

Agnieszka Poźniak

Kobieta w habicie : o wizualności siostry zakonnej

Barbarzyńca : pismo Koła Naukowego Etnologów UJ 12(2), 72-85

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Agnieszka
Późniak

Etnolog, antropolog kultury. Od dwóch lat doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tematyka przygotowywanej pracy doktorskiej dotyczy roli żeńskich zgromadzeń zakonnych we współczesnym społeczeństwie. Zakres zainteresowań obejmuje natomiast zagadnienia związane z szeroko pojętą religijnością i jej przejawami. Interesuje ją też antropologia symboliczna, mit w kulturze, literatura i problematyka genderowa. Zaangażowana członkini Fundacji Ośrodka KARTA, bardzo dobrze czuje się w terenie i o swojej pracy badawczej może opowiadać godzinami.

Kobieta w habitcie — o wizualności siostry zakonnej

O problemie ciała i cielesności napisano już wiele. Można powiedzieć, że „cielesność” stała się jedną z kategorii opisu świata, a ciało jest dziś raczej manifestacją kulturową, znakiem bardziej kulturowym niż biologicznym. Materia ukrywająca ciało – strój – przez wieki pełniła funkcję semiotyczną, odsyłając „widza” do pozycji społecznej, pełnionej funkcji. Wszystkie te „znaczenia” we współczesnej, zwłaszcza damskiej, modzie zdają się zanikać, a co najmniej zostają sprowadzone do jednego, dominującego, eksponującego „kobiecość”. Kobiecość, której głównym atrybutem jest raczej brak zakrycia i ciągłe wysyłanie sygnałów

erotycznych. Współczesna moda raczej rozbiera, niż ubiera kobiece ciało. Istnieje jednak pewien, pochodzący z przeszłości, styl ubierania się, który niewątpliwie zachował historyczną funkcję wskazywania na status społeczny noszącej go osoby. Jest nim habit zakonny, który dla osób konsekrowanych dekoduje ciąg znaczeń związanych z określonymi wartościami, stylem życia, konkretnym charyzmatem. Jest on również dostrzegany i odczytywany przez społeczeństwo, jednak nie do końca tak, jak o tym mówią i jak chciałyby tego same siostry zakonne.

W przypadku sióstr zakonnych ciało, choć skrywane, także mówi, „znaczy”, właśnie po-

przez noszony strój. Artykuł chcę poświęcić analizie roli, jaką pełni habit w wizerunku zakonnicy. Skoncentruję się przy tym na jego stronie wizualnej, na tym, jak można interpretować postać zakonnicy poprzez jej ubranie. Jak ono wygląda, co zakrywa/odkrywa, jaki konstruuje model noszącej je osoby. W swoje rozważania włączę obserwacje i refleksje po rozmowach, które przeprowadziłam w ramach badań z kilkunastoma siostrami z żeńskich zgromadzeń zakonnych.

Wychodzę z założenia, że rzeczywistość jest konstruowana społecznie. Najogólniej mówiąc, znaczy to, że akceptuję przesłankę o istnieniu wielu rzeczywistości społecznych wynikającą z przeświadczenia, że świat nie jest dostępny sam w sobie, nie jest czymś „gotowym” i zewnętrznym wobec społeczeństwa, „lecz zawsze istnieje w postaci społecznie konstruowanych znaczeń”¹.

Za Pierre'em Bourdieu mogę powtórzyć, że wersja rzeczywistości uznana za obowiązującą zostaje narzucona i usankcjonowana przez jakąś dominującą grupę społeczną, za pomocą „znaturalizowania” i przemocy symbolicznej. Uzyskuje ona status tego, co „normalne”, „naturalne”, „prawdziwe”. Patrząc na naszą współczesną rzeczywistość, w roli „grupy dominującej” możemy umieścić kulturę popularną, narzucającą swoje wizje świata za pośrednictwem mediów. Z kolei zgodnie z interpretacją Michela Foucaulta zakładam, że istnieje wielość wersji rzeczywistości, które jako konstruowane społecznie modele mogą się różnić od siebie,

a nawet być sprzeczne. Jedne z nich uchodzą będą za dozwolone i preferowane, inne będą piętnowane i marginalizowane, zawsze jednak oferować będą pewną różnorodność form, w której dana jednostka może się „wcielić”².

Kobiecość – rozważania o konstrukcie społecznym

W świetle tych rozważań chcę zwrócić uwagę na dyskursywność wizerunku kobiety i istnienie w tym aspekcie wielu możliwych do realizowania „wariantów” kobiecości. Jak zauważa Agnieszka Gromkowska, współcześnie (w przeciwieństwie do epok historycznych, kiedy obowiązujący kanon narzucała kultura wysoka, arystokracja) nie istnieje model „bycia kobietą”, który mógłby być uznany za dominujący i jedynie obowiązujący. Mamy raczej do czynienia z wieloma konkurującymi z sobą różnymi konstrukcjami kobiecości. Co jednak pozostaje istotne, to fakt, że to „dopiero socjalizacja sprawia, iż [osoba płci żeńskiej] staje się kobietą – jednostką społeczną. Jest konstruowana poprzez obowiązujące znaczenia kobiecości. Jedynie w przypadku, gdy zaakceptuje je i ucieleśni w sposób odpowiedni, wówczas uznana zostaje za *prawdziwą* kobietę”³.

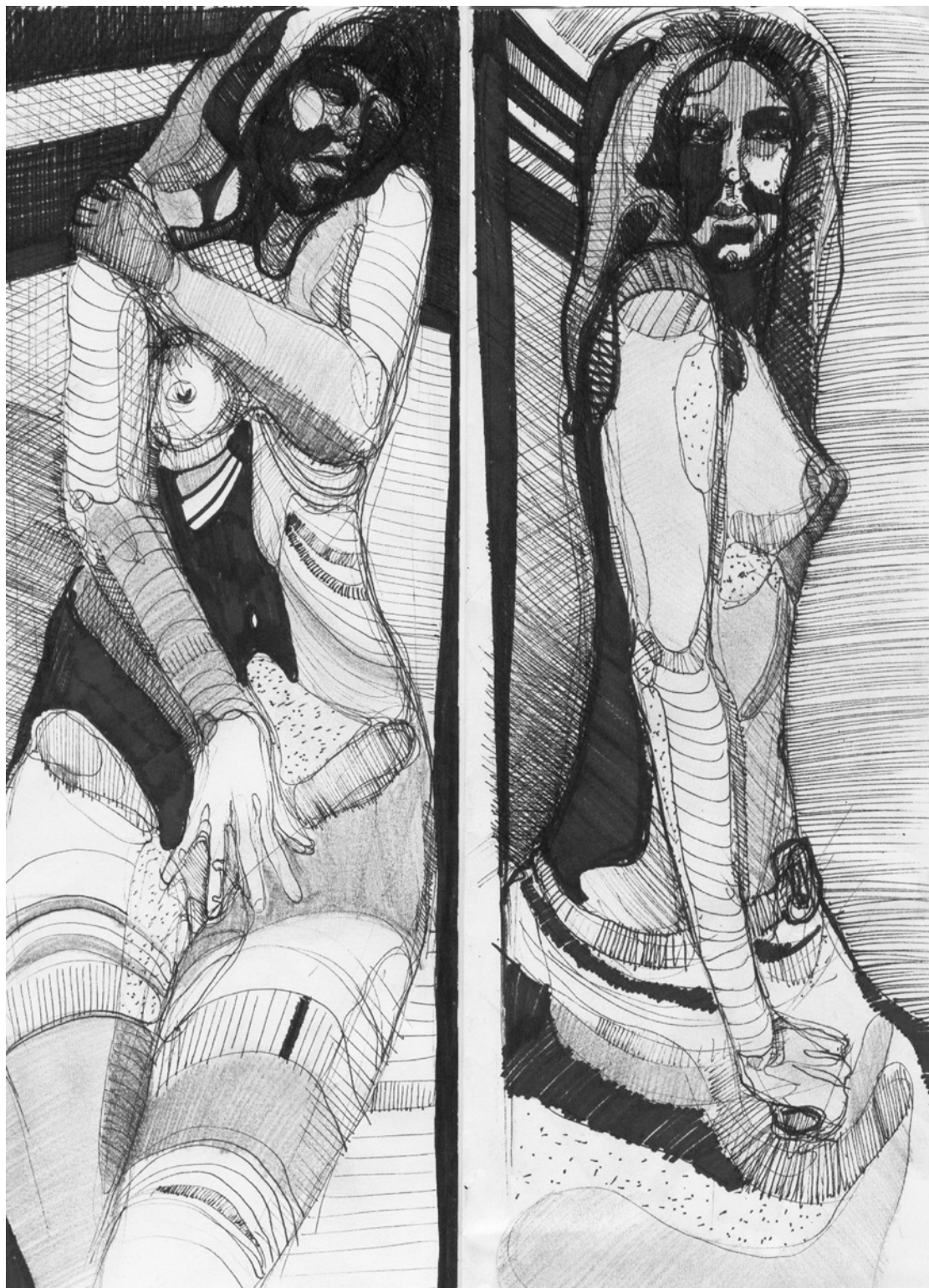
W skład konstruowanej społecznie tożsamości kobiety wchodzi nie tylko sposób zachowania, charakter, wyznawane przez nią wartości, ale przede wszystkim jej wygląd zewnętrzny: „można bez większej przesady stwierdzić, iż – zorientowana na spektakl – kultura globalna jest kulturą ciała, które staje się jedną z najważ-

¹ A. Gromkowska, *Kobiecość w kulturze globalnej*, Wolumin, Poznań 2002.

² Omówienie teorii Foucaulta i Bourdieu podają za Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.

³ A. Gromkowska, *op.cit.* Ten monopol na „prawdziwość” opiera się na dominacji oficjalnego, powszechnie przyjętego języka i oficjalnej wiedzy, uniwersalnego dyskursu. Przemoc symboliczna polega na uzyskiwaniu

różnymi drogami (system edukacji, kodeks prawny itp.) takiego oddziaływania na społeczeństwo, by tworzące je jednostki postrzegały rzeczywistość w kategoriach, które wyrażają punkt widzenia klas dominujących. Zarazem postrzegają one swoją sytuację jako naturalną lub nawet korzystną czy pożądaną dla nich samych (por. m.in. P. Bourdieu, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa 2006).



FOT. MARIKA MODZELEWSKA

niejszych narracji codzienności”⁴. Ideał kobiecej urody i tego, co uznawano za piękne ciało, ewoluował w ciągu wieków. Dziś zmiany te następują w o wiele szybszym tempie, wraz ze zmianą sezonów mody. I tak jak nie istnieje już tylko jeden dominujący sposób realizowania roli kobiety, tak samo nie istnieje jeden „właściwy” kobiecości wygląd. To, co możemy natomiast zaobserwować, to pewne dominujące reprezentacje, które są przez opinię społeczną preferowane, przedkładane nad inne i jeśli okaże się to konieczne, zostają kobietom narzucone⁵.

Kobieta może być definiowana poprzez swoją wizualność, a w kulturze popularnej da się wyróżnić różne „formy” kobiecości – businesswoman, kura domowa, nastolatka, sportsmenka, anorektyczka, dziwka. Każda z nich reprezentuje inny „ideał” wyglądu ciała czy też odpowiedniego dla niej stroju. Pośród tych ewoluujących i zmiennych wzorców i modeli istnieje ten, który szczególnie mnie interesuje – kobiety konsekrowanej.

Wybór drogi życia zakonnego pociąga za sobą określone konsekwencje – idąc do klasztoru, kobieta przyjmuje pewien jednoznaczny styl życia, system wartości, wizerunek. Choć charyzmaty poszczególnych zgromadzeń są różne, w każdym z nich przestrzega się trzech rad ewangelicznych – czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Założeniem leżącym u podstaw życia zakonnego jest wyłączenie poświęcenie się Bogu, jak mówi Jan Paweł II: „Jest to ewangeliczny ideał dziewictwa, w którym zarówno godność, jak

i powołanie kobiety urzeczywistnia się w sposób szczególny. W tak pojętym dziewictwie dochodzi do głosu tak zwany *radykałizm Ewangelii*: wszystko opuścić i pójść za Chrystusem. Nie można tego porównywać z samą bezżennością w znaczeniu niezawarcia małżeństwa, gdyż dziewictwo nie ogranicza się do samego «nie», natomiast zawiera głębokie «tak» w porządku oblubieńczym: oddanie siebie z miłości w sposób zupełny i niepodzielny”⁶, a poprzez poświęcenie dla Boga – poświęcenie się ludziom: „W stosunku do Chrystusa (...) miłość oblubieńcza, której macierzyński potencjał kryje się w sercu kobiety, jest także gotowa otworzyć się w stosunku do wszystkich i każdego”⁷.

Wstępując do zgromadzenia, przyszła siostra może zdecydować się na życie w zamkniętej klauzurze lub też na prowadzenie działalności apostolskiej albo innej posługi w zgromadzeniu czynnym. Zawsze jednak będzie to życie w społeczności złożonej z samych kobiet, zgromadzonych pod jednym dachem i dzielących z sobą wszystkie codzienne doświadczenia. Wspólnocie, która według Dietricha von Hildebranda jest „realną całością”⁸, konstytuującą się w oparciu o podzielany przez wszystkie członkinie system wartości⁹.

Dodatkowym, wizualnym już, wyróżnikiem „bycia zakonnica” jest noszenie specjalnego ubioru, jakim jest habit. Wygląd habitu wykazuje pewne różnice w zależności od zgromadzenia, jednak da się wyróżnić pewien ogólny kanon – jest on długi do kostek, ma długie rękaw-

⁴ A. Gromkowska, *op.cit.*

⁵ Przejawy „niesubordynacji” mogą być napiętnowane społecznie – por. określenie „babochłop”.

⁶ Jan Paweł II, *Mulieris Dignitatem*, Rzym 1988.

⁷ Jan Paweł II, *op.cit.* Trzeba zauważyć, że rola kobiety zostaje tu przez papieża sprowadzona do macierzyństwa (a więc *de facto* płciowości) – czy będzie ono fizyczne, czy „duchowe”.

⁸ „Trzeba sobie w pełni uświadomić, co następuje: w przypadku konkretnej rodziny, zakonu, mamy do

czynienia nie z taką przez nas samych ustanowioną jednostką podziału, którą zwyczajowo hipostazujemy jako twór realny, ale która w istocie nie ma obiektywnej realności, lecz z tworamii autentycznie obiektywnymi, które w swojej jedności są niezależne od naszego wyobrażenia”. D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Fragmenty*, [w:] „Znak” (10)2006, Kraków.

⁹ D. von Hildebrand, *op.cit.*

wy, jest luźny, raczej workowatego kroju (czasem przewiązany w pasie), najczęściej (przynajmniej w wypadku sióstr po ślubach wieczystych) w ciemnej, stonowanej kolorystyce, nieodłącznym jego elementem jest welon, „bo mężczyzna nie powinien być zawoalowany, ponieważ jest obrazem i chwałą Boga. Ale kobieta jest chwałą mężczyzny. Dlatego powinna mieć welon (po grecku *władzę*) na głowie”¹⁰.

Kobiecość – rozważania w kontekście cielesności

Nie tylko w religii chrześcijańskiej, ale w kulturze europejskiej w ogóle, istotny jest problem ciała i jego wzajemnej relacji z duszą. Panuje przekonanie o rozdziale tych dwóch elementów. Dualizm ten pojawił się już m.in. u Pitagorasa¹¹, a następnie był rozważany przez kolejnych greckich filozofów. W średniowieczu przybrał formę potępienia ziemskiej powłoki, wystawienia jej na umartwienia i niekiedy drastyczne praktyki ascetyczne oraz uznania niematerialnej duszy za jedyną wartą uwagi część człowieka. Dualizm ten widoczny jest także w koncepcji karmelitańskiej, która wywarła duży wpływ na myślenie Zachodu. Według niej dusza to myśląca część człowieka, natomiast ciało to jedynie sprawnie działający biologiczny mechanizm¹². W pewnych momentach historycznych ciało postrzegane było wręcz jako źródło wszelkiego zła, odrzucane jako siedlisko grzechu, diabła, pokus. Kościół nadal traktuje cielesność z ogromną rezerwą. W doktrynie religijnej najważniejsze jest zbawienie, żywot wieczny, dusza; ciało, podatne na zmysłowość i grzeszne, odwołuje od zbawienia. W tym ujęciu człowiek jakby rozpada się na część cielesną (nacechowaną negatywnie) i du-

chową (pozytywną). W historii chrześcijaństwa ciało było potępiane, a cielesność odrzucana do tego stopnia, że na przykład Justyn Męczennik nie mógł sobie wyobrazić Marii rodzącej naturalną drogą biologiczną.

Nieufność wobec ciała, seksu, zmysłowości wyraża się najpełniej w stosunku chrześcijaństwa do kobiet i kobiecości. Poza przypisywaniem jej cech charakteru świadczących o słabości i skłonności do występków wizerunek kobiety konstruowany jest w nim przez pryzmat kobiecej fizyczności, seksualności. W ciało kobiety wpisana jest (fizjologiczna) możliwość wydawania na świat życia. Z seksem natomiast związane upadek człowieka i wygnanie z raju. Kobieta, pokutując za grzech biblijnej Ewy, ma rodzić w bólu. Ciało zostaje potępione, bo uległo podszeptom szatana, a kobieta zostaje sprowadzona jedynie do funkcji prokreacyjnej: „Nie wiem, do jakiej pomocy mężczyźni została stworzona kobieta, jeśli wykluczamy cel prokreacji. Dlaczego mimo to cel ten się wyklucza, nie rozumiem. Jeśli kobieta nie została dana mężczyźni do pomocy w rodzeniu dzieci, w takim razie do czego? Może do tego, by razem uprawiali ziemię? W takim razie lepszą pomocą dla mężczyzny byłby mężczyzna. To samo dotyczy się pociechy w samotności. O ileż przyjemniejsze jest życie i rozmowa, gdy mieszkają z sobą dwaj przyjaciele niż mężczyzna i kobieta”¹³. Akt seksualny natomiast postrzegany jako moment, w którym grzech jest przekazywany kolejnemu pokoleniu, któremu towarzyszy żądza wzbudzana przez kobietę, staje się aktem kalającym ciało i duszę, którego należy się wstydzić: „Nie wchodź w zażyłość ze śpiewaczką, by jej zamiary cię nie usidliły. Nie wpatruj się w dziewicę, abyś przypadkiem nie wpadł w sidła kar z jej powodu. (...) Odwróć

¹⁰ Drugi dyskurs nad Genesis cytuję za: D. Sawyer, *Kobiety i religie w początkach naszej ery*, Astrum, Wrocław 1999.

¹¹ Szerzej w M. Eliade, *Orfeusz, Pitagoras i nowa eschatologia*, [w:] *idem, Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, IW PAX, Warszawa 1994.

¹² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, PWN, Warszawa 1981.

¹³ Święty Augustyn, *De Gen. ad litt.* 9, 5–9.

oko od pięknej kobiety, a nie przyglądaj się obcej piękności: przez piękność kobiety wielu zeszło na złe drogi, przez nią bowiem miłość namiętna rozpala się jak ogień. Z kobietą zamężną nigdy razem nie siadaj ani nie ucztuj z nią przy winie, aby przypadkiem twa dusza nie skłoniła się ku niej, byś przez swą namiętność nie potknął się aż do zagłady” (1 Kor 9, 1n, BT). Kobiętę uznawano za skalaną nie tylko ze względu na funkcje fizjologiczne związane z ciążą i porodem, ale także z menstruacją. Biblia mówi: „Niewiasta, która co miesiąc cierpi płynienie krwi, przez siedem dni będzie odłączona. Każdy, kto się jej dotknie, będzie nieczysty aż do wieczora. I na czym by spała albo siedziała we dni odłączenia swego, splugawione będzie” (Księga Levithicus, R. XV, 19–24), wtóruje jej „British Medical Journal”, pisząc w roku 1878: „Mięso dotknięte przez kobietę w stanie menstruacji podlega zepsuciu”¹⁴. Aby dopełnić wizerunek kobiety jako istoty „podejrzanej” ze względu na swoją cielesność, przywołajmy jeszcze znane słowa św. Odoona: „Gdyby ludzie mogli dostrzec to, co kryje się pod skórą... oglądanie kobiety powodowałoby tylko wymioty... Skoro sami nawet koniuszkami palców nie chcemy dotykać śluzu i łajna, dlaczego tak gorliwie pożądamy objęcia naczyń z nieczystościami?”¹⁵.

Alternatywą dla brudnej i grzesznej kobiecości, skalanej przez swą cielesność i seksualność, jest w chrześcijaństwie odniesienie się do wizerunku czystej, dziewiczej, posłusznej woli Boga Maryi.

Mamy tu do czynienia z dwoma skrajnymi typami reprezentacji – grzesznica (Ewa i każda inna kobieta) i święta (Maria). Przy zarysowaniu tego dwubiegunowego podziału następuje idealizacja dziewiczości oraz stworzenie modelu, w którym rezygnacja z seksualności ciała i asceza stanowią podstawę drogi ku świętości¹⁶. Asceci w różnych religiach i czasach widzieli w ciele przeszkodę stojącą na drodze do osiągnięcia zbawienia. Umartwiali oni ciało, w konsekwencji doprowadzając do jego wyalienowania¹⁷. Model świętej kobiety, dziewicy i ascetki, zakładał, że odwraca się ona od swojego ciała, traktuje je z pogardą, umartwia, męczeńsko ginie, sprzeciwiając się np. przymusowi społecznemu, który chce wtłoczyć ją w tradycyjnie „cielesne” role żony i matki¹⁸. Podobną wersję osiągnięcia świętości poprzez zniwelowanie roli ciała propagowały wspólnoty zakonne: „W historii zakonów chrześcijańskich odnaleźć można podobne praktyki, osadzone na kanwie pejoratywnego wartościowania ciała ludzkiego jako siedliska pokus, grzechu, zła. Swoje źródło mają one u zarania ruchów chrześcijańskich, a szczególnie były nasilone w III i IV wieku (eremickie masowe ucieczki na pustynne tereny Nubii oraz Egiptu, górę Athos nad Morzem Egejskim). Dualizm ten jest silnie zakorzeniony w chrześcijaństwie, pomimo że prawdy wiary określają człowieka jako jedność ciała i duszy”¹⁹.

Jak zauważył biskup Bernard Heitz – w chrześcijaństwie wykształciły się jedynie trzy modele, dyskursy kobiecości: matka, święta i prostytut-

¹⁴ Fragment „British Medical Journal” cyt. za: M. Kozakiewicz, *Kobieto, ty wieczna istoto*, Glob, Szczecin 1987.

¹⁵ Święty Odo (878–942), cyt. za: D. Karlheinz, *Krzyż Pański z Kościołem: Seksualizm w historii chrześcijaństwa*, Agencja Wydawnicza Uraeus, Gdynia 1994.

¹⁶ „Święty Justyn mówi z dumą o dziewicach chrześcijańskich, przeciwstawiając ich życie zepsuciu szerzącemu się w świecie. Od III do V wieku powstaje obszerna literatura na temat wartości dziewictwa. Można stwierdzić, że wszyscy wielcy Ojcowie tego okresu

wychwalali taki sposób życia. Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nisy, Bazyl, Jan Chryzostom, Atanazy, Hilary z Poitiers, Ambroży, Augustyn, Hieronim czuli potrzebę opiewania dziewictwa” (cyt. za: F. Ciardi, *Wspólnota zakonna. Ideal a rzeczywistość*, eSPe, Kraków 2005).

¹⁷ Por. P. Shirard, *Ciało, piękno i seksualność*, „Konteksty”, 4/1999.

¹⁸ Przykłady – por. U. Janicka-Krzywdą, *Patron, atrybut, symbol*, Pallottinum, Kraków 1988.

¹⁹ J.W. Kowalski, *Świat mnichów i zakonów*, PWN, Warszawa 1987.

ka. Matka i prostytutka mają rolę wyraźnie instrumentalną: matka jako dająca poczucie bezpieczeństwa (bądź jako matka-żona rodząca dzieci), zaś prostytutka jako ta, która zaspokaja mężczyznę seksualnie. Nawet „rola” świętej nie zapewnia pełnej dowolności dla rozwoju kobiecości. Świętość kobiety, o czym pisze s. Małgorzata Borkowska, definiowana jest bowiem poprzez jej relacje do mężczyzny (a raczej ich brak): dziewica lub wdowa²⁰.

We współczesnej, jak zostało to powiedziane wyżej: zorientowanej na spektakl i obrazkowej, kulturze popularnej ciało stało się czynnikiem, który określa wartość jednostki. Podlega ono ciągłej ocenie ze względu na realizowanie narzucanych przez tę kulturę konstrukcji, modeli, reprezentacji. Jego wygląd ma zasadniczy wpływ na tożsamość osoby, to, w jaki sposób postrzega ona siebie i innych. Ciało musi zatem wpisać się w pewien obowiązujący dyskurs, może przy tym zostać zaakceptowane lub odrzucone, ale nigdy nie jest neutralne, wolne od kulturowego przypisywania znaczeń: „Ciało nie istnieje «samo w sobie» wyłącznie jako biologiczna całość. Nie ma ciała «naturalnego» – jest ono zawsze definiowane poprzez kulturowe i społeczne procesy. W ich trakcie konstruowana i rekonstruowana jest prawdziwa wiedza o ciele. Społeczne presje na jednostki powodują, że wiedza ta jest przez nie akceptowana i ucieleśniania w ciałach. Wiedza dotycząca tego, jakie ciało ma być (aby było podziwiane, pożądane, a przede wszystkim normalne), ma charakter normatywny i dyscyplinujący. Wyznacza kryteria analizy, wartościowania i klasyfikowania ciał”²¹. We współczesnym dyskursie wizerunek idealnego kobiecego ciała zaprzecza funkcjom fizjologicznym. Figura smukłej, delikatnej, wąskiej w biodrach kobiety

nie jest z punktu widzenia biologii idealna do rodzenia dzieci. „Prawdziwa” kobieta to przede wszystkim uczta dla oczu. Inteligencja i walory umysłowe pozostają miłym, choć niekoniecznym, dodatkiem. Kobieta wciąż jest przede wszystkim ciałem. Ciało kobiece jest modelowane i poddawane przez kulturę obróbce na wiele różnych sposobów. Trwałym elementem zachodniego światopoglądu pozostaje to, że kulturowe konotacje ciała nadal umieszczają kobietę w porządku natury jako zdeterminowaną przez swoją fizjologię i funkcję reprodukcyjną, w przeciwieństwie do mężczyzny, który przynależy do kultury²². Od czasów starożytnych po współczesność kobieta jest więźniem swojego ciała, które poddawane jest nieustannym praktykom dyscyplinującym. Jako ucieleśnienie sił natury, przyrody, a zatem nieprzewidywalna i nieokreślana, poddawana jest kontroli „zewnątrznego oka” nadzorca, który formuje ją według swoich upodobań.

W dyskursie cielesności modele ciała męskiego i kobiecego różnią się od siebie. Podczas gdy od ciała męskiego oczekuje się siły, mocy, sprawności fizycznej i świadczącej o niej muskulatury, kobieca sylwetka powinna być raczej drobna, szczupła i delikatna. Mimo iż może nam się wydawać, że egzystujące w kulturze „warianty” kobiecości są w stosunku do siebie w pewien sposób „równorzędne”, to niektóre z nich dominują nad innymi. „Idealny” wizerunek kobiety łączy w sobie cechy fizyczności z cechami charakteru – prawdziwa kobieta ma filigranową sylwetkę, zadbane paznokcie, lśniące włosy, promienny uśmiech i idealny makijaż, jest wzorową żoną i matką, odnoszącą zarazem sukcesy w życiu zawodowym, jest samodzielna, przebojowa i niezależna.

Można zatem powiedzieć, że we współczesnej kulturze już nie dusza, ale ciało, i jego wy-

²⁰ M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII–XVIII w.*, PIW, Warszawa 1996.

²¹ Z. Melosik, *Tożsamość, ciało i władza*, Edytor, Poznań–Toruń 1996.

²² S.B. Ortner, *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny jak natura do kultury?*, [w:] T. Hołówa, *Nikt nie rodzi się kobietą*, Czytelnik, Warszawa 1982.

gląd, wybiło się na pierwszy plan. Nie znaczy to, że przestało być umartwiane, zmienił się tylko sposób jego dyscyplinowania. Zamiast poddawać je ascetycznym torturom, mającym na celu jego poníženie, wyzwolenie duszy z cielesnej powłoki poprzez cierpienia fizyczne, umartwia się je, wtłaczając w ramy obowiązującego dyskursu, aby za pomocą różnego rodzaju środków, takich jak diety, uzyskało wygląd „idealny”.

Kobiecość ubrana w habit – rozważania o stroju zakonnym

Elementem charakterystycznym i wyróżniającym kobiety należące do zgromadzeń zakonnych jest noszony przez nie ubiór. Jego krój, kolor oraz rodzaj tkaniny określa reguła danego zakonu. Strój zakonny zazwyczaj składa się z sukni, płaszcza, szkaplerza, welonu oraz pasa lub sznura. Pojawiają się także różne „dodatki” do stroju – medaliki, krzyżyki, różańce, obrączki. Habit jest pierwszym zewnętrznym znakiem statusu społecznego noszącej go osoby, który rzuca się w oczy. Zakonnica wyznaje nim, jakie wartości i styl życia obrała. Strój zakonny jest w dokumentach kościelnych, jak ilustruje to poniższy cytat, uznawany za znak ubóstwa i posłuszeństwa. „Ubiór zakonny, jako znak konsekracji, powinien być prosty i skromny, ubogi i równocześnie estetyczny, a ponadto zgodnie z wymaganiami higieny przystosowany do warunków czasu i miejsca oraz do potrzeb posługiwania. Ubiór zaś tak zakonników, jak i zakonnice, który nie odpowiada tym normom, należy zmienić”²³.

²³ Dokumenty Soboru Watykańskiego II 1965; Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae Caritatis*.

²⁴ Wszystkie pytane siostry podkreślały, że w ich zgromadzeniach posoborowe zmiany w stroju zakonnym szły w kierunku uczynienia go wygodniejszym, jednakże w każdej wypowiedzi padało stwierdzenie, że obecny strój jest też uciążliwy i daleko mu do wygody strojów świeckich.

Główną funkcją stroju zakonnego ma więc w intencji autorów tekstów soborowych być funkcja znacząca, czyniąca z niego widoczny dla oczu osób świeckich znak poświęcenia noszących go osób innemu życiu. Funkcja utylitarna i związane z nią zagadnienia wygody wspomniane są w drugiej kolejności i nie są tak istotne, co zresztą podkreślają same członkinie zgromadzeń²⁴.

W rozmowach, które prowadziłam z zakonnicekami kilku żeńskich zgromadzeń, temat habitu pojawiał się właściwie za każdym razem. Wywoływały go różne pytania, od tych o powód wyboru danego zgromadzenia poprzez pytania o stosunek sióstr do świata ludzi świeckich i *vice versa*, życie w zgromadzeniu, zasady, którymi się kierują, po zagadnienie ewentualnych zmian, jakie zakonnice chciałyby wprowadzić do klasztornej życia.

Przez same siostry zakonne habit definiowany jest w pierwszych słowach jako znak ich przynależności do Chrystusa, poza tym mówią o nim jako o swoistym „strażniku” składanych przez nie ślubów, a także o jego czysto utylitarnym wygodzie (wstając rano, nie muszą się zastanawiać, co mają na sobie włożyć). Spoglądając z zewnątrz, można postrzegać go np. w kategoriach ubioru – uniformu, podobnego w swojej funkcji do mundurów policyjnych czy strażackich, który określa w sposób jednoznaczny profesję danej osoby.

Ciekawe możliwości interpretacji otwiera też dostrzeżenie w stroju zakonnym swego rodzaju „tekstu”, który niesie z sobą rozmaite interpretacje. Odwołując się do teorii Bennetta i Woollacotta²⁵, która rozumie tekst²⁶ jako

²⁵ T. Bennett, J. Woollacott, *Bond and Beyond: The Political Career of a Popular Hero*, Hampshire 1987.

²⁶ Terminu „tekstowość” badaczki używają na określenie charakterystycznego dla danej społeczności sposobu odczytywania tekstu. Odczytanie tekstu jest zależne od kontekstu, w jakim został on wytworzony oraz w jakim był czytany.

miejsce, w którym w konkretnych warunkach (kontekstach) czytania powstają określone dyskursy, ten zewnętrzny znak, jakim jest habit, wyznacza rolę zakonnicy w dyskursie społecznym. Czyni z niej osobę publiczną, która staje się tekstem i pozwala się „odczytywać” w rozmaity sposób, zależny od warunków, w jakich to czytanie się odbywa, oraz preferowanych w danej grupie społecznej sposobów odczytania tekstów.

Strój zakonny z jednej strony może być równoznaczny z tym, że nosząca go osoba posiada nadprzyrodzone łaski, jest w pewien sposób „niezwykła” poprzez swoje poświęcenie się Bogu i zostaje „automatycznie” obdarzona szczególnym autorytetem, niezależnym od jej faktycznej wiedzy, i szacunkiem wynikającym z faktu głębokiego poważania dla życia konsekrowanego. Tym samym habit może się więc stać źródłem różnego rodzaju przywilejów. Z drugiej jednak strony ten sam strój wywołuje reakcje skrajnie negatywne, wrogie czy wręcz agresywne, co może być spowodowane stereotypem zakonnicy „darmozjada”, która ucieka od trudów życia codziennego, podejmując życie klasztorne zapewniające jej wikt i opierunek „za nic”. Można więc, odwołując się do teorii Goffmana²⁷, stwierdzić, że w takich wypadkach zakonnice mogą mieć status jednostek „naznaczonych”. Habit jako rekwizyt stale obecny i widoczny na pierwszy rzut oka ułatwia myślenie o noszącej go osobie w kategoriach stereotypów, jego widok uruchamia mechanizmy myślenia uproszczonego, schematycznego, które nie zadaje sobie trudu przeprowadzenia głębszej analizy indywidualnej jednostki.

Niezależnie od tego, jak zostanie zinterpretowany i odczytany, strój zakonny jest czymś więcej niż „rekwizytem”, „kostiumem” wykorzy-

stywanym przez aktora grającego jakąś społeczną rolę²⁸. Jego znaczenia rodzą się i nabierają kształtów w interakcjach społecznych, w kontakcie z ludźmi świeckimi, w kontekście społecznym, w dyskursie.

W dalszej części tekstu poddam analizie znaczenia, jakie mogą być nadawane habitowi ze względu na jego „wizualność”, czyli zewnętrzną, a zatem najbardziej zauważalną, obecność.

Habit to w odbiorze wizualnym po prostu ubranie. Jak każdy inny strój – jedna z możliwych opcji okrycia ciała. Siostry często (z humorem) wspominają, że obce są im dylematy innych kobiet z gatunku „nie mam co na siebie włożyć”. One zawsze wiedzą, co mają nosić, i oszczędza im to spędzania zbędnych godzin przed szafą i lustrem. Jednak o roli stroju właściwie od początków jego istnienia decydowały nie tylko względy praktyczne – służył on nie tylko do zakrycia ciała czy ogrzania go. Za jego pomocą człowiek wyrażał przynależność do określonej grupy, status społeczny, zawodowy, a także emocje, jak żalobę czy radość. Strój zakonny zatem stanowi przede wszystkim jednoznaczny znak wizualny przynależności do określonego „modelu” życia – życia konsekrowanego, a zatem i do określonej grupy osób – „powołanych” do takiego życia, a więc w jakiś sposób „wybranych” czy „naznaczonych”. Jak może działać taki znak? Jaki ciąg znaczeń uruchomić? W pierwszej kolejności definiuje on daną kobietę jako „zakonnice w ogóle”. Postronny obserwator „odczyta” sylwetkę ubraną w taką powłóczystą szatę jako osobę, która wybrała określony typ życia, najczęściej na tym identyfikacja się kończy, niewielu świeckich potrafi bowiem powiedzieć, z jakiego zgromadzenia wywodzi się siostra, jaki jest jego charyzmat, a zatem jakie wartości i przekonania może re-

²⁷ E. Goffman, *Piętno, Rozważania o zranionej tożsamości*, Gdańsk 2005.

²⁸ Mówiąc o odgrywaniu społecznych „ról”, nawiązując do książki E. Goffmana *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Wydawnictwo KR, Kraków 2006.

prezentować zakonnicą²⁹. Ubiór ten powoduje też, że rodzą się w ludziach świeckich określone skojarzenia i oczekiwania w stosunku do osoby, która go nosi. Pomimo że jej nie znają, mogą nie zamienić z nią nawet zdania, ale jednak zdaje im się, że „wiedzą”, jaka jest i czego się po niej spodziewać. Oczekiwania te są bardzo ogólne, co znów wynika z faktu trudności jednoznacznego rozpoznania typu charyzmatu, a więc dotyczą „typowej” zakonnicy i tego, jaka ona powinna być, jak się powinna zachowywać, co jej wypada, a czego nie wypada robić czy mówić. Wizerunek siostry zakonnej skonstruowany przez „wiedzę potoczną”³⁰ rysuje się mniej więcej następująco: każda siostra powinna być życzliwa, łagodna, zawsze uśmiechnięta i radosna, uczynna, opiekuńcza, pokorna, ma zachowywać się przyjaźnie, mieć zawsze czas dla innych, którzy w danym momencie chcą z nią porozmawiać, nie wolno jej unosić się gniewem czy krzywić. Nie powinna także, bez wyraźnego uzasadnienia, wychodzić poza teren klasztoru. Wydaje się, że większość elementów składających się na „zdroworozsądkowy” wizerunek „typowej” zakonnicy pokrywa się z oczekiwaniami kierowanymi do „modelowej” kobiety, kobiety w roli żony i matki, tak jak kreuje jej wizerunek tradycyjny system patriarchalny³¹. Tak jak strój zakonny jest „reliktem” przeszłości nawiązującym do tradycyjnej funkcji stroju jako znaku semiotycznego, tak też oczekiwania formułowane wobec sióstr zakonnych przechowały elementy „tradycyjnego” pojmowania roli kobiety.

Ciekawe są również oczekiwania samych sióstr co do oddziaływania ich stroju na ludzi

świeckich. Często w rozmowach podkreślają one, że noszenie habitu jest dla nich ważne, gdyż mając go na sobie, nawet nieświadomie, mogą spowodować w kimś pozytywną przemianę. Ich osoba może wywołać refleksje poprzez sam fakt, że noszą strój, który jednoznacznie je identyfikuje i wskazuje, kim są. Podkreślają, że jeśli osoba mijana na ulicy, widząc je, choćby pomyśli o Panu Bogu, zastanowi się przez chwilę nad sprawami religii, a przynajmniej nad tym, „czemu taka ładna dziewczyna zamknęła się w klasztorze”, to już jest w jakimś sensie ich „sukces”. Ale musimy pamiętać, że aby ten „sukces” był możliwy dla przechodnia mijającego siostrę zakonną, ona faktycznie musi „coś znaczyć”, tzn. jej wygląd zewnętrzny konotuje jakieś dodatkowe treści. Człowiek ten jest więc członkiem społeczności, w której istnieje pewien akceptowany powszechnie model osoby konsekrowanej, wobec której społeczność ma określone, wspomniane wcześniej, oczekiwania dotyczące jej zachowania i cech charakteru, czyli istnieje kontekst, w którym dany tekst, jakim jest osoba ubrana w habit, może zostać zarówno wytworzony, jak i odczytany.

Obserwując, co się dzieje dalej w ciągu znaczeń, uruchamianym przez znak, jakim jest ubiór zakonny – po określeniu przynależności siostry w habitie do szerokiego grona kobiet konsekrowanych, strój ten definiuje ją także, już na kolejnym poziomie „wtajemniczenia”, jako członkinię konkretnego zgromadzenia. Identyfikacja taka wymaga, mało powszechnej wśród osób świeckich, znajomości różnic pomiędzy strojami i dodatkami charakterystycznymi dla poszczególnych zakonów. Same siostry bezbłęd-

²⁹ Inaczej oczywiście wygląda sytuacja w przypadku samych sióstr, które zawsze rozpoznają „swoją”, a także zidentyfikują siostry z innych zgromadzeń.

³⁰ O wiedzy i myśleniu potocznym patrz m.in. T. Hołówka, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, PIW, Warszawa 1986.

³¹ O wizerunku kobiety i jej tradycyjnie pojmowanej roli – patrz m.in.: S. Walczewska, A. Titkow, *Głos mają kobiety. Teksty feministyczne*, Convivium, Kraków 1992; K. Budrowska, *Kobieta i stereotypy*, Trans Humana, Białystok 2000.

nie rozpoznają w tłumie „swoją” siostrę. Zatem habit jest narzędziem tworzenia tożsamości danej wspólnoty i swoistym znakiem rozpoznawczym. Znakiem, którego nie mogą się pozbyć (reguły zakonne nakazują bezwzględne noszenie habitu), co niejednokrotnie jest (co może być) źródłem cierpienia. Praktycznie każda z sióstr, z którymi rozmawiałam, wspominała sytuacje, kiedy ten widoczny znak, jakim jest habit, prowokuje zachowania szydercze lub nawet agresywne. Cechą charakterystyczną bycia zakonnicy jest więc to, że nie ma ona możliwości „wyjścia” ze swojej „roli”. Możliwość taką mają np. księża, którzy mogą publicznie występować „po cywilnemu”, natomiast zakonnice nie. Pytane, czym jest dla nich habit, siostry zaznaczają nie tylko jego rolę jako znaku dla osób z zewnątrz, który pozwala świeckim zidentyfikować je jako zakonnice, ale również często podkreślają, że jest to ich „wewnętrzne oko”, które je dyscyplinuje. Przypomina ono, jak siostra ma się zachowywać, co jej wolno, a czego „nie wypada” ze względu na to, że jest siostrą zakonną. Ten wewnętrzny stróż działa nawet wtedy, gdy dana siostra nie jest we wspólnocie, która może jej zachowanie skontrolować i ocenić. Znowu więc widzimy, jak siostra pod „presją” habitu wchodzi w rolę, która umieszcza ją w dyskursie definiującym osobę konsekrowaną³².

Oczywiście zarówno siostry, jak i ludzie świeccy zdają sobie sprawę z istnienia zakonów bezhabitowych. W tych zgromadzeniach także obowiązują określone reguły, siostry składają śluby, a jedyną cechą, która odróżnia je od zgromadzeń habitowych, jest brak jednolitego kroju ubioru. Co ciekawe – wszystkie moje rozmówczynie podkreślały, że nawet gdyby przyszło im z jakichś powodów zdjąć habit, pozostały-

by nadal siostrami zakonnymi, nie przestałyby się identyfikować ze swoim zgromadzeniem, nic też nie zmieniłoby się w ich zachowaniu czy wyznawanych wartościach³³. Niemniej jednak brak habitu w niektórych zgromadzeniach uważają często za „zbyt swobodne” odczytanie wskazówek Soboru Watykańskiego II. Sobór ten zalecił zgromadzeniom zakonnym większe otwarcie na ludzi świeckich oraz „wyjście” do świata. Siostry widzą więc w idei rezygnowania z habitu nadmierną chęć „wtopienia” się w tłum, błędne odczytanie tej idei „wyjścia” do ludzi. Przyznają, że być może ułatwia to w jakiś sposób dotarcie do ludzi świeckich z treściami ewangelizacyjnymi, jednak dla samych zakonnicy niesie niebezpieczeństwo „zatrącenia się” w świecie, właśnie m.in. ze względu na brak z jednej strony „zewnątrznego stróża”, a z drugiej brak autorytetu, który w oczach świeckich nadaje im habit. Niejednokrotnie pada argument: „No bo jeśli nie mam habitu, to skąd ktoś może wiedzieć, że ja się poświęciłam Bogu, że jestem siostrą? Jak widzę księdza bez koloratki, to go nie pozdrowię, bo skąd mam wiedzieć, że to ksiądz? Duch Święty mi tego nie podpowie”³⁴. Tym samym cierpi autorytet Boga, który nie doznał należnego mu szacunku za pośrednictwem pozdrowienia jego sługi. Wydaje się, że ten zewnętrzny znak jest poważnym argumentem dla aspirantek zastanawiających się nad wyborem życia zakonnego i zgromadzenia, do którego chciałyby wstąpić. Każda z sióstr, z którą rozmawiałam, deklarowała, że nie widzi siebie w zgromadzeniu bezhabitowym, a wybierając zakon, większość z nich zwracała uwagę, czy jest on habitowy, czy bezhabitowy. Jeszcze wyraźniej widać to w społeczeństwie amerykańskim. Cheryl Reed po badaniach

³² Przykład pochodzi z badań Cheryl Reed nad zakonnicy amerykańskimi: *A couple of months after her habit ceremony, I asked Sister Mary Anselma if she felt like a sister. She told me that sometimes she forgets, but then she looks down at her habit and it hits her that she's really*

a nun. Ch Reed, *The Politics of the Habit*, <http://www.aliciapatterson.org/APF1903/Reed/Reed.html>, 10.01.2008.

³³ Należy podkreślić deklaratywność tych wypowiedzi, żadna z sióstr nie stanęła bowiem przed takim wyborem.

³⁴ Siostra, 53 lata.

wśród żeńskich zgromadzeń zakonnych doszła do wniosku, że „po wielu latach prób pozbycia się [przez amerykańskie zakony] habitu niewiele osób spodziewało się, że ten staroświecki strój będzie tym, co zachęci kobiety wychowane w duchu feministycznym. Jednak młode zakonnice mówiły mi, że habit jest faktycznym magnesem. Ich zdanie zdają się potwierdzać badania przeprowadzone przez Georgetown University, które pokazują, że w tym kraju tradycyjne zgromadzenia zakonne, które pozostawiły habit, przyciągają trzykrotnie więcej kobiet niż te postępowe, których większość habit odrzuciła”³⁵. Jak widać, habit pozostaje silnym wizualnym przekazem, który identyfikuje i określa dany typ życia, staje się reprezentacją wyznawanego systemu wartości, a jednocześnie widocznym dla innych znakiem poświęcenia, jakie podjęła dana osoba. Może trudno sobie wyobrazić, że osoby, które poświęciły się dla świata niezemskiego, przywiązują wagę do rzeczy tak materialnej, jaką jest ubranie, niemniej jednak to, że młode dziewczyny wstępują raczej do zgromadzeń, w których będą musiały nosić habit, może też wynikać z faktu, że chcą przyciągać uwagę osób świeckich, chcą być rozpoznawane przez swoją profesję. Obcy ludzie często zaczepiają zakonnice w habitach, proszą ją o modlitwy, chwilę rozmowy, dzielą się problemami czy choćby żegnają się na jej widok, publicznie okazując jej szacunek. Choć bywa to męczące, ze słów siostr widać wyraźnie, że są zadowolone z faktu, że ludzie widzą i doceniają ich poświęcenie.

Podążając tropem stroju zakonnego jako znaku semiotycznego, spójrzmy teraz na krój

habitu. Na pierwszy rzut oka sprawia on wrażenie luźnego, workowatego. Najczęściej dość szczelnie zakrywa ciało – jest długi do kostek, ma długie rękawy, jest zabudowany pod szyją. Dodatkowo welon na głowie mniej lub bardziej zakrywa też włosy. Wydaje się niepraktyczny, zwłaszcza w wypadku zgromadzeń czynnych, które prowadzą intensywne prace społeczne, ale też nie wydaje się stworzony do zajęć domowych jak gotowanie czy praca w ogrodzie. Można się zastanowić, czy poza wizualnym wskazaniem, że dana kobieta poświęciła się określonej typowi posługi, nie miał (ma?) on także na celu, aby w pewien sposób pozbawić ją wymiaru seksualnego. Taki typ stroju wizualnie likwiduje płciowość. Tylko wizualnie, gdyż zakonnice nadal pozostają w pełnym wymiarze, zarówno biologicznym, jak i świadomościowym, kobietami. Niemniej jednak habit mógłby być postrzegany jako pewien zewnętrzny znak wyłączenia danej kobiety z grona „kobiet do wzięcia”, panien na wydaniu, sytuując zakonnice w gronie osób „zakazanych”, jeśli chodzi o kontakty seksualne. Na pierwszy rzut oka wiadomo, że ta kobieta poświęciła się innemu celowi i realizuje się w innej roli, w związku z czym rola matki czy żony jest już dla niej niedostępna. I znów habit przypomina o tym zarówno światu zewnętrznemu, jak i samej zakonnicy. Z drugiej strony jednak nie sposób w tym miejscu, prawem dygresji, nie wspomnieć o użyciu habitu przez kulturę popularną jako rekwizytu w erotyce czy wręcz pornografii, a więc by ekscytować. Zdarza się, że na zdjęciach w kolorowych pismach dla panów pojawiają się stroje skrojone na wzór habitów³⁶,

³⁵ *After all these years of trying to get rid of the habit, few thought the antiquated outfit would actually attract women raised in a feminist era. But young nuns told me the habit is a real drawing card. Their statements seem to be backed by research at Georgetown University which shows that traditional religious orders in this country, who have retained the habit, are attracting on average 3-1 more women than progressive orders, most of whom do*

not wear the habit. Ch. Reed, *The Politics of the Habit*, tekst pochodzi ze strony internetowej <http://www.aliciapatterson.org/APF1903/Reed/Reed.html>, 10.01.2008.

³⁶ Dyskusja na temat skandaliczności używania tego typu stroju do celów pornograficznych wykracza poza ramy tego artykułu, należy jednak zaznaczyć obecność głosów potępiających takie użycie habitu jako symbolu *sacrum*.

oczywiście odpowiednio przerobione, skrócone i raczej odsłaniające niż zasłaniające cokolwiek. Habit może więc „deseksualizować” albo wręcz przeciwnie – „doseksualizować” kobietę, w tym wypadku ze względu na swoją „tajemniczość”. W przypadku wykorzystania habitu jako rekwizytu erotycznego zmienia się jednak diametralnie kontekst tworzenia i odczytywania tego tekstu kulturowego i pamiętać należy, że jakkolwiek sposób odczytania czy dekonstrukcji tekstu nie zależy od autora, to z pewnością takie postrzeganie habitu nie jest zgodne z intencją środowiska zakonnego.

Kontynuując zatem wątek habitu jako znaku „niedostępności” kobiety dla potencjalnych zalotników, nie sposób nie wspomnieć o dość ważnej semiotycznie jego części – welonie. Welon to przykrycie włosów, a symbolika włosów w kulturze jest bardzo rozbudowana. Jako pozostałość sierści kojarzą się ze zwierzęcością. W kulturze magicznej nieuczesane, rozpuszczone włosy kojarzą się z dzikością i chaosem Natury, uczesane zaś i gładko przylegające do głowy to oznaka poddania się normom Kultury. Fakt nieustannego odrastania włosów (i mit ich ciągłego odrastania po śmierci) wiąże je z mocami rozrodczymi i płodnością ziemi. W obrzędach, których celem jest zmiana statusu człowieka (tzw. rytuałach przejścia), często dokonuje się czynności związanych z włosami. Może to być czesanie, upinanie, ścinanie, przykrywanie itp. Kobiety świeckie miały przykrywać głowy w trakcie nabożeństwa, aby nie rozpraszać uwagi mężczyzn i aniołów, gdyż nie są one obrazem i odbiciem chwały Bożej jak mężczyźni, lecz „odbiciem chwały mężczyzny”, „gdy modli się z odkrytą głową, hańbi się tak, jakby była ogolona” (1 Kor 11). W polskiej

kulturze ludowej przykrycie włosów czepcem było częścią weselnego obrzędu oczepin, który pannie nadawał status mężatki. Podobne znaczenie można przypisać welonowi zakonnemu. Jeśli mówimy, że cały habit jest znakiem oddania kobiety Bogu, welon byłby dopełnieniem tego wizualnego przekazu, mówiącym o zakonnicy jako poślubionej Chrystusowi. Same siostry często wspominają, że habit, a szczególnie welon, czyni z nich „oblubienice Chrystusa” podobne pannie młodej. Jest dla nich znakiem „małżeństwa”, jakie zawarły z Chrystusem, składając śluby zakonne.

„Trefienie”, układanie włosów – to groźna kobieca broń erotyczna. „Włosy nad złoto są sidła zdradliwe, w które ty, panno, łowisz serca chciwe”, pisał Jan Andrzej Morsztyn. Zakrycie włosów – wracamy znów myślą do odseksualnienia zakonnicy – byłoby więc wizualnym wyrazem rezygnacji z tego typu zachowań, odcięciem się od własnej erotyki w myśl ślubu czystości i ubóstwa, zgodnie ze słowami św. Piotra: „Ozdobą waszą niech nie będzie to, co zewnętrzne, trefienie włosów, złote klejnoty lub strojne szaty”. Welon byłby więc tym rekwizytem, który definitywnie i ostatecznie likwiduje kobiecość (w sensie „erotyzm”) zakonnicy.

W końcu strój zakonny jest też realizacją jednego ze ślubów, które składają członkinie zgromadzeń – ubóstwa. Zakładając habit, siostry jednoznacznie odcinają się od świata, który nieustannie podąża za modą, zmuszając do sezonowych zmian zawartości szafy. I choć krój habitu również w ciągu wieków się zmieniał – co było wymuszone głównie przez warunki klimatyczne lub ekonomiczne – to jednak zmiany te zachodzą niezwykle powoli, z dala od wszechobecnego konsumpcjonizmu³⁷.

³⁷ Tertulian „o strojach kobiecych”: „Jeśli na ziemi pozostała taka silna wiara, silna jak nagroda za tę wiarę oczekiwaną w niebie, to żadna z was, najdroższe siostry, od momentu, w którym uzna Boga Żywego i dowie się o sobie, to znaczy o kondycji kobiety, nie

pragnęłaby żadnej czarującej sukni, nie mówiąc już o sukni zbyt krowej. Wolałaby raczej ubogie stroje i dążyła do niedbałego wyglądu. Nosiłaby się jak Ewa, pogrążona w żalości i pokutująca, aby mogła tym pełniej odpokutować swój grzech strojem wyrażającym skruchę”.

Jak mogliśmy zauważyć, model życia konsekrowanego czy też rola zakonnicy jest tylko jedną z „opcji”, które kultura ma do zaoferowania kobiecie. Jednym z dyskursów, w który może ona wpisać swoje życie, jedną z ról, w które może się „wcielić”. Wybór tej drogi nieodmiennie pociąga za sobą nie tylko akceptację pewnego systemu wartości, nie tylko formuje określony temperament, nie tylko wymaga prezentowania określonego typu zachowań, ale także w sferze wizualnej kształtuje wizerunek kobiecego ciała, ciała obleczonego w habit. Obowiązujący dyskurs określa, jaka powinna być „prawdziwa” zakonnica, i wiedzą to zarówno osoby świeckie, jak i same siostry. Z jednej strony habit jest jednym z niewielu strojów, który tak wyraźnie pełni funkcję znakową, określającą przynależność i pozycję społeczną danej jednostki, tworzy tekst, który może być odczytany w odpowiednim kontekście, uruchamiając cały system „wiedzy potocznej” na temat noszącej go osoby. Strój ten także określa i umacnia tożsamość danej grupy społecznej oraz jednostki będącej członkiem tej grupy. Z drugiej strony pełni rolę zewnętrznego stróża i jest „kostiumem”, którego nie sposób się pozbyć, co wystawia noszącą go osobę także na różne niebezpieczeństwa i agresję ze strony niektórych członków społeczeństwa, a zatem w sensie praktycznym i mentalnym może być „krzyżem”, formą pokuty czy wręcz przekleństwem. Ponadto jest habit rodzajem odzieży, materiałem, który służy do okrycia tak istotnego elementu kultury, jakim jest ciało, co czyni z niego element dyskusji o cielesności. Czy można powiedzieć, że habit uwalnia siostry zakonne od przymusu wpisywania się w (jak powiedziałam na początku – wszechobecny) dyskurs cielesności? Czy stanowi w jakimś sensie ucieczkę od cielesności?

Od presji bycia idealnym ciałem? W pewnym sensie na pewno tak. Od zakonnicy nie wymaga się przecież, by była atrakcyjna erotycznie – ale to także jest element dyskursu, który niejako „w zamian” wymaga innych cech charakteru czy zachowania, a także wizualności. Siostra zakonna według zasad obowiązującego dyskursu powinna nosić habit – ten zewnętrzny znak, który jednoznacznie określa jej przynależność do roli. Rola zakonnicy jest w pewnym sensie określona także przez jej cielesność, choćby w aspekcie jej aseksualności. Oczekiwania społeczne wpisane w ten dyskurs co do „normalnego” ciała zakonnego oczekują od niego obleczenia w ubiór, który uczyni zakonnice „bezpieczną” z punktu widzenia reszty społeczeństwa.

Czy zatem kobiecość, w kulturze postrzegana, jak mówiłam, głównie przez swoją seksualność, w przypadku siostry zakonnej uwalniałaby się z „okowów” fizjologii? Nie do końca. Zakonnica co prawda nie ma realizować modelu grzesznej Ewy, ale za to oczekuje się od niej wpisania się w model świętej i dziewiczej Marii. Znowu więc następuje jej definiowanie poprzez odniesienie do sfery fizjologii – tym razem poprzez przypisaną do modelu zakonnicy rezygnację z funkcji biologicznych (z funkcji biologicznej, jaką jest posiadanie dzieci). Droga ku świętości, którą ma według obowiązującego dyskursu podążać zakonnica, realizuje się poprzez rezygnację z seksualności ciała i ascezę. Widocznym znakiem tego stał się strój zakonny. Jednak patrząc na to nieco przewrotnie, habit można potraktować jako reprezentację głębokiego połączenia wiary z modą. Aczkolwiek niepraktyczne³⁸ habitury bywają stylowym, a nawet wytwornym ubiorem. A jak mówią siostry – któraż kobieta nie chciałaby założyć swojej sukni ślubnej więcej niż raz.

³⁸ To się jednak zmienia, np. stosuje się inny materiał do szycia habitów – niejednokrotnie wełna zostaje zastąpiona

materiałami lżejszymi. Habit ewoluuje więc także w kierunku większej praktyczności i wygody.