



ARS EUCCHARISTICA

Jamuzs Nowiński

Janusz Nowiński

ARS EUCHARISTICA

Idee, miejsca i formy towarzyszące
przechowywaniu eucharystii
w sztuce wczesnochrześcijańskiej
i średniowiecznej

Wydawnictwo NERITON
Warszawa 2000

Redakcja i korekta
Grażyna Waluga

Indeksy opracowała
Ewa Dulna-Rak

Opracowanie graficzne
Dariusz Górski

© Copyright by Janusz Nowiński
© Copyright by Wydawnictwo Neriton
Warszawa 2000

ISBN 83-86842-78-4

Tytuł dotowany przez Komitet Badań Naukowych

Wydanie I
Nakład 400 egz.
Objętość 20 ark. wyd.

W S T Ę P

Episcopus chorum [...] ita perficiendum curavit, ut in medio – tamquam cor in pectore et mentem in animo – tabernaculum, ubi sacrosanctum Domini Jesu Christi corpus ponitur, contineret.

Tymi słowami Francesco Zini, biograf i przyjaciel biskupa Weronny Gian Matteo Gibertiego, opisał – zrealizowaną około 1530 r. – przebudowę chóru katedry w Weronie. Z polecenia biskupa tabernakulum zawierające *Corpus Domini* zostało umieszczone, *tamquam cor in pectore et mens in animo*, w centrum głównego ołtarza i chóru. Taka lokalizacja miejsca przechowywania Eucharystii w nowożytnej świątyni miała ilustrować prawdę, że Najświętszy Sakrament jest sercem, duszą i centrum Kościoła jako religijnej wspólnoty oraz kościoła jako sakralnej budowli. Motywy, jakimi kierował się biskup Gian Matteo Giberti, umieszczając eucharystyczne tabernakulum w optycznym i symbolicznym centrum werońskiej katedry, dobitnie podkreślają znaczenie obecności Ciała Pańskiego we wnętrzu świątyni zachodniego chrześcijaństwa. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że stałe przechowywanie Eucharystii w sakralnym wnętrzu stanowi zjawisko wyróżniające świątynie chrześcijańskiego Zachodu od pierwszych budowli późnoantycznych, po czasy nowożytne, dla których cezurą w tym względzie stanie się wstrząs Reformacji.

Problematyka przechowywania Eucharystii posiada stosunkowo szeroką literaturę, ujmującą to zagadnienie z punktu widzenia historii liturgii, począwszy od – nieco już dziś zdezaktualizowanej – pracy Felixa Raible na temat eucharystycznego tabernakulum¹ oraz kilku monografii poświęconych eucharystycznej rezerwacji, m.in. autorstwa Williama H. Freestone'a², Laurentiusa Köstera³,

¹Raible 1908.

²Freestone 1917.

³Köster 1940.

Allana A. Kinga⁴, aż po fundamentalne opracowanie Ottona Nußbauma, syntetyzujące całokształt tematyki w ujęciu historycznym i liturgicznym⁵. Problematykę eucharystycznej rezerwacji pośrednio podejmują monumentalne, i wciąż w wielu aspektach aktualne, publikacje Josepha Brauna na temat chrześcijańskiego ołtarza i towarzyszących mu sprzętów⁶. Wśród szczegółowych opracowań dotyczących interesującego nas zagadnienia należy wymienić pracę niemieckiego historyka sztuki Hansa Caspary'ego, traktującą o eucharystycznym tabernakulum w przedtrydenckiej Italii⁷, opracowania francuskiego mediewisty Jacques'a Foucart-Borville'a poświęcone formom przechowywania Eucharystii w średniowiecznej Francji⁸ oraz badania Hansjörga Weiderhoffer'a dotyczące typologii i formy późnogotyckich i renesansowych sakramentarzy z terenu Austrii⁹. Na uwagę zasługuje również monografia Lotte Perpeet-Frech o gotyckich monstrancjach Nadrenii¹⁰.

Badacz zajmujący się dziełami sztuki, powstałymi w nurcie *ars eucharistica*, lub problemami eucharystycznej ikonografii czy ikonologii sakralnego wnętrza, zauważy brak syntetycznego opracowania, ujmującego wieloaspektowo – a przede wszystkim z punktu widzenia historii sztuki, historii idei i liturgii – zagadnienie: gdzie i w jaki sposób przechowywano Eucharystię w świątyniach oraz jakie treści symboliczne inspirowały i definiowały miejsca i sprzęty eucharystycznej rezerwacji. Tę lukę pragnie wypełnić niniejsza praca. Celem autora było prześledzenie interesującej nas problematyki od jej początków w chrześcijańskim antyku po schyłek wieków średnich, z założeniem, że szeroka popularyzacja w XVI w. formy tabernakulum w centrum nastawy ołtarzowej stanowi początek nowożytniej historii zagadnienia.

W sześciu rozdziałach przedstawione zostaną najważniejsze zjawiska formalne i ideowe związane z przechowywaniem Ciała Pańskiego w zachodnim chrześcijaństwie. Postawiłem sobie za cel określenie, jak – w interesującym mnie przedziale czasu – kształtowały się i ulegały przemianie miejsce, sprzęty i naczynia eucharystycznej rezerwacji, a także, jakie treści teologiczne i symboliczne towarzyszyły tym procesom. Tytuły poszczególnych rozdziałów i niektórych punktów pracy są cytatami z dokumentów informujących o sposobie i formie przechowywania Eucharystii w danym okresie historii zjawiska. Rozdział pierwszy obejmuje czas chrześcijańskiego antyku i rezerwację *Cor-*

⁴ King 1965.

⁵ Nußbaum 1979.

⁶ Braun 1924 i Braun 1932.

⁷ Caspary 1969.

⁸ Foucart-Borville 1990 i Foucart-Borville 1997.

⁹ Weiderhoffer 1992.

¹⁰ Perpeet-Frech 1964.

pus Christi w domach chrześcijan. W rozdziale drugim zaprezentowane zostaną początki przechowywania Eucharystii we wnętrzu świątyni we wczesnym średniowieczu oraz towarzyszące temu wątki ideowe. Rozdziały trzeci i czwarty dotyczą form i idei przechowywania Ciała Pańskiego w czasach karolińskich i okresie do trzynastego wieku. Ekskurs na końcu rozdziału czwartego stanowi osobną prezentację średniowiecznych figur maryjnych przechowywujących Eucharystię. Piąty rozdział omawia romańskie i gotyckie tabernakula wiszące, wyróżnione z uwagi na osobliwą formę i stosunkowo krótki okres ich stosowania. Rozdział ostatni prezentuje problematykę eucharystycznej rezerwacji w okresie od Soboru Laterańskiego IV (1215 r.) do schyłku wieków średnich.

* * *

Pragnę w tym miejscu wyrazić serdeczne podziękowanie wszystkim Przyjaciołom i Kolegom, którzy okazali mi pomoc podczas gromadzenia materiałów i służyli życzliwą radą w trakcie powstawania tej pracy. Szczególne wyrazy podziękowania składam panu Profesorowi Zbigniewowi Bani za inspirację w badaniach, opiekę naukową i cierpliwe konsultacje. Pani Profesor Kindze Szczepkowskiej-Naliwajek wyrażam wdzięczność za cenne wskazówki i wielką życzliwość. Moim Domownikom dziękuję za cierpliwość i życzliwą obecność.

ROZDZIAŁ 1 *Arcula in qua sanctus corpus Christi reservabatur* (do IV wieku)

Gdy zaś w czasie prześladowań jest ktoś zmuszony z braku kapłana lub diakona wziąć komunię własną ręką, to nie jest to grzechem i nie potrzebuje tego udowadniać, albowiem potwierdza to długotrwały zwyczaj oparty na samych faktach. [...] W Aleksandrii i w Egipcie ma w swoim domu Komunię każdy, nawet po największej części również i świeccy, i udziela jej sobie, kiedy chce.

(św. Bazyli Wielki¹)

Sprawowanie eucharystycznej pamiątki Chrystusa stanowiło centrum życia chrześcijańskich wspólnot od zarania istnienia Kościoła. Mimo to do połowy II wieku nie posiadamy jednoznacznych przekazów dotyczących sposobu sprawowania Eucharystii². Zawsze jednak jej kulminację stanowił moment przyjęcia i spożywania przez zgromadzonych na liturgii konsekrowanych postaci chleba i wina. Dla chrześcijan pierwszych wieków udział w Eucharystii był równoznaczny z przystąpieniem do Stołu Pańskiego. Według relacji św. Justyna w jego *Apologii* z 155 r., nieobecnym na zgromadzeniu niedzielnym rozsyłano Eucharystię przez diakonów³. Fakt przesyłania eucharystycznego chleba nieobecnym dowodzi, że w początkach chrześcijaństwa przyjęcie Komunii świętej nie było uwarunkowane udziałem w liturgii mszy świętej. Co więcej, mimo że początkowo Eucharystię celebrowano tylko w niedzielę (a na pewno nie codziennie), spotykamy relacje o codziennym przyjmowaniu Komunii św. przez wiernych⁴. Wynika z tego, że w dniach pozbawionych celebracji mszy świętej (*dies aliturgici*)⁵, korzystano z tego pokarmu eucharystycznego, któ-

¹ List 93, tł. A. Bober, w: *Sakramenty* 1970, s. 209.

² Jungmann 1962, s. 12 nn.

³ *Gdy przełożony odprawił obrzęd eucharystyczny, i gdy już cały lud dał odpowiedź radosną, wtedy tak zwani u nas diakoni rozdają każdemu z obecnych cząstkę eucharystycznego chleba oraz wina i wody, i roznoszą je do tych, co nie są obecni. – Apologia pierwsza LXV, 3–5, w: Juszyński 1926, s. 75–76.*

⁴ Nußbaum 1979, s. 37.

⁵ Liczba owych *dies aliturgici* stopniowo ulegała redukcji i w III w. ograniczona została do dni postnych – tzw. stacyjnych – czyli środy i piątku. W drugiej połowie IV w. Synod

ry zachował się z ostatniego eucharystycznego spotkania. Gdzie zatem przechowywano *Corpus Domini*?

W pierwszych dwóch wiekach Eucharystię sprawowano w domach prywatnych⁶. Tu również należy szukać najwcześniejszych śladów przechowywania eucharystycznego chleba poza mszą świętą. Najstarsze świadectwo potwierdzające zabieranie Eucharystii po mszy świętej przez wiernych i przechowywanie jej w domu pochodzi od Tertuliana z około 200 r.⁷ Praktyka ta wyrasta z pragnienia codziennego przyjmowania Komunii św. przy równoczesnej niemożności uczestniczenia we mszy świętej (zwłaszcza w okresie prześladowań)⁸. Ważnym motywem była również troska o możliwość przyjęcia wiatyku w godzinie śmierci⁹. Stanie się ona z czasem głównym powodem przechowywania Eucharystii.

Eucharystię zawiniętą w lnianą chustę (zwaną *linteamen*, *linteolum* bądź *dominicale*¹⁰) przenoszono i przechowywano w szkatułkach albo naczyniach, określanych terminem *arca*, *arcula* lub *capsella*, *scrinia*. Formą nie różniły się one od używanych wówczas pojemników w postaci kasetek czy cylindrycznych *pyxis*. O materiale, z jakiego były wykonane, decydowała niewątpliwie zamożność fundatorów. Z okresu przed V w. nie zachowało się do naszych czasów żadne dzieło, które jednoznacznie można związać z kręgiem sztuki chrześcijańskiej i praktyką eucharystycznej rezerwacji. Stwierdzeniu temu towarzyszyć musi świadomość, że obecnie dysponujemy jedynie wrywkowymi fragmentami ówczesnej rzeczywistości i wszelka próba rekonstrukcji zjawisk jej towarzyszących nosić będzie znamię hipotezy.

Świadomość pierwszych chrześcijan dotycząca sakramentalnej obecności Chrystusa w eucharystycznych postaciach (jednoznacznie poświadczona przez św. Justyną¹¹) oraz wynikająca z niej troska o jak najgodniejsze obchodze-

w Laodycei ograniczył omawianą praktykę przede wszystkim do dni Wielkiego Postu, z wyjątkiem sobót i niedziel; Nußbaum 1979, s. 39, 267.

⁶ Jungmann 1962, s. 279–281. *Domus Ecclesiae* w Dura Europos z 232 r. stanowi przykład adaptacji pomieszczeń prywatnego domu do potrzeb wnętrza służącego liturgicznym zebraniom. Zwyczaj przekazywania domów do wyłącznej dyspozycji Kościoła występuje od początku III w.; Filarska 1983, s. 23 nn.; Luft 1987, s. 52–59.

⁷ Tertulian, *De oratione* 19, 4, w: CChrL 1. Zwyczaj zabierania Eucharystii do domu i przechowywania jej tam, zdaniem niektórych badaczy, narodził się w drugiej połowie II w.; Dix 1955, s. 19; Köster 1940, s. 9.

⁸ Köster 1940, s. 22.

⁹ Nußbaum 1979, s. 74 nn.

¹⁰ Raible 1908, s. 84–85.

¹¹ *A oto pokarm ten zowie się u nas Eucharystią [...] Nie używamy bowiem tego pokarmu jak zwykłego chleba albo zwykłego napoju. [...] Ten pokarm jest, taką mamy naukę, Ciałem i Krwią tego właśnie wcielonego Jezusa;* Justyn 1926, s. 66.

nie się z eucharystycznym chlebem¹² pozwalają przypuszczać, że używane do tego celu pojemniki i naczynia nie były prostymi sprzętami codziennego użytku, lecz tak materiałem, jak i dekoracją zapowiadały bogactwo naczyń ery pokonstantyńskiej¹³. Nie bez znaczenia jest tu również fakt, że pojawienie się w drugiej połowie II w. praktyki przechowywania Eucharystii w domach prywatnych zbiega się z powstaniem – na zlecenie prywatnych mecenasów – pierwszych dzieł sztuki chrześcijańskiej¹⁴.

1.1. *Pyxis vel arca turalis*

Pojemniki w formie niewielkiej cylindrycznej puszki z przykryciem, określane greckim terminem *pyxis* lub łacińskim *arca turalis* bądź *arcula turaria*, w świecie antycznym znane były powszechnie. Obok świeckiego przeznaczenia, jako puzderka na biżuterię, antyczna *pyxis* służyła do przechowywania kadzidła podczas uroczystości ofiarnych w świątyniach pogańskich¹⁵. *Pyxis* sporządzane były z różnych materiałów, jednak wśród zachowanych obiektów przeważają dzieła rzeźbione w kości słoniowej¹⁶. Najstarsze tego typu przedmioty pochodzą z IV w. po Chrystusie. Obok pojemników z kości słoniowej liczne były *pyxis* wykonane z metalu¹⁷.

Znaczna liczba zachowanych *pyxis* z kości słoniowej z okresu przed V w. dekorowana jest scenami mitologicznymi i przedstawieniami z życia codzien-

¹² Hipolit Rzymski przestrzegał: *Każdy niech pilnie zadba o to, aby żaden niewierny nie spożywał Eucharystii, ani mysz ani inne zwierzę, albo też aby jej cząstka nie upadła i nie zaginęła. Jest to bowiem Ciało Chrystusa, które przyjmują wszyscy wierzący, nie godzi się nim gardzić...; Tradycja Apostolska*, cyt. za: Eucharystia 1987 s. 421 nn. Por. również: Nußbaum 1979, s. 105–112.

¹³ Nußbaum 1979, s. 111. Wierzone, że kontakt z eucharystycznymi postaciami ma moc usiewającą stykające się z nimi naczynie, czego świadectwem jest wypowiedź św. Hieronima: *Niechaj nieświadomieni na świadectwach Pisma Świętego uczą się, z jaką czcią powinniśmy podejmować święte czynności i spełniać posługi ołtarza Chrystusowego. Niech nie sądzą, że kielich, zastony i inne przedmioty dotyczące kultu Męki Pańskiej są pozbarwione świętości i jak gdyby puste i bez znaczenia. Przeciwnie – przez to, że stykają się z Ciałem i Krwią Pana, powinni być tak samo otoczone czcią, jak Jego Ciało i Krew...;* Hieronim 1954, t. 3, *List* 114, 2.

¹⁴ Simon 1979, s. 331; Wrónikowska 1990, s. 12–13, 32, przyp. 66.

¹⁵ Tego rodzaju *pyxis* – określane również terminem *acerra* – zaopatrzone była w proste przykrycie bez zamka z półkolistym otworem u dołu, przez który wysypywano kadzidło; Volbach 1976, s. 69.

¹⁶ Niewątpliwie najliczniejsza grupa przedmiotów tego typu wykonana była z materiałów nietrwałych – ceramiki i drewna, które jako pierwsze ulegały zniszczeniu. Stąd, chociaż przeważały w praktyce życia codziennego, obecnie znane są jedynie we fragmentarycznej postaci; Deichmann 1994, s. 294.

¹⁷ H. Leclercq, *Pyxide*, w: DACL 14, szp. 1985.

nego o treści świeckiej. W obu przypadkach ikonografia nie pomaga w ustaleniu ich pierwotnego przeznaczenia¹⁸. *Pyxis* z kości słoniowej i metali szlachetnych należały niewątpliwie do grupy przedmiotów luksusowych, drogowych, o niecodziennym przeznaczeniu i – podobnie jak inne przedmioty sporządzone z kosztownego materiału – funkcjonowały w stosunkowo wąskim kręgu osób zamożnych¹⁹. Wydaje się wielce prawdopodobne, że przed V w. tego rodzaju wysoko cenione pojemniki – mimo że nie nosiły znamion chrześcijańskiej ikonografii o wymowie eucharystycznej²⁰ – znalazły miejsce wśród sprzętów przenoszenia i przechowywania Eucharystii. Za hipotezą tą dodatkowo przemawia fakt ich obecności w kręgu chrześcijańskiego kultu i liturgii również wówczas, gdy powszechnie funkcjonowały analogiczne *pyxis* dekorowane już motywami ikonografii chrześcijańskiej²¹.

W miarę rozwoju teologicznej doktryny można zauważyć w ikonografii wczesnochrześcijańskiej kształtowanie się w obrębie uformowanej w antyku egzegezy alegorycznej odrębnej, wyraźnie chrześcijańskiej egzegezy typologicznej. Spotykamy tu, obok jednoznacznie zdefiniowanych postaci biblijnych, motywy i przedstawienia alegoryczne prezentujące literackie typy biblijne rozumiane jako starotestamentalne zapowiedzi rzeczywistości Nowego Testamentu²². Wśród typicznych przedstawień Eucharystii w sztuce wczesnochrześcijańskiej za najwcześniejszą, bo sięgającą pierwszej połowy III w., możemy uznać scenę ofiary z Izaaka składanej przez Abrahama. W wieku IV pojawiają się sceny następne: ofiara Abla, manna, chleb praśny, rozmnożenie chleba, winne grono. W V stuleciu dołączą do nich: ofiara Melchizedeka i baranek²³.

Od V w. w repertuarze chrześcijańskich motywów dekorujących *pyxis* z kości słoniowej pojawiają się typologiczne przedstawienia Eucharystii. Ich obecność pozwala hipotetycznie wiązać tego rodzaju obiekty z praktyką eucharystycznej rezerwacji. Hipotetyczność orzekania o eucharystycznym przeznaczeniu naczyń na podstawie kryterium ikonograficznego wynika z faktu, że zwyczaj umieszczania znaków i symboli chrześcijańskich na sprzętach codziennego użytku był na obszarze basenu Morza Śródziemnego bardzo

¹⁸ DACL 14, szp. 1983, 1985; Volbach 1976, s. 69–76.

¹⁹ Deichmann 1994, s. 295.

²⁰ Eucharystyczna ikonografia kształtowała się z pewnym „opóźnieniem” jako pochodna teologii Eucharystii, która w okresie starożytności chrześcijańskiej nie istniała jeszcze w formie systematycznej doktryny; Andrzejewski 1983, s. 179.

²¹ Puszki z kości słoniowej w ówczesnej liturgii chrześcijańskiej używane były również jako pojemniki na kadzidło, a także jako *capsae* na relikwie; Volbach 1976, s. 69.

²² Filarska 1987, s. 38; Nowiński 1997, s. 27 nn.

²³ Filarska 1987, s. 38.



1. *Pyxis* z kości słoniowej, z przedstawieniem Ofiary Abrahama, początek V w.

rozpowszechniony, zwłaszcza w V w. Dlatego też ikonografia z motywami chrześcijańskiej symboliki na wczesnochrześcijańskich naczyniach i sprzętach nie może przesądzać o ich liturgicznym przeznaczeniu²⁴.

Mimo tych zastrzeżeń nie można wykluczyć funkcji eucharystycznej zwłaszcza tych *pyxis*, których dekoracja wiąże się z typologią eucharystyczną²⁵. Do takich dzieł można zaliczyć datowaną na początek V w. *pyxis* dekorowaną przedstawieniem Chrystusa wśród Apostołów i Ofiarą Abrahama (Berlin-Dahlem, Staatliche Museum)²⁶ (il. 1) oraz podobnie datowaną, i styli-

²⁴ Engemann 1972, s. 155–159. Autor ten jest zdania, że twierdzenie o jednoznacznie liturgicznym przeznaczeniu sprzętów opatrzonych chrześcijańskimi symbolami z wykluczeniem sfery świeckich przedmiotów codziennego użytku jest bardzo często zbyt daleko posuniętą interpretacją domniemanej funkcji obiektu. Tak według Engemanna stało się ze znalezionym w 1935 r. w Canoscio (Umbria) zespołem datowanych na V–VI w. 24 srebrnych naczyń, które niegdyś rozpoznane jako naczynia eucharystyczne (Giovagnoli 1935, s. 313–328) obecnie zaliczyć należy do przedmiotów świeckiego przeznaczenia; tamże, s. 160, por. też Braun 1932, s. 291–292.

²⁵ Zdecydowana większość zachowanych *pyxis* prezentuje formę niekompletną, z uwagi na brak pierwotnie istniejącego przykrycia. Nie możemy zatem jednoznacznie orzekać o treści ikonograficznego programu dekoracji, nie znając motywów zdobiących tak istotny element, jakim było przykrycie.

²⁶ Volbach 1976, s. 104, kat. nr 161, tabl. 82.



2. Daniel wśród lwów i prorok Habakuk z aniołem i chlebem; *pyxis* z kości słoniowej, V w.

stycznie pokrewną *pyxis* z Trewiru (Rheinisches Landesmuseum), prezentującą w swej dekoracji Ofiarę Abrahama obok scen: Daniel wśród lwów, Trzej Młodzieńcy w piecu ognistym, prorok Habakuk z aniołem i chlebem²⁷ (il. 2). O naczyniach tych, z uwagi na obecność scen uważanych za biblijne typy Eucharystii, wolno nam twierdzić, że służyły przechowywaniu eucharystycznego chleba.

1.2. *Arca, capsula, scrinium*

Eucharystycznej rezerwacji w domach prywatnych służyły również – obok cylindrycznych *pyxis* – szkatułki lub kasetki popularne w antyku rzymskim pod nazwą: *arca* (*arcula*), *capsa* (*capsula*), *scrinium* a także *cista* bądź *loculus*²⁸. Sprzęty określane tymi terminami, w zależności od materiału, z jakiego zostały wykonane, zaliczamy do kosztownych dzieł meblarskich lub złotniczych, służących przechowywaniu biżuterii, złota, wonności, osobistych drobiazgów toaletowych, a także zwojów ksiąg i dokumentów²⁹.

²⁷ Volbach 1976, s. 105, kat. nr 162, tabl. 82. Motywy ikonograficzne dekorujące *pyxis* z Trewiru należą do repertuaru scen ukazujących ratunek i zbawienie zsyłane przez Boga wierzącym oraz do typologicznych przedstawień ofiary krzyżowej i zmartwychwstania Chrystusa; por. *Daniel* w: LCI 1, szp. 469.

²⁸ H. Leclercq, *Cassette*, w: DACL 2, szp. 2340.

²⁹ Kasetki na dokumenty określano pierwotnie mianem *scrinium*. Z czasem zaczęto używać nazwy *scrinium* dla każdego kosztownego pojemnika. Termin *capsa* odnoszono do okrągłych pojemników do przechowywania i przenoszenia ksiąg. *Capsa* w takiej funkcji występuje jako

Fakt przechowywania Eucharystii po mszy świętej w domach chrześcijan w kasetkach typu *arca* czy *scrinium* poświadczają źródła literackie³⁰, nie podając jednak żadnych informacji na temat ich wyglądu czy też dekoracji. I chociaż – jak już zostało wyżej powiedziane – nie możemy dziś wskazać obiektu sztuki chrześcijańskiej z okresu przed V w. jednoznacznie związanego z praktyką eucharystycznej rezerwacji, to jednak wśród licznie występujących od IV w. metalowych i drewnianych z metalowymi okuciami *scrinia*, dekorowanych scenami i symbolami o chrześcijańskiej treści³¹, można wskazać obiekty, których eucharystyczne przeznaczenie wydaje się być bardzo prawdopodobne.

Wśród zachowanych wczesnochrześcijańskich szkatulek zdecydowana większość została znaleziona przy zmarłych w ich grobach lub w *sepulcrum* ołtarzy, gdzie zostały wtórnie użyte jako *vasculum* na relikwie. Zwracając uwagę na dużą popularność i szerokie od IV w. rozpowszechnienie zwyczajów umieszczania w grobach przy zmarłych – obok innych przedmiotów – drewnianych bądź metalowych szkatulek, Helmut Buschhausen stawia tezę o związku tych obiektów z kultem zmarłych i ceremonią pogrzebową, dla której specjalnie miały być wykonane³². Głównym argumentem na rzecz sepulkralnego przeznaczenia znajdujących przy zmarłych szkatulek miało być, według tego autora, pokrewieństwo ich dekoracji z dekoracją typową dla późnoantycznych sarkofagów³³. *Scrinia* zaistniałe na ów nowy sposób w późnorzymskim antyku stanowią, według Buschhausena, element pośredniczący między rzymskimi szkatułkami a wczesnochrześcijańskimi relikwiarzami³⁴. Taką funkcję – jego zdaniem – pełniły *scrinia* znajdujące w grobach chrześcijan, dekorowane motywami chrześcijańskiej ikonografii. Buschhausen uważa, że *scrinia* towarzyszące chrześcijańskim pochówkom są wyrazem pragnienia, aby być pochowanym w pobliżu grobu męczennika (*ad sanctos*). A ponieważ niewielu mogło znaleźć miejsce spoczynku bezpośrednio obok me-

atrybut pedagogów i oratorów; Buschhausen 1971, s. 14; H. Leclercq, *Cassette*, w: DACL 2, szp. 2340–2341.

³⁰ M.in. św. Cyprian z Kartaginy (zm. 258 r.) wzmiankuje o tej praktyce: *arca in qua Domini sacramentum fuit* (*De lapsis* c. XXVI). W żywocie św. Eudocji (zm. 152? r.) wymieniona jest *arcula, in qua divinum donum reliquiarum sancti corporis Christi servabatur*; w: *Vita Eudociae* (12, 44).

³¹ Późnorzymskie i wczesnochrześcijańskie *scrinia* w sposób wyczerpujący prezentuje praca monograficzna Helmuta Buschhausena; Buschhausen 1971.

³² Około wieku IV, zdaniem tego badacza, rzymskie *scrinia* – funkcjonujące dotychczas w sferze przedmiotów przeznaczenia świeckiego – zaczynają w niespotykanej dotychczas skali pojawiać się w grobach w nowej funkcji, jako szczególnego rodzaju dary pogrzebowe związane z kultem zmarłych; Buschhausen 1971, s. 14.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 14–16.

morii świętego, zadowalano się więc umieszczeniem przy zmarłym partykuł relikwii w specjalnie w tym celu sporządzonym *scrinium*³⁵. Taka interpretacja funkcji deponowanych przy zmarłych szkatulek z dekoracją o chrześcijańskich motywach wyklucza ich obecność w innym niż wyłącznie sepulkralnym charakterze³⁶.

Tymczasem bardziej przekonujące wydaje się być traktowanie szkatulek znajdujących w grobach chrześcijan jako sprzętów towarzyszących ich życiu codziennemu³⁷. Przy tak obranym kierunku interpretacji wolno nam przyjąć, że niektóre ze znanych dziś obiektów tego typu służyły pierwotnie domowej rezerwacji Eucharystii. Co więcej, istnieją uzasadnione podstawy, by twierdzić, że niekiedy szkatułki te zachowywały swoją eucharystyczną funkcję również po śmierci właściciela, gdy – przechowując Ciało Pańskie jako wiatyk (*Viaticum* – zaopatrzenie na drogę) – deponowane były wraz ze świętą zawartością w grobie przy zmarłym. Praktyka ta jest efektem narastającego od początku IV w. powszechnego wśród chrześcijan dążenia, aby w momencie śmierci – rozumianej jako *migratio ad Dominum* (wędrówka do Pana) – przyjmując Komunię świętą³⁸. Zmartwychwstanie ciała interpretowano jako „owoc” i skutek przyjmowania Eucharystii, zwanej też niekiedy „nasieniem zmartwychwstania”³⁹. Znaczenie Eucharystii jako *Viaticum* dla *migratio ad*

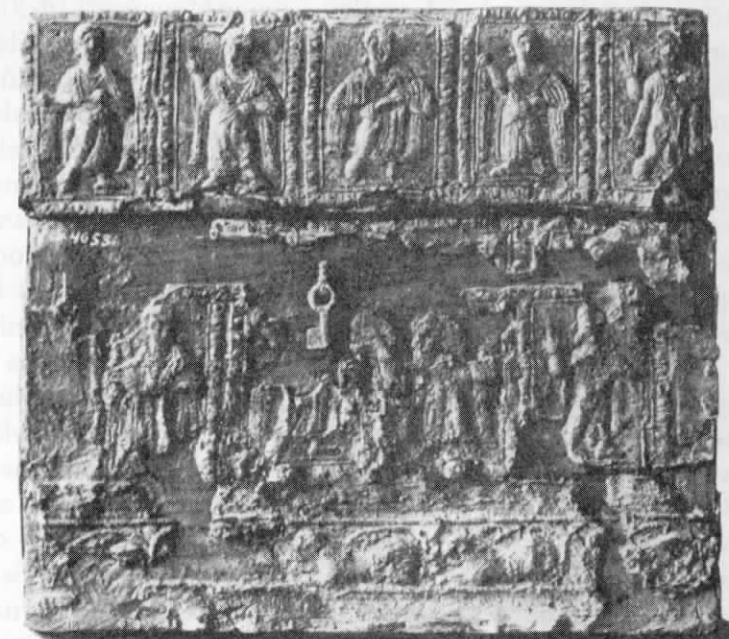
³⁵ Buschhausen 1971, s. 15.

³⁶ Krytykę tez Buschhausena dotyczących sepulkralnej funkcji *scrinium*, towarzyszącego wczesnochrześcijańskim pochówkom, podjął J. Engemann. Uważa on, że opracowanie Buschhausena stworzyło fałszywy obraz grobowych *scrinia*, które jako dary pogrzebowe występują tylko do IV w., zaś wszystkie znalezione później miałyby funkcjonować jako relikwiarze specjalnie sporządzone dla ceremonii pogrzebu; Engemann 1972, s. 172, przyp. 119.

³⁷ Josef Engemann, analizując sprzęty codziennego użytku dekorowane motywami o tematyce chrześcijańskiej, zwraca uwagę na fakt, że w późnym antyku zwyczaj składania do grobu wraz ze zmarłym przedmiotów towarzyszących mu na co dzień występuje zarówno wśród chrześcijan, jak i niechrześcijan; Engemann 1972, s. 172.

³⁸ W sytuacji gdy śmierć nie nastąpiła bezpośrednio po przyjęciu Eucharystii, umierającym udzielano Komunii wiele razy, tak aby mogli umrzeć z wiatkiem na języku. Zwyczaj ten powstał pod wpływem obyczajowości antycznej, gdzie zmarłym kładziono na języku obola, również zwanego *Viaticum*; N ub a u m 1979, s. 68–69, 76–78.

³⁹ Najpełniej kwestię tą wyjaśnia św. Ireneusz z Lyonu (zm. ok. 202 r.): *Jak mogą heretycy utrzymywać, że ciało ulega zepsuciu i nie otrzyma życia, kiedy przecież karmi się Ciałem i Krwią Pańską? [...] Nasza zaś wiara jest w harmonii z nauką o Eucharystii, a Eucharystia potwierdza naszą wiarę. Składamy bowiem Bogu w ofierze to, co jest Jego, przez co znowu wyznajemy wspólnotę ciała z duchem. Albowiem jak chleb, który jest czymś ziemskim, otrzymawszy wezwanie Boga już nie jest zwyczajnym chlebem, ale Eucharystią, składającą się z dwu rzeczy: ziemskiej i niebiańskiej, tak też ciała nasze, przyjmawszy Eucharystię, już nie ulegają zniszczeniu, bo mają nadzieję zmartwychwstania; Adversus haereses IV, 18, 5; PG 7, szp. 1124, cyt. za: Mokrzycki 1983, s. 437. Podobnie pisał św. Efreem (zm. 373 r.): *Wszyscy zmarli, którzy pożywali Twoje Ciało, o Synu Boży, przez Ciebie niech zostaną wskrzeszeni z prochu, w którym spoczywają. Twoja ożywiająca**



3. Chrystus wśród Apostołów; *scrinium* z grobu w Intercisa-Dunaújváros

Dominum zostało tak głęboko zakorzenione w życiu chrześcijan, że tym zmarłym, którzy przed śmiercią nie zdążyli przyjąć Eucharystii, zaczęto ją wkładać w usta lub deponować w grobie⁴⁰. Naszym zdaniem szkatułki z Eucharystią składane przy zmarłych są tożsame z tymi, w których przechowywano *Corpus Domini* w chrześcijańskich domach.

Dziełem związanym ze wspomnianą praktyką wydaje się być pochodząca z grobu w Intercisa-Dunaújváros kasetka, będąca obecnie w zbiorach

moc wskrzesi ich z grobów, w których leżą i odzieje ich szatą chwwały w dniu zmartwychwstania; cyt. za: Eucharystia 1987, s. 379.

⁴⁰ Zwyczaj ten nigdy nie spotkał się z akceptacją Kościoła i traktowany był jako jawne nadużycie, co potwierdzają kanony Synodów Afrykańskich z lat 345–525: *Ut mortis baptismus vel eucharistia non detur. Item placuit ut corporibus defunctorum eucharistia non detur; dictum est enim a domino; accipite et edite; cadavera autem nec accipere possunt nec edere; Concilia Africana secundum traditionem collectionis Hispanae CPL 1790.* Mimo wielokrotnie ponawianych zakazów zwyczaj grzebania Eucharystii ze zmarłym był szeroko praktykowany, a w niektórych regionach kultywowany był jeszcze w wieku VI. Eucharystię wkładano do grobu również jako znak pośmiertnej rekonciliacji zmarłego. Tak m.in. postąpił św. Benedykt z Nursji, polecając umieścić Eucharystię na piersi młodego mnicha, który potajemnie opuściwszy klasztor, udał się do rodzinnego domu, gdzie nagle zmarł. Został pogrzebany, jednak następnego dnia ciało jego znaleziono poza mogiłą, spoczął w grobie dopiero wtedy, gdy pochowano go z Eucharystią na piersi; N ub a u m 1979, s. 78, 80–83.

Römisch-Germanisches Zentralmuseum w Moguncji⁴¹ (il. 3). Według inwentarza muzeum w momencie znalezienia kasetka kryła w sobie szklany dzbanuszek, szklaną miseczkę oraz owinięty w tkaninę chleb, który wkrótce uległ zniszczeniu. Nie zachowała się również drewniana konstrukcja zamykanego na kluczyk *scrinium* o wymiarach 23 × 25 × 21 cm. Przy rekonstrukcji pierwotnego wyglądu kasetki metalowe okucia zamontowano na nowym podłożu. Dekoracja figuralna metalowych okuć na przedniej ścianie *scrinium* prezentuje Chrystusa w typie Emmanuela pośród stojących frontalnie dwunastu apostołów, ukazanych w konwencji rzymskich wizerunków filozofów⁴². Dołem biegnie relief z przedstawieniem pięciu zwierząt (baranki?).

Inny przykład *scrinium*, który naszym zdaniem można związać z praktyką eucharystycznej rezerwacji i depozycji wiatyku w grobie zmarłego, prezentuje srebrna kasetka znaleziona pomiędzy parą pochówków w południowo-wschodnim narożniku kościoła św. Zofii w Sofii, obecnie w Narodni Musej w Sofii⁴³ (il. 4). Kasetka o wymiarach 8 × 8 × 7 cm kryła w sobie resztki bardzo zniszczonej tkaniny (*dominicale?*) oraz trzy monety pozwalające datować znalezisko na czas krótko po 330 r. Przykrycie i boczne ścianki *scrinium* pokrywa trybowana i grawerowana dekoracja ornamentalna o formach geometrycznych i roślinnych. Powierzchnię przedniej ścianki wypełnia trybowany chrystogram z literami A Ω. Na ścianie tylnej pomiędzy literami A Ω widnieje staurogram.

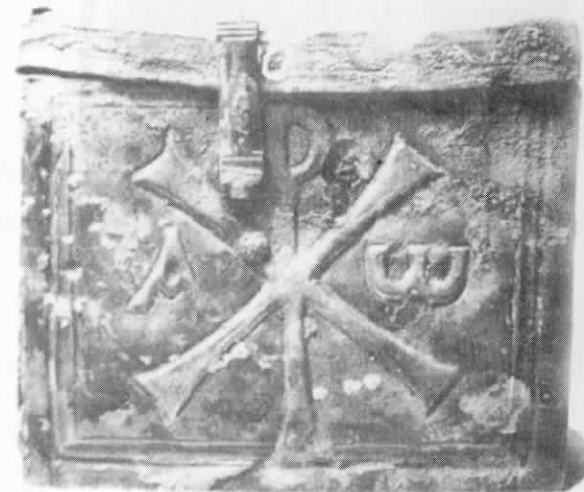
Analogiczną, zbliżoną do sześcianu, formę i podobny typ dekoracji prezentuje nieznanne z pochodzenia (prawdopodobnie z terenu Syrii) srebrne *scrinium* ze zbiorów The Walters Art Gallery w Baltimore⁴⁴ (il. 5). Przykrycie szkatułki ukazuje w kwadratowym polu, zamkniętym bordiurą z grawerowanych czteroliści, trybowany chrystogram. Motyw chrystogramu wypełnia również gładką powierzchnię ścianki przedniej obwiedzioną grawerowaną prostą ramką. Jedną z bocznych ścianek *scrinium* pokrywa ujęty ramką dywanowy ornament, skomponowany z motywów czteroliścia. Pole drugiej ścianki dekoruje geometryczny wzór przenikających się wzajemnie kwadra-

⁴¹ Nr inw. 04653; Buschhausen 1971, kat. A55, s. 111–113, tabl. nr A55.

⁴² Kompozycja ikonograficzna dekoracji *scrinium* prezentuje rozbudowany motyw Nauczyciela z Uczniami. Temat ten, wywodzący się z charakterystycznego dla sztuki hellenistyczno-rzymskiej schematu „siedmiu mędrców”, w sztuce chrześcijańskiej pojawia się na przełomie III i IV w.; Wrónikowska 1990, s. 183; Filarska 1986, s. 56, przyp. 62.

⁴³ Nr inw. 90; Buschhausen 1971, kat. C2, s. 265–267, tabl. nr C2. Grób ulokowany został przy apsydzie pierwszego kościoła św. Zofii, który uważa się za budowlę memorialną. Wokół niej od początku IV w. koncentrowały się groby chrześcijan z intencją *sepultura ad sanctos*; tamże, s. 266. Pochówek w pobliżu memorii wyklucza proponowaną przez Buschhausena funkcję relikwiarzową omawianego *scrinium*; tamże, s. 15.

⁴⁴ Nr inw. 57.638; wymiary 6,8 × 6,8 × 7 cm. Tamże, kat. C4, s. 270–271, tabl. nr C4.



4. Srebrne *scrinium* z grobu w kościele św. Zofii w Sofii, po 330 r.

tów oraz sześć- i dziesięcioboków. Tylną ściankę zdoła ozdobi ornament roślinny z czterech diagonalnie ułożonych liści i małych listków pomiędzy nimi. Na podstawie stylistyki ornamentów Helmut Buschhausen datuje dzieło na koniec IV i początek V w. Martin Roos określił szkatułkę jako eucharystyczną *pyxis*⁴⁵.

Kolejnym obiektem, na który pragniemy zwrócić uwagę, jest – kompozycyjnie i ornamentalnie zbliżone do omówionych wyżej dwu srebrnych szka-

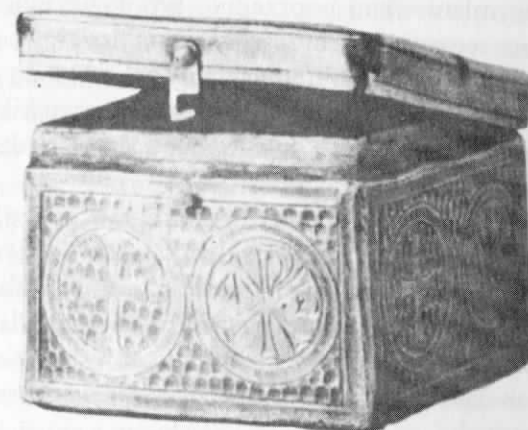
⁴⁵ Roos 1955, s. 61–62.

5. Srebrne *scrinium*, IV/V w.

tulek – srebrne *scrinium* znalezione w *sepulcrum* ołtarza kościoła św. Wawrzyńca w Paspels w Szwajcarii (Kanton Graubünden), przechowywane w skarbcu kościoła⁴⁶ (il. 6). Znajdźisko ołtarzowego *sepulcrum* pochodzi z nieopracowanej jeszcze archeologicznie wczesnochrześcijańskiej fazy kościoła św. Wawrzyńca, poprzedzającej przebudowę z XI w.⁴⁷ Szkatułka, pochodząca najprawdopodobniej z importu ze Wschodu, została przy konsekracji ołtarza wtórnie użyta jako *vasculum* na relikwie. Puncowaną powierzchnię

⁴⁶ Wymiary 6,3 × 6,3 × 4,7 cm; Buschhausen 1971, kat. C5, s. 271–274, tabl. nr C5.

⁴⁷ Tamże, s. 273.

6. Srebrne *scrinium*, IV/V w., skarbiec kościoła św. Wawrzyńca w Paspels

ścianek dekorują okrągłe medaliony, po dwa na każdej stronie, oraz cztery na pokrywie, w których na przemian wygrawerowany jest łaciński krzyż o rozszerzonych końcach i chrystogram z literami A Ω. Pokrewieństwo ornamentyki z analogicznymi zabytkami z Sofii i Baltimore pozwala datować *scrinium* z Paspels na przełom IV i V w.

Zaprezentowane wyżej trzy srebrne *scrinia*, obok podobieństwa formy i rozmiarów, łączy przede wszystkim charakter dekoracji, w której na tle ornamentyki dominują graficzne symbole chrystologiczne. Zachowane srebrne okładziny drewnianej kasetki z Intercisa, prezentują Chrystusa nauczającego w gronie Apostołów. Żaden z tych motywów nie wiąże się bezpośrednio

z wymienionymi poprzednio typologicznymi przedstawieniami Eucharystii w sztuce wczesnochrześcijańskiej. Możemy co prawda wskazać obiekty, w dekoracji których występują sceny zaliczane do grupy typów eucharystycznych, są one jednak włączone w sekwencję scen biblijnych ilustrujących ideę bożej opieki i zbawienia⁴⁸ lub występują w sąsiedztwie motywów o proveniencji mitologicznej⁴⁹.

Na podstawie materiału ikonograficznego, obecnego w dekoracji znanych dziś wczesnochrześcijańskich kasetek, możemy wnosić, że używanie ich do przechowywania Eucharystii w domach chrześcijan prawdopodobnie nie wytworzyło odpowiadającego tej funkcji własnego programu dekoracji. Generalnie mamy do czynienia w tym względzie z powszechnie wówczas funkcjonującym w kręgu sztuki chrześcijańskiej repertuarem motywów ikonograficznych.

1. 3. *Sacra aedes* – miejsce domowej rezerwacji Eucharystii

Przyjmując, że pierwsze relikwiarze pojawiały się w drugiej połowie IV w., szkatułki i naczynia do przechowywania Eucharystii uznać trzeba za jedne z pierwszych wytworów pozaliturgicznej sztuki chrześcijańskiej. Świadectwa literackie potwierdzające ich obecność i funkcję opisują również miejsce w domu chrześcijan, gdzie spoczywało naczynie lub lniana chusta z Eucharystią. Spotykamy tu wzmianki o szafce, pokoju modlitewnym bądź spiżarni⁵⁰. Można przypuszczać, że w domach, gdzie chrześcijańska była cała rodzina, naczynie z Eucharystią stawiano w miejscu specjalnie zaaranżowanym.

Żywot św. Eudocji, która poniosła śmierć męczeńską za czasów panowania Trajana, we fragmencie opisującym moment jej aresztowania podaje, że święta przed opuszczeniem domu ...*accurrit in sacram aedem, reserataque illic arcula, in qua divinum donum reliquiarum sancti corporis Christi servabatur,*

⁴⁸ Np. scena Ofiary Abrahama na brązowych okuciach drewnianej kasetki z Saint-Quentin (Aisne) ukazana jest wśród innych scen biblijnych: Trzej młodzieńcy w piecu ognistym, Wskrzeszenie Łazarza, Uzdrawienie paralityka, Mojżesz wyprowadzający wodę ze skały, Pokłon trzech Mędrców; B u s c h a u s e n 1971, kat. A66, s. 136–138, A tabl. 83–84. Analogicznie, scena ta wkomponowana jest w sekwencję biblijnych scen na okuciu kasetki z Bonn w Rheinisches Landesmuseum, nr inw. 1697, tamże, kat. A54, s. 107–110, A tabl. 62–63.

⁴⁹ Na brązowych plaketach dekorujących drewniane *scrinium* z grobu w Szentendre (Budapeszt, Magyar Nemzeti Múzeum) sceny Rozmnożenia chleba, Daniela w jaskini lwów i Wskrzeszenia Łazarza umieszczone są obok przedstawień mitologicznych i świeckich: Walczący Herakles, Siedzący Jupiter, Bitwa morska; tamże, kat. A62, s. 125–129, A tabl. 75.

⁵⁰ N u ß b a u m 1979, s. 270–272.

*inde particulam acceptam sinu recondidit*⁵¹. Zwrot *sacra aedes*, użyty dla określenia miejsca przechowywania arculi z Eucharystią, Otto Nußbaum interpretuje jako pokój modlitwy (Betkammer)⁵². Naszym zdaniem należy go odnieść do miejsca w pokoju, które z uwagi na przechowywaną w nim Eucharystię zostało w szczególny sposób wyróżnione. Formę analogiczną może tu stanowić rzymskie *lararium*⁵³, które pełniło funkcję *sacellum domesticum*, określane również terminami *sacrarium* i *aedicula*. Urządzano je zwykle w atrium lub w sypialni (w domach miejskich również w kuchni). Najprostsza forma *lararium* stanowiła zwykła nisza wydrążona w ścianie. Inną jego wersję prezentowała dostawiona do ściany edicula, która w formie frontonu świątyni mogła stanowić oprawę niszy, lub – w wersji zminiaturyzowanej świątyni – tworzyć kompozycję pełnoplastyczną. Inną formą dekoracji *lararium* mogło być malowidło ściennie z przedstawieniem czczonych w domu bóstw⁵⁴.

Wobec braku świadectw archeologicznych analogia między miejscem przechowywania Eucharystii w domach chrześcijan a usytuowaniem i plastyczną oprawą rzymskiego *lararium* musi pozostać jedynie hipotezą.

1. 4. Schyłek praktyki przechowywania Eucharystii w domach chrześcijan

Praktyka przechowywania Eucharystii w domach prywatnych wygasa wraz z zanikiem przyczyn, które doprowadziły do jej powstania⁵⁵. Edykt Konstancyna z 313 r. i w tej materii stanowi moment przełomowy. Zadośćuczynienie potrzebie codziennego komunikowania podczas mszy świętej nie stanowiło obecnie problemu. Należy również dodać, że od IV w. datuje się praktyka codziennej mszy świętej w parafiach, które powstają po podziale kościołów biskupich na mniejsze centra duszpasterskie obsługiwane przez prezbiterów. Redukcji ulegają również *dies aliturgici*, które z czasem zostaną ograniczone do Wielkiego Piątku⁵⁶. Nie wyszedł nigdy oficjalny, ogólnie obowiązujący

⁵¹ ...*przybyła do świętego miejsca i otworzywszy skrzyneczkę, w której przechowywany był boży dar pozostałości świętego ciała Chrystusa, wzięła stamtąd część i ukryła na piersi; w: Vita Eudociae (12, 44).*

Przekładu na język polski wszystkich tekstów łacińskich cytowanych w tekście dokonał ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, za co w tym miejscu składam mu wyrazy serdecznych podziękowań.

⁵² N u ß b a u m 1979, s. 271.

⁵³ Tamże, s. 278, przyp. 61; R a i b l e 1908, s. 87–88.

⁵⁴ N i e b l i n g 1950, s. 147–150; S q u a r c i a p i n o 1952, s. 204 nn.

⁵⁵ K ö s t e r 1940, s. 23–24.

⁵⁶ J u n g m a n n 1962, s. 322 nn.; N u ß b a u m 1979, s. 41, 280–282.

zakaz zabierania Eucharystii do domu. Jednak przypadki traktowania Eucharystii w sposób magiczny (od V w. przybierające na sile), i związane z tym różne formy nadużyć, stały się powodem wielu wystąpień przeciwko przechowywaniu Eucharystii w domu⁵⁷. Stąd też wiek V możemy uznać za okres schyłkowy dla omawianej praktyki, która w VI w. należy już do zjawisk rzadkich⁵⁸.

⁵⁷ N u ß b a u m 1979, s. 84–89, 269–270, 280–281. Na temat nadużyć związanych z traktowaniem eucharystycznych postaci por. D r e w s 1905, *passim*.

⁵⁸ Od początku VI w. obserwuje się narastającą wśród chrześcijan tendencję do przyjmowania wiatyku w kościele, co dodatkowo potwierdza zanik praktyki domowej rezerwacji Eucharystii na rzecz budowli sakralnej; N u ß b a u m 1979, s. 304–305.

ROZDZIAŁ 2 *Residua corporis domini in ecclesia relicta* (IV–VIII wiek)

Diakon przyniesie biskupowi z pastoforium Ciało Pańskie, a pozostałe po mszy św. postaci Eucharystii będą przez tegoż diakona odniesione do pastoforium, aby nie zostały sprofanowane oraz aby zachować Wiatyk dla chorych i umierających

(Konstytucje Apostolskie 8.21)

Zwyczaj przechowywania Eucharystii w domach prywatnych – żywy do przełomu IV i V w. – nie pozwala na twierdzenie o istnieniu w tym czasie analogicznej praktyki w odniesieniu do wnętrza celebracji eucharystycznej i zebrań wspólnoty. Z okresu do IV w. nie posiadamy ani jednego świadectwa na ten temat. Pewną sugestią w tym względzie może być stwierdzenie Soboru Trydenckiego, który wskazując na *sacrarium* jako miejsce odpowiednie do przechowywania Eucharystii, powołuje się na starożytny zwyczaj sięgający Soboru Nicejskiego I z 325 r.¹ Większość badaczy zgadza się co do tego, że od IV w. coraz powszechniejsza była praktyka przechowywania Eucharystii w kościołach, a konkretnie w pomieszczeniach przylegających do prezbiterium².

2. 1. Pastoforium na Wschodzie

Trójkątny wschodniej części świątyni na prezbiterium i flankujące je boczne pomieszczenia, zwane pastoforiami, pojawiają się na Wschodzie. Najstarsze świadectwa pochodzą z terenu Syrii z przełomu IV i V w. Należą do nich m.in. *Konstytucje Apostolskie* (ok. 380 r.), gdzie po raz pierwszy boczne pomieszczenia kościoła nazwano terminem *pastoforium*³: *A co się tyczy domu*

¹ *Consuetudo asservandi in sacrario sanctam eucharistiam ideo antiqua est, ut eam saeculum etiam Niceani concilii agnoverit. Sessio XIII, c. VI.*

² Braun 1924, t. 2, s. 574; Köster 1940, s. 9, 27; Dix 1955, s. 25; King 1965, s. 27.

³ Nazwa wywodzi się od greckiego *pastós* – przedświecenik. W języku greckim doby przedchrześcijańskiej termin *pastophórion* określał tajemną, mistyczną komnatę w domu (nazywano nim

(kościola), to niech będzie podłużny, zwrócony ku wschodowi z pastoforiami po obu bokach, od strony wschodniej...⁴. Ten sam dokument potwierdza praktykę przechowywania w pastoforium Eucharystii: *Diakon przyniesie biskupowi z pastoforium Ciało Pańskie, a pozostałe po mszy św. postaci Eucharystii będą przez tegoż diakona odniesione do pastoforium, aby nie zostały sprofanowane oraz aby zachować Wiatyk dla chorych i umierających*⁵.

Podstawowym motywem rezerwacji Eucharystii w pastoforium pozostawała troska o zapewnienie wiatyku umierającym, a zarazem zapobieżenie wspomnianym wyżej różnym formom nadużyć, do jakich dochodziło w czasie przechowywania Eucharystii w domach⁶. Nadal też w okresie Wielkiego Postu występowały *dies aliturgici*, a Eucharystia przechowywana w kościele pozwalała zadośćuczynić potrzebie przyjmowania Komunii w tych dniach.

2.1.1. *Diaconicon*

Termin *pastoforium* określał początkowo oba pomieszczenia flankujące prezbiterium. Od V w. w Syrii pastoforium południowe otrzymuje nazwę *diaconicon*, służąc początkowo jako wnętrze przeznaczone dla diakonów, gdzie przechowywano powierzone ich pieczy sprzęty i szaty liturgiczne. Jeszcze u schyłku wieku V, w syryjskim *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, *diaconicon* zostało zdefiniowane jako miejsce przechowywania Eucharystii i darów ofiarnych: *Diaconicon sit a regione dextera ingressus quia dextris est, ut Eucharistia sive oblationes quae offeruntur possint cerni*⁷. Postulat takiego usytuowania *diaconicon*, aby uczynić widoczną przechowywaną w nim Eucharystię, jest bodajże pierwszym świadectwem kultu Najświętszego Sakramentu i eucharystycznej pobożności, akcentującej moment bezpośredniego wzrokowego kontaktu z Ciałem Pańskim. Stajemy w tym momencie u początku procesu, który swoje apogeum osiągnie w trzynastowiecznej pobożności eucharystycznej⁸.

niekiedy komnatę nowożeńców), a także pomieszczenie w świątyni, gdzie przechowywano posąg bóstwa – dostępne jedynie dla kapłanów i ich pomocników. Sens terminu ukształtowany w świecie pogańskim przejęło chrześcijaństwo. Św. Hieronim w *Komentarzach do Księgi Ezechiela* 40 i *Księgi Izajasza* 22, 15 (PL 25, szp. 383) używa pojęcia *pastoforium* dla bocznych pomieszczeń świątyni jerozolimskiej; J. Sauer, *Pastophorion*, w: LThK 7, szp. 1017–1018; B a n d m a n n 1956, s. 24.

⁴ *Konstytucje Apostolskie*, Ks. 2,57; cyt. za: N o w o w i e j s k i 1922, s. 72.

⁵ *Konstytucje Apostolskie*, Ks. 8,21; cyt. za: B a n d m a n n 1956, s. 24–25.

⁶ D i x 1955, s. 23; K i n g 1965, s. 27.

⁷ *Diaconicon* powinien się znajdować w części prawej od wejścia, aby Eucharystia lub dary, które mają być ofiarowane mogły być widoczne; cyt. za: B a n d m a n n 1956, s. 27.

⁸ D u m o u t e t 1926, s. 37.

Należy podkreślić, że rozwój kultu Eucharystii szedł w parze z narastającym kultem relikwii świętych. Najprawdopodobniej *diaconicon* jest tym miejscem, gdzie po raz pierwszy doszło do spotkania relikwii świętych⁹ z najprawdziwszą i najczcigodniejszą ze wszystkich relikwii, jaką jest eucharystyczna pamiątka Ciała i Krwi Chrystusa. Obecność relikwii w kryjącym Eucharystię pastoforium połączyła niosące pomoc wstawiennictwo świętych z jedynym zbawczym pośrednictwem Chrystusa. W takim połączeniu miejsca przechowywania Eucharystii i kultu świętych przestrzeń *diaconicon* urasta do rangi kaplicy, miejsca prywatnych modlitw i czuwań.

Nowa funkcja *diaconicon* w programie sakralnego wnętrza pozwala domyślać się szczególnego wystroju tego miejsca, akcentującego obecność Ciała Chrystusa i relikwii świętych – członków jego Ciała Mistycznego. Od początku V w. można dostrzec dysproporcję w urządzeniu bliźniaczych dotychczas pastoforiów. Pastoforium północne (lewe) jest prostym pomieszczeniem oddzielonym od świątyni drzwiami, *diaconicon* zaś otwiera się do jej wnętrza wielką arkadą¹⁰ (il. 7). Przez ów architektoniczny wyróżnik przestrzeń południowego pastoforium została ściślej związana z kościołem, otrzymując równocześnie charakter bocznej kaplicy, widocznej – zgodnie z postulatem widoczności przechowywanej Eucharystii – z każdego miejsca¹¹. We wnętrzu pastoforium kryjącym Ciało Chrystusa i relikwie pojawia się ołtarz oraz ławki dla modlących się¹².

Czytelna w V w. dysproporcja w usytuowaniu pomieszczeń pastoforiów w szóstym stuleciu zanika na rzecz jednakowego ich zakomponowania. Od tego czasu każde z nich otwiera się do wnętrza świątyni arkadą, zamknięte jest apsydą z ołtarzem, bardzo często przykryte kopułą. Na zewnątrz pastoforia zaznaczone są w bryle świątyni formą wieży zwieńczonej kopułą. Przykładem tego rodzaju kompozycji pastoforiów może być kościół św. Sergiusza w Rasafa z końca VI w.¹³ (il. 8). Powstałe w ten sposób małe kaplice po bokach prezbiterium są identyczne z powszechnie znanym typem mauzoleum, wykształconym w antyku: centralna budowla, najczęściej na planie

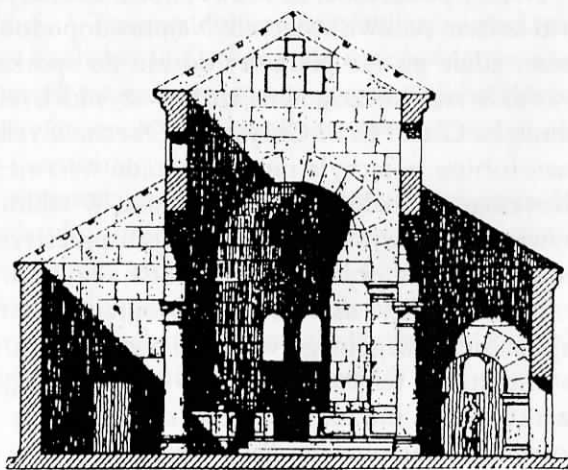
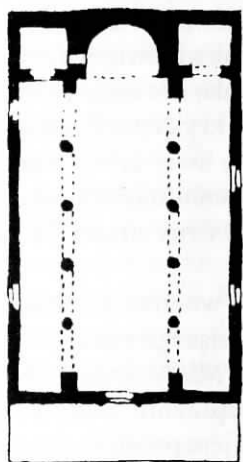
⁹ W wielu tego typu wnętrzach znaleziono małe sarkofagi zaopatrzone w dwa otwory: wlewowy i odpływowy. Inskrypcje umieszczone na sarkofagach pozwalają bez wątpienia stwierdzić, że zawierały relikwie świętych i męczenników. Otwory w sarkofagach służyły do wlewania oliwy, która obmywając relikwie wypływała otworem odpływowym i zbieraną była do ampułek jako *brandea*; L a s u s 1947, s. 162 nn.

¹⁰ Najstarszym, zachowanym dziś przykładem tego typu usytuowania pastoforiów jest datowany na 401 r. kościół w Babisqua; B a n d m a n n 1956, s. 28, przyp. 47.

¹¹ Włączenie *diaconicon* w przestrzeń sakralnego wnętrza pozwala twierdzić, że związane z nim wcześniej funkcje dzisiejszej zakrystii przejęło pastoforium północne.

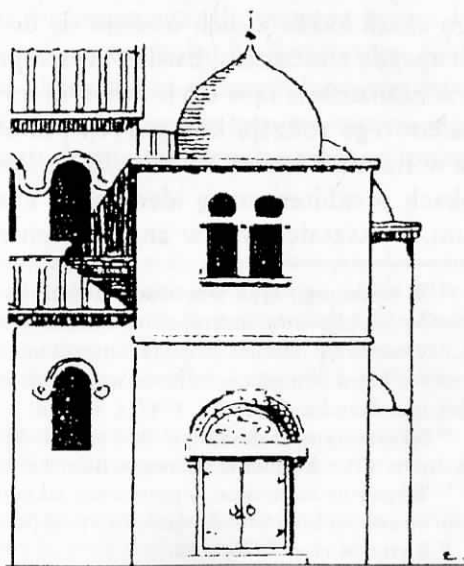
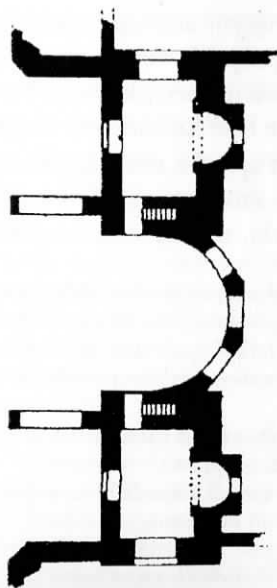
¹² B a n d m a n n 1956, s. 30.

¹³ Tamże, s. 31.



7. Bazylika w Kharâb-Sems, V w., plan i rekonstrukcja wnętrza partii wschodniej wg Bandmanna

8. Kościół św. Sergiusza w Rasafa, koniec VI w., plan i widok części wschodniej wg Bandmanna



kwadratu z kopułą¹⁴. Chrześcijaństwo przejęło kompozycję antycznego mauzoleum dla męczenników i relikwiarzy, a nade wszystko w różnorodnych naśladowaniach Mauzoleum Grobu Chrystusa.

Ostatecznie więc na terenie Syrii w VI w. pastoforium kryjące Eucharystię i relikwie przyjmuje kształt męczennika, o formie odpowiadającej idei *sepulcrum Jesu Christi*. Eucharystia spoczywa w nim na ołtarzu, skąd w uroczystej procesji rozpoczynającej liturgię mszy świętej przenoszono ją do prezbiterium na ołtarz główny¹⁵.

2.1.2. Prothesis

Po zajęciu Syrii przez muzułmanów w latach trzydziestych VII w., trójpodział części prezbiterialnej świątyni wraz z ideą mauzoleum jako centralnej kopułowej budowli z wieżowym zwieńczeniem, kontynuowany jest powszechnie w kręgu kultury bizantyńskiej, stając się kanonem tamtejszej architektury sakralnej. Od VII w. w obszarze bizantyńskim pojawia się rozróżnienie pastoforiów na *prothesis* i znane już *diaconicon*. Nowo utworzony na oznaczenie północnego pastoforium termin *prothesis* wywodzi się od greckiego słowa *próthesis*, którym w liturgii bizantyńskiej oznaczano stół przygotowania oraz przechowywania darów ofiarnych i Eucharystii, usytuowany w omawianym pastoforium¹⁶. Zachowując dyspozycję pastoforiów, liturgia Bizancjum wprowadziła zmianę ich dotychczasowej funkcji. *Diaconicon* służy tu przechowywaniu ksiąg i szat liturgicznych, *prothesis* natomiast jest miejscem przygotowania eucharystycznych darów, kaplicą relikwii i rezerwacji Ciała Chrystusa poza mszą świętą¹⁷.

Obrzędy wstępne mszy świętej w rycie bizantyńskim rozpoczynało tzw. małe wyjście, które brało początek w *diaconicon* i polegało na procesyjnym wniesieniu ksiąg liturgicznych. Po nim następowało „wielkie wyjście” z darami ofiarnymi: od *prothesis* północną nawą boczną ku zachodowi, a następnie nawą główną na wschód ku prezbiterium. W symbolicznej interpretacji *prothesis* jest miejscem Męki Pańskiej, Golgoty i Grobem Chrystusa. Samo zaś przeniesienie darów ofiarnych z *prothesis* na ołtarz rozumiano jako tryumfalny pochód zmartwychwstałego Króla Chwały¹⁸. W programach malowideł ściennych dekorujących północne pastoforium (*prothesis*) pojawiają się często starotestamentowe prefiguracje Męki i Ofiary Chrystusa lub sceny ob-

¹⁴ Bandmann 1956, s. 31–32; Filarska 1983, s. 201 nn.

¹⁵ Jungmann 1962, t. 1, s. 55 nn.

¹⁶ Tamże, t. 1, s. 55–56; Mandalá 1935, s. 39.

¹⁷ Bandmann 1956, s. 33.

¹⁸ Walter 1992, s. 158–164, 230–231.

razujące Jego śmierć: ukrzyżowanie, zdjęcie z krzyża, Chrystus leżący w grobie lub przedstawienie *Pietas Domini*. Tematyka tych przedstawień ściśle wiąże się z interpretacją *prothesis* jako Grobu Chrystusa, gdzie spoczywa jego ciało w eucharystycznej postaci. Sens dekoracji malarskiej dopełniały niekiedy inskrypcje o jednoznacznie eucharystycznym brzmieniu¹⁹.

2. 2. *Sacrarium* na Zachodzie

Powszechny dla chrześcijańskiego Wschodu typ świątyni z sanktuarium ujętym parą pastoforiów występuje we wczesnym średniowieczu także na obszarach łacińskiego Zachodu, objętych wpływami liturgii greckiej, starogallikańskiej i mozarabskiej²⁰.

Na określenie obu pomieszczeń flankujących prezbiterium wczesnośredniowiecznych świątyń na Zachodzie pojawia się najczęściej łaciński termin *secretarium*, który – charakteryzując przestrzeń odosobnioną i tajemniczą²¹ – pokrywa się ze znaczeniem wschodniego pastoforium jako skarbcza, miejsca tajemniczego i ukrytego. Określenie *secretarium* nie precyzuje jednak funkcji obu pomieszczeń towarzyszących apsydzie. Paulin z Noli (zm. 431 r.), opisując wzniesioną przez siebie na początku V w. bazylikę św. Feliksa w Cimitile, używa terminu *secretarium* dla obu wnętrzy usytuowanych po bokach prezbiterium, informując o przeznaczeniu każdego z nich inskrypcją umieszczoną nad wejściem²². Z napisów tych wynika, że *secretarium* z lewej strony apsydy służyło przechowywaniu ksiąg i medytacji²³, *secretarium* usytuowane po stronie przeciwnej było miejscem przechowywania Eucharystii i stąd brał

¹⁹ W kościele w Samari przedstawieniu martwego Chrystusa na ścianie *prothesis* towarzyszy cytata z Ewangelii św. Jana 6, 57: *Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew ten we mnie mieszka a ja w nim*; Bandmann 1956, s. 35, przyp. 68.

²⁰ Paulus 1952, s. 239–242; Bandmann 1956, s. 37–38; Lorenz 1970, s. 98–99; Sinka 1985, s. 49–53.

²¹ Św. Augustyn w komentarzu do Psalmu 76, 8 terminem *secretarium* określa najbardziej wewnętrzne sanktuarium serca człowieka (*Enarrationes in Psalmos* 76, 8), w: PL 37, szp. 1668.

²² *In secretariis duobus circa absidem hi versus indicant officia singulorum*; cyt. za: Raible 1908, s. 63. Paulin z Noli kontynuuje tu, sięgający starożytności, a bardzo rozpowszechniony w okresie wczesnego chrześcijaństwa, zwyczaj umieszczania inskrypcji nad portalami prowadzącymi do świątyń. W przeważającej większości inskrypcje te miały charakter apotropaiczny. W przypadku bazyliki św. Feliksa napisy pojawiają się nad portalami we wnętrzu kościoła, informując o przeznaczeniu bocznych pomieszczeń; Eichmann 1994, s. 84–85.

²³ *A sinistra: Si quem sancta tenet meditando in lege voluntas/ Hic poterit residens sacris intendere libris (Jeśli ktoś posiada świętą wolę medytowania o prawie, może tu przebywać i czytać święte księgi)*; tekst inskrypcji cytują za: Raible 1908, s. 63. Na temat inskrypcji portali Paulina z Noli por. Sauer 1924, s. 308 nn.

swój początek *Introitus*²⁴. Kanon 66 Synodu w Agde (Galia) z roku 506 wskazuje na pokrewieństwo pojedynczego *secretarium* usytuowanego z boku apsydy z funkcją wschodniego *diaconicon*, gdzie obok Eucharystii przechowywano również święte naczynia liturgiczne: *...quoniam non oportet insacratos ministros licentiam habere in secretarium, quod Greci diaconicon appellant, ingredi, et contingere vasa dominica*²⁵. Ponawiany wielokrotnie w dokumentach synodalnych z VI i VII w. zakaz wstępu do *secretarium* osobom nieposiadającym wyższych święceń oraz zakaz dotykania znajdujących się tam świętych naczyń dodatkowo świadczy o stałej w tym miejscu obecności eucharystycznych postaci²⁶.

Termin *secretarium*, w odniesieniu do bocznego pomieszczenia przy prezbiterium, jest obecny również w opisach liturgii sprawowanej w świątyniach Rzymu, mimo że typowy dla wschodniej tradycji liturgicznej trójpodział części prezbiterialnej w nich nie występuje²⁷. W liturgii rzymskiej, zgodnie z dyspozycjami *Ordo Romanus I* (powstały w Rzymie w drugiej poł. VII w., ale przekazują ryt ukształtowany wcześniej), wewnątrz określane nazwą *secretarium* można związać z funkcją zakrystii²⁸. W przypadku bazyliki św. Piotra pomieszczenie *secretarium* znajdowało się przy wejściu, co w odniesieniu do świątyń zachodniego chrześcijaństwa tego okresu nie stanowi wyjątku²⁹.

Z treści pierwszego *Ordo Romanus* nie możemy jednak wywnioskować wprost, czy pomieszczenie *secretarium* rzymskich kościołów służyło również jako miejsce eucharystycznej rezerwacji. Pewną przesłanką w tym względzie może być zamienne stosowanie w tekście *Ordo* w odniesieniu do tego wnętrza

²⁴ *A dextra absidis: Hic locus est, veneranda penus qua conditur et qua/ Promitur alma sacri pompa ministerii (Tu jest miejsce, w którym przechowywany jest godny uczczenia pokarm i skąd bierze początek niosąca błogosławieństwo procesja świętych sług)*. Relacje o procesji do ołtarza, biorącej swój początek w *secretarium* bądź *sacrarium*, znajdujemy także u Grzegorza z Tours i Amalariusza z Metz; *Comentares in Ordines Romanos*, PL 105.

²⁵ *...ponieważ nie wolno niekonsekrowanym [niewyswięconym] sługom przyzwalać na wejście do sekretarium, które Grecy nazywają diaconicon, i dotykanie naczyń pańskich*; cyt. za: Nussbaum 1979, s. 296.

²⁶ Tamże, s. 297, przyp. 45.

²⁷ Bandmann 1956, s. 21; J. Sauer, *Sakristei*, w: LThK 9, szp. 99–100.

²⁸ Według *Ordo Romanus I* papież, przybywając do kościoła, udaje się najpierw do *secretarium* (*prius intrat in secretario*), gdzie zasiada na przygotowanym dla siebie miejscu, aby wyznaczyć perykopę z ewangeliarza, po czym przywdziewa uroczyste szaty. Z tego też miejsca wraz z asystą wyrusza procesjonalnie ku ołtarzowi; *Ordo Romanus I*, 29–33, 40–41; Andrieu 1931, II, s. 76–80; Por. też Jungmann 1962, s. 89 nn.

²⁹ Od VII w. w przedsionku kościoła po północnej lub południowej stronie pojawiają się często boczne kaplice, interpretowane jako oratoria służące prywatnym modlitwom poza liturgią oficjalną. Niekiedy pełniły one również funkcje przypisywane *secretarium*; Bandmann 1956, s. 40.

trza terminu *sacrarium*³⁰. Termin ten, znany już w terminologii świątyni antycznych³¹, w kościołach Zachodu stosowany będzie jako jednoznaczne określenie miejsca przechowywania Eucharystii. Na ścisły związek przestrzeni określanej mianem *sacrarium* z obecnością Ciała Chrystusa wskazał już św. Hieronim: *Quare sacrarium, in quo jacet Christi corpus, qui verus est Ecclesiae et animarum nostrarum sponsus, proprie thalamus seu pastophorion appellatur*³². Cytowana definicja św. Hieronima łączy przechowujące Eucharystię wnętrze *sacrarium* z tradycją wschodniego pastoforium.

Jednak obok podobieństw i współbrzmień między typem trzyczęściowego sanktuarium świątyni wschodnich, a dyspozycją wczesnośredniowiecznych kościołów Zachodu rysuje się wiele różnic. Pomieszczenia boczne nie są tak mocno zintegrowane z całością planu, jak to widać na przykładzie świątyni Wschodu. Bardzo często występuje również całkowicie odmienne rozwiązanie części chórowej kościoła, nawiązujące do tradycji świątyni rzymskich. Fakt ten wyjaśnia częste występowanie w części wschodniej tylko jednego pomieszczenia bocznego, odpowiadającego formie wschodniego pastoforium. Wnętrze to pod wspólną nazwą *sacrarium* połączy niektóre z funkcji właściwych pastoforium Wschodu, inicjując proces, który doprowadzi do wykształcenia się w IX w. zakrystii³³. Jest to miejsce wydzielone w przestrzeni świątyni i niedostępne dla przebywających w niej świeckich.

Obecności Eucharystii w *sacrarium* nie towarzyszyły we wczesnym średniowieczu żadne formy nabożeństwa czy kultu ze strony wiernych. Istnieją świadectwa mówiące o pobożnym nawiedzaniu świątyni poza mszą świętą, jednak nie ma w nich śladu kultu Eucharystii³⁴. Praktyka częstego odwiedzania kościoła charakteryzowała zwłaszcza środowiska mnisze, gdzie w omawianym okresie powstał zwyczaj *circuire altaria* – obchodzenia ołtarzy świą-

³⁰ *Sellam pontificis cubicularius laicus praecedens deportat, ut parata sit dum in sacrario venerit; Ordo Romanus I*, 23, w: Andrieu 1931, II, s. 74, por. też *Ordo Romanus V*, 1, w: Andrieu 1931, II, s. 157.

³¹ Serwiusz (Servus Maurus Honoratus, IV w. po Chr.) w komentarzu do *Eneidy* podaje definicję *sacrarium* w świątyni: *Sacrarium proprie locus est in templo in quo sacra reponuntur: sicut donarium est, ubi ponuntur oblatae; Ad Virgilii Aeneidam* (12, 199), cyt. za: Braun 1924, t. 2, s. 557. Nazwy *sacrarium* Rzymianie używali również w odniesieniu do *sacellum domesticum* – domowej kapliczki (*lararium*), gdzie czczono domowe bóstwa i przechowywano ich wizerunki; Squarciapino 1952, s. 204 nn.

³² *Przeto „sacrarium”, w którym spoczywa ciało Chrystusa, który jest prawdziwym oblubieńcem Kościoła i dusz naszych, właściwie nazywane jest thalamus lub pastophorion; Epistola XII ad Jacobum*, w: Hieronim 1954.

³³ W VI w. na terenie Galii terminem *sacrarium* określano zakrystię kościoła; Braun 1924, t. 2, s. 577.

³⁴ Browe 1933, s. 11.

tyni i modlitwy przy każdym z nich. Wspomina się przy tej okazji ołtarz główny jako symbol Chrystusa i ołtarze boczne jako miejsce kultu świętych i ich relikwii, brak jednak choćby jednej wzmianki o czci oddawanej Ciału Pańskiemu przechowywanemu w *sacrarium*³⁵.

Głównym celem rezerwacji Eucharystii na terenie kościoła – pomijając komunię wiernych w wielkopostne *dies aliturgici*³⁶ oraz praktykę *fermentum*, o której wspomnimy nieco dalej – pozostaje niezmiennie konieczność zapewnienia wiatyku chorym i umierającym. Okoliczność ta określała niewielką ilość zachowywanego *Corpus Domini*. W omawianym okresie nie spotykamy praktyki przechowywania w kościołach większej ilości eucharystycznego chleba. W sytuacji gdy po Komunii świętej pozostało coś z eucharystycznych postaci, rozdzielano je pomiędzy kapłanów i duchownych niższych święceń³⁷. Praktykowano również rozdawanie eucharystycznego chleba pozostałego po Komunii dzieciom. Zwyczaj ten potwierdza zalecenie synodu w Mâcon (Gallia) z 585 r., aby pozostały po mszy świętej eucharystyczny pokarm przechować w *sacrarium*, a w środę i w piątek rozdać niewinnym dzieciom³⁸.

2.2.1. *Conditorium – novum sepulcrum Jesu Christi?*

Obecność eucharystycznych postaci w pomieszczeniu *sacrarium* sięga najprawdopodobniej V, a z całą pewnością VI wieku. Źródła nie wyjaśniają jednak wprost, dlaczego do przechowywania Eucharystii wybrano boczne pomieszczenie kościoła, jakim było *sacrarium*, a nie główną przestrzeń świątyni. Większość badaczy jest zdania, że *sacrarium* (pełniące równocześnie funkcję kościelnego skarbcza – *secretarium*!) najlepiej zabezpieczało Eucharystię³⁹. *Sacrarium* było zamykane, a klucza mieli strzec słudzy ołtarza⁴⁰.

³⁵ Browe 1933, s. 11–12.

³⁶ Ryt udzielania Komunii świętej w te właśnie dni na Zachodzie po raz pierwszy dokumentuje *Sakramentarz Gelazjański (Gelasianum Vetus)* z VIII w.; N u ß b a u m 1979, s. 301.

³⁷ Na Wschodzie, zgodnie ze starotestamentowym zakazem przechowywania mанны, nadmiar niespożytej Eucharystii po mszy świętej palono lub zakopywano w pastoforium niczym ciała męczenników. Praktykę palenia niespożytej Eucharystii spotykamy w *Księgach Pokutnych* św. Kolumbana z poleceniem zakopania popiołu w pobliżu ołtarza. Zwyczaj ten wynikał ze starożytnego przekonania, że ogień jest najczystszy i najszlachetniejszym elementem, który wszystko oczyszcza, zaś samego siebie nie może splamić, stąd też sam nie wymaga żadnego oczyszczenia; N u ß b a u m 1979, s. 27–34. Tu również inne przykłady praktyk związanych z Eucharystią pozostałą po Komunii świętej.

³⁸ Braun 1924, t. 2, s. 577.

³⁹ Raible 1908, s. 62 nn.; Freestone 1917, s. 188; Dix 1955, s. 23; King 1965, s. 27.

⁴⁰ *Custodes sacrarii Levitae sunt. Ipsis enim iussum est custodire tabernaculum et omnia vasa templi*; Izydor z Sewilli, *De ecclesiasticis officiis* 2. 9, w: PL 83, szp. 790.

Z tradycją wschodnich pastoforiów łączy się również kontynuacja w okresie przedkarolińskim idei martyrionu w odniesieniu do *sacrarium*. Przejawia się to nie tylko w zwyczaju deponowania w tym miejscu relikwii⁴¹ (przede wszystkim w świątyniach z terenów nieobjętych liturgią rzymską), ale również w praktyce chowania w *sacrarium* (lub u jego progu) zmarłych biskupów i fundatorów kościoła⁴². Wyrazem tego jest stosowany niekiedy w odniesieniu do bocznych pomieszczeń kościoła – w tym również do *sacrarium* – termin *conditorium*⁴³, wskazujący zarówno na obecność świeckich pochówków, jak i na złożone tam relikwie i przechowywaną Eucharystię. Potwierdza to cytowane już pierwsze rzymskie *Ordo*, według którego na początku *Intritus* papież lub diakon określał liczbę konsekrowanych postaci potrzebnych w liturgii bieżącej mszy świętej⁴⁴, resztę zaś akolici mieli składać w *conditorium*⁴⁵.

Określenie w liturgii rzymskiej przestrzeni eucharystycznej rezerwacji terminem o jednoznacznie sepulkralnym charakterze wprowadza w krąg idei *novum sepulcrum Jesu Christi* (nowego grobu Jezusa Chrystusa), obecnej – o czym już była mowa wyżej – w programie i formie syryjskich pastoforiów w VI w., a także w symbolicznej interpretacji i wystroju bizantyńskiego *prothesis*.

Idea *novum sepulcrum Jesu Christi*, w odniesieniu do miejsca przechowywania Ciała Pańskiego obecnego w Eucharystii, ściśle łączy się z rozumieniem mszy świętej jako pamiątki, a zarazem ponowienia w sposób bezkwa-

⁴¹ Bandmann 1956, s. 37, przyp. 81.

⁴² U progu *sacrarium* bazyliki św. Piotra został pochowany – według relacji Bedy Czcigodnego – papież Grzegorz Wielki; Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* 2, 1, w: PL 95, szp. 80. Praktyka chowania zmarłych w bocznym pomieszczeniu kościoła sięga początku V w. i wywodzi się z zakazu lokowania grobów bezpośrednio we wnętrzu świątyni. Obecność świeckich pochówków w pastofotium/*sacrarium* wynika również z chęci pozyskania wstawiennictwa w dniu zmartwychwstania na Sąd Ostateczny obecnych tu w relikwiach świętych. Poświadczą to Grzegorz z Nyssy: *Ciała moich rodziców pochowałem obok szczątków świętych, aby w dniu zmartwychwstania równocześnie ze wstawiennictwem skutecznych współżycieli zostali obudzeni; Homilia in Laudem XL Martyrum*, w: PG 46, szp. 748.

⁴³ Termin *conditorium* – grobowiec, trumna, wywodzi się od jednego ze znaczeń czasownika *condo* – pogrzebać, pochować; Braun 1924, t. 2, s. 582.

⁴⁴ W ramach rytu zwanego *Sancta* z mszy świętej zachowywano część konsekrowanych postaci aż do następnej celebracji, podczas której wpuszczano je do kielicha przed łamaniem chleba, co miało wyrażać jedność i ciągłość ofiary Kościoła; Nubbaum 1979, s. 185 nn.; Jungmann 1962, t. 1, s. 86, t. 2, s. 372.

⁴⁵ *Et tunc acolyti, tenentes capsas cum Sancta apertas, et subdiaconus sequens cum ipsis tenens manum suam in ore capsae ostendit Sancta pontifici vel diacono, qui processerit. Tunc, inclinato capite, pontifex vel diaconus salutatur Sancta et contemplatur ut, si fuerit superabundans, praecipiat ut ponatur in conditorio; Ordo Romanus I*, 48, w: Andrieu 1931, t. 2, s. 82–83.

wy Ofiary Krzyżowej Chrystusa⁴⁶. Świadomość związku ofiary mszy świętej z Męką i Śmiercią Chrystusa towarzyszy teologii eucharystycznej celebracji od zarania dziejów Kościoła⁴⁷. *Corpus Domini* obecne w Eucharystii postrzegano jako ...*prawdziwe ciało Chrystusowe, które było ukrzyżowane i pogrzebione: jest to zatem naprawdę sakrament jego ciała*⁴⁸. I tak, jak po dopełnieniu ofiary Golgoty zdjęte z krzyża ciało Jezusa złożono w grobie, tak zachowane po ofierze mszy świętej Ciało Pańskie składane i przechowywane jest w miejscu interpretowanym *per analogiam* jako *novum sepulcrum Jesu Christi*. Analogia ta znajdzie zastosowanie również w odniesieniu do naczyń przechowujących eucharystyczną rezerwę, o czym dalej będzie jeszcze mowa. Należy podkreślić, że idea *novum sepulcrum Jesu Christi* jest najstarszą z symbolicznych treści towarzyszących przechowywaniu Eucharystii w Kościele zachodnim.

Obok niewątpliwie istotnych racji związanych z bezpieczeństwem, powodem przechowywania Eucharystii w *sacrarium* wydaje się być również kontynuacja w świątyniach wczesnego średniowiecza na Zachodzie idei martyrionu jako bocznego pomieszczenia związanego z częścią prezbiterialną kościoła. Forma wykształcona na Wschodzie uległa tu transformacji, łącząc miejsce eucharystycznej rezerwacji i depozycji relikwii z funkcją właściwą zakrystii⁴⁹.

2.2.2. Sposób przechowywania Eucharystii w *sacrarium*

Sacrarium pełniło w omawianym okresie (V–VIII w.) funkcję miejsca przechowywania eucharystycznych postaci. Źródła pisane nie przekazują informacji na temat formy owej rezerwacji. Jedyne informacje, jakie posiadamy,

⁴⁶ Journet 1959, *passim*.

⁴⁷ *Krew Chrystusowa nie jest ofiarowana [...] ofiara Pańska nie jest prawowicie odprawiona, jeśli nasz dar i nasza ofiara nie odpowiadają Męce*; Cyprian z Kartaginy (zm. 258 r.); *List do Cecyliusza* X, 2–3; *A ponieważ we wszystkich naszych ofiarach wspominamy Mękę, ponieważ Męka Pana jest ofiarą, którą składamy, przeto nie powinniśmy czynić nic innego niż on uczynił*; tamże, XVII, 1, cyt. za: Journet 1959, s. 71.

⁴⁸ Ambroży *De mysteriis* 9, 52, cyt. za: Journet 1959, s. 180.

⁴⁹ W VI w. na terenie Galii terminem *sacrarium* określano zakrystię kościoła; Braun 1924, t. 2, s. 577. Znamiennym śladem potwierdzającym kontynuację tradycji Wschodu w odniesieniu do bocznego pomieszczenia rezerwującego Eucharystię jest fakt, że aż do XII w. scena Ukrzyżowania w plastyce monumentalnej występuje zdecydowanie częściej w zakrystii – lub jej bezpośrednim pobliżu – niż w głównej przestrzeni kościoła. Obecność w zakrystii – lub tuż przy niej – wizerunków Chrystusa Ukrzyżowanego bądź w typie *Pietas Domini*, Günter Bandmann wywodzi z pasywnego bizantyńskiego programu *prothesis*; Bandmann 1956, s. 38, przyp. 95; Nordhagen 1964, s. 41 nn.



9. Przykład szafy z VI w., przechowującej księgi liturgiczne. Fragment miniatury z prorokiem Ezdraszem w *Codex Amiatinus*

dotyczą naczyń przechowujących Najświętszy Sakrament, chociaż i tutaj, zwłaszcza w zakresie terminologii, pozostaje wiele niejasności⁵⁰.

Przez analogię do formy przechowywania ksiąg i naczyń liturgicznych w *sacrarium*, które zamykano w ściennej niszy lub specjalnie sporządzonej wolno stojącej drewnianej szafce, możemy przyjąć z dużą dozą prawdopo-

⁵⁰ Joseph Braun zwraca uwagę na wieloznaczność funkcjonalną terminu *pyxis* w średniowiecznych tekstach źródłowych. Twierdzenie o eucharystycznym przeznaczeniu puszkki wynikać powinno z jednoznacznego kontekstu, który tak właśnie ów termin określa. Podobnie, jego zdaniem, aż do XII w. nie można jednoznacznie orzekać o formie eucharystycznych naczyń. Użycie terminu *pyxis* pozwala domyślać się kształtu okrągłej lub poligonalnej puszkki z płaskim bądź lekko zaokrąglonym przykryciem. Termin *capsa* można odnieść do pojemnika w formie szkatułki, zaś nazwa *columba* jednoznacznie wskazuje na naczynie w formie gołębi-cy; Braun 1932, s. 283, 303.

dobieństwa, że w podobny sposób zabezpieczano naczynie z Eucharystią. Wygląd takiej szafki prezentuje mozaika z wizerunkiem św. Wawrzyńca w lunecie kopuły Mauzoleum Galii Placydii w Rawennie z około 450 r.⁵¹ oraz miniatura z prorokiem Ezdraszem w *Codex Amiatinus* z Waermouth-Jarrow (po 716 r.)⁵² (il. 9). W obu przypadkach mamy do czynienia z prostokątną szafką zamykaną dwuskrzydłowymi drzwiczkami, zwieńczoną trójkątnym naczółkiem, z wnętrzem przedzielonym szeregiem półek. Na miniaturze w *Codex Amiatinus* cynobrową powierzchnię mebla dekorują symbole chrześcijańskie w kolorze białym.

Intrygująco brzmi cytowany już fragment *De ecclesiasticis officiis* Izydora z Sewilli (zm. 636 r.), w którym *sacrarium* powierza on pieczy sług świątyni (diakonów); oni też mają w nim strzec *tabernaculum et omnia vasa templi*. Użyty przez Izydora termin *tabernaculum* w Wulgacie Hieronima określa namiot pustyni sporządzony przez Mojżesza jako miejsce przebywania Jahwe⁵³. W analizowanym tekście należy jednak związać to pojęcie z antyczną funkcją i znaczeniem, gdzie termin *tabernaculum* oznacza namiot, ale też przykrycie – osłonę (*tegurium*, *tegumen*) i baldachim. Z tą funkcją i znaczeniem koresponduje termin greckiej proveniencji – *ciborium*⁵⁴, określający stałą konstrukcję w formie baldachimu wspartego na kolumnach lub filarach na planie czworoboku (*tetrastyl*, *aedicula*) lub koła (*monopteros*, *tholos*)⁵⁵. Wspólna idea i funkcja obu terminów dała podstawę do ich zamiennego stosowania we wczesnym średniowieczu w odniesieniu do konstrukcji baldachimowej nad ołtarzami, relikwiami świętych, a w późniejszym okresie również nad figurami świętych⁵⁶.

⁵¹ Nordström 1953, s. 12 nn.

⁵² Florencja, Biblioteca Medicea-Laurenziana, Ms. Amiat. 1, fol. 5. Miniatury kodeksu, skopiowanego z polecenia opata Ceolfrida (690–716) jako dar dla papieża, są wierną kopią późnoantycznych wzorów, a zwłaszcza miniatur z *Codex Grandior* pochodzącego z biblioteki Kasjodora (zm. przed 586 r.) w Vivarium; Propyläen, t. 5, s. 133–134.

⁵³ Ex 25, 8–9; 26, 1 nn.

⁵⁴ Greckie *kiborion* oznacza kubek do picia, ale też i przykrycie, osłonę. W tym drugim sensie użył go bardzo wcześnie św. Jan Chryzostom w odniesieniu do tempietta Diany Efezkiej, określając je po grecku jako *chiboria micra*; 4 *Homilia do Dziejów Apostolskich*, w: PG, 60, szp. 297.

⁵⁵ G. B a n d m a n n, *Baldachin, Ciborium*, w: LCI 1, szp. 239–240. Forma *ciborium* w świat antyku grecko-rzymskiego wkroczyła ze Wschodu, gdzie – wieńcząc posągi bóstw i tron władcy – symbolizowała sklepienie niebios. W późnym antyku towarzyszy stałe tronowi cesarza. Formą zastępczą, a zarazem mobilną stałego *ciborium* był tekstylny baldachim – *tabernaculum*. W obu formach pojawia się nad ołtarzami, grobami herosów i świętych, źródłami i studniami; Klausen 1974, s. 323–324.

⁵⁶ Foucart-Bourville 1990, s. 360.

Najprawdopodobniej Izydor z Sewilli użył terminu *tabernaculum* na określenie stałej konstrukcji *ciborium* obecnej w *sacrarium*. Trudno określić formę owego *ciborium*, lecz zestawienie go bezpośrednio z *omnia vasa templi* pozwala postawić hipotezę, że pod owym *tabernaculum/ciborium* przechowywano święte naczynia liturgiczne. Taką funkcję w liturgii wczesnego średniowiecza pełniło *ciborium minor*, co dokumentuje *Pontificale Romano-Germanicum*⁵⁷. Księga ta zawiera specjalny ryt konsekracji *ciborium minor vel itinerarium*, określając je w modlitwie wstępnej jako *repositorium sacris usibus praeparatum*⁵⁸. Modlitwa konsekracyjna podaje drugą funkcję omawianego sprzętu jako *conditorium sacrorum pignerum, ad recondenda in eo [...] munera pretiosa sanctorum*⁵⁹. Użyty w drugiej części nazwy *ciborium* przymiotnik *itinerarium* pozwala twierdzić, że było ono nie tylko niewielkich rozmiarów, ale że należało również do sprzętów ruchomych wyposażenia *sacrarium*⁶⁰.

Ciborium minor służyło zatem przechowywaniu w *sacrarium vasa sacra*, pod nim również stały relikwiarze świętych. Obecność naczynia lub pojemnika z Eucharystią w tym konsekrowanym miejscu wydaje się być logiczną konsekwencją zarówno liturgicznej funkcji *ciborium minor*, jak i wcześniejszej tradycji *pastoforium*, gdzie Eucharystia obecna była wraz z relikwiami świętych.

Zachowanym przykładem *ciborium minor* jest – naszym zdaniem – *Cyborium Anastazji* datowane na wiek VI, przechowywane w skarbcu kościoła św. Marka w Wenecji⁶¹, (il. 10). *Cyborium* o wymiarach: 63×43×44,5 cm,

⁵⁷ Księga ta została wprawdzie zredagowana około połowy X w. w Moguncji, w klasztorze benedyktyńskim St. Alban, jest jednak kompilacją wcześniejszych tradycji liturgicznych: rzymskiej i gallikańskiej; Vogel/Elze 1963, t. 1, s. XVI–XVII; Mokrzycki 1983, s. 526–527.

⁵⁸ *Oremus, dilectissimi, indulgentiam omnipotentis Dei, ut, postpositis humanae fragilitatis admissis, consuetae misericordiae suae munere, hoc repositorium sacris usibus praeparatum per unigenitum verbum, virtutem scilicet et sapientiam suam, in spiritu sanctificationis consecrare dignetur. (Módlmy się, umiłowani, o łaskawość wszechmogącego Boga, aby [...] to „repositorium” przysposobione do świętych czynności przez jednorodzone słowo, które jest jego mocą i mądrością, raczył uświęcić w Duchu Świętym); Pontificale Romano-Germanicum 118, w: Vogel/Elze 1963, t. 1, s. 166.*

⁵⁹ *Consecrare et sanctificare dignare, quaesumus, sancte pater omnipotens, aeterne Deus, hoc conditorium sacrorum pignerum, ad recondenda in eo tuorum munera pretiosa sanctorum, in Christo Iesu domino nostro. (Prosimy, Ojczy święty wszechmogący, wieczny Boże, abyś raczył konsekrować i uświęcić to miejsce jako znak [rękojmię] twoich świętych tajemnic, do składania w nim znakomitych darów twoich świętych, w Chrystusie Jezusie Panu naszym; tamże, nr 119, s. 166.*

⁶⁰ Ten sam przymiotnik został użyty w opisie rytu konsekracji portatylu, określonego w *Pontyfikale* jako *tabula itineraria*; tamże, nr 120, s. 167.

⁶¹ San Marco 1984, kat. 6, s. 104–105.



10. *Cyborium* Anastazji, jako przykład *ciborium minor*, VI w.

wykonane z bloku białego marmuru, ma kształt kopuły wspartej na czterech małych kolumnach zwieńczonych kapitelami o dekoracji zbliżonej do typu kapitelu korynckiego. Identyfikowane jako *cyborium* ołtarzowe przechowujące naczynie z Eucharystią⁶², winno być naszym zdaniem związane z przestrzenią *sacrarium* i funkcją właściwą dla *ciborium minor*.

2.3. Eucharystyczne *vasa sacra*

Ukształtowane w okresie wczesnochrześcijańskim – w ramach praktyki przechowywania Eucharystii w domach chrześcijan – formy szkatulek

⁶² San Marco 1984, kat. 6, s. 104–105.

(*scrinium, capsa*) i puszek (*pyxis*) pozostają we wczesnym średniowieczu wciąż obecne i w liturgii według rzymskiego rytu zdecydowanie dominują wśród naczyń, w jakich deponowano *Corpus Domini* w *sacrarium*.

W omawianym okresie nastąpiła istotna zmiana w traktowaniu naczyń mających kontakt z Eucharystią: kielicha, pateny i sprzętów służących eucharystycznej rezerwacji. Określone jako *vasa sacra* (święte naczynia), zanim znalazły się w kręgu liturgicznych działań, wymagały specjalnego rytu konsekracji. Najstarszym śladem dokumentującym ten zwyczaj jest *Missale Francorum*, rzymski sakramentarz z około 700 r., zawierający wpływy liturgii gallickańskiej. Obok niego wymienia się dwa nieco młodsze sakramentarze: *Sakramentarz z Bobbio* i tzw. *Gelasianum*, oba zredagowane około połowy VIII w. We wszystkich trzech sakramentarzach ryt konsekracji *vasorum sacrorum* nie jawi się jako nowa praktyka, lecz traktowany jest jako zwyczaj znany i praktykowany przed rokiem 700⁶³.

Najwcześniejsze formuły konsekracyjne świętych naczyń⁶⁴ znają osobny ryt konsekracji *vasculum in quo eucharistia reconditur* (*Pontificale Romano-Germanicum*, 86). Po modlitwie wstępnej następuje właściwa modlitwa konsekracyjna naczynia: *Omnipotens Deus, trinitatis inseparabilis, manibus nostris opem tuae benedictionis infunde, ut per nostram benedictionem hoc vasculum sanctificetur et corporis Christi novum sepulchrum spiritus sancti gratia perfitiatur*⁶⁵. Tekst ten jest kolejnym potwierdzeniem obecności idei *novum sepulchrum Jesu Christi* w kręgu praktyki eucharystycznej rezerwacji w liturgii Zachodu wczesnego średniowiecza. Zdefiniowany wówczas formularz konsekracyjny naczynia przechowującego Eucharystię będzie funkcjonował bez istotnych zmian aż do XII wieku, a w pojedynczych przypadkach nawet dłużej⁶⁶.

2.3.1. *Capsa, pyxis, chrismale*

Cytowany już fragment *Ordo Romanus I* wspomina o dwóch akolitach, którzy *tenentes capsas cum Sancta apertas* na początku *Introitus* podchodzą wraz z subdiakonem do papieża. Subdiakon *tenens manum suam in ore capsae ostendit*

⁶³ Braun 1932, s. 664.

⁶⁴ Osobny ryt konsekracji naczynia do przechowywania Eucharystii występuje już w sakramentarzach czasów merowińskich: *Missale Francorum* i *Gelasianum*; Braun 1932, s. 669.

⁶⁵ *Wszchemogący Boże, nierozłącznej Trójcy, napełnij dłonie nasze bogactwem twego błogosławieństwa, aby przez nasze błogosławieństwo to naczynie zostało uświęcone i stało się – dzięki łasce Ducha Świętego – nowym grobem Ciała Chrystusa*; *Pontificale Romano-Germanicum* 87, w: Vogel/Elze 1963, t. 1, s. 155.

⁶⁶ Braun 1932, s. 669.



11. Scena rozmnożenia chleba na *pyxis* z kości słoniowej, VI w.

*Sancta pontifici vel diacono qui processerit*⁶⁷. Z opisu tego wynika, że w liturgii rzymskiej około połowy VII w. *Corpus Domini* przechowywano w zamkniętym pojemniku typu *capsa* lub *scrinium*.

Wśród naczyń, w jakich przechowywano Eucharystię w *sacrarium*, wymienić należy również grupę małych, najczęściej cylindrycznych puszek z kości słoniowej z okresu od IV do VII w.⁶⁸ Pomocą w określeniu ich eucharystycznej funkcji może być wspomniane już kryterium ikonograficzne, we-

⁶⁷ *Trzymając otwarte szkatulki ze Świętym [Ciałem] [...] trzymając swoją dłoń na brzegu szkatulki ukazuje Święte [Ciało] papieżowi lub diakonowi, który przechodzi [obok]*; *Ordo Romanus I*, 48, w: Andrieu 1931, t. 2, s. 82.

⁶⁸ Braun 1932, s. 291 nn. Joseph Braun nie jest pewien, czy owe *pyxis* służyły do przechowywania Eucharystii. Podobne wątpliwości wyraża N ub a u m 1979, s. 319.



12. Niewiasty przy Grobie Chrystusa, *pyxis* z kości słoniowej, VI w.

dług którego o eucharystycznym przeznaczeniu *pyxis* czy *capsa* orzeka obecność w ich dekoracji motywów i scen związanych z typologicznymi przedstawieniami Eucharystii⁶⁹. Jednoznacznie eucharystyczną symbolikę prezentuje dekoracja *pyxis* z Liworno (Museo Civico)⁷⁰ oraz *pyxis* z Nowego Jorku (Metropolitan Museum of Art)⁷¹ (il. 11), obie datowane na VI w. Powierzchnię obu *pyxis* pokrywa reliefowe przedstawienie cudu rozmnożenia chleba, gdzie siedzący frontalnie Chrystus rozdziela chleb apostołom, którzy przyjmują go na osłonięte chustami dłonie.

Określenie w tekście konsekracyjnej modlitwy eucharystycznego *vasculum* jako *corporis Christi novum sepulchrum* pozwala związać z funkcją eucharystycznej rezerwacji te spośród *pyxis* zachowanych z omawianego okresu, w dekoracji których pojawia się wyobrażenie Grobu Chrystusa. Do takich obiektów zaliczyć można *pyxis* z kości słoniowej z Sitten (Museum Valère)⁷², datowaną na VI w. Główną sceną dekoracji reliefowej jest przedstawienie niewiast z wonnościami przy Grobie Chrystusa, ukazanych w postaci baldachimowej budowli wspartej na kręconych kolumnach, w środku której na pustym sarkofagu siedzi uskrzydłony anioł. Stylistycznie i ikonograficznie

⁶⁹ Por. rozdział 1.1.

⁷⁰ Vo lb a c h 1976, s. 106, kat. 165, tab. 84.

⁷¹ Tamże, s. 106, kat. 166, tabl. 84.

⁷² Tamże, s. 111, kat. 176, tabl. 89.



13. Grób Chrystusa i scena rozmnożenia chleba na *pyxis* z kości słoniowej, VI w.

pokrewną omówionej wyżej jest – również datowana na VI w. – *pyxis* z Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku⁷³ (il. 12). Brzeg *pyxis* obwiedziony jest laurowym wieńcem, scena główna prezentuje niewiasty z ampułkami wonności, pochylające się ku Mauzoleum Grobu Chrystusa, które w tym przypadku wyobrażone jest jako kopułowe cyborium na planie kwadratu, z arkadami wspartymi na kręconych kolumnach. Między kolumnami arkad bocz-

⁷³ Vo lb a c h 1976, s. 111, kat. 177, tabl. 90.

ných wiszą zsunięte zasłony. Arkada centralna ukazuje obraz wnętrza mauzoleum, gdzie zamiast sarkofagu widnieje ołtarz, którego mensa spoczywa na kręconych kolumnach. Nad ołtarzem wisi lampa, na mensie ołtarza spoczywa prostokątny przedmiot przypominający formą kasetkę (?). Wyobrażenie Mauzoleum Grobu Świętego, włączone w cykl scen ukazujących cuda Chrystusa, prezentuje – datowaną również na VI w. – *pyxis* z Luwru⁷⁴ (il. 13). Za jej eucharystycznym przeznaczeniem dodatkowo przemawia fakt wyeksponowania, w miejscu akcentowanym przez zamknięcie w formie zamka, kosza wypełnionego chlebami⁷⁵.

Zaprezentowane przykłady wczesnośredniowiecznych *pyxis* można zaliczyć do grupy *vasa sacra* o wyłącznie eucharystycznym przeznaczeniu. Nie można jednak wykluczyć, że *pyxis* lub *theca* określane dzisiaj jako relikwiarz, przechowywały wraz z relikwiami Eucharystię. Właśnie w VII w. pojawia się zwyczaj umieszczania Eucharystii razem z relikwiami w enkolpionach zawieszanych na szyi⁷⁶. Relikwie i Eucharystię traktowano wówczas równoważnie, widząc w tej ostatniej relikwię Chrystusa⁷⁷. Praktyka ta osiągnie swoje apogeum w początkach IX w. w zwyczaju deponowania podczas konsekracji ołtarza w jego *sepulcrum* Eucharystii wraz z relikwiami⁷⁸.

Taką podwójną funkcję relikwiarza i eucharystycznego *reservaculum* pełnić mogła bogato dekorowana złotem i drogimi kamieniami skrzyneczka naśladująca w swym kształcie torbę pielgrzymią. Reprezentuje ją grupa stosunkowo licznych i bardzo ważnych dla rozwoju formy relikwiarza zabytków z drugiej połowy VII i IX w., znanych dzisiaj jako „relikwiarze sakwowe” (niem. *Bursenreliquiare*), natomiast we wczesnym średniowieczu funkcjonujących pod nazwą *chrismale*. Szerzej na ich temat traktuje podpunkt 2.4.3 niniejszego rozdziału.

2.3.2. *Turris – novum sepulcrum Jesu Christi*

Konstantyńska fundacja sanktuarium Golgoty, z kaplicą Grobu Świętego jako miejscem upamiętniającym śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, od momentu konsekracji w 355 r. stała się celem licznych pielgrzymek ze wszyst-

⁷⁴ Volbach 1976, s. 114–115, kat. 185, tabl. 93. W. Volbach, prezentując ikonografię dekoracji *pyxis*, pomija przedstawienie Grobu Chrystusa; H. Leclercq, *Pyxide*, w: DACL 14, szp. 1991.

⁷⁵ W. Volbach interpretuje ten motyw jako kosz pełen owoców; Volbach 1976, s. 115.

⁷⁶ Nußbaum 1979, s. 85. Enkolpiony były formą *phylakterion*, bardzo często nadawano im kształt krzyża.

⁷⁷ Andrieu 1950, s. 397–418.

⁷⁸ Euw 1985, s. 402–404; Braun 1924, t. 1, s. 623 nn.

kich stron chrześcijańskiego świata. Od tego też momentu bierze swój początek, narastający z każdym wiekiem, żywy kult Grobu Chrystusa, inspirowany ustnymi i literackimi relacjami pielgrzymów o tym świętym miejscu. Wśród różnorodnych form, jakie ów kult przybierał, interesuje nas szczególnie obecność idei Świętego Grobu w koncepcji chrześcijańskiej świątyni i w praktyce eucharystycznej rezerwacji.

Jak już zostało wcześniej powiedziane, w wieku VI na Wschodzie pastoforium służące przechowywaniu Eucharystii i relikwii formą martyrionu naśladowało jerozolimskie Mauzoleum Grobu Chrystusa i tak też było interpretowane. Sytuacji tej nieprzypadkowo towarzyszy fakt, że właśnie w tymże VI wieku pojawia się po raz pierwszy wyraźne określenie monumentu Grobu Chrystusa w Jerozolimie jako budowli centralnej – rotundy⁷⁹. W tym samym okresie z ideą Grobu Świętego bezpośrednio związane eucharystyczne *vasa sacra*, określane w modlitwie konsekracyjnej jako *corporis Christi novum sepulcrum*.

Idea łącząca miejsce i formę przechowywania eucharystycznego *Corpus Domini* ze Świętym Grobem, gdzie spoczęło po krzyżowej ofierze Ciało Chrystusa, najpełniej została wyrażona w VI w. na terenie Galii w wieżyczkowych *pyxis*, które – określane mianem *turris* – były plastycznym wyobrażeniem monumentu Grobu Pańskiego⁸⁰.

Źródła proveniencji gallikańskiej sięgające VI w. wielokrotnie wspominają sprzęt liturgiczny określane jako *turris*, *turriculus*, *turricula* bądź *turricella*⁸¹. Święty Grzegorz z Tours (zm. 594 r.) w dziele *Historia Francorum* wspomina opata Leona z Tours (zm. ok. 526 r.), noszącego zresztą przydomek *faber lignarius*, który osobiście wykonał pojemniki w formie wieży z drewna i pokrył je szczerym złotem. Kilka z owych *turres* zachowało się do czasów św. Grzegorza⁸². *Ordo antiquus Gallicanus* – gallikański ryt mszy świętej z VI w.⁸³ – dokumentuje obecność *turris* w liturgii i jej eucharystyczne przeznaczenie: *Cum debet offere habent in sacrario preparatas oblationes in turres tres aut duas vel una: aut si turres non habent patena ipsa preparata ubi corpus domini confrangere debent. Egredientur de sacerdotibus qui circumstant altare unus aut duo, et accepit sacerdos in manibus suis turrem (vel patena) cum [hostia] oblationis: similiter diaconus calicem et elevat eos contra capita*

⁷⁹ Wistrand 1952, s. 48; Bania 1993, s. 15 nn.; Brooks 1921, s. 17–19, 21.

⁸⁰ Köster 1940, s. 40; King 1965, s. 39.

⁸¹ Przykładem może tu służyć testament św. Remigiusza z Reims (zm. ok. 533 r.), gdzie zaleca on, aby ze srebrnego naczynia, które otrzymał od króla Chlodwiga sporządzić dla jego katedry *turriculam et imaginatum calicem*; Raible 1908, s. 154; Braun 1932, s. 242.

⁸² *Historia Francorum*, Lib.10, c. 31, n. 13, w: PL 71, szp. 564.

⁸³ Gamber 1965, *passim*.

sua⁸⁴. Również św. Grzegorz z Tours poświadcza obecność w liturgii gallikańskiej eucharystycznego naczynia określanego mianem *turris*, relacjonując incydent z niegodnym diakonem, któremu po wyjściu z *sacrarium turris* z Ciałem Pańskim wypadła z rąk: [...] *tempus ad sacrificium offerendum advenit, acceptaque turre diaconus, in qua mysterium dominici corporis habebatur, ferre coepit ad ostium, igressusque templum, ut eam altari superponeret, elapsa de manu eius ferebatur in area, [...]*⁸⁵. Przypisywane św. Germanowi z Paryża (zm. 576) *Expositio brevis antiquae Liturgiae Gallicanae*⁸⁶ wyjaśnia sens ideowy formy wieży, jaką posiadały owe *turris*: *Corpus vero domini ideo defertur in turribus, quia monumentum Domini in similitudinem turris fuit scissum in petra et intus lectum, ubi pausavit corpus dominicum, unde surrexit Rex gloriae in triumphum*⁸⁷.

Naczynie przechowujące Eucharystię – rozumiane jako *corporis Christi novum sepulcrum* – przez nadaną mu postać wieży (*turris*) miało być odzorowaniem kształtu relikwii Grobu Świętego. Przyrównanie Grobu Chrystusa w Jerozolimie do wieży odnieść należy raczej do wzniesionego nad nim mauzoleum – Anastasis – niż do właściwej kaplicy Grobu Świętego, fundacji Konstantyna Wielkiego, znanej dziś z przekazów ikonograficznych na ampułkach-relikwiarzach z Monza i Bobbio oraz miniatury na drewnianej pokrywie relikwiarza z kaplicy Sancta Sanctorum na Lateranie⁸⁸.

⁸⁴ Kiedy nadejdzie czas ofiarowania w sakrarium powinni mieć przygotowane dary ofiarne w wieżach trzech lub dwóch, albo jednej: lub też jeśli nie mają wież, ma być przygotowana sama patena, gdzie powinno być tamane ciało pańskie. Spośród kapłanów, którzy stoją wokół ołtarza, wyjdzie jeden lub dwóch, kapłan weźmie w swoje ręce wieżę (lub patenę) z [hostią] ofiarną: podobnie diakon weźmie kielich i podniesą je ponad swoje głowy; *Missarum sollemnia iuxta ritum antiquum Gallicanum in die Nativitatis Domini* 14, Gamber 1965, s. 33.

⁸⁵ Gdy nadszedł czas składania ofiary, diakon wzięwszy wieżę, w której spoczywała tajemnica ciała pańskiego, zaczął nieść [ją] do drzwi; i gdy wroczył do świątyni, aby ją położyć na ołtarzu, wypadłszy mu z rąk spadła na ziemię; *Miraculorum liber* 1, *De gloria martyrum*, c. 86, w: PL 71, szp. 781. J. Braun jest odmiennego zdania niż większość badaczy i uważa, że mowa tu nie o naczyniu zawierającym Eucharystię, lecz o puszce, w której przynoszono do ołtarza dary ofiarne do konsekracji; Braun 1932, s. 242–246.

⁸⁶ Rzeczywisty autor cytowanego komentarza do mszy świętej w rycie gallikańskim pozostaje anonimowy (niekiedy okreśłany mianem Pseudo Germanus), jego dzieło datowane jest na drugą połowę VI w.; Franz 1902, s. 340–341; Gamber 1965, s. 12.

⁸⁷ Ciało zaś pańskie dlatego przenoszone jest w wieżach, gdyż Grób Pański na podobieństwo wieży został wykuty w skale i [miał] wewnątrz łożo, gdzie spoczywało ciało pańskie, [i] skąd zmarły chwstał w tryumfie Król chwstał; *Expositio brevis antiquae Liturgiae Gallicanae*, w: PL 72, szp. 93.

⁸⁸ Analizy przedstawień ikonograficznych kaplicy Grobu Świętego z V i VI w. dokonał J. Wilkinson proponując na ich podstawie najbardziej prawdopodobną rekonstrukcję jej wyglądu; Wilkinson 1972, s. 91–96; por. też Bania 1993, s. 10–11.

Czy gallikańskie *turris* kopiowały swym kształtem monument Anastasis? Ideowo zdecydowanie tak, lecz formalnie najprawdopodobniej nie prezentowały bliższego podobieństwa z pierwowzorem⁸⁹. Wyobrażenia budowli Grobu Świętego, pojawiające się w sztukach plastycznych od około 400 r., stanowią interesujący materiał porównawczy dla naszych rozważań. Monument Grobu ukazany na plakiecie z kości słoniowej z Monachium (Bayerisches Nationalmuseum, ok. 400 r.)⁹⁰ prezentuje mauzoleum na planie kwadratu zwieńczone kolumnowym tempiettem przykrytym kopułą. Podobną strukturę kompozycyjną Grobu Świętego spotykamy w cyklu scen pasyjnych na plakiecie z Londynu (British Museum, ok. 430 r.)⁹¹. Na plakiecie z kości słoniowej z Mediolanu (Castello Sforzesco, ok. 400 r.)⁹² Grób Chrystusa wyobraża cylindryczne mauzoleum o stożkowym dachu pokrytym dachówką. Zaprezentowane przykłady przedstawień monumentu Grobu Świętego w zachodnioeuropejskiej plastyce V w. wskazują, że w ikonografii *sepulcrum Domini* antyczna idea mauzoleum grobowego dominowała nad faktycznym współczesnym wyglądem budowli⁹³. Znamiennym przykładem jest tu mauzoleum Świętego Grobu przedstawione na plakiecie z Monachium, nawiązujące swym kształtem do antycznej budowli grobowej z S. Maria di Capua Vetera⁹⁴. Najprawdopodobniej – zgodnie z tą prawidłowością – forma gallikańskich *turris*, chociaż interpretowana jako podobieństwo *monumentum Domini*, prezentowała dowolną kompozycję odpowiadającą wizerunkowi wieży. Deminutywny charakter stosowanych nazw (*turriculus, turricula, turricella*) dodatkowo wskazuje na zminiaturyzowaną formę wieży.

Do naszych czasów nie zachował się ani jeden obiekt reprezentujący grupę omawianych *turris*. Felix Raible reprodukuje przerys, datowanego na około VI w., reliefu w kości słoniowej z przedstawieniem św. Szczepana w stroju diakona z kadzielnicą w prawej dłoni i eucharystycznym pojemnikiem w lewej, identyfikowanym przez autora jako *turris eucharistica*⁹⁵ (il. 14). Pojemnik ten ma kształt cylindrycznej puszki o stożkowym przykryciu zwieńczonym krzyżykiem. Kształt ten, prezentując syntetyczną formę wieży, ukazuje nowy typ eucharystycznej kustodii, różny od formy antycznej *pyxidis, capsae* i *chrismale*.

⁸⁹ W architekturze świątynie bezpośrednio nawiązujące do Anastasis i pełniące jej funkcje liturgiczne pojawiają się w Europie dopiero w X w.; Bania 1993, s. 15–16.

⁹⁰ Volbach 1976, s. 79, kat. 110, tabl. 59.

⁹¹ Tamże, s. 82, kat. 116, tabl. 61.

⁹² Tamże, s. 80, kat. 111, tabl. 60.

⁹³ A. Heimann-Schwarzweber, *Grab heiliges*, w: LCI 2, szp. 187.

⁹⁴ Volbach 1976, s. 79.

⁹⁵ Raible 1908, s. 156.



14. Święty Szczepan z eucharystyczną *pyxis*, przerys reliefu z kości słoniowej, ok. V w., VIII/X w wg F. Raiblego

Wykształcony w VI w. w kręgu liturgii gallikańskiej i w ramach symboliki łączącej miejsce eucharystycznej rezerwacji z ideą *novum sepulcrum Jesu Christi*, nowy typ *vas eucharisticum* szybko zyskał popularność, przekraczając granice rytu gallikańskiego⁹⁶. Imitująca formę wieży cylindryczna *pyxis* ze stożkowym przykryciem stanie się w Kościele zachodnim typem eucharystycznej *pyxis* powszechnie stosowanym aż do końca XIII w., spopularyzowanym zwłaszcza przez masową produkcję warsztatów w Limoges⁹⁷. Pod koniec XIII w. ten typ eucharystycznej kustodii zastąpi *pyxis pediculata* – puszka na stopie⁹⁸.

⁹⁶ Zdaniem J. Brauna w VI w. liturgia według rzymskiego rytu nie zna formy gallikańskiej *pyxis*, kontynuując rezerwację Eucharystii w pojemnikach typu *capsa* i *pyxis*; Braun 1932, s. 245–246.

⁹⁷ Rupin 1890, s. 203 nn. oraz Braun 1932, tabl. 48.

⁹⁸ Panis Vivus, s. 94; Braun 1932, s. 307 nn.

Zdefiniowana w VI w. symboliczna forma *pyxis* w kształcie wieży, rozumiana jako plastyczne zobrazowanie idei *novum sepulcrum Jesu Christi*, zachowa swą aktualność przez całe średniowiecze aż po czasy nowożytne. Przez cały ten okres niezmiennie towarzyszyć jej będzie świadomość ideowej łączności z monumentem Grobu Świętego w Jerozolimie.

2.4. *Sancta Sanctorum*⁹⁹

Idea *novum sepulcrum Jesu Christi* nie jest jedyną ideą towarzyszącą przechowywaniu Eucharystii na terenie świątyni we wczesnym średniowieczu. Równie doniosłą i znamioną dla eucharystycznej symboliki i ikonografii wczesnego średniowiecza i wieków następnych jest idea Arki Przymierza, związana z tradycją *Sancta Sanctorum* starotestamentowego Przybytku.

Określenie starotestamentowego Przybytku jako prefiguracji chrześcijańskiej świątyni bierze swój początek w alegorycznym wykładzie Orygenes (zm. 254 r.)¹⁰⁰, który stanie się podstawą dla średniowiecznej egzegezy biblijnych tekstów opisujących i interpretujących Przybytek Mojżesza i świątynię Salomona¹⁰¹.

Jednym z najstarszym śladów dokumentujących związek chrześcijańskiej liturgii ze starotestamentowym kultem wydaje się być pierwotna liturgia Jerozolimy, znana jako *Liturgia św. Jakuba Apostoła*, datowana między IV a VI wiekiem¹⁰². W liturgii tej, bezpośrednio przed rozpoczęciem Wielkiej Modlitwy Eucharystycznej (Anafory), kapłan odmawia modlitwę, w której dziękuje Bogu, iż dozwolił mu wkroczyć do namiotu Jego świętości, stanąć za zasłoną Przybytku i oglądać Święte Świętych¹⁰³. Nietrudno doszukać się tu bezpośrednich analogii z biblijnym opisem *Sancta Sanctorum*¹⁰⁴, które to miejsce postrzegane było jako starotestamentowa prefiguracja prezbiterium i przestrzeni ołtarza chrześcijańskiej świątyni¹⁰⁵.

⁹⁹ Wyniki badań zawarte w tym punkcie opublikowałem wcześniej na łamach „Seminar”, por. Nowiński 2000.

¹⁰⁰ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VIII, 19–20, „PSP”, t. XVII, z. 1–2.

¹⁰¹ Por. Naredi-Reiner 1994, s. 48–55.

¹⁰² Mercier 1946.

¹⁰³ Tamże, s. 198 nn.

¹⁰⁴ Wyj 16, 33; 25, 10–22; 26, 31–37; Lb 17, 16–26.

¹⁰⁵ Gamber 1976, s. 117 nn.

2.4.1. *Sanctuarium secundum Sancta Sanctorum*

Tekstem o doniosłym znaczeniu dla tak zdefiniowanej symboliki prezbiterium stał się fragment *Listu do Hebrajczyków* (9, 3–5), opisujący liturgię i ziemski przybytek Starego Przymierza w kontekście ofiary Chrystusa: *Za drugą zaś zasłoną był przybytek, który nosił nazwę „Święte Świętych”. Posiadało ono złoty ołtarz kadzenia i Arkę Przymierza, pokrytą zewsząd złotem. Znajdowało się w niej naczynie złote z manną, laska Aarona, która zakwitła, i tablice przymierza. Nad nią zaś były Cheruby chwały, które zacięniały przebłagalnię [...].*

Zgodnie z dyspozycją wnętrza *Sancta Sanctorum* kształtowana jest przestrzeń sanktuarium wielu wczesnośredniowiecznych świątyń wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa, przy czym szczególny związek ze starotestamentowym kultem świątynnym wykazuje liturgia starobrytyjsko-celtycka (iryjska), mozarabska oraz gallikańska¹⁰⁶. Należy szczególnie podkreślić liturgię iryjską z uwagi na jej niezwykle silny związek ze starotestamentową tradycją, a także z racji jej wpływu – przez działalność mnichów iroszkockich – na obszary Frankonii i Germanii¹⁰⁷. W praktyce wczesnośredniowieczna liturgia niemal całego chrześcijańskiego Zachodu, z wyjątkiem metropolii Rzymu i południowej Italii, pozostawała pod wpływem wzorców starotestamentowego kultu¹⁰⁸. Podobieństwo z biblijnym wzorcem przejawiać mogły architektoniczne proporcje całej świątyni lub jej części prezbiterialnej¹⁰⁹, która na wzór *Sancta Sanctorum* przyjmuje plan kwadratu¹¹⁰, a także aranżacja wystroju i wyposażenia wnętrza kościoła, podzielonego na sanktuarium – miejsce świętych czynności liturgicznych niedostępne dla świeckich oraz ogólnie dostępną część nawową. Badania Petera Blocha nad recepcją form starotestamentowego kultu w sztuce chrześcijańskiej wczesnego średniowiecza i czasów karolińskich wykazały, że proporcje budowli nie były tak istotne, jak aranżacja wnętrza świątyni oraz obecność w nim charakterystycznych dla

¹⁰⁶ Gamber 1981, s. 84 oraz przypis 64, gdzie szersza literatura na ten temat.

¹⁰⁷ Nie ulega wątpliwości stosunkowo znaczne przejęcie się Kościoła iroszkockiego Starym Testamentem, wraz z właściwym mu rygoryzmem i formalizmem. Nigdzie w Europie we wczesnym średniowieczu tak żywo nie interesowano się Starym Testamentem jak właśnie w Irlandii. „Życie i myśl iroszkocka otrzymały charakterystyczne piętno starotestamentowe” (R. E. Mc Nally); Strzelczyk 1987, s. 37; tamże, 120 nn.

¹⁰⁸ Gamber 1983, s. 46 nn.; Kottje 1964.

¹⁰⁹ Najbardziej okazałym przykładem budowli sakralnej wczesnego średniowiecza wzniezionej zgodnie z proporcjami świątyni Salomona jest kościół Hagia Sophia w Konstantynopolu (532–537); Naredi-Reiner 1994, s. 117–118.

¹¹⁰ Miejsce Najświętsze było długie na dwadzieścia łokci, szerokie na dwadzieścia i na dwadzieścia wysokie; 1 Krl 6, 20.

dzieła Salomona sprzętów: świecznika siedmioramiennego, Arki Przymierza, morza miedzianego¹¹¹.

Ten sposób postrzegania przestrzeni wnętrza chrześcijańskiej świątyni w relacji do starotestamentowego Przybytku najdoskonalej dokumentuje i komentuje Honoriusz z Autun (zm. 1150 r.) w dziele *Gemma animae: Cuius tabernaculi una pars dicebatur Sancta, in qua populus sacrificabat, et est activa vita in qua populus in dilectione proximi laborat. Altera pars dicebatur Sancta Sanctorum, in qua sacerdotes et levitae ministrabant, et est contemplativa vita, in qua religiosorum sinceritas in dilectione Dei coelestibus inhiat. Porro secundum formam tabernaculi faciunt ecclesias Christiani. Secundum Sancta fit anterior domus, ubi populus stat. Sanctuarium vero secundum Sancta Sanctorum, ubi clerus stat*¹¹². Tekst ten, mimo iż pochodzi z pierwszej połowy XII w., nawiązuje do wcześniejszej tradycji liturgii z kręgu gallikańskiej rodziny liturgicznej¹¹³.

Określenie prezbiterium i ołtarza jako *Sancta Sanctorum* pojawia się już u twórcy rytu ambrojańskiego – św. Ambrożego (zm. 397 r.), dla którego ustawione na kolumnach i zasłonięte w części przez zasłony cyborium chrześcijańskiego ołtarza wyobraża *tabernaculum quod dicitur Sancta Sanctorum more nostro*¹¹⁴. Miejsce Święte Świętych oddzielała od części nawowej kościoła przegroda *cancelli* lub zasłona zawieszona przed prezbiterium na belce zwanej *trabes*¹¹⁵.

Z idei wydzielenia sanktuarium od reszty świątyni wynika zarządzenie pierwszego Synodu w Braga z 561 r., mówiące o rozdzieleniu duchownych i świeckich podczas liturgii w świątyni¹¹⁶. W myśl tego kanonu na obszarze

¹¹¹ Bloch 1965, s. 258; Bloch 1961, *passim*.

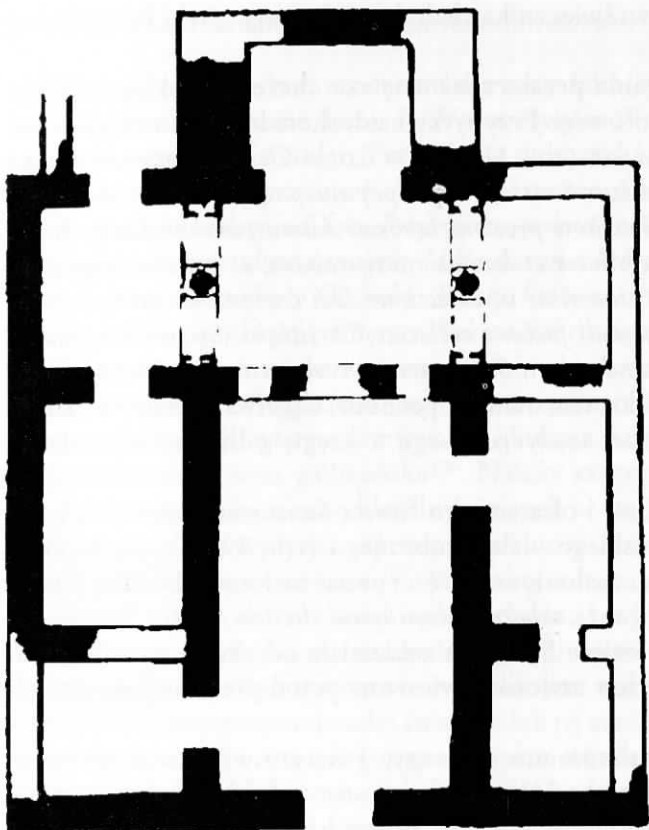
¹¹² Jedną część tego przybytku, w którym lud składał ofiary nazywano *Sancta*, co oznacza życie czynne, w którym lud praktykuje miłość bliźniego. Drugą zaś część nazywano *Sancta Sanctorum*, w której posługiwali kapłani i lewici, i oznacza ona życie kontemplacyjne, w którym szczerze miłujący Boga zakonnicy pożądają tego, co niebieskie. A zatem według kształtu Przybytku chrześcijanie wnoszą kościoły. Na podobieństwo *Sancta* powstaje przednia [część] budynku, gdzie stoi lud. Sanktuarium zaś na podobieństwo *Sancta Sanctorum*, gdzie stoi kler; *Gemma animae* I, 124, w: PL 172, szp. 584.

¹¹³ Sam Honoriusz był irlandzkim mnichem w szkockim klasztorze św. Jakuba w Ratybonie, a w swoich komentarzach korzystał także z dzieł Izydora z Sewilli.

¹¹⁴ *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 33. O funkcji cyborium jako syntetycznym wyobrażeniu świątyni Salomona por. Naredi-Reiner 1994, s. 93 nn.; Hauss herr 1968, s. 113 nn.

¹¹⁵ Gamber 1976, s. 140 nn.

¹¹⁶ *Item placuit, ut intra sanctuarium altaris ingredi ad comunicandum non liceat laicis, viris vel mulieribus, nisi tantum clericis, sicut et in antiquis canonis statutum est* (canon 13), cyt. za: Jacobsen 1992, s. 264, przyp. 22. Odmienne stanowisko w tej kwestii spotykamy na drugim



15. Plan kościoła S. Gião koło Nazaré, VII w., partia wschodnia z kwadratowym prezbiterium wydzielona ścianą lektorium

16. Prezbiterium jako *Sancta Sanctorum*; kościół św. Prokulusa w Naturns, ok. 750 r., partia wschodnia

liturgii mozarabskiej powstaje we wczesnym średniowieczu grupa świątyń, w których część nawowa oddzielona jest od części prezbiterialnej wznosząc się aż po dach ścianą z dwoma oknami i arkadowym przejściem w centrum lub przegrodą typu *cancelli*. Kościoły te w przeważającej liczbie są prostymi lub świątyniami salowymi, bez bocznych pomieszczeń w części wschodniej z – odpowiadającym proporcjom biblijnego wzorca – prezbiterium na planie kwadratu. Monografista tematu Helmut Schlunk wywodzi szereg tego typu wczesnośredniowiecznych świątyń na Półwyspie Iberyjskim z datowanego na VII w. opackiego kościoła S. Gião koło Nazaré w Portugalii¹¹⁷ (*il. 15*). Typ kościoła salowego z kwadratowym prezbiterium w części wschodniej jest we

Synodzie w Tours z 567 r.: *Ad orandum vero et communicandum laicis et feminis sicut mos est pateant sancta sanctorum*, cyt. za: Gamber 1981, s. 80.

¹¹⁷ Schlunk 1971; Jacobsen 1992, s. 264, tabl. 108.



wczesnym średniowieczu najpopularniejszym schematem budowli sakralnej w całej zachodniej i środkowej Europie¹¹⁸.

2.4.2. *Arca testamenti et urna habens manna*

Jeśli w kręgu gallikańskiej rodziny liturgicznej przestrzeń prezbiterium interpretowana była jako *Sancta Sanctorum*, postawić należy pytanie o obecność w tym miejscu Arki Przymierza oraz jej funkcję i formę?

Niezwykle cenny przykład dla naszych rozważań – z uwagi na zachowaną pierwotną dekorację malarską i układ prezbiterium – stanowi kościół św. Prokulusa w Naturns (Tyrol Południowy) z około 750 r., należący do omówionego wyżej typu świątyni salowej¹¹⁹. Na wschodniej ścianie świątyni, po prawej i lewej stronie łuku tęczowego, ukazane są postaci dwu aniołów ze skrzydłami rozłożonymi w taki sposób, że robią wrażenie rozpostartych nad umieszczonym niżej blokowym ołtarzem¹²⁰ (*il. 16*). Kompozycja ta w spo-

¹¹⁸ Boeckelmann 1956, s. 27–29, 35.

¹¹⁹ Zob. Eggenberger 1974; Gamber 1981, s. 89 nn.

¹²⁰ Gamber 1981, s. 94.

sób bezpośredni nawiązuje do biblijnego opisu pary Cherubów chwały strzegących w *Sancta Sanctorum* Arki Przymierza: *W Miejscu Najświętszym [Salomon] sporządził dwa cheruby. [...] Gdy umieścił te cheruby w głębi wnętrza świątyni, to rozpościerały swe skrzydła tak, że skrzydło jednego dotykało jednej ściany, a skrzydło drugiego cheruba dotykało drugiej ściany. Skrzydła zaś ich skierowane do środka świątyni dotykały się wzajemnie*¹²¹. W przestrzeni prezbiterium postrzeganej jako *Sancta Sanctorum* obecność Arki Przymierza staje się elementem koniecznym do tego stopnia, że jej brak pozbawiłby sensu całą strukturę symboliczną i kompozycyjną. Usytuowanie Cherubów chwały oraz dyspozycja prezbiterium w kościele św. Prokulusa w Naturns jednoznacznie wskazują, że w świątyniach wczesnego średniowiecza nawiązujących do idei *Sancta Sanctorum* jedynym miejscem ekspozycji symbolicznej formy Arki Przymierza mógł być ołtarz w centrum sanktuarium.

Jaką funkcję we wczesnośredniowiecznej liturgii Zachodu pełnił sprzęt symbolizujący Arkę Przymierza? Odpowiedź w oczywisty sposób wskazuje na Eucharystię przechowywaną dla chorych. Według *Listu do Hebrajczyków* (9, 4) biblijna Arka kryła w sobie – obok świadectw Przymierza – *naczynie złote z manną*. Sam Chrystus, mówiąc o Eucharystii jako *chlebie, który zstąpił z nieba*, przywołał obraz pokarmu ziemskiego – *manny*¹²². W egzegezie i sztuce wczesnochrześcijańskiej manna występuje jako typiczne przedstawienie Eucharystii¹²³. W kontekście tego, co zostało powiedziane wyżej, przechowywanie *Corpus Domini* w pojemniku pełniącym w sanktuarium funkcję Arki Przymierza jawi się jako konsekwentne spełnienie starotestamentalnej figury¹²⁴.

Jaką formę posiadała arka stojąca na ołtarzu w sanktuarium przedkarolińskich świątyni? Jak już było wcześniej wspomniane, chrześcijański antyk znał pojemniki eucharystyczne w formie szkatułki, określając je między innymi terminem *arca*¹²⁵. Trudno jednak przypuszczać możliwość kontynuacji antycznej formy, która tak w przypadku eucharystycznych pojemników, jak i relikwiarzy o analogicznym kształcie, we wczesnym średniowieczu przestaje występować¹²⁶. Badając genezę formy Arki Przymierza na mozaikowej dekoracji apsydy w St. Germigny-des-Près Peter Bloch, zwrócił uwagę, że mimo

¹²¹ 1 Krl 6, 23, 27.

¹²² Por. J 6, 48–50.

¹²³ Filarska 1987, s. 38; J. Paul-W. Busch, *Manna*, w: LCI 3, szp. 150–151.

¹²⁴ W tym duchu pisał już św. Ambroży: *Jeśli nawet cień podziwiasz, to czym musi być rzecz, która rzuca ten cień? [...] Czymś wyższym jest bowiem światło niż cień, prawda niż figura, Ciało Stwórcy niż manna z nieba; O tajemnicach* 8, 47, tłum. L. Gładyszewski, w: POK 26, 1970, s. 46 nn.

¹²⁵ Por. rozdział 1.2.

¹²⁶ Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 65.

precyzji biblijnego opisu¹²⁷ przedstawienia Arki w sztuce przybierały trojaka postać: 1) skrzyni o kolebkowym zamknięciu; 2) skrzyni o zamknięciu dwuspadowym; 3) skrzyni o płaskim przykryciu. Najwierniejszy biblijnemu pierwowzorowi ostatni typ, zdaniem Blocha, przeważa w kompozycjach, których celem jest przedstawienie namiotu Przymierza i jego sprzętów¹²⁸. Nie posiadamy dziś jednak ani jednego zabytku z tego okresu i z obszaru objętego wpływem gallikańskiej rodziny liturgicznej, który reprezentowałby typ arki wierny biblijnemu wzorcowi. W jakiej zatem postaci funkcjonowała ona w ówczesnej liturgii?

2.4.3. *Chrismale* – eucharystyczna funkcja tak zwanych relikwiarzy sakwowych

Odpowiedzi na postawione wyżej pytanie należy szukać na szlaku misyjnych peregrynacji mnichów iroszkockich i w powszechnym wśród nich zwyczaju zabierania w podróż Eucharystii, którą przechowywali w zawieszonym na szyi pojemniku określanym mianem *chrismale*¹²⁹. Termin *chrismale* vel *crismale*, *chrismal*, *chrismarium*, *chrismarion*, *kiismeel* posiadał w średniowieczu kilka znaczeń¹³⁰, jednak w okresie tym *chrismale* oznaczało przede wszystkim szczególnie rodzaj pojemnika do przechowywania i przenoszenia Eucharystii. *Missale Francorum* zawiera dla niego specjalny formularz konsekuracyjny, zatytułowany *Praefatio chrismalis*, gdzie wyraźnie określone jest eucharystyczne przeznaczenie omawianego sprzętu: *Oremus, fratres carissimi, ut Deus omnipotens hoc ministerium, corporis filii sui domini nostri Jesu Christi gerolum, benedictione sanctificationis tutamine, defensionis dominatione implere dignetur, orantibus nostris*¹³¹. Użyte w cytowanej oracji określenie *corporis*

¹²⁷ Por. Wyj 25, 10–16.

¹²⁸ Bloch 1965, s. 241–242. Tradycja ikonograficzna prezentowania Arki w formie płaskiej prostokątnej skrzyni sięga Kasjodora (zm. przed 583 r.) i wykonanej na jego zlecenie topograficznej ilustracji namiotu Przymierza i świątyni w *Codex Grandior*. Dzieło to znane było na północy dzięki kopiom sporządzonym na zlecenie opata Ceolfrida (690–716) w klasztorze Wearmouth-Yarrow; tamże, s. 242–243, il. 14.

¹²⁹ Nußbaum 1979, s. 88; F. Cabrol, *Chrismale*, w: DACL 3, szp. 1479.

¹³⁰ Określano nim naczynie na oleje święte, obrus w formie korporału rozpinany dla ochrony i ozdoby nad relikwiarzem (stąd późniejsze *chrismale* jako ostatni z czterech obrusów okrywających mensę i *sepulcrum* ołtarza), szatę lub chustę, jaką okrywano ochrzczonego po namaszczeniu św. Krzyżem; Braun 1932, s. 287; F. Cabrol, *Chrismale*, w: DACL 3, szp. 1478–1481.

¹³¹ *Módlmy się, bracia najdrożsi, aby Bóg wszechmogący tą posługą, naczyniem służące do przenoszenia Ciała Swojego Syna, a Pana naszego Jezusa Chrystusa, raczył napelnić przez naszą modlitwą ochronną mocą; PL 72, szp. 330.*

[...] *Jesu Christi gerolum* (rzeczownik utworzony od łac. *gero* – nieść, nosić) wskazuje na funkcję, choć pośrednio dotyczy również formy *chrismale*, które służyło przechowywaniu, ale i przenoszeniu Eucharystii.

Już Joseph Braun zwrócił uwagę, że nazwa i forma *chrismale* są właściwe dla środowiska iryjskiego i anglosaskiego¹³². Kształt iroszkockiego *chrismale* był pokrewny z formą skórzanej torby podróżnej, znanej powszechnie pod nazwą *pera*. Stanowiła ona element specjalnego stroju pątniczego, wprowadzonego wraz z rozwojem ruchu pielgrzymkowego i towarzyszących mu paraliturgicznych nabożeństw. Wyruszający na pielgrzymkę do miejsc świętych otrzymywali w kościele pątnicze szaty i insygnia poświęcone przez kapłana: płaszcz i szeroki kapelusz oraz laskę i torbę pielgrzymią (*pera peregrinalis* lub *capsella*)¹³³. Pytając o związek torby pielgrzymiej z przechowywującym Eucharystię *chrismale* należy przypomnieć starożytny zwyczaj zabierania Ciała Pańskiego w podróż z przyczyn apotropaicznych¹³⁴, a także z powszechnego pragnienia przyjęcia wiatyku w momencie śmierci. Zwyczaj ten, chociaż nigdy oficjalnie niezaaprobowany przez Kościół, rozpowszechnił się w chrześcijańskim świecie i znany był również we wczesnym średniowieczu, co potwierdza obyczaj Iroszkotów¹³⁵. W duchowości mnichów iroszkockich idea pielgrzymki, rozumianej jako *peregrinatio pro Christo*, odgrywała istotną rolę, stając się nie tyle ascetyczną praktyką, co stylem ich życia¹³⁶. Tu też należy szukać źródła dynamicznej ekspansji misji iroszkockich w Europie¹³⁷, czego konsekwencją stanie się oddziaływanie iryjskiej liturgii, obyczajowości i sztuki na obszarach objętych ich aktywnością¹³⁸.

Chrismale Iroszkotów, mimo formalnego pokrewieństwa z *pera peregrinalis*, nie było prostą torbą czy sakiewką. Zewnętrzna dekoracja była w jakiś sposób powiązana z funkcją eucharystycznego *reservaculum* i z godnością świętej zawartości. Świadczy o tym zdarzenie z życia św. Comgalla, opata z Bangor (zm. 601 lub 602 r.), który napadnięty przez Szkotów podczas pracy w polu został przez tychże natychmiast z bojaźnią puszczony wolno. Powodem zmiany nastawienia napastników było zauważone przez nich *chrismale*,

¹³² Braun 1932, s. 287–288.

¹³³ Z taką torbą pątniczą, z którą zwykł pielgrzymować do Rzymu, pochowano w Akwizgranie Karola Wielkiego: *...super vestimentis imperialibus pera peregrinalis aurea positum est, quam Romam portare solitus erat*, cyt. za: Schenk 1979, s. 131, przyp. 18. Por. Franz 1909, s. 273.

¹³⁴ Dölger 1936, s. 242–246.

¹³⁵ Nußbaum 1979, s. 85. *Pera peregrinalis* obok Eucharystii kryła w sobie również pamiętki odbytej pielgrzymki – święte relikwie i *brandea* ze świętych miejsc.

¹³⁶ Strzelczyk 1987, s. 38–39.

¹³⁷ Tamże, s. 120 nn., a zwłaszcza s. 133, tabl. 3.

¹³⁸ Braunfels 1968, s. 71–74.

które święty miał zawieszane na szyi. Szkoci byli przekonani, że Comgall nosi przy sobie swojego boga¹³⁹. Skoro u szkockich rabusiów *chrismale* Comgalla wzbudziło od razu sakralne skojarzenia, to jego wygląd nie mógł przypominać niczego, co zwykło się używać na co dzień.

Nie jest przypadkiem chronologiczna zbieżność misyjnej działalności Iroszkotów z pojawieniem się w pod koniec VII w. w Europie nowego typu eucharystycznego pojemnika i relikwiarza, znanego dzisiaj jako tzw. relikwiarze sakwowe (niem. *Bursenreliquiare*)¹⁴⁰. Bogato dekorowane złotem i drogimi kamieniami *relikwiarze sakwowe mają kształt nieco zwężającej się ku górze torby z uchwytami do zamocowania taśmy po bokach i przypominają wysokie wąskie skrzynki. [...] Korpus relikwiarza rzeźbiono zwykle w jednym bloku twardego, najczęściej dębowego lub lipowego drewna, w którym znajdowała się niewielka nisza na relikwie, ukryte przed oczami wiernych pod kosztowną, metalową osłoną*¹⁴¹. Opracowania Victora H. Elberna potwierdzają, że forma tych oryginalnych pojemników *wywodzi się od przedmiotów o charakterze użytkowym i naśladuje kształt sakw pielgrzymich, a więc szytych z tkaniny lub skóry toreb noszonych przez pielgrzymów na szyi, ewentualnie przytroczonych do paska*¹⁴².

Zwróciliśmy już uwagę na pokrewieństwo funkcjonalne i formalne pielgrzymiej *pera* z iroszkockim *chrismale*. Naszym zdaniem właśnie *chrismale* Iroszkotów – *corporis Jesu Christi gerolum* – zainicjowało we wczesnośredniowiecznej Europie nową formę eucharystycznego pojemnika, różną od *pyxis* i szkatulek typu *capsa*, a ostatecznie również i nową formę relikwiarza. Konfrontacja geografii występowania zachowanych dziś najstarszych tego typu zabytków z trasami misyjnych szlaków i ośrodkami działalności Iroszkotów w zdecydowanej większości przypadków wykazuje uderzającą zbieżność obu zjawisk. I chociaż – jak już to zostało powiedziane – *chrismale* znane jest obecnie jako wczesnośredniowieczny typ relikwiarza, to jednak możemy wskazać w zachowanym zespole zabytków obiekty, których eucharystyczne przeznaczenie nie budzi wątpliwości. Do grupy tych zabytków należy niewielkie rozmiarami *chrismale* z Muotathal (Kanton Schwyz)¹⁴³, w którego dekoracji

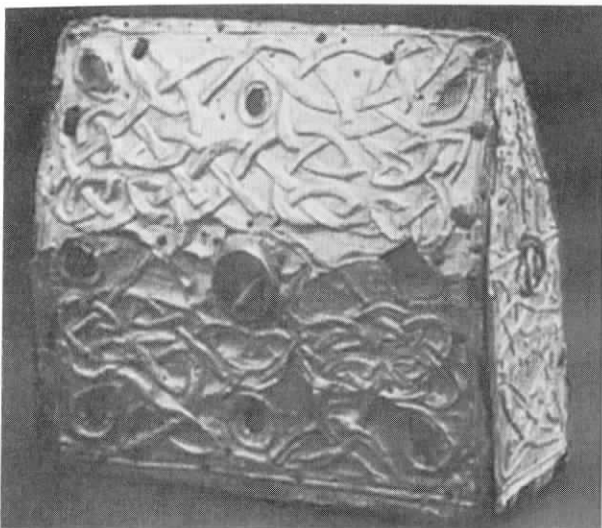
¹³⁹ *Cum ergo venissent gentiles ad sanctum Comgallum foris operantem, et crismale eius super capam suam videssent, putaverunt crismale illud deum sancti Comgalli esse; et non ausi sunt tangere eum latrunculi causa timoris dei sui; Vita Comgalli 22*, cyt. za: Nußbaum 1979, s. 88, przyp. 222.

¹⁴⁰ Problematykę relikwiarzy sakwowych syntetyzuje najnowsza publikacja Kingi Szczepkowskiej-Naliwajek, traktująca ich funkcję jedynie w kontekście przechowywania relikwii; Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 74–81.

¹⁴¹ Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 74, 75.

¹⁴² Tamże, s. 74.

¹⁴³ Elbern 1964, s. 15 nn.



17. *Chrismale* ze skarbcza katedry w Chur, druga połowa VIII w.

spotykamy charakterystyczną dla tego typu obiektów konfigurację krzyża pomiędzy *tria genera animantium* (ryby, ptaki, czworonogi), powiązaną z elementami obrazowymi, są to: winne grona oraz waza pomiędzy jeleniami. Dwa ostatnie motywy dekoracji *chrismale* pozwalają określić jego eucharystyczne przeznaczenie¹⁴⁴. Bezpośrednie użycie w celach eucharystycznej rezerwacji poświadczane jest w przypadku *chrismale* ze skarbcza katedry w Chur (druga

¹⁴⁴ Elbern 1965, s. 136.



18. *Chrismale* z kolegiaty Saint-Evroult w Mortain, ok. 700 r.

połowa VIII w.)¹⁴⁵ (*il. 17*). Przechowywaniu *Corpus Domini* służyło również *chrismale* z kolegiaty Saint-Evroult w Mortain z około 700 r., co potwierdza w swych badaniach Louis Blouet¹⁴⁶ (*il. 18*).

Powracając do pytania o formę Arki stojącej na ołtarzu w *Sancta Sanctorum* przedkarolińskich świątyń, uważamy za wielce prawdopodobne, że było nią *chrismale* przechowujące Eucharystię oraz relikwie. Wykonane z drewna pokrytego złotem lub złotym metalem, naśladowało materiał biblijnej Arki, którą rzemieślnik Besaleel zbudował z drewna akacjowego i pokrył szczerem złotem¹⁴⁷. Eucharystyczne przeznaczenie *chrismale* w takiej postaci utrzymało się do czasu zastąpienia liturgii gallikańskich przez obrządek rzymski. Forma zaś była kontynuowana w relikwiarzach, czego przykłady znajdujemy jeszcze w wieku XII¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Elbern 1988, s. 27–28.

¹⁴⁶ Elbern 1965, s. 136; Blouet 1956, *passim*.

¹⁴⁷ Por. Wyj 37, 1–2.

¹⁴⁸ Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 74, przyp. 2.

ROZDZIAŁ 3 *Super altare pyxis cum corpore domini* (VIII–XIII wiek)

*Super altare nihil ponatur, nisi capsae et reliquiae et quatuor
evangelia et pyxis cum corpore domini ad viaticum pro infirmis*
(Regino z Prüm, *Admonitio Synodalis* 9)

O pis mszy świętej z IV w. zawarty w *Konstytucjach Apostolskich* informując, że *Po Komunii wszystkich diakoni biorą to, co pozostało i zanoszą do pastoforiów*¹, wskazuje na pierwotną praktykę niepozostawiania po mszy świętej Eucharystii na ołtarzu. Deponowanie rezerwy eucharystycznej w bocznym pomieszczeniu kościoła, poza prezbiterium i główną przestrzenią wnętrza, charakteryzuje we wczesnym średniowieczu liturgię Kościołów wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa. Istotna zmiana w zakresie formy eucharystycznej rezerwacji nastąpiła w epoce karolińskiej i w ramach przeprowadzonej wówczas reformy liturgii. Od początku IX w. *sacrarium* przestaje być jedynym miejscem przechowywania Eucharystii, funkcję tę – częściowo lub całkowicie – przejmuje teraz główny ołtarz kościoła. Narastający od końca X w. kult Najświętszego Sakramentu uczyni z ołtarza główne miejsce publicznej czci Eucharystii na niekorzyść form rezerwacji wykształconych i przyjętych wcześniej.

3.1. *Secundum ordinem Romanum*. Msza święta i Eucharystia w kręgu karolińskiej reformy liturgii

Przyjmując koronę i królewskie namaszczenie z rąk papieża Karol Wielki wziął na siebie odpowiedzialność przed Bogiem za swój lud, na podobieństwo króla Dawida, z którym wielokrotnie się utożsamiał. Ideę zastępcy Boga

¹ *Konstytucje Apostolskie* 8, 12 nn., cyt. za: Bilczewski 1898, s. 112–115.

na ziemi (wyrażaną określeniem *gratia dei rex*) oraz rządów i władzy legitymowanych boskim autorytetem Karol Wielki przejął z tradycji starożytnego chrześcijaństwa, gdzie wzorem dla niego był Konstantyn Wielki². Tak jak jego poprzednicy na tronie Franków – Karol Młot i Pepin Mały – Karol Wielki był świadom, że zjednoczenie wielu poddanych mu ludów i przeobrażenie podległych terenów w imperium może się dokonać i utrwalić tylko przy pomocy środków wypracowanych przez Rzymian. W konsekwencji w imperium karolińskim nastąpił generalny zwrot ku wszystkiemu, co ma związek z rzymską tradycją i zwyczajem.

Romanizacja liturgii i kultu – zapoczątkowana na terenie Galii na przełomie VII i VIII w.³ – stała się faktem dokonany i powszechnie obowiązującym ostatecznie pod berłem Karola Wielkiego. Podejmowane wcześniej przez niektórych biskupów i opatów frankońskich próby połączenia własnych liturgii lokalnych z liturgią papieskiego miasta Rzymu stworzyły w efekcie w klasztorach i biskupstwach karolińskiego imperium mnogość form liturgicznych, będących przemieszczeniem dawnej liturgii gallikańskiej z elementami liturgii rzymskiej.

Tego rodzaju zróżnicowanie było nie do przyjęcia w ramach unifikacyjnych i prorzymskich tendencji cesarskiej polityki. Zdecydowany zreformować liturgię, Karol Wielki zwrócił się do papieża Hadriana (zm. 795 r.) o egzemplarz *Sakramentarza Gregoriańskiego*. Księga ta, przy współpracy Alkuina, została poddana korektom i uzupełnieniom, zgodnie z potrzebami i tradycją kościoła frankońskiego⁴. Recepcja stacyjnej liturgii rzymskiej w środowisku karolińskim miała charakter kompromisu na rzecz dawnej liturgii gallikańskiej. Rzymski porządek mszy świętej dla szerokich mas wiernych w krajach północnych był niezrozumiały i obcy, tak w sferze języka, jak i ducha. Do logicznej i powściągliwej liturgii rzymskiej dodano elementy charakterystyczne dla liturgii miejscowej: większe udramatyzowanie akcji liturgicznej przez procesje, odpowiednie postawy ciała i gesty akcentowały wizualny wymiar ceremonii. Efektem kompromisowego połączenia obu tradycji stała się nowa liturgia zwana „rzymsko-gallikańską”, której wyrazem jest między innymi *Pontificale romano-germanicum*⁵.

² Steinen 1965, s. 17.

³ Jungmann 1962, t. 1, s. 106 nn.; Vogel 1965, s. 215.

⁴ Krótko po roku 800 Alkuin wprowadza ów Karoliński Sakramentarz – zwany *Hadrianum supplementum* – w całym imperium, a wraz z nim łacińską liturgię mszy świętej *secundum ordinem Romanum*; Franz 1902, s. 131–132; Vogel 1965, s. 227–232.

⁵ Mokrzycki 1983, s. 27–29.

3.1.1. *Pro commemoratione mortis Domini*. Msza święta przypomnieniem misterium Męki Pańskiej

Reformie liturgii towarzyszyło dążenie Karola Wielkiego do podniesienia poziomu intelektualnego i duchowego kleru. Szczególny nacisk położono na to, aby duchowni rozumieli sens liturgicznych działań, ceremonii i modlitw. Akcentowano znajomość celebracji mszy świętej zgodnie z obrządkiem rzymskim oraz umiejętność objaśniania wiernym treści sakramentów⁶. Ze znajomości powyższych kwestii, a zwłaszcza rozumienia istoty ofiary mszy świętej, proboszczowie byli zobowiązani złożyć egzamin przed biskupem. Egzamin ten, zwany *Interrogationes examinationis* lub *Ioca episcopi ad sacerdotes*, miał formę pytań i odpowiedzi, których treść dokumentuje między innymi rękopis z St. Gallen z IX w.⁷ Dla naszych rozważań istotna jest treść pytań dotyczących mszy świętej: II. *Interrogatio: Pro quid cantas missa. Responsio: Pro commemoratione mortis Domini: quia mors Christi facta est vita mundi, ut offerendo proficeret in salutem viventium et requiem defunctorum atque medella animarum et corporum*. III. *Interrogatio: Quomodo cantas missa. Responsio: Offero panem in corpore Christi ipso dicente accipite et manducate hoc est corpus meum. Offero vinum in sanguine Christi sicut ipse dixit hic est sanguis meus qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. IV. *Interrogatio: Quomodo autem offers sacrificium. Responsio: Vinum cum aqua mixtum offero secundum quod in cruce de latere Christi processit sanguis et aqua. Panem vero sicut ipse dixit Ego sum panis vivus qui de celo descendi*⁸. Dla z reguły mało wykształconego duchowieństwa parafialnego katechizmowa forma pytań i odpowiedzi w maksymalnie uproszczony sposób prezentowała istotne elementy teologii Eucharystii, przyczyniając się zarazem do szerokiej popu-

⁶ Znamiennym świadectwem jest w tym względzie punkt IV *Instructio Arnonis Salisburgen* z 798 r.: *Et hoc considerat ut presbyteri ipsi non sint idiothae, sed sacras scripturas legant et intelligent ut secundum traditionem Romanae ecclesiae possint instruere et fidem catholicam debeant ipsi agere et populus sibi commissos docere, missas secundum consuetudinem celebrare sicut Romana traditio nobis tradidit [...]*, cyt. za: Vogel 1965, s. 222.

⁷ Franz 1902, s. 342, przyp. 3; Vogel 1965, s. 223.

⁸ *Po co śpiewasz mszę. Odpowiedź: Dla wspomnienia śmierci Pana: gdyż śmierć Chrystusa stała się życiem świata; aby [przez] składanie ofiary przyczynić się do zbawienia żyjących i spoczynku zmarłych, a także uleczenia dusz i ciał. III. Zapytanie: W jaki sposób śpiewasz mszę. Odpowiedź: Ofiarowuję chleb jako ciało Chrystusa, ponieważ On sam powiedział: bierzcie i jedzcie, to jest ciało moje. Ofiarowuję wino jako krew Chrystusa, tak jak sam powiedział: to jest krew moja, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów. IV. Zapytanie: W jaki zatem sposób składasz ofiarę. Odpowiedź: Ofiarowuję wino zmieszane z wodą, na podobieństwo tego, że na krzyżu z boku Chrystusa wypłynęła krew i woda. Chleb zaś tak jak on sam powiedział: Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba; cyt. za: Franz 1902, s. 343, przyp. 1.*

laryzacji eucharystycznej doktryny oraz towarzyszących jej idei w stopniu dotychczas niespotykanym. Procesowi temu towarzyszyło panujące powszechnie wśród duchowieństwa pragnienie wiedzy i objaśnienia o sprawowanych codziennie świętych czynnościach, poznania ich ukrytej treści i sensu. W efekcie od początku IX w. w pojmowaniu mszy świętej i jej interpretacji zaczyna dominować znaczenie symboliczne i alegoryczne, gdzie czynności świętej liturgii wyjaśnia wykład, postrzegający w każdej ceremonii prezentację rzeczywistość z biblijnej przeszłości. We wszystkim, co dokonuje się podczas mszy świętej dostrzega się teraz tajemniczy związek z życiem i męką Jezusa⁹.

Zapoczątkowany przez Alkuina alegoryczny wykład liturgii mszy świętej najdoskonalej rozwinął jego uczeń Symphosius Amalarius z Metz (zm. ok. 850 r.) w trzeciej księdze dzieła *De ecclesiasticis officiis*, ukończonego w roku 832¹⁰. Przebieg obrzędów mszalnych jest dla niego przypomnieniem i dramatycznym odwzorowaniem poszczególnych etapów Chrystusowego misterium, zwłaszcza jego męki, śmierci i zmartwychwstania. W prefacji do księgi Amalarius pisał: *To, co dokonuje się podczas celebracji mszy świętej dokonuje się w tajemnicy Męki Pańskiej, zgodnie z Jego własnym poleceniem: „Ilekoć to czynicie, czynić to będziecie na moją pamiątkę”*¹¹. [...] *Sakramenty powinny mieć pewne podobieństwo z tymi rzeczami, których tajemniczymi znakami pozostają. [...] I tak ofiara kapłana na ołtarzu jest w pewien sposób ofiarą Chrystusa na krzyżu*¹². Alegoryczny wykład obrzędów mszy świętej w wydaniu Amalarius, mimo ostrej krytyki – głównie ze strony diakona Florusa na Synodzie w Kierzy w 838 r., zyskał olbrzymią popularność wśród duchowieństwa, kształtując liturgiczną i plastyczną wyobraźnię współczesnych i następnych pokoleń¹³.

3.1.2. *Non imago sed veritas*. Spór ikonoklastyczny a realistyczne rozumienie Eucharystii w VIII w.

Obok przemian w celebracji i interpretacji mszy świętej, jakie dokonały się w ramach karolińskiej reformy i wpłynęły w efekcie na praktykę oraz formę eucharystycznej rezerwacji, należy podkreślić pojawienie się w VIII w. kluczowej dla eucharystycznej teologii wieków następnych kwestii realnej obecności Chrystusa w sakramencie Eucharystii. Dyskusja na ten temat wy-

⁹ Franz 1902, s. 351, 358.

¹⁰ PL 105, szp. 985–1242.

¹¹ 1 Kor 11, 25–26.

¹² *De ecclesiasticis officiis*, *Prefatio altera*, w: PL 105, szp. 989.

¹³ Franz 1902, s. 258 nn.

nikła w kontekście sporu o funkcję i kult świętych wizerunków po ikonoklastycznym soborze w Konstantynopolu w roku 754. Ikonoklaści w polemice przeciwko świętym wizerunkom sięgnęli po – ich zdaniem – najmocniejszy argument: jedynym prawowitym obrazem (*eikon*) Chrystusa jest Eucharystia¹⁴. W tym ujęciu ciało Chrystusa, obecne w sakramencie Eucharystii, jest jedynie figurą i symbolem ciała Chrystusa obecnego w chwale nieba. W odpowiedzi na takie stanowisko w zasadniczej dla eucharystycznej teologii kwestii, zarówno Kościół Wschodu, jak i Zachodu, opowiedział się po stronie eucharystycznego realizmu, odrzucając symboliczne spekulacje w tej materii.

Oficjalne stanowisko cesarskiego dworu w tej dyskusji prezentują – zredagowane przed rokiem 794 – *Libri Carolini*¹⁵. Argumenty w nich przedstawione bronią jednoznacznie realistycznego pojmowania sakramentu Eucharystii. Tak jak ofiara krzyżowa Chrystusa nie była ani symbolem, ani typem, lecz spełnieniem i stąd postrzegana jest jako rzeczywistość, w której Chrystus sam siebie złożył Bogu w ofierze, tak również ofiara mszy świętej nie jest ani obrazem, ani typem czy symbolem, lecz realną rzeczywistością: *non enim sanguinis et corporis Domini mysterium imago iam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed corpus. [...] nec imago possit dici corporis et sanguinis eius mysterium, quod in veritate gestum esse constat, non in figura*¹⁶. Chrystus nie przekazał nam *imaginarium quoddam indicium*, lecz *sui corporis et sanguinis sacramentum*. Wywód zawarty w *Libri Carolini* równie realistycznie pojmuje sens słów konsekracji, argumentując, że Chrystus nie powiedział *haec est imago corporis*, lecz *hoc est corpus meum*¹⁷.

Poglądy na temat istoty Eucharystii zawarte w *Libri Carolini* odzwierciedlają stanowisko wiodących teologów karolińskich. Zwolennikiem tak zwanego realizmu metabolicznego, mówiącego o zamianie elementów, czyli że istota chleba i wina przemienia się w żywe i prawdziwe Ciało i Krew Jezusa Chrystusa¹⁸, był Amalarius z Metz. Ową przemianę Amalarius pojmował

¹⁴ W orzeczeniu tym ujawnia się po raz pierwszy swoisty syndrom „eucharystyczno-ikonoklastyczny”, zgodnie z którym przeciwnicy realnej obecności Chrystusa w sakramencie Eucharystii z reguły są zwolennikami ikonoklazmu; Michałski 1989, s. 286 nn.

¹⁵ *Libri Carolini* 1. IV, cp. 14; w: Monumenta 1924.

¹⁶ *Nie należy mówić, że tajemnica Ciała Pańskiego jest obrazem, lecz rzeczywistością, nie cieniem, lecz ciałem. Nie można mówić, że tajemnica jego Ciała i Krwi jest obrazem, ponieważ wiadomo, że było ono czymś rzeczywistym, a nie symbolem; tamże.*

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Przeciwnicy (m.in. Izydorz z Sewilli, Raban Maur) tak realistycznej interpretacji przemiany i eucharystycznej obecności Chrystusa za św. Augustynem opowiadali się po stronie tzw. symbolizmu realistycznego. Rozumieli oni Eucharystię jako znak-symbol realnego Ciała Chrystusa – *sacramentum corporis*, odtwarzający bytowo *res ipsa* – historyczne Ciało Pańskie; Granat 1961, s. 187 nn.

w duchu skrajnego realizmu¹⁹. Poglądy Amalariusza na temat charakteru eucharystycznych postaci idą w parze ze stanowiskiem Paschasiusa Radebertusa z Corbie (zm. 850 r.), czołowego teologa Eucharystii okresu karolińskiego. W dziele *Liber de corpore et sanguine Domini*²⁰ stanął on po stronie identyczności sakramentalnych postaci Eucharystii z historycznym Ciałem i Krwią Chrystusa²¹. Konsekrowana Hostia, której dotyka kapłan, a wierni oglądają i przyjmują, to *vere corpus* – prawdziwe Ciało Pańskie, identyczne z tym, które zrodziła i dotykała Maria Panna, oglądali Apostołowie, które zawisło na krzyżu, spoczęło w grobie i chwalebnie zmartwychwstało²².

Polemika, jaka wywiązała się wokół problemu obecności i sensu świętych wizerunków w życiu i liturgii Kościoła, w efekcie uświadomiła po raz pierwszy problem czystego symbolizmu w rozumieniu istoty ofiary mszy świętej i Eucharystii. Odrzucenie takiego poglądu i opowiedzenie się po stronie realistycznego pojmowania sakramentu Eucharystii stało się równocześnie pierwszym samodzielnym stanowiskiem teologii wczesnego średniowiecza w eucharystycznej kwestii²³. Wszystko to w konsekwencji doprowadzi do przemiany świadomości i wrażliwości wobec Eucharystii, z czym wiązać się będzie zmiana formy eucharystycznej rezerwacji.

3.2. *Ad instar Romae et Sanctae Terrae*. Recepcja papiesko-rzymskiej architektury sakralnej w państwie karolińskim

Proces romanizacji liturgii w państwie Karola Wielkiego wraz z pogłębieniem świadomości sensu eucharystycznej celebracji i eucharystycznej obecności Chrystusa w duchu sakramentalnego realizmu dał impuls do wprowadzenia nowego typu świątyni, wzorowanej na bazylikach Miasta Rzymu. Alegoryczna interpretacja obrzędów mszy świętej znajdzie swoje odbicie w symbolicznej koncepcji wnętrza pierwszych karolińskich bazylik.

Prorzyska orientacja karolińskiej reformy wprowadziła w liturgii i celebracji sakramentów świętych powszechnie obowiązujący *mos Romanae ecclesiae*, który w odniesieniu do architektury znajdzie swój wyraz w kompozycji bazylik zwróconych partią prezbiterialną na zachód. Świątynie te, wzniesione około roku 800, starano się możliwie najdoskonalej upodobnić do papieskiej bazyliki św. Piotra na Watykanie i celebrowanej w niej liturgii, czego

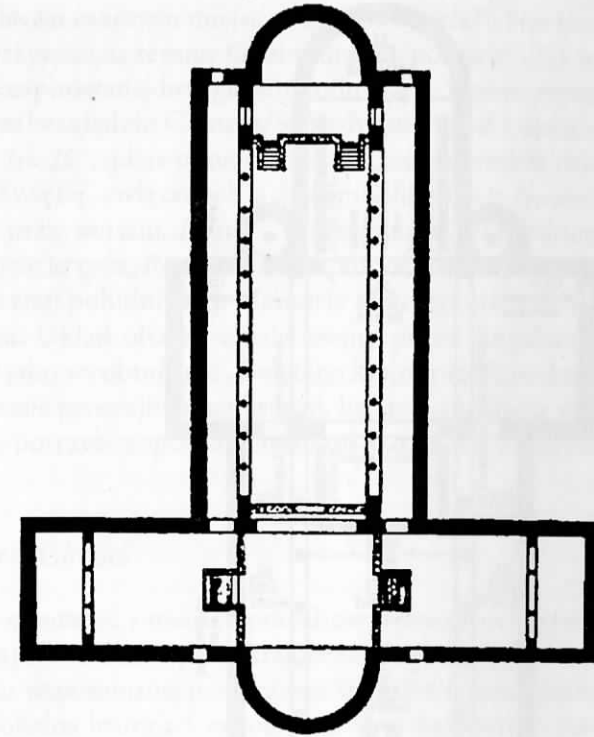
¹⁹ Neunheuser 1963, s. 14 nn.; Geiselmann 1926, s. 87 nn.

²⁰ PL 120, szp. 1267–1346.

²¹ Neunheuser 1963, s. 16.

²² Tamże, s. 16.

²³ Geiselmann 1926, s. 57.



19. Plan bazyliki
św. Bonifacego w Fuldzie
z pierwszej ćwierci IX w.

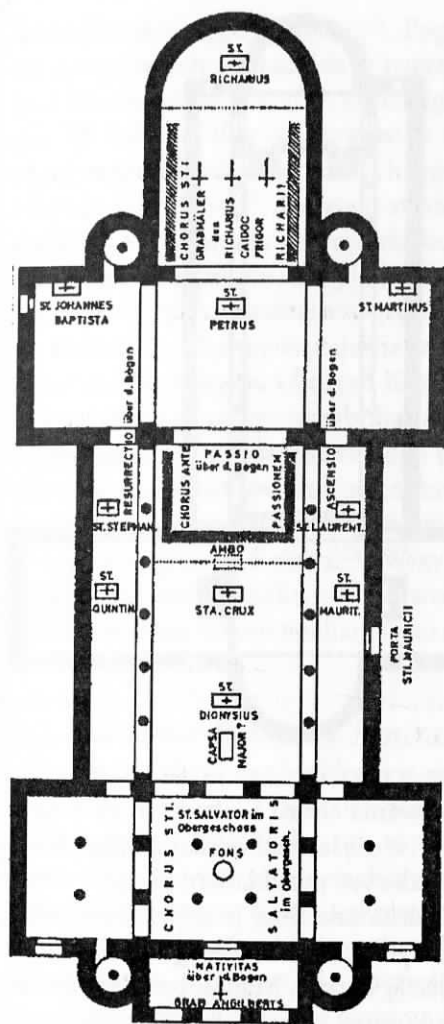
przejawem – obok zachodniego ukierunkowania chóru z ołtarzem głównym – będzie pierścieniowa krypta oraz transept w części zachodniej z bezpośrednio na nim osadzoną apsydą²⁴. Najdoskonalszym przykładem „kopii” watykańskiego wzorca w karolińskiej architekturze sakralnej jest, przebudowana w latach 802–819 przez opata Ratgara, bazylika św. Bonifacego w Fuldzie²⁵ (il. 19). W dniu konsekracji, zgodnie z relacją Rabana Maura, bazylika posiadała czternaście ołtarzy, z których dwa wyróżnione zostały ulokowaniem w apsydzie: ołtarz Zbawiciela w apsydzie wschodniej i główny ołtarz św. Bonifacego w apsydzie zachodniej²⁶.

Dyspozycja i dedykacja ołtarzy wczesnkarolińskich bazylik odzwierciedlała symboliczny charakter ich wnętrza, postrzeganego jako „przestrzeń Zie-

²⁴ Większość znanych budowli z drugiej połowy VIII i początku IX w. posiada chór kwadratowy lub apsydę bezpośrednio osadzone na korpusie nawy głównej, kombinacja transeptu z apsydą prezentuje nowatorski schemat watykańskiej proveniencji; Jacobsen 1992, s. 246, 248–250.

²⁵ Krautheimer 1942, s. 10 nn.; Jacobsen 1992, s. 245–247, tu również inne przykłady romańskich świątyni ukierunkowanych *romano more* na zachód.

²⁶ Jacobsen 1992, s. 199.



20. Plan Centuli/Saint-Riquier, 799 r.
z dyspozycją ołtarzy, wg E. Lehmann

mi Świętej”, w której dokonały się zbawcze misteria życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Ten sposób widzenia wnętrza świątyni wiąże się z – omówionym wyżej – alegorycznym interpretowaniem liturgicznych działań w odniesieniu do życia i Męki Chrystusa²⁷, a także z bardzo żywym w cza-

²⁷ Według tej metody objaśniał wnętrze świątyni i celebrowaną w niej liturgię Patriarcha Jerozolimy Sofroniusz (zm. 638 r.), postrzegając w konsze apsydy symbol Betlejemskiej Groty, w ołtarzu symbol Grobu Chrystusa, a w mensie *prothesis* obraz Golgoty; Fran z 1902, s. 336–337.

sach karolińskich kultem relikwii świętych miejsc życia Zbawiciela²⁸. Nie bez znaczenia było tu również przyjęcie na terenie Galii w drugiej połowie VIII w. stacyjnej liturgii rzymskiej, inspirowanej liturgią jerozolimską²⁹. Wzorcowym przykładem pozostaje w tym względzie Centula/Saint-Riquier pod rządami opata Angilberta (790–814) (*il.* 20), gdzie odnajdujemy ołtarze-memorie najważniejszych miejsc Ziemi Świętej, związanych z życiem Chrystusa: *Nativitas* – w zachodnim portyku przy wejściu, *Passio* – w centrum na wschodnim krańcu nawy przy monumencie krzyża, *Resurrectio* – w północnej nawie bocznej i *Ascensio* – w nawie bocznej południowej. Memorie te komponowały się we wnętrzu w formę krzyża. Układ ołtarzy zrealizowany przez Angilberta w Centuli został pomyślany jako wyobrażenie „świętego krajobrazu”, po którym „wędrowali” mnisi w czasie procesjonalnej liturgii, będącej adaptacją stacyjnej liturgii papieskiej do potrzeb wspólnoty mniszej w ramach świątyni i *claustrum*³⁰.

3.2.1. Altare – sedes corporis Christi

Pora postawić pytanie o obecność i miejsce przechowywania Eucharystii we wczesnkarolińskich bazylikach i „świętym krajobrazie” ich wnętrza.

Podobnie jak w przypadku wspomnianej już wczesnośredniowiecznej praktyki *circuire altaria*, procesjonalna liturgia Centuli oraz inne świadectwa nabożeństw celebrowanych w świątyniach karolińskich, poza mszą świętą nie zawierają oznak eucharystycznego kultu i nie wspominają o praktyce rezerwacji Ciała Pańskiego w sakralnym wnętrzu³¹. Równocześnie jednak przedstawiony wyżej proces przemian zaistniałych w ostatniej ćwierci VIII i początku IX wieku w obszarze eucharystycznej liturgii, eucharystycznej teologii i sakralnej architektury prowadzi konsekwentnie do stwierdzenia, że miejscem przechowywania eucharystycznej rezerwy w świątyniach omawianego okresu stał się w większości przypadków ołtarz główny. Panujący powszechnie w liturgii *mos Romanae ecclesiae* musiał zaznajomić z rzymską praktyką, poświadczoną w *Ordo Romanus I*, zgodnie z którą po mszy świętej pozosta-

²⁸ Sam Karol Wielki rozsyłał poselstwa do Ziemi Świętej i Konstantynopola celem pozyskania relikwii ze świętych miejsc. I tak 23 grudnia 800 r. przybył do Akwizgranu z podróży do Jerozolim kapłan Zachariasz wraz z mnichami wysłanymi przez Patriarchę Jerozolimskiego z darem relikwii: Świętego Grobu, Góry Kalwarii, miasta Jerozalem i Góry Syjon. Źródła karolińskie potwierdzają obecność w Akwizgranie licznych relikwii ze świętych miejsc życia Chrystusa; Schiffer s 1951, s. 7 nn.

²⁹ Heitz 1963, s. 87–88, 90, przyp. 4.

³⁰ Lehmann 1965, s. 377, 383, Fig. 3; Heitz 1963, s. 87, 121 nn.

³¹ Browe 1933, s. 14–15; Lehmann 1965, s. 376–377.

wiano na ołtarzu część hostii konsekrowanej przez biskupa, aby po zakończeniu liturgii ołtarz nie pozostawał bez ofiary: *Et archidiaconus, evacuato altare oblationibus, praeter particulam quam pontifex de propria oblatione confracta super altare reliquit, quia ita observant, ut, dum missarum solemniam peraguntur, altare sine sacrificio non sit*³². O praktyce tej i obecności Ciała Pańskiego na ołtarzu poza ofiarą mszy świętej informuje rubryka z *Ordo Romanus V*, zgodnie z którą pod koniec procesji ku ołtarzowi (*Introit*), na początku liturgii papież, minawszy scholę, staje na najwyższym stopniu prezbiterium i skłoniwszy głowę ku ołtarzowi, najpierw adoruje *Sancta*, czyli Eucharystię³³. Funkcjonowanie tej praktyki w karolińskiej liturgii oraz obecność *Corpus Christi* na ołtarzu poza mszą świętą jako pierwszy dokumentuje Amalarius z Metz. Zna on rzymską ceremonię *Introit* z adoracją *Sancta* na ołtarzu³⁴. Eucharystię spoczywającą na mensie ołtarza przyrównuje do Ciała Pańskiego spoczywającego w grobie: *Triforme est corpus Christi, eorum scilicet qui gustaverunt mortem et mortui sunt. Primum videlicet sanctum et immaculatum, quod assumptum est ex Maria Virgine; alterum, quod ambulat in terra; tertium, quod iacet in sepulchris. Per particulam oblatae missae in celicem ostenditur Christi corpus quod iam surrexit a mortuis; per comestam a sacerdote vel a populo ambulans adhuc super terram; per relictam in altari iacens in sepulchris. Idem corpus oblatam ducit secum ad sepulchrum et vocat illam sancta ecclesia viaticum morientis...*³⁵

Możliwość użycia takiego porównania konsekwentnie wynika z alegorycznej interpretacji eucharystycznej liturgii, świadcząc równocześnie o kontynuacji wcześniejszej tradycji gallikańskiej, gdzie *Corpus Domini* – przechowywane po mszy świętej jako wiatyk – przyrównywano z Ciałem Pańskim spoczywającym w grobie. Wynika z tego, że idea *novum sepulchrum Jesu Christi* nadal towarzyszy przechowywaniu Eucharystii.

³² Następnie archidiacon, po opróżnieniu ołtarza z ofiar, z wyjątkiem cząstki, którą papież odłamałszy z własnej hostii pozostawił na ołtarzu, gdyż w ten sposób zapewnia się, że po zakończeniu mszy ołtarz nie pozostaje bez ofiary; *Ordo Romanus I* 105, w: Andrieu 1931, II, s. 101.

³³ *Tunc procedit pontifex [...] et pertransit pontifex in caput scolae et in gradu superiore, inclinatus capite ad altare, primo adoret Sancta et stat semper inclinatus usque ad versum prophetalem;* *Ordo V*, 17, w: Andrieu 1931, I, s. 195–196.

³⁴ *De ecclesiasticis officiis* 1, 3.

³⁵ Trójpostaciowe jest ciało Chrystusa, rozumieją to ci, którzy rozumieją śmierć i są śmiertelni. W pierwszej postaci [postrzegane jest jako] święte i niepokalane, ciało które zostało przyjęte z Maryi Dziewicy; w drugiej [postaci] jako to, które chodzi na ziemi; w trzeciej jako to, które leży w grobie. W cząstce składanego w ofierze chleba, który umieszcza się w kielichu, ukazuje Chrystus ciało, które już powstało z martwych; przez [cząstkę] spożywaną przez kapłana lub przez lud [objawia się] jako chodzący aż dotąd po ziemi; przez pozostawioną na ołtarzu jako leżący w grobie. To samo ciało bierze ze sobą do grobu, a kościół święty nazywa je wiatykiem umierających; *De ecclesiasticis officiis* 3, 35, w: PL 105, szp. 1155.

Wśród zjawisk, na skutek których w początkach wieku IX Eucharystia deponowana jest poza mszą świętą na mensie ołtarza, wymienić trzeba panującą wówczas szacunek i pobożny lęk wobec ołtarza. Proces ten narasta, począwszy od połowy III stulecia, kiedy to istotnej przemianie ulega znaczenie i symbolika ołtarza. Dotychczasowy stół uczy eucharystycznej przeobraża się w *altare* – ołtarz ofiarny. Od IV w. ma on stałe miejsce w sakralnym wnętrzu jako tzw. *altare fixum*. W bogactwie symbolicznych treści, jakie tradycja chrześcijańska związała z ołtarzem³⁶, zdecydowanie przeważa symbolika chrystologiczna. Ołtarz na stałe ustawiony w świątyni symbolizował Chrystusa oraz jego niebiański tron³⁷. Święty Ambroży w dziele *De sacramentis* widzi w ołtarzu kształt Ciała Chrystusowego i jego znak³⁸. Chrystologiczną symbolikę ołtarza dobitnie podkreślił komentarz św. Augustyna do Ewangelii Mateusza (23, 17–18), gdzie świątynia i ołtarz są utożsamione z samym Chrystusem³⁹.

Nowo ustawiony ołtarz, aby stał się godny przyjęcia Ciała i Krwi Chrystusa, przed celebracją mszy świętej musiał być poświęcony i namaszczone. Również sama Eucharystia uświęca ołtarz, a konsekracja tegoż przez kontakt z Ciałem i Krwią Pańską uważana jest za najstarszą z formuł. Świadczy o tym św. Jan Chryzostom (zm. 407 r.), gdy mówiąc o kamiennym ołtarzu wspomina, że *...jest święty od dnia, gdy przyjął Ciało Chrystusa*⁴⁰. Ścisły związek ołtarza i Eucharystii dobitnie akcentuje przyrównanie go do „tronu Ciała i Krwi Chrystusa”: *Quid est enim altare nisi sedes corporis et sanguinis Christi?*⁴¹.

Tak rozumianą symbolikę miejsca sprawowania Eucharystii podejmują komentatorzy i egzegeci wczesnego i dojrzałego średniowiecza: Beda Czcigodny, Raban Maur, Pseudo-Dionizy Aeropagita⁴². W konsekwencji sam ołtarz staje się przedmiotem kultu, którego wyrazem jest pocałunek składany na nim przez celebrans na początku mszy świętej. Zwyczaj ten poświadcza już *Ordo Romanus I* z drugiej połowy VII w.⁴³

Wraz ze zmianą znaczenia ołtarza idzie w parze jego nowe usytuowanie w przestrzeni prezbiterium. Lokowany zazwyczaj pomiędzy łukiem apsydy

³⁶ Braun 1924, t. 1, s. 750 nn.

³⁷ Claussen 1957, szp. 255–256; Dölger 1930, s. 161 nn.; Righetti t. 3, s. 593.

³⁸ *Forma corporis altare est et corpus Christi est in altari, De sacramentis*, 4, 2, 7 oraz: *Quid est enim altare nisi forma corporis Christi*, tamże, 5, 2, 7, w: Ambrosius 1990.

³⁹ *Intelligendum templum et altare ipsum Christum; Questionum evangeliorum libri duo I*, 34, w: PL 35, szp. 1329.

⁴⁰ *Epistola ad Jubaianum* 2, w: PL 3, szp. 1040–1041. Por. również Dölger 1930, s. 182–183.

⁴¹ *Czymże jest bowiem ołtarz jeśli nie tronem ciała i krwi Chrystusa?*; Opat z Milewe (zm. przed 400 r.), *Contra Parmenianum Donatistam*; Dölger 1930, s. 173.

⁴² Pasierb 1968.

⁴³ Jungmann 1962, s. 92, 402–403.

a nawą świątyni⁴⁴ na przełomie VIII i IX w. zostaje cofnięty w głąb apsydy⁴⁵. W kościołach biskupich spowoduje to przesunięcie katedry biskupa z apsydy na boczną ścianę przy ołtarzu. Również siedziska asysty z apsydy zostały przeniezione przed ołtarz, otrzymując formę dwóch leżących naprzeciw siebie rzędów. Zaistniała w efekcie nowa dyspozycja prezbiterium daje początek procesowi narastającego dystansu pomiędzy ołtarzem a wiernymi, którego apogeum stanie się konstrukcja lektorium.

Coraz większa ranga i świadomość świętości ołtarza oraz przestrzeni określonej jego obecnością jawi się w IX wieku również jako konsekwencja zaistniałej wówczas przemiany w rozumieniu mszy świętej. Staje się ona dla chrześcijan Zachodu nie tylko udziałem w Ofierze Chrystusa, której pamiątką pozostaje⁴⁶, lecz w coraz większym stopniu tajemnicą zstąpienia Boga na ziemię⁴⁷. Eucharystia, pojmowana dotychczas jako dziękczynienie zanoszone przed Boży Tron, teraz traktowana jest jako dar ofiarowany wiernym przez Boga i zstępujący z nieba na ołtarz podczas konsekracji⁴⁸. Jeśli przywołamy w tym momencie funkcjonujące wówczas symboliczne interpretacje ołtarza, między innymi jako krzyża lub tronu Chrystusa, a także zespół przemian, jakie dokonały się w percepcji znaczenia sakramentu Eucharystii i przestrzeni jego celebracji, pozostawienie na ołtarzu Ciała Pańskiego poza mszą świętą prezentuje się jako funkcjonalna konsekwencja przemian w obszarze idei.

Pierwszym dokumentem regulującym przechowywanie Eucharystii na ołtarzu jest karolińskie *Admonitio Synodalis* z początku IX w., określające, jakie sprzęty mogą być kładzione na mensie: *Super altare nihil ponatur, nisi capsae et reliquiae et quatuor evangelia et pyxis cum corpore domini ad viaticum pro infirmis; cetera in nitido loco recondantur*⁴⁹. Mowa jest tu wyraźnie o *pyxis* z Ciałem Pańskim stojącej na ołtarzu. Zarządzenie to nie wprowadza nowej praktyki, lecz definiuje *expressis verbis* paramenty liturgiczne, które mogą się znaleźć na mensie ołtarza. Otto Nußbaum jest zdania, że regulacje *Admonitio Synodalis* umożliwiły wybór miejsca przechowywania Eucharystii między *sacrarium* a mensą ołtarza⁵⁰. W praktyce początkowo funkcjonowały oba miejsca przechowywania, o czym świadczą pytania kwestionariusza wizytacyjnego

⁴⁴ Claussen 1957, szp. 259.

⁴⁵ Jungmann 1962, t. 1, s. 110.

⁴⁶ Por. rozdział 3.1.1.

⁴⁷ Jungmann 1962, t. 1, s. 111.

⁴⁸ Tamże, s. 108.

⁴⁹ *Na ołtarzu nie należy nic kłaść, z wyjątkiem relikwiarzy i relikwii, czterech ewangelii oraz puszeki z ciałem pańskim jako wiatyku dla chorych; pozostałe [rzeczy] niech będą składane w godnym miejscu; Admonitio synodalis 9, w: PL 132, szp. 456.*

⁵⁰ Nußbaum 1979, s. 314.

go diecezji Trewir ułożone w 906 r. przez Regina z Prüm (zm. 915 r.)⁵¹. W Kanonie 70 tego kwestionariusza znajduje się nakaz, aby każdy kapłan posiadał *pyxis* lub inne naczynie godne tak wielkiego sakramentu. Owa *pyxis* lub *vas* ma się znajdować stale na ołtarzu i być strzeżona przed myszami i niegodziwymi ludźmi⁵².

Jeśli w IX w. w świątyniach ołtarz pełni obok *sacrarium* funkcję dodatkowego miejsca depozycji eucharystycznych postaci, to przy końcu wieku X *sacrarium* nie może już uchodzić za powszechnie praktykowane miejsce przechowywania Eucharystii. Koniec X stulecia jest początkiem kształtowania się w Kościele zachodnim pierwszych form kultu Najświętszego Sakramentu, którym towarzyszy wzrost czci i szacunku dla eucharystycznych postaci⁵³. Od tego okresu dąży się do związania kultu Eucharystii z jednym miejscem, którym coraz częściej – w miejsce bocznego pomieszczenia *sacrarium* – jest ołtarz główny. Nie oznacza to, oczywiście, że od tego momentu *sacrarium* przestaje funkcjonować jako miejsce eucharystycznej rezerwacji. Do XVI w. – w odniesieniu do zakrystii – będzie ono wciąż aktualną możliwością i praktyką.

3.3. W kręgu idei *novum sepulcrum Jesu Christi* – naczynia eucharystycznej rezerwacji

3.3.1. Czasy karolińskie – kontynuacja tradycji

Tekst *Admonitio Synodalis*, wymieniając *pyxis cum corpore domini ad viaticum pro infirmis*, jednoznacznie wskazuje na jedną z najstarszych form naczynia eucharystycznej rezerwacji, stosowaną w epoce karolińskiej. Kwestionariusz wizytacyjny Regina z Prüm potwierdza, że obok *pyxis* funkcjonowały również inne naczynia (*vas*), w których deponowano *Corpus Domini*. Poczynione zastrzeżenie, iż mają to być naczynia *tantum sacramentum digna* (godne tak wielkiego sakramentu), pozwala przypuszczać, że posiadały nieprzypadkową formę i wygląd. Splendor karolińskich naczyń i liturgicznych

⁵¹ *Inquirendum, si pixida semper sit super altare cum sacra oblatione ad viaticum infirmis oraz Quid autem residua corporis Domini, quae in sacrario relictas sunt, consumunt non statim ad communes sumendos cibos conveniat; Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis 1, 71; 1, 331, w: PL 132, szp. 187 nn.*

⁵² *Ut omnis presbyter habeat pyxidem, aut vas tanto sacramento dignum, ubi corpus domini cum diligenter recondatur ad viaticum recedentibus a saeculo. [...] Semperque sit super altare observatum propter mures et nefarios homines [...]; Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis 1, 120, w: PL 132, szp. 205–206.*

⁵³ Köster 1940, s. 65.

sprzętów przybliży fragment *Vita Desiderii episcopi Cadurcensis* z końca VIII w., opisujący bogactwo ówczesnych świątyń: *Quantus sit in calicibus decor, ex distinctione gemmarum nec ipsos intuencium obtutos facile diiudicare reor; fulgent quidem gemmis auroque calices, praeminent turres, migant coronae, resplendet candelabra, nitet pumorum rotunditas, fulgit recentarii cilque veritas nec dessunt patenae sacris propositionis panibus praeparatae, adsunt et stantarii magnis cereorum corporibus aptati*⁵⁴. Wyróżniające się wśród błyszczących złotem i klejnotami kielichów i migoczących koron *turres* – wieże przywołują formę i funkcję gallikańskiej *turris*, wraz z jej interpretacją jako *novum sepulcrum Jesu Christi*⁵⁵.

Przytoczone teksty, wobec braku zachowanych obiektów, stanowią jedyną świadectwo o naczyniach i sprzętach, w których na ołtarzu deponowana była Eucharystia w epoce karolińskiej. Ich formę możemy jedynie rekonstruować na podstawie nazwy występującej w dokumentach, identyfikując *pyxis* z okrągłą lub poligonalną puszką z płaskim lub lekko wysklepionym przykryciem, *capsa* odpowiadałaby formie szkatułki, *turris* kontynuowałaby syntetyczny kształt wieży⁵⁶.

Mimo iż praktycznie nic nie wiemy na temat dekoracji i ikonografii omawianych sprzętów, to jednak towarzyszący im kontekst ideowy i symboliczny, którego świadectwem są modlitwy konsekracyjne tychże naczyń, pozwala nam wnioskować o treści ich ikonograficzno-ikonologicznego programu. Cytowany już ryt konsekracji *vasculi in quo eucharistia reconditur*, zamieszczony w *Pontificale Romano-Germanicum*⁵⁷, określa naczynie eucharystycznej rezerwacji jako *corporis Christi novum sepulchrum*. Ta sama formuła konsekracji stosowana była również podczas konsekracji kielicha, określając jego symboliczne znaczenie, a niekiedy również i dekorację.

Oryginalnym i jednym z najcenniejszych zabytków, dokumentujących związek eucharystycznych naczyń epoki karolińskiej z ideą *sepulcrum Jesu Christi*, jest tzw. kielich św. Lebuinusa z Deventer (zm. ok. 780 r., kielich przechowywany jest w Utrechcie, Muzeum Arcybiskupie)⁵⁸ (il. 21). Wyko-

⁵⁴ *Jakie może być piękno w kielichach, mniemam na podstawie różnorodności szlachetnych kamieni, które nie jest łatwo ogarnąć wzrokiem i rozróżnić; błyszczą bowiem kielichy kamieniami szlachetnymi i złotem, wyróżniają się wieże, migoczą korony, rozświetlają kandelabry, wspaniale prezentują się wyokrągłone kamienie, [...] nie brak i paten do przygotowania chlebów pokładnych, a także stojaków przystosowanych do dużych świec; cyt. za: Elbern 1965, s. 115.*

⁵⁵ Por. rozdział 2.3.2.

⁵⁶ Braun 1932, s. 303.

⁵⁷ Por. rozdział 2.3.

⁵⁸ Miejscowa tradycja traktowała kielich jako relikwię związaną z założycielem kościoła w Deventer, św. Laifwin-Lebuinusem, faktycznie jednak jest on dziełem epoki karolińskiej; Elbern 1963, il. 10, 11, kat. nr 35, s. 75, 128 nn.



21. Kielich św. Lebuinusa z Deventer (bez oprawy), kość słoniowa, początek IX w.

nany został z kości słoniowej na początku IX w. na dworze Karola Wielkiego. Formy dekoracyjne czaszy i stopy kielicha prezentują quasi-architektoniczną strukturę: na krótkiej stopie, pokrytej akantowym ornamentem, spoczywa podstawa czaszy w formie bazy attyckiej kolumny. Powierzchnię czaszy dzielą cztery korynckie „kapitele”, przedzielone kompozycją w formie kwadratowych ażurowych kratek, wypełnionych diagonalnie zestawionymi trójkątnymi polami z akantowymi palmetami. Na kapitelach spoczywa fryz-architrav dekorujący krawędź kielicha, wypełniony akantową wicią⁵⁹. Kompozycja ornamentalna kielicha Lebuinusa może być odczytana jako wyobrażenie tempietta-tolosu wspartego na kolumnach⁶⁰. Ikonograficznie forma ta pozostaje w ścisłym związku z monumentem Grobu Chrystusa⁶¹.

⁵⁹ Elbern 1963, s. 128–129.

⁶⁰ Tamże, s. 75.

⁶¹ Tamże, s. 137 nn.

Dekoracja kielicha Lebuinusa stanowi plastyczne wyobrażenie symbolicznego znaczenia, jakie w wiekach średnich otrzymały eucharystyczne *vasa sacra*. Hraban Maur (zm. 856 r.) w dziele *De institutione clericorum* określa *vasa sancta* jako typ Grobu Pańskiego, w którym składane jest Jego mistyczne Ciało⁶². Honoriusz z Autun podobnie interpretuje kielich jako Grób Chrystusa, patenę zaś jako kamień zamykający Grób⁶³. Victor H. Elbern, powołując się na tezy Dagoberta Freya mówiące o realistycznym charakterze dzieł sztuki sakralnej w średniowieczu, podkreśla realizm dekoracji kielicha Lebuinusa i dzieł jemu podobnych, które nie są tylko „wyobrażeniem” Grobu Chrystusa, lecz same są tymże Grobem⁶⁴.

Wykształcona we wczesnym średniowieczu, w ramach praktyki przechowywania Eucharystii w świątyni, idea *novum sepulcrum Jesu Christi* znajduje swą kontynuację w liturgii i sztuce doby karolińskiej. Do jej popularności i dalszego trwania przyczyniły się niewątpliwie tendencje występujące w ówczesnej teologii.

3.3.2. Idea *Novum sepulcrum Jesu Christi* w dekoracji i formie eucharystycznych sprzętów w X–XIII w.

Kielich Lebuinusa reprezentuje niewątpliwie liczną w czasach karolińskich grupę eucharystycznych naczyń, których dekoracja – a nierzadko również forma – inspirowana była przez ideę *novum sepulcrum Jesu Christi*. Jako jedyny zachowany tego typu obiekt stanowi ogniwo łączące przedkarolińską tradycję rezerwacji Eucharystii w naczyniach wyobrażanych jako Grób Pański z bogatym zespołem naczyń i sprzętów powstałych pod wpływem tej idei w wiekach następnych.

Dziełem romańskiego złotnictwa bezpośrednio nawiązującym do idei i dekoracji kielicha Lebuinusa jest kielich opata Dominico (1041–1073) z Silos (Silos, Skarbiec Opactwa Santo Domingo)⁶⁵. Stopę i czaszę kielicha wypełnia architektoniczna ornamentyka w formie szeregu półkolistych arkad wspartych na pilastrach. Podwójny rząd arkad w kompozycji dekoracji kielicha wskazuje na bliskie pokrewieństwo z analogiczną konstrukcją architek-

⁶² *Ponuntur quoque tunc vasa sancta (quod calix est et patena) super altare, quae quodammodo Dominici sepulchri typum habent, quia sicut tunc corpus Christi aromatibus unctum in sepulchro novo per piorum officium condebatur, ita modo in Ecclesia mysticum corpus illius cum unguentis sacrae orationis conditum in sacris vasis ad percipiendum fidelibus per sacerdotum officium administratur; De institutione clericorum I, w: 33, PL 107, szp. 324.*

⁶³ *Gemma Animae* 1, 47, w: PL 172, szp. 558; Braun 1932, s. 676.

⁶⁴ Elbern 1963, s. 171 oraz przyp. 156.

⁶⁵ Elbern 1963, s. 41, 73, kat. nr 27, il. 53.



22. Kielich
św. Remigiusza,
początek XIII w.,
Reims, skarbiec
katedry

toniczną Grobu Pańskiego⁶⁶. Ten sam typ dekoracji spotykamy również w datowanym na początek XIII w. kielichu św. Remigiusza (Reims, Skarbiec Katedry)⁶⁷ (il. 22).

Świadectwem kontynuacji wczesnośredniowiecznej idei *novum sepulcrum Jesu Christi* w praktyce eucharystycznej rezerwacji i plastyce wieków następnych jest trwanie aż do końca XIII w., wykształconej w wieku VI w kręgu liturgii gallikańskiej, formy cylindrycznej *turris* ze stożkowym przykryciem, funkcjonującej powszechnie jako *vas eucharisticum*. *Pyxis* o syntetycznym kształcie wieży, z krzyżykiem wieńczącym koniczne przykrycie, została spopularyzowana w trzynastowiecznej Europie przez masową produkcję warsztatów w Limoges⁶⁸. Spotykane często w inwentarzach z XIII w. określenie

⁶⁶ Elbern 1768, s. 73, 171.

⁶⁷ Tamże, s. 167 nn.

⁶⁸ Braun 1932, s. 305; Rupin 1890, s. 203 nn.



23. Limuzyńska *pyxis*
z ok. 1200 r.

pyxis de opere Lemovitico odnosi się do tych właśnie niewielkich cylindrycznych naczyń o średnicy około 6,6 cm i wysokości nieprzekraczającej 11 cm. Wykonywane były z miedzi, wewnątrz i na zewnątrz złocone, z dekoracją grawerowaną i emaliowaną. Wzorcowy, dla licznie reprezentowanej grupy tego typu zabytków, przykład limuzyńskiej puszki w formie wieży z około 1200 r. prezentuje *pyxis* z Luwru⁶⁹ (il. 23). Popularne przez cały wiek XIII limuzyńskie *turris* z czasem przestają służyć eucharystycznej rezerwacji, zastąpione coraz powszechniejszą formą *pyxis* osadzonej na stopie. Od tego momentu spotyka się je jako pojemniki na relikwie oraz *vascula*, w których deponowano relikwie w *sepulcrum* konsekrowanego ołtarza⁷⁰.

Oryginalną formę związaną z ideą Grobu Pańskiego i jednoznacznie eu-

⁶⁹ Musée du Louvre, département des Objets d'art, Inv. OA 10027. Zob. Limoges 1995, kat. 75, s. 258–259, a także kat. 129, s. 371, oraz kat. 139–140, s. 386, gdzie prezentowane są inne przykłady tego typu trzynastowiecznych *turris* z Limoges.

⁷⁰ Braun 1932, s. 305.



24. *Atroforion*, obecnie
relikwiarz św. Anastazego,
koniec X w., skarbiec katedry
w Akwizgranie

charystyczne przeznaczenie, potwierdzone zamieszczoną inskrypcją, ma drewniana szkatułka z Lugano koło Amelia w Umbrii, datowana na wiek XII⁷¹. Szkatułka o wymiarach 12 × 4 × 4 cm została wykonana z jednego kawałka drewna i posiada odsuwane przykrycie, na jednym z krańców którego wyrzeźbiona jest ukoronowana głowa. Płaszczyzny boczne dekoruje podwójny rząd czterolistnych rozet ujętych w kwadraty. O eucharystycznym przeznaczeniu szkatułka informuje napis na przykryciu: *Pro pane vite † Ma[gister] Ioani me fecit*. Forma i dekoracja dzieła przypomina sarkofag, a tym samym bezpośrednio wiąże się z ideą *novum sepulcrum Jesu Christi*, towarzyszącą przechowywaniu Eucharystii.

Ważnym obiektem dla rozwoju formy sprzętów służących eucharystycznej rezerwacji w łączności z ideą Grobu Pańskiego jest srebrny *atroforion*

⁷¹ Joseph Braun uważa szkatułkę z Lugano za najstarszy zachowany przykład eucharystycznego pojemnika z wieków średnich; Braun 1932, s. 294, tabl. 48, il. 171.

z końca X w. bizantyńskiej proveniencji, przechowywany obecnie w skarbcu katedry w Akwizgranie jako relikwiarz św. Anastazego⁷² (il. 24). Dzieło to, wtórnie użyte jako relikwiarz, pierwotnie powstało dla przechowywania Eucharystii i ta funkcja niewątpliwie wpłynęła na jego formę⁷³. *Atroforion* prezentuje zminiaturyzowany kształt centralnej budowli mauzoleum na planie kwadratu, zwieńczonego kopułą spoczywającą na ażurowym arkadowym tamburze, kopułę koronuje krzyż. Na jednej ze ścian mauzoleum znajduje się apsyda sklepiona konchą, pozostałe ściany zaopatrzone są w drzwiczki. André Grabar określił formę architektoniczną *atroforionu* jako pokrewną z wyobrażeniami plastycznymi monumentu Grobu Pańskiego⁷⁴. Autor ten zwrócił również uwagę na greko-syryjski charakter architektury mauzoleum⁷⁵. Jej podobieństwo do syryjskich kaplic pastoforiów nasuwa się w sposób oczywisty. Około roku 1000, najprawdopodobniej z okazji ślubu Ottona III z księżniczką Theofanu, *atroforion* trafił do Akwizgranu. Zdaniem Ernesta Güntera Grimme to dzieło bizantyńskich złotników wywarło wpływ na powstanie w środowisku nadreńskim formy architektonicznych relikwiarzy kopułowych⁷⁶.

3.3.3. Eucharystyczne *vasa sacra* wzorowane na Anastasis

Gallikańskie i limuzyńskie *turris* obrazowały ideę Grobu Pańskiego przez syntetyczną formę cylindrycznej wieży. Kształt tych naczyń miał charakter zdecydowanie symboliczny i nie prezentował bliższego podobieństwa z rzeczywistym Mauzoleum Grobu Chrystusa w Jerozolimie⁷⁷. Architektoniczne kopie Anastasis zaczynają się pojawiać w Europie w wieku XI, sto lat wcześniej spotykamy budowle sakralne pełniące funkcję Anastasis, wśród których za najstarszą uchodzi kaplica św. Maurycego przy katedrze w Konstancji z 975 r.⁷⁸ Około połowy XII w. na terenie Dolnej Nadrenii pojawia się nowy typ dekoracji zewnętrznych ścian apsyd kościołów, których dwukondygnacyjna kompozycja, rozczłonkowana półkolumnami i rozdzielona horyzontalną arkadową galerią, odzwierciedlała układ wnętrza jerozolimskiej Anasta-

⁷² Ornamenta 1985, t. 3, kat. H 12, s. 88–89; Propyläen, t. 3, kat. 76, s. 196–197.

⁷³ Analogiczny w formie, lecz nieco później wykonany *atroforion*, znajduje się w skarbcu katedry św. Marka w Wenecji, gdzie służył przechowywaniu Eucharystii.

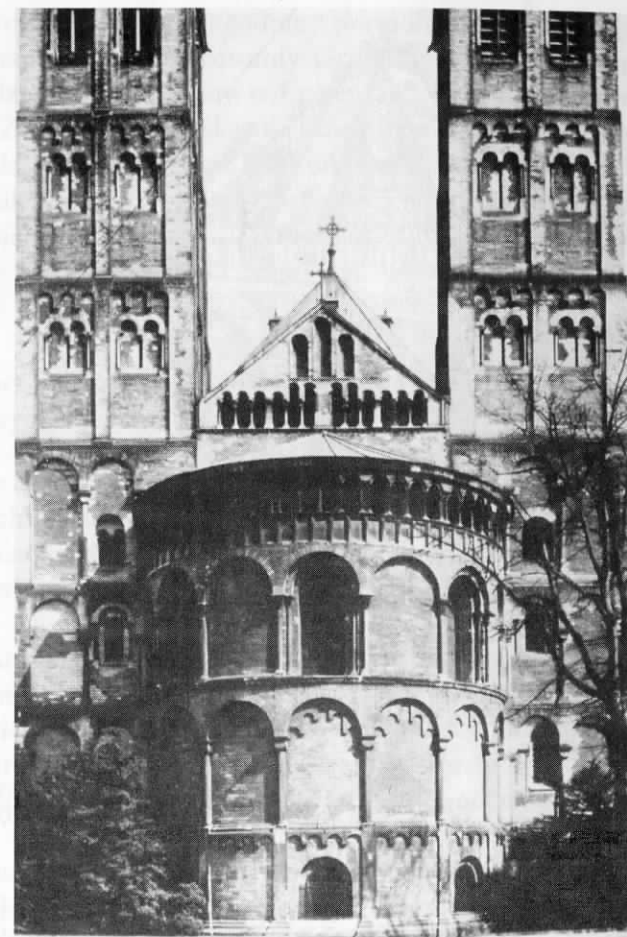
⁷⁴ Taką samą postać ma przedstawienie Grobu Pańskiego w scenie „Niewiasty u Grobu” w kompozycji inicjału „D” z *Sakramentarza arcybiskupa Drogona* z drugiej ćwierci IX w. (Paryż, Bibliothèque Nationale); Braunfels 1968, il. 270.

⁷⁵ Grabar 1957, s. 282 nn.

⁷⁶ Ornamenta 1985, t. 3, s. 88.

⁷⁷ Por. rozdział 2.3.2.

⁷⁸ Bania 1993, s. 16.



25. Apsyda prezbiterium kościoła św. Gereona w Kolonii, druga połowa XII w.

sis. Przykładem tego typu kompozycji jest apsyda kościoła św. Gereona w Kolonii z drugiej połowy XII w. (il. 25). Oryginalną formę dolnoreńskich apsyd Günter Bandmann wiąże ze zmianą symboliki apsydy, która zaczęła być postrzegana w kontekście antycznej tradycji martyrionu akcentującego grób męczennika. Inspirowane Anastasis apsydy z XII i XIII w. przypominały formę Mauzoleum Świętego Grobu, w którego centrum stał ołtarz, postrzegany symbolicznie jako Golgota oraz miejsce Grobu i Zmartwychwstania Chrystusa⁷⁹. Obecne na tym ołtarzu naczynie z Ciałem Pańskim, określane jako *Corporis Domini novum sepulcrum*, w sposób istotny dopełniało symbolikę architektury i przestrzeni apsydy.

⁷⁹ Bandmann 1953, s. 28–29, 33–37.



26. *Cyborium Wolfganga*,
około 1200 r., Ratzbona

Równolegle z architektonicznymi „kopiami”⁸⁰ jerozolimskiej Anastasis pojawiają się *vasa sacra* nawiązujące swą formą do jej wyglądu i dekoracji. Do grupy tych dzieł należą niewątpliwie kolońskie relikwiarze wieżowe z drugiej połowy XII i początku XIII w.⁸¹ Prezentują one formę dwu- lub jednokondygnacyjnej wieży na poligonalnym planie, ścianki rozczłonkowane są półkolistymi arkadami, w których umieszczone są postaci świętych. Zwieńczone są kopułą lub poligonalnym dachem piramidalnym. Forma architektoniczna

⁸⁰ G. Bandmann zwraca uwagę na fakt, że w przypadku średniowiecznych kopii architektonicznych dla zgodności danej budowli z wzorcem wystarczyła obecność niewielu istotnych elementów wspólnych. Jako elementy istotne dla „kpii” Grobu Świętego, zarówno w monumentalnych realizacjach architektonicznych, jak i w dziełach plastyki, Bandmann uznał dwupoziomowość centralnego założenia całości oraz galerię ślepych arkad; Bandmann 1953, s. 44.

⁸¹ Por. Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 146; Ornamenta 1985, t. 2, kat. F 53, 58–62.

tych centralnych kompozycji prezentuje, zgodnie z prawidłami średniowiecznych kopii, zminiaturyzowany kształt rotundy Grobu Świętego. Dobrym przykładem tego typu dzieł jest wykonany w Kolonii ok. 1200 r. relikwiarz wieżowy z Darmstadt⁸². Zdecydowana większość obiektów z omawianej grupy powstała i funkcjonowała jako relikwiarze. Pochodzące z klasztoru St. Emmeram w Ratzbonie tak zwane *Cyborium Wolfganga*, datowane na około 1200 r.⁸³ (il. 26) wskazuje, że tego typu wieże-kopie Grobu Świętego miały zastosowanie również w ramach praktyki eucharystycznej rezerwacji.

3.3.3.1. *Pyxis – scyphus – pyxis pediculata*. Zmiana formy naczyń przechowujących Eucharystię

Zanim przedstawione zostaną eucharystyczne *pyxis* z końca XII i początku XIII w., inspirowane architekturą jerozolimskiej Anastasis, wyjaśnienia wymaga – decydująca o zmianie formy tych naczyń – przemiana, jaka dokonała się około roku 1050 w praktyce przyjmowania Komunii świętej przez wiernych.

Od zarania dziejów Kościoła wierni przyjmowali Eucharystię z darów konsekrowanych podczas mszy świętej, w której uczestniczyli. Z tego, co pozostało po Komunii, wydzielano niewielką część jako wiatyk dla chorych, resztę niespożytej Eucharystii konsumowano lub usuwano w różny sposób. Po roku 1000 zaczęto odstępować od tego prastarego zwyczaju, udzielając wiernym Komunii świętej z darów konsekrowanych wcześniej i przechowywanych w tym celu jako eucharystyczna rezerwa. Innowacja ta daje początek istotnej zmianie w dotychczasowej praktyce rezerwacji Ciała Pańskiego. Przez blisko tysiąc lat jedynym motywem przechowywania Eucharystii było zapewnienie wiatyku chorym i umierającym, od XI w. pojawia się nowy powód: eucharystyczna pobożność i Komunia święta wiernych.

Pierwsze świadectwa, informujące o udzielaniu Komunii świętej podczas mszy z hostii konsekrowanych wcześniej i przechowywanych w świątyni, pojawiają się około połowy XI w. Pochodzą one z kościołów pielgrzymkowych i klasztornych, gdzie duży napływ pielgrzymów nie pozwalał przewidzieć dokładnej liczby osób pragnących przyjąć Komunię świętą podczas mszy. Najstarszą relację na ten temat przekazuje w roku 1054 Humbert z Silva Candida (zm. 1061 r.) w odniesieniu do pielgrzymkowych kościołów Jeruzalem,

⁸² Ornamenta 1985, t. 2, kat. F 59.

⁸³ Ratzbona, Diözesanmuseum, Eucharistia 1960, kat. 121; St. Wolfgang 1972, kat. 82.

a zwłaszcza sanktuarium Grobu Świętego⁸⁴. Na obszarze Kościoła zachodniego zwyczaj rezerwacji pozostającej po mszy świętej Eucharystii dla Komunii wiernych pojawia się najwcześniej w Cluny, o czym relacjonuje św. Urlych z Cluny (zm. 1093 r.)⁸⁵.

Konsekwencją tej nowej sytuacji stanie się konieczność przechowywania większej ilości konsekrowanej materii, co w efekcie spowoduje zmianę wielkości i formy naczyń eucharystycznej rezerwacji.

Scyphus

Zdecydowanie nową formą *vas eucharisticum*, ściśle związaną z omówioną wyżej praktyką, jest – występujące od około połowy XII w. – naczynie w postaci czary z nakrywą, określane współcześnie jako *scyphus*. Naczynia w tej formie znane były już w antyku⁸⁶, lecz początek ich obecności w liturgii jako *vas sacrum* przechowujące Eucharystię wiązać należy z połową XII w. i obszarem Francji oraz ośrodkami artystycznymi pozostającymi z nią w ścisłej łączności: alemańskim, nadreńskim, mozańsko-angielskim⁸⁷. Zachowane do naszych czasów przykłady naczyń w typie *scyphus*, mimo różnic w technice wykonania oraz tematyce i formie dekoracji, łączy wspólny im wszystkim kształt. Jest nim zawsze *zblizona do hemisfery i wybrzuszona, a czasem spłaszczona czasza z wargą wyraźnie oddzieloną i mającą mniejszy od wybrzuszenia obwód, wsparta na niewielkiej podstawie albo stopie i zamykana nakrywą o takiej samej jak czasza formie*⁸⁸. Tak jednolity i oryginalny kształt naczyń nie posiada analogii wśród *vasa sacra* poprzedzających jego nagłe pojawienie się. Przez całe stulecie *scyphus* zachował swoją odrębność i nie podlegał ewolucji, a w końcu zniknął, wtopiony w tworzące się od drugiej połowy wieku XIII kształty *cyborium* gotyckiego⁸⁹.

Dziełem doskonale egzemplifikującym omawianą grupę eucharystycznych naczyń⁹⁰ jest słynne dzieło limuzyńskiego złotnictwa powstałe około 1200 r., znane pod nazwą *Cyborium Mistrza Alpais* (il. 27)⁹¹. Wykonane zostało ze

⁸⁴ Opisuje on, że w jerozolimskich kościołach pozostałości świętej i czcigodnej Eucharystii po Komunii świętej *nec incendunt nec in foveam mittunt, sed in pixidem mundum recondunt et sequenti die communicant ex eo populum*; *Adversus Grecorum calumnias* 33, w: PL 143, szp. 952 A.

⁸⁵ *Consuetudines Cluniacense* 1, 13, w: PL 149, szp. 662; N u ł b a u m 1979, s. 56–57.

⁸⁶ Skubiszewski 1965, s. 10.

⁸⁷ Tamże, s. 19.

⁸⁸ Tamże, s. 19.

⁸⁹ Tamże, s. 19.

⁹⁰ Szczegółowy wykaz oraz omówienie zachowanych egzemplarzy romańskich naczyń typu *scyphus* prezentuje cytowany już artykuł P. Skubiszewskiego; Skubiszewski 1965, *passim*.

⁹¹ Paryż, Musée du Louvre, département des Objets d'art, Inv. MR R 98; wys. 30,1 cm, średnica 16,8 cm; Limoges 1995, kat. 70.



27. *Cyborium* Mistrza Alpais, ok. 1200 r.

złoczonej miedzi i bogato dekorowane emalią, kaboszonami i grawerunkiem. Kompozycja ikonograficzna dekoracji czary i przykrywy jest jednakowa i tworzą ją dwa fryzy anielskich półpostaci (po osiem aniołów w każdym fryzie), ujmujące z góry i dołu szereg ośmiu półpostaci męskich, ukazanych na stylizowanych obłokach, z aureolą i księgą w ręku. Postaci te identyfikowane są z dwunastoma apostołami i czterema prorokami⁹². Na kulistej gałce wieńczącej przykrywę, w półwypukłym reliefie przedstawieni są czterej aniołowie trzymający na piersiach konsekrowane hostie. Wewnątrz przykrywy, w jej centrum, wygrawerowana jest *Manus Dei*. Na dnie czary widnieje grawerowana postać błogosławiącego anioła z księgą oraz sygnatura artysty.

Eucharystyczne przeznaczenie tego dzieła akcentuje wyraźnie dekoracja uchwytu przykrywy, gdzie czterej aniołowie prezentują konsekrowane hostie. Motyw ten wejdzie na stałe do repertuaru eucharystycznej ikonografii

⁹² Limoges 1996, s. 248.

jako ilustracja tematu *panis angelorum*⁹³. Przechowywanie *Corpus Domini* w *scyphus* potwierdza również obecność *Manus Dei* w centrum przykrywy⁹⁴. Ten sam motyw występować będzie zwykle na płycie przykrywającej *reservaculum* gołębic eucharystycznych.

Naczynie w formie *scyphus* pojawiło się jako odpowiedź na dokonujące się od drugiej połowy XII w. przemiany w praktyce udzielania i przechowywania Eucharystii. Forma wybrzuszonej czary z nakrywą doskonale nadawała się do bezpiecznej rezerwacji większej liczby komunikantów oraz do rozdawania Komunii świętej wiernym.

Pyxis pediculata

Tradycyjna forma niskiej, cylindrycznej *pyxis* z konicznym przykryciem ulega na przełomie XI i XII w. transformacji, w wyniku której wykształci się typ eucharystycznego cyborium, obecny w Kościele zachodnim po dziś dzień. Etapem pośrednim w tym procesie było pojawienie się naczynia w formie *scyphus*. Kompozycyjnym *novum* stało się osadzenie *pyxis* na stopie z trzonem zaopatrzonym w nodus, co upodabniało ją do kształtu kielicha mszalnego. Ten rodzaj eucharystycznego naczynia występować będzie często pod nazwą *pyxis pediculata*. Przyczyn ewolucji postaci *pyxis* szukać należy w przedstawionej wyżej zmianie praktyki przyjmowania Komunii świętej przez wiernych⁹⁵. Do IX w. po ceremonii *fractio panis* wierni otrzymywali Eucharystię z pateny, na której dokonywano łamania eucharystycznego chleba. Od wieku IX materia Eucharystii coraz powszechniej stają się wcześniej uformowane hostie, w związku z czym coraz większą rolę odgrywać zaczyna *pyxis*, w której komunikanty przynoszone są z darami ofiarnymi na ołtarz, i z której konsekrowane hostie rozdawane są wiernym⁹⁶. Od tego momentu *pyxis* staje się sprzętem liturgicznym ściśle związanym z udzielaniem Komunii świętej. Osa-

⁹³ Po raz pierwszy określenie to, wskazujące na związek Eucharystii i aniołów, pojawiło się w pismach św. Augustyna (*O cibus et panis angelorum: de te implentur angeli, de te satiantur, et non fastidiunt; Sermo* 196, w: PL 38, szp. 1020) i stąd trafiło do repertuaru eucharystycznej symboliki w XIII w. Motyw *panis angelorum* największą popularność zyskał dzięki hymnowi *Lauda Sion*, ułożonemu w 1264 r. przez św. Tomasza z Akwinu na uroczystość Bożego Ciała.

⁹⁴ *Manus Dei* widnieje również w centrum przykrywy bukszpanowego naczynia znanego jako *scyphus Sancti Nicolai* (Kolonja, ok. 1180 r., Brauweiler, Skarbiec Opactwa); *Ornamenta* 1985, t. 3, kat. H 61.

⁹⁵ Dla J. Brauna źródłem owej nowatorskiej formy miała być wysoka wartość i szacunek, jakie od XII w. towarzyszyły naczyniom eucharystycznej rezerwacji. One to właśnie, jego zdaniem, miały przyczynić się do zrównania formy *pyxis* z kształtem kielicha; Braun 1932, s. 303.

⁹⁶ Jungmann 1962, s. 111–112. Zwyczaj używania uformowanych hostii dla Komunii wiernych stanie się powszechną regułą w XI w.

28. *Pyxis* z kościoła św. Kuniberta w Kolonii, ok. 1200 r.



29. *Pyxis pediculata* z bazyliki św. Gerwazego w Avranches, koniec XIII w.

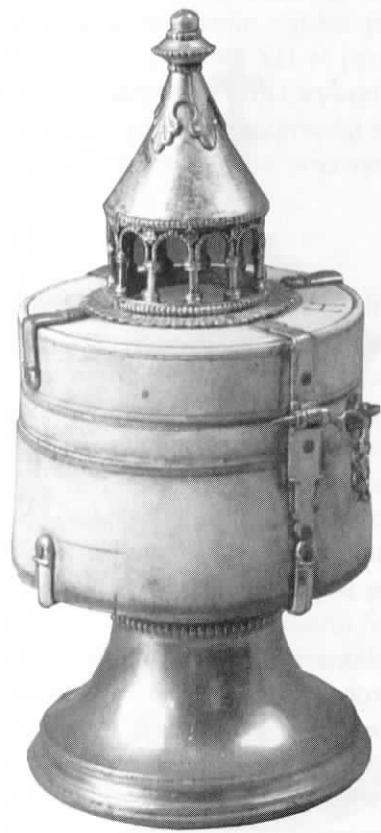


dzenie *pyxis* na stopie na przełomie XII i XIII w. zdaje się wynikać z racji praktycznych, gdyż trzon zaopatrzony w nodus ułatwiał bezpieczny uchwyt naczynia podczas rozdzielania Komunii świętej.

Za jeden z wczesnych przykładów tego typu *vas eucharisticum* uważana jest cylindryczna *pyxis* z kościoła św. Kuniberta w Kolonii z około 1200 r., bogato dekorowana filigranem i kamieniami szlachetnymi, z medalionem Ukrzyżowania osadzonym na kuli wieńczącej stożkowe przykrycie⁹⁷ (il. 28). Za równie wczesne uchodzą cyboria z Muzeum w Brunzwicku i z kościoła

⁹⁷ Braun 1932, tabl. 51, il. 179; *Eucharistia* 1960, kat. 126.

30. *Pyxis* z kości słoniowej, ok. 1200 r., Maastricht, skarbiec kościoła Sint Servaas



31. *Pyxis* ze skarbca katedry Notre-Dame w Saint-Omer, początek XIII w.



św. Kunegundy koło Burgerroth w Dolnej Frankonii. Oba dzieła prezentują prostą formę gładkiej, cylindrycznej *pyxis* ze stożkowym przykryciem zwieńczonym kulistą galką⁹⁸. Całość osadzona jest na krótkim trzonie z nodusem i szeroką, koniczną stopą⁹⁹. Osadzenie puszek typu *scyphus* na trzonie z nodusem i stopą doskonale egzemplifikuje *pyxis pediculata* z bazyliki św. Gerwazego w Avranches (Manche) z końca XIII w.¹⁰⁰ (il. 29).

⁹⁸ Pojawienie się kulistej formy wieńczącej przykrycie interpretować należy również w kategoriach praktycznych, gdyż pełniła ona funkcję uchwytu usprawniającego otwieranie *pyxis*.

⁹⁹ Braun 1932, tabl. 52, il. 183, 185.

¹⁰⁰ Trésors 1965, kat. 229.

Na początku XIII w. pojawiają się eucharystyczne puszki w formie *pyxis pediculata*, których dekoracja „kopiuje” wzór jerozolimskiej Anastasis.

Dziełem takim jest *pyxis* z kości słoniowej z Maastricht z ok. 1200 r.¹⁰¹ (il. 30). Wykonana najprawdopodobniej na Sycylii, gładka, cylindryczna puszka z kości słoniowej z płaskim przykryciem, otrzymała w warsztatach mozańskich – niezachowaną dziś – stopę¹⁰² z trzonem oraz zwieńczenie przykrycia w formie centralnego tempietta ze złożonej miedzi, o stożkowym dachu spoczywającym na jedenastu ażurowych arkadach kolumnowych. Johann-Christian Klamt łączy dekorację omawianej *pyxis* z grupą analogicznych dzieł nawiązujących do wzorca centralnej budowli Grobu Pańskiego¹⁰³.

Doskonałym przykładem eucharystycznego *repositorium* o wzorowanym na Anastasis repertuarze form jest *pyxis* ze skarbca katedry Notre-Dame w Saint-Omer w Pikardii, datowana na początek wieku XIII¹⁰⁴ (il. 31). I w tym przypadku, spoczywający na trzonie z nodusem i stopą, cylindryczny korpus *pyxis* wieńczy przykrycie w kształcie centralnej budowli o stożkowym dachu spoczywającym na ażurowych arkadach. Rząd arkad obiega również krawędzie *pyxis*, dodatkowo akcentując architektoniczny charakter dekoracji i jej związek z kompozycją jerozolimskiego wzorca. Wewnątrz puszki znajduje się – widoczne w prześwitach arkad – naczynie z kryształu górskiego, w którym umieszczano hostie.

Architektoniczny charakter prezentuje również *pyxis* z Musée des Parc du Cinquantenaire w Brukseli z początku XIII w.¹⁰⁵ (il. 32). Szeroka stopa oraz krawędzie gładkiego cylindra korpusu dekorowane są filigranem i kaboszonymi. Filigran zdobi również przykrycie, prezentujące formę stożkowego dachu spoczywającego na imitującym arkadowy tambur filigranowym ażurze. Wierzchołek stożka wieńczy pokryta filigranem kula z krucyfiksem na szczycie. Również i w tym przypadku wewnątrz znajduje się osobny pojemnik na komunikanty¹⁰⁶. Mimo bogatej ornamentyki struktura architektonicznej kompozycji *pyxis* stanowi wyraźną reminiscencję idei centralnego mauzoleum Grobu Świętego.

Naczynia eucharystycznej rezerwacji z epoki karolińskiej i wieków następnich – do XIII włącznie – nawiązujące swą formą i dekoracją do *Sepulcrum Domini* w Jerozolimie, świadczą o kontynuacji, żywej od wczesnego średniowiecza, idei *novum sepulcrum Jesu Christi* w ramach praktyki przecho-

¹⁰¹ Sint Servaas, Schatkamer. Zob. Ornamenta 1985, t. 3, kat. H 19.

¹⁰² Obecna stopa *pyxis* została zamontowana po 1873 r., tamże, s. 98.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Gauthier 1983 a, s. 116, kat. 66.

¹⁰⁵ Braun 1932, tabl. 51, il. 181.

¹⁰⁶ Tamże, s. 308.



32. *Pyxis*, początek XIII w.,
Muséum des Parc du Cinquantenaire

wywania *Corpus Domini*. Okolicznością, która niewątpliwie przyczyniła się do kontynuacji i trwania tejże idei, było podjęcie i popularność w czasach karolińskich alegorycznej interpretacji mszy świętej i eucharystycznej teologii, akcentującej realistyczny i ofiarny charakter Eucharystii. Dodatkowym czynnikiem stał się rozwój ruchu pielgrzymkowego do Ziemi Świętej oraz połączony z nim kult związanych z życiem Chrystusa świętych miejsc, wśród których niewątpliwie najważniejszy był Grób Pański. Pojawieniu się w XI w. monumentalnych kopii Mauzoleum Anastasis towarzyszą, inspirowane jej wzorem, eucharystyczne *vasa sacra*. Architektoniczny charakter ich kompozycji wynika ze świadomego zamiaru prezentacji formy ilustrującej i symbolizującej Grób Chrystusa. Dzieła te stanowią ważny punkt odniesienia w interpretacji architektonicznej formy licznej grupy *pyxis* z XIV i XV w., o których będzie mowa w rozdziale szóstym.

ROZDZIAŁ 4 *Ad instar arcae foederis dei* – rezerwacja Eucharystii w łączności z ideą *Sancta Sanctorum* w świątyni Salomona (VIII–XIII wiek)

Porro secundum formam tabernaculi faciunt ecclesias Christiani. Secundum Sancta fit anterior domus, ubi populus stat. Sanctuarium vero secundum Sancta Sanctorum, ubi clericus stat.

(Honoriusz z Autun, *Gemma animae* I, 124)

[...] in quibusdam ecclesiis super altare collocatur arca, seu tabernaculum, in quo corpus domini, et reliquiae sanctorum ponuntur.

(Wilhelm Durandus, *Rationale divinatorum officiorum* I, 2.5)

4.1. Reforma Benedykta z Aniane – kontynuacja idei *Sancta Sanctorum* w architekturze pierwszej połowy IX w.

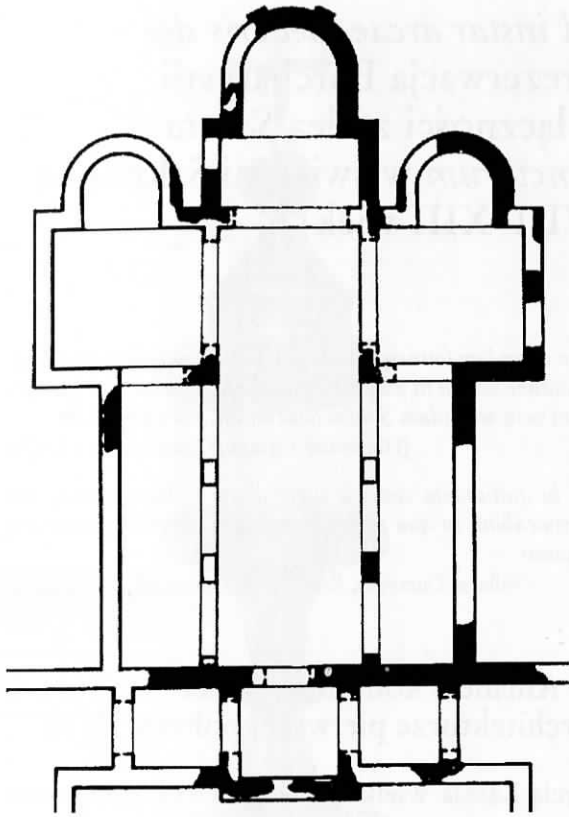
Wraz ze śmiercią Karola Wielkiego w roku 814 wyraźnemu osłabieniu ulega reforma liturgii orientowana na Rzym. Jego następca Ludwik Pobożny priorytetowym zadaniem swojej polityki kościelnej uczynił staranie o przyjęcie w klasztorach imperium benedyktyńskiej reguły z Monte Cassino¹. Przesunięcie akcentu z Rzymu na Monte Cassino, i w konsekwencji odejście od papiesko-późnoantycznych wzorów ku odświeżonej benedyktyńskiej regule, spowoduje zaniechanie koncepcji dwóchórnych bazylik zwróconych partią prezbiterialną na zachód i powrót do typu świątyni orientowanej².

Głównym architektem probenedyktyńskiej reformy na dworze Ludwika Pobożnego był jego osobisty doradca Bedykt z Aniane (zm. 821 r.). Rezydując w opactwie Kornelimünster uczynił z niego centrum nowego ruchu reformatorskiego, a tamtejszy kościół opacki jego wzorcową świątynią³ (*il.* 33).

¹ Jacobsen 1992, s. 254–255, przyp. 436.

² Tamże, s. 255.

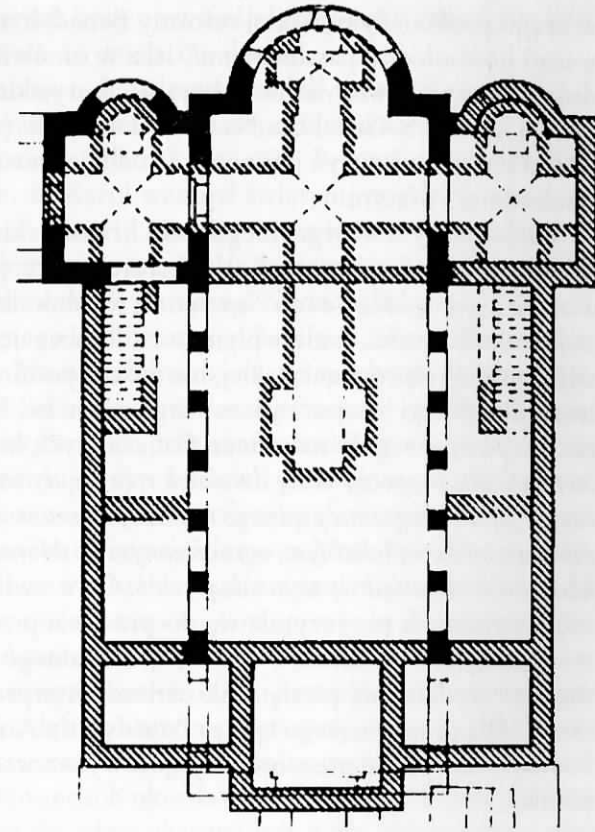
³ Znaczenie budowli opackiego kościoła w Kornelimünster dodatkowo podkreśla fakt, że miał on być również mauzoleum Ludwika Pobożnego; tamże, s. 307–308.



33. Kornelimünster,
plan kościoła opackiego,
814–817 r., wg W. Jacobsena

Koncepcja sakralnej budowli preferowana przez Benedykta z Aniane zdecydowanie różniła się od monumentalnych, dwuchórowych bazylik karolińskich. Świątynie wzorowane na Kornelimünster (m.in. Maursmünster, Argeliers, Michaelstadt-Steinbach (il. 34), Münstereifel⁴) były świątyniami stosunkowo niewielkimi, o nawie głównej zredukowanej do sześciu arkadowych przęseł, gdzie drogie i wykwintne kolumny zastąpiono filarami. Część wschodnią, oddzieloną od nawy transeptem, tworzyło prezbiterium zamknięte apsydą, ujęte parą kaplic w formie wydzielonych cel (co dało podstawę do określenia budowli tego typu niemieckim mianem „Zellenbasiliken”). Świątynie te służyć miały liturgii skupionej na wewnętrznym życiu konwentu i prywatnej pobożności każdego z mnichów, gdzie na próżno szukalibyśmy śladów widowiskowych ceremonii i spektakularnych nabożeństw procesyjnych,

⁴Jacobsen 1992, s. 303 nn.



34. Michaelstadt-Steinbach,
plan kościoła opackiego,
815–827 r., wg W. Jacobsena

celebrowanych w bazylikach typu Centuli⁵. W myśl tych założeń przeznaczona dla liturgii mniszej część wschodnia świątyni została oddzielona od dostępnej dla świeckich partii nawowej wysoką przegrodą lektorium⁶. Dyspozycja partii wschodniej kościoła z prezbiterium ujętym parą kaplic kojarzyć się może z typem wczesnośredniowiecznej budowli sakralnej z pastoforiami. Jednak – jak wykazał Werner Jacobsen – wzorca dla świątyń wznoszonych

⁵ *Nach der Form all dieser Kirchen, ihrer unmittelbaren baulichen Verwandtschaft zu Kornelimünster sowie schließlich der politischen Parteilung ihrer Bauherren und -helfer dürfen diese gestauchten Zellenbasiliken wohl unumwunden mit den anianischen Reform in Zusammenhang gesehen werden, als eine Architekturform, welche die baulichen Ideale der Zeit Karls des Großen ignorierte, die monumentalisierende Anlage der Bauten Karls verweigerte und statt dessen den anianischen Vorstellungen von der Verinnerlichung monastischen Lebens, der Separierung von der Laienwelt und Privatisierung des Gottesdienstes entgegenkam; Jacobsen 1992, s. 314.*

⁶ Tamże, s. 312–313.

w kręgu probenedyktyńskiej reformy Benedykta z Aniane nie należy szukać wśród kościołów z pastoforiami⁷, lecz w omówionej już grupie wczesnośredniowiecznych świątyń na Półwyspie Iberyjskim, reprezentowanych przez opacki kościół S. Gião koło Nazaré w Portugalii (*il. 15*)⁸. Analogiczne w przypadku typu obu świątyń jest wyraźne oddzielenie korpusu nawowego od części wschodniej świątyni.

Pochodzący z wizygockiego rodu hrabiowskiego Benedykt z Aniane wielokrotnie miał okazję poznać sakralną architekturę Półwyspu Iberyjskiego wraz z inspirującą ją ideą *Sancta Sanctorum* w odniesieniu do sanktuarium⁹. Analizując okoliczności, jakie wpłynęły na koncepcję świątyni w kręgu probenedyktyńskiej reformy aniańskiej, nie można pominąć znaczenia monastycyzmu irofrankijskiego – zapoczątkowanego przez św. Kolumbana – dla recepcji benedyktyńskiej reguły na terenie Galii i innych krajów Europy¹⁰. *Nie w Italii, lecz w Galii rozpoczyna się dziejowa rola reguły św. Benedykta. Gdyby nie włączenie jej do programu prężnego monastycyzmu irofrankijskiego, pozostałaby być może zjawiskiem lokalnym, ograniczonym do Monte Cassino i w najlepszym razie klasztorów stamtąd się wywodzących*¹¹. Owa swoista „symbioza” obu tradycji monastycznych przyczyniła się do przejścia przez benedyktynów charakterystycznej dla Iroszkotów koncepcji sakralnego wnętrza jako świątyni Salomona z wydzieloną partią sanktuarium, interpretowaną jako *Sancta Sanctorum*¹². Dla propagującego tę ideę Benedykta z Aniane wczesnośredniowieczne kościoły iberyjskie prezentowały gotowy wzorzec formalny jej urzeczywistnienia.

4.1.1. Aniane, Akwizgran, Germigny-des-Près, Fulda

Pierwszym świadectwem realizacji karolińskiej świątyni w duchu idei świątyni Salomona wydaje się być wzniesiony przez Benedykta około 782 r. kościół Zbawiciela przy założonym przez niego opactwie w Aniane¹³. Ołtarz główny został tu skomponowany z trzech kamiennych płyt, tak że wewnątrz pozostawał pusty, przez co miał naśladować dzieło Mojżesza. Ołtarz ten pełnił w sanktuarium funkcję Arki Przymierza. W wyposażeniu kościoła istotną rolę posiadała – związana ze świątynią Salomona – symbolika liczby siedem:

⁷ Jacobsen 1992, s. 263–264.

⁸ Por. rozdział 2.4.1.

⁹ Jacobsen 1992, s. 306.

¹⁰ Strzelczyk 1987, s. 131–132.

¹¹ Tamże, s. 132.

¹² Por. rozdział 2.4.1.

¹³ Jacobsen 1992, s. 271–272, fig. 112.

siedem ołtarzy, siedem wiszących lamp oraz siedmioramienny świecznik, którego ornamentyka nawiązywała do dzieła Besaleela¹⁴.

Kościół Zbawiciela w Aniane o dekadę wyprzedził najważniejszą realizację sakralną Karola Wielkiego i jego budowniczego Einharda – Kaplicę Pałacową w Akwizgranie, wznoszoną w latach 790–800. Biograf cesarza Notker Balbulus (zm. 912 r.) podaje, że Karol wznosił świątynię w Akwizgranie *iuxta sapientissimi Salomonis exemplum*¹⁵. O tym, że nie była to tylko wzniosła przenośnia dziejopisa, świadczy wiele faktów dodatkowych: sam Karol Wielki określany był przez współczesnych jako *drugi Dawid i Salomon*, Einharda zaś przyrównywano do biblijnego budowniczego Besaleela. Sam Alkuin wreszcie, pisząc do Karola w roku 798 wyrażał nadzieję, że spotka go w Akwizgranie *ubi templum sapientissimi Salomonis arte deo construitur*¹⁶. Kaplica Pałacowa w Akwizgranie – mimo oczywistych powiązań z architekturą kościoła San Vitale w Rawennie¹⁷ – prezentując typ budowli centralnej przesklepionej kopułą, wskazuje na wyraźne asocjacje z jerozolimską „Świątynią Skały”, czyli wzniesionym w VII w. na miejscu świątyni Salomona Meczetem Omara, który powszechnie uważany był za wyobrażenie salomonowej budowli¹⁸.

*Theodulfus igitur episcopus inter caetera suorum operum basilicam miri operis, instar videlicet eius quae Aquis est constitata, aedificavit in villa, quae dicitur Germiniacus...*¹⁹. Sztandarowym dziełem epoki karolińskiej, wzorowanym na kaplicy w Akwizgranie i zdefiniowanym przez swój wystrój jako nowa świątynia Salomona, pozostaje oratorium Theodulfa (zm. 821 r.) w Germigny-des-Près z roku 806. W ten sposób określa oratorium Peter Bloch, analizując mozaikową dekorację apsydy, gdzie ukazana jest Arka Przymierza z parą cherubów oraz zachowane fragmenty sztukateryjnego wystroju w formie palm i dekoracji kwiatowych²⁰. Autor zwraca uwagę, że w realizacji idei świątyni Salomona w czasach karolińskich proporcje budowli nie miały istotnego znaczenia, natomiast główny akcent spoczywał na elementach wystroju i sprzętach: Arce Przymierza, świeczniku siedmioramiennym i morzu miedzianym²¹.

¹⁴ Bloch 1965, s. 256–257.

¹⁵ *Gesta Caroli I*, c. 27; cyt. za: Bloch 1965, s. 259.

¹⁶ Cyt. za: Bandmann 1965, s. 452. Por. tamże, s. 451–453; Bloch 1965, s. 258–260.

¹⁷ Bandmann 1965.

¹⁸ Naredi-Reiner 1994, s. 123 nn.

¹⁹ *Przeto biskup Theodulf, wśród innych swoich dzieł godnych podziwu, wznosił we wsi Germigny bazylikę, zaiste na wzór tej, którą wzniesiono w Akwizgranie; Miracula sancti Maximi abbatis Miciacensis III*, 13; Schloesser 1892, nr 682.

²⁰ Dzieło Theodulfa uległo poważnemu zniszczeniu jeszcze w wieku powstania. W latach 856 i 865 lub 866 oratorium dwukrotnie stało w ogniu podczas najazdu Normanów; tamże, s. 235, 256.

²¹ Tamże, s. 258.

Na koncepcję Germigny-des-Près jako świątyni Salomona wpłynęły niewątpliwie ściśle kontakty Theodulfa z Benedyktem z Aniane oraz fakt, że jako opat w Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire) stał na czele głównego ośrodka benedyktyńsko-kolumbańskiej reformy²².

Kolejnym świadectwem obecności idei świątyni Salomona i *Sancta Sanctorum* we wnętrzu karolińskiej świątyni jest benedyktyńska Fulda w czasie opackich rządów Rabana Maura (822–842)²³. Dla kościoła opackiego polecił on wykonać arkę i świecznik siedmioramienny: *Abbas V-us Rhabanus fecit arcam, instar arce mosayce, cum circulis et vectibus ex omni parte auratum, propitiatorium, cherubim gloriae, candelabrum ex toto auratum*²⁴. *Vita S. Rabani*, wraz z informacją o drugim egzemplarzu arki wykonanym z polecenia opata *ad instar arcae foederis Dei* jako relikwiarz dla kościoła św. Bonifacego w Fuldzie, zawiera cenną wskazówkę dotyczącą usytuowania tejże w przestrzeni sanktuarium, a mianowicie *in apsida orientali* (w apsydzie wschodniej)²⁵. W innym miejscu ten sam tekst podaje szczegółowy opis tej partii świątyni wraz ze sposobem eksponowania arki w prezbiterium: [...] *turris lapidea post altare in cuius turris summitate media condidit praedictorum ossa sanctorum, arcae saxae diligenter inclusa, super quam culmen columnis quatuor sustentatum erigens, auro ornavit et argento* [...]²⁶. W opisie tym bodajże po raz pierwszy spotykamy występującą w wiekach następnych kompozycję ołtarza głównego w połączeniu ze stojącą za nim kolumną, na której eksponowana jest arka-relikwiarz bądź arka z Eucharystią. Źródłem inspirującym taki układ wydaje się być tekst 1 Księgi Królewskiej, opisujący dzieło Salomona, gdzie *Sancta Sanctorum* i ołtarz figurują w przestrzennej sekwencji²⁷.

²² Strzelczyk 1987, s. 127, 132; M. Sedlmayer, *Theodulf*, w: LThK 10, szp. 61–62, tu szersza literatura.

²³ Bloch 1961, s. 89 nn.

²⁴ Piąty opat Raban sporządził arkę na wzór arki mojszozowej, z pierścieniami i drążkami wyzłoczoną ze wszystkich stron, przeblaganię, cheruby chwaty, świecznik w całości złoty; cyt. za: Bloch 1965, s. 256.

²⁵ *Reliquorum vero sanctorum ossa, qui supra nominati sunt, in arca, quam ad instar arcae foederis Dei ex ligno fabricatum deauratum cum Cherubim ac vectibus suis in basilica beati Bonifacii martiris in apsida orientali posuerat, condidit, donec venerationi eorum congruum pararet. Quod et postea cum divino adiutorio quam celerrime potuit devotos implevit; Vita S. Hrabani*, cyt. za: Bloch 1965, s. 256.

²⁶ *Kamienna wieża za ołtarzem, na której szczytce złożył kości wspomnianych wyżej świętych, zamknięte troskliwie w kamiennej skrzyni, ponad tym wzniesieniem wznosił cztery kolumny podpierające, [które] ozdobił złotem i srebrem; Vita S. Hrabani, cap. 47*, cyt. za: Elbern 1965, s. 125.

²⁷ *Tak więc wyłożył złotem całą zupełnie świątynię i również pokrył złotem cały ołtarz, który był przed Miejscem Najświętszym; 1 Krl 6, 22.*

4.2. Trwanie idei – prezbiterium na wzór *Sancta Sanctorum*

Po śmierci Benedykta z Aniane w roku 821 i powrocie Adalharda (byłego doradcy Karola Wielkiego w sprawach zakonów i zwolennika prorzymskiej polityki w cesarstwie) na dwór Ludwika Pobożnego, nastąpił nawrót ku rzymskiej tradycji liturgicznej i związanej z nią okazałej formy bazyliki z długą nawą główną, transeptem i przylegającą do niego orientowaną apsydą. Powraca, wzorowana na bazylice watykańskiej, konstrukcja pierścieniowej krypty, czego przykładem może być wzniesiona przez Einharda po 830 r. bazylika w Seligenstadt²⁸. Zdaniem Wenera Jacobsena ów ponowny zwrot ku tradycji Rzymu, wraz z polityczną tendencją nawrotu do pełnych blasku czasów Karola Wielkiego, wyjaśnia fakt ponownego pojawienia się około 830 r. bazylik dwuchórowych, czego przykładem może być Reichenau–Mittelzell (ok. 830 r.), Paderborn (ok. 836 r.) oraz Echternach (830/840 r.)²⁹.

Mimo tak wyraźnego po roku 830 odwrótu od wzorowanej na Przybytku Salomona koncepcji świątyni – preferowanej w ramach reformy Benedykta z Aniane – ku okazałej i reprezentacyjnej formie rzymskiej bazyliki, nie została zapoznana wypracowana wcześniej idea łącząca sanktuarium kościoła z przestrzenią *Sancta Sanctorum*.

Wśród wielu potwierdzających to świadectw na pierwszym miejscu wymienić należy idealny plan klasztoru z St. Gallen, sporządzony około 830 r. w Reichenau dla opata St. Gallen Gotzberta³⁰. Zamieszczony na nim plan kościoła opackiego (*il. 35*) prezentuje typ dwuchórowej bazyliki transeptowej, gdzie chór zachodni ma charakter sekundarny, a główny akcent położony został na partii wschodniej z centrum zogniskowanym na chórze wschodnim³¹ (*il. 36*). Chór ten zlokalizowany jest na planie kwadratu³², ponad mieszczącą się pod nim kryptą, i zamknięty od wschodu apsydą z ołtarzem św. Pawła. W cen-

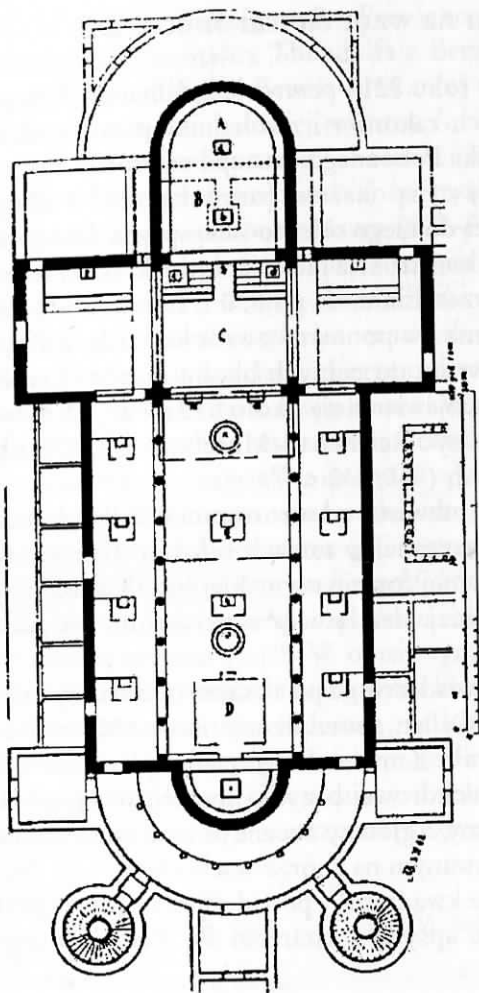
²⁸ Jacobsen 1992, s. 257, przyp. 451, s. 315–317. Nową tendencję w sakralnej architekturze znamienne charakteryzuje relacja o wizji Einharda związanej z budową bazyliki w Seligenstadt. W wizji tej święci, spoczywający w „aniańskiej” świątyni w Steinbach, mieli nalegać na Einharda, aby nie pozostawiał ich w tym miejscu. Fakt ten skłonił Einharda do przeniesienia relikwii świętych z Steinbach do Seligenstadt, gdzie wznosił dla nich okazałą bazylikę w rzymskim stylu. W ślad za Seligenstadt po 830 r. powstało wiele świątyń w reaktywowanym rzymskim stylu: Hirsau, Koblencja, Werden; tamże, s. 317.

²⁹ Tamże, s. 258.

³⁰ Tamże, s. 33, 259.

³¹ Tamże.

³² Kwadratowy narys chóru „przysłania” na planie umieszczony w jego polu wąski korytarz obejścia krypty, przez co spoglądając na rysunek ma się wrażenie, że chór jest prostokątny. Tymczasem długość ścian bocznych chóru, mierzona od ostatniego z prowadzących do niego siedmiu stopni do nasady łuku apsydy, równa jest szerokości przeszła nawy głównej.

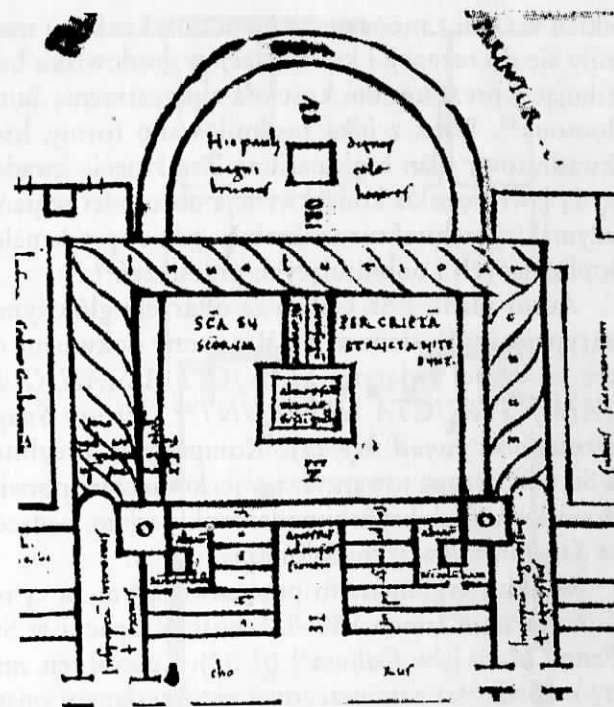


35. St. Gallen, plan kościoła opackiego, ok. 830 r., wg Dehio von Bezold

trum chóru znajduje się ołtarz główny kościoła poświęcony Pannie Marii i św. Gallusowi³³. Zamknięcie części wschodniej kościoła na planie z St. Gallen kompozycją kwadratowego prezbiterium i apsydy jest w architekturze karolińskiej rozwiązaniem rzadkim, jeśli nie nowatorskim. W budownictwie sakralnym tego czasu formy te osobno występowały, lecz nigdy razem³⁴. Według Wenera Jacobsena na terenie frankońskim najstarszym przykładem połączenia kwadratowego prezbiterium i apsydy – w tym przypadku pary bliź-

³³ Minuskułowa inskrypcja na planie ołtarza określa go jako *altare s(an)c(t)ae mariae et s(an)c(t)i galli*; Jacobsen 1992, s. 18.

³⁴ Tamże, s. 107.



36. Plan z St. Gallen, ok. 830 r., fragment wschodniego chóru z ołtarzem głównym

niaczych apsyd – jest bazylika opata Haito w Reichenau-Mittelzell z 816 r.³⁵ Od wieku X kompozycja kwadratowego bądź prostokątnego prezbiterium i apsydy stanie się czołowym rozwiązaniem dla okazałych budowli sakralnych³⁶. Biorąc pod uwagę miejsce powstania planu z St. Gallen oraz prawdopodobne autorstwo opata Haito, analogia między kompozycją prezbiterium w Reichenau-Mittelzell i partią wschodnią kościoła na planie z St. Gallen nie jest przypadkowa. Jak zatem wytłumaczyć fakt pojawienia się w środowisku benedyktyńskim w pierwszej połowie IX w. nowatorskiej kompozycji części prezbiterialnej świątyni, łączącej kwadratowy chór z apsydą?

Prezbiterium na planie kwadratu spotykamy już w kościołach wczesnego średniowiecza, ze szczególnym podkreśleniem świątyń powstałych w kręgu gallikańskiej rodziny liturgicznej, gdzie forma ta odzwierciedlała proporcje *Sancta Sanctorum* świątyni Salomona³⁷. Powiązania klasztorów benedyktyń-

³⁵ Jacobsen 1992, s. 110, fig. 34. W IX w. taki układ partii prezbiterialnej prezentuje jeszcze kościół św. Jerzego w Verden oraz bazylika w Kornelimünster; tamże, s. 112.

³⁶ Tamże, s. 110–112.

³⁷ Por. rozdział 2.4.1.

skich w Galii z monastycyzmem iroszkockim i tradycją mozarabską przyczyniły się do recepcji i kontynuacji w środowisku benedyktyńskim idei identyfikującej prezbiterium kościoła z przestrzenią *Sancta Sanctorum* świątyni Salomona³⁸. Wraz z ideą zasymilowano formy, które ją obrazowały, w tym kwadratowy plan sanktuarium. Zamknięcie kwadratowego prezbiterium apsydą jawi się jako konsekwencja obecności w państwie karolińskim tradycji rzymskiej architektury sakralnej, gdzie apsyda należy do repertuaru form sakralizujących i nobilitujących przestrzeń³⁹.

Autor planu z St. Gallen za ołtarzem głównym umieścił majuskułową inskrypcję, która stanowi dla nas cenny dokument definiujący ideowy charakter tej części świątyni: *S(AN)C(T)A S(AN)C(T)ORUM SUPER CRIP(TA) STRUCTA NITEBUNT*⁴⁰ (*Miejsce Święte Świętych będzie jaśnieć wzniesione ponad kryptą*). Kompozycja prezbiterium kościoła na planie z St. Gallen oraz towarzyszący jej komentarz potwierdzają kontynuację w środowisku benedyktyńskim idei sanktuarium, będącego odwzorowaniem *Sancta Sanctorum* świątyni Salomona.

Ważkim argumentem przemawiającym za tą tezę jest wzniesiony przez Gotzberta w latach 830–835 kościół opacki w St. Gallen pod wezwaniem Panny Marii i św. Gallusa⁴¹ (*il.* 37). Kościół ten, *notabene* zdecydowanie różny od świątyni zamieszczonej na przesłanym opatowi planie, w sposób wyraźny prezentuje schemat budowli sakralnej wzorowanej na kompozycji wnętrza jerozolimskiej świątyni⁴². Trójnawowy korpus nawy głównej – analogicznie jak w świątyniach aniańskich – odgradzony jest od części wschodniej przegrodą lektorium. Dla naszych rozważań najistotniejsze jest rozwiązanie wschodniej partii kościoła, gdzie prezbiterium na planie kwadratu – ujęte po bokach parą wąskich kaplic – zamykała apsyda⁴³. Układ ten jest tożsamy z figurującym na planie z St. Gallen, co – przy analogicznej z biblijnym wzorcem strukturze wnętrza świątyni opata Gotzberta – dodatkowo przemawia za interpretacją prezbiterium na planie z St. Gallen w duchu idei *Sancta Sanctorum*.

³⁸ Por. rozdział 4.1.

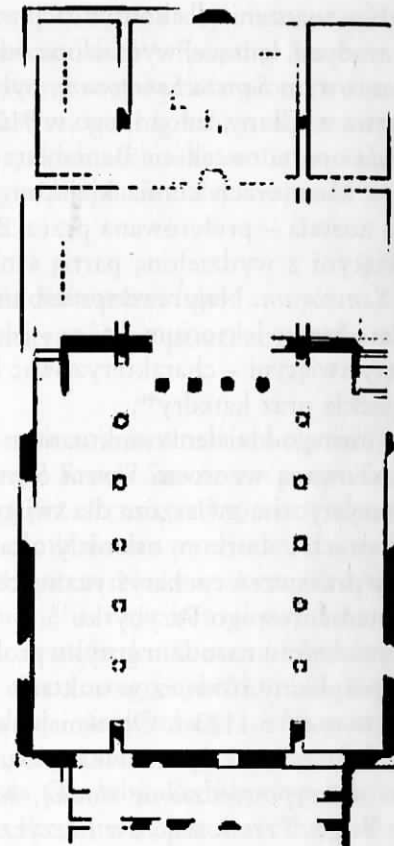
³⁹ B a n d m a n n 1953.

⁴⁰ Inskrypcja ta umieszczona jest w dwu rzędach przedzielonych miejscem usytuowania sarkofagu św. Gallusa. Taka kompozycja napisu daje możliwość również innego zestawienia sekwencji wyrazów, tak jak to uczynił W. Jacobsen: *S(AN)C(T)A SUPER CRIP(TA) S(AN)C(T)ORUM STRUCTA NITEBUNT*; J a c o b s e n 1992, s. 18, il. 7.

⁴¹ J a c o b s e n 1992, s. 176 nn. Świątynia opata Gotzberta uległa gruntownej przebudowie w X, XV i XVII w., stąd jej pierwotny kształt znany dziś jedynie z relacji źródłowych oraz prac wykopaliskowych; tamże, s. 178–179.

⁴² Tamże, s. 184, fig. 80.

⁴³ Tamże, s. 177–178.



37. St. Gallen, kościół opacki pod wezwaniem Panny Marii i św. Gallusa, 830–835 r., wg W. Jacobsena

W tym miejscu należy jeszcze raz przywołać cytowany już fragment *Gemma animae* Honoriusza z Autun, w którym dyspozycja wnętrza chrześcijańskiej świątyni przyrównana jest do przestrzeni starotestamentowego Przybytku. Jako konkluzję swoich rozważań Honoriusz zamieszcza – wspomniane wcześniej – stwierdzenie: *Porro secundum formam tabernaculi faciunt ecclesias Christiani. Secundum Sancta fit anterior domus, ubi populus stat. Sanktuarium vero secundum Sancta Sanctorum, ubi clerus stat*⁴⁴. Tekst ten, chociaż powstał blisko 300 lat po świątyni opata Gotzberta i planie z St. Gallen, pozostaje w ścisłej łączności z inspirującą je ideą sakralnego wnętrza wzorowanego na opisie biblijnego Przybytku. Honoriusz z Autun jest tu również świadkiem trwania wzmiankowanej wyżej idei w środowisku benedyktyńskim.

⁴⁴ *Gemma animae* I, 124; PL 172. Por. rozdział 2, przypis 111.

Nie bez znaczenia dla kontynuacji w benedyktyńskich klasztorach średniowiecza tradycji, łączącej wydzielone od reszty świątyni sanktuarium ze starotestamentowym *Sancta Sanctorum*, był sukces reformy zakonu według wzorca opactwa w Cluny, założonego w 910 r. Podstawą reformy kluniackiej stała się *Regula* oparta na tekście Benedykta z Aniane⁴⁵. Niewątpliwie wraz z podjęciem w klasztorach kluniackiej kongregacji tradycji aniańskiej, spopularyzowana została – preferowana przez Benedykta z Aniane – koncepcja wnętrza świątyni z wydzieloną partią sanktuarium, którą interpretowano jako *Sancta Sanctorum*. Najprawdopodobniej również tutaj należy szukać początków idei i formy lektorium, które – jako przegroda oddzielająca sanktuarium od reszty świątyni – charakteryzować będzie od XII w. świątynie klasztorne i kolegiackie oraz katedry⁴⁶.

Inną formą oddzielenia sanktuarium ołtarza od reszty świątyni, jednoznacznie inspirowaną wzorcem *Sancta Sanctorum*, były tzw. kurtyny ołtarzowe, charakterystyczne zwłaszcza dla świątyń Rzymu i Italii. Zawieszane zwykle na podporach cyborium, osłaniały ołtarz ze wszystkich stron, przez co upodabniały przestrzeń eucharystycznej celebracji do miejsca Świętego Świętych starotestamentowego Przybytku⁴⁷.

W przededniu narodzin gotyku problem sakralnego wzorca świątyni Salomona spotykamy również w traktacie Piotra Abelarda (zm. 1142 r.) *Theologia Christiana*⁴⁸ z 1123 r. Objaśniając starożytną ideę harmonii sfer, Abelard twierdził, że odnosi się ona także do „niebiańskich siedzib”, gdzie aniołowie i święci *niewypowiedzianie słodką, harmonijną modulacją* oddają wieczną chwałę Bogu. Przenosząc ów muzyczny „obraz” w dziedzinę architektury, Abelard połączył wizję harmonii niebiańskiej Jerozolimy ze świątynią wzniesioną przez Salomona jako „królewski pałac” Boga⁴⁹. *W świątyni Salomona [...] panowała taka sama boska harmonia, która przepaja sfery niebieskie. Myśl tę nasunął Abelardowi fakt, że z podstawowych wymiarów świątyni, które podaje I Księga Królewska (6) istotnie wynikają znów stosunki „doskonałych” akordów. [...] Abelard był pierwszym średniowiecznym autorem, który wykazał, że proporcje świątyni Salomona odpowiadają proporcjom akordów muzycznych i że właśnie ta „symfoniczna” doskonałość czyni ją obrazem Nieba*⁵⁰. Stąd też

⁴⁵ Aumann 1993, s. 104.

⁴⁶ Schmid 1928, s. 177.

⁴⁷ Braun 1912, s. 225–228, il. 131.

⁴⁸ PL 178.

⁴⁹ *Theologia christiana* I, 5, w: PL 178. Źródłem tej analogii był dla Abelarda tekst Księgi Mądrości 9, 8: *Kazałeś zbudować świątynię na górze swej świętej [...] obraz Namiotu świętego, któryś zgotował od początku.*

⁵⁰ Simson 1989, s. 66, 67.

proporcje świątyni Salomona, określone boskim autorytetem, wciąż uważano za idealne proporcje świątyni chrześcijańskiej⁵¹. Sakralny kanon miar biblijnego sanktuarium w XII w. wzbogacony został przez geometryczną definicję Boga autorstwa Teodoryka z Chartres, według której najdoskonalszym obrazem Boga jest kwadrat⁵². Dla gotyckich architektów figura ta stała się podstawowym modulem wyznaczającym proporcje całej świątyni⁵³.

4.3. *Super altare collocatur arca seu tabernaculum.*

Rezerwacja Eucharystii w sanktuarium postrzeganym jako *Sancta Sanctorum*

Obecna w sztuce średniowiecza interpretacja sanktuarium chrześcijańskiej świątyni w relacji do starotestamentowego *Sancta Sanctorum* uczyniła z prezbiterium wielu kościołów symboliczną przestrzeń, w której działania liturgiczne i sprzęty otrzymywały również symboliczny wymiar związany z Przybytkiem Starego Przymierza i jego Miejscem Najświętszym. Znamiennym świadectwem potwierdzającym tę sytuację jest ryt konsekracji *ciborii id est umbraculi altaris*, zamieszczony w *Pontificale Romano-Germanicum*⁵⁴. Na wstępie modlitwy konsekracyjnej ołtarzowego cyborium – określanego terminami *tegimen altaris* lub *umbraculum* – przywołany został, podyktowany Mojżeszowi przez Boga, wzorec starotestamentowego sanktuarium z Arką i *propitiatorium*, strzeżonymi przez dwa Cheruby. Podług tego wzorca *propitiatorium*, czyli przebłagalnią Nowego Przymierza, jest sam Chrystus – Ofiara Przebłagalna za grzechy⁵⁵. Arką zaś jest ołtarz kryjący relikwie świętych.

⁵¹ Simson 1989, s. 66.

⁵² *Bóg jest Najwyższą Jednością, Syn zaś – Jednością zrodzoną przez Jedność, tak jak kwadrat powstaje z pomnożenia danej wielkości przez nią samą. Dlatego też [...] słusznie nazywa się drugą Osobę Trójcy pierwszym kwadratem;* tamże, s. 53–54.

⁵³ Tamże, s. 39, a zwłaszcza przypis 33, gdzie szeroka literatura dotycząca tego problemu.

⁵⁴ *Omnipotens sempiternus Deus, qui fidei famulo tuo Moysi praecipisti ut duos Cherubin super archam testamenti collocaret, quam extensis ad alterutrum alis protegent versi vultibus in propitiatorium, quaesumus ineffabilem clementiam tuam, ut hoc tegimen venerandi altaris tui, in quo ipse unigenitus filius tuus dominus noster Iesus Christus qui est propitiatio pro peccatis nostris, fidelium manibus iugiter immolatur et sub quo sanctorum tuorum corpora, quae veraciter fuerunt archa testamenti tui, recepta videlicet spiritus sancti requiescunt, [...] cum omnibus ornamentis ad ipsum umbraculum pertinentibus, vel ab illo dependentibus, aut eisdem suppositis, tua sancta benedictione perfundere et consecrare...;* Vogel/Elze 1963, t. 1, nr 117, s. 166.

⁵⁵ Interpretacja *propitiatorium* w sensie chrystologicznym po raz pierwszy pojawia się u Bedy Czcigodnego (zm. 735 r.). Omawiany fragment modlitwy konsekracyjnej cyborium jest niemal dosłownym cytatem z Bedy; Beda Venerabilis, *De tabernaculo et vasis eius*, w: PL 91, szp. 404.

4.3.1. Ołtarz – Arką. Przechowywanie Eucharystii w *stipes*

Podobnie jak Arka Przymierza wraz z przeblagalnią (łac. *propitiatorium*) stanowiła centrum biblijnego *Sancta Sanctorum*, tak centrum sanktuarium chrześcijańskiej świątyni tworzy przestrzeń ołtarza. W kościele Zbawiciela w Aniane ołtarz główny, sporządzony z trzech kamiennych płyt i pusty w środku, pełnił funkcję Arki Przymierza⁵⁶ i – jak można z tego wnosić – krył w sobie, obok relikwii, naczynie z Eucharystią, odpowiadające przechowywanej w Arce Przymierza urnie z manną. Sytuacja ta nie jest tożsama z repozycją relikwii wraz z Eucharystią w *sepulcrum* ołtarza podczas jego konsekracji⁵⁷. Wnętrze skrzyniowego ołtarza w Aniane służyło przechowywaniu Eucharystii oraz relikwiarzy. Taki sposób rezerwacji *Corpus Domini* należy raczej do nietypowych i rzadkich form⁵⁸, i tak w Aniane, jak i w innych podobnych mu kościołach, może być wyjaśniony jedynie przez analogię z Arką Przymierza.

4.3.2. *Propitiatorium retro altare maius*

Miejsce przechowywania Eucharystii w interpretowanym jako *Sancta Sanctorum* sanktuarium, powiązane zostało z towarzyszącym Arce Przymierza *propitiatorium*⁵⁹. Wiele świadectw średniowiecznych autorów precyzyjnie określa to miejsce, wskazując na tylną część głównego ołtarza.

Najstarszy dokument dotyczący tej kwestii pochodzi z końca X w. ze środowiska angielskich benedyktynów. Aelfric zwany Grammaticus (zm. ok. 1022 r.) w dziele *Dictionarium Saxonico-Latino-Anglicum*⁶⁰ wyjaśnia: *Propitiatorium vel Sancta Sanctorum vel Sacrarium vel Pastoforium est aedificatum retro altare maius*⁶¹. W definicji tej przywołane zostały *sacrarium* i *pastoforium* – terminy ściśle związane z późnoantyczną i wczesnośredniowieczną tradycją rezerwacji Eucharystii w świątyni – i mające wskazać, że *propitiatorium* wzniesione za ołtarzem głównym pełni tę samą funkcję. Aelfric nie podaje, jaki kształt

⁵⁶ Bloch 1965, s. 256 nn.

⁵⁷ Braun 1924, t. 1, s. 237, 623 nn. O. Nußbaum dopuszcza jednak możliwość wpływu wspomnianego wyżej zwyczaju na powstanie praktyki przechowywania relikwii i Eucharystii w niszy ulokowanej w *stipes*; Nußbaum 1979, s. 189.

⁵⁸ Typ ołtarza skrzyniowego przechowującego relikwie znajduje w sztuce chrześcijańskiej liczne przykłady szeroko omówione przez J. Brauna; Braun 1924, t. 1, s. 237 nn. Odnośnie do przechowywania Eucharystii w *stipes* ołtarza por. Raible 1908, s. 179–180; Nußbaum 1979, s. 326–327.

⁵⁹ Ex 25, 17.

⁶⁰ Dzieło zostało wydane drukiem w Oksfordzie w 1659 r.

⁶¹ *Przeblagalnię lub Sancta Sanctorum lub sacrarium lub pastoforium wzniesiono z tyłu głównego ołtarza*; cyt. za: Foucart-Borville 1990, s. 79.

miało *propitiatorium*. Odpowiedź na to pytanie zawiera cytowany już fragment *Vita S. Hrabani* (cap. 47)⁶², gdzie wśród dzieł wykonanych z polecenia świętego opata dla kościoła św. Bonifacego w Fuldzie, opisana jest interesująca nas forma *propitiatorium*. Składało się ono z cyborium na czterech kolumnach z kamienną wieżą-kolumną w środku, ulokowaną *post altare*, na której spoczywała arka wykonana na wzór Arki Przymierza. Kompozycja ta, zdefiniowana w pierwszej połowie IX w., funkcjonować będzie przez niemal całe średniowiecze. Jej kształt został uwieczniony około 1230 r. na wielkim portalu katedry w Amiens, gdzie nad stojącą w centrum figurą Matki Bożej z Dzieciątkiem przedstawiony jest baldachim w formie cyborium na czterech kolumnach, pod którym widnieje skrzynia Arki Przymierza. Analogiczną konstrukcję baldachimu z Arką Przymierza w środku znajdujemy nad figurą Matki Bożej w lewym zachodnim portalu katedry Notre-Dame w Paryżu z około 1210 r. (il. 38). Obie kompozycje nie mają ścisłego związku z biblijnym tekstem dotyczącym ekspozycji Arki Przymierza⁶³, odpowiadają natomiast konstrukcji *propitiatorium* opisanej w *Vita S. Hrabani*.

Pod koniec XIII w. Wilhelm Durandus łączy formę *propitiatorium* z terminem *tabernaculum* i potwierdza jego usytuowanie w tylnej części ołtarza oraz funkcję eucharystycznej rezerwacji: *Tabernaculum sive locus super posteriorem partem altaris collocatur in quo Christus propitiatio nostra, id est hostia consecrata, servatur, hodie propitiatorium nuncupatur*⁶⁴. W innym miejscu tego samego dzieła biskup z Mende przypomina zdeponowaną w Arce Przymierza urnę z manną, wyjaśniając, że umieszczone przy ołtarzu *tabernaculum* oraz arka z Ciałem Pańskim i relikwiami świętych naśladują starotestamentowy wzo-

⁶² Por. rozdział 4.1.1.

⁶³ 1 Krl 6.

⁶⁴ *Tabernaculum lub też miejsce położone ponad tylną częścią ołtarza, w którym przechowywany jest Chrystus – nasza [ofiara] przeblagalna, to znaczy konsekrowana hostia, obecnie nazywane jest przeblagalnią; Rationale divinatorum officiorum IV, 1, 15, w: Durandus 1995.*

38. Maria z Dzieciątkiem oraz *propitiatorium* Arki Przymierza, ok. 1210 r., Paryż, katedra Notre Dame





39. Wnętrze
Sancta Sanctorum,
miniatura w *Biblia*
Gumperta
(fragment),
koniec XII w.

rzec: *Reposita est etiam urna aurea plena manna in testificationem, ut panem dedisset filiis Izrael de celo. In cuius rei imitationem in quibusdam ecclesiis super altare collocatur arca seu tabernaculum, in quo corpus Domini et reliquiae ponuntur*⁶⁵. Durandus jest bodajże ostatnim autorem używającym terminu *propitiatorium* w odniesieniu do konstrukcji eksponującej przy ołtarzu arkę z Eucharystią i relikwiami. Po 1300 r. w miejsce nazwy *propitiatorium* pojawiają się terminy *tabernaculum* i *ciborium*. Sensem właściwym tych terminów jest idea osłony-przykrycia (łac. *tegurium, tegumen*), co w efekcie przyczyniło się do zamiennego ich stosowania w odniesieniu do osłony ołtarza, relikwii i figur świętych oraz eucharystycznego *reservaculum*⁶⁶. Cennym dokumentem, świadczącym o utożsamianiu w wiekach średnich biblijnego *propitiatorium* z formą cyborium wspartego na kolumnach, jest miniatura w *Biblia Gumperta*⁶⁷ z końca XII w., ukazująca wnętrze świątyni Salomona (il. 39). Za arkadą z zasłoną, oddzielającą miejsce Święte od *Sancta Sanctorum*, ukazane jest wnętrze Świętego Świętych z sześciennym ołtarzem w centrum, w głębi którego spoczywa płaska skrzynia Arki Przymierza. Nad ołtarzem z Arką wznosi się na czterech kolumnach kopułowe cyborium. Na dachu cyborium widnieją postaci dwóch Cherubów, co odpowiada ich usytuowaniu na *propitiatorium* ponad Arką Przymierza⁶⁸.

Używając określenia *in quibusdam ecclesiis* Wilhelm Durandus zwraca uwagę, że opisana przez niego relacja między Przybytkiem Starego Przymie-

⁶⁵ Była [w Arce] również złożona złota urna pełna manny na świadectwo, że [Bóg] dał synom Izraela chleb z nieba. Na podobieństwo tej rzeczy, w niektórych kościołach ponad ołtarzem umieszczana jest arka lub tabernaculum, w którym składane jest ciało pańskie i relikwie; *Rationale divinarum officiorum*, I, 2, 26, w: Durandus 1995.

⁶⁶ Foucart-Borville 1990, s. 360–361.

⁶⁷ Erlangen, Universitätsbibliothek Ms. 1; E. Köllman, *Tempel Ausstattung*, w: LCI 4, szp. 260–261.

⁶⁸ Wyj 25, 17 nn.



40. Wnętrze *Sancta Sanctorum*, fragment miniatury z *Psalterza Folcharda*, IX w.

rza a chrześcijańską świątynią, której efektem jest *propitiatorium* przechowujące Eucharystię i relikwie w pojemniku naśladującym Arkę Przymierza, znajduje potwierdzenie tylko w niektórych kościołach. Należy przypomnieć w tym momencie obecność i popularność idei *novum sepulcrum Jesu Christi*, która równolegle z ideą *Sancta Sanctorum* inspirowała praktykę eucharystycznej rezerwacji. Durandus wskazuje również na alternatywność form przechowywania Eucharystii, inspirowanych wzorcem *Sancta Sanctorum*. Najpełniej i najokazalej jawi się tu konstrukcja *propitiatorium-cyborium* z arką w środku, jednak zwrot *arca seu tabernaculum* pozwala twierdzić, że dla plastycznego zobrazowania wzorcowej idei wystarczyła obecność na ołtarzu – lub na kolumnie tuż za nim – szkatułki w formie arki.

Potwierdzeniem różnorodności form usytuowania szkatułki pełniącej funkcję arki w przestrzeni sanktuarium kościoła są liczne świadectwa ikonograficz-

ne, prezentowane w średniowiecznej sztuce miniatorskiej. Datowany na wiek IX *Psalterz Folcharda*⁶⁹ (il. 40) prezentuje Przybytek Mojżesza i wewnątrz *Sancta Sanctorum*, gdzie Arka Przymierza spoczywa na ołtarzu, nad którym zawieszona jest romańska korona chwały. Wygląd ołtarza oraz wisząca nad nim korona odwzorowują obraz sanktuarium ówczesnych kościołów. W podobny sposób ukazuje Arkę Przymierza w *Sancta Sanctorum* miniatura w *Psalterzu z Canterbury*⁷⁰ z około 1320 r. Skrzynia Arki spoczywa tu z tyłu nakrytego obrusami ołtarza. Analogicznie usytuowana jest Arka Przymierza na miniaturze w *Apokalipsie anglo-normandzkiej*⁷¹ z końca XIII w. Arkę Przymierza umieszczoną na kolumnie prezentują miniatury w *Bible Moralisée* Jana Dobrego⁷² oraz w *La cité de Dieu*⁷³, manuskrypcie wykonanym dla Karola V przez Mistrza z Boqueteaux w roku 1376. Podobnie jak prezentowane wyżej, również i te kompozycje wydają się być inspirowane przez rzeczywiste usytuowanie Arki w sanktuarium średniowiecznych kościołów. Bardzo cennym dokumentem ikonograficznym, prezentującym *Sancta Sanctorum* w ścisłym związku z średniowiecznym sanktuarium, jest jedna z miniatur Jeana Fouqueta w *Antiquitates Judaicae* Józefa Flawiusza⁷⁴, rękopisie sporządzonym po roku 1470 (il. 41). Ilustrując spustoszenie świątyni jerozolimskiej przez żołnierzy Pompejusza, malarz przedstawił wewnątrz *Sancta Sanctorum* dokładnie tak, jak wyglądało prezbiterium wielu średniowiecznych kościołów. Za balustradą *cancelli* na pięciu stopniach ustawiony jest nakryty obrusem prostokątny ołtarz z siedmioma lichtarzami z płonącymi świecami. Po obu stronach ołtarza wznosi się para kolumn, między którymi rozpięte są zasłony. Na szczycie każdej z kolumn stoi anioł-akolita z lichtarzem. Za ołtarzem na czterech kolumnach wyniesiona jest Arka Przymierza, podtrzymywana przez dwa Cheruby stojące na kolumnach. Nad Arką i ołtarzem zwisa korona światła. Niemal analogiczny sposób usytuowania Arki Przymierza we wnętrzu odpowiadającym dyspozycji średniowiecznego sanktuarium uwiecznił Jean Fouquet w *Godzinkach Etienne Chevalier*⁷⁵ w scenie *Zwiastowania Marii*. Miniatury te nie tylko dokumentują ekspozycję Arki w prezbiterium, ale również świadczą o aktualności w drugiej połowie XV w. wzorca kompozycji zdefiniowanej w wieku IX.

Cennym dokumentem informującym o obecności i formie *propitiatorium* w liturgii średniowiecza jest miniatura w *Kodeksie Uty* z pierwszej ćwierci

⁶⁹ Opactwo St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 23.

⁷⁰ Paryż, Bibliothèque Nationale, MS lat. 8846, f. 170.

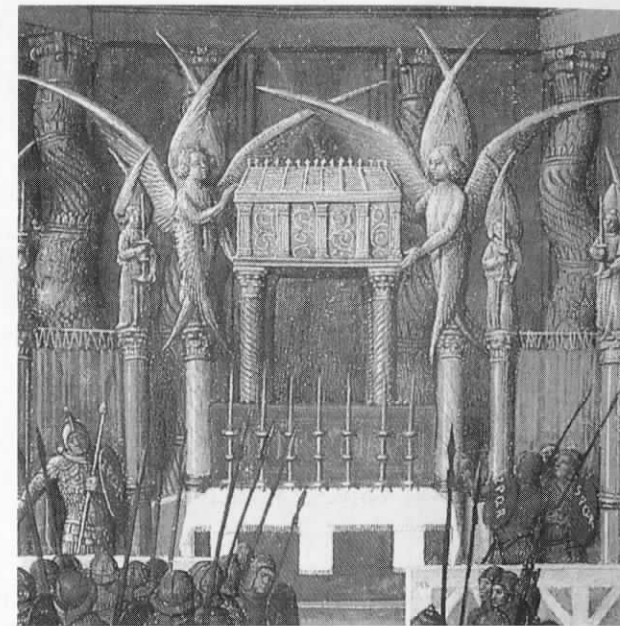
⁷¹ Tuluza, MS 815, f. 242.

⁷² Paryż, Bibliothèque Nationale, MS fr. 167, f. 65.

⁷³ Tamże, MS fr. 22912, f. 2.

⁷⁴ Tamże, MS fr. 247.

⁷⁵ Chantilly, Musée Condé.



41. Wnętrze *Sancta Sanctorum*, Jean Fouquet, fragment miniatury z *Antiquitates Judaicae*, po 1470 r.

XI w., ukazująca mszę św. Erharda⁷⁶ (il. 42). Biskup wraz z diakonem przedstawiony jest w stroju pontyfikalnym pod sklepieniem cyborium przy ołtarzu. Nad arkadą cyborium umieszczona jest inskrypcja definiująca tę przestrzeń jako *Sancta Sanctorum*. Wśród przedstawionych na okrytym kobiercem ołtarzu darów króla Arnulfa (887–899) (określanych jako *ornatus palatii*) dla klasztoru św. Emmerama w Ratyzbonie (cyborium, ewangelia, kielich z pateną oraz – wisząca nad ołtarzem – korona świetlna – *craticula*⁷⁷), niezwykle cennym dla naszych rozważań jest wyobrażenie *ciborium minor*⁷⁸, znane powszechnie jako Cyborium Arnulfa, datowane na około 870 r.⁷⁹ (il. 43). Dzieło to, z uwagi na umieszczone pod porfirową płytką relikwie, generalnie określane było mianem *altare portatile* – podróży ołtarz przenośny⁸⁰, bez bliższego rozpoznania jego pierwotnej funkcji liturgicznej. Ostatnio kwestię tę podjął Klaus Gamber⁸¹ wykazując, że cyborium służyło pierwotnie przede wszystkim przechowywaniu Eucharystii, co też zostało udokumentowane na wspo-

⁷⁶ Monachium, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 13601, fol. 4 r.; Swarzenski 1969, s. 88–122.

⁷⁷ Gamber 1979, s. 176–177.

⁷⁸ *Pontificale Romano-Germanicum*, nr 118.

⁷⁹ Monachium, Schatzkammer der Residenz; Thoma 1958, kat. nr 5.

⁸⁰ Braun 1924, t. 1, s. 447.

⁸¹ Gamber 1979, s. 176 nn.



42. Msza św. Erharda,
fragment miniatury
w *Kodeksie Uty*, pierwsza
ćwierć XI w.

mnianej wyżej miniaturze w *Kodeksie Uty*. Pod cyborium na czterech łańcuszkach zawieszona jest niewielka szkatułka, którą zwykle identyfikowano jako koronę ołtarzową⁸², mimo że tuż obok wisi *craticula* darowana przez króla. Szkatułka ta jest eucharystycznym *reservaculum*, o czym jednoznacznie informuje inskrypcja skomponowana w formie chirogramu, zamieszczona przez miniaturzystę na sklepieniu nad Cyborium Arnulfa: *Jesus Christus verus panis veniens de celis*⁸³. Eucharystyczną funkcję przedstawienia dodatkowo komentuje druga z zamieszczonych inskrypcji: *Hic pascit aeclesiam corpore suo per fidem in terris, qui per speciem suam angelos pascit in celis*⁸⁴. Klaus Gamber jest zdania, że Cyborium Arnulfa jest osobliwą formą sprzętu służącego przechowywaniu Eucharystii, stanowiąc kosztowną oprawę dla

⁸² Elbern 1965, s. 125.

⁸³ *Jezus Chrystus prawdziwy chleb przychodzący z nieba.*

⁸⁴ *Ten przez wiarę na ziemi karmi kościół swoim ciałem, który przez oblicze swoje karmi aniołów w niebie;* Gamber 1979, s. 180.



43. *Cyborium Arnulfa*,
ok. 870 r., Monachium

reservaculum z Ciałem Pańskim⁸⁵. W tym sensie funkcjonowało na dworze monarchy, służąc – jako *ciborium itinerarium* – przechowywaniu Eucharystii podczas podróży⁸⁶. Naszym zdaniem forma i funkcja *Cyborium Arnulfa* odpowiada przedstawionej wyżej kompozycji i przeznaczeniu *propitiatorium* w sanktuarium średniowiecznych świątyń. Jego miejsce znajdowało się zwykle w tylnej części mensy ołtarza, co również potwierdza miniatura w *Kodeksie Uty*. Zaistniałe w wiekach następnych przemiany w sposobie przechowywania Eucharystii spowodowały zanik pierwotnej funkcji *Cyborium Arnulfa* i sprzętów jemu podobnych⁸⁷, dla której zabytek monachijski stanowi dziś jedyne świadectwo.

4.4. W kręgu idei *Arcae Foederis* – sprzęty i naczynia eucharystycznej rezerwacji

Z praktyką przechowywania Eucharystii *super altare in arca* wiąże się nie tylko kompozycja *propitiatorium*, lecz przede wszystkim obecność na ołtarzu

⁸⁵ Gamber 1979, s. 181.

⁸⁶ Tamże, s. 180; Raible 1908, s. 94 nn.

⁸⁷ Gamber 1979, s. 181, przyp. 37.

– bądź w jego pobliżu – sprzętu lub naczyń, które zawierając eucharystyczny pokarm, postrzegane było jako odpowiednik biblijnej Arki Przymierza.

Przedstawione wyżej świadectwa ikonograficzne dotyczące formy *propitiatorium* ukazują również skrzynię Arki Przymierza wyniesioną na kolumnkach tuż za mensą głównego ołtarza. W większości przypadków wygląd Arki odpowiada formie oraz sposobowi ekspozycji średniowiecznych relikwiarzy skrzyniowych⁸⁸. *Dzieła te były często wzmiankowane w inwentarzach średniowiecznych kościołów, gdzie określano je mianem capsae, arcae, cista, theca. Od połowy XII w. stały się one najważniejszym, najbardziej reprezentatywnym typem relikwiarza, szczególnie charakterystycznym dla sztuki mozańskiej oraz nadreńskiej*⁸⁹. Istnieją przesłanki ku temu, by twierdzić, że eksponowane na podobieństwo Arki Przymierza relikwiarze skrzyniowe w poszczególnych przypadkach obok relikwii przechowywały również naczynie z Eucharystią. Sytuację taką dokumentuje Cezary z Heisterbach (zm. 1240 r.), opisując w *Dialogus miraculorum* kradzież w kościele w Komele. Złodzieje wynieśli wówczas ze świątyni *scrinium*, w którym znajdowały się relikwie i *pyxis* z Ciałem Pańskim⁹⁰. Również cytowany już Wilhelm Durandus poświadcza praktykę wspólnego przechowywania w Arce Ciała Pańskiego i relikwii: *super altare collocatur arca seu tabernaculum, in quo corpus Domini et reliquiae ponuntur*.

Przykładem tego typu dzieła może być szkatułka z Bellac (Haute-Vienne) datowana na lata 1120–1140⁹¹ (il. 44). Złożoną powierzchnię szkatułki, wysadzanej barwnymi kaboszonami, dekorują półwypukłe medaliony z emaliowanymi przedstawieniami. Na stronie frontальной przedstawiony jest Chrystus Pantokrator pomiędzy symbolami Ewangelistów Jana i Łukasza. Wyżej, na połąci dachu, widnieje Apokaliptyczny Baranek pomiędzy symbolami Ewangelistów Mateusza i Marka. Jacques Foucart-Borville jest przekonany, że to jedno z najstarszych tego typu dzieł warsztatów z Limoges służyło przechowy-

⁸⁸ Legner 1995, s. 137; tu autor prezentuje wiele przykładów średniowiecznych świątyń, w których ekspozycja skrzyniowego relikwiarza odpowiadała przedstawionemu wyżej usytuowaniu Arki w *propitiatorium*. Jednak jako źródło takiej kompozycji skrzyni relikwiarza w przestrzeni prezbiterium i ołtarza A. Legner wskazuje potrzebę oglądania i dotykania relikwiarza, a także przechodzenia pod nim dla pozyskania mocy emanującej z relikwii, tamże, s. 135–137.

⁸⁹ Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 142 i n., gdzie znajduje się szersza literatura omawiająca problem relikwiarzy skrzyniowych.

⁹⁰ *...nocte fires ecclesiam infringentes, inter cetera etiam scrinium cum corpore Domini inde tulerunt. Qui cum nihil aliud in eo praeter reliquias et pixidem cum sacramento reperissent, nil prorsus de eis curantes, eadem pixidem super sculum ari villae proximi ponentes confusi recesserunt; Dialogus miraculorum 9, 7, w: Caesarius 1966.*

⁹¹ Bellac, kościół Notre Dame; wys. 19,5 cm, dl. 27,5 cm, szer. 11,5 cm; Limoges 1996, kat. 9, s. 87–89.



44. Szkatułka z kościoła Notre Dame w Bellac, 1120–1140 r.

waniu Eucharystii⁹². Można zatem przyjąć, że relikwiarze skrzyniowe, eksponowane na podwyższeniu za mensą ołtarza, prezentowały – obok *chrismale* – jedną z najstarszych form sprzętów, pełniących funkcję Arki Przymierza i przechowujących Eucharystię wraz z relikwiami. Poprzedziły one dzieła złotnicze pełniące funkcję Arki i służące wyłącznie eucharystycznej rezerwacji.

4.4.1. Sprzęty pełniące funkcję Arki Przymierza

Około roku 1200 pojawiają się różne formy szkatulek, których przeznaczeniem było przechowywanie jedynie naczyń z Eucharystią. Ich obecność na ołtarzu lub w jego bezpośredniej bliskości należy postrzegać w łączności z ideą *Sancta Sanctorum* i obecnej tam Arki Przymierza. *List do Hebrajczyków* (9, 4) potwierdza przechowywanie w Arce złotej urny z manną. Sytuację tę kopiują omawiane szkatułki, których wewnątrz kryło *pyxis* wypełnioną Eucharystią, zwaną też „manną niebiańską” – *manna coelestis*. Bezpośrednim potwierdzeniem tej asocjacji jest inskrypcja umieszczona na drzwiczkach XIII-wiecznej szkatułki eucharystycznej z Musée Condé w Chantilly: *Urna caro Christi, tu manna fuisti deitas*⁹³. Tekst ten nawiązuje do nauki Bedy Czcigodnego (zm. 735 r.), który wielokrotnie wspominając Arkę i złotą urnę

⁹² Autor ten uważa, że do przechowywania Eucharystii służyła również szkatułka relikwiarzowa z Nantouillet (Seine-et-Marne), datowana na około 1180 r. oraz mała szkatułka limuzyńska w Bibliothèque municipale d'Amiens; Foucart-Borville 1990, s. 362, przyp. 70.

⁹³ *O urno z ciałem Chrystusa, manno, która była bóstwem; Gauthier 1972, s. 75.*

z manną interpretował je w sensie chrystologicznym⁹⁴. W jednej z homilii określił nawet Chrystusa jako *manna victu coelesti*⁹⁵.

Do wczesnych przykładów eucharystycznych szkatulek funkcjonujących jako Arka Przymierza może być zaliczona limuzyńska *Szkatulka z opactwa Grandmont*, datowana na lata 1180–1200⁹⁶ (il. 45). Wykonana z miedzi, z dekoracją złoconą i emaliowaną, ma formę prostopadłościanu z czterema kulistymi nóżkami i płaskim przykryciem o lekko stożkowym kształcie z uchwytem na szczycie. Front szkatulki zdobią trzy owalne przedstawienia z tronującymi postaciami Chrystusa (w centrum), św. Piotra (z prawej) i Matki Bożej (z lewej). Tłem dla przedstawień w owalach są stylizowane obłoki z półpostaciami skrzydlatych aniołów. Konstrukcja szkatulki została przystosowana do tego, aby stać na ołtarzu lub wisieć nad nim. Istotnym elementem wyposażenia szkatulki jest zamek zamykany na kluczyk. Troską o bezpieczeństwo spoczywającego we wnętrzu naczynia z Eucharystią charakteryzuje wszystkie tego typu dzieła z XIII w. zachowane do naszych czasów⁹⁷. Na wielu z nich, w tym również na szkatulce z Grandmont, na drzwiczkach lub obok zamka widnieje przedstawienie św. Piotra z kluczem w dłoni.

4.4.1.1. Limuzyńskie tabernakula eucharystyczne z pierwszej tercji XIII wieku

W warsztatach złotniczych Limoges około roku 1200 powstał – rozpowszechniony w różnych krajach średniowiecznej Europy – model eucharystycznej szkatulki, określanej dziś mianem „limuzyńskie tabernakulum eucharystyczne”⁹⁸. Naszym zdaniem szkatulki te funkcjonowały w przestrzeni sanktuarium jako Arka Przymierza. Pochodzenie zachowanych do naszych czasów zabytków potwierdza szeroką popularność tej formy tabernakulum, od Italii, przez Czechy, Bawarię, Francję aż po Hiszpanię⁹⁹. Stosunkowo licznie zachowane przykłady tego typu dzieł charakteryzuje niemal identyczny kształt, materiał oraz technika i program dekoracji. Prezentują formę sześcianu

⁹⁴ Jako przykład niech posłużą najbardziej charakterystyczne cytaty z dzieł Bedy: *Urna ergo aurea in archa habens manna anima est sancta in Christo habens in se omnem plenitudinem divinitatis; De tabernaculo et vasis eius* I, w: PL 91; *Quem* [tzn. Chrystusa] *aptissime archa testamenti quae erat intra velum designat in qua urna erat aurea habens manna...*; *Homiliarum evangelii libri* II, 2, 25; w: CChrL 122.

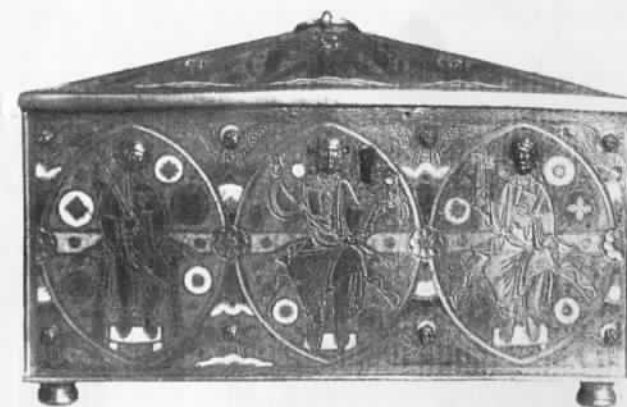
⁹⁵ *Ipse* [tzn. Chrystus] *est enim manna qui nos victu caelesti ne in huius saeculi itinere deficiamus recreat...*; *Homiliarum evangelii libri* II, 1, 16; w: CChrL 122.

⁹⁶ Limoges, Musée Municipal; Taburet-Dalahaye 1995, s. 36, fig. 6.

⁹⁷ Szerzej na ten temat w rozdziale 6.2.

⁹⁸ Braun 1924, t. 2, s. 624.

⁹⁹ Limoges 1995, s. 250.



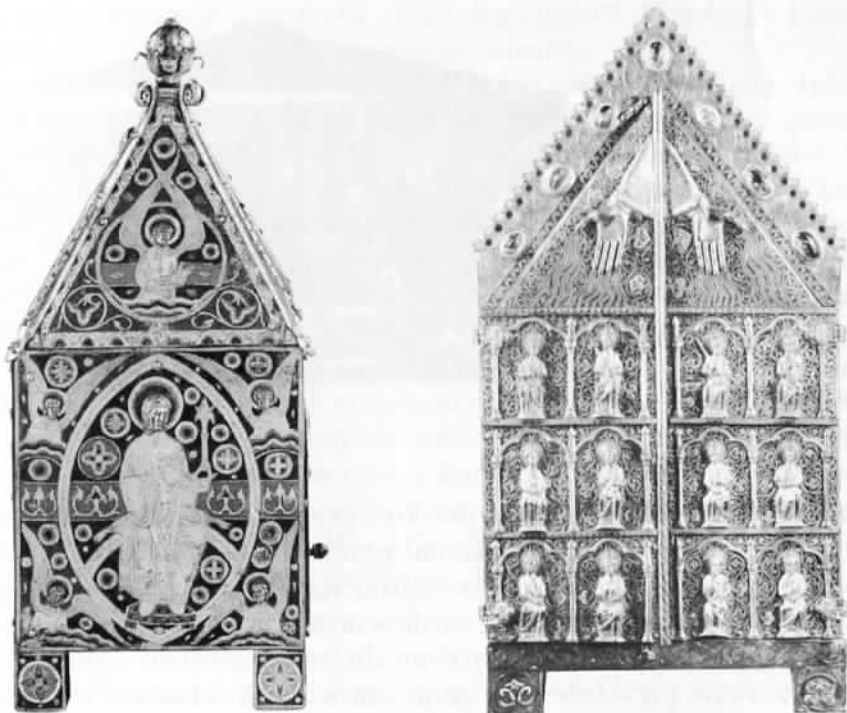
45. Szkatulka z opactwa Grandmont, 1180–1200 r., Limoges

o krawędzi długości około 15 cm, przykrytego namiotowym dachem ze zwieńczeniem w formie kulistego kwiatonu; wysokość daszka wieka w przybliżeniu równa jest długości krawędzi sześcianu. Korpus szkatulek wykonany jest z drewna i całkowicie przykryty emaliowanymi, złoconymi i cyzelowanymi plaketami z miedzi.

Wzorcowym przykładem dla grupy omawianych zabytków jest tabernakulum limuzyńskie z około 1200 r., znajdujące się w zbiorach Luwru (il. 46)¹⁰⁰. Tematyka i układ dekorujących je plaket powtarza się w zdecydowanej większości zachowanych dzieł. Plakietka na ścianie frontальной prezentuje scenę Ukrzyżowania z Marią i św. Janem pod krzyżem. Na ścianie sąsiedniej przedstawione są Trzy Marie i anioł przy sarkofagu Grobu Chrystusa. Plakietka po stronie przeciwnej ukazuje Tronującą Marię w mandorli lub Chrystusa w typie *Maiestas Domini*. Na tylnej ścianie szkatulki znajdują się drzwiczki zamykane na kluczyk, wkomponowane w arkadę cyzelowanej bramy. Na drzwiczkach umieszczona jest postać św. Piotra z kluczem w dłoni. Trzy połacie dachu dekorują emaliowane plakiety z aniołami na obłokach, czwartą – nad sceną Ukrzyżowania – wypełnia postać Chrystusa wstępującego do nieba w asyście dwóch aniołów. Eucharystyczna funkcja omawianych szkatulek znajduje potwierdzenie w ich formie, odpowiedniej do przechowywania naczynia z Ciałem Pańskim¹⁰¹, oraz w programie ikonograficznym, w którym akcent został położony na Ofierze Chrystusa i jego Zmartwychwstaniu. Eucharystyczny kontekst w szczególności sposób akcentuje scena prezentująca

¹⁰⁰ Musée du Louvre, département des Objets d'art, Inw. OA 8984; Limoges 1995, kat. 71, s. 250–253.

¹⁰¹ Braun 1924, t. 2, s. 624–625.



Trzy Marie przy Grobie Chrystusa. Barbara Drake Boehm, omawiając aspekt funkcjonalny limuzyńskich tabernakulów, zwróciła uwagę, że umieszczona na jednej ze ścianek scena Trzech Marii przy Grobie Chrystusa wiąże się z analogicznym przedstawieniem w *Bible Moralisée*, gdzie występuje w połączeniu z ilustracją wiernych przyjmujących Komunię świętą¹⁰². Obecność w dekoracji limuzyńskich tabernakulów wspomnianej wyżej sceny dodatkowo potwierdza fakt, że przechowywano w nich naczynie z Eucharystią, zarówno dla potrzeb wiatyku, jak i Komunii wiernych.

Pod koniec pierwszej tercji XIII w. w warsztatach w Limoges pojawił się nowy model tabernakulum eucharystycznego, wyróżniający się bogactwem dekoracji i oryginalną formą szafki o dwuspadowym dachu, z drzwiczkami na zawiasach na ścianie frontowej. Korpus tabernakulum wykonany jest z drewna, drzwiczki w całości z metalu. Krawędzie dachu od frontu zdobi ażurowa galeryjka. Obie strony drzwiczek dekorują metalowe płyty, bogato zdobione emalią, grawerunkiem i repusowanymi aplikacjami figuralnymi. W taki

¹⁰² Limoges 1995, s. 252.

◀ 46. Tabernakulum
– Arka Przymierza,
Limoges, ok. 1200 r.

◀ 47. Tabernakulum
z Saint-Aignan (zamknięte),
Limoges, 1225–1230 r.



48. Tabernakulum
z Chevres (zamknięte),
Limoges, ok. 1220–1230 r.

sam sposób dekorowane jest wnętrze tabernakulum. W wersji zamkniętej tabernakulum przypomina swym kształtem szczytową ściankę skrzyniowego relikwiarza. Po otwarciu drzwiczek kompozycja dzieła przyjmuje formę tryptyku.

Do naszych czasów przetrwały dwa przykłady tego typu dzieł: tabernakulum z Saint-Aignan, datowane pomiędzy 1225–1230 rokiem¹⁰³ (*il. 47*) oraz tabernakulum z Chevres z lat około 1220–1230¹⁰⁴ (*il. 48*). Obok podobieństwa formy i sposobu zdobienia tabernakula te różni program ikonograficzny i kompozycja dekoracji. Na frontowej stronie drzwiczek w tabernakulum z Saint-Aignan przedstawiono *Manus Dei* z falistymi promieniami spływającymi z koniuszków palców na głowy dwunastu apostołów, których siedzące postaci umieszczone są w trzech rzędach arkadowej galerii. Drzwiczki otwarte (*il. 49*) ukazują na prawym skrzydle stojącą postać Chrystusa w mandorli,

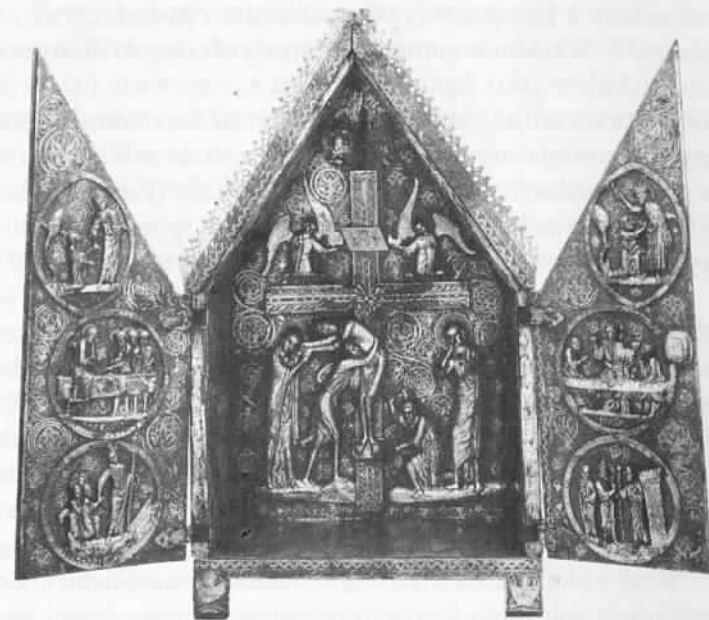
¹⁰³ Obecnie przechowywane jest w skarbcu katedry w Chartres; por. R u p i n 1890, s. 499–500, tabl. 522; G a u t h i e r 1973, s. 184–187, kat. 131.

¹⁰⁴ Obecnie w zbiorach The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku, Inw. 17.190.735; Barbier de Montault 1897, s. 81 n.; G a u t h i e r 1978, *passim*.



49. Tabernakulum z Saint-Aignan (otwarte)

ujętej symbolami czterech ewangelistów, na skrzydle lewym symetrycznie stojącą w mandorli postać Panny Marii, której towarzyszą czterej aniołowie. W górnej partii obu skrzydeł stoi anioł z kadzielnicą. Ścianki boczne wewnątrz tabernakulum pokrywają plakiety ze scenami pasyjnymi. Tylną ściankę wypełnia Grupa Ukrzyżowania. Front drzwiczek tabernakulum z Cherves (il. 48) prezentuje po prawej stronie tronującego Chrystusa w mandorli otoczonej przez symbole ewangelistów, po stronie lewej – również w mandorli – tronującą Madonnę z Dzieciątkiem oraz czterech aniołów. W szczytowej partii drzwiczek ukazano stojących aniołów z kadzielnicami. Po otwarciu (il. 50) wewnętrzna strona drzwiczek prezentuje sześć reliefowych scen paschalnych w okrągłych i owalnych medalionach zestawionych w taki sposób, że medalionowi z lewej połowy drzwiczek kompozycyjnie i treściowo odpowiada medalion po stronie prawej. Cykl ten nie ma charakteru chronologicznej sekwencji ewangelicznych epizodów, lecz prezentuje wybór scen według klucza analogii sytuacyjnej i kompozycyjnej, gdzie źródłem inspiracji mogły być ilustracje z *Bible Moralisée*. Owalnemu medalionowi z lewej strony na górze ze sceną *Noli me tangere* odpowiada medalion po stronie prawej z *niewiernym Tomaszem dotykającym ran Chrystusa*. Środkowy medalion po stronie lewej prezentuje *Trzy Marie i anioła przy sarkofagu Grobu Chrystusa*. Po stronie przeciwnej zestawiono z nim scenę *Wieczery w Emaus* z Chrystusem i dwoma



50. Tabernakulum z Chevres (otwarte)

uczniami przy stole. Ostatni medalion z lewej ukazuje *Chrystusa wyprowadzającego z bram Otchłani sprawiedliwych Starego Testamentu*. Scenie tej odpowiada po stronie prawej epizod z *Chrystusem i dwoma uczniami przy bramie Emaus*. Centralną tylną ściankę wnętrza tabernakulum wypełnia reliefowe przedstawienie *Zdjęcia z Krzyża*. Wewnętrzne boczne ścianki zawierają emaliowane i rytowane sceny paschalne, zestawione według tej samej zasady, jak na drzwiczkach¹⁰⁵. *Złożeniu Chrystusa do Grobu* na lewej ściance odpowiada scena *Chrystusa zmartwychwstającego z Grobu* na ściance prawej. Na ściankach dachu zestawiono sceny *Zesłania Ducha Świętego* i *Wniebowstąpienia*.

Tabernakula produkowane w Limoges około 1200 r., służąc jako *repositorium* dla *pyxis* z Ciałem Pańskim przechowywanej na ołtarzu, pełniły w przestrzeni sanktuarium funkcję Arki Przymierza. Przemawia za tym nie tylko fakt obecności w ich wnętrzu naczynia z Eucharystią, odpowiadającego przechowywanej w Arce złotej urnie z manną. Jak już było wyżej powiedziane, kształt tabernakulów w wersji zamkniętej nawiązuje do formy skrzyniowych relikwiarzy ustawionych szczytową ścianką ku ołtarzowi. Jak wykazano wyżej, ten sposób eksponowania skrzyniowych relikwiarzy w sanktuarium wią-

¹⁰⁵ W bezpośrednim odbiorze sceny te pozostają praktycznie niewidoczne. Dostrzec je można jedynie z bliska, zaglądając do wnętrza tabernakulum.

zać należy z kompozycją *propitiatorium* i prezentowanej w nim Arki Przymierza¹⁰⁶. Ważkim argumentem potwierdzającym interpretację limuzyńskich tabernakulów jako Arki Przymierza są cytowane już świadectwa ikonograficzne, prezentujące wygląd Arki w *Sancta Sanctorum*¹⁰⁷. Na szczególną uwagę zasługują miniatury z przedstawieniem Arki w *Bible Moralisée*, a zwłaszcza w jej egzemplarzu zwanym *Biblią Oksfordzką* (Paryż, około 1230–1240), gdzie Arka Przymierza została zilustrowana w sposób dokładnie odpowiadający wyglądomi omawianych tabernakulów w wersji otwartej¹⁰⁸.

Jeśli około 1200 r. forma stojącego na ołtarzu lub w jego bezpośredniej bliskości eucharystycznego tabernakulum odpowiada obecnej w *Sancta Sanctorum* Arce Przymierza, to wolno nam zapytać, czy istniała szczególna forma *vas eucharisticum* odpowiadająca złotej urnie z manną? Obecne w liturgii od drugiej połowy XII w. naczynie typu *scyphus*¹⁰⁹ wydaje się być najbliższym idei urny z manną zdeponowanej w Arce. Przechowywanie *scyphus* w tabernakulum, kształt naczynia oraz fakt rezerwacji w nim dużej ilości eucharystycznego pokarmu, ściśle korespondują z biblijnym wzorcem.

Wraz z pojawieniem się około 1200 r. limuzyńskich tabernakulów bierze swój początek nowa forma i funkcja eucharystycznego sprzętu, przeznaczonego do przechowywania i osłony naczynia z Eucharystią. Tu również należy szukać początków i źródeł formy eucharystycznego tabernakulum, popularnego w wiekach następnych.

Ekskurs: *Turris eburnea, tabernaculum aureum, Arca Foederis.*

Średniowieczne figury maryjne przechowujące Eucharystię¹¹⁰

Wśród naczyń i sprzętów przechowujących Eucharystię na ołtarzu osobną grupę stanowią eucharystyczne *reservacula* inspirowane pobożnością i teologią maryjną.

Dzieła te stanowią plastyczny wyraz symbolicznych określeń Najświętszej Maryi Panny, pojawiających się w pismach Ojców Kościoła i średniowiecznych autorów. Święty German (zm. 733 r.) w *Hymnie ku czci Bogarodzicy* nazywa Ją *żywą arką, wspianiałym tronem Boga, pełną manny złotą krużgą*¹¹¹. Jan Geometres (zm. ok. 990 r.) w *Hymnach ku czci Matki Bożej* jako pierwszy czci Marię wezwaniem *Stolica mądrości, Wieża Dawidowa, Wieża*

¹⁰⁶ Legner 1995, s. 138, il. 49, 50.

¹⁰⁷ Por. rozdział 4.3.1.

¹⁰⁸ *Bible Moralisée*, Paryż, Bibliothèque Nationale, MS lat. 11560.

¹⁰⁹ Por. rozdział 3.3.3.1.

¹¹⁰ Wcześniejszą wersję tej części pracy opublikowałem w 1996 r.: Nowiński 1996.

¹¹¹ Teksty 1986, s. 17.

z kości słoniowej¹¹². Te symboliczne określenia Marii wkraczają do pobożności i myśli teologicznej Zachodu, osiągając dużą popularność w wiekach XI i XII¹¹³.

W sposób szczególny trzeba podkreślić przyrównanie Marii z wieżą z kości słoniowej i pełnym manny złotym naczyniem. Terminy te, nawiązujące bezpośrednio do eucharystycznej symboliki, związać należy – równolegle z ideą *novum sepulcrum Jesu Christi* – z popularnością *pyxis* w formie wieży¹¹⁴. Zwłaszcza *pyxis* z kości słoniowej w dużej mierze inspirowane były symboliką maryjną¹¹⁵.

W pismach Ildefonsa z Toledo (zm. 604 r.) spotykamy określenia Maryi jako *naczynie świętości, przybytek Ducha Świętego, świątynia swego Stwórcy*¹¹⁶. W dziele *Korona Dziewicy*, przypisywanym wspomnianemu autorowi, Matka Jezusa nazwana jest *namiotem* [łac. tabernaculum], *który uświęcił Najwyższy, całym ze złota, Arką Przymierza, tronem majestatu, arką mądrości, namiotem chwały*¹¹⁷. Piotr Damian (zm. 1072 r.) przyrównał łono Maryi do ołtarza, z którego *Chrystus wstąpił na ołtarz krzyża*¹¹⁸.

Z symboliką tych określeń, obecnych w pobożności maryjnej po dzień dzisiejszy, koresponduje forma pełnoplastycznych, rzeźbionych w drewnie i pokrytych złotą blachą, figur tronuującej Madonny z Dzieciątkiem. Figury tego typu, produkowane w warsztatach Limoges od XI w., kryły w swym korpusie lub z tyłu siedziska tronu *reservaculum* do przechowywania konsekrowanej hostii¹¹⁹. Takim dziełem jest Madonna z Dzieciątkiem wykonana

¹¹² Teksty 1986, s. 9.

¹¹³ Laurentin 1989, s. 105 nn.; Nußbaum 1979, s. 324, przyp. 121, 122.

¹¹⁴ Nußbaum 1979, s. 324.

¹¹⁵ Anonimowy tekst *Korona dziewicy*, przypisywany Ildefonsowi z Toledo (PL 96, szp. 283–318) wiąże symbolikę kości słoniowej tronu Salomona z dziewiczą czystością Matki Bożej: *Byłaś, Maryjo, tronem z kości słoniowej, bo są w nim trzy rzeczy, które najpełniej można znaleźć w Tobie. Jest dziwnie jasny, z natury zimny, pochodzi z czystego stonia. I Ty, najchwalebniejsza Dziewico, byłaś lśniąco biała, wolna od wszelkiej zmyzy, najzimniejsza, bo od wszelkiego skwaru cielesnej pożądliwości oddalona...*; Teksty 1986, s. 198. Podobnie Pseudo Hugon od św. Wiktora: *Ebur frigidum, forte et candidum est; quid autem grandius ea quae magnitudine divinitatis intra sui ventris conclusit arcanum*; PL 177, szp. 770 nn.

¹¹⁶ Ildefons z Toledo, *O wieczystym dziewictwie Najświętszej Maryi Panny*, w: Teksty 1981, s. 193.

¹¹⁷ *Korona Dziewicy*, w: Teksty 1986, s. 197, 189, 165. Termin *tabernaculum* rozumieć należy w tym wypadku w sensie biblijnym jako namiot-przybytek, miejsce przebywania Boga; Ex 25,9; 26,1 nn.

¹¹⁸ *De hoc altari (utero Mariae) ad aram crucis ascendens, proprio cruore tamquam alterius generis deo perfusus, iam non solus consecratus, sed et consecrans totum, corpus machinae mundialis largiori ligamine copulavit*; Sermo 11, w: PL 144, szp. 557.

¹¹⁹ Lüdkke 1983, t. 1, s. 5–7, przyp. 35 i 221, tu cytowane przykłady wraz z literaturą; Lechner 1984, s. 594.

51. Madonna z Dzieciątkiem,
Limoges, ok. 1200 r.



52. Madonna z Dzieciątkiem,
Limoges, ok. 1200 r., rewers



w Limoges około 1200 r.¹²⁰ (il. 51, 52). Genezy tego zwyczaju i źródeł formy należy szukać w początkach historii pełnoplastycznej rzeźby sakralnej średniowiecza, sięgających IX wieku¹²¹. Pierwsze rzeźby monumentalne to wyobrażenia kultowe ściśle związane z kultem relikwii, które w sobie zawierały i sobą ilustrowały (tzw. mówiące relikwiarze)¹²². Spotykana od VII w. prak-

¹²⁰ Przechowywana obecnie w The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku, Inw. 17.190.125; Limoges 1996, kat. 52.

¹²¹ Forsyth 1972, s. 61 nn.

¹²² Najstarszym tego typu obiektem jest figura-relikwiarz św. Fides z przelomu IX i X w. (skarbiec opactwa Conques-en-Rouergue); zob. Propyläen, t. 1, tabl. 102, s. 163. Do grupy tych obiektów należy również krucyfiks Arcybiskupa Gerona (ok. 975 r., Katedra w Kolonii), w którym z tyłu głowy Chrystusa znajduje się niewielkie *reservaculum*, służące najprawdopodobniej depozycji hostii w czasie liturgii Wielkiego Piątku, tamże, s. 164; Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 123; Nußbaum 1979, s. 189 nn.

tyka równoważnego traktowania relikwii i Eucharystii przyczyniła się niewątpliwie do recepcji i zastosowania formy i funkcji figur relikwiarzowych również do przechowywania Najświętszego Sakramentu na ołtarzu. Rzeźba Tronującej Madonny z Dzieciątkiem zawierająca Eucharystię uobecniała plastycznie symboliczną treść porównań Maryi z *tronem majestatu Boga, złotym namiotem Bożej Chwały, pełnym manny złotym naczyniem*.

Pokryte metalem drewniane figury tronującej Madonny z Dzieciątkiem poprzedziły pełnoplastyczne figury złotnicze, z których większość to statuetki relikwiarzowe. Najstarszą grupę tworzy tu typ figury siedzącej, wzorowany na wcześniejszych dziełach rzeźbiarskich¹²³. W warsztatach Limoges w pierwszej tercji XIII w. pojawiają się seryjnie produkowane miedziane i srebrzone lub złoczone statuetki tronującej Madonny, z których większość posiada z tyłu tronu łatwodostępną, zamykaną wnękę służącą do przechowywania naczynia z Eucharystią¹²⁴. Grupę tych dzieł dobrze ilustruje Madonna z Dzieciątkiem, powstała w Limoges w ostatniej tercji XIII w.¹²⁵ (il. 53, 54). Wzmiankowaną często w XIII-wiecznych inwentarzach cysterskich klasztorów Francji *Vierge-tabernacles*¹²⁶ należy odnieść, moim zdaniem, również do opisanych wyżej maryjnych statuetek.

Figury relikwiarzowe eksponowane były z racji świąt i szczególnych okazji – wraz z innymi relikwiarzami – na mensie ołtarza, na predelli lub na krawędziach ołtarzowej nastawy¹²⁷. O sposobie ekspozycji rzeźbiarskich figur-tabernakulów w przestrzeni ołtarza informują przekazy ikonograficzne malarstwa miniatorskiego i tablicowego¹²⁸. Dzieła tego typu posiadały stałe miejsce w przestrzeni ołtarza, zwykle stały na podwyższeniu za mensą lub wyniesione ponad gzyms retabulum eksponowane były w zwieńczeniu o formie snycerskiego baldachimu¹²⁹.

Do grupy XIII-wiecznych maryjnych figur przechowujących Eucharystię dołączyć należy osobliwą formę figuralnych *pyxis* (*Vierge-Pyxides*), prezentujących na kielichowej stopie z nodusem tronującą Madonnę z Dzieciątkiem na lewym ramieniu i jabłkiem w uniesionej prawej dłoni. W zagłębieniu kolan Madonny ukryte jest niewielkie *reservaculum* (zdolne pomieścić jedną lub dwie

¹²³ Lüdke 1984, t. 1, s. 5.

¹²⁴ Gauthier 1968, s. 90 nn.; Lüdke 1984, t. 1, s. 6–7 oraz przyp. 31, gdzie autor przytacza dwadzieścia przykładów zachowanych dziś tego typu dzieł limuzyńskiego złotnictwa XIII w.

¹²⁵ Obecnie w zbiorach The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku, Inw. 17.190.124; Limoges 1996, kat. 156.

¹²⁶ Caspary 1969, s. 102; Raible 1908, s. 166.

¹²⁷ Lüdke 1984, t. 1, s. 50–52.

¹²⁸ Tamże, przyp. 314.

¹²⁹ Tamże, s. 51.

53. Madonna z Dzieciątkiem,
Limoges, ostatnia tercja XIII w.



54. Madonna z Dzieciątkiem, Limoges,
ostatnia tercja XIII w., rewers



hostie), zamknięte stożkowym przykryciem z gołębicą na szczycie. Dzieło tego typu, datowane na wiek XIII i pochodzące z warsztatów w Limoges, znajdowało się m.in. w zbiorach (rozproszonej obecnie) kolekcji Martin de Roy¹³⁰ (il. 55).

Okolo roku 1200 na terenie Francji, w kręgu mistyki żeńskich klasztorów benedyktyńskich i nie bez wpływu mistyki i mariologii św. Bernarda z Clairvaux¹³¹, pojawia się jedno z najbardziej oryginalnych rzeźbiarskich

¹³⁰ Rupin 1890, t. 2, s. 218, tabl. 288 oraz s. 219 i tab. 289–290, gdzie prezentowany jest analogiczny zabytek, pochodzący z dawnej kolekcji Durand w Limoges. Jeszcze jedno dzieło z tej serii znajduje się we Florencji w Muzeum Bargello, pochodzi z dawnej kolekcji Carrand, Nr 659c; Gauthier 1968, s. 71, przyp. 1.

¹³¹ Radler 1990, s. 13–15; Fries 1929, s. 42.



55. *Pyxis marjyna*, Limoges,
pierwsza połowa XIII w.

przedstawień maryjnych – tzw. *Madonna szafkowa* (franc. *Vierge Ouvrante*). Do dnia dzisiejszego zachowało się około czterdziestu tego rodzaju dzieł z terenu Francji, Pomorza Wschodniego, Szwecji, Hiszpanii i Portugalii¹³². Wykonane są w drewnie, kości słoniowej lub alabastrze. Rzeźby zamknięte prezentują tronuującą lub stojącą Madonnę z Dzieciątkiem. Po otwarciu rozciętej pionowo figury wewnątrz jej prezentuje kompozycję scen figuralnych, które pozwalają podzielić zachowane dziś dzieła na trzy zasadnicze grupy tematyczne: grupę życia Marii, grupę Pasji, grupę Trójcy Świętej¹³³. Pierwsza przedstawia sekwencję scen z życia Marii związanych z tajemnicą Wcielenia Boże-

¹³² Lechner 1984, s. 606; Fries 1929, s. 5 nn.; Radler 1990, s. 199–201.

¹³³ Radler 1990, s. 29 nn., 43 nn.



56. Madonna szafkowa z Norymbergi (zamknięta), Pomorze Wschodnie, koniec XIV w.

go Syna w formie zapożyczony z kwatery maryjnych tryptyków. Druga w podobny sposób prezentuje sceny pasyjne i udział Marii w dziele zbawienia. Grupa trzecia ukazuje we wnętrzu wyobrażenie Trójcy Świętej w wersji *Troinu Łaski*, na bocznych zaś „skrzydłach” scenę zwiastowania, sceny pasyjne lub klęczących w adoracji wiernych¹³⁴.

Ostatnia z wydzielonych przez Gertrudę Radler grupa Madonn szafkowych pojawia się około 1250 r. w obszarze górnoreńskim¹³⁵. Rozkwit tej formy przypada na drugą połowę XIV w. na ziemiach państwa krzyżackiego. Zabytki z tego terenu tworzą oryginalny zespół zamykający linię rozwoju kompozycji Madonn szafkowej¹³⁶. Pochodząca z Pomorza Wschodniego

¹³⁴ Kroos 1986, s. 90; Gębarowicz 1989, s. 27–28.

¹³⁵ Radler 1990, s. 73 nn. Najstarszym znanym dziś obiektem z tej grupy jest datowana na ok. 1250 r. Madonna z Amiens; tamże, s. 269–270, il. 46–50.

¹³⁶ Tamże, s. 13, 96 nn.



57. Madonna szafkowa z Norymbergi (otwarta)

Madonna szafkowa ze zbiorów Germanisches Nationalmuseum w Norymberdze w pełni ilustruje kompozycję wszystkich dzieł tej grupy (il. 56, 57). Znana z terenu XIII-wiecznej Francji praktyka deponowania Eucharystii we wnętrzu stojących na ołtarzu maryjnych figur¹³⁷ znajduje, naszym zdaniem, swoją kontynuację w przypadku Madonn szafkowych grupy Trójcy Świętej.

Madonny z terenu państwa krzyżackiego eksponowane były na ołtarzach klasztornych kaplic lub włączone były w strukturę ołtarzowej nastawy¹³⁸. Gertruda Radler, analizując funkcję *Vierge Ouvrante*, odrzuca możliwość przechowywania w korpusie figury naczynia z Eucharystią¹³⁹. Uważa również, że taka interpretacja funkcji Madonn szafkowych powstała po soborze trydenckim i nie ma uzasadnienia w kompozycji rzeźb, gdzie – zdaniem autorki –

¹³⁷ Nußbaum 1979, s. 323–325; Kroos 1986, *passim*.

¹³⁸ Radler 1990, s. 38–39.

¹³⁹ Tamże, s. 40.



58. Madonna szafkowa
z Lubiszewa, ok. 1400 r.

brak jest miejsca na ewentualną ekspozycję Najświętszego Sakramentu. Naszym zdaniem dyspozycja wnętrza figur grupy Trójcy Świętej prezentuje taką możliwość, a interpretacja programu ikonograficznego dekoracji wnętrza dodatkowo argumentuje za obecnością w tym miejscu Eucharystii. Po otwarciu rzeźby, pod kompozycją *Tronu Łaski*, widoczna staje się również jej podstawa, której krawędzie obejmują zamknięte skrzydła. Jest nią półokrągła bądź poligonalna płaska płyta¹⁴⁰ lub postument o różnym – przeważnie wielobocznym – kształcie, przysłonięte maswerkowym ażurem, jak w przypadku Madonny z Lubiszewa z około 1400 r. (il. 58)¹⁴¹. Naczynie lub bursa z Eucharystią mogły stać w wolnej przestrzeni podstawy przed krucyfiksem trzymanym przez Boga Ojca.

¹⁴⁰ Przykładem takiej kompozycji jest Madonna szafkowa z Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (ok. 1300 r.). Por. Fries 1929, tabl. 2, 4, 8, 10, 14, 16, 18, 22, 26.

¹⁴¹ Rozwiązanie to prezentują również inne zabytki z terenów państwa krzyżackiego, np. Madonna z Klonówki, Elbląga i z Sejn (wszystkie z ok. 1400 r.). Por. Radler 1990, il. 106–107, 112–117, 118–120.

Punktem wyjścia dla interpretacji formy i funkcji Madonn szafkowych należących do grupy Trójcy Świętej jako eucharystycznego *reservaculum* jest idea łącząca symbolikę Arki Przymierza i Przybytku Boga (*Tabernaculum Dei*) z osobą Matki Bożej. Arka Przymierza, stojąca w *Sancta Sanctorum*, obok tablic Przymierza i laski Aarona zawierała również złote naczynie z manną¹⁴², które w średniowiecznej ikonografii traktowane było jako przedstawienie Eucharystii, a także jako symbol dziewictwa Marii¹⁴³. Naszym zdaniem, interpretacja maswerkowego postumentu we wnętrzu pomorskich Madonn jako wyobrażenia skrzyni Arki Przymierza pozwala utożsamić cylindryczną formę widoczną w jego wnętrzu z naczyniem z manną zdeponowanym w Arce¹⁴⁴. Jeśli przyjmiemy, że kompozycję Madonn szafkowych dopełniała niewielka *pyxis* lub bursa, stojąca w centrum ich wnętrza na płycie podstawy lub na maswerkowym postumencie¹⁴⁵, to Maria, ukazana tu jako *templum Dei* – świątynia Boga¹⁴⁶, zawiera w sobie Arkę Przymierza oraz symbolizowany przez urnę z manną Chleb Eucharystii.

Na związek kompozycji pomorskich szafkowych Madonn z symboliką Arki Przymierza i Przybytku Boga wskazuje przede wszystkim wyobrażenie *Tronu Łaski*, umieszczone w centrum wnętrza ponad postumentem podstawy. Przedstawienie Trójcy Świętej w wersji *Tronu Łaski* pojawia się w plastyce europejskiej w pierwszej połowie XII w.¹⁴⁷ i – jak świadczy okno witrażowe chóru w St. Denis z ok. 1140 r. – łączone było z wizją Bożej Chwały obecnej nad przebłagalnią Arki Przymierza¹⁴⁸. Arka wraz z płytą przebłagalni rozumiana była w Starym Testamencie jako podnóżek Bożego Tronu¹⁴⁹. Średniowieczna ikonografia przedstawienia *Tronu Łaski* podejmuje ten wątek, lokując skrzynię Arki pod stopami Boga Ojca trzymającego krucyfiks. Retabulum tablicowe z Soest z trzeciej ćwierci XIII w.¹⁵⁰ prezentuje obraz *Tronu Łaski*, z przedstawieniem Arki jako podnóżka dla stóp Boga Ojca,

¹⁴² Por. Hebr 9, 4.

¹⁴³ LCI 3, szp. 151–152.

¹⁴⁴ Madonna z Musée de Cluny, Radler 1990, kat. nr 34, il. 105; Madonna z Klonówki, tamże, kat. nr 35, il. 107; Madonna z Lubiszewa, tamże, kat. nr 36, il. 109; Madonna z Elbląga, tamże, kat. nr 37, il. 111; Madonna z Sejn, tamże, kat. nr 38, il. 119. Omawiając kompozycję i ikonografię cytowanych Madonn szafkowych, G. Radler ogranicza się jedynie do opisu postumentu oraz jego wnętrza, traktując oba elementy jako formy konstrukcyjno-dekoracyjne.

¹⁴⁵ Kroos 1986, s. 58–60, tu również cytowane są świadectwa potwierdzające obecność naczynia z Eucharystią we wnętrzu Madonn szafkowych.

¹⁴⁶ W średniowiecznej łacińskiej poezji hymnicznej Maria określana była m.in. jako „templum trinitatis” – hymn *Septem Gaudia beatae Mariae Virginis*, „templum dei” – hymn *Ave Maria*; Radler 1990, s. 31–32, przyp. 152–155.

¹⁴⁷ LCI 1, szp. 535.

¹⁴⁸ Wyj 25, 21–22. Na temat witraży w St. Denis; por. Hoffmann 1968.

¹⁴⁹ 1 Krn 28, 2; Ps 99, 5; 132, 7.

¹⁵⁰ Berlin, Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz, Gemäldegalerie.

kompozycyjnie analogiczny z układem obecnym w pomorskich Madonnach¹⁵¹. Wyobrażenie *Tronu Łaski* we wnętrzu Madonn szafkowych łączyć należy z ideą Przybytku Boga i wizją *Sancta Sanctorum*, gdzie nad Arką unosi się Boża Chwała. Maria jawi się w tej kompozycji jako Przybytek Boga (*Tabernaculum Dei*), kryjący w sobie Arkę Przymierza wraz z Eucharystią – pamiątką prawdziwej ofiary prześlągania, jaką Chrystus złożył na oltarzu krzyża¹⁵². Zdaniem Renaty Kroos, obecność naczynia z Eucharystią w centrum kompozycji wnętrza szafkowych Madonn, pozwala zinterpretować ukazane na „skrzydłach” pomorskich Madonn klęczące postaci wiernych oraz anioły z kadzielnicami i świecami¹⁵³ jako grupę adorującą *panis angelorum*¹⁵⁴. Podobnie, jej zdaniem, wzór brokatowy dekorujący często wnętrza szafkowych Madonn związać należy z tkaniną konopeum okrywającą *pyxis* z Najświętszym Sakramentem¹⁵⁵.

Funkcjonowanie figur szafkowych Madonn jako przenośnych tabernakulów eksponowanych na mensie ołtarza zanika z dwóch powodów. Pierwszym wydaje się być narastające od drugiej ćwierci XIII w. dążenie do zabezpieczenia Najświętszego Sakramentu przed profanacją i dostępem osób niepowołanych. Forma zaś i konstrukcja szafkowych Madonn takiego zabezpieczenia nie dawała. Drugim, i niewątpliwie głównym powodem, stała się teologiczna krytyka ikonografii i kompozycji rzeźby¹⁵⁶ – zwłaszcza w wersji prezentującej *Tron Łaski* we wnętrzu figury, w czym dopatrywano się objawów herezji, jakoby cała Trójca Święta była owocem żywota Marii¹⁵⁷.

¹⁵¹ Propyläen, t. II, tabl. 171, s. 271–272.

¹⁵² Kapł 16, 1 nn.; Rz 3, 25; 1 J 2, 2; 4, 10. Wizję z Apokalipsy 11, 19: *Potem Świątynia Boga w niebie się otworła, i Arka Jego Przymierza ukazała się w Jego Świątyni* należy naszym zdaniem związać z kompozycją ideową i formalną szafkowych Madonn, gdzie Maria interpretowana jest jako Przybytek i Świątynia Boga.

¹⁵³ Motyw ten występuje w kompozycji Madonn szafkowych z Moselweiss, Kaysersberg i Egisheim; F r i e s 1929, s. 17 nn., 36, tabl. 9, 10.

¹⁵⁴ *Bei vielen Schreinmadonnen sind die unter Marias Schutzmantell geborgenen Stände der Christenheit der Trinität zugeordnet, sie wenden sich ihr zu, schauen nicht etwa zu Maria auf. Nimmt man an, vor der Mittelgruppe habe zeitweilig das Sakrament gestanden, so bekommen Gebetsgestus und – richtung zusätzlichen Sinn: Die Gläubigen verehren das Allerheiligste, wie sie das in der Kirche vor dem ausgesetzten Sakrament zu tun pflegen, gleichsam eine wechselnd verborgene oder sichtbare „ewige Anbetung“*; K r o o s 1986, s. 60.

¹⁵⁵ Tamże, s. 60–61.

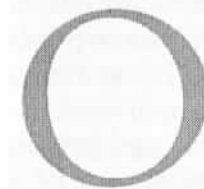
¹⁵⁶ Potwierdza to świadectwo Iwona z Chartres, który w liście do biskupa Jana z Orleanu ostro występował przeciwko umieszczaniu Najświętszego Sakramentu w niewieścich figurach. Nazywając ów zwyczaj balwochwalstwem i profanacją, na winnego w tej materii kapłana nakładał karę suspesy; K r o o s 1986, s. 58.

¹⁵⁷ Przeciwno formie szafkowych Madonn wypowiedział się m.in. Jan Gerson w 1402 r. w kazaniu na Boże Narodzenie: *une ymaige qui est aux Carmes et semblables qui ont dedans leur ventre une Trinité comme se toute la Trinité eus prins cher humainne en la Vierge Marie. Ey qui plus merveille est, il y a enfer dedans paint. Et ne vois pas pour quelle chose on le mire ainsy, far a mon petit jugement il n'y a beauté ne devocion en telle ouverture, et puet estre cause d'erreur et d'indevocion*; cyt. za: K r o o s 1986, s. 60. Por. też R a d l e r 1990, s. 42–43.

ROZDZIAŁ 5 *Corpus dominicum dependens super altare.* Romańskie i gotyckie tabernakula wiszące

Corpus Domini in pixide munda super altare maius elevatum dependeat, aliquo decenti ornameto coopertum.

(Synod diecezji Brixen z 1296 r.)



Obok szkatułki-arki stojącej w głębi mensy ołtarza lub wyniesionej na kolumnie w *propitiatorium*, popularną formą przechowywania i ekspozycji Eucharystii w sanktuarium romańskich i gotyckich świątyń była *pyxis*, kasetka lub gołębica zawieszona nad ołtarzem. Ten sposób przechowywania i ekspozycji naczynia z Eucharystią w prezbiterium średniowiecznych świątyń jest dziś określanym terminem wiszącego tabernakulum – *tabernaculum pensile*.

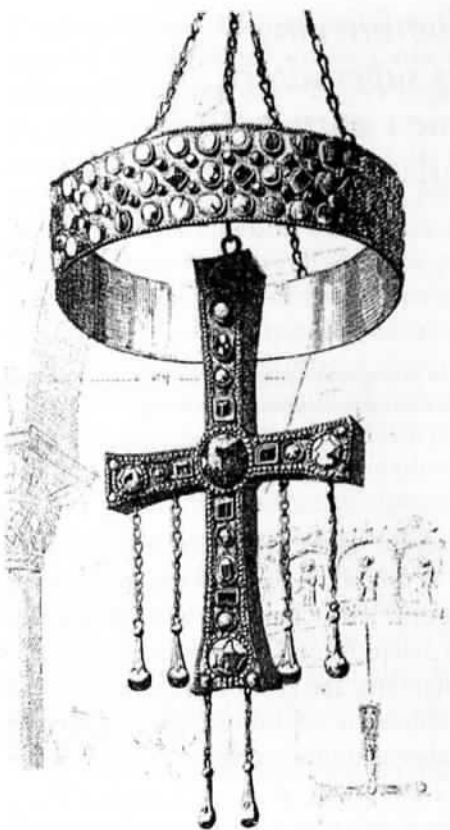
5.1. Geneza i rozwój praktyki wiszącego tabernakulum

Pierwsze ślady wspomnianego sposobu eucharystycznej rezerwacji spotykamy w IX w. w kręgu liturgii i sztuki karolińskiej¹, jednak źródła formy wiszącego nad ołtarzem naczynia z Ciałem Pańskim szukać należy w zwyczaju – sięgającym wczesnego średniowiecza – zawieszania nad ołtarzem, źródłem chrzcielnym lub grobem męczennika ozdób w formie korony lub gołębic². Zwłaszcza korony ołtarzowe, licznie obecne w świątyniach zachodniego chrześcijaństwa, należy uznać za główne źródło inspiracji dla nowej formy przechowywania Eucharystii. Korony te, określane terminami *corona craticula* lub *regnum*, obok funkcji wotywnych, dekoracyjnych lub praktycznych – jako korony świetlne, służyły również ekspozycji relikwii³. Zwłaszcza relikwie

¹ Nußbaum 1979, s. 331–332.

² Raible 1908, s. 131 nn.; Nußbaum 1979, s. 329–332.

³ Elbern 1965, s. 125–126.



59. Korona ołtarzowa z Monzy z relikwiarzem Krzyża Świętego, VI w., rekonstrukcja Ch. Rohault de Fleury

Krzyża Świętego zawieszano w krzyżach relikwiarzowych w centrum koron nad ołtarzem⁴. Rekonstrukcja Charlesa Rohault de Fleury w taki właśnie sposób prezentuje koronę ołtarzową z VI w., zachowaną w katedrze w Monzy (il. 59). Umieszczenie nad głównym ołtarzem, w miejsce najcenniejszej relikwii Pańskiej, naczynia zawierającego *vere Corpus Domini* wydaje się być naturalną asymilacją znanej od stuleci formy. W tym momencie trzeba postawić pytanie o przyczynę owej transformacji w sposobie przechowywania Eucharystii?

Za Ottonem Nußbaumem należy powtórzyć⁵, że nie posiadamy ani jednego świadectwa źródłowego, które informowałoby bezpośrednio o powodach zawieszenia *reservaculum* z Eucharystią ponad ołtarzem z wykorzysta-

⁴ Praktykę tę poświadcza testament margrafa Eberharda von Friaul, gdzie wymieniona jest *corona aurea cum ligno Domini*; Elbern 1965, s. 126.

⁵ Nußbaum 1979, s. 332.

niem powszechnie znanej formy wiszących nad mensą koron i innych ozdób⁶. Odpowiedzi na to pytanie – zdaniem Nußbauma – należy szukać w ramach narastającego od końca X w. kultu Najświętszego Sakramentu. Istotnym elementem rodzącej się wówczas pobożności eucharystycznej była potrzeba wzrokowego kontaktu z przechowywanym w sanktuarium Ciałem Pańskim. Narastająca wśród wiernych od początku IX w. świadomość realnej obecności Chrystusa w Eucharystii i rozwijająca się w jej efekcie eucharystyczna pobożność, doprowadziły około 1000 r. do narodzin kultu kontemplacji *Corpus Domini*, czego przejawem stanie się praktyka *manducatio per visum* – przyjęcia Komunii świętej w sposób duchowy podczas eucharystycznej adoracji⁷. Zawieszenie tabernakulum ponad ołtarzem czyniło zadość temu pragnieniu, a naczynie z Eucharystią było widoczne również wówczas, gdy przy ołtarzu stał celebrans.

Za słuszością tego argumentu przemawia fakt wyraźnej zależności pomiędzy rozwojem eucharystycznego kultu a popularnością nowej formy przechowywania *Corpus Domini*, która to praktyka w wieku XII i XIII osiągnie szczyt swojej popularności⁸.

Omawiając genezę wiszącego tabernakulum wyróżnić należy bardzo popularną jego formę, jaką była gołębnica⁹. Joseph Braun uważa, że znane już w VI w. na terenie Galii złote i srebrne gołębnice eucharystyczną funkcję i popularność zawdzięczają łacińskiemu tłumaczeniu i recepcji w IX w. na Zachodzie życiorysu św. Bazylego, autorstwa Pseudo-Amfilocha¹⁰. W dziele tym znajduje się opis celebrowanej przez Bazylego mszy świętej, po której święty umieścił cząstkę Eucharystii w złotej gołębnicy wiszącej nad ołtarzem¹¹. Przedstawiony epizod z życia św. Bazylego miał w IX w. zainspirować użycie w Kościele zachodnim gołębnicy wiszących nad ołtarzem do przechowywania Eucharystii.

Popularność wiszącego tabernakulum jest zjawiskiem charakterystycznym dla krajów leżących na północ od Alp, nie można jednak ograniczyć występowania tej formy eucharystycznej rezerwacji wyłącznie do tej części średnio-

⁶ O powszechności zawieszania tego typu ozdób nad ołtarzem świadczy wspomniana wyżej modlitwa konsekracyjna *ciborii id est umbraculi altaris* w *Pontificale Romano-Germanicum* (N° 117). W modlitwie tej biskup prosi Boga, aby poświęcił wspomniane cyborium *cum omnibus ornamentis ad ipsum umbraculum pertinentibus, vel ab illo dependentibus, aut eiusdem suppositis...*; Vogel/Elze 1963, s. 166.

⁷ Problem ten zostanie rozwinięty w następnym rozdziale.

⁸ Nußbaum 1979, s. 333.

⁹ Gołębnice eucharystyczne omówione są w ostatnim punkcie niniejszego rozdziału.

¹⁰ Por. *Vita Basilii*, w: PL 73.

¹¹ Braun 1932, s. 320.

wiecznej Europy¹². Faktem jednak jest wyraźna dominacja i rozpowszechnienie od XI do XIII w. przechowywania Eucharystii w tej właśnie formie po północnej stronie Alp. Szczególną popularność wiszącego tabernakulum przez całe średniowiecze, a także w okresie nowożytnym, zaobserwować można w kościołach Anglii i Szkocji. Potwierdza to świadectwo Williama Lyndwooda (zm. 1446 r.), który w pierwszej połowie XV w. tę formę przechowywania Eucharystii określa jako *consuetudo anglicana* oraz *usus observatus in Anglia*¹³.

Tabernakulum wiszące zyskało popularność w świątyniach, w których celebrowano w chórze liturgię godzin, czyli katedrach, kolegiatach i kościołach klasztornych. Przemawiały za tym względy liturgiczno-praktyczne, gdyż taki sposób ekspozycji *Corpus Domini* w sanktuarium sprzyjał eucharystycznej pobożności podczas modlitwy brewiarzowej. Na początku XIV w. poświadczają to *Ordinale Carmelitorum: Sacramentum Eucharistiae in decenti et honesto vase seu ciboria super maius altare ad usum infirmorum et chori devotionem honorifice reservetur*¹⁴. Okoliczność ta spowodowała, że w niektórych świątyniach przechowywano Eucharystię w dwóch miejscach: zawieszoną nad ołtarzem głównym w niewielkiej *pyxis* lub gołębicy w celu adoracji oraz w *armarium* zakrystii, w większej *pyxis* dla potrzeb wiatyku i Komunii wiernych¹⁵.

Środowiskiem propagującym w sposób szczególny rezerwację Eucharystii w tabernakulum zawieszonym nad głównym ołtarzem były klasztory benedyktyńskiej reformy. Centra, takie jak Cluny, Hirsau czy Farfa, popularyzowały w podległych sobie klasztorach eucharystyczny kult wraz z nowym sposobem przechowywania i ekspozycji *Corpus Domini* w prezbiterium¹⁶.

Podobnie jak rozwój popularności wiszącego nad ołtarzem tabernakulum, tak i jej zanik pozostają w ścisłym związku z przemianami w ramach eucharystycznej pobożności. Okolicznością o doniosłym znaczeniu dla formy eucharystycznej rezerwacji stało się – narastające od około 1200 r. wraz z szankunkiem i ciężką dla Eucharystii – dążenie do zapewnienia maksymalnego

¹² Takiego zdania był G. Dix, twierdząc, że tabernakulum wiszące jest formą eucharystycznej rezerwacji właściwą tylko dla krajów północy, podczas gdy obszary południowe charakteryzuje występowanie ściennego *armarium*; Dix 1955, s. 27 nn., s. 47–55.

¹³ *Videtur, quod usus observatus in Anglia, ut scilicet in conopeo pendeat super altare, non est commendabilis [...]. Licet enim consuetudo anglicana commendabilis sit illa consideratione, qua citus repraesentatur nostris aspectibus adoranda, non tamen est commendabilis eo respectu, quo ponitur in loco publico, sic quod ad eam manus temerariae facile valeant extendi; Provinciale de custodia eucharistiae*, 3, 25, Oxford 1679; Nußbaum 1979, s. 333–335.

¹⁴ *Sakrament Eucharystii będzie przechowywany ponad głównym ołtarzem w odpowiednim i szlachetnym naczyniu lub cyborium, do użytku chorych i pobożności [zgrupowanych] w chórze*; Nußbaum 1979, s. 333, przyp. 35.

¹⁵ Zwyczaj ten poświadczony jest w 1220 r. w katedrze w Durham; Raible 1908, s. 167.

¹⁶ Nußbaum 1979, s. 337; Dix 1955, s. 28.

bezpieczeństwa miejscu i sprzętom przechowującym *Corpus Domini*¹⁷. Tabernakulum zawieszane nad mensą ołtarza nie dawało dostatecznej gwarancji bezpieczeństwa i to z kilku powodów, które przytaczane są w wystąpieniach przeciwników tej formy przechowywania Ciała Pańskiego. Jednym z nich był franciszkanin Berthold z Ratzbony (zm. 1279 r.). Piętnując zabobonne czary z użyciem Eucharystii, zwrócił on uwagę na możliwość kradzieży hostii z łatwo dostępnego tabernakulum zawieszono nad ołtarzem. Krytykowano też samą konstrukcję wiszącego tabernakulum, wskazując na niebezpieczeństwo zerwania sznura bądź łańcuszka i upadku naczynia z Eucharystią¹⁸. Decydującym faktem, przesądzającym na niekorzyść formy *tabernaculum pensile*, stał się *Dekret* 20 Soboru Laterańskiego IV z 1215 r., nakazujący przechowywanie Eucharystii *sub fidei custodia clavibus adhibitis*¹⁹. Tabernakulum wiszące nie gwarantowało *wiernego zabezpieczenia z użyciem kluczy*, stąd od drugiej połowy XIII w. obserwuje się odchodzenie od tej formy eucharystycznej rezerwacji ku ściennym sakrariom i wolno stojącym sakramentarzom. Należy jednak podkreślić, że mimo spadku popularności *tabernaculum pensile*, ten sposób przechowywania Eucharystii w niektórych kościołach, zwłaszcza Francji i Anglii, praktykowany będzie przez całe średniowiecze oraz w okresie nowożytnym.

5.2. Sposób mocowania i forma *tabernaculum pensile*

Mimo stwierdzenia Ottona Nußbauma, iż prawie nic nie wiadomo o konstrukcji i sposobie mocowania tabernakulum wiszącego nad ołtarzem od IX w.²⁰, przekazy źródłowe oraz zachowany materiał ikonograficzny pozwalają na podjęcie próby rekonstrukcji funkcjonujących w średniowieczu form *tabernaculum pensile* i sposobów jego mocowania ponad mensą.

¹⁷ Problem ten będzie szerzej omówiony w następnym rozdziale.

¹⁸ Raible 1908, s. 170–171. Przypadek upadku *pyxis* na ołtarz odnotował w 1141 r. kronikarz angielskiego króla Stefana. Ponieważ stało się to w obecności króla podczas mszy świętej przed bitwą pod Lincoln, więc zostało uznane za zły znak dla monarchii: *Cecidit etiam super altare pixsis, cui Corpus Domini inerat, abrupto vinculo [...]. Hoc fuit signum regi ruinae*; Nußbaum 1979, s. 352. Również cytowany W. Lyndwood przestrzegal przed niebezpieczeństwem łatwego dostępu i profanacji Eucharystii w wiszącym tabernakulum: *non tamen est commendabilis eo respectu, quo ponitur in loco publico, sic quod ad eam manus temerariae facile valeant extendi*.

¹⁹ COD, *Concilium Lateranense IV*, N° 20, s. 220.

²⁰ Nußbaum 1979, s. 339.

5.2.1. *Cyborium in quo pixi cum Corpore Domini dependebat*

Jeżeli przyjmiemy, że zawieszane nad ołtarzem korony bezpośrednio zainspirowały nową formę przechowywania i ekspozycji naczynia z Eucharystią w sanktuarium, to wykorzystanie ołtarzowego cyborium do zamocowania wiszącego nad ołtarzem naczynia przechowującego Eucharystię nasuwa się w sposób oczywisty. Potwierdzają to liczne świadectwa.

Jednym z wczesnych świadectw ikonograficznych jest miniatura w inicjale „D” w *Sakramentarzu Drogo*²¹, rękopisie powstałym w skryptorii benedyktyńskiego opactwa Metz około 850 r. (*il.* 60). Kompozycja ta, prezentując mszę celebrowaną przez biskupa w asyście kleru, dokumentuje wygląd sanktuarium ówczesnej katedry w Metz²². Ołtarz z darami ofiarnymi przykryty jest cyborium wspartym na czterech kolumnach, między którymi rozpięte są zasłony. Ze sklepienia cyborium, tuż ponad głową biskupa, zwisa płaska szkatułka z piramidowym przykryciem. Mimo iż kształt szkatułki kojarzy się może z obecną na licznych miniaturach koroną ołtarzową, to jednak naszym zdaniem autor miniatury uwiecznił na niej formę zawieszanej na sklepieniu cyborium eucharystycznej szkatułki – *tabernaculum pensile*. Niemal analogiczną formę i sposób zamocowania wiszącego *reservaculum* z Eucharystią dokumentuje, zaprezentowana wyżej, miniatura w *Kodeksie Uty* z pierwszej ćwierci XI w., ilustrująca mszę św. Erharda²³. Z przedstawionego na miniaturze *Cyborium Arnulfa* zwisa na czterech łańcuszkach niewielka szkatułka z Eucharystią²⁴.

Z tego samego okresu pochodzi miniatura w *Psalterzu Saksońskim*²⁵ (kopii *Psalterza z Utrechtu*, wykonanej w skryptorii opactwa Canterbury ok. 1010 r.) (*il.* 61), na której ukazany jest biskup w ornacie i mitrze podczas celebracji przy ołtarzu. Cyborium ołtarzowe zostało tu zredukowane do prostej edikuli, z której na jednym łańcuszku zwisa nad mensą ołtarza *scyphus* z Eucharystią.

Kronika benedyktyńskiego opactwa w Petershausen, przy okazji pożaru kościoła w 1159 r., opisuje zniszczony ogniem pierwotny ołtarz główny, wzniesiony w 983 r. przez fundatora opactwa biskupa Gebharda z Konstancji. Nad ołtarzem znajdowało się cyborium, z którego zwisała dekorowana złotem i srebrem *pyxis* z Ciałem Pańskim²⁶.

²¹ Paryż, Bibliothèque Nationale, MS lat. 9428, fol. 87 b.

²² Braunfels 1968, s. 388, kat. 269–272.

²³ Por. rozdział 4.3.2.

²⁴ Gamber 1979, s. 180.

²⁵ Londyn, British Library, Harley 603.

²⁶ *Cyborium cum omnibus ornamentis suis, in quo pixi auro et argento operta cum corpore Domini dependebat*; cyt. za: Braun 1924, t. 2, s. 619.

60. Inicjal „D” w *Sakramentarzu Drogo*, ok. 850 r.



61. Biskup przed ołtarzem, fragment miniatury w *Psalterzu Saksońskim*, ok. 1010 r.



W tych kościołach, gdzie ołtarz nie był przykryty cyborium *tabernaculum pensile* zwisało nad mensą bezpośrednio ze sklepienia chóru. Można przypuszczać, że było tak w przypadku katedry w Cambrai. Według rachunków z 1399 r. zakupiono tam nowy sznur długości 27 metrów dla zawieszenia naczynia z Eucharystią nad ołtarzem²⁷. Na obrazie tablicowym z 1498 r., przechowywanym w Musée de Cluny w Paryżu, przedstawione jest wnętrze kościoła, gdzie *tabernaculum pensile* zwisa ze zwornika sklepienia prezbiterium²⁸.

Szkatułka lub *pyxis* zwisająca bezpośrednio z podniebia cyborium lub sklepienia chóru wydaje się być najstarszym sposobem mocowania *tabernaculum pensile* nad ołtarzem. Nieosłonięte naczynie przechowujące Eucharystię było zawieszane przy pomocy umieszczonego na środku wieczka kółka lub zaczepów umocowanych na ściankach bocznych.

Dokumenty informujące o zawieszaniu *vasculum* z Eucharystią w centrum ozdobnych koron poświadczają wywodzącą się z nich praktykę *tabernaculum pensile*. Opat St. Alban Robert (1151–1166) darował kościołowi opackiemu drogocenne naczynie do przechowywania Eucharystii, które umieścił w złotej koronie²⁹. *Ordo* katedry w Laon z 1249 r. również poświadcza zawieszenie *vasculum in quo Corpus Christi reponitur* w centrum złotej korony³⁰. Kompozycja korony i eucharystycznego *vasculum* zostanie z czasem wzbogacona

²⁷ Nußbaum 1979, s. 339.

²⁸ Braun 1924, t. 2, s. 623 oraz tabl. 357.

²⁹ *Eucharistiam vase pretioso corona aurea collocavit*; Nußbaum 1979, s. 349.

³⁰ *De super pependit aurea corona cum vasculo in quo Corpus Christi reponitur*; tamże, s. 349, przyp. 169.



62 a. *Pyxis* z zawieszeniem,
złożona miedź, Florencja, ok. 1200 r.



62. *Pyxis* z kości słoniowej
z kościoła w Moggio, VI i IX w.



o okrywający naczynie welon, co jest omówione szerzej w następnym podpunkcie.

Sposób zawieszenia *vasculum* dobrze egzemplifikuje *pyxis* z kości słoniowej, pochodząca z kościoła w Moggio koło Udine³¹ (il. 62). *Pyxis* pochodzi z VI w. i najprawdopodobniej w IX w. została przystosowana do zawieszenia nad ołtarzem przez dodanie metalowego wieczka z kółkiem. Również *pyxis* z Bargello we Florencji (il. 62 a)³², wykonana ze złoczonej miedzi i datowana na około 1200 r., prezentuje pogładową formę eucharystycznego naczynia przeznaczonego do zawieszenia nad ołtarzem. Cylindryczny korpus *pyxis* dekorowany jest szeregiem rytowanych arkad kolumnowych, w polu których widnieją również rytowane popiersia apostołów. Kopulaste wieczko dekoruje roślinny ornament i wieńczy uchwyt w formie kwiatonu zakończony kół-

³¹ Waszyngton, Dumbarton Oaks Collection; Volbach 1976, s. 107, kat. 168, tabl. 85.

³² Braun 1924, t. 2, s. 606 oraz tabl. 352.

kiem. Przykładem dla cytowanych wyżej szkatulek z Eucharystią wiszących nad ołtarzem jest prezentowane już dzieło warsztatów limuzyńskich z około 1200 r., *Szkatułka z opactwa Grandmont* (il. 45). Wykonana z miedzi, z dekoracją złożoną i emaliowaną, ma formę prostopadłościanu z czterema kulistymi nóżkami i płaskim przykryciem o piramidowym kształcie z kółkiem na szczycie.

Zarówno *pyxis* z Florencji, jak i szkatułka z Grandmont, wyróżnia bogactwo oraz wysoki poziom wykonania dekoracji zewnętrznej. Jak już zostało wyżej powiedziane, we wczesnym okresie funkcjonowania formy wiszącego tabernakulum, *reservacula* z Eucharystią były bezpośrednio zaczepione do łańcuszka lub sznura i wisiały nad ołtarzem niczym nieokryte. Najprawdopodobniej również ta okoliczność przyczyniła się do bogactwa zewnętrznej dekoracji ówczesnych naczyń eucharystycznej rezerwacji.

5.2.2. *In tabernaculo argenteo vel serico*

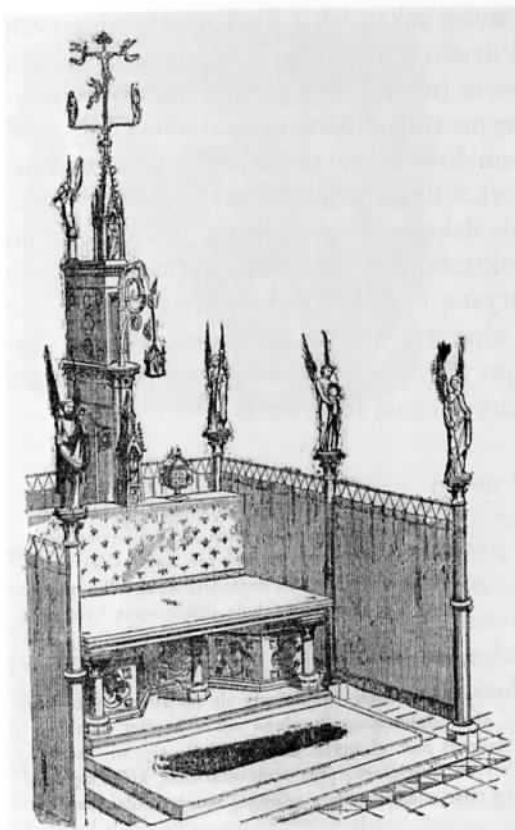
Wraz ze wzrostem popularności przechowywania Eucharystii w *vasculum* zawieszonym nad ołtarzem, wzbogaceniu ulega oprawa eucharystycznego *reservaculum*. Mimo bogactwa i złotniczego kunsztu eucharystycznych naczyń, od XII w. rzadko wisiały one bezpośrednio nad mensą. Niemal powszechną praktyką stało się okrywanie *vasculum* welonem lub umieszczanie go w niewielkiej kasetce o różnym kształcie. W statutach Synodu diecezji Brixen z 1296 r. spotykamy wyraźne zalecenie, aby *pyxis* z Ciałem Pańskim wisiała nad ołtarzem głównym okryta godną ozdobą: *Corpus Domini in pixide munda super altare maius elevatum dependeat, aliquo decenti ornamento coopertum*³³.

Dokumenty średniowieczne do drugiej połowy XIV w. nie podają szczegółowego opisu takiej kompozycji, lecz określają całość terminem *tabernaculum* lub *ciborium*³⁴. Terminy te, a zwłaszcza nazwa *tabernaculum*, przestają teraz brzmieć jednoznacznie jako określenie konstrukcji baldachimowej nad ołtarzem, arką z relikwiami i Eucharystią lub figurami świętych. W dokumentach związanych z omawianym sposobem przechowywaniem Eucharystii termin *tabernaculum* oznaczać będzie zwykle zewnętrzną obudowę *vasculum* wraz z konstrukcją, na której całość zawieszona była nad ołtarzem³⁵.

³³ *Cialo Pańskie będzie zwisać wyniesione ponad głównym ołtarzem w czystej pyksydzie, okryte jakąś odpowiednią ozdobą*; Raible 1908, s. 171, przyp. 3.

³⁴ Nußbaum 1979, s. 348.

³⁵ Sytuację taką spotykamy w rachunkach kapelana Sainte-Chapelle w Paryżu z 1298 r.: *Pro una corda de serico que sustinet tabernaculum in quo corpus Christi conservatur*, a także w inwentarzu tej kaplicy z 1376 r.: *Quaedam cupa auri ubi reconditum est Sanctum Sacramentum una cum tabernaculo argenti deaurato suspenso tribus catenis argenteis*; Raible 1908, s. 164-165; Braun 1932, s. 289.



63. Ołtarz główny katedry w Arras, rys. E. Viollet-le-Duc na podstawie obrazu tablicowego z początku XVI w.

Pod koniec XIV w. zaczynają się pojawiać w tekstach źródłowych informacje na temat sposobu zawieszenia *tabernaculum* nad ołtarzem. Najczęściej wymieniany jest zamocowany z tyłu mensy lub ołtarzowego retabulum połączony, żelazny lub miedziany stojak, zakończony formą przypominającą krzywaśń pastorału. Z krzywaśni tej, na podobieństwo latarni, na łańcuszkach lub sznurze zwisało *tabernaculum* z eucharystycznym *vasculum* w środku. Liczne inwentarze francuskich i angielskich świątyń z XV w. zawierają wzmianki o istnieniu lub fundacji tego rodzaju konstrukcji za ołtarzem głównym³⁶.

Plastyczny wygląd opisaney kompozycji dokumentuje obraz tablicowy z XVI w. przechowywany w zakrystii katedry w Arras³⁷ (il. 63). Malowidło przedstawia ołtarz główny katedry w jego nieistniejącym dziś piętnastowiecznym kształcie. Przestrzeń ołtarza osłonięta jest kurtynami rozpiętymi na sze-

³⁶ Nußbaum 1979, s. 340; Raible 1908, s. 165.

³⁷ Z uwagi na lepszą czytelność detali prezentują przerys kompozycji autorstwa E. Viollet-le-Duca; por. Viollet-le-Duc 1854, t. 2, s. 28 nn., il. 8.

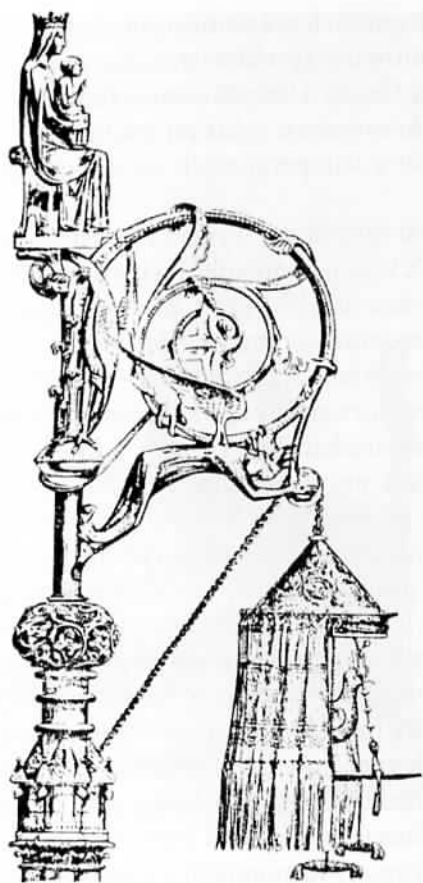
ściu kolumnach, z figurami aniołów na kapitelach prezentujących *Arma Christi*. Na mensie i *retrofrontale* ołtarza eksponowane są relikwiarze. Za *retrofrontale* wznosi się filar zwieńczony rzeźbioną *Grupą Ukrzyżowania*. Przed filarem zamocowany jest stojak zakończony krzywaśnią, z której zwisa *tabernaculum* w formie sześciobocznej wieżyczki o wimpergowych szczytach i przysadzistych proporcjach³⁸.

Cennym dokumentem opisującym szczegółowo wygląd i konstrukcję *tabernaculum pensile* w drugiej połowie XV w. jest protokół wizytacyjny katedry św. Cecylii w Albi, sporządzony przez arcybiskupa Charlesa le Gaux de la Berchere w 1698 r.³⁹ Wizytator relacjonuje w nim, że Najświętszy Sakrament przechowywany jest w srebrnym i złoconym *ciborium* o dobrym zamknięciu. *Ciborium* to znajduje się wewnątrz srebrnego i złoconego *pavillon* zawieszanego na trzech złoconych łańcuszkach na stojaku z krzywaśnią, wykonanym ze złoconego brązu. Stojak przymocowany jest do mocnego mosiężnego filara, od połowy również pozłoconego, w którym zamontowany został sznur opuszczający *pavillon* na ołtarz. Filar wieńczyła figura Chrystusa ze złoconego brązu. Dostęp do mechanizmu opuszczającego *pavillon* na ołtarz był zamykany na klucz.

Obok konstrukcji z krzywaśnią, inną formą *tabernaculum pensile* było połączenie ekspozycji wiszącego nad ołtarzem *reservaculum* z rzeźbą statuaryczną. Figura ustawiona za ołtarzem pełniła funkcję swoistego ostensorium dla naczynia z Eucharystią. Inwentarz katedry w Canterbury z około 1400 r. wspomina ufundowany w 1361 r. przez arcybiskupa Simona z Isling ołtarz główny świątyni, za którym stała srebrna i pozłacana grupa Marii pomiędzy aniołami. Maria trzymała złoty i wysadzany drogimi kamieniami *ciphus* (scyphus)

³⁸ Niemal bliźniaczą aranżację otoczenia ołtarza wraz z tabernakulum wiszącym z krzywaśnią trzymanej przez anioła prezentuje rycina zamieszczona w *Caeremoniale Parisiense* z 1703 r.; Nußbaum 1979, s. 343.

³⁹ Istotny dla naszych rozważań fragment dokumentu cytuję w niemieckim tłumaczeniu Ottona Nußbauma: *Das hochheilige Sakrament haben wir getroffen, aufbewahrt in einem großen Ciborium aus Silber und vergoldet, gut schließend und in gutem Zustand. Dieses Ciborium ist in der Mitte eines silbernen und vergoldeten Pavillons angebracht, der mit drei gleichfalls silbernen und vergoldeten Ketten an einem Krummstab von vergoldeter Bronze aufgehängt ist, und zwar über dem Altar, wo das heilige Sakrament stets aufbewahrt wird. [...] Dieser Krummstab wird von einem starken Pfeiler aus Messing gehalten, der so stark ist wie die übrigen sechs Pfeiler, die den Altar umgeben, der aber höher als diese und von der Mitte nach oben zu vergoldet ist. In diesem Pfeiler ist die Schnur untergebracht, mit der man den Pavillon mit dem hl. Sakrament auf den Altar herabläßt. Diese Schnur ist ganz in dem Pfeiler eingeschlossen, der mit einem Schlüssel geöffnet und verschlossen wird. Auf diesem Pfeiler steht eine Figur unseres Herrn aus vergoldeter Bronze. Auf dem Pfeiler ist die Inschrift eingraviert; Oblatum Dni. Lud. de Ambrosyia episcopi Albiensis, 1485, Nußbaum 1979, s. 350–351.*



64. Tronująca Madonna z Dzieciątkiem i anioł w kompozycji *tabernaculum pensile*, rekonstrukcja E. Viollet-le-Duc

z Eucharystią, który można było opuszczać na ołtarz⁴⁰. Zdaniem Ottona Nußbauma zwyczaj łączenia konstrukcji *tabernaculum pensile* z figurą siedzącej Matki Bożej z Dzieciątkiem wziął swój początek w środowisku cysterskim i tam miał zyskać największą popularność⁴¹.

Rzeźbą, która równie często jak figury Matki Bożej funkcjonowała jako ostensorium dla *tabernaculum pensile*, była postać anioła. Reprodukowana przez Felixa Raiblego rekonstrukcja ostensorium dla *tabernaculum pensile* autorstwa Viollet-le-Duca, trafnie łączy figurę Marii i anioła (il. 64). Zachowane świadectwa wskazują na występowanie ostensorium w tej formie raczej

⁴⁰ *Item novum altare [...] et una ymagine beate Virginis cum IIIor angelis argenteis et deauratis et cippo auri pretioso cum gemmis in manu virginis pro corpore Christi impondendo, ascendendo et descendendo quando placet*; Nußbaum 1979, s. 342.

⁴¹ Nußbaum 1979, s. 342, przyp. 101.

u schyłku średniowiecza. Popularność tego rodzaju kompozycji szła w parze z realistycznymi i narracyjnymi tendencjami późnośredniowiecznej plastyki, czego przejawem może być fakt zastąpienia w roku 1477 w katedrze w Angers prostego stojaka z krzywaśnią, umieszczonego za głównym ołtarzem, figurą anioła prezentującego wiszące tabernakulum⁴².

Anielskie ostensoria z okresu średniowiecza wraz z formą *tabernaculum pensile* funkcjonowały w niektórych kościołach Francji jeszcze w okresie nowożytnym. Mimo wspomnianego wyżej spadku popularności wiszącego tabernakulum po Soborze Laterańskim IV, ten sposób przechowywania Eucharystii w niektórych świątyniach Anglii i Francji zachowa swą ciągłość aż po czasy nowożytne⁴³. Niewątpliwie ostatecznym kresem funkcjonowania praktyki *tabernaculum pensile* stał się dekret Kongregacji Obrzędów z 21 sierpnia 1863 r., zakazujący przechowywania Eucharystii poza tabernakulum przytwierdzonym do mensy głównego ołtarza⁴⁴.

5.2.2.1. Pavillon i vasa ad modum lampadis

Cytowany już Synod diecezji Brixen z 1296 r. daje świadectwo troski o godną oprawę dla wiszącego nad ołtarzem naczynia z Eucharystią. Jeśli w początkowym okresie funkcjonowania tej formy eucharystycznej rezerwacji naczynie z Ciałem Pańskim wisiało nieosłonięte nad ołtarzem, to od XII w. okrywa je welon *conopeum* lub kryje specjalne *coopertorium*, przypominające wieżyczkę lub latarnię.

Pavillon

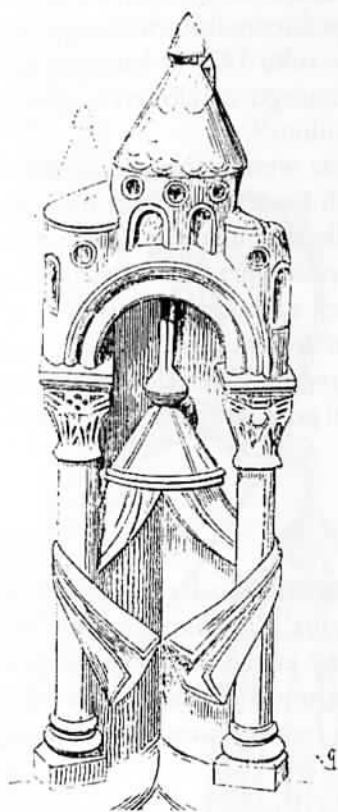
Termin *conopeum*, znany w liturgii rzymskiej jako nazwa tkaniny okrywającej z zewnątrz stojące na ołtarzu tabernakulum⁴⁵, pojawia się po raz pierwszy w związku z praktyką *tabernaculum pensile* na początku wieku XII. In-

⁴² Nußbaum 1979, s. 340.

⁴³ Braun 1924, t. 2, s. 605; Nußbaum 1979, s. 340–343, zwłaszcza przyp. 90, gdzie podane są liczne przykłady występowania tabernakulum wiszącego na terenie Francji w czasach nowożytnych.

⁴⁴ *Quam sanctam Sedem non lateret, in nonnullis Belgii ecclesis vel oratoriis Augustissimum Eucharistiae Sacramentum non in medio altaris verum aut in dextera aut laeva pariete in custodia servari eodem modo, quo sacra Olea recondi solent, Sacra Congregatio legitimis protuendis Riti-bus praeposita, quod attinet ad custodiam Ssmi Sacramenti Sanctitatis Suae nomine omnino prohibet, illud alio in loco servari praeter quam in tabernaculo in medio altaris posito. Decretum diei 21. Aug. 1863, Decreta Authentica, t. 3, s. 363; Rafalko 1982, s. 226.*

⁴⁵ Braun 1912, s. 232–233; Danilewicz 1948, s. 83–85.



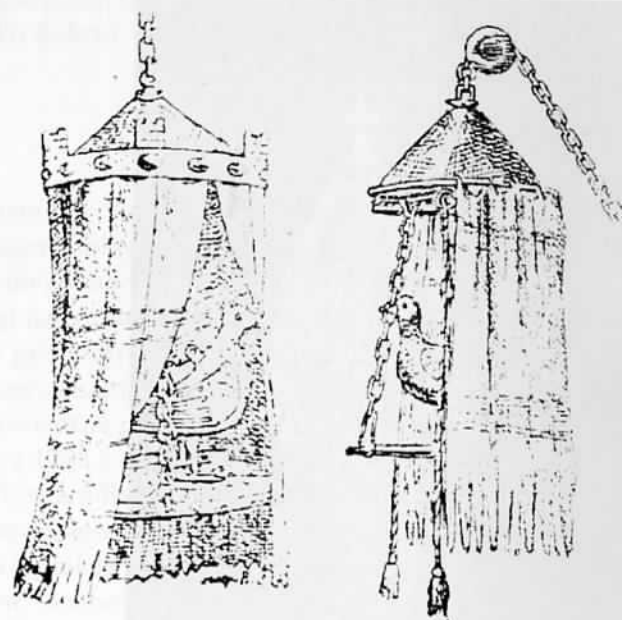
65. Kapitel w krużganku klasztoru w Moissac, ok. 1110 r., rys. E. Viollet-le-Duc

wentarze kościołów francuskich wymieniają nazwę *conopeum*⁴⁶ lub *cappa* w odniesieniu do welonu okrywającego wiszącą *pyxis*. Najczęściej jednak pojawia się termin *pavillon*, który można uznać za określenie charakterystyczne dla obszaru Francji. Dla Wysp Brytyjskich natomiast nazwą właściwą dla tekstylnej osłony *pyxis* stanie się angielskie słowo pochodne od *conopeum* – *canopy* oraz termin opisowy *pyx-cloth*⁴⁷.

Wszystkie te określenia łączą się z jedwabnym zwykle welonem, który w formie namiotu spowijał wiszące *vasculum* z Eucharystią. Wygląd *pavillon* potrafimy dziś dość precyzyjnie odtworzyć na podstawie ikonograficznych przekazów oraz zachowanych obiektów. Jednym z najstarszych świadectw ikonograficz-

⁴⁶ *Charturalium* katedry Notre-Dame w Paryżu odnotowuje, że Filip (zm. 1161 r.), syn Ludwika VI ufundował dla katedry *conopeum quod suspenditur super altare*; Rupin 1890, s. 214.

⁴⁷ Braun 1924, t. 2, s. 616; Nußbaum 1979, s. 345.



66. Pavillon z kościoła w Laguenne, rekonstrukcja E. Rupin

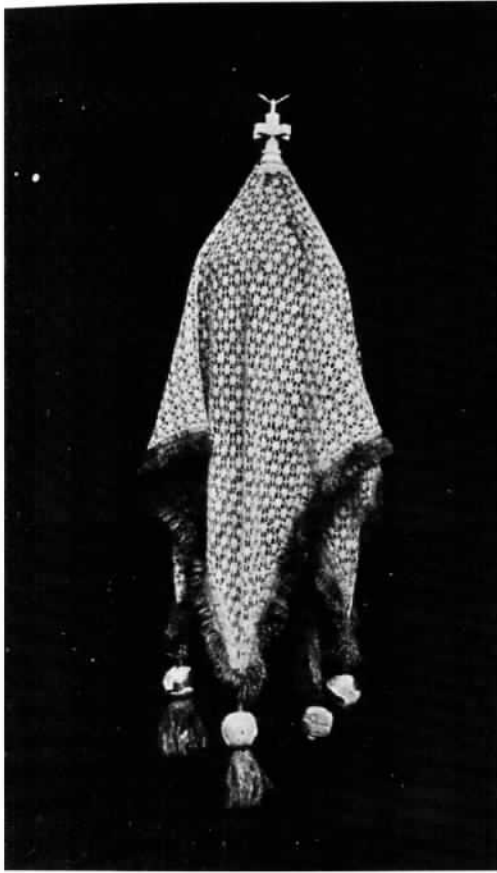
nych jest dekoracja kapitelu w krużganku klasztoru w Moissac z około 1110 r.⁴⁸ (*il. 65*). Prezentuje ona front cyborium wspartego na kolumnach, w środku którego zwisa *pavillon*. Składa się on z konicznej formy zwieńczonej owalnym guzem, do którego zamocowany jest sznur, oraz dwóch prostokątnych kawałków tkaniny przymocowanych do krawędzi stożka. Analogiczną kompozycję *pavillon*, rekonstruowaną na podstawie fragmentów zachowanych w kościele w Laguenne (Correze), reprodukuje Ernest Rupin⁴⁹ (*il. 66*). W tym przypadku stożkowe zwieńczenie *pavillon* połączone jest łańcuszkami z okrągłą platformą. Wokół krawędzi stożka rozpięty jest welon zwisający poniżej platformy. Kompozycja ta, datowana na pierwszą ćwierć XIII w., odpowiada opisowi *pavillon* z 1485 r. w cytowanym już protokole wizytacyjnym katedry św. Cecylii w Albi, sporządzonym przez arcybiskupa Charlesa le Gaux de la Berchere⁵⁰.

Inwentarze średniowiecznych kościołów potwierdzają obecność kilku egzemplarzy *conopeum* w jednej świątyni. W wykazach różnicuje się ich war-

⁴⁸ Viollet-le-Duc 1858, t. 1, s. 245.

⁴⁹ Rupin 1890, s. 232, il. 298–299.

⁵⁰ *Der Pavillon besteht aus drei Säulchen, die den Boden mit dem Dach verbinden. [...] Dieser Pavillon ist eine gute, getriebene Arbeit. Wir fanden diesen Pavillon oben und ringsum mit einem Tuch aus Goldstoff und Silberblumen umhüllt, das unten mit Fransen verziert und fast neu ist*; cyt. za: Nußbaum 1979, s. 350.



67. *Conopeum*
(pyx-cloth)
z kościoła w Hessel

tość oraz kolor⁵¹, co pozwala uznać, że *conopeum* było zmieniane w zależności od klasy święta lub barwy szat okresu liturgicznego⁵².

Jedyny przykład średniowiecznej tkaniny *conopeum* okrywającego eucharystyczne *vasculum* zachował się w Anglii w kościele w Hessel (hrabstwo Suffolk)⁵³ (il. 67). Jest to czworokątna lniana chusta dekorowana haftem i jedwabnymi frędzlami na brzegu. Na rogach chusty przyszyte są cztery pozła-

⁵¹ W rachunkach katedry w Angers z 1419 r. znajdujemy przykład takiego właśnie rozróżnienia: *Pro faciendo unam cappam ad ponendum super corpus domini ad altare maius 16 s. 18 d. Sciendum est, quod dicta cappa fuit facta de panno viridi, qui est in custodia sacristiae [...] et fuit duplicato bocacino albo 4 s. 4 d. Pro duabus unciis cum uno quarterio frangiarum sericarum 4 t. 10 s. Pro factione dictae cappa 20 s;* cyt. za: N u ß b a u m 1979, s. 346, przyp. 146.

⁵² Raible 1908, s. 165; King 1965, s. 121.

⁵³ Obecnie *conopeum* przechowywane jest w British Museum w Londynie; P o c k n e e 1963, s. 103; King 1965, s. 122, tabl. 4.

cane drewniane kulki zakończone frędzlami, których zadaniem było obciążanie krawędzi *conopeum* ku dołowi. W środku tkaniny wycięty jest otwór do przeprowadzenia sznura.

Coopertorium

Równoległe z formą *pavillon* okrywającego *pyxis* funkcjonowało wzmiankowane często *coopertorium* – określane też jako *tabernaculum* lub *cuppa* – pełniące funkcję zewnętrznej obudowy dla stojącego wewnątrz eucharystycznego *vasculum*⁵⁴. Z uwagi na formę oraz sposób zawieszenia nad mensą *coopertorium* było niekiedy przyrównywane do latarni⁵⁵. Taki sposób ekspozycji oraz wygląd *coopertorium* dokumentuje wspomniany wyżej obraz tablicowy, przedstawiający piętnastowieczne prezbiterium katedry w Arras oraz rycina w *Ceremoniale Parisiense* z 1708 r.

Z informacji zawartych w źródłach pisanych oraz dokumentach ikonograficznych wynika, że *coopertorium* w większości przypadków było dziełem złotniczym lub snycerskim, o kształcie przypominającym sześcioboczną wieżyczkę. Do naszych czasów dochowały się dwa przykłady tego rodzaju eucharystycznych sprzętów, oba pochodzą z XIII w. Pierwszy przechowywany jest w skarbcu katedry w Wells⁵⁶. Wykonany został z polichromowanego i złoconego dębowego drewna. Sześcioboczny korpus (o wysokości około 120 cm i okrągłej podstawie średnicy 38 cm) podzielony jest na trzy poziomy, z których każdy wypełnia rząd podwójnych gotyckich arkad. Najwyższy, trzeci poziom wieńczy kulista forma, do której przymocowany jest zaczep. Drugi zabytek, pochodzący w pogranicza Westfalii i Dolnej Saksonii, znajduje się w skarbcu katedry w Minden i datowany jest na pierwszą ćwierć XIII w.⁵⁷ (il. 68). Sześcioboczny drewniany korpus *coopertorium* (o średnicy 11,5 cm i całkowitej wysokości 23 cm) przykryty jest namiotowym dachem, zamocowanym na zawiasach i zwieńczonym uchwytem do zawieszenia.

⁵⁴ Inwentarz Kaplicy św. Jerzego na zamku Windsor z 1384 r. wymienia *I pyxis nobilis eburneus garnitus cum laminibus argenteis cum pede pleno leopardis et lapidibus preciosis, habens coopertorium argenteum deauratum cum bordura de saphiris in cuius summitate stat figura crucifixi cum Maria et Joanne garnita cum perles cum III cathenis...* W inwentarzu katedry w Amiens z 1347 r. wymienione jest *tabernaculum argenteum deauratum cum cupa in medio cuius pendant supra altare in magnis sollempnitatibus in quo reponitur Corpus Christi*; N u ß b a u m 1979, s. 344, 354.

⁵⁵ W 1458 r. potwierdza to protokół wizytacyjny kościoła w Bourget w diecezji Grenoble odnotowując, że naczynie z Eucharystią umieszczone było *in quodam vase cupreo bene honesto supra altare, ad modum unius lampadis, et bene stat*; N u ß b a u m 1979, s. 347.

⁵⁶ C o o k 1957, s. 121 nn., il. 20.

⁵⁷ Ornamenta 1985, t. 1, s. 343, kat. B 122.



68. Eucharystyczne *coopertorium*, pierwsza ćwierć XIII w.

Całość powierzchni pokrywa srebrna blacha z repusowaną, filigranową i jubilerską dekoracją o charakterze architektonicznym, figuralnym i ornamentalnym. Naroża korpusu akcentowane są półkolumienkami, na których spoczywa bogato dekorowany fryz. Pola między półkolumienkami wypełniają repusowane sylwetki siedzących proroków. Na trójkątnych połaciach dachu widnieją repusowane popiersia Chrystusa, trzech apostołów, diakona i męczennika. Wnętrze *coopertorium* pokryte zostało czerwonym bolusem.

5.3. Znaczenie ideowe kompozycji *pavillon* i *coopertorium*

Pojawienie się w IX w. kompozycji *tabernaculum pensile* dało początek nowej formie eucharystycznej rezerwacji, konstrukcyjnie i plastycznie różnej od form stosowanych wcześniej. W związku z tym nasuwa się pytanie:

czy wraz z nową formą pojawiła się nowa idea towarzysząca przechowywaniu *Corpus Domini*, czy też mamy tu do czynienia z kontynuacją już funkcjonujących nurtów ideowych?

Zaraz na wstępie należy stwierdzić, że źródła archiwalne na ten temat milczą. Więcej światła rzuca w tej kwestii analiza źródeł ikonograficznych oraz zabytków związanych z formą *tabernaculum pensile*. Pozostając przy wcześniej poczynionym rozróżnieniu formy *tabernaculum* na tekstylny *pavillon* i złotniczo-snycerskie *coopertorium* nietrudno zauważyć, przy tożsamości funkcji, odmienną kompozycję i system dekoracji obu form.

Pavillon swym kształtem oraz tworzywem upodabnia się do namiotu, pod którym umieszczone jest naczynie z Eucharystią. Sytuacja ta odpowiada pierwotnemu usytuowaniu Arki Przymierza w Namiocie Świadcstwa⁵⁸. Związek formy *pavillon* z biblijnym Przybytkiem i *Sancta Sanctorum* wyraźnie ilustruje opisywany już kapitel z krużganka klasztoru w Moissac (*il. 65*). Przedstawiona na nim budowla romańskiego cyborium wyobraża świątynię Salomona z widocznym wnętrzem *Sancta Sanctorum*⁵⁹. W centrum *Sancta Sanctorum* zwisa *pavillon*, którego rozchylony welon demonstruje wewnątrz brak Arki Przymierza. Sens tej kompozycji staje się jasny w kontekście treści sąsiednich kapiteli. Kapitel z prawej strony ukazuje scenę Zwiastowania, kapitel po stronie lewej scenę Nawiedzenia. Umieszczona pomiędzy tymi scenami dekoracja interesującego nas kapitela ilustruje mesjańskie prorocstwo Malachiasza dotyczące wcielenia Chrystusa i narodzin Jana Chrzciciela: *Oto Ja wysłę anioła mego, aby przygotował drogę przede Mną, a potem nagle przybędzie do swej świątyni Pan, którego wy oczekujecie i Anioł Przymierza, którego pragniecie* (Mal 3, 1). Brak wewnątrz *pavillon* Arki Przymierza wskazuje na moment przed Wcieleniem Chrystusa, które dokonało się podczas Zwiastowania. Przypomnijmy, że symboliczny związek Arki Przymierza z tajemnicą Wcielenia Bożego Syna pojawia się już u Bedy Czcigodnego, dla którego *Arca quae prima omnium in tabernaculo fieri iubetur, non incongrue ipsam Domini et Salvatoris nostri incarnationem designat*⁶⁰. Brakującą w kompozycji kapitela z Moissac formę Arki Przymierza jesteśmy w stanie zrekonstruować na podstawie ilustracji do *Psalmu 42 w Psalterzu z Canterbury*⁶¹ z około 1200 r. (*il. 69*). Miniatura ta jednoznacznie potwierdza analizowany związek formy *pavillon* z Arką Przymierza obecną w *Sancta Sanctorum*. Ukazano na niej grupę Izraelitów kłęczących

⁵⁸ Por. Wyj 26.

⁵⁹ Hauss herr 1968, *passim*; Foucart-Borville 1990, s. 359.

⁶⁰ *Poleca się, aby arka, która jako pierwsza ze wszystkich rzeczy była w namiocie, oznaczała w najbardziej właściwy sposób samo wcielenie naszego Pana i Zbawiciela; De tabernaculo et vasis eius I, 4, w: PL 91, szp. 401.*

⁶¹ Paryż, Bibliothèque Nationale, MS lat. 8846, fol. 76.



69. *Sancta Sanctorum* świątyni Salomona, fragment miniatury w *Psalterzu z Canterbury*, ok. 1200 r.

w błagalnym geście na dziedzińcu przed świątynią, którą wyobraża syntetyczna kompozycja budowli o dwuspadowym dachu i kolumnowym portalu zwieńczonym trójkątnym naczółkiem. Między kolumnami portalu widać wnętrze *Sancta Sanctorum* z ołtarzem nakrytym obrusem, nad którym zawieszona jest Arka Przymierza ukazana w postaci okrągłej *pyxis* typu *scyphus*, osłoniętej stożkowym namiotem *pavillon*. Forma *pavillon* obecnego w *Sancta Sanctorum* na kapitelu z krużganka klasztoru w Moissac oraz na miniaturze w *Psalterzu z Canterbury* jest identyczna z kompozycją *pavillon* przechowującego Eucharystię w prezbiterium średniowiecznych świątyń. Identyczność obu kompozycji nie pozostawia wątpliwości co do interpretacji eucharystycznego *pavillon* w łączności z towarzyszącą przechowywaniu *Corpus Domini* ideą *Sancta Sanctorum* i Arką Przymierza.

Analiza formy *coopertorium*, na podstawie zachowanych zabytków i świadectw ikonograficzne, wykazuje jej wyraźnie architektoniczny charakter. We wszystkich znanych przykładach kształt *coopertorium* przypomina zminiaturyzowaną sześcioboczną budowlę centralną, przykrytą namiotowym dachem. W Minden i Arras naroża korpusu akcentowane są półkolumnami. W Arras występują poza tym wimpergowe zwieńczenia ścianek budowli. Tego rodzaju kompozycja architektoniczna *coopertorium* pozostaje w ścisłym związku z architekturą kaplicy Grobu Świętego w Jerozolimie, po przebudowie dokona-

nej przez krzyżowców około roku 1119⁶². Architektura i dekoracja *coopertorium* wykazuje również podobieństwo ze wznoszonymi w świątyniach od IX w. wyobrażeniami Grobu Świętego, chociażby w kaplicy św. Maurycego w Konstancji z około 1260 r. czy też – analogicznie datowanym – Grobem Pańskim w północnej nawie katedry w Magdeburgu⁶³. Zbieżność formy i dekoracji *coopertorium* z funkcjonującym w średniowieczu schematem kaplicy Grobu Świętego nie może być przypadkiem. Zdecydowanie mamy tu do czynienia z nawiązaniem do idei *novum sepulcrum Jesu Christi*, towarzyszącej praktyce eucharystycznej rezerwacji od wczesnego średniowiecza. *Coopertorium* należy zatem zaliczyć do grupy eucharystycznych sprzętów i naczyń funkcjonujących jako „nowy Grób” dla *Corpus Domini* obecnego w Eucharystii. Przedstawiony wyżej obraz tablicowy, dokumentujący wygląd prezbiterium w katedrze w Arras w XV w. (il. 63), dostarcza dodatkowych argumentów potwierdzających tę tezę. Towarzysząca ołtarzowi głównemu, nad którym zawieszona jest *coopertorium*, kompozycja architektoniczno-rzeźbiarska prezentuje jednoznacznie pasywny charakter. Filar wznoszący się za ołtarzem wieńczy *Grupa Ukrzyżowania*, natomiast aniołowie stojący na sześciu kolumnach po bokach mensy prezentują *Arma Christi*. Przypominające kształtem Grób Święty *coopertorium* wydaje się być naturalnym dopełnieniem kompozycji pasywnej ikonografii dekoracji prezbiterium.

W odpowiedzi na pytanie, postawione na początku analizowanej kwestii, należy stwierdzić, że w ramach praktyki eucharystycznej rezerwacji *tabernaculum pensile*, w formie *pavillon* lub *coopertorium*, było jedynie nowym rozwiązaniem technicznym, wynikającym z przemian w ramach kultu Eucharystii. Nowemu sposobowi przechowywania Ciała Pańskiego towarzyszą wypracowane wcześniej tradycje ideowe związane z *Sancta Sanctorum* i Arką Przymierza oraz *novum sepulcrum Jesu Christi*. Nowe treści ideowe towarzyszące praktyce rezerwacji *Corpus Domini* pojawiły się wraz z *tabernaculum pensile* w formie gołębic.

5.4. *Columba de auro mundissimo*. Gołębic eucharystyczne

Obok *pavillon* i *coopertorium* bardzo popularną formą *tabernaculum pensile* w okresie romanizmu i w początkach gotyku była gołębic. Wiszącą nad ołtarzem gołębicę wyróżnia od sprzętów omówionych wyżej zarówno kształt, jak i geneza oraz symbolika.

⁶² Bania 1993, s. 15; Wilkinson 1972, s. 84.

⁶³ Wilkinson 1972, s. 20–21; Lehmann 1986, s. 148 nn.

Złote i srebrne gołębie, podobnie jak korony ołtarzowe, należą do najstarszych znanych ozdób zawieszanych nad ołtarzami, baptysteriami i grobami świętych. Świadek św. Grzegorza z Tours potwierdza obecność w VI w. złotej gołębiczy nad grobem św. Dionizego w St. Denis⁶⁴. Fundacja Sergiusza II (844–847) dla bazyliki św. św. Sergiusza i Martinusa wskazuje na obecność gołębiczy, obok dzwoneczków i krzyża, w kompozycji ozdobnej korony ołtarzowej darowanej przez papieża⁶⁵. Gołębie obecne w liturgicznej przestrzeni świątyni Zachodu od czasów starochrześcijańskich⁶⁶ funkcjonowały nie tylko jako symboliczna ozdoba. Zdaniem Mario Righetiego gołębie zawieszane od V w. nad basenami chrzcielnymi służyły przechowywaniu oleju Krzyżma⁶⁷.

Mimo stosunkowo licznych przekazów na temat obecności srebrnych i złotych gołębic w kościołach w okresie starochrześcijańskim i wczesnym średniowieczu, nie posiadamy ani jednego świadectwa potwierdzającego ich funkcję jako eucharystycznego *reservaculum*⁶⁸. Powszechnie znana forma wiszącej gołębiczy została po raz pierwszy włączona do grupy *vasa sacra*, przechowujących Ciało Pańskie w wieku IX. Zdaniem Josepha Brauna impulsem do użycia w liturgii Zachodu gołębiczy jako eucharystycznego *reservaculum* stał się – wzmiankowany już – epizod z życia św. Bazylego, opisany w jego życiorysie autorstwa Pseudo-Amfilocha. Grecki oryginał został przetłumaczony w IX w. na łacinę jako *Vita Basilii*⁶⁹, zyskując dużą popularność w karolińskim imperium. We wspomnianym fragmencie Pseudo-Amfiloch opowiada, jak to św. Bazyli, celebrując mszę świętą, podczas *fractio panis* podzielił konsekrowany chleb na trzy części, z których jedną umieścił w złotej gołębiczy wiszącej nad mensą ołtarza. Gołębicę tę polecił wykonać złotnikowi z najczystszej złota na podobieństwo tej, która zstąpiła na Chrystusa podczas Jego chrztu w Jordanie⁷⁰.

Naszym zdaniem zaistniały w IX w. funkcjonalny związek wiszącej nad ołtarzem gołębiczy z Eucharystią przechowywaną w sanktuarium nie był je-

⁶⁴ Święty relacjonuje zdarzenie z żołnierzem, który stracił życie podczas próby kradzieży tej złotej gołębiczy nad grobem św. Dionizego; *De gloria martyrum* I, 71, w: PL 72, szp. 769.

⁶⁵ *Fecit regnum de argento purissimo cum tintinnabulis habentem in medio crucem cum columba*; cyt. za: Raible 1908, s. 140. Raible interpretuje gołębicę jako eucharystyczne *reservaculum*, czemu słusznie przeciwstawia się J. Braun; Braun 1932, s. 300.

⁶⁶ Braun 1932, s. 320.

⁶⁷ Righetti 1964–1968, t. 1, s. 457. Potwierdzenie tej praktyki znajdujemy w opisie chrztu Clovisa z 869 r., podczas którego Krzyżmo zostało przyniesione z nieba przez gołębicę; Foucart-Borville 1990, s. 351.

⁶⁸ Loersch 1888, *passim*; Braun 1924, t. 2, s. 579 nn.

⁶⁹ PL 73, szp. 300 nn.

⁷⁰ *Et dividens panem in tres portiones [...], tertiam autem positam super columbam auream,*

dynie efektem recepcji *Vita Basilii* w karolińskiej Europie. Dwa wieki wcześniej w liturgii mozarabskiej pojawia się interpretacja działania sakramentów świętych, a zwłaszcza Eucharystii, w ścisłej łączności z Duchem Świętym, symbolizowanym przez gołębicę⁷¹. Najpełniejszy wykład na ten temat spotykamy w pismach Izydora z Sewilli (zm. 636 r.). Uważał on, że zbawcze działanie Eucharystii dokonuje się dzięki temu, że Duch Święty działa sprawczo podczas przyjmowania Komunii świętej, udzielając przyjmującemu łaski sakramentu, samo zaś Ciało Pańskie jest złączone z gołębicą Ducha Świętego w tajemnicy Męki Pańskiej⁷². Poglądy Izydora w interesującej nas kwestii były dobrze znane w czasach karolińskich, czego dowodzi komentarz do mszy świętej *Quotiens contra se* z IX w., powtarzający eucharystyczną naukę biskupa z Sewilli⁷³. Potwierdzają to również pojawiające się od IX w. opisy cudownych zdarzeń, jakie miały miejsce podczas konsekracji hostii i Komunii świętej, w trakcie których widziano gołębicę zstępującą z nieba na ołtarz⁷⁴. Czy nie należy zatem przyjąć, że to właśnie przedstawiona przez Izydora z Sewilli interpretacja sakramentu Eucharystii w łączności z Duchem Świętym, symbolizowanym przez gołębicę, przyczyniła się do adaptacji w IX w. formy wiszącej *columba* do potrzeb rezerwacji *Corpus Domini*?

Do naszych czasów nie zachował się ani jeden egzemplarz eucharystycznej gołębiczy powstałej przed rokiem około 1200. Śladem istnienia *tabernaculum pensile* w formie gołębiczy przed wiekiem XIII pozostają w źródłach pisanych. Najstarszym świadectwem literackim wydaje się być notatka w *Martyrologium* z Auxerre, zawierającym wpisy z okresu od VIII do X w., w której wymieniona jest fundacja eucharystycznej gołębiczy – *columbam* [...] *ad corpus Domini nostri Jesu Christi conservandum* – przez kanonika katedry imieniem Frodo⁷⁵. Według informacji zawartej w *Ordo Cluniacensis per Bernardum* (1, 35) z 1093 r., w kościele opackim w Cluny Eucharystia

suspendit super altare [...] *Et advocato aurifice, fecit columbam de auro mundissimo, et in ea posuit portionem, suspendens super sanctam mensam, instar sanctae illius columbae, quae apparuit in Jordane Domino baptizato; Vita Basilii* 2, w: PL 73, 301.

⁷¹ Geiselmann 1926, s. 225.

⁷² *Turturem carnem Christi esse manifestum est Salomone dicente: Speciose genae sicut turturis. Per columbam Spiritus Sancti figuram declarat dicens Johannes Baptista: Super quem videris Spiritus descendentem sicut columbam, hic est filius meus. Ac per hoc turturem et columbam id est carnem Christi Spiritui Sancto Sociatam per mysterium passionis sacrificium Deo in odorem suavitatis accipimus; In Leviticus* c. 6, w: PL 83.

⁷³ Geiselmann 1926, s. 99–102, 226.

⁷⁴ Szerzej na ten temat Browe 1938, s. 13–16.

⁷⁵ *Frodo levita et canonicus obiit, qui pro salute animae suae fecit huic ecclesiae columbam argenti deauratum ad corpus Domini nostri Jesu Christi conservandum*; cyt. za: Braun 1932, s. 290.

była przechowywana w złotej *pyxis* umieszczonej w wiszącej nad ołtarzem gołębic⁷⁶.

Chociaż *tabernaculum pensile* w formie gołębic uznawane jest za zjawisko charakterystyczne dla obszaru średniowiecznej Francji, to jednak znane dziś przykłady eucharystycznych gołębic spotkać możemy w różnych krajach Europy⁷⁷. Wszystkie egzemplarze są dziełem warsztatów w Limoges z lat około 1200 do około 1240, co też tłumaczy ich kompozycyjne i dekoracyjne podobieństwo⁷⁸. Forma tych dzieł w sposób bardzo realistyczny naśladuje wygląd gołębic. Ptak przedstawiony jest zazwyczaj jako stojący na wyprostowanych nóżkach na płaskim krążku o średnicy około 9 cm, ze skrzydłami ułożonymi wzdłuż korpusu i skrzyżowanymi na ogonie. Na grzbiecie, pomiędzy skrzydłami, znajduje się mniej więcej pięciocentymetrowe zagłębienie przysłonięte płytką na zawiasie. W zagłębieniu tym umieszczano hostię. Gołębic wykonane są ze złoconej miedzi z dekoracją emalierską w formie piór w partii skrzydeł i na ogonie. Głowę, szyję i pierś ptaka dekorują grawerowane pióra. Wysokość gołębic wynosi około 20 cm, długość między 20 a 30 centymetrów. Przechowywana w skarbcu katedry w Salzburgu limuzyńska gołębic z pierwszej ćwierci XIII w. dobrze egzemplifikuje opisaną formę tego typu dzieł⁷⁹ (il. 70). Pojedyncze egzemplarze różnią się między sobą detalami dekoracji, zwłaszcza obecnością i rozmieszczeniem półszlachetnych kamieni, oraz sposobem mocowania zawieszenia.

Wśród zachowanych gołębic wyróżnić można trzy rodzaje mocowania zawieszenia. Pierwszy sposób mocowania wiszącej gołębic nawiązywał bezpośrednio do znanej wcześniej kompozycji ozdobnej korony ołtarzowej, w centrum której umieszczona była gołębic. *Kronika Battle Abbey* wspomina, że zmarły w 1171 r. opat Walter ofiarował do głównego ołtarza złotą koronę, z której zwisała gołębic z Ciałem Pańskim⁸⁰. Korona taka, niestety, bez gołębic, znajduje się w zbiorach paryskiego Musée National du Moyen Age⁸¹. Jej powierzchnię oraz osiem przymocowanych do niej krzyżyków dekorują

⁷⁶ *Omni die Dominica corpus Domini mutatur, et [...] recens confectum a Diacono in pixie aurea reponitur [...] praedictam autem pixidem [...] Diaconus de columba iugiter pendente super altare [...] abstrahit [...] missaque finita in eodem loco reponit*; cyt. za: Raible 1908, s. 142.

⁷⁷ N u ß b a u m 1979, s. 356; Limoges 1995, s. 318.

⁷⁸ Limoges 1995, s. 318.

⁷⁹ Eucharistia 1960, kat. 110.

⁸⁰ *Super haec omnia argentea quaedam vasa moriens ecclesiae derelinquit, ex quibus ad honorem Dei et ipsius memoriam fabricata est super maius altare dependens corona, auro ad ipsius in aurationem addito, simili materia fabricatam habens in medio columbam, corpus Dominicum continentes*; N u ß b a u m 1979, s. 357.

⁸¹ Paryż, Musée National du Moyen Age, Thermes de Cluny, Inw. Cl. 14027. Korona ma średnicę 26,5 cm i wysokość 6,3 cm.



70. Gołębic eucharystyczna, Limoges, pierwsza ćwierć XIII w.

limuzyńskie emalie. Korona zwisa na czterech łańcuszkach spiętych kółkiem. W zbiorach Widner Collection w National Gallery of Art w Waszyngtonie znajduje się egzemplarz limuzyńskiej gołębic z około 1230 r.⁸² stojącej w centrum korony, wyobrażonej jako *corona muralis* z ośmioma basztami (il. 71). W tym przypadku korona pełni rolę podstawy, do której jest przymocowana gołębic. Do czterech baszt zaczepiane były łańcuszki. Drugi sposób wykorzystywał okrągły dysk, na którym stała gołębic. Dysk ten pełnił rolę stabilnej podstawy podczas deponowania gołębic na mensie ołtarza. Do wspomnianego dysku przytwierdzone były zaczepy do mocowania sznura lub łańcuszka. Przykład tego typu gołębic z około 1215 r. znajduje się w The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku⁸³ (il. 72). Trzeci rodzaj zawieszenia korzystał z zaczepów umieszczonych na grzbiecie gołębic. W ten sposób zawieszana była *columba* przechowywana w Luvrze⁸⁴, datowana na lata 1215–1235, oraz pochodząca z tego samego okresu *columba* ze Skarbcu Katedry w Salzburgu (il. 70).

⁸² Gołębic ta pochodzi z dawnej kolekcji Soltykoff w Paryżu; G a u t h i e r 1973 a, s. 178, il. 8.

⁸³ Inw. 17.190.344; Limoges 1995, kat. 106, s. 318–319.

⁸⁴ Paryż, Musée du Louvre, département des Objets d'art, Inw. OA 8104; Limoges 1995, kat. 107, s. 320–321.



71. Gołębica
eucharystyczna,
Limoges,
ok. 1230 r.



72. Gołębica
eucharystyczna,
Limoges,
ok. 1215 r.

* * *

Liczną grupę gołębic powstałych w warsztatach w Limoges w pierwszej połowie XIII w. należy uznać za zjawisko kończące szeroką popularność tego typu dzieł służących przechowywaniu Eucharystii. Zgodnie z tym, co już zostało powiedziane, po Soborze Laterańskim IV następuje zdecydowane odejście od tych sposobów przechowywania Eucharystii, które nie gwarantowały jej należytego zabezpieczenia. Forma *tabernaculum pensile*, a w jego

ramach również eucharystycznej gołębicy, nie spełniała zalecanych kryteriów⁸⁵. Mimo to na terenie Francji, gdzie gołębica była najpopularniejsza, obecność *tabernaculum pensile* w formie *columba* będzie wzmiankowana aż do XIX w. Za ostatni ślad można uznać zgodę Kongregacji Obrzędów na restaurację gołębicy eucharystycznej dla katedry w Amiens w roku 1878 oraz jej przyzwolenie na utrzymanie w diecezji Amiens blisko 500-letniej tradycji *tabernaculum pensile*⁸⁶.

⁸⁵ Przykładem tego typu działania może być opactwo w Cluny. Inwentarz kościoła opackiego z 1382 r. informuje o zastąpieniu gołębicy przez czworokątną szkatułkę ze złota, wysadzaną drogimi kamieniami; Braun 1932, s. 294, przyp. 24.

⁸⁶ Nußbaum 1979, s. 337, 361.

ROZDZIAŁ 6 *Sub clave cum summa reverentia* (XIII–XV wiek)

*In pulchiore parte altaris cum summa diligentia et honestate sub
clave sacrosanctum Corpus Domini custodiat.*

(Odon z Sully, *Praecepta synodalis* 5, 7)

Przemiany, jakie dokonały się w eucharystycznym kulcie na przełomie XII i XIII w., w sposób istotny wpłynęły na praktykę i formę przechowywania Eucharystii aż do schyłku średniowiecza. Proces owych przemian ma swój początek w sporze eucharystycznym spowodowanym w XI w. przez heretyckie poglądy Berengariusza z Tours (zm. 1088 r.). Poddał on w wątpliwość fakt rzeczywistej obecności Jezusa Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi, widząc w nich jedynie symbole Ciała i Krwi Pańskiej¹. Poglądy Berengariusza na temat Eucharystii spotkały się z gwałtowną reakcją teologów, efektem której stało się oficjalne odrzucenie jego nauki przez Synody w Vercelli (1050), w Rouen (1055) i Rzymie (1059, 1078, 1079). Odwołując swoje poglądy na ostatnim z rzymskich Synodów, Berengariusz złożył wyznanie wiary, w którym jednoznacznie została zaakcentowana realna obecność ciała Chrystusa w Eucharystii, fakt przeistoczenia oraz identyczność ciała historycznego Jezusa z ciałem Chrystusa eucharystycznego². Konsekwencją krytyki błędów Berengariusza stało się wyraźne zdefiniowanie prawdy o przeistoczeniu (łac. *transubstantiatio*) i rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii³. Zdecydowane zaakcentowanie tych aspektów eucharystycznej teologii stworzyło warunki umożliwiające powstanie i dynamiczny rozwój eucharystycznego

¹ Geismann 1926, s. 290 nn.; Neunheuser 1963, s. 19.

² Por. Breviarium Fidei, N° 279.

³ Oficjalne uznanie tej prawdy nastąpiło na Soborze Laterańskim IV w 1215 r. w oświadczeniu: *Tenże sam kapłan i ofiara Jezus Chrystus, którego Ciało i Krew w Sakramencie Ołtarza zawierają się prawdziwie pod postaciami chleba i wina, po przeistoczeniu boską mocą chleba w ciało, a wina w krew*; cyt. za: Granat 1961, s. 233.

kultu⁴ i ściśle z nim związanych nowych form przechowywania *Corpus Domini*.

6.1. „Adoro Te devote” – rozwój i nowe formy kultu Eucharystii

Od chrześcijańskiego antyku do drugiej połowy XI w. pobożność eucharystyczna skupiała się głównie wokół mszy świętej, postrzeganej jako ofiara i dziękczynienie Kościoła, które kapłan składał w imieniu zgromadzonych przed ołtarzem wiernych. Po Komunii świętej niewielką ilość eucharystycznego chleba zachowywano dla potrzeb wiatyku, jednak – jak zostało to już wcześniej powiedziane – przechowywaniu *Corpus Domini ad viaticum pro infirmis* nie towarzyszyły szczególne formy pobożności. Sytuacja ta ulega istotnej zmianie na przestrzeni XI i XII w., kiedy to pobożność eucharystyczna zaczyna koncentrować się na fakcie rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, trwającej – w wyniku przeistoczenia – również poza liturgią mszy świętej.

Zewnętrznym przejawem tej nowej postawy stał się – zapoczątkowany około 1050 r. w benedyktyńskich opactwach Bec i Cluny – zwyczaj przykłęknięcia przed Najświętszym Sakramentem oraz okadzania go⁵. W tym samym okresie odnotowuje się początki praktyki zapalenia światła przed miejscem przechowywania Eucharystii, która to praktyka od połowy XII w. stanie się zwyczajem coraz częstszym⁶.

W wyniku zaistniałych przemian w eucharystycznej teologii msza święta staje się dla wiernych misterium prezentującym zbawcze działanie Boga; epifanią, podczas której Chrystus zstępuje na ołtarz, aby rozdzielać swoje łaski. Konsekrowana hostia przestaje być postrzegana przede wszystkim jako „niebieski pokarm”, lecz stała się – dzięki przeistoczeniu – niewidzialnym, a zarazem rzeczywiście obecnym Chrystusem. Aby uczestniczyć w przynoszonych przez niego łaskach, wystarczy być świadkiem cudownej przemiany eucharystycznego chleba. Oglądanie hostii przemienionej boską mocą stało się centralnym momentem liturgii mszy świętej, a równocześnie nową pobożną praktyką szerokich mas wiernych⁷. Momentem, koncentrującym uwagę wszystkich, stał

się akt przeistoczenia. Aby unaocznić wiernym fakt transsubstancjacji, a równocześnie zadośćuczynić powszechnemu pragnieniu ujrzenia konsekrowanego chleba, pod koniec XII w. wprowadzono do mszy świętej ryt podniesienia hostii – *elevatio hostiae*⁸. Najstarszym świadectwem potwierdzającym tę praktykę są *Praecepta Synodalis* biskupa Paryża Odon z Sully (1196–1208), gdzie wyraźnie zaleca się celebrującemu kapłanowi podniesienie hostii tak wysoko, aby była widziana przez wszystkich⁹. O tym, jak ważne było ukazanie wiernym konsekrowanej hostii, świadczy troska o jej możliwie najlepszą widoczność. W tym celu podczas rytu *elevatio* oświetlano ją specjalną świecą trzymaną przez diakona, a niekiedy również – przed podniesieniem – rozpinano za ołtarzem ciemną tkaninę jako kontrastowe tło dla białej hostii¹⁰.

Rytowi *elevatio hostiae* towarzyszyły niemal od początku akty adoracji ze strony wiernych, inspirowane przez nauczanie i częste zachęty duszpasterzy¹¹. Obok postawy klęczącej i pochylenia głowy, gestów znaku krzyża i bicia w piersi, oddawano cześć Eucharystii odmawiając modlitwy i akty strzeliste, których treść ujmowała syntetycznie i popularyzowała najważniejsze elementy eucharystycznej teologii¹². Praktyka podniesienia i adoracji hostii w drugiej połowie XIII w. była już powszechnie znana, stąd św. Albert Wielki (zm. 1280 r.) określił ją jako *universalis usus ecclesiae*¹³.

Od aktów adoracji świętej hostii podczas podniesienia w czasie mszy świętej pobożność eucharystyczna ewoluowała bardzo szybko ku różnym formom nabożeństw towarzyszących przechowywaniu *Corpus Domini* poza mszą. Od początku XIII w. mnożą się świadectwa dokumentujące pobożne praktyki inspirowane przechowywaniem na ołtarzu Ciała Pańskiego¹⁴. Cześć oddawana Chrystusowi obecnemu w Eucharystii przechowywanej w świątyni pozo-

⁸ Browe 1933, s. 28 nn.

⁹ *Praecipitur presbyteris, ut cum in canone missae inceperint: „Qui pridie”, tenentes hostiam, ne elevent eam statim nimis alte, ita quod possit ab omnibus videri a populo, sed quasi ante pectus detineant, donec dixerint: „Hoc est corpus memum”, et tunc elevent eam, ut possit ab omnibus videri*; PL 212, szp. 65.

¹⁰ Jungmann 1958, t. 2, s. 260–261.

¹¹ Świadectwem tego rodzaju działań jest fragment listu papieża Honoriusza III do biskupów brytyjskich z 1219 r.: *Sacerdos vero quilibet frequenter doceat plebem, ut, quum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet se reverenter inclinet, idem faciens quum eam deferret presbyter ad infirmum*; Browe 1933, s. 36, przyp. 55; Jungmann 1958, t. 2, s. 262 nn. Wprowadzenie rytu podniesienia hostii w kościołach Polski wyczerpująco omawia Sczaniecki 1962, s. 131 nn.

¹² Jedną z często odmawianych podczas podniesienia modlitw był hymn *Adoro te devote*. Inne przykłady modlitw adoracyjnych podają Browe 1933, s. 53 nn. i Jungmann 1958, t. 2, s. 267–269.

¹³ *Videmus quod universalis usus ecclesiae habet, quod facta consecratione elevatur hostia, a populo videnda et adoranda*; Browe 1933, s. 36.

¹⁴ Tamże, s. 18 nn.

⁴ Browe 1933, s. 17.

⁵ W *Konstytucjach Lafranka*, zredagowanych przed 1084 r. dla benedyktynów w Canterbury, znajduje się zalecenie dla mnichów uczestniczących w liturgii Wielkiego Tygodnia: *Vadant ad locum, ubi feria quinta corpus Domini fuit repositum, et posito incenso in thribulo, incenset il-lud [...] Cum apropinquant altari, adorent omnes fratres flexis genibus corpus Domin;* PL 150, szp. 465; Browe 1933, s. 17.

⁶ Browe 1933, s. 3 nn.

⁷ Jungmann 1958, t. I, s. 154–155, 158–159.

staje w ścisłym związku z adoracją hostii podczas *elevatio*. Nowa wrażliwość wobec sakramentalnego Chrystusa najpełniejszy wyraz znalazła w kulcie kontemplacji hostii, z którym ściśle wiąże się idea *manducatio per visum* (dosł. *spożywania przez patrzenie*)¹⁵ i wynikająca z niej nowa praktyka *communio spiritualis* (*komunii duchowej*). W konsekwencji aktywny udział wiernych w liturgii mszy świętej, połączony z przyjęciem sakramentu Eucharystii, zastąpiony został przez pozaliturgiczne praktyki adoracyjne i coraz popularniejszy zwyczaj komunii duchowej¹⁶.

Kulminacją, a równocześnie utwierdzeniem adoracyjnych tendencji w eucharystycznym kulcie, stało się ustanowienie w 1264 r. przez Urbana IV bullą *Transiturus* dla całego Kościoła święta Bożego Ciała (*festum Corporis Christi*)¹⁷. Publiczna cześć oddawana w tym dniu Chrystusowi obecnemu w Eucharystii przybrała pod koniec XIII w. spektakularną formę procesji, w której uroczystość niesiono i prezentowano *sacratissimum Corpus Christi*¹⁸. Procesje eucharystyczne w święto Bożego Ciała poprzedzały zwykle celebrowaną w tym dniu mszę świętą. Po zakończeniu procesji Eucharystię stawiano uroczystość na ołtarzu, gdzie pozostawała podczas liturgii mszy. Okoliczność ta zainicjowała w początkach XIV w. zwyczaj celebrowania, również poza świętem Bożego Ciała, uroczystych mszy świętych wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu (*coram Sanctissimo*)¹⁹, a w konsekwencji rozwój nabożeństw eucharystycznych połączonych z ekspozycją *Corpus Domini*, będących nową formą publicznego kultu Eucharystii²⁰.

Nowe tendencje, jakie pojawiły się w ramach eucharystycznego kultu, akcentowały walor bliskości i wzrokowego kontaktu wiernych z eucharystycznym Chrystusem. Ich wynikiem stały się nowe formy pobożności o wyraźnym adoracyjnym charakterze. Wszystkie te elementy zainicjowały przemiany w sposobie i miejscu przechowywania Ciała Pańskiego w świątyni. Za symbol tych przemian można uznać wprowadzenie do liturgii nowego typu *vas eucharisticum*, jakim była monstrancja oraz osobne miejsce przechowywania Eucharystii zabezpieczone ażurową kratą.

¹⁵ Righetti, t. 3, s. 599–600.

¹⁶ Jungmann 1958, t. 2, s. 452; Browe 1935, s. 58–61.

¹⁷ Szerzej na ten temat Browe 1928, tu również bogata literatura na temat historii i popularności święta. W Polsce jako pierwszy święto Bożego Ciała wprowadził na terenie swojej diecezji krakowski biskup Nanker w 1320 r. Na temat historii święta Bożego Ciała w Polsce, por. Zaleski 1974.

¹⁸ O genezie i rozwoju eucharystycznych procesji szerzej Browe 1933, s. 91 nn.

¹⁹ Celebracja uroczystych mszy św. przed Najświętszym Sakramentem wystawionym w monstrancji praktykowana była powszechnie aż do reformy liturgicznej po Soborze Watykańskim II.

²⁰ Browe 1933, s. 141 nn.; Jungmann 1962, t. 1, s. 161.

6.2. *Sub fidei custodia clavibus*. Przemiany w praktyce eucharystycznej rezerwacji po Soborze Laterańskim IV

6.2.1. *Sacramentum et maleficium*

Jednoznaczne zdefiniowanie nauki o transsubstancjacji, jej popularyzacja wśród szerokich mas wiernych wraz z wizualną prezentacją faktu przeistoczenia w rycie *elevatio hostiae*, zaowocowały przemianą świadomości wiernych odnośnie do sakramentu Eucharystii. Jej wynikiem staną się nowe formy eucharystycznej pobożności, ale również coraz liczniejsze akty nadużyć inspirowane przekonaniem o magicznej mocy konsekrowanej hostii²¹. Przeświadczenie o nadprzyrodzonej potędze, tkwiącej w sakramencie Eucharystii, utwierdzały wśród wiernych kazania i opisy traktujące o eucharystycznych cudach²². Od początku XIII w. mnożą się relacje o zabobonnych i magicznych praktykach wykonywanych z użyciem Eucharystii, którą w tym celu wykradano ze świątyni²³. Kradzieży hostii dokonywano nie tylko dla celów zabobonnych lub magicznych, lecz także z zamiarem świadomej profanacji i zbezczeszczenia Ciała Pańskiego. Sprawcami włamań i kradzieży byli zazwyczaj chrześcijanie, którzy następnie sprzedawali święte hostie innowiercom²⁴.

6.2.2. *Sub clave cum honestate*

Świadomość świętości Eucharystii oraz cześć i szacunek jej oddawane, a także mnożące się akty nadużyć, kradzieży i profanacji, zwróciły uwagę Kościoła na problem zabezpieczenia i godnego sposobu przechowywania Ciała Pańskiego w sakralnym wnętrzu. Odpowiedzią na zaistniałe zagrożenia i postulaty godziwej formy rezerwacji sakramentu Eucharystii, stały się dekrety synodów wielu diecezji, które obradując w pierwszej dekadzie XIII w., zalecały przechowywanie Eucharystii w miejscu godnym i pod zamknięciem.

²¹ Temat ten wyczerpująco omawia P. Browe, prezentując bogatą faktografię, dotyczącą stosowania Eucharystii do magicznych celów, por. Browe 1930 oraz Franz 1902, s. 73 nn.

²² Odnośnie do eucharystycznych cudów w średniowieczu zob. Browe 1938 i Kozakiewicz 1975. Średniowieczne legendy eucharystyczne szeroko omawia Baureiss 1931, w rozdziale: *Die Hostienlegenden des Hoch- und Spätmittelalters*.

²³ Jednym z licznych przykładów jest *Katalog magii* cysterskiego mnicha Rudolfa z klasztoru w Rudach Raciborskich z drugiej połowy XIII w., gdzie w rozdziale IX traktującym o *czarodziejskich praktykach dziewcząt i złych kobiet* autor stwierdza: *A co niektórzy wyprawiają z zabami, olejem św., wodą chrzcielną i postaciami Komunii św., tego nie da się wprost opowiedzieć*; Karwot 1955.

²⁴ Nußbaum 1979, s. 367–369.

Jedną z pierwszych regulacji w tej materii są – wspomniane już – *Praecepta Synodalis* biskupa Paryża Odon z Sully (1196–1208), w których nakazuje się, aby *sacrosanctum Corpus Domini* przechowywane było *in pulchriore parte altaris cum summa diligentia et honestate sub clave*²⁵. W zaleceniu tym dotychczasową praktykę rezerwacji Eucharystii na ołtarzu lub w bezpośredniej jego bliskości obwarowano nakazem bezpieczeństwa gwarantowanego przez zamknięcie na klucz (*sub clave*). Obecność w limuzyńskich tabernakulach z pierwszej tercji XIII w. zamka zamykanego na kluczyk rozumieć należy jako konsekwencję synodalnych zaleceń dotyczących bezpiecznego przechowywania Eucharystii²⁶.

Momentem przełomowym w historii przechowywania Eucharystii stał się zwołany przez Innocentego III (1198–1216) w 1215 r. IV Sobór Laterański. W wyznaniu wiary rozpoczynającym dekrety Soboru zdefiniowano jako dogmat dotychczasową naukę o transsubstancjacji, czyniąc ją tym samym jednym z kryteriów kościelnej ortodoksji²⁷. Po raz pierwszy w historii Sobór Laterański IV zajął również stanowisko w kwestii przechowywania Eucharystii. Dekret 20 *De chrismate et eucharistia sub sera conservanda* stanowi pierwszy obowiązujący w całym Kościele akt prawny, dotyczący eucharystycznej rezerwacji: *Statuimus ut in cunctis ecclesiis chrisma et eucharistia sub fidei custodia clavibus adhibitis conserventur, ne possit ad illa temeraria manus extendi, ad aliqua horribilia vel nefaria exercenda. Si vero is ad quem spectat custodia, ea incaute reliquerit, tribus mensibus ab officio suspendatur, et si per eius incuriam aliquid nefandum inde contigerit, graviori subiacet ultioni*²⁸. Jednoznaczny nakaz troskliwego strzeżenia Eucharystii pod zamknięciem motywowany jest koniecznością zabezpieczenia jej przed znieważeniem i profanacją ze strony osób niegodziwych. Dołączone sankcje karne dla winnych zaniedbań w tej materii duchownych dodatkowo podkreślają rangę i obligatoryjność dekretu.

Zarządzenie Soboru, nakazując troskę o bezpieczeństwo przechowywania *Corpus Domini*, nie precyzowało sposobu ani miejsca jego rezerwacji w sakralnym wnętrzu. Praktyczna interpretacja soborowego dekretu, wraz z dys-

²⁵ W piękniejszej części ołtarza z największą troską i szacunkiem pod kluczem; *Praecepta synodalis* 5, 7, w: PL 212, szp. 60. Szerzej na ten temat Kennedy 1946.

²⁶ Por. rozdział 4.4.1.1.

²⁷ COD, *Concilium Lateranense* IV, 1; Neunheuser 1963, s. 29–30.

²⁸ *Postanowiliśmy, aby we wszystkich kościołach, po przyjęciu oleju i Eucharystii przez wierznych, były one przechowywane pod kluczem, aby nie mogła po nie sięgnąć jakaś zuchwała ręka celem dokonania jakichś niegodziwych i wzbudzających grozę praktyk. Ten zaś, do którego należy pilnowanie tego, o ile pozostawił ją w sposób beztroski, niech będzie przez trzy miesiące zawieszony w czynnościach kapłańskich, a o ile na skutek jego beztroski doszłoby do jakiejś niegodziwości, powinien ponieść o wiele cięższą karę; COD, *Concilium Lateranense* IV, 20.*

pozycjami dotyczącymi sposobu przechowywania Eucharystii, pojawia się w prawodawstwie synodalnym poszczególnych prowincji i diecezji Kościoła, a także w dokumentach kapituł zakonnych²⁹.

Za najstarszą, oficjalną interpretację soborowego dekretu, uważa się list papieża Honoriusza III z 1219 r., adresowany do biskupów i prałatów Irlandii. Passus dotyczący Eucharystii nie wskazuje wyraźnie miejsca, w którym ma być ona przechowywana, lecz szeroko opisuje jego charakter: [...] *Eucharistia in loco mundo etiam et singulari semper honorifice collocata, devote ac fideliter conservetur*³⁰. Miejsce, w którym nabożnie, ze czcią i bezpiecznie przechowywane jest Ciało Pańskie, winno być czyste i wyróżniające się (*singulari*). Ostatnia dyspozycja odnosi się niewątpliwie do odpowiedniej oprawy plastycznej miejsca przechowywania Eucharystii, dzięki której będzie ono wyróżnione i jednoznacznie czytelne w przestrzeni sakralnego wnętrza.

Z zaleceniami Honoriusza III korespondują dyspozycje powizytacyjne Odon Rigaud, biskupa diecezji Rouen, z lat 1256 i 1266, gdzie Eucharystię poleca się przechowywać *in loco celebri et eminente super altare vel iuxta prope altare*. W katedrze Rouen biskup zalecił *sacramentum corporis DNJCHR [Domini Nostri Jesu Christi] honeste et decenter super altare reponatur*³¹. Ordynariusz Rouen wyraźnie wskazuje na przestrzeń ołtarza jako miejsce najodpowiedniejsze dla rezerwacji *Corpus Domini*, wykluczając jednocześnie ścienną wnękę (*fenestra*), gdyż wówczas celebrujący liturgię godzin byłiby zwróceniem tyłem do eucharystycznego Chrystusa³². Umieszczenie *sacrosanctum Corpus Christi* w przestrzeni głównego ołtarza Odon Rigaud uważa za konieczne, aby Eucharystia wciąż była przed oczami przebywających i modlących się w chórze³³. Przechowywanie sakramentu Eucharystii na ołtarzu z uwagi na pobożność zgromadzonych w chórze zakonników potwierdza również – cytowane już – *Ordinale Carmelitorum*³⁴. Nacynie z Ciałem Pań-

²⁹ Nußbaum 1979, s. 375.

³⁰ *Eucharystię umieszcza się w miejscu czystym, w którym zawsze w sposób szczególnie oddaje się cześć, a także przechowuje się ją w sposób pobożny i zgodny z wiarą; Honorius III, Epistola ad praelatos Hiberniae, 22; za Nußbaum 1979, s. 316.*

³¹ *W miejscu dobrze widocznym i wyróżniającym się nad ołtarzem, bądź tuż obok ołtarza; [...] należy w sposób poważny i stosowny złożyć na ołtarzu sakrament Ciała Pana naszego Jezusa Chrystusa; Nußbaum 1979, s. 316.*

³² *Quia in ecclesia inveniamus corpus Christi in quadam fenestra ita quod ei vertunt terga, quando dicunt horas suas, iniunximus eis ut supra altare, in quodam tabernaculo vel pisside ponent illud honorifice; Nußbaum 1979, s. 317; Foucart-Borville 1990, s. 364.*

³³ *Inveniamus enim quod sacrosanctum et venerabile corpus Christi circa maius altare non habetur, quod transeuntibus per chorum et ibidem orantibus haberi deberet pre oculis, ut ipsorum devotio augetur; Nußbaum 1979, s. 333, przyp. 35.*

³⁴ *Sacramentum Eucharistiae in decenti et honesto vase seu ciboria super maius altare ad usum infirmorum et chori devotionem honorifice reservetur.*

skim było w takim przypadku zamykane lub umieszczone w zamykanym na klucz tabernakulum – *tabernaculum cum clausura*. Taki sposób rezerwacji Najświętszego Sakramentu nakazał swoim braciom na kapitule generalnej w 1230 r. generał franciszkanów Giovanni Parenti: *Corpus Domini in argentea vel eburnea pyxide infra bene seratam capsellam*³⁵. Trwanie przy tradycji przechowywania Eucharystii *super altare* zauważa się również w postanowieniach synodów z terenu Niemiec. Obok powszechnych zaleceń odnośnie do zamykania eucharystycznego naczynia³⁶ spotykamy tu nowe zarządzenie, istotne dla dalszej ewolucji formy rezerwacji *Corpus Domini*, i ściśle związane z duchem soborowego dekretu. Synod w Trewirze w 1227 r. nakazał strzec Eucharystię *in tali vase, quod cum ipso sacramento non valeat leviter aportiari*³⁷. Postulat stabilności i nienaruszalności miejsca, w którym przechowywana jest *pyxidis* z Ciałem Pańskim, zaowocuje w wieku następnym popularyzacją konstrukcji ściennych sakrariów i powstaniem domków eucharystycznych (sakramentarzy).

Synody diecezji angielskich z XIII w. jednoznacznie opowiedziały się za przechowywaniem Eucharystii zgodnie z zaleceniami soborowego dekretu³⁸. Akcentując walor bezpieczeństwa, związany z zamknięciem rezerwuującego Ciała Pańskiego naczynia (*sub optima clausura clavium reponantur in diversis vasis*³⁹), synody angielskie nie zalecają zmiany miejsca ani sposobu jego przechowywania. Jest nim nadal – zgodnie z *consuetudo anglicana* – tabernakulum wiszące nad głównym ołtarzem, gdyż taki sposób ekspozycji *Corpus Domini* najlepiej odpowiadał praktykom adoracyjnym⁴⁰.

Mimo – zapoczątkowanych u schyłku X w. – przemian w eucharystycznych kulcie oraz rozwoju praktyk adoracyjnych, w niektórych diecezjach wciąż

³⁵ *Ciało Pańskie w srebrnej bądź wykonanej z kości słoniowej pyksydzie, dobrze osadzone w pudełeczku*; cyt. za: Foucart-Borville 1990, s. 363. Por. Nußbaum 1979, s. 375. Gorącym propagatorem posoborowej reformy eucharystycznego kultu i sposobu eucharystycznej rezerwacji był św. Franciszek z Asyżu (zm. 1226 r.). W liście skierowanym *Ad universos custodes* upominał: *Et si in aliquo loco ss. Corpus Domini fuerit pauperrime collocatum, iuxta mandatum ecclesiae in loco pretioso ab eis ponatur et consignetur et cum magna veneratione portetur et cum discretione aliis ministratur*; Browe 1933, s. 19.

³⁶ Synod w Münster z 1279 r.: *corpus Domini super altare in loco honesto clausum cum clave sollicite et diligenter custodiatur* (can. 13), w: Hartzheim 1749, t. 3.

³⁷ *W takim naczyniu, które z samym sakramentem nie będzie łatwe do przeniesienia*; Nußbaum 1979, s. 370, 378–379.

³⁸ Przykładem może tu posłużyć kanon 24 Synodu z Oksford z 1222 r., gdzie powiedziane jest: *quod iuxta formam generalis concilii, Eucharistia, Chrisma, et oleum sanctum, salvo sub clavibus recondantur, fidei custodiae deputanda*; Nußbaum 1979, s. 376.

³⁹ *Powinno się je składać pod najlepszym zamknięciem w różnych naczyniach*; *Constitutiones* biskupa Aleksandra z Stavenby dla diecezji Coventry z 1237 r.; Nußbaum 1979, s. 377.

⁴⁰ Tamże, s. 377.

aktualnym pozostał pierwotny zwyczaj przechowywania Eucharystii w pomieszczeniu przylegającym do kościoła, czyli w zakrystii⁴¹. Wnętrze zakrystii, pełniące bardzo często również funkcję kościelnego skarbcza, doskonale odpowiadało postulatowi bezpiecznego przechowywania *Corpus Domini*. W zarządzeniach synodalnych po Soborze Laterańskim IV zakrystia występuje jako alternatywne miejsce eucharystycznej rezerwacji. Wskazują na nią traktujące o przechowywaniu Eucharystii kanony Synodu w Pawii z 1297 r.⁴² oraz Synodu w Rawennie z 1311 r.⁴³ W obu przypadkach podkreśla się, aby miejsce przechowywania *Corpus Domini* było specjalnie wybrane i odpowiednio przysposobione. Eucharystię przechowywano w zakrystii w szafce *armarium* lub zamykanej ściennej niszy⁴⁴.

6.2.2.1. In Polonia

Dekrety Soboru Laterańskiego IV pojawiają się w polskim prawodawstwie synodalnym już w pierwszej połowie XIII w.⁴⁵ Najstarszym zachowanym dokumentem z terenu Polski, zawierającym posoborowe zalecenia odnośnie do przechowywania Eucharystii, są statuty Synodu Prowincjonalnego we Wrocławiu z 1248 r., przeprowadzonego przez legata papieskiego Jakuba z Ledodium⁴⁶. W artykule 21: *De sacris fontibus, Corpore Christi, de chrysmate et oleo custodiantibus sub sera*, legat papieski zwraca polskim biskupom uwagę, że ponieważ woda chrzcielna, *Sanctissimum Corpus Domini* i olej Krzyżma wykradane są na potrzeby praktyk magicznych, dlatego nakazuje, aby na synodach swoich diecezji zarządzili trzymanie *Sanctissimum*, chrzcielnicy i olejów świętych pod zamknięciem, i w ten sposób uniemożliwili sięganie po nie

⁴¹ Köster 1940, s. 65.

⁴² *Reponetur infra ecclesiam in altari vel in tribuna ecclesiae, vel in Sacristia vel in ara altaris in loco ad hoc specialiter deputato*; King 1965, s. 71.

⁴³ *Statuimus, quod eucharistia, viaticum sive Corpus Domini, oleum infirmorum sic debite, tute et secreta custodiantur et reponatur in ecclesiis vel sacristiis in locis ad hoc deputatis et aptis [...]*; Nußbaum 1979, s. 306.

⁴⁴ Raible 1908, s. 180.

⁴⁵ W grudniu 1220 r. inicjator zwołania Soboru papież Honoriusz III wysłał do Polski legata kardynała Grzegorza de Crescentio w celu przeprowadzenia reform w Kościele polskim. Dokumenty poświadczają, że w 1221 r. papieski legat przebywał we Wrocławiu, zaś w 1223 r. w Krakowie. Według Długosza w tymże 1223 r. miał zwołać w Krakowie synod prowincjonalny w celu przeprowadzenia reform. Poza wzmianką Długosza nie posiadamy żadnych dokumentów odnośnie do domniemanego synodu; Gronicki 1885, s. 34. Można jedynie snuć przypuszczenia, że podstawą przeprowadzanych przez legata reform były Dekrety dopiero co zakończonego Soboru Laterańskiego IV.

⁴⁶ Gronicki 1885, s. 56 nn.

w tym celu⁴⁷. Najwidoczniej jednak zarządzenia legata Jakuba nie zostały powszechnie przyjęte, skoro trzydzieści lat później w 1279 r. legat papieski Filip zwołuje w Budzie Synod dla prowincji kościelnych Węgier i Polski celem przypomnienia i wprowadzenia w życie dawniejszych ustaw⁴⁸. W artykule 21: *Eucharistia et Oleum sanctum servanda in ecclesiis* Synod w Budzie nakazuje, aby w każdym kościele Eucharystia i oleje święte przechowywane były pod zamknięciem. Treść tego artykułu niemal dosłownie cytuje Dekret 20 Soboru Laterańskiego IV, łącznie z sankcjami karnymi dla duchownych winnych zaniedbań w tej materii⁴⁹. Na statuty Synodu w Budzie często będą się powoływać ustawodawcy polskich synodów prowincjonalnych w wiekach następnych, powtarzając również zawarte w nich zalecenia soborowego dekretu odnośnie do bezpiecznego przechowywania Ciała Pańskiego.

Nakazując strzeżenie Eucharystii pod zamknięciem, Synody polskich diecezji z XIII w. nie precyzowały miejsca ani sposobu rezerwacji. Wydaje się prawdopodobne, że w początkowym okresie wprowadzania soborowych zaleceń w Polsce – podobnie jak diecezjach innych krajów – praktykowano przechowywanie Eucharystii na ołtarzu lub w jego bezpośredniej bliskości, starając się jedynie o zamknięcie chroniącego Ciała Pańskiego naczynia lub sprzętu.

Obserwując przemiany w zakresie formy i usytuowania miejsca, w którym przechowywano Eucharystię, zauważa się około 1300 r. – tak w Polsce, jak i w innych krajach europejskiego Zachodu – coraz częstszą praktykę umieszczania Ciała Pańskiego w zamykanych kratą niszach wykutych w ścianie prezbiterium. Najwidoczniej dotychczasowe sposoby eucharystycznej rezerwacji okazały się być niewystarczająco bezpieczne, a znana już wcześniej praktyka przechowywania Eucharystii w ściennym niszy okazała się najtrafniejszym rozwiązaniem tego problemu⁵⁰. Taki sposób lokalizacji i przysposobienia miejsca przechowywania *Sanctissimum Corpus Domini* – podyktowany wcześniejszymi przypadkami spłonięcia podczas pożaru kościołów hostii przechowywanych w drewnianych tabernakulach – zalecił na Synodzie w 1410 r. biskup wrocławski Wacław. Statuty Synodu nakazywały plebanom, aby miejsce rezerwacji Ciała Pańskiego i świętych olejów było pieczołowicie wybrane, murowane z kamienia lub cegły, schludnie utrzymane i zabezpieczone przed kradzieżą⁵¹. Synod Gnieźnieński obradujący w latach 1407–1411 wymagał od

⁴⁷ Gromnicki 1885, s. 66.

⁴⁸ Tamże, s. 142.

⁴⁹ Tamże, s. 149.

⁵⁰ Przechowywanie puszek z Ciałem Pańskim w ściennym niszy poświadczą relacja Ruperta z Deutz w związku z pożarem kościoła św. Urbana w Deutz w 1128 r.; Nußbaum 1979, s. 386.

⁵¹ Dola 1988, s. 169.

zarządców świątyń, aby miejsce przechowywania Eucharystii było czyste (*mundo*), godne (*honesto*), osobne (*singulari*), wyróżniające się (*signato*) i ozdobne (*ornato*) oraz bezpiecznie zamknięte (*sub fidei custodia*)⁵². Określenie *singulari* wskazuje na lokalizację w miejscu wydzielonym, którym była najprawdopodobniej nisza w prezbiterium lub wolno stojący sakramentarz. Synod diecezji przemyskiej z 1415 r. postanowił: *ut Ewkaristia [...] in cunctis ecclesiis sub fidei custodia clavibus adhibitis in loco tuto et honesto conservetur...*⁵³ To miejsce, określone jako pewne i godne, ten sam statut nazywa dalej terminem *sacrarium*. Kontekst związany z ekspozycją i adoracją Eucharystii pozwala twierdzić, iż chodzi tu o wnękę w ścianie⁵⁴.

Ustawodawstwo synodalne po Soborze Laterańskim IV potwierdza powszechną akceptację nakazu przechowywania Eucharystii *sub fidei custodia clavibus*. Postulat bezpiecznego strzeżenia Ciała Pańskiego realizowano początkowo w ramach istniejących form eucharystycznej rezerwacji, troszcząc się jedynie o zamknięcie naczynia lub sprzętu, w którym spoczywała Eucharystia. Rozwój eucharystycznego kultu i towarzyszących mu praktyk adoracyjnych oraz dążenie do możliwie najbezpieczniejszego strzeżenia *Sanctissimum Corpus Domini* przyczyniły się do popularyzacji formy ściennego sakrarium i powstania domków eucharystycznych (sakramentarz).

6.3. *Reservatio et adoratio*. Sposoby i miejsca przechowywania Eucharystii po Soborze Laterańskim IV

Obligatoryjność nakazu bezpiecznej rezerwacji *Corpus Domini* oraz powszechność eucharystycznego kultu wraz z towarzyszącymi mu praktykami adoracyjnymi, zainicjowały w XIII w. proces poszukiwania takiego sposobu przechowywania Eucharystii w sakralnym wnętrzu, który – tak co do miejsca, jak i formy – realizowałby główne postulaty posoborowych przemian.

Dążąc do optymalnej formy eucharystycznej rezerwacji, często krytykowano praktykę tabernakulum wiszącego z uwagi na łatwość dostępu do naczynia z Ciałem Pańskim oraz mankamenty techniczne systemu zawieszenia tabernakulum⁵⁵. Również praktyka tabernakulum swobodnie stojącego na mense ołtarza lub w bezpośredniej jego bliskości – mimo stosowania zamknię-

⁵² Sawicki 1948–1963, t. 5, s. 261.

⁵³ *Aby Eucharystię [...] we wszystkich kościołach przechowywano [...] pod kluczem w miejscu bezpiecznym i zaszczytnym*; Sawicki 1948–1963, t. 8, s. 129.

⁵⁴ Tamże, s. 130.

⁵⁵ Nußbaum 1979, s. 367–372.

cia na klucz – poddana zastała krytyce z uwagi na mobilność tej formy tabernakulum, a w konsekwencji możliwość łatwego wyniesienia z kościoła wraz z Eucharystią. Już w 1227 r. Synod w Trewirze, zalecając przechowywanie *Corpus Domini sub firma custodia et sera*, polecił strzec ją *in tali vase, quod cum ipso sacramento non valeat leviter aportiari*⁵⁶. W tym samym duchu wypowiada się w 1256 r. *Ordinarium iuxta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, nakazując baczenie, aby sprzęt przechowujący *pyxis* z Ciałem Pańskim był nie tylko zamykany, ale i stabilny, tak by niemożliwy był upadek hostii lub ich wyniesienie⁵⁷.

Obok postulatów maksymalnego bezpieczeństwa miejsca eucharystycznej rezerwacji od XIII w. wyraźnie akcentuje się jego walor adoracyjny. Kronikarz franciszkański Salimbene z Parmy (zm. 1287 r.) wśród przyczyn przechowywania Eucharystii bezpośrednio po wiatyku wymienia motyw adoracji: *ut exhibeamus ei reverentiam debitam et devotam, ad quam quilibet Christianus tenetur toto tempore vite sue* [...] ⁵⁸. Wiatyk przestał być jedynym i głównym powodem przechowywania Eucharystii w świątyni. Od 1200 r. synody wielu diecezji polecają przechowywać *Sanctissimum* w dwóch naczyniach, aby w sytuacji, gdy kapłan uda się do chorego z wiatykiem, w kościele pozostał Najświętszy Sakrament dla adoracji⁵⁹. Cytowany już biskup Rouen Odon Rigaud nieobecność Ciała Pańskiego w przestrzeni prezbiterium postrzegał jako poważne uchybienie z uwagi na pobożność przebywających i modlących się w chórze⁶⁰. W efekcie przyjęto jako powszechnie obowiązującą zasadę, że miejsce przechowywania Eucharystii w kościele powinno się znajdować *in conspectu populi* (przed oczami ludu).

6.3.1. Sakrarium ścienne – *armarium*

Kryterium bezpieczeństwa i widoczności, związane z miejscem rezerwacji *Corpus Domini* w świątyni, wpłynęło na szeroką popularyzację znanej już wcześniej praktyki przechowywania Eucharystii w ściennej niszy w prezbiterium.

⁵⁶ Nußbaum 1979, s. 370.

⁵⁷ *Provideatur autem quod tam vas quam pyxis predicta sic caute stabiliantur et claudantur ne in aliquo casu possint hostie predictae cadere vel removeri* [...]; tamże, s. 370, przyp. 33.

⁵⁸ *Abysmy oddawali jej część należną i pokorną, jaką powinien oznaczać się chrześcijanin przez całe swoje życie...*; tamże, s. 167, przyp. 511.

⁵⁹ Spotyka się również zalecenia, aby kapłan udający się z wiatykiem zabierał ze sobą dwie hostie, żeby umożliwić wiernym adorację Ciała Pańskiego podczas drogi powrotnej; tamże, s. 167 nn.

⁶⁰ *Inveniamus enim quod sacrosanctum et venerabile corpus Christi circa maius altare non habetur, quod transeuntibus per chorum et ibidem orantibus haberi deberet pre oculis, ut ipsorum devotio augetur*; tamże, s. 333.

Najstarszym znanym dziś świadectwem, potwierdzającym obecność *pyxis* z Ciałem Pańskim w tym miejscu, jest realcja Ruperta z Deutz, dotycząca pożaru klasztoru w 1128 r., podczas którego spłonął ulokowany przy bramie opactwa kościół parafialny św. Urbana. Z pożogi świątyni ocalała jedynie drewniana puszka z Eucharystią znajdująca się *secus altare [...] in fenestra sive abside introrsus in muro tegulis ligneis compacta cum ostiolo et sera*⁶¹. Opisana przez Ruperta *fenestra introrsus in muro* dokładnie odpowiada formie ściennego *armarium*, czyli zamykanej drewnianej szafki z półkami na paramenty liturgiczne, lokalizowanej zwykle w pobliżu ołtarza lub w zakrystii⁶².

Armaria, schowane w murze i zaopatrzone w drzwiczki z zamkiem, funkcjonowały jako bezpieczne miejsce przechowywania cennych sprzętów liturgicznych, wśród których deponowano również naczynie z Eucharystią. Praktyka ta, chociaż wyprzedziła zarządzenia Soboru Laterańskiego IV, to jednak szeroką popularność zyskała dopiero dzięki posoborowym przemianom w kultcie i sposobie przechowywania *Corpus Domini*. Otto Nußbaum jest zdania, że obok względów natury bezpieczeństwa, na popularyzację ściennego *armarium* jako miejsca eucharystycznej rezerwacji wpłynął również – zainicjowany na przełomie XI i XII w. – zwyczaj zachowywania większej ilości konsekrowanych hostii dla Komunii świętej wiernych poza liturgią mszalną. Zwyczaj ten, jak to już zostało zreferowane wcześniej, zainspirował powstanie nowego typu *vas eucharisticum – scyphus*. Rozmiary *scyphus* przekraczały wielkość dotychczasowych naczyń przechowujących Ciało Pańskie oraz pojemność sprzętów je chroniących, natomiast obszerna szafka *armarium* doskonale nadawała się do jego depozycji⁶³. Dla Hansa Caspary'ego popularność przecho-

⁶¹ *Obok ołtarza [...] przy oknie lub w absydzie w głębi w ścianie umieszczona na drewnianej pokrywie z drzwiczkami i rygłem (zamkiem); Rupertus Abbas, De incendio oppidi Tuitii a se viso 5, w: PL 170, szp. 337.*

⁶² Dokładny opis formy, wyposażenia i funkcji *armarium* zawierają *Consuetudines* Kanoników Regularnych z Springirsbach-Rode (po 1120 r.): *Primum ergo ad dominici corporis et sanguinis sacramenta sancte tractanda constructa est theca, non longe ab altari, quod principalius est opere lignorum diligenter fabrefacta, tota intrinsecus mundissimis linteis uestita, que contineat uasa sacrificiis diuinis aptata, scilicet calices cum patenis, corporalia, ampullas, urceos ad uina et aquas in sacrificio altaris miscenda et manibus ministrorum infundenda. Est etiam eadem quasi tricamerata mediis diuisa tabulatis, cuius pars superior continet queque sacratiores, id est calices, corporalia non inuoluta, inferior autem, que sunt minus digna, id est linteola ad sacra uasa, corporalia in custodiis posita, buxis cum ostiis, subtus, que in fundo armarioli ponuntur, urcei et ampulle et pelues, que ante inceptionem misse a custode uel custodis uicario reserari solent, a quo etiam mundari solent, que mundanda sunt, tam uasa cetera quam calices, qui diligenter obseruandi sunt, ne propter frequentem uini infusionem sordes contrahant; Consuetudines canonicorum regularium Springirsbacenses-Rodenses. Liber consuetudinum in regulam et ordinem sancti Augustini, § 116, CChrM 48. Por. też *Armarium*, w: RAC 2, szp. 266 nn.*

⁶³ Nußbaum 1979, s. 387.

wywania Eucharystii w ściennym *armarium* jawi się jako skutek liturgicznych potrzeb związanych z procesjami eucharystycznymi i częstymi wystawieniami Najświętszego Sakramentu w monstrancji. Przechowywanie Eucharystii w ostensorium w pobliżu ołtarza głównego sprzyjało stronie praktycznej wspomnianych ceremonii i nabożeństw, stąd uważa on, że szeroką popularność ściennego *armarium* należy łączyć z wprowadzeniem uroczystości Bożego Ciała⁶⁴.

Synod w Leodium z 1287 r., zalecając przechowywanie Ciała Pańskiego *in honesto loco*, widział je *sub altari vel in armariolo sub clave*⁶⁵. Użyty termin *armariolum* jednoznacznie wskazuje na szafkę w ścienniej niszy, określaną dziś potocznie mianem „tabernakulum ściennego” lub „ściennego sakrarium”. W dokumentach średniowiecznych miejsce to nosi również nazwy: *sacrarium*, *armarium*, *armatrium*, *conditorium*, *custodia*, *fenestella*, *repositorium*, *cophinus*, *tabernaculum*⁶⁶. Terminy te nie mówią jednak nic o lokalizacji i wyglądzie ściennego sakrarium. W większości przypadków umieszczano je w ścianie przy głównym ołtarzu po stronie ewangelii (*ad cornu evangelii*) lub w narożniku między prezbiterium i ramieniem transeptu⁶⁷. W obu sytuacjach, ze szczególnym podkreśleniem drugiego rozwiązania, lokalizacja ściennego sakrarium miała na celu również względy adoracyjne⁶⁸.

Rozwój praktyk adoracyjnych oraz związany z nimi postulat, aby miejsce przechowywania Eucharystii w kościele znajdowało się *in conspectu populi*, wpłynęły na zmianę konstrukcji tradycyjnego *armarium*, w którym drewniane drzwiczki zaczęto zastępować ażurową metalową kratą, zaopatrzoną w zamek lub zamykaną na kłódkę. Obecność ażurowej kraty gwarantowała bezpieczeństwo i widoczność wnętrza sakrarium oraz naczynia z Ciałem Pańskim w nim przechowywanego. Przykładem tego typu konstrukcji może być ścienne sakrarium z prezbiterium kolegiaty w Wiślicy, powstałe po 1350 r. (il. 73), a także liczna grupa średniowiecznych ściennych sakrariów z terenu diecezji warmińskiej⁶⁹, ze szczególnym podkreśleniem sakrarium z kościoła św. Jakuba w Olsztynie⁷⁰. Otwór niszy tego sakrarium zamyka żelazna kuta krata

⁶⁴ Caspary 1965, s. 115–116.

⁶⁵ Raible 1908, s. 179.

⁶⁶ Tamże, s. 172.

⁶⁷ Caspary 1965, s. 117.

⁶⁸ J. M. Fritz zwraca uwagę na równoległe funkcjonowanie obok sakrariów eucharystycznych ściennych armariów przechowujących i eksponujących relikwiarze. Obie nisze lokalizowano w pobliżu ołtarza, aby celebrujący kapłan i wierni mieli je przed oczami. Armaria relikwiarzowe wyróżniały się większymi rozmiarami; Fritz 1982, s. 73–74. Szerzej na ten temat traktuje rozdział: *Reliquienzonen im Kirchenraum*, w: Legner 1995, s. 154 nn.

⁶⁹ Oślak 1978.

⁷⁰ Madej 1975.



73. Ścienne sakrarium, po 1350 r., kolegiata w Wiślicy

skomponowana z dwu niezależnych części: większej – dolnej, i mniejszej – górnej. Każda z części posiada własny zamek. Monografista obiektu Henryk Madej interpretuje fakt podziału kraty dużymi rozmiarami otworu niszy⁷¹. Tymczasem osobliwa konstrukcja kraty olsztyńskiego sakrarium dokumentuje funkcjonującą powszechnie praktykę przechowywania w ściennym tabernakulum niewielkiej puszkę lub bursy z wiatykiem dla chorych oraz monstrancji z hostią dla adoracji wiernych w świątyni. W takim przypadku nisza przedzielona była półką na dwie części, w dolnej eksponowano hostię w monstrancji, w górnej przechowywano puszkę z wiatykiem dla chorych. Krata sakrarium z kościoła św. Jakuba w Olsztynie swą konstrukcją pozwalała na niezależne funkcjonowanie i swobodny dostęp do obu części ściennego sakrarium.

⁷¹ Madej 1975, s. 495.

6.3.1.1. *Pia pictura et sculptura*. Dekoracja ściennych sakrariów

Fakt recepcji i popularyzacji prostej niszy *armarium* jako miejsca eucharystycznej rezerwacji i adoracji, stał się czynnikiem inspirującym powstanie i rozwój dekoracji architektonicznej i figuralnej ściennego sakrarium. Dekoracja ta pojawiła się jako odpowiedź na postulat rezerwacji *Corpus Domini* w miejscu godnym i przyozdobionym (*dignum et ornatum*). Przede wszystkim jednak bogata oprawa plastyczna miała wyróżniać miejsce przechowywania Eucharystii w sakralnym wnętrzu, tak aby wierni bez trudu mogli je odnaleźć. Treść dekoracji, ilustrując prawdy eucharystycznej teologii, powinna być dla obecnych w świątyni zachętą i pomocą do adoracji Chrystusa w Eucharystii⁷². Dodatkową zachętą dla wiernych do uczczenia Najświętszego Sakramentu w ściennym sakrarium, a zarazem formą wyróżnienia tego miejsca, były różnorodne inskrypcje umieszczane przy niszy sakrarium. Napisy te wskazywały na tajemnicę Eucharystii cytatami z Pisma Świętego lub eucharystycznych hymnów bądź zdaniem komentującymi rezerwację *Corpus Domini* w tym miejscu⁷³.

Na obecność tego rodzaju dekoracji i inskrypcji w miejscu eucharystycznej rezerwacji zwracali uwagę wizytatorzy wizytujący kościoły. Szczególnie cennym świadectwem pozostają zalecenia wizytacyjne biskupa Lozanny Georges de Saluces z 1453 r., w których zarządził, aby w niektórych kościołach diecezji ponad ściennym sakrarium namalować obraz Chrystusa trzymającego kielich i hostię wraz z parą adorujących go aniołów ze świecami⁷⁴.

Dyspozycje biskupa Lozanny wskazują na jeden z często występujących motywów ikonograficznych, dekorujących ścienne sakraria. Zaprezentowanie pełnego repertuaru przedstawień związanych z ornamentyką ściennych sakrariów staje się dziś niemożliwe z uwagi na fakt usuwania ozdób i inskrypcji wyróżniających to miejsce w konsekwencji wprowadzenia po soborze trydenckim praktyki umieszczania eucharystycznego tabernakulum w centrum ołtarza

⁷² Warto w tym miejscu zacytować wypowiedź anonimowego kaznodziei ze Śląska z 1468 r. na temat powodów umieszczania obrazów w sakralnym wnętrzu: *Po pierwsze dla wzbogacenia niewiedzy prostaków, którzy nie umieją czytać pisma, aby w tego rodzaju obrazach jakby w piśmie mogli sakramenty wiary czytać i posiadać. Po drugie dla podniesienia gnuśności uczuć, ponieważ mogli sakramenty wiary czytać i posiadać. Po trzecie dla usunięcia niestałości pamięci, bowiem to co widzi się bliżej zapada w pamięci; cyt. za: Karłowska-Kamzowa 1971, s. 28.*

⁷³ Liczne przykłady inskrypcji umieszczonych przy ściennych sakrariach przytacza Nußbaum 1979, s. 422.

⁷⁴ *...et ab extra super illo depignatur Christi imago tenentes calicem et hostiam desuper benedicans unacum duobus angelis ad dexteram et sinistram partes existentibus duosque cereos ardentis depictos tenentibus [...] ad ostendum quod ibidem sit repositum corpus Christi; tamże, s. 414.*

głównego. Usuwanie dekoracji ze ściennego sakrarium miało odwrócić uwagę wiernych od tego miejsca i zapobiec ewentualnej pomyłce odnośnie do miejsca eucharystycznej rezerwacji i adoracji w świątyni⁷⁵.

Mimo tych zniszczeń możemy dziś odtworzyć dwa podstawowe typy zdobienia ściennych sakrariów: pierwszy, w formie ramowej dekoracji architektonicznej oraz typ drugi, prezentujący rzeźbioną lub polichromowaną dekorację figuralną, połączoną niekiedy z architektonicznym obramieniem.

W typie pierwszym wnęka sakrarium ujęta jest ostrołukową arkadą ze sterczynami lub dekoracją maswerkową. Przykładem ściennego sakrarium z tego rodzaju dekoracją jest, wspomniane już, sakrarium wiślickiej kolegiaty, gdzie dekorowany maswerkim wimpergowy szczyt akcentuje niszę z Eucharystią. Innym przykładem tego typu ornamentyki może być ścienne sakrarium w kościele pod wezwaniem św. Szymona i Judy Tadeusza w Nowej Wsi Kąckiej z początku XIV w.⁷⁶ (*il.* 74). Otwór niszy został tu zamknięty ostrołukowo z dekoracją maswerkową w podłęczu. Sakrarium obramione jest łacińską inskrypcją dotyczącą eucharystycznej rezerwacji: *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius* (J 1, 14). W wieku XV dekoracja architektoniczna ściennych sakrariów prezentuje rozbudowaną kompozycję, o bogatym repertuarze późnogotyckich form ornamentalnych. Przykładem doskonale ilustrującym tego rodzaju dzieła jest ścienne sakrarium z drugiej połowy XV w. w prezbiterium kościoła farnego w Senden koło Ulm⁷⁷ (*il.* 75). Zakratowana nisza sakrarium została tu bardzo wyraźnie zaakcentowana wkleśło-wypukłym lukiem z czółgankami i kwiatonem, ujętym parą sterczyn. Tłem dla całości jest kompozycja imitująca fasadę gotyckiej świątyni z prostokątnie zamkniętą wieżą. Wszystkie elementy architektonicznej dekoracji tego sakrarium tworzą w efekcie bogatą plastyczną formę, dzięki której miejsce eucharystycznej rezerwacji jest jednoznacznie czytelne w przestrzeni prezbiterium kościoła⁷⁸. Stopniowa ewolucja formy ściennego sakrarium i jego architektonicznej oprawy doprowadzi ostatecznie do powstania wolno stojących domków eucharystycznych – sakramentarzy⁷⁹.

⁷⁵ Dobrą ilustracją tej tendencji i praktyki jest kanon 16 Synodu w Akwilei z 1596 r.: *A cornu evangelii, sic ubi fuit olim in pariete custodia sanctissimae eucharistiae, et adhuc fenestellae pictam habent aut insculptam imaginem Christi domini, aut inscriptionem, ex qua colligi potest, ubi esse sacramentum corporis Christi, tollantur imagines et signa huiusmodi, ne in re maxima errandi occasio praebeat; Nußbaum 1979, s. 169–170, 413.*

⁷⁶ KZSP, t. IV, z. 2: *Województwo wrocławskie*, pod red. J. Pokory i M. Złata, s. 71.

⁷⁷ Hertkens 1908, s. 11, tabl. 1, a także tabl. 2 i 5, gdzie autor ilustruje liczne przykłady sakrariów z obszaru Niemiec, charakteryzujących się tym typem dekoracji.

⁷⁸ Tamże, tabl. 8, 2.

⁷⁹ Nußbaum 1979, s. 390–391. Proces wykształcenia się formy eucharystycznych domków zostanie omówiony w następnym punkcie rozdziału.

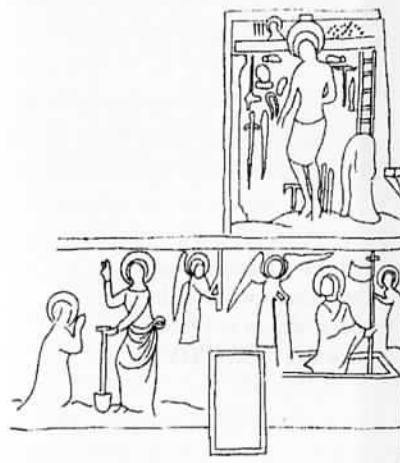
74. Ścienne sakrarium,
początek XIV w., kościół św. św. Szymona
i Judy Tadeusza w Nowej Wsi Kąckiej



75. Ścienne sakrarium,
druga połowa XV w.,
kościół farny w Senden



76. Polichromia wokół sakrarium
w kościele parafialnym w Czchowie,
1368–1380,
wg A. Karłowskiej-Kamzowej



77. Polichromia wokół sakrarium
w kościele parafialnym w Jasioniej,
trzecia ćwierć XIV w.,
wg A. Karłowskiej-Kamzowej



zwykle układane były tak, by nad niszą sakrarium ukazać *Chrystusa w Otchłani*, *Zmartwychwstanie*, *Złożenie do grobu*. Innym wariantem takiej dekoracji było umieszczenie przedstawień *Oblicza Chrystusa*, *Chrystusa w studni* i *Vir Dolorum* z *Arma Passionis* oraz adorujących aniołów ze świecami⁸¹. W kompozycjach autonomicznych dominuje przedstawienie *Oblicza Chrystusa*, będącego najstarszym motywem obrazowym umieszczanym nad sakrarium, oraz *Chrystusa w studni* i *Vir Dolorum* z wyobrażeniem *Arma Passionis* w tle. Przykładem ilustrującym figuralną dekorację sakrarium, włączoną w cykl malowideł o tematyce pasyjnej, jest polichromia wokół ściennego sakrarium w prezbiterium kościoła parafialnego w Czchowie z lat 1368–1380 (il. 76)⁸². Wnęka niszy została tu ujęta przez paschalne sceny *Zmartwychwstania* i *Noli me tangere*. Ponad niszą ukazano anioła z płonącą świecą. Nad całością, w drugim pasie malowideł, widnieje obraz Chrystusa jako *Męża Boleści* w otoczeniu *Arma Passionis*.

W dekorację sakrarium włączono również fragment polichromowanego cyklu pasyjnego w prezbiterium kościoła parafialnego w Jasioniej z trzeciej ćwierci XIV w. (il. 77)⁸³. Bezpośrednio nad niszą widnieje tu wizerunek *Oblicza Chrystusa*, wyżej ukazano scenę *Złożenia do grobu*. Po bokach niszy zilustrowano sceny epifanii Zmartwychwstałego Chrystusa: Marii Pannie, Ma-

⁸¹ Karłowska-Kamzowa 1977.

⁸² Gotyckie malarstwo 1984, s. 38. Dla lepszej czytelności kompozycji reprodukuje za A. Karłowską-Kamzową konturowy przerys fragmentu polichromii otaczającego sakrarium.

⁸³ Tamże, s. 84.

Wśród zachowanych zabytków najliczniej reprezentowany jest drugi typ zdobienia ściennych sakrariów, gdzie niszy przechowującej Eucharystię towarzyszy polichromowana lub rzeźbiona dekoracja figuralna. Tematyka przedstawień wyróżniających i zdobiących sakraria ściśle wiąże się z ich funkcją, ilustrując tezy eucharystycznej teologii lub komentując fakt przechowywania i obecności Ciała Pańskiego w tym miejscu.

W przypadku scen polichromowanych ich kompozycja mogła być autonomiczną formą, związaną jedynie z niszą sakrarium lub też stanowić część większego zespołu malowideł, skomponowanego tak, aby sceny o sensie eucharystycznym znalazły się w otoczeniu ściennego sakrarium⁸⁰. Cykle narracyjne

⁸⁰ Karłowska-Kamzowa 1977, s. 141.



78. *Vir Dolorum* nad sakrarium w kościele parafialnym w Okoninie, czwarta ćwierć XIV w.



79. Polichromia wokół sakrarium w kościele parafialnym w Bejskach, ok. 1400 r., wg A. Karłowskiej-Kamzowej

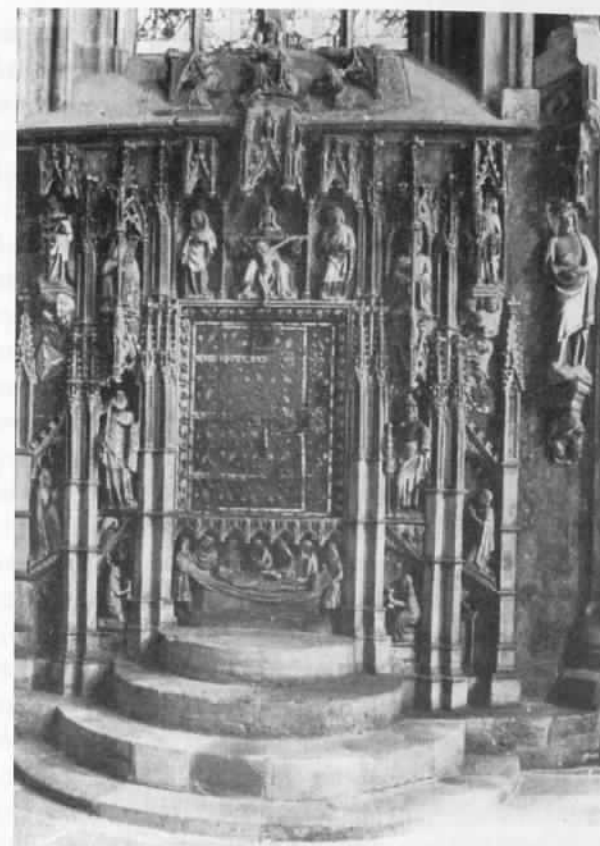
rii Magdaleny, Piotrowi oraz motyw *Chrystusa w Otchłani*. Wśród ściennych sakrariów z terenu Polski, o podobnym schemacie polichromowanej dekoracji wymienić można sakrarium w Strzelnikach (ok. 1420 r.)⁸⁴, Krzyżowicach (ok. 1420 r.)⁸⁵ i Sierotach (druga połowa XV w.)⁸⁶.

Jak już zostało wyżej wspomniane, najczęstszym motywem pojawiającym się w autonomicznych dekoracjach ściennych sakrariów jest wizerunek *Obli-*

⁸⁴ Karłowska-Kamzowa 1977, s. 91–92, il. 93.

⁸⁵ Tamże, s. 90, 92, il. 96.

⁸⁶ Tamże, s. 98.



80. Ścienne sakrarium w obejściu chóru kościoła św. Sebalda w Norymberdze, początek XV w.

cza *Chrystusa* oraz *Męża Boleści*. *Mąż Boleści* z kielichem i hostią stanowi główny motyw dekorujący i wyróżniający wnękę z niszą sakrarium w kościele parafialnym w Okoninie (czwarta ćwierć XIV w.) (il. 78)⁸⁷. Malowany motyw *Męża Boleści* w otoczeniu *Arma Passionis* towarzyszy również ściennemu sakrarium w prezbiterium kościoła parafialnego w Bejskach (ok. 1400 r.) (il. 79)⁸⁸. *Oblicze Chrystusa* nad sakrarium i *Mąż Boleści* z *Arma Passionis* tuż obok, namalowane zostały w kościele w Wilczkowie (ok. 1380 r.)⁸⁹. Obraz *Męża Boleści* spotkać można również we wnętrzach sakrariów lub na ich drzwiczkach⁹⁰. Figura *Męża Boleści* ustawiona jest w obejściu chóru kościoła św. Sebalda w Norymberdze, przy jednym z najokazalej dekorowanych ściennych sakrariów średniowiecza, datowanym na początek

⁸⁷ Malarstwo gotyckie 1990, s. 21–22.

⁸⁸ Gotyckie malarstwo 1984, s. 42–43.

⁸⁹ Tamże, s. 88.

⁹⁰ Oblak 1978, s. 233–235.

XV w.⁹¹ (il. 80). Monumentalna kompozycja tego dzieła prezentuje architektoniczną strukturę gotyckiej budowli, w centrum której widnieje nisza sakrarium, ujęta przyporami wieńczonymi pinaklami i otoczona szeregiem wimpergowych baldachimów, pod którymi ustawiono posągi proroków i świętych związanych z eucharystycznym misterium. Wnękę pod sakrarium wypełnia scena *Złożenia do grobu*.

Znaczna popularność motywu *Męża Boleści* i *Chrystusa w studni* w dekoracji ściennych sakrariów wynikała nie tylko z eucharystycznego sensu tychże scen⁹². O wiele bardziej zasadnym wydaje się być interpretowanie obecności tych motywów w łączności z ideą *novum sepulcrum Jesu Christi*, towarzyszącą przechowywaniu Eucharystii od wczesnego średniowiecza. Zarówno grupowanie wokół sakrariów polichromowanych scen pasyjnych, związanych z pogrzebem i zmartwychwstaniem Chrystusa, jak też wyróżnianie tego miejsca w przestrzeni kościoła przedstawieniem *Męża Boleści* lub *Chrystusa w studni*, wskazywało na związek ściennego sakrarium z tradycją i symboliką Grobu Chrystusa⁹³. Osobliwym dokumentem potwierdzającym funkcjonowanie w późnym średniowieczu idei *novum sepulcrum Jesu Christi* w odniesieniu do strzegącego Eucharystii sakrarium, jest opis ceremonii towarzyszących czwartkowej mszy wotywniej o Najświętszym Sakramencie w farze w Straubing z 1423 r. W każdy czwartek o świcie proboszcz był zobowiązany otworzyć *den Sarg, in dem der Fronleichnam in einer Monstranz steht [...] damit man ihm sehen könne*⁹⁴. Określenie ściennego sakrarium terminem *Sarg* jednoznacznie wiąże to miejsce z tradycją Grobu Chrystusa. Obrazowe potwierdzenie tego związku odnajdujemy w dekoracji piętnastowiecznego sakrarium w pielgrzymkowym kościele SS. Vittore e Corona w Anzu koło Feltre (Veneto), gdzie pod zakratowanymi drzwiczkami ukazano dwóch śpiących strażników, tak charakterystycznych dla ikonografii Grobu Chrystusa⁹⁵. Postrzeganie niszy sakrarium jako *sepulcrum Domini* poświadcza również zwyczaj – znany w Italii od drugiej połowy XIV w. – lokalizacji przed ściennym sakrarium lub w jego pobliżu miejsca pochówku oraz nagrobków jego fundatorów⁹⁶. Zwyczaj ten wydaje się nawiązywać do – wzmiankowanej już – wczesnośredniowiecznej praktyki chowania osób ważnych we

⁹¹ Eucharistia 1960, s. 51, il. 16.

⁹² Bauerreiss 1960; Dobrzeniecki 1971, s. 194–202; Dobrzeniecki 1972, s. 73 nn.

⁹³ Caspary 1969, s. 97–99.

⁹⁴ Cyt. za: Browe 1933, s. 152.

⁹⁵ Weidenhoffer 1992, t. 1, s. 19.

⁹⁶ Por. Caspary 1965, s. 118–119, gdzie autor przytacza liczne przykłady tego typu realizacji.

wnętrzu lub na progu pomieszczenia *sacrarium*, funkcjonującego jako kaplica relikwii i miejsce przechowywania Eucharystii⁹⁷.

Przechowywaniu Eucharystii w ściennym sakrarium, obok idei *novum sepulcrum Jesu Christi*, towarzyszyła też – również zainicjowana we wczesnym średniowieczu – idea Arki Przymierza. Funkcjonowanie starotestamentowego wzorca *Sancta Sanctorum* w relacji do prezbiterium średniowiecznych świątyń i formy przechowywania Eucharystii w Arce w łączności z ołtarzem głównym zostało już wyżej omówione w rozdziale czwartym⁹⁸. Popularność rezerwacji *Corpus Domini* w ściennym sakrarium, interpretowanym jako Grób Pański, nie spowodowała zaniku tradycji łączącej przechowywanie eucharystycznego chleba z typologią biblijnej Arki, kryjącej naczynie z manną. O obecności tej tradycji świadczy głównie dekoracja figuralna niszy sakrarium, prezentująca motywy ikonograficzne związane z tym nurtem eucharystycznej symboliki. Przede wszystkim wymienić tu należy scenę zbierania manny na pustyni, obecność postaci Mojżesza i Aarona oraz kompozycji *Tronu Łaski*, funkcjonującej w łączności z symboliką *propitiatorium* Arki Przymierza⁹⁹. Przykładem dekoracji sakrarium o tematyce jednoznacznie wskazującej na związek z ideą Arki Przymierza jest polichromowana scena zbierania manny, znajdująca się przy niszy ściennego sakrarium w kościele parafialnym w Dobrocinie (woj. walbrzyskie)¹⁰⁰. Prezentując polichromowaną dekorację tego zabytku, Alicja Karłowska-Kamzowa zwróciła uwagę na rzadkość występowania samodzielnego motywu zbierania manny i wyjątkowość łączenia tego tematu z Eucharystią i dekoracją sakrarium na naszym gruncie¹⁰¹. Spostrzeżenia autorki potwierdzają dominującą obecność symboliki Grobu Chrystusa w odniesieniu do ściennych sakrariów doby gotyku.

Dekoracja figuralna gotyckich sakrariów ujawnia również obecność wątków ikonografii i symboliki maryjnej, towarzyszących przechowywaniu Eucharystii od XI w.¹⁰² Eucharystyczna teologia dojrzałego średniowiecza, formułując naukę o transsubstancjacji, zainicjowała postrzeganie mszy świętej jako wciąż na nowo ponawiającej się epifanii. Moment przeistoczenia w liturgii mszy św. interpretowano jako *incarnationis continuatio* oraz „sakramentalne narodziny” Chrystusa¹⁰³. Bezpośrednią analogię dla tajemnicy sakramen-

⁹⁷ Por. rozdział 2.2.1.

⁹⁸ Por. zwłaszcza podpunkt 4.3.2.

⁹⁹ Por. Ekskurs: *Turris eburnea...*

¹⁰⁰ Por. Gotyckie malarstwo 1984, s. 100, 212.

¹⁰¹ Tamże, s. 100, przyp. 37.

¹⁰² Por. Ekskurs: *Turris eburnea...*

¹⁰³ Raible 1908, s. 248. Znamiennym komentarzem dla tego nurtu interpretacji mszy św. stały się opisy cudownych objawień Dzieciątka Jezus podczas przeistoczenia. Najstarsze sięgają



81. Ścienne sakrarium
w kościele szpitalnym
w Rothenburg
ob der Tauber, 1390–1400 r.

talnej przemiany chleba w Ciało Chrystusa dostrzegano w momencie Zwiastowania, gdy Syn Boży przyjął ciało z Marii Panny. Literackim wyrazem tej nauki stał się śpiew na podniesienie (przekształcony z czasem w hymn), w którym konsekrowana hostia pozdrawiana była słowami: *Ave verum corpus natum ex Maria Virgine*¹⁰⁴. W mariologii średniowiecza pojawiły się wówczas

XII w. Jednym z nich jest relacja Cezarego z Heisterbach o kapłanie Godeschalku, który podczas mszy św. w Boże Narodzenie *cum facta est transsubstantiatio, non iam in manibus suis specie panis, sed infantem pulcherrimum, imo speciosissimum illum forma prae filiis hominum, [...] tenuit et vidit; Dialogus miraculorum* 9, 2.

¹⁰⁴ Wcześniej w tym samym duchu pisał o relacji między przeistoczeniem hostii a tajemnicą Wcielenia podczas Zwiastowania Rupertus Tuitiensis (zm. 1129/1130 r.): [...] *Christus Dominus si huius verbi flumen super panem et vinum effuderis et ordine qui ab ipso statutus est veritatem huius verbi protuleris statim de sancto altari panem ipsum et vinum in corpus et sanguinem suum transferendo suscipit eadem virtute eadem potentia vel gratia qua nostram de Maria Virgine carnem suscipere potuit quomodo voluit. [...] Similiter enim unum verbum et olim carnem de Maria*

symboliczne określenia Matki Bożej o wyraźnie eucharystycznym kontekście, takie jak: *vallis frumenti aeternalis, navis institoris de longe portans panem, ager qui non exaratus fructus potulit pulcherrimos*¹⁰⁵.

W kontekście omówionych tendencji w eucharystycznej i maryjnej teologii, w dekoracji figuralnej ściennych sakrariów w ostatniej ćwierci XIV w. pojawiła się scena *Zwiastowania Marii Pannie* skomponowana tak, że nisza sakrarium flankowana jest przez stojące postaci Marii i zwiastującego archanioła. Jednym z najokazalszych przykładów tego typu dekoracji pozostaje rzeźbiarska oprawa niszy sakrarium w kościele szpitalnym w Rothenburg ob der Tauber (Bawaria) z lat 1390–1400¹⁰⁶ (il. 81). Rozbudowana konstrukcja wimpergowych baldachimów wyraziście akcentuje tu zarówno wnękę sakrarium, jak i figury archanioła Gabriela i Marii. Zwiastujący Marii Boże Macierzyństwo archanioł wzrokiem i gestem wskazuje na ukazane w górze Dzieciątko Jezus z krzyżem. Motyw ten pojawił się w ikonografii *Zwiastowania* po roku 1300 pod wpływem teologii franciszkańskiej, a zwłaszcza pism św. Bonawentury (zm. 1274 r.). Ilustrowano w ten sposób aktywny udział Trójcy Świętej w tajemnicy Wcielenia oraz fakt, że inkarnacja Bożego Syna służyła zbawieniu ludzkości¹⁰⁷.

6.3.2. Szafy i nastawy relikwiarzowe strzegące i eksponujące Eucharystię

Omówiona wyżej lokalizacja ściennego sakrarium w bezpośredniej bliskości głównego ołtarza, mimo różnorodnych form plastycznej dekoracji wyróżniających i akcentujących miejsce rezerwacji *Corpus Domini*, nie zawsze czyniła zadość narastającej wśród wiernych potrzebie wzrokowego kontaktu i bezpośredniej bliskości z adorowanym Najświętszym Sakramentem. Przestrzenny dystans pomiędzy prezbiterium świątyni a przestrzenią nawy głównej kolidował z – tak charakterystyczną w ewolucji eucharystycznego kultu – tendencją do maksymalnej wizualizacji. Jeszcze ostrzej problem ten zaznaczył się w kościołach katedralnych, kolegiackich i klasztornych, w których *chorus*

Virgine sumpsit et nunc de altari salutarem hostiam accipit igitur unum corpus est et quod de Maria genitum in cruce pependit et quod in sancto altari oblatum quotidie nobis ipsam innovat passionem domini; Liber de divinis officiis 2, 34, w: CChrM 7.

¹⁰⁵ *Dolino wiecznego zboża, okręć kupca wiozącego z oddali chleb, niewykarczowane pole, które przynosi najpiękniejsze owoce.* Plastyczną ilustracją tych symbolicznych określeń stał się nowy motyw w maryjnej ikonografii określanej jako *Maria w sukni z kłosami*. Szerzej na ten temat por. Berliner 1929; Dobrzeńcki 1964, s. 36 nn.

¹⁰⁶ Kunstdenkmäler 1959, s. 406.

¹⁰⁷ Szerzej na ten temat Schiller, t. 1, s. 55; Guldan 1968, s. 145–169.

stallatus z ołtarzem głównym oddzielony był od korpusu nawowego ścianą lektorium.

Przedstawione „utrudnienia”, jakie napotykali pragnący bezpośrednio adoracji wierni, dotyczyły nie tylko Eucharystii, ale i czczonych od stuleci relikwii świętych. Postulat wizualizacji towarzyszy od XIII w. przemianom zarówno w kulcie eucharystycznym, jak i w kulcie relikwii¹⁰⁸. Potrzeba bezpośredniego widoku świętego Ciała Pańskiego i czcigodnych ciał świętych zainicjowała powstanie przejrzystego – dzięki zastosowaniu szlifowanego górskiego kryształu – ostensorium relikwiarzowego, z którego w dalszej ewolucji zjawiska wykształci się eucharystyczna monstrancja¹⁰⁹.

Aby zadośćuczynić potrzebie bliskiego kontaktu ze świętą rzeczywistością relikwii i Eucharystii, mimo dystansu dzielącego prezbiterium od nawy oraz przegrody lektorium, zaczęto w drugiej połowie XIV w. eksponować je wiernym również poza niedostępną dla świeckich przestrzeń prezbiterium (przede wszystkim dotyczy to relikwii) w przenośnej konstrukcji tzw. szaf relikwiarzowych. Z licznej niegdyś grupy tego rodzaju sakralnych sprzętów do naszych czasów przetrwały pojedyncze obiekty¹¹⁰, spośród których na szczególną uwagę zasługuje szafa relikwiarzowa z Kwidzyna z końca XIV w. (il. 82)¹¹¹. Konstrukcja szafy została wykonana z dębowych desek obłożonych blachą przybitą ćwiekami. Dodatkowym wzmocnieniem były okucia w formie żelaznej taśmy. Wnętrze zamykały dwie pary drzwi, z których każda posiadała w połowie wysokości zakratowany *oculus*, dzięki któremu widać było część przechowywanej wewnątrz zawartości. W podstawie mebla znajdowały się skarbonek na składane ofiary. Masywna – z racji bezpieczeństwa – zewnętrzna obudowa kontrastowała z bogatym wyposażeniem wnętrza szafy. Wewnętrzne pola drzwi pokrywała polichromia na złoconym tle, ścianki wnętrza – pozbawionego już w XIX w. wewnętrznych podziałów – były srebrzone, a górną partię wieńczył kunsztowny maswerk. Bogaty wystrój wnętrza stanowił godną oprawę dla przechowywanej i adorowanej wewnątrz świętej zawartości¹¹². Analizując program malowideł na skrzydłach kwidzyńskiej

¹⁰⁸ Keller 1965, s. 139; Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 27–28, 49.

¹⁰⁹ Perpeet-Frech 1964, s. 12 nn.

¹¹⁰ Najstarszym znanym dziś dziełem tego typu jest szafa relikwiarzowa z katedry w Halberstadt z około 1230 r.; por. Faulner 1927, s. 26 nn., Propyläen, t. 6, s. 268–269, il. 265. Z ok. 1250 r. pochodzi szafa relikwiarzowa z cysterskiego kościoła w Doberanie, por. Keller 1965, s. 126, il. 1; tu również szersze omówienie problematyki szaf relikwiarzowych.

¹¹¹ Dzieło zaginęło w czasie II wojny światowej. Ufundowane przez biskupa pomezjańskiego Jana Möncha dla katedry w Kwidzynie w ostatniej dekadzie XIV w., mierzyło około 230 cm wysokości, 110 cm szerokości i około 55 cm głębokości; Labuda 1990, s. 85.

¹¹² Nie wiemy dziś, co dokładnie zawierała kwidzyńska szafa, gdyż już w XIX w. jej wnętrze było puste.

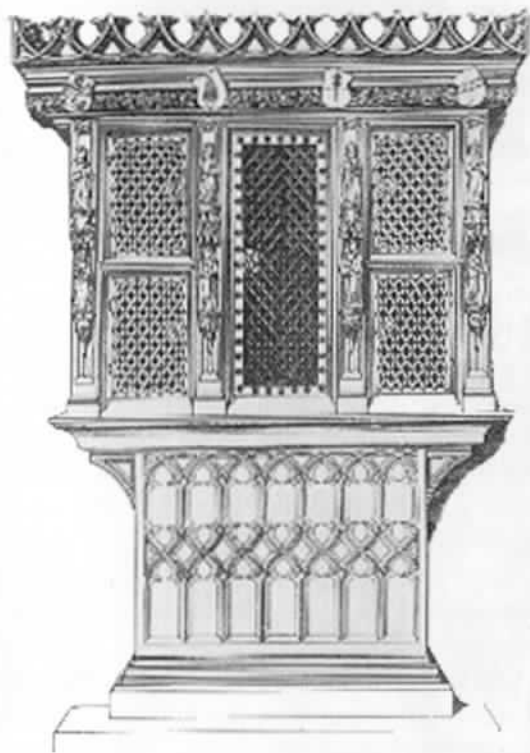


82. Szafa relikwiarzowa z katedry w Kwidzynie, koniec XIV w.

szafy, Adam S. Labuda wskazał na ścisły związek prezentowanych wątków ikonograficznych z kultem relikwii Krzyża Świętego i kultem Eucharystii, co wskazywałoby na przechowywanie we wnętrzu szafy relikwii Krzyża Świętego oraz Najświętszego Sakramentu¹¹³. Najprawdopodobniej przez umieszczony w centrum drzwi zakratowany *oculus* wierni mogli spoglądać na eksponowaną w centrum szafy w monstrancji Świętą Hostię nawet wówczas, gdy obie pary drzwi relikwiarzowej szafy pozostawały zamknięte.

O tym, że kwidzyńska szafa funkcjonowała w sakralnym wnętrzu poza przestrzeń prezbiterium, w miejscu bezpośrednio dostępnym dla wiernych, świadczy nie tylko gwarantująca maksymalne zabezpieczenia jej masywna konstrukcja oraz zakratowany *oculus*, ale również obecność w dolnej partii szafy skarbonek, do których wierni mogli składać ofiary. Ostatnia okolicz-

¹¹³ Labuda 1990, s. 82–84.



83. Szafa relikwiarzowa z dawnego kościoła Premonstratensów w Cappenberg, ok. 1400 r., wg J. Hertkensa

ność wyraźnie dowodzi, że modlący się mieli bliski kontakt ze świętymi relikwiami i Eucharystią, eksponowanymi w kwidzyńskiej szafie.

Przykładem dzieła pełniącego – podobnie jak kwidzyńska szafa – złożoną funkcję ekspozycji relikwii oraz przechowywania i prezentacji Najświętszego Sakramentu, jest szafa relikwiarzowa z dawnego kościoła Premonstratensów w Cappenberg (Nadrenia Północna-Westfalia) z około 1400 r. (il. 83)¹¹⁴. Cztery pilastry z figurkami świętych na konsolach dzielą przestrzeń szafy na trzy pionowe nisze, z których dwie skrajne przepołowione są poziomo. Każda z nisz zamknięta jest kratą zaopatrzoną w zamek. W niszach skrajnych przechowywane były relikwie, natomiast w niszy centralnej stale prezentowano Eucharystię umieszczoną w monstrancji.

Gdzie poza prezbiterium w sakralnym wnętrzu eksponowano szafy relikwiarzowe, prezentujące wiernym *reliquiae sanctorum* i Eucharystię? Naszym zdaniem miejscem najbardziej odpowiednim mogła być mensa ołtarza Krzyża Świętego, funkcjonującego w kościołach katedralnych i klasztornych jako swo-

¹¹⁴ Hertkens 1908, tabl. 2, 3.

iste centrum liturgii sprawowanej poza prezbiterium dla wiernych zebranych w świątyni¹¹⁵. Inną możliwością lokalizacji szafy relikwiarzowej wraz z Eucharystią mógł być jeden z bocznych ołtarzy tuż przy prezbiterium świątyni.

Ekspozycja relikwii w przenośnych szafach relikwiarzowych poprzedziła pojawienie się u schyłku XIII i w XIV w. monumentalnych retabuli relikwiarzowych stojących z tyłu mensy, których pierwotną i najważniejszą funkcją było prezentowanie relikwii¹¹⁶. W nastawach relikwiarzowych *partykuły świętych ciał były starannie uszeregowane, zamknięte w powtarzających się rytmach mniejszych lub większych pól, ujętych w geometryczne motywy architektoniczne, zaczerpnięte z kompozycji fasad i portali gotyckich katedr*¹¹⁷. Ruchome skrzydła boczne pozwalały – podobnie jak w szafach relikwiarzowych – przysłaniać i odsłaniać święte relikwie ulokowane wewnątrz nastawy. Najstarsze z zachowanych retabuli relikwiarzowych pochodzą z pierwszej tercji XIV w. z obszaru Europy Północnej i są dziełami sztuki snycerskiej¹¹⁸. Dla naszych rozważań niezwykle cenne są dwa ołtarze relikwiarzowe z około połowy XIV w., powstałe w środowisku kolońskim. Pierwszy, dedykowany św. Urszuli ze sceną *Koronacji Marii* w centrum, pochodzi z kościoła cystersów w Marienstatt (Nadrenia-Palatynat) (il. 84)¹¹⁹. Drugi, poświęcony św. Klarze, znajduje się obecnie w katedrze kolońskiej (il. 85)¹²⁰. Struktura kompozycyjna obu nastaw ma charakter wyraźnie architektoniczny. Dwie kondygnacje rytmicznie powtarzających się wimpergowych arkad dzielą skrzydła boczne i centralną przestrzeń ołtarzy. W niszach w głębi arkad umieszczone są niewielkie figurki świętych, zaś relikwie eksponowane są w długich szeregach maswerkowych przeźroczy u podstawy każdej kondygnacji oraz w okulusach na piersiach herm w arkadach dolnej partii nastaw. Centralne partie obu ołtarzy zostały wyróżnione szerszymi wymiarami i wysunięciem ku przodowi

¹¹⁵ W kościele św. Apostołów w Kolonii *altare sanctae crucis in medio ecclesiae* funkcjonował do 1497 r. jako miejsce przechowywania Najświętszego Sakramentu; Braun 1924, t. 1, s. 406.

¹¹⁶ Keller 1965; Legner 1995, s. 172–198; Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 49 nn.

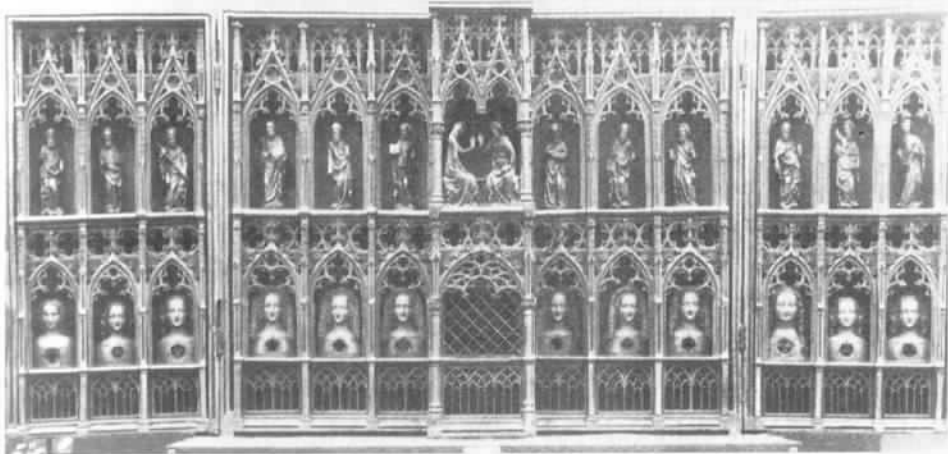
¹¹⁷ Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 49.

¹¹⁸ Do najstarszych tego typu dzieł należy ołtarz z benedyktyńskiego kościoła w Cismar (Holstein) z lat ok. 1320–1330; por. Keller 1965, s. 63 nn.; Legner 1995, s. 180. Z tego samego okresu pochodzi retabulum szafiaste w kościele cysterskim w Doberan (Meklemburgia), por. Keller 1965, s. 65 nn.; Legner 1995, s. 178 nn. Na temat genezy gotyckiej nastawy szafiastej por. Zimmermann 1992, s. 16–20.

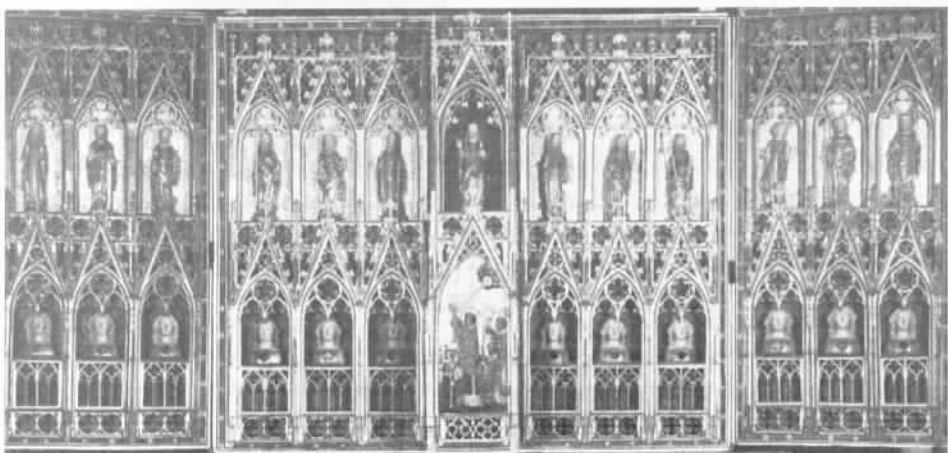
¹¹⁹ Keller 1965, s. 128–129; Wilhelmy 1993, s. 11 nn.; Legner 1995, s. 180–181.

¹²⁰ Ołtarz ten został ufundowany dla konwentu klarysek w Kolonii przez Izabellę i Filipinę, córki grafa Reinalda von Geldern. Obie wstąpiły do klasztoru klarysek około 1360 r. W XIX w. ołtarz przeniesiono do kolońskiej katedry. Por. Schulze-Senger 1978, s. 11–36; Legner 1995, s. 182–183.

84. Nastawa relikwiarzowa z kościoła Cystersów w Marienstatt, ok. 1350 r.



85. Nastawa relikwiarzowa (tzw. Klarenaltar), ok. 1350 r., katedra w Kolonii



w formie ryzalitu, tak że nawet po zamknięciu bocznych skrzydeł ta część obu nastaw jest stale widoczna. W dolnej kondygnacji obu ryzalitów znajduje się nisza, odpowiadająca kompozycyjnie formie popularnego po soborze trydenckim eucharystycznego tabernakulum wbudowanego w strukturę nastawy ołtarzowej¹²¹. W przypadku ołtarza z Marienstatt nisza ta zamknięta jest z przodu metalową kratą i dostępna przez drzwiczki z tyłu nastawy. W nastawie z konwentu klarysek niszę zamykają drzwiczki z namalowaną sceną

¹²¹ Braun 1924, t. 2, s. 641–642.

podniesienia hostii podczas mszy świętej. Wszyscy badacze obiektu twierdzą zgodnie, że w miejscu tym przechowywano Najświętszy Sakrament. Anton Legner stwierdza przy tej okazji, że koloński ołtarz św. Klary prezentuje jeden z najwcześniejszych przykładów włączenia eucharystycznego tabernakulum w strukturę ołtarzowego retabulum¹²².

Analogia kompozycyjna i warsztatowa, zachodząca pomiędzy nastawą kolońską i nastawą z Marienstatt, skłania nas do przyznania racji Feliksowi Raible, który uważał, że zakratowana nisza retabulum z Marienstatt funkcjonowała również jako miejsce przechowywania i ekspozycji Ciała Pańskiego¹²³. Dodatkowym argumentem przemawiającym za tym twierdzeniem jest fakt, że w klasztorze Marienstatt kultywowano zwyczaj całodzienne wystawienie Najświętszego Sakramentu w głównym ołtarzu w każdy poniedziałek i czwartek przez cały rok¹²⁴.

W większości szaf i nastaw relikwiarzowych zamknięcie drzwi lub bocznych skrzydeł powodowało całkowite przysłonięcie ich wnętrza wraz z relikwiarzami. W przypadku obu zaprezentowanych ołtarzy wysunięcie partii centralnej świadomie eksponowało na stałe tę część nastawy, a zwłaszcza niszę w dolnej partii wraz z jej zawartością. Przypomnijmy w tym miejscu, że analogiczną funkcję w kwidzyńskiej szafie pełnił zakratowany *oculus* w centrum jej drzwi. Skoro funkcją ruchomych skrzydeł bocznych w nastawach relikwiarzowych było okresowe przysłanianie i odsłanianie skarbcza relikwii, to stałą ekspozycję niszy w centrum obu omawianych nastaw wiązać należy z praktyką rezerwacji i adoracji Najświętszego Sakramentu obecnego w tym miejscu¹²⁵.

6.3.3. *Ad instar turris*. Wolno stojące sakramentarze – domki eucharystyczne

Przechowywanie i ekspozycja Eucharystii w szafach i nastawach relikwiarzowych poza prezbiterium świątyni funkcjonowało w łączności z kultem relikwii i w ramach form ekspozycji służących temu kultowi. Zwyczaj stałego eksponowania relikwii w szafach i monumentalnych retabulach relikwiarzowych był stosunkowo krótkotrwały. W XV w. relikwie świętych były zazwyczaj ukazywane wiernym już poza strukturą nastawy ołtarzowej, która z retabulum relikwiarzowego rozwinie się w coraz bardziej złożoną formę oł-

¹²² Legner 1995, s. 183; por. też Zimmer 1990, s. 172 nn.

¹²³ Raible 1908, s. 236.

¹²⁴ Browe 1933, s. 162.

¹²⁵ Inne przykłady gotyckich nastaw ołtarzowych z centralnie usytuowaną niszą pełniącą funkcję eucharystycznego *reservaculum* prezentuje Raible 1908, s. 234 nn.

tarza szafiastego¹²⁶. Dlatego też prezentację i rezerwację Eucharystii wraz z relikwiami uznać należy za zjawisko przejściowe w dążeniu do maksymalnej wizualizacji kultu eucharystycznego. Do wygaśnięcia wspomnianej praktyki przyczynił się również fakt coraz częściej pojawiającego się zakazu przechowywania relikwii razem z Najświętszym Sakramentem, co w okresie nowożytnym stanie się normą powszechnie obowiązującą.

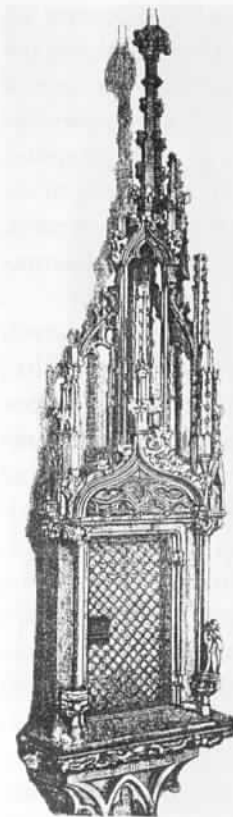
Wspomniany już problem dystansu pomiędzy Eucharystią, przechowywaną w niszy ściennego sakrarium, a obecnymi w nawie świątyni wiernymi oraz wynikające stąd niedogodności w kultuowaniu rozwijających się praktyk adoracyjnych, zainspirowały pod koniec XIV w. proces przeobrażenia formy ściennego sakrarium, które z niszy zagłębionej w ścianie przeobraża się w coraz bardziej plastycznie i architektonicznie rozbudowaną konstrukcję, zdecydowanie wystającą poza lico muru. Dążąc do optymalnej widoczności sakrarium oraz eksponowanej w nim monstrancji z hostią, w ewolucji formy ściennego sakrarium główny akcent położono na wyróżnienie *repositorium* z Eucharystią oraz na wyraźne czytelnej z perspektywy nawy formie zwieńczenia całości.

W pierwszym przypadku, schowana dotychczas w głębi muru ciemna nisza, ustępuje miejsca coraz bardziej wysuniętej poza płaszczyznę ściany szafce, której trzy ścianki – dzięki zamontowanym kratom – tworzyły ażurową konstrukcję. Rozwiązanie to sprawiło, że wewnątrz *repositorium* stało się przejrzyste i jasne, a monstrancja z hostią zdecydowanie była lepiej widoczna dla wiernych. Wysunięcie *repositorium* poza lico muru stworzyło konieczność wprowadzenia podpory pod ażurową konstrukcją sakrarium. We wczesnych realizacjach, gdy *repositorium* tylko częściowo wystawało poza płaszczyznę ściany, za podporę wystarczał pilaster, półkolumna bądź wysunięty wraz z sakrarium cokół, co ilustruje sakrarium z kościoła parafialnego w Bausenhagen (Nadrenia Północna-Westfalia) (il. 86)¹²⁷. Wraz z coraz pełniejszym uwalnianiem przestrzeni *repositorium* od ściany jako podpora dla ażurowej konstrukcji sakrarium pojawiać się zaczyna gładki bądź poligonalny słup kolumny. W omawianym procesie sakrarium, konstrukcyjnie związane ze ścianą, przekształciło się stopniowo w autonomiczną formę architektoniczno-plastyczną, która pełną niezależność przestrzenną zyskała w momencie całkowitego – tak konstrukcyjnego, jak i kompozycyjnego – oddzielenia od płaszczyzny ściany.

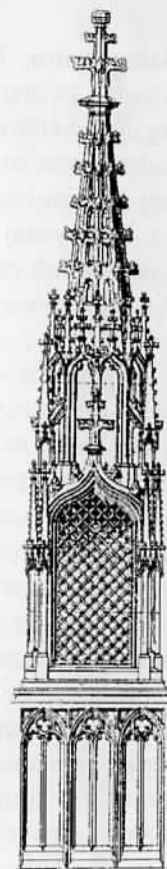
Drugim momentem, istotnym w procesie ewolucji formy ściennego sakrarium, było zwieńczenie koronujące szafkę *repositorium*. We wszystkich zachowanych przykładach przyjmuje ono formę strzelistego helmu gotyckiej

¹²⁶ Marcinkowski 1996, s. 62 nn.

¹²⁷ Hertkens 1908, tabl. 4, 5.



86. Ścienne sakrarium z kościoła parafialnego w Bausenhagen, wg J. Hertkensa



87. Ścienne sakrarium z kościoła St. Maria zur Wiese w Soest, ok. 1400 r., wg J. Hertkensa

wieży o zwykle ażurowej konstrukcji przypór i fial. Tak bogaty w efekcie akcent plastyczny stanowił z jednej strony godne zwieńczenie eucharystycznego *repositorium*, zaś z drugiej wyraziście oznaczał w sakralnym wnętrzu miejsce przechowywania *Corpus Domini*. Stało się ono teraz widoczne dla wiernych zaraz po przekroczeniu progu świątyni. Jako przykład dzieła wyraźnie prezentującego obie tendencje w ewolucji formy ściennego sakrarium niech posłuży ścienne sakrarium z kościoła St. Maria zur Wiese (Wiesenkirche) w Soest (Nadrenia Północna-Westfalia) z około 1400 r. (il. 87)¹²⁸, gdzie cokół wspiera wysunięte *repositorium* zabezpieczone z trzech stron kratą i zwieńczone helmem osadzonym na ażurowej konstrukcji fial i przypór.

W ostatecznym efekcie przedstawionego procesu przemian formy ściennego sakrarium w sakralnym wnętrzu pojawił się nowy sprzęt służący przechowywaniu, a przede wszystkim ekspozycji w ostensorium Najświętszego

¹²⁸ Hertkens 1908, s. 40, tab. 2, 3.

Sakramentu. Wolno stojącą konstrukcję eucharystycznego *repositorium* na planie czworo- lub wieloboku, wspartą na kolumnie bądź cokole i zwieńczoną strzelistym hełmem, określa się dziś jako domek eucharystyczny (niem. *Sakramentshäuschen*) lub sakramentarium *vel* sakramentarz. W średniowiecznej terminologii trudno wyróżnić jednoznaczną nazwę dla tego nowego sprzętu. Zazwyczaj sięgano po istniejące już określenia, związane ze ściennym sakrarium lub eucharystyczną monstrancją: *ciborium*, *tabernaculum*, *sacrarium*. Kronika cysterskiego klasztoru Keisheim, informując o fundacji sakramentarza w 1393 r., określiła go jako *ain stainin gebeuß*¹²⁹.

Jak już zostało powiedziane wyżej, konstrukcja i forma wolno stojących sakramentarzy pojawiła się na drodze rozwoju eucharystycznego kultu, a zwłaszcza rosnącego pragnienia oglądania i adorowania Świętej Hostii. Wspomniany już zwyczaj stałego wystawienia Najświętszego Sakramentu¹³⁰, praktykowany nawet bez koniecznych zezwoleń oraz wbrew ograniczeniom ze strony hierarchii kościelnej¹³¹, przyczynił się nie tylko do zaadaptowania przejrzystego ostensorium dla ekspozycji Eucharystii. Ten sam zwyczaj zainspirował również przekształcenie ściennego sakrarium w autonomiczną formę sakramentarza z przejrzystym – dzięki zamontowanym kratom – wnętrzem *repositorium*. Trójczłonowy schemat kompozycji sakramentarzy, z wyraźnie wyodrębnionym trzonem (słup kolumny/filaru), korpusem (*repositorium*) i zwieńczeniem (strzelisty hełm-baldachim) oraz ich oryginalna forma przypominają zmonumentalizowane ostensoria, stąd przyznać należy rację Hansowi Caspary'emu, który określa je jako *steingewordene Monstranzen, in denen das Sakrament gleichzeitig aufbewahrt und ausgestellt wird*¹³². Związek formy wolno stojących sakramentarzy z kształtem eucharystycznych ostensorów potwierdza piętnastowieczny, drewniany sakramentarz z kościoła Saint-André-les-Troyes (Département Aube), gdzie w środku trzonu widnieje – charakterystyczny dla ostensoriów i puszek eucharystycznych – nodus. Jego obecność w kompozycji sakramentarza nie znajduje funkcjonalnego uzasadnienia, jednoznacznie wskazując na inspirację formą wieżowego ostensorium¹³³. Przykładem tak ukształtowanej kompozycji sakramentarza jest zabytek z kościoła św. św. Piotra i Pawła w Strzegomiu z około 1450 r. (*il.* 88).

¹²⁹ Browe 1933, s. 165–166.

¹³⁰ Szerzej na ten temat Browe 1927; tenże 1933, s. 162 nn.

¹³¹ Nadużycia w praktyce stałego wystawienia Najświętszego Sakramentu spowodowały zdecydowaną reakcję Kurii Rzymskiej, papieskich legatów i synodów przeciwko temu zwyczajowi, który w efekcie prowadził do osłabienia czci i pobożnego lęku wobec Eucharystii; Nußbaum 1979, s. 393–394.

¹³² Caspary 1965, s. 122.

¹³³ Weidenhoffer 1992, t. 1, s. 18.



88. Sakramentarz z kościoła św. św. Piotra i Pawła w Strzegomiu, ok. 1450 r.



89. Sakramentarz z prezbiterium katedry we Fritzlari, ok. 1350 r.

Traktowanie sakramentarzy jako monumentalnych ostensoriów, przechowujących i prezentujących Eucharystię w przejrzystej monstrancji, potwierdza przywoływana już kronika klasztoru w Keisheim (*vel* Keisersheim, diecezja Augsburg). Kronikarz przypomina tu donację małżonków Wilprehta i Hailtwigi z Monachium, którzy w 1393 r. ufundowali kosztowną monstrancję oraz kamienny sakramentarz (*stainin gebeuß*), aby monstrancja z Najświętszym Sakramentem była przechowywana przez cały rok i każdego dnia w sposób widzialny¹³⁴. Sytuacja opisana w kronice z Keisheim nie stanowiła wyjątku.

¹³⁴ ...daß hochwurdig sacrament sollte daß ganz jar und alle tag bloß durch ain parillen in ainer großen ostien gesechen werden [...] Darzu hat er auch lassen machen ain schone monstranz

W katedrze we Fritzlar (Hesja) zachował się w prezbiterium kamienny sakramentarz z około połowy XIV w. (il. 89) wraz ze współczesnym mu kryształowym ostensorium eucharystycznym (il. 104), które w nim było ekspozycyjne oraz wzniesiony przed 1524 r. przy filarze transeptu północnego monumentalny sakramentarz wraz z okazałą monstrancją z 1478 r.¹³⁵ Na przykładzie zespołu zachowanych we Fritzlar zabytków zauważyć można związek wielkości i formy *repositorium* sakramentarza z wielkością i formą eucharystycznej monstrancji, która była w nim ekspozycyjna.

Ideą inspirującą pojawienie się około połowy XIV w. wolno stojących sakramentarzy było plastyczne wyróżnienie, a nade wszystko praktyczne przybliżenie wiernym miejsca przechowywania Eucharystii w sakralnym wnętrzu. Bardzo często, zwłaszcza w początkowym okresie kształtowania się sakramentarzy, lokowano je w miejscu dotychczasowego ściennego sakrarium, które bądź przebudowywano według nowej koncepcji, bądź przysyłano konstrukcją sakramentarza. Doskonały przykład takiego rozwiązania spotykamy w kościele parafialnym św. Jakuba w Małujowicach (woj. opolskie)¹³⁶ (il. 90). Usytuowany przy głównym ołtarzu po stronie lekcji kamienny sakramentarz, wzniesiony został w roku 1511 dokładnie na miejscu dawnego ściennego sakrarium, którego wnętrza częściowo jeszcze jest widoczna zza jego tylnej ściany. Nietypowe niskie zwieńczenie sakramentarza zastosowano w tym przypadku celowo, aby nie przysłaniało bogatej polichromii dekorującej prezbiterium.

Fakt uwolnienia konstrukcji sakramentarza od ściany dał w efekcie możliwość przemieszczenia i lokowania miejsca przechowywania i ekspozycji Eucharystii poza przestrzeń prezbiterium. Czyniąc zadość pragnieniu wiernych, chcących z bliska oglądać i adorować Świętą Hostię, sakramentarze fundowane po 1400 r. bardzo często stawiano po stronie ewangelii przy narożnym filarze między prezbiterium i transeptem lub bezpośrednio w przestrzeni transeptu lub nawy. Lokalizację przy narożnym filarze otrzymał, między innymi, wzniesiony około 1480 r. sakramentarz w kościele farnym w Ziębicach (woj. walbrzyskie) oraz jeden z najbardziej okazałych i monumentalnych (wysoki na ponad 26 metrów) sakramentarzy średniowiecza w Liebfrauenmünster w Ulm (Badenia-Wirtembergia) wzniesiony między rokiem 1467 a 1471¹³⁷

mit einer kostlichen barillen, darin daß hl. Sacrament behalten solt werden. Auch hinter dem choralter vor der hl. dreyfaltigkeitsaltar ain stainin gebeuß darzu lassen machen darin dise monstranz mit dem hl. Sacrament solt behalten werden sichtbarlich; cyt. za: Browe 1933, s. 165–166.

¹³⁵ Fritz 1982, s. 186 i il. 25, 26, s. 201 i il. 123 oraz s. 310, il. 898.

¹³⁶ KZSP, t. 7, z. 1: Powiat brzeski, opr. T. Chrzanowski, M. Kornecki i M. Zlat, Warszawa 1961.

¹³⁷ Raible 1908, s. 198–200; Weidenhoffer 1992, t. 1, s. 20.

90. Sakramentarz z kościoła św. Jakuba w Małujowicach, 1511 r.



91. Sakramentarz w Liebfrauenmünster w Ulm, ok. 1475 r.

(il. 91). Fundacja sakramentarza w trzeciej ćwierci XV w. zmieniła w kościele w Ulm dotychczasowe miejsce przechowywania Eucharystii, którym było – zachowane do naszych czasów – ścienne sakrarium usytuowane w apsydzie chóru. Podobną sytuację mogliśmy już zaobserwować w przypadku katedry we Fritzlar, gdzie w pierwszej ćwierci XVI w., przy pierwszym filarze nawy

głównej, wzniesiono monumentalny domek eucharystyczny, w którym Najświętszy Sakrament eksponowany był bliżej adorujących niż w obecnym od połowy XIV w. sakramentarzu w prezbiterium. Usytuowany obecnie przy narożnym filarze prezbiterium i transeptu sakramentarz z kościoła Mariackiego w Gdańsku z około 1478 r.¹³⁸, pierwotnie stał przy filarze w przestrzeni bardziej dostępnej wiernym, bo w północnym ramieniu transeptu¹³⁹. Praktyka lokalizacji nowo wznoszonego sakramentarza w miejscu bezpośrednio dostępnym dla modlących się może być traktowana niemal jako reguła.

Chociaż wolno stojący sakramentarz w formie wieży, z przejrzystym dzięki kratom wnętrzem *repositorium*, pojawił się w XIV w. na terenach Europy Północnej i tu zyskał szeroką popularność wraz z najbardziej okazałymi realizacjami, to również ten sposób przechowywania i eksponowania Eucharystii spotkać możemy po południowej stronie Alp. Hans Caspary zwraca uwagę, że mimo iż na terenie Italii ścienne sakrarium *ad cornu evangelii* stanowiło w średniowieczu główną formę przechowywania Eucharystii, to jednak na terenie Toskanii około połowy XV w. zauważyć można początek nowej formy rezerwacji *Corpus Domini*, której rozwój doprowadzi do powstania potrydenckiego tabernakulum związanego z głównym ołtarzem. Tą nową dla Italii formą stało się, ukształtowane we Florencji i Sienie, tabernakulum w kształcie cyborium (niem. *Ziborientabernakel*), stojące bezpośrednio za ołtarzem głównym¹⁴⁰. Usytuowanie takiego tabernakulum dokumentuje miniatura Girolamo da Cremona w *Antyfonarzu* z 1475 r.¹⁴¹ (*il.* 92). Użyty przez autora termin „cyborium” wydaje się być mało precyzyjny. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z kompozycyjnym odpowiednikiem sakramentarza w kształcie tempietta osadzonego na stopie i przykrytego kopułą, na której szczycie widniała zwykle figurka Zmartwychwstałego Chrystusa. *Repositorium* posiadało plan wieloboczny lub kolisty. Ścianki boczne, podobnie jak w sakramentarzach, wypełniały ozdobne kraty, przez które widać było stojącą wewnątrz monstrancję. Do najbardziej okazałych dzieł tego typu w Italii należą tabernakula Benedetta da Maiano w kolegiacie San Giminiano i w S. Domenico w Sienie¹⁴² oraz Andrea Feruzziego w katedrze w Fiesole z 1492 r.¹⁴³ W omawianej grupie dzieł niewątpliwie najwybitniejsze jest tabernakulum Lorenzo di Pietro zwanego Vecchietta, odlane w brązie dla kościoła S. Maria della Sca-

¹³⁸ Drost 1963, s. 90, *il.* 38; Guć-Jednaszewska 1992, s. 39–40.

¹³⁹ Por. Deutsche Baukunst 1922, *il.* 123.

¹⁴⁰ Caspary 1965, s. 122; Miziolek 1993, zwłaszcza s. 77, przyp. 65.

¹⁴¹ *Antifonarium a vigilia Ascensionis usque ad festum Sanctissimi Corporis Christi*, Siena, Duomo, Libreria Piccolomini cod. 10. L. Por. też Panis Vivus, s. 72–73.

¹⁴² Carl 1990, *passim*, *il.* 1 i 9; tenże, 1991, s. 21 nn.

¹⁴³ Caspary 1969, s. 76 nn. oraz *il.* na s. 205.

92. Ołtarz z wolno stojącym tabernakulum-cyborium, fragment miniatury Girolamo da Cremona w *Antyfonarzu* z 1475 r.



93. Lorenzo di Pietro (zwany Vecchietta), tabernakulum-cyborium, 1467 r., katedra w Sienie



la w 1467 r., a od 1506 r. eksponowane w katedrze sienneńskiej (*il.* 93). Dzieło Vecchietty uważane jest równocześnie za egzemplarz modelowy dla serii tabernakuli tego typu, powstających we Florencji i Sienie w drugiej połowie XV w.¹⁴⁴ Stopę tabernakulum dekorują siedzące putta oraz aniołowie grający na instrumentach. Na wolutach gurtów kopuły tabernakulum również siedzą putta, prezentujące *Arma Passionis*. Całość wieńczy dwaj aniołowie przytrzymujący kielich, na którym stoi *Mąż Boleści* z krzyżem. Przysłonięte obecnie

¹⁴⁴ Tabernakulum ma wymiary 329 × 89 cm. Por. Panis Vivus, s. 179–180; Caspary 1969, s. 62; Pfeiffer 1975, *passim*.

kraty bocznych ścianek *repositorium*, przedzielone niszami z siedzącymi personifikacjami cnót, pierwotnie nie były osłonięte i ukazywały wnętrze tabernakulum¹⁴⁵. Przysłonięto je najprawdopodobniej pod koniec XV w., czyli w momencie, gdy w Italii zaprzestano budowy wolno stojących tabernakuli o przejrzystych dzięki kratom ściankach¹⁴⁶.

W efekcie forma i konstrukcja tabernakulum Vecchietty bardzo przypominała eucharystyczne ostensoria produkowane we Florencji od około połowy XV i w pierwszej połowie wieku XVI, co można zaobserwować na przykładzie ostensorium z katedry w Montepulciano z przełomu wieku XV i XVI (*il. 94*)¹⁴⁷. Podobieństwo obu typów dzieł dobitnie potwierdza związek formy sakramentarzy z ideą ekspozycji i adoracji, inspirującą powstanie eucharystycznego ostensorium.

Dzieło Lorenzo di Pietro potwierdza funkcjonalną tożsamość tokańskich tabernakuli stojących przy głównym ołtarzu, w których Eucharystia była stale widoczna dzięki ażurowym ściankom, z sakramentarzami lokowanymi w przestrzeni świątyni dostępnej dla wiernych i ukazujących w swym wnętrzu Świętą Hostię w monstrancji. O ile te ostatnie prezentują niezmiennie świat form gotyku, który je zrodził, to odpowiadające im tabernakula włoskie – pod względem formy – uznać należy już za dzieła ery nowożytnej.

6.3.3.1 Źródła formy wolno stojących sakramentarzy

Ostatnią kwestią pozostaje pytanie: czy względy adoracyjne, związane z rozwojem eucharystycznego kultu oraz chęć godnej oprawy dla eksponowanej w monstrancji Eucharystii, wyczerpują wszystkie motywy powstania w drugiej połowie XIV w. wolno stojących sakramentarzy w formie wieży? Problem dotyczy przyczyny przekształcenia ściennego sakrarium w wolno stojący monument o wyraźnych komponentach budowli wieżowej oraz źródeł tej formy eucharystycznego sakramentarza.

W latach czterdziestych XX w. Edouard Dumoutet postawił hipotezę, że wolno stojące sakramentarze powstały na skutek monumentalizacji formy trzynastowiecznych, stojących na ołtarzu lub w jego pobliżu, eucharystycznych szkatulek w formie wieży. Coraz większe rozmiary owych *turris* miały spowodować zastosowanie podpory i przemieszczenie ich poza obszar ołtarza jako wolno stojących wieżyczek. Sakramentarze w takiej postaci kontynuowały wielowiekową tradycję wieży jako symbolicznego odzwierciedlenia

¹⁴⁵ Potwierdza to projekt Vecchietty zachowany w sienneńskiej Pinakotece (Siena, Pinacoteca Nazionale, inw. 404). Por. Panis Vivus, *il. na s. 179*.

¹⁴⁶ Caspary 1965, s. 123.

¹⁴⁷ Ostensorium ma wymiary: 37 × 14 cm; Panis Vivus, s. 38.

94. Ostensorium relikwiarzowe z katedry w Montepulciano, XV/XVI w.



95. Thomas z Villach, polichromia wokół ściennego sakrarium w kościele parafialnym św. Andrzeja w Thröl, 1482 r.



monumentu Grobu Chrystusa¹⁴⁸. W swoim wywodzie badacz francuski nie uwzględnił jednak przedstawionego wyżej związku wolno stojących sakramentarzy z ewolucją ściennych sakrariów, na co w krytyce jego tezy zwrócił uwagę Otto Nußbaum¹⁴⁹. Potwierdzając zależność między ściennymi sakrariami a wieżowymi sakramentarzami, autor ten wskazał na godny podkreśle-

¹⁴⁸ Dumoutet 1942, s. 63–69.

¹⁴⁹ Nußbaum 1979, s. 292–293. Proces przekształcania ściennych sakrariów w formę wolno stojących sakramentarzy omawia również Weidenhoffer 1992, t. 1, s. 40 nn.

nia fakt, że wiele ściennych sakrariów, zachowując swoją formę, otrzymało oprawę plastyczną w postaci polichromii lub dekoracji architektonicznej prezentującej formę wieży. Przykład ściennego sakrarium o polichromowanym zwieńczeniu, tworzącym iluzję ażurowego helmu gotyckiej wieży, spotykamy w kościele parafialnym św. Andrzeja w Thröl koło Villach (Austria), jako część polichromii pędzla Thomasa z Villach z 1482 r. (il. 95)¹⁵⁰.

Nadanie niektórym ściennym sakrariom charakteru budowli wieżowej stawia je, wraz z wolno stojącymi sakramentarzami, w kręgu ikonologicznej tradycji łączącej miejsce przechowywania Eucharystii z ideą *novum sepulcrum Jesu Christi* i symbolicznym wyobrażeniem Grobu Pańskiego przez budowlę w kształcie wieży¹⁵¹. Tradycja ta zachowała swą ciągłość w formie eucharystycznych naczyń (o czym szerzej w następnym podpunkcie). Idea Grobu Pańskiego była również, jak wykazaliśmy, głównym motywem w interpretacji i dekoracji niszy ściennych sakrariów. Naszym zdaniem kult Grobu Świętego i popularność towarzyszącej mu idei *novum sepulcrum Jesu Christi*, odzwierciedlonej plastycznie w puszkach i ostensoriach eucharystycznych przyjmujących postać wieży – których reprezentantem niech będzie w tym momencie *pyxis* ze skarbcza katedry w Xanten (Nadrenia Północna-Westfalia) datowana około roku 1370 (il. 96)¹⁵² – stanowi główne źródło inspirujące wieżowy kształt wolno stojących sakramentarzy. Za ikonograficzny punkt odniesienia, zarówno dla eucharystycznych *vasa sacra* w formie wieży, jak i związanych z nimi monumentalnych kompozycji sakramentarzy, przyjmuje się wyobrażenie Grobu Pańskiego na słynnym planie Jerozolimy z Cambrai z około 1170 r. (il. 97)¹⁵³ oraz monumentalno-plastyczne naśladownictwa Grobu Świętego we wnętrzach średniowiecznych świątyń, dla których wzorcową realizacją pozostaje *Sepulcrum Domini*, wzniesione około 1260 r. w centrum rotundy św. Maurycego w Konstancji (il. 98)¹⁵⁴.

Pojawienie się wolno stojących sakramentarzy w kształcie wieży symbolizującej Grób Pański uznać należy za ostatni w dobie średniowiecza, a zarazem najbardziej monumentalny, przejaw idei *novum sepulcrum Jesu Christi*, towarzyszącej przechowywaniu Eucharystii od szóstego wieku. Tradycja ikonologiczna związana z tą ideą ukształtowała w drugiej połowie XIV w. strukturę kompozycyjną sakramentarzy, które w wieku XV i w początkach wieku XVI, wraz z ewolucją późnogotyckiej ornamentyki i plastyki, przybierać będą

¹⁵⁰ Hartwagner, s. 9 nn.; Weidenhoffer 1992, t. 1, s. 94–95.

¹⁵¹ Weidenhoffer 1992, t. 1, s. 55–56.

¹⁵² Fritz 1982, s. 244, kat. 420.

¹⁵³ Cambrai, Biliothèque Municipale, MS. 437; Ornamenta 1985, t. 3, s. 73–74, kat. H 2; LCI II, szp. 183.

¹⁵⁴ Lehman 1986, s. 148–152.

96. *Pyxis* ze skarbcza katedry w Xanten, ok. 1370 r.



97. Anastasis i Grób Pański na Planie Jerozolimy z Cambrai (fragment), ok. 1170 r.



98. *Sepulcrum Domini* w centrum rotundy św. Maurycego w Konstancji, ok. 1260 r.



coraz bardziej okazałe formy. Analiza bogatej dekoracji i ikonografii sakramentarzy pozostaje wciąż niepodjętym zadaniem badawczym¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Ostatnio, w odniesieniu do zabytków z terenu Austrii, problem ten poruszył H. Weidenhoffer, por. Weidenhoffer 1992, t. 1, s. 47 nn.

Praktyka przechowywania Eucharystii we wnętrzu sakramentarzy trwać będzie jeszcze w dobie nowożytnej, mimo szerokiej wówczas popularyzacji formy potrydenckiego tabernakulum, umieszczonego w centrum głównego ołtarza¹⁵⁶.

6.3.4. Eucharystyczne *vasa sacra*

Dynamiczny rozwój eucharystycznego kultu w XIII i XIV w. oraz towarzyszące mu przemiany w eucharystycznej pobożności, których najistotniejszym przejawem stało się pragnienie oglądania Świętej Hostii i ściśle z nim związany rozwój praktyk adoracyjnych, spowodowały nie tylko zmianę miejsca i sposobu przechowywania Najświętszego Sakramentu, ale również stały się przyczyną pojawienia się nowego rodzaju *vas eucharisticum* – monstrancji. Wraz z wprowadzeniem do liturgii monstrancji uległa rozszerzeniu dotychczasowa funkcja eucharystycznych *vasa sacra*. Do celebracji mszy świętej oraz przechowywania i rozdzielania wiernym Ciała Pańskiego doszło teraz nowe przeznaczenie: prezentacja Świętej Hostii w celu adoracji. Od tego momentu eucharystyczne *vasa sacra* należy dzielić na naczynia służące celebracji, rezerwacji oraz ekspozycji Najświętszego Sakramentu. Dla naszych rozważań istotne pozostają dwie ostatnie z wyróżnionych kategorii.

6.3.4.1. *Pyxis vel ciborium*

Forma eucharystycznej *pyxis*, towarzysząca przechowywaniu *Corpus Domini* od chrześcijańskiego antyku, we wczesnym średniowieczu otrzymała symboliczną postać wieży, interpretowanej jako *novum sepulcrum Jesu Christi*. Symboliczne znaczenie *pyxis* w kształcie *turris* będzie kultywowane przez całe średniowiecze, zarówno w rycie konsekracji *vasculum in quo eucharistia reconditur*, jak i w formie, i dekoracji naczyń przechowujących Ciało Pańskie. Architektoniczny charakter ich kompozycji wynikał ze świadomego zamiaru prezentacji formy ilustrującej i symbolizującej Grób Chrystusa¹⁵⁷.

W wieku XIV, w środowisku nadreńskim oraz tokańskim, przedstawiona wyżej symboliczna forma *pyxis* jako *novum sepulcrum Jesu Christi* rozwinię

¹⁵⁶ Funkcjonowanie sakramentarzy jako miejsca eucharystycznej rezerwacji w czasach nowożytnych poświadczą między innymi protokół powizytacyjny kościoła farnego w Legnicy z 1667 r., gdzie w punkcie dotyczącym tabernakulum czytamy: *ad tabernaculum ex parte evangelii, quod est ad instar turris viridis, ascenditur per quinque gradus et 2 oratibus ferreis clauditur*; Jungnickel 1902, t. 1, s. 327. Wzmiankowane *tabernaculum ad instar turris* nie zachowało się do naszych czasów.

¹⁵⁷ Por. rozdział 3.3.2.

99. *Pyxis* z kaplicy zamkowej w Eltz nad Mozela, początek XIV w.



100. *Pyxis* z kościoła św. Sykstusa w Haltern, trzecia ćwierć XIV w.



się w kierunku realistycznego wyobrażenia gotyckiej budowli wieżowej, osadzonej na podstawie z trzonem zaopatrzonym w nodus i stopę. Ścianki sześciobocznej zwykle puszkę pokryte są grawerunkiem naśladującym ceglany wątek (zastąpiony niekiedy motywami figuralnymi – zwykle o tematyce pasyjnej – lub ornamentyką roślinną), naroża bardzo często ujęte są szkarpami, sześcioboczne wysmukłe przykrycie dekorują grawerowane dachówki lub romby, krawędzie połaci helmu często wykończone są czolganką. Całość kompozycji wieńczy osadzony na kwiatonie krucyfik¹⁵⁸.

Obok prezentowanej już wieżowej *pyxis* ze skarbcza katedry w Xanten (il. 96), doskonałym przykładem puszkę o przedstawionym wyżej repertuarze form jest *pyxis* z kaplicy zamkowej w Eltz nad Mozela z początku XIV w. (il. 99)¹⁵⁹ oraz *pyxis* z kościoła św. Sykstusa w Haltern (Westfalia) z trzeciej

¹⁵⁸ Szczepkowska-Naliwajek 1987, s. 129–130; Braun 1932, s. 309 nn.

¹⁵⁹ Wysokość cyborium wynosi 31 cm; Fritz 1982, s. 198, kat. 97.

101. *Pyxis* ze skarbca katedry w Pienza, druga ćwierć XIV w.



102. *Pyxis* z kościoła św. Pankracego w Bulden, druga ćwierć XV w.



103. *Pyxis* z kościoła Mariackiego w Gdańsku, pierwsza połowa XV w.

tabernakula-cyboria, zreferowane wyżej na przykładzie sienieńskiego dzieła Vecchietty.

W wieku XV przedstawiony typ eucharystycznej *pyxis* będzie powszechnie stosowany w europejskim złotnictwie. Przykładem naczynia w tej formie z tego okresu może być *pyxis* z kościoła św. Pankracego w Bulden (Westfalia) z drugiej ćwierci XV w.¹⁶² (*il. 102*), a także obiekty z terenu dawnych ziem krzyżackich: *pyxis* z kościoła św. Jana w Chojnicach z ok. 1410 r.¹⁶³ oraz *pyxis* z kościoła Mariackiego w Gdańsku z pierwszej połowy XV w.¹⁶⁴ (*il. 103*). W ostatnim z cytowanych dzieł charakter kompozycji jako budowli wieżowej wyraziście podkreślono grawerowaniem, które realistycznie naśladuje ceglany wątek ścian i dachówki wieńczącej całość helmu.

¹⁶² Wysokość 43,5 cm. Obecnie w Westfälisches Landesmuseum w Münster; Fritz 1982, s. 251–252, kat. 464.

¹⁶³ Szczepkowska-Naliwajek 1987, s. 183, kat. 20, il. 295.

¹⁶⁴ Obecnie w Muzeum Narodowym w Gdańsku; tamże, s. 202, kat. 64.

ćwierci XIV w. (*il. 100*)¹⁶⁰. Dzieła złotników tokańskich doby trecenta, prezentujące eucharystyczną *pyxis* jako Grób Pański w architektonicznej formie opisanej wyżej, reprezentować może *pyxis* ze skarbca katedry w Pienza z drugiej ćwierci XIV w.¹⁶¹ (*il. 101*). Puszka ta zasługuje na uwagę nie tylko z racji wyraźnych asocjacji z monumentalno-plastycznymi „kopiami” Świętego Grobu dojrzałego średniowiecza. Ażurowe biforia wypełniające ścianki *pyxis* ukazują jej wnętrze, w centrum którego spoczywa metalowa, okrągła kustodia, będąca właściwym miejscem przechowywania *Corpus Domini*. W efekcie ażurowa kompozycja architektoniczna puszki z kustodią wewnątrz czyni z całości rodzaj eucharystycznego ostensorium, z którym możemy związać powstałe w środowisku tokańskim w XV w. monumentalne wolno stojące

¹⁶⁰ Wysokość cyborium wynosi 40 cm; Fritz 1982, s. 242, kat. 403.

¹⁶¹ Pienza, Museo della Cattedrale, wymiary: 33 × 11 cm; Panis Vivus, s. 95–96, kat. 25.

Ostatnim zagadnieniem, na które należy zwrócić uwagę, omawiając problem eucharystycznych puszek, kompozycyjnie i ikonograficznie związanych z ideą Grobu Chrystusa, jest pojawienie się w pierwszej połowie XIV w. oryginalnej formy *pyxis*, której czara i przykrycie zostały wykonane ze szlifowanego kryształu górskiego i osadzone na trzonie z nodusem i stopą. Współczesne opracowania klasyfikują grupę tego typu dzieł jako monstrancje, łącząc je z funkcją ekspozycji Najświętszego Sakramentu podczas procesji Bożego Ciała i eucharystycznych nabożeństw. Naszym zdaniem, zarówno struktura kompozycyjna, jak i przekazy źródłowe, wskazują na ścisły związek tych za- bytków z formą *pyxis pediculata*, obecną w liturgii od końca XII w.

Pojawienie się kryształowych puszek Peter Browe łączy z panującym w wieku XIV pragnieniem oglądania i adorowania Najświętszego Sakramentu¹⁶⁵. Aby ukazać wiernym Ciało Pańskie, przechowywane w *pyxis*, zastąpiono jej metalową zwykle czarę naczyniem z przezrystego górskiego kryształu. Technikę obróbki tego minerału w pierwszej połowie XIII w. opanowano w warsztatach nadreńsko-mozańskich, gdzie też zaczęto go stosować do nowego typu relikwiarza, zwanego ostensorium¹⁶⁶. Eucharystyczne naczynie wykonane z kryształu górskiego określano w XIV w. jako *vas de lapide cristallino*, *pyxis cristallina*, *cristallus corporis Christi*¹⁶⁷. Zarówno kształt naczynia, jak i nazwy je określające, wskazują na przechowującą większą liczbę komunikantów eucharystyczną *pyxis*. Dzięki przejrzystości czary *pyxis cristallina* upodobniła się do relikwiarzowych ostensoriów i jako taka może być uważana za poprzedniczkę eucharystycznej monstrancji, w której jest uroczystie ekspozowana tylko jedna hostia¹⁶⁸. Znamiennym jest również fakt, że wraz z pojawieniem się i popularyzacją formy eucharystycznej monstrancji *pyxis cristallina* przestaje być używana jako *vas eucharisticum*. Większość tego typu dzieł zachowanych do naszych czasów przetrwało jako wtórne ostensoria relikwiarzowe.

Dziełem doskonale reprezentującym grupę kryształowych *pyxis* z pierwszej połowy XIV w. jest, wspomiana już, puszka-ostensorium z drugiej ćwierci XIV w., przechowywana w skarbcu katedry we Fritzlar¹⁶⁹ (il. 104) oraz analogicznie datowana *pyxis* – obecnie używana jako relikwiarz – z kościoła św. Andrzeja w Krakowie¹⁷⁰ (il. 105).

¹⁶⁵ Browe 1933, s. 98–99.

¹⁶⁶ Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 154 nn.

¹⁶⁷ Browe 1933, s. 99, 165.

¹⁶⁸ Niektóre kryształowe puszki posiadają obecnie lunulę typową dla monstrancji, którą naszym zdaniem należy uznać za późniejszy dodatek.

¹⁶⁹ Wysokość 42 cm; Fritz 1982, s. 201, kat. 123.

¹⁷⁰ Wysokość 32,5 cm. Por. Bochnak-Pagaczewski 1959, s. 85; Fritz 1982, s. 227, kat. 283; Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 223.

104. *Pyxis cristallina*, druga ćwierć XIV w., skarbiec katedry w Fritzlar



105. *Pyxis cristallina*, druga ćwierć XIV w., kościół św. Andrzeja w Krakowie



106. Nodus krzyża relikwiarzowego z kościoła Dominikanów w Lüttich, ok. 1350 r.



Kompozycja i wystrój wszystkich tego typu puszek uwagę odbiorcy skupiają na dwóch bardzo wyrazistych akcentach plastycznych: kryształowej czarze, zwieńczonej zwykle krzyżykiem, oraz nodusie, który zazwyczaj prezentuje formę zminiaturyzowanej budowli centralnej z narożami akcentowanymi przez przypory, wimpergowym zwieńczeniem ścianek i ostrosłupowym dachem. Nodus w takiej formie, zwany nodusem kapliczkowym, występuje również na trzonach kielichów i krzyży relikwiarzowych, czego przykładem może być nodus krzyża relikwiarzowego z kościoła Dominikanów w Lüttich z połowy XIV w.¹⁷¹ (il. 106). Dostrzegalna bez trudu zbieżność formy architektonicznej kapliczkowych nodusów z kompozycją XIV-wiecznych *pyxis* w kształcie wieży oraz monumentalno-plastycznymi naśladownictwami *Sepulcrum Domini*, pozwala wiązać ich obecność w kompozycji świętych na-

¹⁷¹ Fritz 1982, s. 196, kat. 83.

czyń z ideą *novum sepulcrum Jesu Christi*. W takim przypadku grupę *pyxis cristallinae* z pierwszej połowy XIV w., osadzonych na trzonie z kapliczkowym nodusem, należy interpretować w łączności z tradycją średniowiecznych puszek, których forma architektoniczna symbolizowała jerozolimski monument Grobu Chrystusa.

Pyxis – Arca Foederis

Obok idei *novum sepulcrum Jesu Christi*, kształtującej symbolikę i formę przechowywającej Ciała Pańskiego *pyxis* w XIV i XV w., wciąż żywota w ramach eucharystycznej symboliki i ikonografii była idea Arki Przymierza, związana z tradycją *Sancta Sanctorum* starotestamentowego Przybytku. Jak już wspominaliśmy wcześniej, tradycja ta, łącząca przechowywanie eucharystycznego chleba z biblijnym wzorcem kryjącej naczynie z manną Arki Przymierza, nieprzerwanie towarzyszy miejscu i sprzętom rezerwującym Eucharystię od wczesnego średniowiecza.

Osobliwym zjawiskiem plastycznym, potwierdzającym inspirację formy eucharystycznych puszek w XIV i XV w. przez ideę Arki Przymierza, jest grupa hiszpańskich cyborium z drugiej połowy XIV i początku XV w. Wszystkie prezentują typ *pyxis pediculata* z trzonem zaopatrzonym w nodus. Z trzonu nad nodusem wyprowadzone są boczne ramiona, na krańcach których stoją postaci aniołów z rozłożonymi skrzydłami. Pomiędzy postaciami aniołów spoczywa na trzonie prostokątna lub sześcioboczna szkatułka, zwieńczona zwykle sterczyną kwiatonu¹⁷². Dobrym przykładem opisanego schematu kompozycji *pyxis* z tej grupy jest cyborium z kościoła parafialnego w Veruela koło Saragossy (il. 107) oraz – również hiszpańskiej proveniencji – cyborium z prywatnej kolekcji w Anglii (il. 108)¹⁷³. W obu przypadkach usytuowanie szkatułki z Eucharystią pomiędzy parą aniołów odpowiada dyspozycji biblijnej Arki Przymierza i obecnej przy niej pary Cherubów¹⁷⁴.

Nie bez znaczenia dla kompozycji omawianej grupy hiszpańskich cyborium pozostaje komentarz Izydora z Sewilli, dotyczący obecności pary Cherubów przy Arce Przymierza: *Ipsa sunt illa duo animalia super propitiatorium arcae ficta ex metallo, propter significandam angelorum praesentiam, in quorum medio ostenditur Deus*¹⁷⁵. Bóg ukazujący się pośród aniołów to nic innego,

¹⁷² Braun 1932, s. 313.

¹⁷³ Tamże, s. 313–314.

¹⁷⁴ Por. 1 Krl 6, 23 nn.

¹⁷⁵ *Te same są owe dwa stworzenia nad przeblagalnią arki wykonane z metalu, oznaczające obecność aniołów, pomiędzy którymi ukazuje się Bóg*; Izydor z Sewilli, *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, 7, cap. 5, par. 23, w: PL 82.

107. Cyborium jako Arka Przymierza, XIV w., kościół parafialny w Veruela



108. Cyborium jako Arka Przymierza, XIV w., Anglia, prywatna kolekcja



jak przywołanie obrazu Bożej Chwały nad przeblagalnią Arki Przymierza¹⁷⁶. Obraz ten, już we wczesnym średniowieczu, w pismach Bedy Czcigodnego otrzymał interpretację chrystologiczną, gdzie przeblagalnia z Bożą Chwałą to Chrystus – Ofiara Przeblagalna Nowego Przymierza¹⁷⁷. Święty Bonawentura w wieku XIII kontynuuje tę interpretację, określając Chrystusa *ublagalnią na arce Boga*¹⁷⁸. Plastyczną ilustrację przedstawionej biblijnej i teologicznej wizji Boga ukazującego się nad przeblagalnią Arki pomiędzy parą Cherubów, stały się – wspomniane wyżej – hiszpańskie cyboria, wykorzystywane również jako ostensoria eksponujące Świętą Hostię. W takim przypadku sterczynę kwiatonu, wieńczącego namiotowe przykrycie puszek, zastępuje okrągła, płaska i przeszklona z obu stron kustodia ze Świętą Hostią. Przykład tego typu hiszpańskiej puszek-ostensorium z XV w. znajduje się w zbior-

¹⁷⁶ Por. Wyj 25, 21–22.

¹⁷⁷ Por. rozdział 4.3.

¹⁷⁸ Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, 7, 1; w: S. Bonaventurae, *Opera theologica selecta*, t. 5, Quavacchi 1964.

109. Puszka-ostensorium jako Arka Przymierza, prywatna kolekcja w Anglii, XV w.



110. Puszka-ostensorium jako Arka Przymierza, z kolekcji Lazaro w Madrycie, koniec XVI w.



rach prywatnej kolekcji w Anglii¹⁷⁹ (il. 109). Należy podkreślić alternatywność funkcji zaprezentowanego dzieła, które pełniąc rolę puszkę na komunię, mogło również służyć jako monstrancja prezentująca kustodię ze Świętą Hostią. Popularność tej formy puszkę i ostensorium zarazem trwać będzie na Półwyspie Iberyjskim także w dobie nowożytnej, co potwierdza zabytek z kolekcji Lazaro w Madrycie z końca XVI w.¹⁸⁰ (il. 110).

Zainicjowana w wiekach średnich tradycja ideowa i ikonograficzna, łącząca sprzęty eucharystycznej rezerwacji z symboliką Arki Przymierza, będzie kontynuowana w okresie nowożytnym, zwłaszcza w wieku XVIII. Stulecie to wyda dzieła tej klasy, jak ołtarz Jana Bernarda Fischera von Erlach w Kaplicy Elektorskiej wrocławskiej katedry¹⁸¹ czy tabernakulum w ołtarzu głów-

¹⁷⁹ Braun 1932, s. 378.

¹⁸⁰ Colección Lazaro 1926, t. 1, no. 239; t. 2, no. 825.

¹⁸¹ Mossakowski 1962.

nym toruńskiego kościoła Najświętszej Marii Panny¹⁸². Idea Arki Przymierza stała się źródłem inspiracji dla stosunkowo licznej grupy XVIII-wiecznych monstrancji, że wspomniemy tu tylko monstrancję z dawnego klasztoru karmelitów we Lwowie¹⁸³ oraz oryginalną kompozycję monstrancji Jana G. Blaua ze skarbcza poznańskiej katedry¹⁸⁴. Na uwagę zasługuje również, bardzo bliska kompozycji hiszpańskich puszek z XIV i XV w., puszkę w kształcie Arki Przymierza z kościoła parafialnego św. Mikołaja w Bielsku z 1760 r.¹⁸⁵

6.3.4.2. Eucharystyczne ostensorium – monstrancja

Jak już wspomniano, przemiany w kulcie Eucharystii w drugiej połowie XIII i XIV w. akcentowały walor bliskości i wzrokowego kontaktu wiernych z eucharystycznym Chrystusem¹⁸⁶. Ich przejawem stały się nowe formy eucharystycznej pobożności o wyraźnie adoracyjnym charakterze, ze szczególnym podkreśleniem eucharystycznych procesji i nabożeństw z wystawionym Najświętszym Sakramentem, oraz praktyki *manducatio per visum*. Podobnie jak w rycie *elevatio hostiae* podczas mszy świętej, tak i tutaj centralnym momentem było eksponowanie i nabożne oglądanie Świętej Hostii. Wraz z nowymi formami eucharystycznego kultu wprowadzono do liturgii nowy rodzaj *vas eucharisticum*, służący uroczystej ekspozycji Świętej Hostii – monstrancję¹⁸⁷.

Termin „monstrancja”, kojarzony dziś z eucharystycznym naczyniem eksponującym Świętą Hostię, w XIV w. nie funkcjonował jako jednoznaczne określenie dla omawianego typu *vas eucharisticum*. Lotte Perpeet-Frech, analizując XIV-wieczne źródła wymieniające użycie w liturgii naczynia eksponującego Eucharystię, wykazała różnorodność nazw, którymi je określano: *monstrantia cristallina*, *monstrantia*, *vasculum apertum*, *vasculum de cristallo*, *pyxis cristallina*, *cristallus*, *vaissel a deux cristieux*, *birillum*, *ciborium de cristallo*, *reliquaire*¹⁸⁸. Peter Browe wymienia jeszcze inne określenia: *demonstrantia*, *ostensorium*, *tabernaculum*, *iocale*¹⁸⁹. Terminy te wyraźnie akcentują funkcję ekspozycji i walor przejrzystości naczynia bez bliższych danych odnośnie do jego formy.

¹⁸² Gumiński 1985.

¹⁸³ Obecnie przechowywana w klasztorze Karmelitów w Krakowie; Sam ek 1969, s. 201, il. 10.

¹⁸⁴ Tamże, s. 201, 204–205, il. 14.

¹⁸⁵ Tamże, s. 199 nn., il. 1–6.

¹⁸⁶ Zob. rozdział 6.1.

¹⁸⁷ Rubin 1991, s. 290 nn.

¹⁸⁸ Perpeet-Frech 1964, s. 14.

¹⁸⁹ Browe 1933, s. 100–101.

Genezy formy eucharystycznej monstrancji szukać należy na szlaku ewolucji średniowiecznych relikwiarzy. Postulatowi godnej, przejrzystej i bezpiecznej oprawy dla ukazywanego wiernym – zwłaszcza podczas teoforycznych procesji – *sacrosanctum Corpus Domini* najdoskonalej odpowiadał, wykształcony w ramach kultu relikwii w pierwszej połowie XIII w., typ relikwiarzowego ostensorium ze szlifowanego kryształu górskiego¹⁹⁰. W umowie z 1328 r. między parafią w Artois a złotnikiem Jaquemonem de Douai z Arras jako wzór dla naczynia eksponującego podczas procesji Eucharystię podano nabyty wcześniej relikwiarz dla ciernia z Korony Cierniowej¹⁹¹. W wieku XIV – a niekiedy, zwłaszcza w przypadku uboższych kościołów, do końca średniowiecza – ostensorium relikwiarzowe służyło zamiennie ekspozycji relikwii i Najświętszego Sakramentu¹⁹². Poświadcza to, bodajże najstarszy (z około 1300 r.), przekaz pochodzący z Werden, dotyczący ekspozycji Świętej Hostii w monstrancji podczas procesji Bożego Ciała: [...] *fit processio [...] portantur monstrantiae reliquiarum cum sacramento*¹⁹³. Inwentarze świątyń i protokoły wizytacyjne zawierają wiele świadectw potwierdzających tę praktykę¹⁹⁴. Zgodnie z tym, co już powiedzieliśmy wyżej, pojawienie się w pierwszej połowie XIV w. kryształowych puszek na komunikanty (*pyxis cristallinae*) należy uznać za początek procesu kształtowania się autonomicznej formy eucharystycznego naczynia eksponującego Najświętszy Sakrament. Jeśli początkowo w kryształowych puszkach prezentowano przechowywane w nich komunikanty, to już około połowy XIV w. eksponowana będzie – jak w rycie *elevatio* – tylko jedna hostia w osobnej, jeśli to możliwe, monstrancji.

Śledząc ewolucję formy eucharystycznej monstrancji, po okresie funkcjonalnej i formalnej zależności od relikwiarzowego ostensorium¹⁹⁵, zauważa się stopniową stabilizację i autonomizację jej kształtu, który z początkiem XV w. prezentować będzie trzy podstawowe typy: monstrancji wieżowej z cylindryczną kustodią, monstrancji z kustodią kolistą oraz monstrancji w kształcie krzyża z kustodią na przecięciu ramion¹⁹⁶. Mimo różnorodności rozwiązań formalnych, kustodia z hostią będzie zawsze ich kompozycyjnym centrum.

¹⁹⁰ Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 156–157.

¹⁹¹ [...] *vaisseau d'argent a porter le Saint-Sacrament, lequel vaisseau fut achete pour mettre l'espine de la sainte couronne* [...]; cyt. za: Andrieu 1950, s. 408.

¹⁹² W wielu diecezjach dopiero w XVI w. pojawiają się zarządzenia nakazujące parafiom sporządzenie monstrancji wyłącznie do ekspozycji Eucharystii.

¹⁹³ *Ma miejsce procesja [...] niesie się monstrancję relikwii z sakramentem*; cyt. za: Browe 1928, s. 121.

¹⁹⁴ Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 157.

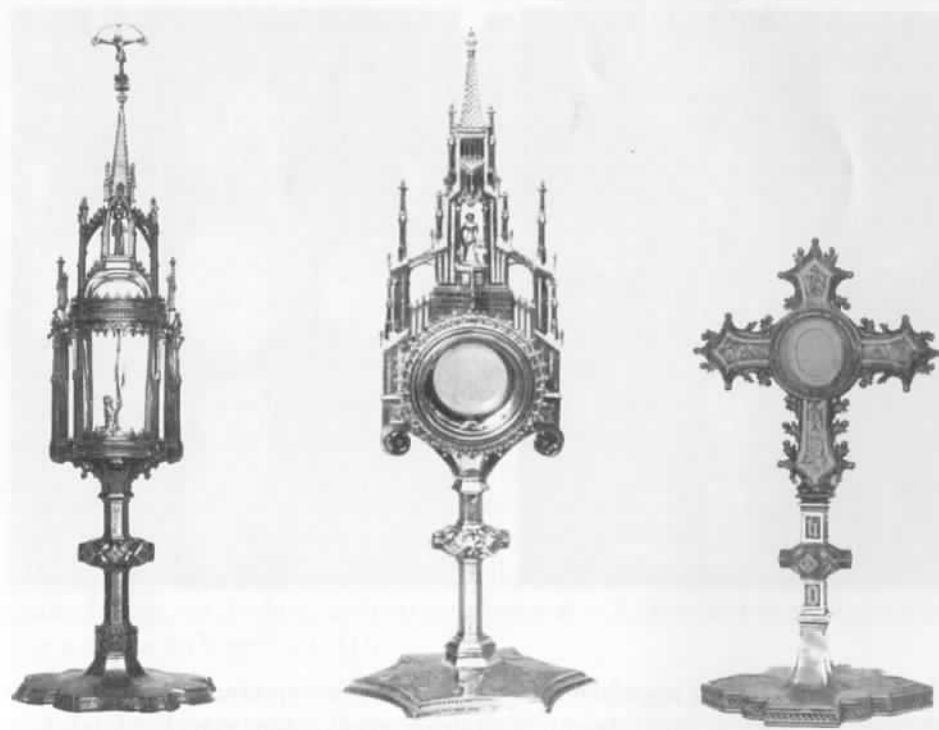
¹⁹⁵ Perpeet-Frech 1964, s. 21 nn.

¹⁹⁶ Tamże, s. 25–28. Por. też Braun 1932, s. 360 nn., gdzie po raz pierwszy autor zestawia typologię i cechy formalne monstrancji średniowiecznych i nowożytnych.

111. Monstrancja z kościoła św. Wawrzyńca w Aherweiler, ok. 1350 r.

112. Monstrancja z kaplicy zamkowej w Eltz nad Mozela, ok. 1370 r.

113. Krzyż relikwiarzowy z daru Junge Wyikego, ok. 1450 r.



Typ pierwszy dobrze ilustruje, datowana na około 1350 r., monstrancja z kościoła św. Wawrzyńca w Aherweiler (Rheinland-Pfalz)¹⁹⁷ (il. 111), z charakterystycznym wysokim trzonem i pionowo ustawioną cylindryczną kustodią, otoczoną i zwieńczoną przez elementy wieżowej architektury. Innym przykładem eucharystycznego ostensorium tego typu może być monstrancja z daru Władysława Jagiełły z ok. 1400 r., przechowywana w poznańskim kościele Bożego Ciała¹⁹⁸.

Monstrancja z kustodią kolistą prezentuje Eucharystię między dwoma krążkami szkła, osadzonymi w ozdobnej oprawie, której centrum stanowi hostia. Zarówno względy praktyczne, związane z wyjmowaniem hostii z kustodii, jak i walory plastyczne takiej kompozycji, gdzie wszystkie elementy wyraziście akcentują centralny *oculus* z hostią sprawiły, że ten typ monstrancji zy-

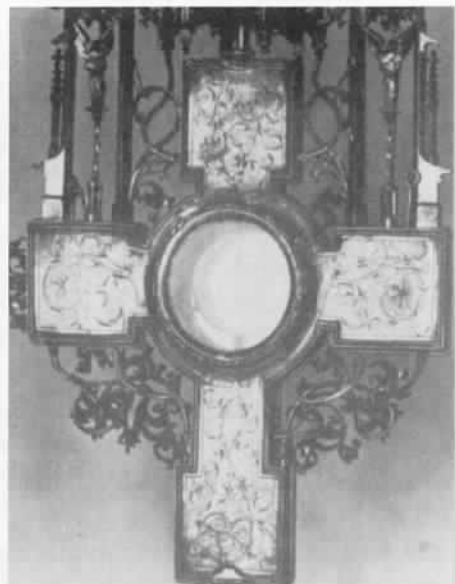
¹⁹⁷ Perpeet-Frech, s. 128, kat. 2.

¹⁹⁸ Szczepkowska-Naliwajek 1999, kat. 25, tu wcześniejsza literatura.

114. Monstrancja z kościoła św. Lucji w Löff, 1427 r.



115. Monstrancja z kolegiaty w Kruszwicy (fragment), ok. 1500 r.



ska z czasem szeroką popularność – zwłaszcza w wersji tzw. monstrancji słonecznej – i trwa po dziś dzień. Wczesnym przykładem takiego dzieła jest monstrancja z kaplicy zamkowej w Eltz nad Mozela z około 1370 r.¹⁹⁹ (il. 112).

Typ monstrancji w formie krzyża, z kustodią umieszczoną w centrum na przecięciu ramion, należy w średniowieczu do rzadko spotykanych rozwiązań. Niewątpliwie bezpośrednim źródłem formy dla tego rodzaju eucharystycznego ostensorium były krzyże relikwiarzowe, z kapsułą relikwii umieszczoną w centrum. Najprawdopodobniej używano ich także – podobnie jak innych ostensoriów relikwiarzowych – do ekspozycji Świętej Hostii, co sugerować może stosunkowo duża średnica przeszklonej kapsuły w centrum ramion krzyża. Ostatnią możliwość dopuszcza, na przykład, krzyż relikwiarzowy z daru Junge Wyikego z około 1450 r., przechowywany w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie²⁰⁰ (il. 113). W kościele św. Lucji w Löff (Mayen) zachowała się monstrancja w kształcie krzyża z roku 1427²⁰¹ (il. 114). Przy-

¹⁹⁹ Fritz 1982, s. 201, kat. 121; Perpeet-Frech 1964, kat. 34.

²⁰⁰ Szczepkowska-Naliwajek 1987, kat. 126.

²⁰¹ Perpeet-Frech 1964, kat. 109.



116. Lunula, koniec XIV w.,

kład monstrancji w kształcie krzyża z około 1500 r. znaleźć możemy także wśród argentiów kruszwickiej kolegiaty²⁰² (il. 115).

Nieodłączną częścią każdej eucharystycznej monstrancji stała się *lunula*, bądź *melchizedech*, stanowiące oprawę hostii wewnątrz kustodii. *Lunula* składała się zwykle z dwu metalowych półksiężyców, między którymi umieszczano hostię, co doskonale ilustruje eksponat z Rijksmuseum w Amsterdamie z końca XIV w.²⁰³ (il. 116).

6.3.4.2.1. Interpretacja ikonologiczna form średniowiecznej monstrancji

Pomijając problem dekoracji figuralnej monstrancji oraz zawartych w niej programów ikonograficznych, szczegółowo przeanalizowany na przykładzie zabytków nadreńskich przez Lotte Perpeet-Frech²⁰⁴, chcielibyśmy więcej uwagi poświęcić interpretacji ikonologicznej przedstawionych wyżej trzech podstawowych form średniowiecznej monstrancji.

Monstrancja w kształcie wieży na planie centralnym, z cylindryczną bądź kryształową kustodią, otoczoną architekturą przypór i zwieńczoną spiczastym hełmem z krzyżem na szczycie, nawiązuje do wielokrotnie już wzmiankowanej tradycji ikonologicznej, łączącej naczynie przechowywania Eucharystii z ideą *novum sepulcrum Jesu Christi*, zobrazowaną przez nadanie naczyniu architektonicznej formy wieży. Kontynuacji tej tradycji sprzyjał fakt, że w XIV

²⁰² KZSP, t. XI, z. 8: *Powiat lipnowski*, opr. R. Brykowski, I. Galicka i H. Sygietyńska, s. 33, il. 192; Adamek 1970, s. 11, il. 5.

²⁰³ Fritz 1982, s. 244, kat. 418.

²⁰⁴ Perpeet-Frech 1964, s. 68 nn.

117. Monstrancja z kościoła parafialnego w Raciborzu, 1495 r.

118. Monstrancja z dawnego klasztoru Cystersów w Sedlec, ok. 1400 r.

119. Monstrancja *Słoneczna*, XV w., Muzeum Cluny



i XV w. do konsekracji monstrancji używano – stosowanego od VIII w. – formularza konsekracji eucharystycznej *pyxis* (*vasculum in quo eucharistia reconditur*), w którym przyrównuje się ją do nowego grobu Jezusa Chrystusa²⁰⁵. Takie rozumienie formy wieżowej monstrancji akcentują dodatkowo, włączone w jej kompozycję, postaci aniołów z *Arma Christi* oraz wyobrażenie Chrystusa jako *Męża Bolesci*²⁰⁶. Doskonałym, a zarazem jedynym w swoim rodzaju przykładem monstrancji realizującej w pełni program symboliczny Grobu Chrystusa, była zaginiona w czasie drugiej wojny światowej monstrancja z kościoła parafialnego w Raciborzu, datowana na 1495 r.²⁰⁷ (il. 117).

²⁰⁵ Braun 1932, s. 670.

²⁰⁶ Perpeet-Frech 1964, s. 79.

²⁰⁷ Fritz 1982, kat. 813.

Od monstrancji w kształcie wieży na planie centralnym wyraźnie odróżnia się forma monstrancji o strukturze tak skomponowanej, że cylindryczna lub płaska kustodia flankowana jest przez horyzontalnie rozbudowane, fantazyjne formy ażurowej architektury. Kustodia w ich centrum robi wrażenie bramy prowadzącej do niezwyklej budowli przepelnionej światłem. Idealną architekturę tej kompozycji Lotte Perpeet-Frech łączy z wizją legendarnej świątyni Graala, mającej być obrazem świątyni jerozolimskiej²⁰⁸. W świątyni tej sanktuarium, uświęcone przez Najświętszy Sakrament, opisywane jest jako jasna i świetlista budowla, zamieszkała przez aniołów i świętych. Przechowywana w Galerii Narodowej w Pradze monstrancja z dawnego klasztoru Cystersów w Sedlec z około 1400 r.²⁰⁹ stanowi bardzo dobry przykład tego typu dzieła (il. 118).

Monstrancje z umieszczoną w centrum swej kompozycji kolistą kustodią, obwiedzioną bardzo często promienistym wieńcem, prezentują – zdaniem Perpeet-Frech – Chrystusa w Eucharystii jako słońce sprawiedliwości (*sol iustitiae*) i światłość świata (*lux mundi*)²¹⁰. Potwierdzają to, istotne dla eucharystycznej pobożności i powstania święta Bożego Ciała w XIII w., mistyczne wizje Julianny z Cornilons, w których Kościół bez należytej czci dla Eucharystii przyrównuje do księżyca o przyćmionym blasku²¹¹. Zdaniem mistyczki wprowadzenie w całym Kościele święta ku czci Najświętszego Sakramentu sprawi, że księżyc (Kościół) znów zajaśnieje pełnym blaskiem swego słońca, czyli Chrystusa. Kolistą kustodię w słonecznym wieńcu z hostią w centrum w symboliczny sposób reprezentuje Chrystusa, który jako słońce jaśnieje pełnym blaskiem nad księżycem – *lunulą* (*sic!*) Kościoła. W sposób niemal poglądowy zamysł ten ilustruje piętnastowieczna monstrancja przechowywana w Muzeum Cluny (il. 119).

Kolisty kształt posiada również kustodia, umieszczona w centrum ramion monstrancji w kształcie krzyża. Niekiedy również, czego przykładem jest prezentowana wyżej monstrancja z Löff, kustodię otacza wieńiec promieni. Powstała w ten sposób symboliczna kompozycja prezentuje eucharystycznego Chrystusa jako *sol salutis* – słońce zbawienia, które dokonało się w centrum historii i kosmosu, czyli – zgodnie ze średniowiecznym przekonaniem

²⁰⁸ Perpeet-Frech 1964, s. 80–81.

²⁰⁹ Fritz 1982, kat. 527.

²¹⁰ Perpeet-Frech 1964, s. 76–77. O solarnych motywach w ikonografii Chrystusa por. Miziolek 1991, *passim*.

²¹¹ *Scilicet lunam quasi in suo splendore, cum aliquanta tamen sui orbicularis corporis fractione [...] Tum didici divino respono significari in luna praesentem Ecclesiam, et in eius fractione defectum unius sollempnitatis, quam Deus voluit; Joannes Distemius Blaerus, Tractatus sive historia de revelatione institutionis festi venerabilis Sacramenti, cyt. za: Perpeet-Frech 1964, s. 77.*

– na drzewie krzyża. Hostia, wyniesiona w centrum monstrancji o kształcie krzyża, to nic innego jak zatrzymanie w czasie i zobrazowanie najważniejszego wówczas momentu mszy świętej – *elevatio hostiae*. Wszyscy średnio-wieczni komentatorzy obrzędów mszy świętej interpretowali ten moment liturgii jako ilustrację wywyższenia Chrystusa na krzyżu²¹².

Dla pełności zestawienia wątków ideowych, inspirujących formę średnio-wiecznych monstrancji, należy przywołać – zaprezentowane wyżej – hiszpańskie puszki, a zarazem eucharystyczne ostensoria, skomponowane pod wpływem wzorca Arki Przymierza z *Sancta Sanctorum* świątyni Salomona. Jak już wspominaliśmy, odwzorowaniem Bożej Chwały nad przebłagalnią Arki Przymierza stała się, w ich przypadku, Święta Hostia umieszczona pomiędzy Cherubami ponad *pyxis* w formie Arki. Trafność tego obrazu potwierdza jego trwanie w kompozycjach monstrancji w wieku XVIII.

²¹² Np. Radulphus Ardens w XII w.: *Quando enim sacerdos elevat hostiam et ei imprimit crucis signum elevationem Christi in cruce representat*; cyt. za: Browe 1930, s. 30, a także Bertold z Ratyzbony w XIII w.: *Quod elevat hostiam oculis omnium intuendam, significat, quod fuit in cruce in oculis omnium elavatus*; cyt. za: Fran z 1902, s. 744.

ZAKOŃCZENIE

Przechowywaniu Eucharystii w Kościele zachodnim towarzyszy nieprzerwanie przeświadczenie o świętości eucharystycznego chleba i wynikającym stąd obowiązku okazania mu szacunku i czci (*Jest to bowiem Ciało Chrystusa, które przyjmują wszyscy wierzący, nie godzi się nim gardzić [...]*, św. Hipolit Rzymski). Dzieje praktyki eucharystycznej rezerwacji jawią się jako historia ustawicznych zabiegów, by miejsce i sprzęty służące *custodiae sacratissimae Eucharistiae* otrzymały formę i wystrój godne najświętszego z sakramentów.

W okresie wczesnochrześcijańskim, gdy w trosce o to, aby wierni mogli przyjąć Ciało Pańskie również w okresie *dies aliturgici* oraz w obliczu śmierci, pozwalano przechowywać Eucharystię w domach chrześcijan, pojawiły się pierwsze naczynia i sprzęty służące temu zwyczajowi. Nie były to przedmioty o nowatorskiej formie. Dla potrzeb eucharystycznej rezerwacji zaadaptowano funkcjonujące w antycznym świecie pojemniki typu *pyxis*, *capsa* bądź *scrinium*. Początkowo nie różniły się one niczym od używanych na co dzień pyksyd i szkatulek. Wraz z rozwojem wczesnochrześcijańskiej egzegezy typologicznej w dekoracji *pyxis* z kości słoniowej możemy spotkać motywy ikonograficzne związane z eucharystyczną typologią i jako takie związać z praktyką domowej rezerwacji *Corpus Christi*. Praktyka udzielania wiatyku umierającym i ściśle z nią związany zwyczaj umieszczania Eucharystii w grobach ze zmarłymi dały podstawę do określenia niektórych *scrinia*, znalezionych przy wczesnochrześcijańskich pochówkach, jako sprzętów służących przechowywaniu Ciała Pańskiego w domach chrześcijan. Symbole i przedstawienia figuralne, dekorujące powierzchnię tych szkatulek, należą do repertuaru powszechnie wówczas stosowanych chrześcijańskich motywów. Kon-

kludując, należy stwierdzić, że w okresie przechowywania *Corpus Christi* w domach prywatnych nie pojawił się specjalny rodzaj naczynia służący temu celowi. Nie powstał też szczególny typ dekoracji sprzętów używanych przez chrześcijan do przechowywania Eucharystii w domu.

Wraz z rozwojem chrześcijańskiej architektury sakralnej w IV w. sukcesywnie zanika zwyczaj przechowywania Eucharystii w prywatnych domach, natomiast coraz powszechniejsza staje się praktyka rezerwacji *Corpus Domini* we wnętrzu świątyni, a konkretnie w bocznych pomieszczeniach pastoforiów przylegających do prezbiterium. W kościołach syryjskich V i VI w. miejscem przechowywania Ciała Pańskiego było pomieszczenie *diaconicon*, w świątyniach bizantyńskiego Wschodu wewnątrz *prothesis*. W świątyniach zachodniego chrześcijaństwa bocznym pomieszczeniem przechowującym *Corpus Domini* było *sacrarium* vel *conditorium*. W tej nowej sytuacji przechowywana Eucharystia znajdowała się pod kuratelą sług ołtarza i pozostawała w bezpośredniej bliskości miejsca celebracji ofiary mszy świętej. Okoliczności te, wiążące praktykę rezerwacji *Corpus Christi* z sakralnym wnętrzem i sprawowaną w nim liturgią, legły u podstaw pierwszych interpretacji symbolicznych faktu przechowywania Eucharystii.

Już syryjskie *diaconicon*, przyjmując formę antycznego martyriumu, łączyło miejsce eucharystycznej rezerwacji z tradycją architektury sepulkralnej i ściśle z nią związanym monumentem Mauzoleum Grobu Chrystusa. Ofiarowane na ołtarzu podczas mszy świętej Ciało Chrystusa i przechowywane *ad viaticum pro infirmis* w bocznej kaplicy-mauzoleum, przyrównane zostało z Ciałem Pańskim spoczywającym w grobie. Możemy stwierdzić, że właśnie tutaj bierze swój początek idea *novum sepulcrum Jesu Christi*, towarzysząca nieprzerwanie miejscu i sprzętom eucharystycznej rezerwacji przez całe średniowiecze i w wiekach następnych. Idea ta będzie kształtować wewnątrz *prothesis* bizantyjskich świątyń oraz towarzyszyć przechowywaniu Eucharystii we wnętrzu *sacrarium-conditorium* kościołów Zachodu. Obecność w dekoracji niektórych *pyxis* z kości słoniowej z VI w. przedstawienia Grobu Chrystusa znajduje wyjaśnienie w kręgu idei *novum sepulcrum Jesu Christi*. Idea ta zainspiruje również powstanie w VI w. w kręgu liturgii gallikańskiej nowatorskiej formy *pyxis* w kształcie wieży, interpretowanej jako wyobrażenie monumentu Grobu Chrystusa.

Alegoryczny wykład Orygenes zainicjował tradycję interpretacji starotestamentowego Przybytku jako prefiguracji wnętrza chrześcijańskiej świątyni, w której prezbiterium i ołtarz odnoszono do przestrzeni *Sancta Sanctorum* i przechowywanej tam Arki Przymierza. Propagatorami tej tradycji na obszarze zachodniej Europy we wczesnym średniowieczu byli peregrynujący mnisi iroszkoccy. Na wzór *Sancta Sanctorum* prezbiterium wielu wczesno-

średniowiecznych świątyń lokowane jest na planie kwadratu z ołtarzem w centrum i oddzielone od reszty świątyni przegrodą. Także wystrój części prezbiterialnej kościoła wzorowany był na biblijnym opisie dekoracji miejsca Świętego Świętych. Symboliczną kompozycję tak interpretowanego prezbiterium dopełniała obecność na ołtarzu szkatułki z Eucharystią, która to szkatułka odwzorowywała biblijną Arkę Przymierza, przechowującą między innymi naczynie z manną. Pytając o formę szkatułki-arki, przechowującej Eucharystię, wskazaliśmy na *chrismale* Iroszkotów, rozpowszechnione na początku średniowiecza jako *reservaculum*, kryjące Eucharystię i relikwie, a znane dzisiaj jako tak zwane relikwiarze sakwowe. Sanktuaria wczesnośredniowiecznych świątyń związane z ideą *Sancta Sanctorum*, i obecność w nich *chrismale* z Eucharystią jako odpowiednika Arki, uznaliśmy za moment, od którego w Kościele zachodnim bierze swój początek tradycja ikonologiczna, łącząca miejsce przechowywania eucharystycznego pokarmu z biblijną figurą Arki Przymierza. Tradycja ta będzie żywotna przez całe średniowiecze i w erze nowożytnej, kształtując przestrzeń sanktuarium i formę przechowujących Eucharystię naczyń.

Nurty ideowe związane z rezerwacją Eucharystii, zainicjowane u schyłku chrześcijańskiego antyku i w początkach wieków średnich, znajdą swoją kontynuację w epoce karolińskiej. Przeprowadzona pod protektoratem Karola Wielkiego reforma liturgii według wzorców rzymskich, zaowocowała pogłębieniem, wśród duchowieństwa i wiernych, znajomości ceremonii mszy świętej i eucharystycznej teologii, prezentowanych w alegorycznym wykładzie. Reagując na spór ikonoklastyczny w VIII w., teologowie karolińscy zwrócili uwagę na realistyczne rozumienie sakramentu Eucharystii. W świątyniach służących celebracji odnowionej liturgii szczególne miejsce pośród innych ołtarzy otrzymuje ołtarz główny, postrzegany jako *sedes corporis Christi*. Na ołtarzu tym, obok relikwiarzy i świętych ksiąg, umieszczone zostało naczynie z Eucharystią. *Corpus Christi* spoczywające w *pyxis* na mensie ołtarza teolog karoliński Amalariusz z Metz przyrównał do Ciała Pańskiego spoczywającego w grobie. Konsekwencją takiej wykładni stała się plastyczna dekoracja, a niekiedy i kształt, eucharystycznych naczyń z czasów karolińskich i okresu do XIII w., których kompozycja nawiązywała do formy jerozolimskiego Mauzoleum Grobu Chrystusa oraz budowli Anastasis.

Reforma liturgii przeprowadzona po śmierci Karola Wielkiego przez Benedykta z Aniane w miejsce wzorca rzymskiej bazyliki wprowadziła typ świątyni, wzorowanej na powściągliwej architekturze sakralnej Półwyspu Iberyjskiego, o koncepcji wnętrza nawiązującej do dyspozycji starotestamentowego Przybytku. Wydzieloną od reszty wnętrza partię sanktuarium z kwadratowym prezbiterium postrzegano w tych świątyniach jako *Sancta Sanctorum*. Obec-

na w sztuce średniowiecza interpretacja sanktuarium chrześcijańskiej świątyni, nawiązująca do starotestamentowego *Sancta Sanctorum*, uczyniła z prezbiterium wielu kościołów symboliczną przestrzeń, w której działania liturgiczne i sprzęty otrzymywały również symboliczny kontekst związany z Przybytkiem Starego Przymierza i jego Miejscem Najświętszym. W tym duchu Arkę Przymierza wyobrażał ołtarz kryjący w swym *stipes* naczynie z Eucharystią. Z biblijnym *propitiatorium* utożsamiono wznoszący się nad ołtarzem baldachim cyborium. Umieszczona pod nim, na podwyższeniu przy ołtarzu, szkatulka z Ciałem Pańskim i relikwiami postrzegana była jako wyobrażenie biblijnej Arki Przymierza, co szczegółowo skomentował Wilhelm Durandus. Szkatulki-tabernakula, przechowujące Eucharystię i funkcjonujące w symbolicznej przestrzeni sanktuarium jako wyobrażenie Arki Przymierza, powstawały w XIII w. w warsztatach w Limoges. Ich formę możemy uznać za prawzór nowożytnego tabernakulum eucharystycznego. Jeśli limuzyńskie tabernakula postrzegano jako wyobrażenie Arki Przymierza, to przechowywane w nich naczynie typu *scyphus* wypełnione komunikantami reprezentowało umieszczoną w Arce złotą urnę pełną manny. Z ideą *Sancta Sanctorum* i Arki Przymierza wiąże się średniowieczna praktyka przechowywania Eucharystii we wnętrzu maryjnych figur. Ostatnim świadectwem jej istnienia uznaliśmy pomorskie Madonny szafkowe.

Obok szkatulki-arki, stojącej w głębi mensity ołtarza lub wyniesionej na kolumnie w *propitiatorium*, oryginalną formą przechowywania i ekspozycji Eucharystii w sanktuarium romańskich i gotyckich świątyni była *pyxis*, kasetka lub gołębica zawieszona nad ołtarzem. Ten nowatorski sposób przechowywania Ciała Pańskiego (określany mianem *tabernaculum pensile*), w zachodnim chrześcijaństwie pojawił się w kręgu liturgii i sztuki karolińskiej. Inspiracją dla takiego rozwiązania były najprawdopodobniej wczesnośredniowieczne korony wotywno i relikwiarzowe, wiszące nad ołtarzami. Umieszczeniu *vasculum* z Eucharystią nad ołtarzem sprzyjał też rozwój eucharystycznego kultu i pragnienie wzrokowego kontaktu z miejscem przechowywania *Corpus Domini*. Naczynie z Najświętszym Sakramentem mogło zwisać nad mensą ołtarza bezpośrednio ze sklepienia cyborium lub być zamocowane na specjalnej konstrukcji z tyłu ołtarza, skąd w razie potrzeby opuszczane było na mensę. W początkach funkcjonowania tej formy eucharystycznej rezerwacji naczynie z Ciałem Pańskim wisiało nad ołtarzem nieosłonięte. Od XII w. okrywa je welon *conopeum*, zwany też *pavillon*, lub kryje specjalne *coopertorium* przypominające wieżyczkę lub latarnię. W historii eucharystycznej rezerwacji *tabernaculum pensile*, w formie *pavillon* lub *coopertorium*, było jedynie nowym rozwiązaniem technicznym, wynikającym z przemian w ramach kultu Eucharystii. Nowemu sposobowi przechowywania Ciała Pańskiego towarzyszyły

wypracowane wcześniej tradycje ideowe związane z *Sancta Sanctorum* i Arką Przymierza (*pavillon*) oraz *novum sepulcrum Jesu Christi (coopertorium)*. Funkcjonujące w ramach praktyki *tabernaculum pensile* gołębice eucharystyczne trafiły do świątyni karolińskich z liturgii Wschodu i symbolizowały udział Ducha Świętego w eucharystycznym misterium. Narastające dążenie do optymalnego zabezpieczenia miejsca przechowywania Ciała Pańskiego zainicjowało sukcesywne odejście od formy *tabernaculum pensile*.

Świadomość świętości i pobożny lęk wobec Najświętszego Sakramentu, a nade wszystko obrona eucharystycznej teologii przed błędami poglądów Berengariusza, zaowocowały w XII i XIII w. dynamicznym rozwojem eucharystycznego kultu i nowymi formami eucharystycznej pobożności o wyraźnie adoracyjnym charakterze. Pragnienie oglądania Świętej Hostii stanowiło punkt centralny tych praktyk, biorących swój początek w rycie *elevatio hostiae* podczas mszy świętej. Ukoronowaniem tych tendencji stało się ustanowienie uroczystości Bożego Ciała. W 1215 r. Sobór Laterański IV zdefiniował jako dogmat rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, nakazując równocześnie, aby dla bezpieczeństwa przechowywać ją w miejscu zamkniętym na klucz (*sub clave*). Przemiany, jakie dokonały się w eucharystycznym kulcie na przestrzeni XII i XIII w., w sposób istotny wpłynęły na praktykę i formy przechowywania Eucharystii w wiekach następnych. Szeroką popularność zyskało ściennie sakrarium lokowane w prezbiterium, zamykane ażurową kratą. Taka forma przechowywania Eucharystii gwarantowała jej bezpieczeństwo oraz widoczność. Dekoracja figuralna ściennych sakrariów przyczyniła się do popularyzacji eucharystycznej ikonografii w wystroju wnętrza średniowiecznych kościołów. Postulat bliskości i wzrokowego kontaktu wiernych z adorowanym w Eucharystii Chrystusem sprawił, że w drugiej połowie XIV w. zaczęto przechowywać i eksponować Najświętszy Sakrament poza przestrzenią prezbiterium, w szafach i nastawach relikwiarzowych. Krótkotrwały okres funkcjonowania tej praktyki poprzedził pojawienie się pod koniec XIV w. wolno stojących sakramentarzy. Forma tych oryginalnych konstrukcji wykształciła się w wyniku ewolucji ściennego sakrarium, inspirowanego kształtem i funkcją eucharystycznego ostensorium, i w wersji ostatecznej przypominała kamienną wieżę-monstrancję. Czyniąc zadość postulatowi wizualizacji eucharystycznego kultu, sakramentarze – przechowujące i eksponujące w zakratowanym *repositorium* monstrancję z hostią – lokowane były najczęściej na granicy prezbiterium i nawy. Pragnienie oglądania Świętej Hostii również poza rytmem *elevatio* oraz rozwój praktyk adoracyjnych zainspirowały powstanie w drugiej połowie XIV w. monstrancji jako nowego rodzaju *vas eucharisticum*.

Obecność ikonografii pasyjnej w dekoracji figuralnej niektórych ściennych sakrariów oraz wieżowy charakter architektury wolno stojących sakramenta-

rzy, stawia je w kręgu tradycji ikonologicznej, łączącej miejsce przechowywania Eucharystii z ideą *novum sepulcrum Jesu Christi*. Żywotność tej tradycji potwierdzają również eucharystyczne puszki i monstrancje kultywujące formę wieży jako wyobrażenia Grobu Chrystusa. Dekorację i formę naczyń eucharystycznej rezerwacji w XIV i XV w. inspirowała również idea Arki Przymierza.

Nurty ideowe, towarzyszące przez całe średniowiecze przechowywaniu Eucharystii, inspirować będą praktykę rezerwacji *Corpus Domini* również w okresie nowożytnym. Wobec negujących sakrament Eucharystii poglądów Reformacji, potrydencki kult Najświętszego Sakramentu przybrał charakter apologetyczny. Sama zaś obecność Eucharystii w tabernakulum urosła do rangi znaku tożsamości katolickiej świątyni. Towarzyszące temu zjawisku formy plastyczne oraz ich interpretacja ikonologiczna, zwłaszcza w odniesieniu do tabernakulum lokowanego w centrum nastawy głównego ołtarza, pozostają wciąż otwartym postulatem badawczym.

ZUSAMMENFASUNG

Die Überzeugung, dass das eucharistische Brot heilig ist und dass sich daraus die Pflicht ergibt ihm Ehre und Achtung zu zollen, begleitet ununterbrochen die Aufbewahrung der Eucharistie in der westlichen Kirche ("Es ist nämlich der Körper Christi, den alle Gläubigen annehmen und es ziemt sich nicht ihn zu verachten..." Hl. Hippolyt von Rom). Die Geschichte der eucharistischen Aufbewahrungspraktik stellt sich dar als Geschichte fortwährender Sorge, dass der *custodiae sacratissimae Eucharistiae* dienende Ort und Gegenstände eine dem Heiligsten der Sakramente würdige Form und Ausstattung erhalten.

In der frühchristlichen Zeit, in der Sorge darum, dass die Gläubigen den Körper Christi auch in der Zeit *dies aliturgici* oder als Viaticum annehmen konnten, wurde erlaubt die Eucharistie in den Häusern der Christen aufzubewahren. Damals traten erste Gefäße und Gegenstände auf, die dieser Sitte dienten. Die Form dieser Gegenstände war aber nicht neuartig. Zur eucharistischen Aufbewahrung wurden die in der Antike bestehenden *pyxis*, *capsa* oder *scrinium* angepasst. Anfänglich unterschieden sie sich nicht von den alltäglich gebrauchten Pyxiden und Kästchen. Mit der Entwicklung der frühchristlichen typologischen Exegese kann man in der Verzierung der Elfenbeinpyxiden ikonographische Motive finden, die mit der eucharistischen Typologie verbunden sind und die wir als solche mit der Anwendung der häuslichen Aufbewahrung des *corpus Christi* verknüpfen können. Die Praxis den Sterbenden Viaticum zu spenden und die damit fest verbundene Sitte die Eucharistie im Grabe des Verstorbenen unterzubringen, bildeten die Grundlage dafür, manche in den frühchristlichen Gräbern gefundenen *scrinia*, als Gefäße zur Aufbewahrung des Körpers Christi in den christlichen Häusern zu

Christian antiquity and the Middle Ages becomes, then, the basis for the author's examination of this practice from the ideological and artistic point of view in the modern times.

Translation Krzysztof Owczarek

BIBLIOGRAFIA

Skróty:

- BHS *Biuletyn Historii Sztuki*
 CChrL *Corpus christianorum seu nova Patrum collectio. Series Latina*, Turnhout 1954
 CChrM *Corpus christianorum seu nova Patrum collectio. Continuatio Mediaevalis*, Turnhout 1971
 COD *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Edidit Centro di Documentazione Istituto per le Scienze Religiose – Bologna. Curantibus ..., Basiliae 1972
 CPL *Clavis patrum latinorum*, wyd. E. Dekkers, Steenbrugge 1951
 DACL *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 1–15, red. F. Cabrol, H. Lecerq, Paris 1907–1953
 KZSP *Katalog zabytków sztuki w Polsce*
 LCI *Lexikon der Christlichen Ikonographie*. Herausgegeben von Engelbert Kirschbaum i in., t. 1–8, Freiburg im Breisgau 1970
 LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, herausgegeben von dr Michael Buchberger, Band 1–10, Freiburg im Breisgau 1930–1938
 PG *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1–161, wyd. J. P. Migne, Paris 1857–1866
 PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 1–217, wyd. J. P. Migne, Paris 1878–1890
 POK *Pisma Ojców Kościoła*, red. J. Sajdak, Poznań 1924
 PSP *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, Warszawa 1969–
 RAC *Reallexikon für Antike und Christentum* t. 1–12, wyd. T. Klauser i in., Stuttgart 1950–1990
 RDK *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, begonnen von O. Schmitt, fortgesetzt von E. Gall – L. H. Heydenreich, Stuttgart 1937–

- Adamek 1970 T. Adamek, *Typy monstrancji gotyckich w Polsce i problem regionów*, „Roczniki Humanistyczne” XVIII, 1970, z. 5, s. 5–17
- Ambrosius 1990 Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis*, Freiburg im Breisgau 1990
- Andrieu 1931 M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge. I. Les Manuscrits; II/III. Les Textes*, Louvain 1931–1951
- Andrieu 1938 M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen Âge. Tome I, Le Pontifical Romain du XII^e siècle*, Città del Vaticano 1938
- Andrieu 1950 M. Andrieu, *Aux origines du culte du saint-sacrament*, „Analecta Bollandiana” 68 (1950), s. 397–418
- Andrzejewski 1983 R. Andrzejewski, *Zbawczy realizm Eucharystii w nauce Ojców Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 447 (1983)
- Aumann 1993 J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tłum. ks. Jan Machniak, Kielce 1993
- Bandmann 1951 G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, Berlin 1951
- Bandmann 1953 G. Bandmann, *Zur Bedeutung der romanischen Apsis*, w: „Wallraf-Richartz-Jahrbuch”. Westdeutsches Jahrbuch für Kunstgeschichte Band XV, s. 28–46, Köln 1953
- Bandmann 1956 G. Bandmann, *Über pastophorien und verwandte neberräume in mittelalterlichen Kirchbau*, w: *Kunstgeschichtlichen Studien für H. Kaufmann*, hrg. W. Braunfels, Berlin 1956, s. 24–58
- Bandmann 1965 G. Bandmann, *Die Vorbilder der Aachener Pfalzkapelle*, w: *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Band III: *Karolingische Kunst*, Herausgegeben von Wolfgang Braunfels und Herman Schnitzler, Düsseldorf 1965, s. 424–462
- Bania 1993 Z. Bania, *Kalwaria polskie w XVII wieku. Dzieje stosowania w Europie od X do końca XVII wieku uświęconych Pasją Chrystusa miar jerozolimskich*, Warszawa 1993
- Barbier de Montault 1897 X. Barbier de Montault, *Le trésor liturgique de Cherves en Angoumois*, „Bulletin et mémoires de la Société archéologique et historique de la Charente” 6–7 (1897), s. 81–257
- Bauerreiss 1931 R. Bauerreiss, *Pie Jesu. Das Schmerzensmann-Bild und seine Einfluss auf die mittelalterliche Frömmigkeit*, München 1931
- Bauerreiss 1960 R. Bauerreiss, *ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΗΣ ΔΟΞΗΣ. Ein frühes eucharistisches Bild und seine Auswirkung*, w: *Pro Mundi Vita*, Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960, München 1960

- Berliner 1929 R. Berliner, *Zur Sinnesdeutung der Ährenmadonna*, „Die Christliche Kunst” 26 (1929/1930), s. 97–112.
- Bilczewski 1898 J. Bilczewski, *Eucharystia*, Lwów 1898
- Bloch 1961 P. Bloch, *Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirche*, „Wallraf-Richartz-Jahrbuch” 23 (1961), s. 55–190
- Bloch 1965 P. Bloch, *Das Apsismosaik von Germigny-des-Près. Karl der Grosse und der Alte Bund*, w: *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Band III: *Karolingische Kunst*, Herausgegeben von Wolfgang Braunfels und Herman Schnitzler, Düsseldorf 1965, s. 234–261
- Blouet 1956 L. Blouet, *Le coffret de Mortain*, w: *Le Miracle Irlandais*, Paris 1956, s. 249–252
- Bochnak-Pagaczewski 1959 A. Bochnak, J. Pagaczewski, *Polskie rzemiosło artystyczne wieków średnich*, Kraków 1959
- Boeckelmann 1956 W. Boeckelmann, *Grundformen im frühkarolingischen Kirchenbau des östlichen Frankenreichs*, „Wallraf-Richartz-Jahrbuch” 18 (1956), s. 27–69
- Braun 1912 J. Braun, *Handbuch der Paramenthik*, Freiburg im Breisgau 1912
- Braun 1924 J. Braun, *Der Christliche Altar*, t. 1–2, München 1924
- Braun 1932 J. Braun, *Das Christliche Altargerät*, München 1932
- Braunfels 1968 W. Braunfels, *Die Welt der Karolinger und ihre Kunst*, München 1968
- Braunfels 1985 W. Braunfels, *Abendländische Klosterbaukunst*, Köln 1985
- Breviarium Fidei *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opracowali Stanisław Głowa i Ignacy Bieda, Poznań 1989
- Brooks 1921 N. C. Brooks, *The sepulchre of Christ in art and liturgy*, Illinois 1921
- Browe 1927 P. Browe, *Die ständige Aussetzung des Sakraments im Mittelalter*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 7 (1927)
- Browe 1928 P. Browe, *Die Ausbreitung des Fronleichnamfestes*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 8 (1928)
- Browe 1930 P. Browe, *Die Eucharystie als Zaubermittel im Mittelalter*, „Archiv für Kulturgeschichte” 20 (1930)
- Browe 1933 P. Browe, *Die Verehrung der Eucharystie im Mittelalter*, München 1933
- Browe 1935 P. Browe, *Die Komunionandacht im Altertum und Mittelalter*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 13 (1935)
- Browe 1938 P. Browe, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau 1938
- Buschhausen 1971 H. Buschhausen, *Die spätrömische Metallscriinia und frühchristlichen Reliquiare*, „Wiener Byzantinische Studien” 9 (1971)
- Caesarius 1966 Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, ed. by Joseph Strange, Riedgewood N.J. 1966

- Carl 1990 D. Carl, *Il ciborio di Benedetto da Maiano nella Cappella Maggiore di S. Domenico a Siena: un contributo al problema dei cibori Quattrocenteschi*, „Rassegna d'Arte” 42 (1990) ser. 4, 6, s. 3–74
- Carl 1991 D. Carl, *Der Hochaltar des Benedetto da Maiano für die Collegiata von San Gimignano. Ein Beitrag zum Problem der Sakramentsaltäre des Quattrocento*, „Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz” 35 (1991), s. 21–60
- Caspary 1965 H. Caspary, *Kult und Aufbewahrung der Eucharistie in Italien vor dem Tridentinum*, „Archiv für Liturgiewissenschaft” 9 (1965), 1, s. 102–130
- Caspary 1969 H. Caspary, *Das Sakramentsabernakel in Italien bis zum Konzil von Trient*, München 1969
- Claussen 1957 H. Claussen, *Altar*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 1, Tübingen 1957, szp. 255–262
- Colección Lazaro 1926 *La colección Lazaro de Madrid*, t. 1–2, Madrid 1926
- Cook 1957 G. H. Cook, *The English Cathedral through the centuries*, London 1957
- Decreta Authentica* *Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Ritum concinnata opera et studio Wolfgangi Mülbauer*, t. 1–5, Monachii 1863–1885
- Deichmann 1994 F. W. Deichmann, *Archeologia chrześcijańska*, Warszawa 1994
- Deutsche Baukunst 1922 *Deutsche Baukunst des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1922
- Dix 1955 G. Dix, *A detection of aumbries*, London 1955
- Dobrzeńiecki 1964 T. Dobrzeńiecki, *U początków badań średniowiecznej sztuki na Mazowszu*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie”, 8 (1964), s. 11–87
- Dobrzeńiecki 1971 T. Dobrzeńiecki, *Niektóre zagadnienia ikonografii Męza Bolesci*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie”, 15/1 (1971), s. 7–220
- Dobrzeńiecki 1972 T. Dobrzeńiecki, *Imago Pietatis – jego treści i funkcja*, w: *Funkcja dzieła sztuki. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Szczecin listopad 1970*, Warszawa 1972, s. 73–92
- Dola 1988 K. Dola, *Przejawy kultu Sakramentu Eucharystii na Śląsku w XV wieku*, w: *Profesor i duszpasterz. Księga pamiątkowa ku czci ks. Wacława Szenka*, Opole 1988, s. 167–178
- Dölger 1930 F. J. Dölger, *Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung im christlichen Altertum*, „Antike und Christentum” 2 (1930), s. 161–183
- Dölger 1936 F. J. Dölger, *Die Eucharistie als Reiseschutz*, „Antike und Christentum” 5 (1936), s. 242–246
- Drews 1905 P. Drews, *Das Abendmahl und die Dämonen*, „Hessische Blätter für Volkskunst” 4 (1905)

- Drost 1963 W. Drost, *Die Marienkirche in Danzig und ihre Kunstschatze*, Stuttgart 1963
- Dumoutet 1926 E. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la devotion au Saint-Sacrement*, Paris 1926
- Dumoutet 1942 E. Dumoutet, *Corpus Domini*, Paris 1942
- Durandus 1995 *Guillemi Durandi rationale divinatorum officiorum*, ed. A. Davril, Turnholi 1995
- Eggenberger 1974 Ch. Eggenberger, *Die frühmittelalterlichen Wandmalereien in St. Prokulus zu Naturns*, „Frühmittelalterlichen Studien” 8 (1974), s. 303–350
- Elbern 1963 V. H. Elbern, *Der eucharistische Kelch im frühen Mittelalter*, „Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft”, Band XVII (1963), Heft 1/2, s. 3–76, Heft 3/4, s. 117–188
- Elbern 1964 V. H. Elbern, *Das frühmittelalterliche Bursenreliquiar von Muotathal*, w: *Corolla Heremitana* (Festschrift für L. Birchler), Olten/Freiburg im Breisgau, 1964, s. 15 n.
- Elbern 1965 V. H. Elbern, *Liturgisches Gerät in edlen Materialien zur Zeit Karls des Großen*, w: *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Band III *Karaolingische Kunst*. Herausgegeben von Wolfgang Braunfels und Herman Schnitzler, Düsseldorf 1965, s. 115–167
- Elbern 1976 V. H. Elbern, *Magia i wiara w złotnictwie wczesnego średniowiecza*, „BHS” 38 (1976), nr 3, s. 195–217
- Elbern 1988 V. H. Elbern, *Die Goldschmiedekunst im frühen Mittelalter*, Darmstadt 1988
- Engemann 1972 J. Engemann, *Anmerkungen zu spätantiken Geräten des Alltagslebens mit christlichen Bildern, Symbolen und Inschriften*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 15 (1972), s. 154–173
- Eucharistia 1960 *Eucharistia. Die deutsche eucharistische Kunst*. Ausstellungskatalog, München 1960
- Eucharystia 1987 *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, wybór i opracowanie ks. Marek Starowiejski, Kraków 1987
- Euw 1985 A. von Euw, *Liturgische Handschriften, Gewänder und Geräte*, w: *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, t. 1, Köln 1985, s. 385–414
- Faulner 1927 A. Faulner, *Kunstgeschichte des Möbels seit dem Altertum*, Berlin 1927
- Filarska 1983 B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1983
- Filarska 1986 B. Filarska, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin 1986
- Filarska 1987 B. Filarska, *Typiczne przedstawienia Eucharystii w ikonografii IV wieku*, „Roczniki Humanistyczne” t. XXXV (1987), z. 4, s. 37–40

- Forsyth 1972 I. H. Forsyth, *The Throne of Wisdom. Wood Sculptures of the Madonna in Romanesque France*, Princeton 1972
- Foucart-Borville 1990 J. Foucart-Borville, *Les tabernacles eucharistiques dans la France du moyen âge*, „Bulletin Monumental” 148 (1990), z. 4, s. 349–381
- Foucart-Borville 1997 J. Foucart-Borville, *Les repositoires et custodes eucharistiques du moyen âge à la renaissance*, „Bulletin Monumental” 155 (1997), z. 4
- Franz 1902 A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des Religiösen Volkslebens*, Freiburg im Breisgau 1902
- Franz 1909 A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Band 2, Freiburg im Breisgau 1909
- Freestone 1917 W. H. Freestone, *The sacrament reservet*, London 1917
- Fries 1929 W. Fries, *Die Schreinmadonna*, w: „Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums”, Jahrgang 1928–29, Nürnberg 1929, s. 5–69
- Fritz 1982 J. M. Fritz, *Goldschmiedekunst der Gotik in Mitteleuropa*, München 1982
- Gamber 1965 K. Gamber, *Ordo Antiquus Gallicanus. Der gallikanische Meßritus des 6. Jahrhunderts*, Regensburg 1965
- Gamber 1976 K. Gamber, *Liturgie und Kirchenbau*, Regensburg 1976
- Gamber 1979 K. Gamber, *Ecclesia Reginensis. Studien zur Geschichte und Liturgie der Regensburger Kirche im Mittelalter*, Regensburg 1979
- Gamber 1981 K. Gamber, *Sancta Sanctorum. Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraums*, Regensburg 1981
- Gamber 1983 K. Gamber, *Kult und Mysterium. Das Liturgieverständnis der frühen, ungeteilten Christenheit*, Regensburg 1983
- Gamber 1984 K. Gamber, *Der gotische Lettner. Sein Aussehen und seine liturgische Funktion aufgezeigt an zwei typischen Beispielen*, „Münster” 37(1984) z. 3, s. 197–201
- Gauthier 1968 M.-M. Gauthier, *Les Majestés de la Vierge „limousines” et méridionales du XIII-e siècle au Metropolitan Museum of Art de New York*, w: Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France, 1968, s. 66–95
- Gauthier 1972 M.-M. Gauthier, *Émaux du Moyen Age occidental*, Fribourg 1972
- Gauthier 1973a M.-M. Gauthier, *Colombe limousine prise aux rets d'un „antiquaire” bénédictin à Saint-Germain-des-Près, vers 1726*, w: *Intuition und Kunstwissenschaft: Festschrift für Hans Swarzenski zum 70. Geburtstag*, Berlin 1973, s. 171–190

- Gauthier 1973b M.-M. Gauthier, *Émaux du Moyen Age occidental*, Fribourg–Paris 1973
- Gauthier 1978 M.-M. Gauthier, *Du tabernacle au retable. Une innovation limousine vers 1230*, „Revue de l'Art Chrétien” 40/41 (1978), s. 23–42
- Gauthier 1983 M.-M. Gauthier, *Les Routes de la foi: Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Fribourg 1983
- Geiselman 1926 J. Geiselman, *Die Eucharystielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926
- Gębarowicz 1986 M. Gębarowicz, *Mater Misericordiae Pokrow Pokrowa w sztuce i legendzie środkowowschodniej Europy*, Wrocław 1986
- Giovagnoli 1935 E. Giovagnoli, *Una collezione di vasi eucaristici scoperti a Canoscio*, „Rivista di Archeologia Cristiana” 12 (1935), s. 313–328
- Glossarium Artis *Glossarium Artis. Dreisprachiges Wörterbuch der Kunst. Band 2: Kirchenggeräte*, München–London–New York–Paris 1992
- Gotyckie malarstwo 1984 J. Domasłowski, A. Karłowska-Kamzowa, M. Kornecki, H. Malkiewiczówna, *Gotyckie malarstwo ścienne w Polsce*, Poznań 1984
- Grabar 1957 A. Grabar, *Le Reliquaire Byzantin de la Cathédrale d'Aix-la-Chapelle*, w: *Karolingische und Ottonische Kunst*, Wiesbaden 1957, s. 282–297
- Granat 1961 W. Granat, *Sakramenty święte. Część I. Sakramenty w ogólności. Eucharystia*. Lublin 1961
- Gromnicki 1885 T. Gromnicki, *Synody prowincjonalne, oraz czynności niektórych funkcjonaryuszów apostolskich w Polsce do r. 1357*, Kraków 1885
- Guć–Jednaszewska 1992 T. Guć–Jednaszewska, *Dokumentacja i konserwacja zabytkowych dzieł sztuki gdańskiej*, w: Teresa Guć–Jednaszewska, Bogna Jakubowska, Zygmunt Kruszelnicki, *Studia z historii sztuki Gdańska i Pomorza*, Wrocław 1992, s. 6–97
- Guldan 1968 E. Guldan, *Et verbum caro factum est. Die Darstellung der Inkarnation Christi im Verkündigungsbild*, „Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte” 63 (1968), s. 145–169
- Gumiński 1985 S. Gumiński, *O ideowej koncepcji ołtarza głównego w toruńskim kościele N. P. Marii*, „BHS” 67 (1985), nr 1–2
- Hartwagner S. Hartwagner, *Beschreibung der Fresken*, w: *Pfarrkirche St. Andrä in Thröl-Maglern*, Villach (b.r.), s. 9–15
- Hartzheim 1794 J. Hartzheim, *Concilia Germaniae*, t. 1–12, Köln 1749–1790
- Haussherr 1968 R. Haussherr, *Templum Salomonis und Ecclesia Christi. Zu einem Bildvergleich der Bible Moralisée*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 31 (1968), Heft 2, s. 101–121

Heitz 1963 – C. Heitz, *Les recherches sur les rapports entre l'architecture et la liturgie à l'époque carolingienne*, Paris 1963.

- Hertkens 1908 J. Hertkens, *Die mittelalterlichen Sakraments-Häuschen. Eine kunsthistorische Studie*, Frankfurt am Main 1908
- Hieronim 1954 Hieronim, *Listy*. Tłumaczenie i komentarz ks. J. Czuj, t. 1–3, Warszawa 1954
- Hoffmann 1968 K. Hoffmann, *Sugers „anagogisches Fenster“ in St. Denis*, „Wallraf-Richartz Jahrbuch“ XXX (1968), s. 57–88
- Jacobsen 1992 W. Jacobsen, *Der Klosterplan von St. Gallen und die Karolingische Architektur. Entwicklung und Wandel von Form und Bedeutung im fränkischen Kirchenbau zwischen 751 und 840*, Berlin 1992
- Jastrzębowska 1988 K. Jastrzębowska, *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Warszawa 1988
- Jastrzębowska 1992 K. Jastrzębowska, *Bild und Wort: das Marienleben und die Kindheit Jesu in der christlichen Kunst vom 4. bis 8. Jh. und ihre apokryphen Quellen*, Warszawa 1992
- Journet 1959 K. Journet, *Msza święta, obecność Ofiary Krzyżowej*, Poznań (1959)
- Jungmann 1960 J. A. Jungmann, *Fermentum, ein Symbol Kirchlicher Einheit und sein Nachleben im Mittelalter*, Liturgische Erbe und pastorale Gegenwart (1960)
- Jungmann 1962 J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*, t. 1–2, Wien–Freiburg–Basel 1962
- Jungnitz 1902 J. Jungnitz, *Visitationsberichte der Diözese Breslau*, t. 1–4, Breslau 1902–1908
- Justyn 1926 Św. Justyn, *Apologia i Dialog z Tryfonem*, tłum. ks. A. Lisiecki, Poznań 1926
- Karłowska-Kamzowa 1971 A. Karłowska-Kamzowa, *Uwagi o systemach dekoracji gotyckich malowideł ściennych w Polsce*, „BHS” 33 (1971), nr 1, s. 23–31
- Karłowska-Kamzowa 1977 A. Karłowska-Kamzowa, *Programy ideowe gotyckich malowideł ściennych w Polsce*, w: *Gotyckie malarstwo ścienne w Europie Środkowowschodniej*. Materiały konferencji naukowej Instytutu Historii Sztuki, Poznań 20–23 X 1975, pod redakcją Alicji Karłowskiej-Kamzowej, Poznań 1977
- Karwot 1955 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, z przedmową Józefa Gajka, Wrocław 1955
- Keller 1965 H. Keller, *Der Flügelaltar als Reliquienschrein*, w: *Studien zur Geschichte der europäischen Plastik*, Festschrift Theodor Müller, München 1965, s. 125–144
- Kennedy 1946 V. L. Kennedy, *The date of the Parisian Decree on the elevation of the host*, „Mediaeval Studies” 8 (1946)
- King 1965 A. A. King, *Eucharistic reservation in the Western Church*, London 1965

- Klauser 1974 T. Klauser, *Das Ciborium in der älteren christlichen Buchmalerei*, w: *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte und Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie*, Herausgegeben von Ernst Dassman, Münster Westfalen 1974
- Kopeć 1976 J. J. Kopeć, *Przemiany ideowe w pasyjnej pobożności średniowiecza*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. II, praca zbiorowa pod redakcją M. Rechowicza i W. Schenka, Lublin 1976
- Köster 1940 L. Köster, *De custodia sanctissimae eucharistiae*, Roma 1940
- Kottje 1964 R. Kottje, *Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters*, Bonn 1964
- Kozakiewicz 1975 S. Kozakiewicz, *Wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie Ołtarza w świetle cudów eucharystycznych zawartych w rękopisach XIII w. z opactw cysterskich w Paradyżu i Pelplinie*, „Studia Warmińskie” 12 (1975)
- Krautheimer 1942 R. Krautheimer, *The Carolingian Revival of Early Christian Architecture*, „The Art Bulletin” 24 (1942), s. 1–38
- Kroos 1986 R. Kroos, *Gotes tabernackel. Zu Funktion und Interpretation von Schreinmadonnen*, „Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte” 43 (1986), z. 1, s. 58–64
- Kunstdenkmäler 1959 *Kunstdenkmäler Mittelfranken*, Band VIII, München 1959
- Labuda 1990 A. S. Labuda, *Malarstwo tablicowe państwa krzyżackiego drugiej połowy XIV w.*, w: Jerzy Domasłowski, Adam S. Labuda, Alicja Karłowska-Kamzowa, *Malarstwo gotyckie na Pomorzu Wschodnim*, Warszawa–Poznań 1990, s. 66–90
- Lachner 1984 G. M. Lachner, *Marienverehrung und Bildende Kunst*, w: *Handbuch der Marienkunde*, Herausgegeben von Wolfgang Beinert und Heinrich Petri, Regensburg 1984, s. 559–622
- Lassus 1947 L. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie: Essai sur la genese, le forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du IIIe siècle à la conquete musulmane*, (b.m.) 1947
- Laurentin 1989 R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*. Wydanie integralne, Warszawa 1989
- Lehmann 1965 E. Lehmann, *Die Anordnung der Altäre in der karolingischer Klosterskirche zu Centula*, w: *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Band III: *Karolingische Kunst*, Herausgegeben von Wolfgang Braunsfels und Herman Schnitzler, Düsseldorf 1965, s. 374–383

- Lehmann 1986 E. Lehmann, *Zu den Heiliggrab-Nachbildungen mit figürlichen Programmen im Mittelalter*, w: *Symbolae historiae artium. Studia z historii sztuki Lechowi Kalinowskiemu dedykowane*, Warszawa 1986, s. 143–164
- Limoges 1995 *L'Oeuvre de Limoges. Emaux limousins du Moyen Age*, Paris 1995
- Loersch 1888 H. Loersch, *Zur Geschichte der liturgischen Tauben*, „Zeitschrift für christliche Kunst” 1 (1888)
- Lorenz 1970 R. Lorenz, *Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen)* w: *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch herausgegeben von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf*, Band 1, Lieferung C 1, Göttingen 1970
- Lüdke 1983 D. Lüdke, *Die Statuetten der gotischen Goldschmiede. Studien zu den „autonomen” und vollrunden Bildwerken der Goldschmiedeplastik und den Statuettenreliquiaren in Europa zwischen 1230 und 1530*. Teil I: *Text und Abbildungen*, Teil II: *Katalog und Register*, München 1983
- Luft 1987 A. Luft, *Kościół pierwszych chrześcijan*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1987, s. 52–70
- Madej 1975 H. Madej, *Średniowieczne tabernakulum ścienne w kościele św. Jakuba w Olsztynie*, „Studia Warmińskie” 12 (1975), s. 495–502
- Malarstwo Gotyckie 1990 J. Domasłowski, A. Karłowska-Kamzowa, A. S. Labuda, *Malarstwo gotyckie na Pomorzu Wschodnim*, Warszawa–Poznań 1990
- Mandalá 1935 M. Mandalá, *La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco*, Grottaferrata 1935
- Marcinkowski 1996 W. Marcinkowski, *Retabulum ołtarzowe na przełomie wieków XIV i XV. Zastój czy moment zwrotny?*, w: *Sztuka około 1400*, Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Poznań, listopad 1995, tom 2, s. 59–69
- Mercier 1946 B. Ch. Mercier, *La Liturgie de saint Jacques. Edition critique du texte grec avec traduction latine*, „Patrologia Orientalis” 26 (1946), s. 198–223
- Michalski 1989 S. Michalski, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989
- Miziołek 1991 J. Miziołek, *Sol Verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991
- Miziołek 1993 J. Miziołek, *Sacrarium fieri pulchrum, firmum ac solidum: wawelskie tabernakulum Padwana*, „Studia Waweliana”, t. II, 1993, s. 55–86
- Mokrzycki 1983 B. Mokrzycki, *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1983

- Monumenta 1924 *Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio III*, t. II *Supplementum*, Hrsg. H. Bastgen, Hannover und Leipzig 1924
- Mossakowski 1962 S. Mossakowski, *Kaplica Elektorska przy katedrze we Wrocławiu*, „Zeszyty Naukowe UJ, Prace z Historii Sztuki” I (1962), s. 195–221
- Naredi-Reiner 1994 P. Naredi-Reiner, *Salomos Tempel und das Abendland. Monumentale Folgen historischer Irrtümer*. Mit einem Beitrag von Cornelia Limpricht, Köln 1994
- Neunheuser 1963 B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*. w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Herausgegeben von M. Schmaus, A. Grillmeier, Band IV, Faszikel 4b, Freiburg–Basel–Wien 1963
- Niebling 1950 G. Niebling, *Zum Kult des Genius und der Laren*, „Forschungen und Fortschritte” XXVI (1950), s. 147–150
- Niehoff F. Niehoff, *Umbiculus mundi – Der Nabel der Welt. Jerusalem und das Heilige Grab im Spiegel von Pilgerberichten und Karten, Kreuzzügen und Reliquiaren*. w: *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, t. 3, Köln 1985, s. 53–72
- Nordhagen 1964 P. J. Nordhagen, *S. Maria Antiqua*, Rzym 1964
- Nordström 1953 C. O. Nordström, *Ravennastudien*, Rom 1953
- Nowiński 1996 J. Nowiński, *Turris eburnea, tabernaculum aureum, templum dei, arca foederis. Średniowieczne figury maryjne przechowujące Eucharystię*, „Seminare” 12 (1996), s. 283–290
- Nowiński 1997 J. Nowiński, *Ikonografia i ikonologia Eucharystii. Eucharystyczna ikonosfera*, „Collectanea Theologica” 67 (1997), nr 3
- Nowiński 2000 J. Nowiński, *Idea Sancta Sanctorum i Arki Przymierza towarzysząca przechowywaniu Eucharystii we wczesno-średniowiecznych świątyniach*, „Seminare” 16 (2000), s. 539–550
- Nowowiejski 1922 J. Nowowiejski, *Msza w okresie przednicejskim*, Lwów 1922
- Nußbaum 1965 O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, Bonn 1965
- Nußbaum 1979 O. Nußbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979
- Nyssen 1989 W. Nyssen, *Vom frühen Raumsinn der Kirchen in Ost und West*, w: idem, *Drei Säulen tragen die Kuppel. Jerusalem–Rom–Byzanz*, Köln 1989, s. 207–224
- Obląk 1978 J. Obląk, *Gotyckie tabernakula w Diecezji Warmińskiej*, w: *Sztuka pobraża Bałtyku*. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki Gdańsk, listopad 1976, Warszawa 1978, s. 229–240

- Ornamenta 1985 *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik.* Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle. Herausgegeben von Anton Legner, T. 1-3, Köln 1985
- Panis Vivus *Panis Vivus. Arredi e testimonianze figurative del culto eucaristico dal VI al XIX secolo*, a cura di Cecilia Alessi e Laura Martini, Siena 1994
- Pasierb 1968 J. St. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, „Studia Theologica Varsaviensia” 6 (1968), nr 2, s. 17-28
- Paulus 1952 H. Paulus, *Zur Liturgie und Anlage des Dreiapsidenchores im vorkarolingischen Frankreich*, „Münster” 5 (1952), z. 9/10, s. 237-242
- Perpeet-Frech 1964 L. Perpeet-Frech, *Die gotischen Monstranzen im Rheinland*, Düsseldorf 1964
- Pfeiffer 1975 A. Pfeiffer, *Das Ciborium im Siener Dom. Untersuchungen zur Bronzeplastik Vecchiettas*, Marburg 1975
- Pocknee 1963 C. E. Pocknee, *The Christian Altar in History and Today*, Londyn 1963
- Propyläen *Propyläen Kunstgeschichte*, t. 1-12, Berlin b.r.
- Radler 1990 G. Radler, *Die Schreinmadonna „Vierge Oeuvrante” von den bernhardischen Anfängen bis zur Frauenmystik im Deutschordensland mit beschreibendem Katalog*, Frankfurt am Main 1990
- Rafalko 1982 A. Rafalko, *Dzieje tabernakulum w Polsce*, w: „Studia z dziejów liturgii w Polsce” t. 4, Lublin 1982, s. 199-252
- Raible 1908 F. Raible, *Der Tabernakel einst und jetzt. Eine historische und liturgische Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie*, Freiburg 1908
- Righetti 1964-1968 M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 1-4, Milano 1964-68
- Roos 1955 M. Roos, *Notes on Byzantine Gold and Silversmith's work*, „The Journal of the Walters Art Gallery” 18 (1955), s. 59-67
- Rubin 1991 M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991
- Rupin 1890 Rupin, *L'Oeuvre de Limoges*, Paris 1890
- Sakramenty 1970 *Sakramenty wiary*, Kraków 1970
- Samek 1969 J. Samek, *Puszka w kształcie Arki Przymierza w kościele św. Mikołaja w Bielsku. Przyczynek do zagadnienia realizacji tematu Arka Przymierza w rzemiośle artystycznym*, „BHS” 31 (1969), nr 2
- San Marco 1984 *Der Schatz von San Marco in Venedig*. Herausgegeben von Hansgerd Hellenkemper, Mailand 1984
- Sauer 1924 B. Sauer, *Die Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, Freiburg 1924

- Sawicki 1948-1963 J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. I-X, Kraków 1948-1963
- Schenk 1979 K. W. Schenk, *Wpływ ruchu pielgrzymkowego na liturgię rzymską do VIII w.*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26 (1979), z. 4, s. 17-19
- Schiffers 1951 H. Schiffers, *Karls des Großen Reliquienschatz und die Anfänge der Aachenfahrt*, Aachen 1951
- Schiller G. Schiller, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, t. 1-5, Gütersloh 1971-1991
- Schlosser 1892 J. v. Schlosser, *Schriftquellen zur Geschichte der karolingischen Kunst*, Wien 1892
- Schlunk 1971 H. Schlunk, *Die Kirche von S. Gião bei Nazaré (Portugal). Ein Beitrag zur Bedeutung der Liturgie für die Gestaltung des Kirchengebäudes*, „Madrider Mitteilungen” 12 (1971), s. 205-240
- Schmid 1928 *Der christliche Altar, sein Schmuck und seine Ausstattung* nach Dr. Andreas Schmid neu bearbeitet..., Paderborn 1928
- Schulze-Senger 1978 C. Schulze-Senger, *Der Claren-Altar im Dom zu Köln*, „Kölner Domblatt” 43 (1978)
- Sczaniecki 1962 P. Sczaniecki, *Śłużba boża w dawnej Polsce. Studia o mszy św.*, Poznań 1962
- Simon 1979 M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, Warszawa 1979
- Simson 1989 O. von Simson, *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*, przełożyła Anna Palińska, Warszawa 1989
- Sinka 1985 T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo-Paradyż 1985
- Skubiszewski 1965 P. Skubiszewski, *Romańskie cyboria w kształcie czary z nakrywą. Problem genezy*, „Rocznik Historii Sztuki” 5 (1965), s. 7-46
- Sobór Trydencki *Sacrosancti Oecumenici Concilii Tridentini [...] Canones et Decreta*, Monasterii Guestphalorum 1895
- Squarciapino 1952 M. F. Squarciapino, *L'Ara dei Lari di Ostia*, „Archeologia Classica” IV (1952), s. 204-208
- St. Wolfgang 1972 *Katalog der Ausstellung St. Wolfgang. 1000 Jahre Bischof von Regensburg. Kapitelhaus Regensburg*, Regensburg 1972
- Steinen 1965 W. Steinen, *Der Neubeginn*, w: *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*. Band II: *Das Geistige Leben*, Herausgegeben von Bernhard Bischoff, Düsseldorf 1965, s. 9-27
- Strzelczyk 1987 J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987
- Swarzenski 1969 G. Swarzenski, *Die Regensburger Buchmalerei des X. und XI. Jahrhunderts*, Stuttgart 1969
- Szczepkowska-Naliwajek 1987 K. Szczepkowska-Naliwajek, *Złotnictwo gotyckie Pomorza Gdanskiego Ziemi Chełmińskiej i Warmii*, Wrocław 1987

- Szczepkowska-Naliwajek 1996 K. Szczepkowska-Naliwajek, *Relikwiarze średnio-wiecznej Europy od IV do początku XVI wieku. Geneza, treści, styl i techniki wykonania*, Warszawa 1996
- Szczepkowska-Naliwajek 1999 K. Szczepkowska-Naliwajek, hasła w: *Ornamenta Ecclesiae Poloniae. Skarby sztuki sakralnej wiek X–XVIII* (katalog), Warszawa 1999
- Taburet-Delahaye 1995 E. Taburet-Delahaye, *Naissance et évolution de l'Oeuvre de Limoges*, w: *L'Oeuvre de Limoges. Emaux limousins du Moyen Age*, Paris 1995, s. 33–39
- Teksty 1981 *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła łacińscy*, przełożyli ks. Waclaw Eborowicz, ks. Wojciech Kania. Poprzedził wstępem ks. Wojciech Kania, Niepokalanów 1981
- Teksty 1986 *Teksty o Matce Bożej (w. VIII–XI). Ojcowie wspólnej wiary*, przełożył i poprzedził wstępem ks. Wojciech Kania, Niepokalanów 1986
- Thoma 1958 H. Thoma, *Schatzkammer der Residenz*, München 1958
- Trésors 1965 *Les trésors des églises de France*, Paris 1965
- Viollet-le-Duc 1854 E. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française de XI^e au XVI^e siècle*, t. 1–10, Paris 1854–1869
- Viollet-le-Duc 1858 E. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné du mobilier français de l'époque carolienne à la renaissance*, t. 1–6, Paris 1858–1875
- Vita Eudociae w: *Acta Sanctorum*, Paris 1863, t. 1, s. 19 nn.
- Vogel/Elze 1963 C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, t. I–II, *Le Texte*, Citta del Vaticano 1963
- Vogel 1965 C. Vogel, *La réforme liturgique sous Charlemagne*, w: *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*. Band II: *Das Geistige Leben*, Herausgegeben von Bernhard Bischoff, Düsseldorf 1965, s. 217–232
- Vollbach 1976 W. F. Vollbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz am Rhein 1976
- Walter 1992 Ch. Walter, *Sztuka i obrządek kościoła bizantyńskiego*, przełożyła Krystyna Malcharek, Warszawa 1992
- Weidenhoffer 1992 H. Weidenhoffer, *Sakramentshäuschen in Österreich. Eine Untersuchung zur Typologie und stilistischen Entwicklung in Spätgotik und Renaissance*, Graz 1992
- Wilhelmy 1993 W. Wilhelmy, *Der Marienstätter Altar*, w: *Hochgotischer Dialog. Die Skulpturen der Hochaltäre von Marienstatt und Oberwesel im Vergleich. Begleitbuch zur Ausstellung im Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Mainz ...*, Worms 1993
- Wilkinson 1972 J. Wilkinson, *The Tomb of Christ. An Outline of its Struktural History*, „Levant” 1972, vol. 4, s. 83–97

- Wistrand 1952 E. Wistrand, *Konstantins Kirche am Hl. Grab in Jerusalem nach den ältesten literarischen Zeugnissen*. Acta Universitatis Gothoburg 58. 1, Göthoburg 1952
- Wronikowska 1990 B. Wronikowska, *Picturae sacrae. Motywy ikonograficzne malowideł przedkonstantyńskich w chrześcijańskich katakumbach Rzymu*, Lublin 1990
- Zalewski 1974 Z. Zalewski, *Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania „Rytuału Piotrkowskiego” (1631)*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 1, Lublin 1974, s. 95–161
- Zimmer 1990 P. Zimmer, *Die Funktion und Ausstattung des Altares auf der Nonnenempore. Beispiele zum Bildgebrauch in Frauenklöstern aus dem 13. bis 16. Jahrhundert*, Köln 1990
- Zimmermann 1992 E. Zimmermann, *Der spätgotische Schnitzaltar. Bedeutung, Aufbau, Typen dargelegt an einigen Hauptwerken*, Leibnighaus Monographie, t. 5, Frankfurt am Main 1992

SPIS ILUSTRACJI

1. *Pyxis* z kości słoniowej, z przedstawieniem Ofiary Abrahama z początku V wieku, Berlin-Dahlem.
2. Daniel wśród lwów i prorok Habakuk z aniołem i chlebem; *pyxis* z kości słoniowej, V w., Trewir Rheinisches Landesmuseum.
3. Chrystus wśród apostołów; *scrinium* z grobu w Intercisa-Dunaújváros, Moguncja Römisch-Germanisches Zentralmuseum.
4. Srebrne *scrinium* z grobu w kościele św. Zofii w Sofii, po 330 r., Sofia Narodni Musej.
5. Srebrne *scrinium*, IV/V w., Baltimore The Walters Art Gallery.
6. Srebrne *scrinium*, IV/V w., skarbiec kościoła św. Wawrzyńca w Paspels.
7. Bazylika w Kharâb-Sems, V w., plan i rekonstrukcja wnętrza partii wschodniej wg G. Bandmanna.
8. Kościół św. Sergiusza w Rasafa, koniec VI w., plan i widok części wschodniej wg G. Bandmanna.
9. Przykład szafy z VI w., przechowującej księgi liturgiczne. Fragment miniatury z prorokiem Ezdraszem w *Codex Amiatinus*, Florencja Biblioteca Medicea-Laurenziana.
10. *Cyborium Anastazji*, jako przykład *ciborium minor*, VI w., Wenecja San Marco.
11. Scena rozmnożenia chleba na *pyxis* z kości słoniowej, VI w., Nowy Jork Metropolitan Museum of Art.
12. Niewiasty przy Grobie Chrystusa, *pyxis* z kości słoniowej, VI w., Nowy Jork Metropolitan Museum of Art.
13. Grób Chrystusa i scena rozmnożenia chleba na *pyxis* z kości słoniowej, VI w., Paryż Luwr.
14. Św. Szczepan z eucharystyczną *turris*, przerys reliefu z kości słoniowej, ok. VI w. wg F. Raiblego.
15. Plan kościoła S. Gao koło Nazaré, VII w.; partia wschodnia z kwadratowym prezbiterium wydzielona ścianą lektorium.
16. Prezbiterium jako *Sancta Sanctorum*; kościół św. Prokulusa w Naturns, ok. 750 r., partia wschodnia.
17. *Chrismale* ze skarba katedry w Chur, druga połowa VIII w.
18. *Chrismale* z kolegiaty Saint-Evroult w Mortain, ok. 700 r.
19. Plan bazyliki św. Bonifacego w Fuldzie z pierwszej ćwierci IX w.

20. Plan Centuli/Saint-Riquier, 799 r., z dyspozycją ołtarzy wg E. Lehmana.
21. Kielich św. Lebuinusa z Deventer (bez oprawy), kość słoniowa, początek IX w., Utrecht Muzeum Arcybiskupie.
22. Kielich św. Remigiusza, początek XIII w., Reims skarbiec katedry.
23. Limuzyńska *pyxis*, około 1200 r., Paryż Luwr.
24. *Atroforion*, obecnie relikwiarz św. Anastazego, koniec X w., skarbiec katedry w Akwizgranie.
25. Apsyda prezbiterium kościoła św. Gereona w Kolonii, druga połowa XII w.
26. *Cyborium Wolfganga*, około 1200 r., Ratzbona Diözesanmuseum.
27. *Cyborium Mistrza Alpais*, około 1200 r., Paryż Luwr.
28. *Pyxis* z kościoła św. Kuniberta w Kolonii, około 1200 r.
29. *Pyxis pediculata*, koniec XIII w., bazylika św. Gerwazego w Avranches.
30. *Pyxis* z kości słoniowej, ok. 1200 r., Maastricht, skarbiec kościoła Sint Servaas.
31. *Pyxis*, początek XIII w., Saint-Omer, skarbiec katedry Notre Dame.
32. *Pyxis*, początek XIII w., Bruksela Museum des Parc du Cinquantenaire.
33. Kornelimünster, plan kościoła opackiego, 814–817 r., wg W. Jacobsena.
34. Michaelstadt-Steinbach, plan kościoła opackiego, 815–827 r., wg W. Jacobsena.
35. St. Gallen, plan kościoła opackiego, ok. 830 r., wg Dehio von Bezold.
36. Plan z St. Gallen, ok. 830 r., fragment wschodniego chóru z ołtarzem głównym.
37. St. Gallen, kościół opacki pod wezwaniem Panny Marii i św. Gallusa, 830–835 r., wg W. Jacobsena.
38. Maria z Dzieciątkiem oraz *propitiatorium* z Arką Przymierza, ok. 1210 r., Paryż, katedra Notre Dame.
39. Wnętrze *Sancta Sanctorum*, miniatura w *Biblii Gumperta* (fragment), koniec XII w., Erlangen Universitätsbibliothek.
40. Wnętrze *Sancta Sanctorum*, fragment miniatury z *Psalterza Floharda*, IX w., opactwo St. Gallen Stiftsbibliothek.
41. Wnętrze *Sancta Sanctorum*, Jean Fouquet, fragment miniatury z *Antiquitates Judaicae*, po 1470 r., Paryż Bibliothèque Nationale.
42. *Msza św. Erharda*, fragment miniatury w *Kodeksie Uty*, pierwsza ćwierć XI w., Monachium Bayerische Staatsbibliothek.
43. *Cyborium Arnulfa*, ok. 870 r., Monachium Schatzkammer der Residenz.
44. Szkatulka z kościoła Notre Dame w Bellac, 1120–1140 r.
45. Szkatulka z opactwa Grandmont, 1180–1200 r., Limoges Musée Municipal.
46. Tabernakulum – Arka Przymierza, Limoges, ok. 1200 r., Paryż Luwr.
47. Tabernakulum z Saint-Aignan (zamknięte), Limoges, 1225–1230 r., Chartres skarbiec katedry.
48. Tabernakulum z Chevres (zamknięte), Limoges, 1220–1230 r., Nowy Jork The Metropolitan Museum of Art.
49. Tabernakulum z Saint-Aignan (otwarte).
50. Tabernakulum z Chevres (otwarte).
51. Madonna z Dzieciątkiem, Limoges, ok. 1200 r., Nowy Jork The Metropolitan Museum of Art.
52. Madonna z Dzieciątkiem, Limoges, ok. 1200 r., rewers.
53. Madonna z Dzieciątkiem, Limoges, ostatnia tercja XIII w., Nowy Jork The Metropolitan Museum of Art.
54. Madonna z Dzieciątkiem, Limoges, ostatnia tercja XIII w., rewers.
55. *Pyxis maryjna*, Limoges, pierwsza połowa XIII w.

56. Madonna szafkowa z Norymbergi (zamknięta), Pomorze Wschodnie, koniec XIV w., Norymberga Germanisches Nationalmuseum.
57. Madonna szafkowa z Norymbergi (otwarta).
58. Madonna szafkowa z Lubiszewa, ok. 1400 r., Pelplin Muzeum Diecezjalne.
59. Korona ołtarzowa z Monzy z relikwiarzem Krzyża Świętego, VI w., rekonstrukcja Ch. Rohault de Fleury.
60. Inicjal „D” w *Sakramentarzu Drogonia*, ok. 850 r., Paryż Bibliothèque Nationale.
61. Biskup przed ołtarzem, fragment miniatury w *Psalterzu Saksońskim*, ok. 1010 r., Londyn British Library.
62. *Pyxis* z kości słoniowej z kościoła w Moggio, VI i IX w., Waszyngton Dumbarton Oaks Collection.
- 62 a. *Pyxis* z zawieszeniem, złocona miedź, Florencja, ok. 1200 r.
63. Ołtarz główny katedry w Arras, rysunek E. Viollet-le-Duc na podstawie obrazu tablicowego z początku XVI w.
64. Tronująca Madonna z Dzieciątkiem i anioł w kompozycji *tabernaculum pensile*, rekonstrukcja E. Viollet-le-Duc.
65. Kapitel w krużganku klasztoru w Moissac, ok. 1110 r., rysunek E. Viollet-le-Duc.
66. *Pavillon* z kościoła w Laguene, rekonstrukcja E. Rupin.
67. *Conopeum (pyx-cloth)* z kościoła w Hessel, Londyn British Museum.
68. Eucharystyczne *coopertorium*, pierwsza ćwierć XIII w., Minden skarbiec katedry.
69. *Sancta Sanctorum* świątyni Salomona, fragment miniatury w *Psalterzu z Canterbury*, ok. 1200 r., Paryż Bibliothèque Nationale.
70. Gołębicza eucharystyczna, Limoges, pierwsza ćwierć XIII w., Salzburg skarbiec katedry.
71. Gołębicza eucharystyczna, Limoges, ok. 1230 r., Waszyngton National Gallery of Art.
72. Gołębicza eucharystyczna, Limoges, ok. 1215 r., Nowy Jork The Metropolitan Museum of Art.
73. Ścienne sakrarium, po 1350 r., kolegiata w Wiślicy.
74. Ścienne sakrarium, początek XIV w., kościół św. Szymona i Judy Tadeusza w Nowej Wsi Kąckiej.
75. Ścienne sakrarium, druga połowa XV w., kościół farny w Senden.
76. Polichromia wokół sakrarium w kościele parafialnym w Czchowie, 1368–1380 r., wg A. Karłowskiej-Kamzowej.
77. Polichromia wokół sakrarium w kościele parafialnym w Jasionej, trzecia ćwierć XIV w., wg A. Karłowskiej-Kamzowej.
78. *Vir Dolorum* nad sakrarium w kościele parafialnym w Okoninie, czwarta ćwierć XIV w.
79. Polichromia wokół sakrarium w kościele parafialnym w Bejsceach, ok. 1400 r., wg A. Karłowskiej-Kamzowej.
80. Ścienne sakrarium w obejściu chóru kościoła św. Sebalda w Norymberdze, początek XV w.
81. Ścienne sakrarium w kościele szpitalnym w Rothenburg ob der Tauber, 1390–1400 r.
82. Szafa relikwiarzowa z katedry w Kwidzynie, koniec XIV w.
83. Szafa relikwiarzowa z dawnego kościoła Premonstratensów w Cappenberg, ok. 1400 r., wg J. Hertkensa.
84. Nastawa relikwiarzowa z kościoła Cystersów w Marienstatt, ok. 1350 r.
85. Nastawa relikwiarzowa (tzw. *Klarenaltar*), ok. 1350 r., katedra w Kolonii.
86. Ścienne sakrarium z kościoła parafialnego w Bausenhagen, wg J. Hertkensa.
87. Ścienne sakrarium w kościele St. Maria zur Wiese w Soest, ok. 1400 r., wg J. Hertkensa.
88. Sakramentarz z kościoła św. Piotra i Pawła w Strzegomiu, ok. 1450 r.
89. Sakramentarz z prezbiterium katedry we Fritzlar, ok. 1350 r.

90. Sakramentarz z kościoła św. Jakuba w Malujowicach, 1511 r.
91. Sakramentarz w Liebfrauenmünster w Ulm, ok. 1475 r.
92. Ołtarz z wolno stojącym tabernakulum-cyborium, fragment miniatury Girolamo da Cremona w *Antyfonarzu* z 1475 r., Siena Libreria Piccolomini.
93. Lorenzo di Pietro (zw. Vecchietta) tabernakulum-cyborium, 1467 r., Siena katedra.
94. Ostensorium relikwiarzowe, XV/XVI w., Montepulciano katedra.
95. Thomas z Villach, polichromia wokół ściennego sakrarium w kościele św. Andrzeja w Thröl, 1482 r.
96. *Pyxis* ze skarbcza katedry w Xanten, ok. 1370 r.
97. Anastasis i Grób Pański na *Planie Jerozolimy z Cambrai* (fragment), ok. 1170 r., Cambrai Bibliothèque Municipale.
98. *Sepulcrum Domini* w centrum rotundy św. Maurycego w Konstancji, ok. 1260 r.
99. *Pyxis* z kaplicy zamkowej w Eltz nad Mozela, początek XIV w.
100. *Pyxis* z kościoła św. Sykstusa w Haltern, trzecia ćwierć XIV w.
101. *Pyxis* ze skarbcza katedry w Pienza, druga ćwierć XIV w.
102. *Pyxis* z kościoła św. Pankracego w Bulden, druga ćwierć XV w.
103. *Pyxis* z kościoła Mariackiego w Gdańsku, pierwsza połowa XV w., Gdańsk Muzeum Narodowe.
104. *Pyxis cristallina*, druga ćwierć XIV w., Fritzlar skarbiec katedry.
105. *Pyxis cristallina*, druga ćwierć XIV w., Kraków kościół św. Andrzeja.
106. Nodus krzyża relikwiarzowego z kościoła Dominikanów w Lüttich, ok. 1350 r.
107. Cyborium jako Arka Przymierza, XIV w., Veruela kościół parafialny.
108. Cyborium jako Arka Przymierza, XIV w., Anglia kolekcja prywatna.
109. Puszka-ostensorium jako Arka Przymierza, XV w., Anglia kolekcja prywatna.
110. Puszka-ostensorium jako Arka Przymierza, koniec XVI w., Madryt kolekcja Lazaro.
111. Monstrancja z kościoła św. Wawrzyńca w Aherweiler, ok. 1350 r.
112. Monstrancja z kaplicy zamkowej w Eltz nad Mozela, ok. 1370 r.
113. Krzyż relikwiarzowy z daru Junge Wyikego, ok. 1450 r., Olsztyn Muzeum Warmii i Mazur.
114. Monstrancja z kościoła św. Łucji w Löf, 1427 r.
115. Monstrancja z kolegiaty w Kruszwicy (fragment), ok. 1500 r.
116. *Lunula*, koniec XIV w., Amsterdam Rijksmuseum.
117. Monstrancja z kościoła parafialnego w Raciborzu, 1495 r.
118. Monstrancja z dawnego kościoła Cystersów w Sedlec, ok. 1400 r., Praga Galeria Narodowa.
119. *Monstrancja Stoneczna*, XV w., Muzeum Cluny.

INDEKS OSÓB I POSTACI BIBLIJNYCH

- | | |
|--|---|
| <p>Aaron 121, 181
 Abbas Rupertus 171
 Abel 12
 Abelard P. 102
 Abraham 12, 13, 22
 Adalhard 97
 Adamek T. 215
 Aelfric (Grammaticus) 104
 Albert Wielki, św. 161
 Aleksander, bp 166
 Alkuin 62, 64, 95
 Alpais 84, 85
 Amalarius Symphosius 31, 64–66, 70
 Amalariusz z Metz 221
 Ambroży, św. 35, 51, 54, 71
 Anastazja 38, 39
 Anastazy, św. 79, 80
 Andrieu M. 31, 32, 34, 41, 44, 70
 Andrzejewski R. 12
 Angilbert, opat 69
 Arnulf 109–111, 136
 Augustyn, św. 30, 65, 71, 86
 Aumann W. 102</p> | <p>Beda Czcigodny (Venerabilis) 34, 71, 103, 113, 114, 149, 209
 Benedykt, św. 17, 91, 92, 94, 96, 97, 102, 221
 Berengariusz 159, 223
 Berliner R. 183
 Bernard, św. 124
 Berthold, franciszkanin 135
 Besaleel 59, 95
 Bilczewski J. 61
 Blau J. G. 211
 Bloch P. 50, 51, 54, 55, 95, 96, 104
 Blouet L. 59
 Bober A. 9
 Bochnak A. 206
 Boeckelmann W. 53
 Bonawentura, św. 183, 209
 Braun J. 6, 13, 25, 32, 33, 35, 36, 40, 41, 44–46, 48, 55, 56, 71, 74, 76–79, 86–89, 102, 104, 109, 114, 115, 133, 136–139, 143, 144, 152, 157, 187, 188, 203, 208, 210, 212, 216
 Braunfels 56, 80, 136
 Brooks N. C. 45
 Browe P. 32, 33, 69, 153, 160–163, 166, 206, 211, 212, 218
 Brykowski R. 215
 Busch W. 54
 Buschhausen H. 11–16, 18, 19, 20, 22</p> |
| <p>Balbulus N. 95
 Bandmann G. 26–31, 34, 35, 37, 81, 82, 95, 100
 Bania Z. 7, 45–47, 80, 151
 Barbier de Montault 117
 Bauerreiss R. 163
 Bazyli Wielki, św. 9, 133, 152</p> | <p>Cabrol F. 55
 Carl D. 196
 Caspary H. 6 123, 171, 192, 196–198</p> |

- Ceocyliusz 35
 Ceolfriid, opat 37, 55
 Cezary z Heisterbach 112
 Chevalier E. 108
 Chlodwig 45
 Chrzanowski T. 194
 Claussen 71, 72
 Clovis 152
 Comgall, św. 56, 57
 Cook G. H. 147
 Cremona Maiano Girolamo da 196, 197
 Crescentio Grzegorz de 167
 Cyprian, św. 15, 35
- Daniel 14, 22
 Danilewicz 143
 Dawid 61, 95
 Deichmann F. W. 11, 12, 30
 Dionizy, św. 152
 Dix G. 10, 25, 26, 33, 134
 Dobrzeńcki T. 180, 183
 Dola K. 168
 Douai J. de 212
 Dölger 56, 71
 Dominico, opat 76
 Drake Boehm B. 116
 Drews P. 24
 Drogon 80, 136, 137
 Drost W. 196
 Dumoulet E. 26, 198, 112, 199, 222
 Durandus W. 91, 105–107, 112, 222
- Efrem, św. 16
 Eggenberger Ch. 53
 Einhard 95, 97
 Elbern V. 57–59, 74–77, 96, 110, 131, 132
 Elze 38, 40, 103, 133
 Engemann J. 13, 16
 Erhard, św. 109, 110, 136
 Eudocja, św. 15, 22,
 Euw A. von 44
 Ezdrasz 36, 37
 Ezechiel 26
- Faulner A. 184
 Feruzzi A. 196
 Fides, św. 122
 Filarska B. 10, 12, 18, 29, 54
- Filip, legat papieski 144, 168
 Fischer von Erlach J. B. 210
 Fleury Robault de 132
 Florus 64
 Folchard 107, 108
 Forsyth I. H. 122
 Foucart-Borville J. 6, 37, 104, 106, 112, 113,
 149, 152, 165, 166
 Fouquet J. 108
 Franciszek, św. 166
 Franz A. 46, 56, 62–64, 68, 163
 Freestone W. 5, 33
 Fritz J. M. 172, 194, 200, 203–207, 214–217
 Frey D. 76
 Friaul E. von 132
 Fries W. 124, 125, 128, 130
 Frodo 153
- Galia Placydia 37
 Galicka I. 215
 Gallus, św. 98, 100
 Gamber K. 45, 46, 49, 50, 52, 53, 109–111
 Gauthier M.–M. 89, 113, 117, 123, 124, 136,
 155
 Gaux de la Berchere Ch. le 141, 145
 Gebhard z Konstancji, bp 136
 Geiselmann J. 66, 153, 159
 Geldern Filipina von 187
 Geldern Izabela von 187
 Geldern Reinald von 187
 German, św. 46, 120
 Geron, abp 122
 Gerson J. 130
 Gębarowicz M. 126
 Giberti G. M. 5
 Giovagnoli 13
 Gładyszewski L. 54
 Godeschalk 182
 Gotzbert, opat 97, 100, 101
 Grabar A. 80
 Granat W. 65, 159
 Grime E. G. 80
 Gromnicki T. 167, 168
 Grzegorz Wielki 34
 Grzegorz z Nyssy 34
 Grzegorz z Tours, św. 31, 45, 46, 152
 Guć-Jednaszewska T. 196
 Guldán E. 183
 Gumiński S. 211

- Habakuk 14
 Hadrian 62
 Haito, opat 99
 Hartwagner S. 200
 Hartzheim J. 166
 Hausherr R. 51, 149
 Heimann-Schwarzweber A. 47
 Heitz 69
 Herakles 22
 Hertkens J. 186, 191
 Hieronim, św. 11, 26, 32, 37
 Hipolit Rzymiski, św. 11, 219
 Hoffman K. 129
 Honoriusz III 76, 91, 101, 161, 165
 Honoriusz, mnich 51
 Humbert 83
- Ildefons 121
 Innocenty III 164
 Ireneusz, św. 16
 Iwon 130
 Izaak 12
 Izajasz 26
 Izydor z Sewilli 33, 37, 38, 51, 65, 153, 208
- Jacobsen W. 51, 52, 67, 91–94, 97–101
 Jakub, legat papieski 167, 168
 Jan, bp 130
 Jan, św. 30, 112, 115
 Jan Chryzostom, św. 37, 71
 Jan Chrzyciel 149
 Jan Dobry 108
 Jan Geometres 120
 Johannes Distemius Blaerus 217
 Journet K. 35
 Józef Flawiusz 108
 Jugnitz J. 222
 Julianna z Cornilons 217
 Jungmann J. A. 9, 10, 23, 29, 31, 34, 62, 71,
 72, 86, 160–162
 Jupiter 22
 Justyn, św. 9, 10
- Karłowska-Kamzowa A. 177, 178, 181
 Karol Młot 62
 Karol V 108
 Karol Wielki 56, 61–63, 66, 69, 75, 91, 95, 97,
 221
 Karwot E. 163
- Kasjodor 37, 55
 Keller H. 184, 187
 Kennedy V. L. 164
 King A. A. 6, 25, 26, 33, 45, 146
 Klamt J.-Ch. 89
 Klara, św. 187, 189
 Klausner 37
 Kolosowski T. 23
 Kolumban, św. 33, 94
 Konstantyn Wielki 23, 46, 62
 Kornecki M. 194
 Kottje R. 50
 Kozakiewicz S. 163
 Kölman L. 106
 Köster L. 5, 10, 23, 25, 45, 73
 Krautheimer R. 67
 Kroos R. 126, 127, 129, 130
- Labuda A. 184, 185
 Laifwin, św. 74
 Lassus 27
 Laurentin 121
 Lebuinus, św. 74–76
 Lechner G. M. 121, 125
 Leclercq 11, 14, 15, 44
 Legner A. 112, 120, 189
 Lehmann E. 68, 69, 151
 Leon, opat 45
 Loersch H. 152
 Lorenz R. 30
 Ludwik Pobożny 91, 97
 Ludwik VI 144
 Luft A. 10
 Lüdke D. 121, 123
 Lyndwood W. 134, 135
- Łazarz 22
 Łukasz, ewangelista 112
- Madej H. 173
 Maiano Benedetto da 196
 Malachiasz 149
 Mandalá 29
 Marcinkowski W. 190
 Marek, ewangelista 112
 Maria Magdalena, św. 178
 Mateusz, ewangelista 71, 112
 Maur Raban 65, 67, 71, 76, 95, 96
 Mc Nally R. E. 50

- Melchizedek 12
 Mercier B. Ch. 49
 Michalski S. 65
 Miziołek J. 196, 217
 Mojżesz 22, 37, 49, 94, 103, 108, 181
 Mokrzycki B. 16, 38, 62
 Mossakowski S. 210
 Mönch J. 184
- Nanker, bp 162
 Naredi-Reiner P. 49–51, 95
 Neunheuser B. 66, 159, 164
 Niebling G. 23
 Nordhagen P. J. 35
 Nordström C. O. 37
 Nowiński J. 12, 49, 120
 Nowowiejski J. 26
 Nußbaum O. 6, 9, 10, 11, 16, 17, 22–24, 31, 33, 34, 41, 44, 55–57, 72, 84, 104, 121, 122, 127, 131–133, 135, 137, 139–147, 154, 157, 163, 165, 166, 167–171, 174, 175, 192, 199
- Obląg J. 172, 179
 Odon z Sully, bp. 159, 161, 164
 Orygenes 49, 220
 Otto III 80
- Pagaczewski J. 206
 Parenti G. 167
 Pasierb 71
 Paul J. 55
 Paulin z Noli 30
 Paulus 30
 Pepin Mały 62
 Perpeet-Frech L. 6, 211, 215, 217
 Pfeiffer A. 197
 Pietro Lorenzo (Vecchieta) di 196–198, 205
 Piotr, św. 115, 178
 Piotr Damian 121
 Pocknee C. E. 146
 Pokora J. 175
 Pompejusz 108
 Pseudo Germanus 46
 Pseudo Hugon 111
 Pseudo-Amfiloch 133, 152
 Pseudo-Dionizy Aeropagita 71
- Radebertus Paschasius 66
 Radler G. 124–130
 Radulphus Ardens 218
 Rafalko A. 143
 Raible F. 5, 10, 23, 30, 33, 45, 47, 104, 111, 123, 131, 134, 135, 139, 140, 142, 146, 152, 162, 172, 181, 189
 Ratgar, opat 67
 Regino z Prüm 61, 73
 Remigiusz z Reims, św. 45, 77
 Rigaud O. 165, 170
 Righetti Mario 71, 152, 162
 Robert, opat 137
 Roos M. 19
 Rubin M. 211
 Rudolf, mnich 163
 Rupert 171
 Rupertus 182
 Rupin 48, 77, 117, 124, 144, 145
- Salimbene 170
 Salomon 49, 50, 51, 54, 91, 94–96, 99, 100, 102, 103, 106, 121, 149, 150, 218
 Saluces Georges de 174
 Samek J. 211
 Sawicki J. 169
 Sauer B. 26, 30, 31
 Sczaniecki 161
 Schenk K. W. 56
 Schiffers H. 69
 Schiller G. 183
 Schlosser J. von 95
 Schlunk H. 52
 Schmid A. 102
 Schulze-Senger C. 187
 Sedlmayer M. 96
 Sergiusz II 152
 Serwiusz (Servus Maurus Honoratus) 32
 Simon M. 11
 Simon, abp 141
 Simson O. von 102, 103
 Sinka T. 30
 Skubiszewski P. 84
 Sofroniusz 68
 Squarciapino M. F. 23, 32
 Stefan, król Anglii 135
 Steinen W. 62
 Strzelczyk J. 50, 56, 94, 96
 Swarzenski G. 109

- Sygietyńska H. 215
 Szczepan, św. 47, 48
 Szczepkowska-Naliwajek K. 7, 54, 57, 59, 82, 112, 122, 184, 187, 203, 205, 206, 212–214
- Taburet-Dalahaye E. 114
 Teodoryk 103
 Tertulian 10
 Theodulf 95, 96
 Theofan 80
 Thoma H. 109
 Thomas 199, 200
 Tomasz, św. 86, 118
 Trajan 22
- Urban IV 162
 Urlych, św. 84
 Urszula, św. 187
 Uta 108, 110, 111, 136
- Vecchieta 198
 Viollet-le Duc E. 140, 142, 144, 145
- Vogel C. 38, 40, 62, 63, 103, 133
 Volbach W. 11–14, 42–44, 47, 138
- Wacław, bp 168
 Walter Ch. 29
 Walter, opat 154
 Wawrzyniec, św. 37
 Weiderhoffer H. 6, 180, 192, 199–201
 Wiktor, św. 121
 Wilhelmy W. 187
 Wilkinson J. 46, 151
 Wistrand E. 45
 Władysław Jagiello 213
 Wronikowska 11, 18
 Wyike J. 213, 214
- Zachariasz 69
 Zalewski Z. 162
 Zimmer P. 189
 Zimmermann E. 187
 Zini F. 5
 Zlat M. 175, 194

INDEKS MIEJSCOWOŚCI

Adge 31
 Akwilea 175
 Akwizgran 56, 69, 79, 80, 94, 95
 Albi 141
 Amelia 79
 Amiens 126, 157
 Amsterdam 215
 Angers 143, 146
 Aniane 91, 92, 94–97, 102, 104, 105, 221
 Anz 180
 Argelliers 92
 Arras 140, 147, 150, 151, 212
 Artois 212
 Asyż 166
 Aherweiler 213
 Augsburg 193
 Autun 51, 76, 91, 101
 Auxerre 153
 Avranches 87, 88

 Babisqua 27
 Baltimore 18, 21
 Bangor 56
 Bargello 138
 Battle Abbey 154
 Bausenhagen 190, 191
 Bec 160
 Bejsce 178
 Bellac 112, 113
 Berlin 13, 129
 Bielsk 211

 Bobbio 46
 Bonn 22
 Boqueleaux 108
 Bourget 147
 Braga 51
 Brauweiler 86
 Bruksela 89
 Brunswick 87
 Buda 168
 Bulden 204
 Burgerroth 88

 Cambrai 137, 200, 201
 Canoscio 13
 Canterbury 136, 149, 150, 160
 Cappenberg 186
 Centula 68, 69, 93
 Chantilly 108, 113
 Chartres 103, 117, 130
 Chevres 117–119
 Chojnice 205
 Chur 58
 Cimitile 30
 Cismar 187
 Clairvaux 124
 Cluny 84, 102, 134, 153, 157, 160
 Conques-en-Rouergue, opactwo 122
 Corbie 66
 Coventra 166
 Czchów 177

Darmstadt 83
 Deutz 171
 Deventer 74, 75
 Doberan 184
 Dobrocin 181
 Dura Europos 10
 Durham 134

 Echternach 97
 Egisheim 130
 Elbląg 128, 129
 Eltz 203, 213, 214
 Emaus 118, 119
 Erlangen 106

 Farfa 134
 Fiesole 196
 Fleury 96
 Florencja 37
 Florencja 124, 138, 139, 196–198
 Fritzlar 193–195, 206, 207
 Fulda 67, 94, 96, 105

 Gdańsk 196, 205
 Germigny 95
 Germigny-des-Prés 94–96
 Grandmont, opactwo 114, 115, 139

 Halberstadt 184
 Haltern 203
 Heisterbach 112
 Hessel 146
 Hirsau 97
 Hirsau 134

 Intercisa-Dúnayváros 17, 21
 Isling 141

 Jasiona 177
 Jerozolima (Jeruzalem) 45, 46, 49, 68, 80, 83, 89, 102, 150, 200

 Kartagina 15, 35
 Kaysersberg 130
 Keisersheim 193
 Keisheim 193
 Khârab-Sems 28
 Kierza 64
 Klonówka 128, 129

 Koblencja 97
 Kolonia 81, 83, 86, 87, 122, 187, 188
 Komele 112
 Konstancja 80, 136, 200, 201
 Konstantynopol 50, 65, 69
 Kornelimünster 91, 92, 99
 Kraków 167, 206, 207, 211
 Kruszwica 214
 Krzyżowice 178
 Kwidzyn 184, 185

 Laguenne 145
 Laodycea 10
 Laon 137
 Lateran 46
 Legnica 202
 Leodium 167, 172
 Limoges 77, 78, 84, 85
 Limoges 48, 112, 114–117, 119, 121–125, 154–156, 222
 Lincoln 135
 Liworno 42
 Löf 214, 217
 Londyn 47, 136, 146
 Lozanna 174
 Lubiszewo 128, 129
 Lugano 79
 Lüttich 207
 Lwów 211
 Lyon 16

 Maastricht 88, 89
 Macon 33
 Madryt 210
 Malujowice 194, 195
 Marienstatt 187, 188
 Maursmünster 92
 Mayen 214
 Mediolan 47
 Mende 105
 Metz 31, 64, 65, 70, 136, 221
 Michaelstadt-Stenbach 92, 93
 Milewe 71
 Minden 147, 150
 Moggio 138
 Moguncja 18, 38
 Moissac 144, 145, 149, 150
 Monachium 47, 109, 111, 193
 Monte Cassino 91, 94

- Montepulciano 198, 199
 Monza 46, 132
 Mortain 59
 Moselweiss 130
 Münset 205
 Münster 166
 Münstereifel 92
 Muotathal 57
- Nantouillet 113
 Naturns 52, 53
 Nazaré 52, 94
 Nola 30
 Norymberga 126, 127, 179
 Nowa Wieś Kącka 175, 176
 Nowy Jork 42, 43, 117, 122, 123, 128, 155
 Nursja 17
 Nyssa 34
- Okonin 178, 179
 Oksford 166
 Olsztyn 172, 173, 214
 Orlean 130
 Oxford 104
- Paderborn 97
 Parma 170
 Paryż 46, 80, 105, 108, 120, 136, 137, 139,
 144, 149, 154, 155, 161, 164
 Paspels 20, 21
 Pawia 167
 Petershausen 136, 141
 Pienza 204
 Praga 217
- Racibórz 216
 Rasafa 27, 28
 Ratyzbona 51, 82, 83, 109, 135
 Rawenna 37, 95, 167
 Reichenau-Mittelzell 97, 99
 Reims 45, 77
 Rothenburg ob Der Tauber 181, 182
 Rouen 159, 165, 170
 Rudy Raciborskie 163
 Rzym 31, 50, 55, 66, 91, 97, 102, 159
- S. Gião 52, 94
 Saint-Aignan 117, 118
 Saint-André-les-Troyes 192
- Saint-Benoît-sur-Loire 96
 Saint-Omer 88, 89
 Saint-Quentin 22
 Saint-Riquier 68, 69
 Salzburg 154, 155
 Samaria 30
 Santo Domingo, opactwo 76
 Saragossa 208
 Schatkamer 89
 Sedlec 216, 217
 Seine-et-Marne 113
 Sejny 128, 129
 Seligenstadt 97
 Senden 175, 176
 Sewilla 33, 37, 38, 51
 Sewilla 65, 153, 208
 Siena 196-198
 Sieroty 178
 Silos 76
 Silva Candida 83
 Sitten 42
 Soest 129, 191
 Sofia 18, 19, 21
 Springirsbach-Rode 171
 St. Alban 38, 137
 St. Denis 129, 152
 St. Gallen 63, 97-101, 108
 St. Germigny-des-Près 54
 Steinbach 97
 Straubing 180
 Strzegom 192, 193
 Strzelniki 178
 Sully 159, 161, 164
 Szentendre 22
- Thröl 199, 200
 Toledo 121
 Tours 31, 45, 46, 52, 152, 159
 Trésors 88
 Trewir 14
 Trewir 73, 166, 170
 Tuluza 108
- Udine 138
 Ulm 175, 194, 195
 Utrecht 74, 136
- Vercella 159
 Verden 99

- Veruela 208, 209
 Villach 199, 200
 Vivarium 37
- Waermouth-Jarrow 37, 55
 Waszyngton 155
 Watykan 66
 Wells 147
 Wenecja 38, 80
- Werden 97, 212
 Werona 5
 Wilczków 179
 Wiślica 172, 173
 Wrocław 167
- Xanten 200, 201, 203
 Ziębice 194

INDEKS RZECZOWY

ad sanctos zob. sepultura 15, 18
 adoracja 70, 126, 134, 169, 170, 173, 174, 184
 aedacula zob. edicula 23, 37
 altare portatile 109
 altare fixum 71
 Anastasis 46, 47, 80–83, 89, 90, 221
 aniol 14, 42, 53, 85, 86, 102, 108, 110, 114,
 115, 118, 130, 141–143, 149, 151, 174, 177,
 197, 208, 216, 217
 apostoł 13, 17, 18, 21, 42, 66, 85, 117, 138,
 149
 apsyda 18, 27, 30, 31, 54, 67, 71, 72, 80, 81,
 92, 95, 98–100, 195
 arca 10, 14, 15, 54, 107, 112
 arca testamenti zob. Arka Przymierza 53
 arca turalis 11
 architrav 75
 arcula 10, 14, 15, 22, 23
 arcula turaria 11
 Arka Przymierza 49, 50, 53–55, 59, 94, 95,
 96, 103–108, 112–114, 119–121, 129, 130,
 131, 139, 149–151, 181, 208–211, 218, 220–
 224
 Arma Christi 141, 151, 216
 Arma Passionis 177, 179, 197
 armariolum 172
 armarium 171, 172, 134, 167, 170, 174
 armatrium 172
 atrium 23
 atrofion 79, 80

baldachim 37, 105, 123, 139, 180, 183, 192,
 222
 baptyserium 152
 baranek 18, 112
 bazylika 28, 30, 31, 34, 66, 67, 87, 88, 91–93,
 95, 97, 99, 152, 221
 biblijne typy zob. typologia biblijna 12, 14
 Bible Moraliseć 108, 116, 118, 120
 Boże Ciało (uroczystość) 86, 162, 172, 206,
 212, 213, 217
 Bóg Ojciec 14, 16, 38, 49, 51, 55, 56, 61, 65,
 72, 86, 102, 103, 106, 120, 121, 123, 128–
 130, 133, 160, 206, 208, 212, 213, 217, 223
 bursa 128, 129, 173
 cancelli 51, 52, 108
 cappa 144, 146
 capsula 12, 14, 34, 36, 39–42, 47, 48, 57, 61, 72,
 74, 112, 219
 capsella 10, 56, 166
 Cheruby 50, 53, 54, 95, 103, 106, 108, 208,
 209, 218
 chorus stallatus 165, 183
 chór 67, 97–99, 129, 134, 137, 165, 170, 179,
 195, 242, 244
 chrismal 55
 chrismale 40, 44, 47, 55–59, 113, 221
 chrismarion 55
 chrismarium 55
 chrystogram 18, 21

Chrystus 9–11, 13, 14, 17, 18, 21, 23, 27, 29,
 30, 32–35, 38, 40, 42–47, 50, 54, 55, 63–66,
 68, 70–72, 75, 76, 80, 81, 90, 103, 105, 110,
 112, 113, 114, 122, 130, 133, 141, 149, 152,
 159–162, 165, 174, 177–182, 196, 199, 202,
 206, 208, 209, 211, 216–224
 „Chrystus w Studni” 177, 180
 Ciało Pańskie 5–7, 16, 25, 26, 32, 34, 35, 45,
 46, 56, 65, 66, 69–72, 81, 83, 111, 112, 115,
 119, 131, 133, 135, 136, 139, 143, 151–154,
 159, 161–163, 165, 166, 168–172, 176, 182,
 184, 189, 202, 206, 208, 219–223
 ciborium (cyborium) 37–39, 43, 51, 82–87,
 102, 103, 105–107, 109–111, 139, 141, 133,
 134, 136, 137, 145, 149, 192, 196, 202, 204,
 205, 208, 209, 211, 222
 ciborium minor 38, 39, 109
 ciphus zob. scyphus 141
 circuire altaria 32, 69
 cista 14, 112
 claustrum 69
 columba zob. gołębica 36, 151–155, 157
 communio spiritalis zob. Komunia duchowa
 162
 conditorium 33, 34, 38, 172, 220
 conopeum 143–147, 222
 coopertorium 143, 147–151, 222, 223
 cophinus 172
 corona 74, 131, 132, 137, 154, 155
 corona muralis 155
 Corpus Domini 5–7, 9, 10, 17, 25, 33, 35, 39–
 41, 45, 46, 54, 58, 59, 61, 70, 71, 73, 76, 81,
 85, 86, 89–91, 104, 106, 112, 131–135, 137,
 139, 147, 149–151, 153, 154, 159–162, 164–
 171, 174, 181, 183, 191, 196, 202, 204, 212,
 219–222, 224
 craticula 109, 110, 131
 crismale zob. chrismale 55, 57
 cuppa 147
 custodia 33, 134, 135, 143, 146, 159, 163, 164,
 166, 167, 169–172, 175, 219
 Cyborium eucharystyczne 39, 86
 Cyborium ołtarzowe 39, 51, 102, 136
 diaconicon 26, 27, 29, 31, 220
 dies aliturgici 9, 23, 26, 33, 219
 domek eucharystyczny zob. sakramentarz
 175, 189, 192, 196
 dominicale 10, 18

Duch Święty 38, 40, 119, 121, 153, 223
 edicula 23
 egzegeza alegoryczna 12
 elevatio hostiae 161–163, 211, 212, 218, 223
 enkolpion 44
 epifania 160, 177, 181
 Eucharystia 5–7, 9–12, 14–17, 22–27, 29–35,
 37, 38, 40, 41, 44–46, 48, 49, 54–56, 59, 61,
 63–66, 69–74, 76, 79, 80, 83, 84, 86, 90, 104,
 113, 127–131, 134, 135, 147, 159, 172, 174,
 176, 180, 181, 183–187, 189, 190, 192–196,
 198, 200, 202, 208, 211–213, 215, 217, 219–
 224, 226–229
 fenestella 172, 175
 fenestra 165, 171
 fermentum 33
 fractio panis 86, 152
 gallikańska liturgia 38, 40, 45–48, 50, 51, 53,
 55, 62, 70, 99, 200
 gerolum 55, 57
 gołębica 36, 86, 124, 131, 133, 134, 151–157,
 222, 223
 grecka liturgia 30
 Grób Pański 46, 47, 68, 69, 75–81, 83, 89, 90,
 115, 116, 118, 119, 180, 181, 199–201, 204,
 206, 208, 216, 220, 221, 224
 herma 187
 hostia 45, 46, 66, 70, 83, 85, 86, 89, 105, 122,
 124, 135, 153, 154, 160–163, 168, 170, 171,
 173, 174, 179, 182, 183, 185, 189, 190, 194,
 198, 202, 206, 209–215, 217, 218, 223
 ikonoklastyczny spór 64, 221
 ikonoklazm 65
 introitus 31, 34, 40
 iryjska liturgia 50, 56
 jerozolimska liturgia 49, 69
 kadzielnica 47, 118, 130
 karolińska liturgia 61, 70, 76, 131, 222
 katedra biskupia 72
 kielich 11, 34, 40, 46, 70, 74–77, 86, 109, 123,
 174, 179, 197, 207
 kiismeel 55
 komunია duchowa 134

- Komunia święta 9, 10, 16, 26, 33, 61, 83, 84, 86, 87, 116, 133, 153, 160, 163
kopuła 27, 29, 37–39, 47, 80, 82, 95, 106, 196, 197
korona ołtarzowa 108–110, 131–133, 136, 137, 152, 154, 155, 222
krypta 67, 97, 100
krzyż 21, 30, 35, 44, 57, 63, 64, 66, 69, 72, 80, 115, 119, 121, 130, 132, 152, 161, 183, 185, 186, 197, 207, 212–215, 217, 218
krzyż relikwiarzowy 132, 213, 215
Krzyżmo 55, 152, 167
kurtyny ołtarzowe 102, 140
kustodia 47, 48, 204, 209, 210, 212–215, 217
- lararium 23, 32
laska Aarona 50, 129
lektorium 72, 93, 100, 102, 184
lichtarz 108
linteamen 10
linteolum 10
liturgia godzin 30, 38–40, 45–48, 50, 59, 62, 69, 77, 134, 143, 220
lunula 206, 215, 217
- Madonna szafkowa 125–130, 222
mandorla 115, 117, 118
munducatio per visum 133, 162, 211
manna 12, 50, 53, 54, 105, 106, 113, 114, 119–121, 123, 129, 181, 208, 221, 222
Manus Dei 85, 86, 117, 134, 135
Maria z Dzieciątkiem 105
martyrion 29, 34, 35, 45, 46, 81, 152, 220
Matka Boża 105, 114, 120, 121, 129, 142, 183
mauzoleum 27, 29, 37, 43, 44–47, 80, 81, 89–91, 220, 221
Mauzoleum Grobu Chrystusa 29, 220, 221
„Mąż Bolesci” 177, 179, 180, 197, 216
mensa 44, 55, 68, 70–72, 111–113, 123, 130, 131, 133, 135–137, 139–141, 143, 147, 151, 152, 155, 169, 186, 187, 221, 222
Missale Francorum 40, 55
monopteros 37
Monstrancja 6, 162, 172, 173, 184–186, 190, 192–194, 196, 198, 202, 206, 210–218, 223, 224
morze miedziane 51, 95
mos romana zob. liturgia rzymska 66, 69
mozarabska liturgia 30, 50, 52, 153
- „mówiące relikwiarze” 122
msza święta 9, 10, 15, 23, 25, 26, 29, 32–35, 45, 46, 61–66, 69–72, 83, 84, 90, 109, 110, 133, 135, 136, 152, 153, 160–162, 181, 182, 189, 202, 211, 218, 220, 221, 223
- naczynia liturgiczne 6, 10–14, 22, 28, 31, 35, 36, 38–41, 45, 46, 50, 54, 55, 73, 74, 76, 78, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 89, 104, 111–116, 119–121, 123, 127–133, 135–137, 139, 141, 143, 147, 149, 151, 165, 166, 168–172, 181, 200, 202, 205–207, 211, 212, 215, 219–222, 224
Najświętszy Sakrament 5, 26, 35, 36, 61, 73, 123, 128, 130, 133, 141, 160, 162, 166, 170, 172, 174, 180, 183, 185–187, 189–193, 196, 202, 206, 211, 212, 217, 222–224
Namiot Przymierza 55
Namiot Świadectwa 149
nastawa ołtarzowa 6, 123, 127, 149, 183, 187–189, 223, 224
nastawa relikwiarzowa 183
nawa 29, 67, 69, 72, 92, 97, 100, 151, 183, 184, 190, 194, 195, 223
nodus 86–89, 123, 192, 203, 206–208
nodus kapliczkowy 207, 208
novum sepulcrum Jesu Christi 33–35, 40, 42, 44, 48, 49, 70, 73, 74, 76, 77, 79, 81, 89, 107, 121, 180, 181, 200, 202, 208, 215, 220, 223, 224
- „Oblicze Chrystusa” 177–179
oculus 14, 184, 185, 189, 213
ołtarz 5, 6, 11, 15, 20, 27, 29, 31–33, 37, 43, 44, 46, 49–51, 53–55, 58, 59, 61, 64, 67–74, 78, 81, 86, 94–98, 100, 103–109, 111, 119–121, 123, 127, 130–143, 150–155, 159–162, 164–166, 168, 169, 171, 172, 174, 181, 183, 184, 186–189, 194, 196, 198, 202, 210, 220–222, 224
ołtarz kadzenia 50
ołtarz skrzyniowy 104
ostensorium 141–143, 172, 184, 191, 192–194, 198–200, 204, 206, 209–214, 218, 223
- panis angelorum 85, 86, 130, 152
pastoforium 25–27, 29, 30, 32–34, 38, 45, 80, 93, 94, 104
patena 40, 45, 46, 74, 76, 86
pavillon 141, 143–145, 147–151, 222, 223

- pera peregrinalis 56, 57
peregrinatio per Christo 56
pielgrzymkowy kościół 83, 180
Pietas Domini zob. „Chrystus w Studni” 30, 35
portatyl zob. altare portatile 38
portyk 69
praktyki adoracyjne zob. adoracja 161, 162, 166, 169, 172, 190, 202, 223
predella 123
prezbiterium 25–27, 29–31, 49, 51–54, 61, 70–72, 92, 93, 96–100, 103, 108, 112, 131, 134, 137, 147, 150, 151, 168–170, 172, 173, 175, 177, 179, 181, 183–187, 189, 193, 194, 196, 220–223
procesja 29, 31, 62, 70, 162, 172, 206, 211, 212
propitiatorium zob. przebłagalnia 96, 103–108, 111, 112, 120, 131, 181, 208, 222
prothesis 29, 30, 34, 35, 68, 220
prebłagalnia 50, 96, 103–105, 129, 208, 209, 218
przeistoczenie zob. transsubstancjacja 65, 159–161, 163, 181, 182
Przybytek Mojżesza 49–51, 97, 101–103, 106, 108, 121, 208, 220–222
pyx-cloth 144, 146
pyxis 10–14, 19, 36, 39–45, 47, 48, 57, 61, 72–74, 77, 78, 83, 86–90, 112, 113, 119, 121, 125, 129–131, 134, 135–139, 144, 147, 150, 154, 166, 170, 171, 200–208, 211, 212, 216, 218–222
pyxis cristallina 206–208, 211, 212
pyxis pediculata 48, 83, 96–89
- regnum 131, 152
relikwiarz 15, 16, 18, 22, 29, 38, 44, 46, 54, 55, 57, 59, 72, 79, 80, 82, 83, 96, 104, 112, 113, 117, 119, 122, 123, 132, 141, 172, 206, 212, 221, 242, 243
relikwiarz kopułowy 80
rerlikwiarz sakwowy 44, 55, 57, 221
relikwiarz skrzyniowy 112
relikwie 12, 15, 16, 20, 27, 29, 33–35, 37, 38, 44–46, 56, 57, 59, 69, 72, 74, 78, 97, 103, 104, 106, 107, 109, 112, 113, 122, 123, 131, 132, 139, 181, 184–187, 189, 190, 212, 214, 221, 222
reservaculum 44, 56, 86, 106, 110, 111, 120–123, 129, 132, 136, 139, 141, 152, 189, 221
- retabulum 123, 129, 140, 187, 189,
retrofrontale 141
rotunda 45, 83, 200, 201,
rzymska liturgia 31, 34, 38–41, 48, 59, 62, 69, 97
- sacellum domesticum 23, 32
sacra aedes 22, 23, 30, 32, 33, 35, 104, 143
sacrarium (sakararium) 23, 25, 30–41, 44–46, 61, 72, 73, 76, 80, 82, 84, 90, 104, 135, 143, 152, 166, 169, 170–183, 190–192, 194–196, 198–200, 202, 220, 223
sakramentarium zob. sakramentarz 6, 33, 40, 62, 80, 137, 192, 193, 195, 200–202, 223
sakramentarz zob. domek eucharystyczny 6, 40, 62, 135, 136, 166, 169, 175, 189, 192–196, 198–201, 202, 223
sakararium ścienne 170, 172, 173
salowy kościół 51–53
Sancta Sanctorum 46, 49–54, 58, 91, 94, 96, 97, 99–104, 106–109, 113, 120, 129, 130, 181, 208, 218, 220–223
sarkofag 15, 27, 42, 44, 79, 100, 115, 118
scrinia, scrinium 10, 14–22, 39, 40, 112, 219
scyphus 83, 84, 86, 88, 120, 136, 141, 150, 171, 222
secretarium 30, 31, 33
sepulcrum (ołtarzowe) 15, 20, 33–35, 40, 42, 44–49, 55, 70, 73, 74, 76–79, 81, 89, 104, 107, 121, 151, 180, 181, 200–202, 207, 208, 215, 220, 223, 224
sol iustitiae 217
sol salutis 217
spór ikonoklastyczny 64, 65
starogallikańska liturgia 30
staurogram 18
stipes 104, 222
Stół Pański 9
stół przygotowania 29, 71
szafa relikwiarzowa 22, 36, 37, 167, 171, 172, 183–187, 189, 223
- świętynia Graala 49–51, 91, 94–96, 99, 100, 102, 106, 149
świętynia Salomona 49, 91, 94–96, 99, 100, 102, 103, 106, 149, 150
świecznik siedmioramienny 51, 95, 96
tabernaculum 5, 33, 37, 38, 51, 91, 101, 103,

- 105–107, 112, 114, 120, 121, 129, 130, 139, 142, 143, 147–149, 153, 154, 156, 157, 165, 166, 172, 192, 202, 211, 222, 223
- tabernaculum pensile 131, 135–137, 141
- tabernakulum oltarzowe 5–7, 106, 114–120, 123, 130, 131, 133–135, 139, 141, 143, 164, 166, 168–170, 172, 173, 174, 188, 189, 196–198, 202, 205, 212, 222, 224
- tabernakulum wiszące 7, 131, 133–135, 139, 141, 143, 166, 169
- tegumen 37, 106
- tegurium 37, 106
- tempietto 37, 47, 75, 89, 196
- tetrastyl 37
- theca 44, 112, 171
- tholos 37
- trabes 51
- transept 67, 92, 97, 172, 194, 196
- transsubstancjacja zob. przeistoczenie 161, 163, 164, 181, 182
- Trójca Święta 40, 103, 125–130, 183
- Tron Łaski 126, 128–130, 181
- tron niebiański 71
- tryptyk 117, 126
- turricella 45, 47
- turriculla, turriculus 45, 47
- turris 44–48, 74, 77, 78, 80, 96, 120, 181, 202
- typologia biblijna 6, 12–14, 22, 181, 212, 219
- urna 53, 104–106, 113, 114, 119, 120, 129, 222
- vas eucharisticum 48, 73, 76, 77, 80, 82, 84, 87, 90, 120, 134, 137, 143, 152, 162, 165, 166, 170, 171, 200, 202, 206, 211
- vasa sacra zob. naczynia liturgiczne 38–40, 44, 45, 76, 80, 82, 84, 90
- vasculum 15, 20, 40, 42, 78, 137–140, 144, 146, 147, 202, 211, 216, 222, 223
- vierge oeuvrante 125, 127
- vierge-pyxides 123
- vierge-tabernacles 123
- Vir dolorum 178
- wiatyk 10, 16, 18, 24–26, 33, 56, 70, 72, 83, 116, 134, 160, 170, 173, 219
- Wielki Piątek 23, 122
- Wielki Post 10, 26, 122, 160
- Wielki Tydzień 160
- wieża 27, 45–49, 74, 77, 78, 80, 82, 83, 96, 105, 120, 121, 220, 223, 224
- winne grono 12, 58
- Wulgata 37
- zakrystia 27, 31, 32, 35, 73, 134, 140, 167, 171
- Ziemia Święta 68, 69, 90

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
1. <i>Arcula in qua sanctus Christi reservabatur</i> (do IV wieku)	9
1.1. <i>Pyxis vel arca turalis</i>	11
1.2. <i>Arca, capsula, scrinium</i>	14
1.3. <i>Sacra aedes</i> – miejsce domowej rezerwacji Eucharystii	22
1.4. Schylek praktyki przechowywania Eucharystii w domach chrześcijan	23
2. <i>Residua corporis Domini in Ecclesia relicta</i> (IV–VII wiek)	25
2.1. Pastoforium na Wschodzie	25
2.1.1. <i>Diakonicon</i>	26
2.1.2. <i>Prothesis</i>	29
2.2. <i>Sacrarium</i> na Zachodzie	30
2.2.1. <i>Conditorium – novum sepulcrum Jesu Christi?</i>	33
2.2.2. Sposób przechowywania Eucharystii w <i>sacrarium</i>	35
2.3. Eucharystyczne <i>vasa sacra</i>	39
2.3.1. <i>Capsula, pyxis, chrismale</i>	40
2.3.2. <i>Turris – novum sepulcrum Jesu Christi</i>	44
2.4. <i>Sancta Sanctorum</i>	49
2.4.1. <i>Sanctuarium secundum Sancta Sanctorum</i>	50
2.4.2. <i>Arca testamenti et urna habens manna</i>	53
2.4.3. <i>Chrismale</i> – eucharystyczna funkcja tak zwanych relikwiarzy sakwowych	55
3. <i>Super altare pyxis cum corpore domini</i> (VIII–XIII wiek)	61
3.1. <i>Secundum ordinem Romanum</i> . Msza święta i Eucharystia w kręgu karolińskiej reformy liturgii	61
3.1.1. <i>Pro commemoratione mortis Domini</i> . Msza święta przypomnieniem misterium Męki Pańskiej	63
3.1.2. <i>Non imago sed veritas</i> . Spór ikonoklastyczny a realistyczne rozumienie Eucharystii w VIII w.	64

3.2. <i>Ad instar Romae et Sanctae Terrae</i> . Recepcja papiesko-rzymskiej architektury sakralnej w państwie karolińskim	66
3.2.1. <i>Altare – sedes corporis Christi</i>	69
3.3. W kręgu idei <i>novum sepulcrum Jesu Christi</i> – naczynia eucharystycznej rezerwacji	73
3.3.1. Czasy karolińskie – kontynuacja tradycji	73
3.3.2. Idea <i>Novum sepulcrum Jesu Christi</i> w dekoracji i formie eucharystycznych sprzętów X–XIII w.	76
3.3.3. Eucharystyczne <i>vasa sacra</i> wzorowane na Anastasis	80
3.3.3.1. <i>Pyxis – scyphus – pyxis pediculata</i> . Zmiana formy naczyń przechowujących Eucharystię	83
4. <i>Ad instar arcae foederis dei</i> . Rezerwacja Eucharystii w łączności z ideą <i>Sancta Sanctorum</i> świątyni Salomona (VIII–XIII wiek)	91
4.1. Reforma Benedykta z Aniane – kontynuacja idei <i>Sancta Sanctorum</i> w architekturze pierwszej połowy IX wieku	91
4.1.1. Aniane, Akwizgran, Germigny-des-Prés, Fulda	94
4.2. Trwanie idei – prezbiterium na wzór <i>Sancta Sanctorum</i>	97
4.3. <i>Super altare collocatur arca seu tabernaculum</i> . Rezerwacja Eucharystii w sanktuarium	103
4.3.1. Ołtarz – Arką. Przechowywanie Eucharystii w <i>stipes</i>	104
4.3.2. <i>Propitiatorium retro altare maius</i>	104
4.4. W kręgu idei <i>Arcae Foederis</i> – naczynia eucharystycznej rezerwacji pełniące funkcję Arki Przymierza	111
4.4.1. Sprzęty pełniące funkcję Arki Przymierza	113
4.4.1.2. Limuzyńskie tabernakula eucharystyczne z pierwszej tercji XIII wieku	114
5. <i>Corpus Dominicum dependens super altare</i> . Romańskie i gotyckie tabernakula wiszące	131
5.1. Geneza i rozwój praktyki wiszącego tabernakulum	131
5.2. Sposób mocowania i forma <i>tabernaculum pensile</i>	135
5.2.1. <i>Cyborium in quo pixi cum Corpore Domini dependebat</i>	136
5.2.2. <i>In tabernaculo argenteo vel serico</i>	139
5.2.2.1. <i>Pavillon</i> i <i>vasa ad modum lampadis</i>	143
5.3. Znaczenie ideowe kompozycji <i>pavillon</i> i <i>coopertorium</i>	148
5.4. <i>Columba de auro mundissimo</i> . Gołębice eucharystyczne	151
6. <i>Sub clave cum summa reverentia</i> (XIII–XV wiek)	159
6.1. <i>Adoro Te devote</i> . Rozwój i nowe formy kultu Eucharystii	160
6.2. <i>Sub fidei custodia clavibus</i> . Przemiany w praktyce eucharystycznej rezerwacji po Soborze Laterańskim IV	163
6.2.1. <i>Sacramentum et maleficium</i>	163
6.2.2. <i>Sub clave cum honestate</i>	163
6.2.2.1. <i>In Polonia</i>	167
6.3. <i>Reservatio et adoratio</i> . Sposoby i miejsca przechowywania Eucharystii po Soborze Laterańskim IV	169
6.3.1. Sakrarium ściennie – <i>armarium</i>	170
6.3.1.1. <i>Pia pictura et sculptura</i> . Dekoracja ściennych sakrariów	174

6.3.2. Szafy i nastawy relikwiarzowe	183
6.3.3. <i>Ad instar turris</i> . Wolno stojące sakramentarze – domki eucharystyczne ...	189
6.3.3.1. •ródła formy wolno stojących sakramentarzy	198
6.3.4. Eucharystyczne <i>vasa sacra</i>	202
6.3.4.1. <i>Pyxis vel ciborium</i>	202
6.3.4.2. Eucharystyczne ostensorium – monstrancja	211
6.3.4.2.1. Interpretacja ikonologiczna form średniowiecznych monstrancji	215
Zakończenie	219
Zusammenfassung	225
Summary	231
Bibliografia	237
Spis ilustracji	249
Indeks osób i postaci biblijnych	253
Indeks miejscowości	258
Indeks rzeczowy	262