

Czy gesty i postawy liturgiczne to emblematy?

Status kinetycznych znaków liturgicznych w świetle istniejących
klasyfikacji gestów

1. Wprowadzenie

Próby badania gestów i postaw liturgicznych¹ z perspektywy współczesnych językoznawczych, komunikologicznych i psychologicznych koncepcji dotyczących komunikacji niewerbalnej zachęciły mnie do poszukania dla nich miejsca w istniejących klasyfikacjach gestów. Fakt, że gesty i postawy liturgiczne mają swoją stałą i określoną formę, są znakami skonwencjonalizowanymi

¹ Przez gesty i postawy liturgiczne rozumiem utrwalone w tradycji chrześcijańskiej znaki kinetyczne stanowiące obligatoryjny element liturgii, wykonywane lub przybierane zarówno przez celebransą, jak i uczestników liturgii. Liturghiści podejmujący wątek postaw i gestów funkcjonujących w ramach rytu religijnego wymieniają m.in. następujące postawy: stojącą, siedzącą, klęczącą, leżenie krzyżem (prostracja), pochylenie czoła i procesyjne przejście (Krakowczyk 2013: 29); oraz następujące gesty: pocałunek ołtarza, znak krzyża, złożenie rąk, rozłożenie i uniesienie rąk, bicie w piersi, skrzyżowanie rąk, nałożenie rąk (gest epikletyczny), gest błogosławieństwa, podniesienie, podniesienie oczu, tchnienie, okadzenie, przyklęknięcie, skłon, znak pokoju, pocałunek pokoju, obmycie rąk (Krakowczyk 2013; Sinka 1998; 2001).

w przestrzeni rytu religijnego, w ramach którego funkcjonują, a ich znaczenie jest określone i definiowane na gruncie teologii, skłonił mnie do postawienia hipotezy, że gesty te mogą być emblematami – gestami symbolicznymi, tak jak np. świecki gest uniesionego w górę kciuka, oznaczający w naszej przestrzeni kulturowej „ok”, „w porządku”. Jednocześnie od razu nasunęły mi się pytania, czy gesty i postawy liturgiczne rzeczywiście wykazują typowe cechy emblematów, tzn. czy są np. bez trudu przekładalne na słowa lub frazy, czy mogą funkcjonować niezależnie od przekazu werbalnego (czy są wtedy dekodowalne) i czy w istocie tak funkcjonują, wreszcie, czy – co jest kluczowym wyznacznikiem emblematów – są bez problemów i trafnie dekodowane przez odbiorców. Artykuł ten będzie próbą zbliżenia się do odpowiedzi na powyższe pytania dzięki analizie wyników przeprowadzonego przeze mnie ankietowego badania dotyczącego m.in. dekodowania czterech wybranych gestów pojawiających się w ramach liturgii Kościoła katolickiego. Zanim jednak przedstawię metodologię i wyniki własnych badań, bardziej szczegółowo omówię zjawisko samych emblematów – ich istotne cechy oraz specyfikę w odniesieniu do innych rodzajów gestów, a także wskażę i omówię ważne dla moich badań proponowane w dotychczasowej tradycji metodologie analizowania gestów emblematycznych.

2. Gesty emblematyczne – cechy charakterystyczne i miejsce w wybranych klasyfikacjach gestów

Pojęcie emblematu lub inaczej gestu symbolicznego (*emblematic/symbolic gestures*) po raz pierwszy pojawia się w klasyfikacji Davida Efrona (1941; 1972)², który gesty tej kategorii opisuje jako „przedstawiające widzialny lub logiczny obiekt za pomocą formy obrazowej lub nieobrazowej, która nie ma morfologicznego związku z odnośnikiem (przedmiotem przedstawianym)” (Szczepaniak 2017: 53). Efron wprowadza też ważne rozróżnienie, pisząc, że jeśli morfologia gestu nawiązuje do obiektu, który ów gest przedstawia, mamy

² Praca Efrona z 1941 roku – *Gesture and Environment* – została przedrukowana i zredagowana w 1972 roku jako *Gesture, Race and Culture*.

wówczas do czynienia z hybrydą emblematyczną (*hybrid emblem*)³. Badacz zwraca uwagę także na to, że emblematy są gestami specyficznymi kulturowo, a także – co szczególnie istotne – podkreśla, że emblematy mogą występować w całkowitej izolacji od mowy (Efron 1972: 96).

Następnie emblematy pojawiają się w jednej z najbardziej znanych klasyfikacji gestów i wyrazów mimicznych autorstwa Paula Ekmana i Wallace'a Friesena (1969). Są tam wymieniane obok ilustratorów (gestów ściśle związanych z mową, służących do ilustrowania treści werbalizowanych), wskaźników emocji (służących wyrażaniu uczuć), regulatorów (które organizują aktywność konwersacyjną rozmówców) oraz adaptatorów (które są związane m.in. ze stabilizowaniem własnego napięcia w sytuacji komunikacyjnej). Jak wskazują Ekman i Friesen, emblematy są to gesty lub wyrazy mimiczne⁴ powiązane z kulturą i przez nią wytworzone, ich znaczenie jest rozpoznawane przez większość członków danej grupy, klasy, subkultury lub kultury; są używane świadomie i intencjonalnie; zwykle są niezależne od mowy, mają natomiast swoje werbalne odpowiedniki, składające się z jednego, dwóch słów lub frazy, inaczej mówiąc, są przekładalne na słowa lub frazy⁵. Podobnie jak wcześniej Efron, tak Ekman i Friesen zwracają uwagę na fakt, że emblematy są kodowane arbitralnie, a więc jako znaki są oderwane od właściwości desygnatu, który reprezentują, lub ikonicznie (zachowują pewne cechy desygnatu, ale nie są tożsame z nim, a jedynie podobne do niego pod jakimś względem) i w tym przypadku mogą być rozumiane przez członków różnych kultur⁶.

Aby pokazać istotę emblematów na tle innych rodzajów ekspresji gestycznej warto przywołać tzw. kontinuum Kendona – skalę gestów stworzoną przez Adama Kendona (1983; 1988), a rozwiniętą (i nazwaną) przez Davi-

³ Tłumaczenie terminu *hybrid emblem* w postaci „hybryda emblematyczna” przytaczam zgodnie z propozycją Szczepaniak, warto jednak zastanowić się, czy nie byłoby trafniejsze, aby tłumaczyć ów termin jako „emblemat hybrydalny”, co bardziej wskazywałoby na to, że chodzi tu o pewien typ emblematu, nie zaś hybrydy.

⁴ Zapewne można dodać, że także skonwencjonalizowane postawy ciała, np. takie jak klęczenie czy leżenie krzyżem, by odnieść się tu bezpośrednio do interesującej mnie sfery religijnej.

⁵ Jolanta Antas mówi wręcz, że mają charakter frazeologizmów gestycznych (1996; 2001), a także określa je mianem mimiczno-gestycznych fraz (2013: 44).

⁶ Obok kodowania arbitralnego i ikonicznego jest wymieniane jako trzeci rodzaj kodowania samoistne, w przypadku którego dystans między znakiem a znaczeniem jest najmniejszy – dany znak, dane zachowanie niewerbalne nie przypomina kodowanej czynności, lecz w istocie jest ową czynnością, np. pocałunek jest czułością, uderzenie jest agresją (Knapp, Hall 2000: 25).

da McNeilla (1992). Koncepcja ta porządkuje rodzaje ekspresji kinetycznej ze względu na stopień ich zależności od mowy i podobieństwa do języka oraz zakres konwencjonalizacji danego typu ekspresji gestycznej. Skala przedstawia się w następujący sposób:

Gestykulacja → Gesty o charakterze językowym → Pantomima → Emblematy → Języki migowe

Wraz z przesuwaniem się z lewej na prawą stronę skali rodzaj wymienianej ekspresji gestycznej coraz bardziej uniezależnia się od mowy (od konieczności współwystępowania z mową), a jednocześnie nabiera więcej cech typowo językowych, a przy tym wykazuje się wyższym stopniem konwencjonalizacji, czyli – jak określa to McNeill – uzależnienia związku między formą a znaczeniem gestu od społecznych standardów. Gestykulacją są więc ruchy rąk i ramion (ewentualnie głowy) towarzyszące mowie i tylko wraz z nią współtworzące znaczenie przekazu. Gesty o charakterze językowym, kategoria dodana do koncepcji Kendona przez McNeilla, uzupełniają strukturę wypowiedzi – mogą zapełniać lukę w zdaniu, są współznaczące z mową, ale nie muszą być z nią zsynchronizowane. Pantomima to obrazowe ruchy rąk (dłoni), naśladujące w powietrzu jakiś przedmiot lub zdarzenie, mogące łączyć się w sekwencje i mające wyraźną linię narracyjną. Pantomima występuje bez towarzyszenia mowy lub z onomatopejami. Emblematy to gesty kulturowo uwarunkowane, posiadające swoją stałą określoną formę i ustalone znaczenie; dające się „przetłumaczyć” na konkretne słowo lub frazę. Stanowią one zwarty semiotycznie i samoistny, to znaczy niezależny od mowy, kod gestyczny. Zdaniem Kendona mają charakter intencjonalnie nadawanych aktów mowy⁷. Emblematy posiadają pewne cechy językowe, np. znajomość tego rodzaju gestów jest podobna do opanowania słownictwa, a użycie tych gestów jest zbliżone do posługiwania się słowami w tym sensie, że w zależności od kontekstu mogą mieć różne nacechowanie. Arbitralności tego rodzaju gestów nie sposób jednak w pełni przyrównywać do definitywności słów, ponieważ jest ona raczej wynikiem procesu historycznego – zatarcia się pierwotnej naturalnej motywacji gestu, co podkreśla Antas (2013: 78), powołując się m.in. na ustalenia Jakobsona dotyczące potakiwania i przeczenia w bułgarskim kręgu kulturowym (1989: 85–91). Języki migowe są samodzielnymi, w pełni rozwiniętymi i niezależnymi

⁷ Także Lluís Payrató wśród podstawowych cech emblematów (obok niezależności od mowy, charakteru społecznego i posiadania rdzenia semantycznego) wymienia to, że mają one siłę illokucyjną (1993).

mi systemami językowymi, o strukturze podobnej do języka mówionego. Nie występują z mową, ponieważ stanowią alternatywną wobec niej formę wyrazu.

Ten krótki i oczywiście bardzo ograniczony przegląd koncepcji dotyczących emblematów chcę zakończyć klasyfikacją gestów zaproponowaną przez polską badaczkę Krystynę Jarząbek. Wyróżnia ona cztery kategorie gestów, jako kryterium podziału przyjmując: zależność gestów od języka, intencjonalność nadawcy oraz funkcje sygnałów niewerbalnych jako znaków. W jej klasyfikacji obok ruchów bezwiednych, rytmicznych oraz plastycznych pojawiają się ruchy konwencjonalne, które są wytworzone przez daną wspólnotę językową i „funkcjonują na konkretnym obszarze geograficznym, który ona zamieszkuje, noszą piętno tworzonej przez nią kultury i stanowią składnik obowiązującej ją wiedzy” (Jarząbek 1994: 8–9). Badaczka wskazuje, że ruchy konwencjonalne przekazują wiele treści, ich forma i znaczenie są praktycznie stałe, nadawane świadomie, a sens komunikacyjny zamierzony przez nadawcę jest tożsamy z sensem, który przypisuje im odbiorca, ponadto ruchy te mogą współwystępować z mową, np. podkreślając czy dublując znaczenie słów, ale są też na tyle ekspresywne, że mogą zaistnieć samodzielnie (Jarząbek, Cygan 1994: 8–9).

Tytułem podsumowania powyższego przeglądu wybranych koncepcji i klasyfikacji, w których pojawiają się gesty emblematyczne, zestawiam najważniejsze cechy charakteryzujące ten typ gestów. Emblematy to znaki:

- uwarunkowane kulturowo: stworzone w ramach danej kultury i dla jej potrzeb; nie mogą być poprawnie zrozumiane bez odwołania do stosownej wiedzy kulturowej;
- przyswajane w procesie socjalizacji⁸;
- posiadające swoją genezę, długą historię i tradycję użycia;
- uważane za nieumotywowane i arbitralne (mogą być uznawane za symbole), z reguły niemające wyraźnego odniesienia do desygnatu – gesty desygnujące obiekty i czynności nie przekraczają 5% całego repertuaru (McNeill 1992: 64);
- mogące jednakże mieć podłoże naturalne: jak twierdzi Adam Kendon (1981) emblematy wywodzą się ze zrytualizowanych i ustabilizowanych jako część kodu gestycznego gestów ikonicznych (np. znak atrakcyjnej ko-

⁸ Jak podaje Szczepaniak, stwierdzono, że w momencie osiągnięcia dojrzałości językowej (powyżej 16. roku życia) każdy użytkownik języka powinien rozpoznawać wszystkie gesty emblematyczne swego obszaru kulturowego. Badania wykazują, że już trzylatki potrafią dekodować wybrane gesty niezależne od mowy (2017: 62).

biety lub tęgiej osoby); z kolei McNeill (1992: 56) pisze również o podłożu metaforycznym emblematów;

- mające ściśle określoną i trwałą formę (ewentualnie mogą występować w postaciach wariantywnych);
- mające także ściśle określone znaczenie: wg McNeilla jest ono stałe i nie zależy od kontekstu – forma danego gestu nie zmienia się, zatem gest przenosi to samo znaczenie niezależnie od sytuacji (1992);
- nadawane świadomie i intencjonalnie;
- poprawnie i powszechnie dekodowane w danej kulturze;
- mogące występować nienależnie od mowy – bez jej towarzyszenia, np. w sytuacjach, gdy komunikowanie się werbalne jest utrudnione lub gdy celem jest przekazanie treści obraźliwych albo objętych tabu kulturowym;
- zastępujące wybrane słowa lub frazy, inaczej mówiąc – przekładalne na słowa lub frazy;
- będące kompletnymi aktami mowy (McNeill 1992: 64).

3. Wybrane metodologie i sposoby opisu gestów emblematycznych

Pierwszą z dwóch metodologicznych odpowiedzi dla przeprowadzonego przeze mnie badania była metoda analizy gestów emblematycznych Johnsona, Ekmana i Friesena, zastosowana w 1975 roku do zbadania emblematów używanych w USA. Badanie to miało przebieg dwuetapowy. W pierwszym etapie badacze sporządzili listę fraz i słów kojarzonych z powszechnie używanymi gestami. Następnie prosili 10–15 dorosłych osób, będących uczestnikami tej kultury, o pokazanie gestów, które najlepiej oddawałyby znaczenie słów lub fraz z przygotowanej listy. Johnson, Ekman i Friesen uznali, że wystarczy, by gest był wskazany w podobnej formie przez 70% kodujących, aby można było uznać go za znany i stosowany w danej grupie kulturowej. Drugi etap badania polegał na sprawdzeniu, czy dane gesty są równie powszechnie dekodowane. W tym celu pokazano wyodrębnione gesty kolejnej grupie osób (o takiej liczebności jak pierwsza grupa) i poproszono je o podanie znaczenia zademonstrowanych im gestów. Podobnie jak w pierwszym etapie badania i tu uznano, że w przypadku 70-procentowej zgodności dekodowania kon-

kretny gest można traktować jako powszechnie rozumiany i występujący w danej kulturze (Johnson, Ekman, Friesen 1975).

Druga metodologiczna inspiracja dla moich badań powstała na gruncie polskim. W 2009 roku Agnieszka Szczepaniak i Tomasz Piekot przedstawili opracowany przez siebie formularz analizowania emblematów. Uwzględnia on 15 kategorii – cech emblematów, według których można analizować poszczególne gesty:

1. kształt/forma gestu,
2. powszechnie znana nazwa gestu,
3. spontaniczne użycie nazwy gestu w dyskursie,
4. etymologia⁹: historia i tradycja użycia gestu,
5. idiom lub fraza werbalna towarzysząca gestowi,
6. ikoniczność,
7. warianty,
8. zakres użycia,
9. akt mowy,
10. dekodowanie,
11. słowne parafrazowanie,
12. pierwotne użycie – zastąpienie mowy,
13. metaforyczne użycie gestu w mowie,
14. znaczenie,
15. funkcja.

Autorzy wybrali do przykładowej analizy za pomocą stworzonego przez siebie formularza popularny w kulturze polskiej emblemat – gest Kozakiewicza. Posługując się wyróżnionymi kryteriami, można go opisać w następujący sposób: (1) polega on na umieszczeniu dłoni w wewnętrznym zgięciu łokcia i uniesieniu drugiej ręki z dłonią zawiniętą w pięść; (2) powszechnie nazywany jest „wałem” lub „gestem Kozakiewicza”; (3) nazwy te są spontanicznie używane w dyskursie: „pokazać komuś wała”; (4) gest ten jest motywowany fallicznie – pierwotnie obrazował erekcję i miał charakter groźby gwałtu, a w Polsce znany jest pod ww. nazwą od Letnich Igrzysk Olimpijskich w Moskwie w 1980 roku, kiedy to radzieckiej publiczności pokazał go polski skoczek Władysław Kozakiewicz; (5) idiomy lub frazy, które mogą towarzyszyć gestowi¹⁰ to: „takiego wała (jak Polska cała)” lub „tu się zgina dziób pingwina (a tu mandolina)”.

⁹ Wydaje się, że w przypadku gestów trafniejszym ujęciem byłoby mówienie o „genezie”, a nie o „etymologii”.

¹⁰ Jak twierdzi Szczepaniak, towarzyszą rzadko (2017: 146).

„tyle!”; (6) gest ma podłoże ikonicznie – jest nim penis, ewentualnie penetracja; (7) postacią wariantywną gestu jest wykonywanie go jedną ręką, której przedramię uniesione jest do pionu, podczas gdy dłoń jest zaciśnięta w pięść; (8) używany jest w sytuacjach nieformalnych; (9) jest aktem mowy o charakterze ekspresywnym – ma charakter obraźliwy; (10) jest powszechnie rozumiany – jego dekodowanie w badaniach wyniosło 100%; (11) istnieją frazy werbalne, których odpowiednikiem jest ten gest, np. „takiego wała”, „tyle”, „spadaj”, „odwal się” itp.; (12) gest może zastępować komunikat werbalny; (13) nazwa tego emblematu może być zawarta w zwrocie idiomatycznym; (14) znaczenie gestu jest jasne dla odbiorców (jak podaje Szczepaniak badani przypisywali mu m.in. następujące interpretacje znaczenia: tyle ci pokażę, wypchaj się, spadaj, lekceważenie, nic nie dostaniesz); (15) gest ten pełni funkcję wartościującej/krytycznej odpowiedzi/reakcji zwrotnej (Szczepaniak, Piekot 2009)¹¹.

Z analizy wynika, że gest ten jest idealnym emblematem, tj. posiada wszystkie cechy wskazywane przez badaczy ekspresji gestywnej jako typowe dla gestów emblematycznych, wymienione wcześniej także w tym artykule. Jak pisze Szczepaniak, w każdej kulturze istnieje także wiele emblematów o niepełnych cechach, np. takich, które nie mają własnej nazwy – jak gest szybkiego poklepania się oburącz po kolanach/udach, który jest wykonywany w pozycji siedzącej i jest powszechnie rozumiany jako znak nakłaniający do tego, by usiąść na kolanach jego nadawcy. Tego typu gesty zaliczają się jednak do kategorii emblematów właśnie ze względu na ich powszechne stosowanie oraz bezproblemowe dekodowanie (2016: 145–146).

¹¹ Warto nadmienić, że w późniejszych badaniach współautorka omawianego formularza, Szczepaniak, ogranicza analizę do mniejszej liczby kryteriów, wybierając te, które jej zdaniem mają charakter najbardziej podstawowy i najważniejszy. Są to: jasno określona forma gestu lub jej warianty, słowo lub fraza tożsama z gestem (zastępująca gest), to, jakim aktem komunikacji jest gest, znaczenie gestu, powszechna nazwa gestu, idiom lub fraza towarzysząca gestowi, etymologia, czyli historia i tradycja użycia gestu, dekodowanie gestu oraz sytuacja użycia gestu (Szczepaniak 2017).

4. Badanie własne gestów liturgicznych

4.1. Metoda badania

Przeprowadzone przeze mnie badanie miało charakter ankietowy. Przygotowana ankieta podzielona została na trzy części. W pierwszej z nich znalazły się pytania pozwalające ustalić, czy badany należy do wspólnoty kulturowej, którą stanowią osoby wyznania rzymskokatolickiego oraz w jakim stopniu badany, także ten niebędący wyznawcą katolicyzmu, uczestniczy w obrzędach związanych z nim – we mszach świętych i innych nabożeństwach, w których pojawiają się gesty i postawy liturgiczne.

1. Wybierz z poniższych określeń to, które najbardziej pasuje do Ciebie:
 - a. Jestem osobą wierzącą wyznania rzymskokatolickiego.
 - b. Jestem osobą niewierzącą, ale wychowywano mnie w wyznaniu rzymskokatolickim.
 - c. Jestem osobą niewierzącą i tak też mnie wychowywano.
 - d. Jestem osobą innego wyznania niż rzymskokatolickie. Jest to
.....
2. Wybierz z poniższych określeń to, które najbardziej pasuje do Ciebie:
 - a. Regularnie lub dość regularnie uczestniczę w niedzielnych mszach świętych oraz innych nabożeństwach w Kościele katolickim (np. związanych z Wielkanocą), a także uczestniczę w uroczystościach typu ślubu, chrztu, pogrzeby.
 - b. Uczestniczę w mszach świętych tylko przy okazji ważniejszych świąt oraz w uroczystościach typu chrztu, ślubu, pogrzeby.
 - c. Uczestniczę w mszach świętych tylko w sytuacji ślubów, pogrzebów lub ewentualnie chrztów – ze względu na osoby mi bliskie/znajome.
 - d. W ogóle nie pojawiaam się na mszach świętych i innych nabożeństwach.

Motywacja tych pytań – przy próbach ustalenia, czy gesty i postawy liturgiczne mają charakter emblematów – jest oczywista: jednym z podstawowych wyznaczników emblematów jest wszak fakt, że są to gesty, wyrazy mimiczne i postawy specyficzne kulturowo, będące zarówno wyrazem konkretnej kultury, jak i dowodem kompetencji komunikacyjnej jej członków w zakresie ich deszyfracji i umiejętności stosowania.

W drugiej części ankiety zadaniem badanych było wymienienie jakiegokolwiek liczby oraz dowolnego rodzaju gestów i postaw liturgicznych wykonywanych przez kapłana i/lub wiernych podczas mszy świętej lub innych nabożeństw. Ankietowani mieli nazwać te gesty i postawy tak, jak potrafią. Pytanie to w bardzo luźny sposób było inspirowane tą częścią badań Johnsona, Ekmana i Friesena (1975), która dotyczyła umiejętności zakodowania gestów na podstawie przygotowanej przez badaczy listy słów lub fraz. Celem tego pytania było sprawdzenie, w jakim stopniu uczestnicy liturgii zwracają uwagę na jej warstwę niewerbalną w zakresie samej kinezyki, a przede wszystkim, jak bogatą grupę gestów i postaw liturgicznych uda się wyodrębnić na podstawie odpowiedzi badanych oraz które z gestów i postaw są najbardziej zauważalne.

Trzecia, kluczowa część ankiety dotyczyła dekodowania wybranych gestów liturgicznych. Inspiracją metodologiczną były tu omawiane wcześniej badania amerykańskie z lat siedemdziesiątych XX wieku (Johnson, Ekman, Friesen 1975), a przy formułowaniu pytań w tej części ankiety zostały wykorzystane wybrane i zmodyfikowane przeze mnie kategorie opisu emblematów z formularza Szczepaniak i Piekota.

Do badania wybrałam cztery gesty liturgiczne. Przy wyborze kierowałam się własną intuicją badacza, ale także odbiorcy owych gestów, która podpowiadała mi, że te właśnie gesty mogą być dość zróżnicowane pod względem podatności na dekodowanie. Jednocześnie jednak mają szansę być zdekodowane przez odbiorców będących osobami świeckimi (w przeciwieństwie do np. gestu skrzyżowania rąk na piersi przez kapłana lub postawy prostracji, czyli leżenia krzyżem).

Aby zobrazować badanym gesty i postawy, zamieściłam w ankiecie następujące ilustracje¹²:

¹² Autorem ilustracji jest Bartłomiej Drabik.





Przy każdym z badanych gestów podałam nazwy/określenia funkcjonujące w literaturze teologicznej: gest bicia się w piersi, gest złożonych rąk, gest rozłożonych i wzniesionych rąk i znak pokoju¹³. Nie wymagałam od badanych podania nazwy gestu, ponieważ to, jakie nazwy gestów funkcjonują w świadomości uczestników badania, sprawdziło pytanie z drugiej części ankiety. Ta właśnie część badania weryfikowała zatem – w obrębie gestów i postaw liturgicznych – wymienianą przez Szczepaniak (2017) cechę emblematów, którą jest częste posiadanie przez nie własnej nazwy, funkcjonującej powszechnie w dyskursie.

Celowo nie podałam dokładnego kontekstu, w jakim funkcjonują owe gesty. Chciałam w ten sposób przetestować tezę McNeilla (1992), zgodnie z którą, ze względu na tożsamość formy, emblematy w każdym kontekście rozumiane są tak samo. Jedynym kontekstem dla badanych było hasło liturgia, a w szerszym wymiarze – ryt rzymskokatolicki.

Nie podałam także frazy werbalnej towarzyszącej danemu gestowi, chcąc sprawdzić, czy, podobnie jak większość typowych emblematów, kinetyczne znaki liturgiczne także nie wymagają towarzyszenia im komunikatu słownego i są samodzielne semiotycznie.

¹³ W tym przypadku miałam świadomość, że sama nazwa gestu wskazuje już na jego znaczenie.

Uznając za jedną z najbardziej kluczowych cech większości emblematów to, że są przetłumaczalne na słowa lub frazy, a więc funkcjonują jako frazeologizmy gestyczne, zadałam pytanie o słowo lub frazę tożsamą z gestem.

Za kluczowy wyznacznik emblematyczności uznałam dekodowalność gestu: to, czy odbiorcy interpretują dany gest bez problemu, i to, czy odczytania te są trafne – to znaczy zgodne ze znaczeniami wskazywanymi w opracowaniach teologicznych.

Zamiast postawić pytanie o ikoniczność danego gestu¹⁴, zapytałam o to, co zdaniem badanego gest obrazuje swoją formą – chciałam w ten sposób dowiedzieć się, o których z badanych gestów można powiedzieć, że mają jakieś bardziej wyraźne odniesienia do desygnatów i są kodowane niecałkowicie arbitralnie, a więc, by użyć określenia Efrona, mają charakter hybrydy emblematycznej. Uznałam, że pytanie o obrazowanie za pomocą gestu, nie zaś o samą jego ikoniczność, pozwoli sprawdzić, czy odbiorcy dostrzegają w analizowanych gestach i postawach nie tylko jakieś podłoże ikoniczne, lecz także ewentualne podłoże metaforyczne.

Pytanie o to, jakim aktem mowy jest dany gest, było motywowane wskazywaną przez badaczy emblematów właściwością, iż są one kompletnymi aktami mowy. Cecha ta była wymieniana w prezentowanym wyżej zestawieniu cech, ale w tym miejscu warto podjąć problem bardziej szczegółowo. Kendon zauważa, że zachowania niewerbalne będące emblematami są pełnowartościowymi aktami mowy, z tym że akty mowy realizowane przez emblematy pełnią ograniczone funkcje:

Za ich pomocą można regulować i komentować zachowania innych, wyrażać stany emocjonalne, obiecywać, składać przysięgi. Są używane do salutowania, rozkazywania, proszenia o coś, odpowiadania na wyzwania, obrażania, grożenia, szukania opieki, wyrażania zadowolenia lub strachu. W przeciwieństwie do nieskonwencjonalizowanych gestów nie reprezentują one jednak obiektów i nie przedstawiają wydarzeń (McNeill 1992: 64).

Warto zwrócić tu uwagę, że pojęcie aktu mowy nie jest zarezerwowane jedynie dla komunikatów werbalnych, bo zgodnie z definicją aktu mowy proponowaną przez Antas i Majewską jest to: „każde rzeczywiste językowe lub konwencjonalne niejęzykowe (rytualne komunikacyjnie dla danej kultury) działanie mające określony i projektowany cel pragmatyczny oraz zamierzone bądź niezamierzone skutki perlokucyjne” (2006: 57). Według samego Austina,

¹⁴ Jedna z kategorii w formularzu Szczepaniak i Piekota (2009).

twórcy koncepcji aktów mowy, jak i jego zwolenników, „w aparacie pojęciowym teorii aktów mowy można opisywać także gesty i inne sygnały, nawet jeśli nie są równoważne z wypowiedziami językowymi, ani nie są do nich dodane” (Lyons 1984: 325). Próba ustalenia, jakim aktem mowy jest dany gest lub postawa liturgiczna, wydaje się zasadna także w kontekście tego, co na temat znaków liturgicznych pisze Sinka: „Wszystkim tym znakom Chrystus nadał moc sprawiania skutków duchowych, zgodnie z ich naturą. Krótko mówiąc: są to znaki, które sprawiają to, co oznaczają” (2001: 4). Tytułem krótkiego komentarza warto jedynie przypomnieć, że przecież czasownik performatywny definiowany jest jako część mowy, która jednocześnie nazywa daną czynność oraz ją wykonuje.

Ostatnie zadane przeze mnie pytanie dotyczyło ewentualnego występowania analizowanego gestu poza sytuacją liturgiczną oraz tego, jakie wówczas ma on znaczenie. Pytanie to było kolejną okazją do weryfikacji tezy McNeilla o stałym, niezależnym od kontekstu znaczeniu emblematów czy też – patrząc na problem z przeciwnego punktu widzenia – sprawdzało ewentualną polisemiczność badanego gestu. Zadając to pytanie, chciałam ponadto sprawdzić, czy fakt, że dany gest funkcjonuje także poza przestrzenią rytu religijnego, np. w międzyludzkiej komunikacji codziennej, ma wpływ na jego interpretację w obrębie liturgii, tj. czy znaczenie świeckie w jakiś sposób rzutuje na sens sakralny. I odwrotnie: czy znaczenia sakralne wpływają w jakiś sposób na funkcjonowanie gestu w przestrzeni świeckiej. Kierowałam się przy tym silnym przekonaniem co do słuszności słów Brockiego, który pisze, że:

Proces semantyzacji w wypadku gestów symbolicznych przebiega wieloma drogami jednocześnie. Nakładają się tu liczne konteksty. Z tego powodu, aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego taki a taki gest znaczy to, co znaczy, nie wystarczy znajomość praw kinezyki, proksemiki, znajomość symboliki ciała czy katalogu gestów wraz z przypisywanymi im znaczeniami. Trzeba nałożyć odpowiednio wszystkie te wiadomości i konteksty, w sferze których działanie nabiera znaczenia (2001: 247).

4.2. Wyniki badania

4.2.1. Ogólny profil badanej grupy jako osób należących/nienależących do wspólnoty kulturowej Kościoła rzymskokatolickiego

W przeprowadzonym przeze mnie w maju 2018 roku badaniu uczestniczyły 34 osoby – studentki i studenci II roku studiów licencjackich na kierunku Ję-

zyk polski w komunikacji społecznej na Wydziale Polonistyki UJ. Były to więc osoby w wieku około 20 lat.

Spośród badanych 26 osób zadeklarowało się jako wierzące wyznania rzymskokatolickiego, a ośmioro uczestników jako osoby niewierzące, ale wychowywane w wyznaniu rzymskokatolickim¹⁵. Zgodnie z odpowiedziami badanych wśród uczestników nie było osób niewierzących i wychowanych jako niewierzące oraz osób innych religii niż chrześcijaństwo lub innych wyznań niż rzymskokatolickie.

Spośród osób wierzących wyznania rzymskokatolickiego 16 ankietowanych¹⁶ zadeklarowało regularne lub dość regularne uczestnictwo w mszach świętych i innych nabożeństwach, dziewięć osób – uczestnictwo przy okazji ważniejszych świąt i uroczystości, a jedna osoba – udział tylko podczas uroczystości typu śluby czy pogrzeby. Spośród osób niewierzących, ale wychowanych w katolicyzmie troje ankietowanych potwierdziło uczestnictwo przy okazji ważniejszych świąt i uroczystości, a pięć osób – udział tylko podczas uroczystości typu śluby, pogrzeby. Warto zwrócić uwagę na fakt, że żaden z badanych nie wybrał odpowiedzi, z której wynikałoby, że w ogóle nie uczestniczy w obrzędach religijnych związanych z Kościołem rzymskokatolickim, co teoretycznie oznacza, że wszyscy uczestnicy badania mieli okazję zetknąć się z analizowanymi gestami oraz postawami i przedmiot badania nie był dla nich zupełnie nieznany. Jednakże w kolejnych dwóch częściach ankiety wyraźnie zaznaczyła się różnica między osobami wyznania katolickiego często uczestniczącymi w obrzędach religijnych a osobami wyznania katolickiego lub

¹⁵ Moje badanie wykazało stosunkowo wysoki odsetek osób deklaruujących przynależność do katolicyzmu (26 osób na 34 osoby badane), co zaskakuje w świetle badań socjologicznych pokazujących z kolei dość niski stopień przynależności do Kościoła i wiary katolickiej u polskiej młodzieży (por. np. sondaż CBOS „Religijność Polaków i ocena sytuacji Kościoła katolickiego” przeprowadzony jesienią 2018 r., z którego wynika, że tylko niespełna ¼ młodych (18-24 lata) deklaruje bycie osobą wierzącą i stosującą się do nauczania Kościoła katolickiego [<https://www.cbos.pl/PL/publikacje/raporty.php> – 20 I 2019]). Być może ten relatywnie wysoki wynik uzyskany w moim badaniu związany jest ze zbyt małą próbą badawczą.

¹⁶ Warto zwrócić uwagę na fakt, że udało mi się uzyskać próbkę badawczą podobną liczebnie do grupy badanych przez Johnsona, Ekmana i Friesena (1975). W ich badaniu uczestniczyło 10–15 osób należących do amerykańskiej wspólnoty kulturowej, w moim 16 osób zadeklarowało się jako wierzące i uczestniczące regularnie lub dość regularnie w obrzędach religijnych. W analizie wyników wzięłam pod uwagę jednak odpowiedzi wszystkich badanych, ponieważ wszyscy zadeklarowali przynajmniej jakąkolwiek styczność z liturgią Kościoła katolickiego.

niewierzącymi sporadycznie biorącymi udział w obrzędach religijnych. Osoby z pierwszej grupy wykazywały się znacznie większą kompetencją w zakresie zarówno wskazywania gestów i postaw liturgicznych, jak i dekodowania gestów i postaw, których szczegółowo dotyczyła ankieta.

4.2.2. Wskazywanie gestów i postaw liturgicznych

Ta część badania wykazała, że dla ankietowanych jest widoczna niewerbalna warstwa liturgii w jej wymiarze „symboli kinetycznych”, a badani potrafili nazwać pojawiające się gesty i postawy w sposób w większości przypadków zgodny z nazwami, które pojawiają się w literaturze teologicznej.

Statystycznie najczęściej wskazywane były następujące gesty i postawy:

- znak krzyża (zwany przez badanych także przeżegnaniem się) – 20 osób;
- znak pokoju (osoby niewierzące użyły tu określeń: uścisk dłoni, podanie dłoni) – 16 osób;
- rozkładanie rąk i wznoszenie (tu pojawiła się duża wariantywność w nazywaniu gestu, np. rozkładanie rąk, podniesienie rąk, uniesienie rąk, szerokie rozstawienie rąk i wznoszenie rąk; badani ponadto identyfikowali ten gest, podając okoliczności jego występowania w trakcie mszy świętej, np. „przy Ojcie Nasz”, „na Pan z Wami”; „przy Eucharystii”, „podczas dzielenia się chlebem”) – 15 osób;
- uderzanie się w pierś (nazywane także biciem się w pierś/piersi) – 14 osób;
- złożenie dłoni (bardzo często nazywane przez badanych „amen”) – 14 osób;
- postawa klęcząca – 9 osób;
- kreślenie/rysowanie krzyża na czole, ustach i sercu – 8 osób;
- nakładanie rąk na/nad czyjąś głowę (niektórzy dodawali „na znak błogosławieństwa”) – 5 osób.

Badanie wykazało, że osoby deklarujące się jako niewierzące, choć wychowane w katolicyzmie, potrafiły wskazać dość niewiele postaw i gestów liturgicznych – część badanych z tej grupy nazywała maksymalnie trzy gesty lub postawy – najczęściej były to znak krzyża, znak pokoju (ale też nazwany uściskiem dłoni); złożone ręce (do modlitwy), wznoszenie dłoni i rozkładanie dłoni (bardzo różnie nazywane, czasem przywoływano niepełną postać tego gestu, np. uniesienie dłoni), bicie się w piersi. Pojedynczo padły odpowiedzi: błogosławienie znakiem krzyża (także przez kreślenie go na czymś czole), dotykanie dłonią głowy jako błogosławienie, pocałunek (relikwii, Pisma Świętego). Mimo że pytanie dotyczyło wyraźnie gestów liturgicznych, jeden z badanych wymienił także „dotyk dłonią głowy dzieci w podzięcie za wrzuconą

ofiare”, inny zaś wskazał na obecność takich gestów narracyjnych jak „akcentowanie dłonią podczas kazań”.

Osoby deklarujące się jako wierzące wyznania katolickiego wskazywały znacznie szerszy repertuar gestów i postaw liturgicznych, choć tu wyraźnie zaznaczyła się różnica związana z częstotliwością udziału w mszy świętej – osoby regularnie uczestniczące w liturgii i innych nabożeństwach wskazywały nawet po kilkanaście gestów i postaw, przy czym potrafiły też podać zachowania niewerbalne charakterystyczne dla bardzo szczególnych uroczystości: namaszczenie dłoni czy pocałunek pokoju, nałożenie rąk podczas święceń, leżenie krzyżem czy też – co wykroczyło już, jak sądzę, poza zakres samego pytania – zwyczaje regionalne jak „feretron dance – taniec ze świętą figurą wykonywany przez grupę mężczyzn, którzy trzymają figurę (tradycja kaszubska)”¹⁷. Osoby regularnie lub dość regularnie uczestniczące w nabożeństwach potrafiły też wskazać ten sam gest lub postawę liturgiczną pojawiającą się w różnych kontekstach – w różnych częściach mszy świętej, np. „bicie się w pierś podczas wyznania win” i „bicie się w pierś podczas wypowiadania słów »Baranku Boży«”. W tej grupie pojawiły się też gesty w ogóle niewskazywane przez osoby niewierzące, np. ręce skrzyżowane na piersi, podnoszenie hostii, kreślenie krzyża na czole, ustach i sercu, leżenie krzyżem, położenie/wyciągnięcie rąk nad hostią, nałożenie rąk podczas sakramentu święceń. Osoby z tej grupy wykazywały się znacząco większą uważnością i kompetencją komunikacyjną w kwestii, której dotyczyło pytanie.

4.2.3. Dekodowanie wybranych gestów i postaw liturgicznych

Wyniki ostatniej części badania, dotyczącej dekodowania wskazanych gestów i postaw liturgicznych, wraz z moimi komentarzami, przedstawię w formie tabel przyporządkowanych poszczególnym gestom. Każda z tabel będzie poprzedzona krótkim opisem tego, jakie znaczenie danego gestu podawane jest w wybranej literaturze teologicznej, a także w słowniku gestów Jarząbek (2016)¹⁸.

¹⁷ Podaję zapis oryginalny z ankiety; w odpowiedzi nie pojawiła się tradycyjna nazwa „pokłon feretronów”.

¹⁸ Jarząbek w części słownika poświęconego znakom związanym z liturgią wymienia następujące: kreślić kciukiem krzyżyki, kroczyć uroczystie, pochylać głowę, pochylać głowę lub podawać dłoń, podawać komunie świętą na rękę/do ust; przyjmować postawę klęczącą, siedzącą, stojącą, przykładać, składać dłonie, składać pokłon, uderzać się pięścią w piersi, żegnać się prawą ręką (2004: 260–272). Lista ta nie obejmuje wszystkich gestów i postaw wymienianych w literaturze liturgicznej (zob. przypis 1), ale z pewnością pojawiają się na

I. Bicie się w piersi

W literaturze teologicznej gest ten jest określany jako znak przyznania się do błędu, upadku (Krakowczyk 2013: 76), prośba o wybaczenie, darowanie grzechów (Białęcka, Musiał 2007: 25), wyraz poczucia winy (Sinka 2001: 41). Jak pisze Sinka: „Bicie się w piersi wskazuje na serce, ośrodek życia i siedlisko uczuć, uważane za źródło i siedlisko grzechu”, i dalej: „(...) gest pokutny, będący znakiem skruchy i szczerego wyznania grzechów, ma na celu oczyszczenie serca” (2001: 41). Na metaforyczne podłoże omawianego gestu wskazuje także Hajduk:

(...) gest uderzania w piersi oznacza serce skruszone, które w pokorze pragnie przebaczenia. (...) Korzeni każdego grzechu należy szukać w sercu człowieka. (...) Ręka w tym geście oskarża serce człowieka, z którego wypływa całe zniewalające go zło. (...) Uderzając się w piersi, uczeń pragnie odzyskać serce skruszone i pokorne. (...) Gest ten staje się pierwszym aktem uznania przez człowieka własnej grzeszności (1999: 43–45).

Jarząbek opisuje ów gest jako: „wyraz skruchy, pokory i szczerego żalu za grzechy” (2016: 271) oraz wskazuje, że pojawia się także poza kontekstem religijnym. Warto zaznaczyć, że gest ten ma swój odpowiednik we frazeologizmie „ktoś bije się w piersi”/„ktoś uderza się w piersi”, oznaczającym, że „ktoś przyznaje się do popełnionego błędu i wyraża żal z powodu jego popełnienia”¹⁹.

Podaj słowo/frazę tożsamą z gestem.	Wszyscy badani, nawet niewierzący, trafnie wskazywali frazę werbalną tożsamą z gestem: „moja wina” lub „moja wina, moja wina, moja bardzo wielka wina”.
Podaj znaczenie tego gestu.	Znaczenie tego gestu było trafnie odczytywane zarówno przez wierzących, jak i niewierzących. Badani wskazywali, że gest ten oznacza przyznanie się do winy, kajanie się, żal za grzechy, pokutę oraz wyrażanie skruchy. Można więc stwierdzić, że gest był dekodowany w 100%.

niej gesty i postawy w sposób najbardziej powszechny kojarzone z liturgią, co potwierdza częściowo także przeprowadzona przeze mnie ankieta (jej druga część).

¹⁹ Przytaczam za: Wielki Słownik Języka Polskiego, hasło: *ktoś uderza się w piersi*, [on-line:] <https://wsjp.pl> – 20 I 2019.

Co, Twoim zdaniem, ten gest obrazuje swoją formą?	Odpowiedzi wykazały, że badani dostrzegają pewne naturalne podłoże tego gestu: mówili bowiem o biciu się z żalu, samokaraniu się, umartwianiu ciała, samo-okaleczaniu, linczu na sobie – autokaraniu fizycznym. Pojawiły się także odpowiedzi, wskazujące na metaforyczne podłoże gestu: nieliczne osoby podkreślały, że serce traktowane jest w tym geście jako siedlisko grzechu („w sercu powstaje blizna po naszych grzechach”), ale też na „serce jako siedzibę Boga” czy „serce jako siedlisko prawdziwych uczuć”, dlatego uderzanie w serce ma podkreślić szczerość gestu.
Jakim aktem mowy jest ten gest?	Większość badanych trafnie określała rodzaj aktu mowy jako: akt pokuty, żalu za grzechy, przeprosiny czy akt wyznania win.
Czy, a jeśli tak, to w jakiej sytuacji, spotykasz ten gest poza liturgią i jakie jest wówczas jego znaczenie?	Większość badanych wskazała, że poza liturgią gest ten także pojawia się w sytuacji przyznawania się do winy i przepraszania za nią. Kilka osób odpowiedziało, że jest to gest dowodzący szczerości słów, żarliwego zapewniania o prawdomówności, przysięgania szczerości. Pojedyncze osoby wskazały, że gest ten poza liturgią jest demonstracją własnej siły – pojawiły się tu skojarzenia z Tarzanem uderzającym we własną pierś, z bijącymi się w klatkę piersiową gorylami oraz z piłkarzem, który po strzeleniu gola uderza się w pierś. Można zauważyć, że te ostatnie odpowiedzi, wskazując na atawizm (w piersi uderzają się bowiem naczelnice) ²⁰ , profilowały przede wszystkim „moc”, „siłę” wyrażaną gestem.

II. Gest złożonych rąk

Literatura teologiczna wskazuje, że gest ten ma symbolizować modlitwę (Białecka, Musiał 2007: 24; Sinka 2001: 40–41), wyraża pokorną prośbę do Boga (Krakowczyk 2013: 73). Autorzy wybranych przeze mnie publikacji podkreślają także, że gest ten oznacza zaufanie i wierność wobec Boga (Białecka, Musiał 2007: 24), wyraża posłuszeństwo wobec Boga (Krakowczyk 2013: 73), jest znakiem poddania się Bogu jak najwyższemu Panu (Sinka 2001: 40–41). Wszyscy wspomniani autorzy odwołują się także do genezy gestu: wywodzi się on z ceremonii hołdu lennego, podczas której wasal składa dłonie w ręce seniora na znak posłuszeństwa i zaufania. Jarząbek podaje, że gest ten oznacza

²⁰ Pisze o tym m.in. Szczepaniak, omawiając gest bicia się w piersi jako znak składania przysięgi lub obiecywania (2017: 314).

„wzniesienie własnej duszy do Boga, oddanie Mu czci, a także całkowite poddanie się Jego woli i miłości”, oraz wskazuje, że ów gest także pojawia się poza liturgią (2016: 269).

Podaj słowo/frazę tożsamą z gestem.	Większość badanych nie potrafiła wskazać frazy werbalnej tożsamej z gestem, ci zaś, którzy podejmowali próbę werbalnego sparafrazowania gestu, podawali błędne odpowiedzi: „amen” oraz „módlmy się”. Wydaje się, że gest ten nie ma swojego werbalnego odpowiednika.
Podaj znaczenie tego gestu.	Wskazywano, że gest ten oznacza modlitwę lub prośbę wnoszoną do Boga. Nieliczne odczytania dotyczyły okazywania posłuszeństwa wobec Boga, oddania się mu, zawierzenia jego woli. Warto zwrócić uwagę na fakt, że przypisywanie takiego znaczenia omawianemu gestowi nawiązuje do jego ewentualnej genezy związanej z hołdem lennym. Badani jednak nie werbalizowali świadomości pochodzenia tego gestu.
Co, Twoim zdaniem, ten gest obrazuje swoją formą?	Część badanych zwróciła uwagę na kierunek ułożenia dłoni, wyjaśniając, że skierowanie dłoni w górę ma obrazować zwrócenie do nieba jako siedziby Boga. Odczytywana była tu więc podstawa doświadczeniowa gestu, związana ze schematem wyobrażeniowym góra–dół.
Jakim aktem mowy jest ten gest?	Większość badanych trafnie określiła ten gest jako akt prośby lub błagania. Pojawiły się błędne odpowiedzi: akt pochwały, wyraz uwielbienia.
Czy, a jeśli tak, to w jakiej sytuacji, spotykasz ten gest poza liturgią i jakie jest wówczas jego znaczenie?	Niemal 100% badanych wskazało, że poza liturgią stosujemy ten gest, gdy bardzo o coś prosimy lub wręcz błagamy. W tym przypadku badani trafnie wskazywali na odpowiednik werbalny gestu, którym poza liturgią jest „proszę” lub „błagam”.

III. Gest rozłożonych i wzniesionych rąk

Jak wskazują teologowie, gest oranta (lub oransa) jest jednym z najstarszych gestów liturgicznych i ma oznaczać dialogiczny charakter chrześcijańskiej modlitwy (Krakowczyk 2013: 75). Sinka zaznacza, że jest to gest czyniony głównie przez kapłana i towarzyszy takim momentom liturgii jak: kolekta, modlitwa nad darami, modlitwa eucharystyczna, Modlitwa Pańska i modlitwa po komunii (2001: 39–40). Fakt, iż pojawia się on w tak wielu momentach liturgii,

wpływa zapewne na olbrzymią różnorodność znaczeń mu przypisywanych. Przytoczmy kilka interpretacji z literatury teologicznej:

Gest ten oznacza, że adresatem modlitwy jest Pan Bóg. Symbolizuje człowieka, który z całą ufnością zwraca się do Boga i oczekuje od Niego pomocy (...). Do wiernych kapłan zwraca rozłożone ręce, gdy ich pozdrawia, uświadamiając im obecność Pana, i wzywa do modlitwy o przyjęcie przez Boga darów ofiarnych (Sinka 2001: 39–40).

(...) jest wyrazem naszej bezradności, ale i bezgranicznego zaufania do Boga. (...) Gest ten jest obrazem osoby wolnej, odkupionej, uczestniczącej już w liturgii niebieskiej i wielbiącej Boga za dar zbawienia. Jest symbolem duszy przebywającej w raju, zmartwychwstania, bezpieczeństwa w ramionach Bożych, radości z przebywania w pokoju Bożym, symbolem zjednoczenia się z Bogiem (Krakowczyk 2013: 75–76).

Jest to gest otwartości i pokoju. Stosowany przy pozdrowieniu „Pan z Wami” przypomina o fakcie obecności Pana w zgromadzeniu liturgicznym. (...) Symbolika tego gestu zawiera także przekonanie, że liturgia ziemską łączy się z liturgią niebiańską” (Bialecka, Musiał 2007: 21–23); jest to „symbol nawrócenia, znak pokoju, zbawienia, bezpieczeństwa; symbol zjednoczenia z Bogiem (wyciągnięte ręce)” (Nadolski 2009: 40). Krakowczyk, Sinka i Nadolski zwracają ponadto uwagę na ikoniczne podłoże tego gestu: podobieństwo do postawy Chrystusa rozpiętego na krzyżu.

Podaj słowo/frazę tożsamą z gestem.	Badani udzielali odpowiedzi na to pytanie, podając nie tyle frazę tożsamą z gestem, co różnorodne frazy, które towarzyszą temu gestowi w liturgii. Pojawiły się następujące odpowiedzi: „módlmy się”, „Ojczy nasz”, „Pan z Wami”, „Błogosławie, uwielbiam Boga”, „Przyjmijcie Boże błogosławieństwo”, „W górę serca”, „Błagamy”. Gest ten najprawdopodobniej nie ma werbalnego odpowiednika. Odpowiedzi badanych pokazują ponadto, że mocno łączy się on dla nich z towarzyszącym mu komunikatem słownym.
Podaj znaczenie tego gestu.	W odpowiedziach badanych pojawiły się bardzo różnorodne interpretacje tego gestu: zwrot do Boga, ale i zwrot do wszystkich wiernych; otwartość na Boga; objęcie wiernych ma być znakiem jedności, wspólnoty; wzniesienie modlitwy do Boga, ale też zachęta do modlitwy; uwielbienie, wywyższenie Boga; wyraz chęci pojednania z Bogiem; znak gotowości na przyjęcie darów od Boga; znak podniosłości chwili/dodanie podniosłości momentowi. Różnorodność odpowiedzi udzielonych przez badanych może świadczyć o wieloznaczności tej postawy, a także o tym, że jest ona trudno dekodowalna.

Co, Twoim zdaniem, ten gest obrazuje swoją formą?	Badani podawali bardzo podobne odpowiedzi, z których wynikało, że gest ten obrazuje otwartość i wspólnotę (chęć objęcia i zjednoczenia wszystkich). Wygląda na to, że można w związku z tym mówić o naturalnym podłożu gestu związanym z rozpościeraniem ramion w geście poprzedzającym objęcie drugiego człowieka. Pojawiło się także nawiązanie do faktu, iż ręce w tym geście są wzniesione – zdaniem badanych obrazuje to wzniesienie modlitwy do Boga (znów metaforycznie góra kojarzona jest z siedzibą Boga) oraz wywyższenie Boga. Warto zwrócić uwagę, że badani nie dostrzegli ikonicznego podłoża tego gestu, o którym wspominają liturgiści: podobieństwa do ukrzyżowanego Chrystusa.
Jakim aktem mowy jest ten gest?	Badani udzielili bardzo rozbieżnych odpowiedzi, dających się pogrupować w pewne kategorie: pochwała, wyraz uwielbienia; zaproszenie; powitanie, pozdrowienie; zachęta, nawoływanie; rozkaz, prośba; wywyższenie. Te rozbieżności mogą wskazywać po raz kolejny na to, że gest ten – bez umiejscowienia go w ściśle określonym kontekście w ramach liturgii – jest trudno dekodowalny. Jest to gest polisemiczny (jak zresztą pokazują same wyjaśnienia teologiczne), a także mający inną siłę illokucyjną w zależności od momentu użycia w liturgii.
Czy, a jeśli tak, to w jakiej sytuacji, spotykasz ten gest poza liturgią i jakie jest wówczas jego znaczenie?	Badani najczęściej wskazywali, że poza liturgią gest ten jest znakiem gościnności i pojawia się w kontekście powitań, a także zapraszania kogoś. Poza sferą sakralną interpretowano ten gest także jako znak otwartości i wspólnoty. Ponadto wskazywano, że pojawia się jako preludium do przytulenia kogoś. Jedna osoba stwierdziła, że w sytuacjach codziennych gest ten jest znakiem bezradności (rozłożone ręce).

IV. Znak pokoju

W literaturze teologicznej gest ten opisywany jest jako znak pojednania i pokoju; braterskiej jedności (Falsini 2012: 131–134); znak przebaczenia (Białęcka, Musiał 2007: 36). Zachara pisze, iż jest to „gest wyjścia ku drugiemu człowiekowi z otwartością i zaufaniem. Podać drugiej osobie dłoń – otwartą, nieuzbrojoną, w której niczego się nie ukrywa – to tyle, co powiedzieć: »Mam wobec ciebie zamiary pełne pokoju i przyjaźni«” (2014: 219) – widać więc w tej wypowiedzi pewne nawiązanie do ujęć wywodzących gest podania dłoni od zachowań służących okazaniu zaufania wobec drugiego człowieka i demonstrujących rezygnację z działań ochronnych: odkładanie broni, podawanie dłoni bez rękawic, które stanowiły osłonę wojownika (Eibl-Eibesfeldt 1987: 205–206). Jednocześnie ujęcia teologiczne podkreślają, że nie chodzi tu o samo nawiązanie kontaktu, o gest przyjaźni i przekazanie pozdrowienia,

mimo że wiernym ów gest bardzo często tak właśnie się kojarzy (Białecka, Musiał 2007; Falsini 2012). Jarząbek, omawiając ów gest, wskazuje, że „Stanowi [on] zewnętrzny wyraz zgody i pojednania się z drugim człowiekiem, a także przekazania mu pokoju Chrystusowego” (2016: 263).

Podaj słowo/frazę tożsamą z gestem.	Trafnie podawano frazę werbalną tożsamą z gestem jako: „pokój z Tobą” lub „pokój nam wszystkim”. Pojawiały się także odpowiedzi: „przekażcie sobie znak pokoju”.
Podaj znaczenie tego gestu.	Wyraźnie dominowały tu odpowiedzi świadczące o tym, że większości badanych narzuca się świeckie znaczenie tego gestu. Interpretowano go jako znak pozdrowienia i powitania, ewentualnie okazania równości. Jedynie kilka osób – i to tylko wierzących, regularnie uczestniczących w obrzędach religijnych – odczytywało ten gest jako wyraz wspólnoty, jedności, zjednoczenia, znak pojednania, zgody, pokoju (a więc zgodnie z teologicznymi interpretacjami).
Co, Twoim zdaniem, ten gest obrazuje swoją formą?	W odpowiedzi na to pytanie ankietowani powtarzali treści przedstawiane przy interpretacji znaczenia tego gestu. Tylko jedna odpowiedź wykazała, że gest ten obrazuje „czystość zamiarów”, bowiem pokazujemy tym gestem: „nie mam w dłoni żadnej broni, nie chcę ci zrobić krzywdy”. Ewentualna geneza gestu, na którą wskazuje Eibl-Eibesfeldt (1987: 205–206), nie jest więc raczej znana badanym.
Jakim aktem mowy jest ten gest?	Podobnie jak w przypadku znaczenia, także tu wyraźnie narzucił się badanym świecki wymiar tego gestu. Wskazywano, że gest ten jest przede wszystkim aktem: powitania; wyrazem szacunku lub uznania; przeprosinami. Bardzo nieliczni badani – i były to osoby wierzące oraz regularnie uczestniczące w obrzędach, podały odpowiedź: akt pojednania.
Czy, a jeśli tak, to w jakiej sytuacji, spotykasz ten gest poza liturgią i jakie jest wówczas jego znaczenie?	Wskazywano na liczne użycia i znaczenia tego gestu w sferze świeckiej: przy powitaniu, pożegnaniu, gratulowaniu, zawieraniu umowy, zakładaniu się o coś, godzeniu się po sporze, zapoznawaniu się z kimś.

5. Wnioski

Wyniki przeprowadzonego badania skłaniają mnie do przedstawienia kilku wniosków, które dla przejrzystości wywodu ujmę w kolejne punkty.

1. Fakt, że zarówno z wymienieniem gestów i postaw liturgicznych, jak i z deszyfracją wybranych gestów lepiej radziły sobie osoby deklarujące przynależność do wspólnoty katolickiej i regularne lub dość regularne uczestniczenie w obrzędach Kościoła katolickiego potwierdza to, że gesty i postawy liturgiczne są znakami skonwencjonalizowanymi kulturowo w ramach rytu religijnego i wymagają kompetencji kulturowej do ich właściwej deszyfracji, a zapewne także do ich właściwego i świadomego użycia.

2. Już to niewielkich rozmiarów badanie, obejmujące jedynie cztery kinetyczne znaki liturgiczne, wykazało, że nie wszystkie gesty i postawy liturgiczne są przetłumaczalne na słowo lub frazę. Dwóm z badanych gestów ankietowani bez trudu przypisali właściwy odpowiednik werbalny (tożsamy zresztą ze słowami, które zwykle są wypowiedziane przy jego wykonywaniu), w przypadku dwóch pozostałych nie byli w stanie przyporządkować słowa lub frazy albo podwali odpowiedzi błędne.

3. Badane gesty liturgiczne przeczą przytaczanej tezie McNeilla, jakoby gesty emblematyczne miały stałe i niezależne od kontekstu znaczenie. Widoczne jest to w powyższym materiale badawczym, zwłaszcza na przykładzie gestu oranta, w przypadku którego pojawiły się bardzo duże różnice w dekodowaniu znaczenia. Gest ten ma ewidentnie charakter polisemiczny, na co wskazują także przytaczane interpretacje teologiczne. Można sądzić, że gdyby badani otrzymali odpowiedź w postaci wskazania szczegółowego kontekstu użycia tego gestu podczas liturgii (np. w postaci informacji: podaj znaczenie tego gestu wykonywanego przez wiernych i kapłana w trakcie modlitwy *Ojcze nasz*), ich odczytania zapewne byłyby bardziej precyzyjne i spójne. Oznacza to, że wśród liturgicznych emblematów, tak samo zresztą, jak i wśród emblematów świeckich, można wyróżnić takie, których znaczenie zmienia się w zależności od kontekstu występowania.

4. W przypadku części postaw i gestów liturgicznych da się zapewne wskazać podłoże naturalne, o charakterze ikonicznym lub metaforycznym. Dobrym przykładem tego byłby tu gest bicia się w piersi czy – w przypadku interpretacji podawanych przez teologów – gest oranta.

5. Gesty i postawy liturgiczne mogą w istocie mieć charakter aktów mowy, choć odczytywanie ich intencji także wymaga kompetencji komunikacyjnej

w zakresie znaków liturgicznych. Ponadto można zauważyć, że w przypadku niektórych gestów liturgicznych wyrażanie intencji komunikacyjnych za pomocą samego tylko czynnika niewerbalnego pozostaje niedoskonałe, co ma związek ze wskazywaną już wieloznacznością niektórych z tych gestów czy postaw.

6. Warto zwrócić uwagę na to, co zasadniczo odróżnia gesty liturgiczne od wielu emblematów – typowe emblematy występują tam, gdzie komunikacja werbalna jest utrudniona lub ryzykowna (np. gesty obsceniczne), gesty i postawy liturgiczne z kolei funkcjonują najczęściej wspólnie z mową i często to ona jest istotnym kontekstem dla ich interpretacji (co pokazuje przykład gestu oranta). Może to oznaczać, że mają one charakter zbliżony do gestów ilustracyjnych.

7. W przypadku gestów, które funkcjonują zarówno w sferze sakralnej, jak i świeckiej, można mówić o obustronnym wzajemnym wpływie. Z jednej strony wydaje się, że znaczenie świeckie gestu może narzucać się, dominować przy interpretacji jego znaczenia w liturgii (tak jak w badaniu działa się w przypadku znaku pokoju, który był odczytywany jako wyraz pozdrawiania się członków wspólnoty religijnej). Z drugiej strony można postawić hipotezę, że pod wpływem znaczenia religijnego może się zmienić czy też nawet zostać usunięte pierwotne świeckie znaczenie gestu. Do postawienia takiej, bardzo ostrożnej, hipotezy skłonił mnie gest złożonych rąk, który – na co wskazują wypowiedzi liturgistów – do liturgii trafił ze sfery świeckiej, z obyczajowości lennej, wraz ze znaczeniem okazania posłuszeństwa, podległości, zawierzenia zwierzchnikowi²¹. Współcześnie zaś w sferze świeckiej nie funkcjonuje już w takim sensie, ale jest używany w znaczeniu, które niejako wyszło z przeszczerzenia religijnej – jako znak żarliwej prośby, błagania. Uwzględnienie znaczeń pozasakralnych badanych gestów wydaje się konieczne, w proces semantyzacji gestów kultowych mamy bowiem do czynienia z wyraźnym nakładaniem się wielu kontekstów jednocześnie.

²¹ Warto odnotować fakt, że gest złożonych (ułożonych na wysokości serca) dłoni z palcami skierowanymi w górę wraz z pokiwnem pojawia się także w kulturze indyjskiej jako element tradycyjnego powitania lub pozdrowienia – *namaste* lub *namasar*. Podobny gest – delikatny ukłn wraz z dłońmi złożonymi w pozycji pionowej – towarzyszy także powitanom, pożegnanom, pozdrowieniom, podziękowaniom lub przeprosinom w kulturze tajskiej, gdzie nosi miano *wai*. Można byłoby w związku z tym postawić niezwykle ostrożną hipotezę, że geneza gestu samych złożonych i pionowo w górę skierowanych dłoni jest jeszcze inna, niż wskazują na to wypowiedzi liturgistów – niekoniecznie związana z tradycją hołdów lennych, ale być może bardziej uniwersalna kulturowo.

8. Warto byłoby się zastanowić, czy część gestów i postaw liturgicznych nie sytuuje się na pograniczu emblematów i gestów ilustracyjnych – jak bowiem wskazywali Knapp i Hall, wśród gestów zależnych od mowy można wyróżnić „gesty ilustracyjne służące regulacji i organizacji toku interakcji między nadawcą a odbiorcą” (2000: 328). Wydaje się, że omawiana grupa gestów i postaw liturgicznych niejednokrotnie ilustruje właśnie relacje między wykonawcą gestu – człowiekiem modlącym się – a numinotycznym (boskim) odbiorcą przekazu.

Odpowiedź na pytanie postawione w tytule niniejszego artykułu nie może być jednoznaczna, nawet jeśli uznamy gesty i postawy liturgiczne za emblematy, powinniśmy – jak sądzę – dostrzegać, że tworzona przez nie kategoria będzie mieć charakter kategorii radialnej (Lakoff 1987) – zawierającej elementy prototypowe, centralne (jak np. bicie się w piersi – gest posiadający werbalny odpowiednik, będący kompletnym aktem mowy, w 100% dekodowalny i to nawet w próżni werbalnej) oraz elementy mniej lub bardziej peryferyjne (jak gest oranta – pozbawiony tożsamer z nim frazy werbalnej i z trudem, o ile w ogóle, deszyfrowany bez kontekstu i bez wzięcia pod uwagę komunikatu werbalnego, któremu towarzyszy). W mojej opinii gestów i postaw liturgicznych nie można sklasyfikować w sposób całkowicie jednoznaczny w ramach znanych typologii gestów. Sądzę, że dopiero dalsze, pogłębione, a także obejmujące większą liczbę owych gestów badania być może pozwolą na stworzenie klasyfikacji bardziej odpowiedniej dla omawianych znaków.

Bibliografia

- Antas J., 1996, *Gest, mowa a myśl* [w:] R. Grzegorzczkowska, A. Pajdzińska (red.), *Językowa kategoryzacja świata*, Lublin, s. 71–96.
- Antas J., 2001, *Co mówią ręce. Wprowadzenie do komunikacji niewerbalnej* [w:] R. Przybylska, W. Przyczyna (red.), *Retoryka dziś. Teoria i praktyka*, Kraków, s. 437–459.
- Antas J., Majewska M., 2006, *W poszukiwaniu jednostki mowy. Metodologiczne refleksje w obliczu nowego rozumienia języka* [w:] W. Chłopicki (red.), *Kognitywizm i komunikatywizm – dwa bieguny współczesnego językoznawstwa. Dyskusja przy okrągłym stole*, Kraków, s. 41–57, *Język a komunikacja*, 9.
- Antas J., 2013, *Semantyczność ciała. Gesty jako znaki myślenia*, Łódź.
- Austin J. L., 1993, *Mówienie i poznawanie*, B. Chwedeńczuk (tłum.), Warszawa.

- Białecka B., Musiał M., 2007, *Mowa ciała w liturgii*, Poznań.
- Brocki M., 2001, *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław.
- Donghi A., 1999, *Gesty i słowa. Wprowadzenie do języka symbolicznego*, A. Hajduk (tłum.), Kraków.
- Drabik B., 2018, *Obrazowanie w geście kultowym: analiza znaku krzyża z wykorzystaniem koncepcji schematów wyobrażeniowych* [w:] J. Winiarska, A. Załazińska (red.), *Multimodalność komunikacji*, Kraków, s. 73–87.
- Efron D., 1941, *Gesture and Environment*, New York.
- Efron D., 1972, *Gesture, Race and Culture*, Paris.
- Eibl-Eibesfeldt I., 1987, *Miłość i nienawiść*, Z. Stromenger (tłum.), Warszawa.
- Ekman P., Friesen W., 1969, *The Repertoire of Nonverbal Behavior. Categories, Origins, Usage, and Coding*, „Semiotica”, vol. 1 (1), s. 49–98.
- Falsini R., 2012, *Gesty i słowa Mszy Świętej*, A. Porębski (tłum.), Kraków.
- Jakobson R., 1989, „Tak” i „nie” w mimice [w:] R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, t. 1, M. R. Mayenowa (wybór, red. nauk. i wstęp), Warszawa, s. 85–91.
- Jarmołowicz E., 2005, *Niewerbalne elementy aktów mowy*, „Investigationes Linguisticae”, t. 12, Poznań, s. 89–96.
- Jarząbek K., Cygan A., 1994, *Gestykulacja i mimika. Słownik*, Katowice.
- Jarząbek K., 2016, *Słownik mowy ciała Polaków*, Katowice.
- Johnson H. G., Ekman P., Friesen W., 1975, *Communicative Body Movements. American Emblems*, „Semiotica”, vol. 15 (4), s. 335–353.
- Kendon A., 1983, *Gesture and speech. How they interact* [w:] J. M. Wiemann, R. P. Harrison (eds.), *Nonverbal Interaction*, Beverly Hills–London, s. 13–46.
- Kendon A., 1988, *How gestures can become like words* [w:] F. Poyatos (ed.), *Cross-Cultural Perspectives in Nonverbal Communication*, Toronto, s. 131–141.
- Knapp M. L., Hall J. A., 2000, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, A. Śliwa, L. Śliwa (tłum.), Wrocław.
- Krakowczyk P., 2013, *Modlitwa ciała. Postawy i gesty liturgiczne*, Ząbki.
- Lakoff G., 1987, *Women, Fire and Dangerous Things*, Chicago.
- Lakoff G., Johnson M., 1988, *Metafory w naszym życiu*, T. Krzeszowski (tłum.), Warszawa.
- Lyons J., 1989, *Semantyka*, t. 2, A. Weinsberg (tłum.), Warszawa.
- McNeill D., 1992, *Hand and Mind. What Gestures Reveal about Thought*, Chicago–London.
- Nadolski B., 2009, *Gesty i słowa w Eucharystii*, Kraków.
- Payrató L., 1993, *A Pragmatic View on Autonomous Gesture. A First Repertoire of Catalan Emblems*, „Journal of Pragmatics”, vol. 20 (3), s. 193–216.
- Piekot T., Szczepaniak A., 2009, *Finding Kozakiewicz. In Search of a Method to Identify Polish Emblematic Gestures* [w:] E. Jarmołowicz-Nowikow et al. (eds.), *GE-SPIN. Gesture and Speech in Interaction Proceedings*, t. 1, Poznań.

- Szczepaniak A., 2017, *Gesty emblematyczne w międzykulturowej komunikacji niewerbalnej. Polsko-grecko-brytyjskie studium porównawcze i gestownik*, Kalisz–Wrocław.
- Sinka T., 1998, *Ceremonie mszy świętej*, Kraków.
- Sinka T., 2011, *Symbole liturgiczne*, Kraków.
- Zachara M., 2014, *Msza święta. Liturgiczne ABC*, Warszawa.