

S. MAŁGORZATA ŁUKAWSKA *

**KSZTAŁTOWANIE SIĘ STROJU ZAKONNEGO
W POCZĄTKACH MONASTYCYZMU (III-IV W.)
NA OBSZARZE BASENU MORZA ŚRÓDZIEMNEGO.
RECEPCJA FORM UBIORÓW ŚWIECKICH.
CZ. I**

Ubiór w dziejach cywilizacji, ze względów obyczajowych, służył osłonie nagości, ochronie przed wpływami środowiska, a z biegiem czasu stawał się również nośnikiem informacji o człowieku; poprzez nadawaną mu symbolikę bywał zewnętrznym odbiciem ludzkich dążeń i aspiracji. Habit zakonny, analizowany w tym kontekście, stał się znakiem określonego sposobu życia. Szerokie studium dotyczące historii habitu od starożytności po XX wiek podjął w swojej pracy Philippus Oppenheim (1931)¹ oraz Matias Auge (1976)². Ich prace stały się podstawą licznych opracowań encyklopedycznych i słownikowych.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie procesu tworzenia się charakterystycznego ubioru mniszego ze wskazaniem zależności i powiązań z ubiorem świeckim, co umożliwi próbę rekonstrukcji pierwotnego ubioru mniszego w oparciu o dostępny materiał ikonograficzny oraz źródła literackie.

Ubiór zakonny jest związany z duchowością chrześcijańską i powołaniem człowieka do życia doskonałego, popartym nauką i osobistym przykładem Chrystusa i apostołów oraz z poszukiwaniem sposobów realizacji tego powołania przez wieki. Wskazania zawarte w księgach Nowego Testamentu dotyczą dziewictwa (beżzenności) oraz ubóstwa³. Dziewictwo, podejmowane dobro-

* S. mgr Małgorzata Łukawska – doktorantka na Wydziale Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego; e-mail: margeritax@poczta.onet.pl

¹ Ph. Oppenheim, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum*, w: *Theologie des christlichen Ostens: Texte und Untersuchungen*, Heft II, 1932, wyd. 2.

² M. Auge, *L'abito religioso. Studio storico e psico-sociologico dell'abbigliamento religioso*, „Claretianum” 16, 17 (1976).

³ Mt 19, 12; Mt 19, 21; 1 Kor 7, 25; Ap 14, 1-5.

wolnie przez kobiety i mężczyzn, jest antycypacją stanu zbawionych oraz wyrazem szczególnego uwielbienia Boga. Ta forma życia była chętnie praktykowana szczególnie przez kobiety, które nie mogły realizować życia pustelniczego⁴. Od III wieku rozkwitła literatura dotycząca dziewictwa, będąca źródłem interpretacji teologicznych oraz wskazań i przepisów odnoszących się do sposobu postępowania i stroju⁵. Obok dziewictwa radą zmierzającą ku doskonałości było dobrowolne ubóstwo. Obie rady mogły być praktykowane niezależnie od siebie. Wraz z rozwojem teologii i duchowości chrześcijańskiej zmieniały się sposoby realizacji tych idei oraz zewnętrzne znaki (do których należy również habit), będące tego przejawem.

De habitu virginum

W gminach chrześcijańskich pierwszych trzech wieków istniały grupy wdów, dziewic⁶ i ascetów, którzy wybierali życie bezżenne, żyli w domach rodzinnych lub samotnie, nie wyróżniając się spośród innych chrześcijan żadnymi znakami zewnętrznymi. Dziewice cieszyły się szacunkiem i opieką pasterzy Kościoła⁷. Wzrastająca w IV wieku liczba dziewic owocowała powstawaniem wspólnot o charakterze monastycznym – spontanicznie z inicjatywy samych kobiet, lub na skutek decyzji biskupów⁸. W klasztorach tych praktykowano ascezę oraz dobrowolne ubóstwo, bowiem członkinie wspólnot w wielu wypadkach zachowały prawo własności. Oddawały się pracy charytatywnej. W literaturze III wieku odnoszącej się do dziewic nie ma mowy o jakiejś spe-

⁴ M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1989, t. 1, s. 95.

⁵ Są to głównie dzieła Tertuliana (+ po 225): *De cultu feminarum*, ed. Fr. Oehler, *Q.S.F. Tertulliani opera omnia*, Leipzig, 1851-1854, vol. 1, s. 701; *Apologeticum*, ibidem, s. 306, *De pallio*, ibidem, s. 913; *De virginibus velandis* ibidem, s. 883; Cypriana (+258): *De habitu virginum*, CSEL 3(1), 185-205, ed. G. Hartel, 1868; dwa apokryficzne listy przypisywane Klemensowi Rzymskiemu (+101), a zredagowane prawdopodobnie w III wieku, PG 1, 379-416.

⁶ Od początku II wieku dziewictwo poparte zobowiązaniem (*professio*) było uznawane jako stan w Kościele. Warunkiem przynależności do grupy dziewic lub wdów było złożenie zobowiązania – *professio viduitatis* (w przypadku wdów); *professio virginitatis* (w przypadku dziewic); por. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s. 22.

⁷ Jak to wynika ze świadectw Ojców Kościoła. Św. Cyprian uważa dziewice za skarb Kościoła: „Teraz mamy mówić do dziewic, o które tym większa troska, im wznioślejsza ich chwała. Kwiat to jest, wdzięk i ozdoba łaski duchowej, obraz Boga odpowiedni do świętości Pana” – św. Cyprian, *O stroju dziewic*, cap. 3, *Pisma Ojców Kościoła*, t. 19, 139; dalej jako POK. Podobnie wyraża się o dziewicach św. Atanazy (+373). W liście św. Ignacego Antiocheńskiego (+ok. 110) skierowanym do gminy chrześcijańskiej w Smyrnie znajdujemy słowa pozdrowień skierowane do dziewic i wdów istniejących w tej gminie; por. Św. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie XIII*, 1, w: *Ojcowie Apostolscy, Pisma Starożytnych Pisarzy*, 45, tł. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 89; dalej jako PSP.

⁸ Synod w Hipponie (393) stanowił o opiece nad dziewczynkami, które straciły rodziców. Postanowienia te powtórzył synod kartagiński (ok. 398). Zgodnie z nimi dziewczica przechodzi pod opiekę biskupa, który może ją powierzyć kobiecie cieszącej się dobrą sławą lub dołączyć do innych dziewic. M. Carpinello, *Il monachesimo femminile*, Milano 2002, s. 3; oraz Fr. Bogdan, *Geneza i rozwój klauzury zakonnej*, Poznań 1960, s. 4.

cialnej, odróżniającej je formie ubioru. Klemens Aleksandryjski (+215) w swoim dziele *Παιδαγωγός* (*Pedagog*) pisał, że ubranie winno być proste, nieozdobiane, niebarwione, w naturalnym kolorze – kolorze prawdy. Autor przeciwny wszelkiemu luksusowi przywoływał słowa Chrystusa, które często będą się pojawiać w kontekście ubiorów mniszych: *W pałacach mieszkają ci, którzy miękkie szaty noszą* (Łk 7, 25). Autor przypomniał także dziewczicom o obowiązku noszenia skromnego welonu, który chroniłby je przed wzrokiem innych⁹. Nieco bardziej rygorystycznie, mówi o ubiorze dziewic Tertulian (+po 225) w dziełach: *De cultu feminarum*¹⁰, *De virginibus velandis*¹¹. Wyklucza w nich wszelkiego rodzaju elegancję, sugeruje nawet noszenie ubioru pokutnego¹² i raz jeszcze podkreśla obowiązek przykrywania głowy welonem. Są to początki używania welonu jako znaku konsekrowanego dziewictwa. Welon świadczy również o tym, że dziewictwo jest ścisłym związkiem kobiety z Chrystusem na wzór małżeństwa. Kolejne dzieło Tertuliana – *De pallio*¹³ dotyczy długiego płaszcza greckiego, który wszedł w użycie zamiast togi jako bardziej wygodny. Stosowany był przez kobiety i mężczyzn, noszony na spodniej tunice. Tertulian stwierdza, iż używanie go przez chrześcijan ma swoje uzasadnienie; są oni bowiem wyznawcami nowej filozofii – chrześcijańskiej.

Informacje dotyczące ubiorów dziewic znajdujemy również w listach do dziewic – *Epistolae de virginitate*¹⁴, oraz w dziele Cypriana, biskupa Kartaginy: *De habitu virginum*¹⁵. Św. Cyprian interpretuje konsekrację jako duchowe zaślubiny, stąd strojem dziewic jest szata mężatki. Dziewica jako oblubienica Chrystusa nie powinna szukać sposobów, by podobać się komukolwiek innemu¹⁶. Św. Atanazy (+373) upatruje w stroju dziewic szatę anielską, bowiem dziewica poprzez swoje życie jest obrazem świętości na wzór aniołów¹⁷.

Sam ryt konsekracji nabierał coraz bardziej charakteru nupcjalnego (zaślubin). Nawiązywała do niego ceremonia nałożenia welonu zwana *velatio*

⁹ *Paidagogos* II bis, w: *Griechische Christliche Schriftsteller* (GCS), 12, 87-292, tł. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. 1, s. 344-353.

¹⁰ PL 01. 1303-1334A.

¹¹ CSEL 76, ed. V. Bulhart 1957; PL 02. 935-962.

¹² „Gdyby córki Ewy pamiętały to, co mówi *Księga Genezis* o pierwszej kobiecie, zrozumiałby, że ubranie, które najbardziej im pasuje to ubranie pokuty”. Por. *De cultu feminarum* I, 1,1; II, 7, 2; *De virginibus velandis* I, 1.

¹³ Cap. IV, 2; O *pallium* jako płaszczu filozofów wspomina św. Justyn (+165) w swoim dziele *Dialog z Żydem Trifonem*. W Cesarstwie Rzymskim zwyczaj noszenia *pallium* spotkał się z krytyką zakończoną w 382 roku postanowieniem o konieczności stosowania togi przez trybunów i senatorów podczas posiedzeń. J. Repond, *Les secrets de la draperie antique. De l'himation grec au pallium romain*, w: *Studi di antichita cristiana* 3, Roma-Paris 1931, s. 11-12.

¹⁴ PG 1, 379-416; 417-452.

¹⁵ PL 4, 440-464; CSEL 3 (1), 185-205; w języku polskim: *O stroju dziewic*, POK, t. 19, Poznań 1937, s. 135-156.

¹⁶ Św. Cyprian, POK, t. 19, s. 142 n.

¹⁷ Św. Atanazy, *De virginitate*, PG 25. 640 ed. J.P. Migne, tł. T. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 122 n.

capitis (przed V w.)¹⁸, poprzedzona przycięciem włosów, które uważano za atrybut piękna kobiety, a przycięcie i przykrycie ich podkreślało, że odtąd miała się podobać tylko temu, którego poślubiła, *wolna od spojrzeń tych, którzy przechodzą obok*¹⁹. W kontekście życia monastycznego chodzi jeszcze o wymiar duchowy – o troskę, aby nie zewnętrznym pięknem podobać się Bogu, lecz duchem. Podczas ceremonii używano także pierścienia lub obrączki. Według Ph. Oppenheima dodatkowym atrybutem dziewicy podczas konsekracji była także mitra. Noszona przez kobiety i mężczyzn oznaczała godność dygnitarską²⁰. Nałożenie mitry dziewicom uzasadnił Izydor z Sewilli (+636) określając ją jako *koronę chwały*. Dziewica poprzez akt konsekracji staje się oblubienicą Króla królów, samego Boga²¹.

Asceci – negacja odzieży, znak odmienności

Asceci pierwszych wieków chrześcijaństwa głosili konieczność pozbycia się odzienia i niekiedy konsekwentnie wybierali nagość jako jedną ze swoich praktyk ascetycznych, używając do okrycia własnych włosów²². Zdarzało się, że ludzie spotykający przypadkowo pustelników często brali ich za dzikie zwierzęta²³. Zachowało się świadectwo uczniów abby Besariona (2 poł. IV w.)²⁴ na temat sposobu jego życia: „Trwał cierpliwie jak jeniec prowadzony z miejsca na miejsce, wciąż pod gołym niebem, wystawiony na zimno i nagi”²⁵. Uważano, iż ubranie ma związek z grzechem pierworodnym i grzesznością ludzkiej natury²⁶.

Szaty były elementem świata – rezygnacja z nich bądź przyjęcie form odzieży całkowicie odmiennych od zwyczajowo noszonych oznaczały nie tylko ubóstwo, ale odrzucenie i negację świata (*contemptu mundi*). Powodowało to niekiedy pewną ekstrawagancję stroju, której ślady znajdujemy w *Apostegmaty*. Funkcję odzieży pełniły okrycia z liści palmowych, plecionki oraz skóry.

¹⁸ L. Małunowiczówna, *Dziewica*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 605, Ph. Oppenheim *Die „Consecratio virginum” als geistesgeschichtliches Problem. Eine Studie zu ihrem Aufbau, ihrem Wert und ihrer Geschichte*, Rzym 1943, s. 46.

¹⁹ Ph. Oppenheim, *Die Consecratio...*, s. 46.

²⁰ Nakrycie głowy dygnitarzy i władców, wywodzi się z Bizancjum, skąd zostało przejęte do Kościoła Zachodniego jako insygnium władzy papieskiej i biskupiej. Pierwsze wzmianki o mitrze liturgicznej w bulli papieża Leona IX (z 1049 roku); por. A. Pikulski, *Mitra. Studium historyczno-artystyczne*, Lublin 2002, s. 64; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford 1991, t. 1, s. 554; dalej jako ODB.

²¹ Św. Izydor z Sewilli: *Quia virgo est... mitram quasi coronam virginitatis gloriae perferat in vertice*; por. Ph. Oppenheim, *Die Consecratio...*, s. 79.

²² *Dizionario degli istituti di perfezione*, red. G. Pelliccia, G. Rocca, Roma, 1974-1999, t. 6, kol. 52, dalej jako DIP; A. J. Festugiére, *Les moines d'Orient*, Paris 1961-65, t. 1, s. 43.

²³ J. Kłoczowski, op. cit., s. 59.

²⁴ Abba Besarion – uczeń Antoniego i Makarego, żył w Sketis w 2 poł. IV w.

²⁵ *Apostegmaty Ojców Pustyni*, [12 (167)], w: PSP, t. 33, z. 1, Warszawa 1986, s. 119.

²⁶ W *Księdze Rodzaju* czytamy, że po utracie pierwotnej niewinności wskutek grzechu: „Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przyodził ich” – Rdz 3, 21.

Chodzi tu o niewyprawione lub słabo wyprawione skóry, które nakładane na nagie ciało stawały się także jedną z form surowej ascezy²⁷. Abba Izaak²⁸ wspomina: „Ojcowie nasi... nosili odzież starą i połataną albo utkaną z palmowego włókna”²⁹. Znajdujemy także wzmiankę o pewnym starcu, *który podejmował się wielkich trudów i ubierał się w rogożę*³⁰. Niekiedy była to tylko chusta (*sinдон*), którą się przepasywano lub nakrywano ramiona. Rodzajem szaty pokutnej, nakładanej jako wyraz umartwienia, była włosiennica, czyli szata wykonana z włókna konopnego lub szorstkiej, grubej wełny utożsamiana niekiedy z *cilicium*³¹. Używano również płaszcz z sierści za wzorem prekursorów życia kontemplacyjnego, za jakich uważano proroków starotestamentowych – Eliasza czy Elizeusza³². Płaszcz służył jako okrycie podczas snu, chronił przed chłodem nocy w czasie modlitewnego czuwania³³; nakładano go, odwiedzając brata – mnicha lub idąc na targ, aby sprzedać produkty swej pracy.

Niewiele wiadomo o kobietach podejmujących życie pustelnicze. Znanych jest kilka postaci, których imiona pojawiają się w *Apoftegmatach*. Są to: amma Sara³⁴, Synkletyka otoczona gronem uczniów³⁵, Teodora³⁶, Maria Egipcjanka³⁷. Interesujące świadectwo dotyczące obecności kobiet w życiu pustelniczym pozostawił abba Besarion. Wracając wraz z uczniem z wędrówki, napotkał zmarłego mnicha. Postanowił go pogrzebać i wówczas stwierdził, iż jest on kobietą³⁸. Nie wiadomo, jak często pojawiała się praktyka ukrywania własnej płci u kobiet podejmujących życie na pustyni. Ukrywanie jej lub decyzją zmiany imienia na męskie³⁹ wynikała z przekonania, iż kobieta jako córka Ewy

²⁷ *Apoftegmaty...*, [3 (764)], s. 250.

²⁸ Abba Izaak – kapłan z Cel, żył na przełomie IV/V w.

²⁹ *Apoftegmaty...*, [7 (378)], s. 168.

³⁰ Ibidem, [4 (116)], s. 104 *Rogoża* – plecionka z liści palmowych.

³¹ Termin *cilicija* oznacza: rodzaj tkaniny lub tunikę wykonaną z szorstkiej wełny koziej, wielbłądziej lub z włókna konopnego; por. *Dizionario Patristico e di Antichita` Cristiane*, ed. Angelo Di Berardino, 1983, kol. 664, 665; dalej jako DPAC.

³² DIP, t. 1, kol. 52.

³³ *Apoftegmaty...*, [5 (439)], s. 183; [2 (534)], s. 210; [1(926)], s. 287; J. Kłoczowski, op. cit., s. 58.

³⁴ Amma Sara (IV w.), znana tylko z apoftegmatów, z pocz. VI w. Wiemy o niej jedynie, że żyła 60 lat i mieszkała nad jednym ze wschodnich ramion delty Nilu. Odwiedzali ją mniisi ze Sketis; por. *Apoftegmaty...*, s. 279.

³⁵ Synkletyka (IV w.), po śmierci rodziców rozpoczęła surowe życie na pustyni. Żyła 84 lata; por. *Apoftegmaty...*, s. 280; BHG 1694; BS 11, 1968, 1209; PG 28, 1488-1557.

³⁶ Amma Teodora pochodzi z przełomu IV i V wieku, zachowały się apoftegmaty jej autorstwa; por. *Encyklopedia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego*, red. Mirosław Daniluk, Lublin 2000, s. 28; dalej jako EIK.

³⁷ BHG 1041z-1044z; BS 8, 1966, 987-991; PG 87, 3692-3726.

³⁸ *Gerontikon. Pierwsza Księga Starców*, red. M. Borkowska, Kraków 1992, s. 76.

³⁹ Być może do praktyk tego typu odnosił się kanon XIII soboru w Gangrze (325-381) zabraniający kobietom wkładania szat męskich pod pozorem praktyk ascetycznych; por. *A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Edinburgh 1991, t. 14, s. 97 n.

uważana była za istotę słabszą, mniej rozumną, stanowiła pokusę, budząc pożądlivość.

Bardziej masowy był udział kobiet w ruchu monastycznym. Wiadomo z żywotu św. Antoniego Pustelnika (+356) o klasztorze żeńskim, do którego oddał swoją siostrę oraz o innym, do którego abba Serapion skierował pewną dziewczynę pragnącą odpokutować za swe winy⁴⁰. Istniały również dwa wielkie klasztory żeńskie zachowujące regułę św. Pachomiusza (+346). W klasztorze żeńskim w Betlejem⁴¹ powstała większość dzieł św. Hieronima (+420). Palladiusz (+ok. 431) w dziele *Historia Lausiaca* (419-420) spisał swe obserwacje z odwiedzin w środowiskach mniszych. W dziele tym wspomina o 2975 kobietach - mniszkach, które spotkał w czasie swych wędrówek. Ich habit przypominał męski z tą różnicą, że nie używały meloty (krótkiego, skórzanego płaszczka)⁴².

Habit – znak rozpoznawczy i *tunica sacra*

Począwszy od IV wieku, obserwuje się zjawisko skupiania się uczniów wokół osoby znanego anachorety - ojca zwanego *abba* (z aramejskiego – włącz: *ojcze*; od `abb – *ojciec*)⁴³ lub anachoretki zwanej *amma* (z syryjskiego - *matka*)⁴⁴. W tym okresie ubiór nabiera znaczenia wyróżnika od reszty społeczeństwa oraz symbolu jedności ze wspólnotą. Św. Bazyli (+379) pisał: „Ubiór niech będzie zgodny ze stylem życia każdego; i tak jak po ubiorze można poznać żołnierza i senatora, tak mnich musi posiadać swój ubiór, aby na pierwszy rzut oka można było poznać, że się ma do czynienia z mnichem”⁴⁵.

W tekstach źródłowych jest określany terminem *σχῆμα* (*schema*), a w przekładzie łacińskim – *habit*⁴⁶. Termin ten ma o wiele szersze znaczenie strój rozumiany jako uniform. Odnosi się przede wszystkim do tego samego sposobu życia, pojmowania sensu i celu życia, do tych samych form pobożności i ascezy; to dzielenie tych samych poglądów odnoszących się do spraw

⁴⁰ *Apoftegmaty...*, [1 (875)], s. 276.

⁴¹ Znane są fundatorki tego klasztoru: Paula i Eustochium; por. BS 10, 1968, 123-139 oraz M. Starowiejski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 1999, s. 32.

⁴² M. J. Albarrán Martínez, *El hábito monástico femenino en Egipto* (siglos IV-VI), w: *Collectanea Christiana Orientalia*, 5 (2008), s. 30.

⁴³ EKat, *Abba*, t. 1, kol. 5. Zgromadzeni wokół nich mnisi szukali nauk, odwołując się do ich doświadczenia. Autorów tych nauk zwykło się nazywać Ojcami Pustyni. Historia wspomina tu szczególnie – św. Antoniego zwanego Wielkim lub Pustelnikiem (+356) oraz Pawła z Teb (+347); por. M. Starowiejski, *Apoftegmaty Ojców Pustyni – zagadnienia literackie*, w: PSP, t. 33, z. 1, s. 66; M. Banaszak, op. cit., t. 1, s. 166.

⁴⁴ EIK, *Amma*, s. 28. Znane są z imienia trzy autorki apoftegmatów: Sara, Synkletyka (żyjąca w IV wieku) i Teodora (IV/V wiek).

⁴⁵ PG 31, 979.

⁴⁶ Św. Atanazy, *De virginitate*, 11: PG 28, 264 mówi o habitach dziewczyc. Termin używany także w apoftegmatach Ojców Pustyni, por. *Apoftegmaty*, PSP 33, z. 1: 4(199), s. 131; 2(269), s. 146; 1(926), s. 287.

świata i wartości materialnych. Stopniowo rozwijała się forma habitu i jego interpretacja.

W V wieku posiadał wyraźnie symbolikę chrzcielną. W obrzędach profesji, a później także obłóczyn, występowały odniesienia do ceremonii chrztu św. Przywołany został obraz dziecięstwa Bożego, powtórnych narodzin do nowego życia podporządkowanego sprawom duchowym. Używana w klasztorach wschodnich (Palestyna, Egipt) biała, lniana tunika, rozumiana jako szata nowego człowieka, była analogiczną do szaty chrzcielnej. Potwierdzeniem jest tekst z toledańskiego rytu chrztu św. (poł. VII w.): „Accipe tibi vestem nuptialem quam presentes ante tribunal Domini nostri Iesu Christi”. Niemal w tym samym brzmieniu pojawia się on podczas profesji zakonnej⁴⁷. W obu ceremoniach był także w użyciu kaptur⁴⁸. Oznaczał dziecięstwo Boże zarówno podczas chrztu św., jak i profesji⁴⁹.

Pseudo-Dionizy Areopagita (V/VI w.) w dziele *Hierarchia kościelna* (*De ecclesiastica hierarchia*)⁵⁰ opisał ceremonię przyjęcia mnicha w szeregi zakonne. Celebrujący ją kapłan wzywał Trójkę Św., potem zdejmował kandydatowi ubranie i nakładał inne, jakiego używali mnisi w klasztorze, do którego wstępował. Zmiana ta, zdaniem autora dzieła, oznaczała wejście w nową formę życia. Także kultura semicka знаła ten symboliczny gest. Kiedy Izraelita chciał poślubić brankę wojenną, zawoził ją do swego domu. Tam musiała zdjąć ubranie, w którym ją przywieziono, obciąć włosy i opłakiwać przez miesiąc swoich rodziców⁵¹. Był to znak odrzucenia obowiązujących dotąd związków. Idea nowości życia pojawiła się w formule błogosławieństwa szat mniszych w połowie VIII w. Teksty te weszły potem do zbioru kanonów prawa zwanego *Decretum Gratiani*⁵².

Rodzaj tkaniny, którego używano w ubiorach mniszych, szorstki i gruby, oraz jej kolor - ciemny (czasem brunatny lub czarny) niósł w sobie symbolikę pokutną, związaną z umartwieniem, pokorą, wyrzeczeniem, był znakiem odrzucenia świata. W klasztorach żeńskich, habit był znakiem zaślubin. Biała szata jest przypomnieniem celu życia każdego mnicha gdyż uważano ją za okrycie mieszkańców nieba, szatę zmartwychwstania i zbawienia⁵³. Oznaczała także wyzwolenie z niewoli grzechu na wzór niewolnika, który w chwili wy-

⁴⁷ Por. *Enchiridion Euchologicum Fontium Liturgicorum*, ed. E. Lodi, Roma 1979, 2818, s. 1210.

⁴⁸ Katechumeni po egzorcyzmie zakrywali nim głowy przez siedem dni jako znak ochrony przed wpływem złego ducha. Zwyczaj ten został przejęty we wczesnośredniowiecznych rytach obłóczyn i profesji, Ph. Oppenheim, *Symbolik...*, s. 62-63.

⁴⁹ *Enchiridion...*, 2812, s. 1208.

⁵⁰ DIP t. 2, kol. 51.

⁵¹ Pwt, 21, 10-13.

⁵² C. 24, D. XXIII, CorpIC I, col 85; DIP, t.6, s. 58.

⁵³ Abba Dioskur mówi o habicie jako o szacie godowej, szacie zbawienia, w której mnisi winni się ukazać w dniu ostatecznym; *Apoftegmaty...*, 3(193), s. 129.

zwolenia otrzymywał białą szatę, pierścień i nowe imię⁵⁴. Nałożenie stroju mniszego miało również znaczenie apotropaiczne - chroniło przed napastliwością i pokusami demonów⁵⁵.

W omawianym okresie ofiarowanie kandydatowi habitu miało formę prostego gestu. Wraz z rozwojem życia zakonnego, stał się on ceremonią utrwaloną w rytuałach powstających na przestrzeni wieków. *Apoftegmaty* i listy Ojców Pustyni (z przełomu IV/V wieku) potwierdzają fakt, iż moment nałożenia habitu utożsamiany był z oficjalnym rozpoczęciem życia mniszego: „Bo jest zwyczaj u ojców egipskich przechowywać do śmierci tunikę i kaptur, który dostali, gdy przyjmowali święty habit”⁵⁶. Habit interpretowano także jako zewnętrzny znak przynależności do wspólnoty. „Pewien brat, który przychodził do kościoła ubrany tylko w połatany płaszczyk, otrzymał od jednego z ojców tunikę i wszystko inne i odtąd ubierał się tak, jak inni bracia”⁵⁷. Karą dla mnicha było pozbawienie go habitu⁵⁸, co było równoznaczne z wykluczeniem ze wspólnoty. W zwyczajach Ojców Pustyni, habit (lub jego element) był znakiem szczególnej duchowej łączności z bratem. Gdy uczeń otrzymywał habit należący kiedyś do jego mistrza, poczytywał to sobie za przywilej. Abba Daniel (IV/V w.) opowiadał o zmarłym abba Arseniuszu (+449), który był jego nauczycielem: „Zostawił mi swój płaszcz skórzany”⁵⁹, „białą włosiennicę i sznurowane sandały”⁶⁰. Wiązało się to oczywiście z pewną zależnością względem ofiarodawców jako przewodników na drogach życia mniszego.

Szczególną rolę w procesie kształtowania i utrwalania ubioru mniszego oraz jego bogatej symboliki odegrały pisma teologiczne Ojców Kościoła, zawierające przepisy dotyczące życia wspólnoty oraz normy odnoszące się do kształtu, znaczenia i używania habitu. Klasztory – inaczej laury (ławry) fundowane na terenie Bizancjum posiadały własne zbiory przepisów zwane *typikonami*. Regulowały one dość szczegółowo liturgię, zwyczaje, role pełnione w klasztorze i ubiór⁶¹. Pierwszą ze znanych reguł Kościoła Wschodniego, w której habit znalazł swoje miejsce, określony w formie i zwyczajach, jest reguła Pachomiusza⁶² przeznaczona dla klasztorów męskich i żeńskich założeń

⁵⁴ Tertulian, *De resurrectione carnis*, 57; CSEL 47. 118, 208 ed. Kroymann: *et vestis albae nitore, et anuli aurei honore, et patroni nomine, ac tribu, mensaque honoratur*.

⁵⁵ *Vitae Patrum*, III 67; PL 73. 772 AB.

⁵⁶ *Apoftegmaty*..., I(926), s. 287.

⁵⁷ *Ibidem*, 5 (439), s. 183.

⁵⁸ *Ibidem*, 11 (585), s. 226.

⁵⁹ Chodzi tu o melotę, która była charakterystycznym elementem ubioru mnicha.

⁶⁰ *Apoftegmaty*..., [42 (80)], s. 98.

⁶¹ Zachowało się ok. 50 takich dokumentów datowanych od IX do XV wieku; por. ODB, t. 3, s. 2132.

⁶² *Reguła Pachomiusza. Starożytne Reguły Zakonne*, w: PSP, t. 26, Warszawa 1980, s. 27 n; dalej jako SRZ.

nych przez niego w Tabennis i Pbau, zachowana w łacińskim tłumaczeniu św. Hieronima z 404 roku⁶³.

Zasadniczą częścią habitu była tunika (*lebitonarium*, I.2)⁶⁴ – lniana szata bez rękawów; musiała sięgać lekko przed kolana, gdyż przy siadaniu należało ją starannie naciągnąć tak, aby je przykrywała (I.2). Noszona ją przepasaną lnianym pasem. W takiej też formie służyła jako ubranie nocne. Tuniki były prane wspólnie i składane w jednym miejscu, w tzw. westiarni (49, 81, 105, 192). „Jeśliby ktoś miał więcej niż to ustanawiają przepisy, niech zanieś do tego, kto czuwa nad westiarnią” (IV.15). Rodzajem skórzanego okrycia była *pellicula*⁶⁵ (I.2 n) utożsamiana często z *melotą*. Spięta na jednym ramieniu, zwisała swobodnie z boku lub spadała z ramion aż do pasa, czasem przewiązana; wymagana była przy posiłkach, lecz odkładano ją, idąc na Eucharystię. W tekście reguły znalazł swoje odbicie zwyczaj, by uczestnicząc w liturgii, zdjąć wszystko, co zostało wykonane ze skóry – *pelliculę* (*melotę*) i sandały. Skóry były symbolem śmierci, a Eucharystia to święto zmartwychwstania. W tekście reguły wyszczególniono także lniany płaszcz (I.61 n) otrzymywany zapewne w czasie obłóczyn i nakładany po śmierci. Termin użyty w tekście nie jest jednoznaczny⁶⁶. Głowę i ramiona okrywała kukulla (I.28 n), oraz *melota* (w klasztorach męskich; *Dodatek Palladiusza* 32.3). Kukulla⁶⁷ to okrycie z kapturem. „Bez kukulli i pelliculi niech nikt nie chodzi po klasztorze ani nie udaje się na miejsce posiłku”⁶⁸. Kukulla nosiła znak klasztoru i domu w postaci naszytego purpurowego krzyża (*Dodatek Palladiusza* 32,3) pełniącego funkcję identyfikującą. Podlegała przez wieki wyraźnym transformacjom.

Strój opisany w regule, przejmował formy egipskiej odzieży wiejskiej w jej najskromniejszym wydaniu, by nie pochłaniał uwagi i nie pochlebiał próżności. Elementy odzieży mniszej podane przez św. Pachomiusza stały się tradycyjnym zestawem mniszym przenikającym także do klasztorów Europy

⁶³ SRZ, ibidem, s. 31.

⁶⁴ W łacińskim przekładzie św. Hieronima czytamy: „duo lebitonaria (quod Aegyptiis monachis genus vestimenti est sine manicis) et unum jam attritum ad dormiendum, vel operandum; et amictum lineum, cucullosque duos; et caprinam pelliculam, quam Meloten vocant; balteolum lineum, et gallicas, ac bacillum itineris socium”. *Sancti Pachomii Regula, Praefatio 4*, ed. A. Boon, *Pachomiana Latina*, Louvain 1932, s. 6.

⁶⁵ Nie mamy pewności, czy był to płaszcz futrzany, czy raczej z licowej skóry. Za drugą formą przemawiałby fakt, iż mnisi idąc przez pustynię zbierali w niego wodę; por. *Apoftegmaty...*, 4(159), s. 117; we wstępie do reguły św. Hieronim zaznacza, że jest to płaszcz z koziej skóry (*pellicula caprina*) zwany *melotą*, por. *Sancti Pachomii Regula*, ibidem, s. 6.

⁶⁶ W łacińskim tłumaczeniu św. Hieronima występuje określenie *amictum lineum*, co może oznaczać ogólnie odzież, płaszcz lub rodzaj przepaski lnianej (*sindeon*), R. Estienne, *Dictionarium latinogallicum*, 1552, ED. R. Wooldridge, Toronto 2002.

⁶⁷ Św. Atanazy (+373) określa *kukulłę* jako szatę, bez nakrycia głowy. Nakrycie głowy jest wymienione oddzielnie; *De virginitate*, II, PG 28, 264B. U św. Doroteusza z Gazy występuje tylko *kukullion*, czyli kaptur.

⁶⁸ RPach I, 91.

Zachodniej. Zmieniała się jedynie ich forma, bowiem także i tu sięgano do repertuaru ubiorów powszechnie używanych.

Recepcja form ubiorów świeckich

Uzupełnijmy literacki opis stroju mniszego materiałem ikonograficznym i obiektami archeologicznymi, podejmując próbę rekonstrukcji pierwotnego wyglądu habitu. Analiza ta może poszerzyć również obszar znaczeniowy poszczególnych elementów ubioru. Zaczniemy od tuniki. Do jej wykonania stosowano różnorodne surowce⁶⁹. Głównie był to len o różnej grubości, bawełna⁷⁰ i rzadziej wełna owcza. Z koziej lub wielbłądziej wykonywano ostre sukno zwane cilicją⁷¹. Tunika o zróżnicowanej długości była szatą kobiet i mężczyzn. Do najstarszych zachowanych form tego ubioru należą lniane egipskie tuniki bez rękawów⁷², pochodzące z XVIII dynastii (z lat 1405-1352 przed Chr.)⁷³. Monastycyzm egipski przejął tę najprostszą formę tuniki w kształcie dwóch prostokątów o zszytych bokach, z otworami na głowę i ręce⁷⁴. W literaturze IV wieku spotyka się dwa określenia tuniki: *lebiton* i *kolobion*. *Lebiton* pojawia się w tekstach rzadziej⁷⁵. Nie wiadomo, czy występują jakiegokolwiek różnice w formie obu tunik. *Lebiton* mógł posiadać rękawy i długość, jak zwykle męskie tuniki, czyli do kolan⁷⁶. *Kolobion* to tunika niewątpliwie bez rękawów jak na to wskazuje sama nazwa szaty, pochodząca od greckiego terminu: *κολοβός*, co znaczy – *obcięty, pozbawiony czegoś, skrócony*. Jan Kasjan (+435) i Doroteusz (+565 lub 620) przypisywali jej znaczenie symboliczne ze względu na tę formę⁷⁷ oznaczającą gotowość do czynienia dobra. Mnisi odkrywają ręce, aby ich dobre dzieła nie były zakryte przez próżność⁷⁸.

⁶⁹ W środowisku ascetów tuniki wykonywano nawet z plecionki z sitowia i włókien konopnych.

⁷⁰ Bawełna była wprowadzona do Egiptu od V w. przed Chr. za pośrednictwem Babilonu, na półwysep Iberyjski przywieźli ją Arabowie (pod nazwą *al-kotoun*). M. Toussaint-Samat, *Historia stroju*, Warszawa 2011, s. 236.

⁷¹ Wykonywano z niej szaty pokutne oraz okrycia wierzchnie; pochodziła prawdopodobnie z Cylicji – regionu położonego przy południowo – wschodniej granicy Azji Mniejszej; por. DPAC, s. 664 n.

⁷² Teby, grobowiec architekta Cha; tunika ze zbiorów Staatlichen Museen w Berlinie.

⁷³ M. Davenport, *The book of Costume*, New York 1965, t. 1, il. 73; M. Gutkowska-Rychlewska, *Historia ubiorów*, Wrocław 1968, s. 18 n.

⁷⁴ Tego typu tuniki wykonane z grubych włókien lnianych były używane przez niewolników i ludzi pracujących na roli. M. Beaulieu, *Le costume antique*, Paryż 1957, s. 10.

⁷⁵ Abba Józef z Pelusium ofiarował własny *lebiton* pewnemu mnichowi, gdy ten przyszedł na wspólną modlitwę w brudnym i zniszczonym *maforionie*; *Aphothegmata Patrum*, PG 65. 249AB. *Maforion* to rodzaj okrycia wierzchniego lub chusty. Jego forma została omówiona dalej.

⁷⁶ Por. RPach I, 2.

⁷⁷ Jan Kasjan, *De institutis caenobiorum*, I,4, CSEL 17. 12. 1-5; Doroteusz Opat, *Doctrina*, I. 12, PG 88. 1632 C.

⁷⁸ Ewagriusz z Pontu (+399), PG, 40, 1220-1221.

W ubiorach egipskich znajdujemy jeszcze jedną formę tuniki zwaną *kala-siris*⁷⁹, która mogła być szatą z rękawami. Wspomina o niej Herodot (+484 przed Chr.) w *Dziejach* opisując ubiór Egipcjan: „Są ubrani w tuniki lniane zwane kalasiris... Na to mają narzucony płaszcz wełniany”⁸⁰. Uzupełnieniem tuniki bywała przepaska o nazwie *sendon*⁸¹ – występująca niekiedy samodzielnie. W zabytkach okresu Starego i Średniego Państwa ilustrujących życie codzienne widać proste płaty tkaniny opasujące biodra rolników, rzeźników, pisarzy (relief z mastaby Nebamuna ok. 1300 przed Chr., fot. 1). *Sendon* służył w ubiorze mniszym do przykrywania ramion przy przyjmowaniu gościa; przewiązywano się nim, rozkładano na posłaniu lub owijano w niego zmarłego. W typikonach prezentujących strój mnichów bazylikańskich, *sendon* występował w roli chusty na ramionach. W środowisku semickim funkcjonował pod nazwą *sadin* jako element ubioru kobiecego. W *Księdze Izajasza* (3, 22-23) termin ten oznacza bieliznę (tunikę spodnią)⁸². Nie pojawia się on później w zestawie odzieży mniszej, spotykany jest natomiast przy ceremoniach pogrzebowych w formie płata tkaniny⁸³.

W kulturze semickiej do wykonywania tunik codziennego użytku stosowano częścię weinę. Mozaikowy medalion z Bet-Szean (ok. 567 r.) ukazuje mężczyznę w czasie pracy w winnicy. Jest on ubrany w krótką, przepasaną tunikę bez rękawów, w kolorze naturalnej wełny (fot. 2). Tuniki lniane, szczególnie całodziane (*inconsutilis*), przepasane lnianym pasem były dla Żydów ubiorem świętym, zakładanym w czasie sprawowania funkcji kapłańskich. Ubiór ten odzwierciedlał władzę i godność kapłańską oraz wskazywał na rolę pośrednika między Bogiem a ludem⁸⁴. Wzmiankę o tunice tkanej w całości znajdujemy w opisie męki Chrystusa⁸⁵. Wydaje się, że chodzi o szatę tkaną poprzecznie w jednym kawałku w kształcie litery *tau*. Boki i rękawy łączono, zbierając nici na brzegach tkanego materiału. Wiązania były niewidoczne, toteż szata wyglądała jak tkana „na okrągło”. Niektórzy upatrują w tej formie symbol wieczności. Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku przechowuje

⁷⁹ F. Boucher, *Historia mody. Dzieje ubiorów od czasów prehistorycznych do końca XX wieku*, Warszawa 2004, s. 78.

⁸⁰ Herodot *Ἱστορία (Historiai)*, 81. 1: ἐνδεδύκασι δὲ κίθωνας λινέους περὶ τὰ σκέλεα θυσανωτοῦς, τοὺς καλέουσι καλασίρις, *The History of Herodotus*, parallel English/Greek, tr. G. C. Macaulay, 1890.

⁸¹ Ta nazwa określała zarówno chustę, prześcieradło, tunikę spodnią (u Semitów) oraz płat tkaniny. Jej ojczyzną były prawdopodobnie Indochiny. Egipcjanie, a po nich również Grecy przyjęli termin *sendon*. M. Beaulieu, *Le costume antique*, Paryż 1957, s. 11.

⁸² Iz 3, 18-23.

⁸³ C. F. Lavergne, *La protohistoire de Lenceul du Seigneur*, w: *La Sindone e la scienza*, Torino 1978, vol.2, s. 230.

⁸⁴ Iz 22,21.

⁸⁵ J 19, 23. Nie wiemy, czy szaty całodziane były w użyciu poza środowiskiem kapłańskim. Być może podkreślenie niezwykłości tuniki Chrystusa miało na celu podkreślenie Jego funkcji jako pośrednika między Bogiem a ludźmi.

w swoich zbiorach tunikę koptyjską (*inconsutilis*) pochodzącą z ośrodka tkackiego Akhmim (fot. 3), datowaną na V w.

Wulgata⁸⁶ określając tunikę podaje łaciński termin *pallia (palliola)*⁸⁷, a Septuaginta⁸⁸ używa nazwy *χιτών (chiton)*⁸⁹. Występuje on w greckich pismach patrystycznych na określenie tuniki mniszey. Najprawdopodobniej nie chodzi tu o spinany, grecki chiton, lecz o termin ogólnie określający szatę⁹⁰. Spotykany jest także w jednym z najstarszych rytuałów greckich – *Euchologionie* (V w.)⁹¹. W literaturze patrystycznej znajduje się również informację dotyczącą chitonu (tuniki) noszonego na sposób *exomis*, czyli spiętego (zszytego) na lewym ramieniu dla zapewnienia sobie swobody przy pracy. Nilus Synaita (?) wspomina o mnichach synajskich, którzy spinali swoją szatę *na sposób exomis*, lecz niezgodnie z przyjętym zwyczajem – na prawym ramieniu, odkrywając lewe. Oznaczało to, aby czyny, których znakiem jest prawa ręka, nie stawały się dla mnichów przyczyną próżności⁹². W ubiorach kobiecych ten sposób nie był używany. Również przy sprawowaniu czynności liturgicznych nakładanie tuniki na sposób *exomis* było uważane za niestosowne⁹³.

Od II wieku rolę tuniki wierzchniej zaczęła przejmować dalmatyka (*dalmatica vestis*). Za czasów cesarza Kommodusa (+192) stała się tuniką wierzchnią w ubiorach reprezentacyjnych⁹⁴. Chrześcijańskie Bizancjum używało jej jako szaty o mocno poszerzonych rękawach krótkich lub do łokcia, aby można było ukazać rękawy tuniki spodniej. Funkcjonowała w ubiorach wolnych obywateli i niewolników. Informacja na jej temat znajduje się w opisie męczeńskiej śmierci biskupa Cypriana. Według akt konsularnych biskup w czasie swego aresztowania był ubrany w tunikę lnianą (*linea*), dalmatykę oraz płaszcz⁹⁵.

⁸⁶ Wulgata – przekład Biblii na język łaciński dokonany przez św. Hieronima w latach 382-405 z języków oryginalnych, z uwzględnieniem tekstów starołacińskich.

⁸⁷ Wulgata, t. 2, ed. R. Weber, Stuttgart 1975.

⁸⁸ *Septuaginta* (LXX) była pierwszym przekładem *Pism Hebrajskich (Starego Testamentu)* na język grecki powstałym na przestrzeni między r. 250 a 150 przed Chr. w Egipcie.

⁸⁹ *Septuaginta*, Graece, Edidit Alfred Rahlfs, duo volumina, Stuttgart, 1979, T. 2; w języku polskim R. Popowski, *Septuaginta*, Warszawa 2006.

⁹⁰ Na ścianach grobowców egipskich odkryto wizerunki Syryjczyków lub Semitów – jeńców, ubranych w tuniki z rękawami – w języku aramejskim zwanymi *kitoneh*. To samo słowo oznaczało pierwotnie lniane płótno; por. M. Toussaint-Samat, op. cit., s. 310 oraz M. Gutkowska-Rychlewska, op. cit., s. 56.

⁹¹ *Euchologion sive Rituale Graecorum, Officium in Novitium habitum Monasticum suscipientem*, podają za: Ph. Oppenheim, *Symbolik...*, op. cit., s. 48.

⁹² Por. Nilus Synaita, *Epistola* 245, PG 79, 325f.

⁹³ J. Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident Und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*, Freiburg im Breisgau, 1907, s. 64.

⁹⁴ Przypisuje się jej dalmatyńskie pochodzenie. Zapewne jednak swoją nazwę zawdzięcza sprowadzanej z Dalmacji wełnie, z której ją wykonywano, por. F. Boucher, op. cit., s. 133.

⁹⁵ *Acta S. Cypriani*, tł. M. Michalski, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 142-144; J. Braun, op. cit., s. 65.

Przejdźmy do ubiorów wierzchnich. Płaszcz w kulturze semickiej był przedmiotem wartościowym do tego stopnia, że zastawiano go, zaciągając pożyczkę⁹⁶. Rozdarcie płaszcza oznaczało żałobę, tragizm lub protest. Otrzymanie płaszcza po ojcu, było znakiem przejścia po nim sukcesji⁹⁷. *Uchwycić się czyjegoś płaszcza* znaczyło tyle, co prosić go o pomoc i opiekę⁹⁸. Rozciągnięcie płaszcza nad kimś było symbolem wzięcia go pod swoją szczególną protekcję, udzielenie mu czegoś z siebie⁹⁹. Również kultura grecka знаła zwyczaj przekazania płaszcza osobie protegowanej, co oznaczało umożliwienie jej udziału w wielkości protektora i dawało prawo do jego szczególnej opieki. Fragment fryzu dekorującego świątynię Ateny na Akropolu, datowany na około 447-433 przed Chr. ilustruje scenę ofiarowania himationu bogini Atenie¹⁰⁰. Ślady tej tradycji znajdujemy także w środowisku monastycznym¹⁰¹. Poprzez przyjęcie stroju zaproponowanego przez założyciela wyraża się duchowe z nim pokrewieństwo oraz łączność z innymi członkami wspólnoty zakonnej. Wzajemne dzielenie tej samej formy ubioru to także znak przymierza. Jego obraz znajdujemy w tradycji judaistycznej zilustrowanej w 1 Księdze Samuela mówiącej o przymierzu między Dawidem i Jonatanem, potwierdzonym wymianą szat¹⁰².

Płaszcze codziennego użytku były lniane, wełniane, ze skóry koziej lub wielbłądziej¹⁰³. Były w użyciu ludności wiejskiej, przynależały również prorokom¹⁰⁴. Mnisi, używając skózanego płaszcza¹⁰⁵, nawiązywali do misji proroków, szukając w ich sposobie życia pierwowzoru dla własnego. Najprostsza forma okrycia to zwykły prostokątny kawałek tkaniny zwany *himationem* (w wersji łacińskiej – *pallium*). Układano go na ramionach i owijano ciało lub spinano na ramieniu. Pod takim terminem występuje w literaturze patrystycznej (*ἱμάτιον*), choć nie jest to jedyny termin określający płaszcz, którym się posługiwano. *Himation* był używany przez kobiety i mężczyzn¹⁰⁶. W okresie archaicznym liczył około 3 metry długości i drapowano go na postaci. Do ubiorów mniszych przejęto *himation* wełniany, z podwójnej tkaniny, pełniący również

⁹⁶ Wj 22, 25; Am 2, 8.

⁹⁷ Iz 3, 6.

⁹⁸ Rt 3, 9.

⁹⁹ 1Krl 19, 19 oraz Ez 16, 8.

¹⁰⁰ Fragment fryzu z części wschodniej świątyni Ateny, przedstawiający procesję panatেনajską, blok V, fragment 34-35, British Museum, Londyn.

¹⁰¹ Św. Antoni Pustelnik przechowywał pieczołowicie tunikę otrzymaną od Pawła Eremity, Św. Hieronim, *Vita Pauli Eremitae*, PL 23, 17-24 oraz *Apoftegmaty*, [42 (80)], s. 98.

¹⁰² 1Sm 18, 3n. Wymiana odzieży przypieczętowała przyjaźń i wzajemne oddanie, gotowość pomocy i zaufanie; por. A. Derdziuk, *Szata świadectwa*, Kraków 2003, s. 74.

¹⁰³ Por. Isidoro de Sevilla, *Etimologias Libro XIX, Auteurs latins du Moyen Age*, ed. M. Rodriguez Pantoja, Paris 1995, s. 214.

¹⁰⁴ Zach 13, 4; 2 Krl 1, 8; Mt 3, 4; Mk 1, 6. O skózanym ubraniu pisze również św. Hieronim w liście do Fabioli, *Epistola* 64, 19; por. Ph. Oppenheim, *Symbolik...*, s. 47.

¹⁰⁵ A. G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 65 oraz *Apoftegmaty...*, s. 98, 117, 210; RPach. I. 2 n.

¹⁰⁶ OBD, t. 2, s. 932.

funkcję ochronną przed zimnem i będący zarazem posłaniem¹⁰⁷. *Typikony* klasztorów bizantyjskich określają *himation* jako ciemny płaszcz płócienny (lniany) noszony przez mnichów i mniszki¹⁰⁸. W innym miejscu spotykamy termin *mandion* (μανδίον). Germanus, patriarcha Konstantynopola (+729) – pisze w swoim dziele, iż *mandion*, jako szata z rękawami, odzwierciedla skrzydlatość aniołów¹⁰⁹. Nazwa ta jest używana wymiennie z określeniem *schema* (σχῆμα – *habit*)¹¹⁰.

Opis płaszcza kobiecego podaje Izydor z Sewilli w swojej *Etymologii*¹¹¹. Określa go jako czworokątny płaszcz z otworem na głowę, który, jak pisze, jest powszechnie nazywany *maforionem*¹¹². Uważa tę szatę za znak godności małżeńskiej. Nazwę wiąże z imieniem Marsa i upatruje w niej znak władzy małżeńskiej męża nad żoną: „Caput enim mulieris vir est; inde et super caput mulieris est”¹¹³. *Maforion* pojawia się w pismach patrystycznych od IV wieku¹¹⁴. Przeszedł do ikonografii bizantyjskich ikon jako szata maryjna (fot. 4). Kobiety nosiły go na tunice w miejscach publicznych oraz w domu w obecności obcych. Osłaniał głowę i plecy, był wystarczająco szeroki, by objąć ramiona, mógł być podpięty zapinką na wysokości szyi¹¹⁵. W VII wieku był traktowany jako ubiór wdowi¹¹⁶. Przeszedł również do ubiorów mniszek. W *Historia Lausiaca* Palladiusza czytamy, iż dziewica Taor, praktykując ubóstwo, zrezygnowała z nowego *maforionu*, tuniki i sandałów¹¹⁷.

Tradycyjnym okryciem mniszym jest kukulla. Z czasem stała się szatą z rękawami i kapturem, a od około IX wieku¹¹⁸ była używana jako ubiór chórowy (*cappa choralis*)¹¹⁹. Grecy określali kukullę terminem *planeta* (πλανήτης)¹²⁰. Wykonywano ją z grubej, kosmatej wełny gdyż służyła do ochrony przed chłodem i deszczem. Jej rzymskim odpowiednikiem była *paenula*¹²¹ zwana również *vestimentum claustrum* lub *lacerna* – nie była rozcinana, posia-

¹⁰⁷ Grzegorz z Nyssy, *Vita S. Macrinae Virginis, sororis Basilii Magni*, PG 46, 989A.

¹⁰⁸ *Le typikon du Christ Sauveur Pantokrator*, edycja i tłumaczenie P. Gautier, *Revue des études byzantines* 32 (1974), n. 65, s. 609.

¹⁰⁹ Germanus Patriarcha, *Historia Ecclesiastica et mistica contemplatio*, PG 98. 396 B.

¹¹⁰ Symeon z Tesalonik (?), *De paenitentia* 273, PG 155. 497B; Germanus Patriarcha, *ibidem*.

¹¹¹ Isidori Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum sive originum libri XX*, t. 2, Londyn 1966.

¹¹² *Quod vulgo mavortem dicunt*, Isidori Hispalensis Episcopi, *ibidem*, Lib. XIX. 25. 4.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Maforion* to skrócona forma terminu *omoforion* – kobiecego płaszcza. Był częścią ubioru mniszego – męskiego i kobiecego; por. PG 34: 1220A; 87:3688A. Członkowie Senatu używali go również jako ubioru oficjalnego; por. ODB, t. 2, s. 1294.

¹¹⁵ G. Gharib, *Le icone mariane. Storia e culto*, Roma 1988, s. 81.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 123.

¹¹⁷ Palladiusz, *op. cit.*, 59.

¹¹⁸ Smaragdus (+po 825), opat benedyktyński, *Commentaria in Regulam S. Benedicti*, PL 102, 689-932.

¹¹⁹ Tzn. w czasie modlitw.

¹²⁰ Izydor z Sewilli, *Etymologiarum*, lib. XXIX, c.18.

¹²¹ M. Beaulieu, *op. cit.*, s. 61.

dała jedynie otwór na głowę. Została przejęta do liturgii jako wierzchnia szata kapłańska w czasie sprawowania Mszy św.¹²².

Nakryciem głowy mnichów był kaptur, *kukulion* (κουκούλιον) jako element nakładany na tunikę (fot. 5). Wiadomo, że używały go mniszki w klasztorach pachomiańskich. Znany jest z *De Vitis Patrum*¹²³, wspomina o nim również Palladiusz¹²⁴. Jego łacińskim odpowiednikiem jest *cucullus*. Symbolizuje uniżenie i pokorę. Doroteusz z Gazy przywołuje także analogię do kaptura w stroju dziecka. Zakonnicy powinni stać się jak dzieci – przyjmować zniewagi bez gniewu, nie pysznić się, nie żądać chwały. Ponadto kaptur jest też znakiem miłości Boga, gdyż jak on ochrania głowę dziecka, *tak miłość Boga strzeże naszych serc i zagrzewa do walki ze złem*¹²⁵. Mnisi okrywali nim głowę jako najszlachetniejszą część ciała, aby zachować czystość myśli¹²⁶. Źródłem symboliki kaptura jest również ceremoniał chrzcielny, o czym wspomniałam wcześniej.

Mniszki używały nakryć głowy właściwych mężatkom. Były to: płaty tkaniny okrywające głowę i całą postać (*palla*) kefales lub *kalyptra* (καλύπτρα), zdefiniowana jako chusta, zawój¹²⁷. W literaturze patrystycznej znajdujemy informacje określające *kalyptra* jako rodzaj prostej zasłony używanej powszechnie przez kobiety, szczególnie przy wyjściu z domu, polecanej kobietom zamężnym (fot. 6). Termin ten pojawia się w tłumaczeniu jako *welon*. Św. Grzegorz z Nyssy (+394), opisując ubogi strój swej siostry, mniszki Makryny, pisze: „Oto suknia, oto welon, starte sandały na nogach – ot [całe] bogactwo, ot wystawność”¹²⁸.

Jan Kasjan mając doświadczenie życia mniszego w Egipcie, w swoim dziele porządkującym życie monastyczne wprowadził do odzieży mniszej *analabos* (*Institutis* I, 5) – element typowy dla greckich strojów roboczych¹²⁹ (fot. 7) w formie sznurów opasujących tunikę na piersiach i plecach, znany z tekstów łacińskich jako *scapolare* (szkaplerz). Nadano mu znaczenie pasyjne. Źródła tej symboliki znajdujemy w tekstach Doroteusza z Gazy, który sięgając do tradycji Ojców Pustyni pisał, że: „leży na kształt krzyża na naszych ple-

¹²² Isidoro de Sevilla, *Etimologias Libro XIX*, 1995, s. 656 n.

¹²³ Liber V, PL 73. 984 B.

¹²⁴ Palladiusz, op. cit. 34 (II, 98-100).

¹²⁵ Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne*, Warszawa 1980, s. 50; Jan Kasjan, *De Institutis*, I, 10, 52.

¹²⁶ Ph. Oppenheim, *Symbolik...*, op. cit., s. 62 n.

¹²⁷ M. Gutkowska-Rychlewska, op. cit., s. 73.

¹²⁸ Grzegorz z Nyssy, PG 46. 989 A: ...ἰδὸν τὸ ἱμάτιον, ἰδὸν τῆς κεφαλῆς ἢ καλύπτρα... Św. Makryna w 352 roku założyła klasztor żeński; por. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, ed. A. Ragamuffins, Herzberg 1993, T. 5, kol. 542-544.

¹²⁹ Zgodnie z opisem Kasjana (*De Institutis* I. 6, PL 49.71A) – *analabos* (używany i nazwany tak przez Greków) ma formę sznurów welnianych. Rozdzielone na karku, skrzyżowane na piersiach i plecach, związane wokół tułowia, zwęzły tunikę, by nie przeszkadzała w pracy.

cach¹³⁰. Otaczając w ten sposób całego człowieka szkaplerz chronił przed złem mocą męki Chrystusa.

Stałym elementem stroju posługujących był lniany pas. W ubiorze mniszym stał się znakiem gotowości do służby. Inne znaczenie pasa nawiązuje do idei *żołnierza Chrystusowego*. Źródła tej symboliki znajdujemy w *Apoftegmatach*, a także w pismach starochrześcijańskich pisarzy. Asceta poświęcając swoje życie służbie Bożej stawał się *miles Christi*. Przepasywał się *cingulum militare*¹³¹ (pasmem skórzanym na wzór żołnierskiego) zgodnie ze wskazaniem Ewangelii: *Niech będą przepasane biodra wasze...*¹³². Pas, w tym kontekście, stał się symbolem czystości i umiarkowania oraz walki z pokusami; wykonany z *martwej skóry* przypomina o umartwieniu w sobie *pożądań rozkoszy*. Spoczywa na biodrach, w pobliżu nerek, które zgodnie z tradycją biblijną są siedliskiem uczuć i żądz. Pas przypomina o obowiązku kontroli tej sfery życia¹³³.

Na zakończenie pragnę wspomnieć o znaku krzyża, który w zamyśle św. Pachomiusza¹³⁴ miał podkreślać przynależność do klasztoru i nawiązywać do męki Chrystusa. Kolor purpurowy był kolorem zarezerwowanym dla władcy, a ci, co go nosili, należeli do władcy. Znak purpurowy to znamię przynależności do króla¹³⁵. Dla zakonnika królem jest Chrystus – a obowiązkiem – znoszenie wszystkich cierpień, jakie były jego udziałem. Według Doroteusza z Gazy, krzyż na szatach mniszych oznaczał doskonale umartwienie prowadzące do uwolnienia od wszystkich spraw świata, był znakiem oderwania od spraw ziemskich. W miejscowości Abu Mena¹³⁶ znaleziono kilka figurek terakotowych, które na spiczastych czapkach mają umieszczone krzyże¹³⁷. Wypada wspomnieć także o zwyczaju umieszczania znaku krzyża na maforionach kobiet koptyjskich. Był zapewne świadectwem wiary ale może miał również sens apotropajczny¹³⁸.

¹³⁰ Doroteusz z Gazy, op. cit., s. 49 n.

¹³¹ *Cingulum militare* składało się z pasa (*balteus*) oraz *cingulum* w postaci kilku skórzanych pasków okutych brązowymi guzami. Uważa się, że *cingulum* stanowiło pewien wyróżnik legionisty oraz pełniło funkcję ochronną osłaniając podbrzusze żołnierza; por. J. Durakiewicz, *Wandalowie, strażnicy bursztynowego szlaku*. Katalog wystawy, Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie. Lublin-Warszawa 2004, s. 171.

¹³² Łk 12, 35; *Przepasane biodra* oznaczają w tradycji biblijnej gotowość do podjęcia pracy, wędrówki. O habicie jako zewnętrznym znaku *Bożego rycerza* pisali m.in. Tertulian, Orygenes (+ok. 254), św. Cyprian, Jan Kasjan.

¹³³ Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne*, s. 50.

¹³⁴ RPach, I, 99; *Dodatek Palladiusza*, 32.

¹³⁵ Doroteusz z Gazy, op. cit., s. 49.

¹³⁶ Miasto w Egipcie związane z kultem św. Menesa (+300), ośrodek monastycyzmu koptyjskiego.

¹³⁷ St. Kobielus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbol i metafory*, Warszawa 2000, s. 226.

¹³⁸ J. Engemann, *Das Kreuz auf spätantiken Kopfbedeckungen (Cucullar – Diadem – Maphorion)*, w: *Theologia Crucis – Signum Crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1979, s. 138 n.

Podsumowanie

Rozwijająca się teologia habitu, bazując na formach odzieży powszechnie używanej, ukształtowała ubiór mniszy, nadając znaczenie symboliczne jego kształtom i barwom. Przyjęte we wschodnim monastycyzmie długie tuniki i proste płaszcze wykonane z surowych tkanin, pozbawione wszelkiego luksusu, pozostały adekwatną formą wyrażającą skromność, oderwanie od świata i wybór Boga, kontrolę moralną, życie ascetyczne i pokutę. Życie monastyczne rozpoczynając swoją ekspansję na tereny Europy Zachodniej mogło przenieść sprawdzone wzorce w postaci reguł i znaków będących zewnętrznym wyrazem doświadczenia Boga, wśród których był także habit. W klasztorach europejskich dokona się jego dalsza adaptacja.

THE DEVELOPMENT OF MONASTIC GARMENTS IN EARLY MONASTICISM (IIITH-VITH CENTURIES). ADAPTATION OF SECULAR FORMS OF CLOTHING. PART 1

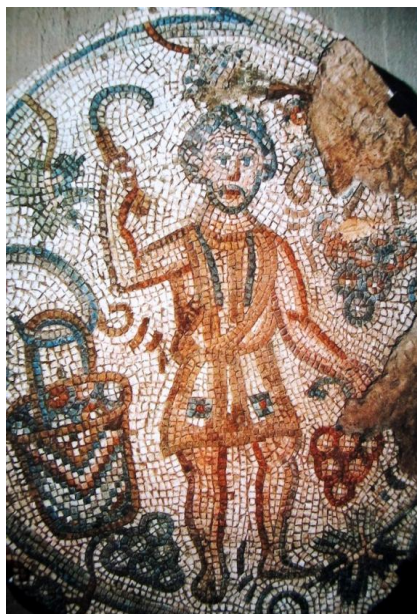
Summary

The article contains a brief presentation of the development of monastic clothing forms in the eastern monasticism (IIIth-VIth centuries). The analysis is based on the early Christian literature which constitutes the basis for the reconstruction of the garment. It also indicates its origins. The form of the habit derives from widely used repertoire of secular clothing. The texts of first monastic rule of St. Pachomius and the ascetic writings included in the dissertation have been supplemented with iconographic material that illustrates the process of adaptation of secular forms of clothing to the requirements of monastic life as well as its transformation stages. The analysis embraces women's and men's clothing together with certain aspects of the symbolism of habit.

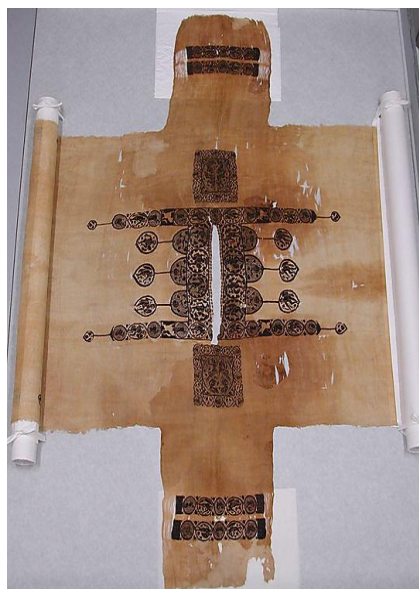
Key words: Eastern monasticism, monastic garments, ancient clothing.



Fot. 1. Postać ubrana w kalasiris z przepaską, malowidło z komory grobowej Nebamuna, Teby, ok. 1300 przed Chr.



Fot. 2. Wełniany kolobion, mozaika z wizerunkiem winogradnika, Bet-Shean, 567 r.



Fot. 3. Koptyjska tunica *inconsutilis*, V w., Metropolitan Museum of Art., Nowy Jork



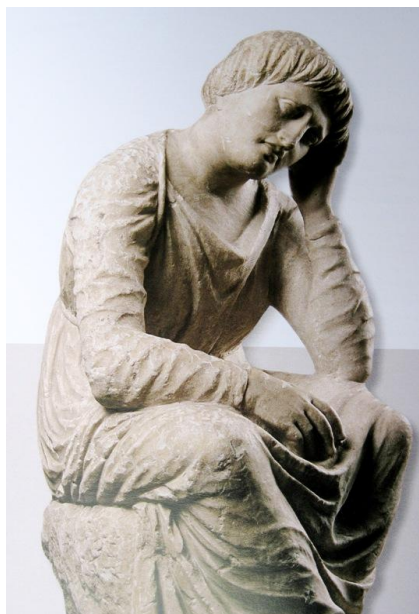
Fot. 4. Postać Matki Bożej w maforionie, *Kodeks Rabuli*, 586, scena Wniebowzięcia fol. 13v, Biblioteka Laurenziana, Florencja



Fot. 5. Postać męska w kukulionie. Praksyteles, 330 przed Chr., Muzeum Narodowe, Ateny



Fot. 6. Kalyptra okrywająca głowę kobiety, fresk z Willi Misteriów, Pompeje, 60 r.



Fot. 7. Analabos w postaci sznurów, figura płaczącej dziewczyny, IV w. przed Chr., Pergamonmuseum, Berlin