

Dana-Luminița Teleoacă

COMUNICAREA NON-VERBALĂ
ÎNTR-O PERSPECTIVĂ SEMIOTICĂ:
METAFORA GESTUALĂ ÎN TEXT/CONTEXT RELIGIOS

1. PRECIZĂRI PRELIMINARE

Codurile folosite în actele de comunicare nu sunt exclusiv verbale (cum pare să indice denumirea funcției jakobsoniene, cf. *funcție metalingvistică*), motiv pentru care unii cercetători¹ au propus denumirea de *funcție metasemică*. Astfel denumită, funcția respectivă va acoperi nu numai ceea ce intră sub incidența ‘lingvisticului’, ci *toate semnele cu relevanță într-un act de comunicare*, mai exact, tot ceea ce poate fi pus în ecuația ‘semnificant – semnificat’, prin urmare, și gesturile.

Analiza pe care ne propunem s-o întreprindem în studiul de față va susține – sperăm – justetea observațiilor formulate mai sus: textul religios ales spre investigație, un manual catihetic (de învățătură creștină ortodoxă), are drept obiectiv didactic nu numai decodarea la nivelul cuvântului (sub aspect formal și semantic), ci și *interpretarea semnificației unor coduri non-verbale (și chiar paraverbale²) care acompaniază verbalul*. Limitarea învățaturii creștine la secvențele consacrate explicitării lingvisticului ar însemna fără îndoială o deposedare a acestei învățaturi de conținuturi și semnificații fundamentale (afereente exprimării non-verbale), care, coroborate cu cele din prima categorie, conferă textului didactic creștin (și, implicit, doctrinei creștine ortodoxe propovăduite) adevărata complexitate și identitate.

¹ Cf., de exemplu, Fârte, *Discursul jurnalistic*.

² La unii autori *paralingvisticul / paraverbalul* este subsumat *lingvisticului*; de exemplu, la Chandler (2002: 149), limbajul verbal este definit de următoarele subcompartimente: fonologic, sintactic, lexical, prozodic și paralingvistic (grafologie, ton). În demersul nostru (vz. Teleoacă, *Semiotica*) am optat pentru considerarea aparte a domeniului paralingvistic, care se poate actualiza, la nivelul unui enunț, printr-o serie de *tehnici semiotice*, cum sunt: plânsul, suspinul, șoptirea, înălțimea tonului, intensitatea articulară, pauzele etc. (Borțun / Săvulescu 2005: 59). Multe dintre aceste „tehnici” se regăsesc inclusiv la nivelul textului / enunțului religios, ele fiind valorificate preponderent (dar nu exclusiv) într-un stadiu primar de religiozitate, în incantația magică, respectiv în rugăciunile gestuale (Teleoacă 2012a).

LR, LXIII, nr. 4, p. 547–560, București, 2014

2. METAFORA GESTUALĂ ÎN CONTEXT RELIGIOS-LITURGIC

În cele ce urmează vom încerca să ilustrăm observația formulată mai sus prin referirea la unele practici ritualice (fundamental gestuale) performate în special în contextul celebrării *cultului (liturgic) public divin*.

2.1. „REFORMULARE” ȘI „INTERTEXTUALITATE” ÎN CADRU LITURGIC

Ca și în cazul explicitării (la nivel formal și semantic) cuvintelor circumscrise sferei religioase, și în situațiile de decodare a nenumărate gesturi cu semnificație liturgică, manualul de cateheză recurge la o serie de *structuri de echivalare* (și acestea, expresii ale unor *paradigme definiționale specifice*³, subsumate codului non-verbal, gestual). În acest context, unități verbale, precum: *închipuie, înseamnă, simbolizează, ne duce cu gândul la, înlocuiește* sau *ține locul* sunt relevante pentru posibilitatea de descifrare în *cheie semiotică* a unui gest (văzut, mai exact, *ca semn a ceva*). Din această perspectivă, gesturile liturgice descriu practici religioase ce pot fi văzute ca un tip aparte de *metafore gestuale*, niște metafore *in praesentia*, în condițiile în care acestea sunt explicitate în textul catihetic (dar care, în contextul săvârșirii propriu-zise a slujbei liturgice, rămân parțial inaccesibile enoriașilor mai puțin inițiați, având, din perspectiva celor menționate, chiar statutul unor *practici esoterice*). Caracterul *sui-generis* al acestei metafore nu rezidă exclusiv într-o actualizare... stilistică aparte, anume în plan non-verbal (gestual), ci și luând în considerare termenii componenți ai ecuației metaforice. Astfel, relația se stabilește, în acest caz, nu între o realitate fenomenală propriu-zisă și un cod secund metaforic (sau *subcodul derivat*, în terminologia lui Eco (1982: 74-75)), ci între această realitate fenomenală *filtrată livresc* (mai exact, *reconstruită / reformulată*⁴ în și prin textul sacru [biblic])⁵ și reprezentarea sa la nivel simbolic, în (con)textul liturgic. Prin urmare, evenimentul / timpul arhetipal este unul recuperabil, el putând

³ Concept definit în literatura de specialitate (preponderent din perspectiva ‘metalingvisticului’) drept unitate structurală de explicitare a echivalenței dintre termeni (vz. Borțun / Săvulescu 2005: 60).

⁴ În studiile de specialitate (de semiotică), *reformularea* este definită drept *reglator fatic*, ea constând, concret, în transformarea unei unități discursive de lungime variabilă într-o altă unitate, care este considerată echivalentă din punctul de vedere al semnificației (Borțun / Săvulescu 2005: 72). Extrapolând, utilizăm termenul menționat (și) cu referire la prelucrarea (transfigurarea) livrescă (eventual, estetică) a unei realități extralingvistice (religioase, sacre), în vederea *accesibilizării* și *interpretării* acestei realități, devenită *istorie*.

⁵ În acest context, *tradiția biblică* reprezintă o *punere în discurs* a istoriei / faptelor, aspect fundamental care „facilitează *interpretarea* (s.n.) existenței unei comunități, în scopul ‘convertirii’ acesteia într-o experiență transmisibilă, o memorie în care alții vor găsi și vor citi propria lor existență” (Coclici 2011). *Punerea în discurs / reformularea* are loc, în cazul textului sacru, sub semnul *insuflării venite de la Duhul Sfânt*, element guvernator al elaborării acestui tip de scriere.

fi *reconstruit / reformulat liturgic*⁶, dar nu pornind direct de la evenimentul *propriu-zis* (de la o *realia* brută), ci de la evenimentul sacru *redat livresc* (deci, cizelat, inclusiv transfigurat estetic, prin urmare *reformulat*), conform schemei: eveniment (arhetipal) *propriu-zis* → eveniment *livresc (biblic)* → eveniment *liturgic*. Astfel, *timpul sacru* (în opoziție cu timpul profan, care este doar liniar) se dovedește a fi, prin însăși natura lui, *reversibil*, un timp mitic primordial devenit *prezent* prin intrarea în acel *timp liturgic* în care are loc *reactualizarea* oricărui eveniment sacru⁷. De exemplu, în timpul slujbei de Crăciun, asistăm la Nașterea lui Hristos, iar în timpul slujbei Sfințelor Paști, Hristos ne face *martori oculari* ai unor evenimente ce s-au petrecut în *Marele Timp*: „Aici nu mai sunt urmele timpului mort, ale repetițiilor, ci *totul rămâne odată pentru totdeauna*. Sf. Ioan Hrisostom zicea că noi aducem aceeași jertfă, nu astăzi una și mâine alta, nu este ceva nou, ci este liturghia care s-a sfârșit în cer, iar noi suntem cel ce este în cer” (Evdochimov 1996: 228). Astfel, prin Liturghie, facem această experiență a *depășirii timpului prin și în Hristos*. Mai mult, timpul liturgic este „timpul *actualizării* (s.n.), nu este doar un memorial, este o intrare în *prezentul însuși* (s.n.) al evenimentului, în însăși realitatea comuniunii care este viața veșnică” (Stăniloae 1995: 152).

Relația *timp biblic – timp liturgic* ne poate îndreptăți să vorbim despre un gen aparte de *intertextualitate stilistică*, interesant de exploatat într-un demers semiotic: metafora gestuală pusă în scenă de textul liturgic se impune a fi decodată prin raportare la textul *fondator*⁸, care, practic, a generat-o, anume textul biblic. Acest tip de *intertextualitate*, identificabil la acest nivel, este responsabil de limitarea imaginarului în procesul de transpunere / *reformulare* a evenimentului sacru într-un text / cadru secund (în cazul de față, textul și contextul liturgic)⁹, mai exact *reconstrucția arhetipalului* impunându-se a se produce în granițele universului semiotic-cultural specific textului sacru (biblic)¹⁰. Aceasta ar fi, de fapt, situația ideală. Există însă o serie de cazuri în care, inovația (necontrolată) nu mai contribuie la *reconstrucția prin reformulare* a unui text, ci, dimpotrivă, la *deconstrucția*¹¹ acestuia și, mai mult (încă...și mai grav), a unui univers cultural specific (cf., de exemplu, *infra*, practica liturgică a *sărutului păcii*).

⁶ *Reformularea* evenimentului arhetipal în textul catihetic, prin prisma ritualului liturgic, își va dovedi relevanța pragmatică (eficacitatea) în contextul liturgic propriu-zis, când creștinul, familiarizat cu explicația furnizată de manualul de învățătură creștină, pus în fața unor astfel de gesturi ritualice, va *recepta la un alt nivel* (evident, superior celui al unui novice) *evenimentul biblic*.

⁷ Vz. și Eliade (1993: 158).

⁸ În terminologia lui D. Maingueneau și F. Cossuta, 1995, „L’analyse des discours constituants”, în *Langages*, nr. 117, 112-125.

⁹ Într-un asemenea caz, am putea vorbi despre o „imaginație”... dirijată (inter)textual.

¹⁰ În conformitate cu aceste observații, *receptarea* însăși trebuie să se situeze pe aceleași coordonate, care circumscriu strict procesul de semioză unui univers semiotic-cultural specific, cel sacru.

¹¹ Concept aprofundat de noi în Teleoacă (2012b).

2.2. METAFORA GESTUALĂ REVELATORIE. DEFINIȚIE SEMANTICĂ VS DEFINIȚIE SEMIOTICĂ

Restrângerea ariei de desfășurare a semiozei la universul cultural sacru (biblic) nu corespunde, cum s-ar putea crede la o primă vedere, unei sărăcirii de conținut a textului respectiv, ci, dimpotrivă, reflectă o *complexitate specifică*, în acord cu natura textului primar (codul de bază) care a constituit punctul de plecare al metaforelor gestuale actualizate în cadru liturgic. Dacă, „împrumutând” terminologia blagiană, discutăm despre *metafore lingvistice revelatorii*, în egală măsură, putem delimita același tip stilistic inclusiv la nivelul codurilor de comunicare non-verbală, aspect aflat, de altfel, în deplină concordanță cu calitatea de *taină* atribuită multor practici liturgice (cf. botezul, ungerea cu Sfântul Mir, pocăința, împărtașania, hirotonia, cununia, maslul), în acest context slujba Sfintei Liturghii fiind considerată „prea sfânta Taină a Tainelor lui Iisus Hristos” (ÎCO 1992: 236), de aceea ea neputând fi săvârșită decât de arhiereu și de preot.¹² Dincolo de notele individualizatoare ale metaforei gestuale liturgice de extracție biblică, ca și în cazul metaforei „clasice”, verbale, *analogia* este cea care facilitează transferul între cele două realități, că este vorba despre obiecte de cult sau despre acte propriu-zise, ambele categorii reprezentând *semne* (metafore) ale unei realități de gradul unu, *fondatoare*. Vorbim, mai exact, despre o *analogie simbolică* (și, implicit, despre o *echivalare simbolică*), concept definit în lucrările de specialitate îndeosebi (chiar în mod exclusiv, în unele studii) cu limitare la câmpul verbal, unde „procedeu” constă în formularea unor *enunțuri* foarte sintetice și cu sens poetic, plecând de la un anumit aspect concret.¹³ Definiția se poate aplica însă și la domeniul gestual-ritualic, la nivelul căruia metaforele gestuale liturgice (figuri sintetizatoare¹⁴ ale

¹² Aspectul menționat nu plasează câtuși de puțin sub semnul incertitudinii *capacitatea pragmatică desăvârșită* a actului gestual liturgic, forța sa de a instaura realitatea *arhetipală* și, implicit, comuniunea omului cu Divinitatea. Ca și în cazul actelor verbale, performate sub semnul sacralului, acte dotate cu o *forță ilocuționară absolută* (cf. „Dumnezeu a zis: ‘Să fie lumină!’ și s-a făcut lumină, Geneza 1:3), și în cazul ritualurilor liturgice împărtașirea cu sacralul devine posibilă, în perspectivă creștină, prin puterea Sfântului Duh. Aceasta este semnificația *gestului revelator*: a trăi în comuniune profundă cu tainele, cu absolutul, cu Dumnezeu, a accede la cunoaștere prin existența *înăuntrul misterului*. *Taina* devine astfel o *structură de semnificare revelatorie*. De altfel, această *modalitate figurativă (analogică) revelatorie* de împărtașire cu Sacralul a fost instituită de Însuși Iisus, prin ritualul euharistiei, prin care *pâinea* este transfigurată în *Trupul Domnului*, iar *vinul* în *Sângele* Acestuia (Evanghelia după Matei 26:26-28).

¹³ Vz., de exemplu, Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York, Oxford University Press, 1964.

¹⁴ Aspectul sintetizator, în ultimă instanță metaforic, al unor astfel de gesturi este evident inclusiv la nivel temporal: *timpul liturgic* este unul „comprimat”, clădit pe transfigurarea liturgică a *timpului real* al desfășurării evenimentului sacru.

unui anumit „eveniment” biblic¹⁵) sunt corespondentele perfecte ale enunțurilor sintetice figurative, clădite pe evenimentul concret furnizat de textul biblic.

Astfel, Sfânta Masă (reprezentare, în cadrul liturgic, a realității secunde) întruchipează o *altă*... masă, anume Masa de la Cina cea de Taină (ÎCO 1992: 259), care, însă, prin taina liturgică săvârșită în prezența Sfântului Duh, ajunge „să se confunde” cu masa arhetipală; Sfântul Mir este „semnul darului Sfântului Duh”; prescurile în formă de cruce (aduse de credincioși pentru Liturghie) amintesc Crucea pe care s-a răstignit Mântuitorul (ÎCO 1992: 246); Sfânta Evanghelie (la slujba Vohodului Mic) Îl întruchipează pe Iisus Însuși, în timp ce luminile purtate înainte îl reprezintă pe Sfântul Ioan Botezătorul și Înaintemergătorul, cel care a pregătit calea Domnului (ÎCO 1992: 251) ș.a.m.d.

În contexte de genul celor menționate, echivalarea *nu* este o simplă *identificare la nivel semantic* (de exemplu, Sfânta Masă = Masa de la Cina cea de Taină), ci o *echivalare realizată în virtutea unei interpretări* (a unei *semioze teologice*). Prin urmare, exemplele prezentate mai sus ar putea susține justetea unei eventuale *disocieri între o definiție semantică și una semiotică*; astfel, în timp ce *definirea semantică* presupune evidențierea sensului sau sensurilor unui anumit termen (religios, în cazul discuției de față), într-o definiție-glosă¹⁶, *definirea semiotică* implică o perspectivă mai complexă de abordare a unui anumit termen, văzut în calitate de *unitate conceptuală*, o *unitate dotată cu semnificație*, care se impune, în consecință, a fi *interpretată*. Parafrazându-l pe Coșeriu (2004: 329), care atribuie *semnificării* o sferă *superioară* celei specifice *sensului* (tocmai prin gradul de *sinteză* și de *abstractizare* pe care aceasta îl presupune), am putea spune că, în contextul discuției noastre, aria specifică semioticii prevalează asupra celei semantice, întrucât domeniul predilect al unui manual de învățătură creștină (în opinia noastră, *un tip aparte de manual de semiotică*) este *semnificația*: cum altfel, dacă nu printr-un semnificativ grad de abstractizare și de generalizare („operații” specifice metaforizării¹⁷), ar putea fi adus în scenă *timpul sacru*, în ipostaza sa

¹⁵ Înțelegem termenul într-o accepție mai largă, ca „eveniment propriu-zis”, dar și ca „persoană” sau „obiect” având o anumită funcție în desfășurarea evenimentului respectiv. În realitate, un anumit aspect nu se revelează în profunzimea sa semnificație decât în condițiile coroborării tuturor acestor „instanțe”. De exemplu, un anumit obiect nu devine *semn* a ceva (în speță, al unei realități arhetipale) decât în virtutea unei acțiuni / a unui eveniment liturgic, astfel de obiecte fiind, deci, valorificate, în context liturgic, prin prisma gestualului; pe de altă parte, o anumită practică ritualică nu poate ignora astfel de „obiecte” și „persoane (consacrate)” (vz. *supra* referirile noastre la Sfânta Masă).

¹⁶ Vz., de exemplu: „*Proorociile sau profețiile sunt arătări [...] ale anumitor adevăruri [...] care privesc viitorul...*” (ÎCO 1992: 18); „*Credința într-un singur Dumnezeu sau monoteismul...*” (ÎCO 1992: 50) ș.a.

¹⁷ Considerăm că *modul de ființare a sacralului este prin excelență unul metaforic* (și avem în vedere metafora ca figură semantico-conceptuală emblematică), afirmație susținută de însăși natura intrinsecă a acestui univers semiotic-cultural, construit și ființând dincolo de granițele obișnuitului, ale contingentului, ale firescului. De altfel, în literatura de specialitate (vz., de exemplu, dicționarele religioase), se vorbește despre *analogie* ca metodă teologică potrivit căreia *cunoașterea lui Dumnezeu se exprimă prin comparații și metafore*. Aspectul pledează în favoarea unei *alternative stilistice* de abordare a Divinului și de apropiere de acesta.

concretă de *timp liturgic*? Însă, este important de precizat în același timp faptul că *semanticul* și *semioticul* fac adesea corp comun în textul catihetic, mai exact, semioticul venind să adâncească, într-o structură semnificativă de profunzime, definițiile propuse din unghi semantic:

„*Descoperirea sau Revelația dumnezeiască este comoara de adevăruri pe care Dumnezeu a dat-o oamenilor, pentru ca aceștia, cunoscându-L pe El, voia Lui și lucrarea Lui, să-L cinstească după vrednicie, să-I împlinească voia și prin aceasta să ne mântuiască*” (ÎCO 1992: 8); „*Proorociile sau profețiile sunt arătări prin viu grai sau prin scris ale anumitor adevăruri și întâmplări care privesc viitorul, pe care Dumnezeu le vestește prin aleșii Săi, în vederea mântuirii și care se petrec întocmai*” (ÎCO 1992: 17); „*‘Amin’ înseamnă ‘așa să fie’ [...], o pecete pe care o pune Biserica, arătându-și hotărârea de a păstra această învățătură neștirbită, neschimbată și fără niciun adaos*” (ÎCO 1992: 180) ș.a.

Cum se poate constata, nivelul *semiotic* implică o abordare din perspectiva *doctrinei specific creștine*, a principiilor sale (de pildă, în exemplele de mai sus, definițiile gravitează în jurul conceptului de „mântuire” sau al celui de „neschimabilitate”¹⁸ a Adevărului Primar). Abordarea semiotică nu este, desigur, epuizată printr-o astfel de definiție, care, cel mai adesea, se complică în manualul de cateheză prin recurgerea la structurile specifice *retoricii argumentative*¹⁹.

2.3. EVENIMENTE ARHETIPALE – RITUALURI LITURGICE

Cât privește *metaforele gestuale propriu-zise*, acestea se regăsesc într-un număr impresionant în textul liturgic, așa cum rezultă din datele oferite de catehismul creștin, unde *gestul liturgic* este relaționat în majoritatea covârșitoare a cazurilor cu *acte arhetipale*.

Astfel, *turnarea „căldurii” sau a apei calde în Sfântul Potir* – la pregătirea Sfintelor Daruri pentru împărtășire – închipuie „căldura Duhului celui de viață făcător” (ÎCO 1992: 258), fiind o reprezentare metaforică gestuală a dublei naturi hristice, păstrate și în moarte. *Ieșirea cu Sfânta Evanghelie* (și, în egală măsură, citirea textului evanghelic) închipuie ieșirea Mântuitorului în lume, în scopul propovăduirii Evangheliei (ÎCO 1992: 251). *Ieșirea cu Sfintele Daruri* (Vohodul Mare) întruchipează ultimul drum făcut de Domnul din Betania în Ierusalim, înainte de Patimile și moartea Sa, adică intrarea Sa triumfală în Ierusalim, unde trebuia să Se jertfească (ÎCO 1992: 253). *Oprirea preotului cu cinstitele Daruri* în mijlocul bisericii, unde face pomeniri, se face „după pilda tâlharului răstignit în dreapta lui Iisus, care a câștigat făgăduința raiului, pentru că a rugat pe Domnul: «Pomenește-mă, Doamne, când vei veni întru împărăția Ta!»” (ÎCO 1992: 253).

¹⁸ Termen impus și utilizat ca atare în terminologia teologică creștină.

¹⁹ Aspect abordat pe larg de noi în Teleoacă (*Semiotica*, cap. *Retică argumentativă-logică vs Stilistică oratorică-afectivă*).

Așezarea cinstitelor Daruri pe Sfânta Masă rememorează punerea în mormânt a Domnului (ÎCO 1992: 253). *Citirea unei bucăți din Faptele / Epistolele Apostolilor* evocă trimiterea Sfinților Apostoli la propovăduire (ÎCO 1992: 252), în timp ce *scoaterea Sfântului Agneț din prescură* (la slujba Proscomidiei) semnifică întruparea și nașterea Domnului din Sf. Fecioară (ÎCO 1992: 249-250).

Cum am mai spus, un anume *act liturgic* (gest) nu poate fi descifrat în adevărata sa semnificație decât în strânsă legătură cu *obiectele (ritualice)* valorificate în actul respectiv. Astfel, *proscomidia* închipuie locul nașterii (Betleemul) și al vieții Mântuitorului, dinainte de Botez (Nazaret, Capernaum), în timp ce *discul* „ține locul ieslei din staulul de vite în care a fost culcat Pruncul după Naștere” (ÎCO 1992: 249). În aceeași ordine de idei, *acoperămintele* sunt scutecele cu care a fost înfășat Pruncul Iisus de către Magii de la Răsărit, *steluța* desfăcută peste Sfântul Disc simbolizând steaua care i-a călăuzit pe magi spre locul nașterii.

2.4. POLISEMIA GESTUALĂ ȘI INDETERMINAREA SEMANTICĂ

Sunt situații în care decodarea unui anume gest liturgic corespunde identificării unor *semnificații multiple* (uneori, chiar... antitetice²⁰), aspect posibil de analizat (și) în relație cu *imprecizia / incertitudinea semantică*²¹ specifică textului sacru și care se constituie, pe de o parte, ca expresie a complexității (semnificative) unei scrieri de obârșie divină, pe de altă parte, a capacității (semnificative) limitate a instrumentului semiotic tipic uman (cuvântul sau gestul) de a acoperi sfera sacralului. În atari circumstanțe, cuvântul sau gestul fac trimitere (prin numire sau reprezentare) la o anume realitate, fără a o... epuiza însă la nivelul semnificației sale profunde; avem a face, prin urmare, cu o *reformulare discursivă sau gestuală imperfectă*, recognoscibilă inclusiv la nivelul dezvoltării... relațiilor *polisemantice*²². De fapt, incertitudinea, complexitatea se răsfrâng automat și asupra literaturii de gradul doi care valorifică²³ textul sacru, în cazul nostru, textul liturgic și cel catihetic. Astfel, gesturile care sunt performate în contextul unei slujbe oficiate astăzi (inclusiv obiectele ritualice implicate în actul respectiv) rememorează (într-un mod simbolic) „detalii” ale unor *ceremonialuri arhetipale*; în condițiile în care aceste

²⁰ Vz. și mai jos discuția consacrată slujbei Proscomidiei.

²¹ Am putea spune că *polisemia* este, în astfel de situații, marcă a unei *indeterminări semantice* verbale și / sau gestuale (concept pe care îl definim în opoziție cu *univocitatea semantică*).

²² Aceasta, în contextul în care *un limbaj* (verbal, gestual etc.) *ideal* ar putea fi definit (printre altele) drept monosemantic (un limbaj al corespondențelor perfect univoce între *semnificant* și *semnificat*).

²³ Îl iau drept model (voce autorizată), dar îl și interpretează la nivel de învățătură creștină (într-un text didactic, cum este catehismul) sau îl reprezintă liturgic, într-un cadru dramatic, scenic (textul liturgicilor), prin „transpunerea” în prezent a unor semnificații arhetipale ale sacralului. Specialiștii în domeniu au remarcat adesea această legătură fundamentală între textul *Sfintei Scripturi* și celelalte texte „derivate”: „*Toată slujirea este construită pe o bază biblică* (s.n.) și, de aceea, necunoașterea Scripturii duce la necunoașterea slujirii divine, duce la ruperea evlaviei liturgice de sensul cel adevărat al ‘legii rugăciunii’ – al ‘lex orandi’ ” (Schmemmann, *Euharistia*, 79).

„detalii”, prin însăși natura lor divină (rod al însuflării venite de la Duhul Sfânt), scapă unei interpretări univoce, monosemantice, riguroase la modul absolut (se sustrag, deci, unei înțelegeri raționale, cu mintea, singura cale de receptare a acestora fiind prin *credință*, ca dimensiune *afectivă* fundamentală a stării de religiozitate²⁴), și textele secunde sunt predestinate, mai mult sau mai puțin, aceluiași tip de valorizare.

Într-un asemenea context înțelegem, de pildă, ambivalența semantică / semiotică a actelor săvârșite la slujba Proscomidiei, care nu sunt numai *gesturi-semne ale Nașterii Mântuitorului*, ci, în egală măsură, și ale *Răstignirii hristice*. În conformitate cu această decodare, *scoaterea Sfântului Agneț din prescură* (la slujba Proscomidiei) semnifică întruparea și nașterea Domnului din Sf. Fecioară. Proscomidia închipuie locul Nașterii (Betleemul) și al vieții Mântuitorului, dinainte de Botez (Nazaret, Capernaum) (ÎCO 1992: 249), dar și Golgota sau locul Răstignirii; străpungerea Sfântului Agneț cruciș și împungerea lui cu copia închipuie jertfa sângeroasă a Domnului, răstignirea Lui pe cruce, împungerea sfintei coaste cu sulița; vinul și apa turnate în potir sunt semne ale Sângelui și ale apei care au curs din sfânta coastă, iar potirul „înlocuiește atât paharul de la Cină, cât și vasul cu fiere și cu oțet din care I s-a dat să bea Celui Răstignit” (ÎCO 1992: 249–250). Se ajunge în felul acesta (prin subsumarea unor semnificații / interpretări antonimice față de același gest) la o *echivalare oximoronică a contrariilor*, un paradox pe deplin inteligibil însă *în concordanță cu lectura din unghi creștin*, care implică în mod fundamental receptarea la nivel de semnificație profundă (a învățaturii religioase): *Naștere = Moarte* (nașterea firească, în plan uman este, cum ar spune Eminescu, „vis al morții eterne”) și (mai ales) *Moarte = Naștere* (răstignirea și moartea hristică în perspectiva Învierii, deci a unei Noi Nașteri, o Naștere întru Cele de Sus; prin urmare, moartea, în perspectivă creștină, nu este dispariție, ci trecere spre Altceva, o poartă spre viața veșnică).

2.5. GESTUL LITURGIC ÎNTRE CONSERVATORISM ȘI INOVAȚIE

În alte cazuri, un anumit gest arhetipal a fost abandonat sau a suferit anumite transformări, aceasta, de regulă, în acord cu o anumită *evoluție a sistemelor în plan axiologic* (moral-afectiv, politic, religios).

Astfel, *Taina Mirungerii*, una dintre cele șapte taine creștine (ÎCO 1992: 144–145), se săvârșea la început (epoca apostolică) atât prin *punerea mâinilor* (act sacru ce nu putea fi performat decât de către apostoli), cât și prin *ungere* (Fapte 8, 16–17; Efeseni 1, 13; 4, 30; II Corinteni 1, 21–22; I Ioan: 2, 20, 27, *ap.* ÎCO 1992, *loc. cit.*). Mai târziu însă, *odată cu răspândirea creștinismului*, aspect „care nu mai

²⁴ În perspectivă creștină, credința este principala cale de a accede la cunoaștere. Acel *Crede ca să înțelegi!*, formulat de Sfântul Augustin, este și „motto-ul” manualelor de învățură creștină ortodoxă, în conformitate cu care „Prin dreapta credință se realizează cunoașterea lui Dumnezeu și a adevărului Său și tot prin credință ne ridicăm la măsura vârstei deplinătății lui Hristos (Efeseni 4, 13) și la starea desăvârșită și duhovnicească” (ÎCO 1992: 47).

îngăduia mersul apostolilor așa departe și pentru prea mulți botezați” (ÎCO 1992: 150), primul gest ritualic a fost abandonat²⁵, taina respectivă performându-se exclusiv prin ritualul ungerii cu Sf. Mir²⁶ de către preot, prin analogie cu ritualul consemnat în *Vechiul Testament*, în care preoții și profeții, ungând cu untdelemn, invocau binecuvântarea dumnezeiască.

Ne vom referi în cele ce urmează la ritualul așa-numitei *sărutări sfinte* sau a *păcii*, gest evocat în *Sfânta Scriptură* (Romani 16, 16; I Corinteni 16, 20; I Petru 5, 14, *ap.* ÎCO 1992: 254)²⁷, unde este pus în relație cu cuvintele adresate de Iisus Sfinților Apostoli: „Poruncă nouă vă dau: ca să vă iubiți unul pe altul (s.n.)...” (Ioan 13, 34 și 15, 12). În vechime, credincioșii din biserică, urmând porunca Sfinților Apostoli, își dădeau *sărutarea păcii*: bărbații se sărutau și se îmbrățișau între ei și femeile între ele, în semn de iubire și de împăcare. Acest ritual avea, mai exact, menirea de a descoperi credincioșilor că nu puteau intra în comuniune cu Dumnezeu dacă nu erau uniți în iubire cu ceilalți membri ai Bisericii; prin acest gest, fiecare aparținea celuilalt și tuturor; cel de lângă tine nu mai era un străin sau un dușman, ci un frate. Cu timpul însă, această practică a fost părăsită, fiind performată *exclusiv* de către preoții din altar care, dacă sunt mai mulți, se sărută unul cu altul pe umeri²⁸.

Ca și în situația semiotică descrisă anterior (*Taina mirungerii*)²⁹, și în acest caz avem un exemplu de *scindare a unui act ritualic* (în condițiile simplificării gestului liturgic primar): gesturi distincte ajung să actualizeze – în diacronie³⁰ – aceeași semnificație (cel puțin, așa par a susține „substituția” unui gest prin altul, respectiv canonizarea gestului nou).

Așa stau lucrurile văzute... oarecum la suprafață. O analiză mai profundă ne conduce însă spre o altă ipoteză, conform căreia practica *sărutului păcii* a putut fi supusă, cu trecerea timpului, unor *inovații* care au acționat în acord cu o *valorizare semiotică distinctă* de cea anterioară, formulare care implică *admiterea inovației inclusiv la nivel profund, de semnificație*. Ceea ce înseamnă că, într-o astfel de situație, nu mai vorbim despre gesturi distincte având aceeași semnificație, ci despre *două practici gestuale conotate diferit inclusiv în planul conținutului*, mai exact *la nivel conceptual*.

Cum s-a putut desprinde și din remarcile noastre de mai sus, *inovația* a cuprins mai multe aspecte: 1. restrângerea gestului la un tip aparte de actanți și

²⁵ *Punerea mâinilor* este însă un ritual săvârșit la hirotonire (ÎCO 1992, *loc. cit.*).

²⁶ Prin urmare, într-un context specific, acest gest ritualic a ajuns „să acopere” singur aria de semnificație în care, inițial, era implicat și un alt act.

²⁷ Cf. „Salutați pe toți frații cu *sărutare sfântă*”.

²⁸ Momentul acestei „inovații” este plasat cronologic aproximativ în sec. al XI-lea.

²⁹ Și în opoziție cu situația semiotică discutată pentru *slujba Proscomidiei* (un gest – mai multe valorizări la nivel de semnificație).

³⁰ Cu rezervele impuse de observațiile formulate *infra* și care susțin posibilitatea de supraviețuire până astăzi a *sărutului păcii*, în forma sa primitivă, în unele zone românești conservatoare.

experimentatori (credincioși și clerici) și, de aici, exclusiv la mediul clerical, în contextul în care diaconul îndeamnă „Să ne iubim unii pe alții!”, enunț-ecou al vorbelor rostite de Iisus; 2. modificări ale structurii gestuale primare (sărutarea pe obraz și îmbrățișarea sunt substituie printr-o simplă sărutare pe umeri); 3. prevalența sufletescului asupra actului propriu-zis (gestul actanțial); așa cum este formulat astăzi, acest îndemn la iubire reciprocă reflectă mai mult îndemnul la *o stare sufletească* (exprimată printr-un *vozglas* / ecfonis) decât *o acțiune în sine*, aspect ilustrat chiar de conținutul modificat al chemării („*Îmbrățișați-vă unul pe altul!*” devine „*Să ne iubim unul pe altul!*”), formulă ce denotă inclusiv o schimbare a statutului enoriașului, care, din agent, devine mai degrabă experimentator³¹.

Sunt inovații formale relevante fără îndoială pentru o serie de „deplasări” la nivel de semnificație, pe care le putem cataloga chiar în termenii unor *distorsionări semantice*, produse în contextul unei tentative de *reformulare... eșuate*. Conceptul (*distorsionare semantică*) se susține având în vedere faptul că actul „rezultat” *nu mai are puterea de a acoperi sfera originală de semnificații: iubirea reciprocă*, așa cum acest concept a fost propovăduit de Hristos (și, ulterior, prin apostolii Săi), este deturnată de la semnificația sa autentică, prin restrângerea, nu tocmai obiectivă, a gestului în discuție la oficianții slujbei religioase, or *sărutul păcii* include, prin definiție, pe *toată* lumea, întreaga adunare / Biserică. Cum se exprimă Schmemann (*Euharistia*, 2), se ajunge la o separare a clerului ca fiind consacrat, de mirenii neconsacrați, separare creată, de altfel, în opinia aceluiași autor, și prin instituirea altor „rânduiești” liturgice, de exemplu, citirea rugăciunilor în taină, în șoaptă, practic prin îndepărtarea enoriașilor de la împărtășanie. Ruptura s-a produs nu numai între cele două tipuri de actanți (clerici și enoriași), ci chiar în interiorul adunării de credincioși. *Discontinuitatea* la nivel de semnificație (dincolo de gestul exterior, văzut) este evidentă inclusiv în ceea ce Schmemann numește „evlavia limitată la individ”, *specifică timpurilor liturgice moderne*, sentiment / atitudine responsabilă de separarea noastră egoistă de adunare (Schmemann 2010: 64). Este contextul în care Schmemann își dezvoltă teoria conform căreia la baza acestei inovații ar sta așa-numitul „naționalism ortodoxist ideologic”, vinovat de a pune apartenența la un anume neam mai presus de unitatea întru Hristos și de a face din națiune, iar nu din Hristos, centrul de greutate al credinței. Acest naționalism, care a abolit acea „frățietate întru Hristos”, ar fi, prin urmare, principalul responsabil de îndepărtarea de Tradiție și de denaturarea unui ritual sacru. Argumentația este formulată pornind de la semnificația conceptului de *iubire creștină*, așa cum acesta

³¹ Este interesant de menționat că, la începuturile sale, acest ritual era predominant gestual; după mărturia unor manuscrise, acțiunea aceasta se săvârșea chiar fără *vozglas*: după enunțarea păcii, urma indicarea acțiunii de sărutare care se săvârșea. În acest fel, este evident – cum se întâmpla adeseori în istoria slujirii divine – că *vozglasul* a rezultat din acțiune, ulterior fiind treptat limitat la altar (Schmemann 2010).

este definit în *Evanghelia*: „Să iubiți pe vrăjmașii voștri”. Cuvintele acestea cuprind o chemare nemaiauzită, anume de *a iubi pe aceia pe care de fapt nu-i iubim*. În chemarea „să ne iubim unul pe altul cu sărutare sfântă” este vorba nu despre iubirea noastră personală, naturală, umană, cu care într-adevăr nu putem iubi pe cel „străin” sau pe „vrăjmaș” până nu va deveni „ceva” sau „cineva” pentru noi, ci este vorba de *Iubirea lui Hristos*, acea „minune veșnică, care transformă și pe cel Străin în frate, [...], căci destinația Bisericii constă în a birui înfricoșătoarea înstrăinare pe care diavolul a introdus-o în lume și care l-a pierdut și pe el” (Schmemmann, *Euharistia*, 143). Într-un asemenea context, cu totul și cu totul particular, *bucuria* însăși este *redimensionată semantic în concordanță cu noua ordine semiotică (hristică)*, ea rezidând tocmai în această *comuniune*.

Pledoaria lui Schmemmann este fascinantă și perfect îndreptățită din multe puncte de vedere. Autorul citat are, fără îndoială, dreptate când vorbește despre *deturnarea gestului liturgic de la semnificațiile originare* (circumscrise conceptului de *iubire creștină*), prin urmare, când acceptă că inovația formală (un *nou cod semnificant*) și-a asociat o inovație în planul semnificației. Ceea ce ne-a convins mai puțin este teoria propusă de Schmemmann, în conformitate cu care responsabil fundamental pentru aceste inovații ar fi așa-numitul „naționalism ortodoxist ideologic”³²: identificarea aceluiași tip de distorsionări / deturnări de la semnificația originară și *în alte medii profesionale decât cel ortodox* (de exemplu, în spațiul religios catolic, vz. *infra* nota 1) ar putea reprezenta un contraargument la teoria lui Schmemmann. Mai degrabă, putem admite (cum, de altfel, Schmemmann însuși o recunoaște) *o valorizare semiotică distinctă, specifică epocilor moderne*, care au evoluat (inclusiv) în sensul cultivării *individualului*. Aspectul menționat ar putea fi expresia unei *crize a societății moderne*, în contextul redefinirii valorilor individuale și colective, în direcția promovării celor dintâi. Din perspectiva celor spuse, „solilocul” depășește cadrul strict religios, cuprinzând și alte domenii ale vieții cultural-spirituale, contexte în care omul modern se definește ca ființă, mai degrabă, solitară decât colectivă.

Inovația pe care o discutăm a fost pusă în relație și cu alte aspecte. Astfel, foarte adesea, a fost invocat un factor obiectiv, anume încercarea de a evita dezordinea provocată de executarea acestui gest în timpul Sfintei Liturghii; prin urmare, dispariția acțiunii (gestul sărutării și al îmbrățișării) ar fi fost cauzată de numărul în creștere al celor prezenți, de apariția adunărilor numeroase în locașuri mărețe, unde nu se cunoșteau unii pe alții și unde cultul acesta ar fi fost, probabil, doar o simplă formalitate.

³² Ritualul, în forma sa autentică, originară, s-ar fi păstrat până în prezent în practica liturgică a nestorienilor, a coptilor și a armenilor, care nu au fost supuși unor astfel de influențe (Schmemmann 2010).

Cât privește spațiul religios catolic, inovația a fost legată (și) de inițiativele *franciscanilor* de la sfârșitul sec. al XIII-lea³³.

În conformitate cu observațiile care figurează în manualul de învățură creștină ortodoxă (ÎCO 1992: 254), am putea califica o inovație de genul celei pe care o discutăm drept *fapt semiotic de sistem*, mai exact, element component al *sistemului canonic creștin ortodox (actual)*, impus și perpetuat ca atare, iar nu o simplă *variantă pragmatică*, ci *invarianta* delimitată pornind de la un text *fondator* (anume, textul sacru), dar constituită, în același timp, printr-o oarecare opoziție față de acesta, în virtutea circumscrierii sale unui *sistem semiotic propriu* (sistem ce s-a putut constitui, la un moment dat, cum am văzut, prin intervenția unor factori de ordin religios, moral-afectiv sau politic).

Aspectul menționat nu ar trebui însă să scoată din discuție (în sensul interzicerii sale din cadrul slujbelor liturgice) practica creștină originară a *sărutului păcii*, care, se pare, a supraviețuit în unele regiuni românești mai conservatoare³⁴, de exemplu, în Transilvania și la sud de Carpați, unde există obiceiul ca cei tineri să le sărute celor în vârstă mâinile, sărutarea fiind urmată de îmbrățișarea lor, bărbați cu bărbați și femei cu femei³⁵. Aceasta cu atât mai mult cu cât nu există – după cunoștințele noastre – o hotărâre a Sfântului Sinod care să interzică acest ritual.

Ne aflăm astfel în fața unei situații oarecum paradoxale, în care un gest ritualic, reînnoit structural și conceptual, deturnat, de fapt, de la semnificația sa primordială, autentică, a ajuns să dețină un statut privilegiat (respectiv, să ființeze / să se definească în calitate de fapt de sistem, ca invariantă, consfințită canonic și unanim acceptată), în timp ce gestul arhetipal (în structura și semnificația sa) supraviețuiește ca simplă *variantă pragmatică... regională*³⁶. Este un exemplu care

³³ Moment în care *sărutul păcii* a fost înlocuit cu o simplă îmbrățișare între clerici, iar credincioșilor celebrantul a început să le trimită spre sărutare mai întâi patena sau o carte liturgică (evangheliar, misalul), apoi un instrument confecționat anume cu această destinație numit *osculatorium* sau *lapis* (piatră) *pacis* sau *tabula pacis*. Către sfârșitul Evului Mediu, dat fiind că separația dintre bărbați și femei nu se mai respecta, iar circulația obiectului de sărutat dădea naștere la dezordine și glume, el a fost așezat într-un loc în biserică și cine voia mergea să-l sărute. Apoi a ieșit complet din uz, rămânând doar îmbrățișarea clericilor la Liturgia solemnă. După ultima reformă liturgică, *semnul păcii în liturgie nu mai este obligatoriu*, iar forma în care se dă este stabilită de Conferința episcopală (pentru mai multe informații, a se vedea templumasonic.blogspot.com/2010/05/simbolul-sarutului.htm).

³⁴ Contrar informațiilor furnizate de textul catihetic.

³⁵ Vz. observațiile Sfântului Calinic (ap. ro.netlog.com/sfantul_calinic/blog/blogid=889130).

³⁶ În realitate, *inovația* respectivă este expresia unei *variante pragmatice*, mai exact o structură (liturgică) derivată dintr-o alta, primară, arhetipală, dar care a ajuns, mai mult sau mai puțin paradoxal, să se integreze în sistem, deci să reprezinte (astăzi) *invarianta* prin raportare la care se definesc eventualele *variante* (regionale). Conceptul de *variantă pragmatică*, așa cum acesta este definit în studiile de specialitate, cu privire la sfera semnelor non-verbale (cf. „gest care se îndepărtează de canonic, fără ca acest aspect să se asocieze cu modificări fundamentale la nivel de conținut / semnificație” (Dumas 2010)) nu este reflectat decât parțial în cazul studiat de noi, având în vedere profunda mutație semantică suferită în diacronie de o structură ritualică primară. Pe de altă parte, atribuirea (prin forța împrejurărilor) acestui statut tiparului ritualic originar (conservat astăzi regional) este mai degrabă improprie, în condițiile în care acest tipar a constituit baza dezvoltării unei anumite inovații, mai exact, invarianta prin raportare la care s-a construit o a doua structură.

pare a susține *caracterul implacabil al evoluției sistemelor de valori*, chiar și într-un domeniu atât de fidel tradiției cum este cel religios. De bună seamă că cercetări mai aprofundate ar putea evidenția și alte aspecte relevante în același sens.

SURSE

ÎCO 1992 = *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.

BIBLIOGRAFIE

- Borțun, Dumitru, Silvia Săvulescu, 2005, *Analiza discursului public*, București, curs universitar SNPSA [Școala Națională de Studii Politice și Administrative, Facultatea de Comunicare și Relații Publice „David Ogilvy”]. Online: <http://www.ro.scribd.com/doc/12412595/analiza-discursului-public>, site consultat în perioada ianuarie-aprilie 2012.
- Chandler, Daniel, 2002, *Semiotics: The Basics*, London, Routledge. Online: http://www.gendocs.ru/docs/17/16934/conv_1/file1.pdf, site consultat în iulie-august 2012.
- Coclici (Telescu), Adina Elena, 2011, „O perspectivă semiotică asupra parabolei biblice”, comunicare la Conferința Națională *Text și discurs religios*, ediția a IV-a, Iași, 10-12 noiembrie 2011. Online: http://www.usv.ro/.../display_papers_prezentate.php?num=14&year, site accesat în luna iunie 2012.
- Coșeriu, Eugeniu, 2004, „Determinare și cadru”, în Eugeniu Coșeriu, *Teoria limbajului și lingvistica generală. Cinci studii*, București, Editura Enciclopedică, p. 287-239.
- Dumas, Felicia, 2010, *Gest și expresie în liturghia ortodoxă. Studiu semiologic*, Iași, Institutul European.
- Eco, Umberto, 1982, *Tratat de semiotică generală* (Traducere de Anca Giuresu și Cezar Radu), București, Editura Științifică și Enciclopedică.
- Eliade, Mircea, 1993, *Jurnal*, București, Editura Humanitas, vol. I.
- Evdochimov, Paul, 1996, *Arta icoanei*, București, Editura Meridiane.
- Fârte, Gheorghe-Ilie, *O analiză logico-semiotică a discursului jurnalistic*, http://www.filozofie.3x.ro/Gheorghe_O%20analiza_logico_semiotica_a_discursu., site accesat în luna mai 2012.
- Schmemann, Alexandre, *Euharistia*. Online: <http://www.scribd.com/.../Euharistia-Taina-Imparatiei-Alexandre-Schmema>, site accesat în luna iulie 2012.
- Schmemann, Alexandre, 2010, „Părinți și învățători, Războiul nevăzut. Despre sensul poruncii celei noi a iubirii și despre ‘sărutarea pacii’ din *Liturghie*”, în ciclul *Hrana duhului. Predici și cuvinte de folos*. Online: <http://www.razbointrucuvant.ro/.../parinti...invatatori/par>, site accesat în luna iulie 2012.
- Stăniloae, Dumitru, 1995, *Mica Dogmatică Vorbită. Dialoguri la Cernica*, Sibiu, Editura Deisis.
- Teleoacă, Dana-Luminița, 2012a, „Strategii discursive în rugăciunea creștină” (conferință Academia Română, 22 martie 2012).
- Teleoacă, Dana-Luminița, 2012b, „Construcție vs deconstrucție în textul biblic modern”, comunicare la Simpozionul internațional *Tradiție / inovație – identitate / alteritate: paradigme în evoluția limbii și culturii române*, Iași, 18-19 septembrie 2012.
- Teleoacă, Dana-Luminița, *Semiotica discursului religios. Probleme de poetică, stilistică și retorică* (lucrare în curs de elaborare) [*Semiotica*].

METASEMIOTIC FUNCTION AND GESTURAL METAPHOR
IN RELIGIOUS TEXT / CONTEXT

(Abstract)

The codes that are used during speech acts are not exclusively verbal – as the Jakobson’s metalingual function might indicate. That is why some researchers suggested the so-called *metasignal function*. This function not only refers to what is covered by “linguistics”, but also to all signs relevant to a speech act, to everything assumed by the “signifier-signified” relationship, including gestures. In the present article we wish to support the ideas above: the religious text chosen, which is a catechetical handbook (for Christian orthodox users), aims not only at decoding formally and semantically at the word level, but also at finding the meaning of non-verbal codes (even of para-verbal ones) that go with the verbal. In this article, we shall refer to some rituals – mainly gestural – performed in the public Christian Orthodox Mass.

Cuvinte-cheie: *funcție metasemică, metaforă gestuală, intertextualitate, reformulare, definiție semantică vs definiție semiotică.*

Keywords: *metasemic function, gestural metaphor, intertextuality, reformulate, semantic definition vs semiotic definition.*

*Institutul de Lingvistică al Academiei Române
„Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti”
București, Calea 13 Septembrie nr. 13*