


Dorota Rancew-Sikora 

Uniwersytet Gdański

PORZĄDEK RYTUAŁU JAKO PORZĄDEK ŻYCIA. BŁOGOSŁAWIENSTWO RODZICÓW PRZED ŚLUBEM W ŚWIETLE ANALIZY MULTIMODALNEJ

Celem artykułu było zbadanie szczegółowego przebiegu tradycyjnego rytuału błogosławieństwa rodziców przed ślubem w sytuacji, kiedy organizują go niewprawni uczestnicy, a znaczenie rytuału nie jest oczywiste w świetle zmian życia rodzinnego. Uznano, że badanie sposobu wykonania rytuału może powiedzieć coś ważnego o jego obecnym znaczeniu. Materiałem empirycznym były filmy weselne. Z wyjściowej bazy 50 filmów wybrano 20 sekwencji błogosławieństw, które poddano transkrypcji i analizie multimodalnej. W wyniku analizy pokazano, że charakterystyczna dla wykonania rytuału była niepewność uczestników, niekompletność i nadmiarowość gestów oraz ogólne zróżnicowanie ich form. Najważniejszym rysem organizacji rytuału w kontekście kształtowania relacji rodzinnych było odgrywanie jednakowości serii gestów rytualnych przez kolejnych wykonawców. Istotne były także nietypowe zmiany kolejności uczestników w sekwencjach rytuału. W dyskusji z koncepcjami, które ujmują kwestię społecznych oczekiwań wobec sposobu kształtowania rodziny w kontekście nierówności społecznych, podjęto próbę interpretacji znaczenia badanego rytuału dla zachowania tradycyjnego obrazu życia rodzinnego i zarazem ochrony statusu jej członków.

Słowa kluczowe: Polska; katolicyzm; socjologia rodziny; antropologia społeczna; analiza konwersacyjna

The Ritual Order as the Order of Life. Multimodal Analysis of Wedding Blessing

Abstract

The aim of this article is to analyze in detail the traditional ritual of wedding blessings, which are conducted by unskilled participants and often ambiguous in their meaning. The method of research was a multimodal analysis of 20 transcribed excerpts selected from 50 Polish wedding films. As a result, some characteristics of the ritual performance were identified, such as the uncertainty of the participants, the incompleteness and redundancy of gestures, and the general diversity of forms of enactment. In the context of family relations, the performance of a similar series of gestures by subsequent performers as well as order were most important. While discussing some concepts which connect the organization of family life with social inequalities and family ideologies, an attempt was made to interpret how the wedding blessing ritual could simultaneously preserve both the traditional image of family life and the status of its members.

Keywords: Poland; Catholicism; sociology of the family; social anthropology, conversation analysis

Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG, e-mail: dorota.rancew-sikora@ug.edu.pl; ORCID 0000-0002-0608-9136

* Dziękuję Pawłowi Załęckiemu za pomoc i dyskusję nad tekstem oraz Recenzentom i Redaktorem „Studiów Socjologicznych” za cenne uwagi krytyczne i merytoryczne wsparcie.

Wstęp

Z opracowań etnograficznych Oskara Kolberga (1965, 1978) dotyczących między innymi Kujaw i Pomorza z XIX wieku oraz opisów literackich (np. Marii Dąbrowskiej 1988 [1955]) wynika, że błogosławieństwo rodziców przed ślubem młodych należało do powszechnego scenariusza ceremonii zaślubin i było odprawiane w różnych regionach Polski. Opisy tego rytuału nie są rozbudowane, bo błogosławieństwo ograniczało się zwykle do gestu pokropienia wodą święconą klęczącej pary przez rodziców i wypowiedzenia krótkiej formuły błogosławieństwa. W tym kontekście rytuał błogosławieństwa rodziców można potraktować jako z jednej strony akt przyzwolenia rodziców na ślub (jak w wyrażeniu „masz moje błogosławieństwo”), a z drugiej – jako symboliczne pożegnanie się z narzeczonymi w chwili opuszczenia domu rodzinnego i zapewnienie im ochrony na przyszłość (jak w przypadku błogosławieństwa danego „na drogę”). Odnajdziemy w nim zarówno elementy wierzeń ludowych, jak i religii katolickiej. Element ludowy zawiera się między innymi w zwyczaju kropienia wodą, która w wielu kulturach stanowi miejsce nadprzyrodzonej ingerencji. Zanurzanie, polewanie i kropienie wodą towarzyszy powszechnie wielu różnym rytuałom przejścia, w tym zaślubinom i rytuałom płodności (Kowalski 2002: 45–55; Rancew-Sikora 2014). Elementy religijne wiążą się z zastosowaniem szeregu czytelnych katolickich symboli.

Niniejszy artykuł ukazuje rytuał błogosławieństwa rodziców przed ślubem jako złożone zdarzenie interakcyjne, w którym uczestnicy symbolicznie odgrywają zmianę relacji w obrębie rodziny w układzie wielopokoleniowym. Analiza nagranych błogosławieństw odkrywa, w jaki sposób rodzice wykonując serie rytualnych gestów symbolicznie separują się od swoich dorosłych dzieci i przyjmują ich partnerów, a jednocześnie subtelnie różnicują swoje pozycje w tworzącym się nowym układzie rodzinnym.

Na początku krótko prezentuję przyjętą w tym artykule koncepcję rytuału. W części empirycznej szczegółowo analizuję przebieg kilku przypadków. Błogosławieństwo jest tu ukazane jako interakcja wielu stron i wielu równoległych aktywności, zarówno zgodna z ogólnym scenariuszem rytuału, jak i włączająca do jego przebiegu szereg nieformalnych i mniej uświadomionych aspektów organizacji. Na końcu podejmuję próbę interpretacji wyników analizy wykraczającej poza wykorzystany materiał empiryczny, prowadząc dyskusję z literaturą na temat zmieniających się społecznych kontekstów zawierania małżeństwa i wyboru mniej lub bardziej zrytualizowanych form organizacji tego aktu.

Koncepcja rytuału

Jednym z najważniejszych socjologicznych odkryć na temat rytuałów jako działań zbiorowych, których nie da się wytłumaczyć w prosty celowo-racjonalny sposób i które są względnie niezależne od specyficznych form kulturowych, było to, że odgrywały one podstawowe znaczenie dla tworzenia, integrowania i utrzymywania grup ludzkich oraz nawiązywania relacji między nimi (Durkheim 1990 [1912]; Malinowski 1967 [1932]). To, jak się zdawało, wystarczające funkcjonalistyczne wyjaśnienie, zdominowało na długo myślenie o tym niezwykle ciekawym i ważnym zjawisku społecznym w socjologii. Z czasem okazało się, że rytuały wytwarzają nie tylko integrację grup, lecz także konflikty, nierówności i podziały społeczne w ich obrębie i bywają źródłem lub usprawiedliwieniem przemocy (Bloch 1986; Girard 1987; Turner 2005a, 2010). Kolejnym wstrząsem dla wiedzy o rytuałach było to, że utrzymują się one nawet wtedy, kiedy nie ma już tradycyjnych wspólnot, zdefiniowanych w opozycji do nowoczesnego i zglobalizowanego świata z perspektywy zachodniego centrum. Na plan pierwszy w socjologicznym rozumieniu rytuałów wysunęło się wtedy wyjaśnianie ich roli w porządkowaniu codziennych interakcji (Goffman 1977, 2006; Collins 2011). Odkryto tu i opisano wiele rytuałów zapewniających odpowiedni nastrój i chroniących godność ludzką oraz pozycje społeczne, takie jak rytuały uprzejmości, grzeczności, szacunku, gościnności i inne. Rytualnie chronionym *sacrum* zindywidualizowanego społeczeństwa nowoczesnego stała się twarz i osoba ludzka, a najważniejszym efektem – pobudzenie emocjonalne (w terminologii Randalla Collinsa). Do opisu i wyjaśnienia zjawisk zbiorowych, które zachodzą w kontekście nowoczesności, z wydatnym udziałem mediów, komercji i polityki, a nadal mają cechy podobne do rytuałów, używa się częściej pojęć podkreślających widowiskowe aspekty tych zjawisk, takich jak „performans” czy „spektakl” (Turner 2005b; Debord 2006; J. Alexander 2010; Chmielecki 2010). Don Handelman (2010) proponuje, aby zachować w socjologii zarówno pojęcie „dramatu społecznego”, jak i pojęcie „rytuału”, odróżniając je w ten sposób, że rytuał ma w większym stopniu opanowywać konflikty, ustalać hierarchie, tworzyć i podtrzymywać porządek społeczny sklejając go ze zróżnicowanych elementów i wprawiając je w ruch, a dramat społeczny ma raczej wyrażać konflikt, czynić go obiektem uwagi i prowadzić do wyczerpania energii społecznej lub sankcjonować i utrzymywać podziały. W kontekście prywatnych rytuałów rodzinnych ciekawe jest opracowanie Barbary Myerhoff (2009: 260), która wykazała, jak trudno jest urządzić rytualne święto w okolicznościach słabych lub nieistniejących wspólnot, ale także – jak jest możliwe obudzenie w uczestnikach odwagi tymczasowego uwierzenia w magię rytuału, jego niewytłumaczalną i pociągającą moc. Rytuał, w końcu, pozostaje grą symboli, których znaczenie jest przywoływane, ustalane i tworzone w chwili jego wykonywania (por. Hałas 2001; Blumer 2007).

W niniejszym artykule nie koncentruję się na porównywaniu i klasyfikowaniu rytuałów jako specyficznych praktyk kulturowych, a zamiast tego interesuję się jak najdokładniejszym badaniem wybranych przypadków, aby na ich podstawie zidentyfikować bardziej ogólne i dynamiczne zjawiska społeczne, które składają się na interakcyjne *procesy rytualizacji*. Będę się zajmować rytuałem przede wszystkim jako specyficzną formą komunikacji nie wprost, która wyraża i wytwarza znaczenia i relacje społeczne, których nie można wyrazić ani wytworzyć w inny sposób (por. Bell 2009; Lambek 2013; Tambiah 2017). Idąc szlakiem wytyczonym przez Marcela Maussa (2013 [1929]), który pisał o napięciach w roli teściowej wyjaśniających kierowaną ku niej rytualną złośliwość, Gregory’ego Batesona (1936), Michaela Housemana (1993) oraz Housemana i Carlo Severiego (1998) skoncentruję się szczególnie na badaniu, w jaki sposób wykonanie rytuału jest znaczące dla kształtowania sieci relacji między rolami i pozycjami osób odmiennych płci i różnych pokoleń prezentując podejście do badania rytuałów, które jest skoncentrowane na relacjach społecznych (*relational approach to ritual action*).

Okazuje się, że mimo ogromnej ilości badań i bardzo obszernej literatury na temat rytuałów, stosunkowo niewiele wiemy na temat dokładnego ich przebiegu, związanego z wyjątkowymi okolicznościami wykonania. Znaczenia określonych szczegółów rytuału nie są wyrażone *explicite* i związana jest z nimi wieloznaczność i subtelne zmiany w czasie, co może być szczególnie ważne w kontekście współczesnych społeczeństw przejmujących wybrane formy kulturowe z innych kontekstów społecznych. Błogosławieństwo rodziców jest organizowane bez obecności kapłana i nie jest obowiązkowe dla skutecznego dokonania zaślubin, stąd określane jest jako należące głównie do kategorii „tradycji” czy „zwyczaju”. Jego „tradycyjny” charakter jest o tyle problematyczny, że zwykle nie odpowiada sytuacji opuszczenia domu rodzinnego przez pannę młodą – jak było w tradycyjnej wersji. Obecnie kobiety decydują się na ślub w późniejszym wieku, mają inne drogi usamodzielnienia się przez wykształcenie i pracę oraz często wchodzą w zastępujące bądź poprzedzające małżeństwo związki intymne. W tym sensie błogosławieństwo nierzadko „odgrywa sytuację” nieistniejącą. Jeśli dotyczy pary, która od jakiegoś czasu prowadzi już samodzielne i wspólne gospodarstwo domowe, rytuał ten raczej sankcjonuje stan istniejący, niż wprowadza do jej życia istotną zmianę. Echo dawnego „pożegnania” jest wtedy najwyżej delikatnie zaznaczone przez wzruszenie uczestników. Błogosławieństwo jest jednym z niewielu momentów ceremonii zaślubin, w którym rodzice pary młodej odgrywają aktywną rolę. Do kwestii dalszych uwikłań rytuału w społeczny kontekst rodzin i struktury nowoczesnego społeczeństwa powrócimy omawiając wyniki szczegółowych analiz, których metodologiczne założenia wyłożone zostaną poniżej.

Założenia analizy multimodalnej

Etnografia *at home* polega na badaniu społeczeństwa, w którym badacz uczestniczy i do którego ma codzienny dostęp. Znajomość terenu badań, brak dystansu i poczucia obcości wobec badanej kultury, a przede wszystkim poczucie „naturalności” świata życia (*taken for granted*) są ważnymi utrudnieniami w takim badaniu. Zauważenie, czym jest codzienność i jak jest wytwarzana, razem z charakterystycznym dla niej poczuciem oczywistości, staje się możliwe dopiero po zastosowaniu niecodziennych technik i metod badawczych (Garfinkel 2007). Sposób badania odkryty przez Harveya Sacksa, i dopracowany między innymi przez Emanuela Schegloffa i Gail Jefferson (1974) nazwany analizą konwersacyjną (*conversation analysis*) polega na szczegółowej analizie materiałów nagranych w naturalnych sytuacjach działania i poddanych transkrypcji (Rancew-Sikora 2007). W toku analizy obok zasobów potocznej wiedzy odnajdziemy szczegóły, których w nich nie ma, bo nie na nich koncentruje się uwaga uczestników. Są one jednak istotne dla konstruowania sytuacji społecznych i odpowiadają za wzajemne dopasowanie do siebie działań różnych osób. Gest danego uczestnika, który inicjuje interakcję, traktowany jest jako zaproszenie do zaangażowania się następnej osoby w sposób, który będzie brał pod uwagę to, co pierwszy uczestnik wcześniej zrobił i jak zaprojektował ciąg dalszy interakcji. Rozwijanie interakcji nie jest ściśle podporządkowane z góry ustalonym normom ani też przyjętym wspólnie znaczeniom, bo odpowiedzi innych osób mogą alternatywnie spełniać oczekiwania partnerów lub od nich odbiegać. Każdy z uczestników ma też możliwość zaproponowania własnych inicjatyw i oczekiwać odpowiedzi pozostałych. Ze względu na swoje naturalne zróżnicowanie i nieprzewidywalność interakcja wymaga od aktorów społecznych ciągłej czujności i podejmowania decyzji na bieżąco. Co istotne, rozmowa potoczna ma strukturę sekwencyjną, która poddaje się systematycznemu badaniu. System rozmowy (*system turn-taking*) jest najlepiej dostosowany do udziału dwóch osób i uniwersalny w zakresie podstawowych reguł, ale jest też wrażliwy na zróżnicowane sytuacje społeczne i w obrębie tych sytuacji jest badany.

Prowadzenie analiz w tym nurcie wymaga uzyskania dostępu do danych, które powstały bez udziału badacza i na które badacz na poziomie wytwarzania sytuacji nie miał żadnego wpływu. Jego twórczy wkład zaznacza się dopiero na etapie transkrypcji i analizy nagrań. Proces badawczy rozpoczyna się od wyodrębnienia konkretnych sekwencji interakcji oraz zestawienia obserwowanego sekwencyjnego porządku z tymi, które zostały już opisane w literaturze. Analiza nie powinna wracać do „naturalnych” interpretacji charakterystycznych dla uczestnictwa w świecie badanym i dlatego badacz nie prowadzi wywiadów i nie weryfikuje wyników badań z wiedzą potoczną uczestników. Przeciwnie, za najcenniejsze uważa te elementy zapisu i wyniki analiz, z których uczestnicy nie

zdawali (nie zdają) sobie sprawy i przeważnie nie uważają ich za istotne. Początkowo analiza konwersacyjna opierała się na pozyskiwaniu i badaniu nagrań audio, a obecnie bardzo intensywnie rozwija się analiza multimodalna (*multimodal analysis*), która nie ogranicza się do badania rozmowy i jest oparta na nagraniach filmów wideo.

W prezentowanym projekcie badawczym interesują nas rytuały, które nie były jeszcze przedmiotem badania w nurcie analizy konwersacyjnej/multimodalnej i nie wiemy jeszcze, jak je opisywać, na co zwracać szczególną uwagę, czy i na ile, i w jaki dokładnie sposób organizacja odbiega od innych interakcji (sytuacji) codziennych i sformalizowanych, a, co najważniejsze, co dokładnie z punktu widzenia organizacji interakcji czyni je „rytualnymi”? Badaniu zostanie poddany jeden konkretny rytuał – błogosławieństwo rodziców przed ślubem, ale interesować nas będą sprawy szersze, dotyczące także innych sytuacji rytualnych o podobnej skali. Ponieważ skupiamy się na interakcjach, w których uczestniczą więcej niż dwie osoby, a istotną lub główną rolę odgrywają towarzyszące wokalizacjom ustawienia ciała, gesty, przedmioty i przestrzeń interakcji, odwołamy się do osiągnięć analizy multimodalnej interakcji wielu stron (*multi-party multimodal interaction*). Przynajmniej chwilami jest to również interakcja wielozadaniowa (*multitask interaction*), bo mimo że linia rytuału jest główna, aktorzy równolegle angażują się w różne aktywności o charakterze pobocznym lub pomocniczym, „na marginesie” rozwijającego się głównego wydarzenia.

Analiza multimodalna sekwencji interakcyjnych jest stosunkowo nowym i szybko rozwijającym się nurtem, który wyłonił się dzięki zastosowaniu w badaniach konwersacji nagrań wideo (np. Ch. Goodwin 1986, 2000; Lerner 1993, 1995; M.H. Goodwin 1997; Stivers i Sidnell 2005; Stevanovic i Peräkylä 2012; Zinken i Ogiermann 2013). Opiera się ona na innych, wciąż dopracowywanych i dostosowanych do konkretnego projektu badawczego sposobach transkrypcji interakcji, które uwzględniają w miarę możliwości kierunki spojrzeń uczestników (*gaze*), zmiany postawy ich ciała (*postures*), gesty (*gestures*) i sposoby wykonania ruchu (*enactments*), które są związane z przebiegiem i należą do porządku interakcji (por. np. Mondada 2018). Metoda pracy jednak nie zmieniła się zasadniczo i na wzór analizy rozmów badacze interesują się tym, w jaki sposób uczestnicy za pomocą gestów budują spójną, konsekwentnie rozwijaną interakcję stosując różne „techniki wiążące” (*tying techniques*) i podtrzymują wspólny obraz świata, w którym żyją (*intersubjectivity*). Gene H. Lerner (2002) zauważył, że dopasowanie równocześnie wykonywanych gestów różnych uczestników (*gestural matching*) zwykle nie jest zupełne, ale aktorzy starają się, aby ich gesty mogły być spostrzegane jako takie same. Lynette Arnold (2012) i Leelo Keevallik (2010) opisały interakcyjne zjawisko dialogu realizowanego na poziomie ciała (*dialogic embodied action*), kiedy partnerzy wybierają i reprodukcją konkretne cechy działania innych uczestników w warunkach uczenia

i pokazywania błędów (por. też Bolden 2011). Ze względu na możliwość analizy działań na wymiarze dźwiękowym i wizualnym analiza multimodalna pozwala na badanie bardziej złożonych układów interakcyjnych, takich jak interakcja kilku osób (*multiparty interaction*) oraz interakcja, w czasie której realizowanych jest więcej niż jedno zadanie (*multitask interaction*)¹. Jako że działanie rytualne zwykle obejmuje taki złożony układ, wykorzystamy te możliwości zwracając uwagę na to, jak poszczególni uczestnicy łączą się w pary lub podgrupki, dzielą się zadaniami i robią kilka rzeczy naraz, zastępują i poprawiają siebie nawzajem, przejmują za innych inicjatywę i odpowiedzialność, adresują swoje działania do więcej niż jednego odbiorcy oraz rozwiązują problemy w koordynacji, między innymi wyznaczając lokalne, tymczasowe autorytety (Stevanovic i Peräkylä 2012).

Material i procedura badawcza

Rytuał w przedstawionym poniżej badaniu definiowany jest jako zestaw powiązanych i względnie skoordynowanych gestów, które są wykonywane przez członków zgromadzenia pozostających wobec siebie w określonych relacjach, a charakter tych relacji jest treścią rytuału i ulega utwierdzeniu lub modyfikacji w trakcie jego przebiegu.

Materiał obejmuje 50 filmów weselnych, które zostały dobrane w sposób celowy tak, aby reprezentowały mieszkańców miejscowości o różnej wielkości, położonych w różnych regionach Polski i należących do różnych warstw społeczno-ekonomicznych. Z tego zbioru wybrano 20 kilkuminutowych wycinków prezentujących błogosławieństwa, a o wyborze tych akurat nagrań decydowała głównie ich jakość techniczna. Badaczka nie była obecna na miejscu zdarzenia i osoby biorące w nim udział nie były informowane, że ich gesty będą tematem szczegółowej analizy. Badanie polegało na wykorzystaniu materiałów zastanych, dostępnych bez ograniczeń w sieci internetowej. Brak ingerencji badacza na etapie wytwarzania materiału poddanego analizie wynika z założeń zastosowanej metody i jest teoretycznie ugruntowany. Materiały zostały w możliwy sposób zanonimizowane w trosce o osobiste bezpieczeństwo osób uczestniczących w badaniu (Kodeks Etyczny Socjologa PTS 2012 w zakresie organizacji badań niejawnych). Autorka ma świadomość, że granica prywatne – publiczne w przypadku materiałów filmowych dostępnych w Internecie jest zachwiana, ale jest też tak, że filmy weselne wytworzone przez profesjonalistów są sposobem

¹ Na temat dwu i więcej zadań w jednej interakcji wykorzystamy wyniki badań prowadzonych między innymi przez Mathiasa Brotha i Lorenzę Mondadę (2013), Geoffreya Raymonda i Gene'a H. Lerner'a (2014) oraz Pentti Haddingtona (2018).

na świadomą i starannie zaprojektowaną publiczną autoprezentację prywatności, w której niekorzystne dla wizerunku uczestników elementy mogły zostać usunięte i ukryte. Z punktu widzenia analizy ważne jest, że sposób ujmowania sceny przez osoby wynajęte do filmowania lub fotografowania ma duży wpływ na to, co widzimy. Nagrania, których nie wykonał ani badacz ani bezpośrednio zaangażowany uczestnik, nazywane są w analizie multimodalnej *third party videos* (Jones i Raymond 2012). Materiał tego typu zawiera nie tylko „dane”, lecz także jest wyrazem kulturowo ukształtowanych przekonań na temat tego, co jest ważne, ładne i generalnie warte nagrania. Autorzy zwracają uwagę na zalety materiału, który nie jest wytworzony przez badacza, bo niesie on istotne informacje o kontekście wykonania, ale podkreślają też, że wymaga on konieczności uwzględnienia perspektywy nagrywającego. Tylko w pewnym zakresie nagrywający i badacze są zainteresowani tymi samymi danymi (w tym przypadku jest to podzielane zainteresowanie rytuałem i ważnymi momentami biograficznymi zaangażowanych osób), ale filmujący ze względów technicznych i estetycznych pomijają istotne dla analizy aktywności, które toczą się równolegle i z ich perspektywy zakłócają obraz.

Film weselny jest gatunkiem estetycznym samym w sobie, na co zwracali uwagę zagraniczni i polscy badacze (por. Abraham 2010; Dejczner 2015; Dudek i Sikora 2015). Nagranie jest narracją o wspianym wydarzeniu, romantycznej miłości, szczęśliwej rodzinie i dobrej zabawie, która będzie zgodna z wyobrażeniami, ukształtowanymi między innymi według fabularnej produkcji filmowej. Filmujący ze względu na jakość nagrania zyskują prawo dojścia najbliżej do pary młodej w każdym momencie uroczystości, mogą ustawiać uczestników, a nawet zarządzić powtórkę niektórych scen wpływając w ten sposób na przebieg ceremonii. Janaki Abraham (2010) opisała skrajny przypadek, kiedy goście mogli obejrzeć ślub dopiero na filmie, bo wcześniej zasłaniali go nagrywający. Zaletą materiału, jakim jest film wykonany w ramach usługi komercyjnej, jest z punktu widzenia badacza profesjonalne pod względem technicznym wykonanie nagrania, a także stosunkowo duża dostępność nagrań tego typu. Film w porównaniu z fotografiami, które łatwiej kontrolować, i tak „załapuje” w kadrze wiele elementów dodatkowych, niezaplanowanych przez uczestników i filmujących, jak np. głosy spoza kadru, osoby i akcje dziejące się równocześnie z głównym scenariuszem i widoczne „na brzegach” lub w tle obrazu znajdującego się w centrum kadru. Z punktu widzenia analizy jest to duża zaleta, bo obraz niesie więcej informacji o sposobie organizacji całego procesu. Korzystne dla badań błogosławieństwa jest także to, że ten rytuał jest na tyle krótki i na tyle ważny, że często pozostaje zachowany w końcowej wersji filmu w całości i nie obowiązują w ujmowaniu go konwencjonalne skrypty pokazywania romantycznej miłości, gdyż jego główny temat jest inny. Względy te zdecydowały o wyborze tego właśnie fragmentu filmów weselnych do szczegółowego badania.

W przedstawionej analizie kod wizualny potraktowany został jako główny, ale ściśle związany z aktywnością głosową uczestników. Technicznie procedura analizy wyglądała w taki sposób, że nagrania filmowe zostały rozbite na poszczególne klatki za pomocą komputerowej opcji *print screen*, które zachowano w sekwencjach dokumentujących poszczególne fazy przebiegu rytuału i wszystkie widoczne gesty uczestników (*stop-motion analysis*). Do serii obrazów przypisano następnie transkrypcje wypowiedzi uczestników, uwzględniając także głosy osób niewidocznych na obrazie. Zapisowi podlegały zarówno gesty mieszczące się w scenariuszu rytuału, jak i wszystkie inne widoczne formy aktywności nagranych osób.

Analizując organizację przebiegu błogosławieństwa zwrócimy uwagę na to, jak wytwarza się na bieżąco w danej sytuacji sekwencyjny porządek (kolejność) i podobieństwo (spójność) gestów. Co występuje w wielu wykonaniach, a co je różnicuje? Najbardziej będzie interesować nas kwestia, jakie znaczenie społeczne rytuału błogosławieństwa wyłania się, jeśli weźmiemy pod uwagę szczegóły jego organizacji?

Organizacja całości rytuału – serie gestów i ich koordynacja

Przy pobieżnym obejrzeniu nagrań rzuca się w oczy ujednoczenie form rytuału. Błogosławieństwo organizowane jest w największym pokoju mieszkania lub w salonie, rzadziej w przestrzeniach przejściowych typu przedpokój, korytarz czy hall, wyjątkowo na podwórku przed domem. W pomieszczeniu stoi stół zaaranżowany w ołtarzyk, przykryty białym obrusem, a na nim umieszczone są podstawowe rekwizyty: kropidło, woda święcona, krucyfiks lub krzyżyk drewniany, kwiaty dekorujące stół, świeca. W pokoju elementem wyposażenia ułożonym specjalnie na ten czas może być dywanik, obrus lub poduszki oznaczające miejsce do uklęknienia pary. Uczestnikami są w wersji minimalnej rodzice i państwo młodzi, ale zwykle obecnych jest nieco więcej członków rodziny w roli aktywnych uczestników lub publiczności. Widzowie często tłoczą się przy drzwiach, a czasem zza progu zagląдают tylko do środka. Obecni są także członkowie profesjonalnej obsługi ceremonii: osoby filmujące i robiące zdjęcia, a czasem muzyk z instrumentem.

Początek rytuału stanowi zazwyczaj zebranie się i ustawienie ubranych już uczestników w pokoju (jest to zwykle uklęknienie pary młodej) oraz słowna formuła zaczynająca („prosimy o błogosławieństwo” lub pierwsze wykonanie „błogosławie”). Koniec zaznacza powstanie pary młodej i wyruszenie jej w stronę wyjścia. Cała część główna rytuału zorganizowana jest jako pewna liczba mniej lub bardziej podobnych serii gestów wykonywanych przez kolejnych aktywnych uczestników za osobą, która wykonała je pierwsza.

Przykład 1. Średniej wielkości wieś w województwie świętokrzyskim

Pierwszy przykład jest fragmentem ceremonii, który został poprzedzony symbolicznym „wykupowaniem za wódkę” panny przez pana młodego od męskiego przedstawiciela rodziny panny (drużba, świadek) oraz wkładaniem banknotów do butów narzeczonej przez pana młodego na znak jego zasobności i zdolności do finansowego utrzymania żony. Zamieszczona poniżej króciutka sekwencja pokazuje, w jaki sposób pan młody interakcyjnie uzgadnia z innymi początek rytuału.



Fot. 1a.



Fot. 1b.



Fot. 1c.

Przykład 1. Fragment 1²

- 01 Pa patrzy na kamerzystę (fot. 1a), a potem na rodziców panny młodej (Pi).
- 02 Mpa patrzy na Pa (fot. 1a), a następnie (fot. 1b) na rodziców Pi.
- 03 Pa: **Kochani rodzice:: Prosimy wa:s o błogosławieństwo:?**
- 04 Pi: ()
- 05 PM klękają, Pa nieco wyprzedza ruch Pi.
- 06 PM i widzowie kierują wzrok na miejsce, w którym uklęknie PM (fot. 1c).

² Fotografie zostały poddane graficznej obróbce w celu zamazania twarzy uczestników. Transkrypcja wypowiedzi jest wyróżniona pogrubioną czcionką. W transkrypcjach oznaczenia uczestników zostały ujednolicone w taki sposób, że Pi oznacza pannę młodą, Pa pana młodego, PM parę młodą, Xk, Xm – odpowiednio kobiecy i męski głos osoby niewidocznej na obrazie, Opi oznacza ojca panny młodej, a Opa ojca pana młodego, Mpi matkę panny młodej i Mpa matkę pana młodego, Bpi – babcię panny młodej. Strzałka wklejona w obraz zaznacza interesującą i omawianą w tekście szczegół, najczęściej gest lub kierunek spojrzenia.

Na zapisach poklatkowych widać, że klękanie pary jest interakcyjnie, z uwagą „prowadzone”: wykonanie czynności poprzedza wyprzedzające ją spojrzenie pary i publiczności w dół, na miejsce, gdzie młodzi zaraz uklękną (fot. 1b i 1c). Współpraca grupy stojącej przy drzwiach polega głównie na „daniu przestrzeni” zarysowującej się akcji i skoncentrowaniu na niej swojej uwagi. Matka pana młodego widoczna w tle patrzy na niego w momencie, kiedy podejmuje on decyzję o rozpoczęciu sekwencji (fot. 1a), a kiedy decyzja już została podjęta i potwierdzona, odwraca wzrok w stronę mających zaraz rozpocząć akcję rodziców panny młodej (fot. 1b).



Fot. 2a.



Fot. 2b.

Fot. 2a. Ustawienie uczestników w trakcie udzielania błogosławieństwa przez matkę panny młodej (początek pierwszej serii gestów). Matka trzyma w ręku kropidło zrobione z zielonej gałązki.

Fot. 2b. Matka panny młodej odchodząc po wykonaniu serii gestów odwraca się i ociera łzy.

Przykład 1. Fragment 2

- 07 Mpi podchodzi i staje naprzeciwko klęczącej PM.
- 08 Mpi: **Ghm ghm? .hh >błogosławimy was w imię Ojca i Syna i Ducha świętego.**
- 09 Mpi trzymając gałązkę kreśli nią krzyż w powietrzu, następnie pochyla się
- 10 i przytrzymując twarz Pi prawą ręką całuje ją w oba policzki.
- 11 Xk: **Nie płaka:ć!**
- 12 Xk: **Mhm?**
- 13 Opi: **Ciesz:ć!**
- 14 Xk: **[() przecież to nie pogrzeb.**
- 15 Opi: **[ciesz:ć.**
- 16 Xk: **[(trzeba się śmiać) przecież to nie pogrzeb.**
- 17 Mpi bierze krzyżyk i podaje do pocałowania Pi potem Pa, odstawia krzyżyk, ociera
- 18 palcem oczy i pociąga nosem.

Fragment 2 zbudowany jest z serii gestów matki panny młodej należącej do porządku rytuału (wersy 7–10 i 17) oraz sekwencji wstawionej (11–16), która stanowi komentarz dotyczący ekspresji jej emocji w czasie rytuału. Dyscyplinujący komentarz dotyczący łez, które pojawiły się w oczach matki, wykonany został przez kobietę spoza kadru i ojca panny młodej. Matka sama starała się te łzy ukryć, dyskretnie je ocierając i odwracając się od innych (fot. 2b).

Przykład 1. Fragment 3



Fot. 3a



Fot. 3b

Fot. 3a. Panna młoda niepotrzebnie nastawia drugi policzek, gdy pan młody zaskoczony nie zdążył się przygotować.

Fot. 3b. Matka panny młodej wskazując palcem „wytyka” łzy kobiecie stojącej poza kadrem, która wcześniej strofowała ją za płacz. W tym samym czasie matka pana młodego, lekko odwrócona, ociera łzy.

- 19 Opi staje przed klęczącymi i trzyma gałązkę-kropidło przed sobą.
- 20 >Błogosławię was w imieniu Ojca i Syna i Ducha świętego am.<
- 21 Opi na chwilę zatrzymuje się, wykonuje mikro ruchy głową w prawo w lewo, następnie całuje Pi jeden raz.
- 22 Pi przybliży twarz do drugiego całusa, który nie następuje (fot. 3a).
- 23 Opi nie prostując się od razu całuje w najbliższy policzek Pa.
- 24 Opi staje przed parą i potrząsa lekko gałązką bezkierunkowo, na środku
- 25 Mpi wskazuje palcem na kobietę poza kadrem (fot. 3b) (w tym czasie Mpa ociera łzy)
- 26 Mpi: **mówi nie płakać a sama ma łzy**
- 27 Pi ociera sobie szybko policzek.
- 28 Mpi: °hah°
- 29 Opi podaje krzyżyk do pocałowania kolejno Pi i Pa.
- 30 Mpi robi krok w tył robiąc miejsce dla Mpa i chwytając za ramię Opi, aby go przemieścić
- 31 Mpi: °Troszeczkę.°

We fragmencie 3 ojciec panny jako drugi wykonuje serię gestów rytualnych. Widzimy zarówno duże podobieństwo w stosunku do pierwszego wykonania (jego „deklarację identyczności”) oraz kilka drobnych zakłóceń, takich jak zamiana „w imię” na „w imieniu” (wers 20), krótkie zatrzymanie na środku jakby dla podjęcia decyzji, co dalej (21), niejednoznaczne wskazanie pannie młodej, ile razy będzie pocałowana, co wywołuje jej pomyłkę w odczytaniu momentu zakończenia tego gestu (wers 23, fot. 3a) i niepewność w stosunku do właściwego sposobu pomachania kropidłem (pomiędzy machnięciem i krzyżem zakreślonym w powietrzu, wers 25). Sekwencję wstawioną stanowi tu ingerencja matki panny młodej, która wytyka kobiecie stojącej poza kadrem łzy na policzku, „odwodziąc się” w ten sposób za jej wcześniejszy komentarz na temat jej własnych łez (26–27). Wersy 31–32 obejmują drugą w tym fragmencie sekwencję wstawioną, także zainicjowaną przez matkę panny młodej, która „przezwycięża” męża, aby zrobić miejsce w centrum dla kolejnych wykonawców rytuału. Kolejny fragment (nr 4) zamieszczony poniżej, poświęcony jest następnej serii rytualnych gestów skierowanych do pary młodej, wykonanych tym razem przez matkę pana młodego.

Przykład 1. Fragment 4

- 33 Mpa podchodzi z gałązką trzymaną przed sobą
 34 Mpa: **Błogosławie wa- Was w imię Ojc- .h i Syna i Ducha Świętego.**
 35 Mpa kreśli starannie i powoli krzyżyk gałązką na czole Pi, potem Pa, przekłada
 36 gałązkę z lewej ręki do prawej i odkłada ją, bierze krzyżyk prawą ręką, przekłada go
 37 do lewej i podaje do pocałowania Pi i Pa, na chwilę zatrzymuje się po podaniu
 38 krzyżyka Pa. Odkłada krzyżyk, lekko przyspiesza wracając, całuje Pi i Pa, uśmiecha
 39 się stając ponownie przed nimi.
 40 Mpa: **Życie szczęśliwie, niech was Bóg po-** (podnosi rękę do brwi) **błogosławi i Matka**
 41 **Boża.** (skinięcie głową)
 42 Pi (skinięcie głową) °**dziękuj(emy)**°

Widzimy tu zarówno staranność, jak i pewne trudności w wypowiedzianiu formuły błogosławieństwa przez matkę pana młodego (34) oraz chwilę zawahania lub zagubienia w trakcie wykonania, kiedy zatrzymuje się na chwilę jakby zastanawiając się, co dalej (37), a podjąwszy decyzję dodaje brakujące elementy i jeszcze coś więcej – powtarza błogosławieństwo po raz drugi i wypowiada krótkie życzenia (40–41). Nietypowe, zarówno w odniesieniu do całej serii wykonanych w tym przykładzie, jak i w pozostałych nagraniach błogosławieństw jest podziękowanie panny młodej w odpowiedzi na gest przyszłej teściowej (42), które można odczytać w tym kontekście jako rodzaj udzielonego jej wsparcia. Dziękując za błogosławieństwo panna młoda pokazuje teściowej, że ta nie musi robić nic więcej.

Dalej opuszczono spory fragment transkrypcji, w którym kolejne serie analogicznych gestów wykonują kolejno ojciec pana młodego, dwie pary rodziców chrzestnych i dziadkowie. Warto jednak zaznaczyć, że zarówno po zakończeniu udziału ojca pana młodego (jako ostatniego z rodziców), jak i po błogosławieństwach wszystkich chrzestnych miały miejsce krótkie, zbiorowe negocjacje dotyczące tego, czy i kto będzie następny, wskazujące na to, że tylko udział rodziców w roli aktywnych wykonawców rytuału nie budził wątpliwości (Fragment 5).



Fot. 4a



Fot. 4b

Przykład 1. Fragment 5

- 85 Mpi wskazuje palcem i szepcze (fot. 4a), macha ręką w stronę grupki przy drzwiach.
 86 Mpi: **Babcia**
 87 Opi: **Babcia weź**
 88 Xk: **Babcie.**
 89 Bpi: **Chodź dziadek.**
 90 Bpi patrzy przez otwarte drzwi na zewnątrz pokoju i postępuje w stronę stolika,
 91 dziadek za nią.
 92 Mpi chwytą świadka za ramię i przesuwa.
 93 Mpi: **Możemy sobie tam przejść (bo tu) [ciasno chodź (do kamerzysty, fot. 4b)**
 94 Kamerzysta: **[proszę bardzo**
 95 Opi: **[przejdźmy**

Mimo że konsultacje były zbiorowe, zaznaczyła się tu organizacyjna rola gospodyni i zarazem matki panny młodej, która podjęła decyzję jednoznacznymi gestami nawołując kolejnych uczestników (85, fot. 4a). Charakterystyczne dla jej roli było także to, że to ona zwróciła się do kamerzysty z zapytaniem, czy sposób ustawienia obecnych nie przeszkadza mu w filmowaniu (93, fot. 4b). Inne osoby współpracowały z nią, powtarzając jej nawoływanie i pomagając w przemieszczaniu stojących. Cały powyższy fragment poświęcony jest organizacji przebiegu rytuału i w tym sensie ma status sekwencji wstawionej.

Przykład 1. Fragment 6

- 107 Bpi: **Aha:: jeszcze krzyżyka nie dałam** ↑**a:: to** (skinięcie i uśmiech do Pi)
 108 Pi skinięcie i uśmiech.
 109 Bpi: **z wrażenia Hah**
 110 Krótki śmiech zbiorowy.

Fragment 6 pochodzący z tego samego przykładu zawiera postzakończenie przedostatniej sekwencji gestów przez babcię panny młodej, która dopiero obserwując wykonanie dziadka uświadomiła sobie, że w jej własnym wykonaniu zabrakło podania krzyżyka do pocałowania państwu młodemu. Jej wypowiedź w wersie 107 zawiera zarazem sygnał rozpoznania błędu, jak i zwolnienie się z konieczności jego naprawienia („nie szkodzi”) i później krótkiego usprawiedliwienia („z wrażenia”, 109). Pozostali uczestnicy w wersach 108 i 110 zaakceptowali i potwierdzili żartobliwy charakter jej usprawiedliwienia. Dla uczestników najwyraźniej skuteczna była sama intencja odtworzenia sekwencji gestów jak należy, a nie faktyczne zachowanie ilości, jakości i kolejności gestów. Możliwe także było, jak widzieliśmy w przypadku matki pana młodego, dodanie jakiegoś elementu od siebie. Wszystkie te sytuacje (ominięcie, dodanie i zamiana na nieco inny, podobny gest, utrzymany w podobnej konwencji i wykonany w serii) można było zaobserwować regularnie w przypadku osób, których wykonania nie zostały tu zamieszczone, a należały zarówno do analizowanego przykładu rytuału, jak i pojawiły się w wykonaniach błogosławieństwa w innych rodzinach. Ostatni fragment z tego przykładu pokazuje wzajemne utwierdzenie się uczestników w przekonaniu, że wszystkie osoby, które powinny, wzięły już w udział w wykonaniu rytuału, więc można go zakończyć.

Przykład 1. Fragment 7

- 111 Pi: **no to co:?**
 112 Xm: **Wszyscy:? Ta:k?**
 113 Bpi: [**chyba tak?**
 114 Xk: [**wszyscy**
 115 Wstaje najpierw Pi, za nią Pa.

Podsumowanie układu serii gestów rytualnych

Kiedy podsumujemy serie gestów wykonanych przez wszystkich dziesięciu uczestników rytuału pokazanego we fragmentach w przykładzie pierwszym (w którym brali udział kolejno rodzice, chrzestni i dziadkowie) widzimy, że dla skuteczności rytuału niezbędne było wypowiedzenie formuły „błogosławieństwo” z gałązką w rękę i pocałowanie kłęczących. Jeśli jednak zwrócimy uwagę na

sposób podejścia do kłęzącej pary, wzięcie kropidła ze stolika i pokropienie nim, podanie krzyżyka do pocałowania oraz skoordynowanie tego ze słowami i pocałunkami widzimy, że całość była zarazem trudniejsza do wykonania i bardziej dowolna. Pod tym względem każdy kolejny występ był jakąś innowacją. Uczestnicy na bieżąco decydowali, jakich dokładnie słów użyć, w jakiej kolejności i jakie dokładnie gesty wykonać. W analogicznych sytuacjach zapisanych w innych rodzinach zmienność porządku gestów obejmowała jeszcze inne szczegóły, jak np. kreślenie krzyżyka kciukiem na czole młodych (patrz przykład 2 poniżej) lub żegnanie się, a także dłuższe wypowiedzi wyrecytowane z pamięci lub zaimprovizowane na miejscu „od siebie”. Niezależnie od tego, czy niektóre z wymienionych gestów zostały pominięte, czy wszystkie wykonane i w jaki dokładnie sposób – wszystkie one niewątpliwie należały do głównej serii, które czyniły tę sytuację rytualną. Osoby wykonywały ją w sposób, który miał wyglądać na podobny do wcześniejszych wykonań, jednak widoczne było także ich wyraźne zróżnicowanie. W sumie można uznać, że dla wykonania rytuału typowe były łącznie: niepewność, nadmiarowość, niekompletność i zmiany kolejności. **Niepewność** widoczna była głównie w aspektach czasowych wykonania (zatrzymanie się na chwilę i przed podjęciem dalszych kroków, drobne ruchy w tę i tamtą stronę, podjęcie i wycofanie inicjatywy, przyspieszenie i powtórzenie jako znaki poprawki) oraz w sposobie mówienia cicho i niewyraźnie, zająknięciach, trudności złapania oddechu, zerkaniu na innych w oczekiwaniu na potwierdzenie lub wsparcie. Niekompletność i nadmiarowość – określone są tu lokalnie, na podstawie tego, co sami uczestnicy wykonywali w mniejszym lub większym zakresie niż inni w ramach przyjętego repertuaru. Gesty niekonieczne dla skutecznego błogosławieństwa, a wykonywane i to czasem wielokrotnie, określone zostały jako **nadmiarowe** i należało do nich głównie powtarzanie w tych samych lub różnych wersjach znaków krzyża oraz pocałunków. Krzyż, kreślony w powietrzu lub na czole kłęzących, przeżegnanie się, całowanie krzyża, używanie wody święconej i imion boskich, zdają się być tu najwyraźniejszymi elementami sakralizacji wydarzenia. **Niekompletność** z kolei oznaczała pominięcie niektórych gestów, które inni uczestnicy uznali za należące do wymaganego porządku rytualnego. W opisywanym przykładzie najczęściej dotyczyła ona niepodania krzyżyka młodym. Jak widzieliśmy, jedna z wykonawczyń brak ten skomentowała jako błąd, ale uznała ostatecznie, że nie wymaga on naprawienia. W innych seriach gestów brak tego rodzaju nie był w ogóle komentowany ani poprawiany. Nadmiarowość, niekompletność i zmiany kolejności gestów łącznie powodowały, że przebieg rytuału był w pewnym stopniu dla uczestników nieprzewidywalny, co zwiększało niepewność uczestników oraz chwilami utrudniało koordynację pomiędzy nadawcą i odbiorcą gestu. Było to w omawianym przykładzie szczególnie widoczne w odniesieniu do panny, wobec której każdy z wykonawców wykonywał pierwszą z dwóch swoich

serii. Wobec pana młodego, który był drugi z kolei, wykonawcy okazywali nieco więcej pewności, bo powtarzali dokładnie pierwszą serię swoich gestów.

Sekularyzacja wydarzenia, czyli uzupełnienie go lub zastąpienie mniej świętym, znanym z codziennych okazji działaniem, polegało przede wszystkim na pominięciu i zastąpieniu formuły „błogosławię” lub „Bóg błogosławi” formułą składania życzeń państwu młodym „na ich nowej drodze życia”, dodanie do wypowiedzi i gestu czegoś „osobistego”, śmiech lub żarty. W wyjątkowych przypadkach nastąpiło wmieszanie do błogosławieństwa innego rytuału, takiego jak witanie młodych w domu weselnym chlebem, solą i wódką, oraz przeniesienie błogosławieństwa w inne miejsce ceremonii (już po ślubie).

Jeśli chodzi o „sekwencje wstawione”, mamy tu na myśli wymiany słów i gestów między uczestnikami, które miały miejsce w tle, na boku lub w krótkich przerwach pomiędzy seriami gestów rytualnych. Miały one różnorodny charakter – zawierały komentarze wobec przejawianych emocji, żarty lub uwagi wspomagające organizację rytuału (np. zaznaczające moment rozpoczęcia i zakończenia serii, kompletność wykonania, określające udział dodatkowych osób, ustawienie ich, uzgodnienia z kamerzystą, fotografem lub muzykiem). W analizowanym przykładzie inicjatorką takich sekwencji i przez to osobą jawiącą się jako „organizatorka” całego wydarzenia była gospodyni – matka panny młodej. W jednym przypadku z analizowanego zbioru (pokazanym w przykładzie nr 2 poniżej) koordynacją zajął się w większym stopniu ojciec panny młodej (gospodarz) „wypychając” swoją żonę do wykonania pierwszej serii (fot. 5). W innym (Przykład nr 3) rolę koordynatora przyjął ojciec pana młodego (gość). Oba te przykłady zaprezentuję poniżej ze względu na ich ważne implikacje interakcyjne, które mogą nas przybliżyć do zrozumienia mniej widocznego na pierwszy rzut oka, relacyjnego charakteru rytuału.

Znaczenie kolejności wykonawców i ustawianie relacji w układzie nowej rodziny

Święta i okazje uroczyste obejmują wyjątkowe nagromadzenie rytualnych gestów uprzejmości, szczególnie tych, które dotyczą relacji gospodarze – goście (Straczuk 2013; Skowrońska 2014; Rancew-Sikora 2015; Pisarek 2016; Rancew-Sikora i Żadkowska 2017). Ze względu na tymczasową ważność nowej relacji, która pojawiła się w domu wraz z przyjściem gości, zmieniają się relacje w parach gospodarzy i gości. Zdecydowana większość błogosławieństw odbywa się w domu rodzinnym panny młodej, zatem jej rodzice są gospodarzami, a rodzice pana młodego najważniejszymi w tej chwili gośćmi. Sprawa ta jest o tyle istotna, że relacje między gospodarzami i gośćmi nakładają się na sposób organizacji błogosławieństwa. W powyższym przykładzie można zauważyć, że lekko

popychający żonę gest gospodarza wyznacza jej rolę gospodyni (i zarazem dąży do kontrolowania sytuacji), ale gospodyni wykonuje rytualny gest grzeczności oddając pierwszeństwo gościowi (matce pana młodego), która z kolei ten gest uprzejmie odrzuca, uznając prawa gospodyni do pierwszeństwa (fot. 5a). Ich wymiana gestów jest rytualna pod względem okazywania grzeczności pozytywnej (zauważenie i docenienie osoby) i negatywnej (danie jej prawa do autonomicznego podjęcia decyzji) (Brown i Levinson 1987). Moment negocjacji matek można rozumieć jako decydujący dla tego, która zasada zwycięży: prawo gościnności czy prawo gospodarza. Obserwując dalszy przebieg rytuału możemy sprawdzić, czy gospodarz realizuje swoją „władzę” dalej, kontrolując czynności pozostałych uczestników rytuału, ale widzimy, że stało się nieco inaczej i zgodnie z logiką lokalnego uczenia się rytualnych powinności – w parze rodziców pana młodego (gości) odtworzony został wzór „wypychania” żony przez ojca pana młodego (fot. 5b). Dopiero o zakończeniu rytuału decyduje znów gospodarz, tym razem w porozumieniu ze swoją córką i fotografem (na filmie widzimy ich kontakt wzrokowy i potwierdzenie zakończenia przez skinięcie głową).

Przykład 2. Niewielka wieś w województwie dolnośląskim



Fot. 5a.



Fot. 5b.

Fot. 5a. Gospodarz (ojciec panny młodej) „wypycha” gospodynię (swoją żonę i matkę panny młodej) jako pierwszą, a ona oddaje swoje prawo pierwszeństwa gościowi (matce pana młodego). Matka panny wychodzi na środek dopiero po odmowie matki pan młodego.

Fot. 5b. Ojciec pana młodego powtarza gest „wypychania” na środek wobec swojej żony.

W przedstawionym poniżej, kolejnym przykładzie jest moment podobnych negocjacji gospodyni (matki panny młodej) i gościa (matki pana młodego), który jednak zostaje tym razem rozstrzygnięty na korzyść gościa. W sekwencji zamieszczonych poniżej obrazów (fot. 6a-6d) widzimy, że wiąże się to

z przejściem koordynującej roli nad wykonaniem całego rytuału przez gościa (ojca pana młodego).

Przykład 3. Małe miasto podwarszawskie, województwo mazowieckie



Fot. 6a



Fot. 6b



Rys.6c.



Rys.6d.

Fot. 6a. Matka panny młodej stoi z boku i kieruje oczekujące spojrzenie ku rodzicom pana młodego, oddając im prawo pierwszeństwa w wykonaniu serii gestów rytualnych.

Fot. 6b. Ojciec pana młodego obserwuje swoją żonę w trakcie wykonywania pierwszej serii gestów rytuału.

Fot. 6c. Ojciec pana młodego zaprasza gestem matkę panny młodej do wykonania jej partii.

Fot. 6d. Matka panny młodej w lekkim skłonie oddała się do państwa młodych, a ojciec pana młodego zaprasza gestem ojca panny młodej do wykonania rytuału.

Zmianie kolejności wykonawców towarzyszy zmiana kolejności odbiorców rytuału – bo rodzice pana młodego lokalnie ustalają, że pierwszym, ku któremu się zwrócą z błogosławieństwem, będzie ich syn (pan młody) klęczący po lewej stronie pary. „Uprzejme”, zapraszające gesty ojca pana młodego w tym

akurat wykonaniu rytuału faktycznie oznaczały przejście roli przynależnej gospodarzom i odsunięcie ich tym samym na dalszy plan w ich własnej przestrzeni domowej. Co ciekawe w tym „umniejszającym” ich pozycję działaniu ojciec pana młodego dostał wsparcie od muzyka, który zaczął głośno i skocznie grać sygnalizując zakończenie rytuału jeszcze w trakcie udzielania błogosławieństwa przez matkę panny młodej, a całkowicie zagłuszając występującego po niej (na końcu całego rytuału) ojca panny młodej. Nietypowe dla całego zbioru nagrań było tu też zachowanie panny młodej, która najwyraźniej nie mogła opanować śmiechu, co doprowadziło ją do czegoś podobnego do szlochania. Bezskuteczne w tym wypadku były jej własne próby ukrycia tej ekspresji przez zasłanianie ust dłonią, czy kierowane do niej polecenia innych „spokojnie”, „uspokój się”. Nie wiele też pomagały towarzyszące jej uprzejme półśmiechy pozostałych. Jest prawdopodobne, choć trudno to jednoznacznie wykazać, że jej napięcie związane było z nietypowym „ustawieniem” całego układu rodzinnego, który mógł osłabić względną pozycję jej rodziny i niej samej.

W pozostałych przypadkach, których nie omówię tu dokładniej, można było zaobserwować jeszcze inne zadania realizowane równoległe z rytuałem lub w konflikcie z jego porządkiem przez gospodynię domu i zarazem matkę panny młodej, które przybliżają nas do rozpoznania ambiwalencji jej pozycji. W jednym z nich matka wykonała swoją serię rytualnych gestów jako ostatnia w kolejności i skończyła cały rytuał pochylając się nisko i zabierając poduszki z czerwonymi sercami spod nóg pary młodej i odkładając je na kanapę. W innym, gospodyni jeszcze przed końcem rytuału wybiegła z pokoju za małą dziewczynką (jej wnuczką i dzieckiem pary młodej), zdradzając tym samym, że na niej spoczywała odpowiedzialność za dziecko. Są to przykłady pokazujące wielozadaniowość matek, która obejmowała wykonanie głównej pracy osoby prowadzącej rytuał, ale też okazanie innym gościnności i usuwanie się w cień, oraz wykonywanie zadań pomocniczych i podległych. Rola gospodyni uwidoczniła się zwłaszcza w chwili potencjalnych zakłóceń przebiegu rytuału, kiedy to ona wiedziała, co trzeba zrobić i mówiła to innym, podejmowała działania naprawcze oraz uzgadniała bieżące sprawy z zatrudnionymi na tę okazję profesjonalistami.

Wnioski

Z przedstawionych, wybranych przykładów wyłania się obraz, w którym katolicki rytuał błogosławieństwa, poprzedzający ślub kościelny, kształtowany był zarówno przez procesy rytualizacji i sakralizacji, jak i procesy sekularyzacji przez włączenie elementów charakterystycznych dla interakcji codziennych, przy czym procesy interakcyjne raczej nie konkurowały z porządkiem rytuału, lecz towarzyszyły mu i wspomagały go, oraz modyfikowały i rozszerzały jego

znaczenie. Zebrani w celu przeprowadzenia rytuału aktorzy nie działali w pojedynkę, lecz współpracowali w parach i zespołach, co jest charakterystyczne dla koordynacji działania wielu uczestników w zorganizowanej (zogniskowanej) interakcji (Lerner 1993).

Generalnie można było odnieść wrażenie, że uczestnicy na miejscu, czasem dopiero w chwili działania uczyli się szczegółowych sposobów wykonania swoich kwestii. Świadczyły o tym momenty okazywania niepewności, chwilowego zagubienia, drobnych przejawów braku koordynacji i pomyłek oraz to, że dobór rytualnych gestów był bardziej podobny w obrębie danej (właśnie łączonej) rodziny, której członkowie wzajemnie się naśladowali, niż pomiędzy różnymi domami. U niektórych uczestników były widoczne oznaki unikania rytualnej ekspozycji, kiedy starali się zrobić, co trzeba, możliwie szybko, krótko i cicho. U innych zaobserwować można było próby zastąpienia obcej i poważnej kościelnej formuły bardziej swojską formułą składania życzeń i wprowadzenia żartobliwego dystansu. Niektóre z gestów, początków i zakończeń serii były uzgadniane z innymi (w tym z muzykami, fotografami i filmującymi), inne stanowiły samodzielnie wprowadzone innowacje. Jako cechy charakterystyczne dla wykonania gestów rytualnych wyłoniły się ich: niekompletność, nadmiarowość i zmiany kolejności. W odniesieniu do powyższych spostrzeżeń chciałybym zwrócić uwagę na istotne mechanizmy, kondensujące relacyjne znaczenia tego rytuału, o których zbadanie nam tutaj przede wszystkim chodziło.

Rytuał przyjmowania pary do rodziny i znaczenie performatywnej identyczności

Charakterystyczne dla przebiegu badanego rytuału było to, że uczestnicy traktowali samych siebie i innych jako należących do ponadindywidualnych „zestawów” ról połączonych jasno określonymi relacjami (para, krewni, gospodarze) czy „kategorii” znajdujących się na podobnej pozycji w sieciach relacji (matek, ojców, dziadków, chrzestnych). Tożsamości te były podkreślone przez sposób ustawienia ich w przestrzeni zrytualizowanej oraz kierowanie do nich oczekiwań co do podejmowania analogicznych zadań rytualnych, różniących się centralnością i poziomem aktywności.

W wykonaniu błogosławieństwa najważniejszym rysem organizacji było „odgrywanie jednakowości serii” gestów rytualnych. Po pierwsze gesty danego uczestnika były takie same w odniesieniu do pana młodego i panny młodej, z których jedna osoba była przedstawicielem własnej rodziny, a druga była dopiero oficjalnie do niej wprowadzana. Można zatem sądzić, że jest to rytuał istotny dla symbolicznego pokazania istnienia pary „jednakowych” z punktu widzenia rodziny członków, a tym samym rytualnego tworzenia ich jako „pary”. Gest ten obejmował zarówno akt symbolicznej separacji od własnego bliskiego przez przyjęcie formalnego stosunku wobec niego/niej, a z drugiej – zbliżenia

się do „obcego”, który został tu potraktowany dokładnie tak samo jak „bliski”. Po drugie, organizacja całości w formie serii identycznych gestów wykonywanych przez kolejnych uczestników mogła symbolizować równorzędność ich pozycji w całym przekonstruowanym właśnie układzie relacji. Mniej wyeksponowane *explicite* było ustalane na miejscu, w chwili wykonania, zróżnicowanie kolejności wykonań przez pary rodziców i w obrębie ich par. Warto podkreślić, że w tym momencie dążenie do identyczności wykonań i postępowanie według „tradycyjnego schematu” ukrywało lub niwelowało zróżnicowanie relacji istniejących wewnątrz obu rodzin i pomiędzy nimi w warunkach zwiększonej społecznej ekspozycji ich prywatności oraz możliwej niepewności związanej ze zmianą statusu pary młodych i całego układu rodzinnego.

Ustawianie (się) teściowej. Znaczenie kolejności w wykonaniu rytuału

W transkrypcjach wykonań rytuału błogosławieństwa przez kolejne osoby widać było, że podstawowe znaczenie dla projektowania sposobu wykonania rytuału miała pierwsza osoba, która robiła swoją serię. Zdecydowanie najczęściej pierwszeństwo wykonania i koordynująca rola przypadły matce panny młodej i zarazem gospodyni w jej własnym domu. W ten sposób ustawiana była także jej rola jako przyszłej teściowej. Było to tym bardziej skuteczne wytworzenie, że uwaga zebranych nie była skoncentrowana na niej – a ona, kontrolując szczegóły danej sytuacji, kierowała uwagą innych, pozostawała reżyserem wytwarzającego się właśnie układu i sama nabierała nowego znaczenia, którego nie miała przed rytuałem. Rzadziej widoczna była koordynująca rola gospodarza. Mimo że regularne i oczekiwane, pierwszeństwo matki panny młodej nie było przyjmowane automatycznie. Widzieliśmy gotowość przynajmniej niektórych matek-gospodyń do oddania pierwszeństwa na rzecz gościa, kiedy gościnność nakładała się na rytuał błogosławieństwa z zasady neutralny wobec kolejności rodziców. W jednym z opisanych przypadków uprzejmy gest matki panny został odrzucony w goście uprzejmości odwzajemnionej przez matkę pana młodego, ale w drugim został wykorzystany do przejęcia koordynacji całości przez ojca pana młodego (gościa) i odsunięcia zwyczajowo uprzywilejowanej w tym miejscu gospodyni.

Rola teściowej *in statu nascendi* ukazuje się w ambiwalencji wychwyconej przez Marcela Maussa (2013 [1929]) w społecznościach tradycyjnych, kiedy pokazał, że w sytuacji wieloznaczności każdy z gestów teściowej może być jednocześnie odpowiedni (na miejscu) i wpaść pod ostrze krytyki. Jej siła, kompetencja i bliskość mogą zostać uznane i docenione, ale również na różne sposoby są często neutralizowane i osłabiane za pomocą kierowanych ku niej złośliwości. Także w rytuale błogosławieństwa widoczne były oznaki wieloznaczności. Matka panny młodej była osobą, która z jednej strony miała władzę, organizowała i rządziła sytuacją, ale z drugiej strony dobrowolnie oddawała ją, ekspozowała

innych, wykonywała większość „pracy” i była do niej „wypychana”. Z jednej strony traciła panowanie nad sobą (płakała) i była za to strofowana, sama próbowała się powstrzymać przed okazywaniem emocji, a z drugiej strony jej płacz był uznany za odpowiedni, „na miejscu”, definiowany jako konieczne „wzruszenie”, skoordynowany z sytuacją i oczekiwany.

Dyskusja: Sekwencje rytualne a sekwencje biograficzne

Zastosowana metodologia nie pozwala na wyjaśnienie związku organizacji rytuału błogosławieństwa z biografiami par, ani na wysuwanie wniosków na temat częstości błogosławieństw czy ich zależności od zmiennych społeczno-ekonomicznych. Natomiast pozwala na pokazanie aspektów przebiegu regularnie pojawiających się i mniej typowych ze względu na lokalny układ interakcyjny. Uważam, że w celu zrozumienia ponadsytuacyjnego znaczenia błogosławieństwa interesująca może być próba powiązania przedstawionych mikroanaliz w dyskusji z literaturą na temat szerszych kontekstów świętowania, zawierania małżeństw oraz przemian kulturowych i społecznych w Polsce, i na świecie. Dzięki temu możemy interpretować błogosławieństwo rodziców jako zdarzenie o swoistej roli dla zachowania tradycyjnych elementów w obszarze życia rodzinnego oraz w szerszym dyskursie o znaczeniu przemian w tej sferze, w którym obecne są silne wątki normatywne i ideologiczne.

W kontekście społeczeństw późnonowoczesnych prowadzonych jest wiele badań na temat skłonności młodych do zawierania ślubu, a także statusu małżeństwa i rodziny, które dokumentują wiele istotnych zmian na tym polu (por. Slany 2002; Kalmijn 2004; Kwak 2005; Giddens 2006; Szlendak 2010; Beck i Beck-Gernsheim 2013; Schmidt 2015; Żadkowska 2016; Przybył 2017). Dane pokazują jednoznacznie, że dla wielu par decyzja o zawarciu ślubu, jego miejscu, formie i czasie, oprawie i znaczeniu stała się kwestią refleksyjnie i samodzielnie konstruowanego projektu biograficznego. Ślub wyznaniowy i ślub w ogóle z pewnością przestały być jedynym możliwym sposobem rozpoczęcia wspólnego życia. W proces szczegółowej organizacji ślubu i wesela zaangażowane są obecnie przede wszystkim przyszłe panny młode, a wykonawcami ślubnych projektów są głównie podmioty komercyjne (Sniezek 2005; Piotrowicz 2018). W sytuacji wyboru, zachowanie tradycyjnych, zrytualizowanych form kulturowych towarzyszących zaślubinom jest ciekawym problemem badawczym, który wymaga rozważenia szerszych, socjologicznych zagadnień dotyczących aktualności i siły rytuału, oraz wykracza poza kwestię religijności, choć także z nią się wiąże.

W niniejszym artykule nie zajmowaliśmy się rytuałami, które organizowano w ramach społeczeństwa tradycyjnego, w silnej sąsiedzkiej gromadzie wiejskiej, która odeszła już do przeszłości. Warto jednak pamiętać o ich

wiejskim zakorzenieniu. Wyniki badań Jadwigi Komorowskiej (1984) prowadzonych w Warszawie w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku wskazywały wyraźnie, że miejski model wesela i innych świąt opierał się na modyfikacji typu wiejskiego i tym bardziej był rozbudowany i tradycyjny, im bliższy był kontakt młodszych członków rodzin z pokoleniem ich dziadków, wsią i religijnością. Autorka wskazywała też na główną rolę kobiet w organizowaniu i podtrzymywaniu świątecznych tradycji w mieście. Z czasem repertuar świąt wiejskich był ograniczany, rzadziej organizowano także błogosławieństwo rodziców przed ślubem. Z drugiej strony jednak autorka zwróciła uwagę na to, że religijny charakter uroczystości rodzinnych po okresach spadku znaczenia i zaniku dość łatwo wracał i się odradzał. Inne ogólne tendencje odkryte i opisane przez autorkę polegały na upodabnianiu się do siebie wyjściowo odmiennie obchodzonych świąt, ujednoczeniu sposobu ich urządzania między warstwami społecznymi, skróceniem czasu ich przygotowań i ilości związanej z nimi pracy oraz przesuwaniem uwagi z jedzenia na oprawę estetyczną, prezenty i stroje.

Obecnie, po okresie zmniejszenia skali uroczystości ze względu na przestrzenne ograniczenia związane z mieszkaniem w blokach oraz eliminację udziału sąsiadów, następuje ponowny wzrost rozmiarów przyjęć, następujący dzięki wykorzystaniu specjalnie przystosowanych przestrzeni komercyjnych. Śluby „tradycyjne” to przede wszystkim kościelne śluby wyznaniowe, które są w naszym kraju w ponad 99% katolickie (Szukalski 2018). Stanowią one obecnie w Polsce około 60% wszystkich ślubów (w stosunku do 40% cywilnych), przy czym nieco większa ich proporcja jest na wsi (ponad 70%). Zaznacza się także zróżnicowanie regionalne. Najwięcej ślubów wyznaniowych organizuje się w regionach tradycyjnie najbardziej religijnych, jak podkarpackie, małopolskie, lubelskie i podlaskie (ponad 70%), nieco mniej w świętokrzyskim, wielkopolskim, mazowieckim i łódzkim (60–69%), a najmniej w województwach zachodnich i północnych (47–59%). Niezależnie od tych zróżnicowań ogólna proporcja ślubów wyznaniowych w stosunku do świeckich spada. Zmniejsza się także ogólna liczba zawieranych małżeństw rocznie oraz zaznacza się trend opóźniania momentu podjęcia decyzji pary o zalegalizowaniu związku.

Gdybyśmy zadali pytanie, co jest na pierwszym planie rytuału błogosławieństwa, to musielibyśmy odpowiedzieć, że kluczem do jego rozumienia jest jego umieszczenie w sekwencji całej ceremonii zaślubin – pomiędzy zakończeniem przygotowań do ślubu i wyjściem pary z domu. W kontekście danych statystycznych oraz literatury socjologicznej na temat rodzin i par, możemy przypuszczać, że rytuał ten prawdopodobnie w niewielkim stopniu symbolicznie odzwierciedla sytuację biograficzną opuszczenia domu rodzinnego przez pannę młodą. Być może zatem w warunkach społeczeństwa późnowoczesnego jego głównym zadaniem jest, aby rytualnie odtworzyć sytuację

nieistniejącą i nałożyć zrozumiałą siatkę społecznie podzielanych „tradycyjnych” znaczeń na wieloznaczne, dynamiczne i chaotyczne stosunki rodzinne (por. Beck i Beck-Gernsheim 2013). Przez odniesienie do „tradycyjności” symbolicznie pokazywane są nie tylko obrazy stabilnej struktury rodziny (starej i tworzonej), ale także „prawidłowe” sekwencje biograficzne osób, związków i rodzin, które biorą udział w rytuale. Warto podkreślić, że „prawidłowość” ta jest konstruowana społecznie i kontekstowa, a szczególnie promowana przez osoby o konserwatywnych poglądach, wśród których odnajdziemy także socjologów opowiadających się za tradycyjnym modelem rodziny. Podobnie jak klękanie, całowanie krzyża, ukłony, święte słowa są ogólnie rzecz biorąc otwartą deklaracją podporządkowania instytucji Kościoła oraz uznania wbudowanego w jego naukę porządku społeczno-moralnego, rytuał błogosławieństwa odtwarza normatywną kolejność wydarzeń, którą katolicki socjolog Bradford Wilcox (Lerman i Wilcox 2014) oraz Barbara Dafoe i Marline Pearson (2006) nazywają „biograficzną sekwencją sukcesu”. Do niej właśnie nawiązuje „porządek życia” wymieniony w tytule tego artykułu. Nakazuje on najpierw wziąć ślub i potem mieć dzieci, a jeszcze lepiej najpierw skończyć szkołę (studia), znaleźć dobrą pracę i wtedy przystąpić do zaślubin i rodzenia dzieci. Autorzy uzasadniają potrzebę podtrzymania tej kolejności tym, że ma ona chronić młodych ludzi przed biedą. W nauce Kościoła katolickiego byłaby to kolejność jeszcze bardziej restrykcyjnie wpływająca na życie osobiste młodych i zakazująca współżycia seksualnego przed ślubem.

Tymczasem wiele danych wskazuje, że młodzi ludzie rozpoczynają życie seksualne dużo wcześniej, niż zawierają związki małżeńskie, mieszkają w parach, dziecko rodzi się czasem przed ślubem lub poza nim, a z drugiej strony nierzadko następuje przedłużanie zależności emocjonalnej i ekonomicznej młodych dorosłych od rodziców, kiedy pozostają oni po ślubie w domu rodzinnym, i długo korzystają z pieniędzy i pomocy rodziców (Schmidt 2015; Żadkowska 2016; Przybył 2017). Scenariusze te łączą się w różnych kombinacjach na różnych wymiarach. Warto w tym kontekście wspomnieć, że wczesne rodzicielstwo (przed ślubem lub bez ślubu) najczęściej jest zakorzenione w biografiiach „trudnego życia”, kiedy młodzi ludzie cierpią na brak osobistego i finansowego bezpieczeństwa, mają utrudnione warunki rozwoju i kształcenia się, i jest tak podobnie w USA i w Polsce (Erdmans i Black 2015; Bunio-Mroczek 2016). Trzeba jednak podkreślić, że rozpoczynanie dorosłego życia inaczej, niż zakłada normatywna biograficzna „sekwencja sukcesu”, nie ma głównie zakorzenienia w przemianach moralności czy obyczaju, lecz jest zróżnicowane w hierarchii stratyfikacji społecznej. W sensie społeczno-ekonomicznym nie wszystkich „stać” na ślub, kiedy młodzi dorośli są pozbawieni odpowiedniego statusu i wsparcia od kręgu najbliższych. Krytyk koncepcji „sekwencji sukcesu” Philip Cohen (za: B. Alexander 2018) wskazuje, że oparta na normatywnych

i ideologicznych przesłankach promocja małżeństwa w praktyce nie prowadzi do zwiększenia liczby małżeństw, natomiast przywraca tendencje do stygmatyzowania dzieci urodzonych poza małżeństwem oraz przypisywania odpowiedzialności za biedę i związane z nią problemy społeczne tym, którzy ich doświadczają. Jak wskazuje Stephanie Coontz (2006), ludzie, którzy znajdują się w trudnej sytuacji życiowej, wiedzą, że upływ czasu niewiele zmieni i odkładanie decyzji o rodzicielstwie na później nie spowoduje, że dzieci zostaną wychowane w lepszych warunkach. Steven Ruggles (2015) analizując długofalowe trendy demograficzne w USA w perspektywie lat 1800–2015 wykazał, że spadek liczby małżeństw i wzrost liczby urodzeń pozamałżeńskich nie nastąpił na skutek spontanicznych zmian moralności (związanych np. z ideałami wolnej miłości) czy zwiększającymi się możliwościami skutecznego zapobiegania ciąży, ale z powodu presji zewnętrznych sił ekonomicznych, które spowodowały, że obecnie niewiele rodzin może sobie pozwolić na to, aby jedno z rodziców nie pracowało. Podobnie Jennifer Lundquist (za: B. Alexander 2018) pokazała na podstawie danych historycznych, że w warunkach stabilności i względnej równości ekonomicznej zanikają różnice między proporcjami dzieci małżeńskich i pozamałżeńskich w różnych klasach społecznych.

Jeśli weźmiemy pod uwagę wszystkie powyższe uwagi, zobaczymy, że gotowość do konformizmu i symbolicznej prezentacji „porządku” społeczno-moralnego, która polega na rytualnym przywróceniu obrazu „biograficznej sekwencji sukcesu”, może oznaczać dążenie do usytuowania siebie (i swojej rodziny) wśród społecznie i ekonomicznie „wygranych”. Warunkiem powodzenia w realizacji tego celu jest pokazanie, że uczestnicy będą „przekonujący” w rytualnie przypisanych rolach. Rytuał błogosławieństwa *odgrywa* sytuację opuszczenia domu rodziców przez młodą kobietę i jej przejścia spod władzy rodziców pod władzę męża, a także utrzymania podporządkowania młodych starszym członkom rodziny i instytucji Kościoła. Rytuały nie są na tyle plastyczne, aby wchłaniać społeczne zmiany i biograficzne zróżnicowania, więc generalnie je ignorują, pokazując raczej brak osobistych problemów i tradycyjnie wymaganą kolejność zdarzeń, niezależnie od tego, co się pod rytualnym porządkiem kryje. Przez ujednoczenie form rytuały ukrywają też strukturalne nierówności społeczne decydujące o tym, że dla niektórych rodzin może być za trudne „osiągnięcie” rytualnego wzoru. Niepewność i brak przyzwyczajenia do wykonywania rytualnych gestów naraża uczestników na drobne potknięcia, ale w zamian za to zyskują oni pewność co do obowiązywania skryptu, który sami uznają za „oczekiwany” i który im wystarczy do tego, aby zmobilizować współdziałanie rodziny i gości. Najprawdopodobniej działa to niezależnie od tego, czy ich wspólnota w ogóle istnieje poza tą odświętną sytuacją i jaka jest ich własna wiara w porządek rytualny i boski.

Zakończenie

Mimo że rytuał jest realizowany w sposób widocznie „nawiązujący do tradycji” i wykorzystujący jej „symbole”, i ma raczej „odtworzać” niż wytwarzać rzeczywistość społeczną, przy bliższym spojrzeniu widać, że jest to proces otwarty i lokalnie konstruowany, a deklaracja gotowości do „odtworzenia” może mieć pewne nieoczywiste społeczne znaczenia. Często w literaturze podkreśla się obecnie elementy wzmacniające performatywność akcji rytualnej oraz jej zindywidualizowany i skomercjalizowany charakter oraz odchodzenie od sakralizacji i rytualnego uspołecznienia. Przedstawiana tu próba badawcza opiera się na zakwestionowaniu przeciwstawiania performatywności i rytualności, i stawia pytanie o możliwość zachowania znaczenia rytuału właśnie ze względu na jego performatywny charakter, i to performatywny w dwóch znaczeniach: jako akt publicznego przedstawienia i jako akt sprawczy, którego wykonanie ma konsekwencje dla kształtowania relacji (i układów relacji), które nastąpią. Dyskusja z literaturą pozwala umieścić wykonaną próbę badawczą w szerszym kontekście zmian tradycyjności i życia rodzinnego pokazując, że przypadek błogosławieństwa rodziców jest rytuałem – zarówno w kontekście jego ewidentnie religijnego charakteru/znaczenia, jak i znaczenia przekraczającego symbolikę religijną – leżącym bardziej pierwotnie i w sposób mniej uświadomiony u podłoża specyficznej lokalnej oraz szerszej struktury społecznej. Uwikłane są w nim symboliczność, moralność i nierówności społeczne, na poziomie performatywnym (odnoszącym się do sposobu wykonania) mogą być ukrywane (i „zaleczane”) przez rytualnie porządkowane obrazy rodzinnych relacji. Indywidualizacja i komercjalizacja byłyby tu uznawane za język wyrazu lub narzędzia działania, które nie znoszą jednak mniej wyeksponowanych znaczeń relacji w tworzącej się w tym momencie grupie.

W czasie prowadzenia analiz kierowało mną przekonanie, że szczegółowe badanie może powiedzieć coś ważnego o rytuale, jego znaczeniu, społecznej roli i zmianie. Uważałam, że warto analizować różnorodność form działania uczestników i zobaczyć, czy podchodzą oni do rytuału z dużą powagą lub żartobliwym dystansem, czy postępują w sposób skonwencjonalizowany, czy nieco bardziej innowacyjny i zindywidualizowany. Doszłam do przekonania, że sposób organizacji procesu rytualnego w momencie jego wykonywania zarazem coś pokazuje i ukrywa, a dotyczy to zarówno samej rodziny, jak i jej umiejscowienia w strukturze społecznej. Wewnętrzne zróżnicowania i zmiany są na ten moment niewidoczne, tak jakby nadal aktualne było podporządkowanie starszym, stabilna, pełna rodzina i jednakowa religijność jej członków. W praktyce jest nieco inaczej i tego typu rytuały „ustawia się” performatywnie dla jakiegoś celu. Pozostaje otwarte pytanie, jak dalece zadeklarowanie, że „wszyscy” uczestnicy są w tej chwili pogodzeni ze sobą, tradycją i Kościołem, będzie miało moc sprawczą

dla biografii członków i całego układu rodzinnego. Rytualny gest podporządkowania tradycji może mieć konsekwencje, których osoby decydujące się na jego wykonanie nie muszą sobie w danym momencie uświadamiać. Jak się wydaje, może on zarówno wiązać rodzinę, jak i wspierać pewne szersze siły społeczne i zawiązywać z nimi pewien obowiązujący w przyszłości kontrakt.

Jest prawdopodobne, że nawet tak niewielka, przedstawiona powyżej próbka badawcza dotyka ważnych kwestii znaczenia tradycji i rytuału w okresie późnej nowoczesności, zaawansowanego procesu indywidualizacji i spektakularności kultury, oraz wnosi pewien wkład do debaty konkurujących ze sobą teorii. Przez analizę tego, jak dokładnie robią – próbowałam uzyskać odpowiedź na pytanie, co robią uczestnicy w chwili odtwarzania rytuału w kontekście danego układu relacyjnego. Koncentrowanie się na „prawidłowym” wykonaniu rytuału angażuje uczestników na tyle, że prawdopodobnie kwestia kształtowania relacji, budowania swojej pozycji lub ustępowanie z niej na rzecz innego, która realizowana jest w subtelnych gestach, umykała ich świadomej kontroli – co nie znaczy, że nie działała. Warto zauważyć, że ta gra relacji nie ma bezpośredniego związku z religijnym znaczeniem i tradycyjną treścią rytuału, i tylko pośredni z jego symboliką. Kończąc, skłaniam się do przekonania, że rytuał jest formą kulturową, w której objawiają się relacje społeczne w dwoisty sposób: są z jednej strony publicznie deklarowane, „odgrywane” i w ten sposób utwierdzone, ale z drugiej strony, na poziomie bardziej szczegółowym i na granicy uwagi uczestników, są ustalane na bieżąco i zmieniane, a ta subtelna gra jest tym ważniejsza, że toczy się „na widoku” innych, w kontekście zarówno kręgu bliskich sobie osób, jak i w układzie szerszym, symbolicznie przywoływanym i zakładanym.

Bibliografia

- Abraham, Janaki. 2010. *Wedding videos in North Kerala: Technologies, rituals, and ideas about love and conjugality*. „Visual Anthropology Review” 26(2): 116-127. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-7458.2010.01072.x>.
- Alexander, Brian. 2018. *What is the “success sequence” and why do so many conservatives like it?* „The Atlantic” Jul 31 <https://www.theatlantic.com/family/archive/2018/07/get-out-of-poverty-success-sequence/566414/>.
- Alexander, Jeffrey. 2010. *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*. Tłum. S. Burdziej i J. Gądecki. Kraków: Nomos.
- Arnold, Lynette. 2012. *Dialogic embodied action: Using gesture to organize sequence and participation in instructional interaction*. „Research on Language and Social Interaction” 45(3): 269–296. DOI: <https://doi.org/10.1080/08351813.2012.699256>.
- Bateson, Gregory. 1936. *Naven*. Stanford: Stanford University Press.
- Beck, Ulrich i Elisabeth Beck-Gernsheim. 2013. *Całkiem zwyczajny chaos miłości*. Tłum. T. Dominiak. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

- Bell, Catherine. 2009. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bloch, Maurice. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blumer, Herbert. 2007. *Interakcjonizm symboliczny*. Tłum. G. Woroniecka. Kraków: Nomos.
- Bolden, Galina B. 2011. *On the organization of repair in multiperson conversation: The case of "other" – selection in other-initiated repair sequences*. „Research on Language and Social Interaction” 44(3): 237–262. DOI: <https://doi.org/10.1080/08351813.2011.591835>.
- Broth, Mathias i Lorenza Mondada. 2013. *Walking away: The embodied achievement of activity closings in mobile interaction*. „Journal of Pragmatics” 1(47): 41–58. DOI: <https://dx.doi.org/10.1016/j.pragma.2012.11.016>.
- Brown, Penelope and Stephen C. Levinson. 1987. *Politeness. Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bunio-Mroczek, Paulina. 2016. *Wczesne rodzicielstwo – zagrożenie czy szansa? Nastoletni rodzice z łódzkich enklaw biedy*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Chmielecki, Konrad. 2010. *Kultura w stadium spektaklu (audio)wizualnego*. W: A. Wieczorkiewicz i M. Kostaszuk-Romanowska (red.). *Spektakle zmysłów*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 149–167.
- Collins, Randall. 2011. *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*. Tłum. K. Suwada. Kraków: Nomos.
- Coontz, Stephanie. 2006. *Marriage, a History. How Love Conquered Marriage*. London: Penguin Books.
- Dafoe, Barbara i Marline Pearson. 2006. *Making a Love Connection. Teen Relationships, Pregnancy, and Marriage*. Washington, DC: National Campaign to Prevent Teen and Unplanned Pregnancy.
- Dąbrowska, Maria. 1988. *Na wsi wesele*. Warszawa: KiW.
- Debord, Guy. 2006. *Spoleczeństwo spektaklu. Rozważania o społeczeństwie spektaklu*. Tłum. M. Kwaterko. Warszawa: PIW.
- Dejczner, Anna. 2015. „Pan od wideo”. *Troski i swawole filmowca weselnego*. W: D. Majkowska-Szajer i M. Zych (red.). *Wesele 21*. Kraków: Muzeum Etnograficzne im. S. Udzieli w Krakowie.
- Dudek, Karolina i Sławomir Sikora. 2015. *Fotografia ślubna. Moc obrazu*. W: D. Majkowska-Szajer i M. Zych (red.). *Wesele 21*. Kraków: Muzeum Etnograficzne im. S. Udzieli w Krakowie.
- Durkheim, Emilé. 1990 [1912]. *Elementarne formy życia religijnego*. Tłum. A. Zadrożyńska. Warszawa: PWN.
- Erdmans, Mary Patrice i Timothy Black. 2015. *On Becoming a Teen Mom. Life before Pregnancy*. Oakland: University of California Press.
- Garfinkel, Harold. 2007. *Studia z etnometodologii*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: WN PWN.

- Giddens, Anthony. 2006. *Przemiany intymności: seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: WN PWN.
- Girard, René. 1987. *Kozioł ofiarny*. Tłum. M. Goszczyńska. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Goffman, Erving. 1977. *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Tłum. H. Datner-Śpiewak i P. Śpiewak. Warszawa: PIW.
- Goffman, Erving. 2006. *Rytuał interakcyjny*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: WN PWN.
- Goodwin, Charles. 1986. *Audience diversity, participation and interpretation*. „Text – Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse” 6(3). DOI: <https://doi.org/10.1515/text.1.1986.6.3.283>.
- Goodwin, Charles. 2000. *Action and embodiment within situated human interaction*. „Journal of Pragmatics” 32(10): 1489–1522. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0378-2166\(99\)00096-X](https://doi.org/10.1016/S0378-2166(99)00096-X).
- Goodwin, Marjorie Harness. 1997. *By-play: Negotiating evaluation in story-telling*. W: G.R. Guy, C. Feagin, D. Schiffrin i J. Baugh (eds.). *Towards a Social Science of Language: Papers in Honor of William Labov. Vol. 2: Social Interaction and Discourse Structures*. Philadelphia, PA: John Benjamins, s. 77–102.
- Haddington, Pentti. 2018. *Leave-taking as multiactivity: Coordinating conversational closings with driving in cars*. „Language and Communication” DOI: <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2018.04.003>.
- Hałas, Elżbieta. 2001. *Symbole w interakcji*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Handelman, Don. 2010. *Rituals/spectacles*. „International Social Science Journal” DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00031.x>.
- Houseman, Michael. 1993. *The interactive basis of ritual effectiveness in a male initiation rite*. W: *Cognitive Aspects of Religious Behavior*. P. Boyer (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, s. 207–224.
- Houseman, Michael i Carlo Severi. 1998. *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*. Tłum. M. Fineberg. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Jones, Nikki i Geoffrey Raymond. 2012. “*The camera rolls*”. *Using third-party video in field research*. „The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science” 642(1): 109–123. DOI: <https://doi.org/10.1177/0002716212438205>.
- Kalmijn, Matthijs. 2004. *Marriage rituals as reinforces of role transitions: An analysis of wedding in the Netherlands*. „Journal of Marriage and Family” 66: 582–594.
- Keevallik, Leelo. 2010. *Bodily quoting in dance correction*. „Research on Language and Social Interaction” 43(4): 401–426. DOI: <https://doi.org/10.1080/08351813.2010.518065>.
- Kodeks Etyki Socjologa* uchwalony przez Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Socjologicznego dnia 25 marca 2012 r., dostępny na stronie PTS <http://pts.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/kodeks.pdf> [dostęp 11.11.2018].
- Kolberg, Oskar. 1965. *Pomorze. Dzieła wszystkie, tom 39*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kolberg, Oskar. 1978. *Kujawy, część 1. Dzieła wszystkie, tom 3*. Kraków: Polskie Towarzystwo Muzyczne.

- Komorowska, Jadwiga. 1984. *Świąteczne zwyczaje domowe w wielkim mieście. Studium na przykładzie Warszawy*. Warszawa: PWN.
- Kowalski, Piotr. 2002. *Woda żywa. Opowieść o wodzie, zdrowiu, higienie i dietetyce*. Wrocław: Ossolineum.
- Kwak, Anna. 2005. *Rodzina w dobie przemian: małżeństwo i kohabitacja*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Lambek, Michael. 2013. *The value of (performative) acts*. „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 3(2): 141–160.
- Lerman Robert i Bradford Wilcox. 2014. *For Richer, for Poorer. How Family Structures Economic Success in America*. Charlottesville: Institute for Family Studies.
- Lerner, Gene H. 1993. *Collectivities in action: Establishing the relevance of conjoined participation in conversation*. „Text – Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse” 13(2): 213–245. DOI: <https://doi.org/10.1515/text.1.1993.13.2.213>.
- Lerner, Gene H. 1995. *Turn design and the organization of participation in instructional activities*. „Discourse Processes” 19(1): 111–131. DOI: <https://doi.org/10.1080/01638539109544907>.
- Lerner, Gene H. 2002. *Turn-sharing: The choral co-production of talk-in-interaction*. W: C. E. Ford, B. A. Fox i S. A. Thompson (eds.). *Oxford Studies in Sociolinguistics. The Language of Turn and Sequence*. Oxford, New York: Oxford University Press, s. 225–257.
- Malinowski, Bronisław. 1967 [1932]. *Argonauci Zachodniego Pacyfiku: relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Tłum. B. Olszewska-Dyoniżiak i S. Szykiewicz. Warszawa: PWN.
- Mauss, Marcel. 2013 [1929] *Joking relations*. Tłum. J.I. Guyer. „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 3(2): 317–334.
- Mondada, Lorenza. 2018. *Multiple temporalities of language and body in interaction: Challenges for transcribing multimodality*. „Research on Language and Social Interaction” 51(1): 85–106. DOI: <https://doi.org/10.1080/08351813.2018.1413878>.
- Myerhoff, Barbara. 2009. *Śmierć we właściwym czasie: konstrukcja „ja” i konstrukcja kultury w dramacie rytualnym*. W: J. MacAloon (red.). *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*. Tłum. K. Przyłuska-Urbano-wicz. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 229–272.
- Piotrowicz, Oliwia. 2018. *Nasz wspólny „wielki dzień”. Przygotowania ślubne a zróżnicowanie wizji oraz ról ze względu na płeć*. Niepublikowana praca magisterska. Gdańsk: Uniwersytet Gdański.
- Pisarek, Adam. 2016. *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei*. grupa-kulturalna.pl, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Przybył, Iwona. 2017. *Historie przedślubne. Przemiany obyczajowości i instytucji zaręczyn*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Rancew-Sikora, Dorota. 2007. *Analiza konwersacyjna jako metoda badania rozmów codziennych*. Warszawa: Trio.
- Rancew-Sikora, Dorota. 2014. *Woda – o fragmentacji doświadczenia*. „Kultura i Społeczeństwo” 58(2): 3–22.

- Rancew-Sikora, Dorota. 2015. *Opowiadanie w społecznym układzie stołu. Analiza konwersacyjna spotkań rodzinnych*. „Studia Humanistyczne AGH” 14(1): 25–43. DOI: <http://doi.org/10.7494/human.2015.14.1.25>.
- Rancew-Sikora, Dorota i Magdalena Żadkowska. 2017. *Receiving guests at home by nationally mixed couples: The case of Polish females and Norwegian males*. „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” 166(4): 61–86.
- Raymond, Geoffrey i Gene H. Lerner. 2014. *A body and its involvements*. W: P. Haddington, T. Keisanen, L. Mondada, i M. Neville (eds.). *Multiactivity in Social Interaction*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, s. 227–245.
- Ruggles, Steven. 2015. *Patriarchy, power and play: The transformation of American families 1800–2015*. „Demography” 52(6): 1797–1823. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13524-015-0440-2>.
- Sacks, Harvey, Emanuel Schegloff i Gail Jefferson. 1974. *A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation*. „Language” 50(4): 696–735.
- Schmidt, Filip. 2015. *Para, mieszkanie, małżeństwo. Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji*. Warszawa–Toruń: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej.
- Skowrońska, Marta. 2014. *Przyjmowanie gości w przestrzeni domowej jako problem granicy między publicznym a prywatnym*. W: M. Łukasiuk i M. Jewdokimow (red.). *Socjologia zamieszkiwania*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Sub Lupa”, s. 156–178.
- Slany, Krystyna. 2002. *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*. Kraków: Nomos.
- Sniezek, Tamara. 2005. *Is it our day or the bride's day? The division of wedding labor and its meaning for couples*. „Qualitative Sociology” 28(3): 215–234. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11133-005-6368-7>.
- Stevanovic, Melisa i Anssi Peräkylä. 2012. *Deontic authority in interaction: The right to announce, propose, and decide*. „Research on Language and Social Interaction” 45(3): 297–321. DOI: <https://doi.org/10.1080/08351813.2012.699260>.
- Stivers, Tanya i Jack Sidnell. 2005. *Introduction: Multimodal interaction*. „Semiotica” 156: 1–20. DOI: <https://doi.org/10.1515/semi.2005.2005.156.1>.
- Straczk, Justyna. 2013. *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Szlendak, Tomasz. 2010. *Socjologia rodziny: ewolucja, historia, zróżnicowanie*. Warszawa: WN PWN.
- Szukalski, Piotr. 2018. *Małżeństwa wyznaniowe i ich regionalne zróżnicowanie*. „Demografia i Gerontologia Społeczna – Biuletyn Informacyjny” nr 5.
- Tambiah, Stanley. 2017. *Form and meaning of magical acts. A point of view*. „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 7(3): 451–473.
- Turner, Victor. 2005a. *Gry społeczne, pola i metafory*. Tłum. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Turner, Victor. 2005b. *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*. Tłum. M. i J. Dziekanowie. Warszawa: Volumen.
- Turner, Victor. 2010. *Proces rytualny*. Tłum. E. Dżurak. Warszawa: PIW.

Zinken, Jörg i Eva Ogiermann. 2013. *Responsibility and action: Invariants and diversity in requests for objects in British English and Polish interaction*. „Research on Language and Social Interaction” 46(3), 256–276. DOI: <https://doi.org/10.1080/08351813.2013.810409>.

Żadkowska, Magdalena. 2016. *Para w praniu. Codzienność, partnerstwo, obowiązki domowe*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.