

i socjologa Georgesa Vigarello²⁶, dotyczyć będą problematyki czystości i brudu na przestrzeni dziejów — poprzez średniowiecze, epokę nowożytną, aż do XIX i XX stulecia. Najbliższa konferencja, poświęcona wiekom średnim, odbędzie się w Bydgoszczy, we wrześniu 2014 r.

Walentya Korpalska, Wojciech Ślusarczyk
Bydgoszcz-Toruń

„*Habitus facit hominem* — społeczne funkcje ubioru w średniowieczu i w epoce nowożytnej”, konferencja w Warszawie, 26–27 września 2013 r.

Konferencję zorganizował Ośrodek Historii Kultury Materialnej Średniowiecza i Czasów Nowożytnych Instytutu Archeologii i Etnologii PAN we współpracy z Niemieckim Instytutem Historycznym w Warszawie. Była to trzecia konferencja naukowa z cyklu „Kultura materialna a pozycja społeczna elit w średniowieczu i dobie nowożytnej”. W imieniu organizatorów słowo wstępne wygłosił Marcin Pauk (Instytut Archeologii i Etnologii PAN). Celem spotkania było przyjrzenie się różnym funkcjom ubioru w społeczeństwie przedindustrialnym, sposobom, w jakie odzienie (jego elementy, ale także brak szaty) mogło być wykorzystywane w dyskursie społecznym, odpowiedź na pytania, jakie treści wyrażano ubiorem oraz czy zawsze przekaz ten był czytelny.

Pierwsze referaty dotyczyły ubioru królewskiego. Grzegorz Pac (Instytut Historii UAM oraz Instytut Historyczny UW) skupił się na zależnościach pomiędzy strojem Marii Panny a strojem królowej („Strój władczyni a strój Marii Panny w źródłach ikonograficznych IX–XI w. Analogie, interpretacje, nadinterpretacje”). W ideologii *Queenship*, kształtującej się w omawianym przez referenta czasie, dużą rolę odgrywała postać Marii Panny. W wizerunkach możemy dostrzec podobieństwa w stroju łączące przedstawienia monarchiń i Marii (welon, krzyż, naszyjnik). Ideologiczna bliskość między władczynią ziemską a władczynią niebieską może być nadinterpretowana, co jest widoczne właśnie w elementach stroju, których symbolika nie jest jednoznaczna. Na przykład welon był elementem stroju mężatki i dziewicy konsekrowanej, ale również pojawia się jako dopełnienie stroju każdej kobiety. Jedynie w niektórych przedstawieniach (nałożenie drugiego welonu na głowę władczyni) ten element stroju nabiera znaczenia symbolicznego. Marek Janicki (Instytut Historyczny UW) zastanawiał się nad strojem koronacyjnym monarchów, zwracając uwagę, że ubiór jest dopełniany rytuałem oraz językiem gestów i jedynie w pełnym kontekście może być właściwie interpretowany („Dwojaka natura władcy. Uwagi o ubiorze ceremonialnym i grobowym królów polskich w XVI w.”). Na podstawie *Ordo coronandis* Władysława Warneńczyka wiemy, że z sypialni królewskiej elekt wychodził już częściowo ubrany w strój koronacyjny (strój liturgiczny, pontyfikalny: tunika, sandalia, naramienniki, dalmatyka, *hirotecae*, pierścień, palium; Długosz dodawał także manipularz i stołę). W takim samym stroju zmarły władca był składany na łożu paradnym (Zygmunt I Stary), co jest widocznym nawiązaniem do *Ordo coronandis*. Elekt przed koronacją podnosił się z łoża (na którym zmarł jego poprzednik) i wychodził z sypialni w takim samym stroju, w jakim na łożu paradnym był złożony zmarły król. Użycie takiego stroju miało głęboką wymowę symboliczną i ideologiczną. Podkreślało ciągłość ciała królewskiego (ciągłość królewskości) i prawie fizyczną jedność pomiędzy zmarłym królem i jego następcą.

Następne wystąpienia poświęcone były tematyce stroju duchownych. Michał Gronowski OSB (Instytut Historii Uniwersytetu Śląskiego) skupił się na problematyce ubioru mnichów

²⁶ G. Vigarello, *Czystość i brud. Higiena ciała od średniowiecza do XX wieku*, Warszawa 1996.

benedyktyńskich („*Stamina seu camisia, gunella atque pellicia*. Garderoba średniowiecznego mnicha — uwagi na temat terminologii i symboli”). Krótkie zalecenia dotyczące stroju mnichów, sformułowane w regule św. Benedykty, z czasem zostały znacznie rozbudowane. Mnichów (zwłaszcza opuszczających klasztor) obowiązywał strój dokładnie zakrywający ciało. Referent zaprezentował poszczególne elementy stroju mnichów z Cluny na podstawie tamtejszych zwyczajników (*Consuetudines*). Zwrócił przy tym uwagę, że w poszczególnych klasztorach pod niektórymi nazwami rozumiano inne części ubioru. Odzież wymagała napraw oraz czyszczenia. Aby nie naruszać obowiązującego nakazu milczenia, opracowano system znaków (gestów) określających poszczególne elementy odzieży oraz ustalono zasady przekazywania odzieży do czyszczenia lub naprawy.

Kolejny referent, Krzysztof Skwierczyński (Instytut Historyczny UW), mówił o stroju eremity i zalecaną dla niego daleko posuniętej powściągliwości, a wręcz pogardzie w ubiorze („Nie szata zdobi eremity”). Szata eremity miała być świadectwem jego wyborów a nie tylko ubiorem. Znaczenie miały poszczególne elementy (np. *cuccula* — symbol krzyża) oraz kolory (np. czarny — pogarda śmierci). Z drugiej strony barwy stroju, a także używane w niektórych klasztorach futra i ozdoby (wstążki, pióra, kapelusze) były potępiane jako przejaw próżności. Część mnichów porzucała wręcz opactwa, widząc w nich zagrożenie dla duszy i wybierała eremityzm. Również Piotr Damiani za najlepszą drogę do nieba uważał eremityzm. Podążającemu tą drogą miały towarzyszyć praktyki ascetyczne — biczowanie i posty. Wzbudzały one jednak kontrowersje z powodu obnażania ciała. Damiani piętnuje ten fałszywy wstyd, jako podszept szatana. Wstyd obnażonego ciała wyniszczonego postem lub biczowanego jest równoznaczny ze wstydem się cierpiącego Chrystusa. Ciałem należy gardzić, ale ciało umęczone, czyli ciało cierpiące dla Chrystusa, jest godne pochwały.

Ewa Wólkiewicz (Niemiecki Instytut Historyczny oraz Instytut Archeologii i Etnologii PAN) mówiła o codziennym stroju biskupa („*Rubea bireta*. Nie-liturgiczny strój biskupów w późnym średniowieczu”). Na podstawie ikonografii późnośredniowiecznej możemy wskazać elementy dystynkcji w nieliturgicznym stroju biskupów, pozwalające identyfikować osobę z godnością, np. czerwony biret oraz duża ilość biżuterii. Czerwień w późnym średniowieczu łączono ze strojem biskupim (m.in. przepisy rugujące czerwień ze stroju niższego duchowieństwa i rezerwując ją dla ordynariuszy). W codziennym stroju biskupów elementem czerwonym był właśnie biret (spotykamy birety także w innych kolorach, np. brązowym). Biskupów wyróżniały też pierścienie na dłoniach. Pierścień był symbolem godności, ale ich duża liczba na dłoniach ma inne znaczenie. Pierścienie mają głęboką symbolikę ze względu na znaczenie dłoni, palców, złota i szlachetnych kamieni; to także swoista lokata kapitału. Jednak zwyczaj zakładania wielu pierścieni był powszechny również wśród patrycjatu oraz szlachty i był jedną z oznak wysokiego statusu społecznego i ludzi, którzy nie muszą zajmować się pracą fizyczną.

Kolejna grupa wystąpień była poświęcona językowi ubioru, posługiwaniu się nim oraz rozumieniu (lub nie) tego przekazu. Maria Molenda poświęciła uwagę „mówiącym” elementom stroju dworskiego („Impresy, emblemy, dewizy, znaki — ubiory jako nośniki treści w kulturze dworskiej w średniowieczu i we wczesnej nowożytności”). Na stroju eksponowano różne treści symboliczne (np. herby — suknie herbowe), ale owe znaki mogły być także elementem przekazu społecznego; np. Bona Sforza przywiozła w swej wyprawie ślubnej suknie dekorowane w ule, dęby i płomienie czyli symbole płodności i siły oraz włoskie symbole małżeństwa — zapowiedź królowej pracowitej i płodnej; Anna Jagiellonka, licząc na związek z Henrykiem Walezym, dekorowała suknie liliami andegawęńskimi. Emblemy bywały też elementem gry dworskiej np. między damą a rycerzem, ale złożony przekaz symboliczny nie zawsze był rozumiany przez osobę, do której był skierowany.

Wystąpienie Tomasza Wiślicza (Instytut Historii PAN) dotyczyło ludzi, którzy byli naznaczeni strojem, ale nie mogli wchodzić w dyskurs z kodami społecznymi („Ubiór jako kamuflaż,

ubiór jako piętno: kilka uwag o plebejskich praktykach westymentarnych w Rzeczypospolitej XVI–XVIII w.”). Przedstawiciele warstw uboższych nosili stroje, które były przypisane do ich kondycji (mężatka ubierała się jak mężatka, panna jak panna). Jeżeli miały miejsce odstępstwa, dotyczyły one ludzi wyjętych ze społeczności lub też sytuacji wyjątkowych. Znakiem pozostawania poza społeczeństwem była nagość (czyli odzianie jedynie w koszulę); casus czarownic, biedaków, umierających i trupów. Sytuacją wyjątkową był np. karnawał — czas odwrócenia porządku społecznego, porządku płci, czego obrazem było przebijanie się. W innych okresach zamiana stroju była naruszeniem systemu społecznego i wymagała zmuszenia jednostki do przywdziania stroju zgodnego z kondycją. Również każda zmiana kondycji, nawet jeżeli nie towarzyszył jej stosowny rytuał przejścia, wymuszała zmianę stroju (np. panna z dzieckiem nosiła czepiec tak jak mężatka).

Natalia Królikowska (Instytut Historyczny UW) zaprezentowała spotkanie różnych kultur na przykładzie europejskich obserwacji strojów osmańskich („Co symbolizuje *üsküf*? — europejskie interpretacje osmańskich strojów w epoce nowożytnej”). Podróżnicy i dyplomaci przebywający w Imperium Osmańskim pozostawili liczne opisy strojów osmańskiej elity wojskowo-administracyjnej oraz tamtejszych kobiet. Relacje te nie tylko ukazywały odmienną od europejskiej kulturę, ale również były dla autorów pretekstem do oceny zarówno osmańskich, jak i europejskich stosunków społecznych i politycznych. Duże zainteresowanie wzbudzały stroje kobiet, zakrywające ich sylwetkę i twarz. Pojawiały się różne interpretacje tego obyczaju: pochwała takiego stroju jako stojącego na straży czystości małżeńskiej; zazdrość mężów; despotyzm władcy regulującego nawet prywatne życie poddanych; zaintrygowanie możliwościami, jakie dawał okrywający całą sylwetkę strój, uniemożliwiający rozpoznanie kondycji społecznej a nawet identyfikację personalną noszącej go niewiasty.

Następni referenci mówili o zbytku i prestiżu w stroju. Anna Pomierny (Instytut Historii PAN) przedstawiła zagadnienie luksusowych strojów w kontekście politycznym na podstawie ustawodawstwa („Zbytek i prestiż. Kategoria ubioru w ustawodawstwie antyzbytkowym komunalnej Florencji”). W czternastowiecznej Florencji strój stawał się elementem gry politycznej. Także w polemikach pojawiał się wątek ubioru. Strój pozwalał odróżniać dobrych (skromność stroju) od złych (modne nowinki odzieżowe); przyjęcie obcego ubioru stało się symbolem odejścia od cnoty i poddania się obcej dominacji. Jednym z elementów gry politycznej było ustawodawstwo ograniczające wystawność ubiorów codziennych i rytualnych (m.in. żałobnych) oraz definiujące strój przynależny poszczególnym warstwom społecznym. Tym samym ustawodawstwo stało na straży ładu społecznego, którego jednym z wyrazów było noszenie przez wszystkich strojów zgodnych z kondycją społeczną.

Andrzej Klonder (Instytut Archeologii i Etnologii PAN) skupił się na problematyce zbytku prowincjonalnego („Odzieżowe «luksusy» w małych miastach Korony i WKL na przełomie XVI/XVII w.”). Przedstawiciele plebejuszy mieli, według krytyków, obficie sięgać po elementy stroju szlachty, chcąc poprzez ten luksus przydać sobie nienależnego swej pozycji społecznej prestiżu. Było to piętnowane i wysmiewane w publicystyce i poezji epoki. Referent, chcąc zweryfikować obraz przekazany przez literaturę, przedstawił wyniki rekoncesansu źródłowego, jaki przeprowadził w źródłach z dwóch miast: Wojnicza (Małopolska) i Merecza (Litwa), które są reprezentatywne dla kategorii małych miast. Inwentarze i testamenty tamtejszych warstw wyższych nie pokazują szczególnego luksusu odzieżowego i jedynie umiarkowane sięganie po stroje zastrzeżone szlachcie (aksamity, drogie futra, jedwabie).

Małgorzata Grupa (Instytut Archeologii UMK) zaprezentowała wykorzystanie w strojach pogrzebowych zbytkownych elementów ozdobnych („Koronki i wstążki, moda czy prestiż”). Szaty grobowe wykonywane były z drogiego materiału, jakim był jedwab. Często jednak szyte były bez pleców, przerabiano odzież już znoszoną albo używano najtańszych gatunków (jedwab kitajkowy). W miejsce drogiego i pracochłonnego haftu ozdabiano je koronkami (zachowane

koronki klockowe). Dzięki prowadzonym od lat badaniom archeologicznym dysponujemy dużym i różnorodnym materiałem, m.in. ok. 500 próbek różnych rodzajów jedwabiów z okresu od 1600 do 1850 r. (badania w Gniewie).

Kolejne referaty dotyczyły ubioru przynależnego różnym grupom. Urszula Sowina (Instytut Archeologii i Etnologii PAN) mówiła o odzieży mieszczanek z przełomu epok („Ubiór mieszczanek krakowskich w świetle inwentarzy rzeczy z przełomu średniowiecza i nowożytności”). Na podstawie inwentarzy przedstawiła różnorodność stroju kobiecego, ozdób, a także — na ile pozwalały źródła — materiały, z jakich wykonywano odzież. Mieszczanki krakowskie okresu późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności nie różniły się strojem od przedstawicielek grup elitarnych (dwór królewski, szlachta). Ponadto w garderobie krakowskich mieszczanek, niezależnie od ich pozycji, znajdujemy stroje luksusowe lub elementy tychże. Odzież zatem nie stanowiła odzwierciedlenia stratyfikacji społecznej w obrębie miasta.

Dorota Żołądź-Strzelczyk (Zakład Historii Wychowania UAM) zaprezentowała nowożytny strój dziecięcy („«Ubiory jako mają być dziecinne» — charakterystyczne elementy ubioru dziecięcego w czasach nowożytnych”). Strój dzieci był zróżnicowany stanowo, wiekowo, płciowo (od pewnego wieku) oraz chronologicznie. W traktatach pedagogicznych znajdujemy jedynie ogólne zalecenia, aby strój był dostosowany do pogody oraz aby był skromny. Niemowlę do XVIII w. było ubierane w powijaki. Dziecku małemu, ale chodzącemu zakładano koszulkę oraz sukienkę (niezależnie od płci). Charakterystycznymi elementami były szelki, fartuszki (głównie dla dziewczynek), czepki. Dzieciom uczącym się chodzić zakładano na czepkę specjalne nakrycie głowy mające chronić przy upadku. Panował również zwyczaj ubierania dzieci w stroje zakonne, dla przyuczania ich do skromności i pobożności czy też jako efekt ślubu (choroba dziecka, chęć ochrony go przed niebezpieczeństwem).

W ostatnich referatach powróciła tematyka strojów „mówiących”, jednak zaprezentowana została na podstawie literatury oraz sztuki. Jakub Morawiec (Instytut Historii Uniwersytetu Śląskiego) mówił o znaczeniu szaty w języku uczuć („Miłość wyrażona strojem w islandzkich sagach rodowych”). Strój, w społeczeństwie ściśle regulującym związek pomiędzy kobietą i mężczyzną, mógł stać się swoistym językiem uczuć. Przykładem może być dar płaszcz, który mógł być zarówno wyrazem namiętności kochanka względem zamężnej wybranki (dar po spędzonej razem nocy), jak też ostentacją statusu społecznego amanta (płaszcz był nagrodą wcześniej uzyskaną od króla). Natomiast strój naruszający kod społeczny mógł stać się przyczyną rozstania małżonków (niewłaściwa koszula przygotowana mężowi przez żonę, oskarżenie żony o noszenie spodni).

Ika Matyjaszkiewicz (Instytut Historii Sztuki UW) ukazała złożone zależności pomiędzy płcią i szatą („Szata i krzyż. Krucyfiksy w typie *Volto Santo* — mit *androgynny* i nakaz *imitatio Christi* w późnym średniowieczu”). Zaprezentowała na szerokim tle ikonografię krucyfiksu oraz ikonografię św. Wilgefortis (świętej, której w cudowny sposób, dla uratowania jej dzieciństwa, wyrosła broda; święta została umęczona poprzez przybicie do krzyża). Oba wizerunki mają wiele cech wspólnych — długa szata, broda, a także atrybuty: zsuwający się trzewik i/lub ubogi skrzypek. Strój jest jednym z elementów niejednoznacznej identyfikacji płciowej. Płeć ma nie tylko wymiar biologiczny, ale również kulturowy. Z płcią związana była pozycja społeczna: męskie było stawiane wyżej w hierarchii niż żeńskie, a kobieta była postrzegana jako gorsza część mężczyzny.

Plonem konferencji będzie zbiór artykułów opublikowany w osobnym tomie monograficznym.

Monika Saczyńska
(Warszawa)