielenia. W innych dniach dwukrotnie wygłasza się [introit] dla uwielbienia boskiej i ludzkiej natury, które są połączone w Osobie Syna Bożego [A–V–G–A].” Hugo de St. Caro, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 12.

¹⁶ Por. Innocentius III, *Ordo missæ*, PL 217, 766A.

¹⁷ Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 808C.

¹⁸ Tamże, 808D.

¹⁹ Samo słowo „*antiphona*” komentatorzy średniowieczni wywodzili z greckiego słowa oznaczającego echo: „*Antiphona Græce, dicitur «vox reciproca»*”. Tamże, 809B.

²⁰ S.J.P. van Dijk OFM, *Ordines of Haymo of Faversham*, dz. cyt., s. 177.

²¹ Analiza utworów pozamszalnych potwierdza powyższą tezę. Wszystkie śpiewy zarezerwowane dla kantorów lub przez nich prowadzone znajdują się w *Pulpitarium*, a niekiedy wyłącznie w nim. Śpiewy chóru zanotowane są w *Graduale* lub odpowiednio dla liturgii godzin w *Antiphonarium*.

wersetu oznaczają przyłączenie się do solowego śpiewaka reszty chóru, a nie drugiego kantora. Taki wniosek wyciągamy na podstawie braku tego śpiewu w *Pulpitarium*. O ile mniejsze zdumienie może budzić werset śpiewany przez chór, o tyle wydaje się zupełnie nieoczywiste, że również *Gloria Patri* śpiewał cały chór. Obserwujemy tu identyczną sytuację. Ponownie odpowiednie melodie dla *Gloria Patri* znajdują się na początku *Graduale*, a nie ma ich w *Pulpitarium*²². Wobec tego wydaje się, że incipity kolejnych części *officium* śpiewał kantor lub kantorzy, a resztę antyfony, wersetu i *Gloria Patri* wykonywał chór²³. Dalsza analiza pozostałych śpiewów mszalnych pozwoli wysunąć bardziej szczegółowe wnioski na temat tego, ilu było kantorów i czy śpiewali oni inicjum przy powtórzeniu antyfony.

Officium towarzyszy odpowiednia akcja liturgiczna²⁴. Asysta nie od razu opuszcza zakrystię, czeka natomiast, aż rozpocznie się *Gloria Patri* śpiewana po wersecie lub — jeśli *Gloria Patri* nie jest śpiewana — aż rozpocznie się werset. Wówczas dopiero kierują się do ołtarza. Ministranci z celebransem wchodzą do chóru w następującym porządku: najpierw akolici ze świecami na odpowiednich świecznikach, dalej subdiakon z *Evangelistarium* i diakon z *Missale*, za nimi kapłan z dłońmi złączonymi na piersiach. *Ordinarium* opisuje nawet sposób, w jaki należy trzymać wymienione księgi: mają one znajdować się na wysokości piersi, od spodu podtrzymywane lewą ręką, a za grzbiet trzymane prawą²⁵. Zarówno przy procesji z ewangelizarem i przed lekturą epistoły, jak i przy zakończeniu mszy rubryki będą odwoływać się do opisanego w tym miejscu sposobu trzymania ksiąg.

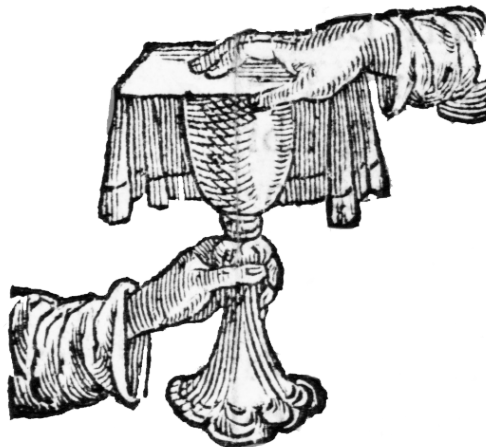
Zastanawiające jest, że przepisy *Prototypu* powstrzymują asystę w zakrystii, a nie nakazują wspólnego rozpoczęcia celebracji. Dzieje się tak, jak można przypuszczać, z dwóch powodów. Po pierwsze chór natychmiast po zakończeniu śpiewu *Asperges me* przystępuje do wykonania *officium*. Liturgia średniowiecznych dominikanów — jak jeszcze wielokrotnie będziemy mogli to obserwować — unikała ciszy i braku akcji, oczekiwanie w milczeniu byłoby więc co najmniej nienaturalne. Wobec tego asystujący, a w szczególności celebrans nie dysponowali dodatkowym czasem, w którym mogliby przygotować się do mszy. Drugi powód, jaki się tutaj nasuwa, to wybór odpowiedniego momentu na wejście asysty z celebransem. Prawdopodobnie zamysł średniowiecznych kaznodziejów był taki, by uzgodnić początek kolejnej części *officium* z pojawieniem się kapłana, co nie tylko porządkowało liturgię, ale nadawało pojawieniu się kapłana sens teologiczny. Gdy momentem wejścia celebransa z ministrantami był początek *Gloria Patri*, wówczas cały chór wykonywał głęboki skłon. Początek wersetu jako moment wejścia asysty był mniej teatralny, ale równie wymowny. Z punktu widzenia samej praktyki liturgicznej i nadrzędnej w reformach dominikańskich chęci uporządkowania celebracji w introicie oczekiwano kolejnej klauzuli, która podkreśli wagę skromnej — jak mogłoby się wydawać — akcji liturgicznej. Wprowadzenie ładu wydaje się jednak zbyt słabym argumentem dla uzasadnienia omawianej rubryki. Komentatorzy wyjaśniają, że antyfony jest prośbą o przyście

²² Owszem, w *Pulpitarium* znajdziemy melodie *Gloria Patri*, ale są to melodie stosowane poza mszą, a dokładnie w responsoriach matutinum i nieszpórów.

²³ Taką formę wykonawczą (z właściwym dla swojego czasu uwzględnieniem organów) potwierdza również C. Jasinski OP, *Ceremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 88. Zmiana, którą znajdujemy u C. Jasiniego OP, dotyczy podziału *Gloria Patri*. U niego chór włącza się dopiero od słów „*Sicut erat*”. W *Prototypie* nie ma jednak żadnych wskazówek, czy to w rubrykach, czy to w zapisie śpiewu, które sugerowałyby takie wykonanie.

²⁴ *Ordinarium*, s. 235, nr 44, oraz *Prototyp*, f. 402v.

²⁵ Tamże.



Ilustracja 4.2: Rycina przedstawiająca sposób trzymania kielicha w procesji do mszy cichej.
Źródło: *Quomodo sacerdos se præparare debet ad Missam* w *Missale Sacri Ordinis Prædicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulphi eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romæ 1635, s. v.

Chrystusa, a pojawienie się kapłana jest jej spełnieniem²⁶. Wobec tego jest istotne, że właśnie w tych określonych momentach w prezbiterium pojawia się kapłan, którego przez większość roku „wita się” głębokim pokłonem. W obu przypadkach zaś od samego początku liturgia Eucharystii buduje napięcie dramatyczne, które w tym miejscu opiera się na schemacie: prośba — oczekiwanie — spełnienie — pokłon.

Wraz z rozpoczęciem śpiewu *Gloria Patri* kapłan i asysta zatrzymują się przed ołtarzem, co oznacza: przed schodami ołtarza. Stają tam w następującym porządku: celebrans pośrodku, po prawej jego stronie diakon, a po lewej subdiakon, akolici na skraju po obu stronach²⁷. Za moment złączą modlitwy u stopni ołtarza, chór będzie natomiast kontynuował śpiew *officium*, a potem *Kyrie eleison*. Również kapłan z asystą w odpowiednim momencie odmówią introit. Dlatego po omówieniu modlitw u stopni ołtarza, przyjdzie nam na krótko wrócić do tematu *officium*.

4.1.2. MODLITWY U STOPNI OŁTARZA

Modlitwy u stopni ołtarza rozpoczynają się z chwilą, gdy celebrans wraz z ministrantami zatrzyma się na środku prezbiterium. Najpierw kapłan do asysty — zwrócony twarzą w stronę mensy — wypowiada wers: „*Confitemini Domino, quoniam bonus*”. Asystujący odpowiadają mu również tylko jednym wersem: „*Quoniam in saeculum misericordia eius*”. Celebrans wraz z diakonem i subdiakonem pochylają się, lecz — jak zaznaczają rubryki — nie klękają, akolici natomiast, odwróciwszy się twarzami do celebransa, stoją wyprostowani w milczeniu. W takim układzie rozpoczynają odmawiać *Confiteor*. Taka forma modlitw u stopni ołtarza i ich porządek jest jedną z cech charakterystycznych liturgii dominikanów, dlatego *Missale conventuale* podkreśla, że tu opuszcza się wszystkie inne modlitwy, które zazwyczaj odmawiane są przez „*saeculares*”²⁸. Czego dominikanie nie odmawiali? Tradycja modlitw u stopni

²⁶ Zacytujmy w tym miejscu podobne uzasadnienie Innocentego III: „Przyjście kapłana oznacza przyjście Chrystusa, a antyfona, którą się mówi w introicie, oznacza pragnienie Jego przyjścia”. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 808C.

²⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 235, nr 45.

²⁸ *Prototyp*, f. 402v.

ołtarza już w XI wieku była umocniona i przybierała formy budowane na stosunkowo spójnym schemacie²⁹, mimo że wciąż są traktowane jako prywatne modlitwy celebransa³⁰. Najczęściej modlitwy te obejmowały dialog celebransa i asysty oparty o treść Psalmu 42 (*Judica me Deus*), niekiedy z dołączonym dialogiem i modlitwą *Aufer a nobis*. Jeśli zdarzały się odstępstwa od tego schematu, dotyczyły najczęściej antyfon, długości dialogu, tekstu modlitwy *Confiteor*. Dla nas najbardziej interesujące są powszechne praktyki trzynastowieczne. Ryt Innocentego III jest ich dobrym przykładem. W przywoływanym już *Ordo missæ* papieża modlitwy u stopni są bardzo rozbudowane. Kapłan najpierw znaczy się znakiem krzyża, następnie odmawia w dialogu z posługującymi *Inroibo ad altare Dei* i *Judica me Deus*, na zakończenie werset „*Adjutorium nostrum in nomine Domini*” i wreszcie *Confiteor*. Ostatnia modlitwa składa się w sumie z czterech części: uznania własnych win przez celebransa, modlitwy ministrantów o odpuszczenie mu grzechów, paralelnego wyznania asysty i modlitwy kapłana w jej intencji. Po modlitwie następuje absolucja i kolejny dialog (3 wezwania i 3 odpowiedzi), na zakończenie modlitwa *Aufer a nobis*. Dodajmy, że w *Confiteor* poza wezwaniem do Maryi Panny przywoływano wstawiennictwo świętych Piotra i Pawła, Michała Archanioła i Jana Chrzciciela.

Jeszcze bardziej rozbudowany schemat modlitw u stopni przedstawia *Indutus planeta*:

℣. Introibo ad altare dei. ℞. Ad deum qui letificat iuventutem meam. Ps. Iudica me deus cum Gloria patri. Deinde repetatur Ant. «Introibo [ad altare dei]». ℞. Ad deum [qui letificat iuventutem meam]. ℣. Adjutorium nostrum [in nomine domini]. ℞. Qui fecit [celum et terram]. Deinde faciet confessionem inclinatus profunde et stet taliter inclinatus donec responsum fuerit «Misereatur tui» etc. Et tunc erigens se facit absolutionem, qua facta dicit: ℣. Deus tu conuersus [viuificabis nos]. ℞. Et plebs [tua letabitur in te]. ℣. Ostende nobis domine [misericordiam tuam]. ℞. Et salutare tuum [da nobis]. ℣. Domine exaudi [orationem meam]. ℞. Et clamor [meus ad te veniat]. ℣. Dominus vobiscum. ℞. Et cum spiritu tuo. ℣. Oremus. Aufer a nobis etc. Et dicitur hec oratio aliquantulum alte dum ascendit sacerdos ad altare. Finis «Per christum dominum nostrum». ℞. Amen. Postea inclinatus coram medio altaris iunctis manibus dicit sub silentio hanc orationem ℣. Oremus. Te domine vt per merita sanctorum quorum reliquie hic sunt etc. Si non fuerint ibi reliquie dicat «Per merita omnium sanctorum» etc. Qua completa erigit se et manus super altare deponens osculatur illud³¹.

W przeciwieństwie do zwyczajów rzymskiego i innych, w szczególności premonstratańskiego, dominikanie zupełnie rezygnują z Psalmu 42³². Jedyna pozostałość po dialogu celebransa i asysty to cytowany wyżej wers i respons z Psalmu 117. Natychmiast po nim następuje *Confiteor*. W. Bonniwell OP sugeruje, że dominikański akt pokuty ograniczał się do formy zanotowanej w mszale³³. Taki wniosek byłby błędny.

²⁹ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 361nn.

³⁰ Por. W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 183.

³¹ *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 218.

³² Podobnie postępują kartuzi i karmelici. Drudzy jak w przypadku *officium*, tak i tutaj podążają śladem dominikanów.

³³ „*Confiteor*, jak reszta modlitw przed mszą, także należała do prywatnej pobożności dawnego Kościoła i stała się oficjalną częścią mszy dopiero po Soborze Trydenckim. Ponieważ rubryki tego w ogóle nie określały, największej różnorodności można się spodziewać w przypadku formuł *Confiteor* — od bardzo rozwlekłych po króciutkie, jak u kartuzów i cystersów. Krótkie formuły,

Forma znajdująca się w *Missale* to jedynie część modlitwy:

Confiteor deo et beate marie et omnibus sanctis et vobis fratres. quia peccavi nimis cogitatione locutione opere. et omissione mea culpa. precor vos orare pro me.

Item sacerdos. *Misereatur vestri omnipotens deus et dimittate vobis omnia peccata vestra liberet vos ab omni malo. salvet et confirmet in omni opere bono et perducatur vos ad vitam aeternam.*

℞ *Amen.*

Item sacerdos. *Absolutionem et remissionem omnium peccatorum vestrorum tribuat vobis omnipotens et misericors dominus.*

℞ *Amen*³⁴.

Obecnie taka wersja *Confiteor* nie budzi szczególnego zdziwienia, jest bowiem prawie identyczna z modlitwą znaną ze zwyczajnej formy rytu rzymskiego. Zauważyliśmy jednak, że jest wyraźnie odmienna od powszechnej praktyki średniowiecza, a co ważniejsze, gdyby była stosowana podczas mszy, różniłaby się od zwykłej formy *Confiteor* odmawianego przez dominikanów w modlitwach chórowych, w szczególności w komplecie.

Rozstrzygnijmy wątpliwość, czy dominikanie stosowali tak krótką formę aktu pokuty w mszy, jak sugeruje wspomniany wyżej historyk rytu dominikańskiego. W *Prototypie* rubryki dotyczące *Confiteor* znajdują się w trzech miejscach. Pierwsze z nich to *Collectarium* (folio 43r), a więc księga, w której zawarte zostały wszelkie modlitwy potrzebne celebransowi godzin kanonicznych; drugie to *Missale conventuale* (folio 402v), a trzecim jest *Missale minorum altarium* (folio 474r), czyli mszał służący do odprawiania mszy prywatnych. Pierwszy opis jest zasadniczy i omawia pozostałe przypadki, dwa kolejne wymagają zastosowania reguł z *Collectarium* do mszy konwentualnej i prywatnej. Według tych rubryk wszystko przebiega analogicznie do rytu rzymskiego. Najpierw celebrans wyznaje grzechy i prosi o modlitwę: „*Quandoquaque dicitur Confiteor in choro a prelato vel a incipiente officium vel extra ab illo qui incipit horas vel a sacerdote missam celebraturo sive in conventu sive missa privata etiam uno solo astante dicitur sic*” i tutaj następowała pierwsza część modlitwy przytoczona powyżej. Następnie towarzyszący mu modlili się w jego intencji: „*Illæ vero qui respondet sive illi qui respondent in choro vel extra vel in missa conventuali vel in privata semper debent dicere etiam prelato*”. W tym miejscu wypowiadano modlitwę: „*Misereatur tui omnipotens deus et dimittat tibi omnia peccata tua liberet te ab omni malo. salvet et confirmet in omni opere bono et perducatur te ad vitam aeternam*”. Celebrans odpowiadał „*Amen*”. Wobec jednoznacznych rubryk zawartych w *Collectarium* musimy stwierdzić, że w mszale brakuje modlitwy ministrantów, którą wypowiadali w intencji kapłana nie tylko podczas godzin kanonicznych, ale również w mszy. Brak odpowiedzi w mszale jest spowodowany tym, że księga zawierała przede wszystkim modlitwy celebransa, a nie asysty lub chóru. Dlatego mszalne rubryki zaznaczają: „*item sacerdos*”, wskazując jedynie tekst wypowiadany przez kapłana. Pominięcie rubryk z *Collectarium* doprowadziłoby do fałszywego wyobrażenia, że mszalny akt

których sformułowanie bardzo przypomina obowiązujące u dominikanów, były stosowane w dziewięciowiecznej regule kanoników regularnych (opierającej się na Chrodegangu), w *Micrologusie* oraz w rytach: kartuskim, z Sarum, Banger, York, Fréjus itd.” W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 183. Por. również opis mszy według rubryk Humberta. Tamże, s. 121.

³⁴ *Prototyp*, f. 402v. Rubryki zostały zaznaczone prostą czcionką. Por. również Badische Landesbibliothek Karlsruhe, *Missale Dominicanum*, St. Peter perg. 46, f. 142r i v i inne mszały z okresu.

pokuty różni się od stosowanego w innych nabożeństwach³⁵. W kolejnych dwóch częściach dialogu role odwracały się: asysta lub chór wyznawali grzechy, a celebrans modlił się w intencji braci. Tekst dwóch ostatnich części dialogu pokrywał się z dwoma pierwszymi wezwaniem. W odpowiednich miejscach zmieniała się jedynie forma gramatyczna. Na zakończenie kapłan udzielał abszolucji. Tę formę aktu pokuty znajdujemy w księgach, zarówno przed zatwierdzeniem liturgii dominikanów, jak i po niej aż do źródeł drukowanych³⁶.

Chociaż dominikanie nigdy nie dodali Psalmu 42 do modlitw u stopni ołtarza, to jednak z biegiem lat dłuższa forma aktu pokuty pojawiła się w ich księgach liturgii mszalnej. Wiek XIII w Zakonie kaznodziejów mija natomiast pod znakiem prostej formy aktu pokuty. Jedyne zmiany w tekście, jakie odnotowują w tym czasie Akta kapituł dotyczą dodania imienia św. Dominika. Zmiana ta została ostatecznie zaaprobowana przez kapitułę w Bolonii w 1285 roku³⁷. Zmiana polegająca na całkowitym ujednoczeniu formy mszalnego aktu pokuty z praktyką rzymską dokonała się w 1. poł. XVII wieku³⁸.

Na zakończenie modlitw u stopni ołtarza celebrans i asysta prostują się, a wówczas celebrans mówi: „*Adiutorium nostrum in nomine Domini*”, a asysta odpowiada: „*Qui fecit celum et terram*”. Celebrans zbliża się następnie do ołtarza, co oznacza, że podchodzi po stopniach ołtarza, pochyla się — jak zaznacza *Missale*³⁹ — dokładnie pośrodku i odmawia modlitwę: „*Aufer a nobis domine cunctas iniquitates nostras. ut ad sancta sanctorum puris mereamur mentibus introire. Per xpistum dominum nostrum. Amen*”⁴⁰. Dopiero teraz kapłan całuje ołtarz i znaczy się znakiem krzyża⁴¹. Zwróćmy uwagę, że od samego początku, ale również i w chwili wykonywania gestu żadna z ksiąg nie wspomina o słowach „*In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen*”. Formuła ta pojawiła się u predykantów stosunkowo późno, bo dopiero w XVII wieku:

Item sub initium cuiuscumque missae in quovis altari sacerdos, dum se de more signat s. crucis signo tam ante versum „Confitemini” a quam immediate

³⁵ *Collectarium* przewiduje jeszcze formę aktu pokuty do prywatnego odmówienia podczas prymy lub komplety, gdy ktoś odmawia ją samodzielnie.

³⁶ Por. Badische Landesbibliothek Karlsruhe, *Kollektar*, St. Peter perg. 84, z roku 1251, f. 4v i 5r. Badische Landesbibliothek Karlsruhe, *Kollektar*, St. Peter perg. 24, z roku 1251, f. 11v i 12r. *Collectarium iuxta ritum sacri Ordinis Prædicatorum*, Romæ 1607, s. 37n.

³⁷ „*Item hanc. Ubicumque fit mencio de confessione generali in officio ecclesiastico. ubi dicitur. confiteor deo et beate Marie. addatur. et beato Dominico. Et hec habet tria capitula.*” MOPH 3, s. 227. Mimo że zapis mówi o oficjum, ze względu na wspólne rubryki *Collectarium* odnoszące się do modlitwy *Confiteor*, wnioskujemy, że dotyczył również mszy świętych.

³⁸ Taki wniosek można wysnuć na podstawie Akt kapituł z lat 1629 – 1644, należałoby zweryfikować te dane przez zbadanie ksiąg liturgicznych. Ze względu na to, że temat ten wybiega poza założone ramy niniejszego opracowania, nie podjęliśmy się szczegółowego analizowania tej kwestii. Możliwe, że dodanie dłuższej formy *Confiteor* należy tłumaczyć wcześniejszym zwyczajem stosowania jej w liturgii mszy świętej. Możliwe jest również, że mszały z *Prototypu* notują wersję krótszą, ale stosowana była dłuższa. Przypuszczenia te są jednak mało prawdopodobne, ponieważ nie są zgodne z tendencją do skracania obrzędów wstępnych. Skoro zauważyliśmy, że wiele psalmów zostało przez dominikanów ograniczone do jednego wersetu, trudno przypuszczać, że w zamian rozwinęli *Confiteor*.

³⁹ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 235, nr 46.

⁴⁰ *Prototyp*, f. 402v.

⁴¹ Pocałunek ołtarza w tym miejscu był powszechnie stosowaną praktyką. Przepisy dominikańskie przewidują w trakcie celebracji mniej pocałunków ołtarza niż, np. franciszkanie, którzy w ciągu celebracji całują ołtarz osiem razy. Por. *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 218–219.

ante introitum, alta voce pronuntiet „In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen”⁴².

W chwili gdy celebrans wykona znak krzyża, *Missale conventuale* dodaje rubrykę „*Et tunc incipiat missam*”⁴³. Może nie należy przywiązywać zbyt dużej wagi do tej wzmianki. Niemniej jest ona zastanawiająca. Z jednej strony może bowiem oznaczać dokładnie to samo co zapis, który wcześniej znajdujemy w *Missale*: „*Tunc omnes, conveniens ad librum et stantes a dexteris sacerdotis ordinate secundum gradus suos, dicant Introitum et Kyrie eleison*”⁴⁴. W takim wypadku słowo „*missa*” z cytowanego wyżej zdania oznaczałoby „*officium missæ*”. Z drugiej strony można stwierdzić, że dominikanie w XIII wieku uważali, iż kapłan dopiero w tej chwili zakończył wszelkie obrzędy wstępne i znak krzyża jest ostatnim aktem przygotowania do sprawowania Eucharystii. Msza jednak rozpoczyna się dopiero od introitu. Niektórzy autorzy uważają, że w XIII, a z pewnością w XII wieku, modlitwy u stopni nie były postrzegane jako część właściwa mszy, a raczej jako akty prywatnej pobożności⁴⁵. Faktem jest, że różne zwyczaje liturgicznie odmiennie ustalały zasady odmawiania i treść tych modlitw. Nie jest jednak prawdą, że dopiero po Soborze Trydenckim uznano je za część mszy. Dowodzi tego konsekwencja, z jaką umieszczane są w *ordo missæ* i komentarzach typu *expositio missæ*. Wydaje się również, że rozstrzygnięcie papieża Innocentego III, który umieścił znak krzyża przed modlitwami pokutnymi, przekonuje, że w XIII wieku silna była tendencja do postrzegania ich jako integralnej części mszy. Dominikanie jednak postępują zgodnie z wcześniejszą tradycją kanoników regularnych, którzy rozpoczęcie mszy widzieli w introicie odmawianym po wszelkich aktach oczyszczenia.

Gdy celebrans, odmówiwszy nakazane modlitwy, zbliży się w końcu do ołtarza, wówczas diakon z subdiakonem kładą księgi na wcześniej przygotowanych miejscach: mszał po prawej stronie ołtarza, a ewangeliarz po lewej, z tym, że *Evangelistarium* kładzie się w głębi mensy. Tak więc mszał leży przed *epistolarium*, natomiast *Evangelistarium* nie zajmuje miejsca, które przewidziane jest dla mszału w drugiej części mszy. W czasie gdy diakon i subdiakon odkładają księgi, akolici ustawiają świece na ostatnim stopniu ołtarza i gaszą je. Zapalą świece powtórnie dopiero przed lekturą Ewangelii, a później powtórnie zgaszą i zapalą dopiero przed *Sanctus*⁴⁶.

Cała asysta gromadzi się po prawej stronie ołtarza zgodnie z hierarchią swoich stopni. Nie staje za kapłanem, lecz wszyscy ustawiają się w jednej linii po prawej stronie celebransa⁴⁷. Odmawiają wspólnie *officium* i *Kyrie eleison*⁴⁸. Podobnie postępuje

⁴² MOPH 12, s. 395. Zmianę tę wprowadzono podczas kapituły mającej miejsce w Rzymie w 1656 roku. Tak jak inne modyfikacje uchwalane w wieku XVII i ta miała na celu upodobnienie rytu dominikańskiego do rzymskiego.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 235, nr 47. *Prototyp*, f. 393r.

⁴⁵ Por. W. Bonniwell OP, *A History of Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 183.

⁴⁶ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 235, nr 47.

⁴⁷ Od tego momentu asysta kilkakrotnie będzie zmieniać miejsce przy ołtarzu. Podczas *officium*, *Kyrie*, *Gloria in excelsis* i *communio* stanie przy *cornu Epistolae* — po prawej stronie ołtarza. Natomiast w czasie *Credo*, *offertorium* i Ewangelii będzie stać przy *cornu Evangeliae* — po lewej stronie ołtarza. Za każdym razem asystujący stoją w jednej linii, uporządkowani według godności: po prawej stronie kapłana, gdy ten zajmuje miejsce przy prawym rogu ołtarza, a po lewej, gdy stoi przy *cornu Evangeliae*.

⁴⁸ *Ordinarium* zaznacza, że nie kłękają w przypadku introitów, w których wymaga się tego od chóru. W liturgii dominikańskiej z XIII wieku przypadek taki miał miejsce tylko w śpiewie *Salve Sancta Parens* i *Veni Sancte Spiritus*. Kapituła w Bolonii w 1302 roku zatwierdziła nakaz kłękania w dzień

chór, który na koniec *officium* natychmiast rozpoczyna śpiew *Kyrie eleison*.

Asysta gotowa do odmówienia introitu i celebrans, który będzie tej modlitwie przewodniczył, to znak rozpoczynający mszę. Skoro jednak odczytanie *officium* jest początkiem mszy, jak interpretować rozpoczęty wcześniej śpiew chóru? Brak zaangażowania celebransa w śpiew chóru sugerowałby, że antyfona na wejście jest zwykłym mało istotnym śpiewem, który można by pominąć w celebracji nieuroczystej. Przyjęcie takiego punktu widzenia byłoby bardzo anachroniczne — współcześnie chór czy schola wykonują śpiew na wejście, w którym kapłan celebrujący mszę częstokroć w ogóle nie uczestniczy. W trzynastowiecznej liturgii, a zwyczaj ten, choć wcześniejszy, utrzymał się do XX wieku, *officium* było częścią formularza mszy, a więc wymagano, by zostało odczytane. Stąd też paralelność akcji chóru i asysty uzasadniona jest dopełnieniem celebracji sprawowanej wspólnie przez asystę, jak i chór. Wszyscy uczestnicy mszy powinni odmówić introit: chór w sposób uroczysty, kapłan i asysta w sposób prosty.

To samo *officium* jest wykonywane równolegle przez chór w stallach i asystę z celebransem w prezbiterium. Analizując rubryki, widzimy wyraźnie, że śpiew ten stanowi część formularza. Wobec tego ani kapłan, ani chór nie może pominąć go podczas celebracji. Mimo że chór śpiewa introit, to asysta wraz z kapłanem, którzy do kościoła wchodzą niejako „spóźnieni”, odmawiają je niezależnie od chóru. Jednak dopiero modlitwa asysty z kapłanem jest opisana jako początek mszy świętej. Przyjęcie takiej perspektywy stwarza wiele problemów interpretacyjnych. Najważniejszym z nich będzie nie tyle określenie momentu, w którym faktycznie rozpoczynała się msza, ile wyjaśnienie relacji między interakcją a paralelnością działań celebransa i chóru. Czy w mszy dominikańskiej mamy do czynienia z interakcją celebransa i zgromadzenia, czy też akcja celebransa jest niezależna, a chór stanowi pewnego rodzaju tło⁴⁹? Kto faktycznie rozpoczyna celebrację? Czy celebrans, który dołącza się do już rozpoczętej modlitwy chóru, modlitwy, która jest integralną częścią mszy? Czy może jednak chór, który w uroczysty sposób odprawia *officium*? Pozostawmy chwilowo te pytania bez wyczerpującej odpowiedzi. Zwróćmy jedynie uwagę na to, że wkomponowanie Eucharystii w ciąg modlitw brewiarzowych, poprzedzenie jej przygotowaniem i obrzędem wstępnym sygnalizuje inne niż współczesne nam rozumienie celebracji tego sakramentu. Sugeruje, że liturgia trwa, a chór czy celebrans włączają się w *continuum sacrum*. Może zupełnie niewłaściwe jest pytanie o to, kto i w którym momencie rozpoczyna mszę. Jeśli zwrócimy uwagę na dynamikę przeżywania celebracji, a nie tylko na rubryki, wówczas nurtujące nas pytanie straci na znaczeniu.

4.1.3. KYRIE ELEISON

Prototyp nie poświęca żadnej rubryki wykonywaniu *Kyrie eleison*. Ponadto części stałe mszy nie zostały ujęte w osobnej księdze. Pięć różnych melodii *Kyrie* i innych części stałych znajdujemy w *Graduale*, w którym zostały umieszczone pomiędzy śpiewami na wspomnienie Maryi Panny, a sekwencjami na uroczystości (folia 361v–363v).

i przez oktawę Pięćdziesiątnicy, którego *inchoatio* miało miejsce dwa lata wcześniej w 1299 roku: „*In capitulo de inclinacionibus. ubi dicitur. porro ad salve sancta parens. et veni sancte spiritus. addatur. et ad veni creator spiritus. in die penthecostes. et per totam epdomadam.*” MOPH 3, s. 302.

⁴⁹ Taką sytuację znamy z wieków późniejszych, w szczególności z okresu po Soborze Trydenckim. Anachronizmem byłoby jednak nałożenie schematu szesnastowiecznego na liturgię z XIII wieku.

Oznacza to, że swoiste *Kyriale* znajduje się prawie na samym końcu *Graduale*. Najbogatszy zestaw śpiewów stałych przysługuje świętom rangi *duplex et totum duplex*, a najbardziej wtórny melodycznie świętom rytu *trium lectionum*.

Przyjrzyjmy się precyzyjniej *Kyriale Prototypu*. Kolejne zestawy śpiewów przedstawiają się w następujący sposób⁵⁰:

1. *Totum duplex et duplex: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei, Ite missa est;*
2. *Festum semiduplex: Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus Dei, Ite missa est;*
3. *Dominica et Festum simplex: Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus Dei, Ite missa est, Benedicamus Domino;*
4. *Missa in vigilia et infra octavas: Kyrie, Gloria, Sanctus* (taki, jak w dni *Festum simplex*), *Agnus Dei* (taki, jak w dni *Festum simplex*), *Ite missa est;*
5. *Festum trium lectionum: Kyrie* (takie, jak w *Missa in vigilia*), *Sanctus* (taki, jak w *Profestis diebus*), *Agnus Dei* (taki, jak w *Profestis diebus*), *Benedicamus Domino* (takie, jak w *Profestis diebus*);
6. *Profestus dies: Kyrie, Sanctus, Agnus Dei, Benedicamus Domino;*
7. *Missa pro defunctis: Kyrie, Sanctus* (taki, jak w *Profestis diebus*), *Agnus Dei, Requiescant in pace;*
8. *De Beatae Mariae Virginis: Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus Dei, Ite missa est.*

Piąty wariant części stałych jest całkowicie wtórny — nie ma melodii własnych, a wykorzystuje jedynie melodie z innych dni. Pozostałe wspomnienia i święta mają zawsze własne — to znaczy zależne od rangi dnia — *Kyrie*. Jeśli wykonuje się hymn *Gloria in excelsis*, również jego melodia uzależniona jest od rangi wspomnienia. Do dni, w które śpiewa się *Gloria in excelsis*, przypisany jest również odpowiedni wariant melodyczny *Ite missa est*. W pozostałe dni używano *Benedicamus Domino* we własnych melodiach lub *Requiescant*. Również *Sanctus* i *Agnus Dei* — poza przypadkiem mszy wigilijnych — występuje w melodiach właściwych dniom danej rangi. Zestawienie zależności między rangą dnia a częściami stałymi mszy przedstawiamy w tabeli 4.1.

Brak rubryk poświęconych śpiewowi *Kyrie* w *Prototypie*, zdaje się rekompensować precyzyjny zapis muzyczny, w którym wykorzystanie odpowiednich środków graficznych zawiera wskazówki wykonawcze. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na stosowanie wielkich liter (kapitałików) dwójakiego rodzaju: zdobnych (niebiesko-czerwonych, większych niż reszta tekstu, często wysokich na dwie lub półtorej czterolinii) i prostych (czarno-czerwonych, nieco większych niż reszta tekstu). Ważne informacje przekazują również podwójne pauzy, które występują w każdym śpiewie, często kilkakrotnie.

Interpretacji pauz podwójnych dostarcza *Ordinarium*, które po uwagach na temat responsoriów i śpiewów *Alleluja* dodaje ogólną zasadę na temat znaku podwójnych, połączonych linii: „*Quando vero Cantor vel Cantores aliquid incipiunt, vel etiam Fratres qui responsorium aut Alleluia dicunt in Missa, cantent usque ad duas primas virgas simul junctas, et Chorus residuum prosequatur*”⁵¹. Zatem również w przypadku śpiewów stałych części mszy jest to znak, który oddziela partię kantora od partii chóru i odwrotnie.

⁵⁰ Kolejność w *Prototypie* w oryginalnym brzmieniu rubryk: *In memoratione beatae virginis, In toto duplici et duplici, In festis semiduplicibus, In Dominicis et festis simplicibus, In missis matutinalibus et infra octavas, In festis trium lectionum, In profestis diebus, In missis defunctorum.*

⁵¹ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 146, nr 555.

	<i>Kyrie</i>	<i>Gloria in excelsis</i>	<i>Credo</i>	<i>Sanctus</i>	<i>Agnus Dei</i>	<i>He missa est</i> <i>vel Benedicticamus Domino</i>
<i>Totum duplex & duplex</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
<i>Semiduplex</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
<i>Dominica & Fest. simplex</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
<i>BMV</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
<i>Missa in vigilia</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Fest. simpl.	Fest. simp.	<input checked="" type="checkbox"/>
<i>Profestus dies</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
<i>Missa pro defunctis</i>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Prof. dies	<input checked="" type="checkbox"/>	Requiescant
<i>Fest. trium lectionum</i>	M. in vigilia	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Prof. dies	Prof. dies	Prof. dies

Tabela 4.1: Zestawienie części stałych zawartych w *Graduale Prototypu*. Wyjaśnienie oznaczeń: — wykonywano na własną melodię; — nie odmawiano; w pozostających przypadkach daną część śpiewano, korzystając z melodii przypisanej na inne dni (powyżej zaznaczono na jakiej).

Trudniejszą kwestią jest interpretacja dwóch rodzajów kapitalików. Zdobne wielkie litery są stosowane zawsze na początku śpiewów, ale nie tylko. Pojawiają się również przy każdym kolejnym *Kyrie* oraz przy słowie „*Benedictus*” w *Sanctus* z dni *duplex* i *totum duplex*. Początki kolejnych fraz zaznacza się drugim rodzajem kapitalików. Taki schemat spotkamy zarówno w *Gloria in excelsis*, jak i w *Credo*, *Sanctus*, *Agnus Dei*, sekwencjach, a także w *Te Deum*. Kapitaliki zdobne wykorzystywane są w *Prototypie* również w księgach innych niż mszalne. *Psalterium* na przykład korzysta z nich przy rozpoczęciu każdego z psalmów, nie używa natomiast kapitalików prostych do zaznaczenia kolejnych wersów. Do tego celu stosuje na zmianę niebieskie i czerwone wielkie litery. Podobnie hymn *Te Deum* został tak zapisany, by przez użycie kolorowych kapitalików prostych zaznaczyć zmiany chórów⁵².

Opierając się na porównaniu *Kyriale* z innymi księgami zawartymi w *Prototypie*, można postawić tezę, że prosty rodzaj kapitalików służył do zaznaczenia zmiany osoby lub osób śpiewających daną frazę. W pierwszym rzędzie na takie przypuszczenie kierują nas śpiewy *Ite missa est*, *Benedicamus Domino* i *Requiescant in pace*. Każdorazowo w tych śpiewach, rozpoczynanych przez diakona lub kapłana, kapitalik zdobny oznacza początek śpiewu, zarazem więc pierwszą frazę, a prosty odpowiedź chóru. Dalej — tym razem w *Agnus Dei* wykonywanym w dni rytu zdwojonego — widzimy podobny schemat: zdobny kapitalik, inicjum, pauza podwójna, druga część frazy, prosty kapitalik, inicjum, druga część frazy itd. W tym przypadku zdobny kapitalik oznacza jedynie początek śpiewu, kolejne proste kapitaliki oznaczają inicja wykonywane przez kantora lub kantorów. W tym śpiewie frazę od pauzy podwójnej do prostego kapitalika wykonywał chór. Takie odczytanie *Agnus Dei* potwierdza *Pulpitarium*, w którym na folio 392r znajdują się wyłącznie inicja części stałych z dni rytu zdwojonego (*duplex* i *totum duplex*) oraz msza *Pro defunctis*. Wobec tego w te dni inicja części stałych wykonywał więcej niż jeden kantor. Zarazem dowiadujemy się, że trzykrotne *Agnus Dei* za każdym razem śpiewali kantorzy.

Znak prostego kapitalika oznacza więc zmianę osoby lub osób wykonujących śpiew lub frazę. Jeśli powyższe przypuszczenie jest słuszne, wówczas śpiewy: *Gloria in excelsis*, *Credo* i *Sanctus*, były wykonywane w formie dialogowanej: chór *versus* chór lub kantor *versus* chór. Druga możliwość jest wysoce wątpliwa. Postarajmy się to uargumentować. Jak widzieliśmy w cytowanym wyżej przepisie i na przykładach wspomnianych śpiewów, partia kantora powinna być oddzielona znakiem podwójnej pauzy od frazy chóru. Wydaje się, że gdyby kantor i chór mieli prowadzić dialog, wówczas oprócz kapitalika pojawiłby się wymagany znak. Takiego znaku brakuje. Pojawia się wyłącznie na początku śpiewów lub fraz, których wykonanie przez kantora potwierdza *Pulpitarium*. W *Kyriale* mamy więc do czynienia ze śpiewami wykonywanymi na przemian przez dwa chóry. Należy pamiętać, że bracia w stallach byli naturalnie podzieleni na chóry — prawy i lewy, czy też południowy i północny. Śpiew rozpoczynał kantor, który znajdował się w chórze prowadzącym w danym tygodniu. Do kantora przyłączał się odpowiedni chór. Następnie toczył się „dialog” pomiędzy chórami⁵³.

⁵² *Prototyp*, f. 85r i 85v.

⁵³ Szukając odpowiedzi na pytanie o znaczenie zapisu *Kyrie*, powołaliśmy się na przykład *Agnus Dei*, który również był odprawiany w dialogu pomiędzy kantorem lub kantorami a chórem. Jak zobaczymy później, także *Sanctus* jest śpiewem o dialogicznej budowie. Jedynym przykładem, który może przeczyć postawionej wyżej tezie o dialogowym charakterze części stałych, jest śpiew *Sanctus* na święta *simplicibus*. W tym przypadku fraza kantora obejmuje jedno słowo „*sanctus*”, a drugie zaznaczone jest prostym kapitalikiem. Sądzę jednak, że można zinterpretować ten zapis

Trzeba nam jeszcze zwrócić uwagę na kończące śpiew (ostatnie) *Kyrie*. W rycie dni *totum duplex, duplex, semiduplex* oraz wspomnień Najświętszej Maryi Panny składało się ono z trzech części, a nie z dwóch jak w pozostałe. Bazując na informacjach wywnioskowanych z *Pulpitarium* (f. 392r), wiemy, że pierwszej z trzech części nie śpiewał kantor. Wobec tego również kolejne części *Kyrie* były wykonywane w dialogu. Ostatnia część *Kyrie* natomiast śpiewana była przez oba chóry. Zwyczaj ten zachował się w Zakonie nawet wówczas, gdy śpiew *Kyrie* wykonywano *alternatim* z organami⁵⁴.

Potwierdzenie powyższych przypuszczeń znajdujemy również w późniejszych od *Prototypu* źródłach dominikańskich⁵⁵, ale na jej rzecz świadczy też praktyka innych trzynastowiecznych zakonów, w pierwszym rzędzie cystersów, którzy w swoich księgach odnośnie *Kyrie eleison* notują następujący zwyczaj wykonawczy:

*Ad missam „Kyrie eleison” semper incipitur in illo choro in quo est Invitatorium, excepto matutinalem quando duæ missæ cantatur, et hoc alternatim novies: ita ut chorus in quo incipitur, quater dicat „Kyrie eleison”, interposito semel „Christe eleison”: alter vero bis dicat „Kyrie eleison”, interposito bis „Christe eleison”. Ultimum „Kyrie eleison” uterque simul chorus finiat*⁵⁶.

Cytowany tekst z innej perspektywy opisuje śpiew — wylicza, ile poszczególnych wezwań przypada na dany chór. Mimo to widzimy, że praktyka dominikanów, którą zrekonstruowaliśmy opierając się na zapisie muzycznym, pokrywa się ze zwyczajem mniszym. Cystersi posługujący się innym zapisem muzycznym byli zmuszeni, by dopowiedzieć formę śpiewu w rubrykach. Kaznodzieje nie muszą opisywać śpiewu w *Ordinarium*, ponieważ właściwie zinterpretowany zapis pozwala na precyzyjne odczytanie formy śpiewu. Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną znamioną cechę rytów złotego okresu średniowiecza — nie różnicują liczby wezwań *Kyrie eleison* w zależności od rangi dnia. Zawsze śpiewano dziewięć wezwań⁵⁷. Zwyczaj nakazujący zmienić ich liczbę w święta lub dni feriale, jest o wiele późniejszy. W XIII wieku jak celebrans z asystą, tak chóry między sobą recytują lub śpiewają dziewięciokrotne *Kyrie*⁵⁸.

Poświęćmy kilka uwag akcji, która towarzyszyła śpiewowi *Kyrie eleison*. Jeżeli obchodzone było święto według rytu zdwojonego, wówczas asysta wraz z celebransem mogła usiąść na swoich miejscach jeszcze podczas śpiewu *Kyrie*. Siadają w prawej części prezbiterium, najpierw kapłan — najbliżej ołtarza, a po jego lewej stronie według hierarchii godności, zaczynając od diakona, siadają ministranci⁵⁹. To ważna uwaga. Okazuje się, że kapłan podczas *officium* i *Kyrie* zdąży wejść do prezbiterium, odmówić modlitwy u stopni ołtarza, introit i *Kyrie*. Następnie czeka jeszcze na chór. Jest to wzmianka, na podstawie której można próbować wyciągać wnioski co do tempa śpiewu braci. Ale ciekawsze wydaje się spostrzeżenie, że mamy tu do czy-

zgodnie z powyższą tezą. Oznaczałby on tyle, że po pierwszym „*sanctus*” do kantora przyłącza się jeden z chórów, prawdopodobnie ten chór, w którym on sam się znajduje. W pozostałych wypadkach pierwszą frazę po inicjum kantora śpiewa chór przeciwny.

⁵⁴ Por. C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 90.

⁵⁵ Por. m. in.: C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 88nn, 92n.

⁵⁶ *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1435C–1436A.

⁵⁷ Por. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 809C–D.

⁵⁸ Por. komentarz na ten temat w: J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 426.

⁵⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 235, nr 48. Pierwszy raz taki porządek zajmowania miejsc na mszy został opisany w Aktach kapituły generalnej z 1252 roku (Bolonia): „*Sacerdos et ministri altaris cum vadunt sessum. sic ordinati sedeant. ut primo sacerdos sedeat. deinde dyachonus a sinistris eius. tercio subdyachonus a sinistris dyachoni. et postmodum acoliti*”. MOPH 3, s. 65.

nienia z pierwszym zatrzymaniem akcji celebransa ze względu na czynności chóru. Podkreśla ono zasadę interakcji, której wyraźne zastosowanie będzie miało miejsce w momencie rozpoczęcia *Gloria in excelsis*. Ze względu na interesującą nas analizę teatralnego charakteru mszy dominikanów warto zachować w pamięci kolejne nałożenie się działania celebransa i chóru. Pierwsze zaobserwowaliśmy, gdy rozpoczął się introit. Drugie dostrzegamy podczas śpiewu *Chwała na wysokości Bogu*.

4.1.4. *GLORIA IN EXCELSIS*

Na koniec ostatniego wezwania *Kyrie eleison* celebrans staje pośrodku ołtarza, kładzie ręce na ołtarzu i następnie unosząc je, rozpoczyna *Gloria in excelsis*. Na słowo „*Deo*” składa ręce. W ten sposób początkowi hymnu towarzyszy półkolisty ruch dłoni kapłana, który znany jest i innym rytom, w szczególności rzymskiemu⁶⁰. Gest ten będzie pojawiał się jeszcze kilkukrotnie, na co zwrócimy uwagę. Już teraz warto jednak podkreślić „teatralny” charakter tegoż gestu. Jest on ściśle połączony ze śpiewem kapłańskim oraz z odpowiednim, symbolicznym ustawieniem asysty. Zawsze bowiem, ilekroć celebrans stawał pośrodku ołtarza, tak jak na rozpoczęcie *Gloria in excelsis*, tylekroć ministranci ustawiali się za nim „*in modum crucis*”, to znaczy „na planie krzyża”. Bezpośrednio za celebransem stawał diakon, za nim subdiakon, a akolici po obu stronach diakona. Ustawienie to miało miejsce na stopniach ołtarza, dlatego asysta nie zasłaniała celebransa. Porządek *in modum crucis* w późniejszym okresie stał się popularny również poza rytym dominikańskim⁶¹. *Ordinarium* nie precyzuje, czy kapłan stał zwrócony twarzą do ołtarza, czy do chóru. Poza rękoma złożonymi na ołtarzu kilka innych przesłanek świadczy, że był zwrócony w kierunku wschodnim. Przede wszystkim ustawienie „*in modum crucis*” opisane zostało na przykładzie Kanonu: „*Ita tamen quod, dum Canonis vel aliud a Sacerdote in medio Altaris stante dicitur*”⁶². Dodatkowo C. Jasinski OP precyzuje: „[...] *ad verbum «Gloria» Sacerdos maus disjunctas hinc et inde in Altari deponat in Corporali*”⁶³. Zwróćmy jednak uwagę, że *Ordinarium* tylko pozornie jest w tej materii niejasne. Chrześcijanie średniowiecza byli przekonani, że (jak to wyraził Amalariusz z Metz w IX wieku): „*Non est ordo, ut qui Dominum laudare voluerit tergum ad eum vertat et pectus ad servos*”⁶⁴. Wobec tego w liturgii orientowanej wszelkie zwroty do Boga były kierowane w stronę ołtarza (liturgicznego Wschodu). Kapłan rozpoczynając *Gloria in excelsis* również był zwrócony *ad Deum*, co jest wspólne wszelkim znanym rytom średniowiecznym. Kaznodzieje zachowali inny zwyczaj, który choć był praktykowany w pierwszym tysiącleciu, w wiekach średnich przestał obowiązywać powszechnie. Mianowicie kapłan po rozpoczęciu *Gloria in excelsis* wracał na prawą stronę ołtarza. Taki porządek notuje przytoczony wyżej traktat Amalariusza⁶⁵, nie znajdziemy go jednak u Durandusa w *Rationale*⁶⁶ ani w powszechnej praktyce późnego średniowiecza.

⁶⁰ Por. M. Gühr, *Ofiara mszy świętej*, Poznań 1933, s. 397n.

⁶¹ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 258n, przypis 56.

⁶² *Ordinarium*, dz. cyt., s. 235, nr 48.

⁶³ C. Jasinski OP, *Cærimoniale Missæ*, dz. cyt., s. 47.

⁶⁴ Amalariusz z Metz, *De Ecclesiasticis officiis libri quatuor*, [w:], PL 105, 1115B.

⁶⁵ „[...] *transitus episcopi de altari in dexteram partem significare Christi transitum de passione ad æternam vitam: ac ideo hoc in loco dicimus «Gloria in excelsis Deo» cantandum, quoniam gloria ineffabilis in excelsis facta est, quando Christus transitu suo animas sanctorum copulavit consortio angelorum*”. Tamże, 1115C. Zwróćmy uwagę, że dla odczytania symbolicznego ważniejszy jest fakt przejścia z jednej strony na drugą niż zajmowanego miejsca.

⁶⁶ Por. Durandus, *Rationale*, IV, 13, s. 99n.



Ilustracja 4.3: F. 362v i 363r Prototypu. Zawierają melodie *Gloria in excelsis* z widocznym podziałem zmiany chórów w kolejnych wersach.

W. Bonniwell OP sugeruje⁶⁷, że dominikanie nie przyjęli praktyki odmawiania *Gloria in excelsis* pośrodku ołtarza, podobnie pierwszego „*Dominus vobiscum*” oraz *Credo*, ponieważ traktowali ten zwyczaj jako „nowinkę”, którą wprowadzono do niektórych rytów dopiero pod koniec XII stulecia⁶⁸.

Ordinarium wspomina o ważnym szczególe dotyczącym odmawiania hymnu przez posługujących — kapłana i asystę. Czytamy w nim: „*ministris [...] prosequantur inceptum cum sacerdote*”⁶⁹. Wobec tego kapłan po zaśpiewie rozpoczynającym hymn, recytując, kontynuuje go wraz z asystą. Jest to kolejny moment, w którym dostrzegamy paralelność akcji posługujących i chóru. Dlatego, że kapłan śpiewał tylko pierwszy wers *Gloria in excelsis*, w *Missale conventuale* znajdujemy jedynie pięć wariantów incipitu hymnu rozpisanych z nutami (folio 402v). Po piątym inicjum w tym samym miejscu znajduje się pełen tekst hymnu. W *Graduale* znajduje się pięć pełnych wariantów melodycznych śpiewu (folia 361v–363v). Za każdym razem cały tekst został podpisany pod nutami. Zwróćmy uwagę na dwie charakterystyczne cechy zapisu. Jak wspomnieliśmy wyżej, hymn nosi wyraźne znamiona wykonania dialogowanego na dwa chóry. Cechą typową tego hymnu, a także *Credo*, jest wydzielenie zaraz po incipicie celebransa zaśpiewu kantora na słowach „*Et in terra*”. Został on oddzielony od partii chóru znakiem podwójnej pauzy. Taki podział pierwszego wersu hymnu pozwalał kantorowi na korektę ewentualnego błędu celebransa.

⁶⁷ Por. W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 183.

⁶⁸ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 442.

⁶⁹ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 236, nr 49.

Jeśli ten rozpoczął śpiew w złej tonacji lub pomylił melodię, wówczas na kantorze spoczywała odpowiedzialność skorygowania pomyłki. Podobna praktyka występuje w zwyczajach cystersów. W tym wypadku, jak i przy *Kyrie*, dominikanie postępują w ślad za mnichami z Cîteaux⁷⁰. Do kantora przyłączał się chór przewodni w danym tygodniu. Podział na wersety za każdym razem jest taki sam (por. ilustracja 4.3). Druga kwestia, o której warto wspomnieć, to fakt dodania do tekstu hymnu słów „*salus nostra*” w rycie dni *semiduplex*. Słowa te poprzedzały frazę „*Jesu Christe*”.

Omówmy pokrótce przepisy dotyczące okresów, w których należało odmówić *Gloria in excelsis*. Hymn, zgodnie ze zwyczajem panującym w średniowieczu, był odmawiany częściej niż tylko we dni, do których jest przypisany od czasów nowożytnych. *Ordinarium* wymienia następujące dni, w których wykonywano hymn⁷¹:

1. od Bożego Narodzenia aż do oktawy Objawienia Pańskiego z wyjątkiem święta *Innocentium*, jeśli nie wypada w niedzielę;
2. od wigilii uroczystości Zmartwychwstania do końca oktawy tej uroczystości;
3. w uroczystość Wniebowzięcia i przez jego oktawę;
4. od wigilii Zesłania Ducha Świętego aż do niedzieli Trójcy Świętej;
5. we wszystkie niedziele z wyjątkiem Adwentu i okresu od Septuagesimy do Wielkiego Piątku;
6. we wszystkie święta *duplex* i *totum duplex* z wyjątkiem wigilii Narodzenia Pańskiego;
7. we wszystkie święta *simplex*, *semiduplex* poza tymi, które wypadają w okresie wspomnianym w punkcie 5;
8. we wszystkie oktawy z wyjątkiem mszy wigilijnych;
9. we wszystkie soboty, w których wspomina się Najświętszą Maryję Pannę, z wyjątkiem okresu z punktu 5 oraz wigilii Wniebowzięcia, jeśli wypadała w sobotę.

Dodatkowo zastrzeżono, że *Gloria in excelsis* nie może być odmawiana podczas żadnej mszy za zmarłych, mszy w wigilie wspomnień świętych, jeśli nie wypadały w niedzielę, w Wielkim Poście, w dniach suchych, w dniach krzyżowych oraz wówczas, gdy jakieś święto *simplex* lub większe wypadało w okresie przypadającym na jeden z wymienionych wyjątków. Dla uzyskania pełnej precyzji, w wyliczeniu zaznaczono również, że nie odmawia się tego hymnu w dni zwykle na mszach o Maryi Pannie lub o Duchu Świętym⁷².

Jak wspomnieliśmy wyżej przy omawianiu *Kyriale*, zawsze kiedy odmawiano *Gloria in excelsis*, msze kończyło wezwanie „*Ite missa est*”. W pozostałe dni ostatnimi słowami formularza mszalnego były: „*Benedicamus Domino*” lub „*Requiescant in pace*”, jeśli msza była odprawiana *pro defunctis*. Takie wzajemne powiązanie śpiewów *ordinarium missæ* nie jest cechą charakterystyczną liturgii dominikańskiej. Stosowano ją powszechnie, czego dowodem są trzynastowieczne mszały laterańskie⁷³ i opis

⁷⁰ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1430D.

⁷¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 137, nr 531.

⁷² Przepisy uzupełniono później w wieku XIV, po kapitule w Beziery w roku 1381: „*Denunciamus fratribus universis, quod reverendus magister ordinis speciali commissione domini nostri pape Clementis septimi sibi facta de nostrorum consilio et assensu aliqua dubia circa rubricas divini officii declaravit et defectus supplevit alios in eisdem, isto modo ut videlicet, quando agitur de Beata Virgine in sabbato vel in tercia feria de Beato Dominico, «Te deum laudamus» in matutinis et «Gloria in excelsis deo» in missa per totum ordinem sunt dicenda*”. MOPH 8, s. 13. Jak widzimy, wprowadzono wówczas zwyczaj odmawiania hymnu podczas mszy wotywnych o świętym Dominiku.

⁷³ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 487n.

zwyczajów cysterskich⁷⁴. Już od XI wieku można podać przykłady potwierdzające rozpowszechnianie się tej reguły⁷⁵.

Podczas śpiewu *Gloria in excelsis* wszyscy uczestnicy liturgii wykonywali określone w rubrykach skłony. Czytamy o nich już w pierwszych Konstytucjach Zakonu, które przypisują wykonanie inklinacji do słów: „*suscipe deprecationem nostram*”⁷⁶. W latach siedemdziesiątych trzynastego wieku pojawia się dodatkowy gest towarzyszący hymnowi — skłon głowy na święte imię Jezus. Wprowadzenie gestu było związane z pierwszym orzeczeniem uroczystego nauczania Kościoła dotyczącym kultu świętego imienia. Był nim zapis Konstytucji II Soboru Lyonńskiego z 1274 roku: „Zebrani w kościele niech okazują szczególną cześć i wychwalają «imię, które jest ponad wszelkie imię» [Flp 2,9], poza którym nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym wierzący mogą być zbawieni [Dz 4,12], to znaczy: imię Jezusa Chrystusa, który «zbawi swój lud od jego grzechów» [Mt 1,21]”⁷⁷. W nawiązaniu do powyższego wskazania papież Grzegorz X 27 września tego samego roku skierował do generała Zakonu Kaznodziejskiego, bł. Jana z Vercelli, brewe *Nuper in Concilio Lugdunensi*, w którym poleca, by troskę o kult imienia Jezus podjęli bracia Zakonu św. Dominika⁷⁸. Miesiąc później bł. Jan rozesłał list do wszystkich braci, w którym przekazał polecenie papieża i wsparł je swoją prośbą⁷⁹. W cztery lata później w 1278 roku, prośbę generała poparła kapituła generalna obradująca w Mediolanie. W Aktach, znajdujemy polecenie: „*Ordinamus et mandamus. quod priores diligenter faciant observari constitutionem felicitatis recordacionis domini Gregorii pape editam in concilio Lugdunensi scilicet. quod quandocumque nomen domini Ihesu Christi nominatur; omnes fratres inclinent capita sua propter reverenciam crucifixi*”⁸⁰. Dla przypomnienia, że wystarczy jedynie skłon głowy, odbywająca się w kolejnym roku kapituła w Oksfordzie upomina braci: „*quod ad nominacionem domini nostri Ihesu Christi sufficit solum capitis inclinacio. sicut in constitutione summi pontificis continetur*”⁸¹. Żaden z powyższych zapisów nie został odnotowany w Konstytucjach⁸². Opierając się na Aktach kapituł generalnych możemy stwierdzić, że skłon głowy na imię Jezus jako prawo Zakonu obowiązywał dopiero od 1356 roku (kapituła w Verdun)⁸⁴.

⁷⁴ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1436A.

⁷⁵ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 527n.

⁷⁶ *Constitutiones primaevæ*, dz. cyt., s. 5. *Constitutiones Antiquæ Fratrum Prædicatorum*, A.H. Thomas, dz. cyt., s. 313.

⁷⁷ A. Baron, H. Pietras SJ [red.], *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., t. 2, s. 449.

⁷⁸ Por. *Bullarium Ordinis FF. Prædicatorum*, Roma 1729, t. 1, s. 524.

⁷⁹ Por. *Litteræ Encyclicæ Magistrorum Generalium Ordinis Prædicatorum*, dz. cyt., s. 96.

⁸⁰ MOPH 3, s. 198.

⁸¹ MOPH 3, s. 210.

⁸² Mimo to, podjęty przez kaznodziejów wysiłek przyniósł obfite owoce, w tym ustanowienie w 1316 roku Bractwa Świętego Imienia Jezus. Zostało ono aprobowane przez Stolicę Apostolską za pontyfikatu Piusa IV dnia 13 kwietnia 1564 roku bullą *Salvatoris*⁸³. Już jednak w wieku XV, a później w XVI i XVII papieże skierowali do Zakonu Kaznodziejskiego wiele innych orzeczeń, w których nawoływali do szczenia kultu imienia Jezus. Por. hasło indeksu „De origine Confraternitatis SS. Nominis Jesu” [w:] *Bullarium*, dz. cyt., Roma 1740, t. 8, s. 442–443.

⁸⁴ „*Confirmamus hanc: In capitulo de inclinacionibus, ubi dicitur: ad: Suscipe deprecationem nostram, addatur: Item quandocumque nomen Ihesu in collecta, in prefacione, in antiphona et gloria in excelsis nominatur. Quando vero nomen Ihesu alias nominatur in choro, fratres eidem reverenciam faciant, capite devocius inclinato. Et hec habet tria capitula.*” MOPH 4, s. 371.

W trakcie dalszego rozwoju liturgii dominikańskiej dodawano do hymnu kolejne skłony głowy lub całego ciała⁸⁵. Księgi liturgiczne dominikanów i Akta kapituł milczą na temat kierunku, w którym bracia w stallach odmawiają hymn anielski. Dokładniejsze pod tym względem księgi cystersów mówią, że mnisi odwracają się w stronę ołtarza dopiero na koniec *Gloria in excelsis*. Sądzymy, że kaznodzieje mogli inspirować się w tym zakresie zwyczajem mnichów. Istnieją jednak pewne rozbieżności w obu praktykach, w szczególności dotyczy to skłonów, które wykonywali cystersi i dominikanie, oraz znaku krzyża na koniec hymnu. Mnisi skłaniali się podczas fraz: „*adoramus Te*” i „*suscipe deprecationem nostram*”, a po „*cum Sancto Spiritu*” zegnali się i odwracali w stronę ołtarza⁸⁶. O ile drugi skłon znany jest kaznodziejom, a pierwszy został zaadaptowany z biegiem lat, o tyle znak krzyża na koniec hymnu nie został włączony w liturgię dominikanów. Wydaje się naturalne, że skoro *Gloria in excelsis* śpiewano na chóry, bracia wykonywali ją zwróceniem twarzami do siebie.

Skłony nie były jedynym elementem dodanym do wykonywania hymnu. Specyficzne dla rytu dominikańskiego było połączenie śpiewu i pierwszego aktu przygotowania kielicha. W czasie gdy odmawiano *Gloria in excelsis*, subdiakon przynosił kielich i stawiał go na ołtarzu. Jeśli w dany dzień nie odmawiano hymnu, subdiakon wykonywał tę czynność w trakcie ostatnich wezwań *Kyrie*. Zwyczaj ten dotyczy wyłącznie mszy sprawowanych uroczyście. W mszy prywatnej (mniejszego ołtarza) kapłan, wychodząc z zakrystii, by odprawić mszę, samodzielnie wnosił kielich nakryty welonem. W opisie mszy uroczyście sprawowanej po raz kolejny zaskakuje dokładność rubryk, jakie znajdujemy w *Ordinarium*. Według jego słów subdiakon bierze w obie ręce kielich przykryty welonem („*pulchra et munda mappula cooperatum*”) i trzymając go na wysokości twarzy, zanosi z szacunkiem na ołtarz⁸⁷. Kielich — jeszcze przykryty — zostaje jedynie postawiony na ołtarzu, ale gest ten zapowiada mające się za chwilę dokonanie przygotowanie darów ofiarnych.

4.2. *INSTRUCTIO*

Przejdźmy do analizy kolejnej części rytu mszy świętej. Według przyjętego schematu obejmujemy w niej elementy od kolekty do wyznania wiary.

4.2.1. *COLLECTAS*

Zarówno w średniowiecznym rycie rzymskim Innocentego III, jak i w innych zwyczajach liturgicznych z tego okresu, a także w rytach późniejszych w miejsce kolekty

⁸⁵ C. Jasinski OP wspomina ponadto, że celebrans wykonywał znak krzyża w konkluzji hymnu — po wspomnieniu Trójcy Świętej: „*Hoc idem faciat dum dicit: «Unigenite Jesu Christe [...]». Et intem quando dicit: «Altissimus Jesu Christe». Et dicto «Cum Sancto Spiritu etc.» signo Crucis se munit nihil dicendo*”, C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 47. Również z późniejszego okresu (1589, Rzym) pochodzi dodanie do *Gloria in excelsis* skłonu głowy na słowa „*gratias agimus*”: „*Item dum decantatur «Gloria in excelsis Deo», dum dicitur «Gratias agimus tibi propter magnam» etc., inclinent fratres usque ad genua, quod etiam faciant, quando dicitur «Ave maris stella», ne minus devoti videamur quam seculares*”. MOPH 10, s. 170. Nie jest nam znane źródło skłonu głowy celebransa na słowa „*Adoramus Te*”, który znajduje się w dwudziestowiecznej wersji rytu dominikańskiego.

⁸⁶ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1430D.

⁸⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 236, nr 51.

dopuszczano odmawianie więcej niż jednej oracji⁸⁸. Papież w *De sacro altaris mysterio* zaznacza, że oracji nie może być więcej niż siedem, a jeśli jest ich więcej niż jedna, kolejne dodaje się w parach. Wobec tego liczba kolekt mogła być następująca: jedna, trzy, pięć lub siedem⁸⁹. Innocenty III nie akceptował w tym miejscu mszy więcej modlitw ze względu na to, że w *Modlitwie Pańskiej* znajduje się dokładnie siedem wezwań. Przez zwielokrotnienie liczby kolekt wyrażano zarazem bogactwo treści danego okresu liturgicznego, jak i zaznaczano wspomnienia świąt niższej rangi. Posłużmy się przykładem z rytu predykanów, który to zobrazuje. W niedzielę Adwentu odmawiano najpierw orację z danej niedzieli, następnie orację o Najświętszej Maryi Pannie (*Deus qui de beatæ Mariæ*), a jako trzecią wypowiadano orację *Deus qui caritatis*. Kiedy jednak wypadało wspomnienie lub uroczystość, taka jak na przykład wigilia uroczystości św. Andrzeja, wówczas druga oracja była brana z niedzieli, trzecia o Maryi Pannie, a pierwsza z wigilii uroczystości⁹⁰. W ten sposób jako pierwszorzędną obchodzono uroczystość Apostoła. Nie naruszała ona jednak cyklu roku liturgicznego, którego charakter wciąż był uwypuklany zarówno przez adwentową orację niedzielną, jak i przez kolektę maryjną. Ogólna oracja za wierzących ustępowała miejsca modlitwie z uroczystości.

W księgach mszalnych braci kaznodziejów nie pojawia się słowo „*collecta*”, zamiast niego konsekwentnie stosuje się określenie „*oratio*”. Zasadę tę stosowano we wszelkich księgach mszalnych aż do XX wieku. Jest to cecha charakterystyczna zwyczajów liturgicznych wchodzących w skład rytu rzymskiego. Co prawda w komentarzach do mszy świętej pojawia się określenie „*collecta*” i nazwę tę uzasadniano teologicznie⁹¹, niemniej w XIII wieku nie była używana w *ordo missæ* i formularzach mszalnych. Dominikanie stosują nazwę „*collecta*” do określenia wszelkich modlitw wypowiadanych przez celebransę podczas wspólnie sprawowanej liturgii. W *Collectarium* znajdują się między innymi przewidziane na zakończenie godzin kanonicznych oracje, które częstokroć pokrywają się z mszalnymi kolektami.

Dominikanie — podobnie jak w innych rytach — odmawiają kilka kolekt na jednej mszy, ale zwyczajowi temu towarzyszą pewne zastrzeżenia. W mszach konwentualnych odmawiano trzy oracje⁹². Nawet jeśli nakładające się na siebie oktawy, niedziele czy wspomnienia świętych pozwalałyby zwiększyć ich liczbę, na jednej mszy nie odmawiano więcej niż czterech oracji („*quinta non superaddatur*”). Kaznodzieje nie stosowali się w tym wypadku do rzymskiej zasady nieparzystej liczby kolekt⁹³. Warto, abyśmy jeszcze zwrócili uwagę na okresy wyjątkowe, podczas których powyższa reguła była wyraźnie wzmocniona, a liczba oracji zmniejszona do jednej. Mianowicie, w święta rytu zdwojonego, a także w dwa pierwsze dni oktawy Bożego Narodzenia, w dzień Ofiarowania Pańskiego, w trakcie trwania oktaw Paschy i Zesłania Ducha Świętego i wszędzie tam, gdzie zostało to dodatkowo zaznaczone⁹⁴, wolno

⁸⁸ Co prawda w rubrykach mszy rzymskiej wydanych przez S.J.P van Dijk zostały pominięte przepisy dotyczące kolekt (por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 501.), możemy jednak wnioskować o liczbie oracji na podstawie mszałów z okresu i komentarzach dotyczących mszy, por. np. Durandus, *Racionale*, dz. cyt., IV, 15, 15.

⁸⁹ Por. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 814D.

⁹⁰ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 139, nr 537. Prototyp, f. 394v.

⁹¹ Por. np.: Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 814B.

⁹² Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 138, nr 535.

⁹³ *Ordinarium* Haymona z Faversham polecało odmawiać co najwyżej trzy kolekty, a w dni uroczyste jedną. Por. S.J.P. van Dijk OFM, *Ordines of Haymo of Faversham*, dz. cyt., s. 212.

⁹⁴ Dotyczyło to głównie świąt, które pojawiały się w okresach uroczystych. Na przykład jeśli święto

było odmówić tylko jedną orację jako kolektę.

Powyższe zasady ogólne obowiązywały wówczas, gdy w konwencie odprawiano tylko jedną mszę wspólną w ciągu dnia. Inna sytuacja miała miejsce w dni, kiedy odprawiano więcej mszy z udziałem wspólnoty klasztornej. W takich wypadkach w mszy bardziej uroczystej odmawiano tylko jedną kolektę, na kolejnej Eucharystii — mniej uroczystej — odmawiano pozostałe oracje według tych samych zasad, które przytoczyliśmy wyżej. Dodatkowo w wyjątkowy sposób traktowano msze za zmarłych. Jeśli dana msza była mszą pogrzebową, nie zanoszono na niej więcej niż jednej oracji, a w pozostałych przypadkach zanoszono trzy.

W *Missale conventuale* wszystkie dni roku liturgicznego zostały dokładnie rozpisane. Formularze zawierają jednak tylko jedną orację na każdy dzień. Lekturę formularzy mszalnych należy uzupełnić o wcześniejsze rubryki, które wymieniają liczbę i incipity właściwych kolekt oraz pozostałych tekstów mszalnych. Znajdziemy je w *Ordinarium* z *Prototypu*, w którym zostały zanotowane poczynając od folio 9v⁹⁵.

Przytoczone zasady układają się w czytelny schemat. Na ich podstawie widać, że uroczysta celebrowanie podkreślana była przez odmawianie tylko jednej oracji. To oczywisty sposób na zaznaczenie wyjątkowego charakteru dnia — ze względu na doniosłość uroczystości, nie wspomina się innych tajemnic wiary. Zazwyczaj bowiem obchodzono jednocześnie święta wyższej i niższej rangi, a dodatkowo przez trzecią kolektę podkreślano charakter danego okresu liturgicznego. W największe uroczystości naruszano ten zwyczaj, by wspominać jedną tajemnicę o wyjątkowym znaczeniu. Mamy tu do czynienia nie tyle z uboższą formą obchodu święta, co z podkreśleniem szczególnego charakteru dnia. W najważniejsze dla Kościoła święta pomija się wszystkie wspomnienia mniejszej rangi. Postępuje się tak wyłącznie po to, by podkreślić wagę i sens uroczystości.

Jak zauważyliśmy, msze za zmarłych były traktowane w sposób wyjątkowy. Dlatego również podczas nich odmawia się tylko jedną orację, by zachować ich uroczysty i szczególny charakter. Wypada się domyślać, że w przypadku mszy *pro defunctis* uroczysty charakter celebrowania był wynikiem nie tyle radości, jak mogło mieć to miejsce w inne dni świąteczne, ale był wyrazem powagi.

Zwróćmy uwagę na przebieg akcji liturgicznej, podczas której celebrans zanosi modlitwę. Odnajdziemy w niej kolejne cechy charakterystyczne dla liturgii dominikańskiej, choć zaczerpnięte z innych tradycji liturgicznych. Po zakończeniu *Gloria in excelsis*, podczas której posługujący stoją, lub po *Kyrie*, w trakcie którego siedzą, celebrans wraz z diakonem stają przy ołtarzu po stronie epistoły. Diakon zajmuje miejsce za prezbiterem, który odwraca się w stronę konwentu z uniesionymi i rozłożonymi rękoma, po czym śpiewa: „*Dominus vobiscum*”. Składa ręce zaraz po wezwaniu⁹⁶. Nie czeka na odpowiedź chóru, odwraca się ponownie do mszału, z którego śpiewa

wypadało pomiędzy niedzielą przed Wniebowzięciem a dniami krzyżowymi, wówczas odmawiano tylko jedną orację. Wszystkie te przypadki zaznaczone są w *Missale conventuale*. Wspólną cechą wyjątków jest bardziej uroczysty charakter dnia niż okresu, w którym wypadają.

⁹⁵ Por. ilustracja 4.4. Tak zwana historia niedziel — „*historia dominicalis per hebdomadam*”.

⁹⁶ W księgach dominikanów nie znajdujemy wskazówek, kiedy ani w jaki sposób należy łączyć dłonie. Franciszkanie szczegółowo wyliczają momenty, kiedy należy wykonać ten gest: „*Et nota quod jungendae sunt manus quotiens se sacerdos inclinatur ante altare; et in collectis, secretis et postcommunibus quando venitur ad «Per Dominum» ultimum si plures dicantur; et postquam inceperit «Gloria in excelsis Deo» et «Credo»; et quando vadit ad sedem et quando revertitur ad altare; et in fine praefationis; et antequam levet hostiam cum dicit «fiat dilectissimi» etc.; et ante «Pater noster» cum dicit et praestas nobis; et quando accipit hostiam a patena ut frangat super calicem; et quotiens vadit a libro usque ad medium altaris et quando revertitur ad librum*

modlitwy, ponownie rozłożywszy ręce. Wszyscy ministranci są głęboko pochyleni. Pierwszą i ostatnią orację kończy odpowiednia klauzula „*Per Dominum*” i „*Amen*” zaśpiewane przez chór, który w czasie oracji też trwa w głębokim skłonie. Opis głębokiego ukłonu („*inclinatio profunda*”) znajduje się już w najstarszych Konstytucjach i nie zmienia się również w edycji w 1256 roku⁹⁷. Oznacza pokłon na tyle głęboki, by można było dłońmi dotknąć kolan. Ten typ skłonu był powszechnie stosowany, na co wskazują chociażby *consuetudines* kanoników z Prémontré⁹⁸ oraz *Indutus planeta*⁹⁹. Franciszkanie wymieniają dodatkowo momenty, w których należy wykonać skłon jedynie głową, a nie całym ciałem¹⁰⁰. W stosunku do przepisów franciszkańskich, dominikanie rzadziej wykonują zarówno inklinacje głębokie, jak i skłony głową.

Diakon, który w tym czasie stoi poniżej celebransa, podczas wezwania *Dominus vobiscum* unosi krawędź ornatu. Rubryki zaznaczają jednak, że diakon nie klęka w trakcie tej czynności nawet wówczas, gdy mszę odprawia biskup¹⁰¹. Wydaje się — choć nie jest to jasno powiedziane — że diakon, tak jak zakonnicy w stallach, pochyla się. Inaczej trudno sobie wyobrazić, by czynność ta mogła wyglądać dostojnie. Gest podtrzymywania dolnej części ornatu, w chwili kiedy kapłan jest zwrócony w stronę chóru, z pewnością nie pochodzi z liturgii cystersów. Opis, który znajdujemy w *Ordinarium* kaznodziejów, sprawia wrażenie jakby był odwróceniem mniszego zwyczaju odnotowanego w *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*¹⁰². U cystersów bowiem, dopiero po wezwaniu „Pan z wami” i po tym, gdy celebrans zwróci się do księgi, diakon unosi skraj jego szaty¹⁰³. W tym miejscu w rycie predykanckim natrafiamy na ślad liturgii premonstratensów. Również w ich zwyczaju już od XII wieku używano gestu podtrzymywania ornatu w chwili, gdy kapłan odwracał się do zgromadzenia¹⁰⁴.

dicto «Dominus vobiscum»; et si vadit ab altari ad piscinam vel revertitur et quando a sacristia vadit indutus ad altare et quando completa missa revertitur ad sacristiam». Indutus planeta, V.L. Kennedy [red.], s. 218. W zasadzie można byłoby streścić ów przepis, stwierdzając, że kapłan łączy dłonie zawsze, ilekroć ich nie rozkłada tak, jak przy odmówieniu kolekty lub kiedy nie kładzie ich na ołtarzu.

⁹⁷ Por. *Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), dz. cyt., s. 42.

⁹⁸ „*Et cum in chorum venerint, inclinent ante altare profunde, super genua collecta cappa utraque manu, quod faciendum est ubicumque inclinaverint*”. P.F. Lefèvre, W.M. Grauwen, *Les Statuts de Prémontré au Milieu du XII^e siècle*, dz. cyt., s. 4.

⁹⁹ „*Item nota quod primo inclinat se sacerdos ante gradum altaris in confessione ut praedictum est. Secundo cum dicit «Oramus te Domine». Tertio post evangelium cum dicit «Suscipe sancta Trinitas». Quarto cum dicit «Te igitur». Quinto cum dicit «Supplices te rogamus omnipotens Deus». Sexto ante pacem cum dicit «Domine jesu Christe qui dixisti». Septimo post pacem cum dicit «Domine jesu Christe fili Dei vivi». Octavo post missam cum dicit «Placeat Sancta Trinitas». Et sciendum quod istae inclinationes profunde fiunt coram altari*”. V.L. Kennedy [red.], s. 218.

¹⁰⁰ „*Sunt et aliae inclinationes quae fiunt rnediocriter super altare. Prima cum dicit «suscipe deprecationem nostram». Secunda quando sacerdos debet legere evangelium dicendo «Munda cor meum» vel «Sit Dominus». Tertia cum dicit «et homo factus est». Quarto quando collocato calice vadit ad abluendum. Quinta cum dicit «Sanctus». Sexta cum nominatur Beata Virgo in Communicantes. Septima post consecrationem hostiae antequam elevetur. Octava ante «Pater noster» cum dicit «et praestas nobis». Nona cum nominatur Beata Virgo in oratione «Libera nos quaesumus Domine». Decima quando dicit «Agnus Dei». Undecima in perceptione. Duodecima post perceptionem si vadit ad piscinam. Et omnes istae inclinationes fiunt ante medium altaris. Vertens se ad populum tantum cum dicit «Orate pro me fratres» parum se inclinat*”. Tamże.

¹⁰¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 236, nr 52.

¹⁰² Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1423B.

¹⁰³ Potwierdzenie tego zwyczaju znajduje się również przy opisie *postcommunio*. Tamże, 1428A.

¹⁰⁴ Por. M. van Waefelghem, *Liturgie de Prémontré. Le „Liber ordinarius” d’après un manuscrit du XIII^e/XVI^e siècle*, Löwen 1913, s. 47, 67, 96.

Zwyczaj premonstratensów i dominikanów był wcześniej znany liturgii rzymskiej, o czym świadczy laterańskie *ordo* z połowy XII wieku¹⁰⁵. Zwyczaj ten poświadczany jest również w późniejszych księgach rzymskich¹⁰⁶. W mszałach laterańskich z XIII wieku, ze względu na prawie całkowity brak opisu działania asysty, nie znajdujemy na ten temat żadnej wzmianki. Wspomniany jest natomiast pocałunek ołtarza po „*Dominus vobiscum*”, którego nie znajdujemy w rubrykach kaznodziejów¹⁰⁷.

Po wezwaniu kapłan odwraca się z powrotem w stronę ołtarza. *Ordinarium* zaznacza, że obrót należy wykonać w kierunku przeciwnym niż poprzednio. W ten sposób prawodawcy pragną uniknąć sytuacji, w której kapłan obracałby się wkoło własnej osi („*non se girando revertatur ad librum*”¹⁰⁸). Po zwróceniu się do mszału powtórnie wznosi i rozkłada ręce. W dalszej części przepisów liturgicznych czytamy o specyficznym dla rytu dominikańskiego geście rozłożenia dłoni, który stosuje się podczas odmawiania kolekt. *Ordinarium* precyzuje, że gest, choć skromny, ma być tak wykonany, by dłonie kapłana były widoczne dla stojących za nim¹⁰⁹. Podobnie w rycie rzymskim kapłan zanosi kolekty z dłońmi wzniesionymi i rozłożonymi. Według tego zwyczaju kapłan rozkładał ręce na wysokości klatki piersiowej, ale ramiona zasłaniały dłonie¹¹⁰. Dokładne wskazanie, jak należy rozkładać ręce w rycie rzymskim znajdujemy, co prawda dopiero w *Ordo Romanus XIV*, w którym czytamy, że ręce wznosi się na wysokość ramion, tak by rozłożone dłonie ze złączonymi palcami znajdowały się przed ramionami¹¹¹. Wydaje się jednak, że zwyczaj ten jest wcześniejszy. Dominikanie czerpią wzór dla stosowanego przez siebie gestu z innego źródła. Trudno jednak określić skąd, ze względu na to, że ich *Ordinarium* jest pierwszym dokumentem, w którym ten gest został opisany¹¹².

Zwróćmy jeszcze uwagę na jeden dodatkowy przepis, który pojawia się w *Ordinarium* dominikanów przy omawianiu celebracji Środy Popielcowej¹¹³. Od tego dnia aż do końca Wielkiego Postu, poza niedzielami, Wielkim Czwartkiem i Wigilią Zmartwychwstania, będzie obowiązywać następująca zasada: po „*Oremus*” celebransa, diakon, klękając, zaśpiewa „*Flectamus genua*”. Na to wezwanie cały chór, asysta i celebrans uklękną. Po chwili diakon zaśpiewa „*Levate*” i wszyscy wstaną. Chór i asysta pochylą się głęboko, a kapłan zaśpiewa orację. Odpowiednie melodie dla tych komend (*d – f – g – f*) zostały zamieszczone w *Prototypie* na folio 436r, a więc w *Evangelistarium*, w którym znajdowały się i inne śpiewy diakońskie.

¹⁰⁵ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 258, przypis 55. Interesujące świadectwo, na które powołuje się J. Jungmann SJ, zostało zaczerpnięte z *Bernhardi Cardinalis et Lateranensis Ecclesiae prioris. Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis*, ed. L. Fischer, Munchen 1916, s. 83.

¹⁰⁶ Na przykład w szesnastowiecznym *Ordo Romanus XVI*, por. PL 78, 1151B.

¹⁰⁷ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 501. Brak opisu uniesienia ornatu w księgach laterańskich jest zastanawiający. O ile niewiele uwagi poświęca się w nich asyście, niekiedy wspomina się o konkretnych czynnościach diakona. Nie dotyczy to jednak tego wypadku.

¹⁰⁸ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 236, nr 52.

¹⁰⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 236, nr 53.

¹¹⁰ „[...] *eleuationem manuum sacerdotis et extensionem notandum quod semper eleuat manus sacerdos mediocriter ita quod eleuatio non excedat humeros nec nimis deprimatur sitque distensio in latum semper moderata et equalis in missa et quando stat versus ad altare et quando vertit se ad populum vacat ab vsu preterquam in oratione*”. *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 219. Por. M. Gihl, *Ofiara mszy świętej*, dz. cyt., s. 417n.

¹¹¹ „[...] *elevet manus juxta altitudinem humerorum, ita quod dextera sit ante dexterum humerum et sinistra ante sinistrum, extensis utriusque manus digitis sed non disjunctis*”. PL 78, 1160C. Dalej w tekście *Ordo* częste odwołania do tego gestu, np.: 1161A, 1162D.

¹¹² Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 460, przypis 67.

¹¹³ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 156, nr 602.

Wypada na koniec wspomnieć o melodii, jaką dominikanie stosowali, śpiewając oracje. Mszał nie udziela wskazań na ten temat. Znajdujemy je we wspomnianym wyżej *Collectarium*¹¹⁴. Zawiera ono zapis melodii, na którą należało wykonać orację w niesporach i *laudes* oraz prostszy wariant melodii do użytku podczas mniejszych godzin kanonicznych¹¹⁵. Autorzy *Correctorium* zaznaczają również inne przypadki, kiedy należy użyć prostszej melodii¹¹⁶. W zakresie analizy muzykologicznej będziemy zainteresowani wyłącznie uroczystą formą melodii, ponieważ drugi wariant śpiewu kolekt stosowany w godzinach mniejszych i poza mszą nie różnił się w niczym od znanej z tradycji rzymskiej melodii opartej o tercję małą *f—d*. W obu muzycznych przykładach księga nie daje rozbudowanych reguł dla oracji, jak czyni to, omawiając lekcję epistoły czy Ewangelii¹¹⁷. Przy oracji ogranicza się do zanotowania wraz z nutami tylko jednej modlitwy. Pominięto zademonstrowanie jakichkolwiek wyjątków bądź elementów specyficznych.

Prawdą jest, że melodie kolekt, czytań i Ewangelii były bardzo proste. Choć były bardzo ważne w celebracji, nie charakteryzuje ich bogactwo formuł melodycznych. W. Apel zauważa, że w sensie właściwym nie są to kompozycje muzyczne, a jedynie sposób wypowiedzania tekstu, który przez rozbudowaną formę muzyczną uległby zniekształceniu. Stwierdza: „Muzyka nie ma w nich samodzielnego znaczenia i wartości, lecz służy jedynie jako środek przekazania wyraźnej i dobrze słyszalnej wymowy słów, tak by dotarły do najdalszych zakamarków kościoła”¹¹⁸. Dlatego też każda ze wspomnianych części liturgii jest formą deklamacji urozmaiconą jedynie drobnymi zmianami dźwięku prowadzącego (łac. *tuba* lub dominanta). W mszale dominikanów — zresztą jak i w innych z interesującego nas okresu — zdania oracji zostały zapisane wraz z zaznaczeniem zmian melodii. W tym celu używano znaków interpunkcyjnych, którymi dzielono zdania modlitw na mniejsze części¹¹⁹. Zazwyczaj dane zdanie kolekty dzielono na trzy części. Koniec pierwszego członu zaznaczano przez *punctus circumflexus*, stąd znak jak i formułę melodyczną nazywano fleksą. Na jej oznaczenie *Prototyp* używa znaku, który można uśrednić do następującego: ∩. W komentarzach muzykologicznych najczęściej określa się go jako średnik¹²⁰. Zakończenie drugiego członu oznaczano przez użycie *punctus elevatus*, który wyznaczał muzyczną formułę mediacji (niekiedy nazywanej *metrum*). *Prototyp* posługiwał się w tym względzie znakiem: ∪. Koniec zdania zaznaczano kropką: ·, a więc *punctus versus*. Fleksa najczęściej polegała na obniżeniu melodii, mediacja na obniżeniu i powrocie do dźwięku prowadzącego (stąd nazywano ją również *elevatio*), zakończenie zdania w oracjach zależało od kontekstu modlitwy, a w szczególności od tego, czy *conclusio*, czyli mała doksologia, miała własną melodię, czy też wykorzystywała formuły fleksy i metrum¹²¹.

¹¹⁴ Por. *Prototyp*, f. 42v.

¹¹⁵ Por. *Prototyp*, f. 43r.

¹¹⁶ Por. dla przykładu uwagę: „*eo modo quo dicantur orationes ad horas*”. *Prototyp*, f. 50v.

¹¹⁷ Por. uwagi na stronach: 183 i 207 niniejszego opracowania.

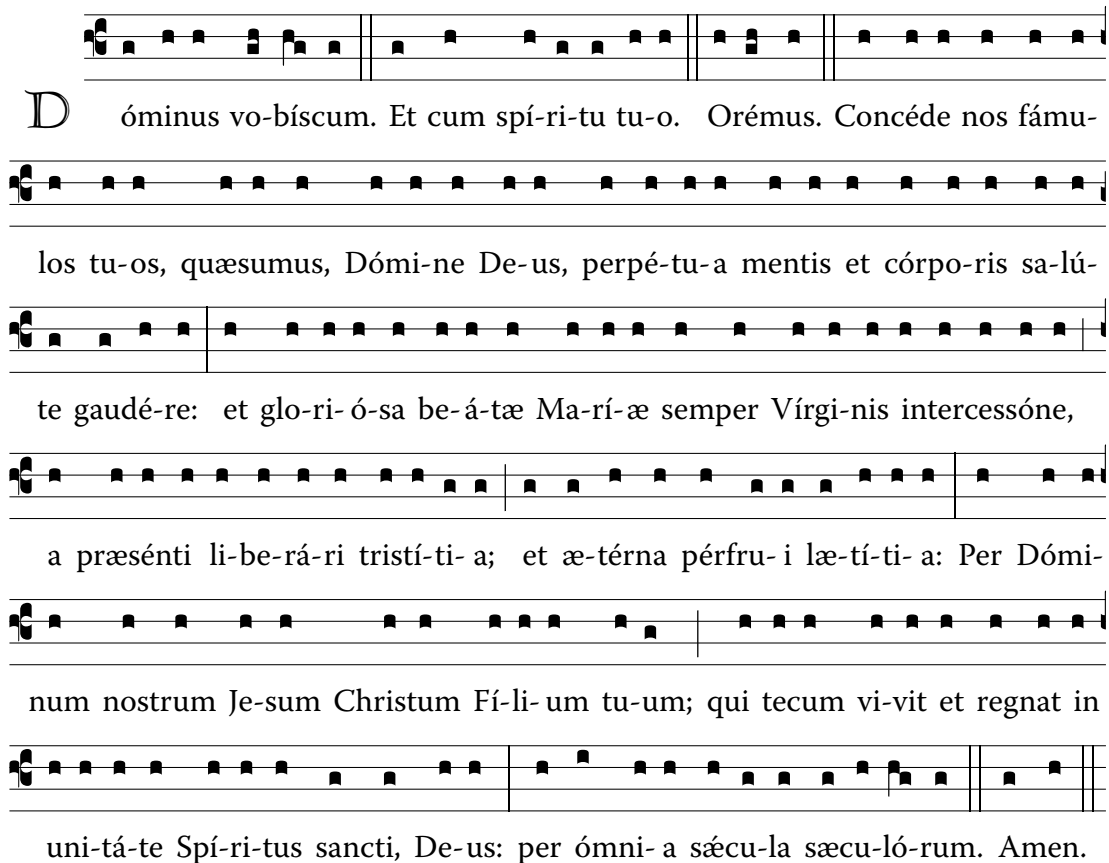
¹¹⁸ W. Apel, *Gregorian chant*, Indiana 1990, s. 203.

¹¹⁹ Zwyczaj ten sięga pierwszego tysiąclecia. Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Solemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 467, przypis 21.

¹²⁰ Nazwy: „średnik” i „dwukropek” pochodzą z *Regulæ cantus*, na którym bazujemy, i zwyczajów typograficznych końca XIX i początku XX wieku. Por. *Zasady zwyczajnego śpiewu Kościoła według rytmu św. Zakonu Braci Kaznodziejów*, [tłum.] D. Krupińska, [red.] G. Przechowski OP, R. Pożarski, [red. naukowa] T. Grabowski OP, J. Kubieniec, Kraków 2014.

¹²¹ Por. szczegółowe omówienie zagadnienia w: P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien*.

Wydaje się, że w zwyczaju dominikańskim XIII wieku do śpiewów mszalnych stosowano melodię bardziej uroczystą, choć *Prototyp* nie wypowiada się jednoznacznie na ten temat. Wspomina jednak, że podczas wielkopiątkowej modlitwy po Pasji, kapłan używa melodii z większych godzin kanonicznych¹²², a podczas śpiewu modlitwy przy poświęceniu świec przed procesją w uroczystość Oczyszczenia prostej¹²³. Pośrednio wskazuje więc, że okazje bardziej uroczyste wymagają rozbudowanej melodii oracji. Zwyczaj odmawiania kolekty i modlitwy po komunii na melodię uroczystą wprost wyrażają źródła z gatunku *regulæ cantus*¹²⁴. P. Bernard OP w następujący sposób wspomina o tym: „*Modus cantandi orationes duplex est: unus ad Missam, Laudes et Vesperas adhibetur; alter ad Horas et ante vel post Missam*”¹²⁵. Tym też utwierdza nas w przekonaniu, że tradycja przeniosła zwyczaj, który możemy wydedukować z księgi Humberta. Pełne omówienie melodii znajdujemy w *Regulæ cantus* z 1913 roku¹²⁶. Czerpiąc z dwudziestowiecznych *Zasad zwyczajnego śpiewu Kościoła według rytu św. Zakonu Braci Kaznodziejów*, przedstawimy krótką charakterystykę poniższej melodii.



Dóminus vo-bíscum. Et cum spí-ri-tu tu-o. Orémus. Concéde nos fámulo-s tu-os, quæsumus, Dómi-ne De-us, perpé-tu-a mentis et córpo-ris sa-lú-te gaudé-re: et glo-ri-ó-sa be-á-tæ Ma-rí-æ semper Vírgi-nis intercessóne, a præ-sénti li-be-rá-ri tristí-ti-a; et æ-térna pérfru-i læ-tí-ti-a: Per Dómi-num nostrum Je-sum Christum Fí-li-um tu-um; qui tecum vi-vit et regnat in uni-tá-te Spí-ri-tus sancti, De-us: per ómni-a sæcu-la sæcu-ló-rum. Amen.

Ein Handbuch der Choralwiessenschaft, t. 3, *Gregorianische Formenlehre. Eine choralische Stilkunde*, Leipzig 1921, s. 53–58.

¹²² Por. *Prototyp*, f. 401r.

¹²³ Por. *Prototyp*, f. 410v.

¹²⁴ Na temat źródeł zbioru zasad rządzących śpiewem dominikanów por. przedmowę w *Zasady zwyczajnego śpiewu Kościoła według rytu św. Zakonu Braci Kaznodziejów*, dz. cyt., s. I–VI.

¹²⁵ P. Bernard OP, *Cantus Missarum juxta ritum Sacri Ordinis Prædicatorum. Ad antiquorum codicum restitutus et reverendissimi patris fr. Alex. Vincentii Jandel totius ejusdem Ordinis Vicarii Generalis permissu editus*, Gandawa 1854, s. LXXX (457).

¹²⁶ Por. *Zasady zwyczajnego śpiewu Kościoła według rytu św. Zakonu Braci Kaznodziejów*, dz. cyt., s. 91–93.

W większości wypadków do XII wieku¹²⁷ dominanta była notowana na dźwięku *a*. Wobec tego odchylenia na dźwięki niższe obejmowały cały ton (*a — g*). Mszały trzynastego stulecia częstokroć stosują dosyć nowy zwyczaj i notują dźwięk prowadzący na *f* bądź *c*, dzięki temu melodia często wykorzystuje półton. W mszałach dominikańskich melodie oracji notowano w kluczu F, a wobec tego tonem recytacyjnym był dźwięk *f*. Zatem fleksa polega na obniżeniu do *e* sylab od ostatniego akcentu w frazie. Recytację kontynuowano na *e* aż do kolejnego akcentu. Obniżenie dźwięku było połączone z pauzą, ponieważ wypadało w logicznym podziale zdań oracji. Stąd znajdujący się w chórze mogli wyraźnie słyszeć, że kapłan zatrzymał się pół tonu niżej niż dźwięk prowadzący. Po powrocie na *f* kontynuowano aż do mediacji. Polegała ona na obniżeniu melodii do *e* i powrocie do *f*, które wykonywano pomiędzy dwoma ostatnimi akcentami frazy. Formuły fleksy i elewacji stosowano naprzemiennie, ale zawsze tak, by zakończyć wzniesieniem dźwięku przed konkluzją modlitwy. Melodie tego typu znajdujemy w licznych źródłach z okresu¹²⁸. Zasadniczy rysunek melodii w znaczącej części odpowiada angielskim i francuskim mszałom, które notowały śpiew oracji w kluczu F, a także zbieżny jest z wcześniejszymi źródłami, które melodie kapłańskie zapisywały jeszcze na dźwięku *a*. W drugim wypadku melodia zmieniła się zasadniczo, ponieważ zamiast całego tonu posługuje się półtonem, ale zmiana ta jest konsekwentna i dlatego zarys melodii (jej przebieg, zasady fleksy i metrum) pozostaje ten sam. Ze względu na popularność powyższej i bardzo podobnych melodii stosowanych w śpiewie kolekt nie możemy jednoznacznie stwierdzić, jaki zwyczaj liturgiczny był tu bezpośrednim źródłem dla dominikanów. Dodatkowo rozstrzygnięcie utrudnia fakt, iż cystersi nie zanotowali w swoim archetypie liturgii — przynajmniej w zachowanej jej części — melodii dla modlitw celebransów. Podobieństwo formuł obecne w zasadzie w całym Kościele zachodnim złotego okresu średniowiecza w części unieważnia pytanie o źródło konkretnego wariantu śpiewu. Możemy przypuszczać, że bracia albo posiłkowali się w tym wypadku na przykład rytym Sarum, który przewidywał wykonanie kolekt na bardzo podobną melodię, lecz z nieco częstszym użyciem *clivis*¹²⁹ albo w ogóle nie skupiali się na kopiowaniu konkretnego źródła, lecz wybrali najbardziej powszechne i znane im warianty melodyczne.

Dotyczy to zarówno dialogu, jak i wezwania oraz zasadniczej części modlitwy. Nie można tego jednak powiedzieć o konkluzji oracji — małej doksologii. Tutaj natrafiamy na zabieg, którego nie spotkaliśmy w innych zwyczajach liturgicznych rytu rzymskiego¹³⁰. Na słowa: „*per ómnia sæcula sæculórum*” kaznodzieje dodali na pierwszym akcencie dźwięk *g*. Występował tylko raz i jedynie w zakończeniu, co sprawiało wrażenie bardzo charakterystycznego akcentu słowno-muzycznego. Po nim następowały znane już fleksa i elewacja, a na końcu fleksa w postaci *clivis* (♩) na ostatnim akcencie. „*Amen*” odpowiadano na dźwiękach *e — f* bez nuty *podatus* (♩) na drugiej sylabie — tak charakterystycznej dla liturgii rzymskiej. Tego typu konkluzja oracji przypomina finał *sekrety* — modlitwy przed prefacją, którą w wielu zwyczajach wykonywano z akcentem w *sæcula*. Możliwe, że właśnie melodia tejże konkluzji była

¹²⁷ Por. W. Apel, *Gregorian chant*, dz. cyt., s. 204.

¹²⁸ Por. P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien. Ein Handbuch der Choralwissenschaft*, dz. cyt., s. 56.

¹²⁹ Por. tamże.

¹³⁰ Omówienia tematu, do których udało nam się dotrzeć, oraz źródła, z których korzystamy, nie zawierają charakterystycznego elementu melodii zawartych w księgach dominikańskich. Uważamy jednak, że to zbyt słaby dowód na to, aby właśnie kaznodziejom przypisywać autorstwo wskazanego wyjątku.

inspiracją dla dominikanów i w podobny sposób zaznaczyli finał innych oracji. Bez względu na źródło użytego rozwiązania jest to jedyny element charakterystyczny w melodii kolekty stosowanej w *usus* braci kaznodziejów.

4.2.2. LEKCJA EPISTOŁY

Po ostatniej oracji¹³¹ subdiakon, poprzedzany przez jednego z akolitów, zabiera *Epistolarium* z ołtarza i udaje się na miejsce, z którego będzie czytał lekcję. Księgę trzyma w ten sam sposób, który poprzednio został opisany przy wnoszeniu mszału i ewangeliarza. Miejsce przeznaczone do odczytania lekcji zależało od liturgicznej rangi dnia, a więc pośrednio od liczby osób biorących udział w liturgii. Dlatego w dni świąteczne lekcję odczytywano z pulpitu umieszczonego pomiędzy chórem a nawą (*lectorium*). Natomiast w dni zwykłe, w dni rytu *trium lectionum* oraz podczas obchodu oktaw czytano lekcję z pulpitu, który stał u stopni ołtarza. Z wiadomości, które przytoczyliśmy na temat budowy kościoła dominikanów z tamtego czasu, wynika, że w dni bardziej uroczyste lektor nie był zwrócony w kierunku nawy. Podobnie w dni mniej uroczyste, gdy czytał z mniejszego pulpitu znajdującego się po środku prezbiterium poniżej stopni ołtarza, również nie kierował się w stronę chóru, tylko ołtarza¹³².

Akolita towarzyszył subdiakonowi w drodze do pulpitu jedynie w dni uroczyste. Zazwyczaj rola akolity ograniczała się do odebrania księgi po skończonej epistole i odniesienia jej na miejsce. Składał ją wówczas na ołtarzu, tam gdzie spoczywała poprzednio, a gdy był już wolny od innych obowiązków, odnosił księgę do zakrystii. W szczególne dni akolita odczytywał lekcję, która niekiedy poprzedzała lekturę epistoły¹³³.

Zwróćmy uwagę na schemat przewidzianych czytań. Nie przedstawimy tutaj pełnego indeksu poszczególnych wyjątków z Pisma Świętego. Skupimy się jedynie na opisaniu zasadniczych cech charakteryzujących ryt dominikański w zakresie wyboru lekcji i epistoł. Częściowe zestawienie czytań na poszczególne dni opublikowała M. O'Carroll SND¹³⁴. Ona również zwróciła uwagę, że — podobnie jak w przypadku kalendarza liturgicznego — w zakresie doboru perykop ewangelicznych, jak i czytań mszalnych ryt dominikański wyraźnie nawiązuje do dawnych tradycji rytu rzymskiego¹³⁵. Przeciwnie franciszkanie, którzy do swojej liturgii wprowadzili nowy wybór lekcji. *Epistolarium* braci mniejszych w nieco zmodyfikowanej wersji zostało zaadaptowane przez Kościół po Soborze Trydenckim. Wówczas również dominikanie przyjęli nowy zestaw czytań mszalnych, uzgodniony z rzymskim¹³⁶.

W trzynastym wieku na liturgię mszy świętej najczęściej przewidziano jedno czytanie. Wówczas był to odpowiedni wyjątek zaczerpnięty z listów Pawłowych lub katolickich. W miejscu epistoły czytania ze Starego Testamentu wypadały bardzo rzadko, głównie w dni postne lub święta o umocnionej tradycji liturgicznej: święto Objawienia i w czasie jego oktawy, od Środy Popielcowej do I Niedzieli Wielkiego Postu, w Wielki Piątek. Teksty starotestamentalne były wykorzystywane regularnie

¹³¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 236, nr 54.

¹³² Por. C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 71.

¹³³ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 230, nr 24.

¹³⁴ M. O'Carroll SND, *The Lectionary for the proper of the year in the dominican and franciscan rites of the thirteenth century*, dz. cyt., s. 85nn.

¹³⁵ Tamże, s. 83n.

¹³⁶ Zmiana została zaaprobowana w 1602 roku. Por. *Introduction*, [w:] *The Dominican Missal in Latin and in English*, Revised Edition, Oxford 1948, s. XVIII.

tylko wtedy, gdy epistołę poprzedzała tak zwana lekcja. Zwyczaj czytania dwóch fragmentów Pisma Świętego na liturgii mszy stosowano w dzień Bożego Narodzenia (od mszy wigilijnej do mszy w ciągu dnia) oraz w Wielki Piątek. Dominikanie — przeciwnie do franciszkanów — nie wykonywali pierwszej lekcji w Niedzielę Palmową. M. O’Carroll SND pomija w swoim zestawieniu opis dni suchych, kiedy podczas liturgii mszy stosowano dwa czytania ze Starego Testamentu (środa), jedno (piątek) i pięć (sobota)¹³⁷. Podobnie w przytoczonym zestawieniu nie znajdujemy dokładnego opisu dni Wielkiego Postu. Bracia kaznodzieje stosowali w tym okresie liturgicznym następujący schemat czytań: w niedzielę epistoła z Nowego Testamentu, w dni powszednie lekcja ze Starego Testamentu wykonywana w miejsce epistoły, w soboty pięć czytań starotestamentalnych lub dłuższe niż zwykle czytanie z ksiąg prorockich. Do *Triduum Sacrum* przypisano własne czytania: w Wielki Czwartek epistołę z Listu do Koryntian, w Wielki Piątek dwie lekcje starotestamentalne (z których drugą wykonywał subdiakon), w Wielką Sobotę cztery czytania ze Starego Testamentu i epistołę z Listu do Kolosan. Schemat używany w wigilię Paschy powtarzał się w przeddzień Zesłania Ducha Świętego (wówczas również czytano cztery fragmenty Starego Testamentu i nowotestamentalną epistołę z Dziejów Apostolskich) oraz w wigilię Niedzieli Trójcy Świętej (ten sam schemat). W drugiej części *Epistolarium*, zawierającej czytania na wspomnienia świętych, zdarza się kilkakrotnie, że wykorzystane są wyjątki z Księgi Mądrości¹³⁸.

Z analizy *Epistolarium* wnioskujemy, że w pozostałe dni prócz tych, na które zostały wyznaczone odpowiednie fragmenty Pisma Świętego, czytano epistołę z niedzieli. Taką praktykę uznawano w całym Kościele Zachodnim. Nie budzi ona szczególnego zdziwienia, jeśli uświadomimy sobie, że podobny zwyczaj stosowano w odniesieniu do śpiewów i pozostałych modlitw mszalnych. Powtarzanie tekstów liturgicznych niedzieli jest praktykowane również współcześnie. Niemniej warto zwrócić uwagę, że w zakonnej liturgii średniowiecznej powtarzalność obejmowała w sumie ograniczony zakres tekstów. To prawda, że z jednej strony msza święta codzienna — poza wspomnieniami i okresem Wielkiego Postu — była częściowym powtórzeniem celebracji niedzielnej. Jednak większość modlitw liturgicznych, a więc przede wszystkim liturgia godzin, dostarczała nowych treści. Z drugiej strony, powtarzanie rytu niedzieli skupiało uwagę na najistotniejszych prawdach wiary, a dodatkowo wytwarzało wrażenie trwania w niezmiennej przestrzeni i czasie sakralnym.

Średniowieczny ryt dominikanów, podobnie jak inne z tego okresu, przywiązywał szczególną uwagę do celebracji słów Pisma Świętego. Zarówno epistoła, jak i lekcja mszalna na uroczyscie sprawowanej Eucharystii nigdy nie były odczytywane. Lektura czytań bez śpiewu była możliwa jedynie na mszach prywatnych, a nie konwentualnych. Poświęćmy wobec tego kilka słów analizie melodii, której używał subdiakon w trakcie lektury epistoły. Analogicznie do melodii kolekt, również tym razem melodia jest raczej formą deklamacji na jednym tonie, który ozdabia się prostymi formułami muzycznymi. Zestaw reguł dotyczących *modi legendi* epistoły znajdujemy na pierwszej karcie *Epistolarium* — folio 422r *Prototypu*. W tym miejscu w formie przykładów zanotowano melodie rozpoczęcia czytania, mediacji i terminacji zdań, formuł pytania oraz zakończenia wyjątku biblijnego. Następnie z różnych Pism Starego i Nowego

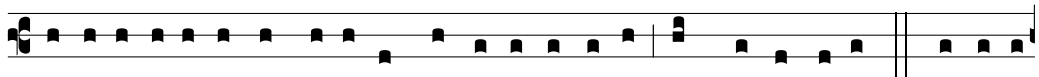
¹³⁷ Por. *Prototyp*, f. 422r i 422v.

¹³⁸ Warto wspomnieć jeszcze o epistole na niedzielę Sześćdziesiątnicy, którą podzielono na dwie części, by w ciągu kolejnych dni tygodnia czytać całość lub tylko odpowiedni fragment przepisany rubryką. Por. *Prototyp*, f. 423v.



Ilustracja 4.5: Rycina przedstawiająca sposób złożenia dłoni podczas lektury epistoły w mszy cichej. Źródło: *Quomodo sacerdos se pręparare debet ad Missam* w *Missale Sacri Ordinis Prędicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulfii eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romę 1635, s. VI.

Testamentu przytoczono kilka zdań i przypisano im odpowiednie formuły muzyczne. Tym razem w melodiach nie przewidziano fleksy, ponieważ w epistole się jej nie wykonuje. Autorzy *Correctorium* zaraz po tym „elementarzu” muzycznym wypisali odpowiednie fragmenty Pisma przewidziane do lektury podczas wszystkich dni roku liturgicznego. Tak jak w oracjach, tak też i w tym wypadku teksty czytań w *Prototypie* podzielono na zdania. Każde z nich rozpoczyna się większą niż pozostałe literę, którą dodatkowo podkreślono, wypełniając czerwonym tuszem. Mediacje zaznaczono znakiem identycznym jak przy oracjach. Tak samo kropką oznaczono zakończenia zdań. Dla wskazania pytań posłużono się średniowieczną formą znaku zapytania (*punctus interrogationis*): ∴. Czytania nie zostały opatrzone pełnym tytułem, a tylko skróconą rubryką informującą, z jakiej księgi pochodzi urywek, mimo że subdiakon śpiewał zapowiedź danego listu. Niemniej przytaczanie za każdym razem tytułu czytania w pełnym brzmieniu nie było konieczne, ponieważ każdorazowo zbudowany był w tym samym schemacie. Dodatkowo nad tekstem czytań — w postaci ukośnych kresek nad sylabami — zostały naniesione akcenty słowne. Jak zobaczymy, określenie akcentów było kluczowe dla właściwego wykonania śpiewu, ponieważ — znów jak w oracjach — od rozmieszczenia akcentów wyrazowych zależało użycie formuł muzycznych. Posłużmy się przykładem ilustrującym melodię. Ponownie zaczerpnęliśmy go z XX-wiecznego *Regulę cantus*¹³⁹, w którym zawarto omówienie melodii i zasady jej stosowania¹⁴⁰. *Prototyp* bowiem nie zawiera kompletnego przykładu śpiewu epistoły¹⁴¹.

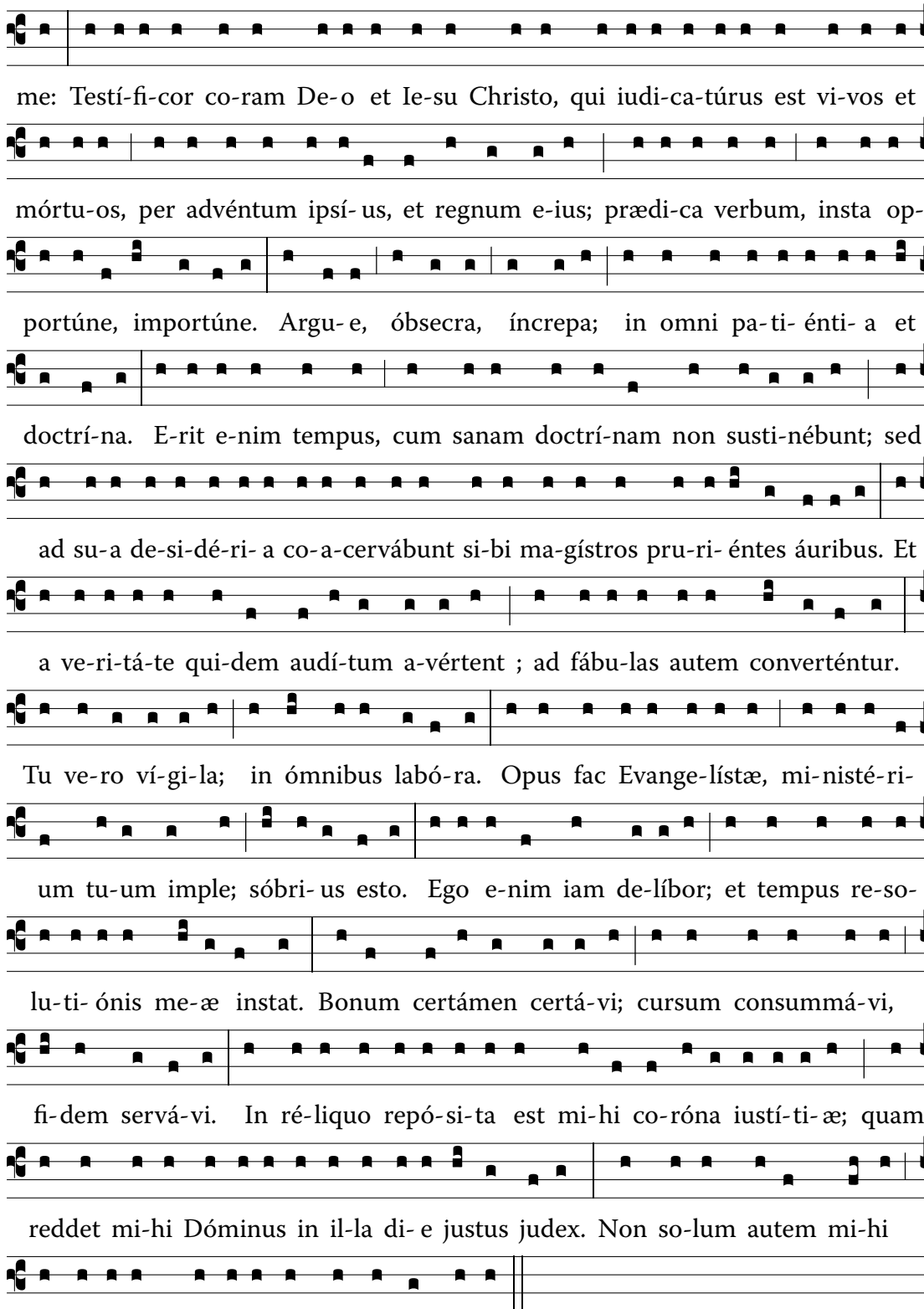


L écti- o Epísto-læ be- á-ti Pau-li Apósto-li ad Timóthe-um. Ca-ríssi-

¹³⁹ *Zasady zwyczajnego śpiewu Kościoła według rytu św. Zakonu Braci Kaznodziejów*, dz. cyt., s. 107–109.

¹⁴⁰ Por. tamże, s. 101–111.

¹⁴¹ Czytając *Zasady zwyczajnego śpiewu Kościoła według rytu św. Zakonu Braci Kaznodziejów*, można odnieść mylne wrażenie, że jest przeciwnie. Por. tamże, s. 107.



me: Testí-fi-cor co-ram De-o et Ie-su Christo, qui iudi-ca-túrus est vi-vos et mórtu-os, per advéntum ipsí-us, et regnum e-ius; prædi-ca verbum, insta op-portúne, importúne. Argu-e, óbseca, íncrepa; in omni pa-ti-énti-a et doctrí-na. E-rit e-nim tempus, cum sanam doctrí-nam non susti-nébunt; sed ad su-a de-si-dé-ri-a co-a-cervábunt si-bi ma-gístros pru-ri-éntes áuribus. Et a ve-ri-tá-te qui-dem audí-tum a-vértent ; ad fábu-las autem converténtur.

Tu ve-ro ví-gi-la; in ómnibus labó-ra. Opus fac Evange-lístæ, mi-nisté-ri-um tu-um imple; sóbri-us esto. Ego e-nim iam de-líbor; et tempus re-so-lu-ti-ónis me-æ instat. Bonum certámen certá-vi; cursum consummá-vi, fi-dem servá-vi. In ré-liquo repó-si-ta est mi-hi co-róna iustí-ti-æ; quam reddet mi-hi Dóminus in il-la di-e justus iudex. Non so-lum autem mi-hi sed et i-is, qui dí-li-gunt advéntum e-ius.

Inicjum śpiewu („*Fratres, Carissimi*”) wykonuje się, rozpoczynając pół tonu niżej niż dźwięk recytacyjny tonu. Ostatnią sylabę podwyższa się do dźwięku dominy¹⁴². Najbardziej charakterystyczną cechą melodii jest mediacja. By ją wykonać,

¹⁴² Chyba że pierwsza fraza jest dłuższa niż jedno słowo, np. „*In diebus illis*”. Wówczas stosuje się do niej formułę mediacji, mimo że po niej może zaraz pojawić się powtórzenie melodii. Por. *Zasady zwyczajnego śpiewu Kościoła według rytmu św. Zakonu Braci Kaznodziejów*, dz. cyt., s. 103.

należy ustalić, gdzie występują dwa ostatnie akcenty w frazie. Po przedostatniej akcentowanej sylabie schodzi się o tercję małą poniżej dźwięku recytatywnego. Następnie wraca się o tercję małą w górę i ponownie opada o pół tonu aż do przedostatniej sylaby, by po niej wrócić na dźwięk prowadzący¹⁴³. Terminacja (zakończenie zdania) ponownie uzależniona jest od położenia dwóch ostatnich akcentów przed kropką. Na przedostatnim z nich wykonuje się *podatus* (♩) o ton w górę od dominanty. Następnie schodzi się po stopniach skali, tak by dźwięk o tercję małą niżej niż dźwięk recytatywny przypadł na ostatni akcent słowny w zdaniu. Ostatnią sylabę w zdaniu podnosi się o jeden ton. W naszym przykładzie, jak też we fragmentarycznych przykładach z *Prototypu*, melodia została zanotowana w kluczu F. Dominanta tonu wypada na dźwięku *f*. Wobec tego ostatni akcent w terminacji należy wykonać na dźwięku *d*, a ostatnią sylabę na *e*. Jeśli w czytaniu pojawiają się pytania, należy je zaśpiewać na dźwięku o pół tonu niższym niż prowadzący (w przykładzie powyżej: *e*). Dopiero z ostatnią sylabą należy wrócić na dominantę. Jeśli natomiast na końcu pytania występuje słowo jednosylabowe bądź wyraz hebrajski, wówczas w zakończeniu łączy się dwie ostatnie nuty w *podatus*¹⁴⁴. Koniec czytania, a więc ostatnie zdanie fragmentu lub ostatni człon podrzędny, jeśli zdanie jest wielokrotnie złożone, dzieli się na dwie części. *Prototyp* w przedstawianych przykładach oddziela wspomniane dwie części zdania pauzą, choć w tekście czytań nie posługuje się dodatkowym znakiem w tym miejscu, a jedynie *punctum elevationis*. Dwudziestowieczne *Regulæ cantus* wspomina, że jest to pauza „krótka”. Nawiązując do zasad określających długość pauz¹⁴⁵, możemy przypuszczać, że dopowiedzenie autorów *Regulæ* jest słuszne. Pauza powinna być traktowana jako przecinek w zdaniu, a nie oddzielenie zdań. W pierwszej części zakończenia schodzi się o tercję i kontynuuje aż do ostatniej sylaby akcentowanej przed pauzą, na której łącząc dźwięki w kolejny *podatus*, wraca się na dominantę tonu i pozostaje na niej aż do pauzy. W drugiej części obniża się wyłącznie jeden dźwięk przypadający na sylabę przed ostatnim akcentem¹⁴⁶. Całość melodii uderza prostotą i wręcz monotonią. Wydaje się, że to zamierzony efekt. Codzienna lektura czytań na mszach konwentalnych mogłaby być o wiele bardziej zdobna — wskazuje na to poziom komplikacji śpiewów wykonywanych w trakcie godzin kanonicznych. W wypadku epistoły nie chodzi jednak o nadanie jej kunsztownej formy, prowadzącej do medytacji, ale wyłącznie o przekazanie treści. Wygłoszenie słów, podanie ich słuchaczom, jest pierwszoplanowym zadaniem lektora. Dlatego surowa forma, wręcz deklamacyjna, jest najlepszym środkiem do osiągnięcia stawianego mu celu.

¹⁴³ Wyjątek stanowią „trzy sylabowe słowa hebrajskie lub słowa łacińskie o przedostatniej sylabie długiej, składające się z przynajmniej czterech sylab, lub słowa o przedostatniej sylabie krótkiej, składające się z przynajmniej pięciu sylab”, wówczas jeśli występują na końcówce mediacji, traktuje się je jako mające dwa akcenty. Por. *Zasady zwyczajnego śpiewu Kościoła według rytu św. Zakonu Braci Kaznodziejów*, dz. cyt., s. 102. Dodatkowo „przyimki i spójniki, powinny otrzymać akcent, jeśli znajdują się przed końcowym słowem mającym jeden akcent, ale przy założeniu, że między jednym a drugim akcentem znajduje się przynajmniej jedna sylaba”. Tamże, s. 103. Na temat tego wyjątku por. P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien. Ein Handbuch der Choralwissenschaften*, dz. cyt., s. 39.

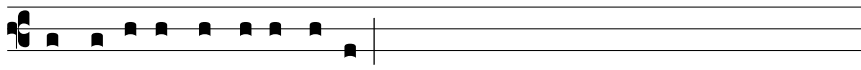
¹⁴⁴ Por. tamże, s. 106.

¹⁴⁵ Por. T. Grabowski OP, *Trzynastowieczny chorał dominikański*, dz. cyt., w szczególności wnioski na stronie 46.

¹⁴⁶ Por. *Zasady zwyczajnego śpiewu Kościoła według rytu św. Zakonu Braci Kaznodziejów*, dz. cyt., s. 116. Należy pamiętać, że obniżeniu mogą ulec dwie sylaby, wówczas jeśli na przedostatnie słowo wypada akcent proparoksytoniczny (daktyliczny), np. jak w przypadku zanotowanym w *Prototypi*: „*Dóminum nostrum*”. Por. *Prototyp*, f. 422r.

Proweniencja tej melodii w rycie kaznodziejów jest równie trudna do określenia, jak źródła, z których zaczerpnęli sposób śpiewu kolekty. I tym razem musimy stwierdzić, że jest to kopia powszechnie stosowanej kompozycji. P. Wagner wskazuje na rozwój prowadzący do powstania tej melodii od dwunastowiecznego przykładu z ksiąg niemieckich przez nieco późniejsze angielskie. W stosunku do ostatniego z nich dominikańska wersja różni się jedynie ostatnimi nutami w zakończeniu lekcji — melodia angielska respektuje zasady mediacji, dlatego śpiew pół tonu niżej niż dźwięk prowadzący trwał dłużej niż jedna nuta¹⁴⁷. Melodię stosowaną przez dominikanów znajdujemy również w cysterskim archetypie¹⁴⁸. Melodia ta w XIII wieku była popularna i stosowana w różnych nieznacznie różniących się wariantach. Wobec tego możemy jedynie zgadywać, z którego spośród tych źródeł korzystali bracia kaznodzieje.

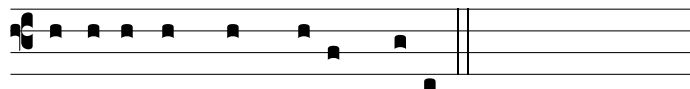
Jeśli przed epistołą wykonywano lekcję z pism prorockich Starego Testamentu, stosowano melodię czytań z liturgii godzin. Znajdujemy ją na folio 142r *Prototypu*, a więc na pierwszej karcie *Lectioarium*. Tam też, przed wykładem zasad dotyczących melodii, zamieszczono rubrykę, która mówi, że niżej opisany sposób śpiewu stosuje się do lektury czytań zawartych w tej księdze, to znaczy do lekcji z *matutinum* i innych im podobnych. Tym razem melodia jest bogatsza niż w wypadku epistoły. Wynika to między innymi z faktu długości lekcji i ich zróżnicowanej treści, a także specjalnego początku i zakończenia, które stosowano w obrzędach liturgii godzin. Poniżej omówimy tylko te zasady, które miały zastosowanie podczas mszy świętej. Lecz i w skromniejszej, mszalnej formie czytań, naszą uwagę zwraca już sama rozpiętość melodii (seksta mała: $a - f^1$) w porównaniu z kwartą ($d - g$), w której utrzymywano melodię epistoły. *Lectioarium* w objaśnieniu melodii lekcji przed lekturą wyjątku z *Listów św. Pawła* podaje następujące pięć formuł:



1. fleksa: Ecce ego vé-ni- o ci-to;



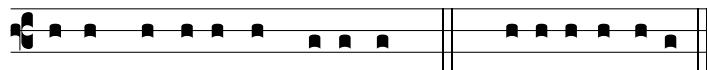
2. mediacja: Et merces me-a mecum est:



3. zakończenie wersu: Ni-hil e-nim sunt di-es me- i.



4. pytanie: Quid est homo; aut quid appónis erga e-um cor tu-um?



5. zakończenie lekcji: Di-cit Dóminus omnípo-tens. *vel* Fí-li- is Isra-el.

¹⁴⁷ Por. P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien. Ein Handbuch der Choralwissenschaft*, dz. cyt., s. 43–45.

¹⁴⁸ Bibliothèque de Dijon F-Dm Ms 114-(82), *Bréviaire et autres livres liturgiques (Epistolier, Evangélique, Sacramentaire, Collectaire, Martyrologe). Règle de saint Benoît. Coutumes de l'Ordre de Cîteaux*, XII^e siècle (1183 – 1188 ?), f. 102v.

Fleksę wykonywano, obniżając melodię o tercję małą po ostatniej akcentowanej sylabie. Układ melodii mediacji również wyznaczał ostatni akcent. Tym razem on i przypadające po nim sylaby musiały wypaść na dźwięku prowadzącym. Należy pamiętać, że słowa hebrajskie akcentowano na ostatniej samogłosce. Resztę frazy przypadającej na mediację układano w następujący sposób (licząc sylaby od końca): (1) tercja mała niżej niż dominanta, (2) pół tonu poniżej dominandy, (3) na dominancie. Jeśli fraza była krótsza, opuszczano brakujące dźwięki, pamiętając, że przyporządkowywano je od końca. W zakończeniu wersów (zdań) „najpierw obniża się z *fa* na *re* na sylabie nie akcentowanej, która poprzedza ostatni akcent (na przedostatniej przed akcentem, jeśli jest daktyliczna); następnie sylabę oznaczoną akcentem podnosi się na *mi*, a pozostałe sylaby, jeśli są, obniża się na *la*”¹⁴⁹. Dzięki temu osiągnano wyraźne i charakterystyczne dla tego tonu zakończenie zdań. Kwinta na zamknięcie frazy sprawia wrażenie dobitnej konkluzji. Pierwsze trzy formuły stosuje się w podanym porządku. Jeśli zdanie jest zbyt krótkie, aby podzielić je na trzy części, wówczas rezygnuje się z fleksy. Jeśli składa się tylko z jednego członu, opuszcza się również mediację. Jeśli zdarza się, że zdanie jest wielokrotnie złożone i należy podzielić je na więcej niż trzy człony, wówczas na zmianę powinno się stosować fleksy i mediacje¹⁵⁰. Oprócz tych formuł, przewidziano melodię dla pytań i ostatniej frazy śpiewu¹⁵¹. W pytaniach nie stosowano mediacji, a wyłącznie fleksę, jeśli pozwalała na to budowa zdania. Przed znakiem zapytania należało zastosować mediację z dodanym dźwiękiem na ostatniej sylabie akcentowanej, pół tonu poniżej dominandy. Jeśli ostatnie słowo było jednosylabowe bądź hebrajskie, dwa ostatnie dźwięki łączono w *podatus*. Zakończenie czytania wykonywano przez półtonowe obniżenie melodii od ostatniej akcentowanej sylaby.

Jest to zatem dobrze znany liturgii rzymskiej ton czytań z *matutinum*. Jego warianty znajdujemy w różnych księgach średniowiecznych. Wersji uproszczonej pojawia się u kartuzów, a w powyższej u cystersów¹⁵². Również w księgach rytu rzymskiego znajdujemy wersję zbliżoną do wariantu kartuskiego, w której pomija się obniżenie do *e* w terminacji zdania. Niemniej dokładnie tak jak w przypadku melodii kolekt i epistoły, tak też i tutaj nie możemy być pewni, skąd bracia kaznodzieje zaczerpnęli konkretny wariant melodii. Uprzedzając nieco fakty, zaznaczymy, że identyczne pytanie w kwestii pochodzenia melodii śpiewu Ewangelii pozostanie otwarte.

Najczęściej wymienianą cechą charakterystyczną liturgii dominikańskiej jest akcja towarzysząca wykonaniu epistoły. Wówczas bowiem ministranci, którzy pozostali w prezbiterium, kontynuowali swoją służbę. Działo się tak, ponieważ dominikanie — przypuszczalnie postępując w ślad za premonstratensami — rozbili przygotowanie kielicha na kilka etapów. Pierwszym aktem przygotowania było złożenie kielicha na ołtarzu. Drugi przypadał właśnie na czas czytania epistoły — nakrycie ołtarza korporalem. Trzecim, napełnienie kielicha winem i wodą, które wykonywano po czytaniu.

¹⁴⁹ *Zasady zwyczajnego śpiewu Kościoła według rytu św. Zakonu Braci Kaznodziejów*, dz. cyt., s. 97.

¹⁵⁰ Por. *Zasady zwyczajnego śpiewu Kościoła według rytu św. Zakonu Braci Kaznodziejów*, dz. cyt., s. 96.

¹⁵¹ Zakończenie śpiewu było inne w liturgii godzin, a inne w mszy, ponieważ czytania nie kończyło wezwanie: „*Tu autem Domine miserere nostri*” ani „*Hæc dicit Dominus Deus: Convertimini ad me et salvi eritis*”, którymi zamykano lekturę w *matutinum*.

¹⁵² Por. P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien. Ein Handbuch der Choralwissenschaft*, dz. cyt., s. 39–41. Także Bibliothèque de Dijon F-Dm Ms 114-(82), f. 103r.

Dla ukazania pewnego kontrastu, zanim poddamy analizie zwyczaj kaznodziejów, przytoczmy przepisy braci mniejszych:

*Dum vero legitur epistola a subdiacono, sacerdos extendit corporale quod subponitur calici super altare ita quod longitudo corporalis in longitudine altaris extenditur nec explicatur propter pulverem usque ad oblationem calicis; hoc faciat diaconus si ministrat. Corporale vero quod subponitur calici habet quatuor plicas in longitudinem et tres in latitudinem. Quo peracto in missa conventuali vadit sacerdos ad sedem; lecta vero epistola et graduali, et aliis quae ante evangelium legenda sunt cum ministro vel ministris in sede perlectis, subdiaconus parat calicem in loco suo collocando hostiam super patenam et vinum tantum calici infundendo et sic paratum ponit super altare. In missa vero privata si non affuerit subdiaconus parat sacerdos calicem antequam incepta fuerit missa vel post evangelium secundum quod opportunum sibi visum fuerit*¹⁵³

U franciszkanów pierwszy etap przygotowania kielicha przypadał na moment lektury epistoły. Wówczas kapłan lub diakon (o ile posługiwał) rozkładał korporał i na nim umieszczał kielich. Bracia mniejsi połączyli zatem w jeden obrzęd to, co dominikanie rozbili na dwie części. Następnie subdiakon przygotowywał hostię na patenie i wlewał wino do kielicha. Przygotowanie hostii oznaczało zdjęcie pateny z kielicha. Gdy kapłan rozpocznie ofiarowania, przyjmie patenę i doda wody do kielicha¹⁵⁴.

W rycie dominikańskim celebrans skończywszy orację, siadał na swoim miejscu. Diakon i drugi akolita wracali wraz z kapłanem, na którego kolanach akolita rozkładał specjalnie do tego celu przygotowany welon (*mappula*), a na nim diakon kładł księgę mszału. Kapłan bowiem, jeśli chciał, mógł w tym czasie odmówić modlitwę *Summe sacerdos*. Znajdowała się ona na samym końcu mszału¹⁵⁵. Celebrans, jeśli tego potrzebował, mógł również przejrzeć w tym czasie dalsze części formularza mszalnego. Według *Ordinarium* był to podstawowy cel, dla którego diakon przekazywał mszał kapłanowi („*librum ei tradat ut et Officium praevidere*”¹⁵⁶). Przytoczona uwaga nie jest bez znaczenia. Zazwyczaj paralelność działań kapłana i chóru była wyraźną cechą liturgii w rycie rzymskim. Prawie zupełne rozejście się akcji liturgicznych celebransa i zgromadzenia obserwujemy w rycie trydenckim. Jednak już w wiekach średnich kapłan, częstokroć niezależnie od subdiakona wykonującego lekcję, odczytywał ją po cichu z mszału. Mszał dominikański nie zawierał jednak czytań mszalnych. Dlatego kapłan, jeśli chciał poznać epistołę, musiał jej wysłuchać, podobnie jak znajdujący się w stallach bracia. Zwyczaj ten zmieniał się z biegiem lat. W XVII wieku C. Jasinski OP wspomina, że jeśli w dni uroczyste subdiakon znajduje się za daleko, by kapłan mógł wyraźnie usłyszeć lekcję, wówczas należy mu podać księgę, z której będzie mógł ją sobie odczytać. Zadanie to spoczywało na diakonie lub akolicie, który pozostawał w prezbiterium. Dalej czytamy w *Cæremoniale*, że samodzielnie odmawia *graduał*, a jeśli przypada *tractus*, rozpoczyna go i wykonuje na przemian z diakonem¹⁵⁷.

Pamiętamy, że od *Gloria in excelsis* kielich spoczywał na ołtarzu. Po oddaniu

¹⁵³ *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 219–220.

¹⁵⁴ „*Si missa simplex conventualis vel privata fuerit, sacerdos accipit patenam cum hostia duabus manibus mediocriter elevatis et dicit «Suscipe sancte pater» etc. Interim vero minister ad dextram sacerdotis assistens offert ampullam cum aqua quam benedicens sacerdos infundit calici dicens «Deus qui humanae substantiae» etc. Et nota quod tam in privatis missis quam in conventualibus et ordinatis tempus et ordo infundendi aquam in calicem idem penitus observatur*”. Tamże.

¹⁵⁵ Por. *Prototyp*, f. 421r i 421v

¹⁵⁶ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 236, nr 55.

¹⁵⁷ Por. C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 72. Później, to, co w XVII wieku było jedynie

mszału celebransowi — wciąż w trakcie lektury czytania mszalnego — diakon obmywał palce i rozkładał na ołtarzu korporał. Rubryki mszału nakazywały, by korporał był złożony na trzy części w szerokości i cztery w długości („*tres plicas in latum et quatuor in longum*”¹⁵⁸). Przy rozkładaniu środek szerokości powinien znajdować się pośrodku ołtarza. Rozłożywszy korporał, diakon ponownie składał najwyższą, czyli najbardziej oddaloną od krawędzi ołtarza, część korporału.

Po powrocie subdiakona, a więc podczas gradułu¹⁵⁹, gdy akolita odłożył księgę epistoły na ołtarzu, subdiakon obmywał palce i przygotowywał kielich. Najpierw na skinienie celebransa nalewał do kielicha wino. Zanim jednak dodał do niego wodę, zwracał się do celebransa, mówiąc: „*Benedicite*”. Kapłan błogosławił, odpowiadając słowami: „*In nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti. Amen*”. Choć nie ma w tym miejscu wzmianki o znaku krzyża, to jednak możemy się domyślać, że podczas błogosławieństwa kapłan wykonywał tenże znak. Wiemy bowiem, że było to w zwyczaju przy wszelkich innych błogosławieństwach. Subdiakon — o ile było to konieczne — korzystając z pomocy akolity, nalewa wino i wodę do kielicha¹⁶⁰. Opisując ten zwyczaj, *Ordinarium* zaznacza, że ministranci, którzy nie byli zajęci swoimi obowiązkami, mogą dołączyć do chóru, by wspólnie śpiewać responsorium i *Alleluja*¹⁶¹. Takie postępowanie nakazywano szczególnie w tych klasztorach, które były niezbyt liczne. Celem przyłączenia się ministrantów do konwentu było wzmocnienie chóru i lepsze wykonanie śpiewów.

Przygotowanie kielicha podczas lektury epistoły i śpiewu responsorium wymaga kilku słów komentarza. Przede wszystkim widzimy, że jest rozbite na trzy części: przyniesienie kielicha, rozłożenie korporału i napełnienie naczynia winem i wodą. Pierwsza część należy do obowiązków akolity, druga do diakona, a trzecia do subdiakona. Jest to zwyczaj odmienny od współczesnej praktyki, w której o ile wolno akolicie rozłożyć korporał, to napełnienie kielicha jest zarezerwowane dla diakona. Uzasadnienie średniowiecznego podziału funkcji może wynikać ze szczególnej roli korporału. Przy omawianiu Kanonu zauważymy, że patenę wykorzystywano inaczej niż współcześnie. Jej funkcję przejmował właśnie korporał. Na nim składano Ciało Pańskie po słowach Ustanowienia. Dlatego wydaje się uzasadnione, że dia-

fakultatywne, w XX stanie się obligatoryjne. Kapłan będzie paralelnie czytał i odmawiał wszelkie teksty mszalne. Por. *Missale S. Ordinis Prædicatorum*, Romæ 1939, s. 41.

¹⁵⁸ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 237, nr 56. W *Indutus planeta* znajduje się bardzo podobny zapis: „*Corporale vero quod subponitur calici habet quatuor plicas in longitudinem et tres in latitudinem*”. *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 220. W średniowieczu stosowano korporały większe niż współcześnie. W Bonniwell OP dodaje, że choć w trzynastym wieku przyjmowały się już palki, którymi nakrywano kielich, to jednak dominikanie do końca siedemnastego wieku trwali przy dawnym zwyczaju, który nakazywał nakryć kielich zagiętą częścią korporału. Por. W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 122n.

¹⁵⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 237, nr 57 i 59.

¹⁶⁰ Powyższa akcja była opóźniona o kilka chwil podczas tych mszy, kiedy odmawiano *Veni Sancte Spiritu* — w uroczystość i oktawę Zesłania Ducha Świętego. W te dni nie odmawiano responsorium po czytaniu. Dlatego przygotowanie kielicha wypadało po *Alleluja*. Gdy chór rozpoczynał sekwencję, bracia w stallach na pierwszy werset sekwencji klękali, natomiast asysta wraz z celebransem wstawała z miejsc. Po słowie „*Spiritu*”, chór się podnosił, a asysta siadała z powrotem na swoich miejscach. Dopiero wtedy ministranci podejmowali opisywaną tutaj akcję. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 237, nr 58. W dni okresu paschalnego, w które nie śpiewano sekwencji i nie odmawiano responsorium, kielich napełniano w czasie pierwszego z dwóch śpiewanych w tym okresie akłamacji *Alleluja*. Inaczej byłoby to niewykonalne, ponieważ wcześniej subdiakon był zajęty lekcją, a w trakcie akłamacji ruszała procesja, w której również brał udział.

¹⁶¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 237, nr 60.

kon rozkłada na ołtarzu serwetę, która może zawierać cząstki Ciała Pańskiego. Rola subdiakona była ważniejsza niż współcześnie rola akolity. Niemniej jego posługa miała być wykonana „*in oculis sacerdotis*” i że to kapłan błogosławił wodę przed zmieszaniem. Subdiakon nie napełniał kielicha na mocy swojej posługi, ale na mocy błogosławieństwa celebransa. Ponadto dwa lata po zatwierdzeniu *Correctorium* kapituła w Tuluzie nakazała, by akolici nie dotykali kielicha bezpośrednio, a jedynie przez welon¹⁶². Pod koniec trzynastego stulecia podczas kapituły w Palencji (w 1291 roku) poszerzono ów nakaz odnośnie do korporantu i pateny: „*Nullus conversus sive clericus in sacris ordinibus non existens. calicem nude tangat vel corporalia vel patenam*”¹⁶³. W *Cæremoniale* C. Jasńskiego OP welon został opisany jako „*pulchra mappula*”¹⁶⁴. Tak więc możemy zauważyć, że subdiakon z jednej strony cieszy się wysoką godnością, którą z drugiej jednak wyraźnie odróżnia się od pozycji diakona, bezpośrednio dotykającego kielicha, pateny i korporantu.

Skąd dominikanie zaczerpnęli zwyczaj przygotowywania kielicha w taki sposób? W obiegowej opinii właśnie ten element celebracji przytacza się jako charakterystyczny dla rytu dominikańskiego. Nie jest jednak prawdą, jakoby przygotowanie kielicha w trakcie lekcji i responsorium było inwencją dominikanów. W zasadzie zawsze tam, gdzie spodziewamy się, że predykanci zaskoczą nas nowatorskim dodatkiem czy zmianą swojej liturgii w stosunku do zwyczaju bliższego kurii rzymskiej, możemy być prawie pewni, że nie są to „pomysły” braci, a wyłącznie elementy przejęte z tradycji kanonickiej, zapomniane z biegiem lat. Właśnie tak też jest i w tym wypadku. Przytoczmy W. Bonniwella OP, który zajmując się kwestią genezy przygotowania kielicha podczas lekcji i graduau, obala koncepcję wyłącznie paryskiego rodowodu omawianego zwyczaju:

Praktyka [przygotowania kielicha na początku mszy] rozprzestrzeniła się daleko i szeroko, tak że do wieku XII na terenie całej Europy była w powszechnym użyciu zarówno kleru diecezjalnego jak i zakonnego. Pośród zakonów, które przejęły ten zwyczaj, można wymienić mnichów z Cluny, kartuzów, cystersów, karmelitów, premonstratensów, kanoników augustiańskich z Marbach, niemieckich benedyktynów, benedyktynów z klasztorów w Bec, Hirschau, Westminster, Ainey *etc.* Jak wielka jednak nie byłaby liczba zakonników, którzy napełniali kielich na początku lub w pierwszej części mszy, to zwyczaj ten praktykowało jeszcze więcej księży diecezjalnych. Nakazują go rubryki rytów celytyckiego, Sarum i w wielu innych w Niemczech. Nawet w Italii: czyniono tak na Sycylii i archidiecezji Mediolanu. [...] Dobrze zrobimy, jeśli będziemy pamiętać, że zarówno w diecezji Palencji (gdzie Dominik był na studiach uniwersyteckich i przyjął święcenia), jak i w diecezji Osmy (gdzie mieszkał jako kanonik) wino i wodę nalewano na początku mszy. Sam ten fakt wystarczył, by Zakon przyjął ten zwyczaj ze względu na szacunek do swojego Założyciela¹⁶⁵.

Dominikanie kolejny raz przyjmują zwyczaje obecne między innymi w zakonach premonstratensów i cystersów. Wydaje się, że i tym razem jest to najbardziej prawdopodobne źródło ich zwyczaju liturgicznego. Już kilkakrotnie zauważyliśmy zbieżność pomiędzy praktykami celebracyjnymi tychże wspólnot. Choć w tym wypadku, ze

¹⁶² „*Ne acolyti nuda manu tangant calicem.*” MOPH 3, s. 94.

¹⁶³ Tamże, s. 262.

¹⁶⁴ Por. C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 72.

¹⁶⁵ W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 181n.

względu na powszechność stosowanej praktyki, właśnie taki sposób przygotowania kielicha, mógł dominikanom wydawać się oczywisty.

4.2.3. RESPONSORIUM

W odpowiedzi na usłyszaną epistołę chór wykonywał śpiew przepisany w *Graduale*. W tradycji liturgii dominikańskiej śpiew ten nazywano częściej responsorium niż graduałem. „Graduał” to nazwa przyjęta przez większość rytów zachodnich. Używanie dwóch terminów na określenie śpiewu pomiędzy czytaniem a *Alleluja* przypomina sposób określania introitu/*officium*. Podobnie jak w tamtym przypadku, rubryki *Ordinarium* posługują się słowem „*graduale*”, a księgi mszalne terminem „responsorium”.

Responsorium składa się w zasadzie z dwóch części: wspólnie śpiewanego responsu (℞) i wersetu (℣) wykonywanego przez kantorów (por. ilustracja 4.6). W zależności od rangi dnia rozpoczyna je jeden kantor (dni zwykle i święta rytu trzech czytań) lub dwóch (pozostałe dni)¹⁶⁶. Po inicjum — od znaku dwóch połączonych pauz — do śpiewu solistów przyłącza się chór. Część od znaku rozpoczynającego werset (℣) do powtórnego znaku dwóch połączonych pauz śpiewają kantorzy. Zgodnie ze znaczeniem symbolu *duas virgulas simul junctas* śpiew kontynuuje chór. W przypadku responsoriów chór nie zaczyna ich ani od początku po incipicie kantorów, ani nie powtarza po wersecie pierwszej części śpiewu. Podobnie jak to miało miejsce w przypadku introitu, rubryki nie tłumaczą dostatecznie jasno struktury śpiewu i nie można precyzyjnie wywnioskować jej z samego zapisu muzycznego. Podział na części śpiewane przez konwent i kantorów wynika z faktu, że werset jest zapisany dodatkowo w *Pulpitarium* (por. ilustracja 4.7). Za *Ordinarium*¹⁶⁷, dodajmy jeszcze, że konwent, z wyjątkiem kantorów lub kantora, siedzi podczas całego responsorium.

Graduał był zanotowany również w mszale, ale w tej księdze pozbawiony był zapisu nutowego. Dlatego asysta zgromadzona przy celebransie włączała się w śpiew chóru, korzystając co najwyżej z własnej pamięci. Mimo to *Ordinarium* zaznacza, że ministranci i celebrans mają odmówić graduał *simul omnes*¹⁶⁸. Nie można jednak z tych słów wyciągać wniosku, że śpiewali oni wyznaczony utwór w całości. Świadczy przeciwko temu posługa, którą po odczytaniu graduału miał wykonać subdiakon. Jej rozpoczęcie wypada w momencie, gdy asysta skończyła odmawiać responsorium, a chór nie rozpoczął jeszcze śpiewu *Alleluja*¹⁶⁹. Wobec tego bardziej prawdopodobne wydaje się, że asysta recytowała graduał wraz z kapłanem, który jej przewodził. Późniejsza praktyka, którą przytoczyliśmy wyżej za C. Jasinskim OP, wydaje się potwierdzać nasze przypuszczenia.

4.2.4. ALLELUJA

Ordinarium poświęca sporo uwagi najbardziej melizmatycznemu śpiewowi liturgii mszalnej braci kaznodziejów i przekazuje nam szereg precyzyjnych wskazówek dotyczących jego wykonywania¹⁷⁰. *Alleluja* — jak responsoria — śpiewa dwóch kantorów

¹⁶⁶ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 145, nr 552.

¹⁶⁷ Por. tamże.

¹⁶⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 237, nr 57.

¹⁶⁹ Por. tamże.

¹⁷⁰ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 145, nr 552.

na gemit me ne laudem am hactenac ma
Confirmat domino quoniam totus quoniam in
 scilicet misericordia eius Gloria Evovae
Rempe
Ad dñs
Ven tami ne et nocte em dñe rela xa
 fia no in
 plebs ai e
Conforta mini et iam
 nolite a mac' ecc' mag' deus no sta
 iturbans mda iam ipse ne mac' et saluf
Huoc' sac' al' qua uenit dominus et
 saluabit uos et mane uice bi al' gloriam eius
Dominu ab uenit et plenitudo eius abet uicium
 et uicium qui habuit in eo Gloria Evovae
Ho die sac' al' qua uenit nra do mi
 nus et saluabit uos et ma ue
 uidebim' glo' itam q' uis' **Qu**
 rugit israhel iurea
 do qui rediens uenit onen to
 seph qui se de' sup' chardm ap
 pa re' aeam ciferin
 ueniamu' et manasse si dñici suore **A**uctu
 pa **C**ristina vi e

delbi' ai' iniquitas uice et regnabit
 sup' uos saluare mundi **D**ñi
 te p' tal' pingues ue stus et deu a
 num' p' ce' caua' leg' et uici' bre
 re' glo' uic' **R**ecue'labitur gloria
 do mini et uidebit omnis ai to saluta
 re' de' i' uocit' ad' p'na' missam' el'hu'.
Do mi uis dicit ad me filius matris es
 ai e' go ho die ge' nui te **Quar**
 stenerunt gentes et populi madriaci sunt inania
Gloria Evovae **C**anti p'ncipi um in
 di' e' uiti' ai' ai' e'
 in sp'itib'us' sac'co' uim' ex u' uo
 aut' lua' stam' ge'
 uita' **D**icit dominus dominus me'
 o se' de' a'
 dicit me' is donec ueniat
 mini eos tu es sceler
 imm' ty' dñi tu o' ram
Aue in ya **D**o
 minus dicit ad me filius matris
 es tu e' go ho die ge' nui te
 die' ge' nui te' o'

Ilustracja 4.6: Folio 325v Prototypu. Fragment Graduału, który zawiera śpiewy chóru na mszę wigilijną i w nocy Narodzenia Pańskiego.

PVI

Benedictus es super thronum sanctum regni tui. R. Et
 laud. Benedictus es super septimum dominatum tue. R. Et
 laud. Benedictus es qui ambulat super pennas uentorum. R.
 Et laud. Benedicant te omnes angeli et sancti tu
 R. Laudabiles. Benedicant te celi cetera mare et omnia q
 in eis sunt. R. Laudabiles. Gloria patri et filio et spi
 ritaui sancto. R. Laudabili. Sic ut erat in principio et
 nunc et semper et in secula seculorum. Amen. R. Et laus et
 honor potestas et imperium. Benedictus es. Chorus Domine
 deus. Propere et dñs. Laudan domini
 loquatur os meum et benedicat om
 nis caro nomen sanctum e ius.
 Alleluia.
 In vigilia na
 talis dñi offi
 cium.
 Hodie. Domini est cae
 lu domi ne et noli tardare tela ta fia
 no in plebis cu
 In vigilia na
 talis dñi offi
 cium.
 Hodie. Domini est cae
 lu domi ne et noli tardare tela ta fia
 no in plebis cu
 Gloria. evoc. Do die. Qui regis iacta in eos
 de qui
 deducit uelut ouem io
 sep qui sedes
 super cherubim
 appa re
 coram
 offeni
 beniamin et manasse.
 Et dñica fuerit. Alluya.
 Et dñica di
 e debet
 tur iniquitat terre
 et regnabit super uos saluator mundi. offi.
 In nocte natalis dñi ad
 primam missam offi
 cium.
 V. lxx. R. Laudabitur.
 Dominus. Quare fecerunt. Gloria. evoc. ac.
 R. Viderunt.
 R. Viderunt.
 Dixit dominus domino me
 o se de ad dñm me
 is donec ponam inimicos est tu
 et scabrum
 dum tuo rum Alle lu
 ya Dominus dixit ad
 me filius meus es
 tu e go ho
 goni re offi. Letetur. R. In splendens
 in auribus ad
 missam. Benedictus. A. domini
 factum est et at
 mira
 bile in oculis nostris
 Allelu ya.
 Do mi nunc regna ur
 deo rem in dicit induit do
 minus fcs rati dñm et pater se ur
 tute. Ad matrem missa. offi.
 uer. Lantare. Gloria. evoc. ac. R. Viderunt.
 R. Viderunt.
 Dixit dominus domino me
 nunt saluca re lu um ante conqum

Ilustracja 4.7: Folio 38ov *Prototypu*. Fragment *Pulpitarium* zawiera inicja śpiewów i wersety na mszę wigilijną i w nocy Narodzenia Pańskiego. W wersji dla chóru śpiewy te przedstawia ilustracja 4.6.

we wszystkie święta niższej rangi (dni proste, niedziele, *simplex* oraz *semiduplex*) łącznie z dniami wypadającymi w czasie oktawy Narodzenia Pańskiego, Paschy i Zesłania Ducha Świętego oraz w soboty, gdy wspomina się Najświętszą Maryję Pannę. W dni rytu zdwojonego śpiew wykonuje czterech kantorów. *Prototyp* dodaje jednak znamienne frazę: „tam, gdzie można tego przestrzegać”¹⁷¹.

W zapisie śpiew zawsze rozpoczyna się słowem „*Alleluia*” (*initium* lub *incipit*), którego ostatnia sylaba oddzielona jest od pozostałych podwójną pauzą. Ostatnia sylaba słowa ozdobiona jest melizmatem (*neuma*). Następna podwójna pauza oddziela melizmat od wersetu, którego ostatnie słowo (lub słowa) ponownie oddziela od całości taka sama pauza. Podwójna pauza oznacza w tym przypadku — jak poprzednio w śpiewach stałych, w *officium* i w *responsorium* — zmianę osób wykonujących daną część śpiewu, a więc zmianę pomiędzy kantorami a konwentem (chórem). Interpretacja zapisu graficznego w przypadku tych śpiewów uzależniona jest od rangi dnia, dlatego *Ordinarium* dodaje precyzyjne wyjaśnienie, jak należy go wykonywać¹⁷². Opis podzielimy na cztery przypadki:

1. Na kolejne dni okresu paschalnego (zaczynając od soboty po Passze) przewidziano dwa utwory typu allelujatycznego. W pierwszym z nich, po inicjum śpiewanym przez kantorów, chór powtarza śpiew od początku („*Alleluia a choro re-incipiatur*”). Konwent kontynuuje dalej śpiew, dodając do inicjum melizmat¹⁷³. Werset jest śpiewany przez kantorów. Oddzieloną podwójną pauzą kadencją, podejmuje cały chór. Natychmiast po zakończeniu wersetu rozpoczyna się drugi utwór, który przebiega identycznie, ale na jego zakończenie chór wraz z kantorami powtarza pierwszą frazę śpiewu: *Alleluja* wraz z melizmatem.
2. Wykonanie utworu w dni rytu zdwojonego i w czasie oktawy Narodzenia Pańskiego, Paschy i Zesłania Ducha Świętego jest takie samo, jak opisane drugie *Alleluja* paschalne. Jest to wzorcowy dla pozostałych przypadków sposób realizacji tego śpiewu.
3. W dni, w których śpiewa się sekwencje, czyli święta *totum duplex* i wspomnienia Najświętszej Maryi Panny obchodzone w sobotę, zachodzi jedyna różnica w stosunku do wzorca z rytu zdwojonego. Polega ona na tym, że nie śpiewa się melizmatu po zakończonym wersecie i powtórce *Alleluja*, ale po wersecie i inicjum od razu rozpoczyna się sekwencję.
4. W pozostałych przypadkach śpiew jest skromniejszy. Po inicjum kantora konwent włącza się jak zwykle, ale opuszcza melizmat. Towarzyszy natomiast kantorowi podczas śpiewu wersetu. Po wersecie, przy powtórnym śpiewie *Alleluja*, dołącza się melizmat.

Zróznicowanie zasad wykonawczych omawianego śpiewu i ich cel wydają się jasne. Zazwyczaj jest to podniosły dialog między kantorami a chórem. Forma utworu uzależniona jest od charakteru dnia. Okres paschalny podkreślano przez zdwojenie śpiewu. Sekwencję traktuje się wyraźnie jako rozwinięcie utworów allelujatycznych. Jak zauważymy, analizując jej strukturę, utrzymuje się w niej nie melodia, a forma *Alleluja*.

Postawa podczas śpiewu jest ściśle określona. Kantorzy zawsze stoją, zarówno ci, którzy podczas świąt śpiewają ze środka chóru, jak i jeden kantor wykonujący

¹⁷¹ Por. tamże.

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ Zwróćmy uwagę, że nie jest możliwe wywnioskowanie takiego rozstrzygnięcia wykonawczego z samego zapisu muzycznego. Tylko w przypadku *Alleluja* znak podwójnej pauzy oznacza — oprócz dołączenia się chóru do kantorów — repetycję.

GR

Omnibunt gen-tes no-mi-ni tui
 do-mi-ne et omnes reges terre glo-
 riam tu-
 am. **Q**uo-
 niam efficauit dominus
 in
 on- et incedi tui
 maiebat su a. **A**ne lu pa
 Do-minus regna- ut exultet
 tu- in laet-
 ur- in sae, pul- et **D**e re
 ia do-mi-ni in se ar- ut- ai- ten- de- ca- do- in
 in exalta- ut- me non morat- sed in nam-
 nando o- per- do-mi-ni. **Q**uabam tu-
 o- omnes de- his que pad- bant- de o- re
 itam- de- ce- runt- me- **S**icut
 gen-itis- ma-er- dol-ores- in- fam- can- tu- de- de- nunt-
 me- et in- tribu- latione- mea- in- uoca- ui- do-mi-ni
 et ex- au- dit- de- tem- plo- san- cto- sa- o- uo- can-
 me- an- **D**iligam- te- do-mi-ne- ut- tu- us- mea- di- us- firma-
 man- tu- me- et re- fugi- um- me- um- et- li- ber- a- ui- me-
 us. **G**loria- **G**loria- **A**do-mi- no- in- o-
 po- tu- m- tu- a- tu- bus- in- tribu- latione- ne-
 sper- a- ui- in- te- qui- non- ce- rit- te- qui- non-
 am- non- de- lin- qui- quer- e- mus- te-

Quoniam non
 in- fin- cu- ob-
 lino- est- pau- pe- us- pa- tience- pau- per- um- non-
 p- ob- re- in- ca- num- ex- tinge- do-mi-ne- no-
 p- riale- te- ho- mo- tunc-
De- p- f- undis- cla- ma- ui- ad- te- do-mi-ne
 do-mi-ne- ex- au- di- uo- can- me-
 an- **S**i- aut- au- tes- ai- e- in- uen- di- as-
 in- o- ra- ti- o- non- se- ut-
 tu- **S**i- in- i- quit- ates- ob- se-
 ua- uer- is- do- mi- ne- do- mi- ne
 quis- sus- tin- e- **Q**uia- ap- pro-
 ce- prop- tina- o- at- et- prop- tina-
 le- gen- ti- am- sus- tin- e- rit- do-
 mi- ne- **B**onum- est- con- fite- ri
 do-mi- no- et- psal- lam- no- mi- ni- tu- o- al- tis-
 si- me- **I**llumi- na- fac- ien- ti-
 am- si- q- scin- tu- tu- um- et- salu- tum- me- fac- tu-
 tu- a- a- in- i- quit- at- e- di- a- do- mi- ne- non- con- fund- a-
Dominica- in- se- ra-
 quoniam- mus- ca- ut- re- gel- na- o- f- f- i- c- i- um-
Ex- au- ge- qua- re- ob- d- u- er- unt- do- mi- ne- can- te-
 et- ne- re- p- ell- as- in- fin- cu- qua- re- fac- ien- tu- am- au-
 tis- ob- l- i- u- is- car- is- tribu- latione- m- nost- ram- ad- ha- re-

Ilustracja 4.8: Folio 327v *Prototypu*. W prawej kolumnie znajduje się przykład *tractus* przewidzianego na niedzielę siedemdziesiątnicy (*Dominica Septuagesimae*). Śpiew składa się z czterech pierwszych wersetów Psalmu 129.

śpiew w dni mniej uroczyste. Chór natomiast stoi podczas inicjum i przy powtórce *Alleluja*, natomiast podczas wersetu siedzi, chyba że to właśnie konwent wykonuje werset. Wówczas — podczas swojego śpiewu — stoi tak samo jak kantor. Inaczej postępowali choćby cystersi, których przepisy nakazywały, by mnisi stali podczas epistoły, responsorium i *Alleluja*, chyba że msza była uroczysta lub *matutinalis* (odprawiana o świcie, jeszcze przed prymą), wówczas mogli siedzieć według własnego uznania¹⁷⁴.

Zasady wykonywania śpiewu nie różniły się w obu zakonach. U cystersów w porównaniu z księgami kaznodziejów zostały opisane lakonicznie, ale i z tych zasad wyłania się precyzyjny obraz: a) oba chóry wykonywały *Alleluja* wspólnie; b) podczas mszy, na których śpiewano jedno *Alleluja*, za pierwszym razem opuszczano melizmat, a przy powtórce śpiewano *Alleluja* wraz z neumą; c) gdy przewidziany był śpiew zwiokrotnionej aklamacji, wówczas *Alleluja* śpiewane przed wersetem wykonywano w całości (wraz z melizmatem), ale nie powtarzano go po wersecie. Ostatni z przewidzianych śpiewów przed Ewangelią kończono powtórką *Alleluja*. Jedyne dodatkowe przepisy dotyczyły wyjątku, który stanowiły śpiewy na wigilie Paschy i Zesłania Ducha Świętego, wówczas śpiewano jedno *Alleluja* bez powtórzenia go po wersecie¹⁷⁵. Okazuje się jednak, że i dominikanie tak wykonywali wigilijne aklamacje przed Ewangelią. Nie odnotowano ich w regułach ogólnych, a w formularzach mszalnych na dany dzień. Wyjątek był uzasadniony tym, że po wersecie allelujacyjnym śpiewano odpowiedni *tractus*¹⁷⁶.

Identycznie jak w pozostałych rytach rzymskich¹⁷⁷ od Siedemdziesiątnicy do Paschy w miejsce *Alleluja* dominikanie śpiewali *tractus* — śpiew wielozwrotkowy, wykonywany przez czterech kantorów lub chór. Kantorzy, podzieleni na dwie pary, śpiewali na przemian kolejne wersety. Taka forma *tractus* obowiązywała we wszystkie niedziele rytu prostego i w dni wyższej rangi, a także w soboty, w które wspomniano Najświętszą Maryję Pannę. W pozostałe dni *tractus* miał zaśpiewać wspólnie cały chór. Jedynie w święta rytu trzech czytań w ogóle opuszczano ten śpiew. W takie dni nie śpiewano przed lekturą Ewangelii nic poza responsorium. Jeśli w ostatnim wersecie *tractus* pojawia się znak dwóch połączonych pauz, do kantorów dołączał chór (por. ilustracja 4.8). Bez względu na to, czy *tractus* śpiewali tylko czterej kantorzy, czy też cały chór, w jego trakcie konwent siedział w stallach. *Ordinarium* zaznacza jednak, że stać mogą ci bracia, którzy potrzebują zaglądać do ksiąg. Wzmianka ta świadczy pośrednio o obecności dodatkowych pulpitych ustawionych w stallach, na których spoczywały graduały¹⁷⁸. Kantorzy natomiast stali przy pulpicie pośrodku chóru i korzystali z *Pulpitarium*, w którym zanotowano wersety utworu.

4.2.5. *SEQUENTIA*

W minionym wieku na temat sekwencji powstał szereg teorii i domysłów, które niekiedy były źródłem zbyt pochopnych wniosków¹⁷⁹. Faktem pozostaje, że na przełomie tysiącleci odnotowujemy rozkwit twórczości poetyckiej i muzycznej w tym

¹⁷⁴ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1431A.

¹⁷⁵ Por. tamże.

¹⁷⁶ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 178, nr 664.

¹⁷⁷ Por. np. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 818D–819C.

¹⁷⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 146, nr 554.

¹⁷⁹ Por. uwagi N. van Deusen, *Sequence Repertoires: A Reappraisal*, „Musica Disciplina”, nr 48 (1994), s. 99–123.

zakresie. Zbiór sekwencji używany w księgach liturgicznych do końca szesnastego wieku rozrósł się do kilku tysięcy¹⁸⁰. Co prawda o ile „w krajach północnych księgi mszalne późnego średniowiecza zawierały sekwencje prawie na każdy dzień świąteczny, a nawet (można by powiedzieć) w każdym formularzu mszalnym, jeżeli ten przewidywał Alleluja”¹⁸¹, o tyle liturgia rzymska była powściągliwa w dodawaniu nowych utworów. Innocenty III w *De altaris mysterio* pisze o wykonywaniu sekwencji „w pewnych kościołach”, jakby w ogóle nie identyfikował tej praktyki z Lateranem¹⁸². Już kilkadziesiąt lat później jednak Durandus opisuje zwyczaj dodawania śpiewu po Alleluja jako stałą i znaną praktykę. Wydaje się wręcz, że przypisuje go do wszystkich znaczących świąt i uroczystości¹⁸³. Niestety jego mistyczne wyjaśnienie mszy w tym wypadku pomija kwestię częstotliwości wykonania śpiewu. Wiemy jednak, że do czasu reformy Piusa V, kiedy pozostawiono jedynie cztery sekwencje w ciągu roku, ich liczba była zmienna i raczej miała tendencję do zwiększania się niż pomniejszania, a swoim zakresem obejmowała dni coraz to niższej rangi.

Również w liturgiach zakonnych sposób wykorzystania interesujących nas śpiewów znacznie się różnił w zależności od badanego miejsca, tradycji i czasu¹⁸⁴. Księgi używane w opactwach benedyktyńskich zawierały nawet blisko sto kompozycji w wieku XIV, a mniszek cysterskich — dla rozpoznania źródeł liturgii dominikańskiej o wiele ważniejsze — około trzydziestu w wieku XIII. Natomiast, mimo pewnego zainteresowania sekwencjami, cystersi i kartuzi w zasadzie nie wprowadzili ich do oficjalnej liturgii swoich zakonów. Franciszkanie posługiwali się skromnym repertuarem *prosaë*, a kanonicy regularni przeciwnie — bogatym. M. Fassler badając repertuar sekwencji w klasztorach mniszek zauważyła, że liczba śpiewów w księgach należących do sióstr zawsze jest większa od tej z ksiąg męskiej gałęzi danego zakonu¹⁸⁵. W tym kontekście rozstrzygnięcie dominikanów jawi się jako umiarkowane. Na decyzję braci podejmujących unifikację liturgii kaznodziejów, pewien wpływ mogło mieć środowisko paryskie i w szczególności tradycja szkoły Notre Dame, gdzie sekwencje były jednym z ulubionych — jeśli można się tak wyrazić — gatunków muzycznych.

W źródłach dominikańskich datowanych na okres sprzed reformy Humberta znajdujemy dziewięć sekwencji, które były wykorzystywane powszechnie przez braci, a kolejne trzy przez znaczącą większość z nich¹⁸⁶. Sam *Prototyp* zawiera 27 sekwencji, a wśród nich dziewięć odnalezionych w *prehumbertianach*. Śpiewy nie zostały umieszczone w graduale lub mszale większego ołtarza wraz z tekstami własnymi danej uroczystości, ale zbiorczo, jeden po drugim na foliach 363v–369r, a więc zaraz po częściach stałych mszy. Taki wybór miejsca zapisu może świadczyć o przeznaczeniu tej części rękopisu jako źródła dla kopiowania sekwencjarzy — osobnych ksiąg zawierających wyłącznie sekwencje. Ten typ ksiąg nie pojawia się jednak powszechnie w tradycji dominikańskiej. Wydaje się, że celem umieszczenia sekwencji po częściach

¹⁸⁰ Por. Cl. Blume, G. M. Dreves, [red.], *Anallecta Hymnica Medii Aevi*, t. 8–10, 34, 37, 39–40, 42, 44, 47, 49, 53–55, Leipzig 1886 – 1922.

¹⁸¹ J. Jungmann SJ, *Missarum Solemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 437.

¹⁸² Por. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 820A.

¹⁸³ Por. Durandus, *Rationale*, IV, 22, s. 112n.

¹⁸⁴ Por. opracowanie M. Fassler, *Women and Their Sequences: An Overview and a Case Study*, „Speculum”, nr 94(3) 2019, s. 625–673.

¹⁸⁵ Odnośnie do dominikanek por. tamże, s. 649–651 oraz J. Hamburger, E. Schlotheuber, S. Marti, M. Fassler, *Liturgical Life and Latin Learning at Paradies bei Soest, 1300 – 1425. Inscription and Illumination in the Choir Books of a North German Dominican Convent*, Munster 2016, s. 211–230.

¹⁸⁶ Por. M. Fassler, *Music and the Miraculous. Mary in the Mid-Thirteenth-Century Dominican Sequence Repertory*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine...*, dz. cyt., s. 249n.

stałych mszy jest wskazanie tego, kto powinien wykonywać śpiewy. Już wcześniej zwróciliśmy uwagę, że poszczególne części *Prototypu* są przeznaczone dla różnych osób biorących udział w liturgii. Tym razem znajdujemy się w części, która przeznaczona jest dla całego chóru. Sekwencję bowiem — przeciwnie niż *tractus*, werset Alleluja czy responsorium — wykonywał cały chór, a nie dwaj lub czterej soliści. Przy jej wykonaniu obowiązywały te same zasady, które dotyczyły ostatniej, melizmatycznej części drugiego wezwania Alleluja. Ilekroć ryt przewidywał śpiew sekwencji rezygnowano ze zdobnego zakończenia Alleluja i w to miejsce podejmowano rymowany śpiew *prosaë*. Czytamy w *Ordinarium*: „*postquam reinceptum [alleluia] fuerit ad duas primas virgulas simul junctas, statim est sequentia inchoanda*”¹⁸⁷. Dzięki zapisowi nutowemu i używanym w nim kapitalikom wiemy, że chór kolejne zwrotki śpiewu wykonywał na przemian¹⁸⁸. Nie wspomina się jednak nigdzie o postawie, jaką przyjmują śpiewający. Podobieństwo do melizmatu Alleluja i części stałych sugeruje, że chór stoi, ale wprost nie zostało to nigdzie powiedziane.

Z wyjątkiem uwagi wykonawczej rubryki nie poświęcają sekwencjom wiele miejsca. Zdają się jedynie mnożyć przestrogi. Po pierwsze by nie wykonywać *prosaë* w dni inne niż te, w których to zostało wyraźnie zaznaczone, a więc wyłącznie w dni rangi *totum duplex* i sobotnie wspomnienia Matki Bożej. Po drugie — zaznacza się jakby dla pewności — by w dniach, w których śpiewa się *tractus* nie wykonywać sekwencji. Po trzecie by chór śpiewał jedynie to, co zostało w tym miejscu nakazane. „*Chorus prosequatur residuum nihil addens, quia ubique post versus responsorium et Alleluia et Tractus, tot sunt notæ positæ, quot dici debent*”¹⁸⁹. Czy dodatkowe obostrzenia pośrednio świadczą o tym, że i u dominikanów nie brakowało braci chętnych do rozbudowywania stosunkowo skromnego sekwencjarza? Zwróćmy uwagę, że ponad połowa śpiewów w sekwencjarzu z *Prototypu* została skomponowana właśnie przez dominikanów. Zgodnie z ustaleniami M. Fassler i Ph. Gleesona sekwencje: *Omnes gentes, Profitentes [unitatem], Adest dies, In caelestis [hierarchia], De profundis [tenebrarum], Nativitas [Mariæ], Supernæ [Matris], Virgini Mariæ laudes, Ave mundi, Jubilemus [in hac die], Tibi cordis, Stella maris, Ave Virgo virginum, Mater Patris, Salve sancta Christi Parens, Ave Virgo gratiosa, Ave Virgo gloriosa* i *Salvatoris [Mater pia]* pojawiają się wyłącznie w źródłach dominikańskich zanim trafiły do *Prototypu*¹⁹⁰.

W tej grupie najciekawszym przypadkiem jest śpiew przewidziany na dzień św. Dominika. Melodia „*In caelestis hierarchia*” została użyta również w maryjnej sekwencji „*Ave virgo gloriosa*”. Nie jest to przypadek.

Dwa długie teksty dodane do jednej melodii łączyły ze sobą patronów zakonu — mężczyznę i kobietę. Były śpiewane w liturgii dominikańskiej przez okres całego średniowiecza. Dzięki utworom wspólna melodia tworzyła silną więź pomiędzy dwojgiem świętych, a komponowanie nowych wierszy do [istniejącej] melodii pozwalało włączać kolejnych błogosławionych do ich grona¹⁹¹.

¹⁸⁷ *Ordinarium*, dz. cyt., 552, s. 145.

¹⁸⁸ Por. uwagi na s. 167 niniejszego opracowania.

¹⁸⁹ *Ordinarium*, dz. cyt., 555, s. 146.

¹⁹⁰ M. Fassler, *Music and the Miraculous. Mary in the Mid-Thirteenth-Century Dominican Sequence Repertory*, dz. cyt., s. 229–278, s. 245–248. Zdaniem badaczy z tego zbioru jedynie co do *Profitentes [unitatem]*, *De profundis [tenebrarum]* i *Ave Virgo virginum* nie można mieć całkowitej pewności, że powstały w ośrodkach dominikańskich.

¹⁹¹ M. Fassler, *Women and Their Sequences*, dz. cyt., s. 650. Na temat podejścia dominikanów do kompozycji sekwencji, a w szczególności do przepracowywania istniejących już utworów por. M.

Nie powinniśmy też przeoczyć faktu, że wśród kompozycji dominikańskich potępów przeważają utwory maryjne. Jest to wyraźny dowód na szczególną predylekcję kaznodziejów do Najświętszej Dziewicy, a zarazem przykład twórczości teologicznej kaznodziejów. Wydaje się, że pierwszorzędnym celem, jaki stawiali sobie przy tworzeniu poezji liturgicznej, było nadanie odpowiedniego charakteru sobotnim wspomnieniom Najświętszej Maryi Panny¹⁹².

Jak wspomnieliśmy wyżej, w XIII wieku sekwencjarz dominikański zawierał niewiele kompozycji. Aż trzynaście z nich, a więc blisko połowa, została przeznaczona na sobotnie wspomnienia Najświętszej Maryi Panny. Trzy kolejne poświęcone zostały patronom: Dominikowi, Piotrowi z Werony i Augustynowi z Hippony. Pozostałe wykonywano w najważniejsze uroczystości Pańskie i Maryjne. Na dni po Zesłaniu Ducha Świętego przewidziano inny utwór niż na samą uroczystość, a poza tym przewidziano sekwencję na Wszystkich Świętych. Pełną listę śpiewów i ich przeznaczenie przedstawiamy w tabeli 4.2.

Lp.	Sekwencja	Przewidziana na:
1.	<i>Lætabundus</i>	— Narodzenie Pańskie ¹⁹³ — dwa dni po uroczystości ¹⁹⁴ — Objawienie Pańskie ¹⁹⁵ — Święto Ofiarowania Pańskiego ¹⁹⁶ — Wspomnienia Najświętszej Maryi Panny w sobotę (od Narodzenia do Ofiarowania Pańskiego)
2.	<i>Victimæ</i>	— Niedzielę Zmartwychwstania — dwa dni po uroczystości ¹⁹⁷
3.	<i>Omnes gentes</i>	Wniebowstąpienie Pańskie ¹⁹⁸
4.	<i>Sancti Spiritus</i>	Zesłanie Ducha Świętego ¹⁹⁹
5.	<i>Veni Sancte Spiritus</i>	dwa dni po uroczystości Zesłania Ducha Świętego ²⁰⁰
6.	<i>Profitentes</i>	Uroczystość Trójcy Świętej ²⁰¹
7.	<i>Rex Salomon</i>	Rocznicę i dzień Poświęcenia kościoła ²⁰²
8.	<i>Ave Maria</i>	Zwiastowanie Pańskie ²⁰³
9.	<i>Adest dies</i>	św. Piotra z Werony ²⁰⁴

Fassler, *Music and the Miraculous*, dz. cyt., s. 253–257. Ta sama melodia została wykorzystana również przy sekwencji *Stabat Mater*, której trzynastowieczną wersję odnalazł C. Ruini w jednym z graduałów bolońskich mniszek zakonu braci kaznodziejów. Por. C. Ruini, *Un antico versione dello Stabat Mater in un graduale delle Domenicane bolognesi*, „Philomusica On-line”, nr 9/3 (2010), s. 217.

¹⁹² Por. szczegółowe uwagi M. Fassler, która odpowiada również na pytanie, czy poeci dominikańscy wypracowali własny styl. Por. M. Fassler, *Music and the Miraculous*, dz. cyt., s. 268–278.

¹⁹³ W tym przypadku jak i w pozostałych, gdy uroczystość obejmowała więcej niż jedną mszę sekwencję wykonywano podczas mszy w dzień (w wigilię, w nocy i o świcie nie przewidziano sekwencji), por. *Ordinarium*, dz. cyt. 580, s. 151.

¹⁹⁴ Taką rubrykę znajdujemy w *Prototypie* na f. 363v, choć brakuje jej w *Ordinarium*.

¹⁹⁵ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 584, s. 152.

¹⁹⁶ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 753, s. 193.

¹⁹⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 665 — 667, s. 178–179.

¹⁹⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 665 — 667, s. 178–179.

¹⁹⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 686, s. 183.

²⁰⁰ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 687n, s. 183n.

²⁰¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 693, s. 185.

²⁰² Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 724, s. 190.

²⁰³ O ile przypada w okresie wielkanocnym. Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 765, s. 196.

²⁰⁴ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 770, s. 196.

Lp.	Sekwencja	Przewidziana na:
10.	<i>In caelestis</i>	— Przeniesienie relikwii św. Dominika ²⁰⁵ — Święto św. Dominika ²⁰⁶
11.	<i>Salve Mater</i>	— Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny ²⁰⁷ — sobotę wypadającą w oktawie uroczystości — oktawę uroczystości, o ile wypada w sobotę
12.	<i>De profundis</i>	św. Augustyna, biskupa ²⁰⁸
13.	<i>Nativitas</i>	Narodzenie Najświętszej Maryi Panny ²⁰⁹
14.	<i>Superne</i>	Wszystkich Świętych ²¹⁰
15.	<i>Verbum bonum</i>	Wspomnienia Najświętszej Maryi Panny w sobotę (w Adwencie ²¹¹)
16.	<i>Virgini Mariæ laudes</i>	Wspomnienia Najświętszej Maryi Panny w sobotę (w okresie wielkanocnym ²¹²)
17.	<i>Hodierne</i>	Wspomnienia Najświętszej Maryi Panny w sobotę (od Uroczystości Trójcy Świętej do Adwentu ²¹³)
18.	<i>Ave mundi</i>	„ad libitum”
19.	<i>Jubilemus</i>	„ad libitum”
20.	<i>Tibi cordis</i>	„ad libitum”
21.	<i>Stella maris</i>	„ad libitum”
22.	<i>Ave Virgo virginum</i>	„ad libitum”
23.	<i>Mater Patris</i>	„ad libitum”
24.	<i>Salve, sancta Christi Parens</i>	„ad libitum”
25.	<i>Ave Virgo gratiosa</i>	„ad libitum”
26.	<i>Ave Virgo gloriosa</i>	„ad libitum”
27.	<i>Salvatoris</i>	„ad libitum”

Tabela 4.2: Zestawienie sekwencji oraz dni, w których były wykonywane.

Dominikanie z biegiem czasu nieznacznie poszerzyli liczbę dni, w których należało wykonywać sekwencje. Po pierwsze konsekwentnie dodawali śpiew do kolejnych świąt, które podnoszono do rangi lub wprowadzano do kalendarza w stopniu *totum duplex* z wyjątkiem tych, które wypadały w okresie postu (od siedemdziesiątnicy do Paschy). Kapituła w Marsylii z roku 1300 zatwierdziła ostatecznie, że „*De nativitate beati Iohannis Baptiste et beatis apostolis Petro et Paulo. atque beata Maria Magdalena. fiat festum totum duplex. et magister ordinis curet de sequenciis providere*”²¹⁴. Kapituła z 1348 roku w Lyonie potwierdziła podobny zapis dotyczący św. Wincentego męczennika²¹⁵. Natomiast w 1378 roku kapituła w Carcassonne domaga się od prowincjałów, by wprowadzili sekwencję i czytania na uroczystość

²⁰⁵ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 779, s. 198.

²⁰⁶ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 814, s. 202.

²⁰⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 779, s. 198.

²⁰⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 831, s. 205.

²⁰⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 836, s. 205. W *Prototypie* sekwencja została zanotowana z błędnym kapitalikiem, zamiast „N” widnieje „S”. Por. f. 366v.

²¹⁰ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 861, s. 208.

²¹¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt. 907, s. 214. Jeżeli w Adwencie wypada więcej wspomnień Najświętszej Maryi Panny w sobotę, wówczas można skorzystać z sekwencji oznaczonych jako „ad libitum”.

²¹² Por. tamże.

²¹³ Można wykorzystać tę lub jedną z sekwencji oznaczonych jako „ad libitum”. Por. tamże.

²¹⁴ MOPH 3, s. 295.

²¹⁵ Por. MOPH 4, s. 322.

św. Tomasza²¹⁶. Po drugie przez dodanie fragmentu sekwencji do mszy wotywniej, podkreślono bardziej uroczysty charakter cotygodniowego wspomnienia założyciela Zakonu. Dotyczyło to mszy wotywnych o św. Dominiku, które celebrowano we wtorki. Na nich przewidziano śpiew sekwencji „*In coelestis*” od wersu „*Laudes ergo*”²¹⁷. Po trzecie może najbardziej nieoczywistą zmianą było dodanie śpiewu *Dies iræ* po *tractus* w mszach za zmarłych. Przeczyła bowiem ogólnej zasadzie, którą zawiera zarówno *Ordinarium* jak i Akta, by nie śpiewać *proseæ*, gdy w liturgii mszy przewidziany jest *tractus*. Co prawda u franciszkanów ślady tej praktyki odnajdujemy już w XIII wieku²¹⁸, u dominikanów jednak śpiew pojawi się znacznie później²¹⁹.

4.2.6. EVANGELIA

Wraz z rozpoczęciem *Alleluja* akcja liturgiczna staje się coraz bardziej dynamiczna. Jeden z ministrantów odbiera z rąk celebransa mszał i wraz z poduszką kładzie go po lewej stronie ołtarza, a więc „*in cornu Evangelicæ*”. Następnie wspólnie z drugim akolitą zapalają świece i zaczynają formować procesję. Oprócz nich wezmą w niej udział: ministrant z trybularzem, niosący krzyż krucyferariusz, a za nimi subdiakon z *pulvinarium*, na końcu zaś diakon z ewangeliarzem. W dni rytu niższego niż świąteczny procesja była nieco skromniejsza, bowiem krzyż noszono w procesji jedynie w święta *totum duplex*. Kadzidło wykorzystywano natomiast w dni rangi co najmniej uroczystych wspomnień Najświętszej Maryi Panny w sobotę oraz w święta *simplex* i wyższe. Również cel procesji zależał od rangi dnia, w którym sprawowano Eucharystię. Ewangelię, podobnie jak epistołę, w niedziele i święta czytano z pulpitu na końcu chóru lub „z innego wzniesionego miejsca”, natomiast w dni niższej rangi z pulpitu ustawionego w lewej części prezbiterium²²⁰. Rubryki dość lakonicznie opisują błogosławieństwo kadzidła przed wyruszeniem procesji, ponieważ było iden-

²¹⁶ Por. MOPH 4, s. 446. Nakaz dotyczył drugiego ze świąt Akwinaty (28 stycznia), Przeniesienia relikwii, ponieważ wspomnienie świętego zostało ustanowione na 7 marca, kiedy z powodu Wielkiego Postu nie wykonywano sekwencji w ogóle. Akta kapituły z 1369 roku zaginęły. Natomiast Akta kolejnej (Walencja, 1370) podają przyjęcie święta jako *approbatio*, zatem przepis został wprowadzony rok wcześniej: „*Approbamus hanc, quod de translacione beati Thome de Aquino nostri ordinis fiat festum totum duplex · xxviii · die mensis ianuarii, et quod in crastinum fiat festum de beata Agnete secundo*”. MOPH 4, s. 412. Na temat sekwencji poświęconych św. Tomaszowi z Akwinu por. D. Gacka, *Średniowieczne sekwencje o św. Tomaszu z Akwinu i jedna rymowana modlitwa*, „Przegląd Tomistyczny”, nr 21 (2015), s. 125–155.

²¹⁷ Ustalenie tego zwyczaju przypada na początek wieku piętnastego. Kapituły w latach 1405 – 1410 uchwaliły, że podczas sprawowanej we wtorki mszy o św. Dominiku, po *Alleluja* (a jeśli się go nie śpiewa, wówczas po *graduale*) zostaną dodane cztery ostatnie wiersze sekwencji z uroczystości. Por. MOPH 8, s. 113, 133, 137.

²¹⁸ Por. A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale romanum im Mittelalter. Iter italicum*, Freiburg 1896, s. 120.

²¹⁹ Potwierdzenie uchwał kapituł znajdujemy zarówno w księgach liturgicznych Zakonu, jak i u C. Jasńskiego OP w *Cæremoniale*. Wspomina tam o śpiewie sekwencji *Dies iræ* podczas mszy za zmarłych w dzień zaduszny, na mszy pogrzebowej, a na pozostałych zgodnie z decyzją celebransa. Por. C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 32n. W piętnastym wieku do sekwencjarza dodano jeszcze „*Stabat Mater*”. Na początku XVI wieku natomiast wspomina się, że sekwencji nigdy nie wolno wykonywać przy towarzyszeniu organów. Por. MOPH 9, s. 184. Domyślamy się zatem, że rytmiczna, wierszowana forma śpiewu mogła zachęcać braci do ekspresji muzycznej, której darmo było szukać przy śpiewach bardziej melizmatycznych.

²²⁰ Czyli po tej stronie ołtarza, na której dotychczas spoczywała księga Ewangelii. Czytano ją z najwyższego stopnia. We wspomniane dni nie było co prawda procesji, ale diakon w towarzystwie asysty przynosił *Evangelistarium* z ołtarza na pulpit. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 238, nr 62.

tyczne z obrzędem opisanym wcześniej przy przygotowaniu kielicha²²¹. Gdy diakon szedł po *Evangelistarium* leżące na ołtarzu, do celebransa podchodził turyferariusz i prosił o błogosławieństwo kadzidła. Tak samo jak w przypadku wody podawanej przez subdiakona przed napełnieniem kielicha, tak i tutaj kapłan wzywał imienia Trójcy. Również w tym momencie przepisy nie wspominają o tym, że kreślił znak krzyża nad *naviculæ* z kadzidłem, które błogosławił. Ministrant już sam nakładał ziarna kadzidła na węgle²²². Procesja, do której przygotowuje się asysta, była obecna w wielu zwyczajach liturgicznych, a nawet była wspólna dla różnych obrządków chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Badacze podkreślają jej gallikański rodowód, choć w rycie dominikanów należy go skontekstualizować, mając na uwadze elementy pochodzące z liturgii rzymskiej²²³.

W czasie gdy ministranci formują procesję, a już po błogosławieństwie kadzidła, diakon podchodził do kapłana i prosił o błogosławieństwo znaną i współczesnemu rytowi formułą: „*Jube Domne benedicere*”. Celebrans w odpowiedzi błogosławił go słowami: „*Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis ad pronuntiandum Evangelium pacis*”²²⁴. *Prototyp* nie wspomina o znaku krzyża i wezwaniu Trójcy Przenajświętszej. Akcja przypomina inne błogosławieństwa przekazywane czytającym lekcje w trakcie liturgii godzin²²⁵. Podczas błogosławieństwa udzielanego lektorom w trakcie *matutinum* również nie wspomina się o formule „*In nomine...*”, a w konsekwencji o znaku krzyża, którego w przeciwnym razie należałoby się domyślać. W trzynastowiecznym rycie rzymskim znajdujemy inne słowa błogosławieństwa udzielanego diakonowi: „*Sit Dominus in corde tuo et in labiis tuis ut digne et competenter annunties Evangelium suum*”²²⁶. Jest to do dziś stosowana formuła. Dominikanie jednak używali zwięźlejszej, zaczerpniętej z innej tradycji. Trudno określić, z jakiej konkretnie, z pewnością nie są to słowa zapożyczone od cystersów²²⁷. Jednoznaczne wskazanie źródła zwyczaju kaznodziejów uniemożliwia wielość form, w jakich udzielano błogosławieństwa diakonowi w wiekach średnich²²⁸. Księgi rzymskie z XIII stulecia notują dodatkowo, że diakon po otrzymaniu błogosławieństwa skłaniał się przed ołtarzem i odmawiał modlitwę *Munda cor meum*²²⁹. *Indutus planeta* opisuje lekturę Ewangelii jedynie w wariacie mszy odprawianej przez celebransa (bez diakona). Wymienia dwie modlitwy, z których należało odmówić jedną: *Sit Dominus in corde* lub *Munda cor meum*²³⁰. Nie znajdujemy tych modlitw ani u dominikanów, ani w innych interesujących nas liturgiach zakonnych (u premonstratensów i cystersów, a także u kartuzów). Według zwyczaju kaznodziejów diakon po wzięciu księgi z ołtarza i po otrzymaniu błogosławieństwa, kieruje się do miejsca, z którego zaśpiewa odpowiedni fragment Ewangelii.

Kierunek, w którym skierowany był czytający czy to przy pulpicie czy też na owym „wzniesionym miejscu” nie jest wprost wspomniany w przepisach *Prototypu*

²²¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 237, nr 63.

²²² Por. tamże.

²²³ Por. szczegółowe analizy D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana*, dz. cyt., s. 103–104.

²²⁴ Por. tamże. Tłum.: „Niech Pan będzie w sercu Twoim i na Twoich ustach dla głoszenia Ewangelii pokoju”.

²²⁵ Na temat różnic pomiędzy błogosławieństwem diakona przed lekturą Ewangelii, a błogosławieństwami wody i kadzidła por. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana*, dz. cyt., s. 105.

²²⁶ S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 501.

²²⁷ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1423D.

²²⁸ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 560.

²²⁹ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 501.

²³⁰ Por. *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 220.

omawiających mszę świętą. Również Akta kapituł całkowicie przemilczają tę kwestię. Wydaje się, że podobnie jak przy zagadnieniu kierunku, w którym rozpoczął się śpiew *Gloria in excelsis*, tak i tu kwestia ta była oczywista dla współczesnych. Stąd nie wspomina się o niej w rubrykach, ponieważ dzięki powszechnemu zwyczajowi i utrwalonej tradycji, nie wymaga żadnego wyjaśnienia. *Ordinarium* zawiera jednak świadectwo, które pozwoli nam definitywnie rozwiać wątpliwości w tej materii. Zwróćmy najpierw uwagę, że większość historyków liturgii przyjmuje w zasadzie za pewnik, że w średniowieczu czytano Ewangelię w kierunku północnym²³¹. Wydaje się, że argumentacja J. Jungmanna SJ w tym względzie jest wystarczająco przekonująca²³². On sam jednak zauważa, że świadectwa o praktyce wieków średnich nie są całkiem jednoznaczne, ponieważ zarówno zabytki, jak i *ordines* dostarczają przykłady odzwierciedlające różne zwyczaje. Badając źródła liturgiczne, zauważymy, że opis zwyczaju cystersów również milczy na temat kierunku, w którym wygłasza się czytanie z Ewangelii. Ryt rzymski w XIII wieku nie dostarcza jeszcze wystarczająco jednoznacznych przepisów dotyczących tego, po której stronie ołtarza ma być czytana Ewangelia i w którym kierunku. Praktyka jednak wydaje się już ustalona. Świadectwem wspólnej praktyki mogą być *De sacro altaris mysterio* Innocentego III²³³ i znacznie późniejsze *Rationale* Durandusa²³⁴. Mamy jednak i wcześniejsze ślady ustalonego zwyczaju, który niekiedy wykraczał poza przepisy. Wprost wspomina o tym dwunastowieczne świadectwo Honoriusza z Autum, który opisując lekturę Ewangelii, mówi, że diakon zwraca się na północ nie ze względu na przepisy, a zgodnie z „*solitum morem*”²³⁵. Z biegiem lat przepisy ewoluowały do znanej współcześnie formy odczytywania Ewangelii pod kątem na północ, z lewej strony ołtarza. Sądzimy, że w liturgii dominikańskiej postępowano podobnie, czego pośrednim świadectwem są komentarze do rytu mszy autorstwa Hugona de Sancto Caro²³⁶ i Alberta Wielkiego²³⁷. Mocniejszym argumentem jest jednak przepis *Ordinarium*, który dotyczy lektury tak zwanego „Kazania Pana”, czyli rozdziałów od 13 do 17) Ewangelii według świętego Jana, przypadającego poza mszą świętą w Wielki Czwartek, po obrzędzie *mandatum*²³⁸. Czytamy tam, że lektura odbywa się z pulpitu specjalnie w tym celu ustawionego w kapitularku. Jeśli kapitulark jest orientowany lub skierowany na zachód, wówczas pulpit ma być zwrócony na północ. Jeśli zaś jest zbudowany w innym kierunku, wówczas pulpit należy ustawić przed krzyżem znajdującym się w pomieszczeniu: „*diaconus [...] stans verso vultu ad aquilonem si capitulum fuerit ad orientem vel ad occidentem situm, alias verso vultu ad Crucifixum capituli*”²³⁹. Opis obrzędu zaznacza, że do kapitularku należy się udać w procesji takiej, jak w uroczystości ale bez krucyfiksu: „*veniant ad capitulum eo modo quo itur ad legendum Evangelium*

²³¹ Por. na przykład M. Szablewski, *Msza bez ludu*, dz. cyt., s. 86.

²³² Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 509–516.

²³³ „*Faciem ante suam versus aquilonem opponit*”. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 824B. Choć również cały fragment 824A–C dotyczy tego zagadnienia.

²³⁴ „*Legitur etiam de more Evangelium super Aquilam*”, Durandus, *Rationale*, IV, 24, 20.

²³⁵ „*Diaconus secundum ordinem se vertit ad austrum dum legit Evangelium. [...] Nunc autem secundum solitum morem se ad aquilonem vertit*”. Honorius Augustodunensis, *Gemma animæ*, pars I, c. 22. PL 172, 551C. Por. również komentarz i przypisy w: M. Gihl, *Ofiara mszy świętej*, dz. cyt., s. 484.

²³⁶ „*Debet autem Evangelium legi in alto ad Aquilonem*”, Hugo de St. Caro, *Speculum Ecclesie*, dz. cyt., s. 20.

²³⁷ „*stans et legens vertitur ad Aquilone*”, Albert Wielki, *Liber de sacrificio Missæ*, dz. cyt., s. 55.

²³⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 170n, nr 652.

²³⁹ Tamże.

*in solemnitatibus, sine Cruce tamen*²⁴⁰. Również początek lektury jest identyczny jak podczas mszy. Z tą jedną różnicą, że celebransem całego obrzędu jest przeor, a nie kapłan wyznaczony do posługi lub hebdomadariusz. Dlatego właśnie on błogosławi kadzidło i udziela błogosławieństwa diakonowi. Wszystko jednak odbywa się zgodnie ze schematem lektury Ewangelii podczas mszy świętej. Sądzymy wobec tego, że i ustawienie pulpitu w kościele było analogiczne do tego, o którym czytaliśmy w powyższym opisie. Podsumujmy: podczas mszy w trakcie lektury Ewangelii diakon stał skierowany na północ, o ile kościół był orientowany lub zwrócony na zachód. Jeżeli zaś był zbudowany w innym kierunku, jest prawdopodobne, że diakon śpiewał Ewangelię zwrócony do ołtarza. Jeśli taki zwyczaj istniał, nie zachował się w Zakonie i nie znamy źródeł innych niż przytoczone, które by o nim informowały.

Gdy wybrzmiewają ostatnie nuty śpiewu *Alleluja*, procesja dochodzi do pulpitu, a na nim subdiakon kładzie poduszkę, po czym usuwa się za diakona. Akolici stają po obu stronach ambony naprzeciwko siebie. Krzyż stoi przed pulpitem zwrócony w stronę czytającego. Krucyferariusz staje przed diakonem, opierając podstawę krzyża na posadzce lub unosząc go, aby krzyż znajdował się na wysokości oczu diakona, stojącego wyżej niż krucyferariusz. Ministranci słuchają śpiewu Ewangelii i — podobnie, jak kapłan na swoim miejscu — są zwróceny w kierunku księgi. Dodajmy jeszcze, że kapłan słucha śpiewu diakońskiego, stojąc po prawej stronie ołtarza, a więc „*in cornu Epistolae*”. Prototyp wspomina to jednak innymi słowami: „*ad dextrum latus altaris*”, co oznacza, że nie stoi przed, a z boku ołtarza. Diakon składa księgę na poduszce i zaczyna śpiewać wyznaczoną Ewangelię. Rozpoczyna wezwaniem „*Dominus vobiscum*”, używając dokładnie tej samej melodii, którą posłużył się kapłan przed kolektą. Po odpowiedzi „*Cum spiritu tuo*”, kontynuuje tytuł wspólny dla wszystkich znanych nam zwyczajów rytu rzymskiego. Wypowiadając słowa: „*Initium* [lub] *Sequentia sancti Evangelii secundum...*”, kciukiem kreśli znaki krzyża — najpierw na księdze, później na czole, ustach i piersiach. *Missale* nie wspomina ani o dużym znaku krzyża, ani o formułach słownych towarzyszących gestom, które opisuje Hugo de St. Caro²⁴¹. *Missale* dominikański mówi natomiast, że bracia w chórze odpowiadając „*Gloria tibi Domine*”, powinni obrócić się w stronę ołtarza i przeżegnać się. Lektury Ewangelii słuchają jednak skierowani w stronę czytającego²⁴². Stąd trudno powiedzieć, czy obracanie się do ołtarza i potem w stronę diakona jest przeoczeniem w rubrykach, czy też świadomym zabiegiem. Wydaje się, że jednak świadomym, ponieważ *Ordinarium* posługuje się sformułowaniem: „*ubicumque legatur*”²⁴³. Wobec tego, gdyby nawet on czytał z ambony przy *intermedium*, powinni się do niego zwrócić, mimo że będą odwróceny od ołtarza. D. Jurczak OP słusznie zauważa, że cały obrzęd ma charakter „intronizacji” Słowa Bożego, które wybrzmiewa pomiędzy krzyżem a diakonem, w miejscu spoczywania księgi²⁴⁴.

²⁴⁰ Tamże.

²⁴¹ Hugo de St. Caro, *Tractatus super missam*, dz. cyt., s. 20n. W opisywanym przez Hugona rycie diakon wypowiadał podczas kolejnych gestów słowa: „*Crucifixum praedico, Crucifixum credo, Non erubescio crucifixum*”. Przytoczone zdania mogły być zarówno formułami przepisanyymi w jakimś rycie, jak i wyrazem pobożności autora. Nie podjęliśmy jednak wysiłku, by je odnaleźć w źródłach, ponieważ w obu wypadkach nie są bezpośrednim źródłem praktyki kaznodziejów. Widzimy też, że obejmują wyłącznie trzy, a nie cztery znaki krzyża.

²⁴² D. Jurczak OP zwraca uwagę, że obecność krzyża przy pulpicie powodowała, że bracia zwracali się jednocześnie do księgi i krzyża. Stąd też nadaje interpretację teologiczną procesji i odczytaniu Ewangelii. Por. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana*, dz. cyt., s. 108.

²⁴³ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 238, nr 64.

²⁴⁴ Por. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana*, dz. cyt., s. 108.

Na zakończenie perykopy bracia zebrani w chórze powtórnie żegnają się znakiem krzyża²⁴⁵. Diakon natomiast nie jest zobowiązany do wykonania tego ostatniego gestu. Zwróćmy jeszcze uwagę na ten szczegół, że ryt dominikański nie przewiduje aklamacji na koniec lektury Ewangelii. W XIII wieku nie pojawia się ona ani w zwyczaju kurii papieskiej, ani w zakonach, z których tradycji liturgicznej mogli czerpać dominikanie. Zwyczaj kończenia Ewangelii dodatkowym „*Verbum Domini. Laus Tibi Christe*” lub innym wezwaniem, które na przestrzeni wieków średnich stosowano w innych tradycjach liturgicznych²⁴⁶, nigdy nie wszedł do użytku w liturgii kaznodziejów. Innym elementem, którego zdaje się brakować, jest milczenie rubryk na temat o okadzenia *Evangelistarium*. Nie powinniśmy się go domyślać, mimo że trybularz jest obecny w trakcie procesji. Brak okadzenia byłby śladem oporu liturgii rzymskiej w przyjęciu tego gallikańskiego elementu²⁴⁷.

Porównując zwyczaj dominikański ze współczesnymi mu, zauważamy, że mszały laterańskie nie wspominają o żadnym z powyższych gestów²⁴⁸, choć Innocenty III pisze o jednym znaku krzyża przed lekturą Ewangelii. Zdaje się, że ma na myśli gest wykonywany przez całe zgromadzenie wraz z diakonem²⁴⁹. U cystersów natomiast mnisi zwracają się do ołtarza w tym samym momencie, co dominikanie, ale nie odwracają się do diakona po uczynieniu znaku krzyża²⁵⁰. Wydaje się to nieco dziwne, ponieważ w ich zwyczaju inaczej opisane jest działanie celebransa. Postępuje on tak jak dominikanie — po przeżegnaniu się odwraca się z powrotem do księgi²⁵¹. Również znaki krzyża kreślone przez diakona według rytu cystersów są odmienne od tych, o których czytamy w zwyczaju kaznodziejów. Mnisza praktyka przewidywała tylko jeden znak krzyża na początku lektury, podczas słów: „*Sequentia sancti Evangelii*”. Na koniec lektury diakon również się nie żegnał, tylko głęboko się skłaniał na wschód (do ołtarza)²⁵². Podobnie u premonstratensów brakuje dwóch z czterech wymienionych znaków krzyża, które znajdujemy u dominikanów. W tej tradycji diakon znaczył krzyżem czoło i pierś²⁵³. Możliwe, że zwyczaj kaznodziejski zaadaptował gest praktykowany w kościołach Francji²⁵⁴. Wydaje się, że w omawianej ceremonii natrafiamy na odległe źródło współczesnych zwyczajów, które mogły powstać w Kościele na skutek coraz szerszego wykorzystania rytu kaznodziejów. Dość szybko, bo już pod koniec XIII wieku, Durandus pisze o znakach krzyża na księdze, czole, ustach i piersiach jako o powszechnej praktyce. Przetrwiała ona do czasów nam współczesnych. Nie stało się tak z uprzednim w stosunku do lektury pocałunkiem księgi, o którym nadmieniał Durandus, że czyniony jest „*in quibusdam locis*”²⁵⁵. Tego zwyczaju dominikanie nie znali.

Na zakończenie śpiewu perykopy diakon nie całuje księgi. W *Prototypie* nie ma również mowy o modlitwie *Per evangelica dicta* wypowiedzianej w innych rytach po

²⁴⁵ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 238, nr 63.

²⁴⁶ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 552.

²⁴⁷ Por. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana*, dz. cyt., s. 109.

²⁴⁸ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 501.

²⁴⁹ Por. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 825D.

²⁵⁰ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1431 B.

²⁵¹ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1423 C.

²⁵² Tamże.

²⁵³ „*signet se fronte et in pectore tantum*”, M. von Waefelghem, *Liturgie de Prémontré*, dz. cyt., s. 51n.

²⁵⁴ Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 70.

²⁵⁵ Por. Durandus, *Rationale*, IV, 24, 26n.

ucalowaniu księgi²⁵⁶ już od przełomu tysiącleci²⁵⁷. Brakuje jej w rytach, z których dominikanie prawdopodobnie czerpali inspirację: u kartuzów, premonstratensów i cystersów. W rycie kaznodziejów pojawia się dopiero w XVII wieku²⁵⁸. Przepisy liturgiczne dominikanów skupiają się natomiast na opisie powrotu procesji. Gdy diakon skończy lekcję, przekazuje otwarty ewangeliarz z *pulvinarium* subdiakonowi i wszyscy ministranci wracają do ołtarza w kolejności, w jakiej przyszli do *lectorium*. Rubryki *Missale* dodają, że turyferariusz wraca środkiem pomiędzy chórami — tak jak poprzednio. Akolici wracają do prezbiterium jeden wzdłuż prawego chóru, a drugi wzdłuż lewego, odwrotnie jednak niż w drodze do pulpitu — zamieniają się miejscami. Diakon, subdiakon i ministrant niosący krzyż idą w tej samej kolejności co poprzednio. Ważna jest jednak uwaga, że do pulpitu procesja zbliża się, idąc prawą stroną chóru, a wraca lewą²⁵⁹. Zarówno Innocenty w swoim komentarzu do mszy, jak i Durandus w *Rationale* podkreślają, że procesja powinna wrócić do ołtarza inną stroną prezbiterium, a diakon ma zejść z pulpitu innymi stopniami niż na niego wszedł²⁶⁰. Dodatkowo Durandus opisuje, że schody do ambony prowadziły albo ze wschodu na zachód, albo z południa na północ. Po jednych stopniach wchodziło, po drugich schodzono po skończonej lekturze²⁶¹. Zwróćmy uwagę, że z dominikańskiego opisu można wywnioskować, jak był zbudowany pulpit służący do lektury Ewangelii. *Ordinarium* wspomina, że procesja wraca lewą stroną, a prawą zbliża się do pulpitu oraz, że lektura odbywała się w kierunku północnym. Oczywiście jest, że tak ustawiano ambonę, by można było do niej podejść od strony południowej (prawej), lekturę Ewangelii wykonać na północ (ewentualnie na wschód) i opuścić *lectorium*, schodząc po stopniach od strony północnej (lewej). Wówczas naturalne byłoby to, że akolici niosący świece na lekturę zatrzymują się po dwóch stronach ambony, a po skończeniu Ewangelii ruszają dalej, zmieniając strony prezbiterium. Krucyferariusz, wyprzedzając diakona (możliwe, że wchodzi i schodzi po stopniach pulpitu), odwraca się do niego przodem na czas lektury, i na koniec wraca do ołtarza, jakby idąc dalej. Subdiakon po położeniu poduszki na ambonie, schodzi z niej i staje po stronie południowej (za plecami diakona). Diakon po lekturze schodzi na stronę północną, przekazuje księgę subdiakonowi i idzie dalej za nim.

Poddamy jeszcze analizie melodię, według której dominikanie śpiewali wyjątki z Ewangelii. Ponownie posłużymy się przykładem zaczerpniętym z *Regulæ cantus*. Humbert w *Prototypie* działa zgodnie z obraną przez siebie metodą przyjętą już w przypadku lekcji z liturgii godzin i epistoły, mianowicie podaje jedynie przykłady fraz muzycznych bez dodatkowego komentarza²⁶². Do *modus legendi Evangelium* dodaje jeszcze zasady lektury *Pasji* — której poniżej poświęcimy nieco uwagi — i *Genealogii*²⁶³. Ze względu na to, że są to śpiewy należące do *matutinum*, pominiemy ich omówienie. Po raz ostatni posłużymy się przykładem z *Regulæ cantus* z 1913

²⁵⁶ Por. Innocentius III, *Ordo missæ*, PL 217, 767B.

²⁵⁷ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 556.

²⁵⁸ Modlitwa pojawia się u C. Jasńskiego OP. Wypowiada ją kapłan w chwili, gdy całuje Ewangelię. Por. C. Jasński OP, *Ceremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 75.

²⁵⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 238, nr 65.

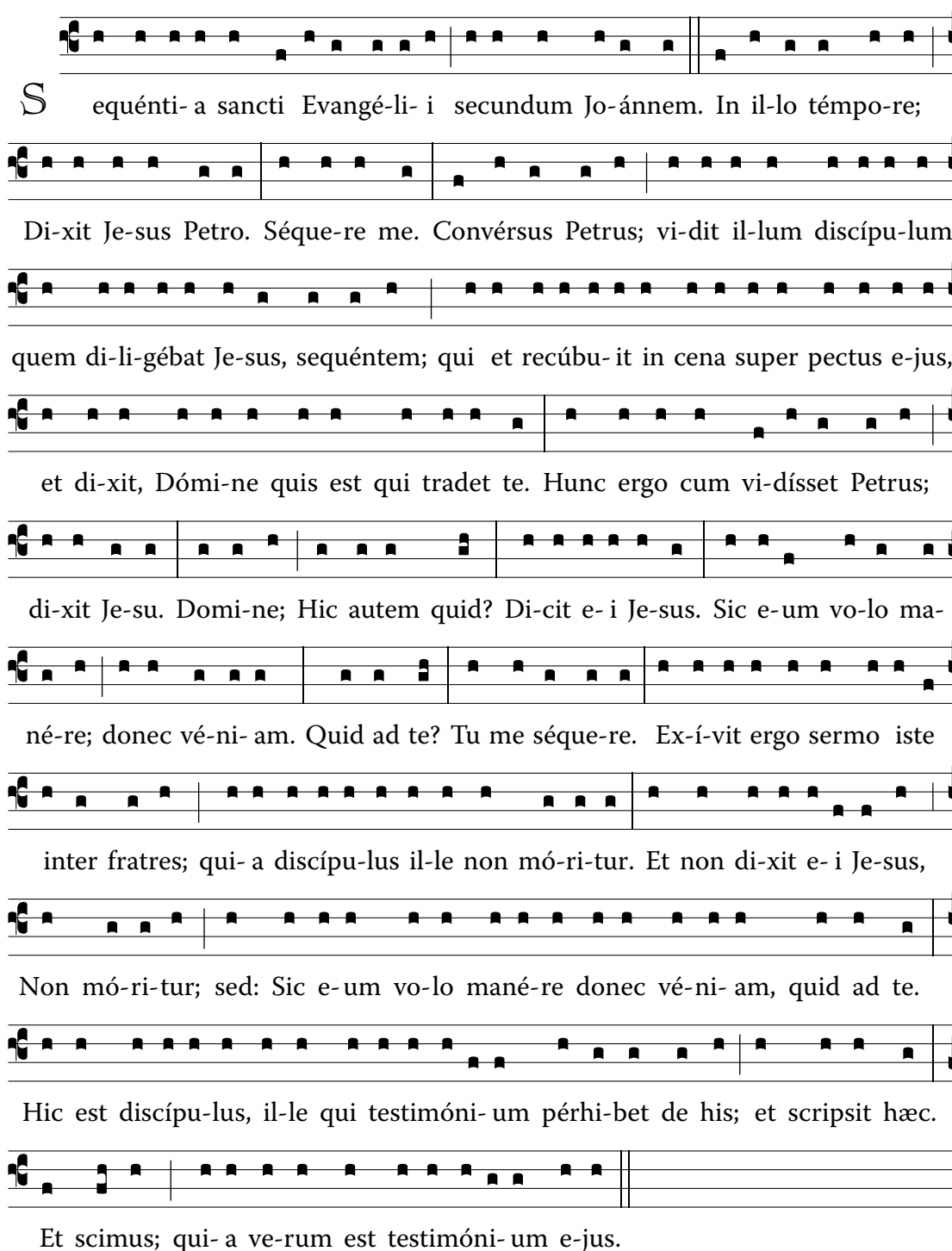
²⁶⁰ Por. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 823C–D. Durandus, *Rationale*, IV, 24, 17.

²⁶¹ Tamże.

²⁶² Por. *Prototyp*, f. 435v.

²⁶³ Por. *Prototyp*, f. 436v i 437r.

roku, które zawiera przykład rozpisanej perykopy ewangelicznej²⁶⁴.



S equénti- a sancti Evangé-li- i secundum Jo-ánnem. In il-lo témpo-re;

Di-xit Je-sus Petro. Séque-re me. Convérsus Petrus; vi-dit il-lum discípu-lum

quem di-li-gébat Je-sus, sequéntem; qui et recúbu-it in cena super pectus e-jus,

et di-xit, Dómi-ne quis est qui tradet te. Hunc ergo cum vi-dísset Petrus;

di-xit Je-su. Domi-ne; Hic autem quid? Di-cit e- i Je-sus. Sic e-um vo-lo ma-

né-re; donec vé-ni- am. Quid ad te? Tu me séque-re. Ex-í-vit ergo sermo iste

inter fratres; qui- a discípu-lus il-le non mó-ri-tur. Et non di-xit e- i Je-sus,

Non mó-ri-tur; sed: Sic e-um vo-lo mané-re donec vé-ni- am, quid ad te.

Hic est discípu-lus, il-le qui testimóni- um pérhi-bet de his; et scripsit hæc.

Et scimus; qui- a ve-rum est testimóni- um e-jus.

Melodia Ewangelii rządzi się tymi samymi zasadami, jakie omówiliśmy, analizując epistołę. Jedyna różnica w melodii dotyczy zakończenia zdań i samego zakończenia czytania. Zdania kończy się obniżając ostatni akcent i następujące po nim sylaby.

Jest to zatem *tonus antiquior* znany z liturgii rzymskiej. W wiekach XII i XIII był stosowany w wielu zwyczajach. Cystersi zanotowali go w swoim wzorcowej księdze liturgicznej. Ich *Evangelistarium* rozpoczyna się co prawda szczątkowym zapisem

²⁶⁴ Por. *Zasady zwyczajnego śpiewu Kościoła według rytu św. Zakonu Braci Kaznodziejów*, dz. cyt., s. 114.

melodii, ale z pewnością jest to ten sam schemat melodyczny²⁶⁵. P. Wagner przytacza dodatkowo kartuski — prostszy wariant śpiewu — o którym sądzi, że był pierwowzorem cysterskiego²⁶⁶. Wspominając także o wariantach angielskim i dominikańskim, zauważa, że właśnie one użyły półtonowego, a nie sekundowego „oplatywania” dominanty przez dźwięki poboczne. Uważa zatem, że cystersi, notując melodię na dwóch liniach (rzadziej na trzech), zaznaczali przez nie dźwięki *f* i *a*, na co wskazują pojawiające się niekiedy bemolle. Dominikanie przepisali rysunek melodii, której dźwięk prowadzący umieścili na *f*. Mamy więc do czynienia z sytuacją taką jak przy melodii oracji i epistoły.

Powyżej zwracaliśmy uwagę²⁶⁷, że Pasję śpiewano czterokrotnie w ciągu Wielkiego Tygodnia. *Prototyp* zawiera odpowiednie zasady jej wykonania²⁶⁸. Sądzimy jednak, że były one stosowane przez dość krótki czas. Już bowiem w roku 1288 kapituła obradująca w Paryżu zwróciła się do generała Zakonu, by zmienił melodię opisu Męki Pańskiej: „*magister ordinis provideat de alio modo dicendi passionem*”²⁶⁹. Polecenie nie zostało co prawda powtórzone przez kolejne kapituły. Wiemy jednak, że w ciągu następnych wieków zmieniono melodię, chociaż milczą o tym Akta kapituł generalnych i inne dostępne nam źródła. Domyślamy się, że zmiana miała miejsce pomiędzy XIV a XVI wiekiem. Prawdopodobnie wówczas bracia przyjęli stosowaną w późniejszych księgach melodię²⁷⁰, której zasadnicza forma pozostała w użyciu do dzisiaj²⁷¹. L. Rousseau OP w swoim opisie *Prototypu*²⁷² wspomina, że nie chodziło o zmianę melodii Pasji, ale sam sposób śpiewania. Sądzi, że dotychczas nie wykonywano opisu Męki z podziałem na role („*ad modum dialogi cum pluribus vocibus*”²⁷³), tylko diakon sam wykonywał cały śpiew. Melodia zanotowana w różnych rejestrach wskazywała bohaterów narracji („*cantu tamen diversu, in quo notula dominans variatur*”²⁷⁴). W tym punkcie należy się zgodzić z francuskim badaczem. Nic nie wskazuje na to, by trzynastowieczni twórcy liturgii dominikańskiej przewidywali, że śpiew będą wykonywać trzej kantorzy. *Prototyp* daje niewiele argumentów, by tak sądzić, a *Ordinarium* wręcz wyklucza możliwość, by opis Męki śpiewało więcej osób. Ilekroć mówi bowiem o śpiewie Pasji, wspomina tylko o jednym diakonie, który udaje się na miejsce lektury²⁷⁵. D. Hiley uważa, że wykonanie opisu Męki z podziałem na role jest pomysłem późnośredniowiecznym, sam wskazuje źródło czternastowieczne²⁷⁶. L. Rousseau OP jednak proponuje inną interpretację wspomnianego zapisu Akt. Sądzi,

²⁶⁵ Por. Bibliothèque de Dijon F-Dm Ms 114-(82), f. 114v.

²⁶⁶ Por. P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien. Ein Handbuch der Choralwissenschaft*, dz. cyt., s. 46. Wskazuje również na głębokie powiązanie melodii i akcentuacji oraz metrum głosek długich i krótkich. Tamże, s. 47–48.

²⁶⁷ Por. tabela 2.6 na s. 100.

²⁶⁸ Por. *Prototyp*, f. 435v.

²⁶⁹ MOPH 3, s. 233.

²⁷⁰ Por. *Missale secundum ordinem Fratrum Predicatorum juxta decreta Capituli generalis Salmantice, Anno domini 1551*, Wenecja 1562, s. 228n.

²⁷¹ Por. *Cantus Passionis D. N. J. C. juxta notam Processionarii S. O. P.*, Rzym 1953, [wyd. II] Oakland 2014.

²⁷² Por. L. Rousseau OP, *De Ecclesiastico Officio Fratrum Prædicatorum Secundum Ordinationem Venerabilis Magistri Humberti de Romanis*, AOP 18 (1927), s. 118n.

²⁷³ Tamże. *Prototyp*, f. 445v.

²⁷⁴ Tamże. *Prototyp*, f. 446v.

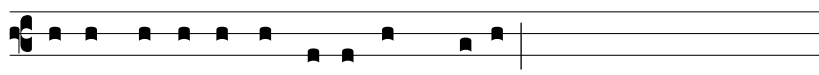
²⁷⁵ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 165, nr 643 oraz s. 172, nr 654.

²⁷⁶ Por. D. Hiley, *Western Plainchant. A Handbook*, Oxford 1993, s. 56. Zauważmy dodatkowo, że jeszcze inny trop w kwestii melodii Pasji podaje Kurt von Fischer, *The Theologia Crucis and the Performance of the Early Liturgical Passion*, „Israel Studies in Musicology”, 3 (1983), s. 38–43.

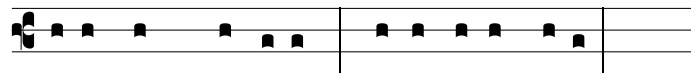
że po kapitule paryskiej przyjęto śpiew Pasji z podziałem na role. Owszem, istnieje taka możliwość, jest jednak wysoce wątpliwa. Średniowieczne „*modus dicendi*” bądź „*legendi*” nie dotyczyły w pierwszym rzędzie sposobu wykonywania (np. z podziałem na role), ale schematu, w jakim należało prowadzić melodię. Właśnie takimi sformułowaniami posługuje się *Prototyp*, by przedstawić zasady śpiewu lekcji, epistoły i Ewangelii. Również w omówieniu zasad śpiewu Męki Pańskiej mówi o „*modus legendi Passiones*”. Dodatkowo podkreślmy, że podobnie jak w źródłach nie znaleźliśmy wzmianki o definitywnym wprowadzeniu nowej melodii, tak samo nie ma w nich zapisu definitywnie sugerującego wprowadzenie dialogicznego śpiewu Męki.

Poświęćmy uwagę melodii, którą przewidział *Prototyp* dla opisu Męki Pańskiej. Jak już zostało powiedziane, w Pasji melodia przebiega w trzech rejestrach. Wyróżnia się trzy *voces*. Melodia, którą zanotowano wypowiedzi Chrystusa, biegła w najniższym rejestrze (*vox inferior*), nieco wyżej zanotowano partię narratora (*vox mediocriter*), a wypowiedzi tłumu i innych postaci najwyżej (*vox superior*). W tekście Pasji natomiast zaznaczono odpowiednie frazy literami: „m” i „s” oraz znakiem krzyża — odpowiednio do każdego głosu. Taki sposób notowania opisów Męki znamy z dużo wcześniejszych źródeł niż księgi dominikanów. Już w IX wieku kopiści umieszczali nad tekstem litery, mające sygnalizować kantorowi, którym wariantem melodii ma się posłużyć²⁷⁷.

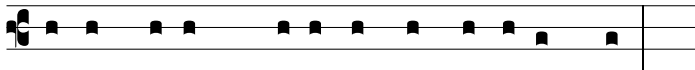
Diakon śpiewający rolę narratora prowadził śpiew w środkowym zakresie *ambitus* melodii. Posługiwał się zasadami śpiewu Ewangelii. Dlatego mediacja oraz zakończenie wersu pokrywają się ze znanymi formułami, które przedstawiliśmy powyżej. Tak samo jak w lekturze epistoły i wyjątków z Ewangelii i w tym wypadku nie przewidziano formuły dla fleksy. Różnica pomiędzy Pasją a Ewangelią dla tej partii dotyczy wyłącznie zakończenia lekcji, w którym nie przewidziano rozbudowanej melodii, lecz tylko jej półtonowe obniżenie do *e*. Zaczepnięto tę formułę z zakończenia lekcji starotestamentalnych poprzedzających lekturę epistoły. Poniższe przykłady zostały przepisane z *Prototypu*, w którym pominięto część ostatniego zdania lekcji („*ibi Maria Magdalene, et altera Maria*”), by wskazać, że jego śpiew kontynuuje się na jednym dźwięku²⁷⁸. Formuły melodyczne przedstawiono zatem następująco:



1. mediacja: Pasjo Domi-ni nostri Je-su Christi;



2. zakończenie wersu: secundum Mathe-um. Di-xit autem e- is.



3. zakończenie lekcji: E-rant autem... sedentes contra sepulchrum.

Wypowiedzi Chrystusa zanotowano w rejestrze najniższym. Melodia przebiegała od *a* do *c*. Dzięki takiemu zabiegowi głos Chrystusa wypadał statecznie i dostojnie

Przypuszcza, że do dominikańskiej Pasji odnosi się Durandus w *Rationale*. Nie podaje jednak wystarczających argumentów w tej sprawie. Por. tamże, s. 41.

²⁷⁷ Por. D. Hiley, *Western Plainchant. A Handbook*, dz. cyt., s. 56. W. Apel, *Gregorian chant*, dz. cyt., s. 207.

²⁷⁸ Por. *Prototyp*, f. 436r.

w porównaniu z głosem innych postaci Pasji. Melodia mediacji przebiegała przez tercje małe w dół i w górę, po których następowały półtonowe zejście i powrót do dźwięku prowadzącego. Pytania Zbawiciela były rozpisane na przejściu półtonowym w górę ($h - c^1$). Widzimy zatem, że ponownie w wypadku pytań i mediacji wykorzystano melodie z lektury Ewangelii. Zasadnicza różnica i nowość w stosunku do już omówionych melodii pojawia się w zakończeniach zdań Zbawiciela. Melodia zakończenia wersetów sukcesywnie schodzi po kolejnych dźwiękach skali. Kolejne akcenty ostatnich wyrazów odmierzają momenty obniżenia dźwięku. Ambitus zejścia obejmuje tercję małą ($c^1 - a$). Odpowiednie formuły przedstawiały się następująco:



1. mediacja: Reges genti- um domi- nantur e- orum; qui po- testa- tem habent

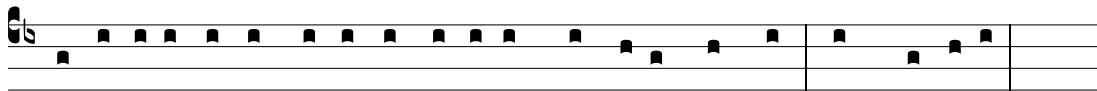


2. zakończenie wersu: super e- os bene- fi- ci vocantur. Vos autem non sic.



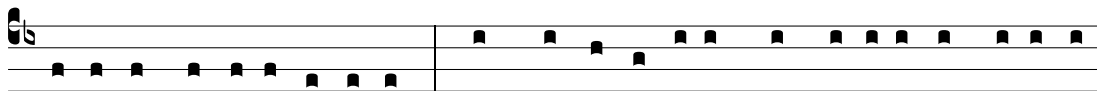
3. pytanie: Nam quis ma- jor est, qui recumbit an qui mi- nistrat?

Omówienie głosu najwyższego (tłum, inne postacie), jakie znajdujemy w *Prototypie*, jest najbardziej lakoniczne. Ogranicza się do podania formuły pytań. Ponownie jest to melodia zaczerpnięta z lektury czytań w *matutinum*. Utrzymana w innym rejestrze, wobec tego zapisana w kluczu C, a nie E, by wskazać, że góruje nad linią melodii narratora czy Chrystusa:

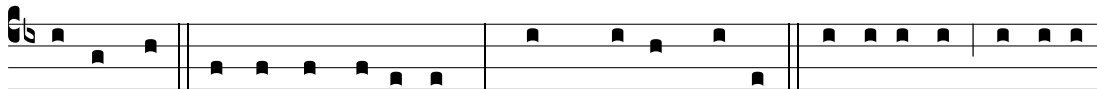


Quo vis e- amus et pa- remus ti- bi ut manduces pascha? Numquid ego?

W ramach dalszego wyjaśnienia zasad lektury Pasji znajdujemy w *Prototypie* rozpisane fragmenty tekstu, które mają stanowić ilustrację stosowania powyższych formuł²⁷⁹. Umieszczamy je poniżej. Przepisując przykłady, zrezygnowaliśmy jednak ze wszystkich obecnych w źródle transpozycji. *Prototyp* kilkakrotnie zmienia klucz, w jakim notuje melodię. Ograniczyliśmy się do niezbędnej transpozycji w przypadku słów Chrystusa. Dodaliśmy również znak podwójnej pauzy, by oddzielić zdania, które nie występują obok siebie w tekście. Z wyjątkiem przedostatniej frazy (wołanie Chrystusa) wielkie litery oznaczają zmianę osób.

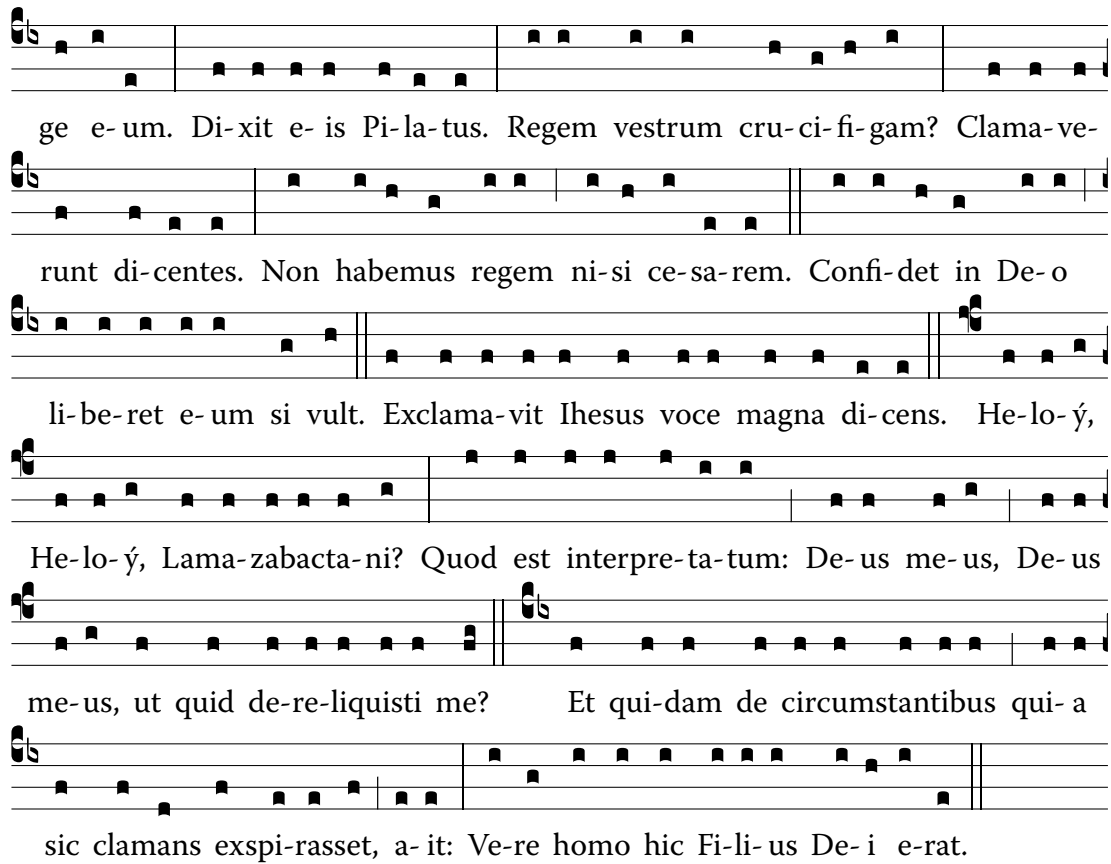


Di- xe- runt ergo ad invi- cem: Non scindamus e- am sed sorti- amur de il- la



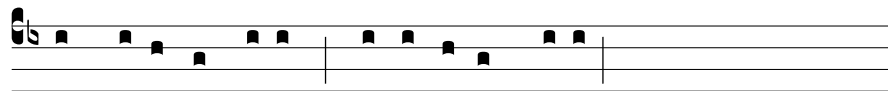
cu- ius sit. Respondit Pi- la- tus. Quod scripsi scripsi. Cru- ci- fi- ge cru- ci- fi-

²⁷⁹ Por. *Prototyp*, f. 435v.

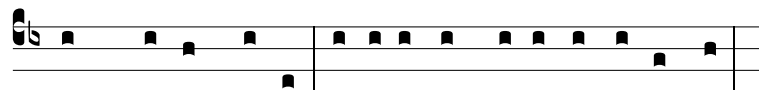


ge e-um. Di-xit e- is Pi-la-tus. Regem vestrum cru-ci-fi-gam? Clama-ve-runt di-centes. Non habemus regem ni-si ce-sa-rem. Confi-det in De-o li-be-ret e-um si vult. Exclama-vit Ihesus voce magna di-cens. He-lo-ý, He-lo-ý, Lama-zabacta-ni? Quod est interpre-ta-tum: De-us me-us, De-us me-us, ut quid de-re-liquisti me? Et qui-dam de circumstantibus qui-a sic clamans exspi-rasset, a- it: Ve-re homo hic Fi-li-us De-i e-rat.

Na podstawie powyższego możemy zauważyć, że głos najwyższy przewidywał mediację oraz dwa rodzaje zakończeń zdania. Mediacja została zaczerpnięta z melodii lekcji. Dopuszczano w niej pominięcie dźwięku pośredniego pomiędzy prowadzącym a najniższym w tercji *b — g*. Zakończenia zdań stanowią nowość wobec wcześniej opisywanych melodii. Formuła melodyczna opierała się na dwóch ostatnich akcentach wyrazowych we frazie. Przedostatni akcent wyznaczał miejsce obniżenia melodii o pół tonu. Ostatni śpiewano na dźwięku prowadzącym, a po nim następowało zejście o kwintę w dół. Jeśli ostatnie słowa były jednosylabowe lub hebrajskie, wówczas pierwsze z obniżzeń melodii poszerzano do tercji małej (*b — g*), a ostatni akcent wybrzmiewał na dźwięku pół tonu niższym niż prowadzący (*a*). Możemy zatem do listy ilustrującej przykłady dodać następujące:



1. mediacja: Non habemus regem; Confi-det in De-o;



2. zakończenie wersu: Quod scripsi scripsi. Sorti-amur de il-la cu-ius sit.

Analiza melodii poszczególnych partii Pasji doprowadza nas do prostej konstatacji, w zasadzie jest to kompilacja melodii pozostałych czytań mszalnych. Jedynie zakończenia zdań wypowiedzianych przez Zbawiciela i tłum są nowymi kompozycjami. Monotonia melodii i jej zbieżność z codziennymi czytaniem mogła być jednym z powodów, dla którego bracia oczekiwali od generała Zakonu nowej kompozycji. Bogatszy śpiew mógłby zająć odpowiednie miejsce obok melodii Genealogii Chrystusa

i *Exultetu*. Tak jak wymienione śpiewy nadawały uroczysty charakter Narodzeniu Pańskiemu, Uroczystości Objawienia i Nocy Zmartwychwstania, Pasja służyłaby podkreśleniu obchodu Niedzieli Palmowej i Wielkiego Tygodnia²⁸⁰.

4.2.7. *CREDO*

Celebrans nie czekał, aż procesja wróci do ołtarza. Na koniec Ewangelii przechodził na środek ołtarza i twarzą zwrócony do krzyża rozpoczynał śpiew *Credo in unum Deum*²⁸¹. Na początku tej frazy rozkładał, a na końcu łączył ręce, jak przy śpiewie *Gloria in excelsis*. Następnie odsuwa się na stronę epistoły, gdzie zwrócony do ołtarza oczekuje powrotu asysty. Charakterystyczny gest i miejsce rozpoczęcia nie są jedynymi podobieństwami wyznania wiary do hymnu. Cechy wspólne odnajdujemy już na poziomie zapisu śpiewu. Jego inicjum znajduje się w *Missale* (folio 402v) i tak samo jak w przypadku *Gloria in excelsis* tylko pierwsza — śpiewana przez kapłana — fraza rozpisana jest wraz z nutami. Mszał kontynuuje tekst *Credo*, zaznaczając kapitalikami początki kolejnych zdań. Pełen zapis nutowy śpiewu znajdziemy w *Graduale* (folio 362r i 362v). Na podstawie zapisu zawartego w tej księdze możemy wnioskować, że śpiew był wykonywany identycznie jak hymn anielski²⁸²: po inicjum kapłańskim kantor śpiewał kolejne słowa „*Patrem omnipotentem*”, przyłączał się do niego chór prowadzący danego dnia, a następne zdania wyznania wiary śpiewano w dialogu na dwa chóry²⁸³. Wydaje się, że ostatnia wspólna fraza wypadła na słowa „*sæculi amen*”. Jednak znak podwójnej pauzy został usunięty z *Prototypu*. Dlatego przypuszczamy, że jeżeli chóry kończyły wspólnie śpiew *Credo*, to jedynie słowem „*Amen*”, podobnie, jak to miało miejsce w późniejszych formach rytu.

W trakcie śpiewu procesja z ewangeliarzem wracała do prezbiterium, a kapłan czekał na nią w milczeniu. Gdy ministranci dojdą już do ołtarza, subdiakon podaje kapłanowi księgę do ucałowania. Kapłan całuje miejsce wskazane przez diakona, który pokazuje mu przed chwilą odczytaną perykopę. W ten sam sposób postępowali cystersi. Z tą jedną różnicą, że to subdiakon wskazywał księdzu miejsce do ucałowania²⁸⁴. U kaznodziejów zaznaczono dodatkowo, że nie podaje się księgi Ewangelii do ucałowania w wypadku, gdy celebryje się mszę *pro defunctis*, lub czyta się Pasję²⁸⁵. Dopiero po pocałowaniu księgi przez celebransa to samo czyni diakon. Wówczas subdiakon odkłada *Evangelistarium* na ołtarz, na miejsce, gdzie leżało wcześniej. Do końca *Credo* diakon i pozostali ministranci stoją po lewej stronie kapłana — w porządku opisanym już wcześniej — i kontynuują z nim wyznanie wiary. O ile wiadomo, że w późniejszych formach rytu kapłan z asystą odmawiał wyznanie wiary, a nie śpiewał je wraz z chórem, o tyle nie możemy jednoznacznie stwierdzić, czego w wieku XIII oczekiwano od celebransa. Zanotowany w mszale tekst jasno wskazuje, że prezbiter miał go odmówić. Mógł posiłkować się tekstem, by dołączać się

²⁸⁰ W *Prototypie* na f. 436r znajdujemy jeszcze jeden sposób śpiewania *Pasji*. Określono go słowami: „*modus evangelii*”. Nie przewiduje on podziału na poszczególne *voces* lecz stanowi ciągle opowiadanie rozpisane w melodii Ewangelii, ale z zakończeniem zdań jak w *vox inferior* w opisie Męki. Należy się domyślać, że melodię tę stosowano wówczas, gdy czytano wyjątki *Pasji* poza Wielkim Tygodniem.

²⁸¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 238, nr 66.

²⁸² Por. uwagi zawarte w niniejszym opracowaniu na stronie 169.

²⁸³ Ponownie zwyczaj odczytany na podstawie zapisu muzycznego dominikanów, potwierdzają przepisy cystersów. Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1431B.

²⁸⁴ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1423D–1424A.

²⁸⁵ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 238, nr 66.

do śpiewu braci. Nie wydaje się to jednak prawdopodobne, ponieważ wówczas ze względu na przerwanie śpiewu na moment ucałowania księgi, opuszczałaby część *Credo*. Księgi liturgiczne kaznodziejów były nader precyzyjne, jeśli kapłan miałby śpiewać, wówczas mszał zawierałby nuty. Jak wspomnieliśmy wyżej²⁸⁶ również hymn *Gloria in excelsis* kapłan recytował wraz z ministrantami. Podobieństwo hymnu i wyznania wiary przejawiało się prawdopodobnie również i w sposobie odmawiania ich przez posługujących. Dlatego skłaniamy się do wniosku, że po powrocie procesji, gdy kapłan ucałuje już księgę, razem z ministrantami recytuje *Credo*, mimo że nie wspominają o tym rubryki.

W liturgii średniowiecznej dominikanów *Credo* odmawiało się rzadziej niż w późniejszych wersjach rytu. *Ordinarium* przedstawia szczegółową listę świąt, w które należało wyznać *Credo*²⁸⁷: w Narodzenie Pańskie wraz z dniami oktawy, również w te, w które wypada wspomnienie świętych; w dzień Obrzezania Pańskiego i w święto Objawienia; w Zmartwychwstanie Pańskie i przez dni oktawy Wielkanocy; we Wniebowstąpienie Pańskie i Zesłanie Ducha Świętego oraz w dni tygodnia następującego po nim; w niedziele (na wszystkich mszach, jeśli nie są mszami za zmarłych); w oba święta Krzyża Świętego; we wszystkie uroczystości Najświętszej Maryi Pann, Apostołów i Ewangelistów (oprócz święta Katedry Świętego Piotra), również w święta Barnaby, Marii Magdaleny i Michała Archanioła; w święto Wszystkich Świętych; wreszcie w święto poświęcenia kościoła i w rocznicę jego konsekracji („*Anniversario ejusdem*”). Nie wszystkie święta, których można było się spodziewać, zostały wymienione, szczególnie dziwi fakt, że nie wspomina się o uroczystościach św. Dominika i Piotra z Werony.

Dość powszechną praktyką w Kościele zachodnim było wykonywanie skłonów podczas określonych wezwań w *Credo*²⁸⁸. *Ordinarium* nie wspomina jednak o skłonie głowy lub przyklęknieniu na słowa „*Et incarnatus est*”. Taki zwyczaj praktykowali między innymi cystersi w wieku XII²⁸⁹. Co prawda piszą już o tym *Pierwsze Konstytucje kaznodziejów*: „Dotyczy to też *Chwała na wysokości Bogu*, schylamy się [aż do kolan] na słowa «*Przyjm błaganie nasze*». Podczas *Wierzę* odmawianego we mszy schylamy się na słowa «*I stał się człowiekiem*»”²⁹⁰. Dlaczego *Ordinarium* nie powtarza tego zapisu? Zwróćmy uwagę, że w *Prototypie* uwagi o inklinacjach zanotowane są w różnych księgach. Między innymi w *Constitutiones*, w których czytamy powtórzony i nieco rozszerzony przepis z *Pierwszych Konstytucji*: „*Inclinamus usque ad genua et quando cantatur «gloria in excelsis» ad «suscipe deprecationem nostram» et ad «credo» in missa ad «ex maria uirgine et homo factus est»*”²⁹¹. W tym jak i w innych wypadkach, które analizowaliśmy, *Ordinarium* nie powtarza przepisów Konstytucji. Zatem i tutaj autorzy *Prototypu* byli konsekwentni. Co do tej rubryki, należy nadmienić jednak, że wykonanie skłonu nie tylko na „i stał się człowiekiem” ale również podczas uprzedniego „z Maryi Dziewicy” znalazło swoje potwierdzenie w *Prototypie*, ponieważ proces legislacyjny Akt i publikacja *Correctorium* zbiegły się w czasie²⁹². W. Bonniwell OP zauważa ponadto, że zwyczaj pochylania głowy na wspomniane już słowa z *Credo* nieco później został zmieniony na przyklęknienie, co nie znalazło

²⁸⁶ Por. s. 170 niniejszego opracowania.

²⁸⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 146n., nr 556.

²⁸⁸ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 1, s. 573nn.

²⁸⁹ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1431B.

²⁹⁰ *Constitutiones primaevæ*, dz. cyt., s. 5.

²⁹¹ *Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), dz. cyt., s. 42.

²⁹² Por. MOPH 3, s. 70, 74, 78.

żadnego odbicia w rubrykach Humberta lub wcześniejszych dlatego, że zwyczaj ten wprowadzono z inspiracji św. Ludwika, króla Francji († 1270). Według *Vita S. Ludovici* autorstwa Geoffreya z Beaulieu monarcha urzeczony zwyczajem jakichś zakonników praktykował przyklęknięcie najpierw w swojej kaplicy, a później również w innych kościołach. Przyczynił się tym samym do rozpowszechnienia gestu, który na jego prośbę przyjęli także bracia kaznodzieje²⁹³. Akta kapituł nie wspominają o tym nowym zwyczaju, a jego potwierdzenie znajdujemy jedynie u C. Jasńskiego OP. Ze względu na czas dzielący *Cæremoniale* od powstania *Prototypu* autor ów dopowiada jeszcze kilka innych szczegółów na temat tej praktyki. Opisuje między innymi, że w trakcie tych słów kapłan klęczy pośrodku ołtarza, diakon z subdiakonem nieco niżej, a na najniższym stopniu akolici²⁹⁴. W innym miejscu wspomina, że chór na przytoczone słowa również klęka²⁹⁵. Możemy jednak wskazywać i inne źródło tego zwyczaju. Już w XII wieku bowiem premonstratensi stosowali przyklęknięcie podczas wypowiedzania słów o Wcieleniu Bożego Syna²⁹⁶. Dominikanie, którzy tak obficie czerpali ze zwyczajów kanoników świętego Norberta, i tym razem mogli wzorować się na ich formach pobożności.

Przyklęknięcie na „i stał się człowiekiem” to nie jedyna kontrowersja dotycząca zwyczajów towarzyszących odmawianiu *Credo*. Drugą jest skłon na słowa: „*simul adoratur et conglorificatur*”. Również w tym wypadku C. Jasński OP informuje, że wszyscy (asysta i konwent) wypowiedzając wspomniane słowa, skłaniają głowę. Cystersi znali ten zwyczaj już w wieku XII²⁹⁷. Natomiast w Aktach kapituł dominikanów znajdujemy jedynie *inchoatio* przepisu, który na wzór mnichów nakazywałby uczcić Osobę Ducha Świętego skłonem głowy w wyznaniu wiary. W latach 1349 – 1350 brakuje uznania i zatwierdzenia zapisu przyjętego przez kapitułę odbywającą się w Lionie w 1348 roku²⁹⁸. Ciekawe, że u C. Jasńskiego OP nie znajdujemy wzmianki o innym skłonie głowy, który próbowała uchwalić kapituła w roku 1296: „*In capitulo de inclinacionibus. ubi dicitur «ex Maria virgine» et «homo factus est» addatur «crucifixus eciam pro nobis».*”²⁹⁹. Wydaje się, że zwyczaj skłaniania się na słowa „ukrzyżowany również za nas” po prostu nie przyjął się w Zakonie. C. Jasński OP pisze, że dodatkowo bracia skłaniają głowę, gdy śpiewają frazy: „*et in unum Dominum Jesum Christum*”, a także „*Qui ex Patre Filioque procedit*”. Ponadto zaznacza, że na koniec *Credo* krzyż zostaje odniesiony do zakrystii³⁰⁰. Na temat zwyczajów dotyczących tych dwóch ostatnich fraz również nie znajdujemy żadnego potwierdzenia w źródłach złotego okresu średniowiecza. Wobec powyższego należy stwierdzić, że pewne jest tylko to, że bracia dominikanie w I połowie XIII wieku podczas odmawiania *Credo* wykonywali skłon na słowa „*et homo factus est*”, a w II połowie tego wieku (dokładnie od 1254 roku) dodatkowo na słowa „*ex Maria virgine*”.

²⁹³ Por. W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 124.

²⁹⁴ Por. C. Jasński OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 75.

²⁹⁵ Tamże, s. 92.

²⁹⁶ Por. M. von Waefelghem, *Liturgie de Prémontré*, dz. cyt., s. 121.

²⁹⁷ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1431C.

²⁹⁸ Por. MOPH 4, s. 321, 332, 340, 347.

²⁹⁹ MOPH 3, s. 278.

³⁰⁰ Por. C. Jasński OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 75.

4.3. *OBLATIO*

Zgodnie z roboczym schematem podziału mszy (por. tabela 2.2.), przystępujemy do analizy obrzędów i modlitw od *offertorium* do *Sanctus*. Trudność, z którą będziemy musieli się zmierzyć w kolejnych omawianych etapach celebracji, polega na przenikaniu się akcji liturgicznych chóru i kapłana. Do momentu *Sanctus* w zasadzie można pominąć ten problem. Paralelność działań konwentu i celebransa dotychczas nie odgrywała znaczącej roli.

4.3.1. *OFFERTORIUM*

Obrzędy ofiarowania i ich charakterystyka są często wyróżniającą cechą rytów. Również w rycie dominikańskim, w przypadku mszy głównego ołtarza, sprawowanie *offertorium* jest jednym z najbardziej specyficznych elementów liturgii. Dzieje się tak przede wszystkim ze względu na moment przygotowania kielicha³⁰¹ wyznaczony inaczej niż w zwyczajach liturgicznych związanych z rytym laterańskim. W przeciwieństwie do ofiarowania, dalsze obrzędy, w szczególności celebracja Kanonu, zawierają jedynie nieznaczne różnice w stosunku do rytu kurii papieskiej.

Na koniec *Credo* (lub Ewangelii, jeśli *Credo* nie jest odmawiane) kapłan natychmiast odwraca się do chóru i śpiewa wezwanie „*Dominus vobiscum*”, chór natomiast odpowiada „*Et cum Spiritu tuo*”. Celebrans następnie odwraca się twarzą do ołtarza i wznosi ręce w geście, który towarzyszył kolektom³⁰². Odwrócony śpiewa „*Oremus*”³⁰³. Cała powyższa sekwencja sprawia wrażenie, jakby miało nastąpić odmówienie jakiś uroczystych wezwań modlitewnych. Nie jest to jednak początek kolekty, ale wezwanie do odmówienia *offertorium*, antyfony przewidzianej do zaśpiewania przez chór podczas ofiarowania darów. Jest to kolejny ze śpiewów, który w *Missale*, w formularzach mszy na odpowiednie dni, zanotowany jest bez zapisu muzycznego, natomiast *Graduale* zawiera go w pełnej formie (tekst wraz z nutami). Konwent zaraz po intonacji dołącza się, w zależności od rangi dnia, do kantora lub kantorów i śpiewa całe *offertorium*. *Prototyp* nie wyjaśnia, kiedy śpiew rozpoczyna jeden, a kiedy dwóch kantorów. Podobnie milczy o formie *communio*, które strukturalnie jest identyczne z antyfonami na ofiarowanie. Z faktu, że *Pulpitarium* przytacza inicja *offertoriów* odmawianych w dni rytu zdwojonego, możemy wnioskować, że właśnie w te dni śpiew rozpoczynało dwóch kantorów. Nie możemy jednak mieć pewności, czy chór pozostaje podczas śpiewu w pozycji stojącej, czy też siedzi. Nawiązująca do kolekty forma rozpoczęcia obrzędu ofiarowania sugeruje, że przynajmniej w trakcie wezwania chór stał.

Offertorium odmawiali również kapłan z asystą. Celebrans zaraz po wezwaniu nie rozpoczyna samodzielnego odmawiania antyfony. Czeka z jej odmówieniem, aż przyłączy się do niego asysta. Od tej chwili aż do *postcommunio* diakon, subdiakon i akolici w trakcie modlitw odmawianych z kapłanem będą stać po jego lewej stronie. Nowe uporządkowanie asysty będzie lustrzanym odbiciem poprzedniego, które stosowano podczas *officium*.

Kapłan wraz z asystą szybko kończą recytację *offertorium*, najczęściej bowiem antyfona zamyka się w formie jednego zdania. Chór będzie je kontynuował jeszcze

³⁰¹ Por. opis przygotowania kielicha przedstawiony w niniejszym opracowaniu na stronie 189.

³⁰² Por. omówienie gestu na stronie 176 niniejszego opracowania.

³⁰³ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 239, nr 67.

dłuższą chwilę³⁰⁴, która pozwoli kapłanowi na odprawienie przepisanych modlitw. Następujące po sobie obrzędy angażują przede wszystkim kapłana, diakona i subdiakona zgodnie z ich posługą³⁰⁵. Najpierw subdiakon podaje kielich diakonowi, który trzymając naczynie za „*inferiorem partem pedis*”³⁰⁶, całuje dłoń kapłana, a przekazując mu kielich, mówi: „*Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua*”³⁰⁷. Celebrans odpowiada słowami: „*Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo*”. Dialog został zaczerpnięty z psalmów. Diakon wypowiada 14 werset Psalmu 42, a kapłan cytuje wersety 12 i 13 Psalmu 115.

Zwróćmy uwagę, że rubryki dominikańskie mówią jedynie o przekazaniu kielicha. Za chwilę jednak okaże się, że hostia leży na patenie, która przykrywa kielich. Wnioskujemy tak przede wszystkim z faktu, że w innych rytach najpierw ofiarowano chleb, a potem kielich, a w liturgii dominikańskiej nie ma uprzedniego ofiarowania chleba. „Kielich” w tym opisie stanowi termin wspólny, którym rubryki określają zarówno patenę, jak i naczynie z winem i wodą³⁰⁸. Zgodnie z rubrykami z 1256 roku w liturgii braci kaznodziejów subdiakon nie korzysta z *offertorium* — w znaczeniu welonu, przez który w innych rytach on lub diakon dotykali kielicha i pateny. Pamiętamy jednak, że w 2. poł. XIII wieku ulegnie to zmianie³⁰⁹. Już wcześniej na przykład u cystersów diakon podaje kielich celebransowi, ale zanim to zrobi, jest zobowiązany położyć na dłoniach welon (*offertorium*)³¹⁰. Dodatkową — istotniejszą — różnicą pomiędzy rytami cystersów i dominikanów jest fakt, że diakon podaje naczynia trzymając w lewej dłoni kielich, a w prawej patenę³¹¹. Ponadto warto jeszcze zwrócić uwagę, że przeciwnie niż u cystersów, w badanym przez nas rycie, diakon podaje celebransowi kielich uprzednio napełniony winem zmieszonym z wodą. W zakonie św. Bernarda kapłan po przyjęciu kielicha stawia go na ołtarzu i dopiero wtedy zwraca go diakonowi do napełnienia³¹².

Pomimo różnic podobieństwo obu zwyczajów jest i tak większe niż w przypadku rytu kurii rzymskiej. W tym rycie kapłan otrzymywał najpierw patenę, nad którą odmawiał modlitwę, później przyjmował kielich z winem, do którego dodawał wodę. Ofiarowaniu chleba towarzyszyła modlitwa *Suscipe sancte Pater*, przy ofiarowaniu kielicha zaś odmawiano modlitwę *Offerimus tibi Domine calicem salutaris*³¹³. Podobnie zgodnie z franciszkańskim *Indutus planeta*: „*sacerdos accipit patenam cum hostia duabus manibus mediocriter elevatis et dicit «Suscipe sancte pater»*”. Wówczas ministrant podawał mu ampulkę z wodą, którą po pobłogosławieniu, celebrans

³⁰⁴ Wydaje się, że śpiew dominikanów podczas celebracji eucharystycznej był prowadzony w dość wolnym tempie, które pozwalało na dopełnienie obrzędów wymaganych od kapłana i asysty. Jedynie *Gloria in excelsis* i *Credo* przez swoją formę sugerują śpiew dynamiczny i wykonywany w szybszym tempie niż pozostałe.

³⁰⁵ Zwrócenie uwagi na funkcje diakona i subdiakona w kontekście rytu ofiarowania mogłoby posłużyć do ciekawej analizy teologicznej ich posługi i stopni święceń w różnych wspólnotach zakonnych.

³⁰⁶ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 239, nr 68.

³⁰⁷ Tamże.

³⁰⁸ Podobnie słowo „*hostia*” (łac. ofiara) często oznacza w rubrykach kielich i chleb wspólnie ofiarowane.

³⁰⁹ Zmiana została wprowadzona najpóźniej w 1291 rok. Por. uwagi na s. 191 niniejszego opracowania.

³¹⁰ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1424B.

³¹¹ Por. tamże.

³¹² Od cystersów wydają się być częściowo zależni premonstratensi, ale w zwyczaju białych kanoników odnajdujemy opis procesji ofertoryjnej, której nie znają rytzy z Cîteaux ani dominikański. Por. A. King, *Liturgies of the religious orders*, dz. cyt., s. 222.

³¹³ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 501–503. Także *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 220.

dodawał do wina, mówiąc: „*Deus qui humanae substantiae*”³¹⁴. Następnie ujmował oburącz kielich i wznosząc go lekko nad ołtarzem odmawiał *Offerimus tibi Domine calicem salutaris*³¹⁵. Ryt dominikański nie przewiduje tych modlitw.

Dominikanin, trzymając w obu dłoniach kielich, na którym spoczywa patena, nieznacznie go unosi (por. ilustracja 4.9) i odmawia modlitwę: „*Suscipe Sancta Trinitas hanc oblationem, quam tibi offero in memoriam passionis Domini nostri Jesu Christi. Et praesta ut in conspectu tuo tibi placens ascendat, et meam et omnium fidelium salutem operetur aeternam*”³¹⁶. Kolejny raz natrafiamy na różnicę. Tym razem dotyczy ona brzmienia modlitwy, która mimo że zaczyna się tak samo jak rzymska, ma prawie całkowicie odmienną treść. W rzymskiej wersji *Suscipe* kapłan modlił się w liczbie mnogiej, składał dar, wspominając nie tylko mękę, ale też zmarłych wstanie i wniebowstąpienie, czyniąc to ku chwale Boga i świętych — Maryi Panny, Jana Chrzciciela, wszystkich świętych, a w szczególności Apostołów Piotra i Pawła. Dopiero potem prosił przez wstawiennictwo wspomnianych świętych, by ofiara była owocna dla zebranych³¹⁷.

Celebrans skończywszy modlitwę, odkłada kielich i zdejmuje z niego patenę, a hostię zsuwa przed stopę kielicha. Od tego momentu hostia spoczywa bezpośrednio na korporale. Patenę zaś kapłan chowa pod środkową część korporału („*ultra medium corporalis*”). *Missale* zaznacza, że kapłan musi uważać, by zarówno kielich, jak i hostia leżały na portatylu („*super lapidem consecratum*”³¹⁸). Na koniec obrzędu, gdy hostia leży tuż przed kielichem, celebrans najdalszą częścią korporału przykrywa kielich. Tu również natrafiamy na znaczącą różnicę pomiędzy zwyczajem kaznodziejów i braci mniejszych. Franciszkanie kładli kielich i hostię w osi poziomej: kielich po prawej, a hostię po lewej stronie. Nakrywając kielich odmawiali *In spiritu humilitatis*. Następnie znaczyli materię sakramentu znakiem krzyża i odmawiali modlitwę *Veni sanctificator*, po której skłaniając głowę, przystępowali do ablucji³¹⁹.

W uzupełnianych z biegiem czasu rubrykach pojawiają się dodatkowe wskazania dotyczące obrzędu ofiarowania. Zaznacza się w szczególności, jak należy trzymać kielich i na jaką wysokość go unosić. Czytamy w nich, że kapłan trzyma kielich prawą ręką, a lewą podtrzymuje stopę kielicha, który unosi na wysokość klatki piersiowej.

³¹⁴ *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 220.

³¹⁵ „*Deinde accipiens calicem cum duabus manibus mediocriter elevatis offert eum dicens «Offerimus tibi Domine calicem»*”. Tamże.

³¹⁶ „Przyjmij, Trójco Święta, tę ofiarę, którą Ci składam na pamiątkę męki Pana naszego Jezusa Chrystusa, i spraw, aby Ci była przyjemna i się ku Tobie wzniosła, a mnie i wszystkim wiernym zgotowała wieczne zbawienie.” Tłum. za: *Stale części Mszy Świętej według rytu dominikańskiego*, Kraków 1963, s. 8.

³¹⁷ Modlitwa zanotowana w trzynastowiecznych mszałach do dziś jest używana w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego: „*Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi, Domini nostri: et in honorem beatae Mariae semper virginis, et beati Ioannis Baptistae, et sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, et istorum, et omnium Sanctorum: ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem: et illi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam agimus in terris. Per eundem Christum, Dominum nostrum. Amen*”.

³¹⁸ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 239, nr 68.

³¹⁹ „*Hostia vero collocatur ad sinistram, calix autem ad dextram. Deinde cooperitur calix corporali simplici plicato quod superponitur calici cum hac oratione «In spiritu humilitatis» etc. Postea fit signum crucis super hostiam et calicem cum oratione «Veni sanctificator» etc. ita quod primo ducatur manus super hostiam secundo super utrumque, et sic semper fit quando communiter utrumque signatur; et parum inclinatus super altare vadit ad abluendum manus suas*”. *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 220.



Ilustracja 4.9: Rycina przedstawiająca sposób trzymania kielicha podczas modlitwy „*Suscipe Sancta Trinitas*”. Źródło: *Quomodo sacerdos se pręparare debet ad Missam* w *Missale Sacri Ordinis Prędicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulfii eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romę 1635, s. IX.

Dodatkowo pojawia się uwaga, że patenę należy wsunąć pod korporał z prawej strony³²⁰. Możemy zauważyć, że ślad takiej praktyki obecny jest już w *Prototypie*. Mianowicie przy opisie złożenia pateny i nakrycia kielicha korporałem znajdujemy uwagę: „*sub inferiori parte ipsius, cooperiens calicem de parte reliqua*”³²¹. „Najdalsza część”, o której czytamy sugeruje, że kapłan musiał wsunąć patenę z boku korporału. Sam jednak *Prototyp* nie dostarcza wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, z której strony celebrans wsuwał patenę pod korporał.

Lakoniczny opis ofiarowania kielicha, który znajdujemy w rubrykach mszału dominikańskiego, jest zdumiewający. Forma ofiarowania bowiem jest wyjątkowa i rzadko spotykana w Kościele zachodnim. *De facto* jest jednym z elementów pozwalających na określenie specyfiki liturgii dominikańskiej. Zazwyczaj ryt ofiarowania był rozbity na dwie części: najpierw ofiarowywano chleb, następnie kielich z winem, rzadko kiedy poprzedzał go wcześniej przytoczony dialog diakona i kapłana. J. Jungmann SJ zwraca uwagę, że wspólne ofiarowanie kielicha i hostii oraz dialog i skrócona modlitwa *Suscipe* były stosowane w nielicznych miejscach we Francji i Anglii, przeważnie jednak rozdzielano ofiarę i wydłużano modlitwy³²². Dominikańska forma ofiarowania przypomina z jednej strony ryt premonstratensów, a z drugiej trzynastowieczny ryt Sarum. Mimo to można stwierdzić, że w liturgii dominikanów ofiarowanie przybrało wyjątkową formę, której nie można sprowadzić do innych znanych zwyczajów. Spośród wymienionych tradycji liturgicznych najdłużej utrzymało się bez zmian, którym często były poddawane inne zwyczaje liturgiczne³²³. Dla nas dodatkowe znaczenie ma fakt, że złożenie hostii przed kielichem jest odmienne od zwyczajów rzymskich, które nakazały składać ją po lewej stronie kielicha³²⁴. W tej kwestii dominikanie naśladują raczej cystersów, którzy wykorzystywali taki sam korporał³²⁵ i tak jak dominikanie używali pateny wyłącznie na początku ofiarowania

³²⁰ Por. C. Jasinski OP, *Cęremoniale Missęe*, dz. cyt., s. 50n.

³²¹ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 239, nr 68.

³²² Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 66n.

³²³ Por. tamże, s. 68nn.

³²⁴ Por. W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 125.

³²⁵ Por. uwagi w przypisie 158 na s. 190 niniejszego opracowania.

i po skończeniu *Kanonu*³²⁶.

W. Bonniwell OP, który często uzasadnia tezę, że ryt dominikański był swoistym powrotem do wcześniejszej formy rytu rzymskiego, tak podsumowuje opis porównania i ewentualnych źródeł zwyczaju kaznodziejów:

Ofertorium we mszy dominikańskiej znacznie się różni od współczesnego rytu rzymskiego. Po pierwsze, kapłan nie odmawia modlitw: *Suscipe sancte Pater, Deus qui humanæ substantiæ, Offerimus tibi Domine, Veni sanctificator, Per intercessionem beati Michælis, Incensum istud, Dirigatur Domine oratio mea ani Accendat in nobis*. W żadnym z *Ordines Romani* „nie ma wzmianki o modlitwach, które...kapłan obecnie recytuje, gdy ofiarowuje Bogu chleb i wino, nalewa wody do wina lub obmywa ręce. Dlatego sakramentarze Gelazego i Grzegorza, dawni komentatorzy mszy (Alkuin, Amalariusz, Strabo, Remigiusz i inni) przechodzą bezpośrednio od ofertorium do sekrety. Sama oblacja jest zawarta w Kanonie, którego modlitwy — Rzym wierzył w to tak jak starożytni — były zupełnie wystarczające”. Jednak w ciągu XII wieku w mszałach różnych Kościołów z rzymskim włącznie zaczęły się pojawiać modlitwy ze źródeł galikańskich (lub mozarabskich) czy też innych nierzymskich źródeł. Stąd odmienności pojawiały się nie tylko w samych modlitwach, lecz także w sposobie ofiarowania. W niektórych miejscach nad hostią i kielichem odmawiano różne modlitwy; w innych ofiarowywano je razem za pomocą jednej. Dominikańscy liturgiści próbowali zachować prostotę starego rytu rzymskiego w maksymalnym możliwym stopniu³²⁷.

Uwagi historyka musimy uznać za zasadne, choć przy wielości form obrzędów ofertoryjnych jesteśmy ostrożniejsi w formułowaniu tezy o powrocie do źródeł rytu rzymskiego, którego mieliby dokonać dominikanie.

W dni świąteczne — *simplex* lub wyższej rangi — ale również w każdą niedzielę i sobotę, w którą uroczyście wspomina się Najświętszą Dziewicę, liturgia dominikańska — podobnie jak inne, w tym rzymska i franciszkańska — przewidywała okadzenie. Turyferariusz podchodzi z trybularzem z prawej strony ołtarza. Diakon odbiera od niego kadzidło w „*vasculum*”, w którym jest przechowywane i podaje kapłanowi w celu błogosławieństwa. Celebrans błogosławi je tak, jak to już wyżej zostało opisane. Po błogosławieństwie diakon nakłada kadzidło do trybularza i przekazuje go kapłanowi, całując przy tej czynności dłoń celebransa, co było zwyczajem powszechnym w Kościele³²⁸. Opis okadzenia darów ofiarnych został przedstawiony bardzo precyzyjnie. Najpierw czyni się trybularzem znak krzyża nad kielichem i kadzi się przed nim. Następnie okadza się *Corpus Christi*, czyli Najświętszy Sakrament znajdujący się w tabernakulum na głównym ołtarzu. Rubryki nie wspominają w ogóle o używaniu kadzidła podczas mszy cichych sprawowanych przy ołtarzu bez Najświętszego Sakramentu. Dalej kapłan obchodzi z kadzidłem ołtarz najpierw w kierunku południowym do prawego rogu, a następnie w kierunku północnym do lewego skraju ołtarza. Podczas pierwszego przejścia wzdłuż ołtarza okadza mensę. Wracając, kapłan kontynuuje okadzenie ołtarza, ale tym razem wraca do *cornu Epistolæ*, okadzając przestrzeń pod mensą³²⁹. W późniejszych dodatkach znajdujemy uwagę o tym, że dia-

³²⁶ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1424B i 1426B.

³²⁷ W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 184–185.

³²⁸ Por. uwagi o pocałunku dłoni kapłana w K. Lijka, *Ucałowanie ołtarza i ewangeliarza*, „Liturgia Sacra”, 45 (2015), s. 81–83.

³²⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 239, nr 69n. Porównując rubryki dotyczące okadzenia ołtarza podczas mszy z okadzeniem podczas niesporów (Por. *Ordinarium*, s. 72n.), zauważamy, że we mszy

kon towarzyszy celebransowi podczas okadzenia ołtarza, podtrzymując ornat³³⁰. Gdy celebrans skończy, diakon przyjmuje kadzidło z rąk celebransa i okadza go. W trakcie tej czynności lewą ręką trzyma ornat, a prawą kadzi³³¹. Dalsze części obrzędu okadzenia wykonuje ministrant odpowiedzialny za przygotowanie trybularza, ponieważ subdiakon i diakon będą zaangażowani przy *lavabo*. Kolejność osób dostępujących okadzenia jest następująca: najpierw diakon i subdiakon oraz pozostali ministranci, następnie kantorzy i na końcu bracia w chórze. Przy okadzeniu konwentu zachowana jest ta sama kolejność, co przy obrzędzie aspersioni. Obrzęd rozpoczyna się od prawej strony, a więc od najstarszych braci, którzy zajmują najwyższy rząd stall, a kontynuuje się go w kierunku najmłodszych w lewym chórze. Na koniec okadza się jeszcze braci konwersów i świeckich. Rubryki mszału zaznaczają, że jeśli wyczerpie się kadzidło i trzeba powtórnie je nałożyć, wówczas nie błogosławi się go powtórnie. Zapis ten jest umieszczony przy opisie okadzenia kantorów, dlatego można przypuszczać, że to właśnie kantor nakłada kadzidło do trybularza. Wcześniej także kantor był odpowiedzialny za pokropienie wodą święconą osób, które dołączyły do mszy po jej rozpoczęciu³³². W tym zwyczaju istotną różnicą pomiędzy rytami kaznodziejów a laterańskim jest brak modlitw przewidzianych do odmówienia podczas okadzenia. Ryt kurii rzymskiej przewidywał, że przy nałożeniu kadzidła i podczas okadzenia kielicha kapłan odmawia kolejno modlitwy *Per intercessionem* i *Incensum istud*³³³.

Gdy asysta zostanie okadzona, subdiakon — podobnie jak u cystersów³³⁴ — przynosi wodę w przygotowanym wcześniej naczyniu lub ampułce („*pelvi vel ampulla*”³³⁵), by kapłan obmył palce. Wodę użytą w trakcie obmycia wylewa na ziemię lub w inne naczynie, które nie będzie wykorzystane do świętej ablucji po komunii („*sacra ablutio post communionem*”). Rubryki wymagają również, by nie wylewać wody z *lavabo* w to samo miejsce, w którym zbiera się wodę z ablucji po komunii. Gdy subdiakon służy księdzu przez polanie rąk wodą, diakon od strony chóru i jeden z akolitów od strony ołtarza podają odpowiedni ręcznik („*manutergium*”). Trzymają ręcznik wspólnie, w sposób dokładnie opisany w rubrykach. Mianowicie rozciągają *manutergium* tak, by chroniło ornat od kropel, które mogłyby rozpryskiwać się podczas obmycia. W trakcie obrzędu kapłan wypowiada modlitwę: „*Lavabo inter innocentes manus meas et circumdabo altare tuum Domine*”³³⁶. W XIII wieku modlitwa *Lavabo* w rycie dominikańskim ograniczała się do jednego wersetu. W późniejszym czasie zostaną dodane do niej kolejne dwa wersety: „*Ut audiam vocem laudis, et enarrem universa mirabilia tua. Domine dilexit decorem domus tuae, et locum habitationis gloriae tuae*”.

Zwróćmy w tym miejscu uwagę na jeszcze jedną istotną różnicę pomiędzy rytym predykanów a rzymskim: brak pierwszego *lavabo* kapłana. Wiele rytów zachodnich

brakuje pocałunku ołtarza, który znajduje się w drugim opisie. Nie sądzimy jednak, by we mszy celebrans całował ołtarz po okadzeniu. Zwyczaj taki nie pojawia się w żadnym znanym nam rycie trzynastowiecznym. W tym czasie w rycie rzymskim całuje się ołtarz po ofiarowaniu. Por. 4.3.

³³⁰ Por. C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 76.

³³¹ Por. tamże, s. 239n, nr 71.

³³² Por. uwagi zawarte w niniejszym opracowaniu na stronie 148.

³³³ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 504–505.

³³⁴ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1424C.

³³⁵ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 240, nr 72.

³³⁶ W tłumaczeniu Jakóba Wujka: „Umyję między niewinnymi ręce moje i obejmę ołtarz twój Panie”. *Biblia, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu, z łacińskiego na język polski przełożone przez Ks. D. Jakóba Wujka*, Warszawa 1923, Psalm 25, 6.

o długiej tradycji dokonywało bowiem dwóch obrzędów obmycia³³⁷. Pierwszy z nich przypadał przed modlitwą nad hostią i kielichem. Historia powstania tego obrzędu wywodzi się z praktycznego gestu umycia rąk po przyjęciu od wiernych różnorakich darów ofiarnych. Drugie obmycie, przypadające po okadzeniu kielicha, miało charakter rytualny. Ryt dominikański jako stosunkowo młody, a z pewnością rozwijający się w czasie, kiedy wierni nie składali darów ofiarnych, na których odprawiano Eucharystię, nie wprowadza pierwszego *lavabo*³³⁸. Należy jednak uświadomić sobie fakt, że praktyka dwóch ablucji w trakcie *offertorium* była powszechna w XIII wieku. Pojawia się również w późniejszych rytach, a jej obecność w teologicznych wyjaśnieniach mszy utrzymywała się jeszcze w XV wieku. Kaznodzieje w tym przypadku postępują w ślad za premonstratensami i kartuzami, a ze swej strony przekazują inspirację karmelitom³³⁹. Dominikańskie księgi przewidują bowiem, że przed rozłożeniem korporалу diakon obmyje ręce, a kapłan uczyni to samo dopiero pod koniec obrzędu. Mamy tu do czynienia ze specyficznym podwójnym *lavabo*: pierwsze należy do diakona, drugie do celebransa. Zgoła odmienną sytuację obserwujemy w zwyczaju kurii rzymskiej. Ze względu na połączenie *offertorium* w jeden rozbudowany obrzęd, w który zaangażowany jest przede wszystkim celebrans, mszały laterańskie i franciszkańskie nie przewidują *lavabo* diakona. To kapłan rozkładał korporal na początku ofiarowania, a przed tą czynnością był zobowiązany obmyć palce. Dodatkowo podczas obmycia i rozkładania korporалу, odmawiał wyznaczone modlitwy: *Largirens sensibus nostri* i *In tuo conspectu Domine*³⁴⁰, których nie znajdujemy u kaznodziejów. Podobnie, w księgach rzymskich z XIII wieku mamy wyraźne świadectwo o używaniu palki, którą u dominikanów, franciszkanów i cystersów zastępował korporal³⁴¹.

Po ablucji kapłan ze złączonymi dłońmi wraca na środek ołtarza, gdzie pochylony odmawia modlitwę „*In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur domine a te et sic fiat sacrificium nostrum, ut a te suscipiatur hodie et placeat tibi Domine Deus*”³⁴². Również przy tej modlitwie natrafiamy na różnicę — choć tym razem niewielką — pomiędzy rytami rzymskim a dominikańskim. W wersji z mszału dominikańskiego słowa „*in conspectu tuo*” zastąpiono frazą „*ut a te suscipiatur*”³⁴³. W przepisach Haymona z Faversham obrzęd przebiega nieco inaczej. Po okadzeniu kapłan wraca na środek ołtarza, skłania się i odmawia *Suscipe sancta Trinitas*. Po wyprostowaniu się, całuje ołtarz i zwraca się *ad populum* ze słowami: „*Orate pro me fratres*”³⁴⁴.

Również u dominikanów, gdy kapłan skończy odmawiać ostatnią z prywatnych modlitw na *offertorium*, odwraca się w stronę konwentu i wypowiada wezwanie: „*Orate fratres ut meum ac vestrum pariter in conspectu Domini sit acceptum sacri-*

³³⁷ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 96n.

³³⁸ G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 79nn.

³³⁹ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 96n.

³⁴⁰ Por. tamże.

³⁴¹ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 521.

³⁴² Podobnie jak modlitwa odmawiana w trakcie *lavabo*, również *In spiritu humilitatis* zanotowana została w mszale *Prototypu* pomiędzy skrótowymi rubrykami (f. 402v).

³⁴³ „Pokornych duchem i skruszonych sercem, przyjmij nas, Panie, i niechaj tak się dokona ofiara nasza, aby przez Ciebie dziś została przyjęta i spodobała się Tobie, Panie Boże.” Tłum. za: *Stać części Mszy Świętej według rytu dominikańskiego*, dz. cyt., s. 8.

³⁴⁴ „*Deinde rediens ad medium altaris inclinatus dicit «Suscipe sancta Trinitas»; qua finita erigens se osculatur altare et vertens se ad populum dicit «Orate pro me fratres»; circumstantes vero respondent «Suscipiat Dominus»*”. *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 220.

*ficium*³⁴⁵. Nie wygłasza go donośnym głosem³⁴⁶, ale tylko tak, by słyszeli go ministranci³⁴⁷. Mszał nie przewiduje w tym miejscu odpowiedzi ministrantów. Jest to kolejna różnica pomiędzy rytym dominikanów a rzymskim³⁴⁸. Gdy celebrans odwraca się twarzą do chóru, diakon chwyta rąb ornatu — powtarza gest towarzyszący oracji — i unosi go. W trakcie tej czynności wymaga się od diakona, by nie zginał kolan³⁴⁹. Oznacza to, że gest uniesienia rąbka ornatu diakon wykonywał dokładnie tak samo jak poprzednio³⁵⁰.

4.3.2. SECRETA

Celebrans z powrotem kieruje się na wschód, by odmówić sekretę. Zajmuje w tym celu miejsce pomiędzy księgą mszału a kielichem. Rubryki, opisując tę postawę, są jak zwykle bardzo precyzyjne. Nakazują kapłanowi kierować twarz w stronę księgi, a ręce unieść w sposób, który był omówiony przy odprawianiu kolekt³⁵¹. Tym razem jednak gdy się odwraca, ma wykonać w sumie pełen obrót (odwraca się przez to samo ramię). Również księgi rzymskie czy franciszkańskie zaznaczają w tym miejscu pełen obrót celebransa: „*deinde regirans se ex parte dextera dicit secretam vel secretas stans contra medium altaris*”³⁵². Mimo że akcja ta dzieje się po środku ołtarza, w przepisach liturgicznych nie znajdujemy uwagi o tym, by kapłan przesunął się nieco na stronę, jeśli w ołtarzu znajduje się Najświętszy Sakrament³⁵³. Przed pierwszą sekretą kapłan modli się słowami: „*Domine exaudi orationem meam, et clamor meus ad te veniat*”³⁵⁴. Następnie, od słowa „*Oremus*”, szeptem rozpoczyna modlitwy. Sekretę kończy formułą „*Per Dominum nostrum Jesum Christum, Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus, per omnia saecula saeculorum*”, której pierwszą część wypowiada cicho, a końcówkę na głos. Jeśli na dany dzień przewidziano więcej niż jedną modlitwę, pomija się zarówno końcowe wezwania „Przez Pana naszego...”, jak i „Módlmy się”, tak by rozpocząć jednym wezwaniem i skonkludować jednym „*Per Dominum*” dokładnie tak samo jak przy kolektach na początku mszy. Choć rubryki w tym miejscu nie precyzują dokładnej liczby sekret, można to zbadać przez analizę

³⁴⁵ „Módlcie się, bracia, aby ofiara tak moja, jak i wasza została przyjęta przed obliczem Pana.” Tamże. Rzymskie mszały zawierają inne brzmienie wezwania: „*Orate fratres ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum omnipotentem*”. Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 505. Jest to w zasadzie wezwanie używane przez kolejne wieki aż do dzisiaj. Jedynym dodatkiem jest słowo „*Patrem*” wtrącone po „*Deum*”.

³⁴⁶ W tym miejscu i dalej rubryki kaznodziejów ponownie sprawiają wrażenie, jakby były co najmniej inspirowane księgami cystersów. Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1424D.

³⁴⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 239, nr 73.

³⁴⁸ Por. *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 220.

³⁴⁹ Zwróciliśmy uwagę już przy omawianiu kolekty, że jest to zwyczaj najprawdopodobniej zaczerpnięty z liturgii premonstratensów. Tu jednak zgadza się również z tradycją cystersów. Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1424D.

³⁵⁰ Por. s. 176 niniejszego opracowania.

³⁵¹ Por. s. 176 niniejszego opracowania.

³⁵² *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 220.

³⁵³ Dzieje się tak, ponieważ w księgach dominikańskich zwyczaj usuwania się w bok od osi ołtarza, na którym znajduje się tabernakulum, pojawi się dopiero w XVII wieku: „*Ordinamus, ut patres sacerdotes ad altaria, ubi Corpus Christi asservatur, sacrum facientes, dicturi «Dominus vobiscum», paulisper ad sinistrum cornu declinent, ne sanctissimo eucharistiae sacramento terga vertant*”. MOPH 11, s. 326. Zwyczaj ten zostanie zachowany aż do ostatnich wydań ksiąg liturgicznych Zakonu.

³⁵⁴ „Panie wysłuchaj modlitwę moją, a wołanie moje niech do Ciebie przyjdzie.” Tłum. za: *Stale części Mszy Świętej według rytu dominikańskiego*, dz. cyt., s. 8.

historiae dominicalis per hebdomadam. Należy mniemać, że tam gdzie nie jest ściśle określone w formularzu, stosuje się ogólne zasady, które wyłożyliśmy wyżej³⁵⁵.

Na końcu opisu *offertorium* rubryki mszału zaznaczają, że kapłan nie może niczego dotykać, a nawet przewracać stron mszału palcami, którymi zamierza chwycić Ciało Pańskie. Ponadto w okresie, w którym dokuczają owady („*tempore muscarum*”), diakon powinien uzbroić się w odpowiedni wachlarz (łac. *flabellum*), którym będzie mógł odganiać insekty — zarówno od kapłana, jak i od ofiary. Czynić ma to z szacunkiem³⁵⁶. Po raz kolejny — pamiętamy chusteczkę przygotowaną kapłanowi do wycierania nosa — *Ordinarium* jest aż nazbyt szczegółowe. Z czasem *flabellum* dominikańskie nabrało bardziej rytualnego niż praktycznego znaczenia. Trudno jednak — ze względu na brak zabytków historycznych proveniencji dominikańskiej — określić czy już w wiekach średnich doszło do tej zmiany. Możemy się domyślać, że ze względu na przepisy dotyczące ubóstwa trzynastowieczne *flabellum* było pergaminowe lub wykonane z płótna.

Porównajmy w tym miejscu przebieg obrzędów ofiarowania dominikańskiego i rzymskiego, w wersji którą znamy z mszałów sporządzonych w pierwszej połowie XIII wieku, a która nie różni się istotnie od obrzędów opisanych przez Haymona z Faversham w *Indutus planeta* (Por. tabela 4.3.). Pozwoli to nam w pełni sobie uświadomić wszelkie rozbieżności pomiędzy zwyczajami Zakonu Kaznodziejów i kurii rzymskiej. Łatwo możemy zauważyć, że zwyczaj dominikański przenosi przygotowanie kielicha na pierwszą część mszy, przez co w czasie właściwego *offertorium* do wykonania pozostaje wyłącznie ofiarowanie darów. Można powiedzieć, że przez takie ułożenie ceremonii *offertorium* faktycznie jest ofiarowaniem, a nie przygotowaniem darów ofiarnych. Na podstawie zbadanych źródeł nie sposób postawić odpowiedzi na pytanie, dlaczego dominikanie tak właśnie ukształtowali swój ryt. Nie wiemy też, dlaczego samo ofiarowanie darów zostało przyjęte w formie skróconej do minimum: jednocześnie składane w ofierze kielich i hostia. Dlaczego posługiwali się krótką wersją modlitwy *Suscipe*, a innych modlitw nie przyjmują w ogóle do swojego rytu? Dlaczego rezygnują z modlitw w trakcie okadzenia? Bez względu na ewentualne odpowiedzi na powyższe pytania, bezspornym pozostaje fakt, że dominikanie zastosowali bardzo skróconą formę obrzędów ofertoryjnych. Komponując je, wykorzystali minimum środków dramatycznych, prawdopodobnie po to, by zaakcentować w nich to, co najważniejsze: ofiarowanie jedynej hostii: chleba i kielicha. Tej ofierze należy się uwielbienie — znak kadzidła i cześć — obmycie i znak głębokiego skłonu przy modlitwie *In spiritu humilitatis*.

4.3.3. PRÆFATIO

Ostatnią sekretę — jak wspomnieliśmy wyżej — kończy wezwanie „*Per Dominum*”. Dopiero ostatnia część konkluzji („*Per omnia sæcula sæculorum*”) wypowiedana jest donośnym głosem. W *Missale* znajduje się tuż przed prefacją i zanotowana jest wraz z zapisem tej samej melodii co konkluzja oracji³⁵⁷. Rubryki mszału opisują ten moment dodatkowo. Celebrans ma przed śpiewaną częścią konkluzji przejść na środek ołtarza. Dotychczas, jak pamiętamy, znajdował się pomiędzy księgą mszału a kielichem, czyli nieco z lewej strony mensy. Następnie śpiewa przewidziany na tę

³⁵⁵ Por. uwagi znajdujące się w niniejszym opracowaniu na stronie 176.

³⁵⁶ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 239, nr 74.

³⁵⁷ Por. *Prototyp*, f. 402v. Melodie prefacji znajdują się na f. 402v–403v.

Ryt rzymski	Ryt dominikański
Przed offertorium (epistoła, responsorium)	
	Diakon obmywa ręce i rozkłada korporał. Subdiakon napełnienia kielich winem i wodą. Czynnościom tym nie towarzyszą modlitwy.
Offertorium	
Zwrot do wiernych. Wezwanie: <i>Dominus vobiscum, Oremus.</i>	
Kapłan obmywa ręce: <i>Largire sensibus nostris omnipotens Deus.</i> Rozkłada korporał: <i>In tuo conspectu Domine.</i> Ofiarowuje hostię: <i>Suscipe sancte Pater.</i> Diakon napełnia kielich. Kapłan dodaje wody do kielicha: <i>Ex latere Christi</i> lub <i>Deus qui humanae substantiae.</i> Ofiarowuje kielich: <i>Offerimus Tibi.</i> Odmawia antyfonę: <i>In spiritu humilitatis</i> i modlitwę nad hostią i kielichem: <i>Veni sanctificator.</i>	Jednoczesne ofiarowanie hostii i kielicha.
Modlitwa <i>Suscipe sancta Trinitas.</i>	
Nałożenie kadzidła (1). Okadzenie (2). Oddanie kadzidła (3).	
Modlitwy: (1) <i>Per intercessione</i> lub błogosławieństwo w imię Trójcy Świętej. (2) <i>In censum istud.</i> (3) <i>Accendat in nobis.</i>	(1) Błogosławieństwo w imię Trójcy Świętej.
Obmycie rąk kapłana: <i>Lavabo.</i>	
Głęboki skłon przed ołtarzem i modlitwa:	
<i>Suscipe sancta Trinitas.</i> Pocałunek ołtarza.	<i>In spiritu humilitatis.</i>
Zwrot do wiernych. Wezwanie: <i>Orate fratres.</i>	
Odpowiedź asysty: <i>Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis.</i>	Brak odpowiedzi asysty. Kapłan zanosi modlitwę: <i>Domine exaudi orationem meam, et clamor meus ad te veniat.</i>
Sekrety.	

Tabela 4.3: Porównanie obrzędów ofertoryjnych w liturgii dominikańskiej i rzymskiej.

chwile fragment z dłońmi złożonymi na mensie. Kapłan nie odwraca się do chóru, lecz z uniesionymi i rozłożonymi rękoma — w taki sposób, jak podczas kolekty — śpiewa: „*Sursum corda*”. Trzyma ręce wzniesione przez czas dialogu i prefacji. Łączy dłonie dopiero na „*Supplici confessione dicentes*”, a więc podczas ostatniej frazy prefacji³⁵⁸. Dialog przed prefacją nie różni się od wykorzystanego w rycie rzymskim. Na temat gestu rozłożenia rąk w zwyczaju rzymskim i cystersów nie można powiedzieć nic pewnego. Wydaje się jednak, że dominikanie postępują w tym względzie za wspólną tradycją Kościoła, ale ułożenie dłoni jest zgodne z ich własnym zwyczajem³⁵⁹.

Liczba prefacji jest niewielka, oprócz śpiewu zwykłego, wykonywanego we wszystkie dni, które nie posiadają własnej prefacji, znajdujemy jedynie dziesięć modlitw na święta, uroczystości i dni postne. Zestawienie prefacji własnych prezentujemy

³⁵⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 239, nr 75.

³⁵⁹ Por. Durandus, *Rationale*, IV, 32, 12. W tym miejscu wspomnijmy jeszcze o jednym geście, bracia w trakcie prefacji od roku 1290 wykonują skłon głowy na imię Najświętszej Maryi Panny. Por. MOPH 3, s. 254.

w tabeli 4.4.³⁶⁰. Wybór dni, w które korzysta się z prefacji własnych, jest bardzo ograniczony. Zdawali sobie z tego sprawę również autorzy *Prototypu*, dlatego w *Ordinarium* znajdujemy dodatkowy przepis, który nakazuje korzystać tylko z określonego zbioru prefacji i wyłącznie zgodnie z rubrykami³⁶¹. W szczególności zakazuje się wykorzystywania prefacji o Trójcy Świętej, Krzyżu lub Duchu Świętym w dni inne niż to wynika z rubryk. Trzeba jednak pamiętać, że pomimo występowania wcześniejszych źródeł, w których liczba prefacji waha się od kilkudziesięciu do przeszło dwustu wariantów, w okresie kiedy bracia kaznodzieje formułowali swój zwyczaj liturgiczny, nie stosowano już obszernych zbiorów prefacji³⁶². Według średniowiecznej tradycji liczba śpiewów miała pozostać niezmienną od czasu papieża Urbana II, który na synodzie w Piacenzie w 1095 roku do wcześniejszego zbioru dziewięciu prefacji dołożył dziesiątą — ku czci Najświętszej Dziewicy³⁶³. Badając mszał dominikanów, można odnieść wrażenie, że nie w pełni zastosowali się do tego zwyczaju. W rubrykach *Correctorium* omawianych jest co prawda dziesięć prefacji, ale w *Missale* znajdujemy dodatkowy śpiew na dni zwykle, którego tekst przytaczamy w całości:

*Vere dignum et iustum est equum et salutare. Nos tibi semper et ubique gratias agere. Domine sancte pater omnipotens aeterne deus. Per christum dominum nostrum. Per quem maiestatem tuam laudant angeli. adorant dominationes. tremunt potestates. Celi celorumque virtutes ac beata seraphim socia exultatione concelebrant. Cum quibus et nostras voces ut admitti iubes deprecamur supplici confessione dicentes*³⁶⁴.

Treść prefacji jest bardzo przejrzysta. Głównym tematem, któremu poświęcona jest centralna część prefacji, jest Boska chwała głoszona przez byty niebieskie. Zakończenie jest przygotowaniem śpiewu *Sanctus*, który zabrzmi już za chwilę. Pierwsza część natomiast jest uzasadnieniem dziękczynienia składanego Bogu w Kościele przez Chrystusa. Nie znajdujemy tu żadnego śladu anamnezy dzieł Zbawiciela. W przytoczonej prefacji zwykłej w zasadzie brakuje embolizmu — zmiennej, anamnetycznej części śpiewu. Dzięki temu cały śpiew jest przejrzyste sformułowanym uwielbieniem Ojca, który swą chwałę odbiera przez Chrystusa od całego stworzenia. Kapłan, gdy kończy wymieniać tych, którzy składają uwielbienie Bogu, prosi o dołączenie do nich głosów wiernych. Zwróćmy uwagę, że w rzeczywistości prefacja zwykła nie jest dodatkowym utworem. Składa się z pierwszej i ostatniej części prefacji uroczystych. Można powiedzieć, że w dni kiedy wykorzystywano inne prefacje, powyższa była *de facto* rozszerzana o powody uwielbienia. Taki też jest zapis prefacji własnych w *Prototypie*: anamnetyczne embolizmy zostały zanotowane pomiędzy słowami „*Æterne Deus*” a „*Per quem*” lub „*Et ideo*”³⁶⁵. Dodatkowe wtrącenia treści anamnetycznych znajdują się jedynie w wybranych prefacjach własnych, tych mianowicie, które odwo-

³⁶⁰ W ostatniej kolumnie tabeli umieściliśmy ponadto części zmienne *Kanonu*, które zostały wyznaczone w rycie dominikańskim na określone dni — tzw. *Communicantes*. Z informacji tych skorzystamy w dalszej części opracowania.

³⁶¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 148, nr 567.

³⁶² Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 144.

³⁶³ Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 84.

³⁶⁴ Podane za *Prototypem*, f. 403v. Zachowana została oryginalna ortografia.

³⁶⁵ „*Et ideo*” kończyło trzy śpiewy: *Te quidem Domine, Qui post resurrectionem, Domine suppliciter*. Stosowanie zakończenia „*Per quem*” lub „*Et ideo*” wynika z treści prefacji i zawsze jest czytelnie zaznaczony w *Missale*. W pierwszym wypadku wiadome jest, że należy dalej kontynuować tekst ze zwykłej prefacji. W drugim odpowiednie zakończenie zostało rozpisane z melodią dopiero na końcu zbioru prefacji (folio 403v). Dodatkowo tekst wszystkich prefacji zapisanych w całości (wraz

lują się do któregoś z wydarzeń z historii zbawienia. Korzystając z tabeli 4.4. możemy zauważyć, że prefacje własne poświęcone są wyłącznie największym tajemnicom roku liturgicznego, najznamienitszym świętym i pokucie. Właśnie embolizmy są nazywane prefacjami. Wobec tego cały zbiór z dominikańskiego *Missale* faktycznie nie przekracza liczby dziesięciu śpiewów. Co więcej, są to identyczne kompozycje z tymi, które zawierają mszały rzymskie³⁶⁶.

Muzyczna forma prefacji jest również uproszczona. Śpiewy występują jedynie w dwóch wariantach melodycznych: zwykłym i świątecznym. Te prefacje, które odmawia się w święta lub uroczystości, są zanotowane tylko z melodią uroczystą, pozostałe podane są w odpowiednim wariantcie. Jedynie prefacja zwykła i prefacja *Qui salutem* zanotowana jest w obu wersjach — uroczystej i na dni zwykłe. Uroczystą wersję śpiewu *Qui salutem* stosowano w niedzielę Męki Pańskiej i Palmową, we mszy Wieczery Pańskiej i w święta Odnalezienia (3 maja) i Podwyższenia (14 września) Krzyża Świętego. Prostą w dni zwykłe w ciągu dwóch ostatnich tygodni Wielkiego Postu. Prefację zwykłą stosowano w wersji uroczystej w dni o randze wyższej niż *festum trium lectionum*. Zwróćmy jeszcze uwagę, że tylko prefacja codzienna została zanotowana w całości wraz z zapisem muzycznym w obu wersjach — prostej i uroczystej. W pozostałych przypadkach melodia dopisana została tylko do części zmiennej. Był to powszechny sposób notowania prefacji w mszałach i sakramentarzach Kościoła rzymskiego. Spotykamy go we wszystkich księgach omawianych podczas analizy melodii śpiewu.

Melodia prefacji w XII i XIII wieku opierała się na znanym i wspólnie schemacie. Dominikański wariant melodii prezentujemy poniżej, posługując się prefacją zwykłą w tonie uroczystym:

Per ómni- a sæcu-la sæcu-ló-rum. Amen. Dóminus vo-biscum. Et cum spí-
 ri-tu tu- o. Sursum corda. Habémus ad Dóminum. Grá-ti- as agámus Dómi-
 no De-o nostro. Dignum et justum est. Ve-re dignum et justum est, æquum
 et sa-lu-tá-re. Nos ti-bi semper et ubíque grá-ti- as áge-re. Dómi-ne san-
 cte, Pa-ter omnípo-tens, æ-térne De-us: per Christum Dóminum nostrum.

Per quem ma-jestá-tem tu-am laudant Ange-li, adó-rant Domi-na-ti- ónes,

z pełnym brzmieniem konkluzji) zamieszczono w *Missale minorum altarium* na folio 474r. Tam jednak ze względu na charakter mszy prywatnych został zanotowany bez melodii.

³⁶⁶ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 506–509.

Dzień	Prefacja	Communicantes
W Narodzenie Pańskie wraz z oktawą, także w święto Obrzezania Pańskiego. Od Narodzenia Pańskiego do święta Oczyszczenia NMP we wszystkich mszach o NMP	<i>Quia per Incarnati</i>	<i>quo beatæ Mariæ</i>
W Objawienie Pańskie wraz z oktawą, także w niedzielę w oktawie i w oktawę Objawienia Pańskiego	<i>Quia cum Unigenitus</i>	<i>quo Unigenitus tuus</i>
W msze (<i>de Tempore</i>) od pierwszego z dni suchych aż do Niedzieli Męki Pańskiej, z wyjątkiem niedziel	<i>Qui corporali</i>	
Od Niedzieli Męki Pańskiej do Wielkiego Piątku, gdy msze celebrowane są <i>de tempore</i>	<i>Qui salutem</i>	
Od Wielkiej Soboty do oktawy Zmartwychwstania Pańskiego, gdy msze są celebrowane <i>de octava</i>	<i>Te quidem Domine</i>	<i>Resurrectionis Domini nostri</i>
Od Wniebowstąpienia do Zesłania Ducha Świętego, także w niedzielę po Wniebowstąpieniu, gdy odprawia się msze z formularza oktawy	<i>Qui post resurrectionem</i> ³⁶⁷	<i>quo Dominus noster</i>
W wigilię i dzień Zesłania Ducha Świętego i przez tydzień po Zesłaniu Ducha Świętego	<i>Qui ascendens</i>	<i>quo Spiritus Sanctus</i>
W uroczystość Trójcy Świętej i przez tydzień po uroczystości we mszach <i>de Trinitate</i>	<i>Qui cum Unigenito</i>	
We wszystkie święta Apostołów, w uroczystość Katedry św. Piotra, w oktawę uroczystości św. Piotra i Pawła, w oktawę św. Jana Ewangelisty, w święto św. Barnaby	<i>Te Domine</i>	
W narodzenie NMP, Zwiastowanie Pańskie, Wniebowzięcie NMP wraz z oktawami; od święta Oczyszczenia NMP do Narodzenia Pańskiego we wszystkich mszach o NMP	<i>Et Te in...</i> ³⁶⁸	

Tabela 4.4: Zestawienie prefacji własnych i *Communicantes*.

³⁶⁷ Te prefacje i *Communicantes* odmawia się także w mszach we wspomnienia świętych, z wyjątkiem sobotniego wspomnienia Najświętszej Maryi Panny oraz uroczystości świętych, które mają własne prefacje. Nie odmawia się ich jednak w piątek przed Zesłaniem Ducha Świętego.

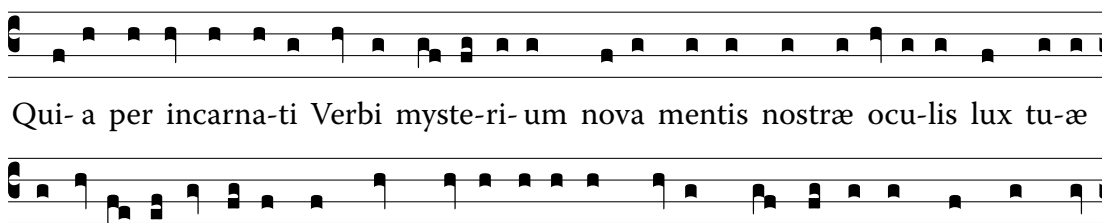
³⁶⁸ Ostatnie słowo dostosowywano w zależności od danego dnia: *Nativitate, Assumptione, Annuntiatione, Veneratione*.



tremunt Po-testá-tes. Cæ-li cæ-lorúmque Virtú-tes, ac be-á-ta Sé-raphim,
 só-ci-a exsulta-ti-ó-ne concé-lebrant. Cum quibus et nostras voces, ut ad-
 mít-ti júbe-as depre-cámur, súppli-ci confessi-ó-ne di-céntes:

Nie sposób jednoznacznie wskazać źródła, z którego bracia kaznodzieje zaczerpnęli swoją wersję śpiewu. Nie pochodzi ona z ksiąg cystersów, ci bowiem stosowali wyłącznie ton prosty dla śpiewu rozpoczynającego modlitwę eucharystyczną. U premonstratensów znajdujemy zbliżony do dominikańskiego wariant melodyczny tonu uroczystego³⁶⁹. Nie jest on jednak tożsamy z predykanckim. Zgodnie z praktyką dwunastowieczną notowany jest w kluczu C. Częściej też posługuje się półtonowym obniżeniem i powrotem z i na dźwięk prowadzący. Również wariant rzymski stosowany w księgach franciszkanów³⁷⁰ nie pokrywa się z melodią braci kaznodziejów. Odpowiada natomiast prawie dokładnie schematowi stosowanemu przez premonstratensów, choć rzadziej niż oryginał stosuje półtonowe obniżenia. W mszałach paryskich natrafiamy na wersję melodii, która najbardziej odpowiada źródłom pochodzącym z Zakonu św. Dominika³⁷¹. W tym przypadku różnice dotyczą zaledwie poszczególnych nut. Szczegółowe porównanie wariantów wskazuje, że różnice wynikają jednak nie tyle ze zmiany melodii, co z innego podziału tekstu. Dominikanie częściej stosują mediację. Wobec tego niektóre mszały proveniencji francuskiej są najbardziej prawdopodobnym źródłem melodii kaznodziejów. Posłużmy się zestawieniem fragmentu prefacji na Boże Narodzenie, by zilustrować zachodzące różnice i wskazać podobieństwa pomiędzy wybranymi wariantami melodii.

Mszał premonstratensów, wiek XII:

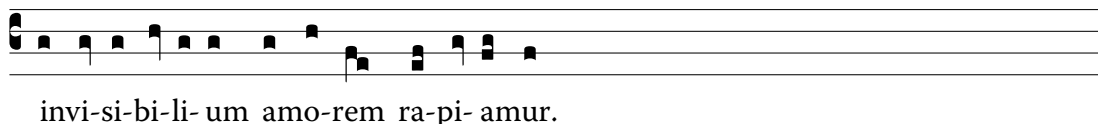


Qui- a per incarna-ti Verbi myste-ri-um nova mentis nostræ ocu-lis lux tu-æ
 cla-ri-ta-tis infulsit. Ut dum vi-si-bi-li-ter De-um cognoscimus per hunc in

³⁶⁹ Por. Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 833, *Missale praemonstratense*, 1101 – 1200, f. 98v–99v.

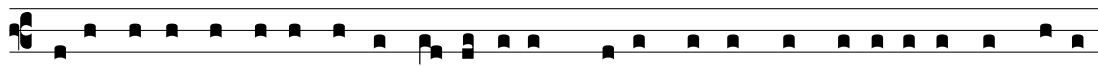
³⁷⁰ Por. identyczny z wcześniejszymi: Ross. 1164, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, rok 1469, f. 119r–124v. Bergendal MS. 93, *Missal for Franciscan use* sprzed 1260 roku oraz analizy P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien*, dz. cyt., s. 74n.

³⁷¹ Por. Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 862, *Missale Parisiense*, 1201 – 1300, f. 167r–170r. Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 830, *Missale Parisiense*, 1275 – 1500, f. 119r–122v (od f. 121r prefacje w tonie prostym). Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 1112, *Missale Parisiense*, 1201 – 1300, f. 103r.



invi-si-bi-li-um amo-rem ra-pi-amur.

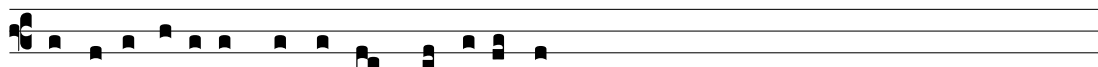
XIII-wieczny mszał używany przez franciszkanów:



Qui-a per incarna-ti Verbi myste-ri-um nova mentis nostræ ocu-lis lux tu-æ

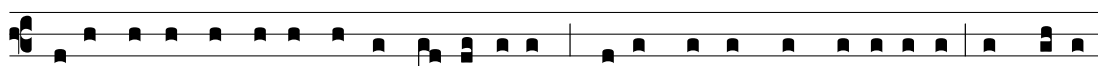


cla-ri-ta-tis infulsit. Ut dum vi-si-bi-li-ter De-um cognoscimus per hunc in

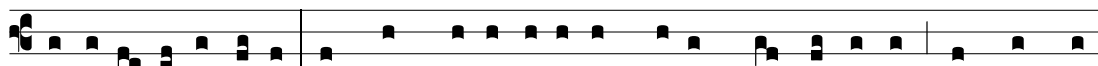


invi-si-bi-li-um amo-rem ra-pi-amur.

Mszał proveniencji francuskiej z XIII wieku:



Qui-a per incarna-ti Verbi myste-ri-um nova mentis nostræ ocu-lis lux tu-æ

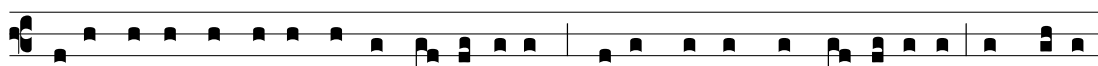


cla-ri-ta-tis infulsit. Ut dum vi-si-bi-li-ter De-um cognoscimus per hunc in

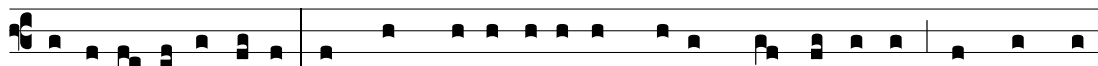


invi-si-bi-li-um amo-rem ra-pi-amur.

Prototyp liturgii dominikańskiej:



Qui-a per incarna-ti Verbi myste-ri-um nova mentis nostræ ocu-lis lux tu-æ



cla-ri-ta-tis infulsit. Ut dum vi-si-bi-li-ter De-um cognoscimus per hunc in



invi-si-bi-li-um amo-rem ra-pi-amur.

Jak wspomnieliśmy, cystersi w XII i XIII stuleciu posługują się wyłącznie melodią w tonie prostym. Znajdujemy go w szeregu mszałów i sakramentarzy³⁷². Jest to melodia bardzo rozpowszechniona w Kościele Zachodnim w wiekach średnich. Jej

³⁷² Por. Bibliothèque de Dijon F-Dm Ms 114-(82), dz. cyt., f. 134r. Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 2300, *Sacramentarium cisterciense*, 1175 – 1200, f. 77v–78r,

schemat stanowi szkielet dla tonu uroczystego. Świadczy o tym dialog rozpoczynający śpiew, który ma charakter bardziej zdobny niż sama prefacja. Porównując wariant melodyczny zaczerpnięty z ksiąg cystersów z dominikańskim, napotkamy pomiędzy nimi kilka niewielkich różnic. Zasadnicza nie polegała na notowaniu melodii w kluczu C, a nie F jak u dominikanów. Stanowiły ją zmiany melodyczne. Większość z nich ograniczała się do innych rozwiązań muzycznych użytych w dialogu przed prefacją. Na przykład w „*Dominus vobiscum*” cystersi notują: *g a a ga ag g*³⁷³, a kaznodzieje: *c d e cd ed d*. W „*sursum corda*” bracia św. Bernarda śpiewają: *gac ag ah a*, natomiast bracia św. Dominika: *df dc de d*. Po dialogu rozpoczynającym śpiew cystersi stosują taką samą formułę dla metrum i zakończenia zdań, choć używają mediacji rzadziej, a kolejne frazy rozpoczynają od tercji *a — c*. W zasadzie jednak posługują się tą samą melodią, a od słów „*æterne Deus*” zachodzi pełna zgodność między dwoma wariantami. Również w innych zwyczajach liturgicznych spotkamy tę samą lub bardzo podobną wersję tonu prostego prefacji. Zanim wspomnimy o nich szerzej, przyjrzyjmy się pełnemu tekstowi dialogu i prefacji z *Prototypu* liturgii kaznodziejów³⁷⁴.

Per ómni- a sæcu-la sæcu-ló-rum. Amen. Dóminus vo-biscum. Et cum spí-

ri-tu tu-o. Sursum corda. Habémus ad Dóminum. Grá-ti- as agámus Dómi-

no De-o nostro. Dignum et justum est. Ve-re dignum et justum est, æquum

et sa-lu-tá-re. Nos ti-bi semper et ubíque grá-ti- as áge-re. Dómi-ne san-

cte, Pa-ter omnípo-tens, æ-térne De-us: per Christum Dóminum nostrum.

Per quem ma-jestá-tem tu-am laudant Ange-li, adó-rant Domi-na-ti-ónes,

a także rozwinięcia części zmiennej prefacji: f. 10v, 13r, 32r–v, 40v–41r, 48v–49r, 50r, 52v i 64r. Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 1097, *Sacramentarium cisterciense*, 1101 – 1200, f. 52r–54r. Ville de Laon, Bibliothèque Municipale, Ms 232 (Laon 232), *Graduel et sacramentaire*, XII^e – XIII^e siècle, f. 142v–147r. Jedynym wyjątkiem, który zawiera jeden przykład prefacji uroczystej, jest rękopis znajdujący się we Fryburgu w Kantons und Universitätsbibliothek, Ms. L 158, *Missale cisterciense*, 2. poł. XII wieku, f. 45v. Pozostałe prefacje są jednak identyczne do znajdujących się w archetypie liturgii cysterskiej, Dijon F-Dm Ms 114-(82).

³⁷³ Por. Bibliothèque de Dijon F-Dm Ms 114-(82), dz. cyt., f. 134r.

³⁷⁴ Por. *Prototyp*, f. 403v.



tremunt Po-testá-tes. Cæ-li cæ-lorúmque Virtú-tes, ac be-á-ta Sé-raphim,
 só-ci- a exsul-ti-óne concé-lebrant. Cum quibus et nostras voces, ut admít-
 ti júbe-as depre-cámur, súppli-ci confessi-óne di-céntes:

W prefacji dominikanie posługują się jedynie formułami mediacji i zakończenia zdania. Mediacje mogą występować po sobie kilkakrotnie, zgodnie z podziałem fraz. Ich melodia przebiega przez dźwięki *f e d e*. Akcent ostatniego słowa więcej niż jednosylabowego musi wypaść na pierwszym z końcowych *e*. Melodię pozostałych słów dopasowuje się do tej zasady. Zakończenie zdań rozwiązuje się w melodii *e d c d e d*. Akcent ostatniego słowa przypada na *e*, po którym obniża się melodię o jeden ton. Akcent przedostatniego wyrazu powinien wypaść na *c*. Zasada ta obowiązuje poza wypadkami, gdy fraza jest zbyt krótka. Wówczas należy wykonać formułę, nie zwracając uwagi na jej zgodność z akcentami słów (np. „*tremunt potestates*”). Natomiast gdy fraza jest wyjątkowo długa, jej śpiew rozpoczyna się na dźwięku prowadzącym, kontynuuje się go pół tonu niżej, aż będzie możliwe zastosowanie formuły obejmującej dwa ostatnie słowa (np. „*súpplici confesióné dicéntes*”). Jeżeli zdanie rozpoczyna się od słowa jednosylabowego, traktuje się je jako nieakcentowane i należy wykonać je na dźwięku *d*, a następnie kontynuować na *f* (np. „*nos tibi sémpér*”). W przeciwnym razie — gdy pierwsza sylaba jest akcentowana — fraza zaczyna się na *f* (np. „*Dómine sáncte Páter*”).

Podobne rozwiązania znajdziemy zarówno w mszałach paryskich, jak i w używanych przez braci św. Franciszka³⁷⁵. Identycznego z dominikańskim wariantu melodii nie spotkaliśmy jednak w żadnej spośród badanych ksiąg z okresu³⁷⁶, mimo że wszystkie nawiązują do źródeł cysterskich, a w konsekwencji benedyktyńskich. Franciszkanie i kościoły paryskie choć stosują te same co dominikanie zasady w tekście prefacji, inaczej notują melodię dialogu przed nią. Różnice są niewielkie. Dotyczą „*sursum corda*” i odpowiedzi na to wezwanie, a także „*gratias agamus*”. W wypadku pierwszego zaśpiewu niedominikańskie warianty melodii zaczynają się mniej zdobnie, bo tylko jedną nutą (*f*). Powtarzają tę frazę muzyczną również na słowach „*dignum et justum*”. W „*habemus*” kolejne sylaby przypadają na dźwięki *e f e*. „*Gratias agamus*” śpiewają na *f f e d e e*. W tekście prefacji częściej też wykorzystują tercję *d — f*, która rozpoczyna każde zdanie bez względu na zasady akcentowania pierwszych słów, jakie rozpoznaliśmy w melodii dominikanów. Nie jesteśmy jednak w stanie stwierdzić, czy dominikanie sami stworzyli tę zasadę, czy też byli spadkobiercami wcześniejszej tradycji.

³⁷⁵ Por. manuskrypty wymienione powyżej.

³⁷⁶ W księgach premonstratensów z interesującego nas okresu znaleźliśmy jedynie melodie tonu uroczystego prefacji. W późniejszych mszałach Zakonu ton prosty jest identyczny z używanym przez franciszkanów, a więc rzymskim. Por. *Missale ad usum ordinis Præmonstratensis*, Nancy 1787, s. 321n.

4.3.4. SANCTUS

Po ostatnich słowach prefacji diakon z jednym z akolitów przechodzą na lewą stronę, a subdiakon z drugim akolitą stają po prawej stronie celebransa. Wspólnie odmawiają z nim *Sanctus*. Śpiew w mszale — podobnie jak *introit*, *offertorium* i *communio* — zanotowane są bez zapisu nutowego. Zatem ministranci i kapłan recytują śpiew jak wiele innych modlitw. W tym przypadku słowom modlitwy przypisany jest dodatkowy gest. Podobnie, jak w rycie rzymskim³⁷⁷, na słowa „*Benedictus qui venit*” wszyscy odmawiający modlitwę znaczą się znakiem krzyża. Tak samo postępują bracia w chórze, gdy podczas śpiewu dotrą do drugiej części utworu. Rubryki dodają jeszcze, że żegnając się, nie powinni odwracać się w stronę ołtarza³⁷⁸. Zapis ten nie jest skierowany przeciw praktyce cystersów, która przy innych wielorakich zapożyczeniach zwyczajów mogła przeniknąć do liturgii dominikańskiej. Cystersi bowiem zwracali się do ołtarza na czas od *offertorium* aż do skończenia sekrety. Ich przepisy mówią wyraźnie, że na *Sanctus* bracia mają zwrócić się twarzami do siebie. Podczas pierwszej części śpiewu — do „*Pleni sunt caeli*” — pochylają się głęboko, następnie prostują i znaczą znakiem krzyża na słowa: „*in nomine Domino*”. Po drugim „*Hosanna*” odwracają się z powrotem do ołtarza, ponownie skłaniają się głęboko i tak trwają do końca Kanonu³⁷⁹. Bracia dominikanie przez większość roku w czasie mszy od *Sanctus* do *Agnus Dei* byli zobowiązani klęczeć³⁸⁰. Już to odróżniało ich zwyczaj od cysterskiego. Nie znamy dokładnego źródła, z którego dominikanie zaczerpnęli praktykę odmawiania *Sanctus* twarzami do siebie, a nie do ołtarza. Zauważmy, że przytoczona rubryka stanowi pośrednie źródło potwierdzające, że w średniowieczu w wielu Kościołach na czas od *Sanctus* do *Agnus Dei* stosowano różne postawy³⁸¹.

Ze względu na wcześniej omawiane *Kyriale*, w tym miejscu opis struktury śpiewu i poniższy komentarz będzie miał jedynie charakter dopowiedzenia do poczynionych wcześniej uwag. *Prototyp* zawiera tylko pięć wersji melodycznych *Sanctus*³⁸². Zapis śpiewu posługuje się kapitalikami, a także znakiem podwójnej pauzy. Podział fraz w śpiewie jest zawsze taki sam. W poniższym schemacie zachowujemy oryginalną ortografią. Kapitaliki znajdują się w tych miejscach, w których używa ich *Prototyp*. Znak podwójnej pauzy zaznaczyliśmy dwukropkiem. W nawiasach zaznaczamy podwójne pauzy, które pojawiają się tylko w jednej z pięciu wersji *Sanctus*³⁸³.

Sanctus : *Sanctus* (:) *Sanctus Dominus sabaoth Pleni sunt coeli et terra gloria tua osanna in excelsis*

Benedictus (:) *qui venit in nomine domini osanna in excelsis*

Rubryki nie wskazują w żadnym miejscu sposobu, w który należałoby odczytać zapis śpiewu. Znak podwójnej pauzy interpretujemy zgodnie z poprzednio omawianymi wskazówkami jako oddzielenie części śpiewanej przez kantora od części śpiewanej przez chór. Jedynie w pierwszym zanotowanym *ordinarium missae* — na święta maryjne — podwójna pauza występuje dwukrotnie, za drugim razem oddziela słowo „*Benedictus*” od reszty frazy. W oparciu o zapis śpiewu w *Pulpitarium* możemy

³⁷⁷ Por. *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 220.

³⁷⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 241, nr 76.

³⁷⁹ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1431C.

³⁸⁰ Por. uwagi na s. 242 niniejszego opracowania.

³⁸¹ Por. Durandus, dz. cyt., IV, 33, 13. Kilka uwag na ten temat czyni również J. A. Jungman w: *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 166–173.

³⁸² Por. tabela 4.1.

³⁸³ Por. ilustracja 4.3, na s. 170.

być pewni, że „*Benedictus*” śpiewał kantor. Ale nie do końca jest jasne, dlaczego *Prototyp* przewiduje stosowanie tego zabiegu tylko w tym jednym przypadku. Przy pozostałych śpiewach *Sanctus* taki układ się nie powtarza. Tym razem nie możemy odwołać się do źródeł cysterskich, które okazały się pomocne przy analizie *Kyrie*, z tej prostej przyczyny, że milczą o wykonaniu interesującego nas śpiewu.

Niezależnie od tego stawianych wyżej na temat roli kapitałów w zapisie muzycznym *Prototypu*³⁸⁴, jeśli weźmiemy pod uwagę zapis *Sanctus*, pytanie o to, czy można traktować je jako znak zmiany chóru, pozostaje otwarte. Owszem, świadectwa przytoczone uprzednio wydają się wystarczające. Można się spodziewać, że naturalne byłoby nadanie całemu *ordinarium* — a nie tylko wybranym jego częściom — formy dialogowanej. W takim wypadku kolejne słowa *Sanctus* byłyby śpiewane naprzemiennie przez dwa chóry. Z tym zastrzeżeniem, że śpiew inicjowałby najpierw pierwszy kantor, do niego dołączałby się chór na drugie „*Sanctus*”, a chór przeciwny odpowiadałby trzecim „*Sanctus*”. Okazuje się, że właśnie takie wykonanie zaleca C. Jasinski OP w swoim *Cæremoniale*³⁸⁵. Notuje dodatkowo, że w dni o charakterze mniej uroczystym śpiew zaczyna kantor znajdujący się w chórze prowadzącym. W pozostałe dni śpiew rozpoczynają dwaj kantorzy. Dlaczego jednak w śpiewie *Sanctus* (i *Agnus Dei*) nie przewidziano części śpiewanej wspólnie na zamknięcie utworu? Jednym z tropów wskazujących, gdzie należałoby szukać odpowiedzi, może być biblijny rdzeń śpiewu. W Księdze Izajasza, z której śpiew pochodzi, czytamy: „I wołał jeden do drugiego: «Święty, Święty, Święty Pan Bóg zastępów»” (Iz 6, 3). Chóry stojące na przeciwko sobie, śpiewające na przemian kolejne frazy *Sanctus*, mogły być dosłownym zobrazowaniem owego „wołania jeden do drugiego”³⁸⁶. Można też postawić tezę, że „*Benedictus*” oddzielone podwójną pauzą oznacza, że po tym słowie chóry śpiewały wspólnie.

Kyriale nie zakłada jednakowego tonu (skali modalnej) dla śpiewów wchodzących w skład *ordinarium* na dany dzień. Praktyka taka była powszechna i w zasadzie dopiero późne kompozycje uzgadniają *modus* kolejnych śpiewów stałych. Umieszczone w *Prototypie* śpiewy *Sanctus* są skomponowane w tonach I, V i VIII. Obserwujemy wobec tego brak zależności pomiędzy tonem *Sanctus* i prefacji, która w przypadku obu melodii (uroczystej i codziennej) została zanotowana w tonie II. Nie zauważyliśmy też żadnej zbieżności między melodią prefacji codziennej i *Sanctus* śpiewanego w dni zwykłe. Mimo zgodności treści pomiędzy śpiewem kapłana i konwentu, przejawiającej się w wręcz naturalnej kontynuacji tekstu prefacji w słowach *Sanctus*, nie kontynuuje się formy muzycznej śpiewów. Nie sądzimy jednak, by miało to wpływ na dramatyczny przebieg celebracji. Wydaje się, że zakładanie zgodności melodycznej lub tonalnej, czy wyciąganie wniosków z jej braków byłoby postępowaniem anachronicznym. W warstwie „teatralnej” tej części celebracji chór nie tyle odpowiada celebransowi na jego słowa, ile raczej podejmuje je i wypełnia w bogatszej formie.

Wróćmy jeszcze do tego, co obserwujemy podczas liturgii w trakcie śpiewu *Sanctus*. Ponownie stajemy wobec sytuacji, w której akcja kapłana i asysty z jednej strony, a konwentu z drugiej toczy się paralelnie. Śpiew chóru będzie trwał jeszcze podczas odmawiania Kanonu, gdy tymczasem asysta będzie towarzyszyć celebransowi w jego dalszych modlitwach. Gdy tylko asysta skończy recytację *Sanctus*, jej członkowie zajmują miejsca na planie krzyża — ustawienia, które stosowano w czasie odmawia-

³⁸⁴ Por. strona 167 niniejszego opracowania.

³⁸⁵ Por. C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 92n.

³⁸⁶ Teza ta domaga się jednak gruntownego przebadania w świetle źródeł.

nia kolekt³⁸⁷. Jeśli przypada niedziela lub święto rytu prostego lub większe, a także w soboty, w które wspomina się Najświętszą Maryję Pannę, subdiakon wkłada na ramiona odpowiedni welon (*mappulam*), przez który trzyma patenę przekazaną mu przez diakona. Chwytając patenę przez szatę, przykrywa ją krańcem welonu. Subdiakon trzyma patenę uniesioną w prawej dłoni, gdy lewą podtrzymuje prawe ramię. Trwa w tej postawie, aż skończy się *Pater noster*. W pozostałe dni podczas celebracji nie trzyma pateny subdiakon, tylko diakon — nie w welonie, ale również przez chustę. Dzieje się tak ze względu na okadzenia przewidziane na dni bardziej uroczyste. W trakcie *Kanonu* diakon będzie okadzał Najświętsze Postacie, dlatego w owe dni subdiakon trzyma patenę³⁸⁸.

4.4. KANON

Przystępując do analizy *Kanonu* w liturgii dominikańskiej, zaznaczmy na samym początku, że treść modlitwy eucharystycznej nie różni się znacznie od używanej powszechnie w rycie rzymskim. Jeśli występują rozbieżności, dotyczą one wyłącznie ortografii i co najwyżej pojedynczych słów. Podobnie sposób odprawiania modlitwy eucharystycznej nie jest szczególnie różny od obowiązującego w pozostałych zwyczajach liturgicznych. Kościoł wieków średnich trwał w tym zakresie w umocnionej od IX wieku tradycji, która poza nielicznymi odstępstwami była wspólna dla całego Kościoła zachodniego³⁸⁹. Niemniej postanowiliśmy umieścić poniżej omówienie tych elementów modlitwy, które opisują rubryki *Prototypu*. Wymienimy je w kolejności, w jakiej podaje je *Missale*. Nie dlatego, że odróżniają ryt kaznodziejów od pozostałych rytów liturgicznych, ale dlatego, że naszym celem jest opracowanie rekonstrukcji zwyczaju dominikańskiego. Dlatego też w formie tekstu pomocniczego cytujemy całość *Kanonu*, tak jak został on zanotowany w *Prototypie*. Zachowaliśmy oryginalną interpunkcję i ortografię, ale dla łatwiejszego posługiwania się tekstem rozwinęliśmy abrewiacje. W tekście głównym omówienia posługujemy się współczesną ortografią łańską. By móc wskazać elementy, które odróżniały celebrację predykantów i kurii rzymskiej, będziemy porównywać tekst i rubryki *Kanonu* z wydaniem krytycznym mszałów kurii rzymskiej sprzed 1227 roku opracowanym przez S.J.P. van Dijka i J.H. Walkera³⁹⁰. Różnice zniknęły z biegiem lat i od końca XIV wieku ta część mszy była sprawowana w zasadzie identycznie ze zwyczajem rzymskim. Należy sobie ponadto zdawać sprawę, że elementy, na które zwraca uwagę *Ordinarium*, mogły współlistnieć, a w konsekwencji kształtować inne praktyki liturgiczne, w tym rzymską. W kwestiach wątpliwych będziemy odwoływać się do zwyczajów premonstratensów, kartuzów i cystersów.

Te igitur clementissime pater per ihesum christum filium tuum dominum nostrum supplices rogamus ac petimus uti accepta habeas et benedicas. Haec do ✠ na. Haec mu ✠ nera. Haec sancta ✠ sacrificia illibata. In primis quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica quam pacificare custodire adunare et

³⁸⁷ Por. uwagi zawarte w niniejszym opracowaniu na s. 169.

³⁸⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 241, nr 77.

³⁸⁹ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, dz. cyt., s. 375n. Na temat wariantów i różnych praktyk związanych z *Kanonem Rzymskim* por. m. in.: J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 168–332. Także G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 86n.

³⁹⁰ S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt. w rozdziale pierwszym niniejszego opracowania.

regere digneris toto orbe terrarum una cum famulo tuo papa nostro. et antistite nostro. et rege nostro et omnibus orthodoxis. atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus.

Te igitur celebrans odmawia wykonawszy głęboki skłon. Rubryki dodają, że podczas modlitwy nie klęka. Nie wspominają też nic o praktykowanym w Rzymie i u franciszkanów pocałunku ołtarza, który celebrans miał złożyć po słowach „*ac petimus*”³⁹¹. U dominikanów kapłan prostuje się dopiero na słowa „*Haec dona*” i czyni pierwszy znak krzyża nad darami. Układ palców u dłoni jest opisany w *Missale*. Do znaków błogosławienia darów ofiarnych używa się zawsze dwóch palców — wskazującego i środkowego, a dłoń kieruje się prostopadle do mensy. Kolejne znaki krzyża przypadają na: „*Haec munera*” i „*Haec sancta sacrificia*”³⁹². W tej części pojawia się ponadto współcześnie już nieobecna w Kanonie modlitwa za króla, a dokładnie, wspomnienie jego osoby („*et rege nostro*”) dodane zaraz po wymienieniu papieża i biskupa miejsca. Średniowieczny mszał dominikański nie przewidywał w tym miejscu wymieniania imion papieża, biskupa czy króla. Inaczej w Rzymie, gdzie wspomniano imiona papieża i biskupa, ale nie wymieniano w ogóle osoby króla³⁹³.

Memento domine famulorum famularumque tuorum N. et omnium circumstantium quorum tibi fides cognita est. et nota devotio, pro quibus tibi offerimus: vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suis que omnibus pro redemptione animarum suarum. pro spe salutis et incolumitatis suae. tibi que reddunt vota sua aeterno deo vivo et vero.

Podczas odmawiania każdego z dwóch *Memento* kapłan zachowuje krótką chwilę milczenia, jednak bez głośnego wypowiedzania imion niezapisanych w mszale³⁹⁴. W tekście Kanonu, został w odpowiednim miejscu umieszczony znak rozszerzonego, czerwonego „N”. W ten sposób postępują również mszały proveniencji rzymskiej. W papieskich rubrykach nie znajdujemy jednak uwagi o niewypowiedzaniu głośno imion osób, za które sprawuje się ofiarę mszy, a Innocenty III w swoim komentarzu do mszy wydaje się zachęcać do wypowiedzania ich na głos³⁹⁵. Jedyna różnica w tekście tego fragmentu dotyczy „*tibi que reddunt*” — w rzymskich księgach pominięto „*que*”³⁹⁶. J. Jungmann SJ przekonuje, że wynika to z tradycji rzymskiej, która inaczej dzieliła tekst Kanonu. U dominikanów zastosowano rozwiązanie poprawne grammatycznie. W przeciwnym razie słowa „*Tibi reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero*” należałoby połączyć z „*communicantes...*” w jedno zdanie³⁹⁷.

Communicantes et memoriam venerantes. In primis gloriosae semper virginis Mariae genitricis dei et domini nostri ihesu christi. Sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum Petri et Pauli. Andree. Iacobi. Iohannis. Thome. Iacobi. Philippi. Bartholomei. Mathei. Simonis et Thadei. Lini Cleti. Clementis. Syxti. Cornelii. Cypriani. Laurentii. Grysogoni. Iohannis et Pauli. Cosme et Damiani. Et omnium sanctorum tuorum quorum meritis precibusque conce-

³⁹¹ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 509 i 529. Także: *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 221.

³⁹² Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 241, nr 78. Prototyp, f. 474v.

³⁹³ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 510 i przypis 1.

³⁹⁴ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 241, nr 79.

³⁹⁵ Por. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 845A.

³⁹⁶ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 510.

³⁹⁷ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum solemnina*, dz. cyt., t. 2, s. 206n.

Dzień	Zmienne części <i>Kanonu</i>
W Narodzenie Pańskie wraz z oktawą	<i>Communicantes</i>
W Objawienie Pańskie wraz z oktawą, a także w niedzielę w oktawie i w oktawę Objawienia Pańskiego	<i>Communicantes</i>
Od Wielkiej Soboty do oktawy Zmartwychwstania Pańskiego, gdy msze celebrowane są <i>de octava</i>	<i>Communicantes, Hanc igitur</i>
We Wniebowstąpienie wraz z oktawą, a także w niedzielę po Wniebowstąpieniu i w oktawę tej niedzieli	<i>Communicantes</i> ³⁹⁹
W wigilię Zesłania Ducha Świętego i przez tydzień po Zesłaniu Ducha Świętego	<i>Communicantes, Hanc igitur</i>

Tabela 4.5: Zestawienie części zmiennych Kanonu.

das ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Per eundem christum dominum nostrum. Amen.

Części zmienne Kanonu — własne *Communicantes* i *Hanc igitur* — rzadko wykorzystywano w liturgii dominikańskiej (por. zestawienie zawarte w tabeli 4.5.). Tylko pięć uroczystości miało własne *Communicantes*: Narodzenie, Objawienie i Wniebowstąpienie Pańskie wraz ze swoimi oktawami i niedzielami, jeśli wypadały w trakcie oktawy, Zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha Świętego wraz z wigiliami i oktawami tych świąt. W kwestii różnic w *Communicantes* nie obserwujemy u kaznodziejów znaczących odstępstw od praktyki dworu papieskiego. Jedyna rozbieżność dotyczy pisowni imienia „Chryzogon”: Rzym posługuje się pisownią „Grisochonus”, dominikanie „Grysogonus”. Papieskie i dominikańskie rubryki nie zawierają żadnych przepisów dotyczących tego fragmentu mszy. W szczególności zarówno *Memento*, jak i *Communicantes* w *Prototypie* nie towarzyszą żadne rubryki dotyczące postawy czy gestów kapłańskich. W prawodawstwie kaznodziejów natrafiamy na nie dopiero w XVI wieku w Aktach kapituł generalnych. Czytamy tam, że podczas pierwszej części Kanonu kapłan trzyma ręce złączone, gdy już uczyni znak krzyża nad darami. Dopiero na *Communicantes* rozkłada ręce jak do oracji³⁹⁸.

Hanc igitur oblationem servitutis nostrae. sed et cunctae familiae tuae quaesumus domine ut placatus accipias. diesque nostros in tua pace disponas. atque ab aeterna damnatione nos eripi. et in electorum tuorum iubeas grege numerari. Per christum dominum nostrum. Amen.

W liturgii dominikanów własne *Hanc igitur* przypisane zostało tylko do dwóch uroczystości okresu paschalnego: Zmartwychwstania i Pięćdziesiątnicy. Odmawiano je również w wigilie i oktawy tych uroczystości. Nie różni się od laterańskiego *Hanc igitur*⁴⁰⁰. W tym miejscu warto nadmienić, że w mszale dominikanów tekst Kanonu zapisany jest tekstem ciągłym⁴⁰¹. Kolejne części są wyróżnione kapitalikiem, a ich

³⁹⁸ „In principio sacri canonis a «Sanctus» usque ad «Memento» inclusive iunctae sint manus, praemissis benedictionibus ad haec dona etc. Post «Memento» autem apertae; similiter in defunctorum memento principio iungantur, aperiantur in fine, et sic apertis residuum sacri canonis prosequatur.” MOPH 10, s. 91. Blisko sto lat później w Zakonie panuje ten sam zwyczaj. Zmienia się jedynie to, że kapłan ma wypowiedzieć po cichu imiona papież, biskupa i króla. Por. C. Jasinski OP, *Cærimoniale Missæ*, dz. cyt., s. 35 i 52.

³⁹⁹ Do *Communicantes* nie stosują się zasady prefacji *Qui post resurrectionem* (por. tabela 4.4.).

⁴⁰⁰ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 511.

⁴⁰¹ *Hanc igitur* znajduje się w *Prototypie* na f. 404r.



Ilustracja 4.10: Rycina przedstawiająca sposób trzymania hostii podczas słów „*accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas*”. Źródło: *Quomodo sacerdos se præparare debet ad Missam* w *Missale Sacri Ordinis Prædicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulphi eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romæ 1635, s. XI.

zapis rozpoczyna się od nowej linii. Nie znajdziemy w całym tekście żadnej rubryki poza czerwonymi krzyżykami oznaczającymi błogosławieństwo ofiary. W rzymskim zapisie przed *Communicantes* widnieje rubryka: „*alineam infra actionem*”, która sygnalizuje, że tutaj przypada część własna modlitwy, należy ją odmówić z innego miejsca. Sformułowanie to pochodzi z tradycji sakramentarzy gelazjańskich⁴⁰².

Quam oblationem tu deus in omnibus quaesumus bene ✠ dictam. adscrip ✠ tam.
ra ✠ tam. rationabilem acceptabilemque facere digneris. ut nobis cor ✠ pus et
san ✠ guis fiat dilectissimi filii tui domini nostri ihesu christi.

W trakcie *Quam oblationem* celebrans wykonuje pięć znaków krzyża: trzy pierwsze z nich wspólnie nad hostią i kielichem, czwarty tylko nad chlebem, a piąty nad winem. Kolejne znaki krzyża wypadają na słowa: „*benedictam, adscriptam, ratam, Corpus i Sanguis*”⁴⁰³. W mszale kurii rzymskiej znajdujemy rubryki, które brzmią inaczej niż dominikańskie, ale mają dokładnie taki sam sens. W zapisie różnicą jest też fakt, że dominikanie nie używają w przypadku wymienionych słów wielkich liter, które znajdujemy w mszałach rzymskich z tego okresu⁴⁰⁴. Brak wyraźnej epiklezy może być zaskoczeniem, o ile nie dysponuje się szerszą wiedzą na temat liturgii średniowiecznych. Dlatego wydaje się, że warto tutaj wspomnieć, że Kościół zachodni w tym czasie nie przywoływał mocy Ducha Świętego nad darami ofiarnymi w inny sposób niż tylko przez znaki wielokrotnego błogosławieństwa hostii i kielicha⁴⁰⁵.

Qui pridie quam pateretur accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas
et elevatis oculis in coelum ad te deum patrem suum omnipotentem tibi gratias
agens. bene ✠ dixit. fregit. dedit discipulis suis. dicens.

Przygotowując się do wypowiedzenia słów Ustanowienia, kapłan jest zobowią-

⁴⁰² Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 217.

⁴⁰³ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 241, nr 80.

⁴⁰⁴ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 511. Także: *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 221.

⁴⁰⁵ Por. szczegółowe uwagi na ten temat: J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 228–236.



Ilustracja 4.11: Rycina przedstawiająca sposób trzymania hostii podczas podniesienia. Źródło: *Quomodo sacerdos se pręparare debet ad Missam in Missale Sacri Ordinis Prędicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulfii eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romę 1635, s. XI.

zany — podobnie jak w rycie rzymskim⁴⁰⁶ — podczas *Qui pridie* wytrzeć o nakrycie ołtarza palec wskazujący i kciuk obu rąk. Zwróćmy uwagę na to, że nie wyciera palców o korporał, na którym spoczywa hostia. Nie posługuje się w tym celu również puryfikaterzem. Po wytarciu palców na słowa „*Qui pridie*” unosi nieznacznie hostię, a na „*Benedixit*” znaczy ją znakiem krzyża. Rubryki nakazują też, by słowa konsekracji wypowiadał oddzielnie i ze czcią („*distincte et cum reverentia*”)⁴⁰⁷. Rubryka o lekkim uniesieniu hostii i o znaku krzyża pojawia się również w mszałach rzymskich. Dostrzegamy tu jedynie tę różnicę, że księgi papieskie nakazują unosić hostię obiema rękoma⁴⁰⁸, a przed podniesieniem nieznacznie się pochylić i chwilę adorować Ciało Pańskie⁴⁰⁹. Brakuje tej uwagi u dominikanów, pojawia się dopiero w ich późniejszych mszałach (por. ilustracja 4.10). Nie znajdujemy również wzmianki o wzniesieniu wzroku ku niebu, gdy wypowiada się słowa „*elevatis oculis in coelum*”.

Accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est enim Corpus meum.

Po wypowiedzeniu słów Zbawiciela, celebrans u dominikanów unosi hostię. Opis podniesienia znajdujemy tylko w jednym z czterech mszałów, które analizują S.J.P. van Dijk i J.H. Walker⁴¹⁰. Zwyczaj ten jest stosunkowo nowy. Cystersi przyjęli go dopiero na kapitule generalnej w 1210 roku, a kartuzi dwanaście lat później⁴¹¹.

Dominikańskie rubryki są bardzo dokładne w temacie podniesienia hostii. Zaznaczają, że kapłan nie odkłada jej na ołtarz zaraz po wypowiedzeniu słów konsekracji, „lecz nieco się pochylając, dwoma rękoma unosi hostię, tak by móc ją pokazać stojącym z tyłu”⁴¹². *Ordinarium* przestrzega następnie, by nie trzymać hostii w górze

⁴⁰⁶ Por. *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 221.

⁴⁰⁷ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 241, nr 81.

⁴⁰⁸ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 511n.

⁴⁰⁹ Por. *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 221.

⁴¹⁰ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 512.

⁴¹¹ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 251. Tam też znaleźć można uwagi na temat ewentualnego wcześniejszego wprowadzenia podniesienia. J. Jungmann SJ nie przytacza jednak świadectw sprzed 1200 rok.

⁴¹² *Ordinarium*, dz. cyt., s. 242, nr 84. Por. ilustracja 4.11.

zbyt długo, lecz natychmiast złożyć ją z powrotem na ołtarzu. Oczywiście kapłan nie odwraca się podczas podniesienia, a przepisy dodają jeszcze, że nie odwraca również hostii. Od momentu podniesienia hostii kapłan ma trzymać złączone palce, którymi jej dotykał. Nie dziwi nas, że nie ma w tym miejscu mowy o przyklęknięciu kapłana. Zwyczaj ten w księgach rzymskich pojawia się blisko 250 lat później, mimo że był znany wcześniej w różnych miejscach⁴¹³. W trzynastowiecznych księgach dominikanów wspomina się o tym, że przyklęknąć miał akolita, który zastępował diakona lub subdiakona, wówczas gdy z braku odpowiedniej liczby braci nie można było celebrować z pełną asystą. Taki ministrant, choć zajmował miejsce po prawicy księdza, wcześniej miał się wypowiadać, a od *Sanctus* do *Agnus Dei* klęczeć: „*dum fit confessio et cum dicitur «Sanctus» et «Agnus Dei» a sacerdote, stare debet a dextris et etiam in genuflexione ad Corpus Domini*”⁴¹⁴.

Simili modo postea quam cenatum est accipiens et hunc preclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas. item tibi gratias agens. bene ✠ dixit. dedit discipulis suis. dicens. Accipite. et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix sanguinis mei. novi et eterni testamenti. mysterium fidei. qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

W dominikańskim *Ordinarium* czytamy, że kapłan, odłożywszy hostię, dotyka kielich obiema dłońmi, przechyla go, a gdy wypowiada słowa: „*acipiens et hunc*”, na krótko unosi go nad mensą. Dopiero później zostanie określony dokładny sposób ujmowania kielicha (por. ilustracja 4.12). Powtórnie stawia kielich na ołtarzu i na słowo „*benedixit*” czyni nad nim znak krzyża. Nie wypuszcza jednak naczynia z lewej ręki, gdy prawą je błogosławi. Natychmiast też unosi kielich tak jak poprzednio — to znaczy na początku tej modlitwy, a nie jak przy podniesieniu — a więc przechyla go nieznacznie w swoją stronę i kontynuuje słowa Przeistoczenia. Gdy powie: „*in remissionem peccatorum*”, odkłada naczynie i okrywa korporalem w sposób, który opisaliśmy wyżej. Rzymski zwyczaj jest inny: kapłan trzyma uniesiony kielich w sposób taki jak u dominikanów, ale stawia go na korporale dopiero przed wypowiedzeniem słów: „*unde et memores*”⁴¹⁵. Rubryki nie wspominają o podniesieniu kielicha, przyklęknięciu celebransa po wypowiedzeniu słów Ustanowienia ani nawet o głębokim ukłonie. Tego typu gesty w liturgii rzymskiej pojawiają się później, bo dopiero od XIV wieku⁴¹⁶. Co prawda już w mszale rzymskim⁴¹⁷ spisany przed rokiem 1238 wspomniane jest podniesienie kielicha po konsekracji: „*Hic ostenso calice reponat eum*”⁴¹⁸. Wydaje się, że jest to najstarsze źródło wskazujące na podniesienie w liturgii o rodowodzie laterańskim. Jednak nawet franciszkanie odrzucali ten gest jeszcze do roku 1282⁴¹⁹, a Durandus, pisząc o nim, zaznacza, że choć jest to zwyczaj rozpowszechniony, wciąż jest poddawany w wątpliwość⁴²⁰. U dominikanów — jak wspomnieliśmy wcześniej — gest przyklęknięcia nie przyjmie się jeszcze przez długie lata. Na koniec warto zwrócić uwagę, że podobnie jak o przyklęknięciu, tak i o używaniu dzwonka w trakcie podniesienia, czy na koniec obrzędu, nie znajdujemy żadnych wzmianek

⁴¹³ Na ten temat por. uwagi w: J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 258.

⁴¹⁴ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 245, nr 105.

⁴¹⁵ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 512n. Także: *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 221.

⁴¹⁶ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, przypis 21 i 22, s. 258.

⁴¹⁷ Archiwum Santa Maria Maggiore, BB.ii.15.

⁴¹⁸ S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 513.

⁴¹⁹ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 513, przypis 1.

⁴²⁰ Por. Durandus, *Rationale*, III, 41, 52.



Ilustracja 4.12: Rycina przedstawiająca sposób trzymania kielicha podczas wypowiedzania słów konsekracji. Źródło: *Quomodo sacerdos se praeprare debet ad Missam* w *Missale Sacri Ordinis Prædicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulphi eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romæ 1635, s. XI.

w księgach dominikańskich z XIII wieku. Mimo że taką praktykę wprowadzono już w 1239 roku u franciszkanów, co było prawdopodobnie spowodowane kopiowaniem zwyczajów rzymskich⁴²¹, u dominikanów nie znajdujemy jej potwierdzenia⁴²².

Hec quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis.

Liturgia dominikańska — jak i inne zwyczaje rytu rzymskiego — nie przewidywała podniesienia kielicha. Przeciwnie, kapłan był zobowiązany, by przed słowami „*haec quotiescumque feceritis*”, nakryć kielich korporałem, tak jak miało to miejsce przed słowami Ustanowienia. Takie rozstrzygnięcie — jak wspomnieliśmy wyżej, inne niż rzymskie — dobitnie oddziela ostatnią formułę konsekracji i przez to wyraźniej odnosi ją do obu Postaci, a nie wyłącznie do konsekracji kielicha. W mszale z *Prototypu* zdanie to rozpoczyna się kapitalikiem, co dodatkowo podkreśla omawianą cezurę. Dodajmy, że w *Prototypie* słowa Ustanowienia są zapisane identycznym pismem, jak reszta Kanonu. Dopiero w późniejszych księgach — w zasadzie dopiero w dobie druku — słowa konsekrujące ofiarę będą notowane większą czcionką.

W trakcie słów Ustanowienia diakon z prawej, a subdiakon z lewej strony kapłana klęczą na stopniach ołtarza. Również akolici klęczą — wciąż trzymając zapalone świece — obok diakona i subdiakona. Asysta pozostaje w tej pozycji aż nastąpi moment konsekracji wina⁴²³. Z biegiem lat rubryki uzupełnił zapis mówiący, że akolici klęczą na stopniu najniższym, a diakon z subdiakonem na najwyższym. Takie ustawienie sprawia, że asysta wraz z kapłanem tworzą jakby wznoszący się trójkąt, którego

⁴²¹ Por. tamże, przypis 1, s. 512. J. Jungmann SJ również wspomina o XIII wieku, jako o okresie, w którym wprowadzono dwukrotne użycia dzwonek w trakcie mszy: na *Sanctus* i na podniesienie. Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, przypis 21 i 22, s. 160.

⁴²² Najwcześniejszy zapis o wykorzystaniu dzwonek przed Najświętszym Sakramentem znajdujemy w *Constitutiones sororum ordinis fratrum predicatorum* z 1259 roku. Przytoczone tam ustalenia dotyczą nawiedzenia chorej siostry z wiatykiem. Wówczas szafarza powinien poprzedzać między innymi ministrant z dzwonkiem. Do XVII wieku nie znajdujemy jednak przepisów, które nakazywałyby używać dzwonek w mszy konwentualnej. Por. AOP 3 (1897 – 1898), s. 347.

⁴²³ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 241, nr. 81–82. *Ordinarium* mówi o konsekracji Krwi, a nie wina.

szczytem jest celebrans⁴²⁴. W dni kiedy odprawia się mszę świętą bez okadzenia, ministranci od *Sanctus* do końca Kanonu zajmują miejsca „*modo crucis*”.

W dni, w które używa się kadzidła, diakon klęczy trzymając trybularz. Bierze go sobie od akolity, który przygotował kadzidło w czasie *offertorium*, gdy drugi akolita zapalał świece. Nie ma określonego sposobu kadzenia. Rubryki nakazują kadzić bez przerwy od *Quam oblationem* aż do *Unde et memores*. Po zakończeniu głównej części Kanonu akolici stawiają świece z powrotem na stopniach prezbiterium, wówczas diakon oddaje trybularz akolicie. Kiedy natomiast jest tylko jeden akolita, który może asystować przy celebracji, wówczas podczas *offertorium* zapala świece, a następnie przynosi kadzidło i klęka przy diakonie⁴²⁵. Diakon, okadzając Najświętsze Postacie, unosi nieco tylną część ornatu celebransa w sposób, który został opisany wyżej w stosunku do przedniej części.

Podczas konsekracji w całym kościele ma panować cisza. Jak pamiętamy, konwent śpiewał *Sanctus* jeszcze w trakcie Kanonu. Mszał nakazuje zarówno kapłanowi, jak i chórowi, by słowa konsekracji oddzielić od śpiewu stosowną chwilą ciszy⁴²⁶. Choć nigdzie w mszale nie jest to wspomniane, należy się domyślać, że chór, naśladując asystę, również klęczy w czasie konsekracji: od *Qui pridie* do *Unde et memores*. Taka ekstrapolacja byłaby błędem. Otóż, w Konstytucjach z 1256 roku czytamy: „*In ferialibus quoque diebus: iacemus prostrati a «Sanctus» usque ad «Agnus». In festis uero trium uel nouem lectionum: iacemus prostrati ab eleuatione Corporis usque ad «Pater noster»*”⁴²⁷. Konstytucje ogłoszono razem z *Prototypem*, wobec tego można zrozumieć brak powtórzenia odpowiedniej wzmianki w *Ordinarium*. Zacytowana uwaga pochodzi z rozdziału o inklinacjach i prostracjach. Te ostatnie nie są opisane dokładnie. Dzięki *Cæremoniale A.-V.* Jandela OP znamy dwa rodzaje prostracji⁴²⁸: pierwsza („*super formas*”) polegała na uklęknięciu i zgięciu się w pasie, tak by głową dotknąć oparcia ławki lub oprzeć głowę na kolanach. Drugi rodzaj, częściej znany pod nazwą „*venia*”, polegał na położeniu się na ziemi. W oparciu o lekturę trzynastowiecznych Konstytucji braci wnioskujemy, że podczas Kanonu wykonywano prostrację pierwszego rodzaju⁴²⁹. Wobec tego w dni zwykle (należy się domyślać, że również w te o charakterze pokutnym) chór trwał w prostracji od *Sanctus* aż do *Agnus Dei*. W dni o charakterze świątecznym bracia klęczeli głęboko pochyleni od podniesienia do *Pater noster*.

Unde et memores domine nos tui servi. sed et plebs tua sancta. eiusdem christi filii tui domini dei nostri tam beate passionis. nec non et ab inferis resurrectionis. sed et in celos gloriose ascensionis. offerimus preclare maiestati tue de tuis donis. ac datis. Hostiam ✠ puram. Hostiam ✠ sanctam. Hostiam ✠ immaculatam. Panem ✠ sanctum vite eterne. et Calicem ✠ salutis perpetue.

Po konsekracji kapłan jest zobowiązany rozłożyć szeroko ręce tak, by rozpostarte ramiona tworzyły znak krzyża⁴³⁰. Zwrócenie uwagi na ten szczegół wskazuje jasno,

⁴²⁴ Por. *Missale s. Ordinis Praedicatorum*, dz. cyt., Romae 1939, s. 44. Rubrykę w oryginalnym brzmieniu przytacza jeszcze w 1648 roku C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 79.

⁴²⁵ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 241–242, nr 83.

⁴²⁶ Por. tamże, nr 85.

⁴²⁷ *Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), s. 43.

⁴²⁸ *Cæremoniale iuxta Ritum S. Ordinis Fratrum Praedicatorum*, A.-V. Jandel, Melines 1869, s. 222nn.

⁴²⁹ *Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), s. 42n. Upewnia nas w tym rozstrzygnięciu fakt, że podczas kapituły w 1249 roku właśnie taki nakaz sformułowali bracia w *Aktach*: „*prostrationes que fiunt in canone; fiant super formas*”. MOPH 3, s. 47.

⁴³⁰ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 242, nr 87.

że chodzi o gest inny niż przy zanoszeniu oracji lub przy *Dominus vobiscum*. Nie jest to element celebracji znany wyłącznie dominikanom. Co prawda nie znajdujemy go w rycie rzymskim z XIII wieku⁴³¹, ale będzie stosowany już niespełna sto lat później. W interesującym nas okresie pojawia się w liturgiach, które w wiekach średnich poddały się wpływowi rytu ambrojańskiego. Znajdujemy go również w liturgii kartuzów⁴³² i premonstratensów⁴³³. Szersze badanie na temat występowania tego gestu przedstawił również G. Sölch OP⁴³⁴. Określenie historii interesującej nas postawy jest jednak skomplikowane, ponieważ źródła, które by o nim wspominały, są nader rzadkie, mimo że jest wspomniany nawet w tak istotnym dziele jak *Micrologus*⁴³⁵. Dopiero od rozpowszechnienia się liturgii kaznodziejów i w rytach zależnych od niej spotykamy częściej gest szerokiego rozłożenia ramion na *Unde et memores*. Mimo że celebrans trwał z rozłożonymi rękoma krótko, bo za chwilę miał uczynić aż pięć znaków krzyża nad ofiarą, jest to ważny element rytu. Wręcz narzuca się jego wspomniana w rubryce anamnetyczna wymowa, a postrzegany z perspektywy dramatycznej zdumiewa teatralnością.

Zarówno według mszału rzymskiego jak i predykanckiego w trakcie *Unde et memores* kapłan czyni kolejne znaki krzyża, które przypadają na słowa: „*Hostiam puram, Hostiam sanctam, Hostiam immaculatam, Panem sanctum i Calicem salutis*”. Podobnie jak poprzednio, czwarty znak czyniony jest nad Ciałem, piąty nad Krwią Pańską, a trzy poprzednie nad całą ofiarą. Według dostępnych nam dokumentów średniowiecznych nic nie wskazuje na to, by kapłan po wykonaniu znaków błogosławieństwa ofiary, powtórnie rozkładał ręce na znak ukrzyżowanego. Późniejsze źródła wskazują na coś przeciwnego.

Supra que propitio ac sereno vultu respicere digneris. et accepta habere sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti abel. et sacrificium patriarche nostri abrahe. et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus melchisedech. sanctum sacrificium immaculatam hostiam.

Na *Supra quæ* kapłan rozkłada ręce w sposób zwykły: „*extensis more solito manibus*”⁴³⁶. Wydaje się, że taki właśnie był średniowieczny sposób wykonywania tego gestu. Najpierw kapłan rozkładał ręce szeroko („*extendat brachia plus solito, mediocriter tamen, usque quo ad signa crucis facienda deponere necesse sit*”⁴³⁷), następnie pięciokrotnie błogosławił ofiarę, a na koniec wznosi dłonie w zwyczajnej formie.

Supplices te rogamus omnipotens deus. iube hec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divine maiestatis tue. ut quotquot ex hac altaris participatione sacro sanctum filii tui Cor ✠ pus et San ✠ guinem sumpserimus omni bene ✠ dictione celesti et gratia repleamur. Per eumdem christum dominum nostrum. Amen.

⁴³¹ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 513. J. Jungmann SJ wskazuje źródła, które sugerują, że ten gest był obecny w Rzymie w VII/VIII wieku, a po długiej przerwie pojawił się ponownie w wieku XVI. Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, przypis 15, s. 267.

⁴³² Por. W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 186.

⁴³³ Por. A. King, *Liturgies of the religious orders*, dz. cyt., s. 216.

⁴³⁴ G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 93n.

⁴³⁵ Por. *Micrologus*, PL 151, 987C-D.

⁴³⁶ C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 55. Zastanawiające jest jednak, dlaczego C. Jasinski OP, opisując wcześniej szersze niż zwyczajne rozłożenie rąk, pisze: „*brachia plus solito mediocriter tamen et non per modum Crucis extendat*”, tamże.

⁴³⁷ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 242, nr 87.

Dominikanin, odmawiając *Supplices te rogamus*, skłania się głęboko, krzyżując ręce na piersiach. *Ordinarium* — jak już wielokrotnie mogliśmy zwrócić uwagę, jest bardzo precyzyjne i tym razem — nakazuje, by lewe ramię kładł pod prawym. Trwa pochylony aż do słów „*Ex hac Altaris participatione*”. Gdy się prostuje, jeden raz całuje ołtarz po prawej stronie kielicha. Następnie na „*Corpus*” czyni znak krzyża nad hostią, na słowo „*Sanguinem*” wykonuje ten sam gest nad kielichem, a na „*benedictione*” czyni trzeci znak krzyża „przed swą twarzą”⁴³⁸. Rzymski zwyczaj był analogiczny, a różnice i w tej części Kanonu są niewielkie. Celebrans ma się wyprostować już na słowa „*ut quotquot*” i wówczas pocałować ołtarz. Mszał laterański nie zaznacza, z której strony⁴³⁹. Nieco później zmianę w tym zwyczaju wprowadzą franciszkanie, których mszał nakazuje skłonić się po słowach „*immaculatam hostiam*” w *Supra quæ*, natomiast wyprostować się w tej samej chwili co u dominikanów⁴⁴⁰. Wszystkie interesujące nas mszały spisane po 1215 roku wspominają o pocałunku ołtarza i o znakach krzyża wykonywanych nad hostią, kielichem i na ciele celebransa. Tylko dominikanie używają frazy „przed twarzą”, ale domyślamy się, że oznacza ona to samo, co rzymskie i franciszkańskie „*signet se*”. Zbieżność praktyki rzymskiej i dominikańskiej w tej części mszy jest istotna. Według J. Jungmanna SJ praktyka gestów błogosławieństwa i pocałunku ołtarza podczas *Supplices te rogamus* nie była ujednoczona w liturgii Kościoła Zachodniego przez całe średniowiecze⁴⁴¹. Zbieżność zwyczajów jest więc istotną wskazówką w próbie sformułowania odpowiedzi na pytanie o źródła liturgii dominikańskiej. W analizie przedstawionej przez G. Sölcha OP czytamy, że zwyczaj pocałunku ołtarza i znaków błogosławieństwa znajduje się również w księgach cystersów, kartuzów i premonstratensów⁴⁴².

Memento etiam domine famulorum famularumque tuarum qui nos preceserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. N. Ipsi et omnibus in christo quiescentibus locum refrigerii lucis et pacis ut indulgeas deprecamur. Per eumdem christum dominum nostrum. Amen.

Drugie *Memento* z mszału kaznodziejów różni się w dwóch istotnych miejscach od modlitwy w wersji laterańskiej. Po pierwsze dominikanie przewidują, że ewentualne wspomnienie imion zmarłych (wypowiedziane w myśli⁴⁴³) nastąpi po słowach: „*in somno pacis*”. Rzymskie mszały notują „N” w tym miejscu, które znamy ze współczesnej praktyki: po „*famularumque*”. Po drugie mszał dominikański opuszcza słowo „*Domine*” po „*ipsis*”. Jest to naturalna konsekwencja pierwszej zmiany, która sprawia, że wtrącenie zwrotu do Boga w tym miejscu nie brzmiałoby naturalnie. Zwróćmy uwagę, że wymienienie imion zmarłych w liturgii mszy u dominikanów odbywa się w tym momencie, w którym współczesne rubryki przewidują chwilę ciszy, by można było dołączyć w myślach imiona zmarłych. Nie jest to zwyczaj stworzony przez dominikanów. Kaznodzieje i tym razem przejmują tradycję, którą pielęgnowało wiele

⁴³⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 241, nr 88.

⁴³⁹ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 514.

⁴⁴⁰ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 529. Pokłon jest wykonywany w tym samym momencie, w którym opisują go mszał dominikański i rzymski. Tylko rubryka wykorzystuje inne sformułowanie. Zwyczaj pokłonu jest wcześniejszy. Por. Innocentius III, *Ordo missæ*, PL 217, 770C.

⁴⁴¹ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2., s. 287n.

⁴⁴² Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 95n.

⁴⁴³ Por. uwagi poczynione na s. 236 niniejszego opracowania.

zakonów. W szczególności te, które już wielokrotnie okazały się źródłem zwyczajów dominikańskich⁴⁴⁴.

Nobis quoque peccatoribus famulis tuis de multitudine miserationum tuarum sperantibus. partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus. cum Iohanne. Stephano. Mathia. Barnaba. Ignatio. Alexandro. Marcellino. Petro. Felicitate. Perpetua. Agatha. Lucia. Agnete. Caecilia. Anastasia. Et omnibus sanctis tuis. intra quorum nos consortium non estimator meriti. sed venie quaesumus largitor admitte. Per christum dominum nostrum.

Nobis quoque zostało zapisane odmiennie w mszale rzymskim i dominikańskim. Kaznodzieje oddzielili przez znak kapitalika tę część modlitwy od „*Per quem*”, czego nie zanotowano w księgach laterańskich. Dodatkowo w mszale rzymskim przed *Nobis quoque* pojawia się rubryka mówiąca, że kolejną część należy odmówić podniesionym nieco głosem⁴⁴⁵. Nie znajdujemy podobnego wskazania w mszale kaznodziejów. Obie tradycje przekazują natomiast zwyczaj, na mocy którego wypowiedzianym słowom towarzyszy gest uderzenia się w piersi. Rękopisy używają odmiennych słów na opisanie gestu: „*percutiat*” — rzymskie, „*tundat*” — dominikańskie. Mimo że określenie z *Prototypu* ma mocniejsze znaczenie („uderzać”, a nie „potrącać”), to jednak chyba rzymskie księgi bardziej adekwatnie opisują gest księdza. Ponieważ kapłan podczas modlitwy uderza się dłonią, której nie składa w pięść, a jedynie trzema ostatnimi palcami dotyka klatki piersiowej. Pamiętamy bowiem, że kciuk i palec wskazujący są złączone od momentu, w którym kapłan dotykał Ciała Pańskiego.

Zwyczaj uderzania się w pierś podczas *Nobis quoque* był stosunkowo młody w czasach, gdy dominikanie opracowywali swój ryt⁴⁴⁶. W nielicznych miejscach wykonywano ten gest potrójnie⁴⁴⁷. Dominikanie zaczerpnęli go z tych samych źródeł, z których pochodzi większość liturgicznych zwyczajów Zakonu: od premonstratensów, cystersów lub kartuzów⁴⁴⁸. Dziwi jednak fakt, że w liturgii kaznodziejów brakuje „podniesienia głosu” na słowa „*Nobis quoque peccatoribus*”, którym towarzyszyło uderzenie się w piersi. Wypowiedzenie tych słów głosem silniejszym i przez to bardziej słyszalnym było powszechną praktyką w Kościele wieków średnich. Tylko cystersi w swoich księgach mszalnych nie wspominają o tym zwyczaju⁴⁴⁹. Wydaje się, że dzięki tej rubryce możemy wskazać najbardziej prawdopodobne źródło dominikańskiego sposobu odmawiania Kanonu, drugim są prawdopodobnie zwyczaje premonstratensów. Wniosek ten wynika stąd, że gdy dominikanie nie stosują się do zwyczajów jednych, zastępują je zwyczajami drugich.

Per quem hec omnia domine semper bona creas. Sancti ✠ ficas. Viui ✠ ficas.
Bene ✠ dicis et prestas nobis. Per ✠ ipsum. Et cum ✠ ipso. Et in ✠ ipso est. tibi
deo patri ✠ omnipotenti. in unitate ✠ spritus sancti. omnis honor et gloria.

Zwróćmy najpierw uwagę, że *Per quem* i *Per ipsum* w mszałach z XIII wieku są połączone w jedną modlitwę. Podczas tej rozbudowanej doksologii kapłan wykonuje w sumie osiem znaków krzyża. Pierwsze trzy przypisane są do słów: „*sanctificas, vivi-*

⁴⁴⁴ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2., s. 296–300. W szczególności odniesienia do źródeł w przypisach: 44 – 46, 48 i 50.

⁴⁴⁵ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 514.

⁴⁴⁶ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2., s. 312 – 314.

⁴⁴⁷ Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 98.

⁴⁴⁸ Por. tamże, s. 97.

⁴⁴⁹ Por. tamże.



Ilustracja 4.13: Rycina przedstawiająca sposób trzymania hostii i kielicha podczas wypowiedzenia słów „Per Ipsum”. Źródło: *Quomodo sacerdos se pręparare debet ad Missam in Missale Sacri Ordinis Prędicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulffii eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romę 1635, s. XIV.

ficas, benedictis”. W liturgii predykantów każdy z nich czyniony jest nad całą ofiarą⁴⁵⁰. Kapłan wciąż ma złączone palce, którymi dotykał hostii podczas Ustanowienia. Wobec tego błogosławi ofiarę, składając dłoń inaczej niż przed konsekracją. Przed *Per ipsum* celebrans odkrywa kielich, zdejmując z niego część korporału, która okrywa go od „*Haec quotiescumque feceritis*”. Chwyta kielich lewą dłonią za podstawę, w prawej ręce natomiast unosi hostię (por. ilustracja 4.13).

Kapłan trzyma święte postaci po to, by hostią wykonywać kolejne znaki krzyża nad kielichem. Każdy z nich jest precyzyjnie opisany. Pierwszy przy słowach „*per ipsum*” czyni się od jednego brzegu kielicha do drugiego („*a labio ad labium*”). Drugi wykonuje się głębiej w czaszy kielicha, przypisany jest do słów „*cum ipso*”. Kolejny wykonuje się jeszcze głębiej w kielichu przy słowach „*in ipso*”. Ostatnie dwa znaki krzyża przypisane są do wspomnienia osób Boskich. Podczas wypowiedzania słów „*Deo Patri*” krzyż wykonuje się na zewnątrz kielicha — pomiędzy podstawą a czaszą. W końcu ostatni gest błogosławieństwa wyznaczono na słowa „*Spiritus Sancti*”, gdy wykonuje się krzyż przed stopą kielicha — niżej niż poprzedni⁴⁵¹. Zarówno grafia zapisu, jak i przebieg obrzędu wskazują, że jest to jedna ceremonia. Pewnej cezury można dopatrywać się co najwyżej w geście odsłonięcia kielicha.

Obrzęd związany z *Per quem* był identyczny z tradycją laterańską. Również w mszy papieskiej wykonywano osiem znaków krzyża: trzy pierwsze dłonią, a kolejne Ciałem Pańskim. Rubryki mszałów rzymskich są jednak mniej precyzyjne. Nakazują, by kolejne gesty błogosławieństwa wykonywać „nad Krwią”, a dwa ostatnie „przed kielichem”⁴⁵².

Porównując rubryki Humberta z domniemanymi źródłami liturgii dominikańskiej, przy opisie znaków krzyża natrafiamy na bardzo wyraźne różnice. Po pierwsze kartuzi od *Per ipsum* wykonują trzy, a nie pięć znaków krzyża. Cystersi pomijają czwarty z pięciu „dominikańskich” znaków krzyża. Premonstratensi stosują się do zwyczaju pięciokrotnego błogosławienia kielicha, ale cztery pierwsze znaki krzyża

⁴⁵⁰ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 242, nr 89.

⁴⁵¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 242, nr 90.

⁴⁵² Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 515 i 530.

wykonywają nad nim, a dopiero piąty przed kielichem. Żaden z wymienionych zakonów nie stosuje takiego zwyczaju, jaki spotykamy u kaznodziejów⁴⁵³. Według J. Jungmanna SJ od XI wieku sukcesywnie powiększa się liczba znaków krzyża wykonywana w tej części Kanonu. Dominikanie, którzy tworzą swój zwyczaj w połowie XIII wieku, do czterech poprzednich gestów dodają piąty⁴⁵⁴.

Per omnia secula seculorum.

Na koniec Kanonu celebrans odkłada hostię i zakrywa powtórnie kielich korporem. Wówczas z rękoma złożonymi na ołtarzu śpiewa: „*Per omnia saecula saeculorum*”. Śpiew wykonuje na melodię konkluzji oracji, dlatego w mszale przewidziano zakończenie uroczyste i proste⁴⁵⁵. Chór odpowiada: „*Amen*”. Jak widzimy, w mszale z *Prototypu* brakuje tak zwanego „małego podniesienia”, o którym świadczą mszały rzymskie. Czytamy w nich: „*cum dextera manu tenens hostiam et calicem parum erigat cum utraque manu*”⁴⁵⁶. Na Lateranie dopiero po słowach „przez wszystkie wieki wieków” stawiano kielich i przykrywano go palką. Zwyczaj przeciwny stosowany przez dominikanów odnajdujemy w niektórych diecezjach francuskich⁴⁵⁷ i u premonstratensów. Cystersi postępują zgodnie ze zwyczajem rzymskim. Oni też wykorzystują diakona do podtrzymania rąk celebransa⁴⁵⁸, co stanie się powszechne w wiekach późniejszych⁴⁵⁹. Dominikanie jednak nigdy nie przyjęli zwyczaju małego podniesienia, nawet w wieku XVII, kiedy w liturgii kaznodziejów obowiązywały już dodatkowe przyklęknięcia, pokłony i podniesienie kielicha, wciąż nie wspomina się małego podniesienia⁴⁶⁰.

Jak dotąd pominęliśmy jedną z zasadniczych kwestii dramatycznych dotyczących Kanonu — odmawianie modlitwy ściszym głosem. Na ten temat bowiem nie znajdujemy w *Prototypie* żadnej uwagi przy opisie mszy konwentualnej. Jeden raz kiedy wspomina się o „*submissa voce*”, przepis dotyczy mszy prywatnych. Rubryka ustala, że całą mszę prywatną odmawia się ściszym głosem, tak jednak, by stojący wokół mogli usłyszeć jej słowa. Tylko modlitwa eucharystyczna ma być wypowiedziana na tyle cicho, by nikt nie mógł zrozumieć jej słów:

*In voce mediocritatem servet, ne nimis alte clamando conturbet alios celebrantes, vel nimis submisso dicendo non audiatur. Canonem sic submisso dicat quod intelligi non possit a circumstantibus*⁴⁶¹.

Dlaczego nie znajdujemy podobnej rubryki w opisie mszy konwentualnych, której celebrowanie było wzorcem dla mszy mniejszego ołtarza? Możliwe, że praktyka odmawiania Kanonu szeptem była na tyle umocniona, że nie było konieczne wspominać o niej

⁴⁵³ Por. dokładną analizę tego zagadnienia w: G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 100.

⁴⁵⁴ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2., s. 324 – 316. W szczególności przypisy: 49–51. Wydaje się jednak, że dominikanie nie wprowadzają innowacji. Zwyczaj czynienia pięciu znaków krzyża był znany od początku XIII wieku, a pierwsze źródło, w którym został opisany, jest jeszcze wcześniejsze, bo z przełomu wieków XI i XII. Rozwój tego gestu u dominikanów próbuje opisać również G.G. Sölch OP w: *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 99n.

⁴⁵⁵ Por. uwagi na s. 179 niniejszego opracowania.

⁴⁵⁶ S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 515.

⁴⁵⁷ Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 104. W szczególności przypis 15.

⁴⁵⁸ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1425D – 1426A.

⁴⁵⁹ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2., s. 329n.

⁴⁶⁰ Por. C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 57.

⁴⁶¹ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 250, nr 132.

dodatkowo. Faktem jest, że już od IX wieku znajdujemy na ten temat coraz liczniejsze świadectwa⁴⁶². Niemniej ani w przytaczanych księgach rzymskich, ani u cystersów nie znajdujemy wyraźnej rubryki nakazującej wypowiadać szeptem słowa modlitwy eucharystycznej. Mimo że takie wskazania dotyczą sekrety. Owszem, w komentarzu papieża Innocentego III znajdujemy odpowiednie wyjaśnienie i bezwzględny nakaz cichego odmawiania słów Kanonu⁴⁶³. Można więc założyć, że nikt nie odważyłby się odmawiać na głos modlitwy eucharystycznej. Najbardziej jednak zastanawia fakt, że w trzysta lat po ustanowieniu rytu kaznodziejów (1551 rok) w Aktach kapituł generalnych znajdujemy zapis: „*Consecrationis verba sicut et totus canon non alta voce, ut quibusdam est usus contra multorum capitulorum immo et conciliorum decreta, submissa voce dicantur*”⁴⁶⁴. Co więcej, w 1569 roku polecenie to zostało powtórzone. Czy należy mniemać, że było konieczne sformułowanie przytoczonego zakazu, ponieważ był to czas eksperymentów liturgicznych sprzecznych z „dekretami wielu synodów i kapituł”, czy raczej dlatego, że próbowano zmienić wcześniejszą tradycję? W oparciu o badane przez nas źródła trudno rozstrzygnąć tę kwestię jednoznacznie. Skłaniamy się jednak ku tezie, że w XIII wieku u dominikanów Kanon w całości był wypowiadany głosem ściszym⁴⁶⁵. Słyszeli go co najwyżej ministranci, znajdujący się bezpośrednio przy kapłanie.

4.5. *POSTULATIONES*

W kolejnych punktach omówimy dwie ostatnie i najkrótsze części mszy sprawowanej w rycie dominikańskim. Podobieństwo elementów składających się na *Postulationes* i *Gratiarum actiones* do wcześniej już omówionych obrzędów pozwoli nam często skracać poniższy wywód.

4.5.1. *PATER NOSTER*

Wezwanie „*Oremus*” rozpoczyna szóstą część celebracji. Słowu nie towarzyszy tym razem ani obrót w stronę konwentu, ani gest uniesienia rąk. Jest to bowiem jedynie pierwsze słowo dłuższej zachęty: „*Præceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere*”. Następującą po wezwaniu modlitwę *Ojcze nasz* kapłan odmawia sam aż do słów „*Sed libera nos a malo*”, które śpiewa chór. Na koniec celebrans odpowiada ciszej „*Amen*”⁴⁶⁶. Nie jest możliwe wywiedzenie powyższej formy *Pater noster* z zapisu modlitwy znajdującego się w *Missale* na folio 404r. Nie zostały w nim wykorzystane znaki podwójnej pauzy, a kapitaliki rozpoczynające kolejne frazy mają inne znaczenie niż w śpiewach psalmów i *ordinarium*. Sposób odmawiania mszalnego *Ojcze nasz* dostarczają rubryki, spisane na początku mszału głównego ołtarza. Nie jest jasne, dlaczego w tym miejscu zapis muzyczny nie jest precyzyjny. Niejednoznaczność zapisu nie przekreśla wcześniej sformułowanych zasad jego interpretacji. Stosując konsekwentnie reguły notacji muzycznej, należy wyciągnąć

⁴⁶² Pierwsze z nich pochodzi od diakona Florusa (+860). Por. M. Szablewski, *Msza bez ludu. Znak jedności czy podziału?*, dz. cyt., s. 87.

⁴⁶³ Por. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 839C–840D.

⁴⁶⁴ MOPH 10, s. 91.

⁴⁶⁵ Wielość trzynastowiecznych źródeł nakazujących taki sposób odmawiania modlitwy eucharystycznej dostępnych na obszarze całego Kościoła zachodniego wydaje się wystarczającym dowodem w tej kwestii. Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2., s. 126n.

⁴⁶⁶ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 242, nr 89.

następujący wniosek: kapłan śpiewa całą modlitwę, która zanotowana jest dla niego w mszale. Wezwanie „*Oremus*” i dalsze słowa nie zostały oddzielone od wcześniejszych. *Missale* notuje je na tej samej czterolinii, na której zapisane jest zakończenie Kanonu („*Per omnia sæcula sæculorum. Amen*”). Chór — na mocy dodatkowych przepisów — dołącza się do jego śpiewu na ostatnie zdanie *Pater noster*. Wiemy, że taki sposób odmawiania *Ojczy nasz* obowiązywał prawdopodobnie w całym Kościele Zachodnim⁴⁶⁷.

Pater noster zostało zanotowane w dwóch wariantach melodycznych: uroczystym i zwykłym⁴⁶⁸. Obie melodie skomponowane są w tym samym *modus*. Nie różnią się bardzo od siebie, melodia uroczysta jest tylko nieco bardziej zdobną wersją melodii codziennej. Dodatkowe dwunutowe melizmaty pojawiają się jedynie w dwóch frazach: „*sanctificetur nomen tuum*” oraz „*sicut in caelo et in terra*”. Chór w obu wariantach śpiewa ostatnią frazę modlitwy na tę samą melodię.

4.5.2. EMBOLIZM *LIBERA NOS*

Liturgia dominikańska, zarówno trzynastowieczna jak i późniejsza, zna tylko jeden embolizm. Kapłan recytował modlitwę, a od słów „*Per omnia*” śpiewał, korzystając z melodii oracji. Konwent odpowiadał: „*Amen*”. Tekst embolizmu w księgach dominikanów jest identyczny z rzymską wersją modlitwy.

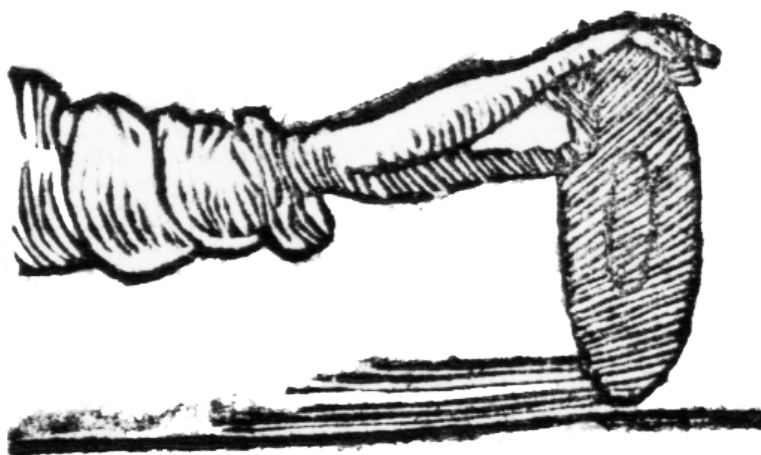
Libera nos quesumus domine ab omnibus malis preteritis presentibus et futuris. et intercedente beata et gloriosa semper virgine dei genitrice Maria et beatis apostolis tuis Petro et paulo. atque Andrea cum omnibus sanctis. Da propitius pacem in diebus nostris. ut ope misericordie tue adiuti et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi. Per eundem dominum nostrum ihesum christum filium tuum qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti deus. Per omnia secula seculorum. Amen.

W trakcie powyższej modlitwy subdiakon oddawał odkrytą patenę diakonowi. Ten, nie posługując się już żadnym welonem, przyjmował ją i przekazywał celebransowi na słowa: „*Da propitius pacem*”. Jak zazwyczaj w momentach przekazania kapłanowi jakiegoś przedmiotu, tak i tym razem diakon całuje dłoń prezbitera. W przypadkach gdy subdiakonowi nie powierza się pateny (por. uwagi na stronie 235), wówczas diakon bezpośrednio przekazuje ją kapłanowi⁴⁶⁹. Gdy subdiakon odda patenę, wówczas wraz z jednym z akolitów składa z szacunkiem welon, którego nie będzie więcej potrzebował. Ryt dominikański nakazuje kapłanowi uczynić znak krzyża pateną, a następnie pocałować ją i odłożyć na ołtarz poza korporałem. Wzmianka o odłożeniu pateny „*seorsum a corporali*” odróżnia ryt dominikański od cysterskiego i premonstratenskiego. Pierwszy z nich nakazywał odłożyć patenę

⁴⁶⁷ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 351. Także: Innocentius III, *Ordo missæ*, PL 217, 771B. Choć źródła nie zawsze są w tym względzie jednoznaczne. Por. Durandus, *Rationale*, IV, 47, 3. W przepisach liturgicznych cystersów nie jest wyraźnie powiedziane, że chór kończy *Pater noster* wraz z kapłanem. Niemniej w opisie w mszy „*Sed libera nos a malo*” jest wyszczególnione jako osobna fraza. Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1426A.

⁴⁶⁸ Por. *Prototyp*, f. 404r.

⁴⁶⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 243, nr 91.



Ilustracja 4.14: Rycina przedstawiająca sposób ujmowania pateny w mszy cichej, gdy nie podaje jej celebransowi diakon. Źródło: *Quomodo sacerdos se præparare debet ad Missam* w *Missale Sacri Ordinis Prædicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulfii eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romæ 1635, s. XIV.

pod⁴⁷⁰, a drugi na korporał⁴⁷¹. W rycie rzymskim na początku XIII wieku przekazanie pateny następowało później niż u dominikanów, ponieważ dopiero po słowach „*ab omni perturbatione securi*”. Wydaje się jednak, że *Indutus planeta* Haymona z Faversham przyspieszyła ten obrzęd na słowa „*da propitius pacem*”⁴⁷². Wtedy kapłan żegnał się pateną i kładł na niej hostię, odkrywał kielich i hostię łamał. Po odmówieniu kolejnej części embolizmu: „*Qui tecum vivit et regnat in unitatae Spiritus Sanctus*” z pozostającej w lewej dłoni połówki hostii odłamywał kolejną część, którą ponownie odkładał na patenie. Z częścią pozostającą w dłoni wyciągał rękę nad kielich i odmawiał ostatnie zdanie modlitwy⁴⁷³.

W rycie kaznodziejów w czasie gdy celebrans łamał hostię, patena leżała poza korporałem. W trakcie embolizmu dochodzi również do podziału hostii, który w *Prototypie* jest opisany detalicznie — nawet dokładniej niż streszczony opis z mszałów rzymskich z XIII wieku. Do opisu dołączono ponadto dwa schematyczne rysunki, które miały zobrazować podział⁴⁷⁴. Według rubryk łamanie hostii należy przeprowadzić w następujący sposób: podczas słów „*ab omni perturbatione securi*” celebrans odsłania kielich, a następnie podnosi hostię z korporału. Mówiąc „*per eundem*”, dzieli hostię najpierw na dwie części wzdłuż pionowej osi. Następnie część, którą trzyma w prawej dłoni obraca prostopadle do drugiej połowy hostii, chwytą ją również lewą ręką i łamie (por. ilustracja 4.15). Nie powinien w trakcie tej czynności dotykać złamania. Dwie części hostii, które trzyma w lewej ręce, pozostaną w niej aż do momentu komunii kapłana. Trzecią częścią, która pozostała w prawej dłoni, wykonuje trzy znaki krzyża na słowa: „*Pax ✠ Domini, sit ✠ semper, vobis ✠ cum*”. Pierwszy z nich kreślony jest wewnątrz kielicha, kolejne prawdopodobnie również, ale rubryki nie są

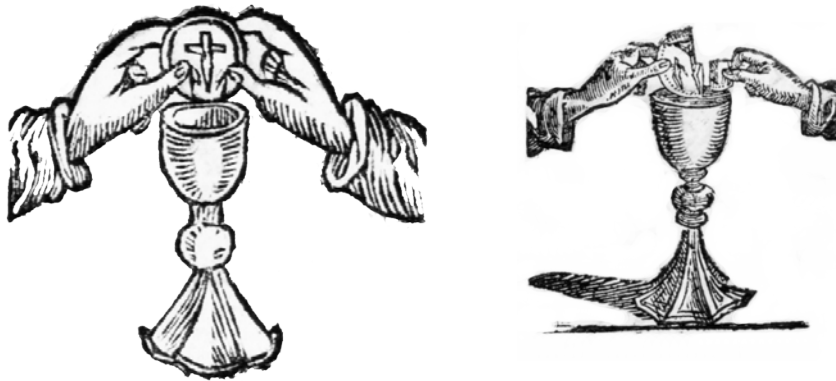
⁴⁷⁰ „*Sacerdos accipiens patenam ponat eam sub corporali. Quos si talis missa fuerit, in qua conventus vadit ad pacem, ponat eam super corporale*”. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1426B.

⁴⁷¹ „*Sacerdos accepta patena se consignans super corporale eam deponat*”. M. Waefelghem, dz. cyt., s. 83n.

⁴⁷² Por. *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 221.

⁴⁷³ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 516n.

⁴⁷⁴ Por. *Prototyp*, f. 393v.



Ilustracja 4.15: Ryciny przedstawiają sposób ujęcia i łamania hostii zgodne ze zwyczajem kaznodziejów. Źródło: *Quomodo sacerdos se pręparare debet ad Missam* w *Missale Sacri Ordinis Prędicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulfi eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romę 1635, s. XIII i XIV.

w tym miejscu wystarczająco precyzyjne⁴⁷⁵. Także w rycie rzymskim obrzęd kończy się w ten sposób: kapłan wykonuje znaki krzyża nad kielichem. Rubryki laterańskie nie wspominają, by robił to „*intra calicem*”⁴⁷⁶.

4.5.3. *AGNUS DEI*

„*Pax Domini sit semper vobiscum*” kapłan wygłasza, śpiewając. Chór odpowiada: „*Et cum spiritu tuo*”. W trakcie dialogu celebrans wciąż jest zwrócony twarzą na wschód — przecież w tym czasie kreśli znaki krzyża hostią nad kielichem. Po wezwaniu asysta ustawia się tak, jak do odmawiania *Sanctus*: diakon z jednym akolitą po lewej, a subdiakon z drugim akolitą po prawej stronie. Recytują wspólnie z prezbiterem trzykrotne *Agnus Dei*. W mszach za zmarłych zamiast „*miserere nobis*” mówi się „*dona eis requiem*”, a za trzecim razem — w miejsce „*dona nobis pacem*” — dodaje się jeszcze „*sempiternam*”. Reguła ta obowiązuje również chór, gdy będzie śpiewał *Agnus Dei*. W *Graduale* znajdziemy odpowiedni śpiew w *ordinarium* na msze *pro defunctis* (folio 363v). Każde z trzech kolejnych wezwań *Agnus Dei* rozpoczyna kantor lub kantorzy, a kontynuują je oba chóry naprzemiennie. Jest to najbardziej prawdopodobna praktyka wykonawcza śpiewu, mimo że można domyślać się innych, a trzynastowieczne rubryki (poza zapisem muzycznym) nie dostarczają wystarczających wyjaśnień. Taką interpretację potwierdza C. Jasinski OP, który wprost mówi o wykonaniu śpiewu *alternatim* podczas mszy konwentualnych⁴⁷⁷. Wobec czego możemy sformułować ogólną zasadę, że wszystkie śpiewy składające się na uroczyste *ordinarium missę* rozpoczął kantor lub kantorzy, a kontynuował je konwent w dialogu na dwa chóry.

Nie jest jednak jasne, kiedy dokładnie rozpoczynał się śpiew *Agnus Dei*. Choć nie jest to powiedziane *explicite*, można przypuszczać, że kantor intonował ten śpiew wówczas, gdy recytowała go asysta z celebransem. To znaczy, zaraz po odpowiedzi

⁴⁷⁵ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 243, nr 92.

⁴⁷⁶ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 518. Cystersi przeciwnie, znów okazują się prawdopodobnym źródłem dominikańskiego zwyczaju. Por. PL 217, 1426B.

⁴⁷⁷ Por. C. Jasinski OP, *Cærimoniale Missę*, dz. cyt., s. 93.



Ilustracja 4.16: Rycina przedstawiająca sposób trzymania świętych postaci podczas *Agnus Dei*. Źródło: *Quomodo sacerdos se pręparare debet ad Missam* w *Missale Sacri Ordinis Prędicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulfii eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romę 1635, s. XIV.

chóru „*et cum spiritu tuo*”. Takie rozstrzygnięcie upodabniałoby wykonanie *Agnus Dei* do śpiewu *Sanctus*, który rozpoczynano wraz z asystą, a kończono znacznie później. W tym wypadku koniec śpiewu przypadał na moment, gdy bracia przekazywali sobie znak pokoju. Średniowiecze znało taką praktykę. Dość często *Agnus Dei* towarzyszyło przekazywaniu znaku pokoju⁴⁷⁸. W rubrykach zawartych w mszale dominikanów czytamy o wzajemnym powiązaniu śpiewu i obrzędu. Mianowicie bracia przekazują sobie znak pokoju tak długo, aż nie skończy się śpiew *Agnus Dei*⁴⁷⁹. Zwróćmy uwagę, że dominikańskie wykorzystanie *Agnus Dei* nie było całkowicie zgodne z tradycyjnym przeznaczeniem śpiewu. Pierwotnie przewidziany był jako antyfona, którą wykonywano wyłącznie podczas łamania chleba⁴⁸⁰. Na przestrzeni historii liturgii rzymskiej zmieniła się jednak funkcja antyfony *Agnus Dei*, czego ślad noszą zarówno mszały z XIII wieku jak i komentarze ówczesnych liturgistów. Na przykład, Innocenty III zaznacza⁴⁸¹, że ze względu na wcześniejszą tradycję w księgach laterańskich notuje się ten śpiew z trzykrotnym powtórzeniem „*miserere nobis*”⁴⁸². Tradycja, na którą się powołuje, jest uprzednia w stosunku do łączenia *Agnus Dei* i przekazania znaku pokoju. Połączenie obrzędów pokoju i śpiewu spowodowało, że zmieniono ostatnie z trzech wezwań i dodano do niego „*dona nobis pacem*”. Już Innocenty dostrzega rozbieżność pomiędzy księgami a praktyką, stwierdza bowiem, że śpiewu z trzykrotnym „*miserere nobis*” nie wykonuje się wszędzie. Faktycznie dowodem tego są niewiele później powstałe księgi franciszkanów, którzy przyjmując ryt rzymski, nieznacznie go zmodyfikowali i w *Kyriale* notują trzecie wezwanie śpiewu ze słowami: „*dona nobis pacem*”⁴⁸³. Świadcstwo papieża dowodzi pośrednio, że dominikanie postępują w ślad za współczesnym sobie zwyczajem: *Agnus Dei* łączą nie tyle z łamaniem hostii, ile ze znakiem pokoju. Innocenty dodaje jednak jeszcze

⁴⁷⁸ Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 124.

⁴⁷⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 243, nr 94.

⁴⁸⁰ Por. *A new dictionary of liturgy and worship*, [red.] J. G. Davies, London 1991, s. 2.

⁴⁸¹ Por. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 908C.

⁴⁸² Dokładnie taki zapis znajdujemy w jeszcze później spisywanych mszałach laterańskich. Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 518.

⁴⁸³ Por. tamże, przypis 2.

jedną uwagę, której potwierdzenia nie znajdujemy w żadnym znanym nam mszale z okresu. Stwierdza on, że zgodnie z zaleceniem papieża Sergiusza śpiew antyfony powinien trwać podczas przyjmowania komunii. Sądzymy, że podobnie jak inne stwierdzenia dodawane na końcach rozdziałów *De altaris mysterio*, tak również i to ma dla Innocentego III wartość wyłącznie historyczną⁴⁸⁴.

Wspominaliśmy wcześniej, że w dni zwykle bracia kaznodzieje klęczą podczas śpiewu *Agnus Dei*, a w dni o charakterze bardziej uroczystym stoją. Uwaga w Konstytucjach poczyniona na ten temat jest niestety bardzo lakoniczna. Wobec tego nie jest jasne, czy w tym wypadku dominikanie przyjęli zwyczaje cysterskie. W *Usus ordinis cisterciensis* czytamy, że zaraz po „*Pax Domini sit semper vobiscum*” mnisi stają zwrócenii twarzami do siebie. Po pierwszym *Agnus Dei* klękają. Kolejne powtórzenia antyfony są oddzielone chwilami ciszy trwającej wystarczająco długo, by odmówić *Pater noster*. W dni kiedy wykonują prostracje („*incumbant super formas*”) — od *Sanctus* do *Pax Domini* — na *Agnus Dei* wstają i przed powtórzeniem antyfony ponownie klękają⁴⁸⁵. W liturgii cystersów brakowało podniesienia hostii. Wobec tego mnisi podczas Kanonu cały czas stali, a na *Pater noster* i embolizm skłaniali się. Dominikanie klękali w głębokim ukłonie zawsze od podniesienia aż do *Pater noster*. Trudność, na jaką tutaj natrafiamy, dotyczy rozumienia nakazu Konstytucji. Czy zamysłem autorów było, by *Agnus Dei* w pierwszym wypadku i *Pater noster* w drugim były odmawiane na klęcząco czy już na stojąco. Wydaje się, że druga ewentualność jest bardziej prawdopodobna. Po pierwsze ze względu na wzorce cysterskie po wielokroć przenoszone do liturgii dominikańskiej. Po drugie z powodu znaku pokoju, który z pewnością przekazywano, stojąc. Na koniec *Agnus Dei* — jak zaznacza C. Jasinski OP — zwracają się do ołtarza⁴⁸⁶.

4.5.4. *COMMIXTIO*

W rytach średniowiecznych spotykamy zasadniczo dwa warianty kolejności obrzędów od zakończenia *Ojczy nasz* do przekazania znaku pokoju. Pierwszy: łamanie hostii w trakcie lub przed „*Pax Domini sit semper vobiscum*”, *Agnus Dei*, *Commixtio*. Drugi: łamanie hostii w trakcie lub przed „*Pax Domini sit semper vobiscum*”, *Commixtio*, *Agnus Dei*⁴⁸⁷. Od reformy Piusa V w Kościele Zachodnim umocnił się drugi porządek. W średniowieczu jednak również pierwszy sposób był szeroko rozpowszechniony. W mszałach laterańskich stosowany jest ten sam porządek, co u dominikanów: *Pax Domini...*, *commixtio*, *Agnus*⁴⁸⁸. Pocałunek pokoju został przesunięty na moment po *Agnus*, a poprzedzała go modlitwa *Domine Ihesu Christe, qui dixisti...* Istotne jest też to, że modlitwa *Hæc commixtio* wypowiedana w trakcie umieszczania cząstki hostii w kielichu różni się nieco od późniejszych jej wariantów. Celebrans wypowiada następujące słowa: „*Fiat commitio et consecratio Corporis et Sanguinis Domini nostri Ihesu Christi accipientibus nobis vita æterna. Amen*”⁴⁸⁹.

⁴⁸⁴ Por. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 909A. Uwag o charakterze historycznym (a także lingwistycznym) jest znacznie więcej w: *De altaris mysterio*. Durandus powtarza wiele z nich w swoim *Rationale* ale z pewnością nawet w czasach Innocentego III nie wszystkie z nich były używane.

⁴⁸⁵ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1431D.

⁴⁸⁶ Por. C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 81.

⁴⁸⁷ Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 125.

⁴⁸⁸ Por. *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 221.

⁴⁸⁹ S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 518.

Dominikanie prawdopodobnie jeszcze przed reformą Humberta stosowali zwyczaj umieszczania *commixtio* po *Agnus Dei*. Dowodzą tego nieliczne *præhumbertiana*⁴⁹⁰. W *Prototypie* jednak znajdujemy już analogiczny do laterańskiego porządek obrzędów. Różnica dotyczy obrzędu przekazania pokoju (o czym dokładnie wspomnimy później) oraz modlitwy, którą kapłan odmawia, zanurzając cząstkę Ciała we Krwi Pańskiej. Wypowiada wówczas słowa: „*Hec sacro sancta commixtio corporis et sanguinis domini nostri ihesu christi fiat mihi et omnibus sumentibus salus mentis et corporis. et ad vitam eternam promerendam et capessendam preparatio salutaris. Per eundem christum dominum nostrum. Amen*”⁴⁹¹. To prawda, że przytoczoną modlitwę — w tym lub nieznacznie różniącym się brzmieniu — znają prawie wszystkie rytzy z okresu pomiędzy wiekiem XII a XVI⁴⁹². Istotne jest jednak to, że ponownie zauważamy różnicę pomiędzy rytym kurii papieskiej a dominikańskim. Różnica dotyczy po pierwsze długości modlitw — co ciekawe, tym razem wyjątkowo bracia kaznodzieje stosują wariant dłuższy. Po drugie podmiotu, który ją zanosi — dominikanie używają słów w pierwszej osobie liczby pojedynczej, w rzymskich księgach celebrans modli się w liczbie mnogiej. Po raz drugi mamy do czynienia z taką sytuacją. Poprzednio dostrzeżliśmy ją podczas ofiarowani darów⁴⁹³. Wydaje się, że ryt rzymski częściej korzysta z pierwotnej tradycji. Dlatego w tekstach modlitw zachował więcej odniesień do wspólnie składanej ofiary, której owoce udzielane są wspólnocie wiernych. Młodszy ryt dominikański został ukształtowany przez teologię, w której wyraźniej zaakcentowano rolę kapłana-pośrednika. Stąd też pojawiające się w modlitwach sformułowania: „*michi et omnibus, offero, meum et omnium*”.

4.5.5. *PAX*

Zanim zagłębimy się w szczegółowe zagadnienia związane z obrzędem przekazania pokoju, zwróćmy uwagę na wykorzystywaną terminologię. *Prototyp*, podobnie jak inne księgi liturgiczne w języku łacińskim, zarówno średniowieczne, jak i współczesne, nie posługuje się sformułowaniem „*signum pacis*” ale „*pax*”. Z teologicznego punktu widzenia powyższa zmiana terminologii ma kapitalne znaczenie. Dodatkowo należy ją podkreślić z powodu analiz dramatycznych liturgii, którymi uzupełniamy niniejsze opracowanie. Uczestnicy mszy świętej zgromadzeni w chórze nie mają dostępu do ołtarza, rzadko przyjmują komunię. Tym, co otrzymują od kapłana, poniekąd „z ołtarza”, jest *pax* — pokój. Otrzymują Boże błogosławieństwo, a nie tylko jego znak, który można potraktować jako symbol, obraz czy namiastkę. Dlatego by lepiej uzmysłwić sobie sposób, w jaki kaznodzieje mogli przeżywać swoją liturgię, będziemy posługiwać się niezgodną z przyjętą w Polsce nomenklaturą i zrezygnujemy ze sformułowania „znak pokoju”. Już wcześniej można było zauważyć, że niechętnie posługiwaliśmy się tym sformułowaniem.

⁴⁹⁰ Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie, tamże* oraz uwagi na temat Ms. lat. 8884 w: Ph. Gleeson, *Dominican liturgical manuscripts from before 1254*, dz. cyt., s. 81–135.

⁴⁹¹ *Prototyp*, f. 404r. Ortografia i interpunkcja oryginalne. „To święte złączenie Ciała i Krwi Pana naszego, Jezusa Chrystusa, niech będzie mnie i wszystkim pożywającym zbawieniem duszy i ciała, i niech się stanie zbawiennym przysposobieniem do wysłużenia i osiągnięcia żywota wiecznego. Przez tegoż Chrystusa, Pana naszego. Amen”. Tłum. za: *Stale części Mszy Świętej według rytu dominikańskiego*, dz. cyt., s. 10.

⁴⁹² Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 127.

⁴⁹³ Por. uwagi na s. 218 niniejszego opracowania.

Ordinarium mówi, że celebrans zawsze, z wyjątkiem trzech dni przed Paschą i mszy celebrowanych w intencji zmarłych, całuje uprzednio kielich i wciąż trzymając w lewej dłoni hostię, przekazuje pokój diakonowi. Zwróćmy uwagę na kilka szczegółów. Po pierwsze kapłan nie używa w tym celu *osculatorium* lub pateny, lecz bezpośrednio „daje pokój” — jak zostało to określone w *Ordinarium*. Zapośredniczone przez jakiś przedmiot przekazanie pokoju pojawia się u dominikanów późno, bo w XVI wieku⁴⁹⁴. Po drugie pocałunek kielicha jest specyficznie dominikańską cechą obrzędu. Owszem, w wiekach średnich posługiwano się znakiem pocałunku w tym miejscu. Badanie źródeł tej ceremonii jest nader skomplikowane, ponieważ podlegała częstym modyfikacjom, różnice w jej sprawowaniu były bardzo wyraźne pomiędzy wieloma zakonami i diecezjami. Możemy z pewnością stwierdzić co najwyżej to, że najczęściej całowana była hostia lub ołtarz⁴⁹⁵. Jedenasto- i dwunastowieczny ryt pontyfikalny przewidywał aż trzy pocałunki: ołtarza, księgi i hostii. W Rzymie wyraźnie uproszczono tę ceremonię i w wieku XII wprowadzono zmianę, której skutki odnajdujemy w mszałach laterańskich z okresu 1227 – 1237 i późniejszych. Czytamy w nich wyłącznie o pocałunku ołtarza⁴⁹⁶. Prawdopodobnie celebrans całował wówczas korporał, co było zwyczajem dość powszechnym w wieku XIII. Szukając źródeł zwyczajów predykanckich, zauważmy, że w tym czasie w nielicznych miejscach we Francji całowano skraj kielicha, ale oprócz niego całowano również palkę lub patenę. Samodzielny pocałunek kielicha spotyka się dopiero w piętnastowiecznych rytach Lebrun i Rygi⁴⁹⁷. U cystersów natomiast po *Hæc sacrosancta commixtio* nie znajdujemy śladu pocałunku innego niż sam pocałunek pokoju dawany diakonowi. Po trzecie w przeciwieństwie do mniszego zwyczaju rytów dominikański i rzymski nie mówią o „pocałunku”, ale prosto o „daniu pokoju”. Użyte w tych rytach sformułowanie brzmi: „*dare pacis*”. W innych rytach natomiast najczęściej mówi się o „*dare osculum pacis*”. Nie należy stąd wyciągać daleko idących wniosków, ponieważ już w Konstytucjach i Aktach kapituł czytamy o pocałunku pokoju, który udzielają sobie bracia⁴⁹⁸. Po czwarte dominikanie przed lub w trakcie obrzędu przekazania pokoju nie stosują modlitwy: „*Domine Ihesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis: pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis. Ne respicias peccata mea, sed fidem ecclesiae tuae. Eamque secundum voluntatem tuam pacificare et coadunare digneris. Qui vivis et regnas*”, którą zawierają księgi laterańskie⁴⁹⁹.

Kapłan dominikański w momencie przekazania pokoju posługuje się rytualną formułą: „*Pax tibi et Ecclesiae sanctæ Dei*”. Różni się ona od zwyczajowej formuły wypowiedzianej w rycie rzymskim: „*Pax tecum*” i od praktyki cystersów, według której celebrans nic nie mówi przekazując pokój⁵⁰⁰. Diakon nic nie odpowiada⁵⁰¹, ale przyjmawszy pokój, przekazuje go subdiakonowi, który w tym celu sam podchodzi do diakona, a nie odwrotnie. Subdiakon przekazuje go akolicie, a ten udzieli pokoju

⁴⁹⁴ „*Item quod pax detur tantum cum patena vel aliqua imagine tam ministris altaris quam fratribus in choro existentibus.*” MOPH 9, s. 322.

⁴⁹⁵ Historię obrzędu pocałunku i źródła, które o nim informują podaje J. Jungmann SJ w: *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 395–398.

⁴⁹⁶ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 519.

⁴⁹⁷ Por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 129nn.

⁴⁹⁸ Por. np.: MOPH 3, s. 53, 56, 60.

⁴⁹⁹ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 518.

⁵⁰⁰ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1426C.

⁵⁰¹ Ten szczegół również odróżniał zwyczaj kaznodziejów od rzymskiego, w którym diakon odpowiadał kapłanowi: „*Et cum spiritu tuo*”. Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 519.

drugiemu z akolitów. Jedynie w niedziele, gdy akolici w ciszy przekażą sobie pokój, udają się do stall, jeden przekazuje pokój konwentowi, a drugi osobom w nawie i braciom konwersom. Dalej obrzęd przebiega w sposób uporządkowany: każdy z braci w stallach udziela pokoju tylko temu, który stoi za nim, patrząc od ołtarza. W ten sposób pokój przechodzi od kapłana całującego kielich, przez kolejnych braci, aż do ostatniego z nich, chyba że wcześniej skończy się śpiew *Agnus Dei*⁵⁰². Nieco inaczej obrzęd ten przebiega w święta rytu zdwojonego, o ile wypadną w niedzielę. W te dni to subdiakon przekazawszy pokój jednemu z akolitów, udziela go kantorowi, a kantor przekazuje swojemu towarzyszywi. Kantor stoi na szczycie chóru, wobec czego subdiakon idzie do brata na szczycie przeciwległych stall i w ten sposób wspólnie rozdają pokój braciom stojącym na szczycie chórow. W tym czasie akolici, przekazawszy sobie w milczeniu pokój, idą do nawy i tam udzielają go wiernym⁵⁰³.

Ordinarium zaznacza jeszcze dodatkowo, że poza niedzielami, gdy odprawia się msze konwentualne nie udziela się pokoju nikomu poza ministrantem służącym do mszy⁵⁰⁴. Natomiast w mszach prywatnych, które nie są ofiarowywane za zmarłych, celebrans daje pokój wyłącznie braciom służącym do mszy, chyba że zwyczaj lokalny nakazuje inaczej, to znaczy udzielić pokoju osobom świeckim, biorącym udział w celebracji⁵⁰⁵. Jest więc pewne, że bezwzględny zakaz przekazywania pokoju, nawet wyłącznie ministrantom, obowiązywał w mszach ofiarowanych za zmarłych. Ponadto warto jeszcze wspomnieć, że nie wszyscy bracia uczestniczyli w obrzędzie przekazania pokoju. Przede wszystkim wyłączeni z niego byli ci, którzy popełnili ciężkie wykroczenie, na przykład okazali nieposłuszeństwo przeorowi, i odbywali publiczną pokutę⁵⁰⁶.

Na koniec zwróćmy uwagę, że przepisy *Ordinarium* zostały zmodyfikowane już w latach 1268 – 1270. Kolejne kapituły w Viterbo, Paryżu i Mediolanie przyjęły kilka zmian dotyczących przekazywania pokoju braciom i osobom świeckim znajdującym się w nawie. Dodatkowo zmiana dotyczy zakończenia obrzędu. Przytaczamy tutaj uchwałę z Akt ostatniej z wymienionych kapituł. Dodaliśmy do oryginalnego zapisu znaki interpunkcyjne, by można było łatwiej śledzić sens przytoczonego tekstu.

Item. In rubrica misse, ubi agitur de pace danda. Ubi dicitur: «in dominicis diebus», addatur: «et festis semiduplicibus et supra». Et hec habet · iii · capitula. Item. In eadem rubrica, ubi dicitur: «illi vero qui pacem receperint etc.», deletur totum usque ibi «in ceteris autem diebus nunquam pax detur». Et hec habet · iii · capitula. Item. Infra ubi dicitur: «si festum duplex vel totum duplex in dominica evenerit», deletur totum et dicatur sic: «in festis duplicibus et totis duplicibus etc.». Et hec habet · iii · capitula⁵⁰⁷.

Jak wobec tego wyglądał tekst *Ordinarium* po powyższych zmianach? Sądzimy, że następująco:

⁵⁰² Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 243n, nr 93n.

⁵⁰³ Por. tamże, nr 96.

⁵⁰⁴ Por. tamże, nr 95.

⁵⁰⁵ Por. tamże, s. 244, nr 97. Wcześniej na kapitułach w Londynie, Bolonii i Metz były przyjmowane inne zwyczaje. Mianowicie, pokój nie miał być w ogóle udzielany na mszach prywatnych, a na konwentualnych dawano go tylko wówczas, jeśli był ministrant, który mógł przekazać go dalej. Po ogłoszeniu *Prototypu* porzucono jednak te ustalenia. Por. MOPH 3, s. 53, 56, 60.

⁵⁰⁶ „*Talis quam diu erit in hac penitentia: non communicet. nec ueniat ad osculum pacis*”. Cytat pochodzi z Konstytucji z 1256 roku z rozdziału *De grauiori culpa, Liber constitutionum*, AOP 3 (1897 – 1898), s. 59.

⁵⁰⁷ MOPH 3, s. 151.

In dominicis autem diebus [et festis semiduplicibus et supra], postquam Acolythi sibi mutuo pacem dederint, alter eorum primis stantibus in choro pacem deferat hinc et inde; alius vero deferat fratribus conversis et aliis qui sunt extra chorum. Illi vero qui pacem primo receperunt in utroque choro supersedeant a diacono pacem subsequenter fratribus, quousque sit terminatus totus cantus de «Agnus Dei». In ceteris autem diebus numquam detur pax in missa conventuali, nisi ministris de missa. Porro, si festum totum duplex vel duplex dominica evenierit [in festis duplicibus et totis duplicibus] subdiaconus, postquam pacem uni acolythorum dederit, deferat eam cantori et cantor det socio suo. Utrouque vero eorum, primo stanti in suo choro; acolythi autem sibi mutuo pacem dantes deferant stantibus extra chorum⁵⁰⁸.

Zmiana najbardziej interesująca to rezygnacja z zapisu o tym, że przekazanie pokoju trwało wyłącznie do końca *Agnus Dei*. Możliwe, że bracia zauważyli, iż śpiew i tak kończył się po tym, gdy ostatni z braci przyjął *Pax*. Prawdopodobne jest również, że braciom zależało, by nie skracać obrzędu i by mimo skończonego śpiewu każdy we wspólnocie mógł otrzymać pokój. Dalej istotnym elementem jest poszerzenie liczby dni, w które miało miejsce przekazanie pokoju konwentowi. Od roku 1270 wspólnota braci uczestniczy w *Pax* we wszystkie dni świąteczne, a nie tylko w niedziele.

4.5.6. COMMUNIO

Celebrans, przekazawszy pokój diakonowi, przed przyjęciem komunii odmawiał zapisane w mszale dwie modlitwy. Po ich odmówieniu skłaniał głowę i spożywał Ciało Pańskie. Przed wypiciem Krwi nie odmawiał już dodatkowych modlitw⁵⁰⁹. Na podstawie licznych źródeł wiemy, że modlitwy przed przyjęciem komunii były powszechną praktyką już od przełomu VIII i IX wieku. Różna była ich liczba, najczęściej odmawiano jedną, dwie lub trzy oracje. Niekiedy zalecano dodatkową chwilę medytacji lub modlitwy prywatne, które kapłan mógł odmówić przed przyjęciem Ciała Pańskiego⁵¹⁰. W księgach rzymskich już od czasów Innocentego III znajdujemy dwie modlitwy, które z nielicznymi zmianami stosuje się do dnia dzisiejszego⁵¹¹. Z tych też źródeł dowiadujemy się, że celebrans przed komunią wypowiadał antyfonę „*Panem caelestem accipiam et nomen Domini invocabo*” i trzykrotne „*Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea [puer meus]*”⁵¹².

Dominikanie nie nakazują celebransowi wypowiadać ani antyfony, ani *Domine non sum dignus*. Wybierają tylko dwie modlitwy jako przygotowanie do przyjęcia komunii. Pierwsza z nich to najstarsza modlitwa przed komunią zachowana w księgach Kościoła rzymskiego. Kaznodzieje używali następującego wariantu:

Domine ihesu christe fili dei vivi qui ex voluntate patris cooperante spiritu sancto. per mortem tuam mundum vivificasti. libera me per hoc sacrum corpus

⁵⁰⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 243 n, nr 94–96.

⁵⁰⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 244, nr 98.

⁵¹⁰ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., s. 417–426. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 137–142.

⁵¹¹ Por. Innocentius III, *Ordo missae*, PL 217, 771D.

⁵¹² Słowa umieszczone w nawiasach kwadratowych znajdujemy w księgach laterańskich. „*Anima mea*” pojawia się u Innocentego i u franciszkanów. Według mszałów laterańskich z drugiej i trzeciej dekady XIII wieku w trakcie tej modlitwy kapłan nie uderzał się w piersi. Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 521. Inaczej w *Ordo missae* Innocentego. Por. Innocentius III, *Ordo missae*, PL 217, 771D.

*et sanguinem tuum a cunctis iniquitatibus meis. et ab universis malis et fac me tuis semper obedire mandatis. et a te numquam in perpetuum separari. Qui vivis et regnas cum eodem patre in unitate eiusdem spiritus sancti deus. Per omnia saecula saeculorum. Amen.*⁵¹³.

W tabeli 4.6 widzimy, że w wersji dominikańskiej występują nieliczne odstępstwa od wariantu rzymskiego, który możemy odnaleźć w księgach laterańskich sprzed 1237 roku⁵¹⁴. Modlitwa *Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi* w wersji, którą znajdujemy u do-

Ryt dominikański	Ryt rzymski
„a cunctis iniquitatibus”	„ab omnibus iniquitatibus”
„obedire mandatis”	„inherere mandatis”
„in perpetuum separari”	„separari permittas”
„eodem patre in unitate eiusdem spiritus sancti deus”	„patre et spiritu sancto vivis”

Tabela 4.6: Różnice w wariantach modlitwy „*Domine Iesu Christe*”.

minikanów, występuje także w liturgii premonstratensów⁵¹⁵. U cystersów, w których rycie ta modlitwa również jest wykorzystana, podobnie jak i u premonstratensów nie natrafiamy na kontynuację predykanckiego przygotowania do przyjęcia komunii⁵¹⁶. Obejmowało ono kolejne wezwanie modlitewne, które były dłuższe u białych mnichów i kanoników.

Drugą modlitwą jest *de facto* wezwanie, które celebrans odprawiający mszę zgodnie ze zwyczajem kaznodziejów, wypowiada bezpośrednio przed przyjęciem komunii: „*Corpus et sanguis domini nostri ihesu christi custodiant me in vitam eternam. Amen*”⁵¹⁷. W rycie rzymskim z pierwszej połowy XIII wieku wykorzystywano to wezwanie w taki sam sposób, jak w rycie Piusa V i później — jako modlitwę bezpośrednio poprzedzającą przyjęcie Ciała Pańskiego⁵¹⁸. Dominikanie stosują ten zwyczaj, modyfikując nieznacznie brzmienie modlitwy. W wezwaniu z mszałów laterańskich używa się sformułowania: „*animam meam*” zamiast „*me*”. Ponadto w rycie kurii rzymskiej kapłan najpierw wypowiada stosowną formułę przed przyjęciem Ciała Pańskiego, a następnie paralelne wezwanie przed przyjęciem Krwi Pańskiej — z „*sanguis*” zamiast „*corpus*”⁵¹⁹. Różnica w sformułowaniu ostatniego z dominikańskich wezwań nie jest jedyną spośród tych, które występują przed przyjęciem komunii w tym rycie, a rycie rzymskim. Przede wszystkim po raz kolejny trafiamy na obrzędy kaznodziejów, które w porównaniu z laterańskimi zostały wyraźnie skrócone. Dla wyrazistego zobrazowania różnic zestawiamy obrzędy przyjęcia komunii przez kapłana

⁵¹³ Prototyp, f. 404r. Ortografia i interpunkcja oryginalne. „Panie Jezu Chryste, Synu Boga żywego, który z woli Ojca, za współdziałaniem Ducha Świętego przez śmierć Swoją świat ożywiłeś, wybaw mnie przez to święte Ciało i Krew Twoją od wszelkich nieprawości moich i od wszystkiego złego, i spraw, bym zawsze słuchał przykazań Twoich i bym nigdy w wieczności nie rozłączył się z Tobą. Który żyjesz i królujesz z tymże Ojcem w jedności tegoż Ducha Świętego Bóg. Przez wszystkie wieki wieków. Amen”

⁵¹⁴ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 520.

⁵¹⁵ Por. A. King, *Liturgies of the religious orders*, dz. cyt., s. 229.

⁵¹⁶ Por. *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1426C.

⁵¹⁷ Prototyp, f. 404r.

⁵¹⁸ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 522.

⁵¹⁹ Na temat pochodzenia i rozbieżności wezwań „*Corpus et Sanguis Domini nostri Iesu Christi*”, por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, s. 142–145.

w tabeli 4.7. Na jej podstawie zauważamy, że w rzeczywistości tylko odmówienie pierwszej modlitwy i podobnego wezwania przed przyjęciem Ciała Pańskiego jest wspólne obu rytom. Kaznodzieje rezygnują ze wszelkich dodatkowych wezwań i modlitw, a gesty ograniczają do minimum — mianowicie jedynie do skłonu głowy przed przyjęciem świętych Postaci: „[...] *dicat orationem «Domine Jesu Christe etc.» et «Corpus et Sanguinis Domini Nostri etc.»*, *deinde, inclinato capite, sumat corpus, postea sumat sanguinem nihil dicens*”⁵²⁰. W przeciwieństwie do ksiąg dominikańskich, franciszkańskie polecają chwilę medytacji, co później stanie się praktyką powszechną. *Ordinarium Prototypu* nie wspomina również o udzielaniu komunii diakonowi lub asyście, o czym wyraźnie mówią księgi z Prémontré⁵²¹.

Jeszcze istotniejsza różnica występuje pomiędzy zwyczajami kaznodziejów i braci mniejszych w zakresie sposobu przyjmowania Ciała Pańskiego. Jak zauważyliśmy, u dominikanów kapłan spożywał hostię wkładając ją sobie do ust. U franciszkanów natomiast kapłan był zobowiązany przyjąć ją językiem bezpośrednio z pateny, pozostałe okruszki miał zgarnąć do kielicha i wówczas wypić Krew Pańską. Jeśli jednak ktoś wolał przyjąć komunię z dłoni, mógł tak zrobić⁵²². S.J.P. van Dijk OFM i J.H. Walker twierdzą, że odnośnie do dopuszczonego przyjmowania komunii z dłoni sformułowanie: „*secundum priorem curie romane consuetudinem*” wskazuje na zupełnie nowy zwyczaj⁵²³. Zatem Haymon z Faversham wprowadził go do księgi, zdając sobie sprawę, że był odmienny od opisywanego przez *ordo*, na którym się opierał. Był nim prawdopodobnie młodsze o około 50 lat *Paratus*⁵²⁴. Tytuł pochodzi od pierwszych słów *ordo* opisującego czynności kapłana podczas mszy świętej. Znajdowało się niekiedy w *Missale Regulæ* franciszkanów i prawdopodobnie ukształtowało część ich zwyczajów. Wprowadzenie nowej formy przyjmowania komunii było wyrazem zarówno gorliwej pobożności, jak i pewnej odwagi. Skutek pobożności Haymona nie spotkał się z jednoznacznie życzliwym przyjęciem, a nowa forma komunikowania zdobyła sobie przeciwników, z których jednym mógł być nawet Jan z Parmy, szósty minister generalny Zakonu Braci Mniejszych⁵²⁵. Niemniej zwyczaj ten był notowany

⁵²⁰ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 244, nr 98.

⁵²¹ Por. A. King, *Liturgies of the religious orders*, dz. cyt., s. 229.

⁵²² Mszały franciszkańskie z XIII wieku zawierają różne warianty tekstu, ale w każdym z nich zamysł jest taki sam: „*removet corporalem desuper calicem et reverenter accipiens patenam elevat aliquantulum et cum manu dextra accipit Corpus Domini et tenet super patenam dicens «Panem coelestem» etc. Deinde dicit ter «Domine non sum dignus» etc. Quo dicto signat se cum corpore quod tenet in manu et reverenter sumit dicens «Corpus Domini nostri Jesu Christe» etc. Hoc supradicto modo solebat fieri in curia a tempore vero bonae memoriae Gregorii IX. [...] signat se cum patena in qua jacet Corpus Domini et ab eadem patena non cum manu sed lingua sumit et discooperiens calicem si quae reliquiae Corporis Domini remanent in patena cum digito vel pollice reponit eas in calicem*”. Drugi wariant jest nieco bardziej przejrzysty: „*et reverenter accipiens patenam dicit Panem coelestem. Deinde dicit ter Domine non sum dignus; quo dicto signat se cum patena in qua jacet Corpus Domini et ab eadem patena non cum manu sed lingua sumit et discooperiens calicem si quae reliquiae corporis remanent in patena cum digito vel pollice reponit eas in calicem. Liceat tamen quibus magis placuerit sumere Corpus Domini manu de patena secundum priorem Romanae curiae consuetudinem*”. *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 222.

⁵²³ Por. Tamże oraz S.J.P. van Dijk OFM, J.H. Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy* dz. cyt., s. 300.

⁵²⁴ Wydane w V.L. Kennedy, *The Franciscan Ordo Missae in the Thirteenth Century*, dz. cyt. s. 211–215. Por. C. Folsom OSB, *Gestures Accompanying the Words of Consecration in the History of the Ordo Missae*, [w:] *The Veneration and Administration of the Eucharist. The Proceedings of the Second International Colloquium on the Roman Catholic Liturgy organised by the Centre International d'Etudes Liturgiques*, Southampton 1997, s. 76–77.

⁵²⁵ Por. S.J.P. van Dijk OFM, J.H. Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy* dz. cyt., s. 299–300.

w kolejnych edycjach *Indutus planeta* dołączanych do mszałów jeszcze w XVI wieku. Nie wiemy jednak na ile — wobec pozostawionego w formie opcji, starszego sposobu przyjmowania komunii — był jedynie martwym zapisem.

Ryt rzymski	Ryt dominikański
Kapłan pochylony odmawia modlitwę:	Kapłan trzymając Ciało Pańskie w lewej ręce, odmawia modlitwę:
<i>Domine Iesu Christe, Filii Dei vivi.</i>	
Odmawia drugą modlitwę: <i>Perceptio Corporis tui Domine Iesu Christe</i> . Prawą dłoń bierze z pateny Ciało Pańskie. Wypowiada wezwanie: „ <i>Panem cœlestem accipiam</i> ”. Trzykrotnie odmawia: <i>Domine non sum dignus</i> . Żegna się Ciałem Pańskim.	Pochyla głowę.
Wypowiada wezwanie:	
<i>Corpus Domini nostri.</i>	<i>Corpus et Sanguis Domini nostri.</i>
Spożywa Ciało Pańskie i bierze kielich.	
Odmawia modlitwę: <i>Quid retribuam Domino</i> .	
Spożywa Krew Pańską uprzednio wypowiadając modlitwę: <i>Sanguis Domini nostri</i> .	Przyjmuje Krew Pańską, nic nie mówiąc.

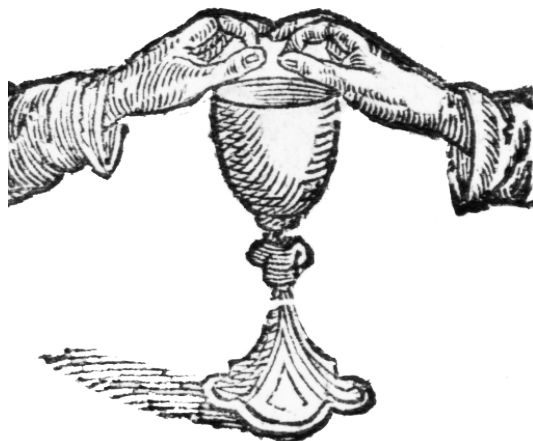
Tabela 4.7: Porównanie przyjęcia komunii kapłana w liturgii dominikańskiej i rzymskiej.

Po opisie komunii kapłana *Ordinarium* skupia się na wyjaśnieniu puryfikacji. Brakuje opisu akcji chóru. Nie wiemy wobec tego, kiedy dokładnie rozpoczyna się śpiew *communio*. Przyjrzyjmy się raz jeszcze przebiegowi liturgii. W oparciu o analizę kolejnych obrzędów będziemy mogli sformułować tezę określającą moment rozpoczęcia antyfony na komunię. Od kapłańskiej recytacji *Agnus Dei* chór towarzyszy celebransowi tym samym śpiewem. W jego trakcie prezbiter przekazuje pokój diakonowi, a następnie wykonuje obrzęd *commixtio*. Trwa to zaledwie kilka chwil, prawdopodobnie krócej niż *Agnus Dei* chóru. Następnie kapłan odmawia jedną modlitwę i krótkie wezwanie tuż przed spożyciem hostii i spełnieniem kielicha. Wydaje się, że konwent właśnie teraz lub chwilę później powinien rozpocząć śpiew *communio*. Gdyby śpiew rozpoczął się później, trudno byłoby uzasadnić ciszę w trakcie komunii kapłana czy puryfikacji. Dostępne nam źródła milczą o ewentualnej chwili ciszy i opóźnieniu śpiewu. Dlatego sądzimy, że chór bezpośrednio po zakończeniu trzykrotnego *Agnus Dei* rozpoczyna antyfonę na komunię. Sam celebrans odmawia *communio* po spożyciu Krwi Pańskiej⁵²⁶.

Antyfona na komunię pod względem muzycznym nie różni się od *offertorium*. Jest identycznie zbudowana i wykonywana. Najczęściej jeśli na mszę przewidziana jest własna antyfona na ofiarowanie, to towarzyszy jej własna antyfona na komunię. Musimy jednak zaznaczyć, że księgi kaznodziejów nie posługują się terminem „antyfona na komunię”, a wyłącznie słowem „*communio*”. Dzieje się tak, mimo że znany jest dawny sposób określania tego śpiewu⁵²⁷. Wydaje się, że dominikanie zdecydowali tak określać śpiew na komunię, ponieważ nie był używany jako antyfona — nie stanowił wersetu przed psalmem lub innymi modlitwami.

⁵²⁶ Por. *Ordinarium*. dz. cyt., s. 244, nr 100.

⁵²⁷ Argumenty w tej kwestii por. G.G. Sölch OP, *Die Anfänge der Dominikanerliturgie*, dz. cyt., s. 150n.



Ilustracja 4.17: Rycina przedstawiająca sposób złożenia palców przed puryfikacją. Źródło: *Quomodo sacerdos se pręparare debet ad Missam* w *Missale Sacri Ordinis Prędicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulfii eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romę 1635, s. XIV.

Pomiędy przyjęciem komunii a puryfikacją nie przewidziano pauzy na osobistą modlitwę kapłana. Sama puryfikacja przebiega w kilku etapach⁵²⁸. Najpierw kapłan trzymając kielich w obu dłoniach, przechodzi na prawą stronę ołtarza, a więc przeciwną do tej, przy której celebrował część mszy od *offertorium* do konsekracji. Subdiakon powinien oczekiwać na celebransa z ampułką, z której napełnia kielich winem. Gdy celebrans wypije wino, wówczas powtórnie wlewa się wino do kielicha, tym razem przelewając je przez palce kapłana (por. ilustracja 4.17). Następnie kapłan obmywa palce wodą. Rubryki przewidują dwa sposoby obmycia, zależnie od okoliczności⁵²⁹. Pierwszy sposób stosowano wówczas, gdy w miejscu celebracji znajduje się odpowiednia i czysta („*munda et honesta*”) *piscina*⁵³⁰. W tym wypadku kapłan łączy ręce tak, by wilgotne palce były nad dłońmi, a dzięki temu wino po ablucji nie kapało na ziemię. Wcześniej jednak powinien przykryć kielich pateną. Subdiakon podsuwa pod dłonie kapłana stosowne naczynie („*pelvi decenti*”) i polawszy palce wodą, przelewa ją do *pisciny*.

Drugi sposób — według *Ordinarium* lepszy⁵³¹ — jest stosowany w wypadku mszy prywatnych sprawowanych w klasztorze lub poza nim, lub wówczas, gdy brakuje odpowiedniej *pisciny*. Wtedy właściwym sposobem puryfikacji jest korzystanie z kielicha w charakterze naczynia zbierającego wodę z obmycia palców. Jeśli puryfikacji dokonuje się według tego sposobu, kapłan powinien spożyć wodę pozostającą po ablucji. Na koniec celebrans wyciera palce w przygotowaną do tego celu chustę, która przed *offertorium* powinna być przechowywana w kielichu. Ów *pannus* to pierwotna forma współczesnego puryfikaterza⁵³². Kapłan rozkłada go i wyciera nim kielich, który odkłada na ołtarzu po prawej stronie. *Ordinarium* doda: „w czystym miejscu,

⁵²⁸ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 244, nr 99.

⁵²⁹ W. Bonniwell OP opisuje puryfikację nieprecyzyjnie. Przede wszystkim nie podaje za *Ordinarium* argumentu, według którego drugi sposób obmycia miałby być lepszy. Por. W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 128n.

⁵³⁰ Obecnie *piscina* to studzienka, do której wylewa się wodę po ablucji. Tu jednak oznacza naczynie zbierające wodę z ablucji, które podczas celebracji znajdowało się w pobliżu ołtarza.

⁵³¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 244, nr 99.

⁵³² Por. W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 129.

osobno i z szacunkiem⁵³³. W tym czasie diakon po uprzednim obmyciu palców składa, a następnie odkłada korporał. W rubrykach nie wspomniano, czy oczyszczał go wcześniej z ewentualnych części Ciała Pańskiego. W ten sposób kapłan i diakon kończą rytualne obmycie kielicha i złożenie korporału. Liturgia dominikańska przewidywała jednak powtórne obmycie kielicha. Tym razem — gdy nie było niebezpieczeństwa, że w kielichu znajdowały się partykuły Ciała lub Krwi Pańskiej — w czasie, gdy kapłan będzie odmawiał *postcommunio*, subdiakon raz jeszcze umyje kielich wodą⁵³⁴. Po obmyciu osuszy go lekko inną czystą chustą, specjalnie w tym celu przygotowaną. Ręczniczek leży blisko *pisciny* i zazwyczaj jest przykryty jeszcze innym⁵³⁵.

Zwyczaj tak przeprowadzanej puryfikacji może być uzasadniony dekretem Innocentego III, który nakazał, by kapłan zawsze najpierw dokonywał puryfikacji winem, którym oczyści też usta po spożyciu komunii⁵³⁶. Podobnie używanie właściwej *pisciny* i trzykrotne obmycie kielicha mogło być inspirowane papieskim *De altaris mysterio*⁵³⁷. Pewnym źródłem dla kaznodziejów mógł być bliższy im ryt premonstratensów, ale trudno to stwierdzić jednoznacznie. Jedyną pewną rzeczą jest, że i oni obmywali kielich trzykrotnie⁵³⁸. Różnice w obrzędzie puryfikacji nie dotyczyły jednak jedynie liczby obmyć kielicha i palców celebransa, ale również tego, czy obmywano je winem czy też wodą⁵³⁹. Na przykład u premonstratensów zaraz po komunii diakon składał korporał, a subdiakon napełniał kielich winem i podawał go celebransowi. Ten obmywał kielich i wypijał wino. Wówczas następowała druga ablucja winem, podczas której kapłan oczyszczał palce. Następnie winem obmywał patenę, co mogło być pozostałością po rycie kluniackim lub cysterskim. Na koniec celebrans obmywał palce wodą nad *pisciną*. Po zakończeniu mszy naczynia były raz jeszcze obmywane wodą i wycierane czystymi chustami⁵⁴⁰.

Z braku jednoznacznych źródeł i wielości odmiennych praktyk trudno jest stwierdzić, które zwyczaje liturgiczne inspirowały dominikanów przy tworzeniu ich własnego rytuału. Na temat samego przebiegu ablucji kielicha nie znajdujemy również żadnej wzmianki w mszałach laterańskich, z którymi porównujemy liturgię dominikańską⁵⁴¹. Zarówno w nich, jak i w *Ordo missæ* Innocentego zamieszczono jedynie uwagę na temat modlitwy po ablucji⁵⁴². Jest to wariant tej samej modlitwy, którą przewiduje *Missale conventuale* — *Quod ore sumpsimus*⁵⁴³. W trzynastowiecznych rubrykach dominikańskich nie wspomina się jednak o niej ani jako o modlitwie stosowanej podczas puryfikacji, ani po przyjęciu komunii. Dopiero w znacznie póź-

⁵³³ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 244, nr 99.

⁵³⁴ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 245, nr 101.

⁵³⁵ Porównanie puryfikacji kaznodziejów z liturgią cystersów zawiera zbyt wiele rozbieżności. Dlatego, by uniknąć niepotrzebnego zaciemnienia tekstu, nie zamieszczamy go w tym miejscu. Opis puryfikacji według zwyczaju mniszego znajduje się w *Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis*, PL 166, 1426B–D.

⁵³⁶ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 502.

⁵³⁷ Por. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 910D–911A.

⁵³⁸ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 504.

⁵³⁹ Por. *Die Messe im deutschen Mittelalter: Beiträge zur Geschichte der Liturgie...*, dz. cyt., s. 105–114.

⁵⁴⁰ Por. A. King, *Liturgies of the religious orders*, dz. cyt., s. 225–226.

⁵⁴¹ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 523.

⁵⁴² Dokładniej mówiąc, tylko Innocenty wprost wskazuje, że jest to modlitwa po puryfikacji. Por. Innocentius III, *Ordo missæ*, PL 217, 772A. Mszały laterańskie i franciszkańskie mówią, że jest to modlitwa po komunii.

⁵⁴³ Por. *Prototyp*, f. 404r.

niejszych przepisach znajdujemy tę orację wraz z objaśnieniem, że była odmawiana wówczas, gdy subdiakon połał już palce kapłana wodą, a więc przed spożyciem wody z ablucji⁵⁴⁴. Różnice w tekście modlitwy u kaznodziejów i w rycie rzymskim są zasadnicze (por. tabela 4.8.)⁵⁴⁵.

Ryt rzymski	Ryt dominikański
<p>„<i>Quod ore sumpsimus domine pura mente capiamus. et de munere temporalis fiat nobis remedium sempiternum.</i></p> <p><i>Corpus tuum domine quod sumpsi et sanguis quem potavi adhaereat visceribus meis. et presta ut in me non remaneat scelerum macula quem pura et sancta refecerunt sacramenta. Qui vivis et regnas in secula seculorum. Amen.</i></p>	<p>„<i>Quod ore sumpsimus domine mente capiamus. ut de corpore et sanguine domini nostri ihesu christi fiat nobis remedium sempiternum. Amen.</i>”</p>

Tabela 4.8: Porównanie modlitwy „*Quod ore sumpsimus*”.

Wersja rzymska jest *de facto* połączeniem dwóch modlitw, które w późniejszych księgach zostały od siebie wyraźnie oddzielone. W XIII wieku po wielokroć notowano je jednak wspólnie jako jedną modlitwę kapłana, którą miał wypowiedzieć, by dopełnić obrzęd komunii. W czasie od XI do XIII wieku ilość modlitw po komunii była często zmieniana. Ryt rzymski zachował w tym względzie powściągliwość, mimo że w wielu miejscach dodawano kolejne wezwania, hymny lub modlitwy. Dominikanie jeszcze bardziej skrócili osobiste modlitwy kapłana po komunii i używali tylko pierwszej części oracji rzymskiej. Nie przyjęli do swojej liturgii drugiej części, która pochodzi prawdopodobnie z liturgii galijskiej⁵⁴⁶.

Na zakończenie puryfikacji diakon przynosił mszał z lewego na prawy róg ołtarza. Zwyczaj kończenia mszy po stronie epistoły był wspólny wszelkim znanym nam rytom trzynastowiecznym. Kapłan wówczas wraz z ministrantami ustawionymi tak, jak podczas odmawiania *officium*, odmawia *communio*. Dopiero teraz wspólnie dołączają do akcji chóru, który już kończy śpiew antyfony. Zauważamy podobieństwo do początku mszy świętej, kiedy kapłan jakby spóźniony przystępował do odmawiania introitu. Podobnych elementów jest więcej: strona ołtarza, na której odmawia się antyfonę, wynikające stąd ustawienie asysty, następujące chwilę później oracje.

4.6. GRATIARUM ACTIONES

Ostatnia część Eucharystii sprawowanej w rycie dominikańskim składa się jedynie z trzech elementów: oracji, *Ite missa est* i prywatnej modlitwy kapłana na zakończenie mszy. Bliski koniec celebracji podkreśla akcja asysty, która zaczyna usuwać

⁵⁴⁴ Por. C. Jasinski OP, *Cæremoniale Missæ*, dz. cyt., s. 59. Dodatkowo w *Aktach* kapituły w Salamance z 1551 roku znajdujemy wzmiankę o tej modlitwie: „*Sed neque post communionem interponat sacerdos, sicut quidam faciunt, «Nunc dimittis» vel «O sacrum convivium» vel alia huiusmodi alta voce, sed simpliciter «Quod ore sumpsimus».*” MOPH 9, s. 322.

⁵⁴⁵ S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 523. *Prototyp*, f. 404r. Tekst w tabeli został przytoczony z użyciem oryginalnej ortografii i interpunkcji.

⁵⁴⁶ Na temat pochodzenia i rozwoju modlitw po komunii por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 486–493.

sprzęty liturgiczne już w trakcie modlitw *postcommunio*. Tym elementom poświęcimy ostatni punkt rekonstrukcji, który dzięki wcześniejszym analizom możemy ograniczyć zaledwie do kilku uwag.

4.6.1. *POSTCOMMUNIO*

Celebrans w miejscu, w którym odmawiał *communio*, obraca się i śpiewa: „*Dominus vobiscum*”. Podczas zanoszenia ostatnich wspólnych modlitw dokładnie powtarza się czynności, które omówiliśmy w trakcie opisu kolekty i sekrety: diakon unosi ornat kapłana, ten powtarza gest rozłożenia rąk. Obowiązują również przepisy odnoszące się do liczby wezwań *Dominus vobiscum* i *Per Dominum*⁵⁴⁷. Liczba modlitw *postcommunio*, ich forma i sposób odmawiania jest identyczna jak przy kolektach. Nie znajdujemy też w *Missale* wzmianki o pocałunku ołtarza, który w tym miejscu przewiduje zarówno Innocenty III jak i późniejsze mszały laterańskie⁵⁴⁸.

W czasie, gdy kapłan modli się oracjami *postcommunio*, subdiakon — o czym wspomnieliśmy wyżej — obmywa kielich wodą. Akolici natomiast, gdy tylko nie są zajęci innymi czynnościami, odnoszą kielich do zakrystii. W trakcie ostatniej oracji jeden z nich zapala świece, a drugi przynosi z ołtarza subdiakonowi księgę Ewangelii⁵⁴⁹. Przy kapłanie pozostaje jedynie diakon.

4.6.2. *ITE MISSA EST*

Gdy zostanie odmówiona ostatnia z modlitw, po której chór odpowie „*Amen*”, kapłan z diakonem przechodzą na środek ołtarza. Kapłan śpiewa *Dominus vobiscum*. Wezwanie to kieruje obrócony w stronę konwentu. Diakon odwraca się wraz z nim i śpiewa odpowiednio do rangi dnia *Ite missa est*. Pamiętamy, że wezwanie to występuje tylko na tych mszach, podczas których odmawia się *Gloria in excelsis*. W przeciwnym wypadku ani celebrans, ani diakon nie odwracają się w stronę chóru, a w miejsce *Ite missa est* diakon śpiewa *Benedicamus Domino* lub — na mszach za zmarłych — *Requiescant in pace*. Celebrans z diakonem stoją odwróceny w kierunku konwentu jedynie podczas wezwania *Ite missa est*. Nie czekając, aż bracia zaśpiewają odpowiedź, zwracają się powtórnie w stronę ołtarza⁵⁵⁰. *Ordinarium* powtarza w tym miejscu zażalenie, by nie obracali się w tym samym kierunku co poprzednio. I tutaj mają unikać obracania się wokół własnej osi⁵⁵¹. Jedyne obrócenie przez to samo ramię miał miejsce w czasie *offertorium*. Warto zwrócić uwagę, że diakon śpiewa z pamięci odpowiednio wezwania *Ite missa est*. Śpiewy te w rycie dominikańskim są stosunkowo proste⁵⁵². Dodatkowo choć *Ordinarium* o tym nie wspomina, można domyślać się, że reszta asysty stoi u stopni ołtarza już przygotowana do wyjścia.

⁵⁴⁷ Por. uwagi zawarte w niniejszym opracowaniu na stronach 176 oraz 223.

⁵⁴⁸ Por. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 912B. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 523.

⁵⁴⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 245, nr 101.

⁵⁵⁰ Stwierdzenie to nie jest całkowicie pewne. Możliwe, że autorzy *Ordinarium* dokonali skrótu myślowego. Omawiany przepis stanowi: „Kapłan zaś i diakon stoją zwróceny do konwentu, gdy padają słowa «*Ite missa est*», następnie odwracają się do ołtarza, nie obracając się [wokół własnej osi]”. Czy autorzy mieli na myśli całe „*Ite missa est*”, to znaczy zawołanie i odpowiedź, czy tylko pierwszą jego część pozostaje, kwestią nierozstrzygniętą.

⁵⁵¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 245, nr 102, oraz uwagi w niniejszym opracowaniu.

⁵⁵² Por. ilustracja 4.18.

Summe autem Sedet et circa sepulchrum. gely. Ante
 in autem die que est post pascheven conuenientur
 pnapet sacerdotum et phurta ad pylatam dicentes.
 Domine recordari sumus quia seductor ille dixit adhuc
 uisum post tres dies resurgam. Habeat cathedram. sicut
 cathedre sicut solus. gely. Signauerat lapidem et ca
 statib. Quia ipse erat monumentum posuerat ihu
 in factis con. In factis con. In factis con.
 dupliab. Te missa est abis. Te missa est abis.
 In factis con. In factis con. In factis con.
 Te missa est. Te missa est.
 sequent. Benedicamus. Cametur in dicitur de adueni. 7 in
 dicitur in sepulchrum. 7 dicitur in dicitur. 7 in factis con.
 ab. 7 semidupliab. usq. ad cenam dñi in quod dicitur. Et ca
 in factis con. de id uirgine celibat. missa in ueniam dicit. q. uis.

Benedicamus domino. lectionum. **B**enedicamus
 domino. **R**equiescant in pace. **F**lectamus
 genua. **L**euate. **H**umiliate capita uestra deo.
An q. s. celebrat. **H**umiliate uos ad benedictionem. **D**icit
 prima in adueni dñi. Sequentia sicut euangelij.
In illo tempore. Cum appropinquasset iherosolimam. et uenisset iherosolimam ad
 montem oliueti. tunc misit duos discipulos. dicens ad
 eos in castrum quod contra uos est. et statim inue
 nient asinam alligatum. et pullum alium. Solui
 te. et adducite michi. Et si quis uobis aliquid dixerit
 dicite quod dñs ihu opus huius est. et factum dimittet eos. hoc au
 tem factum est. ut adimpleretur quod dñs ait p
 prophetam dicens. Dicit filius syon. Ecce rex tuus ue
 nit tibi mansuetus. sedens super asinam. et pullum si
 lum sub iugum. **H**ierusalem. auertere discipuli. fecerunt sic
 precepit illis ihu. Et adduxerunt asinam et pullum. et i
 posuerunt super eos uestimenta sua. et cum desuper sederet
 eorum. **P**rima autem turba. strauerunt uestimenta
 sua in uia. alij autem celebant ramos de arboribus. et sterna
 bant in uia. **H**ic autem que precepit. et que sequentur.
 dicitur dicitur. **S**ecunda filio dauid. benedixit qui
 uenit in nomine dñi. **D**icit. ii. **S**ecundum lictam.
In illo tempore. Dixit ihu discipulis suis. Ecce signa in sole

et luna et stellis. et in talis plura gemum per ebullitione sord.
 aut matris et fluidum. accelerata. solis per amorem et expecta
 tione. que supruent uniuersa. sicut. Nam uicineti celoy
 monedi nau. Et te uidebunt filii hominum. uenientem in
 nubes. cum uoluntate magna et maiestate. **H**ic autem facta ma
 pientibus. respice. et leuate capita uestra. quia appropinquat
 redemptio uestra. Et dixit illis similitudine. Videte ficul
 neam. et omnia arboris. Et producit unam. Et sic factum est.
 facti quia ipse est etiam. Ita et uos cum uideritis hoc factum. timo
 re quia ipse est regnum dei. Amen dico uobis. quod non peribit
 generatio hec donec omnia fiant. **S**ed et cetera transibit.
 uerbi autem ista non transibunt. **D**icit. ii. **S**ecundum matrem.
In illo tempore. Cum audisset iohes in uinculis. **O**mnibus
 epi. mittere duos de discipulis suis. ait illi. Tu es qui uen
 iunt es. an alium expectamus. Et respondit ihu. ait illi.
 Hinc tenuerunt iohes. que audistis. et uidistis. Ecce ui
 deo dauid ambulare. lapros multitudine. **S**urdi au
 diunt. mortui resurgunt. pauper et angelus inquit. Et ioh
 an et. qui non fuerat scandalizatus in me. sicut. **A**ngelus
 uerbi. capto ihu. dixit ad quosdam de iohanne. **A**ngelus
 in deserto uidet. et fundit uento agrotam. **I**n illo
 tempore uidet. **H**omine mollibus uentum. **H**ic qui mollibus
 uentum. in domibus regnum suum. Sed quid restat ui
 deri. **P**ropheta. **E**tiam dico uobis. et plus quia propheta.
Hic est enim. de quo scriptum est. **E**cce mitto angelum meum
 ante faciem tuam. qui parabit uiam uestram. **A**ngelus
In illo tempore. **C**onstitutus est. **S**ecundum lictam.
Gabriel a deo in ciuitate galilee. cui nomen nazareth.
 ad uirginem desponsatam. cui nomen erat ioseph. de
 domo dauid. et nomen uirginis maria. Et ingressus ang
 lus ad eam. dixit. **A**ve. gratia plena. **D**ñs tecum. **B**enedi
 cta tu mulieribus. **H**ic ei audistis. uerba ad ihu sermone
 eius. et cognouit quales esset ista salutaris. **E**t ap. **A**ngelus
 h. **A**ve. **M**aria. **M**agnifici enim gratia apud deum. **E**t
 ce conceptum in uero. et primus filium. **T**u uenisti enim
 factum. **H**ic est magnus. et filius altissimi uocabitur. **E**t da
 bit illi dñs et sicut dauid patris eius. et regnabit in domo
 iacob in eternum. et regnum eius non erit finis. **H**ic autem maria
 ad angelum. **A**uomodo fiet istud. **E**um uirum non cognosco.
Et respondit angelus. **D**ixit h. **S**piritus sanctus superueniet in
 te. et uentus altissimi obumbrabit tibi. **F**aciet et quod natus
 erit ex te. **S**anctus. **T**u uocabitur filius dei. **E**t ecce es habitans co
 gnata tua. **E**t ipse uerbum saluum in senectute tua. **E**t hoc
 mens est secutus illi que uocabitur **S**piritus. **Q**uia non erat ipse
 sibile apud dñm omne uerbum. **D**ixit que maria. **E**cce
 anilla domini. **S**icut michi. **S**ed uerbum tuum. **F**erax.
In illo tempore. **E**ntingent maria. **S**ecundum lictam.
Abire in montem. cum saluatore in ciuitate iuda. **E**t
 inuenit in domum zacharie. et saluauerunt. **E**t
 factum est ut audiret saluatore in matre eius zacharie. **C**ui
 uerit infantem in utero eius. **E**t repleta est spiritu sancto. **E**t
 saluabit. **E**t clamauit uoce magna. et dixit. **B**enedictus tu
 inter mulieres. et benedictus fructus uentris tui. **E**t unde
 hoc michi. ut ueniat magis dñi mei ad me. **E**cce enim factum
 est uer saluatore in matris meae. **C**onstitutus in gau
 dio infantem in utero meo. **E**t letatus que credidero. **Q**uia p
 enit ea que dicta sunt et a domino. **H**ic maria. **C**ognu
 fiant anima mea domini. **E**t exultauit spiritu sancto. **I**n
 deo saluare meo. **S**aluo. **S**ecundum lictam.

Auno quomodo dicitur in q. q. sicut. **E**t uenit
 iohes pylato urbem. **R**emarca autem galilee. **H**
 uide. **P**hyllo ante factus eius. **R**emarca autem galilee. **H**
 dis regionis. **E**t iustitia. **A**biline. **R**emarca. **S**ub iohannis
 sacerdotum. **A**nnam. **E**t **A**ppha. **S**icut est uerbum dñi. **H**ic
 iohes zacharie filium in deserto. **E**t uenit in omne
 regionem iordanis. **P**roterant baptisui. **P**rie in uenit.

Ilustracja 4.18: Folio 436r Prototypu. Strona Evangelistarium, lewa kolumna przedstawia śpiewy diakońskie: ton ewangelii, wezwania *Ite missa est*, *Benedicamus Domino*, *Requiescant in pace*, *Flectamus genua*. *Leuate*, *Humiliate capita uestra Deo* oraz *Humiliate uos ad benedictionem*.

Gdy chór śpiewa odpowiedź: „*Deo gratias*” lub „*Amen*”, kapłan pochyla się przed ołtarzem ze złożonymi rękoma i odmawia zapisaną w mszale modlitwę *Placeat tibi*. Skończywszy, prostuje się i całuje ołtarz. Modlitwa *Placeat tibi* — znana innym rytom — mogła zostać zaczerpnięta z tradycji premonstratorskiej lub cysterskiej⁵⁵³. W *Prototypie* znajduje się na folio 404v w następującym brzmieniu:

Placeat tibi sancta trinitas obsequium servitutis mee. et presta ut hoc sacrificium quod oculis tue maiestatis indignus obtuli. tibi sit acceptabile mihi que et omnibus pro quibus illud obtuli sit te miserante propitiabile. qui vivis et regnas deus per omnia secula seculorum. Amen.

Powyższa oracja, wypowiedziana szeptem, była używana w rycie rzymskim⁵⁵⁴. Nie-wielkie różnice wariantów dotyczą wyłącznie znajdującego się u dominikanów „*hoc*” przed „*sacrificium*” i innego zakończenia. W rycie rzymskim przewidziana konkluzja rozpoczyna się od słów: „*Per Christum*”. Istotniejszym elementem odróżniającym oba rytury był dodatkowy pocałunek ołtarza, który kapłan odprawiający mszę według niektórych ksiąg laterańskich składał po odmówieniu *Placeat tibi*. Z tego zwyczaju już w XIII wieku zrezygnowali franciszkanie, w których sposobie odprawiania pocałunek poprzedzał wyłącznie ostatnie „*Dominus vobiscum*”⁵⁵⁵. Dominikanie jednak zachowali wcześniejszy zwyczaj i całowali ołtarz po modlitwie *Placeat tibi*.

Wszystkie mszały proveniencji laterańskiej przewidują dodatkowe modlitwy wypowiedziane przez kapłana po zdjęciu szat. Dominikanie nie przyjęli rzymskiego zwyczaju odmawiania: antyfony *Trium puerorum*, Psalmów *Benedicite omnia* i *Laudate Dominum in sanctis*, powtórzenia antyfony. Nie znajdziemy w ich księgach z interesującego nas okresu modlitw odmawianych w dialogu z asystą przypadających w rycie rzymskim po odmówieniu wspomnianych psalmów i modlitw: „*Kyrie eleison. Christe eleison. Kyrie eleison. Pater noster. Et ne nos inducas. Sed libera nos a malo. Confiteantur tibi Domine*” i kolejnych wersetów responsoryjnych, ani też ostatnich oracji: *Deus qui tribus pueris* i *Actiones nostras*⁵⁵⁶. Dominikański *Mszal większego ołtarza* nie przewiduje tych ani innych modlitw.

W rycie dominikańskim z XIII wieku nie znajdujemy też bezwzględnego nakazu udzielania błogosławieństwa. W księgach franciszkańskich, powstałych blisko dziesięć lat wcześniej, polecenie to jest sformułowane w następujący sposób: „*Qua completa benedicat populum dicens «In unitate Spiritus Sancti benedicant vos Pater et Filius. Amen»*”⁵⁵⁷. Ale pojawia się tylko w części mszałów, a po kilku latach (w 1254 roku) zmieniono jego formę do znanej i obecnie⁵⁵⁸. W Zakonie Kaznodziejów natomiast, jeszcze przed ogłoszeniem *Correctorium* Humberta bracia podczas kapituły w Bolonii w roku 1252 uchwalili, że na mszach nie udziela się błogosławieństwa: „*In fine vero misse. sacerdos qui celebrat. nunquam det benedictionem*”⁵⁵⁹. *Ordinarium* z 1256 roku wprowadziło jednak możliwość benedykcji. Od tej pory udzielenie błogo-

⁵⁵³ Por. A. King, *Liturgies of the religious orders*, dz. cyt., s. 226.

⁵⁵⁴ Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 524.

⁵⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁵⁶ Por. tamże, s. 525.

⁵⁵⁷ *Indutus planeta*, V.L. Kennedy [red.], s. 222.

⁵⁵⁸ Por. S.P.J. van Dijk OFM, J.H. Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy* dz. cyt., s. 300. Nowe brzmienie polecenia: „*Qua completa benedicat populum dicens. «Benedicat nos et custodiat omnipotens dominus pater et filius et spiritus sanctus. Amen»*”. W. Legg, *Tracts on the Mass*, dz. cyt., s. 188.

⁵⁵⁹ MOPH 3, s. 65.



Ilustracja 4.19: Rycina przedstawiająca sposób ułożenia rąk celebransa podczas udzielania błogosławieństwa. Źródło: *Quomodo sacerdos se præparare debet ad Missam* w *Missale Sacri Ordinis Prædicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulfii eiusdem Ordinis generalis magistri iussu impressum*, Romæ 1635, s. xv.

sławieństwa było możliwe, o ile uzasadniał je lokalny zwyczaj⁵⁶⁰. Wówczas należało pobłogosławić nie braci, ale osoby znajdujące się poza chórem⁵⁶¹. Dominikańskie zasady dotyczące udzielania błogosławieństwa są charakterystyczne dla swojego czasu, kiedy w Kościele nie obowiązywała jeszcze jednolita praktyka rozpoczynania i kończenia mszy znakiem krzyża. Dlatego również w mszałach rzymskich nie zawsze pojawia się błogosławieństwo udzielane na zakończenie mszy. Niektóre przewidują je obligatoryjnie, inne przemilczają zupełnie⁵⁶². Ryty zakonne benedyktynów, cystersów, premonstratensów wprowadziły obowiązkowe błogosławieństwo dość późno, bo na przestrzeni od XIV do XVII wieku⁵⁶³. W XIII wieku co najwyżej dopuszczano je na tej samej zasadzie, którą stosowali dominikanie. Warto jednak zwrócić uwagę, że w *Evangelistarium* na folio 436r, gdzie umieszczono śpiewy diakońskie (por. ilustracja 4.18), umieszczono rubrykę: „Jeśli biskup mszę celebrowa” i wraz z nią zanotowano wezwanie „*Humiliate vos ad benedictionem*”. Możemy zatem mniemać, że msza celebrowana przez biskupa była kończona błogosławieństwem, a przynajmniej, że bracia byli przygotowani na taką ewentualność.

Wspomnieliśmy wyżej, że *Mszał większego ołtarza* nie przewiduje poza *Placeat tibi* innych modlitw celebransa. Dodatkowe informacje na ten temat i innych zwyczajów dominikańskich stosowanych po mszy świętej znajdujemy w *Missale minorum altarium*. Szczególnie interesujące jest rozstrzygnięcie dotyczące lektury Prologu Ewangelii św. Jana (J 1,1–14). Zajmiemy się nim najpierw. Wersja dominikańska różniła się od wykorzystywanej w innych rytach⁵⁶⁴. Różnica nie była znacząca, dotyczyła wyłącznie interpunkcji. W powszechniejszej wersji tekst łaciński brzmi: „*Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est; in ipso vita erat*”.

⁵⁶⁰ Na temat losów tego zwyczaju por.: W. Bonniwell OP, *A History of the Dominican Liturgy...*, dz. cyt., s. 326n.

⁵⁶¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 245, nr 103.

⁵⁶² Por. S.J.P. van Dijk, J.H. Walker, *The Ordinal of the Papal Court*, dz. cyt., s. 523n.

⁵⁶³ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 535n. Tam też znajdują się odniesienia do odpowiednich źródeł w przypisach 19–23.

⁵⁶⁴ Wyjątek Ewangelii nie został zanotowany wraz z rubrykami w *Prototypie*. Prolog znajduje się na folio 457r.

Tłumaczymy go zazwyczaj: „Wszystko przez Nie[go] się stało, a bez Nie[go] nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie”. Wersja kaznodziejów rozdzielała zdania inaczej: „*Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil. Quod factum est in ipso vita erat*”⁵⁶⁵, a więc: „Wszystko przez Nie[go] się stało, a bez Nie[go] nic się nie stało. Co się stało, w Nim było życiem”. Dominikańska wersja układu zdań znajduje też odzwierciedlenie w Tomaszowym komentarzu do Ewangelii według św. Jana. Różnica, o której wspomnieliśmy, jest niewielka. Liturgia średniowieczna nie przypisywała aż tak wielkiego znaczenia do podobnych szczegółów, a trzeba pamiętać, że już w XII wieku w co najmniej kilku ośrodkach pojawia się lekcja tego fragmentu Ewangelii. Stosuje się ją jednak wyłącznie przy specjalnych okazjach, takich jak chrzest dziecka, msza dla chorych czy msza odprawiana w intencji o uchronienie przed burzami⁵⁶⁶. Prolog w użyciu, jakie nas interesuje, pojawił się też u Innocentego III w *Ordo missæ*⁵⁶⁷. Wątpliwe jest jednak, czy nie został dodany do tego tekstu znacznie później, bowiem w *De altaris mysterio* brakuje komentarza do ostatniej Ewangelii⁵⁶⁸. J. Jungmann SJ uważa, że dopiero u dominikanów w *Missale minorum altarum* znajdujemy najstarszą rubrykę na temat związku pierwszego rozdziału Ewangelii św. Jana z modlitwami po zakończeniu mszy⁵⁶⁹. Wydaje się jednak, że możliwe są co najmniej dwie interpretacje przytoczanej przez J. Jungmanna SJ wzmianki o Prologu. Wspomniany przepis jest bardzo złożony. Po pierwsze stanowi, że żadne czynności kapłana podejmowane po mszy nie powinny powstrzymywać ministrantów od podjęcia kolejnych obowiązków, ale nie jest określone, jakie to zajęcia mogłyby zajmować asystujących braci. Ewentualne modlitwy kapłana nie mogą również przeszkadzać księdzu, który chciałby po nim odprawić mszę. Jak możemy się domyślać, w klasztorach niezbyt licznych ministranci mogli być zajęci innymi posługami lub pomagać kolejnemu celebransowi. W klasztorach, gdzie msze prywatne odprawiano przy tych samych ołtarzach jedna po drugiej, było istotne, by prywatna pobożność jednego brata nie wstrzymywała innego od nakazanej posługi. Po drugie wszelkie modlitwy, o których będzie mowa, można odmówić w trakcie zdejmowania szat lub dopiero potem (druga ewentualność dotyczyła dni, kiedy odmawiano oficjum o Najświętszej Maryi Pannie „poza chórem”). W szczególności szaty należy zdjąć przed dodatkowymi modlitwami, jeśli czeka na nie kolejny celebrans. Po trzecie, rubryka dotyczy modlitw i psalmów, które nie zostały zapisane do odmówienia po mszy (wymienia między innymi *Benedicite Sacerdotes* — fragment hymnu trzech młodzieńców), godzin kanonicznych (jeśli kapłan ich jeszcze nie odmówił lub tych, których w ogóle tego dnia nie odmawiano w chórze), i oficjum o Najświętszej Maryi Pannie. Prawdopodobnie chodzi o codzienne oficjum o Najświętszej Dziewicy, które dołączano do godzin kanonicznych, ale zawsze odmawiano poza chórem⁵⁷⁰. Po czwarte dotyczy Prologu Ewangelii według świętego Jana wraz z kolektą *Omnipotens sempiterne Deus* poprzedzoną *Dominus vobiscum*. Zwróćmy uwagę, że autorzy *Ordinarium* zdają sobie sprawę z pobożności eucharystycznej, którą praktykują bracia, odmawiając psalmy lub modlitwy, których nie nakazano w księgach. W ramach tej pobożności — tak jak sugeruje J. Jungmann SJ — kapłan mógł również odmówić Prolog. Istnieje jednak

⁵⁶⁵ Por. D. Jurczak OP, *Vangelo e la liturgia domenicana*, dz. cyt., s. 395.

⁵⁶⁶ Por. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg 1909, t. 2, s. 52, 57nn.

⁵⁶⁷ Por. Innocentius III, *Ordo missæ*, PL 217, 772D.

⁵⁶⁸ Por. Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 912–914.

⁵⁶⁹ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Sollemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 543.

⁵⁷⁰ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 115–117.

druga możliwość. Mianowicie, przepis wymienia różne godziny kanoniczne, które kapłan miałby odmówić sam, jeśli nie wysłuchał ich w chórze lub jeśli w ten dzień w ogóle nie były odmawiane przez wspólnotę. Dalej wymienione są modlitwy ściśle powiązane z kanonicznymi: tak zwane małe oficjum Najświętszej Maryi Panny oraz *pretiosa*, które odmawiano po prymie. Jeśli kapłan nie miał księgi, z której mógłby przeczytać odpowiedni fragment Ewangelii, wówczas miał go zastąpić lekcją Prologu Ewangelii według świętego Jana: „*Fratres qui extra conventum sunt, si Evangelium proprium in promptu non habuerint, dicant: «Secundum Johannem. In principio erat Verbum» etc. usque ad «sine ipso factum est nihil»*”⁵⁷¹. Dodana do lekcji kolekta była używana w niedzielę w trakcie oktawy Bożego Narodzenia. Jeśli omawiany przepis dotyczył *pretiosa*, w ramach nich odmawiano również modlitwę przytaczaną przez księgi laterańskie — „*Actiones nostras*”. Wydaje się, że przepis zawiera skrót myślowy i przytacza fragment rubryki o *pretiosa*, który mógł stać się jednym ze źródeł późniejszego zwyczaju odczytywania perykopy po skończeniu celebracji mszy. Przytaczamy w całości kontrowersyjny zapis:

*Psalmis et orationibus alicujus devotionis, quae scripta non sunt, sicut «Judica me Deus» ante Missam, «Benedicite Sacerdotes» post Missam, servitorem non impediatur. Officium tamen de proprietate Temporis, si illud non audivit, vel non sit auditurus in choro, et Officium de Beata Virgine, et Evangelium Joannis «In principio» cum collecta «Omnipotens sempiternus Deus, dirige actus nostros in beneplacito tuo, ut in nomine dilecti Filii tui mereamur bonis operibus abundare. Qui tecum etc.» praemisso «Dominus vobiscum», poterit dicere deponendo vestes vel post depositionem in diebus in quibus dicitur Officium de Beate Virgine extra chorum. Ita tamen quod in his non impediatur celebraturum post se*⁵⁷².

Pamiętajmy jednak, że wszystko, co zostało wyżej powiedziane dotyczy mszy prywatnych. Nawet jeśli bracia dopuszczali czytanie Prologu, była to forma prywatnej pobożności. W pierwszej połowie XIII wieku była to co najwyżej zachęta do pobożności lub wymóg uzupełnienia modlitw chórowych, a nie obligatoryjny nakaz. Z resztą kolejne przepisy *Ordinarium* na temat mszy prywatnych mówią raczej o jej skracaniu przez usuwanie dodatkowych modlitw⁵⁷³, a choć nakłaniają do pobożności prywatnej, również zalecają w niej umiar⁵⁷⁴. Dominikanie nie wprowadzili zwyczaju czytania ostatniej Ewangelii po mszy konwentualnej aż do XVI wieku⁵⁷⁵. Wtedy zaś liturgia dominikańska była w różnych aspektach upodabniana do liturgii rzymskiej⁵⁷⁶.

⁵⁷¹ *Ordinarium*, dz. cyt., s. 131, nr 505.

⁵⁷² *Ordinarium*, dz. cyt., s. 250, nr 135.

⁵⁷³ Por. tamże, nr 137.

⁵⁷⁴ Por. tamże, nr 138.

⁵⁷⁵ „*Ordinamus etiam, ut omnes sacerdotes ubique in nostro ordine post missam dicant evangelium «In principio erat Verbum» etc.*” MOPH 10, s. 281. Akta kapituły odbywającej się w Rzymie w 1589 roku.

⁵⁷⁶ A. Thompson we wpisie blogowym zauważa: „Mało osób wie, że ryt dominikański przyjął stosowanie «Ostatniej Ewangelii» (J 1, 1–14) jako dziękczynienie kapłana przy ołtarzu po Mszy dopiero w XVII wieku, długi czas po przyjęciu go przez liturgię rzymską. Faktycznie wprowadziliśmy ten dodatek wskutek nacisków, abyśmy dostosowali się do zwyczaju rzymskiego, ponieważ w większości miejsc wierni świeccy spodziewali się, że kapłan będzie recytował Prolog św. Jana na koniec liturgii. Dominikanie stosowali nadal praktykę średniowieczną, zgodnie z którą w ramach dziękczynienia kapłan recytował kantyk *Benedicite omnia opera* (Dn 3, 58–88), nadal obecny w niedzielnych laudesach, wracając od ołtarza do zakrystii. Liturgia rzymska okresu potrydenckiego zawierała ten kantyk, ale wchodził on w skład dziękczynienia kapłana po Mszy. Dominikanie przyjęli także, podobnie jak (jak się domyślam) rzymianie, zwyczaj zastępowania Prologu św. Jana odpowiednią

Kiedy kapłan skończy już korzystać z mszału, jeden z akolitów przekazuje księgę diakonowi. Po dołączeniu się celebransa do asysty wszyscy wracają do zakrystii w takim porządku, w jakim przyszedli do ołtarza. W zakrystii ministranci pomagają się rozebrać najpierw kapłanowi, a potem sobie nawzajem. *Ordinarium*, podobnie gdy opisuje początek służby ministrantów, tak również na jej końcu, określa, co należy do ich obowiązków po zakończeniu celebracji. Uwagi te są jednak krótsze od poprzednich i ograniczają się jedynie do wzmianki o tym, że zanim zdejmą w milczeniu szaty, wracają do ołtarza, z którego odnoszą do zakrystii, „to, co powinno być odniesione”⁵⁷⁷. Na koniec asystujący bracia przykrywają ołtarz nakryciem, które usunęli przed mszą.

4.7. KOMUNIA ŚWIĘTA BRACI

Bracia zakonni, którzy nie byli kapłanami, przyjmowali komunię świętą znacznie częściej niż osoby świeckie. Od IV Soboru Laterańskiego laikat był zobowiązany przynajmniej raz w roku przystąpić do sakramentu pokuty i pojednania, a po nim przyjąć komunię⁵⁷⁸. Komentarze duszpasterskie co prawda zachęcały świeckich, by nie ograniczali się do przyjęcia Ciała Pańskiego wyłącznie raz na rok⁵⁷⁹, ale nie wymagały częstotliwości większej niż trzykrotnie w ciągu roku⁵⁸⁰. Zwyczaje zakonne natomiast połączyły dni komunikowania z obowiązkiem strzyżenia tonsury, którą odnawiano co kilka tygodni. Również dominikanie stosowali tę praktykę. Czytamy o niej na kilka lat przed ostatecznym zatwierdzeniem rytu w aktach kapituł, które odbyły się w Trewirze (rok 1249) i Londynie w 1250 roku: „*In qualibet rasura communicent omnes fratres*”⁵⁸¹. Niekiedy pomiędzy dniami „*rasuræ*” wypadały długie przerwy, a niekiedy nieobecność części braci odbierała im szansę przyjęcia komunii. Skoro dni komunii były rzadkie, to każdy z nich był wyjątkowo cenny. Bracia zatem dodali we wspomnianym przepisie uwagę, że wobec nieobecności znaczącej części braci, by większość z nich mogła wziąć udział w obrzędzie, można wyznaczyć inny dzień komunikowania, który nie musi być dniem świątecznym: „*poterunt autem omnes fratres interdum in aliqua die feriali communicare si visum fuerit priori quando melius poterunt interesse*”⁵⁸². Przepis ten nie został ostatecznie potwierdzony przez trzecią kapitułę z kolei. Ponieważ odbywająca się w Metz kolejna kapituła wprowadziła daleko idące zmiany do przepisów o razurze. Zanim je omówimy, mu-

Ewangelią z niedzieli — lub dnia powszedniego w Wielkim Poście — jeśli była ona pomijana wskutek obchodu dnia jakiegoś świętego lub innej uroczystości. Niestety zwyczaj ten został zarzucony w naszym rycie w 1961 roku, gdy zniesiono wszystkie «Ostatnie Ewangelie» oprócz Mszy w ciągu dnia Bożego Narodzenia, gdy Ewangelią dnia jest właśnie Prolog św. Jana. «Ostatnią Ewangelią» jest wówczas Ewangelia z uroczystości Epifanii, czyli odwiedziny mędrców według Mateusza” A. Thompson OP, „*Ostatnia Ewangelia*” w *rycie dominikańskim*, [tłum.] D. Krupińska. Dostęp przez stronę internetową: <http://rytdominikanski.pl/ryt-dominikanski/ostatnia-ewangelia-w-rycie-dominikanskim/> — (04/01/21).

⁵⁷⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 245, nr 104.

⁵⁷⁸ Por. uwagi na s. 139 niniejszego opracowania. Także: I.Ch. Levy, *The Eucharist and Canon Law in the High Middle Ages*, [w:] *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, red. I.Ch. Levy, G. Macy i K. van Ausdall, Boston 2012, s. 399–445.

⁵⁷⁹ Por. opracowanie tematu u M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1999, w szczególności s. 63–74 oraz 147–155.

⁵⁸⁰ Por. Th.M. Izbicki, *The Eucharist in Medieval Canon Law*, Cambridge 2015, s. 138–159.

⁵⁸¹ MOPH 3, s. 44 i 50.

⁵⁸² Tamże.

simy się przyjrzyć w jakie dni Konstytucje sprzed 1252 roku nakazywały strzyżenie. W najstarszym odpisie *Księgi konstytucji* czytamy o piętnastu dniach, w których bracia odnawiali tonsury. Stosując oryginalną pisownię tytułów dni, przedstawiamy ich wyliczenie w tabeli 4.9⁵⁸³. Konstytucje Rajmunda z Peñafort z 1241 roku wyliczają dokładnie te same dni⁵⁸⁴.

	<i>Rasura</i> i komunია święta	Data	Od poprzedniej
I	in natiuitate	25.12	25 dni
II	inter natiuitatem et purificationem	25.12 — 2.2	około 20 dni
III	in purificatione	2.2	około 20 dni
IV	inter purificationem et pascha	2.2 — 26.3 : 24.4 ⁵⁸⁵	od 26 do 40 dni
V	in cena domini	24.3 : 21.4 ⁵⁸⁶	od 24 do 39 dni
VI	inter pascha et pentecosten	26.3 : 24.4 — 14.5 : 12.6 ⁵⁸⁷	około 25 dni
VII	in pentecoste	14.5 : 12.6	około 25 dni
VIII	inter pentecosten et festum petri et pauli	14.5 : 12.6 — 29.6	około 20 dni
IX	in festiuitate eorumdem	29.6	około 20 dni
X	in festiuitate sancte marie magdalene	22.7	23 dni
XI	in assumptione beate marie uirginis	15.8	24 dni
XII	in natiuitate eiusdem	8.9	24 dni
XIII	in festo sancti dionisii	9.10	31 dni
XIV	in festo omnium sanctorum	1.11	22 dni
XV	in festo beati andree	30.12	29 dni

Tabela 4.9: Daty udzielania komunii świętej braciom i liczby dni pomiędzy nimi w latach 1229 — 1270.

Kapituła w Metz postanowiła rozszerzyć do osiemnastu liczbę świąt, w które bracia mieli dokonywać postrzyżyn i przyjmować komunię świętą. Dlatego od punktu szóstego zmieniła dotychczas obowiązującą listę, dodając do niej następujące dni: druga niedziela po Zmartwychwstaniu, niedziela przed Wniebowstąpieniem, Zesłanie Ducha Świętego, pomiędzy Zesłaniem a świętem Jana Chrzciciela (26 czerwca) — jeśli między tymi dniami wypadało więcej niż cztery tygodnie, w przeciwnym wypadku można było wybrać inny dzień po Zesłaniu, a przed uroczystością apostołów Piotra i Pawła, 29 czerwca, 14 lipca („*pridie idus iulii*”), 31 lipca („*pridie kalendas augusti*”), Wniebowzięcie i Narodziny Najświętszej Maryi Panny, święta: Michała Archanioła (29 września), 11 tysięcy dziewic (21 października), św. Marcina (11 listopada) i św. Andrzeja (30 listopada)⁵⁸⁸. Zwiększenie liczby dni było jednym z celów, jaki przyświecał obradującym braciom. Drugim było utworzenie takiej listy, której daty będą wypadać w bardziej miarowych odstępach. Przepis ten jednak nie wszedł do *Konstytucji*, ponieważ w kolejnym roku kapituła obradująca w Bolonii zapoczątkowała proces zatwierdzenia liturgii w zwyczajach dominikańskim⁵⁸⁹.

⁵⁸³ Por. *Constitutiones Antiquae Fratrum Prædicatorum*, A.H. Thomas, dz. cyt., s. 351. Pisownia tytułów świąt oryginalna.

⁵⁸⁴ Por. R. Creytens, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁸⁵ Możliwe skrajne daty Niedzieli Zmartwychwstania.

⁵⁸⁶ Możliwe skrajne daty Wielkiego Czwartku.

⁵⁸⁷ Możliwe skrajne daty Zesłania Ducha Świętego.

⁵⁸⁸ Por. MOPH 3, s. 56n.

⁵⁸⁹ Por. MOPH 3, s. 63.

Pośród ksiąg liturgicznych, które wchodzą w skład *Prototypu* znajduje się również *Księga konstytucji*. W wersji ostatecznie zatwierdzonej wraz z liturgią poprawioną przez Humberta, zapis dotyczący strzyżenia tonsur jest identyczny ze znajdującym się w Konstytucjach Rajmunda⁵⁹⁰. W *Ordinarium Prototypu* czytamy natomiast powtórzone dopowiedzenie, na które natknęliśmy się w aktach kapituły londyńskiej z 1250 roku, mówiące o możliwości przesunięcia dnia tonsury i związanej z nią komunii świętej, jeśli większa liczba braci na tym skorzysta⁵⁹¹. Wobec tego możemy wyciągnąć wnioski, że mimo próby wprowadzenia częstszej komunii świętej, od końca lat dwudziestych, aż do 1270 roku bracia przyjmowali ją piętnastokrotnie w dni wymienione w tabeli 4.9⁵⁹². Skuteczną zmianę wprowadzono dopiero na kolejnych kapitułach, poczynając od odbywającej się w Mediolanie w 1270 roku (następne miały miejsce w Montpellier w 1271 roku i we Florencji w 1272). Przesunięto wówczas udzielanie komunii ze święta św. Dionizego (9 października) na dzień św. Michała Archanioła (29 września) oraz dodano jako dni tonsury święta św. Łukasza (18 października) i Czterech Koronowanych Męczenników (8 listopada), a usunięto strzyżenie wypadające we Wszystkich Świętych. Dodatkowo w okresie między świętem Oczyszczenia a Paschą — jeśli czas ten się nadmiernie rozciągał — pozwolono odnawiać tonsurę dwukrotnie⁵⁹³. Wobec tego w okresie od 1270 do 1293 roku dominikanie przyjmowali komunię świętą szesnaście lub siedemnaście razy w roku, mniej więcej co trzy tygodnie. Ostatnia zmiana zwyczaju, którą wprowadzono w XIII wieku, została podjęta w latach 1293 — 1296 na kapitułach w Lille, Montpelier i Strasburgu. Zrezygnowano wówczas z wymieniania konkretnych świąt, w które należało odnowić tonsurę, a zamiast tego uchwalono ogólną zasadę, według której od Paschy do Wszystkich Świętych strzyżono braci co dwa tygodnie, a w pozostałej części roku co trzy. Należało jednak wybrać taki dzień, by był najbliższy uroczystościom liturgicznym⁵⁹⁴. Przy okazji zatwierdzania nowego zwyczaju przypomniano, że dni tonsury są również dniami udzielania komunii świętej. Nowe prawo dodatkowo wzmocniono zakazem obowiązującym pod karą „*gravior*”, aby nikt nie dodawał jakichkolwiek innych dni „*rasuræ*”, a wobec tego i komunikowania⁵⁹⁵. Rozwój prawa Zakonu Braci Kaznodziejów, który obserwujemy w zakresie częstotliwości udzielania komunii świętej, daje

⁵⁹⁰ Por. R. Creytens, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs*, dz. cyt., s. 50.

⁵⁹¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 248, nr 117.

⁵⁹² W tym czasie próbowano zmienić nie tylko dni, w które przyjmowano komunię, ale i sposób ich wyznaczania. W roku 1266 kapituła w Trewirze uchwaliła, że licząc od pierwszej niedzieli Adwentu, tonsurę będzie się wycinać co trzy tygodnie („*prima in prima dominica adventus. deinde per totum annum de tribus in tres septimanas*”). MOPH 3, s. 134. Przepis ten nie znalazł aprobaty kolejnej kapituły i w związku z tym został porzucony. Kapituła w Trewirze raz jeszcze i znowu bezskutecznie próbowała zmienić zasady częstotliwości strzyżenia tonsury. Tym razem w roku 1289 zaproponuje, by od Paschy do Wszystkich Świętych odnawiać tonsury co dwa tygodnie, a w pozostałej części roku, by dokonywać tego co trzy tygodnie („*rasura vero fiat a pascha usque ad festum omnium sanctorum, de quindena in quindenam. a festo autem omnium sanctorum usque ad pascha, de tribus in tribus septimanis*”). MOPH 3, s. 249.

⁵⁹³ „*IV inter purificationem et pascha. addatur. cum vero prolixitas temporis inter purificationem et pascha exegerit. addatur alia rasura. et tunc ille due intermedie fiant partito tempore*.” MOPH 3, s. 153, 157n, 162n.

⁵⁹⁴ „*Rasura vero fiat; a pascha usque ad festum omnium sanctorum de quindena in quindenam. deinde fiat semel in tribus septimanis. ita tamen quod propter festa solemnia per dies aliquos possit preveniri; vel etiam retardari*.” MOPH 3, s. 268, 271 i 278.

⁵⁹⁵ „*Ordinamus et volumus. quod quandocumque rasura fit in terminis assignatis; fiat communio in eisdem. preter has autem rasuras ordinarias inhibemus. quod nullus rasuram extraordinariam faciat. et qui fecerit; gravius puniatur*.” MOPH 3, s. 281.

wyraźny obraz pobożności braci żyjących w XIII wieku. Po zatwierdzeniu liturgii według zwyczaju Zakonu, w kolejnych dwudziestokilkuletnich okresach dominikanie sukcesywnie poszerzają listę dni, w które cała wspólnota była zobowiązana przyjąć sakrament. Poczynając od 15 świąt przez 16 — 17 aż do 22 w ciągu roku. Dzieje się to w czasie, gdy nie zmienia się ani teologia, ani praktyka częstotliwości komunikowania osób świeckich.

W dzień, w którym bracia klerycy i konwersi mieli przyjąć komunię, należało wygłosić do nich „*exhortatio*” — kazanie — oraz udzielić im „*absolutio generalis*”, aby do sakramentu przystąpili godnie przygotowani⁵⁹⁶. Podczas kapituły w Budzie w 1254 roku zachęcano przeorów, by kazanie do braci, którzy nie przygotowywali się do kapłaństwa, a więc nie znali łaciny⁵⁹⁷, wygłaszać w języku narodowym: „*Provideant priores quod in diebus communionis fratres conversi. sermonem habeant in vulgari*”⁵⁹⁸. Pewnych trudności nastrecza pytanie, czym była ogólna absolucja, o której wspomina *Ordinarium*. W analogicznym fragmencie Konstytucji obowiązującym mniszek Zakonu Kaznodziejskiego, w którym ustala się zasady przyjmowania komunii, czytamy: „*Communio poterit fieri in anno quindecim uicibus. in terminis quibus uisum fuerit fratribus curam de sororibus gerentibus: dummodo ad preparandum se possint habere copiam confessorum*”⁵⁹⁹. Siostry zatem były zobowiązane do spowiedzi zanim przyjęłyby komunię świętą. Warto zwrócić uwagę, że były dopuszczone również do piętnastokrotnego przyjmowania sakramentu, a dzień przyjęcia był też dniem mycia i skracania włosów. Czy należy się domyślać, że podobieństwo zwyczajów dotyczyło również uprzedniej spowiedzi? Pośród absolucji w księgach dominikańskich XIII wieku nie znajdujemy określenia „*absolutio generalis*”, a źródła pozadominikańskie nazwę tę przypisują rozgrzeszeniu udzielanemu w niebezpieczeństwie śmierci lub wraz z udzieleniem odpustu zupełnego. Również w wypadku udzielania komunii choremu nie wspomina się o uprzedniej spowiedzi o ile chory może wyznać grzechy⁶⁰⁰, i o absolucji, która jednak nie jest nazwana „generalną”.

Domyślamy się jednak — że w wypadku udzielania komunii wszystkim braciom — iż bracia byli zobowiązani do spowiedzi sakramentalnej. W przeciwnym razie byłoby nieuzasadnione udzielanie absolucji, o której mówi się, że jest generalna, skoro przed samym przyjęciem komunii będzie udzielone zwykłe odpuszczenie grzechów w trakcie *Confiteor*. Również podczas wiatyku i namaszczenia chorych brat o ile był w stanie, wyznawał grzechy, a samo wyznanie było wkomponowane w spowiedź powszechną. Pamiętając o surowej dyscyplinie przygotowania się celebransów do mszy, która w wielu miejscach wymagała spowiedzi sakramentalnej, zwalnianie z takiego obowiązku braci byłoby niekonsekwentne.

⁵⁹⁶ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 246, nr 108.

⁵⁹⁷ Tego, że konwersi nie znali łaciny, dowodzi szereg skierowanych dla nich specjalnych wskazań obecnych i w Konstytucjach, i w Aktach kapituł, według których zamiast brewiarza i uczestnictwa w liturgii godzin mieli odmawiać inne modlitwy z pamięci, a ewentualne książki i psalterze, które posiadali, mieli oddać innym. Por. *Constitutiones Antiquae Fratrum Praedicatorum*, A.H. Thomas, dz. cyt., s. 368n. MOPH 3, s. 18, 27, 30, 48, 75, 165, 171, 220, 275 oraz w szczególności nakaz kapituły z 1257 roku: „*Conversi dum sunt in conventu. non dicant horas canonicas. vel de beata virgine; ita quod ab aliis audiantur. et si qui habent psalteria. vel aliquos libellos; infra xv dies auferantur ab eis. per priores vel eorum vicarios*”. MOPH 3, s. 87.

⁵⁹⁸ MOPH 3, s. 71.

⁵⁹⁹ *Liber constitutionum Sororum Ordinis Praedicatorum. Ex exemplari codicis Ruthenensis in archivo generali ordinis Romae asservato*, AOP 3 (1897 – 1898), dz. cyt., s. 341.

⁶⁰⁰ Por. *Prototyp*, f. 55v.

Do obowiązków subdiakona przed mszą należało, by dowiedział się od zakrystiana, ile konsekrowanych hostii znajduje się w tabernakulum⁶⁰¹. Dodatkowe hostie, zgodnie z liczbą braci mających przystąpić do komunii, składał na ołtarzu, by zostały konsekrowane podczas mszy. Liczba komunikantów miała być zawsze nieco większa, niż liczba braci przystępujących do sakramentu. Pozostałe hostie pozostawiano dla chorych i na wypadek wiatyku. Konsekrowane komunikanty miały znajdować się w odpowiednim naczyniu ze srebra (*pixis argentea*, łac. srebrna puszka, czyli srebrny kielich z pokrywką), z kości słoniowej lub innego cennego materiału. Puszka miała być wyściełana czystym, białym płótnem⁶⁰². W późniejszych ceremoniałach wspomina się również o korporale w tabernakulum⁶⁰³. Mówi się w nich również, że komunikanty, które miały być konsekrowane w trakcie mszy składało się bądź w podobnym naczyniu po prawej stronie kielicha lub też — gdy było ich niewiele — bezpośrednio na korporale wraz z hostią⁶⁰⁴. Mimo że nie znajdujemy w *Prototypie* tych szczegółowych przepisów, możemy założyć, że wyściełanie naczyń płótnem ustąpiło z czasem miejsca korporalowi w tabernakulum, a składanie hostii czy to na korporale, czy też w kielichu bądź puszcze, jest dość oczywistym rozwiązaniem, które w XIII wieku stosowano, choć nie było wspomniane w przepisach.

Prototyp opisuje rozdawanie komunii, nie rozdzielając przepisów na obowiązujące w trakcie mszy i poza nią. W zasadzie wspomina o udzielaniu komunii poza mszą tylko w wypadku rozdawania jej chorym i wówczas, gdy przyjmujących sakrament jest bardzo wielu. Tylko wtedy można — z wyjątkiem Wielkiego Czwartku — przesunąć komunikowanie na moment po mszy świętej. Zwyczajnym momentem dla obrzędu był czas przed śpiewem antyfony komunijnej⁶⁰⁵. Wówczas, po komunii kapłana, diakon w asyście akolitów ze świecami stawia puszkę z tabernakulum na ołtarzu, otwiera ją, po czym on sam i wszyscy bracia z wyjątkiem celebransa wykonują prostrację dla uczczenia Najświętszego Sakramentu. Kapłan natomiast głęboko się pochyla⁶⁰⁶. Po krótkiej chwili adoracji wszyscy odmawiają akt pokuty według zwyczajnej jego formy⁶⁰⁷. Po ostatniej modlitwie — absolucji, celebrans przystępuje do udzielania komunii. Zanim to zrobi, dwóch braci z chóru rozciąga odpowiedni obrus pomiędzy nim a przystępującymi do komunii tak, by sięgał od brody komunikowanego do dłoni kapłana i stanowił zabezpieczenie dla partykuł⁶⁰⁸. Braci tych zmieniają akolici, gdy już przyjmą komunię⁶⁰⁹. Ryt kaznodziejów nie wspomina o ukazaniu hostii i wezwaniu *Ecce Agnus Dei*, ponieważ wezwanie to pojawia się w liturgii dopiero w XVI wieku, a w rytuałach rzymskich dopiero pod koniec pierwszej połowy XVII wieku⁶¹⁰. U dominikanów ukazanie hostii i dialog *Ecce Agnus Dei — Non sum*

⁶⁰¹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 246, nr 109.

⁶⁰² Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 246, nr 107.

⁶⁰³ Por. I. Cianti OP, *Cærimoniale Sacri Ordinis Prædicatorum*, dz. cyt., s. 385.

⁶⁰⁴ Por. C. Jasinski OP, *Cærimoniale Missæ*, dz. cyt., s. 84. I. Cianti OP, *Cærimoniale Sacri Ordinis Prædicatorum*, dz. cyt., s. 386.

⁶⁰⁵ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 246, nr 116.

⁶⁰⁶ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 246, nr 110.

⁶⁰⁷ Por. uwagi na stronie 161 niniejszego opracowania.

⁶⁰⁸ J. Jungmann SJ wspomina, że była to wówczas stosunkowo młoda praktyka, z której z czasem wyrósł zwyczaj nakrywania kłęcznika lub balasek, przy których udzielano komunii. Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Solemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 455. Dominikanie przy udzielaniu komunii braciom zachowują ten zwyczaj do XX wieku.

⁶⁰⁹ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 247, nr 112.

⁶¹⁰ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Solemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 451nn.

dignus weszło do oficjalnych ksiąg liturgicznych Zakonu dopiero w 1961 roku⁶¹¹, choć różne prowincje stosowały je wcześniej⁶¹².

Procesja do komunii prowadziła od chóru, przez stopnie prezbiterium aż na stopnie ołtarza. Bracia szli parami w następującej kolejności: najpierw ministranci, rozpoczynając od diakona, następnie bracia z chóru od najstarszych ku najmłodszym, a na końcu bracia konwersi⁶¹³. Bracia nie wykonują już prostracji, nie całują ani ziemi, ani stopy kapłana, jak miało to miejsce w niektórych zwyczajach liturgicznych z okresu. Jedyne klękają na oba kolana i wyprostowani przyjmują Ciało Pańskie do ust, nie odwracając wzroku i dbając o godny wyraz twarzy⁶¹⁴. Po przyjęciu sakramentu brat skłaniał się i przechodził na prawą stronę ołtarza do kielicha z winem i chusty. Winem płukał usta, by nie zostały w nich okruchy hostii, a chustą wycierał wargi⁶¹⁵. Zazwyczaj wystarczało użyć jednego kielicha i chusty, wówczas zadanie to należało do diakona, jeśli konwent był bardzo liczny, subdiakon z drugim kielichem stawał po lewej stronie ołtarza. Po przyjęciu komunii bracia zobowiązani byli do cichej modlitwy przez cały czas trwania obrzędu, a ci, którzy nie przyjmowali Ciała Pańskiego, wykonywali prostrację w stallach („*super formas*”)⁶¹⁶.

Celebrans komunikował prawą ręką, czyli odwrotnie niż sam przyjmował komunię. Lewą trzymał patenę pod hostią. Udzielając komunii, wypowiadał formułę: „*Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat te in vitam æternam. Amen*”⁶¹⁷. Po zakończeniu obrzędu chór śpiewał antyfonę, po której następował dalszy ciąg mszy według opisanego powyżej schematu. Jak widzimy obrzęd udzielania Najświętszego Sakramentu w swoim przebiegu i formie jest analogiczny do innych zwyczajów z okresu. Autorzy przepisów sami zaznaczyli elementy, które różniły się od praktyk stosowanych w innych zakonach czy miejscach. Różnice wynikały głównie z form oddawania czci Ciału Pańskiemu przed przyjęciem komunii. Dominikanie stosują bardzo powściągliwe środki okazania szacunku Najświętszemu Sakramentowi. Należy nadmienić, że nie sposób wskazać na bezpośrednie źródła obrzędu stosowanego u dominikanów. Średniowieczne mszały traktują tę praktykę dość pobieżnie, a poszczególne zwyczaje były zbyt podobne do siebie i nie można ustalić ich wzajemnej zależności⁶¹⁸.

⁶¹¹ Por. A. Thompson OP, *Preconciliar Reforms of the Dominican Rite Liturgy: 1950 — 1962*, „Antiphon” 15.2 (2011), s. 199.

⁶¹² A. Thompson OP powołuje się na wydany w 1957 roku w Nowym Yorku mszał dla osób świeckich *The Saint Dominic Missal*. Możemy jednak wskazać i wcześniejsze źródła, które dowodzą XIX i XX-wiecznej praktyki wprowadzania tych modlitw. Por. *The Dominican Missal in Latin and in English*, dz. cyt., s. 32. F.A. Spencer, *Ceremonies of the Dominican Rite*, New York 1877, s. 130. Jediną formą analogiczną do wspomnianego dialogu w zwyczaju dominikańskim było pytanie zadawane choremu przed udzieleniem mu komunii świętej: „*Credis quod hic sit Christus salvator Mundi?*” i odpowiedzi „*Credo*”. *Prototyp*, f. 55v, (kopista zapomniał uzależnić odpowiedź chorego). Musimy jednak uznać, że analogia jest odległa. Na ten temat por. J. Jungmann SJ, *Missarum Solemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 450, przypis 28.

⁶¹³ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 247, nr 111.

⁶¹⁴ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 247, nr 113.

⁶¹⁵ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 247, nr 115.

⁶¹⁶ Brat, by nie przyjąć komunii musiał mieć na to odpowiednią zgodę przełożonego. Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 248, nr 120.

⁶¹⁷ Por. *Ordinarium*, dz. cyt., s. 247, nr 114. W numerze 199 *Ordinarium* wspomina jeszcze, że gdyby kapłan zauważył przed zakończeniem rozdawania komunii, że hostii jest zbyt mało, aby każdy z braci mógł przyjąć sakrament, powinien przełamywać je na dwoje i rozdzielać połówki.

⁶¹⁸ Por. J. Jungmann SJ, *Missarum Solemnia*, dz. cyt., t. 2, s. 450–175.

ZAKOŃCZENIE

Celem analizy *ordo missæ maioris altaris* było ukazanie trzynastowiecznej celebracji eucharystycznej w rycie dominikańskim w trzech aspektach: historycznym — omawiającym powstanie jednolitego zwyczaju liturgicznego; porównawczym — ukazującym liturgię dominikanów w odniesieniu do współistniejących w XIII wieku innych wariantów rytu rzymskiego; dramatycznym — odtwarzającym strukturę dramatyczną celebracji. Na zakończenie przeprowadzonych badań podsumujemy płynące z nich wnioski, przedstawiając je w powyższych trzech aspektach.

Z perspektywy historycznej zauważyliśmy, że dominikanie tworzyli podwaliny Zakonu czerpiąc z tradycji kanoniczej, a w szczególności premonstratenskiej. Prowadzenie życia klasztorowego wymagało spójnych zasad nie tylko prawnych ale również liturgicznych. Szybki wzrost liczby braci oraz ich duża mobilność i różnorodność środowisk, z których pochodzili, utrudniały zachowanie spójnych form celebracji, a w konsekwencji wspólnej tożsamości. Dlatego dążyli do ujednoczenia *officium ecclesiasticum*. Próbowali osiągnąć ten cel najpierw (w latach 1216 — 1228) przez adaptację *Liber consuetudinum* białych kanoników z Prémontré i na tej podstawie tworzenie własnych Konstytucji. Równolegle zatwierdzili zbiór zwyczajów liturgicznych, który rozwijali wprowadzając zmiany w *Liber constitutionum* (lata 1228 — 1244). Ostatecznie dzięki reformie ksiąg liturgicznych (trwającej co najmniej od 1244 roku, a zakończonej w roku 1254) stworzyli własny wariant rytu rzymskiego. Był to pełny ryt liturgiczny *secundum usum Ordinis Fratrum Prædicatorum*, który obejmował wszystkie celebrowane we wspólnocie obrzędy, potrzebne do ich odprawiania teksty i muzykę.

Aby nowy ryt liturgiczny w jednolitej postaci objął cały Zakon, dominikanie wykonali zbiór egzemplarzy wzorcowych — ksiąg, na których podstawie w skryptorium klasztoru St. Jacques w Paryżu stworzono *exemplaria* dla każdej z 12 prowincji. Kodeksy te zawierały 14 ksiąg liturgicznych, a więc wszystkie, jakie były potrzebne do celebracji kapituł, szczególnych obrzędów klasztornych, liturgii godzin i Eucharystii. *Exemplaria* służyły do weryfikacji kopii rękopisów liturgicznych danej prowincji. Dzięki temu kaznodzieje uniknęły konieczności odwoływania się do jednej, wzorcowej kopii manuskryptów liturgicznych, jak miało to miejsce na przykład u cystersów. Wprowadzili również system dwóch korekt każdej nowo powstałej kopii, co dodatkowo pozwalało zachować spójność pomiędzy egzemplarzem wzorcowym danej prowincji, a księgami służącymi podczas celebracji. W ten sposób bracia zadbali, aby dynamicznie rozwijający się Zakon zachował jednolitą formę rytu.

Księgi liturgiczne dominikanów charakteryzowały się dużą ilością rubryk i detalicznym opisem działań chóru, celebransa i asysty. Pozwalało to na precyzyjne ustalenie formy celebracji. Dodatkowo zastosowano w nich *nota quadrata* — zapis muzyczny poddający się interpretacji rytmicznej — co gwarantowało jednolitą praktykę wykonawczą w zakresie śpiewu chóru i solistów. W trakcie danego nabożeństwa wykorzystywano kilka ksiąg, które wzajemnie się uzupełniały. Ich forma pozwala określić role, jakie poszczególni bracia odgrywali podczas celebrowanych nabożeństw. Liturgia predykantów była dziełem wspólnotowym, angażowała wszystkich, biorą-

cych w niej udział zakonników. Zauważamy to również w *ordo missæ*, w którym mimo pewnej paralelności działań celebrans, asysty i chóru, dominikanie zachowali te elementy, które pozwalały na wyraźną interakcję uczestników, jak chociażby wspólne słuchanie czytań. Analizując księgi doszliśmy do wniosku, że dominikanom zależało również na bardziej aktywnym uczestnictwie chóru. Uzyskiwano je między innymi przez powierzenie wspólnocie braci śpiewów, które zazwyczaj wykonywali kantorzy, a także przez podtrzymanie zwyczaju wykonywania części stałych mszy *alternatim* pomiędzy chórami południowym i północnym.

Z perspektywy porównawczej nasze obserwacje ograniczyliśmy do odpowiedzi na dwa pytania: (1) Czy dana ceremonia w rycie dominikanów była ich własną kompozycją, to znaczy, czy stworzyli ją na użytek własnej liturgii? (2) Czy też inne główne Kościoły i zakony stosowały ten sam lub podobny zwyczaj? Zauważyliśmy, że Humbert de Romanis przyjął kalendarz gregoriański i wyeliminował z niego większość lokalnych elementów. Starał się bowiem, by Zakon posługiwał się liturgią reprezentatywną dla całego Kościoła. Podobnie postąpiono z całym *ordo missæ*, które choć specyficzne, w większości wykorzystywało obrzędy obecne w innych zwyczajach liturgicznych współistniejących ze sobą w XIII wieku. Skupiliśmy się szczególnie na podobieństwach występujących pomiędzy rytami dominikańskim, a premonstratorskim, cysterskim, laterańskim i franciszkańskim. Zauważyliśmy, że *usus* dominikański ma więcej cech wspólnych z *ordines* białych kanoników i mnichów, a mniej łączy go z rytami wykorzystywanymi w kurii papieskiej i wśród braci mniejszych. Na tej podstawie nie można jednak wyciągać wniosków na temat źródeł rytu dominikańskiego. Nie taki też był cel prowadzonych analiz. Owszem, dominikanie mogli inspirować się konkretnymi rozwiązaniami zaczerpniętymi od norbertanów, ponieważ u początków Zakonu właśnie od nich przyjęli zbiór zwyczajów regulujących życie we wspólnocie. Podobnie mogli korzystać z repertuaru cystersów, którego obszernie fragmenty odnajdujemy w księgach predykantów, mimo że posługiwali się odmiennym zapisem nutowym. Niemniej, odwołując się do wniosków innych badaczy, można wykazać równie liczne podobieństwa liturgii dominikańskiej z rytami Sarum, Laon, Bragi i innymi. Odmienność od zwyczajów kurii papieskiej i braci mniejszych, którzy bazowali na mszale Honoriusza III, nie dotyczy zasadniczej struktury mszy, ale ogranicza się do konkretnych gestów, modlitw i poszczególnych obrzędów. Zajmowaliśmy się jedynie *ordo missæ*, a pominieliśmy porównanie formularzy mszalnych, które mogłyby wykazać dalsze podobieństwa lub różnice. Nie ulega jednak wątpliwości, że zwyczaj dominikanów jest wariantem rytu rzymskiego, w którym bracia św. Dominika podkreślili elementy istotne dla ich tożsamości.

Podczas analizy struktury dramatycznej mszy zwróciliśmy uwagę, że bracia sprawowali liturgię w świątyniach, które tworzyli zgodnie z własnym prawem, kładąc nacisk na ubóstwo i prostotę, zarówno w zakresie sprzętów, jak i budowli. Ich architektura charakteryzowała się swoistą apofatyecznością. W świątyniach dominikanów XIII stulecia zostały wyznaczone kolejne koncentryczne kręgi obcowania z *sacrum*. Ołtarz znajdował się na wschodnim krańcu świątyni, był zatem skrajnie oddalony od wejścia do kościoła. Dodatkowo wznosił się ponad poziom posadzki nie tylko kościoła, ale i prezbiterium oraz chóru. Stanowił punkt zbiegu perspektywy, centrum współśrodkowych sfer, a zarazem miejsce niedostępne nikomu poza kapłanem i asystą. Poniżej ołtarza znajdowało się prezbiterium, krąg dostępny nielicznym posługującym podczas Najświętszej Ofiary lub w trakcie *laudes* i nieszpórów. Pomiędzy nimi ustalono hierarchię, która wyznaczała zakres dostępu do świętych obrzędów.

Diakon znajdował się tuż za księdzem, a subdiakon zajmował kolejne, niższe miejsce. Pozostali ministranci mieli wyznaczone miejsca jeszcze dalej lub na skraju stall. Oratorium to kolejny krąg przestrzeni dostępnej jedynie dla wybranych członków zgromadzenia. Przebywający w nim zakonnicy byli co prawda pełnoprawnymi uczestnikami nabożeństw, ale i ich miejsce podkreślało świętość celebrowanych obrzędów w prezbiterium. Od reszty uczestników liturgii byli oddzieleni lektorium, przegrodą z ambonami. Za nią znajdowała się nawa. Po obu stronach ścianki oddzielającej *ecclesia fratrum* od *ecclesia laicorum* wznoszono ołtarze lub kaplice. Był to kolejny krąg, do którego mogli wejść wybrani świeccy — mężczyźni. Dopiero nawa była przestrzenią dostępną wszystkim wiernym, którzy chcieli skorzystać z posługi braci. Układ świątyni przez zastosowanie szczególnych rozwiązań architektonicznych podkreślał niedostępność tego, co było sprawowane. Podczas mszy świętej kapłan kierował się w tym samym kierunku co chór braci. Od wiernych był oddzielony stopniami prezbiterium, stallami i lektorium. Był przez nich widziany jedynie dzięki oknu w *intermedium*. Uczestnicy nabożeństw, jeśli nie byli księżmi lub ewentualnie braćmi konwersami, jedynie słyszeli celebrowaną liturgię. Wejście do prezbiterium, swoistego *sanctuarium* kościołów mendykanckich, a jednocześnie przełamanie granicy pomiędzy przestrzenią dla chóru i celebransa następowało dopiero podczas przyjmowania komunii świętej, udzielanej braciom zakonnym mniej więcej co trzy tygodnie.

Sprzęty wykorzystywane podczas obrzędów były proste i pozbawione przepychu, a ilość obrazów była stosunkowo niewielka. Podobnie szaty nie odznaczały się szczególnymi zdobieniami. Uwaga uczestników miała być skoncentrowana przede wszystkim na treści, a więc słowie, które było celebrowane w trakcie wspólnego *officium divinum*. Skupienie wokół słowa odpowiadało tożsamości dominikanów — kanoników posłanych, by studiowali i głosili Słowo Bożego. Podczas liturgii mszalnej najwyraźniejszym przejawem czci dla Słowa Bożego była uroczysta procesja z ewangeliarzem odprawiana podczas mszy świętej w dni świąteczne. Drugim elementem, który koncentrował uwagę uczestników liturgii mszalnej w rycie dominikańskim było Ustanowienie — Słowo, które staje się Ciałem. W tym wypadku środki dramatyczne były odwrotnością zastosowanych podczas procesji z księgą Ewangelii: zamiast śpiewu cisza, zamiast pochodu prostracja i zastygnięcie w bezruchu, zamiast wspólnego wpatrywania się w krzyż i nasłuchiwanie wypowiedzianych słów nakryte kapturami, spuszczone głowy. W obu ceremoniach sam rytuał podkreślał znaczenie i sens celebrowanych tajemnic.

Liturgia mszalna dominikanów składała się z sześciu części, które łączyły się w parę dzięki wspólnym momentom kulminacyjnym. W pierwszej części, *Introitus*, dzięki skróceniu modlitw u stopni ołtarza, ograniczeniu roli celebransa i podkreśleniu roli chóru, bracia byli prowadzeni przez obrzęd oczyszczenia. Stanowił on łagodne przejście pomiędzy liturgią godzin kanonicznych, a celebracją mszy. W drugiej części, *Instructio*, akcja liturgiczna z każdym kolejnym elementem wykorzystywała coraz mocniejsze środki dramatyczne, z których najwyrazistszym była wspomniana procesja z ewangeliarzem. Lektura Ewangelii dla dwóch pierwszych części mszy stanowiła kulminację, której „rozładowaniem” był rytmiczny śpiew *Credo*. Po nim napięcie dramatyczne budowano jakby od nowa: przez skrócone obrzędy ofertoryjne, działanie podjęte przez asystę i jednostajną melodię prefacji aż do *Sanctus*, które ponownie angażowało wszystkich uczestników przez dialogiczną formę i dynamiczną melodię. Mocny akcent kończący *Oblatio* nagle urywał się, wchodząc w absolutną ciszę Kanonu — był to drugi moment kulminacyjny struktury drama-

tycznej rytuału. W ciągu kolejnych części — *Postulationes* i *Gratiarum actiones* — liturgia zachowywała spokojne tempo, jakby rozładowując uprzednio wytworzone napięcie dramatyczne. W pierwszej z części uczestnicy byli włączani w celebrowane obrzędy przez dołączenie się do modlitw kapłana na koniec *Pater noster*, przez obrzęd pokoju, w którym otrzymywali owoce składanej ofiary i w końcu przez kontynuację modlitw celebransa w antyfonie na komunię. W drugiej części msza domykała się przez stworzenie klamry dramatycznej z pierwszymi modlitwami zanoszonymi u jej początku. Najwyraźniejszym akcentem dramatycznym tych części był obrzęd pokoju, po którym następowało stopniowe wyciszenie.

Aby osiągnąć opisany efekt dramatyczny, dominikanie posługiwali się skromnymi środkami. Używali ich jednak bardzo świadomie. Do najważniejszych z nich należały: melodeklamacja czytań, widoczne choć powściągliwe gesty kapłana, specjalne ustawienia asysty, procesja, szczególne wykorzystanie kadzidła (obecne podczas procesji, a użyte jedynie do okadzenia darów i przemienionych Postaci Eucharystycznych), napięcie pomiędzy dynamicznym, rytmicznym i wykonywanym w dialogu śpiewem a ciszą, prostracje. Dzięki tym środkom i przewidzianemu układowi dnia msza święta stanowiła zarówno kontynuację, jak i prowadziła do celebracji liturgii godzin. Wyraźnie się od niej odróżniała ale nie stanowiła obcego elementu. Przeciwnie, wykorzystywała formy z liturgii godzin, by za ich pomocą, celebrować ofiarę Chrystusa, łącząc ją z ofiarą Kościoła.

W każdym z omówionych aspektów można pogłębić dalsze badania nad trzynastowieczną liturgią mszy sprawowanej przez dominikanów. Przede wszystkim analiza formularzy mszalnych i innych obrzędów mogłaby wykazać dalsze zależności pomiędzy zwyczajem dominikańskim a premonstratańskim i cysterskim. Może się też okazać, że w warstwie tekstu występuje więcej podobieństw do liturgii laterańskiej czy franciszkańskiej. Dodatkowo analiza mszy prywatnej (mniejszego ołtarza) mogłaby wykazać większy związek z rytmem opisanym przez Haymona z Faversham. Badania te można rozszerzyć na liturgię kartuzów, ponieważ i w tym obszarze nie można wykluczyć pewnych związków z liturgią predykanów, dalej zaś z rytami Sarum i Laon. Natomiast, aby uzyskać pełen obraz struktury dramatycznej celebracji, należałoby poddać analizie śpiewy części zmiennych mszy świętej. W uchwyceniu specyfiki śpiewu dominikańskiego może okazać się pomocne zastosowanie zasad rytmicznych wyłożonych przez Hieronima z Moraw w *Tractatus de musica*, a także zasad wykonawczych omówionych przez Humberta z Romans w *Expositio in Constitutiones*. Każdy z tych kierunków badań może zbliżyć nas do głębszego zrozumienia tożsamości i duchowości dominikanów, a szerzej ludzi wierzących złotego okresu średniowiecza. Pozwoli też na lepsze poznanie i owocniejsze przeżycie celebracji, w której uczestniczymy współcześnie, ponieważ znacząca część dawnych obrzędów nadal jest stosowana w liturgicznej modlitwie Kościoła.

W ramach tej monografii, pierwszej, która w języku polskim analizuje rytuał mszy świętej w rycie dominikańskim z XIII wieku, postanowiliśmy ograniczyć się jedynie do naszkicowania ram całości zagadnienia. Liczymy, że w ten sposób udało się nam stworzyć podstawy do dalszych badań szczegółowych i zbliżyć się do pełniejszego obrazu duchowości liturgicznej dominikanów.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA RĘKOPIŚMIENNE

- Bréviaire et autres livres liturgiques (Epistolier, Evangélique, Sacramentaire, Collectaire, Martyrologe). Règle de saint Benoît. Coutumes de l'Ordre de Cîteaux*, Bibliothèque de Dijon, Ms 114-(82), XII^e siècle (1183–1188 ?).
- Ecclesiasticum Officium Ordinis Fratrum Prædicatorum, per quatuordecim libros distinctum, secundum correctionem et ordinationem Magistri Ordinis Humberti de Romanis, a Capitulis generalibus aa. 1254, 1255, 1256 approbatum. Vulgo apellatur „Archetypus” vel „Prototypus Liturgiæ Dominicanæ”*, Archivum gen. O.P., XIV L 1, 1254–1256, Romae.
- Graduel et sacramentaire*, Ville de Laon, Bibliothèque Municipale, Ms 232 (Laon 232), XII^e–XIII^e siècle.
- Kollektar*, Badische Landesbibliothek Karlsruhe, St. Peter perg. 24, z roku 1251.
- Kollektar*, Badische Landesbibliothek Karlsruhe, St. Peter perg. 84, z roku 1251.
- Missal for Franciscan use, in Latin, decorated manuscript on vellum*, Bergendal MS. 93, Włochy przed 1260 rokiem. Od sierpnia 1989 roku w kolekcji Josepha Pope'a.
- Missale cisterciense*, Freiburg, Kantons und Universitätsbibliothek, Ms. L 158, II poł. XII wieku.
- Missale Dominicanum*, Badische Landesbibliothek Karlsruhe, St. Peter perg. 46, z roku 1260.
- Missale Parisiense*, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 830, 1275–1500.
- Missale Parisiense*, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 862, 1201–1300.
- Missale Parisiense*, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 1112, 1201–1300.
- Missale præmonstratense*, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 833, 1101–1200.
- Sacramentarium cisterciense*, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 1097, 1101–1200.
- Sacramentarium cisterciense*, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 2300, 1175–1200.
- Ross. 1164*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1469.

ŹRÓDŁA DRUKOWANE

- Analecta Hymnica Medii Aevi*, tomów 55: t. 1 – 23 [red.] Dreves G.M., t. 24 – 50, 55 [red.] Dreves G.M., Blume C., t. 51 – 52 [red.] Blume C., t. 53 – 54 [red.] Blume C., Bannister H.M., Leipzig 1886 – 1922.
- Acta Capitulum Generalium Ordinis Prædicatorum*, Reichert B.M. OP [red.], t. 1, Roma 1898, [w:] MOPH 3.
- Breuiariu[m] Secundu[m] Ordinem Prædicatorum*, Milan 1476.

- Bullarium Ordinis Fratrum Prædicatorum*, [wyd.] A. Bremond, t. 1, Roma 1729.
- Cæremoniale iuxta Ritum S. Ordinis Fratrum Prædicatorum* Alexandre-Vincent Jandel, Melines 1869.
- Cæremoniale Missæ in Ordine F[ratrum] Prædicatorum Celebrandæ. Partim ex antiquo Rubricario, partim ex rubricis Missalis Ordinis*, Krakow 1648.
- Cantum quem Cisterciensis ordinis ecclesiæ*, PL 182, 1123-32.
- Cantus Missarum juxta Ritum Sacri Ordinis Prædicatorum*, Alexandre-Vincent Jandel, Ghent 1854.
- Cantus Missarum Totius Anni ad Usum Sacri Ordinis Fratrum Prædicatorum*, Paris 1722.
- Cantus Passionis D.N.J.C. juxta notam Processionarii S.O.P.*, Rzym 1953, [wyd. 2] Oakland 2014.
- Collectarium Chorale Secundum Vsum Fratrum Prædicatorum. Nuper iuxta decreta eiusdem Ordinis reformatum, correctum atque ampliatum*, Venice 1567.
- Collectarium iuxta ritum sacri Ordinis Prædicatorum*, Romae 1607.
- Collectarium juxta Ritum Sacri Ordinis Prædicatorum S. P. N. Dominici*, Rome 1607.
- Constitutiones primaevæ S. Ordinis Prædicatorum*, Conventus S. Dominici, Faesulis 1962.
- Graduale juxta Ritum Sacri Ordinis Prædicatorum*, Hyacinthe-Marie Cormier, Rome 1907.
- Graduale juxta Ritum Sacri Ordinis Prædicatorum*, José Maria Larroca, Rome – Tournai 1890.
- Graduale juxta Ritum Sacri Ordinis Prædicatorum*, Manuel Suárez, Rome 1950.
- Graduale juxta Ritum Sacri Ordinis Prædicatorum*, Martin Stanislas Gillet, Rome 1936.
- Libellus de Principiis Ordinis Prædicatorum auctore Jordano de Saxonia*, [wyd.] H.C. Scheeben, [w:] MOPH 16, Romae 1935, s. 1–88.
- Liber constitutionum Ordinis Fratrum Prædicatorum juxta codicem Prototypum beati Humberti in archivo generali ordinis Romae asservatum*, [w:] AOP 3 (1897–1898), s. 31–60, 98–122, 162–181.
- Liber constitutionum Sororum Ordinis Prædicatorum. Ex exemplari codicis Ruthenensis in archivo generali ordinis Romae asservato*, [w:] AOP 3 (1897–1898), s. 337–348.
- Litteræ Encyclicæ Magistrorum Generalium Ordinis Prædicatorum. Ab Anno 1233 usque ad Annum 1376*, [wyd.] M. Reichert, [w:] MOPH 5, Romae 1900.
- Missale ad Consuetudinem Fratrum Prædicatorum Ordinis Sancti Dominici. In quo no[n]nulla alijs hacten[us] imp[re]ssis nequaqu[am] i[n]serta ad plenu[m] co[n]scribu[n]tur*, Paris 1529.
- Missale ad usum ordinis P[ra]imonstratensis*, Nancy 1787.
- Missale ad Vsum Fratrum Prædicatorum Sancti Dominici*, Venice 1550.
- Missale Conventuale. De officio ministrorum Altaris: et sacra communione*, [wyd. na podstawie znajdującego się w British Museum (Add. 23935) odpisu *Prototypus Liturgiæ Dominicanæ*], [w:] J. Wickham Legg, *Tracts on the Mass*, London 1904, s. 71–96.
- Missale iuxta ritum Ordinis Prædicatorum. auctoritate Apostolica approbatum reverendissimi patris Aniceti Fernandez eiusdem ordinis magistri generalis iussu editum*, Romae 1965.
- Missale iuxta ritum sacri Ordinis Prædicatorum S.P.N. Dominici*, Romae 1603.

- Missale juxta Ritum Fratrum Ordinis Predicatorum. Anno Domini 1595 reformatum*, Ippolito Maria Beccaria, Venice 1596.
- Missale Ordinis Predicatorum*, Paris 1505.
- Missale Predicatorum. Multis friguris, imaginibus, ac divine scripture et sacrorum doctorum auctoritatibus ad festivitatum congruentiam decoratum, nuperri-meque impressum*, Venice 1506.
- Missale S[ecundu]m Ordine[m] Fratr[u]m P[re]dicatoru[m]*, Lübeck 1488.
- Missale S[ecundu]m Ordinem Fratr[u]m Predicatoru[m]*, Venice 1484.
- Missale S[ecundu]m Sacru[m] Ordinem Fratr[u]m P[re]dicator[um]*, Tommaso de Vio Cajetan, Florence 1512.
- Missale Sacri Ordinis Prædicatorum venerabilis patris fr. Nicolai Rodulfi eiusdem Ordinis generalis magistri iussu Impressum*, Romae 1635.
- Missale Secu[n]du[m] Ordine[m] Fratr[u]m Predicatorum*, Venice 1482.
- Missale Secundu[m] Ordinem Fratrum Predicato[rum] Ordinis S[an]cti Dominici*, Venice 1494.
- Missale Secundum Consuetudinem Ordinis Fratrum Predicatorum*, Naples 1483.
- Missale Secundum Ordine[m] Fratrum Predicatorum*, Milan 1482.
- Missale secundum Ordinem Fratrum Prædicatorum iuxta decreta capituli generalis Salmantice, anno Domini 1551 celebrati, reformatum [per Angelum Bettinum] & autoritate Apostolica comprobatum*, Paryż 1587.
- Missale secundum ordinem Fratrum Predicatorum juxta decreta Capituli generalis Salmantice, Anno domini 1551, Wenecja 1562.*
- Missale Secundum Ordinem Fratrum Predicatorum. Juxta decreta capituli generalis, anno domini 1551 Salmanticae celebrati, reformatum*, Venice 1553.
- Missale secundum Ordinem Fratrum Predicatorum. In hac nouissima impressione addita fuere Officia Corone Spinarum Domini, Misteriorum Sacratissimi Rosarij*, Venice 1579.
- Ordinarivm Sacrarvm Cæremoniarvm et Divini Officii ad Ritvm Fratrvm Prædicato-rum. In duos libros distributum ex antiquis purgatum et correctum atque ex recentioribus et adnotationibus aliisque necessariis auctum*, Serafino Cavalli, Salmanca 1576.
- Processionari[um] Ordinis Fratrum Predicator[um]. Rursus recognitum, multis ora-tionibus adauctum*, Tommaso de Vio Cajetan, Venice 1517.
- Processionarium juxta Ritum S. Ordinis Prædicatorum*, Hyacinthe-Marie Cormier, Rome 1913.
- Processionarium juxta Ritum Sacri Ordinis Prædicatorum S. P. N. Dominici*, Agostino Galamini, Rome 1610.
- Processionarium juxta Ritum Sacri Ordinis Prædicatorum*, Martin Stanislas Gillet, Rome 1930.
- Processionarium Ordinis Fratrum Predicatorum*, Seville 1494.
- Processionarium Sacri Ordinis Prædicatorum*, Alexandre-Vincent Jandel, Lyon 1861.
- Processionarium Sacri Ordinis Prædicatorum*, Andreas Frühwirth, Romae 1894.
- Processionarium Secu[n]dum Morem Almi Ordinis Prædicatorum Sanctissimi Patris Dominici*, Salamanca 1569.
- Stałe części Mszy Świętej według rytu dominikańskiego*, Kraków 1963.
- Supplementum ad Cantus Missarum juxta Ritum Sacri Ordinis Prædicatorum*, Alexandre-Vincent Jandel. Malines 1864.
- Tabulæ Ordinis Teutonici*, [wyd.] Strehllke, Berolini 1869.

- The Dominican Missal in Latin and in English*, Revised Edition, Oxford 1948.
Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis, PL 166, 1383–1502.
Zasady zwyczajnego śpiewu Kościoła według rytu św. Zakonu Braci Kaznodziejów,
 [tłum.] D. Krupińska, [red.] G. Przechowski OP, R. Pożarski, [red. naukowa]
 T. Grabowski OP, J. Kubieniec, Kraków 2014.

LITERATURA POMOCNICZA

- Albertus Magnus, *De mysterio missæ*, [w:] *Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis Prædicatorum, Opera omnia, ex editione lugdunensi religiose castigata et pro auctoritatibus ad fidem vulgatæ versionis accuratiorumque patrologia textuum revocata...cura ac labore Augusti et Emilii Borgnet*, t. 38, Paryż 1899, s. 1–163.
- Albertus Magnus, *De corpore Domini*, [w:] *Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis Prædicatorum, Opera omnia, ex editione lugdunensi religiose castigata et pro auctoritatibus ad fidem vulgatæ versionis accuratiorumque patrologia textuum revocata...cura ac labore Augusti et Emilii Borgnet*, t. 38, Paryż 1899, s. 191–434.
- Apel W., *Die Notation der Polyphonen Musik*, Leipzig 1981. [org. angielski:] *Notation of Polyphonic Music 900–1600*, Cambridge 1953.
- Apel W., *Gregorian chant*, Indiana 1990.
- Auf der Maur H., *Feiern im Rythmus der Zeit*, t. 1., *Herrenfeste in Woche und Jahr*, Regensburg 1983, [seria:] *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. 5.
- Baron A., Pietras H. SJ, [red.], *Dokumenty Soborów Powszechnych*, [tłum.] A. Baron, t. 2, Kraków 2003.
- Berger B.-D., *Le Drame Liturgique de Pasques du X^e au XIII^e siècle*, Paris 1976.
- Berger D., *Thomas Aquinas & the Liturgy*, [wyd. 2.], [tłum.] Ch. Grosz, Naples FL 2005.
- Berger K., *Ręka Gwidona a sztuka pamięci*, „Muzyka”, nr XLVIII, 2(189), s. 71–97.
- Bernard P. OP, *Cantus Missarum juxta ritum Sacri Ordinis Prædicatorum. Ad antiquorum codicum restitutus et reverendissimi patris fr. Alex. Vincentii Jandel totius ejusdem Ordinis Vicarii Generalis permissu editus*, Gandawa 1854.
- Bernardus Clarævallensis, *Tractatus de Canto*, [w:] PL 182, 1122–3.
- Biaín M.L.S., *El canto de la Orden de Predicadores en el siglo XIII: El exemplar de la provincia de España y las melodías del salmo invitatorio*, „Revista de Musicología”, nr 32/2 (2009), s. 723–738.
- Bodouelle G. OP, *Dominik czyli łaska Słowa*, Poznań 2011.
- Boguniowski J.W. SDS, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001.
- Bonniwell W.R. OP, *A History of the Dominicaín Liturgy. 1215–1945*, [wyd. 2], New York 1945.
- Boyle L.E. OP, *A material consideration of Santa Sabina ms. XIV L 1*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Paris 2004, s. 19–42.
- Boyle L.E. OP, *The „Breviary of St. Dominic”*, [w:] B. Hallensleben, G. Vergauwen, [red.], *Praedicando et docendo: mélanges offerts à Liam Walsh OP*, Fribourg 1998, s. 241–251.

- Boyle L.E. OP, Gy P.-M. OP, [red.], *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Paris 2004.
- Braeckmans R., *Confession et communion au Moyen Age et au concile de Trente*, [seria:] *Recherches et Syntheses, Section de Morale*, t. 6, Gembloux 1971.
- Brett E.T., *Humbert of Romans. His life and views of thirteenth-century society*, Toronto 1984.
- Bruzelius C., *The Architecture of the Mendicant Orders in the Middle Ages. An Overview of Recent Literature*, „Perspective”, nr 2 (2012), s. 365–386.
- Burton J., Kerr J., *The Cistercians in the Middle Ages*, New York 2011.
- Buxakowski J., Św. Tomasz o liturgii Mszy św., „Ruch Biblijno-Liturgiczny”, nr 5 (1952), s. 141–164, 253–262.
- Cagin P., *Dominicains et Teutoniques. Conflit d'attribution du „Liber Choralis”*, „Revue des bibliothèques”, nr 18 (1908), s. 229–243.
- Cagin P., *Un manuscrit liturgique des Frères Prêcheurs antérieur aux règlements d'Humbert de Romans*, „Revue des bibliothèques”, nr 9 (1899), s. 163–200.
- Carpin A., *La confessione tra il XII e il XIII secolo. Teologia e prassi nella legislazione canonica medievale*, [seria:] *Sacra doctrina*, t. 51, Bologna 2006.
- Cempura H., *Trzynastowieczne liturgiczne rękopisy franciszkańskie w Polsce w świetle wyników badań Van Dijka i Walkera*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 12 (1966), s. 75–82.
- Cianti I., *Ceremoniale Sacri Ordinis Prædicatorum*, Neapol 1654.
- Creytens R., *L'instruction des novices Dominicains au XIII^e siècle d'après le Ms. Thouluse 416.*, AFP 20 (1950), s. 140–142.
- Creytens R., *L'Ordinaire des Freres Precheurs au moyen age*, [w:] AFP 24(1954), s. 108–188.
- Creytens R., *Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de s. Raymond de Peñafort, 1241*, AFP 18 (1948), s. 29–68.
- Czerwik S., Danielski W., „Dominikański ryt”, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1987, k. 99–101.
- da Chiarino A., *Expositio Regulæ Fratrum Minorum*, [red.] L. Oligier OFM, Quaracchi 1912.
- Dahan G., *Les textes bibliques dans le lectionnaire du „Prototype” de la liturgie dominicaine*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Paris 2004, s. 159–182.
- Daniluk M., „Kanonickie reguły”, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, k. 584.
- Daniluk M., „Kanonicy regularni”, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, k. 591.
- Daniluk M., Klauza K., „Franciszkanie, Bracia Mniejsi, Ordo Fratrum Minoru”, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, k. 474.
- Davies J.G., [red.], *A New Dictionary of Liturgy and Worship*, [wyd. 2], London 1991.
- de Caualeriis M. OP, *Statera sacra Missam iuxtà ritum Ordinis Prædicatorum practice, historicè, et mysticè expendens quoad propria, nec non sibi cum Sancta Romana Ecclesia communia*, Napoli 1686.
- del Río González M.A., *La liturgia de la muerte y de las exequias en la tradición dominicana*, Salmanticae 1998.
- Delalande D., *Vers la version authentique du Graduel grégorien: Le Graduel des Prêcheurs*, [seria:] *Bibliothèque d'histoire dominicaine*, t. 2, Paris 1949.

- Dereine C., *Le premier Ordo de Prémontré*, „Revue Bénédictine” (1948), s. 84–92.
- Dereine C., *Les Origines de Premontre*, „Revue d’Histoire Ecclesiastique”, nr 42 (3–4), Louvain 1947.
- Dirks A. OP, *De Liturgiæ dominicanæ Evolutionæ*, AFP 50 (1980), s. 5–21; 52 (1982), s. 5–76; 53 (1983), s. 53–145; 54 (1984), s. 39–80; 55 (1985), s. 5–47.
- Dirks A. OP, *De tribus libris manuscriptis primaevæ liturgiæ dominicanæ*, AFP nr 49 (1979), s. 5–37.
- Drąg M. OFMConv, *Rozwój przestrzeni liturgicznej kościołów franciszkańskich od XIII do XVIII wieku*, [w:] *Przestrzeń liturgiczna*, [red.] A. Sielepin CHR, J. Superson SAC, Kraków 2019, s. 77–99.
- Durandus G., *Rationale divinatorum officiorum*, Lyon 1574 oraz Madryt 1775.
- Dykmans M., *L’Ordinaire d’Innocent III*, „Gregorianum”, nr 59/1 (1978), s. 191–203.
- Ebner A., *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale romanum im Mittelalter. Iter italicum*, Freiburg 1896.
- Esser K. OFM, *Gli Scritti di S. Francesco D’Assisi nova edizione critica e versione italiana*, Padova 1982.
- Étaix R., *Les leçons patristiques de l’office temporal dans le lectionarium et le breviarium du „Prototype” dominicain*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Paris 2004, s. 183–195.
- Fassler M. E., *Women and Their Sequences: An Overview and a Case Study*, „Speculum”, nr 94(3) 2019, s. 625–673.
- Fassler M., *Music and the Miraculous. Mary in the Mid-Thirteenth-Century Dominican Sequence Repertory*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Paris 2004, s. 229–278.
- Fausser W., *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung*, t. 1, *Die echten Werke*, Münster 1982.
- Ferrua V., *L’habit des Frères Prêcheurs. Jalons pour une histoire*, „Mémoire Dominicaine”, 12 (1998), s. 143–186.
- Filip Š.M. OP, *„Imago Repræsentativa Passionis Christi”. St. Thomas Aquinas on the Essence of the Sacrifice of the Mass*, „Nova et vetera”, [wyd. ang.], nr 7/ 2 (2009), s. 405–438.
- Florek M., *Kościół św. Jakuba i dawny klasztor dominikanów w Sandomierzu: wyniki badań archeologiczno–architektonicznych*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, nr 42 (1994), s. 3–25.
- Folsom C. OSB, *Gestures Accompanying the Words of Consecration in the History of the Ordo Missæ*, [w:] *The Veneration and Administration of the Eucharist. The Proceedings of the Second International Colloquium on the Roman Catholic Liturgy organised by the Centre International d’Etudes Liturgiques*, Southampton 1997, s. 75–94.
- Folsom C. OSB, *I libri liturgici romani*, w: *Introduzione alla liturgia*, [red.] A. J. Chupungco, t. 1, Casale Monferrato 1999, s. 263–289.
- Folsom C. OSB, *Ryt rzymski czy ryty rzymskie?*, „Christianitas”, nr 35 (2007), s. 66–84.
- Franz A., *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beitræge zur Geschichte der Liturgie und des religioesen Volkslebens*, Freiburg 1902.
- Friedberg E., Richter A.L., [red.], *Decretum Magistri Gratiani. Editio Lipsiensis Secunda*, t. 1, Lipsk 1879.
- Fries A., *Meßerklärung und Kommuniontraktat keine Werke Alberts des Großen?*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, nr 2 (1955), s. 28–67.

- Fuente A.G. OP, *La celebración solemne de la liturgia en la vida dominicana*, „Angelicum”, nr 81 (2004).
- Fuente A.G. OP, *La vida liturgica en la Orden de Predicadores: Estudio en su legislación, 1216-1980*, Rome 1981.
- Gacka D., *Średniowieczne sekwencje o św. Tomaszu z Akwinu i jedna rymowana modlitwa*, „Przegląd Tomistyczny”, nr 21 (2015), s. 125 – 155.
- Gałkowski J., *Przepisy Zakonu Braci Kaznodziejów odnoszące się do budowy kościołów i klasztorów — rys historyczny*, [w:] *Dominikanie. Gdańsk—Polska—Europa. Materiały z konferencji międzynarodowej pt.: Gdańskie i europejskie dziedzictwo Zakonu Dominikanów w dziejach Gdańska*, Gdańsk–Pelplin 2003, s. 279–286.
- Gałuszka T. OP, *Dominikanie i spory wokół prawa do słuchania spowiedzi. Recepcja bulli Jana XXII „Vas electionis” w diecezji wrocławskiej w pierwszej połowie XIV wieku*, „Studia Źródłoznawcze. Commentationes”, nr 52 (2014), s. 3–22.
- Gałuszka T. OP, *Fragment akt kapituły prowincjalnej dominikanów polskich z lat dziewięćdziesiątych XIV wieku. Studium historyczne i edycja tekstu*, „Roczniki historyczne”, r. 79 (2013), s. 119–145.
- Gałuszka T. OP, *Liber constitutionum dominikanów krakowskich z lat 1273 – 1318*, „Studia Źródłoznawcze. Commentationes”, nr 50 (2012), s. 1–23.
- Gałuszka T. OP, Zdanek M., *Krakowskie bulle rekomendacyjne Grzegorza IX a początki dominikanów polskich*, „Studia Źródłoznawcze. Commentationes”, nr 44 (2006), s. 49–65.
- Gastoué A., *Un dominicain professeur de musique au XIII^e siecle, fr. Jérôme de Moravie et son oeuvre*, AFP 2 (1932), s. 232–251.
- Geiselman E.J.R., *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926.
- Gignac L.M., *Le sanctoral dominicain et les origines de la liturgie dominicaine*, mazurek, Paris 1959.
- Gilardi C.G. OP, *Ecclesia laicorum e ecclesia fratrum, luoghi e oggetti per il culto e la predicazione secondo l’Ecclesiasticum Officium dei Fratri Predicatori*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, s. 379–443.
- Giraud E.J., *The Dominican Scriptorium at Saint-Jacques, and its Production of Liturgical Exemplars*, [w:] *Scriptorium: Wesen, Funktion, Eigenheiten*, [red.] Nievergelt A., Bayern 2015, s. 247–258.
- Giraud E.J., *The Production and Notation of Dominican Manuscripts in Thirteenth-Century Paris*, Emmanuel College — University of Cambridge 2013.
- Giraud E.J., *Totum officium bene correctum habeatur in domo: Uniformity in the Dominican Liturgy*, [w:] *Making and Breaking the Rules: Discussion, Implementation, and Consequences of Dominican Legislation*, [red.] C. Linde, Oxford 2018, s. 153–172.
- Gleeson Ph. OP, *Dominican liturgical manuscripts from before 1254*, AFP nr 42 (1972), s. 81–135.
- Gleeson Ph. OP, *The pre-Humbertian liturgical sources revisited*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Paris 2004, s. 99–114.
- Gołubiewowa Z., *Architektura dominikańska XIII wieku w Polsce: stan badań, zagadnienia i potrzeby*, „Nasza Przeszłość”, nr 39 (1973), s. 193–212.

- Gołubiewowa Z., *Kościół dominikański p.w. św. Jakuba w Sandomierzu w XIII stuleciu i jego dekoracja architektoniczna*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222 – 1972*, t. 2, [red.:] J. Kłoczowski, Warszawa 1975, s. 10–196.
- Goras M., *Układy dwunawowe w architekturze krakowskich mendykantów w okresie średniowiecza*, [w:] *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie*, [red.] Ożóg K., Gałuszka T. OP, Zajchowska A., Kraków 2008, s. 299–324.
- Gousset M.-T., *La décoration du „Prototype” et des manuscrits liturgiques apparentés*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Paris 2004, s. 43–57.
- Grabowski T. OP, *Interpretacja naiwna czy mistyczna? Alegoryczne odczytanie rytu Mszy świętej drogą do duchowości liturgicznej*, [w:] *Duchowość kształtowana przez liturgię*, [red.] ks. K. Porosło, Kraków 2017, s. 57–92.
- Grabowski T. OP, *Trzynastowieczny chorał dominikański, „Terminus — Półrocznik poświęcony tradycji antycznej w kulturze europejskiej”*, nr 2 (2003), s. 29–47.
- Guerrini F.-M., [red.], *Ordinarium juxta ritum sacri Ordinis Fratrum Prædicatorum*, Romae 1921.
- Gy P.-M. OP, *Documentation concernant le ms. Santa Sabina XIV L 1*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Paris 2004, s. 5–17.
- Gy P.-M. OP, *Expositiones Missæ*, [w:] *Bulletin du Comite des Etudes de la Campagne de Saint-Suplice*, nr 22 (1958), s. 223–232.
- Gy P.-M. OP, *Guillaume Durand — Evêque de Mende (v. 1230 – 1296). Canoniste, liturgiste et homme politique*, Paris 1992.
- Gy P.-M. OP, *Hugues de Saint-Cher dominicain*, [w:] *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien. Actes du colloque „Hugues de Saint-Cher, OP, bibliste et théologien”*, Paris, Centre d'études du Saulchoir, 13–15 mars 2000, [red.] L.-J. Bataillon, G. Dahan, P.-M. Gy OP, Turnhout 2004, s. 23–28.
- Gy P.-M. OP, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990.
- Gy P.-M. OP, *Typologie et ecclésiologie des livres liturgiques médiévaux*, „Le Maison-Dieu”, nr 121 (1975), s. 7–21.
- Haggh R.H., *History of Music Theory*, [wyd. 2], New York 1974.
- Haller R.B., *Early Dominican Mass Chants: A Witness to Thirteenth-Century Chant Style*, [dysertacja], Catholic University of America, Washington 1986.
- Hamburger J., Schlothuber E., Marti S., Fassler M., *Liturgical Life and Latin Learning at Paradies bei Soest, 1300 – 1425. Inscription and Illumination in the Choir Books of a North German Dominican Convent*, Munster 2016.
- Hammond F., Roesner E., „Hieronymus de Moravia”, *New Grove*, t. 11, s. 486–488.
- Harnoncourt Ph., Auf der Maur H., *Feiern im Rhythmus der Zeit*, t. 2, *Der Kalender. Feste und Gedenktage der Heiligen*, Regensburg 1994, [seria:] *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. 6.
- Häußling A., *Messe (Expositiones Missæ)*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, t. 10 (1979), k. 1083–1090.
- Hieronimus de Moravia, *De Musica*, [wyd.] S.M. Cserba OP, Regensburg 1935.
- Hieronimus de Moravia, *Hieronimi de Moravia Tractatus de musica* [red.] Ch. Meyer, G. Lobrichon, Turnhout 2012.
- Hiley D., *Western plainchant. A Handbook*, Oxford 1993.
- Hinnebusch W.A. OP, *The Dominicans. A Short History*, New York 1975.
- Hinnebusch W.A. OP, *The History of the Dominican Order*, t. 1, New York 1968.

- Hughes A., *Medieval Manuscripts for Mass and Office. A Guide to Their Organization and Terminology*, Toronto 1982.
- Huglo M., *Comparaison du „Prototype” du couvent Saint-Jacques de Paris avec l'exemplaire personnel du maître de l'Ordre des Prêcheurs (Londres, British Library, Add. ms 23935), [w:] Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Paris 2004, s. 197–214.
- Huglo M., *Les livres de chant liturgique*, [seria:] Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, t. 52, Turnhout–Brepols 1988.
- Hugo de St. Caro, *Speculum Ecclesiae seu Tractatus super Missam*, [wyd.] G.G. Sölch, Monasterii 1940.
- Humbertus de Romanis, *B. Humberti de Romanis Opera de vita regulari. Expositio in Constitutiones*, [red.] J.J. Berthier, Torino 1965.
- Innocentius III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, 773–967.
- Innocentius III, *Ordo missæ*, PL 217, 763–774.
- Izbicki Th. M., *The Eucharist in Medieval Canon Law*, Cambridge 2015.
- Jamróz J.S., *Czy refektarz w klasztorze Dominikanów w Krakowie jest oratorium klasztorным, czy kościołem przeddominikańskim?*, „Folia Historiae Artium”, nr 16 (1980), s. 21–38.
- Jamróz J.S., *Średniowieczna architektura dominikańska w Krakowie*, „Rocznik Krakowski”, nr 41 (1970), s. 5–28.
- Jarrett B., *The Dominican Liturgy*, London 1927.
- Jasinski C. OP, *Cæremoniale Missæ in Ordine Fratrum Prædicatorum celebrandæ*, Cracoviae 1648.
- Jasinski C. OP, *Summarium Ordinationum Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum Prædicatorum. Alphabetico ordine et per materia dispositum*, Cracoviae 1637.
- Jones C.T., *Ruling the Spirit. Women, Liturgy, and Dominican Reform in Late Medieval Germany*, Philadelphia 2018.
- Jones R., *The Dominican Rite and the Post-Conciliar Liturgical Reform: An Inquiry*, [thesis] Dominican House of Studies Washington 2003.
- Jorissen H., *Der Beitrag Alberts des Großen zur Theologischen Rezeption des Aristoteles am Beispiel der Transsubstantiationslehre*, Münster 2002.
- Jorissen H., *Meßerklärung und Kommunionstraktat — Werke Alberts des Großen*, „Zeitschrift für Katholische Theologie”, nr 78 (1956), s. 41–97.
- Jung J.E., *The gothic screen. Space, sculpture and community in the cathedrals of France and Germany, ca. 1200–1400*, Cambridge 2013.
- Jungmann J.A. SJ, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Romanischen Messe*, Wien 1948.
- Jurczak D. OP, „*Drogocenna perła*”, czyli o kształtowaniu się liturgii. *Studium przypadku liturgii Zakonu Kaznodziejskiego*, „Roczniki Teologiczne”, nr 65 (2018), s. 39–55.
- Jurczak D. OP, *Il concetto di concelebrazione nel XIII secolo. Lettura liturgica di papa Innozeno III e di Tomaso d'Aquino*, „Ecclesia Orans”, nr 35 (2015), s. 387–429.
- Jurczak D. OP, *La proclamazione del Vangelo e la formazione dell'Ecclesiasticum officium secundum Ordinem Fratrum Praedicatorum nella luce del testo evangelico. Edizione dell'evangelistarium e dell'incipit evangeliorum del codice XIV L1*, Archivum Generale Ordinis Praedicatorum, Santa Sabina, Roma, Romæ 2017.

- Jurczak D. OP, *Vangelo e la liturgia domenicana dopo la riforma di Umberto di Romans con l'edizione dell'evangelistarium e dell'incipit evangeliorum dal codice XIV L1 di Santa Sabina*, (Dissertationes Historicae 38), Roma 2021.
- Käppeli Th. OP, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, t. 2, Rzym 1975.
- Kennedy V.L., *The Franciscan Ordo Missæ in the Thirteenth Century* „Mediaeval Studies”, 2 (1940), s. 204–222.
- Kerr J., *An Essay on Cistercian Liturgy*, Cistercians in Yorkshire, University of Sheffield 2004.
- King A., *Liturgies of the religious orders*, Milwaukee 1955.
- Klinger M., *Strażnik wrót. Próby hermeneutyki teologicznej*, Kraków 2019.
- Klinger M., *Teatr a liturgia*, „Res Publica”, nr 5 (1987), s. 53–60.
- Kłoczowski J., *Polska prowincja dominikańska w średniowieczu i Rzeczypospolitej obojga (wielu) narodów*, Poznań 2008.
- Kochaniewicz B. OP, *Zaśnięcie i Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w pismach dominikanów XIII wieku*, Roma 2004.
- Kolping A., *Die Drucke der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, nr 2 (1955), s. 197–205.
- Kolping A., *Die handschriftliche Verbreitung der Meßerklärung Alberts des Großen*, „Zeitschrift für Katholische Theologie”, nr 82 (1960), s. 1–39.
- Kolping A., *Eucharistia als Bona Gratia. Die Meßauffassung Alberts des Großen an Hand seiner Meßerklärung*, [w:] *Studia Albertina*, Supplementband, Münster 1952, s. 249–278.
- Kolping A., *Zum Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus*, „Theologische Revue”, nr 83 (1987), s. 13–20.
- Kolping A., *Zur Entstehungsgeschichte der Meßerklärung Alberts des Großen*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, nr 9 (1958), s. 1–16.
- Kopera F., *Średniowieczna architektura kościoła i klasztoru OO. Dominikanów w Krakowie*, „Rocznik Krakowski”, nr 20 (1926), s. 57–76.
- Koudelka V.J. OP, Loenertz J. OP, [red.], *Monumenta Diplomatica S. Dominici*, MOPH 25 (1966).
- Kowalski J.W., *Dramat a kult*, Warszawa 1977.
- Kozłowska Z., *Założenie klasztoru OO. Dominikanów w Krakowie*, „Rocznik Krakowski”, nr 20 (1926), s. 1–19.
- Kroesen J.E.A., *The altar and its decorations in medieval churches. A functionalist approach*, „Medievalia”, nr 17 (2014), s. 153–183.
- Krzych B., *Liturgia jako auctoritas w myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu na przykładzie traktatu De Christo w Sumie teologii*, Kraków 2020.
- Krzysteczko H., *Od publicznej praktyki pokutnej do spowiedzi prywatnej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, nr 29 (1996), s. 323–334.
- Kunkel R.M., *Materiały do historii architektury polskiej w zbiorach Archiwum Generalnego Dominikanów w Rzymie*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki: teoria i historia”, nr 35 (1990), s. 65–71.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, [tłum.] L. Balter SAC, Poznań 1999.
- Laporte V. OP, *Précis historique et descriptif du rit dominicain*, AOP 25 (1917), s. 93–106, 213–231, 272–296, 26 (1918), s. 331–344.
- Le Goff J., Vauchez A., *Conclusion.*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, [red.] L.E. Boyd OP, P.-M. Gy OP, s. 445–454.

- Lechleitner H., *Alte, neuere und neueste Meßerklärungen. Geschichtliches und Grundsätzliches; Reformvorschläge*, Innsbruck 1936.
- Lefèvre P.F. OPraem, *Coutumiers liturgique de Premontre du XIII^e et du XIV^e siecle*, Louvain 1953.
- Lefèvre P.F. OPraem, *L'Ordinaire de Premontre d'apres manuscrits du XII^e et XIII^e siecles*, Louvain 1941.
- Lefèvre P.F. OPraem, *La Liturgie de Premontre*, „Ephemerides Liturgicae”, nr 62 (1948).
- Lefèvre P.F. OPraem, *Les Statuts de Prémontré réformés sur les ordres de Grégoire IX et d'Innocent IV au XIII^e siècle*, Louvain 1946.
- Lefèvre P.F. OPraem, Grauwen W.M., *Les Statuts de Prémontré au Milieu du XII^e siècle*, Louvain 1978.
- Legg W., [red.], *Tracts on the Mass*, London 1904.
- Lekai L.J. OCist, *The White Monks. A history of the Cistercian Order*, Okauchee 1953.
- Lempa F., *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*, Białystok 2013.
- Levy I.Ch., *The Eucharist and Canon Law in the High Middle Ages*, [w:] *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, [red.] I.Ch. Levy, G. Macy, K. van Ausdall, Boston 2012, s. 399–445.
- Levy K., *A Dominican Organum Duplum*, „Journal of the American Musicological Society”, t. 27, 2 (1974).
- Lewański J., *Liturgiczne łacińskie dramatyzacje Wielkiego Tygodnia XI-XVI w.*, Lublin 1999.
- Light L., *What was a Bible for? Liturgical texts in Thirteenth-Century Franciscan and Dominican Bibles*, „Lusitania Sacra”, nr 34 (2016), s. 165–182.
- Lijka K., *Ucałowanie ołtarza i ewangeliarza*, „Liturgia Sacra”, 45 (2015), s. 73–88.
- Lincoln K.C., *A Canon from Castile: The Early Life of St. Dominic of Osma, 1170/4-1207*, [thesis] St. Louis University M.A. 2012.
- Loenertz R., *La Société des Frères Pérégrinants; Étude sur l'Orient Dominicain*, Rome 1937.
- Loenertz R., *Les Missions Dominicaines en Orient au XIV^e siècle et la Société des Frères Pérégrinants pour le Christ*, [w:] AFP nr 2 (1932), 3 (1933).
- Luykx B., *Essai sur les sources de „Ordo Missæ” premontre*, Tongerlo 1947.
- Mabilon J., [red.], *Sancti Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis opera omnia. Post Horstium denuo recognita repurgata, et in meliorem digesta ordinem*, vol. 1, t. 2, Paris 1839.
- Madelaine G., *Histoire de saint Norbert, fondateur de l'ordre de Prémontré et archevêque de Magdebourg: d'après les manuscrits et les documents originaux*, Lille 1886.
- Maj K., *Początki klasztorów franciszkanów i dominikanów w Toruniu*, „Rocznik Toruński”, nr 13 (1978), s. 216–230.
- Małachowicz E., *Wczesnośredniowieczna architektura kościoła dominikanów we Wrocławiu*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki: teoria i historia”, nr 20 (1975), s. 11–50.
- Mansi G. D., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, cujus Johannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem Florentius et Venetianus editores ab anno 1758 ad annum 1798 priores triginta unum tomos ediderunt, nunc autem continuat et absoluta*, t. 22, Wenecja 1778, t. 24, Wenecja 1780.

- Marosszéki S.R., *Les origines du chant cistercien. Recherches sur les réformes du plain-chant cistercien au XII^e siècle*, „Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis”, nr 8/I–II (1952), Rome.
- Marosszéki S.R., *Reserches sur le chant cistercien au deusieme siècle*, Paris 1951.
- Martene E., [red.], *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. 4., Venezia 1788.
- Mateja E., Solski Z. W., [red.], *Między liturgiką a performatyką. Rekonensans I*, [seria:] *Opolska Biblioteka Teologiczna*, t. 128, Opole, 2012.
- Matusiak B. OP, *Dominikańska „brevitas” w świetle źródeł*, „Teofil”, nr 9 (1999), s. 12–27.
- Meerssemann G., *L'architecture dominicaine au XIII^e siècle. Legislation et pratique*, AFP 16 (1946).
- Melville G., *The Dominican „Constitutiones”*, [w:] *A Companion to Medieval Rules and Customaries*, [seria:] *Brill's Companions to the Christian Tradition*, [red.] Ch.M. Bellitto, Leiden — Boston 2020, s. 253–281.
- Melville G., *The World of Medieval Monasticism: Its History and Forms of Life*, Colledgeville 2016.
- Meyer A.L., *Die Liturgie und der Geist der Gotik*, [w:] *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, nr 6 (1926).
- Meyer A.L., *Liturgie und Barok*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”, nr 15 (1935).
- Meyer Ch., „Hieronimus de Moravia”, [w:] *Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Allgemeine Enzyklopädie der Musik*, t. 8, k. 1519, Kassel 1994.
- Meyer H.B. SJ, *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. 4, *Eucharistie — Geschichte, Theologie, Pastoral*, Regensburg 1989.
- Morawski J., *Teoria muzyki w średniowieczu. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1979.
- Mortier D.A., *La Liturgie dominicaine*, Lille–Bruges 1921–1924.
- Mosey D., *Allegorical Liturgical Interpretation in the West from 800 A. D. to 1200 A. D.*, [dysertacja], Toronto 1985.
- Mothon P., *Liber consuetudinum*, AOP 2 (1895–1896), s. 610–648.
- Nadolski B. TChr, *Liturgika*, t. 4, *Eucharystia*, Poznań 1992.
- Neścior K. OP, *Quid sit musica? Hieronima z Moraw filozofia muzyki na tle muzycznej myśli średniowiecza*, Kolegium Filozoficzno-Teologiczne oo. Dominikanów w Krakowie 2015.
- Nichols A. OP, *St. Thomas and the sacramental liturgy*, „The Thomist”, nr 72 (2008), s. 571–593.
- Niewalda W., Rojkowska H., *Średniowieczny kościół franciszkanów w świetle ostatnich badań*, [w:] *Mendykanci w średniowiecznym Krakowie*, [red.] Ożóg K., Gałuszka T. OP, Zajchowska A., Kraków 2008, s. 271–298.
- Nieznanowski S., *Dramat liturgiczny*, [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1: A–M, Warszawa 1989, s. 206–207.
- Nowowiejski A., *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, t. 2, Warszawa 1902.
- O'Carroll M. SND, *The Cult and Liturgy of St Dominic*, [w:] *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori*, Spoleto 2005, s. 567–611.
- O'Carroll M. SND, *The Lectionary for the proper of the year in the dominican and franciscan rites of the thirteenth century*, AFP nr 49 (1979), s. 79–103.
- Odetto G., *La cronaca maggiore dell'ordine domenicano di Galvano Fiamma*, AFP 10 (1940), s. 297–373.

- Olejarczyk M., *Teoria rytmu Hieronima z Moraw*, [w:] *Cantare amantis est. Wieloautorska monografia naukowa z okazji 80. urodzin ks. prof. dr. hab. Ireneusza Pawlaka*, [red.] W. Hudek, P. Wiśniewski, Lublin 2015, s. 463–482.
- Olejarczyk M., *Traktat Hieronima z Moraw. Kontekst historyczny, treść i przeznaczenie*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, nr 11 (2012), s. 305–320.
- Osborne P.P., *L'institut supérieur de liturgie de Paris. Une tradition des études liturgiques*, „Archiv für Liturgiewissenschaft”, nr 58–59 (2016), s. 102–126.
- Oury G.-M., *Le ceremonial des Dominicaines des Maillots*, „Etudes Gregoriennes”, nr 11 (1970), s. 207–212.
- Overgaauw E., *L'office du chapitre dans l'Ordre dominicain d'après le 'Prototype' et d'autres sources du XIII^e siècle*, [w:] *Aux origines de la liturgie dominicaine: le manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Paris 2004, s. 301–318.
- Palazzo E., *Authenticité, codification et mémoire dans la liturgie médiévale. L'exemple du 'Prototype' de l'Ordre dominicain*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, [red.] L.E. Boyle OP, P.-M. Gy OP, s. 59–81.
- Palazzo E., *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge: des origines au XIII^e siècle*, Paris–Beauchesne, 1993.
- Parisse M., *W klasztorze i poza klasztorem — odnowa życia zakonnego (1050 – 1120)*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. Ekspansja Kościoła rzymskiego 1054 – 1274*, t. 5, [red.] A. Vauchez, [red. wyd. polskiego] Jerzy Kłoczowski, Warszawa 2001, s. 126–158.
- Parisse M., *Zakony w XII wieku: między czynem a kontemplacją*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. Ekspansja Kościoła rzymskiego 1054 – 1274*, t. 5, [red.] A. Vauchez, [red. wyd. polskiego] Jerzy Kłoczowski, Warszawa 2001, s. 315–350.
- Parsch P., *Rok liturgiczny*, t. 1–3, Poznań 1956.
- Paulmier-Foucart M., *A l'origine du Speculum maius. Notes sur la relation probable entre Hugues de Saint-Cher et Vincent de Beauvais*, [w:] *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien. Actes du colloque „Hugues de Saint-Cher, OP, bibliste et théologien”, Paris, Centre d'études du Saulchoir, 13–15 mars 2000*, [red.] L.-J. Bataillon, G. Dahan, P.-M. Gy OP, Turnhout 2004, s. 481–496.
- Pedersen O., *The Ecclesiastical Calendar and the Life of the Church*, [w:] *Gregorian Reform of the Calendar: Proceedings of the Vatican conference to commemorate its 400th Anniversary*, [red.] Coyne G.V., Hoskin M.A., Pedersen O., Vatican 1983.
- Petit F., *La Spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris 1947.
- Pfaff R.W., *Medieval Latin Liturgy. A Select Bibliography*, [w:] *Toronto Medieval Bibliographies*, nr 9, Toronto 1982.
- Pfaff R.W., *The Liturgy in Medieval England. History*, Cambridge 2010.
- Pikulik J., *Franciszkanie nosicielami laterańskiej tradycji liturgiczno-muzycznej*, „Studia Theologica Varsaviensia”, nr 25/1 (1987), s. 5–14.
- Qouëx F., *Thomas d'Aquin, mystagogue. L'expositio Missae de la Somme De theologie (III^a, q. 83, a. 4-5)*, „Revue Thomiste”, nr 105 (2005), s. 179–225.
- Quétif J., Échard J., *Scriptores ordinis prædicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, t. 1, Paryż 1719.
- Reese G., *Music in the Middle Ages*, New York 1940.
- Resnick I., [red.], *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden–Boston 2012.

- Riemann H., *Geschichte der Musiktheorie im IX–XIX Jahrhundert*, [wyd. ang. przejrzone i uzupełnione przez] R.H. Haggh, *History of Music Theory*, [wyd. 2], New York 1974.
- Rocha P. SJ, *Liturgia della Cappella papale, liturgia dei Frati Minori e liturgia dei Frati Predicatori*, [w:] *Aux origines de la liturgie dominicaine: le manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Paris 2004, s. 115–125.
- Rousseau L. OP, *De Ecclesiastico Officio Fratrum Prædicatorum Secundum Ordinationem Venerabilis Magistri Humberti de Romanis*, AOP 17 (1926), s. 711–730, 744–766, 813–825; AOP 18 (1927), s. 104–120, 142–163, 193–203, 252–273.
- Rubin M., *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1999.
- Ruini C., *Un'antica versione dello Stabat Mater in un graduale delle Domenicane bolognesi*, „Philomusica On-line”, nr 9/3 (2010), s. 212–234.
- Russell K.C., *An Analysis of the Latin Hymns to St. Dominic, St. Peter the Martyr, and St. Thomas Aquinas*, [thesis] University of Ottawa M.A. 1959.
- Salet F., *Les vêtements liturgiques des Frères prêcheurs de Toulouse*, „Bulletin Monumental”, t. 125, nr 2 (1967), s. 208–209.
- Samól P., *Relikt południowej ściany wczesnogotyckiego budynku klasztornego dominikanów w Tczewie*, „Biuletyn konserwatorski Pomorza Gdańskiego”, z. 2 (2014), s. 73–82.
- Sandon N., *The Octave of the Nativity. Essays and Notes on Ten Liturgical Reconstructions for Christmas*, Londyn 1984.
- Schaeffer M., *Twelfth Century Latin Commentaries of the Mass. Christological and Ecclesiological Dimensions*, [dysertacja], Notre Dame 1983.
- Schlombs W., *Die Entwicklung des Beichtstuhls in der katholischen Kirche*, Düsseldorf 1965.
- Schneider J., *The Role of the Liturgy in „De mysterio missæ”. A Study of the Ritual Surrounding the Proclamation of the Gospel*, [w:] *Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen*, [red.] L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio, Münster 2009, s. 429–456.
- Smith I. OP, *Dominican Chant and Dominican Identity*, „Religions”, nr 5 (2014), s. 961–971.
- Smith I. OP, *Medieval and Modern Dominican Chant in the 19th Century*, [maszynopis], 2012.
- Smith I. OP, *The Hymns of the Medieval Dominican Liturgy*, [thesis], University of Notre Dame 2008.
- Smith I. OP, *The Rest is Said in Praise To God: Thomas Aquinas on the Rites of the Mass*, [maszynopis], 2016.
- Sobeczko H. J., Solski Z., *Liturgia w świecie widowisk*, [seria:] *Opolska Biblioteka Teologiczna*, t. 82, Opole, 2005.
- Sölch G.G. OP, *Cod. XIV L 3 sæc. XIII des dominikanischen Ordensarchivs in Rom, ein neuer Zeuge frühdominikanischer Liturgieentwicklung*, „Ephemerides liturgicae”, nr 54 (1940), s. 165–81.
- Sölch G.G. OP, *Die Eigenliturgie der Dominikaner. Eine Gesamtdarstellung*, „Für Glauben und Leben”, nr 7, Düsseldorf 1957.
- Sölch G.G. OP, *Hugo von St. Cher und die Anfänge der Dominikanerliturgie. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung zum „Speculum ecclesiae”*, Köln 1938.
- Sölch G.G. OP, *Zwei Eigentümlichkeiten in der Weihnachtsliturgie des Dominikanermisssale*, „Liturgische Zeitschrift”, nr 4 (1931/2), s. 87–92.

- Sölch G.M. OP, *Die Liturgie Des Dominikanerordens. Eine Gesamtdarstellung*, „Angelicum”, nr 27 (1950/1), s. 3–42.
- Spencer F.A., *Ceremonies of the Dominican Rite*, New York 1877.
- Spież J.A. OP, *Cystersi a dominikanie w XIII wieku, czyli o współpracy i rywalizacji*, [w:] *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900 rocznicy powstania Zakonu Ojców Cystersów*, [red.] A. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 754–781.
- Steinhard M., *A recently discovered dominican gradual of Humbert's time*, Romae AOP 63 (1993), s. 43–50.
- Suárez B.F., *El exemplar de la liturgia dominicana de Salamanca (manuscrito San Esteban SAL.-CL.01)*, „Archivo Dominicano”, nr 28 (2007), s. 81–118.
- Suntrup R., *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts*, Münster 1978.
- Suski A., *Libri ordinarii. Przewodnik po rękopisach*, Toruń 2019.
- Szablewski M. CR, *Msza bez ludu. Znak jedności czy podziału?*, Kraków 2004.
- Szczych J., *Sanctorale w Mszałach liturgii zachodnich*, [w:] *Historia liturgii* [red.] W.J. Świerzawski, A. Sielepin, Zawichost – Kraków – Sandomierz 2012, s. 265–281.
- Szyma M., *Kościół i klasztor dominikanów w Krakowie. Architektura zespołu klasztorowego do lat dwudziestych XIV wieku*, Kraków 2004.
- Szyma M., *Problem pierwotnych oratoriów we wczesnej architekturze polskich i czeskich dominikanów*, [w:] *Dominikanie. Gdańsk—Polska—Europa*, s. 307–320.
- Ścibor J. CSsR, *Chorał cystersów w świetle ich traktatów muzycznych XII wieku*, Lublin 1977.
- Świętochowski R. OP, *Tradycja muzyczna dominikanów*, „Muzyka”, nr 1–2 (1963), s. 12–23; nr 3 (1963), s. 23–33; nr 4 (1963), s. 10–27; nr 1 (1964), s. 49–61.
- Thomas A.H., [red.], *Constitutiones Antiquae Fratrum Prædicatorum*, [w:] *De oudste constituties van de dominicanen*, Leuven 1965.
- Thompson A. OP, *Preconciliar Reforms of the Dominican Rite Liturgy: 1950 – 1962*, „Antiphon” 15.2 (2011), s. 185–201.
- Thompson A. OP, *The Dominican Liturgy and Vatican II, 1962-1969*, „Antiphon”, 16 (2012).
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 28, „Eucharystia” (III; Q. 73– 83), [tłum.] ks. S. Piotrowicz, Londyn 1974.
- Torrell J.-P. OP, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, [tłum.] A. Kuryś, Kęty – Warszawa 2008.
- Trajdos T.M., *Kościół dominikanów lwowskich w średniowieczu jako ośrodek kultowy*, „Nasza Przeszłość”, nr 87 (1997), s. 39–72.
- Trajdos T.M., *Uposażenie klasztoru dominikanów lwowskich w średniowieczu*, „Nasza Przeszłość”, nr 91 (1999), s. 47–75.
- Urfels-Capot A.-É., *Le sanctoral du lectionnaire de l'office dominicain (1254 – 1256) – édition et étude d'après le ms. Rome, Sainte-Sabine XIV L1. „Ecclesiasticum officium secundum ordinem fratrum prædicatorum”*, Paris 2007.
- Urfels-Capot A.-É., *Le sanctoral du lectionnaire de l'office*, [w:] *Aux origines de la liturgie dominicaine: le manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, Paris 2004, s. 319–353.
- van Deusen N., *Sequence Repertories: A Reappraisal*, „Musica Disciplina”, nr 48 (1994), s. 99–123.

- van Dijk S.J.P. OFM, *Ordines of Haymo of Faversham*, [seria:] Henry Bradshaw Society, t. 85, London 1965.
- van Dijk S.J.P. OFM, *Sources of the modern Roman liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243 – 1307)*, Leiden 1963.
- van Dijk S.J.P. OFM, *The Authentic Missal of the Papal Chapel*, „Scriptorium” 1960, nr 14, s. 257–314.
- van Dijk S.J.P. OFM, Walker J.H., *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, Fribourg 1975.
- van Dijk S.J.P. OFM, Walker J.H., *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century*, London 1960.
- van Waefelghem R., *Repertoire des sources imprimees et manuscrites relatives a l'histoire et a la liturgie des monasteres de l'Ordre de Premontré*, Brussels 1930.
- Verheijen L., *La règle de Saint Augustin*, Paris 1967.
- Vicaire M.-H. OP, *Święty Dominik i jego Bracia Kaznodzieje*, [tłum.] A. Graboń, Poznań 1985.
- Vijgen J., *The Status of Eucharistic Accidents „sine subiecto”. An Historical Survey up to Thomas Aquinas and Selected Reactions*, [seria:] *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens – Neue Folge*, t. 20, Berlin 2013.
- Viollet-le-Duc E., [red.], *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^e au XVI^e siècle*, t. 3, Paris 1859.
- Vogel C., *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, Washington 1986.
- Vogels H.-J., *Zur Echtheit der eucharistischen Schriften Alberts des Großen*, „Theologie und Philosophie”, nr 53 (1978), s. 102–119.
- Volti P., *Décor et architecture dans les églises dominicaines du Moyen Âge: une mise en perspective*, [w:] *Les dominicains et l'image. De la Provence à Gênes. XIII^e–XVIII^e siècles*, [seria:] *Mémoire dominicaine*, t. 7, Nice 2006.
- von Fischer K., *The Theologia Crucis and the Performance of the Early Liturgical Passion*, „Israel Studies in Musicology”, nr 3 (1983), s. 38–43.
- Waddell Ch. OCSO, *A few notes on the preparation of communion hosts in the cistercian tradition*, „Liturgy OCSO”, nr 10/1 (1976), s. 77–96.
- Waddell Ch. OCSO, *The Early Cistercian Experience of the Liturgy*, [w:] Pennington M.B., [red.], *Rule and Life. An Interdisciplinary Symposium*, (Cistercian Studies Series 12). Spencer 1971, s. 77–116.
- Waddell Ch. OCSO, *The Origin and Early Evolution of the Cistercian Antiphonary. Reflections on two Cistercian Chant Reforms*, [w:] Pennington M.B., [red.], *The Cistercian Spirit*, (Cistercian Studies Series 3), Spencer 1973, s. 190–223.
- Waddell Ch. OCSO, *The Twelfth-century Cistercian Hymnal*, [seria:] *Cistercian Liturgy Series*, t. 1/2, Trappist 1984.
- Waddell Ch. OCSO, *Two Early Cistercian „Libelli Missarum”*, [seria:] *Cistercian Liturgy Series*, t. 19, Trappist 1991.
- Waddell Ch. OCSO, *The summer-season Molesme breviary*, Trappist 1985.
- Waddell Ch. OCSO, *The Pre-Cistercian Background of Cîteaux and the Cistercian Liturgy*, [w:] Elder E.R. [red.], *Goat and Nail. Studies in Medieval Cistercian History 10*, (Cistercian Studies Series 84). Kalamazoo 1985, s. 109–132.

- Wagner P., *Einführung in die gregorianischen Melodien. Ein Handbuch der Choralwissenschaft*, t. 3, *Gregorianische Formenlehre. Eine choralische Stilkunde*, Leipzig 1921.
- Walsh L.G., *Liturgy in the Theology of St. Thomas*, „The Thomist”, nr 38 (1974), s. 557–583.
- Wąsowicz H., *Kalendarz ksiąg liturgicznych Krakowa do połowy 16. wieku. Studium chronologiczno-typologiczne*, Lublin 1995.
- Welch A., *Liturgy, Books and Franciscan Identity in Medieval Umbria*, Leiden – Boston 2015.
- Willi W., *Gregorian chant*, Bloomington 1990.
- Wilmart A., „Expositio Missæ” [w:] *Dictionnaire d’archeologie chretienne et de liturgie*, Paris 1922.
- Wright D., *A Medieval Commentary on the Mass*, [dysertacja], Notr Dame 1977.
- Wright D.F., *Albert the Great’s Critique of Lothar of Segni in the „De Sacrificio Missæ”*, „The Thomist”, nr 44 (1980), s. 584–596.
- Zachara M. MIC, *Krótką historia mszału rzymskiego*, Warszawa 2014.
- Załużska Y., *Évangélique du ‘Prototype’ dominicain et évangélique du ‘Prototype’ cistercien*, [w:] *Aux Origines de la liturgie dominicaine. La manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, [red.] L.E. Boyl OP, P.-M. Gy OP, s. 127–157.

PODZIĘKOWANIA

Serdecznie dziękuję ks. prof. dr. hab. Piotrowi Roszakowi za przekonanie mnie do zakończenia prac nad tą monografią, a także za podjęcie się promowania jej jako pracy doktorskiej. Dziękuję ks. prof. dr. hab. Stefanowi Koperkowi CR, który w trakcie studiów prowadził mnie w pierwszym etapie badań nad historią liturgii dominikańskiej.

Zaangażowanie naukowe nigdy nie było dla mnie wyłącznie teoretycznym analizowaniem dawnych źródeł. Działo się tak ze względu na szerokie grono osób zainteresowanych duchowością liturgiczną dominikanów, z którymi mogłem poznawać liturgię celebrowaną braci, którzy nas poprzedzili. Dlatego dziękuję zespołowi Fundacji Dominikański Ośrodek Liturgiczny — szczególnie Michałowi Wsiołkowskiemu — i wszystkim jej współpracownikom, z którymi wspólnie podejmowaliśmy badania i celebry liturgii godzin i mszy w rycie dominikańskim.

Wśród osób, którym zawdzięczam zainteresowanie się tym tematem pierwsze miejsce zajmuje Marcin Bornus-Szczyciński, któremu dziękuję za wielogodzinne dyskusje, niezliczone wspólne przedsięwzięcia i celebracje, poszukiwanie właściwej interpretacji śpiewu i struktury dramatycznej dawnej i współczesnej liturgii. Dziękuję Mu również za to, że wprowadził mnie w środowiska związane z Festiwalem Pieśń naszych korzeni w Jarosławiu, Scholą Teatru Węgajty i wiele innych, w których dawne formy liturgiczne odżywają na nowo.

W trakcie kilkunastu lat, podczas których zajmowałem się zagadnieniami związanymi ze zwyczajem liturgicznym Zakonu Braci Kaznodziejów poznałem wiele osób, którym wypadałoby w tym miejscu podziękować. Nie sposób jednak wymienić ich wszystkich. Dlatego dziękuję im łącznie, licząc na to, że z równą przyjemnością i wdzięcznością wspominają wspólne spotkania, inicjatywy i celebracje. Wiele nauczyliśmy się od siebie nawzajem i za to Wam dziękuję.

Szczególne podziękowania chcę pozostawić jeszcze tym osobom, które zachęcały mnie do napisania tej pracy i tym, które pomogły mi swoją radą, modlitwą i kompetencjami, przede wszystkim Monice Lipińskiej i Katarzynie Mach. W sposób szczególny dziękuję pracownikom Biblioteki Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie: Małgorzacie Habudzie i Martynie Gromkiewicz oraz Andrzejowi Morce OP.

Dziękuję także wszystkim, którzy jako uczestnicy, ministranci, kantorzy i celebransi odprawiają msze święte według zwyczaju braci kaznodziejów. Dzięki Wam to, co było święte dla naszych poprzedników, pozostaje świętym i wielkim dla nas, a to czemu groziło zapomnienie lub odrzucenie, jest nadal żywe i cenione.

STRESZCZENIE

Praca stanowi pierwszą monografię w języku polskim poświęconą liturgii mszalnej sprawowanej według rytu dominikańskiego w XIII wieku. Omawia przebieg celebracji mszy konwentualnej *maioris altaris*, a więc ołtarza głównego, w którym przechowywano Najświętszy Sakrament. Porównuje ceremonie przewidziane przez ryt dominikański z innymi zwyczajami liturgicznymi, w szczególności cysterskim, premonstrateńskim, kaplicy papieskiej i franciszkańskim. Analiza została oparta w pierwszym rzędzie o *Prototyp liturgii dominikańskiej* (kodeks Santa Sabina XIV L 1) i Akta kapituł generalnych. Badania poprzedzono opisem powstania i procesu wprowadzania zmian w zwyczaju liturgicznym Zakonu Braci Kaznodziejów, jego możliwych inspiracji i źródeł oraz charakterystyką manuskryptów służących w jego rekonstrukcji. Ponadto omówiono kalendarz liturgiczny i różnice występujące pomiędzy celebracjami w zależności od rangi poszczególnych dni. Scharakteryzowano także architekturę i wyposażenie świątyń dominikańskich, przygotowanie duchowe, a także szaty celebransa i asysty. *Ordo missæ* poddano również interpretacji dramatycznej, by stworzyć obraz liturgii celebrowanej, a nie jedynie zapisanej w księgach liturgicznych.

ABSTRACT

The work is the first monograph in Polish devoted to the mass liturgy celebrated according to the Dominican Rite in the 13th century. It discusses the celebration of the conventual Mass *maioris altaris*, i.e. the main altar where the Blessed Sacrament was kept. It compares the ceremonies envisaged by the Dominican Rite with other liturgical customs, in particular the Cistercian, the Premonstratensian, the papal chapel and the Franciscan. The analysis was based primarily on *Prototype of the Dominican Liturgy* (Santa Sabina Codex XIV L 1) and the Acts of general chapters. The research was preceded by a description of the origin and the process of introducing changes in the liturgical custom of the Order of Preachers, its possible inspirations and sources, and the characteristics of the manuscripts used in its reconstruction. In addition, the liturgical calendar was characterized, and the differences between the celebrations depending on the rank of individual days. The architecture and equipment of Dominican temples, spiritual preparation as well as the robes of the celebrant and assistants were also discussed. *Ordo missæ* has also been subjected to a dramatic interpretation, to create an image of the liturgy being celebrated, and not only recorded in liturgical books.

Totum officium tam diu-
num q̄ nocturnum secun-
dum correctionem ⁊ ordi-
nationem uenerabilis pat-
ris fratris humberi magis-
tri ordinis nostri. **Confir-**
mamus ⁊ uolumus ab om-
nibus uniformit̄ obseruari:
ita q̄ nulli liceat de cetero
aliquid innouare.

Skład publikacji wykonany w systemie składu tekstu Lua[®]TeX.
Czcionką Warnock Pro stworzoną przez Roberta Slimbacha
dla ©Adobe Originals[®]. Nuty gregoriańskie złożono dzięki ze-
stawowi makr GregorioTeXi czcionce Greciliae w wariacie
[OP].

Kontakt z autorem: morus@dominikanie.pl.

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons: Uzna-
nie autorstwa — Użycie niekomercyjne 4.0 Międzynarodowe.
Tekst licencji można znaleźć pod adresem: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

