

New Europe College Yearbook 1996-1997



ȘTEFAN BORBÉLY
MIRCEA CĂRTĂRESCU
CRISTINA CODARCEA
FELICIA DUMAS
IOAN ICĂ, JR.
ION MANOLESCU
CĂTĂLIN PARTENIE
CRISTIAN PREDĂ
MIHAI SORIN RĂDULESCU
VALENTINA SANDU-DEDIU

Tipărirea acestui volum a fost finanțată de
Published with the financial support of



**BANCA ROMÂNĂ
PENTRU DEZVOLTARE**
GROUPE SOCIETE GENERALE

Copyright © 2000 - New Europe College

ISBN 973 – 98624 – 4 – 6

NEW EUROPE COLLEGE

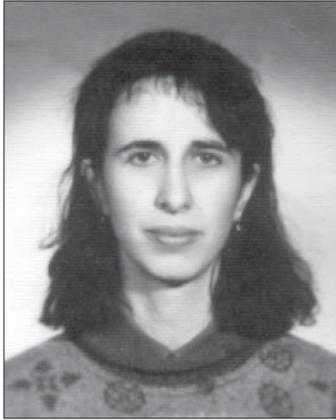
Str. Plantelor 21

70309 Bucharest

Romania

Tel. (+40-1) 327.00.35, Fax (+40-1) 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



FELICIA DUMAS

Née en 1970, à Pitești

Doctorat accordé par l'Université "Al. I. Cuza", Iași, 1998

Thèse : *Techniques non-verbales de communication dans la liturgie byzantine*

Doctorande en anthropologie religieuse, Ecole Pratique des Hautes Etudes,
Paris

Thèse : *Du geste liturgique byzantin dans les églises roumaines
contemporaines*

Maître assistante à la Faculté des Lettres, Université "Al. I. Cuza", Iași

Membre de l'Association des Philologues Roumains

Bourse Tempus, Poitiers, 1992

Bourse postdoctorale du gouvernement roumain, Paris, 1999

Participations aux colloques et rencontres scientifiques internationales en
Roumanie, Pologne, France

Nombreux articles, études et traductions

LE GESTUEL LITURGIQUE ORTHODOXE - DIMENSIONS SÉMANTIQUES ET PRAGMATIQUES

1. Le geste comme signe. La sémiologie gestuelle dans le cadre de la sémiologie non verbale

Après la deuxième guerre mondiale, les recherches faites dans le domaine de la théorie de la communication ont connu un grand essor. Pendant ces dernières décennies, un grand nombre d'études ont été consacrées aux communications non verbales. Couvrant plusieurs domaines (l'anthropologie, l'éthologie, la psychologie des affects), les communications non verbales, définies comme types de communication manifestée par des canaux différents de celui du langage verbal, ont joui d'un succès assez important même parmi les linguistes (et les sémioticiens): Greimas 1970, Benveniste 1966, Guiraud 1980, Barthes 1967. D'ailleurs le «champ sémiotique» du non verbal (Eco 1972) a été délimité par rapport au langage verbal, tout comme celui du para-verbal (ou para-linguistique: Trager 1958), défini en tant que sous-système vocal» de ce dernier (Cosnier 1984), comprenant les phénomènes vocaux supra-segmentaux: les accents, l'intonation, etc.

Les recherches modernes consacrées aux communications non verbales refusent cependant cette acception synonymique (devenue d'ailleurs classique) de la communication non verbale avec la communication non linguistique: une partie du langage verbal est non verbale, tout comme une partie du non verbal ne constitue pas du langage (Cosnier 1984). On devrait donc parler d'un non verbal co-textuel (dans le premier cas) et, respectivement, d'un non verbal contextuel (Idem, p. 7). D'ailleurs, toutes ces recherches proposent, entre autres, les concepts de «communication totale» ou d'interaction communicationnelle (Winkin 1981, Goffman 1974, Watzlawick 1972).

Les communications non verbales utilisent trois types de supports (Corraze 1980): 1. le corps et ses qualités physiques ou physiologiques et avec ses mouvements, considéré comme «un support privilégié de la circulation du sens» (Le Breton 1988, p. 22), 2. des artefacts liés au corps (chez l'homme), comme les vêtements, les tatouages, les mutilations rituelles ou non (voir, entre autres, Maertens 1983) ; 3. la disposition dans l'espace des individus, qu'il s'agisse d'un espace fixe ou territorial, ou de celui très personnel qui entoure le corps de chaque individu (voir, par exemple, les études de E. T. Hall : 1971 et 1984, ou bien de Schilder 1968).

La communication gestuelle occupe une place très importante dans le cadre du large domaine des communications non verbales, si l'on pense au nombre impressionnant d'études consacrées aux manifestations communicationnelles de cette nature. Comme la plupart des autres études sur la communication non verbale, les recherches du champ sémiotique du gestuel ont également connu, une grande influence de la part de ce que les représentants du groupe μ appelaient «l'impérialisme linguistique» (Le Groupe μ 1992, p. 10). Une grande partie des concepts opérationnels de la linguistique générale (surtout du structuralisme linguistique) ont été extrapolés et utilisés pour la description de la plupart des systèmes de signes non verbaux (voir les études : Barthes 1967, Porcher 1976, Schefer 1969, Lagrange 1973, Birdwhistell 1981).

Un type d'analyse gestuelle est représenté par l'analyse kinésique de Birdwhistell, qui propose l'étude des mouvements corporels manifestés pendant une conversation (verbale !). Son système, la kinésique, est formé de la prékinésique (qui s'occupe de l'étude des déterminants physiologiques des gestes), la microkinésique (qui analyse les gestes dans les plus petites unités significatives) et la sociokinésique (qui s'occupe de l'étude des variations culturelles des gestes) (Birdwhistell 1981). Malgré le système assez lourd de notation (56 unités élémentaires proposées seulement pour le visage), l'analyse kinésique de Birdwhistell reste l'un des plus intéressants modèles d'analyse gestuelle (mais aussi l'un des modèles qui offrent le plus d'exemples concernant l'extrapolation de nombreux concepts de la linguistique, surtout de la phonologie).

En utilisant comme instrument d'étude le stéréotype, Marc-Alain Descamps propose à son tour, une étude descriptive des principales taxinomies gestuelles, dans le cadre d'une présentation plus large, des différentes formes de manifestation communicationnelle du corps humain (Descamps 1989). Les gestes des moines trappistes, des bénédictins de

Cluny ou de Cîteau, sont inventoriés par Clelia Hutt, en tant que substituts du langage verbal (Hutt 1968). Marcel Mauss étudie toute une série de gestes traditionnels concrétisés dans des techniques du corps (Mauss 1973), et Pierre Guiraud nous propose une taxinomie très intéressante des codes corporels (qui peuvent être des substituts du langage verbal ou des auxiliaires de celui-ci), tout comme une ré-interprétation des principales analyses gestuelles que nous avons déjà mentionnées (Guiraud 1980). Un autre système de description micro analytique a été réalisé par les auteurs de l'une des plus intéressantes classifications gestuelles : des illustrateurs, régulateurs, signaux et emblèmes (Ekman et Friesen 1969). Cependant, la plus importante pour nous reste l'analyse séquentielle de l'activité corporelle réalisée par S. Frey, dont nous allons emprunter la méthode pour l'étude des gestes rituels orthodoxes (Frey 1984). Les gestes de rite chrétien n'ont que très peu été étudiés par un nombre assez réduit d'historiens. Dans le monde occidental, l'œuvre monumentale de Jean-Claude Schmitt (1990) nous propose des informations inédites sur certains gestes de pénitence exécutés par différents ordres monastiques, sans faire aucune référence à la spiritualité orientale. En ce qui concerne les gestes rituels orthodoxes, ils n'ont fait, à notre connaissance, l'objet d'aucune étude d'analyse communicationnelle, ou plus largement, sémiotique. A part un merveilleux livre d'Hélène Lubienska de Lenval (1957), nous n'avons pas trouvé d'ouvrages «scientifiques» sur ce type de gestes. Nous proposons donc une étude sémiotique de ces gestes manifestés pendant la célébration de la liturgie eucharistique byzantine, et définis au niveau d'une triade interactionnelle qui comprend le gestuel, la disposition dans l'espace et l'habillement des actants liturgiques.

2. Le gestuel liturgique orthodoxe - l'objet de notre recherche

2.1. La liturgie et la liturgie eucharistique

Par gestuel liturgique byzantin nous comprenons l'ensemble des manifestations gestuelles actualisées pendant la célébration de la liturgie eucharistique byzantine attribuée à saint Jean Chrysostome. Il est donc nécessaire de faire la distinction entre ce qu'on appelle la liturgie en général et la réalité rituelle de la liturgie eucharistique, en particulier. Les

spécialistes liturgiques définissent la liturgie comme la mise en scène de quatre composantes principales : les acteurs, les lieux, les paroles et les objets. Cette définition peut très bien s'appliquer à la liturgie eucharistique également, car celle-ci ne constitue que l'un des aspects de la liturgie en général. Tandis que la liturgie comprend la littérature liturgique (les livres, les prières), les œuvres des écrivains qui ont disserté sur le culte, les différents offices de l'Église, tout comme les gestes et les mouvements des actants liturgiques, la liturgie eucharistique (la « messe » de l'Église Orientale) représente la célébration de l'eucharistie. C'est pour cela qu'elle est appelée d'ailleurs, la divine Liturgie, orthographiée dans la plupart des cas, avec une majuscule. La Liturgie eucharistique byzantine comprend trois grandes parties : la prothèse (ou la partie introductive, pendant laquelle un prêtre ou un diacre prépare les dons pour la consécration), la liturgie des catéchumènes (ou la liturgie de la parole, centrée sur la louange de Dieu, l'écoute de sa parole, et l'intercession, tout le monde étant autorisé à y participer, notamment les catéchumènes) et la liturgie des fidèles (centrée sur la célébration du mystère eucharistique).

Dans les plus anciens eucologes byzantins (tel l'eucologe Barberini, par exemple), la liturgie de saint Basile précède toujours la liturgie de saint Jean Chrysostome. La liturgie de Chrysostome a évincé la liturgie de saint Basile vers le Xe ou le XIe siècle (Paprocki 1993, p. 72). Nous allons travailler sur la liturgie de saint Jean Chrysostome (qui appartient à la famille liturgique syro-antiochienne), parce que c'est la liturgie célébrée pendant la plus grande partie de l'année liturgique et parce qu'elle nous est la plus familière des liturgies eucharistiques byzantines.

2.2. Quelques aspects méthodologiques

Notre modalité d'approche de ce rituel liturgique a été celle de « l'observation participante » : le chercheur s'insère dans le groupe qu'il étudie et interagit avec les acteurs sociaux, en s'impliquant avec eux dans des situations communes (Maisonneuve 1988, p. 16). Nous avons donc participé à un grand nombre de célébrations liturgiques (eucharistiques) dans différentes églises de Roumanie, des paroisses ou des monastères, surtout en Valachie et en Moldavie (mais aussi en Transylvanie), en observant et en enregistrant (sur pellicules photo et bandes vidéo) la pratique gestuelle des prêtres et des fidèles participants à ce rituel liturgique. Les gestes rituels manifestés pendant la célébration de la liturgie de saint Jean Chrysostome constituent un inventaire bien défini et limité. Nous

allons donc nous constituer un corpus avec les variantes exécutionnelles de tous les gestes rituels actualisés par les deux grandes catégories d'actants liturgiques : le prêtre qui officie et les fidèles participants à la liturgie. Une fois le corpus constitué, nous allons entreprendre la structuration, l'analyse et l'interprétation du matériel gestuel accumulé de la sorte. Nous allons étudier ainsi, les modes de production sémiotiques de ces gestes, les techniques de réinvestissement sémantique qui ont participé à la récupération de plusieurs gestes profanes et à leur «transformation» en gestes liturgiques, réinvestis avec des significations symboliques sacrées (l'agenouillement, le fait de faire brûler un cierge, etc.). Quant à l'étude des dimensions pragmatiques du gestuel liturgique orthodoxe, nous allons procéder à une segmentation du continuum gestuel enregistré sur bande vidéo en séquences signifiantes, définies dans la temporalité. Nous étudierons de cette façon les différentes variantes pragmatiques manifestées par les fidèles participants au rituel liturgique byzantin, tout comme la fréquence et le rythme d'exécution de ces gestes.

Comme le rituel liturgique byzantin représente un processus interactionnel complexe, dans l'étude des dimensions pragmatiques du gestuel actualisé pendant sa célébration, nous allons nous occuper également des relations qui fonctionnent entre l'appropriation de l'espace ecclésiastique par les actants liturgiques et l'actualisation de leurs gestes. Quant à l'étude des dimensions sémantiques de ces gestes, nous allons analyser les significations et l'importance sémiotiques des objets rituels impliqués dans le processus de réinvestissement sémantique, tout comme la signification des habits sacerdotaux et la mise en scène du corps par les vêtements des fidèles participants à la liturgie de l'eucharistique.

2.3. Geste et communication dans la liturgie byzantine

La liturgie eucharistique, ou la «divine liturgie», est le plus important des offices orthodoxes. Interprétée, à travers le temps (et à des époques plus ou moins différentes), soit comme un véritable scénario symbolique, une remémoration de la vie de Jésus (voir, par exemple, Evdokimov 1966), soit comme une montée spirituelle vers le grand Repas eucharistique célébré par le Christ dans son Royaume (Schmémann 1985), la liturgie eucharistique byzantine est une grande prière, une prière commune (de l'assemblée et du prêtre officiant), la plus impressionnante forme de louange adressée par les hommes à Dieu. Et qui dit prière, dit communication, c'est-à-dire, communion entre deux (ou plusieurs)

présences. C'est pour cela que la liturgie de saint Jean Chrysostome peut être également interprétée comme le contexte extrêmement généreux d'actualisation (dans certaines conditions de temps et d'espace) d'une communication de type symbolique («la communication par le biais du déclenchement dans le destinataire d'un processus d'évocation» : Sperber 1979, p. 27).

En prenant comme point de départ la thèse de Maxime Kovalevsky (1984), on peut parler d'un modèle canonique de communication à quatre pôles, situés dans deux plans de conditions différentes (le modèle des hiérarchies célestes de Denys le pseudo aréopagite comporte plusieurs aspects concernant ce type de répartition : cf. Dionisie le pseudo Aréopagite 1994) : d'un côté Dieu, et de l'autre les hommes (mis déjà sous le signe d'une pluralité), l'assemblée eucharistique, dont on distingue le prêtre (le diacre fait partie de la même catégorie liturgique), le chœur et les fidèles participants à la liturgie. «Le prêtre s'adresse au nom de tous directement à Dieu, écrit Maxime Kovalevsky ; le diacre (nous allons étudier uniquement le rituel liturgique officié par le prêtre tout seul, sans évêque, ni diacre) parle à l'assistance en l'incitant à prier (lorsqu'il n'y a pas de diacre, précise le même théologien, c'est le prêtre qui assume ses fonctions) ; les chantes exposent des textes objectifs ou de méditation ; les fidèles, eux, répondent au prêtre et au diacre (par exemple en disant : <<Amen>>, ou <<Avec ton esprit>>), dialoguent avec lui, ou ils s'adressent directement à Dieu (par exemple en disant : <<Kirie Eleison>>...)» (Kovalevsky 1984, p. 92).

Dans les églises roumaines, la pratique liturgique des fidèles-participants relève plutôt d'un modèle tabulaire de communication (Dumas 1994), dans l'acception de Serres : une communication à plusieurs pôles (Serres 1968). Il s'agit d'un modèle extrêmement mobile, qui ne contredit pas vraiment la motivation qui se trouve à la base de cette conception de la communication à quatre pôles (qui peuvent, en fait, être réduits à trois) dont nous avons déjà parlé : la liturgie signifie «louange commune», «action de grâce commune», le sacrifice eucharistique devant être célébré par toute l'assemblée des chrétiens.

De nos jours, le chercheur avisé, sociologue, anthropologue et herméneute de la communication, remarque plusieurs efforts de communication personnelle avec la Divinité, intériorisée, mais surtout extériorisée au niveau gestuel et postural, en dehors, à côté et même à l'intérieur de la communication «commune» du modèle imposé comme norme par la tradition dogmatique : les fidèles participants (+ le chœur),

le prêtre et Dieu. Il y a d'abord (en dehors du rituel liturgique) une forme de communication gestuelle utilisée en tant que substitut du langage verbal (interdit pendant la célébration de la liturgie), entre les fidèles participants. C'est une communication qui a comme but l'initiation des néophytes dans la pratique liturgique : les fidèles initiés, possesseurs de certaines connaissances liturgiques, indiquent par le geste, aux autres, la manière correcte dont ils doivent participer au rituel liturgique : les moments où ils doivent s'agenouiller, l'endroit où ils doivent se tenir, pour respecter un certain ordre traditionnel, ou tout simplement, pour ne pas gêner le prêtre, lors de ses sorties du sanctuaire, etc. Un autre type de communication, définie cette fois-ci à l'intérieur du rituel liturgique, est celle établie entre les fidèles participants et le prêtre. Cette communication peut être verbale (musicale), imposée et contrôlée par le chœur, ou non verbale -gestuelle-, orientée par le discours du prêtre, envisagé comme officiant du culte divin. L'assemblée des fidèles répond en même temps que le chœur, aux invitations à la prière adressées par le prêtre : «Prions le Seigneur» - «Kirie eleison», ou bien «Demandons au Seigneur pardon et rémission de nos péchés» - «Accorde, Seigneur». Les réponses des fidèles peuvent également être gestuelles, engendrées par certaines exhortations du prêtre officiant, telles : «Inclinez la tête devant le Seigneur», ou bien «Sagesse, debout, écoutons le saint Evangile ! Paix à tous !»

Un troisième type de communication est représenté par la communication directe, de chaque participant au rituel liturgique (prêtre et fidèles) avec la Divinité. Elle peut être verbale (il s'agit des prières dites par les fidèles devant les icônes de l'iconostase à n'importe quel moment de la liturgie, ou par le prêtre, à voix basse, dans le sanctuaire, pendant la prothèse, par exemple, pour la rémission des péchés des fidèles présents, ou pendant l'épiclese pour invoquer la descente du Saint Esprit sur les saints dons), ou non verbale. La communication gestuelle (y compris celle posturale) du prêtre avec Dieu, mais surtout celle des fidèles participants, représente, avant tout, la preuve incontestable de leur reconnaissance du statut et de la position communicationnelle privilégiée de la Divinité. Le «message» de cette communication peut être une demande d'exaucer un vœu (l'agenouillement, les mains jointes, devant les icônes de l'iconostase), ou bien une action de grâce (après la communion, par exemple, ou après l'accomplissement d'un vœux).

On peut donc constater que le gestuel liturgique orthodoxe est engendré (dans les conditions d'une participation active et consciente des actants liturgiques à la pratique commune de la liturgie) par le discours verbal.

Les gestes liturgiques constituent de véritables répliques d'actualisation gestuelle de certains actes de langage (verbal !) énoncés par le prêtre officiant, par les membres du chœur dans les textes chantés, ou par les fidèles participants à ce rituel. Exécuté comme réplique à l'énoncé du chœur de la première grande partie de la liturgie (la liturgie des catéchumènes), « Venez, adorons et prosternons- nous devant le Christ », le geste de se signer, fait par les fidèles, combiné avec celui de la prosternation, représente l'accomplissement gestuel « effectif » de deux actes de langage comportatif (Austin 1970, p. 161). Cette dimension d'actualisation gestuelle est soutenue d'abord par la disposition des actants liturgiques dans l'espace intérieur de l'église (type interactionnel vis-à-vis: les fidèles-participants se trouvent devant les icônes du Christ de l'iconostase, dont l'emplacement oriente tout le processus interactionnel liturgique) et par la nature symbolique du mimodrame (Jousse 1974) déroulé devant eux pendant la séquence rituelle immédiatement antérieure (la « petite entrée », procession qui symbolise le départ du Christ dans le monde pour prêcher l'enseignement de sa nouvelle loi : Cabasila 1989). « Au moment où le prêtre sort du sanctuaire et passe devant les fidèles avec l'Évangile, le peuple se signe et se prosterne, comme si le Sauveur y était présent » (Ionescu-Amza 1982, p. 24).

On remarque ici la présence de l'impératif, en tant qu'expression d'une « force illocutoire prescriptive », défini par Anna Jaubert comme « un performatif primaire, qui fait reconnaître un acte de discours directement, sans passer par la réflexivité » (Jaubert 1990, p. 136). En même temps, comme expression de la nature du pronom personnel impliqué dans la production de l'énoncé verbal (le pronom « nous », défini par « vous » et par « je », à l'initiative énonciative et symbolique du « je » du prêtre; il s'agit d'un « nous » inclusif, d'une personne amplifiée : Benveniste 1966, p. 233, 235), on observe également la manifestation gestuelle (du même type) du prêtre.

Le geste de se signer, exécuté comme réplique à l'énoncé du chœur, ou du prêtre officiant : « Gloire au Père et au Fils et au Saint Esprit ! », représente toujours l'actualisation d'un acte de langage, expositif, cette fois-ci (Austin 1972, p. 162), si l'on pense à la signification canonique attribuée à ce geste liturgique (on reviendra là-dessus : Mitrofanovici 1929, p. 434). Un autre exemple de pareilles « répliques » d'actualisation gestuelle de certains actes de langage est constitué par l'exécution du geste simple de se signer et des séquences gestuelles de la prosternation et de la grande métanie, lors de l'énonciation de l'une des prières les plus importantes du

rituel liturgique, qui «accompagne» le moment symbolique de la consécration des dons dans le sanctuaire : «Nous te chantons, nous te bénissons, nous te rendons grâces, Seigneur, et nous t'implorons, ô notre Dieu». Le processus d'actualisation gestuelle est déterminé dans ce cas, par la présence de plusieurs verbes performatifs, définis par Vanderveken de la manière suivante : «chantons (avec le sens de louer) : verbe de type expressif» (Vanderveken 1988, p. 202) ; rendre grâce : «verbe de type expressif» (Idem, p. 199), et «implorer : verbe de type directif» (Idem, p. 184).

Un autre type de répliques gestuelles, définies toujours par rapport aux énoncés verbaux produits dans le cadre de l'interaction rituelle liturgique, est représenté par les gestes exécutés à la suite de quelques énoncés qui visent des effets perlocutionnaires (Searle 1972) de nature symbolique (dans le sens de l'obtention de certains effets positifs, en tant que preuves de l'efficacité rituelle), prononcés par le prêtre officiant : le fait d'incliner la tête, lorsque les fidèles entendent l'exhortation du prêtre : «Inclinez la tête devant le Seigneur» ; la station debout ou, dans la plupart des cas (bien que d'une façon paradoxale), la position agenouillée, comme réplique de l'énoncé verbal (appartenant toujours au prêtre) : «Sagesse. Debout. Ecoutons le saint Evangile...» Les formes différentes du pronom personnel (dans le premier cas, <<vous>>, et dans le second, <<nous>>) mettent en évidence la définition des rôles et de la position interactionnelle des deux grandes catégories d'actants liturgiques -le prêtre et les fidèles participants-, par rapport à la troisième présence communicationnelle : la divinité.

D'autres répliques gestuelles des énoncés qui visent de tels effets perlocutionnaires (dans le sens mentionné plus haut), prononcés par le prêtre officiant surtout au moment liturgique du sermon (et qui reprennent, d'ailleurs, des fragments des discours normatifs des Saints Pères), sont la séquence gestuelle de porter des offrandes au sanctuaire et la communion.

Certains gestes liturgiques peuvent également fonctionner du point de vue sémiotique, comme un type particulier de répliques interactionnelles de quelques énoncés du prêtre officiant (interprétés en tant que seuils d'institution symbolique et efficace de certaines séquences liturgiques), en définissant de cette façon, une manière de ponctuer temporellement le déroulement séquentiel et symbolique du scénario liturgique : les fidèles-participants se signent et s'agenouillent lorsque le prêtre dit de l'intérieur du sanctuaire «Aimons-nous les uns les autres, afin que dans un même esprit nous confessions», parce qu'ils savent que cet énoncé

perlocutionnaire représente l'élément verbal introductif de la séquence liturgique de la récitation du Credo.

Ce ne sont que quelques repères évoqués pour mettre en évidence la manière dont le discours liturgique verbal engendre et oriente du point de vue sémiotique, les manifestations gestuelles définies lors de la célébration du rituel liturgique, en utilisant, entre autres, quelques verbes performatifs, plusieurs énoncés illocutionnaires et perlocutionnaires, ou des variations de la personne (du pronom personnel).

2.4. Le geste liturgique en tant que geste rituel. Définition

«Si le corps est à l'origine de la chute, il est aussi porteur d'une promesse de salut, il peut devenir un moyen de rédemption. [...] Ainsi, est-ce dans le corps, à travers le corps, donc aussi dans les gestes, que doit se préparer et se mériter la destinée de l'âme» (Schmitt 1990, p. 67). Dans la culture chrétienne, le corps n'a pas d'autonomie reconnue ; il est toujours présenté en relation avec l'âme. Les Pères de l'Église parlent des «mouvements de l'âme» et des «mouvements du corps», ces derniers n'étant que les formes de manifestation extérieure des premiers (Idem, p. 66). Dans les rituels chrétiens (et religieux, en général), le corps devient de la sorte un participant actif à la production et à la circulation des sens investis dans le but de l'obtention d'une «efficacité rituelle» maximale (Maisonneuve 1988).

Durkheim considérait les principales attitudes rituelles, comme faisant partie des «formes élémentaires de la vie religieuse» (Durkheim 1912). Il distingue d'ailleurs, deux grandes catégories de telles attitudes : le culte négatif, constitué d'un ensemble de tabous, d'interdictions, et le culte positif, qui établit des relations avec la sacralité. Le rituel liturgique représente la mise en pratique d'une attitude (rituelle) de culte positif. Jean Maisonneuve définit la liturgie comme une «cérémonie sacrificielle qui comporte une phase communiale, qui permet à l'homme d'assurer son lien avec la divinité en s'incorporant les offrandes qu'il vient de lui consacrer» (Maisonneuve 1988, p. 35). C'est toujours en termes de communion, de participation à l'essence d'une divinité transcendante que J. Cazeneuve interprétait, lui-aussi, l'ensemble des rituels religieux (Cazeneuve 1971).

Ce qui nous semble le plus intéressant, c'est le fait que la plupart des études consacrées aux rituels proposent des approches et des

interprétations de type communicationnel : «Le mot rituel désigne tout système de communication avec le monde imaginaire, système sémiologique autonome, utilisant essentiellement des gestes» (Heusch 1974, p. 213) ; «L'activité rituelle constitue un système de communication hiérarchisé» (Idem, p. 232) ; «Les pratiques rituelles sont éminemment symboliques car elles médiatisent par des postures, gestes ou paroles, une relation à une <<entité>> non seulement absente [...], mais impossible à percevoir, inaccessible sauf par le moyen du symbole lui-même» (Maisonneuve 1988, p. 10) ; ou bien : «Du <<point de vue des hommes... >>, le rite religieux est une expérience réussie de la communication de l'homme et de Dieu, transmise dans l'espace et dans le temps par la fixation de son sens et de son but» (Oliviero 1991, p. 36). Cela nous intéresse particulièrement, parce que notre approche du rituel liturgique byzantin est toujours une approche communicationnelle.

Une notion importante de la ritologie est celle d'efficacité rituelle. Le cœur de la liturgie est représenté par l'efficacité symbolique. Dans le cas du rituel liturgique, c'est le clergé ordonné qui rend valide son efficacité symbolique et sacramentale, cette efficacité étant reconnue d'une manière collective. Le souci d'efficacité rituelle est très important pour l'homme qui participe à la liturgie. Nous verrons que la plupart des gestes liturgiques ont, outre leur signification d'origine (symbolique), une signification pragmatique aussi, ou d'efficacité rituelle (en général, celle de demande d'exaucer un vœu).

En prenant comme points de départ l'étymologie du mot geste (défini par le dictionnaire Larousse de la Langue française comme «mouvement du corps, surtout des bras, des mains, ou de la tête, porteur ou non d'une intention de signification» : Larousse 1977, p. 795, ce mot provient du latin *gest-us*. En latin, le sens de ce dernier était «manière de se tenir, port, attitude, geste» : Ernout et Meillet 1939, p. 420, ce nom étant un dérivé du verbe *gero, gerere*, qui signifiait «porter» et après, par extension, «exécuter, accomplir, faire» : Idem, p. 421) et la définition du rituel proposée par Jean Maisonneuve dans le livre cité (1988, p. 12), nous appellerons geste rituel tout mouvement du corps (donc, non seulement des bras et de la tête), une manière de se tenir et de se porter, investi d'un sens conformément à un système codifié de pratiques, sous certaines conditions de temps et d'espace, pratiques ayant un sens vécu et une valeur symbolique et un certain rapport avec le sacré. Le geste liturgique peut donc être défini comme un geste rituel manifesté dans les conditions particulières de temps et d'espace et de scénario symbolique de la liturgie

(eucharistique) byzantine. Le mode de production sémiotique de ces gestes est celui que Umberto Eco appelle la reconnaissance : «Un processus de reconnaissance a lieu quand un objet ou un événement donné, produit de la nature ou de l'action humaine (intentionnellement ou inintentionnellement), fait parmi les faits, est interprétée par un destinataire comme l'expression d'un contenu donné, soit en fonction d'une corrélation déjà prévue par un code, soit en fonction d'une corrélation établie directement par le destinataire» (Eco 1992, p. 72).

2.5. Les gestes liturgiques byzantins : significations et variantes pragmatiques

Pour une présentation plus cohérente de l'inventaire clos de ces gestes liturgiques, nous avons procédé à une structuration de celui-ci en fonction des actants liturgiques qui les exécutent. En réfléchissant aux concepts d'acteur social utilisé par Goffman (Goffman 1973) pour désigner le participant à une interaction sociale, d'interactant, utilisé par Schefflen (Schefflen 1981) pour nommer le participant à une interaction (verbale ou complexe), ou à celui d'acteur, utilisé par Greimas (Greimas 1970) pour désigner les parties du corps qui participent à la réalisation d'un geste, nous avons préféré employer le syntagme d'«actant liturgique», pour désigner le participant à une interaction rituelle liturgique. Les deux grandes catégories d'actants liturgiques sont le prêtre officiant et les fidèles-participants à la liturgie. La troisième présence communicationnelle (et, donc, implicitement interactionnelle) est la Divinité.

Nous avons classé les gestes liturgiques byzantins en trois grands groupes : les gestes simples, les positions du corps et les séquences gestuelles (des signes gestuels combinés d'une manière «synchronique» : cf. Frey 1984). Nous commencerons par la catégorie la plus nombreuse d'actants liturgiques, les fidèles participants à la liturgie eucharistique : a) gestes simples : se signer, élever les mains pour la prière, joindre les mains pour la prière (*junctibus manibus*), communier, faire brûler un cierge, embrasser les icônes, embrasser l'évangéliste, embrasser la main du prêtre à la fin de l'office liturgique ; b) positions du corps : la station debout, l'agenouillement, la position inclinée de la tête (la tête baissée) ; c) séquences gestuelles : porter son don (des offrandes) au sanctuaire (en général, de l'huile, du vin, de l'encens et du pain de froment fermenté servant à l'eucharistie, appelé *prospere*), la prosternation, la grande

prosternation, ou la grande métanie, d'origine monastique. Les membres du chœur exécutent en général les mêmes gestes, la fréquence et leur rythme d'exécution étant modifiés par leur emplacement dans l'espace intérieur de l'église : du côté droit de la nef, debout devant l'iconostase, ou bien (surtout dans les cathédrales métropolitaines et épiscopales) à l'étage, au-dessus du narthex, assis sur des bancs.

Pour ce qui est du prêtre officiant, nous mentionnerons ses gestes en prenant en considération ses trois hypostases liturgiques : en tant que fidèle participant au rituel liturgique, il actualise une série de gestes simples : se signer, embrasser les icônes, embrasser l'évangéliste, embrasser la sainte table du sanctuaire, la croix avec laquelle il bénit le peuple, la communion, l'élévation des mains pour la prière, tout comme la plupart des postures mentionnées dans le cas des fidèles participants à la liturgie : la position debout, l'agenouillement et la position inclinée de la tête. En tant que prêtre-célébrant de la liturgie eucharistique, il exécute un grand nombre de séquences gestuelles : la séparation des parcelles de prosphore qui vont être consacrées pendant l'eucharistie, le fait de remuer lentement, de haut en bas, le grand voile liturgique au-dessus des saints dons (signifiant la descente du Saint Esprit), ou la distribution de la communion. En tant que symbole du Christ (le théologien roumain Dumitru Stăniloae l'appelle «le transparent du Christ» : Stăniloae 1986), le prêtre fait un geste simple (la bénédiction), et actualise au moins une séquence gestuelle : le fait d'entrer dans le sanctuaire (à certains moments du scénario liturgique) par les portes centrales de l'iconostase -les portes «royales».

Tant la norme d'exécution de ces gestes, que leurs significations symboliques (connues d'ailleurs, de moins en moins, de nos jours, par les fidèles-participants à la liturgie) ont été transmises par imitation (ou grâce à l'éducation religieuse, réalisée en famille, ou organisée par l'Église : le catéchisme), et, respectivement par la voie orale (pour ce qui est des fidèles-participants), ou écrite (dans le cas des futurs prêtres). La plupart des manifestations gestuelles actualisées par le prêtre pendant la célébration de la liturgie eucharistique ont une tradition lointaine, étant mentionnées par exemple, par les Constitutions Apostoliques, ou les Catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem (la position debout, l'agenouillement, la bénédiction, la communion, le baiser de la paix). D'autres gestes sont de tradition plus récente, étant apparus à certains moments d'évolution du rituel liturgique : le fait de remuer le grand voile au-dessus des saints dons pendant la récitation du Credo, la bénédiction du peuple avec le calice et la patène après la communion.

Les significations des gestes liturgiques byzantins, mentionnées dans les écrits des Pères de l'Église et reprises par les théologiens auteurs des manuels liturgiques, sont des significations symboliques. Vu l'accès assez limité des fidèles à ce type de sources liturgiques, cette catégorie d'actants liturgiques connaît, généralement, très peu ces significations symboliques. Cependant, ils connaissent très bien les significations pragmatiques, d'efficacité rituelle de ces gestes, mentionnées dans des livres de popularisation des symboles liturgiques ou dans les sermons des grands prédicateurs des monastères les plus célèbres du pays. C'est toujours dans les écrits à valeur normative des Saints Pères que l'on trouve aussi la description de ce que l'on pourrait appeler un modèle canonique d'exécution de ces gestes (l'un des exemples les plus connus est celui du signe de la croix, décrit par saint Jean Chrysostome).

En ce qui concerne le rythme et la fréquence d'exécution des gestes liturgiques, nous avons très peu de prescriptions de cette nature : dans quelques documents synodaux, ou dans les mêmes livres de popularisation des saints Sacrements de l'Église et de la symbolique de la Divine Liturgie (voir, par exemple, Mânditâ 1994).

Le geste simple de se signer signifie la foi en la Sainte Trinité et dans le salut de l'âme, réalisé par le Christ sur le bois de la croix (saint Jean Chrysostome, apud Mitrofanovici 1929, p. 434). Ce geste a également une signification d'efficacité rituelle (postérieure à la première), appelée par le même Mitrofanovici, la signification «effective», celle d'attirer à celui qui l'exécute plusieurs dons positifs, tout en éloignant de lui les mauvais esprits (ibidem). On se signe avec la main droite, les trois premiers doigts réunis et tenus droits et les deux derniers pliés à l'intérieur de la paume, du front vers le bas de la poitrine, et du côté droit vers le côté gauche, la verbalisation de ce geste étant représentée par la formule bien connue, «Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit. Amen.» Nous avons déjà étudié, ailleurs, les variantes pragmatiques de ce geste (Dumas 1997), que nous nous contenterons seulement de mentionner ici (pour la description du gestuel liturgique byzantin, nous utiliserons la transcription linguistique d'Anne-Marie Houdebine : barres obliques et parenthèses pour les candidats signifiants, barres obliques pour les «caractères pertinents du signifiant Gestuel», et crochets pour les signifiés ou «effets de sens» : apud Brunetière 1991, p. 283) : 1) /la main droite «essaie» de toucher le front, s'arrêtant au-dessus de celui-ci, les doigts en position canonique/ + /la main droite essaie de toucher le bas de la poitrine, sans la toucher pour autant, les doigts gardent les mêmes positions/ + /la main

droite au-dessus de l'épaule droite, mais sans la toucher, les doigts en positions canoniques/ + /la main droite au-dessus de l'épaule gauche, sans la toucher, les doigts en positions canoniques/ ; 2) /la main droite touche la poitrine, entre le menton et le ventre, mais plus près du menton, les trois premiers doigts réunis et tenus droits, les deux derniers légèrement courbés vers l'intérieur de la paume/ + /la main droite touche la poitrine, entre le menton et le ventre, plus près du ventre, mais très près aussi de l'endroit touché antérieurement, les doigts gardent les mêmes positions/ + /la main droite touche le côté droit de la poitrine, au-dessous du sein, les doigts dans les mêmes positions/ + /la main droite touche le côté gauche de la poitrine, au-dessous du sein gauche, les doigts gardent les mêmes positions/ ; 3) /la main droite touche le front, les doigts en positions canoniques/ + /la main droite touche le bas de la poitrine, les doigts en positions canoniques/ + /la main droite touche l'épaule droite, les doigts en positions canoniques/ + /la main droite touche le côté gauche de la poitrine, au-dessous du sein, les doigts en positions canoniques/. Si les deux premières variantes se caractérisent par leur actualisation dans le cadre d'un enchaînement gestuel de plusieurs signes de croix, la troisième trahit une sorte de fatigue d'exécution.

Le geste d'élever les mains (+les bras) pour la prière est exécuté surtout par le prêtre, en général à l'intérieur du sanctuaire, debout, et tourné vers la table de l'autel. Il est exécuté au début de la liturgie de la parole, avant la lecture de l'évangile ou le moment de la grande entrée, et au moment de la consécration des saints dons, pour l'invocation du Saint Esprit. Combiné avec la position agenouillée du corps, ce geste peut être également exécuté par les fidèles-participants à la liturgie, lors d'une prière individuelle, faite d'habitude devant une icône (de l'iconostase). La signification de ce geste simple, dont le signifiant peut être décrit de la façon suivante : /(tête droite)/ + /paumes orientées vers l'intérieur de l'espace défini par leur position «vis-à-vis»)/ + /(doigts réunis)/, est celle de «l'élévation du cœur de celui qui prie vers Dieu, sa dévotion intérieure, tout comme sa demande d'exaucer un vœu urgent» (Mitrofanovici 1929, p 447) . Ce geste représenterait donc, l'actualisation non verbale d'une métaphore indicielle.

La même signification est attribuée également au geste de joindre les mains pour la prière. Ce geste connaît deux variantes d'actualisation : 1) /(les mains jointes au niveau de la poitrine)/ + /(position agenouillée du corps)/, utilisée seulement par les fidèles-participants au rituel liturgique, devant les icônes de l'iconostase, lors des prières individuelles, ou, partout

ailleurs, dans l'espace intérieur de l'église, pendant la récitation du Credo, ou de la prière dominicale, et 2) /(les mains jointes au niveau du ventre)/ + /(les bras pliés au niveau du ventre)/ + /(la station debout)/, manifestée par certains prêtres dans le sanctuaire (surtout, lorsqu'il y en a plusieurs qui célèbrent la liturgie) et par certains fidèles aussi, pendant tout le long de la liturgie (sauf, pendant les moments où ils doivent s'agenouiller). Ce geste liturgique a été récupéré du paradigme gestuel profane, du rituel laïque de l'hommage (Schmitt 1990, p. 296), étant investi après, par l'intermédiaire d'un processus de métaphorisation, avec la signification symbolique d'élévation du cœur vers Dieu.

Mentionné par saint Basile en tant que geste de vénération des saintes personnes représentées dans les icônes (cf. Basilius, Epist. 340 ad Iulianum Apostatum, in Migne, Patr. Gr. T.XXXII, p. 1100), le geste d'embrasser les icônes est exécuté par les deux grandes catégories d'actants liturgiques, généralement au début de la liturgie, mais aussi à tout autre moment du scénario liturgique.

Le geste simple d'embrasser l'évangéliste est exécuté par le prêtre officiant, tout comme par les fidèles, après le moment de la lecture de l'évangile, entre les portes royales (donc, au seuil de l'iconostase, considéré comme la partie la plus « sacrée » de l'église, bien qu'elle n'ait pas été soumise à une consécration spéciale, lors du rituel de la consécration de l'église en entier), et exprime la vénération de la parole divine qui y est contenue. Cette parole transmet sa sacralité à l'objet de culte embrassé, et par « contagion », à la personne qui exécute ce geste.

La signification du geste simple d'embrasser la main du prêtre à la fin de la célébration liturgique, est celle de respect manifesté par rapport à ce serviteur privilégié du Christ, et surtout par rapport à sa main droite, celle qui œuvre le mystère eucharistique et qui se trouve en contact avec les objets liturgiques et, surtout, avec les saints dons.

Les fidèles orthodoxes roumains reçoivent le Saint Sacrement, le corps et le sang du Christ (comme tous les autres orthodoxes, d'ailleurs), dans une petite cuillère, qui leur est proposée par le prêtre, devant le sanctuaire, entre les portes royales. Le geste de la communion a connu à travers le temps, une modification d'actualisation. Aux débuts, les fidèles communiaient comme les prêtres communient de nos jours, c'est-à-dire, à même le calice, tel que nous le présente saint Cyrille de Jérusalem dans la Vème Catéchèse mystagogique : « Quand tu t'approches, ne t'avance pas les paumes des mains étendues, ni les doigts disjoints ; mais fais de la main gauche un trône pour la droite, puisque celle-ci doit recevoir le Roi

et, dans le creux de ta main, reçois le corps du Christ [...]. Ensuite [...], approche-toi aussi du calice de son sang. N'étends pas les mains, mais incliné, et dans un geste de respect et d'adoration, en disant «Amen», sanctifie-toi en prenant aussi le sang du Christ.» (p. 21 et 22). Il semblerait que l'usage de la cuillère fût introduit à l'époque de (et même par) saint Jean Chrysostome, pour empêcher que le Saint Sacrement soit consommé par des païens. (cf. Nicephorus Callistus, Hist. eccl. L 13, c 7, apud Mitrofanovici 1929, p. 249).

Le geste de faire brûler un cierge a été récupéré du paradigme gestuel profane et réinvesti après, par l'intermédiaire d'un processus de métaphorisation réalisé au niveau de l'objet rituel qui définit ce geste, le cierge, avec une signification symbolique. (Dumas 1995-1996, p. 11). Utilisé aux débuts du christianisme dans un but pratique très précis, pour éclairer l'espace sombre des catacombes, ce geste signifie la foi et la dévotion de l'actant liturgique qui l'accomplit, envers Dieu, parce que «la lumière matérielle du cierge symbolise la lumière éternelle, [...] Jésus Christ, la lumière de la vraie foi [...], la vie, la joie et notre adoration, en nous montrant que nous-mêmes, nous sommes et nous devons être les fils de la lumière» (Mitrofanovici 1929, p.239). Ultérieurement, ce geste a été investi par les fidèles-participants à la liturgie, avec une signification d'efficacité rituelle : la demande d'exaucer un vœu, une action de grâce, ou une demande de rémission des péchés.

Pour ce qui est des positions du corps, la station debout est considérée comme l'attitude habituelle de l'homme en prière (Lubienska de Lenval 1957, p. 10). Elle se définit donc, «normalement» (le premier concile œcuménique a interdit de s'agenouiller le dimanche, car «le dimanche est Pâques» : Clément 1982, p. 178), à l'intérieur d'une opposition réalisée par rapport à la position assise. De nos jours, dans la pratique liturgique roumaine, elle s'oppose à la position agenouillée, qui a finit par s'emparer, en partie, de sa signification. Origène écrivait parmi ses réflexions sur la prière : «Pour louer, célébrer, rendre grâce, on prie debout, les mains étendues. La prière à genoux est de pénitence et de supplication» (apud Clément 1982, p. 178).

La position agenouillée du corps est en général, «l'expression de la pénitence, de la dévotion et de notre humiliation devant Dieu» (Mitrofanovici 1929, p. 441). On s'agenouille pendant les moments les plus importants (du point de vue symbolique) du rituel liturgique : la lecture de l'évangile, la petite entrée, la grande entrée, la récitation du Credo et du Notre Père, la consécration et la prière finale, de l'ambon. Durant le

Moyen Age, la position agenouillée du corps devient «l'attitude normale de la prière» (Schmitt 1990, p. 299). Nous n'avons pas trouvé de descriptions écrites de la façon dont on devait s'agenouiller ; cependant, les expressions utilisées pour désigner cette attitude de la prière -par exemple, fléchir les genoux (Basile de Césarée, Traité du Saint Esprit, 27, apud Clément 1982, p. 179) -, tout comme les représentations iconographiques qui lui ont été consacrées nous aident à reconstituer un modèle canonique d'exécution de ce geste : /(genoux fléchis)/ + /(jambes droites)/ + /(buste droit)/. C'est par rapport à ce modèle que nous pouvons définir (tout comme dans le cas du signe de la croix) plusieurs variantes pragmatiques de la position agenouillée du corps, que nous avons enregistrées en Roumanie, pendant la célébration de la liturgie eucharistique. Par variante pragmatique, nous comprenons toute variante qui s'écarte, du point de vue de l'exécution, du modèle canonique de ce geste, sans présenter pour autant de changements de la signification de cette norme. Deux de ces variantes ont été inventoriées, en tant qu'inclinaisons, par Humbert de Romans, dans son commentaire des constitutions de l'ordre dominicain (genuflexiones recta et prostrationes, le corps reposant sur les genoux) (apud Schmitt 1990, p. 302). Voyons maintenant quelles sont ces variantes : 1) /(genoux fléchis)/ + /(fesses appuyées sur les jambes et les pieds)/ + /(buste droit)/, exécutée notamment par des femmes, jeunes ou âgées et des enfants ; 2) /(genoux fléchis)/ + /(buste parallèle au sol)/ + /(bras réunis) + (appuyés contre le sol)/ + /(mollets étendus derrière)/, exécutée surtout par de vieilles femmes (très rarement par de vieux hommes) et des enfants ; 3) /(genoux fléchis)/ + /(fesses appuyées sur les pieds)/ + /(bras croisés sur les jambes)/ + /(buste appuyé sur les bras et sur les jambes)/, exécutée seulement par des femmes, jeunes ou âgées, qui restent agenouillées pendant longtemps (parfois, pendant toute la durée de la célébration liturgique), et en général, dans des lieux un peu cachés de l'église : derrière une table, une petite colonne ; 4) /(genoux fléchis)/ + /(jambes droites)/ + /(bras étendus) + (appuyés contre le sol)/ + /(mains jointes)/ + /(buste allongé sur les bras)/ + /(tête posée sur les mains)/. Cette variante pragmatique est actualisée par la même catégorie de femmes, situées dans le même type d'endroits (cachés) de l'église. Ce sont les significations d'efficacité rituelle attribuées à ce geste (demandes d'exaucer des vœux urgents, rémission des péchés) qui déterminent et qui engendrent, même, ces variations de la forme du signifiant.

La signification de la position inclinée de la tête est la vénération intérieure de Dieu, «la dévotion profonde manifestée par rapport à lui»

(Mitrofanovici 1929, p. 445). Les fidèles baissent leur tête, pendant le déroulement du rituel liturgique, lorsqu'ils se signent, lorsqu'ils reçoivent la bénédiction du prêtre, ou bien, lorsque le prêtre les invite à le faire («Inclinez la tête devant le Seigneur»).

La séquence gestuelle de porter son don au sanctuaire était exécutée à l'origine en dehors du rituel, avant le commencement de celui-ci (le vin et les prosphores étaient tout simplement apportés à l'église pour la réalisation «effective» de l'eucharistie), puis avant la liturgie des fidèles (jusqu'au IX^e siècle, lorsque le rituel de la prothèse a été déplacé avant la liturgie des catéchumènes), et enfin, pendant la partie préparatoire de la célébration liturgique, la prothèse (ou la proscomidie), comme aujourd'hui. La signification de ce geste est celle d'une participation de type contributionnel au rituel, de communion symbolique, par l'intermédiaire de ces offrandes, avec le Christ, présent sous la forme des espèces eucharistique, lors de la célébration de l'eucharistie. Ce geste aussi a été investi à son tour, avec une signification pragmatique, d'efficacité rituelle : réussite et succès dans différents domaines, rémission des péchés, etc. De nos jours, les fidèles-participants à la liturgie eucharistique portent leurs dons au sanctuaire à tout moment du déroulement liturgique, parfois, même à la fin de la célébration. Dans la plupart des cas, il s'agit des dons de dimensions plus réduites : un cierge, de l'encens et des diptyques avec les noms et les vœux de l'actant liturgique qui exécute le geste et des membres de sa famille.

Une autre séquence liturgique, exécutée tant par les prêtres (dans le sanctuaire, avant le commencement de la liturgie, avant la procession de la petite entrée, pendant le chant de l'hymne du Trisagion, et avant l'épiclèse), que par les fidèles (dans la nef ou le narthex, pendant le chant du Trisagion, ou lors de la vénération des icônes de l'iconostase) est celle de la prosternation (ou la petite métanie). La signification de ce geste, qui est toujours accompagné de celui de se signer et qui peut être défini de la manière suivante : /le corps incliné/ + /la tête inclinée/ + /les bras tendus vers le sol/, est la vénération, et l'humilité, manifestées à l'égard de Dieu, ou des saintes personnes représentées sur les icônes. C'est un geste engendré par une interaction posturale de type vis-à-vis avec une présence symbolique, de nature sacrée : le Christ, la Sainte Trinité (dans le cas du Trisagion), ou les saints figurés dans les icônes.

La grande métanie, ou la métanie monastique, c'est-à-dire le fait de fléchir les genoux, et de toucher le sol avec les bras et le front, est une séquence gestuelle exécutée par certains prêtres dans le sanctuaire, lors

de l'épiclese (l'invocation du Saint Esprit) et par les fidèles les plus pieux (hommes et femmes) en tant que modalité très humble de vénérer les icônes de l'iconostase (à n'importe quel moment de la liturgie) et, comme nous l'avons déjà vu, en tant que réplique d'accomplissement gestuel d'un acte de langage comportatif (lorsque le chœur chante, au moment de la petite entrée : « Venez, adorons et prosternons-nous devant le Christ. Sauve-nous, ô Fils de Dieu... »).

La bénédiction est un geste simple exécuté par le prêtre-officiant, notamment en sa qualité de symbole du Christ. La bénédiction est donnée avec la main droite, en réalisant le signe de la croix sur l'assemblée des fidèles, de haut en bas et de gauche à droite, de façon à ce que ce signe « se pose » normalement, de droite à gauche, sur les destinataires de ce geste. La position des doigts de la main droite est bien codifiée : « l'index est tendu pour former la lettre <<I>>, tandis que le médius est plié en forme de <<C>>. Le pouce et le quatrième doigt sont croisés en forme de <<X>>, et le petit doigt est à nouveau plié en <<C>>, de sorte que nous avons <<I, C, X, C>>, les lettres initiales et finales du nom grec de Jésus-Christ. » (Lewis, 1988, p. 49). La signification de ce geste est l'envoi de la paix, de la sérénité et de la grâce divine sur le destinataire de la bénédiction. La réaction gestuelle des fidèles -participants à l'office liturgique, engendrée par ce geste, est celle de se signer tout en baissant leur tête.

La bénédiction est un geste simple qui accompagne une bénédiction verbale (un énoncé verbal, donc), qui existait déjà aux débuts du christianisme : les Constitutions Apostoliques mentionnent, entre autres, de pareilles bénédictions pour les catéchumènes, pour les énergumènes, etc. A cette époque-là, la bénédiction était donnée par l'évêque, parce que c'était lui qui célébrait l'eucharistie. Ensuite, la bénédiction a commencé à être donnée également par les prêtres. De nos jours encore, lorsqu'un évêque participe à la liturgie, c'est lui qui bénit le peuple, avec deux groupes de deux et respectivement, de trois cierges allumés dans ses mains.

Pendant le rituel liturgique, le prêtre bénit l'assistance plusieurs fois : avant la lecture de l'Évangile, en disant les mots « Paix à tous » (« Sagesse ! Debout ! Écoutons le saint Évangile, paix à tous ! ») ; avant le moment liturgique de la grande entrée, pendant que le chœur chante l'hymne du Chérubikon, avant de commencer la procession avec le calice et la patène (c'est le seul moment de la liturgie, où la bénédiction du prêtre n'est pas accompagnée d'un énoncé verbal) ; après la consécration des saints dons,

tout en disant une bénédiction verbale : «Que les miséricordes de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ soient avec vous tous !»; et après la récitation de l'oraison dominicale, accompagnant les mots «Paix à tous !». Lorsqu'il accompagne un énoncé verbal (c'est-à-dire, dans la plupart des cas de son exécution), ce geste représente l'actualisation effective de la signification de cet énoncé. Il s'agit d'un cumul de signifiants différents qui vise l'augmentation de l'efficacité rituelle de la signification. Pourquoi le prêtre est-il le seul actant liturgique qui ait le droit d'exécuter ce geste, pendant le rituel liturgique ? Parce que sa main droite (et pratiquement, tout son bras) est un support privilégié de la transmission de la grâce divine. Parce qu'il a donc, le pouvoir de le faire ; sa main droite le représente d'ailleurs, d'une manière métonymique, lui, le prêtre officiant, en tant que servant de l'autel et célébrant du mystère eucharistique. Aux moments où la bénédiction accompagne les mots «Paix à tous», le prêtre est effectivement le symbole du Christ, en remémorant la bénédiction donnée par celui-ci aux apôtres, après la Résurrection, ou pendant son Ascension.

Outre ces gestes liturgiques, qui relèvent de la Tradition avec une majuscule, mentionnés par les écrits des Saints Pères, et décrits par les théologiens liturgistes, nous en avons observé d'autres, sans tradition écrite, mais exécutés déjà, dans certaines régions du pays, et dans certaines paroisses et monastères, depuis assez longtemps, et placé sous le signe d'une tradition évidemment plus récente. Il s'agit du geste du prêtre-officiant de toucher les têtes des fidèles, lors de la procession de la grande entrée, avec le calice porté dans la main droite, et de plusieurs gestes et séquences gestuelles exécutés par les fidèles participants au rituel liturgique : le geste de toucher les vêtements sacerdotaux, lorsque le prêtre se trouve à leur proximité (c'est, donc, un geste dont l'actualisation est déterminée par la disposition des actants liturgiques dans l'espace intérieur de l'église) ; le geste de s'allonger par terre, entre la porte de gauche de l'iconostase et les portes royales, pendant le moment liturgique de la grande entrée, pour que le prêtre qui sort en procession avec les Saints Dons, les enjambe ; l'agenouillement tout près du prêtre, lors du moment liturgique de la lecture de l'Évangile ; la séquence gestuelle de s'approcher du sanctuaire, en se signant, à l'invitation du prêtre pour la communion : «Approchez avec crainte de Dieu, foi et amour !» Le mode de production sémiotique de ces gestes est l'invention : «un mode de production qui exige que le producteur de la fonction sémiotique choisisse un continuum matériel, non encore segmenté en fonction des intentions qu'il se propose,

et suggère une nouvelle manière de le structurer, pour y opérer les transformations des éléments pertinents d'un type de contenu.» (Eco 1992, p. 95).

Ces gestes aussi ont été récupérés du paradigme profane et investis après avec des significations nouvelles ; sauf que, dans leur cas, la première étape de ce processus de re-sémantisation gestuelle a été celle d'investissement avec des significations d'efficacité rituelle, récupérées ultérieurement en tant que symboliques, dans la continuité des significations symboliques attribuées aux autres gestes rituels actualisés dans le contexte communicationnel de la liturgie eucharistique byzantine.

La signification d'efficacité rituelle du geste de toucher les vêtements du prêtre est l'attraction de certains dons positifs, ou bien, une guérison morale ou physique. Les fidèles touchent et embrassent la chasuble ou l'épitrachilion du prêtre, avec leur main droite ou avec leur front, lors des processions de la petite et surtout de la grande entrée, ou lorsque le prêtre passe parmi eux pour encenser l'église (avant la lecture de l'évangile, et pendant le chant du Chérubikon). Cette séquence gestuelle connaît un développement maximal pendant le moment liturgique de la grande entrée, lorsque le prêtre reste plus longtemps au milieu des fidèles. Dans ce cas, elle se compose des figures gestuelles suivantes : /(position agenouillée du corps)/ + /(on embrasse le bas de l'épitrachilion)/ + /(on touche le front avec le bas de l'épitrachilion)/ + /(on touche les yeux avec le bas de l'épitrachilion)/ + /(on embrasse un pan de la chasuble)/ + /(on touche le front avec le pan de la chasuble)/ + /(on touche les yeux avec le pan de la chasuble)/ + [dans certains cas]/(on embrasse le sticharion)/ + /(on touche le front avec le sticharion)/ + /(on embrasse le bas de la soutane)/. La signification symbolique, investie par l'intermédiaire d'une analogie (de type symbolique) entre le prêtre et le Christ, est l'humilité extrême manifestée par rapport à la personne qui porte le vêtement en question (vêtement qui fait partie de l'image de son corps), le geste étant mentionné par l'évangile selon saint Matthieu (9, 20) : «Et voici qu'une femme atteinte d'une perte de sang depuis douze ans s'approcha par derrière, et toucha le bord de son vêtement. Car elle disait en elle-même : si je puis seulement toucher son vêtement, je serai guérie».

Pratiquement, la même signification d'efficacité rituelle : guérison, rémission des péchés, est investie dans le cas de la séquence gestuelle exécutée par les fidèles lors de la grande entrée, en s'allongeant par terre (entre la porte de gauche de l'iconostase et les portes royales), pour que le prêtre officiant les enjambe avec les saints dons. Pareils aux malades des

évangiles qui s'approchaient en toute humilité du Christ, en espérant être guéris, les fidèles-participants au rituel liturgique s'abandonnent, dans une position très humble, à la volonté divine et au pouvoir thaumaturge du Christ, qui, conformément à l'interprétation allégorique de la grande entrée, se dirige à ce moment liturgique, vers Jérusalem.

En ce qui concerne le geste du prêtre, actualisé au même moment du scénario liturgique (la procession de la grande entrée), de toucher les têtes des fidèles (agenouillés ou non), avec le calice qu'il porte dans sa main droite, la signification d'efficacité rituelle est celle de sanctification des bénéficiaires de cette manifestation gestuelle. Nous pensons que la motivation de ce geste est la volonté du prêtre de faire partager à ses fidèles la nature sanctificatrice du «saint calice» (soutenue par sa fonction rituelle, de contenir et de conserver les saints dons), tout en impliquant, de cette façon participante, à la célébration du rituel eucharistique. Dans la plupart des cas, dans les églises où la liturgie eucharistique est officiée par deux ou plusieurs prêtres, ce geste est accompagné par la séquence gestuelle de présenter aux fidèles-participants, pour l'embrasser, la croix qui reste d'habitude, sur l'autel, et dont le prêtre se sert pour bénir l'assemblée à certains moments du scénario liturgique. Cette croyance selon laquelle on peut se sanctifier par le contact avec les objets porteurs de sainteté n'est pas tellement récente. Dans la Vème Catéchèse mystagogique (22, 1-6), saint Cyrille de Jérusalem enseignait aux chrétiens qui recevaient la communion, «tandis que leurs lèvres étaient encore humides, de les effleurer de leurs mains, et de sanctifier après, leurs yeux, leur front et leurs autres sens». Dans ses réflexions sur le Sacerdoce, saint Jean Chrysostome leur donnait le même conseil (III, 4,30).

Le prêtre touche le front des fidèles qui se tiennent debout pour l'actualisation de ce geste, ou la tête de ceux qui s'agenouillent pendant ce moment liturgique. Les fidèles ne sont que les bénéficiaires de ce geste ; il leur est interdit d'embrasser le calice ou de le toucher avec la main.

Le geste des fidèles-participants au rituel liturgique, de s'agenouiller très près du support-chevalet qui soutient l'évangélaire pendant la lecture de l'évangile (support utilisé seulement dans les églises où la liturgie n'est pas célébrée avec des diacres, qui lisent l'évangile sur l'ambon, dans la nef) est engendré par la signification attribuée à l'évangélaire, l'objet liturgique qui définit cette manifestation gestuelle. «Le sens d'un objet rituel, écrit Pierre Cordoba, est à distinguer de sa fonction ; celle-ci appartient au domaine de la conscience claire, celui-là relève de l'impensé culturel qui est l'objet propre de la recherche anthropologique» (1990,

p. 139-140). La fonction rituelle de l'évangéliste est celle de contenir le verbe divin, c'est-à-dire, un aspect révélé de la divinité. En tant que contenant, il est donc, imprégné de la sainteté de son contenu, et c'est pour cette raison que cet objet rituel est considéré comme sanctificateur et comme porteur de vertu de guérison. Les fidèles s'agenouillent le plus près possible du chevalet qui soutient l'évangéliste, pour bénéficier, par contagion, de la sainteté de l'objet liturgique posé par le prêtre sur ce support. La qualité sanctificatrice de l'évangéliste se transmet, par contagion, à son support, et, après, toujours par contagion, aux fidèles qui touchent le chevalet avec leur tête ou avec leur front. L'investissement de la signification d'efficacité rituelle de cette position gestuelle (guérison et sanctification) est réalisé par l'intermédiaire d'une analogie avec les guérisons faites par le Christ, avec la parole, pendant son existence historique. Et l'interprétation allégorique de la séquence liturgique de la lecture de l'évangile (le moment d'actualisation de ce geste) est, justement, l'annonce, la propagation, de l'enseignement du Christ, de son vivant, qui a toujours été accompagnée par la guérison des malades qu'il rencontrait à cette occasion.

Quant à la séquence gestuelle de s'approcher du sanctuaire (en faisant un ou deux pas vers l'iconostase), lorsque le prêtre invite, en fait, les fidèles-participants à l'actualisation du geste de communier (en prononçant les mots : «Approchez, avec crainte de Dieu, foi et amour»), nous pouvons affirmer qu'elle représente une sorte de geste compensatoire, apparu lorsque la communion a commencé à devenir de plus en plus rare (étant conditionnée par des prescriptions restrictives : confession obligatoire et jeûne). De nos jours, ce geste est repris, par imitation mécanique, par plusieurs fidèles-participants à la liturgie, dont la plupart ignorent, le plus souvent, la motivation initiale de son «invention».

Comme nous l'avons déjà vu, l'actualisation de certains gestes liturgiques suppose l'intervention de quelques objets rituels. Essayons donc, d'étudier, par la suite, leurs significations symboliques, leur rôle sémiotique, les moments de leur intervention, les gestes liturgiques engendrés et les croyances roumaines rattachées à ces objets.

3. Les objets rituels impliqués dans le déroulement de la liturgie byzantine et leur importance sémiotique

Les objets rituels utilisés par le prêtre officiant pendant la célébration de la liturgie eucharistique, et montrés à l'assemblée des fidèles, sont la croix, l'évangélaire, le calice + la cuillère, et la patène ou le diskos. Ils constituent des phanies, des représentations du sacré, qui engendrent une grande partie des manifestations gestuelles des fidèles- participants au rituel liturgique, tout en définissant certains gestes du prêtre. D'ailleurs, dans ce dernier cas, ils représentent des prolongements du bras droit (ou des bras) de celui-ci.

3.1. La croix

La croix représente le signe «du Fils de l'Homme», le signe de la victoire des chrétiens contre la mort, et contre les péchés. En tant qu'objet rituel, elle est utilisée par le prêtre officiant surtout pour l'actualisation de l'une des formes du geste liturgique de la bénédiction. Dans ce cas, elle représente un prolongement du bras droit du prêtre, qui bénit les fidèles, en faisant sur eux le signe de la croix, l'objet représentant une sorte d'authentification de la bénédiction. Nous avons déjà vu quel était le moment liturgique d'actualisation de la bénédiction avec la croix (après la récitation du Credo). Les réactions gestuelles engendrées par ce geste sont la position inclinée de la tête et le signe de la croix (en ce qui concerne les fidèles- participants au rituel liturgique) et, pour ce qui est du prêtre qui l'exécute, le fait d'embrasser la croix, à la fin de cette bénédiction.

La croix est également montrée à l'assemblée pendant la procession de la grande entrée, et proposée pour être embrassée aux fidèles-participants, spécialement disposés dans l'espace intérieur de l'église (de la porte de gauche de l'iconostase, devant les portes royales et après, en laissant un petit couloir au milieu de la nef, jusqu'à la porte d'entrée). Dans ce cas, elle participe à la définition sémiotique du geste simple d'embrasser la croix, actualisé par les fidèles en même temps que la séquence gestuelle (exécutée par le prêtre) de toucher leurs têtes, pendant le même moment du scénario liturgique.

3.2. L'évangélaire

L'évangélaire représente le livre de la nouvelle Alliance, de la nouvelle loi du Christ, le livre qui renferme le Verbe divin. C'est pour cela qu'il est relié en or ou en argent doré, avec des pierres précieuses. En tant qu'objet rituel, l'évangélaire est montré au peuple, pendant la célébration de la liturgie eucharistique byzantine, lors de la procession de la petite entrée : le prêtre sort par la porte de gauche du sanctuaire, en tenant l'évangélaire dans ses mains, précédé par le sacristain, un cierge allumé dans sa main, et entre (après avoir béni le sanctuaire) par les portes royales de l'iconostase. A l'origine, cette séquence liturgique avait une fonction purement « pratique », celle d'entrée proprement-dite dans le temple (sens premier de la petite entrée), puis celle de « procession du clergé à sa place pour célébrer la liturgie de la Parole » (Schmémann 1985, p. 68).

Le rôle sémiotique de l'évangélaire est celui de définir le geste simple d'embrasser cet objet liturgique. Actualisé par les fidèles à la fin du moment de la lecture de l'évangile, ce geste simple détermine tout un changement de la disposition des actants liturgiques dans l'espace intérieur de l'église. Debout, au seuil du sanctuaire (entre les portes royales), tenant l'évangélaire dans ses mains, le prêtre le présente aux fidèles-participants à la liturgie, qui quittent leurs places, se déplacent vers l'iconostase et passent devant celle-ci pour embrasser l'évangélaire. Ensuite, ils continuent leur déplacement, en passant devant l'icône de la Vierge (de l'iconostase), et regagnent leurs places.

Nous avons déjà vu que l'évangélaire engendrait également le geste des fidèles de s'agenouiller très près du chevalet-support sur lequel il est mis lors de la lecture de l'évangile. Un autre geste liturgique à l'actualisation duquel il participe est la bénédiction avec l'évangélaire, réalisée par le prêtre à la fin de la lecture de l'évangile, en tenant l'évangélaire dans ses mains et en faisant avec lui, le signe de la croix (selon le trajet sémiotique de toute bénédiction : de haut en bas et de gauche à droite) sur l'assemblée. Les réactions gestuelles des fidèles-participants au rituel liturgique, à la vue de l'évangélaire, pendant la procession de la petite entrée, tout comme lors de la lecture de l'évangile ou de la bénédiction avec cet objet de culte, sont la position agenouillée du corps, la position inclinée de la tête, le geste de se signer et la prosternation.

3.3. Le calice (+ la cuillère)

Le calice est l'un des objets liturgiques les plus anciens, dont l'utilisation remonte aux origines de la célébration eucharistique. Sa fonction est celle de garder le vin eucharistique et le Saint Sacrement pendant la liturgie. Fait aux débuts du christianisme de matériaux très simples (bois ou verre), il a commencé à être réalisé après (à partir du IV^e siècle), de plus en plus souvent et presque exclusivement, de matériaux précieux, or, ou argent doré. Il est gardé également dans le sanctuaire, et montré à l'assemblée des fidèles pendant la procession de la grande entrée, pendant la communion, et après la communion, lors de quelques bénédictions réalisées avec cet objet de culte, dont nous avons déjà parlé.

La vue du Saint Sacrement a engendré depuis toujours, chez les fidèles, des réactions gestuelles de vénération, tout comme le désir du contact direct, par l'intermédiaire du toucher, avec l'objet de culte qui le renfermait. Si le monde orthodoxe ne connaît pas «le désir de voir l'hostie» (Dumoutet 1926), par contre, la vue du calice (en dehors du sanctuaire, bien évidemment, et surtout pendant la grande entrée) engendre toujours des manifestations gestuelles de vénération et d'humilité : l'agenouillement, la position inclinée de la tête et la prosternation, (dans certains cas, la grande métanie), tout comme le désir de l'embrasser (geste actualisé dans certaines églises orthodoxes roumaines de paroisse, pendant les bénédictions données avec le calice après le moment liturgique de la communion).

Le calice est également montré au peuple lors de l'invitation prononcée par le prêtre à l'actualisation du geste de la communion. Le tenant dans ses mains, le prêtre s'avance un peu en dehors du sanctuaire, devant les portes royales, en exhortant les fidèles à s'approcher pour communier : «Approchez avec crainte de Dieu, amour et foi». Les réactions gestuelles de ces derniers sont le geste simple de communier, la séquence gestuelle de s'approcher effectivement, en faisant quelques pas dans la direction du sanctuaire, ou le signe de la croix combiné avec la prosternation.

Accompagné de la cuillère, le calice réalise la définition sémiotique de la séquence gestuelle, actualisée par le prêtre-officiant, de donner la communion aux fidèles. En citant un fragment de l'explication donnée par saint Ephrème le Syrien au sixième chapitre du livre d'Esaië, Mitrofanovici affirme que la petite cuillère utilisée pour la communion représente la pincette avec laquelle l'un des séraphins avait touché les lèvres du prophète, après avoir pris une pierre ardente sur l'autel, en le

purifiant, de cette façon, de ses péchés : «Il en toucha ma bouche et dit : Ceci a touché tes lèvres ; ton iniquité est enlevée, et ton péché est expié» (Esaïe 6,7) (Mitrofanovici 1929, p. 250). Par conséquent, la signification du geste de communier serait engendrée non seulement par la signification du Saint Sacrement, conservé dans le calice, mais aussi par la signification symbolique de la cuillère.

3.4. La patène

La patène, ou le diskos, est toujours montrée au peuple avec le calice, à deux moments liturgiques très précis : pendant la procession de la grande entrée, et en accompagnant une bénédiction verbale, prononcée par le prêtre officiant, après la communion: «En tout temps, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles». La signification symbolique de type allégorique de la patène (vase liturgique de forme ronde et plate) est celle de crèche, de lieu de la Nativité du Christ (Mitrofanovici 1929, p. 246). Sa fonction liturgique est de garder les parcelles de prosphores, découpées pendant la proskomidie, qui serviront à l'offrande eucharistique.

Pendant la procession de la grande entrée, la patène est portée par le prêtre (qui garde le calice dans sa main droite) dans la main gauche, à l'exception des cathédrales épiscopales et métropolitaines, où elle est portée par un autre prêtre co-célébrant. Elle ne participe pas à l'actualisation du geste du prêtre de toucher les têtes des fidèles avec le calice, ni à la définition sémiotique d'un geste d'embrasser la patène. Le seul geste qu'elle définit sémiotiquement, mais avec le calice, est la bénédiction réalisée par le prêtre avec ces deux objets de culte, au moment liturgique déjà mentionné.

Ces objets rituels sont présents également dans certaines croyances roumaines, qui valorisent, en général, des significations d'efficacité rituelle: «Si quelqu'un a mal à la tête, on croit que c'est bien de s'agenouiller sous l'évangélaire, et il sera guéri» (Gorovei 1925, p. 52); «On croit que pour échapper à une douleur de la tête, c'est bien de regarder dans le saint calice» (ibidem).

4. L'appropriation de l'espace ecclésiastique et l'actualisation des gestes liturgiques

4.1. Un espace sacré: l'église

L'espace intérieur de l'église byzantine est un espace bien défini et individualisé. C'est un espace sacré, découpé dans l'ensemble amorphe de l'espace profane, un «vase» qui reçoit, après un rituel de consécration, le transcendant qui descend, pour s'y révéler (Blaga 1994). Définie par saint Siméon, l'archevêque de Thessalonique, en tant que maison de Dieu (1865, p. 120), l'église byzantine se compose de trois grandes parties, parce que «Dieu est Trinité»: le vestibule, la nef et le sanctuaire. Chacune de ces parties est occupée par les actants liturgiques selon une logique traditionnelle: le sanctuaire est réservé aux prêtres et au clergé en général (le canon 69 du concile in Trullo interdit aux laïcs l'entrée du sanctuaire: Paprocki 1993, p. 195), la nef est occupée par les fidèles, et le vestibule est réservé aux pénitents et aux femmes impures. En ce qui concerne la distribution des fidèles dans la nef, les femmes doivent se tenir à part, à l'écart des hommes (Les Constitutions Apostoliques le mentionnent déjà), d'habitude dans la partie gauche, la partie droite étant occupée par les hommes; les moniales, les moines et les enfants se tiennent toujours dans la nef, devant tout le monde.

Les fidèles participent donc à l'interaction liturgique orientés vers le sanctuaire, à l'intérieur duquel le prêtre célèbre l'eucharistie, et qui est séparé de la nef, dans l'église byzantine, par la paroi de l'iconostase recouverte d'icônes. Ils se trouveront donc toujours devant les icônes de l'iconostase et devant le prêtre qui leur permet, à certains moments liturgiques, l'accès visuel dans le sanctuaire (par exemple, conformément à la décision du synode des Cent Chapitres, le prêtre doit fermer les portes royales après la grande entrée: Paprocki 1993, p. 290). Cette disposition spatiale oriente la plupart des manifestations proxémiques des actants liturgiques: le prêtre s'avance vers le peuple, en sortant du sanctuaire, et les fidèles s'approchent de l'iconostase (le seuil du sanctuaire), pour actualiser toute une série de gestes ou de séquences gestuelles: le fait de porter son offrande au sanctuaire, l'agenouillement sous l'évangélaire lors de la lecture de l'Évangile, le geste d'embrasser les icônes de l'iconostase, l'agenouillement et les mains jointes pour la prière devant ses icônes, le déplacement vers l'iconostase pour communier, la séquence

gestuelle de faire quelques pas dans la direction du sanctuaire lors de l'invitation du prêtre d'approcher pour la communion.

En même temps, le geste exécuté définit son propre espace, découpé par les mouvements du corps à l'intérieur de l'espace personnel de chaque actant liturgique. Cette délimitation est faite en fonction de quelques aspects anthropologiques, tels le bilatéralisme du corps humain dont parle Jousse (Jousse 1974), qui définit la gauche et la droite, et la verticalité de celui-ci. Cet espace peut être modifié selon les distances établies entre les actants liturgiques pendant le rituel; on remarque, par exemple, l'impossibilité de se signer, ou de s'agenouiller, à cause de l'entassement des fidèles, dans des églises trop pleines.

4.2. La relation espace - geste liturgique

La disposition des actants liturgiques dans l'espace intérieur de l'église engendre, dans le cas des fidèles-participants à la liturgie eucharistique, une série de gestes et de postures congruentes par rapport à ceux du prêtre (l'agenouillement ou le signe de la croix), tout en leur imposant un certain rythme et une certaine fréquence d'exécution. Le premier augmente à mesure que l'on s'éloigne du sanctuaire, tandis que la deuxième diminue à mesure que l'on s'éloigne de l'iconostase et que l'on approche de la sortie.

Les manifestations gestuelles et proxémiques actualisées par les fidèles pendant la célébration du rituel liturgique sont orientées également par la modification des distances que le prêtre établit par rapport à eux, en général, lorsqu'il sort du sanctuaire. Ainsi, la procession de la petite entrée détermine-t-elle l'actualisation de l'agenouillement et du geste de se signer; celle de la grande entrée, le déplacement vers le prêtre pour qu'il leur touche la tête avec le calice et l'agenouillement; l'encensement de l'église a comme réactions gestuelles chez les fidèles le geste de se signer, la position inclinée de la tête, et de se rapprocher du prêtre pour toucher sa chasuble ou l'épitrachilion; l'apparition du célébrant entre les portes royales (en général, pour bénir l'assemblée) détermine l'agenouillement des fidèles, leur geste de se signer ou leur prosternation.

L'actualisation de certains gestes liturgiques est conditionnée par une disposition bien précise des actants qui les exécutent, dans l'espace intérieur de l'église. Ainsi, le prêtre exécute la plupart des gestes qui relèvent de sa qualité de célébrant de la liturgie, seulement dans le

sanctuaire; il s'agit, par exemple, de la séquence gestuelle de découper les parcelles de prosphore, de celle de remuer le grand vélon au-dessus des saints dons pendant la récitation du Credo, tout comme des gestes simples d'élever les mains pour la prière et du baiser de la paix. La bénédiction et la séquence gestuelle de donner la communion aux fidèles ne sont actualisées qu'au seuil du sanctuaire, entre les portes royales. Enfin, dans la nef, le prêtre actualise le geste de l'encensement de l'église et les séquences gestuelles de toucher les têtes des fidèles avec le calice, pendant la grande entrée, et celle de distribuer aux fidèles, à la fin de la liturgie eucharistique, les fragments des prosphores d'où il a extrait les parcelles consacrées: l'antidoron.

Il en est de même des manifestations gestuelles des fidèles-participants au rituel liturgique. Le signe de la croix, l'agenouillement, la prosternation et le geste de joindre les mains pour la prière sont exécutés à n'importe quel endroit de la nef et du narthex. L'actualisation des gestes simples de la communion et de celui d'embrasser l'évangéliste, tout comme de l'agenouillement sous l'évangéliste pendant la lecture de l'Évangile, se fait uniquement devant les portes royales de l'iconostase. Quant à la séquence gestuelle de porter son don au sanctuaire, elle n'est exécutée que devant la porte de gauche du sanctuaire.

5. La contribution du vêtement à l'actualisation des significations du gestuel liturgique orthodoxe

5.1. Les vêtements sacerdotaux

Les vêtements sacerdotaux ont un rôle fondamental dans la définition de la fonction liturgique du prêtre, en réalisant son investissement en tant que célébrant du mystère eucharistique. Ils font donc partie de l'image du corps du prêtre officiant, serviteur de l'autel. D'ailleurs, le Rituel contient plusieurs prières que les célébrants prononcent pendant qu'ils s'habillent avec ces vêtements. Quant à leurs significations (toujours symboliques), elles présentent un rapport d'analogie, soit avec la forme, soit avec la fonction du «réfèrent».

Le sticharion, la longue robe blanche que le prêtre met par-dessus la soutane, représente le linceul du Christ, et la pureté de celui qui le porte (Siméon de Thessalonique, 1865). L'épitrachilion, l'étole qui entoure le

cou du prêtre, dont les deux parties sont cousues sur le devant, symbolise la grâce du Saint Esprit qui descend sur celui qui accomplit le sacrifice eucharistique, représentant le joug doux de Jésus et la ficelle avec laquelle il a été attaché à la croix. La chasuble ou le phélonion est le vêtement liturgique de dessus, qui dérive de la pèlerine romaine (Paprocki 1993, p. 176). Selon le même Siméon de Thessalonique, elle symbolise le manteau écarlate dont les soldats du gouverneur avaient couvert Jésus avant la crucifixion, ou, selon A. Schmémann, la gloire de l'Église comme créature nouvelle (Schmémann 1985). La ceinture est un signe d'obéissance, de disponibilité, de sobriété et de service (Schmémann 1985, p. 17). Enfin, les surmanches, devenues vêtements liturgiques des prêtres au XIIe ou au XIIIe siècle, «symbolisent que les mains de ceux-ci [...] ne sont plus à eux, mais bien au Christ» (Paprocki 1993, p. 170).

Par rapport à d'autres offices, pour la célébration desquels, le prêtre peut porter seulement l'épitrachilion et la chasuble, son habillement complet, avec tous ces vêtements, est obligatoire pour l'accomplissement du mystère eucharistique. Pratiquement, un geste liturgique que le prêtre doit exécuter en sa qualité de serviteur de l'autel ne peut être actualisé qu'après qu'il se soit vêtu complètement comme célébrant liturgique. Il en est de même des séquences gestuelles qu'il doit exécuter dans son hypostase de symbole du Christ.

5.2. Les habits des fidèles

L'habillement liturgique du prêtre est orienté, tout comme l'habillement des fidèles participants à la liturgie, vers deux catégories de récepteurs: la Divinité et les hommes. Si «aux yeux» de la Divinité, les vêtements sacerdotaux confèrent au prêtre une identité nouvelle, choisie pour la célébration du mystère eucharistique, aux yeux des hommes, ils représentent des objets sacrés, sanctifiés et gardés dans le sanctuaire, qu'ils touchent et qu'ils embrassent avec vénération, lorsqu'ils ont l'occasion de le faire (quand le prêtre se trouve à leur proximité). Quant à leur propre habillement, pour leur rencontre avec Dieu, les fidèles participants à la liturgie portent des vêtements corrects, convenables. Proposé aux autres hommes qui participent au rituel liturgique, leur habillement est un habillement de fête, qui comporte, en général, leurs dernières acquisitions vestimentaires.

Un habillement correct signifie une manière de s'habiller décente, qui ne détourne pas l'attention ou les regards des autres, des choses essentielles

de la liturgie, vers une élégance extravagante (condamnée entre autres, par Tertullien dans *La toilette des femmes*), ou la dénudation de certaines parties du corps, qui, conformément à un code traditionnel (plus ou moins écrit), doivent être couvertes: la tête, les épaules et les jambes. Les plus fondamentalistes interdisent même l'usage du pantalon (du moins à l'église) chez les femmes. En fait, on rejette une image trop moderne de la femme, habillée de pantalon, considérée comme signe d'un mélange des sexes, en voulant garder à tout prix une image traditionnelle de celle-ci, qui n'est pas du tout étrangère à celle des femmes du temps de Jésus: elle doit avoir la tête couverte (Les Constitutions apostoliques mentionnent déjà cette prescription), porter une longue jupe, et une blouse décente (qui lui couvre les épaules, et qui ne soit pas trop décolletée). Tout écart défini par rapport à cette norme vestimentaire détermine une certaine disposition des fidèles dans l'espace intérieur de l'église (ceux qui ne sont pas habillés d'une manière correcte se tiennent plus près de la sortie, dans le vestibule), tout comme l'interdiction d'actualisation des gestes qui supposent le rapprochement du sanctuaire, de l'élément sacré et du regard divin: la séquence gestuelle de porter son don au sanctuaire, ou la communion.

Les habits du fidèle-participant à la liturgie font partie de l'image de son corps. Ils contribuent donc, en même temps que celui-ci à l'actualisation de ses gestes liturgiques. Si les vêtements sacerdotaux confèrent au prêtre officiant une nouvelle identité, et leurs significations déterminent l'actualisation des significations de ses gestes liturgiques, les habits des fidèles doivent conférer à ceux-ci une identité la plus proche possible du religieux. Les significations des gestes liturgiques qu'ils exécutent sont actualisées au moment de l'exécution de ces gestes, leurs habits devenant (dans le cas idéal) des sortes d'habits incarnés, qui font partie de leur corps, devenu, pendant la liturgie le Corps de l'Homme, qui se rachète par la prière et se transfigure par la communion avec le Christ.

6. En guise de conclusion

Dans une perspective théologique, les manifestations gestuelles des fidèles-participants à la liturgie eucharistique pourraient être classées et définies en fonction de deux manières différentes de concevoir et de vivre le christianisme: l'orthodoxie et l'orthopraxie. Si l'orthodoxie représente la vérité doctrinale, exprimée au niveau de la pratique gestuelle liturgique par un état de connaissance, qui engendre une participation consciente,

en toute foi, à la prière liturgique, l'orthopraxie est constituée par tous les écarts définis et enregistrés par rapport à un modèle juridique, par une pratique gestuelle désordonnée et multipliée du point de vue de la fréquence, engendrée souvent par une connaissance insuffisante des significations des gestes exécutés.

Pour le chercheur sémiologue, le gestuel liturgique byzantin constitue un objet de recherche extrêmement riche et varié, dont la complexité relève de la manière dont les deux grandes catégories d'actants liturgiques envisagent leur participation communicationnelle à l'interaction liturgique.

Références bibliographiques

1. Austin, J. L., 1970, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil;
2. Barthes, R., 1967, *Système de la mode*, Paris, Seuil;
3. Basilus, Epist. 340 ad Iulianum Apostatum, in *Migne, Patr. gr.*, T. XXXII;
4. Benveniste, E., 1966, *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, Paris;
5. Birdwhistell, Ray L., 1981, «Un exercice de kinésique et de linguistique: la Scène de la cigarette», in *Winkin, Y., La nouvelle communication*, Paris, Seuil;
6. Blaga, L., 1994, «Transcendental care coboară», în *Spațiul mioritic*, București, Humanitas;
7. Brunetière, V., 1991, «Les outils d'analyse du gestuel», in *La télévision, les débats culturels, <<Apostrophes>>*, Paris, Didier Editions;
8. Cabasila, N., 1989, *Tîlcuirea dumnezeieștii liturghii și despre viața în Hristos* (trad. roumaine), Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor;
9. Cazeneuve, J., 1971, *Sociologie du rite*, Paris, P.U.F.;
10. Clément, O., 1982, *Les mystiques chrétiens des origines*, Editions Stock;
11. *Constitutions Apostoliques*, Tome I, Livres I et II, Tome III, livres VII et VIII, introduction, texte critique, traductions et notes par Marcel Metzger, Cerf, 1985 et 1987;
12. Cordoba, P., 1990, «La pomme et les ciseaux. Pour une sémiotique de l'objet rituel», in *La fiesta, la ceremonia, el rito, Coloquio internacional, Actas reunidas y presentadas por Pierre Cordoba y Jean-Pierre Etienvre*, Casa de Velasquez, Universidad de Granada;
13. Corraze, J., 1980, *Les communications non verbales*, Paris, P.U.F.;
14. Cosnier, J., 1984, *La communication non verbale*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, Paris;
15. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, deuxième éd. revue et augmentée, trad. de Pierre Paris, introduction, texte critique et notes de Auguste Piédagnel de l'Oratoire, Cerf, Paris, 1988;

16. Descamps, Marc-Alain, 1989, *Le langage du corps et la communication corporelle*, Paris, P.U.F.;
17. Dionisie pseudo Areopagitul, 1994, *Ierarhia cerească și ierarhia bisericească, traducere și studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu, Postfață de Ștefan Aforoaiei, Institutul European, Iași*;
18. Dumas, F., 1994, «Sur la communication dans la liturgie orthodoxe» (en roumain), în *Analele Universității «Al. I. Cuza» din Iași, Filosofie, Tome XL-XLII*;
19. Dumas, F., 1995-1996, «Techniques de re-sémantisation dans le gestuel liturgique orthodoxe» (en roumain), în *Analele Universității «Al. I. Cuza» din Iași, Section de Linguistique, Tome XLI-XLII*;
20. Dumas, F., 1997, «Le signe de la croix -étude sémiologique», în *Actele colocviului internațional de Științe ale Limbajului, Suceava*;
21. Dumoutet, E., 1926, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint Sacrement*, Paris, G. Duchesne;
22. Durkheim, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris;
23. Eco, U., 1972, *La structure absente*, Paris, Mercure de France;
24. Eco, U., 1992, *La production des signes*, Librairie Générale Française;
25. Ekman, P. et Friesen, W.V., 1969, «The repertoire of nonverbal behavior: Categories, origins, usage, and coding», in *Semiotica*, 1;
26. Ernout et Meillet, 1939, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, Paris, Klincksieck;
27. Frey, S., & alii, 1984, «Analyse intégrée du Comportement non Verbal et Verbal dans le domaine de la communication», in *Cosnier, J., La communication non verbale, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, Paris*;
28. Goffman, E., 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit;
29. Goffman, E., 1981, «Engagement», in *Winkin, Y., La nouvelle communication, Paris, Seuil*;
30. Greimas, A.J., 1970, *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil;
31. Groupe μ, 1992, *Traité du signe visuel. Pour une rhétorique de l'image*, Paris, Seuil;
32. Guiraud, Pierre, 1980, *Le langage du corps*, Paris, P.U.F.;
33. Hall, E.T., 1971, *La dimension cachée*, Paris, Seuil;
34. Hall, E.T., 1984, *Le langage silencieux*, Paris, Seuil;
35. Heusch, Luc de, 1974, «Introduction à une ritologie générale», in *Pour une anthropologie fondamentale, Essais et discussions présentés et commentés par E. Morin, Tome 3, Paris, Seuil*;
36. Hutt, C., 1968, «Dictionnaire du langage gestuel chez les trappistes», in *Langages*, 10;
37. Ionescu-Amza, I., 1982, *Sfînta liturghie pe înțelesul tuturor*, București;
38. Jaubert, A., 1990, *La lecture pragmatique*, Hachette;
39. Jean Chrysostome, *Sur le sacerdoce, introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey, Cerf, 1980*;
40. Jousse, M., 1974, *L'Anthropologie du geste*, Gallimard;

41. Kovalevsky, M., 1984, Retrouver la source oubliée, Paroles sur la liturgie d'un homme qui chante Dieu, Editions «Présence Orthodoxe», Paris;
42. Lagrange, M. S., 1973, Analyse sémiologique et histoire de l'art, Paris, Klincksieck;
43. Larousse, 1977, Librairie Larousse;
44. Le Breton, D., 1988, Corps et sociétés, Essais de sociologie et d'anthropologie du corps, Meridiens Klincksieck;
45. Lewis, R. M., 1988, Voyez le signe, Un livre sur le symbolisme ancien, Editions Rosicruciennes;
46. Lubienska de Lenval, E., 1957, La liturgie du geste, deuxième édition, Casterman Tournai Paris, Editions de Maredsous, Belgique;
47. Maertens, J., 1983, Ritanalyses, Paris, Klincksieck;
48. Maisonneuve, J., 1988, Les rituels, Paris, P.U.F.;
49. Mauss, M., 1973, «Les techniques du corps», in Sociologie et anthropologie, Paris, P.U.F.;
50. Măndiță, N., 1994, Dumnezeasca liturghie cu însemnătatea ei, Editura Bunavestire, Bacău;
51. Mitrofanovici, V., 1929, Liturgica Bisericei Ortodoxe, Cursuri universitare, Cernăuți;
52. Oliviero, P., 1991, «L'expérience rituelle», in Enjeux du rite dans la modernité, Paris, Recherches de science religieuse;
53. Paprocki, H., 1993, Le mystère de l'Eucharistie, Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine, traduit du polonais par F. Lhoest, préface par I.-H. Dalmais, Cerf, Paris;
54. Porcher, L., 1976, Introduction à une sémiotique des images, Credif, Librairie M. Didier, Paris;
55. Schefer, J.L., 1969, Scénographie d'un tableau, Paris, Seuil;
56. Schefflen, A.E., 1981, «Systèmes de la communication humaine», in Winkin, Y., La nouvelle Communication;
57. Schilder, P., 1968, L'image du corps, Paris, Gallimard;
58. Schmémann, A., 1985, L'Eucharistie, Sacrement du Royaume, traduit par C. Andronikof, O.E.I.L./YMCA Press;
59. Schmitt, J.C., 1990, La raison des gestes dans l'Occident médiéval, Gallimard, Paris;
60. Searle, J.R., 1972, Les actes de langage, Essai de philosophie du langage, Hermann, Paris;
61. Serres, M., 1968, Hermes I, La communication, Paris, Minuit;
62. Sperber, D., 1979, «La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle» ?, in La fonction symbolique, Essais d'anthropologie réunis par M. Izard et P. Smith, Gallimard, Paris;
63. Stăniloae, D., 1986, Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei;

64. Trager, G.L., 1958, «Paralanguage: A first approximation», in *Studies in Linguistics*, 13;
65. Vanderveken, D., 1988, *Les Actes de discours*, Pierre Mardaga Editeur, Liège-Bruxelles;
66. Watzlawick, P., 1972, *Une logique de la communication* (trad. fr.), Paris, Seuil;
67. Winkin, Y., 1981, *La nouvelle communication*, textes recueillis et présentés par Y. Winkin, trad. de D. Bansard, A. Cardoen, M.-C. Chiarieri, J.-P. Simon et Y. Winkin.