

KRZYSZTOF PIĄTKOWSKI

NIEWERBALNE KOMUNIKOWANIE SIĘ
W OBRZĘDZIE WESELNYM W POLSKIEJ KULTURZE LUDOWEJ
XIX w.
PODSTAWY ANALIZY PRAGMATYCZNEJ

PERSPEKTYWA KOMUNIKACYJNA

Struktura i forma obrzędu mają charakter środka komunikowania się. Z punktu widzenia teorii semiotycznej obrzęd jest tekstem¹, cechuje go stałe uformowanie, a następnie wyrażenie w określonych sekwencjach znaków. Stanowi zorganizowaną wewnątrznie strukturę, spełniającą określone funkcje społeczne. Proces komunikacyjny generowany przez obrzęd powinien być wyjściową podstawą empiryczną². Zatem podstawowa rola funkcji semiotycznej możliwa jest tylko na płaszczyźnie metodologicznej, gdzie konstrukcje sekwencji znakowych są wyznacznikami procesów komunikacyjnych w kulturze.

Analiza semiotyczna jest trójaspektowa³. Aspekt syntaktyczny analizy odnosi się do wewnętrznej budowy tekstu celem odkrycia reguł następstwa czy przemienności znaków w określonych systemach semiotycznych, których tekst jest realizacją.

Analiza semantyczna skierowana jest na znaczenia i dotyczy znaków tworzących tekst oraz ich pozatekstowych desygnatów. Rezultatem tego jest odpowiednie kształtowanie modelu świata, gdzie interpretacją tekstu jest stosunek tego tekstu do modelu świata⁴.

¹ Por. A. Zalizniak, W. Iwanow, W. Toporow, *O możliwościach strukturalno-typologicznych badań semiotycznych*, (w:) *Semiotyka kultury*, Warszawa 1977, s. 70 - 72; S. Żółkiewski, *O tartuskiej szkole semiotyki*, (w:) *Kultura, socjologia, semiotyka literacka*, Warszawa 1979, s. 585.

² Por. A. Kłoskowska, *Spółeczna sytuacja komunikowania*, „*Studia Socjologiczne*” 1974, nr 4, s. 113 - 129. Proces komunikacyjny rozumiem jako swoistą relację procesów znakowych, ujmowaną na poziomie ponadjęzykowej wymiany znaczeń.

³ S. Żółkiewski, *O tartuskiej ...*, op. cit., s. 603.

⁴ A. Zalizniak, W. Iwanow, W. Toporow, *O możliwościach ...*, op. cit., s. 67; J. Lotman, *O metajęzykowe typologicznych opisanij kultury*, (w:) *Trudy po znakovym sistiemam*, t. 4, Tartu 1969.

Analiza pragmatyczna odnosi się do stosunku nadawców i odbiorców znaków do tekstu, który jest realizacją tych znaków (systemów znaków). Obejmuje więc sytuację zaistniałą między użytkownikami znaków podczas komunikacji symbolicznej, przedstawia społeczne funkcje tekstów, a więc społeczne uwarunkowania tego, o czym tekst (tu: obrzęd) mówi.

Analizę semiotyczną w tych trzech aspektach można przeprowadzać: (A) jednopoziomowo lub (B) dwupoziomowo⁵.

A. Z wyników przeprowadzenia tylko analizy syntaktycznej i semantycznej wnioskować można o aspekcie pragmatycznym. Przyjmuje się tu implikację, że jeśli następuje zmiana syntaktyki i semantyki tekstu, to automatycznie zmienia się także pragmatyka: stosunek nadawców i odbiorców do tekstu i jego funkcji. Elementy syntaktyczne i semantyczne miałyby zatem decydujące znaczenie regulujące sytuację nadawczo-odbiorczą. Taka koncepcja, wyrastająca z gruntu językoznawstwa, upodabnia działanie systemów semiotycznych w kulturze do funkcjonowania języka naturalnego⁶. Prowadzi to do określenia statusu nadawców i odbiorców jako faktów wewnątrztekstowych⁷. Sądzę, że w takim zakresie wykorzystują metodę semiotyczną nowsze prace strukturalistyczne w etnografii polskiej⁸.

B. Dwupoziomowa analiza⁹ prowadzi do odrębności analizy pragmatycznej, dokonywanej na innym, pozatekstowym poziomie. Obejmuje się wówczas całość pewnego procesu komunikacyjnego, określa determinanty aspektów pragmatycznych w sytuacji komunikacyjnej, odwołując się także do pozasystemowych relacji i elementów. Analiza ta wskazuje, jak komunikacja wpływa na zachowania ludzkie w procesie semiozy (na sprzężone ze sobą zachowania nadawców i odbiorców). Wstępnie trzeba jednak zrekonstruować społeczną sytuację komunikacyjną, w której określony tekst funkcjonuje.

⁵ Por. S. Zółkiewski, *Niektóre problemy semiotyki kultury*, (w:) *Kultura, socjologia, semiotyka literacka*, op. cit., s. 639.

⁶ Por. J. Łotman, B. Uspieński, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, (w:) *Semiotyka kultury*, op. cit., s. 147 - 170.

⁷ S. Zółkiewski, *Niektóre ...*, op. cit., s. 639.

⁸ Np. L. Stomma, *Magia dzisiaj*, cz. 1, „Polska Sztuka Ludowa” 1978, nr 3 - 4; cz. 2, „Polska Sztuka Ludowa” 1979, nr 4, s. 195 - 204. Poszukiwanie struktur organizujących myślenie mityczne na materiale tekstów realizujących różne systemy semiotyczne prowadzi do konstatacji, że tekst zawiera dane o wewnątrztekstowym określeniu wirtualnego nadawcy i odbiorcy. (Odpowiedniejsze w tym przypadku wydaje się rozróżnienie J. Łotmana: adresant — adresat). Regulacyjne działanie zasad określających aspekt semantyczny obejmuje wirtualnego odbiorcę — i określa rzeczywistego adresata działającego „według prawidłowych reguł”.

⁹ Oba typy analiz przyjmują różne rozumienie kultury. W pierwszym przypadku (A) — jako zbiór funkcji, w drugim (B) — jako zbiór tekstów (rozróżnienie J. Łotmana).

Sytuację komunikacyjną określa się dwutorowo: poprzez jej wpływ na sprzężone zwrotnie zachowania nadawców i odbiorców, a także — poprzez jej oddziaływanie na wytwarzanie i realizację sekwencji znaków, co można zauważyć w różnicowaniu tekstów (np. obrzędów).

Obrzęd weselny dotyczy zmiany stanu społecznego i ma pierwszoplanowe odniesienia o charakterze społeczno-kulturowym i normatywnym¹⁰. Jest to ciąg rytuałów ewokujących znaczenia, tworzący całość wielotreściowego komunikatu. Poprzez ujawnianie się znaczeniowości wykazuje wielorakie powiązania o charakterze społecznym. Po pierwsze — przez symboliczne wzory specjalnie uroczyscie podkreśla istniejące w grupie normy i wartości, a po drugie — poprzez swoiste odniesienia znaczeniowej strony wzorów zachowań implikuje łączność z całością kultury i poddaje się wierze autorytetu społeczności. Oczywiście zaznaczony jest także stosunek do ideologii grupy, wszak rytuały uczestniczą w ludzkim poszukiwaniu wyobrażeń i orientacji¹¹.

W zrytualizowanych obrzędach wzory zachowań mają charakter uniwersalny, w sensie uświadomienia są otwarte, tzn. mogą być przez ludzi zwerbalizowane i odniesione do pewnych wartości. Ogólność tego zdania dyktuje fakt, że obyczajowo kształtowane zachowania ulegają formalizacji (rytualizacji), a „wymagania” formy nie tworzą do końca przejrzystych, w sensie znaczeniowym, treści. Powiedziałbym: forma posiada skłonność do „upiększania się”, wzbogacania w swoim rozwoju¹². Wzory kulturowe mają niewątpliwie stabilizacyjny wpływ na formę obrzędu.

W procesach komunikacyjnych o charakterze symbolicznym istnieje zasadniczo możliwość nie poddania się wpływowi przekazów (np. przez ucieczkę do zachowań zewnętrznych), możliwa tu jest także pewna dowolność interpretacji. W komunikacyjnym przesłaniu obrzędu wygląda to swoiście; podstawowy zakres semantyczny symboliki jest przez wszystkich uczestników wydarzenia dobrze znany, treść i przebieg akcji rów-

¹⁰ Odniesienia mityczne i religijne (magiczne) są w obrzędzie weselnym raczej drugorzędne; odwrotnie jest w przypadku np. obrzędów dorocznych. Odniesienia mityczne i magiczne dotyczą raczej zwyczajów weselnych, a zwłaszcza różnorodnych wieniec, jakie wtedy funkcjonują. Ich różnicowanie regionalne jest wyraźne, lecz metoda semiotyczno-strukturalna daje tutaj obiecujące rezultaty. Zwłaszcza analizy semantyczne prowadzące do uogólniających myślenie reguł ponadsystemowych; wykorzystuje się opozycje binarne do tworzenia typologii semantyki, np. mitów, magii. Analiza pragmatyczna wychodzi z innych założeń. Zob. L. Stomma, *Magia* ..., op. cit., cz. 1 i 2.

¹¹ S. Langer, *Nowy sens filozofii*, Warszawa 1976, s. 246.

¹² Jednocześnie analizy symbolicznej sfery kultury uwydatniają wielowarstwowy charakter symboli, ich powiązania z różnymi poziomami kultury. Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1974.

nież. Zjawisko indywidualnej interpretacji niejako zawarte jest w społecznie ustalonej egzegezie. Wpływowi komunikowania symbolicznego poddają się wszyscy, bowiem ono albo potwierdza więź z tradycją i pozytywny stosunek do autorytetu grupy, lub też — poprzez pośrednictwo i celebrację symboliki — odnosi się do ideologii społeczności. Bezpośredni, symultaniczny kontakt uczestników obrzędu, a także dokonany rozdział ról, stwarza specjalną więź między uczestnikami; więź, która nie potrzebuje realnego spełnienia, bowiem jest odzwierciedlana. Rzeczywistość społeczna splata się jakby z abstrakcją wyrażaną przez znaczenia.

W organizacji obrzędu mamy do czynienia z uporządkowaną (celową) działalnością grupową o cechach pokazowych (widowiskowych), gdzie część uczestników pełni rolę dramatyczną (nadawcy), a część — stymulującą (publiczność — odbiorcy). Akcję określa scenariusz¹³. Obrzędy o odniesieniach społecznych, jak np. wesele ludowe¹⁴, skierowane są na „zewnątrz” w sposób spektakularny. Już w okresie międzywojennym C. Baudouin de Courtenay-Jędrzejewiczowa¹⁵ interesowała się formą, w jakiej przejawiają się obrzędy. Dążyła do wychwycenia roli poszczególnych elementów obrzędu weselnego jako tworzywa dramatycznego oraz do ustalenia ich stosunku do całokształtu struktury inscenizacyjnej tego obrzędu. Wesele ludowe ma, w jej mniemaniu, formę dramatyczną (szereg scen splecionych w całość, opartą o pewną logikę artystyczną), która jest wyobrażeniem pewnej (obrzędowej) treści.

Określając charakter komunikacji występującej w obrzędzie można posłużyć się ustaleniami E. Rogersa i F. Shoemakera dotyczącymi kanałów interpersonalnych w procesie komunikowania się¹⁶. Przepływ przekazu jest tu dwukierunkowy, komunikowanie się przebiega w sytuacji *face to face*. Rozmiar sprzężenia zwrotnego między nadawcami i odbiorcami, możliwego do osiągnięcia (czyli możliwość stymulacji wzajemnej zachowań), jest duża. Znaczna jest również możliwość przewyższenia procesów selektywnych — czyli zachowań komunikujących się jednostek. Przedostawanie się informacji komunikowanych w ten sposób poza grupę uczestników odbywa się względnie powolnie. Podkreślam tu zakres oddziaływania komunikacyjnego przesłania obrzędu — ograniczony zasadniczo do grupy lokalnej¹⁷. Efekt możliwy do osiągnięcia w takim

¹³ Por. R. Tomicki, *Zwyczaj i obrzędy*, „Etnografia Polska” 1974, z. 2, s. 57 - 63.

¹⁴ Także np. wyzwołany na kosiarza.

¹⁵ C. Baudouin de Courtenay-Jędrzejewiczowa, *Ze studiów nad obrzędami weselnymi*, Wilno 1929, s. 2.

¹⁶ Za: J. Mikułowski Pomorski, *Środki masowego komunikowania a problem więzi społecznej*, Kraków 1976, s. 245.

¹⁷ Grupę lokalną określam następująco: 1. Trwała, względnie izolowana społeczność o charakterze terytorialnym (ograniczona ruchliwość i wymiana). 2. Po-

procesie polega na formułowaniu postaw (i ich zmianie) oraz na pewnej regulacji zaistniałych stosunków społecznych.

Cechy obrzędu jako środka komunikowania się układają się w zależności od dominującego odniesienia:

społeczno-normatywne		mityczne, magiczne (religijne)
cel praktyczny (pragmatyczny)	efekt	połączenie z Nieobecnym, przywołanie Kosmosu
czas linearny		czas symboliczny, cykliczny
nadawca świadomy		determinacja działań
widownia ocenia	uczestnictwo	widownia wierzy
krytyka dopuszczana		krytyka zakazana
	kolektywna działalność	
	rytm dramatyczny	
	(naśladownictwo akcji)	

Bez akcentowania odniesień obrzędu, pozostając tylko przy jego określeniach formalnych¹⁸, nie byłyby zauważalne ontologiczne i dystynktywne różnice między obrzędem a innymi formami (np. teatr), czy, powiedzmy nawet, sytuacjami potocznymi. Cechy znaczące wynikałyby w istocie z kontekstu sytuacyjnego, a nie ze struktury obrzędowej¹⁹ czy społecznej²⁰. Nadrzędne znaczenie miałyby wówczas konwencja, umowa nadawców i odbiorców. Potwierdzałyby to doświadczenia Living Theatre, Performance Group, czy Laboratorium Grotowskiego — z przeniesieniem do teatru obrzędu, poprzez wyrwanie go ze społeczno-kulturowego kontekstu, gdzie stawał się teatrem, i odwrotnie — teatr próbo-

czucie odrębności w stosunku do grup sąsiednich. 3. Funkcjonalna organizacja społeczna. 4. Granice podstawowych interesów, baza materialno-ekonomiczna. 5. Wspólnota psychiczna. 6. Wspólna baza symboliczna — kontakty bezpośrednie. Por. K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław 1966, s. 76 - 110; K. Zawistowicz-Adamska, *Granice i horyzonty badań kultury wsi w Polsce*, Warszawa 1976, s. 240 - 249; S. Czarnowski, *Podłoże ruchu chłopskiego*, (w:) *Dzieła*, t. 2, s. 167 - 185.

¹⁸ R. Tomicki, *Zwyczaj* ..., op. cit., s. 57 - 63.

¹⁹ A. Kutrzeba-Pojnarowa, L. Stomma, *Struktury elementarne i współczesne zmiany zwyczajów dotyczących małżeństwa*. „Etnografia Polska” 1977, z. 1, s. 81 - 89.

²⁰ A. Radcliffe-Brown twierdzi, że struktura społeczna nie jest bezpośrednio możliwa do poznania, dotrzeć do niej można pośrednio poprzez obserwowanie zachowań ludzkich. Jest to trwale uporządkowanie jednostek w obrębie stosunków społecznych, determinowanych (kontrolowanych i określanych) przez instytucje, jako społecznie ustanowione normy lub wzory zachowań. A. Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, Chicago, London, 1968, s. 177.

wano „wrócić” do obrzędu²¹. Miałby zatem rację R. Schechner, mówiąc o obrzędzie nie jako rycie mitycznym, czy społecznym — ale raczej „ekologicznym”²². Taka perspektywa spojrzenia prowadziłaby do określenia polaryzujących tendencji charakteryzowania obrzędu: A) pragmatycznego (dydaktycznego) charakteru obrzędu, B) ludycznej charakterystyki. Oś między A i B mogłaby być punktem wyjścia do badań nad zmianami formy obrzędu na płaszczyźnie synchronicznej i diachronicznej.

TRADYCYJNY MODEL KOMUNIKOWANIA SIĘ

Zjawisko kulturowe staje się tradycją²³, gdy znajdzie odzwierciedlenie w świadomości grupy (utworzy się jego stereotyp). Tradycja przeto nie obejmuje wszystkich elementów kultury przeszłości, lecz niektóre tylko, te, co do których w społeczności zachodzi wartościowanie. Dokonują się tu w płaszczyźnie diachronicznej procesy selekcji i obiektywizacji²⁴. Jest to zatem zjawisko dynamiczne: kumuluje się, ulega przekształceniom. Istotę tradycji w kulturze ludowej podkreślał S. Czarnowski: „Tradycjonalizm chłopski nie na tym polega, by wszystko, co jest w kulturze ludowej, odziedziczone zostało od prawników, ale na tym, że wszystkie elementy tej kultury, zarówno zupełnie nowe, jak bardzo dawne, prezentują się w jednej płaszczyźnie jako to, co zawsze było, jako to, co zawsze się robiło, jako dobro przekazane rzekomo odwiecznie. Inaczej mówiąc, kultura chłopska, sposób chłopski, obyczaj, jest w rozumieniu chłopskim poza czasem”. W innym miejscu S. Czarnowski dodawał: „Klasa chłopska przeżywa nieustannie przeszłość w teraźniejszości, zlewając jedną i drugą w nierozdzielalną całość”²⁵. Przeszłość w kulturze ludowej

²¹ R. Schechner, *From Ritual to Theatre and Back: the Structure — process of the Efficiency — entertainment dyad*. „Educational Theatre Journal”, New York 1975, s. 464 i nast.

²² Tamże. Zob. także R. Schechner, *Przyczynek do teorii i krytyki dramatu*, „Dialog” 1967, nr 1.

²³ J. Szacki rozumie tradycję jako „te wzory odczuwania, myślenia i postępowania, które ze względu na rzeczywistą lub domniemaną przynależność do społecznego dziedzictwa grupy, są przez jej członków wartościowane dodatnio lub ujemnie”. J. Szacki, *Tradycja*, Warszawa 1971, s. 187. O tradycji w kulturze ludowej pisali m. in.: K. Dobrowolski, *Studia ...*, op. cit., s. 77; S. Czarnowski, *Dawność i teraźniejszość w kulturze*, (w:) *Dzieła*, t. 1, s. 108–121; R. Tomicki, *Tradycja i jej znaczenie w kulturze chłopskiej*, „Etnografia Polska” 1973, z. 2, s. 41–58.

²⁴ Por. Z. Lissa, *Rola tradycji w muzyce polskiej*, (w:) *Tradycja i współczesność*, Warszawa 1970, s. 50.

²⁵ S. Czarnowski, *Podłoże ...*, op. cit., s. 168–169.

rozgrywa się więc niejako w perspektywie synchronicznej, jest identyfikowana z teraźniejszością, samo bowiem „widzenie” przeszłości jawi się jako całość jednorodna.

Skoncentrujmy się na mechanizmach przekazu tradycyjnych treści. J. Goody i I. Watt, pisząc o międzypokoleniowym przekazywaniu dziedzictwa kulturalnego, zwracają uwagę na trzy elementy²⁶: 1) pokolenie obejmujące to dziedzictwo przejmuje bazę materialną wraz z zasobami naturalnymi; 2) przejmując zwyczajowe sposoby działania, które tylko w części komunikowane są werbalnie, większość z nich przejmuje się na zasadzie bezpośredniego naśladownictwa²⁷; 3) najbardziej znaczące elementy kultury przekazywane są za pomocą symboli, głównie symboli słownych.

Wspomniane elementy to nie tylko to, co mieści się w pojęciu obyczaju, ale także wyobrażenie przestrzeni i czasu, cele i aspiracje — słowem: światopogląd społeczności²⁸. Wspomniani autorzy wymieniają więc trzy różne jakości poddawane transmisji społecznej: bazę materialną, wzory zachowań i sferę symboli (ich znaczenia). Dwa ostatnie czynniki są dla tych rozważań najistotniejsze.

Obowiązujące wzory zachowań przyswajane są w grupie do najmłodszych lat. „Wielokrotne powtarzanie pewnych, wdrażanie określonych wzorów w procesie wychowania — oto czynniki tworzące przyzwyczajenia i nawyki, które powodują, że jednostka przyjmuje sposoby pewnych zachowań przy minimalnym angażowaniu energii psychicznej — są one dla niej zrozumiałe i łatwo przyswajalne”²⁹. Sfera symboliczna jest nośnikiem światopoglądu grupy. Jeżeli rozumiemy obrzęd jako pewną formę realizacji tej świadomości, to zaznacza się wyraźnie rola tradycji w przekazie obrzędów. Odwołując się do stereotypów psychicznych, będących przyczyną trwałości obrzędów, cytowana powyżej T. Kolewa pisze: „Tradycja w dziedzinie [...] obrzędów polega na codziennym powtarzaniu zachowań zgodnych z obowiązującymi normami i pojęciami właściwymi danemu zespołowi ludzkiemu, przy czym takie wzory zachowań — opierające się o stereotypy psychiczne — mogą w pewnych zakresach przetrwać prawie niezmienione w ciągu tysiącleci”³⁰.

Pojęcie czynnościowe tradycji³¹, koncentrujące się na samej czynności oraz sposobach przekazu, ma kluczowe znaczenie przy badaniu

²⁶ Za: Szacki, *Tradycja* ..., op. cit., s. 106.

²⁷ Podkreślał to M. Mauss (w:) *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, roz. VI.

²⁸ Za: Szacki, op. cit., s. 106.

²⁹ T. Kolewa, *Dynamika obyczajów i obrzędów*, „Etnografia Polska” 1972, z. 2, s. 246.

³⁰ Tamże, s. 247.

³¹ J. Szacki, op. cit., s. 97 - 98.

trwałych zbiorowości. Wynika tu podział na społeczeństwa oralne i posługujące się pismem. Tradycyjna kultura ludowa XIX w. charakteryzuje się niepiśmiennością, co określa jej rozwój i charakter zmian³². Przekazywane w transmisji bezpośredniej treści kojarzone bywały z konkretnymi osobami i doświadczeniami grupy. J. Goody i I. Watt piszą na temat świadomości perspektywy historycznej, odnośnie do treści przekazu: „Elementy kulturowego dziedzictwa, które zatracają aktualne znaczenie, zostają szybko zapomniane lub przekształcone; jednostki z każdego pokolenia, wchodząc w posiadanie swego słownictwa, swych genealogii, swoich mitów, są nieświadome tego, że rozmaite słowa, imiona i opowieści zostały zagubione, inne zaś zmieniły swe znaczenie lub zostały zastąpione przez inne”³³. W społeczności tradycyjnej panuje przeświadczenie, że zachowuje się zgodność z nakazami i zakazami przodków, choć faktycznie zgodność ta jest niepełna. Istnieje tu więc nieświadoma tendencja do przedstawiania wszelkich działań jako repetycji³⁴. Treści (elementy tradycji) podczas przekazu poddane zostają ocenom prawdziwości (wiedza o faktach), przydatności praktycznej lub idealnej (umiejętności, idee, normy, instytucje), wartości estetycznej i etycznej (normy), a oceny te wywierają wpływ na selektywną akceptację różnych treści, na sposób ich wykorzystania i interpretacji³⁵.

Obrzęd strzeżony bywa przez sankcje typu społecznego i inne, o charakterze nadnaturalnym. Odnosi to jego przesłanie do sfery realnej (społecznej) i światopoglądowej grupy. Cechą wyróżniającą obrzęd o walorach widowiskowych (także wesele ludowe) jest bezpośredni kontakt aktorów (nadawców) i publiczności (odbiorców). Podkreślane już było, że kontakt ten ma maksymalny stopień intensywności i występuje w układzie zwrotnym. Uczestnicy obrzędu w charakterze publiczności mogą bezpośrednio wpływać na „odgrywających rolę” nadawców. Aktorzy wprawdzie tworzą komunikat, lecz publiczność bierze udział we współtworzeniu, przejmując jakby część funkcji aktorów. P. Bogatyriew w znakomitej książce o teatrze ludowym³⁶ powiada, że publiczność bierze w przedstawieniu czynny udział i pełni zarazem rolę widza i aktora. Teatr ludowy to niezupełnie to samo, co obrzęd. Tutaj prezentuje się rzeczywistą, społeczną sprawę, zaangażowany jest system normatywny grupy, na straży dopełnienia całości stoją sankcje. Jednocześnie komunikat (treść obrzędu) wszystkim jest znany, zarówno nadawcom, jak i od-

³² Por. K. Dobrowolski, *Studia ...*, op. cit., s. 81.

³³ Za: Szacki, op. cit., s. 111.

³⁴ Tamże, s. 107.

³⁵ Por. E. Pietraszek, *Uwagi w sprawie pojęcia tradycji*, „Kultura i Społeczeństwo” 1974, nr 1, s. 197 - 205.

³⁶ P. Bogatyriew, *Lidové divadlo české a slovenské*, Bratislava 1973. Przekł. pol. (w:) P. Bogatyriew, *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa 1979, s. 15 - 145.

biorcom. Chodzi tylko o przedstawienie go raz jeszcze. W zależności od sposobu tego przedstawienia realizacja całego obrzędu będzie pozytywna (w sensie społecznym) — gdy wykonanie szeregu rytuałów tworzących komunikat nie naruszy norm, i negatywna — gdy normy te zostaną naruszone (sankcje o charakterze nadnaturalnym i społecznym)³⁷. Publiczność w tej komunikacyjnej sytuacji jest reprezentantem całej grupy lokalnej.

Modele komunikowania się wypracowano na gruncie teorii komunikacji masowej. Słynny schemat H. D. Lasswella: kto — co mówi (przedmiot komunikacji) — w jaki sposób (jakie kanały) — do kogo — z jakim skutkiem, ujmował jednostki komunikujące się w izolacji od grupy³⁸. Wprawdzie posiadały one racjonalną swobodę wyboru, jednakże model ten wyrastał z matematyczno-technicznych reguł teorii informacji. Podobne źródła miał model zaproponowany przez W. Schramma³⁹. Uwzględniał on jednak zarówno pole doświadczeń nadawcy, jak i pole doświadczeń odbiorcy. Propozycje M. J. Rileyów podkreślały z kolei rolę grup pierwotnych w dwustopniowym procesie komunikowania się. Próby te nie uwypuklały jednak swoistości sytuacji grup pierwotnych w strukturze różnorodnych środków komunikowania⁴⁰. Analizy tego typu, przeważnie systemowe, nie zwracały (lub zwracały niedostatecznie) uwagę na pozasystemowe uwarunkowania komunikacji międzyjednostkowej, a więc na związki z grupami pierwotnymi, szerzej — na społeczne uwarunkowania komunikacji. Ograniczenie badań kultury do analiz wyłącznie systemowych jest w perspektywie komunikacyjnej nieprawidłowe. R. Jakobson twierdził, że komunikat powinien być badany we wszystkich odmianach swoich funkcji⁴¹. Na gruncie poetyki wypracował, wydaje się, uniwersalny schemat komunikacji, gdzie czynnikom komunikacji przyporządkowane były odpowiednie funkcje:

	kontekst (funkcja poznawcza)	
nadawca	— komunikat (funkcja poetycka —	odbiorca
(funkcja emotywna)	kontakt (funkcja fatyczna)	(funkcja ko-
	kod (funkcja metajęzykowa)	natywna)

³⁷ Por. M. Wieruszewska, *Sankcja opinii publicznej w polskich obrzędach*, „Etnografia Polska” 1969, z. 1. Także tej autorki, *Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1971.

³⁸ H. D. Lasswell, *The Structure and Function of Communication in Society*, (w:) *Mass Communications*, Urbana 1960.

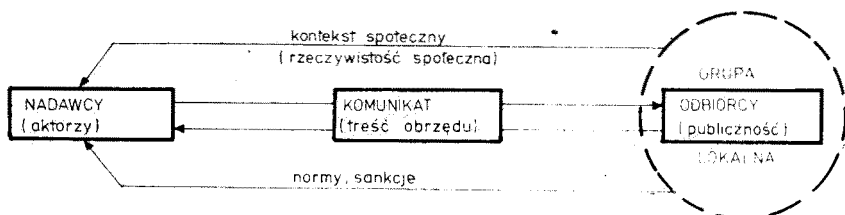
³⁹ W. Schramm, *Haw Communication Works*, (w:) *The Process and Effects of Mass Communication*, Urbana 1955.

⁴⁰ A. Kłoskowska, *Spoleczna ...*, op. cit., s. 117.

⁴¹ R. Jakobson, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, „Pamiętnik Literacki” 1960, z. 1.

Funkcje determinowane przez czynniki komunikacji nakreślają generalną orientację aktu komunikacyjnego na jeden z możliwych elementów tego aktu. Przesądza to oczywiście o charakterze samego aktu. Schemat Jakobsonowski przy analizowanym tu problemie wydaje się niewystarczający, bowiem do zaistnienia społecznego komunikowania się w obrzędzie nie wystarczy (co powiedziano wyżej) znajomość kodów i kontekstu sytuacji. Konieczny jest wspólny, społeczny zasób doświadczeń i dążeń. Istotna jest także płaszczyzna kontaktu w tego typu komunikacji ⁴².

Wyraźnie rysuje się zatem tradycyjny model komunikacyjny w obrzędzie:



Rys. 1

Bezpośredniość wzajemnego oddziaływania i współtworzenia znanego komunikatu przez stronę nadawców i odbiorców polega więc na dochowaniu pewnych reguł działania. Znaki tworzące komunikat są używane tutaj ze świadomością denotacji. Ich zakres i technika użycia kształtowane są przez tradycję grupy.

PERSPEKTYWA SEMIOTYCZNA

W ujęciu semiotycznym, jak już mówiliśmy, obrzęd można traktować jako tekst wielopoziomowy i niejednorodny. Wielopoziomowość wskazuje na jego wielosystemowy charakter, gdzie rozmaite systemy tworzą substancjalną niejednorodność (np. tekst mówiony + gest + kostium). Systemy działają w tekście na różnych poziomach, jeden może służyć do kodowania innego (np. język mówiony), występuje więc wtedy jako kod niższego rzędu.

Teoretycy radzieccy, np. W. Iwanow, W. Toporow czy A. Zalizniak, zajmujący się głównie badaniem religii i mitologii, w przypadku tekstów wielopoziomowych proponują rozwarstwienie tekstu i wydzielenie z nie-

⁴² A. Kłoskowska, *Společna ...*, op. cit., s. 115.

go potrzebnych informacji, np. religijnych⁴³. Środkiem do tego rozwarstwienia ma być zbudowanie języka informacyjnego dla danej dziedziny, czego teoretycznie dokonać można poprzez wydzielenie podstawowych jednostek tego systemu oraz reguł ich kombinowania. Jednostki te, dla uniknięcia niejednoznaczności, układa się w umownym zapisie, gdzie tekst przedstawiony jest nielinearnie, lecz w postaci dwuwymiarowej maczy lub w zapisie wielowymiarowym (podobnie rozpisywał mity C. Lévi-Strauss⁴⁴). Jednak warunkiem powodzenia takiego przedsięwzięcia jest dostatecznie długi tekst, pozwalający zestawiać różne kombinacje elementów i dający podstawy do oddzielenia tego, co istotne w danym tekście, od nieistotnego. Elementy istotne przeciwstawiają się wtedy według cech dyferencjalnych. Należy podkreślić, że autorzy ci, wychodząc z ustaleń językoznawczych, rozumieją systemy znakowe religii i mitów w sensie cybernetycznym, jako zautomatyzowane programy formalne narzucone członkom zbiorowości i nie podlegające kontroli świadomości⁴⁵. Specjalnej wartości dla takich programów nabierają dane nieuświadomiane, bowiem — stwierdzają ci autorzy — „podstawowe trudności w analizie semantyki systemu były związane z tym, że badacz narzucał znakom znaczenie, które nie było im właściwe w danym systemie, pojawiało się zaś jedynie w systemie opisu”⁴⁶. W związku z tym badacze ci tworzą typologię strukturalną różnych systemów religijnych, rozumianą jako logiczną teorię stosunków między tymi systemami. Piszą oni: „W teorii tej cechy dyferencjalne, które służą do odróżniania znaków wewnątrz każdego pojedynczego systemu, jednocześnie pełnią rolę cech dyferencjalnych odróżniających całe systemy. Dzięki temu podejście strukturalne rozszerza się nie tylko na opis oddzielnych systemów, ale i na opis wszystkich systemów razem wziętych. Odpowiedniości między systemami służą do zbudowania pewnego nowego systemu — uniwersalnego kompleksu cech dyferencjalnych”⁴⁷. Tworząc typologię jednostek planu treści, czyli typologię semantyki religijnej, W. Iwanow i W. Toporow wydzielili około 80 elementarnych jednostek semantycznych (mnożników semantycznych) w formie opozycji binarnych.

Umożliwia to dokonywanie przekładu (przybierającego formę algorytmu) z jednego systemu na inny. Prace W. Iwanowa i W. Toporowa⁴⁸

⁴³ A. Zalizniak, W. Iwanow, W. Toporow, *O możliwościach ...*, op. cit., s. 76.

⁴⁴ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 285 - 315.

⁴⁵ A. Zalizniak, W. Iwanow, W. Toporow, *O możliwościach ...*, op. cit., s. 76.

⁴⁶ Tamże, s. 76.

⁴⁷ Tamże, s. 78.

⁴⁸ Np. W. Toporow, W. Iwanow, *K siemioticzeskom analizu mifa i rituata*, (w:) *Sing, Language, Culture*, Paris 1970, s. 331 - 339; W. Iwanow, *Binarnyje struktury w siemioticzeskich sistiemach. Sistiemnyje issliedowanija*, Moskwa 1971, s. 206 - 236.

wykazały przekonywująco, że binarność poza językiem naturalnym może cechować także mit, religię i magię⁴⁹. L. Stomma pisząc o magii, używa, wydaje się, niezwykle trafnego sformułowania, iż „łączenie opozycji i mediacji jest, przy zachowaniu wewnętrznych przeciwstawień, realizowane w sposób dowolny [...] zbliżony do zasad tworzenia metafory w poezji (podkr. — K.P.), przy czym połączenie zobiektywizowane społecznie staje się w danym miejscu i czasie obowiązujące”⁵⁰. Myśl magiczna rządzona jest przez (będące p r z e p i s e m (podkr. — L.S.) prawną opozycji i mediacji⁵¹.

W podejściu strukturalistycznym określającym znaczenia tekstu (analiza semantyczna i syntaktyczna), prawidłowo ustawione relacje wewnątrz systemu umożliwiają wyjaśnienia związków znaczeniowych. Pozwala to empirycznie określić funkcję semiotyczną badanego zjawiska kulturowego. Wydaje się, że do ustalenia czynników określających charakter systemowego poszukiwania znaczeń, niezbędne są historyczne badania faktów kulturowych. Analiza systemowa nie mówi o modyfikacjach znaczeń wynikających ze zmienności hierarchizacji kodów w tekstach kultury. Znak w takich koncepcjach funkcjonuje na poziomie nieuświadamianych struktur, należy do porządku synchronicznego. Jego rozumienie wyrasta z syntaktycznych i semantycznych zainteresowań językoznawstwa, gdzie F. de Saussure jako podstawową kategorię opozycyjną wydzielił parę pojęć: znaczące (signifiant) i znaczone (signifie)⁵².

Podejście pragmatyczne odbywa się niejako na innym poziomie i ma charakter funkcjonalny w odniesieniach społecznych, stanowi więc inne metodologicznie uzupełnienie analiz strukturalnych (semantyczno-syntaktycznych).

Znak⁵³ jest wynikiem umowy społecznej i funkcjonalnie podporządk-

⁴⁹ Na razie brak wiarygodnych analiz wykazujących istnienie tego rodzaju opozycji w innych systemach semiotycznych.

⁵⁰ L. Stomma, *Magia* ..., op. cit., cz. 2, s. 202.

⁵¹ Tamże, s. 204.

⁵² F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 1961, s. 78. Znak językowy rozumie de Saussure jako swoisty byt psychiczny, łączący w sobie pojęcie (element znaczony) i obraz akustyczny (element znaczący). Znak językowy jest dowolny, więc łącząca oba elementy jest także dowolna. Nie jest on umotywowany, brak tu jakiegos naturalnego związku.

⁵³ Znak — jak mówił Ch. Peirce — pod jakimś względem lub w jakiejś roli reprezentuje wobec kogoś coś innego od siebie. Jest poza tym składnikiem systemu semiotycznego, z którego można go analitycznie wyszczególnić; znaczenie zależy od jego miejsca w systemie. Niektórzy semiotologowie twierdzą, że znak jest wynikiem redukcji, w przeciwieństwie do symbolu, który cechuje redundancja (nadmiar znaczenia). Zadaniem teorii znaków jest rekonstrukcja systemów semiotycznych. Znaki bywają różnie definiowane i klasyfikowane w zależności od przyjętej teorii. Zob. A. Schaff, *Wstęp do semantyki*, Warszawa 1960.

kowany bywa wymogom komunikacji. Analityczne wyodrębnienie znaku w postaci triady, które zaproponował Ch. Peirce⁵⁴, przełamuje, jak się zdaje, ograniczenia językoznawcze i odpowiada warunkom analizy pragmatycznej. Znak jest potrójną relacją łączącą w sobie: 1) środek przekazu (materialny nośnik, medium), 2) przedmiot znaku (realne zjawisko, do którego znak się odnosi), 3) znaczenie (odnosi środek przekazu do przedmiotu znaku, łącząc z tym pewną treść — interpretant). Znak dotyczy cechy lub funkcji przedmiotu, to, jak się doń odnosi, określa znaczenie (interpretant). Ujawnia się tu więc funkcja semiotyczna i rzeczowa. Znak należy zatem do porządku synchronicznego i diachronicznego.

Analizę semiotyczną zaczynamy od wyodrębnienia poszczególnych znaków, tak jak są ułożone w tekście, który jest rezultatem ludzkich zachowań.

W niewerbalnych systemach semiotycznych nie jest konieczne stosowanie reguł językoznawczych. S. Żółkiewski pisze, że „nie ma powodu w empirycznych właściwościach systemów semiotycznych innych niż język naturalny dopatrywać się uniwersalnej cechy tzw. podwójnej artykulacji, rzeczywiście właściwej językom naturalnym”⁵⁵. Systemy niewerbalne, dzięki środkom przekazu (materialnym nośnikom znaków), spełniają, obok semiotycznych, swoiste funkcje rzeczowe. R. Barthes mówi w tym sensie o znakach funkcjonalnych⁵⁶. A. Kłoskowska pisząc o przedmiotach i czynnościach, które pełnią funkcje symboliczne, lecz również funkcje zewnętrzne, instrumentalne (czyli rzeczowe) — wprowadza określenie: znaczenie przydane⁵⁷. Niektóre rzeczy w procesie społecznej waloryzacji otrzymały znaczenie. Istnieje nierozzerwalny związek tekstu (układ znaków) i jego nośnika (nośniki rzeczowe znaków), funkcje semiotyczne zatem zależne są od funkcji rzeczowych — wiąże się to z realizacją wybranej praktyki społecznej⁵⁸. Funkcja społeczna zjawiska kultury jest więc stosunkiem funkcji semiotycznej do rzeczowej. „Określenie związków między funkcjami rzeczowymi danego przedmiotu semiotycznego, a jego funkcjami semiotycznymi, jest zagadnieniem empirycznym, zależy od funkcjonowania danego przedmiotu w procesach komunikacyjnych danej zbiorowości w danej kulturze” — pisze S. Żółkiewski⁵⁹. Funkcja rzeczowa może zatem oddziaływać na funkcję semiotycz-

⁵⁴ Za: U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, Warszawa 1972, s. 150.

⁵⁵ S. Żółkiewski, *O tartuskiej ...*, op. cit., s. 586.

⁵⁶ R. Barthes, *Mit i znak*, Warszawa 1970. Jednakże Barthes uważa, że znaki funkcjonalne tworzą systemy semiotyczne, zbudowane analogicznie do systemu języka naturalnego.

⁵⁷ A. Kłoskowska, *Semiotyczne kryterium kultury*, (w:) *Z historii i socjologii kultury*, Warszawa 1969.

⁵⁸ S. Żółkiewski, *Niektóre ...*, op. cit., s. 640.

⁵⁹ Tamże, s. 643.

ną, łączy je więc trwały związek. Funkcje rzeczowe powinny być badane historycznie, w kontekście zmiany.

Sytuację komunikacyjną tworzą wszystkie czynniki pozasystemowe, które mają wpływ na dekodowanie znaczeń tekstu (hierarchia kodów). Nie można natomiast procesów komunikacyjnych uniwersalizować i rozciągać poza sytuację komunikacyjną i czynniki tego procesu⁶⁰, prowadzi to bowiem do zerwania z rzeczywistością empiryczną.

Obrzęd weselny, poprzez demonstrację formy, jest widowiskiem⁶¹. Elementy tworzące taki tekst należą do wielu systemów semiotycznych⁶². Niestety, do tej pory nie została zadowalająco rozwinięta teoria każdego systemu znakowego z osobna (analiza syntaktyczna). Dla tej analizy istotne są relacje między systemami semiotycznymi. E. Benveniste podaje⁶³ dwie zasady tych relacji: 1) zasada nieredundancji — mówiąca, że nie ma synonii między systemami i każdy buduje się na innych podstawach, 2) dwa systemy mogą zawierać ten sam znak, ale nie musi to być powodem synonii ani redundancji, bo nie jest ważna substancjalna identyczność znaku, lecz jego różnice funkcjonalne. Wypływają z tych reguł dwa wnioski: o specyficznym powstawaniu znaczeń w określonej kulturze i o ewidentnych związkach funkcjonalnych znaków z odpowiednim kontekstem kulturowym (funkcje rzeczowe i semiotyczne).

ZNAKI W OBRZĘDZIE

Zasadne będzie spojrzenie na znaki w obrzędzie weselnym nie jak na elementy systemów semiotycznych, lecz jak na elementy tekstu — obrzędu (uformowanej rzeczywistości), użyte w sytuacji komunikacyjnej.

W obrzędach widowiskowych można wydzielić 10 kategorii znaków⁶⁴: 1) tekst mówiony, 2) pieśń, przyspiewka, 3) intonacja, 4) dźwięk, 5) gest, 6) ruch, 7) strój, 8) wygląd-charakteryzacja, 9) rekwizyt, 10) dekoracja.

Kategorie 1-4 odnoszą się do aspektu werbalnego procesu komunikowania się. W związku z tym, że koncentrują się na niewerbalnym

⁶⁰ C. Lévi-Strauss jako komunikację pojmuję wszelką wymianę (np. kobiet, usług), gdzie całość zjawisk kultury jest znacząca.

⁶¹ Por. C. Baudouin, *Ze studiów ...*, op. cit., s. 29-38; M. Żmigrodzki, *Lud Polski i Rusi*, księga I, *Obrzędy weselne*, Kraków 1907, s. 29.

⁶² Charakterystykę systemów semiotycznych daje E. Benveniste. Zob. E. Benveniste, *Semiologia języka*, (w:) *Znak, styl, konwencja*, Warszawa 1977, s. 11-36.

⁶³ Tamże, s. 22.

⁶⁴ Znaki w spektaklu teatralnym wyróżnił T. Kowzan. Zob. T. Kowzan, *Znak w teatrze*, (w:) *Wprowadzenie do nauki o teatrze*, t. 1, s. 299-325; także tego autora, *Analyse semiologique du spectacle theatral*, Lyon 1976.

aspekcie tego procesu, nie będą uszczegółowione te kategorie. Chciałbym tylko podkreślić rolę akcentującą intencjonalny charakter komunikacji kategorii 1 - 4. Znaki dźwiękowe, podkreślające np. atmosferę chwili, czy intonacja wygłaszanych tekstów — wzbogacają wartość znaczeniową strony werbalnej.

Kategorie 5 - 10 odnoszą się do niewerbalnego aspektu procesu komunikowania się i zostaną omówione poniżej. Zwróć uwagę na znaki odgrywające istotną rolę dla formy widowiska obrzędowego — wesela ludowego.

Czuję potrzebę wydzielenia jedenastej kategorii znaków niewerbalnych: mimiki; niestety, w źródłach etnograficznych nieliczne mamy próby zawierające takie dane, szczególnie dotyczące XIX w.⁶⁵. Należy żałować, że właśnie literatura piękna daje bogate opisy emocjonalnych zachowań uczestników wesel (np. *Nad Niemnem*, *Chłopi*).

1. Gest. Rozmaicie można klasyfikować znaki gestyczne⁶⁶; mogą znaczeniowo wspomagać słowo, zastępować inne znaki, spełniać funkcję fatyczną. P. Bogatyriew twierdzi, że w teatrze ludowym często zastępują one dekoracje i rekwizyty⁶⁷. Istotę gestu praktycznego i rytualnego podkreśla H. Wallon: „Gest praktyczny — jest pomysłowy, jest on kierowany przez swego rodzaju intuicję praktyczną, która każe mu doświadczać i wykazywać cechy czy właściwości rzeczy. Jest źródłem umiejętności praktycznej [...]. Gest rytualny jest od razu stereotypowy. Wynika on z elementarnej tendencji do powtarzania się. Inwencja jest mu obca”⁶⁸. Także M. Mauss zwracał uwagę na istotę gestów, podkreślając rolę naśladownictwa, prestiżu i tradycji w przekazywaniu technik posługiwania się ciałem⁶⁹.

W obrzędzie weselnym można wydzielić następujące gesty (możliwy interpretant w nawiasie): 1) podanie ręki (utwierdzenie przyrzeczenia, wierność umowie)⁷⁰; 2) przypicie, „litkup” (utwierdzenie kontraktu, wzajemna zgoda stron)⁷¹; 3) błogosławieństwo (pomyślność, ochrona); 4) klęczenie, chodzenie na kolanach (podporządkowanie się, uległość, oddanie

⁶⁵ J. Ryś, *Wesele łuckie*, Rzeszów 1972.

⁶⁶ Zob. T. M. Ciołek, *Materiały do „Alchemii gestów”*, „Etnografia Polska” 1973, z. 2, s. 59 - 80.

⁶⁷ P. Bogatyriew, *Znaki teatralne*, (w:) *Semiotyka ...*, op. cit., s. 233 - 252.

⁶⁸ H. Wallon, *Od myśli do czynu*, Warszawa 1950, s. 130.

⁶⁹ M. Mauss, *Socjologia ...*, op. cit., roz. VI.

⁷⁰ Np. W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów 1925, s. 151 - 156.

⁷¹ K. Zawistowicz-Kintopfowa, *Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych*, Kraków 1929, s. 14.

czci); 5) złączenie rąk — czasem na chlebie (podkreślenie umowy „ślubowanie na rękę”)⁷²; 6) pokłony (oddawanie czci)⁷³; 7) podejmowanie pod kolana, całowanie w rękę (oddawanie szacunku, dziękowanie).

2. Ruch. Tańce weselne mogą być znaczące, kiedy forma taneczna wykorzystuje nie tylko naturalną motorykę ciała, lecz ruchom nadawane są pewne treści. Znaczeniową stronę tańca można analizować wg. jego konstrukcji, celu, wykonawcy. Mogą być tańce znaczące intencjonalne i nieintencjonalne⁷⁴: 1) taniec panny młodej z druhnami (przed oczepinami), a potem z mężatkami (po oczepinach) — znacząca intencja: zmiana stanu; 2) okręcanie się po pokładzinach⁷⁵; 3) ruch korowodowy orszaków (więź rodzinna, stanowa).

Konotacje magiczne kierunków ruchu dokumentują analizy strukturalne. Jako znaczące można też analizować różne sposoby poruszania się, wejścia i zejścia, pozycje względem partnerów, odległości.

3. Strój ludowy. P. Bogatyriew wyróżnił, analizując strój ludowy, szereg funkcji: obrzędową, świąteczną, estetyczną, przynależności regionalnej, stanową i praktyczną⁷⁶. Wyraźnie można określić funkcję rzeczową i semiotyczną. Analiza całego stroju (różnice regionalne) wymagałaby osobnych studiów. Jednakże w źródłach etnograficznych znajdujemy wyróżnione znaczące elementy stroju: 1) elementy stroju młodych zaznaczają ich rolę⁷⁷; 2) wyróżnia się jakimś elementem strój dostojników weselnych⁷⁸; 3) czepek (element stroju mężatek)⁷⁹; 4) czapka młodego przy „czapieniu” (przejsie do nowej rodziny, władza męża)⁸⁰.

4) Wygląd — charakteryzacja. Wyraźny element charakteryzacji posiadający znaczenie w weselu — to włosy panny młodej: 1) postrzyżyny (zmiana stanu, oddanie się pod władzę)⁸¹; 2) warkocz (pa-

⁷² Np. H. Biegeleisen, *Wesele*, Lwów 1923, s. 43.

⁷³ Np. Abraham, *Zawarcie ...*, op. cit., s. 201; także: M. Żmigrodzki, *Lud ...*, op. cit., s. 32.

⁷⁴ J. Kowalska, *Taniec jako forma przekazu treści kulturowych*, „Etnografia Polska” 1978, z. 1, s. 173 - 192.

⁷⁵ J. S. Bystroń, *Okręcanie się obrzędowe*, „Lud” 1924, t. 21, z. 2, s. 93 - 96.

⁷⁶ P. Bogatyriew, *Funkcje stroju ludowego na obszarze morawsko-słowackim*, (w:) *Semiotyka ...*, op. cit., s. 163 - 232.

⁷⁷ Np. „Wisła”, t. 18, s. 160; t. 16, s. 400.

⁷⁸ Np. O. Kolberg, *Poznańskie*, cz. II, s. 55.

⁷⁹ Np. O. Kolberg, *Krakowskie*, cz. II, s. 55; *Kujawy*, cz. I, s. 274; K. Zawistowicz-Adamska, *Obrzędy weselne*, „Łódź Teatralna” 1948, R. 3, nr 3, s. 10.

⁸⁰ Np. Zawistowicz-Kintopfowa, *Zawarcie ...*, op. cit., s. 52.

⁸¹ Np. Abraham, *Zawarcie ...*, op. cit., s. 225 - 235.

nieństwo); 3) schowane (obcięte włosy) — mężatka, pokazane (rozpuszczone, warkocz) — panna.

5. *Rekwizyty*: a) różga, jabłoneczka (panna młoda)⁸²; b) kołacz — ofiara⁸³; c) pierścionki, obrączki, wianki (utwierdzenie i wierność umowie)⁸⁴; d) wianek (panieństwo, dziewictwo)⁸⁵.

6. *Dekoracja*. Kategoria ta obejmuje zasadniczo elementy charakteryzacyjne miejsca akcji obrzędu, jak np. dekorowanie i oznaczanie chałupy weselnej, wnętrza izby⁸⁶.

Przedstawione powyżej kategorie znakowe zostały tylko ogólnie scharakteryzowane. Szeroka egzemplifikacja w postaci materiałów terenowych wymagałaby szerszych studiów, co nie jest celem tego tekstu. Sygnalizowana jedynie była także znaczeniowa strona kategorii znaków, np. pojawia się symbolika kolorów, liczb (liczba TRZY — trzykrotne przeprosiny rodziców przez młodych, trzykrotne zapytania i działania). Można tę liczbę kojarzyć z magią, mitem; miała aktywnie wpływać na zmianę jakiegoś stanu, lub uniemożliwiać zmianę niewłaściwą⁸⁷. Egzemplizując konotacje pojęć organizujących, jak np. liczby, kierunki, dają analizy strukturalne.

Zasadnicza większość kategorii znakovych odnosi się do stosunku pragmatycznego (znak — uczestnicy komunikacji). Tkwi więc w tych znakach bierność i aktywność, rzecz i funkcja — są one interpretantami (aktywność) oraz obiektami interpretacji. Dla typologii znaczących zjawisk kultury nie najistotniejsze są więc systemy semiotyczne, które się w nich zawierają, lecz charakter praktyk komunikacyjnych służących ich realizacji (zwłaszcza realizowaniu się funkcji rzeczowych i semiotycznych). W intencjonalnej komunikacji funkcja semiotyczna realizuje się w sposób bogatszy od rzeczowej.

Zestawienie wymienionych kategorii znaków:

⁸² Tamże, s. 208 - 220; Zawistowicz-Kintopfowa, *Zawarcie* ..., op. cit., s. 20 - 33.

⁸³ Np. Żmigrodzki, *Lud* ..., op. cit., s. 40; J. P. Dekowski, *Obrzędowy kołacz na weselu południowo-zachodniego Mazowsza*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1964, s. 117 - 123.

⁸⁴ Abraham, *Zawarcie* ..., op. cit., s. 176 - 192.

⁸⁵ Tamże, s. 156 - 176.

⁸⁶ M. Wieruszewska, *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w Bełchatowskim*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1966, s. 56; O. Kolbeng, *Krakowskie*, cz. II, s. 10; Biegeleisen, *Wesele*, op. cit., s. 29 - 30.

⁸⁷ Por. Świętek, *Liczby Trzy i Dziewięć w mitach, wyobrażeniach, mistycznych praktykach i zwyczajach ludowych*, „Lud” 1905, t. 11, s. 371 - 383.

	Kategoria znaków	Elementy pragmatyczne	Forma	Czas i przestrzeń	Środek przekazu (przedmiot znaku)
aspekt werbalny komunikowania się	1) tekst mówiony 2) pieśń, przyśpiewka 3) intonacja 4) dźwięk	dotyczy nadawców i odbiorców	tekst mówiony lub śpiewany	czas	znaki słowne (funkcja semiotyczna)
aspekt niewerbalny komunikowania się	5) gest 6) ruch 7) strój ludowy 8) wygląd-charakteryzacja 9) rekwizyt 10) dekoracja	dotyczy nadawców i odbiorców poza uczestnikami	ekspresja ciała wygląd nadawców wygląd miejsca akcji	czas i przestrzeń przestrzeń	znaki zastępcze ikoniczne (funkcja semiotyczna i rzeczowa)

Formy wizualne (obrzęd weselny), jak pisze S. Langer, nie są dyskursywne, nie przedstawiają swoich elementów kolejno, lecz jednocześnie. Znak niedyskursywny nie da się przedstawić za pomocą innego znaku jak w języku⁸⁸. W analizie pragmatycznej nie można zatem ciągu znaczącego (np. rytuału), który na poziomie języka zdarzeń jest tworzony przez szereg elementów (kategorii znaków) — rozpatrywać na poziomie zapisu tekstu, np. mitologicznego, jako jedną jednostkę⁸⁹. Na pragmatycznej płaszczyźnie między kategoriami znaków zachodzi proces wzajemnego pobudzania, odkrywania wartości informacyjnej (np. pieśń aktywizuje zachowania gestyczne — błogosławieństwo przy „przeprosinach” — powołując je i tłumacząc jego sens). Zauważyła tę prawidłowość C. Baudouin de Courtenay, podkreślając formującą rolę pieśni weselnej. Zjawisko następstwa (przekładalności) i wzajemnych oddziaływań znaków (czy kategorii) nie ogranicza się do systemu językowego np. znaki gestyczne mogą być pobudzane przez znaki plastyczne. W różnych momentach obrzędu można zauważyć dominację jednych znaków (kategorii), a towarzyszącą rolę innych. Te dominujące organizują w danym momencie kompozycyjnie komunikat, inne spełniają wtedy funkcje pomocnicze. Proces „walki” o dominację może być interesującą perspektywą przy badaniu funkcjonowania znaków w obrzędzie. R. Barthes stawiał także problem związków w widowisku między znakami ułożonymi kontrapunktycznie

⁸⁸ S. Langer, *Nowy ...*, op. cit., s. 142 - 173.

⁸⁹ Zalizniak, Iwanow, Toporow, *O możliwościach ...*, op. cit., s. 74.

{znakami, które są jednocześnie gęste i rozprzestrzenione, symultaniczne i sukcesywne)⁹⁰.

Można również twierdzić, że w pewnych momentach obrzędu mamy do czynienia z celową redundancją (np. wianek i różga symbolizują pannę młodą). Otóż ta redundancja sprawia, że wzrasta obrazowość przedstawianych sytuacji, co bardziej podkreśla znaczenie działań, a także zaznacza symboliczny moment. Dotykamy tu zagadnienia ekonomiki znaków⁹¹. Mamy w tym wypadku do czynienia z rozrzutnością semiolologiczną, poprzez występujące powtórzenie, zwielokrotnienie tego samego interpretanta, choć inny jest nośnik i przedmiot znaku. Jednoczesna emisja wielu znaków może czasami zacierać znaczeniową przejrzystość sytuacji komunikacyjnej. W przypadku obrzędu weselnego mamy do czynienia z oszczędnością semiolologiczną. Ekonomika znaków, to stosunek do tendencji polaryzacyjnych, do napięcia semiotycznego między biegunami. Z tak rozumianą ekonomiką związane są sprawy substytucji (wymiany) znaków o pewnych funkcjach, wartości informacyjnej (wieloznaczności), estetycznej i emotywniej. Trzeba podkreślić także słaby semiotycznie status przedmiotów wykorzystywanych w komunikacji w obrzędzie. Wydaje się, że struktura znaków realizowanych w tekście wynika, lub szerzej — zaspokaja potrzeby społeczne.

OBRZĘD JAKO UKŁAD WZAJEMNYCH ODDZIAŁYWAŃ

Zwrotne oddziaływanie nadawców (aktorów) i odbiorców (publiczności) przy współtworzeniu komunikatu można ujmować całościowo — jako układ oddziaływań⁹² grupy nadawców GN i grupy odbiorców GO (przedstawicieli społeczności lokalnej). GN tworzą: osoby główne (państwo młodzi), osoby organizujące akcję (starosta, staroscina, druźbowie, druhny, przedstawiciele stanu gospodarzy i gospodyń, rodzice). W GN mamy do czynienia z dwoma rodzajami działań: 1) z działaniami bezpośrednio skierowanymi na GO, 2) z działaniami mechanicznymi nie skierowanymi bezpośrednio na inne osoby, lecz pośrednio wpływ ten modelujące.

W kategorii pierwszej występują działania:

1.1. Współtworzenie z GO komunikatu i wpływanie w ten sposób na doraźne zachowania, oraz na formowanie się pewnych postaw w tej grupie (odnośnie do komunikatu).

⁹⁰ R. Barthes, *Mit* ..., op. cit., s. 288 - 311.

⁹¹ Takiego sformułowania użył T. Kowzan.

⁹² Zob. N. Wiener, *Cybernetyka a społeczeństwo*, Warszawa 1961, s. 57.

1.2. Regulowanie zachowań we własnej grupie (role — wzory tradycyjne, pierwsza ocena).

1.3. Regulowanie zachowań GO (użycie zobiektywizowanych wzorów działań odnoszonych do wspólnych norm i wartości, progresja akcji, wtórna ocena).

W drugiej kategorii występują:

2.1. Działania techniczne (np. konstrukcja różgi, wicie wianków, ubieranie młodej itp.), a więc działania przygotowawcze. Można tu mówić także o doświadczeniach technik wykonawczych (model tradycyjnego przekazu), o możliwościach indywidualnych⁹³.

2.2. Technika przedstawiania — realizacja działań z punktu 1.

2.3. Środki przekazu — realizacja w oparciu o wzory tradycji.

GO tworzy publiczność wydarzeń obrzędowych. Można tu wydzielić także dwie kategorie zachowań.

Pierwsza grupa to działania bezpośrednio skierowane na GN:

1.1. Współtworzenie komunikatu (współuczestnictwo!).

1.2. Wpływ na zachowania GN przy formowaniu sekwencji znakowych (rytuałów), wyrażanie opinii (radość lub potępienie) — pierwsza ocena.

1.3. Regulowanie zachowań we własnej grupie (wtórna ocena) — rozumiane szerzej, także poza czasem obrzędu.

Zachowania w GO są mniej sformalizowane i zautomatyzowane niż w GN, gdzie podlegają rygorom obowiązujących wzorów w stosunku do ról.

Druga grupa — to zachowania o charakterze introwertywnym, nastawione na interpretację i ocenę przedstawianych działań:

2.1. Bazą jest protokół obrzędu, przekazywany przez tradycję, wyznaczający uczestnikom role i zakresy działań (ocena wiarygodności).

2.2. Bazą jest także obserwacja tego co się dzieje — tu rodzi się ocena interpretowanych działań powodująca odpowiednie reakcje (ocena estetyczna).

Widać, że wpływ obu grup na proces formułowania komunikatu jest nieciągły i fragmentaryczny. Wszak ani GN, ani GO nie są zespołami jednorodnymi: pierwsi zawierają w sobie szereg różnych ról, a drudzy szereg opinii. Znajduje to odbicie w dynamice przedstawianych wydarzeń i odwrotności ocen. Jednak cechą tych obustronnych oddziaływań jest tendencja do zachowania równowagi, homeostazy w proporcjach tych oddziaływań — co umożliwia prawidłowy przebieg obrzędu — jego progresję (np. przy niepozytywnym wyniku pokładzin — działania publiczności załamywały homeostazę: niszczenie domu, wyśmiewanie matki

⁹³ Por. C. Baudouin, *Ze studiów ...*, op. cit., s. 19 - 20.

panny młodej — obrzęd załamywał się⁹⁴). GN zawsze dąży do utrzymania pewnych reguł nawet wbrew oddziaływaniu GO (oczekiwanie popisów, wykazanie talentu krasomówczego — przynajmniej takie są wymagania przy kompletacji ról)⁹⁵.

Analiza pragmatyczna pozwala na podjęcie jeszcze szeregu interesujących problemów. W formach obrzędowych występuje stała interferencja dynamicznych struktur znaczeniowych (mobilność znaków) i obrzędowo-społecznych ról, wokół tego jest organizowana przestrzeń i czas.

Problemy przestrzeni można porządkować w aspektach: a) nieruchomości przestrzeni, ruchomych podmiotów i odwrotnie; b) stopnia otwartości; c) wyznaczania przestrzeni przez znaki; d) geometryzacji (wertikalizm, koło, spirala — wartościowanie); e) przestrzeni sakralnej i świeckiej, wyróżnionej przez M. Eliadego przy odniesieniach światopoglądowych (np. semantyka góry kosmicznej, środka świata, drzewa życia, problem hierofanii).

W perspektywie komunikacyjnej szczególnie istotna jest społeczna przestrzeń oddziaływania nadawców. Różnorodność regionalna drugorzędnych elementów rytualnych, czy wątków (w przekazie werbalnym) jest tego potwierdzeniem. Wiąże się to z kategorią socjologiczno-historyczną obiegu społecznego. Kategorię tę można określić jako socjologiczną analizę ról nadawców, cech sytuacji komunikacyjnej, typu odbioru (mechanizmy komunikacji).

Tego typu analizy umożliwiają także, jak się wydaje, badanie porównawcze tych samych systemów znaków (czy ciągów znakowych) w różnych tekstach semiotycznych. Analiza pragmatyczna dowodzi heterogeniczności semiotycznej kultury. Ukazuje ona, że o znaczeniach i przemianach kultury, jej strukturze i dynamice (funkcjonowaniu tradycji), decydują „stosunki pragmatyczne nadawców i odbiorców do jej znaczących i wartościowych porządków, które nie funkcjonują jak mechanizmy podobne do mechanizmów języka naturalnego”⁹⁶. Perspektywa komunikacyjna nadaje takiej analizie odniesienia empiryczne.

⁹⁴ L. Stomma, *Rytuał pokładzin w Polsce*, „Etnografia Polska” 1975, z. 1, s. 51-64.

⁹⁵ Np. „Wisła”, t. 16, s. 403; Baudouin, *Ze studiów ...*, op. cit., s. 25.

⁹⁶ S. Żółkiewski, *O tartuskiej ...*, op. cit., s. 620.

NONVERBAL COMMUNICATION IN THE 19TH CENTURY POLISH FOLK
WEDDING CEREMONY. ESSENTIALS OF PRAGMATIC ANALYSIS

(Summary)

From the point of view of semiotics, a wedding ceremony is a multileveled and heterogenous text. Its structure and form are of a communication medium nature.

A pragmatic analysis (one of the aspects of semiotic analysis) of a wedding ceremony — viewed from a communication prospect — is the subject of this article. It concerns the relations between sign senders and receivers and the text (rite), which is a realization of these signs. Thus it also includes the situation occurring between users of signs during symbolic communication and describes social conditions of this text. Moreover, it presents the whole process of communication generated by the rite and appoints determinants of pragmatic aspects in a communication situation. However, this situation has to be initially reconstructed.

It is possible to distinguish 10 categories of signs in a wedding ceremony: 1) the spoken text, 2) songs and couplets, 3) intonation, 4) sounds, 5) gestures, 6) body movement, 7) costumes, 8) make-up, 9) accessories, 10) setting. Categories 5-10 are connected with nonverbal aspects of communication; most of them concern pragmatic relations (sign — participants of communication).

The analysis presented makes it possible to carry on comparative studies on the same sign systems in different semiotic texts.