

KATARZYNA KRACZOŃ

SEMIOTYKA GESTÓW RYTUALNYCH – KILKA UWAG O METODZIE BADAWCZEJ

WSTĘP

Potrzeba podjęcia tematu eksplikacji gestów rytualnych w polskiej kulturze tradycyjnej wynika z jednej strony z dość ubogiego stanu badań¹, z dru-

Mgr KATARZYNA KRACZOŃ – doktorantka w Zakładzie Kultury Polskiej Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; adres do korespondencji: Pl. Marii Curie-Skłodowskiej4, 20-031 Lublin; e-mail: k_bednarz@vp.pl

¹ O ile literatura przedmiotu dotycząca szeroko rozumianej komunikacji niewerbalnej – i wchodzących w jej zakres gestów – jest niezwykle bogata i różnorodna (obejmuje bowiem kilka dyscyplin naukowych, takich jak semiotyka, językoznawstwo ogólne, psychologia, etologia, etnologia, antropologia kulturowa i inne), to opracowań dotyczących *stricte* tematu gestów obrzędowych można wskazać niewiele. Przy tym należy dodać, że w większości z nich temat gestów potraktowany jest niejako na marginesie, gdyż dotyczą one obrzędowości w ogóle. Tylko niektóre (głównie są to artykuły naukowe) podejmują szczegółową analizę wybranych gestów. Są to m.in.: T. Ci o ł e k, J. O ł e d z k i, A. Z a d r o z y Ń s k a. *Wyrzeczysko: o świętowaniu w Polsce*. Warszawa: LSW 1976; K. P i ą t k o w s k i. *Niewerbalne komunikowanie się w obrzędzie weselnym w polskiej kulturze ludowej XIX w. Podstawy analizy pragmatycznej*. „Lud” 65 : 1981 s. 33-53; W. D r a b i k. *Cztery pory życia (o współzależności obrzędów dorocznych i rodzinnych)*. „Polska Sztuka Ludowa” 1990 nr 1 s. 15-30; K. Ł e Ń s k a - B ą k. *Błogosławieństwo w tradycyjnym obrzędzie weselnym*. „Literatura Ludowa” 1999 nr 2 s. 15-27; A. K a r c z m a r z e w s k i. *Symbolika niektórych atrybutów i działań weselnich*. W: *Wesele. Materiały z konferencji „Obrzędowość weselna w Rzeszowskim – tradycja i współczesność”*. Rzeszów: Muzeum Okręgowe w Rzeszowie 1999 s. 53-69; M. B r o c k i. *Język ciała w ujęciu antropologicznym*. Wrocław: Wyd. Astrum 2001 (tu rozdziały poświęcone poszczególnym gestom, takim jak powitanie, podanie ręki, pozdrowianie, ukłony, padanie do stóp, klękanie, błogosławieństwo, znak krzyża, całowanie); E. M a s ł o w s k a. *Fantomy pamięci. Pamięć semantyczna pocałunku*. W: J. A d a m o w s k i, M. W ó j c i c k a (red.). *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*. T. 6. Lublin 2012 s. 129-141; K. K r a c z o Ń. *Gest gestów – o znaku krzyża w kulturze ludowej*. „Przeгляд Religioznawczy” 2012 nr 4 (246) s. 187-196; T a ż. *Zwyczajowe i obrzędowe gesty sakralne w krajobrazie kulturowym wsi*. W: S. B e r n a t, M. F ł a g a (red.). *Sacrum w krajobrazie*. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego nr 17. Sosnowiec: Komisja Krajobrazu Kulturowego Polskiego

giej zaś z braku jednej właściwej metodologii badawczej. Ponadto gesty rytualne, jako istotne oraz znaczące elementy obrzędu, nie doczekały się dotychczas systematycznego i holistycznego opracowania. Nie dopracowano się także spójnych technik i metodologii badań w dziedzinie komunikacji niewerbalnej, szczególnie zaś jeśli rzecz dotyczy gestów utrwalonych kulturowo. Należy również dodać, że do dokumentowania, opisu i interpretacji tego typu zachowań skłania także szybko postępujący proces zanikania wielu gestów obrzędowych, a tym samym tradycyjnej kultury ludowej i form jej przejawu.

Niniejsze opracowanie jest propozycją semiotycznego opisu i analizy (pozaliturgicznych) gestów rytualnych obecnych w tradycyjnej polskiej obrzędowości rodzinnej i dorocznej. Ograniczenie badań do kultury tradycyjnej wynika nie tylko z konieczności wyznaczenia ram czasowych dla analizowanych zjawisk, ale także z potrzeby zamknięcia ich w obrębie konkretnego systemu symbolicznego². System taki stanowi niewątpliwie kultura chłopska z przełomu XIX i XX wieku wraz z charakterystycznym dla niej światopoglądem, który w moim przekonaniu ma istotny wpływ na interpretację gestów obrzędowych (światopogląd stanowi bowiem jeden z kontekstów interpretacyjnych gestów). Do cech definiujących kulturę tradycyjną należą m.in. izolacja świadomościowa, niezmienność tradycji, praktyczne, a nie dogmatyczne pojmowanie religii, rytualizm, rygorystyczne przestrzeganie nakazów i zakazów i inne. To metodologiczne „zamknięcie” pozwoli stworzyć paradygmat analizy i interpretacji gestów, który może stać się punktem odniesienia do analizy chociażby gestów w obrzędach współczesnych, ale także innych podobnych zjawisk kulturowych.

SEMIOTYCZNY ASPEKT ZJAWISK KULTUROWYCH
W UJĘCIU BADACZY Z MOSKWY I TARTU
– ZAŁOŻENIA I RECEPCJA

Gesty, podobnie jak wiele innych mniej lub bardziej złożonych zjawisk kulturowych, można opisywać jako kategorie o charakterze semiotycznym.

Towarzystwa Geograficznego 2012 s. 138-147; T a ż. *Gesty i zachowania obrzędowe towarzyszące przygotowaniu i spożywaniu weselnego korowaja*. W: J. A d a m o w s k i, M. W ó j c i c k a (red.). *Tam na Podlasiu IV*. Lublin 2013 (w druku).

² Por. J. D r o z d o w i c z. *Problem systemowego charakteru zjawisk religijnych i kulturowych w ujęciu antropologii symbolicznej*. „Przegląd Religioznawczy” 2006 nr 1 s. 87.

Znaki – jak zauważa Stefan Żółkiewski – zajmują w kulturze miejsce szczególne, „funkcjonują w sferze naszych zachowań obyczajowych, społecznych, politycznych, rytualnych, obsługują pamięć kulturową zbiorowości, pamięć wzorów kultury, służą komunikacji społecznej, bez której nie ma życia społecznego, funkcjonują w sferze poznania ludzkiego, w sferze sztuki, umożliwiają przechowywanie i kumulatywne wykorzystywanie informacji”³. Za pewien fenomen w historii badań nad znakami kulturowymi można niewątpliwie uznać tartusko-moskiewską szkołę semiotyczną. Uformowana na początku lat sześćdziesiątych XX wieku, przez ponad ćwierć wieku jednoczyła grupę uczonych⁴, którzy reprezentowali różnorodne dziedziny wiedzy humanistycznej. To, co ich łączyło, to przekonanie, że kultura jest całością zbudowaną ze wzajemnie skorelowanych systemów semiotycznych oraz że „język i kultura w swym rzeczywistym historycznym funkcjonowaniu są od siebie nieodłączne: nie jest możliwe istnienie języka [...] nie osadzonego w kontekście kultury, jak również kultury nie posiadającej w swym centrum struktury typu języka naturalnego”⁵. Przedmiotem badań semiotyków stała się więc szeroko pojęta rzeczywistość kulturowa, wyznaczona przez określony kod kulturowy. Znamienne jest jednak to, że semiotycy z Tartu i Moskwy, analizując różnorodne zjawiska kulturowe, nie stworzyli tak naprawdę zwartej i jednolitej metodologii i – co za tym idzie – gotowego i uniwersalnego modelu opisu kultury bądź jej elementów. Wypracowali natomiast elastyczne narzędzia, dając tym samym ogromne możliwości badawcze. I choć szkoła jako całość przestała istnieć, to można zauważyć, że międzynarodowa recepcja jej założeń jeszcze się nie wyczerpała⁶.

³ S. Żółkiewski. *Przedmowa*. W: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.). *Semiotyka kultury*. Warszawa: PIW 1977 s. 17.

⁴ Do czołowych badaczy tej szkoły należeli: J. Łotman, B. Uspienski, W. Toporow, W. Iwanow, A. Zalizniak, T. Nikołajewa i inni. Prezentacje dokonań badawczych i dyskusje naukowe odbywały się podczas, organizowanych co dwa lata, letnich szkół semiotycznych, a głównym organem wydawniczym szkoły była seria zatytułowana „Труды по знаковым системам” („Prace o systemach znakowych”). Szerzej o historii i założeniach szkoły tartusko-moskiewskiej zob. B. Żyłko. *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2009 s. 15-74.

⁵ J. Łotman, B. Uspienski. *O semiotycznym mechanizmie kultury*. Przeł. J. Faryno. W: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.). *Semiotyka kultury*. Warszawa: PIW 1977 s. 149.

⁶ B. Żyłko, opisując tartusko-moskiewską szkołę naukową, pisze o jej „drugim życiu”, które paradoksalnie było bardziej intensywne za granicą niż w kraju. Szkoła bardzo szybko zdobyła międzynarodowe uznanie nie tylko w krajach europejskich, ale także w Ameryce i Azji (zwłaszcza w Japonii). Szczególnie żywa była także w Polsce. W krytycznym propagowaniu koncepcji tej szkoły brali udział: E. Balcerzan, S. Barańczak, J. Faryno, E. Janus, H. Markiewicz, S. Żółkiewski i inni. Szerzej: B. Żyłko. „*Drugie życie szkoły*”. W: Tene. *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska* s. 69-74. Idee tej szkoły kontynuują także polscy naukowcy (L. Stomma,

W tym miejscu warto przyjrzeć się głównym ideom i kluczowym pojęciom stosowanym przez badaczy tej szkoły. Otóż podstawowym założeniem, jakie czynią semiotycy z Tartu i Moskwy, jest uznanie języka za prymarny system modelujący. Język, który modeluje rzeczywistość, zajmuje centralne miejsce w kulturze, jest jej twórczym i jednocześnie matrycą jej najistotniejszych części. Pozostałe dziedziny kultury symbolicznej, nazwane wtórnymi systemami modelującymi, mogą nadbudowywać się nad językiem naturalnym (np. poezja), albo – wzorując się na nim – stworzyć własny system znaków (wtórnym systemem może być np. mit, religia, folklor, sztuka, film itp.)⁷. Według J. Łotmana wtórne systemy modelujące „to takie struktury, u których podstaw leży język naturalny. Ale następnie system zyskuje dodatkową strukturę typu ideologicznego, etycznego, artystycznego bądź jakiegokolwiek innego. Znaczenia tego wtórnego systemu mogą powstawać w sposób właściwy zarówno dla języków naturalnych, jak i dla innych systemów. Wtórny system modelujący typu artystycznego konstruuje swój system denotatów, który jest nie kopią, lecz modelem świata w znaczeniu ogólnojęzykowym”⁸. Takie bądź co bądź strukturalne i statyczne ujęcie rzeczywistości kulturowej (charakterystyczne dla pierwszego okresu działalności szkoły tartusko-moskiewskiej) polegało przede wszystkim na badaniu relacji między językiem a wtórnymi systemami modelującymi.

Na tym jednak poszukiwania semiotyczne się nie kończą. Na początku lat osiemdziesiątych J. Łotman wystąpił z nową propozycją teoretyczną ukierunkowaną na organiczny i twórczo-dynamiczny charakter kultury. Według badacza z Tartu poszczególne systemy znakowe funkcjonują w tzw. semiosferze (ciągłej przestrzeni), która umożliwia realizację procesów komunikacyjnych i wytwarzanie nowych informacji. W efekcie doszedł on do wniosku, że u podstaw wszystkich procesów znaczeniowych leży szeroko rozumiany dialog, który sprawia, że teksty pojawiające się w dialogowej interakcji wyróżniają się semiotyczną niejednorodnością i, ulegając znacznym transformacjom, funkcjonują jako generatory nowych znaczeń, a tym samym nowych tekstów⁹.

J. Wasilewski, Cz. Robotycki, R. Tomicki, Z. Benedyktynowicz i inni) z tzw. grupy Nowej Etnologii Polskiej. Por. M. Brocki. *Etnografia semiotyczna w Polsce*. W: Tenże. *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*. Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii 2008 s. 201-211.

⁷ Żyłko. *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska* s. 110-111.

⁸ Й.М. Лотман. *О проблеме значений во вторичных моделирующих системах*. „Труды по знаковым системам”. Т. 2. Тарту 1965. Podają za: Żyłko. *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska* s. 110.

⁹ B. Żyłko. *Przedmowa*. W: J. Łotman. *Uniwersum umysłu*. Gdańsk: WUG 2008 s. 16-17.

Kolejnym, równie ważnym terminem, na który chciałabym zwrócić uwagę, jest tekst rozumiany jako spójny kompleks znaków¹⁰. Należy jednak zaznaczyć, że w ujęciu semiotycznym tekst, będący integralną jednostką kultury, nazywany jest tekstem kultury, a ten może być zarówno kulturową kategorią badawczą, rozpatrywaną jako znak o samodzielnej, niezależnej treści, jak i sekwencją elementarnych znaków wówczas, gdy treść (znaczenie znaków) tekstu zależy od znaczenia składających się nań znaków i reguł języka. W związku z tym tekstem kultury można nazwać nie tylko obrzęd jako całość, ale także inne jego elementy, takie jak korowaj, pieśń oczepinowa, lament pogrzebowy, taniec czy gest¹¹. Biorąc pod uwagę modelujący charakter kultury, można się spodziewać, że tworzone w jej obrębie teksty będą mieć również charakter modelujący. Krótko mówiąc, semiotyka kultury pozwala stworzyć „teksty o tekstach”, czyli konstrukcje drugiego rzędu.¹²

Pojęcie tekstu kultury, zdefiniowane przez semiotyków tartusko-moskiewskich, na grunt polski przeniósł Stefan Żółkiewski, poświęcając mu odrębne studia¹³. Do zaproponowanej przez niego analizy semiotycznej tekstów kultury nawiążę w dalszej części artykułu. Wracając jednak do samego terminu, należy dodać, że w ostatnich latach jego popularność w badaniach humanistycznych stale rośnie, zataczając coraz szersze kręgi i – co najważniejsze – jest on stosowany w bardzo szerokim znaczeniu. Zauważa to Marta Wójcicka, która dokonując przeglądu funkcjonujących definicji tekstu kultury, wskazała aż osiem różnych sposobów jego rozumienia. Tekst kultury – według jej zestawienia – ujmowany jest jako: wytwór działalności ludzkiej o charakterze znakowym, struktura kodowa, zjawisko kultury (realizacja kulturowego modelu świata), model, produkt kultury, wytwór aktywności kulturowej człowieka, dobro zbiorowe oraz nośnik idei. Dalsze analizy pokazują, że z wymienionych ujęć wyłaniają się dwa zasadnicze podejścia, a mianowicie podejście strukturalne (tekst kultury traktowany jest jako statyczny wytwór kultury) oraz procesualne (w kategoriach funkcjonalno-komunikacyjnych tekst kultury jest procesem stale aktualizowanym i poszerzanym)¹⁴.

¹⁰ W taki sposób opisywał tekst M. Bachtin (*Estetyka twórczości słownej*. Przeł. D. Ulicka. Warszawa: PIW 1986 s. 403).

¹¹ Żółkiewski. *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska* s. 108.

¹² Tamże s. 95.

¹³ S. Żółkiewski. *Teksty kultury. Studia*. Warszawa: PWN 1988.

¹⁴ M. Wójcicka. *Tekst kultury jako struktura i proces*. W: O. Kielak, A. Kowalska, J. Szadura. *Tekst – kontekst – intertekst*. Lublin (w druku) s. 49-66.

Łatwo zauważyć, że podejścia te są *de facto* odzwierciedleniem dwóch podstawowych założeń szkoły tartusko-moskiewskiej, dotyczących ujmowania kultury jako całości. Można więc wnioskować, że tekst kultury jest mikrostrukturą, która jak w soczewce skupia obraz kultury, w której powstał. Dlatego w dalszej części niniejszych rozważań spróbuję odnieść przedstawione tutaj założenia teoretyczne do konkretnego znaku/tekstu kultury, jakim jest gest rytualny.

GEST RYTUALNY JAKO TEKST KULTURY – CECHY WYRÓŻNIAJĄCE

Za tekstowym ujęciem gestów przemawia możliwość zarówno strukturalnego, jak i procesualnego ich opisu.

Gest, co podkreśla Marcin Brocki, sam w sobie nie ma znaczenia. Konstytuuje się ono dopiero w konkretnym kontekście/kontekstach¹⁵. To właśnie kontekst jest integralną częścią gestu i wraz z nim oraz z innymi kodami semiotycznymi tworzy jego strukturę znaczeniową. Przy tym należy zauważyć, że może ona w wielu przypadkach przyjmować formę struktury szkatułkowej, tzn. konteksty węższe będą zawierały się w kontekstach szerszych, ale każdy z nich będzie niejako dookreślał znaczenie wykonywanego gestu. W przypadku omawianych gestów rytualnych konteksty budujące ich semantykę mogą układać się następująco: gest – obrzęd – światopogląd ludowy – religia.

Jeśli zaś chodzi o procesualność gestów, to wynika ona z jednej strony z samej istoty gestów, które są zachowaniami kinezyicznymi, a te w wielu przypadkach można opisać jako działania trójfazowe (np. podanie ręki składa się z fazy otwarcia dotyku i zamknięcia lub – stosując pewne uogólnienie – z fazy początkowej, przejściowej i końcowej¹⁶), z drugiej zaś z ich komunikacyjnego charakteru. Gest bowiem jest aktem komunikacyjnym, który zawsze będzie nadawany, odbierany i interpretowany w konkretnym kontekście. Interpretacja kontekstowa zakłada więc nierozłączność dyskursu i gestu, dlatego znaczenie gestu nie jest dane, lecz wytwarzane¹⁷. Krótko mówiąc, każde wykonanie gestu jest jego czasoprzestrzenną aktualizacją, która sprawia, że jego jednoznaczne odczytanie będzie zawsze odbywało się w nowych kontekstach.

¹⁵ Brocki. *Język ciała w ujęciu antropologicznym* s. 229.

¹⁶ Por. tamże s. 224 i 233.

¹⁷ Tamże s. 226.

Zanim jednak przejdę do omówienia semiotycznego modelu opisu gestów rytualnych, proponuję wskazać kilka wyznaczników, które charakteryzują i wyróżniają działania obrzędowe od innych zachowań kulturowych.

Gesty rytualne zatem

– Stanowią szeroki zbiór, obejmujący ruchy rąk oraz postawy ciała, o ile są znaczącym elementem w obrzędzie. M. Brocki, definiując gest jako „znaczący (czyli komunikujący i posiadający interakcyjny charakter) ruch i układ (w przestrzeni i czasie) ciała, wraz z towarzyszącym mu kontekstem działań, związanych z nim procesem wytwarzania znaczenia”¹⁸, nie ogranicza go tylko do ruchów rąk czy innych części ciała, ale wskazuje znacznie szerszy zakres tego pojęcia. Uwzględnienie kinezycznego i proksemicznego aspektu gestu pozwala opisać i zinterpretować także postawy ciała oraz jego ruch w przestrzeni. W takim ujęciu gestem będzie np. obchodzenie i okadzanie domostw w celach ochronnych, a także przyjęcie postawy klęczącej czy padanie do nóg podczas błogosławieństwa ślubnego.

– Wpisane są w strukturę obrzędu. Porównując definicje obrzędu, można zauważyć, że gesty – określane synonimicznie jako działania, czynności, praktyki – wraz z uczestnikami obrzędu, elementami werbalnymi i przedmiotowymi, tworzą komplementarną całość symboliczną wpisaną w konkretną przestrzeń i realizowaną w określonym czasie¹⁹. Z kolei obrzęd jest dla gestów podstawowym i integralnym kontekstem gwarantującym ich poprawne odczytanie. Na przykład gest uderzania wymaga użycia przez uczestnika sytuacji obrzędowej konkretnego atrybutu przedmiotowego w postaci zielonej gałązki bądź poświęconej palmy, a znaczenia nabiera wówczas, gdy uczestnik obrzędu wykona tę czynność w sposób uświęcony tradycją, w wyznaczonej przez obrzęd przestrzeni i w okresie wielkanocnym, wypowiadając przy tym przypisane temu działaniu formuły słowne. Dopiero zaistnienie wymienionych czynników i wykonanie gestu sprawia, że ma on charakter performatywny – poprzez tę czynność przekazywane są siły witalne w celu zapewnienia zdrowia, płodności, ochrony przed złem itp.

– Realizują funkcje wynikające z sytuacji obrzędowej. Gesty są operatorami mającej dokonać się w obrzędzie zmiany, wyznaczają i sygnalizują poszczególne etapy/fazy obrzędu.

¹⁸ Tamże s. 94.

¹⁹ Por. np. Z. Staszak. *Obrzęd*. W: Taż (red.). *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa–Poznań: PWN 1987 s. 257. Н.И. Толстой. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва: Индрик 1995 s. 63. W.J. Burszta. *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań 1998 s. 111.

– To niezmiennie w formie i treści działania utrwalające wartości kulturowe. Gesty rytualne, w przeciwieństwie do czynności o charakterze emocjonalnym, są powtarzalnym elementem tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Są to gesty wyuczone, a sens ich wykonywania i ustalony schemat działania zawierają się w kontynuacji odwiecznego porządku natury i społeczeństwa. Stąd też gesty rytualne – podobnie jak rytuał – są wyznacznikiem kulturowej i religijnej tożsamości grupy społecznej, a także formą integracji zbiorowości ludzkich²⁰. Przykładem ilustrującym tę cechę czynności rytualnych może być gest dzielenia się opłatkiem, który powtarzany co roku podczas wieczerzy wigilijnej według przyjętego i przekazywanego z pokolenia na pokolenie scenariusza umacnia więzi rodzinne oraz buduje swoistą *communitas*, odnoszącą się także do sfery metafizycznej.²¹

– Mają charakter symboliczny. Wieloznaczność gestów rytualnych jest wynikiem relacji semantycznych, jakie zachodzą między gestem a kontekstem, w którym jest wykonywany. Na przykład znak krzyża, w zależności od sytuacji obrzędowej, może być interpretowany jako gest sakralizujący, apotropaiczny, gest dobrego początku, błogosławieństwa, ale także jako gest niszczący²². Warto przypomnieć, że według semiotyków kultury symbole są „głębinowymi generatorami pamięci”, zachowującymi pamięć o swoich poprzednich użyciach i podlegającymi transformacjom²³. Dlatego gesty są otwarte na nowe użycia, nowe interpretacje i nowe konteksty, pomnażając tym samym sferę swoich znaczeń symbolicznych.

MODEL OPISU GESTU RYTUALNEGO

Analizowanie tekstów kultury, a tym samym gestów rytualnych wymaga ustalenia postępowania naukowego dla wypracowania możliwie najlepszej metody badawczej. Na podstawie poczynionych wyżej ustaleń teoretycznych, nawiązując do semiotycznego modelu kultury zaproponowanego przez badaczy z Moskwy i Tartu i ich kontynuatorów, proponuję zastosować analizę semiotyczną do zbudowania modelu opisu gestu rytualnego. „Analiza semiotyczna – jak pisze S. Żółkiewski – nie wyjaśnia wypowiedzi jako indy-

²⁰ H. Zi m o ń. *Rytuał*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 17. Lublin: TN KUL 2012 k. 713.

²¹ I. i K. K u b i a k. *Chleb w tradycji ludowej*. Warszawa: LSW 1981, s. 177.

²² Szerzej na temat symboliki gestu krzyża zob. K. K r a c z o ń. *Gest gestów – o znaku krzyża w kulturze ludowej*. „Przegląd Religioznawczy” 2012 nr 4 (246) s. 187-196.

²³ Ż y ł k o. *Semiotyka kultury*. Szkoła tartusko-moskiewska s. 105.

widualnych ekspresji twórczych, wyjaśnia natomiast budowę tekstów jako realizacji społecznych systemów semiotycznych, porządków znaków, służących kodowaniu i dekodowaniu informacji w tychże tekstach utrwalonych, wyjaśnia zatem nie to, co twórcze, niepowtarzalne oraz indywidualne, ale opisuje to, co w komunikacji społecznej jest właśnie społeczne, wspólne, systemowe²⁴. Nieco inne walory tego postępowania badawczego wskazuje Krzysztof Piątkowski, podkreślając, że metoda semiotyczna polega na „wydobywaniu aspektów znaczących z rozmaitych zjawisk kulturowych i na odnoszeniu ich do symbolicznego kontekstu kulturowego. Analitycznie wyodrębnia się wtedy znaczenia kulturowe i odnajduje ich relacje z szerszymi systemami semiotycznymi w kulturze, a także analizuje się semiotycznie sytuację komunikowania, a więc kulturowo-społeczny kontekst funkcjonowania znaków”²⁵. Zaadaptowanie metody semiotycznej do etnologicznych badań nad kulturą pozwoli na całościowe ujęcie zachowań obrzędowych i – co się z tym wiąże – usystematyzowanie ich znaczeń symbolicznych. Strukturę modelu opisu gestu rytualnego w sposób klarowny wyznaczają więc trzy płaszczyzny analizy semiotycznej: syntaktyczna, semantyczna i pragmatyczna.

1. PŁASZCZYZNA SYNTAKTYCZNA

Analiza syntaktyczna ma na celu wyodrębnienie i nazwanie poszczególnych elementów/znaków, z których składa się tekst kultury oraz ukazanie istniejących między nimi relacji.

W wielokodowej strukturze obrzędu gest może występować w sekwencji z innymi gestami, np. w błogosławieństwie ślubnym mogą pojawić się w różnej konfiguracji takie gesty, jak znak krzyża, pocałunek, włożenie rąk, pokropienie wodą święconą. W wielu innych sytuacjach wykonanie gestu wymaga użycia atrybutu przedmiotowego, który w obrzędzie, ale i dla samego gestu, staje się istotnym elementem znaczącym np. uderzanie palmą/gałązką wierzbową, zakopywanie Ewangelii/poświęconych pokarmów czy dzielenie weselnego korowaja. Znakom niewerbalnym nierzadko towarzyszą wypowiedzi słowne w postaci utrwalonych formuł bądź tekstów, np. rytualnemu gestowi obmywania się w rzece w Wielki Piątek towarzyszyła modlitewna sentencja: *Wodniczko, czyściczko obmywałaś kamienie, korzenie, obmyj i mnie grzeszne stworzenie!*²⁶

²⁴ S. Żółkiewski. *Przedmowa*. W: *Semiotyka kultury* s. 49-50.

²⁵ K. Piątkowski. *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii. Studium metodologiczne*. Toruń: UMK 1993 s. 25.

²⁶ B. Ogródowska. *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*. Warszawa: Muza 2005 s.140.

Wymienione powyżej znaki na płaszczyźnie syntagmatycznej mogą budować następujące typy relacji:

- współwystępowanie ze sobą znaków (np. gesty wykonywane są w czasie śpiewania pieśni korowajowych czy oczepinowych);
- wzajemne pobudzanie się w celu odkrywania znaczeń symbolicznych (pieśń aktywizuje zachowanie gestyczne, gest wymaga użycia rekwizytu, np. uderzanie łopatą o powalę podczas wypieku chleba);
- dominacja jednej kategorii znaków, podczas gdy inne pełnią funkcję pomocniczą (w obrzędzie kołędowania dominującą kategorią znaków są wypowiedane słowa, gesty szturchania, klucia czy bodzenia wykonywane przez postacie obrzędowe, niejako w tle pozostają – choć także znaczące – teksty śpiewanych kołęd czy wypowiedanych życzeń);
- redundancja, czyli zwielokrotnienie i zintensyfikowanie znaczenia jakiegoś elementu (np. podczas przygotowywania ciasta weselnego można zaobserwować zwielokrotnianie symboliki kręgu, co realizowane jest jednocześnie w formie gestu okrążania ciasta, ruchu dookoła, a także kształtu korowaja oraz rodzaju ozdób w postaci warkoczy, łańcuchów układanych na obwodzie ciasta);
- redukcja i odniesienie znaku tylko do kontekstu, w którym występuje, co można zaobserwować np. w sytuacji powitania, kiedy zostaje ono ograniczone tylko do zdjęcia/uchylenia czapki na znak szacunku wobec spotkanej osoby²⁷.

Tak przeprowadzona analiza syntaktyczna pozwala ustalić słownik systemu gestycznego i jego gramatykę, czyli reguły łączenia podstawowych jednostek składowych. Szukając analogii między systemem gestycznym a systemem językowym – mając w pamięci sformułowaną wcześniej tezę dotyczącą nieautonomiczności gestu – za podstawową jednostkę znaczącą tego systemu należy uznać nie pojedynczy znak/gest (w systemie językowym odpowiadający leksemowi), ale raczej syntagmatyczny zespół gestu (będący odpowiednikiem zdania), oparty na relacji co najmniej dwóch jednakowych bądź różnych rodzajów znaków²⁸.

²⁷ K. Piątkowski. *Niewerbalne komunikowanie się w obrzędzie weselnym w polskiej kulturze ludowej XIX w. Podstawy analizy pragmatycznej*. „Lud” 65: 1981 s. 50. Por. K. Kraczoń. *Gesty i zachowania obrzędowe towarzyszące przygotowaniu i spożywaniu weselnego korowaja*. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.). *Tam na Podlasiu IV*. Lublin 2013 (w druku).

²⁸ Por. Brocki. *Język ciała w ujęciu antropologicznym* s. 212-223.

2. PŁASZCZYZNA SEMANTYCZNA

Analiza semantyczna gestu ma na celu „ujawnienie sposobu modelowania obrazu rzeczywistości, którą tekst [gest jako tekst kultury – K.K.] reprezentuje, oraz odczytanie treści (znaczenia) znaków składających się na dany tekst, jaką mają poza kontekstem obecnego tekstu (same) oraz w jego ramach, jako część całości”²⁹. Na tym etapie postępowania naukowego badacz analizuje relacje między gestem a kontekstem, przy czym należy dodać, że relacje te mogą mieć charakter wewnątrz-, jak i pozatekstowy.

Każdy znak i kontekst, który tworzy strukturę tekstową gestu, buduje także jego znaczenie. Proces interpretacji i odczytywania tych znaczeń przebiega więc w określonych ramach, które Edward Hall nazywa ramami sytuacyjnymi (*situational frame*). Ramy te są podstawą identyfikacji jednostek analitycznych, stanowią tworzywo i konteksty, w których pojawia się działanie. Mogą one obejmować komponent językowy, kinezyczny, proksemiczny, czasowy, społeczny, materialny, osobowościowy i wiele innych.³⁰ Spróbuję odnieść te założenia do konkretnego przykładu. Gospodarz, który w uroczystość Ofiarowania Pańskiego (2 lutego) wypala poświęconą gromnicą znak krzyża na belce stropowej, wykonuje *de facto* gest krzyża, poprzez który sakralizuje przestrzeń domową, by w ten sposób ochronić ją przed złymi żywiołami i wszelkim złem. Sakralny wymiar tego gestu odczytujemy w tej konkretnej sytuacji przez pryzmat nie tylko samej czynności, ale również poświęconej gromnicy, a także sytuując go w czasoprzestrzeni obrzędu, która gwarantuje pozytywny skutek w przyszłości – ochronę domu³¹. Taki sposób interpretacji, prowadzący do dookreślenia znaczenia gestu, przebiega wewnątrz tekstu, czyli struktury, którą współtworzy z innymi komponentami semantycznymi. Genetycznie jednak analogicznych gestów można w wielu innych pozatekstowych kontekstach odnaleźć dużo więcej. W kulturze tradycyjnej prace polowe (orka, siew, żniwa) rozpoczynano nie tylko od przeżegnania się w celu zapewnienia sobie Bożej przychylności, ale na przykład na kształt krzyża wysiewano pierwszą garść ziarna (pochodzącą z wianków poświęconych na Matkę Boską Zielną) czy rysowano krzyż na polu przed pierwszą orką, co także należy odczytać jako gesty sakralizujące i apotro-

²⁹ Tenże. *Etnografia semiotyczna w Polsce* s. 207.

³⁰ E. Hall. *Poza kulturą*. Przeł. E. Goździak. Warszawa: PWN 1984 s. 172.

³¹ Por. A. K o s c i u k. *Dom w wierzeniach i zwyczajach ludowych mieszkańców gminy Borki. Wybrane zagadnienia*. W: J. A d a m o w s k i, M. W ó j c i c k a (red.). *Tam na Podlasiu III. Wierzenia i religijność*. Wola Osowińska 2011 s. 149-154.

peiczne³². Poszukiwanie nowych pozatekstowych kontekstów gestu jest kolejnym etapem analizy semantycznej. Poprzez zestawienie i porównanie wielu różnych kontekstów możemy sprawdzić, czy dany gest realizuje podobne czy odmienne funkcje w różnych sytuacjach obrzędowych, ale także zbadać, czy występują inne gesty, będące wobec niego synonimiczne. Poprawne odczytanie znaczenia gestu wiąże się również z odniesieniem do wielu szerszych kontekstów. Przywołane gesty są bowiem odzwierciedleniem postawy religijnej ich wykonawców, a więc, mówiąc językiem semiotyków kultury, realizują model rzeczywistości, którego są częścią. Widzimy zatem, że gest rytualny sam w sobie nie niesie uniwersalnie jednoznacznej informacji i znaczenia, lecz odsyła do kulturowej kompetencji interpretatora, która wymaga użycia w procesie interpretacji wielu nakładających się kryteriów i kontekstów symbolicznych³³. To pozatekstowe poszukiwanie kontekstów i funkcji prowadzi do kolejnego etapu odkrywania znaczeń gestów.

3. PŁASZCZYZNA PRAGMATYCZNA

Analiza semiotyczna nie może ograniczać się tylko do pojmowania gestów jako struktur znakowych uwikłanych w sieć relacji wewnątrz- i pozatekstowych. Wyjście poza tekst, czyli poszukiwanie dodatkowych kontekstów, co zostało już wcześniej zasygnalizowane, otwiera na płaszczyźnie analizy pragmatycznej nowe możliwości poszukiwania znaczeń naddanych analizowanych gestów. Na poziomie pragmatyki wyraźnie uwidacznia się perspektywa antropologiczna, która buduje podmiotowy obraz gestów.

W tym miejscu gest rytualny jako tekst kultury analizowany jest nie jako struktura, ale jako proces, w którym człowiek-podmiot działający tego procesu nie tylko wykonuje gest przekazany wraz z tradycją, ale także w pewien sposób aktualizuje jego znaczenie w nowym kontekście. Gest zostaje więc wpisany w akt komunikacji kulturowej, przy czym schemat tej komunikacji nie jest prostym schematem (nadawca – komunikat – odbiorca), ale złożonym procesem, w czasie którego dokonuje się interpretacja gestu. M. Brocki przedstawia schemat komunikacji gestycznej w następujący sposób: nadawca (działający) + kontekst (kompetencja nadawcy) – interpretator + kontekst (kompetencja odbiorcy)³⁴. Na przykładzie tego schematu można zauważyć,

³² J. Adamowski. *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin: Wyd. UMCS 1999 s. 220.

³³ Brocki, *Język ciała w ujęciu antropologicznym* s. 87-88.

³⁴ Tamże s. 230.

że interpretacja gestu nie jest interpretacją znaczenia ukrytego w samej czynności, ale jego odczytywaniem przez pryzmat wielu kontekstów, systemów semiotycznych i kompetencji zarówno nadawcy (podmiotu wykonującego), jak i odbiorcy (badacza). Dla nadawcy gest rytualny będzie zawsze znaczącą czynnością wykonywaną tu i teraz, osadzoną w czasoprzestrzeni obrzędu.

Gospodarz, który w wigilijny wieczór wychodzi do ogrodu i słomianym powrośłem obwiązuje drzewka owocowe, wierzy, że gest ten (wykonywany każdego roku w tym dniu, także przez jego ojca i dziadka) zapewni obfite zbiory. Jego interpretacja odnosi się wyłącznie do tego wąskiego kontekstu obrzędowego. Z kolei badacz, który wobec tej sytuacji stoi niejako z boku, interpretuje gest poprzez zestawienie go z innymi podobnymi czynnościami zapewniającymi urodzaj, które wykonywane są także w innych, ale funkcjonalnie podobnych kontekstach obrzędowych. Ponadto badacz, mówiąc metaforycznie, jest posiadaczem szkatułki, w której zamknięte są kolejne zawierające się w sobie konteksty, za których pomocą może on interpretować gest przez pryzmat wiejskiej pobożności, tradycyjnego światopoglądu, kultury tradycyjnej czy religii. W ten sposób poprzez szereg mechanizmów badawczo-analitycznych dochodzimy do wniosku, że człowiek jako uczestnik obrzędu i podmiot działań poprzez rytualnie wykonywane gesty wartościuje przestrzeń wokół siebie, zapewnia sobie pomyślą przyszłość, manifestuje przywiązanie do tradycji, ujawnia swój światopogląd, a także wskazuje i wyraża pożądane wartości kulturowe, utrwalając tym samym zasady kulturowego uporządkowania świata. To sprawia, że gesty rytualne możemy nazwać gestami symbolicznymi, pełniącymi ważne funkcje w społeczności i jej kulturze. Analiza pragmatyczna pozwala więc interpretować gesty jako swoisty dyskurs kulturowy, a ten jest niekończącym się procesem, w toku którego wszelkie zjawiska kulturowe, a tym samym także gesty rytualne, podlegają ciągłym przemianom, implikując nowe użycia i znaczenia.

PODSUMOWANIE

Omówione (w dużym skrócie) założenia metodologiczne sytuują gesty rytualne na pograniczu dwóch dyscyplin naukowych współczesnej humanistyki: semiotyki i antropologii kulturowej. Połączenie tych dwóch tradycji badawczych pozwoli ukazać możliwie pełną eksplikację poszczególnych gestów rytualnych oraz zbudować model ich opisu oparty na wieloaspektowej i wielopoziomowej interpretacji kontekstowej.

Zaproponowany model opisu semiotycznego może stać się także wzorem do opisu innych zjawisk kulturowych powiązanych z systemem gestycznym poprzez budowanie relacji między wtórnymi systemami modelującymi.

BIBLIOGRAFIA

- Adamowski J.: *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin: Wyd. UMCS 1999.
- Bachtin M.: *Estetyka twórczości słownej*. Przeł. D. Ulicka. Warszawa: PIW 1986.
- Brocki M.: *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*. Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii 2008.
- Brocki M.: *Język ciała w ujęciu antropologicznym*. Wrocław: Wyd. Astrum 2006.
- Burszta W.J.: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań: Zysk i S-ka 1998.
- Ciołek T., Olędzki J., Zadrożyńska A.: *Wyrzeczysko: o świętowaniu w Polsce*. Warszawa: LSW 1976.
- Drabik W.: *Cztery pory życia (o współzależności obrzędów dorocznych i rodzinnych)*. „Polska Sztuka Ludowa” 1990 nr 1 s. 15-30.
- Drozdowicz J.: *Problem systemowego charakteru zjawisk religijnych i kulturowych w ujęciu antropologii symbolicznej*. „Przegląd Religioznawczy” 2006 nr 1 s. 83-114.
- Hall E.: *Poza kulturą*. Przeł. E. Goździak. Warszawa: PWN 1984.
- Janus E., Mayenowa M.R. (red.). *Semiotyka kultury*. Warszawa: PIW 1977.
- Karczmarski A.: *Symbolika niektórych atrybutów i działań weselnych*. W: *Wesele. Materiały z konferencji „Obrzędowość weselna w Rzeszowskiem – tradycja i współczesność”*. Rzeszów: Muzeum Okręgowe w Rzeszowie 1999 s. 53-69.
- Kościuk A.: *Dom w wierzeniach i zwyczajach ludowych mieszkańców gminy Borki. Wybrane zagadnienia*. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.). *Tam na Podlasiu III. Wierzenia i religijność*. Wola Osowińska 2011 s. 147-163.
- Kraczoń K.: *Gest gestów – o znaku krzyża w kulturze ludowej*. „Przegląd Religioznawczy” 2012 nr 4 (246) s. 187-196.
- Kraczoń K.: *Gesty i zachowania obrzędowe towarzyszące przygotowaniu i spożywaniu weselnego korowaja*. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.). *Tam na Podlasiu IV*. Lublin: 2013 (w druku).
- Kraczoń K.: *Zwyczajowe i obrzędowe gesty sakralne w krajobrazie kulturowym wsi*. W: S. Bernat, M. Flaga (red.). *Sacrum w krajobrazie. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego nr 17*. Sosnowiec: Komisja Krajobrazu Kulturowego Polskiego Towarzystwa Geograficznego 2012 s. 138-147.
- Kubiak I. i K.: *Chleb w tradycji ludowej*. Warszawa: LSW 1981.
- Łeńska-Bąk K.: *Błogosławieństwo w tradycyjnym obrzędzie weselnym*. „Literatura Ludowa” 1999 nr 2 s. 15-27.
- Лотман Й.М.: *О проблеме значений во вторичных моделирующих системах*. „Труды по знаковым системам”. Т. 2. Тарту 1965.
- Łotman J., Uspienski B.: *O semiotycznym mechanizmie kultury*. Przeł. J. Faryno. W: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.). *Semiotyka kultury*. Warszawa: PIW 1977 s. 147-170.
- Łotman J.: *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*. Przeł. B. Żyłko. Gdańsk: WUG 2008.

- Masłowska E.: Fantomy pamięci. Pamięć semantyczna pocałunku. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.). Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej. T. 6. Lublin 2012 s. 129-141.
- Ogrodowska B.: Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne. Warszawa: Muza 2005.
- Piątkowski K.: Niewerbalne komunikowanie się w obrzędzie weselnym w polskiej kulturze ludowej XIX w. Podstawy analizy pragmatycznej. „Lud” T. 65: 1981 s. 33-53.
- Piątkowski K.: Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii. Studium metodologiczne. Toruń: UMK 1993.
- Staszczak Z. (red.): Słownik etnologiczny. Terminy ogólne. Warszawa–Poznań: PWN 1987.
- Толстой Н.И.: Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва: Индрик 1995
- Uspieński B., Religia i semiotyka. Przeł. B. Żyłko. Gdańsk: Słowo/Obraz/Terytoria 2001.
- Wójcicka M.: Tekst kultury jako struktura i proces. W: J. Szadura, A. Kowalska (red.). Tekst – kontekst – intertekst. Lublin (w druku).
- Zimón H.: Rytuał. W: Encyklopedia katolicka. T. 17. Lublin: TN KUL 2012 k. 713.
- Żółkiewski S.: Przedmowa. W: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.). Semiotyka kultury. Warszawa: PIW 1977 s. 5-64.
- Żółkiewski S.: Teksty kultury. Studia. Warszawa: PWN 1988.
- Żyłko B.: Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2009.

SEMIOTICS OF RITUAL GESTURES:
SOME OBSERVATIONS ON THE RESEARCH METHOD

Summary

The present paper proposes a semiotic description, analysis and interpretation of the (extra-liturgical) ritual gestures, attested in the traditional Polish family and year-cycle rituals. Basing on the principles outlined by the Tartu-Moscow school of semiotics, the author builds a framework for the description of a ritual gesture. The structure of such gestures is defined on three levels of semiotic description: syntactic, semantic and pragmatic. The research method applied in the study allows for building a comprehensive explication of individual gestures by extracting meaningful aspects of their structure, indicating relationships between them and putting them against the symbolic, cultural context.

Translated by Marta Wójtowicz

Słowa kluczowe: gest rytualny, kultura, obrzęd, semiotyka, tekst kultury.

Key words: ritual gesture, culture, ritual, semiotics, text of culture.