

HABIT FRANCISZKAŃSKI refleksje filozoficzne

Popularne przysłowie mówi, że *nie habit czyni mnicha*. Z pewnością ma ono podkreślić napięcie między zewnętrzną prezentacją i wewnętrzną akceptacją wartości w życiu osoby, która usiłuje realizować określony model życia, skupiony na wartościach najwyższych. Nawet jeśli refleksja teologiczno – ascetyczna umieści w centrum interioryzację wartości, to jednak w odbiorze społecznym będzie ona postrzegana przez widzialne przejawy, w tym przez strój czyli habit. Poprzez habit są też rozpoznawani naśladowcy świętego Franciszka. Można zatem sądzić, że habit franciszkański jest interesującym obiektem badań.

W badania te mogą być zaangażowani przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych. Pierwszeństwo należy oczywiście przyznać historykom, a zwłaszcza historykom duchowości franciszkańskiej, których badania mają dla zagadnienia zasadnicze znaczenie¹. Habit może się wpisywać w obszar zainteresowań psychologii, socjologii czy antropologii kulturowej. Niniejszy tekst jest próbą analizy, którą można wpisać w filozoficzną refleksję nad kulturą. Przyjęta perspektywa nakłada konieczność korzystania z metod filozoficznych, a konkretnie metodę fenomenologiczną i semiotyczną. Punktem wyjścia będzie analiza doświadczenia, która umożliwi refleksję nad znaczeniem habitu franciszkańskiego w kulturze. Tekst ten jest też kolejnym przyczynkiem do budowania współczesnej filozofii franciszkańskiej².

¹ Spośród opracowań dotyczących habitu franciszkańskiego można wymienić: S. Gieben, *Per la storia dell'abito francescano*, „Collectanea Francescana” 66 (1996), ss. 431-478; opisy habitów od św. Franciszka poprzez wszystkie jego formy we wspólnotach już nieistniejących aż po stroje współczesnych wspólnot franciszkańskich zawiera katalog: G. Rocca [red.], *La sostanza dell'Effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, Roma 2000 (tam też bibliografia). Refleksje dotyczące stroju we wspólnotach zakonnych: M. Auge, *L'abito religioso. Studio storico e psico-sociologico dell'abbigliamento religioso*, Roma 1977.

² Program budowania współczesnej filozofii franciszkańskiej został sformułowany w tekście: P.J. Śliwiński, *Misja filozofii franciszkańskiej w ponowoczesnym świecie*, „Studia Laurentiana” 1 (2001), ss. 137-154.

1. Szata franciszkanina

Myśląc o habicie franciszkańskim konieczne jest przywołanie prostego doświadczenia miejskiego. Otóż idąc zatłoczoną ulicą miasta spotykam, mijam wiele osób różnego wieku, różnie ubranych. Mogą one wzbudzać zainteresowanie i to także z powodu stroju: jego dopasowania bądź niedopasowania kolorystycznego, adekwatności czy nieadekwatności kroju, materiału itd. Strój jednak skierowuje zainteresowanie ku osobie, która go nosi, zatem nie sam strój wzbudza zainteresowanie, ale osoba, która go nosi. Mówienie zatem o jakimś stroju, także habicie, jest pewnym skrótem myślowym. Obrazem zasadniczym jest bowiem osoba ubrana, czyli doświadczenie pierwotne to postrzeżenie osoby ubranej, a nie samego stroju. Obserwacja samego stroju łączy się z jego zakupem lub tworzeniem. Lecz nawet wtedy patrzy się na strój jako na rzecz związaną z osobą. Popularne pytanie przy zakupie stroju, jego elementów: „Czy mi w tym będzie do twarzy?” świadczy o takim ukierunkowaniu osobowym stroju.

1.1 Odzież

Trzeba także dodać, że doświadczenie stroju nie ogranicza się do spostrzeżenia wzrokowego, ale łączy się z wrażeniami dotykowymi – miękkości materiału doświadcza przede wszystkim ten, który nosi dany strój, ale także ktoś inny np. przy mijaniu się w tłumie. Nie można też pominąć wrażeń słuchowych – szelest stroju, specyficzny dźwięk przy gwałtownych ruchach, czy też gwałtownym podmuchu powietrza³.

Zdarza się, że na stroju, jego części znajdują się znaki, napisy przyciągające uwagę, jednak zawsze jest to przyglądanie się osobie ubranej, dopiero niejako wtórnym można skoncentrować się na elemencie: barwie, napisie itd. Zwykle zresztą wszystkie elementy ozdobne jak i sam krój stroju podkreślają cechy ciała: jego proporcje, kształty. Przykładem jest choćby spódniczka mini, jej popularność i zmiany jej kroju, a wtórnym także sygnifikatu w modzie kobiecej ostatnich lat⁴. Ma zatem słuszność Umberto Galimberti, gdy podkreśla, że ciało ludzkie nie tyle *ukrywa się* w stroju, co poprzez różnorodność strojów *eksponuje się*⁵. Włoski filozof zaznacza także, że strój jest jednym z najbardziej interesujących sposobów manifestowania się *intencjonalności* ciała w świecie i dla świata⁶. Ekspozycja

³ Można przywołać jako ilustrację słynną scenę z filmu *The Seven Year Itch* w reżyserii Billy'ego Wildera 1955 r. (polski tytuł *Siomiany wdowiec*), w której Marylin Monroe staje na kratce otworu wentylacyjnego i strumień powietrza podwiewa jej sukienkę.

⁴ G. Dorfles, *La moda della moda*, Ancona 1999, s. 55nn.

⁵ U. Galimberti, *Il corpo*, Milano 1987, s. 106.

⁶ Tamże.

siebie, własnej cielesności poprzez strój dokonuje się nieraz kosztem jego wygody, praktyczności i jest możliwa dzięki systemowi znaczeń w danej społeczności i kulturze. Stąd ubiór uznawany za normalny np. w krajach arabskich może być traktowany jako obcy w kulturze polskiej⁷. Strój skoro jest formą ekspresji ciała, a więc i osoby, jest też pewnym komunikatem, kodem, informującym o tym, kto go nosi i odczytywanym w określonym kontekście kulturowym. Odczytywanie takiego komunikatu dokonuje się na bazie wspólnego dla danej społeczności zbioru znaczeń obecnych, czy też tworzących kulturę poprzez umożliwienie poprawnego odczytywania funkcjonujących w niej znaków i symboli, a który można nazwać za Umberto Eco *encyklopedią*⁸.

Komunikat jest celowo przygotowywany dla potencjalnego odbiorcy, czy też dla określonego odbiorcy. Potwierdza to doświadczenie zmiany stroju na *domowy* po powrocie z przestrzeni publicznej do prywatnej przestrzeni mieszkania. Modele obecne w kulturze bardzo silnie oddziałują na kreowanie komunikatów poprzez strój. Trudno nie wspomnieć tutaj zjawiska mody, która domaga się ciągłej zmiany ekspresji siebie poprzez strój, a także ciągle postępującej seksualizacji kultury, która dotyczy zwłaszcza recepcji ciała kobiecego, choć w coraz większym stopniu także męskiego. W przypadku wielu kobiet występuje *internalizacja męskiego oka*, czyli kobieta sama postrzega siebie – i co nas tutaj szczególnie interesuje, siebie w określony sposób ubraną – tak, jak by to czynił mężczyzna⁹.

1.2 Kostium

Jednak mijając na ulicy wielu ludzi różnie ubranych, czyli różnie ukazujących się poprzez strój, nagle zaskakuje mnie widok człowieka ubranego na czarno, którego przylegająca do ciała cześć stroju, okrywająca klatkę piersiową od szyi po biodra jest ozdobiona dwoma rzędami metalowych guzików, a stroju dopełnia czarny берет. Rozpoznaję, że to kominiarz. Dokonuje się to wszakże nie jedynie w oparciu o moje spostrzeganie tego ubranego na czarno mężczyzny. Ono jedynie pozwala mi uchwycić specyfikę jego stroju wobec innych mijających mnie osób. Aby odkryć, że to kominiarz, muszę sięgnąć do *encyklopedii* i odnaleźć dzięki niej znaczenie takiego stroju, noszonego przez dojrzałego męż-

⁷ Przemyslenia na ten temat pozostawił choćby Montaigne. Zastanawiał się nad zwyczajem chodzenia nago przez *dzikich*. M. de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1957, t. 1, s. 328nn.

⁸ Pogląd U. Eco na rolę *encyklopedii* a zwłaszcza jej relację do *słownika* – rozumianego jako zbiór kodów – zmieniał się. Por. U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino 1984, ss. 55-133; P. Voli, *Le molte enciclopedie*, [w:] P. Magli [red.], *Semiotica: storia, teoria, interpretazione. Saggi intorno a Umberto Eco*, Milano 1992, ss. 99-114.

⁹ Z. Melosik, *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Poznań 2002, s. 156.

czynę. Równocześnie zdają sobie sprawę, że jego strój spełnia inną rolę. To nie jedynie prosta ekspresja osoby jako ciała, ale to także wyraz jej funkcji, zadania w społeczeństwie. Kominiarza można dzięki formie stroju zidentyfikować jednoznacznie. Podobnie ma się rzecz ze wszystkimi osobami noszącymi mundur, lub inny strój jednoznacznie w danej kulturze przypisany określonej funkcji społecznej. Galimberti podkreśli, że w takim przypadku następuje przejście od tego, co *zmysłowe (sensibile)* – w sensie postrzegania jedynie ubranej osoby, ekspresji ciała, do tego, co jest już *sensem (senso)* – znaczeniem odczytywanym w konkretnym kontekście kulturowym¹⁰. Zmianę tę można wyrazić przy pomocy typologii stroju, odróżniając *odzież* od *kostiumu*¹¹, rezerwując dla pierwszego pojęcia znaczenie stroju w sensie ekspresji osoby jako ciała, a dla drugiego odczytywanie w ubraniu także rozpoznawalnego znaku funkcji społecznej.

Można postawić zarzut tej typologii, że jest nieostra, bowiem w pewnym sensie każdy strój jest wyrazem funkcji w społeczeństwie, jednak zastanawiając się np. nad używaniem dziś gamituru przez mężczyzn nietrudno zauważyć, że stał się on obowiązkowym strojem dla przedstawicieli tak wielu zawodów, że przestał być jednoznaczny znakiem funkcji społecznej. Dopiero jakość gamituru (markowy czy nie markowy itd.) będzie rozpoznawalnym znakiem statusu ekonomicznego ale nie funkcji. Egalitaryzm pewnych elementów stroju choćby dżinsów stał się jednym ze znaków kultury dwudziestego wieku¹². Trudno dziś na podstawie *odzieży* ustalić jednoznacznie funkcję społeczną, możliwość tę daje zawsze *kostium*. Zatem *kostium* jest znakiem i w związku z tym jego postrzeganie prowadzi obserwatora do sformułowania implikacji: *jeżeli x nosi kostium a, to x spełnia w społeczeństwie funkcję b* co aplikując do przykładu kominiarza będzie miało postać, *jeżeli mężczyzna widziany jest ubrany w kostium koloru czarnego, z charakterystycznym dwurzędowym zapięciem z guzików metalowych oraz czarnym beretem jako nakryciem głowy itd., to mężczyzna ten spełnia funkcję kominiarza*¹³.

Może zdarzyć się i tak – jak sądzi Gemot Böhme, że *kostium* wraz z jego odniesieniem do funkcji i jej uwydatnieniem będzie ograniczał, nawet w dużym

¹⁰ U. Galimberti, *Il corpo*, s. 106.

¹¹ Typologia zaproponowana nawiązuje do zaproponowanej przez Tadeusza Błotnickiego, aczkolwiek autor ten traktuje *kostium* wyłącznie jako użycie stroju w trakcie spektaklu teatralnego. T. Błotnicki, *Zarys historii ubiorów*, Kraków 1930, s. 14nn.

¹² M. Toussaint-Samat, *Historia stroju*, Ilum. K. Szeżyńska-Mackowiak, Warszawa 2002, s. 356nn; U. Eco, *Dżinsy*, „Kultura popularna” 3 (2004), s. 37n.

¹³ Naturalnie wyobrażalny jest przypadek „przebierańca” – np. kostiumu balowego, teatralnego itp. Jednak każdy z „przebierańców” korzysta z kostiumu kominiarza, rozpoznawalnego przez spotykające go osoby, aby być uznanym za kominiarza lub kogoś grającego jego rolę. W związku z tym funkcja znakowa kostiumu pozostaje, choć naturalnie zmienia się jego znaczenie.

stopniu, ekspresję ciała, osoby. *Uniformizacja* – która jest skutkiem uspołecznienia wizerunku człowieka, a w tym i jego stroju jest zaniechaniem form ekspresji ciała, osoby poprzez strój¹⁴. Z pewnością proces ten jest łatwo dostrzegalny wśród grup umundurowanych, choć można go zaobserwować i w stroju pracowników niektórych sieci fast-foodów. Trudno natomiast zgodzić się, że *uniformizacja* narasta wraz z podejmowaniem coraz ważniejszej roli społecznej¹⁵. Od polityków wysokich szczebli oczekuje się raczej bardzo zindywidualizowanej prezentacji, w której strój ma wyrażać te osobowe cechy, które są szczególnie akcentowane w reklamie jego wizerunku, zaplanowanej przez specjalistów od marketingu politycznego.

1.3 Szata

Doświadczenie idących ulicą ludzi doprowadziło do wyróżnienia *odzieży* i *kostiumu*. Przyglądając się osobom mijanym na ulicy postrzegam też dwóch mężczyzn ubranych w brązowy strój, okrywający całe ciało, sięgający do kostek. Uderza w oczy biały sznur, którym są przepasani. Zauważam ich inność wobec wszystkich przechodzących ulicą. Żaden mężczyzna nich chodzi w takim stroju, który raczej przypomina kobiece stroje. Obaj mężczyźni mają identyczny strój, co wskazuje na jakąś relację pomiędzy nimi, świadczy o ich przynależności do jakiejś grupy. Podobnie jak idący nieopodal dwaj policjanci – ich stroje – mundury, czapki, żółte kamizelki z napisem „Policja” wskazują dzięki identyczności ich strojów na bycie policjantami, członkami tej samej grupy. Przy bliższej obserwacji obu ubranych na brązowo mężczyzn dostrzegam, że pod zewnętrznym strojem mają inną odzież, podobną do tej noszonej przez resztę przechodniów. Wystające spod brązowego stroju fragmenty spodni, czy koszuli wskazują na zewnętrżność brązowego stroju¹⁶.

W odkryciu znaczenia tego stroju pomocna mi będzie *encyklopedia*. Dzięki niej stwierdzę, że ów obco wyglądający strój to habit, a mężczyźni ubrani w ten to zakonnicy. Zakładając, że używana przeze mnie *encyklopedia* jest bogata, mogę po białym sznurze zidentyfikować, że są to zakonnicy franciszkańscy. Wydaje się zatem, że habit jest *kostiumem*. Z jednej strony wskazuje na funkcję w społeczeństwie *zakonnik*, a z drugiej na przynależność do grupy – zakonu zgodnie z implikacją: *mężczyzna ubrany w brązowy habit, przepasany białym sznurem należy do zakonu franciszkańskiego [lub skrótowo: mężczyzna ubrany*

¹⁴ G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Warszawa 1998, s. 108.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Naturalnie mógłby to być również strój koloru czarnego, jednak w trakcie obserwacji dane było spostrzec właśnie brązowo ubranych zakonników.

w brązowy habit, przepasany białym sznurem to franciszkanin] (T. 1). Habit jest *kostiumem*, ale czy tylko? Jeśli patrząc na zakonnika przypominam sobie spostrzeżenie mężczyzny, odkrytego jako kominiarz, to korzystając z dostępnych mi znaczeń (*encyklopedia*) uświadamiam sobie, że *bycie zakonnikiem* jest inną kategorią niż *bycie kominiarzem*. Druga obejmuje pewien sposób zarobkowania, czy też przynależność do określonej grupy zawodowej o określonym statusie majątkowym i społecznym, zaś *bycie zakonnikiem* to określenie pewnej formy życia, związanej ze światem wartości religijnych. Obok sformułowanej wyżej implikacji można sformułować inną: *mężczyzna ubrany w brązowy habit i przepasany białym sznurem uznaje hierarchię wartości, w których najwyższymi są wartości chrześcijańskie* (T. 2). Skoro zaś strój franciszkanina – habit jest również komunikatem o przyjmowanych przez niego wartościach, to jest odmienną kategorią od *kostiumu*, którą można nazwać *szatą*¹⁷. Do tej kategorii można zaliczyć np. białą sukienkę pierwszokomunijną, białą suknię panny młodej podczas ceremonii ślubnej¹⁸ czy strój sędziego: toga wraz łańcuchem i orłem. Uznanie habitu za *szatę* nie niweluje jego funkcji jako *kostiumu*.

2. Habit franciszkański – zmiany znaczenia

Refleksja nad obu kategoriami: *kostiumu* i *szaty* jako punkt wyjścia przyjmie obie sformułowane powyżej implikacje – tezy.

Z pierwszej z nich (T. 1), mówiącej: *mężczyzna ubrany w brązowy habit, przepasany białym sznurem należy do zakonu franciszkańskiego* wynika, że habit jest rozumiany jako znak identyfikacji, przynależności. Jest to zgodne z myślą świętego Franciszka. W *Regule zatwierdzonej* stwierdza:

A ci, którzy przyrzekli już posłuszeństwo, niech mają jedną tunikę z kapturem i drugą – którzy by chcieli mieć – bez kaptura. I w razie konieczności mogą nosić obuwie. I niech wszyscy bracia noszą odzież pospolitą, i mogą ją z błogosławieństwem Bożym łątać zgrzebnym lub innymi kawalkami materiału (Reg II, 14-16)¹⁹.

¹⁷ Termin zapożyczony z myśli Thomasa Carlyle'a, który rozwijał *filozofię szaty* (*clothes philosophy*). Szata jest traktowana jako manifestacja tego, co symboliczne. Niniejszy tekst traktuje ją raczej jako kategorię opisu. Por. A. Malecka, *Kategoria szaty w filozofii Thomasa Carle'a*, [w:] I. Fiut [red.], *Idee i myśli. Filozofia polska w kontekście światowym*, Kraków 2000, ss. 223-234.

¹⁸ Kwestią dyskusji jest, na ile *szata* pierwszokomunijna czy ślubna są w każdym wypadku komunikatem o wartościach uznawanych. Pierwotnie o zachowaniu tych wartości miały informować. Antropolodzy mówią o ich *fetyshyzacji* w kulturze polskiej. Por. M. Szpakowska, *Chcieć i mieć*, Warszawa 2003, s. 200.

¹⁹ Przekład polski wszystkich fragmentów tekstów świętego Franciszka pochodzi z wydania: *Święci Franciszek i Klara z Asyżu, Pisma, wydanie łacińsko-polskie*, tłum. K. Ambrożkiewicz, Kraków 2002.

Natomiast w *Testamencie* dodaje:

Λ ci, którzy przychodzili przyjąć ten sposób życia, rozdawali ubogim wszystko, co mogli posiadać, i zadowalali się jedną tuniką, polataną z wierzchu i od spodu, sznurem i spodniami. I nie chcieliśmy mieć więcej (Test 16-17).

Oba fragmenty, a zwłaszcza ten z *Reguły* trzeba odczytać w kontekście koncepcji prawnych panujących w Kościele XIII wieku. Otóż, obok życia według zatwierdzonej przez odpowiednią władzę kościelną reguły, życia w domu zakonnym, właśnie specyficzny strój, również zatwierdzony przez władzę kościelną, był tym co określało zakonnika²⁰. Przyjęte przez Franciszka określenia habitu (a właściwie tuniki) są bardzo proste i mają odróżniać braci – franciszkanów od innych zgromadzeń i w ogóle innych ludzi oraz grup społecznych. Habit zatem pełnił funkcję *kostiumu*, który otrzymywał ktoś, kto stawał się członkiem zakonu. Jednak równocześnie habit był jedynym strojem używanym przez franciszkanów. Był zatem także *odzieżą*. Sytuację tę można porównać jedynie z wojskiem, które ciągle jest umundurowane, mundur jest równocześnie *kostiumem* i *odzieżą*. Franciszkanin zatem miał być ciągle w habicie, miał ciągle nosić widoczny znak przynależności do zakonu, w habicie wykonywał wszystkie czynności, w nim też spał, czyli ukazywał się wszędzie i wszystkim poprzez habit jako franciszkanin. Można zatem zrozumieć, że zdjęcie habitu było dotkliwą karą nakładaną przez Franciszka za poważne wykroczenie²¹. Sformułowana wyżej implikacja – T. 1 określa zasadniczy sposób postrzegania franciszkanina z początków zakonu przez jemu współczesnych, a można przypuszczać, że wyraża jego samoświadomość jako przynależnego do zakonu. Świadczyłoby to o dominacji rozumienia habitu raczej jako *kostiumu* niż *odzieży*. Funkcje ekspresyjne typowe dla *odzieży* zostają pochłonięte przez znaczenie habitu jako *kostiumu* – znaku przynależności, komunikatu o funkcji społecznej. Ten sposób rozumienia habitu jako równocześnie *odzieży* i *kostiumu* przetrwał praktycznie do lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku.

Dziś habit franciszkański zachował walor komunikatu o przynależności noszącego go mężczyzny do zakonu franciszkańskiego, ale nie jest on noszony wszędzie i zawsze, czyli nie jest już *odzieżą*. Potwierdza to codzienna obserwacja, która pozwala zaobserwować tego samego mężczyznę na ulicy raz ubranego w habit, zaś innym razem weń nie odzianego. Zatem skoro franciszkanin nie jest zawsze ubrany w habit, to znaczy, że strój ten nie jest koniecznym sposobem wyrażania przynależności do zakonu franciszkańskiego. Z tego z kolei

²⁰ F. Uribe Escobar, *Strutture e specificità della vita religiosa secondo la regola di S. Benedetto e gli opuscoli di S. Francesco d'Assisi*, Roma 1979, s. 188.

²¹ 1 C 76; 2 C 206. Polska wersja: S. Kafel [red.], *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1-2, Warszawa 1981.

wynika, że znaczenie (sygnifikat) habitu jako znaku przynależności (*kostiumu*) jest inny, niż ten zaprezentowany w *Regule* i generalnie w pismach świętego Franciszka. Taki stan rzeczy wymaga innej interpretacji znaku przynależności jakim jest habit.

Podobna rozbieżność pojawia się przy rozpatrywaniu habitu jako *szaty*, czyli znaku określonych wartości. Pytanie, które się rodzi, to kwestia na jakie wartości wskazywał habit? Większość świadectw współczesnych Franciszkowi mówi przede wszystkim o świadectwie ubóstwa. Nie dziwi to nikogo, kto oglądał strój używany przez niego, czy choćby jego fotografie²². Zachowanie ubóstwa w ubiorze przebija również z cytowanych wyżej tekstów *Reguły* i *Testamentu*. O tym wymogu wspominają również pierwsi biografowie. Tomasz Celano w *Życiorysie drugim św. Franciszka z Asyżu* umieszcza następujący fragment:

[Franciszek] przeklinał tych, co w zakonie trzykroć się ubierali i którzy bez konieczności używali miękkich szat. Natomiast tę potrzebę, której nie wskazywała racja, lecz przyjemność, uznawał za znak oziębłości duchowej. [...] Kazał obawiać się wyszukanych materiałów, a postępujących przeciwnie ostro strofował wobec innych. Aby takich zawstydzić swoim przykładem, do swojej tuniki przyszywał zgrzebny worek. A na śmierć prosił, by pogrzebową tunikę sporządzić mu z lichego worka. Natomiast braciom, których dręczyła choroba lub inna konieczność, zezwalał na miękką tunikę pod spodem na ciało, wszakże tak, by na zewnątrz zachowali habit szorstki i lichy²³.

Wymaganie ubóstwa stroju – habitu podkreślają napisane przez św. Bonawenturę *Konstytucje narbońskie*. Poświęcają one habitowi aż dwanaście punktów, między innymi szczegółowo ustalając barwę habitu – nie mógł być ani biały ani czarny – gdyż kolory te domagały się specjalnej produkcji, zabraniając posiadania więcej niż dwóch tunik²⁴. Zasady te przestrzegane literalnie sprawiały, że współczesnym trudno było odróżnić sposób ubierania się zwykłego biedaka od stroju brata mniejszego²⁵. Z czasem habit, gdy się w swym kroju sformalizował, stawał się coraz bardziej komunikatem nie wyłącznie o ubóstwie ale o wartościach nazywanych duchowością franciszkańską. Powstawanie w obrębie zakonu franciszkańskiego wielu tradycji doprowadziło także do zróżnicowania habitów, a proces ten był stymulowany też przez zróżnicowanie warunków

²² Por. G. Rocca [red.], *La sostanza dell'Effimero*, s. 319.

²³ 2 C 69. Nie miejsce tutaj na analizę hermeneutyczną tego tekstu, aby ocenić stopień jego wiarygodności historycznej. Ważne jest, że tekst przekazuje u zarania zakonu tendencję zachowania ścisłego ubóstwa stroju.

²⁴ San Bonaventura, *Opuscoli francescani I*, Roma 1993, ss. 130-133.

²⁵ K. Esser, *Origini e valori autentici dell'Ordine dei Frati minori*, tłum. włoskie G. Foidelli, Milano 1972, s. 140.

geograficznych, w których żyli franciszkanie, oraz różnych zadań, jakie podejmowali²⁶. Powstawaniu odrębnych tradycji towarzyszyły także spory, który z krojów habitu najbardziej przypomina ten świętego Franciszka. Spory te można rozumieć również w perspektywie semiotycznej jako tendencję do najdoskonalszego, najbardziej czytelnego komunikowania i autokomunikowania wartości, które możemy nazwać – *franciszkańskimi*. Obecnie różne kroje habitu poszczególnych gałęzi zakonu franciszkańskiego są komunikatami, które w *encyklopedii* posiadają znaczenia związane nie jedynie z pierwotnymi wartościami franciszkańskimi, ale także z innymi faktami kulturowymi: postaci historyczne, a także literackie czy filmowe tworzą współczesne znaczenie habitu jako *szaty* franciszkanina.

Jednak podobnie jak w wypadku habitu rozumianego jako *kostium* także na jego postrzeganie jako *szaty* ma wpływ jego traktowanie jako *odzieży*. Odejście od traktowania habitu jako *odzieży* sprawia, że franciszkanin w pewnych momentach życia komunikuje poprzez strój *wartości franciszkańskie*, a w innych – gdy nie jest odziany w habit – tego komunikatu nie wysyła.

3. Konkluzje

Zmiany w rozumieniu znaczenia habitu franciszkańskiego wynikają, jak stwierdzono wyżej, przede wszystkim z jego selektywnego, ograniczonego do pewnych, nie bardzo precyzyjnie wyszczególnionych, a raczej pozostawionych do osobistego uznania okoliczności. Niniejszy tekst z racji przyjętej perspektywy fenomenologiczno-semiotycznej ma charakter opisowy, dlatego sformułowane konkluzje mają wyłącznie charakter hipotezy możliwej do weryfikacji jedynie poprzez prowadzone innymi metodami badania.

3.1 *Obcość jako przyczyna selektywnego używania habitu*

Możliwą przyczyną selektywnego noszenia habitu może być przeświadczenie o jego obcości. Obserwacja ludzi przechodzących ulicą zdaje się je potwierdzać, przynajmniej w warstwie wizualnej. Franciszkanie idący w habitach ulicą jawią się jako *inni*, w pewnym sensie *obcy*. Odróżniają się także od ludzi ubogich, podczas gdy w początkach zakonu strój do nich właśnie upodabniał. W społeczeństwie coraz bardziej zlaicyzowanym i posiadającym w *encyklopedii* używanej coraz mniej znaczeń związanych z tradycją chrześcijańską, habit i mężczyźni weń ubrani mogą i coraz częściej są traktowani jako *strukturalnie obcy*²⁷, a ich pojawienie się jako *ksenofania*. Obcość strukturalna dotyczy wszyst-

²⁶ S. Gieben, *Storia dell'abito francescano*, s. 476nn.

²⁷ B. Wandenfels, *Topografia obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 32.

kiego, „co można napotkać poza określonym porządkiem”, a więc także stroju²⁸. Wzbudza ona wszakże przeciwstawne reakcje, obok agresji także fascynację. Weryfikacja tej hipotezy musi prowadzić do refleksji nad innymi możliwymi formami komunikacji poprzez strój noszony, czyli nad inną formą *szaty* franciszkanina. Święty Franciszek był – jak można sądzić – otwarty na taką zmianę, gdyż poleca prowincjałom odnośnie nowicjuszy:

Potem [ministrowie] dadzą im [nowicjuszom] odzież na czas próby, to jest: dwie tuniki bez kaptura, sznur, spodnie i kaparon sięgający do pasa, chyba że tymże ministrom co innego wyda się właściwszym według Boga (Reg II, 10-11).

3.2 Wielość ról – zamazanie tożsamości

Selektywność używania habitu może również pogłębić rozumienie jak i samorozumienie tożsamości franciszkanina jako jednej z wielu ról, które ma on w swym życiu spełniać. Człowiek w swym życiu spełnia wiele ról, często przeciwstawnych lub co najmniej wymagających zupełnie innego zachowania, autoprezentacji czy posługiwania się innym językiem. Wielość ról pełnionych przez człowieka, płynnie przechodzących jedna w drugą często determinuje – jak to słusznie zauważa Helmuth Plessner – zarówno istnienie, jak i jego ujmowanie²⁹. Zwykle znakiem pełnionej roli jest konkretny strój, dlatego jest realnym niebezpieczeństwem odgrywanie *roli franciszkanina* wtedy, gdy się wdziewa habit i odgrywanie innej roli bez tej *szaty*. Wtedy *habit będzie czynił mnicha*, to znaczy, że franciszkanin wkładając swą *szatę* będzie rodzajem aktora, którego rola odgrywana nadaje znaczenie przedmiotom, w tym także strojom. Podobnie jak aktor wychodzący na scenę w chustce na głowie, z przewiązaniem okiem i pałaszem, jest w trakcie sztuki piratem, a scena zamienia się w pokład statku³⁰, tak franciszkanin ubierając się w habit może dopiero wtedy zyskiwać świadomość bycia franciszkaninem. Jednak tożsamość każdego człowieka, a więc także franciszkanina, musi wykraczać poza wszelkie pełnione przez niego role, ma być konstytutywna dla wszystkich pełnionych ról. Habit zaś ma być wyrazem tejże tożsamości a nie strojem niezbędnym do poprawnego odegrania określonej społecznej roli.

²⁸ Tamże, 33n.

²⁹ H. Plessner, *Przyczynek do antropologii aktora*, tłum. A. Zaluska, [w:] tenże, *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988, s. 215n.

³⁰ J. Limon, *Między niebem a sceną*, Gdańsk, b.d., s. 213.

Summary

The Franciscan Habit: philosophical Reflections

Since the founding of the Franciscan Order, the habit has been the sign by which Franciscans are recognized. Using the phenomenological-semiotic method, this article attempts to present the meaning of the habit in contemporary culture. Using the typological progression: clothes, attire, garment, it argues that the habit as a garment is a symbol of specific values. Summarizing the various meanings of the habit today and during the Order's early years, it presents the hypothesis that the reason for the change in the symbolic representation of the habit is the experience of alienation and the crisis of identity of the Franciscans. (as)