

Gest liturgiczny w perspektywie lingwistycznej i antropologicznej. Zarys problematyki

An outline of liturgical gestures from a linguistic and anthropological perspective

Beata Drabik

Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński,
ul. Gołębia 16, 30-001 Kraków, Polska;
e-mail: beata.drabik@uj.edu.pl

Abstrakt

Prezentowany artykuł jest próbą pokazania, że gesty i postawy liturgiczne, funkcjonujące w obrębie liturgii Kościoła katolickiego, stanowią interesujący przedmiot badawczy nie tylko dla teologów, ale także dla językoznawców. Autorka koncentruje się przede wszystkim na wskazaniu możliwości, jakie badaniom gestów liturgicznych stwarza przyjęcie metodologii językoznawstwa kognitywnego, zwłaszcza koncepcji schematów wyobrazeniowych. Pokazuje także, w jaki sposób poszukiwaniu tkwiących za gestami liturgicznymi schematów wyobrazeniowych przysłużyć może się antropologiczno-kulturowa perspektywa spojrzenia na gesty funkcjonujące w komunikacji międzyludzkiej.

Słowa kluczowe: gest liturgiczny; językoznawstwo kognitywne; schemat wyobrazeniowy; antropologia.

Abstract

The article is an attempt to show that liturgical gestures and behaviors functioning within the liturgy of the Catholic Church are interesting topic for research, not only for theologians but also for linguists. The author concentrates mostly on pointing out the possibilities that have become available in research into liturgical gestures thanks to cognitive linguistics methodology (especially the concept of image schema). The author also shows how the search for image schemas existing behind liturgical gestures could be assisted by adopting the cultural and anthropological perspective of looking at the gestures functioning in human communication.

Keywords: liturgical gesture; cognitive linguistics; image schema; anthropology.

Wprowadzenie

Prezentowany artykuł jest próbą pokazania, że gesty i postawy liturgiczne, funkcjonujące w obrębie liturgii Kościoła katolickiego, stanowią interesujący przedmiot badawczy nie tylko dla teologów, ale także dla językoznawców oraz antropologów. Patronuje mu także teza, być może śmiała, że perspektywy: komunikologiczna, językoznawcza i antropologiczna, przyjęta w badaniu owych ge-

stów liturgicznych, przyczynić się mogą do ich pełniejszego opisu i lepszego zrozumienia, ponieważ – jak pisze Marcin Brocki o gestach symbolicznych, a za takie niewątpliwie należy uznać gesty liturgiczne:

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

Zasadne wydaje się więc, aby w badaniach gestów liturgicznych „nakładać wiadomości i konteksty”, zarówno teologiczne, jak i antropologiczne, lingwistyczne oraz związane z zagadnieniami komunikacji międzyludzkiej, w tym komunikacji dokonywanej środkami pozawerbalnymi. Z racji ograniczeń objętościowych artykułu, poświęcony on będzie jedynie perspektywie lingwistycznej i, w nieco mniejszym zakresie, perspektywie antropologicznej w badaniach nad gestami liturgicznymi.

Perspektywa lingwistyczna

Stwierdzenie, że językoznawcy mogą, a nawet powinni badać gesty – jako nośniki semantycznych znaczeń – dziś już nie powinno budzić niczyich wątpliwości. Przekonująco dowiodły tego ustalenia Davida McNeilla (1992, 2005), Adama Kendona (1994: 175–200), na gruncie polskim zaś Jolanty Antas (2006: 181–212; 2013), Macieja Karpińskiego (2015) czy Anety Załazińskiej (2007: 43–52; 2016). Metodologią zaś najbardziej zasadną do badania gestykulacji jest językoznawstwo kognitywne, w szczególności zaś wypracowane w jego ramach koncepcje: schematów wyobraźniowych (Johnson 1987), metafory (Lakoff, Johnson 1988), wymiarów obrazowania (Langacker 1987) oraz teoria integracji pojęciowej (Fauconnier, Turner 1998: 133–187; Fauconnier, Turner 2002). W niniejszym artykule skoncentruję się jedynie na wskazaniu, w jaki sposób do badania gestów liturgicznych wykorzystana może być kognitywna koncepcja schematów wyobraźniowych.

Zanim jednak poruszony zostanie ten problem, warto odpowiedzieć na pytanie, dlaczego to właśnie kognitywizm jest metodologią doskonałą do badania gestów (w tym gestów i postaw liturgicznych) jako nośników semantycznych znaczeń. Posługując się słowami Andrzeja Pawelca, można w następujący sposób przedstawić główną tezę kognitywizmu:

procesy mentalne (a więc orientacja w świecie, komunikacja, badanie świata, systemy etyczne, ideologie, koncepcje filozoficzne itd.) są o wiele bardziej zakotwiczone w naszej cielesności i wspólnotowości niż zwykło się dotąd sądzić (przez „cielesność” należy rozumieć sferę motoryczno-percepcyjną człowieka i fizjologię przetwarzania

danych, przez „wspólnotowość” zaś swoiście ludzką formę egzystencji, bycia w świecie); w formie hasła można by mówić o „ciele w duszy” [...] (1999: 59).

W ramach paradygmatu kognitywistycznego oczekuje się, że to właśnie uwzględnienie ludzkiej cielesności pomoże lepiej wyjaśnić aktywność mentalną człowieka, jej różne przejawy, a także język (Pawelec 1999: 59). W ramach kognitywizmu mówi się więc o ucieleśnionym umyśle czy też o ucieleśnieniu. Zarówno więc nasze gesty pojawiające się w komunikacji oraz nasze wypowiedzi językowe mają charakter ucieleśniony, co oznacza, że odzwierciedla się w nich całe doświadczenie, które zdobyliśmy dzięki bytowaniu w rzeczywistości. Podkreślić tu trzeba, że nie dotyczy to jedynie samego języka werbalnego, ponieważ, jak twierdzi Jolanta Antas: „uporczywa gestykulacja rąk pokazuje, że myślenie ludzkie jest bardziej skomplikowane niż środki wyrażania dostarczane nam przez język” (1999: 82). Zdaniem wspomnianej badaczki:

to właśnie kognitywistyczna koncepcja cielesności języka pozwoliła spojrzeć na gesty w nowy sposób. Struktura semantyczna wciela się w obrazowość, ale wywodzi się z doświadczenia zmysłowego bytowania człowieka w świecie, bo nasze struktury semantyczne mają charakter prekonceptualny. W językoznawstwie kognitywnym zakłada się, że gesty zdradzają pierwotne konstrukcje myśli. Badanie języka i w ogóle badanie środków wyrażania się człowieka jest badaniem struktury myśli, ale powstałej przez ewolucyjne, czyli biologiczne doświadczenie (Antas 1999: 81).

Można więc powiedzieć, że kognitywizm stoi w opozycji do platońskiego i kartezyjańskiego dualizmu duszy i ciała. Pojęcie duszy pojawia się tu oczywiście nieprzypadkowo, w dyskursach naukowych jej odpowiednikiem jest przecież umysł czy jaźń, tak jak w dyskursach naukowych odpowiednikiem pojęcia ciała jest fizjologia procesów poznawczych. W kognitywizmie umysł nie jest więc ostro oddzielony od ciała, ale zupełnie odmiennie – jest w ciele zanurzony.

Zbieżne z przedstawionymi wyżej ideami kognitywizmu poglądy znaleźć można także w literaturze teologicznej, poświęconej m.in. tematyce gestów w liturgii. Jest to szczególnie istotne dla niniejszych rozważań, i jak sądzę, wzmacnia tezę mówiącą o tym, że językoznawstwo kognitywne stanowi metodologię właściwą do badania gestów liturgicznych. Badacze, których zaraz wspomnę, nie sytuują swoich rozważań oczywiście na gruncie samego kognitywizmu, wyraźnie jednak prezentują stanowisko, które można by na takim gruncie oprzeć, a przynajmniej wskazać między jednym a drugim stanowiskiem silne powinowactwa.

Kwestię negatywnego wpływu platońsko-kartezyjańskiego dualizmu duszy i ciała porusza np. Jerzy Grześkowiak, stwierdzając, że „bardzo wielu współczesnych chrześcijan nie dostrzega konieczności wyrażania swych przeżyć religijnych przez ciało”, gdy tymczasem „wiera winna się uaktywniać w symbolicznych gestach ciała, ponieważ człowiek w swej integralności, a więc razem z ciałem został przez Boga tworzony [...]” (1982: 195). Pisząc o kartezyjańskim potraktowaniu materii i ducha jako dwóch samodzielnych, autonomicznych i niezależ-

nych rzeczywistości, Grześkowiak wskazuje także, że „takie ujęcie człowieka pozbawiło go wewnętrznej jedności i psychosomatycznej harmonii. Na skutek tego rola elementu cielesno-zmysłowego w poznaniu i ekspresji człowieka została zredukowana do minimum” (1982: 197). Natomiast według myśli chrześcijańskiej człowiek jest jednością w wielości, całością złożoną z tego, co materialne i duchowe, widzialne i niewidzialne. Ciało nie jest tylko narzędziem duszy; jest przede wszystkim sposobem, wyrazem i formą istnienia człowieka w świecie. Można więc określić ciało jako „pole ekspresji człowieka” (Urs von Balthasar 1952: 49) czy też jako „duszę w akcji” (Verheul 1964: 159) i „interpretatora ducha” (Verheul 1964: 199). Zgodnie ze słowami Grześkowiaka „ciało jest rzeczywistością, która przekłada duszę na inny język” (1982: 199). Wspominany badacz wskazuje, że – i słowa te wydają się być niemalże dosłownym powtórzeniem tez kognitywnych – „myślenie, wola, uczucia – rozpoczynają się od zmysłów, wyrażają się spontanicznie w aktach cielesnych, a te znowu wpływają na akty wewnętrzne, umacniają je i potęgują” (1982: 200). Podsumowując te rozważania, Grześkowiak dochodzi do wniosku, że „antropologia chrześcijańska ujmuje człowieka integralnie jako psycho-fizyczną jedność, jako istotę, w której to, co wewnętrzne, uzewnętrznia się. Człowiek jest po prostu ucieleśnieniem tego, co duchowe i uduchowieniem tego, co cielesne” (1982: 200).

Problem roli ciała i zmysłów a umysłu porusza również Paul de Clerck. Przypomina on powiedzenie „mens concordet voci”, będące skrótem słów św. Benedykta „ut mens nostra concordet voci nostrae”. Sens owych słów tłumaczy badacz jako wezwanie: „nasz umysł winien być zgodny z naszym głosem” i wskazuje, że w związku z tym „głos [...] ma pierwszeństwo, a umysł jest obowiązany podążać za nim” (1997: 31). P. de Clerck pisze dalej:

Wbrew powszechnemu mniemaniu powiedzenie to uznaje pierwszeństwo głosu, czyli, jak pokazuje kontekst, śpiewu psalmów, a w szerszym sensie – działania spełnianego przez ciało czy przez usta człowieka. [...] Ruch dokonuje się więc od sfery zewnętrznej ku sferze naszego wnętrza! Najpierw jest czyn, potem dokonuje się jego zrozumienie! (1997: 32).

W dalszych rozważaniach de Clercka padają kolejne, niezwykle istotne w kontekście poruszanych w tym artykule kwestii, słowa: „Gdybyśmy więc próbowali wyrazić teologiczny sens zasady «mens concordet voci», trzeba by przyjąć, że przyznaje ona pierwszeństwo działaniu ciała (zmysłów) przed pojmowaniem intelektualnym” (1997: 35).

Mając na uwadze wszystko, co do tej pory zostało powiedziane, zarówno jeśli chodzi o tezy kognitywne, jak i stosunek myśli chrześcijańskiej do dualizmu duszy i ciała, tytułem podsumowania można byłoby więc powiedzieć, że punktem wyjścia jest zawsze doświadczenie cielesne, potem następuje jego konceptualizacja – oparty na doświadczeniu umysłowy proces tworzenia pojęć, zaś dopiero na trzecim etapie owym pojęciom zostaje nadany językowy (werbalny lub niewerbalny, gestyczny) wyraz.

Zatrzymajmy się przez chwilę przy użytym przed momentem słowie „doświadczenie”, ponieważ jest ono kluczowe dla dalszej części rozważań. Kognitywści rozumieją pod pojęciem doświadczenia fizyczny ruch ludzkiego ciała w przestrzeni, manipulowanie przedmiotami, kontakt wzrokowy z elementami rzeczywistości, wrażenia, które docierają do nas za pośrednictwem zmysłów. Wszystko to, jak pisze J. Antas, stanowi podstawę dla tworzenia w umyśle ludzkim powtarzających się *schematów wyobrażeniowych*, które to *schematy wyobrażeniowe* z kolei są znów podstawą dla porządkowania naszych doświadczeń w formie językowych i niejęzykowych wyrażen (Antas 2013:140). Krótko mówiąc, to właśnie *schematy wyobrażeniowe* stanowią oparcie dla symbolizacji – dokonującej się czy to za pomocą słowa, czy to gestu lub określonej postawy ciała.

Mark Johnson, uważany za twórcę terminu *schemat wyobrażeniowy*, definiuje go następująco jako „powtarzający się dynamiczny wzorzec naszych interakcji percepcyjnych i programów motorycznych, który nadaje spójność naszemu doświadczeniu” (Johnson 1987, cyt. za: Tylor 2007: 625). Innymi słowy *schematy wyobrażeniowe* są to pewne struktury umysłowe, wypracowane na bazie cielesnego doświadczenia człowieka, a umożliwiające nam konstruowanie i rozumienie znaczeń, przede wszystkim zaś znaczeń abstrakcyjnych (Antas 2013:141) czy też – jak definiują je Gibbs i Colston „różne wzory powtarzających się doświadczeń cielesnych, które powstają z aktywności sensomotorycznej i naszego percepcyjnego rozumienia zewnętrznych działań i zdarzeń” (Gibbs, Colston 1995: 347–378). I tak np. doświadczenie naszej postawy pionowej oraz doświadczenie grawitacji, upadania przedmiotów i konieczności schylania się po nie daje podstawę dla wytworzenia się *schematu wyobrażeniowego* GÓRA – DÓŁ, zaś doświadczenie naszego ciała, które jest pojemnikiem (napęliśmy brzuchy, wypróżniamy się, kipimy pod wpływem silnych emocji) oraz doświadczenie zamknięcia w ograniczonej przestrzeni – w łonie matki, w kołysce – staje się podstawą dla wytworzenia bardzo produktywnego *schematu wyobrażeniowego* POJEMNIKA właśnie. Vyvyan Evans przedstawia następującą listę wybranych *schematów wyobrażeniowych*:

PRZESTRZEŃ (GÓRA – DÓŁ, PRZÓD – TYŁ, LEWY – PRAWY, BLISKO – DALEKO, ŚRODEK – PERYFERIA, KONTAKT, PROSTY, PION)

ZAWIERANIE (POJEMNIK, W – NA ZEWNĄTRZ, POWIERZCHNIA, PEŁNY – PUSTY, ZAWARTOŚĆ)

RUCH (PĘD, ŹRÓDŁO – ŚCIEŻKA – CEL)

RÓWNOWAGA (OŚ RÓWNOWAGI, WAGA, RÓWNOWAGA)

SIŁA (PRZYMUS, BLOKADA, PRZECIWSIŁA, ZMIANA KIERUNKU, USUNIĘCIE, UMOŻLIWIENIE, PZYCIĄGANIE, OPÓR)

JEDNOŚĆ/WIELOKROTONOŚĆ (MIESZANIE SIĘ, ZBIERANIE, ROZDZIELANIE, CZĘŚĆ – CAŁOŚĆ, POLICZALNOŚĆ – MASA, POWIĄZANIE)

IDENTYCZNOŚĆ (DOPASOWYWANIE, PODPORZĄDKOWANIE)

ISTNIENIE (USUNIĘCIE, OGRANICZONA PRZESTRZEŃ, CYKL, OBIEKT, PROCES) (Evans 2007: 138).

Jak zauważa Antas, „wiele gestów może obrazować *schematy wyobrażeniowe*, a może też być tak, że niektóre z nich będą wręcz „mentalnymi ich rysunkami”, a nawet więcej – pozwolą zweryfikować albo przynajmniej wzmocnić tezy badaczy kognitywnych na istnienie „silne” lub „słabsze” danych *schematów wyobrażeniowych* (2013:147). Jeśli zaś zawężymy problem badawczy do samych gestów liturgicznych, to już bardzo pobieżny ich przegląd, niepogłębiony jeszcze dostateczną lekturą specjalistyczną od strony teologicznej, pozwala odnaleźć w gestach i postawach ciała stosowanych w liturgii odbicie niektórych ze wymienionych wyżej *schematów wyobrażeniowych*. Z racji ograniczeń objętościowych tego tekstu rozpatrzę krótko tylko kilka wyrazistych przykładów.

Pierwszym, chyba najbardziej oczywistym przykładem mogą tu być postawy i gesty związane z orientacją wertykalną – postawa stojąca, postawa klęcząca, prostracja (leżenie krzyżem), pokłony, wznoszenie rąk ku górze. Wszystkie je uznać można za oparte na schemacie wyobrażeniowym GÓRA – DÓŁ. Warto zwrócić uwagę na to, że relacja GÓRA – DÓŁ jest aksjologicznie nacechowana, DOBRO to GÓRA, ZŁO to DÓŁ, co wiąże się z doświadczeniami fizycznymi (np. kiedy jesteśmy zdrowi i aktywni, to jesteśmy w postawie pionowej, w chorobie zajmujemy pozycję leżącą, podobnie jesteśmy na dole, kiedy potykamy i się upadamy), a następnie przenoszone jest na pojęcia abstrakcyjne (czego wyrazem jest szereg językowych sformułowań, np. wysokie stanowisko, piąć się po szczeblach kariery, podnieść kogoś na duchu, być w dołku, spaść z wysokiego stołka, podupaść na zdrowiu itp.). O gestach i postawach liturgicznych bazujących na schemacie GÓRA – DÓŁ Tomasz Kwiecień pisze w następujący sposób:

Gdy byliśmy dziećmi i uczono nas modlitwy, zazwyczaj kazano nam składać ręce i podnosić oczy. Modlitewna relacja z Bogiem wyrażana jest poprzez nasze gesty jako zwracanie się ku górze. Podobne znaczenie ma modlitewne wzniesienie rąk – tak, jak to czyni kapłan podczas Mszy. Oczywiście że Bóg jest wszędzie, a nie tylko u góry, i szukanie Go w jakimś materialnym miejscu byłoby nieporozumieniem. On nie jest na prawo, na lewo, z przodu, z tyłu, w górę czy w dół ode mnie, lecz całkowicie przekracza te wymiary. Jeżeli jednak mam w swoim ludzkim, zmysłowym języku gestów opisać modlitwę do Boga, to odnoszę się do tego, co w górze. Zwróćmy uwagę, że także całkiem świeckie rytuały każą nam klaniać się, to jest zająć pozycję niższą wobec osoby, która uznajemy za wyżej od nas postawioną. Mówimy też, że ktoś ma niższe albo wyższe stanowisko czy stopień. Wezwanie „W górę serca” każe nam zwrócić się do Boga, który jest wyższy, godny szacunku i czci. Nieskończenie mnie przerasta, nie jestem w stanie go ogarnąć. Wyrażam tę prawdę w języku ciała: klękam, podnoszę ręce, patrzę ku górze, padam na ziemię albo się kląnam (1999: 63).

Powyższy fragment nasuwa konstatację, że dzięki temu, iż liturgiczne gesty, postawy i zachowania oparte są na *schematach wyobrażeniowych* bazujących na bardzo bliskich człowiekowi, codziennych doświadczeniach, mają one szansę lepiej przybliżyć nas do tajemnicy Boga¹.

Romano Guardini z kolei podjął problem antynomii GÓRA – DÓŁ:

Ale jednocześnie wykrywamy tajemnicę. Czyż Bóg jest w górze? Ależ „górze” i „dół” nie istnieją dla Niego! Do Boga dochodzimy jedynie wtedy, gdy stajemy się czystszy, szczerzy i lepsi. To polepszanie się i doskonalenie jakąż może mieć łączność z fizycznym wznoszeniem się w górę? Jakąż łączność może mieć zachowanie czystości z przebywaniem w górze? Ale tu już niepodobna wyjaśnić nic więcej. „Dół” jest po prostu z natury swej przenośnią dla oznaczenia tego, co złe i małe, „górze” zaś jest symbolem tego, co dobre i szlachetne; przeto proste dążenie wzwyż mówi nam o wznoszeniu się naszej istoty ku Najwyższemu, ku Bogu. Nie potrafimy tego wyjaśnić, ale tak jest: wyczuwamy to i widzimy (1982: 40).

Można zatem powiedzieć, że właśnie kognitywna koncepcja *schematów wyobrażeniowych* przynosi wyjaśnienie takiego stanu rzeczy, podobnie jak tłumaczy nie tylko to, dlaczego postrzegamy Boga w górze, ale także to, dlaczego nazywamy go „Najwyższym”.

Ze *schematem wyobrażeniowym* GÓRA – DÓŁ mamy do czynienia także w wypadku gestu znaku krzyża. Jak wykazuje Borys Uspienski, wertykalny ruch, który wykonujemy przy czynieniu znaku krzyża od góry do dołu, oznacza, że Chrystus przyszedł od Ojca (górze) do świata ziemskiego (dół) (jest to więc opozycja niebo – ziemia) (2010: 29–65).

Jednakże, gest czynienia krzyża konstituuje także ruch wertykalny – w katolickiej tradycji najpierw na stronę lewą, a potem na prawą, w prawosławnej tradycji – odwrotnie. Tu także dostrzegamy tkwiący za gestem *schemat wyobrażeniowy* orientacji w przestrzeni PRAWY – LEWY. Powszechność tej podstawy doświadczeniowej podkreśla Uspienski:

Przeciwstawienie prawej i lewej strony należy do uniwersaliów kultury ludzkiej, jednakże realizacja tego przeciwstawienia wygląda różnie w rozmaitych kulturach i w rozmaitych warunkach. Przy czym stronie prawej z reguły przypisuje się znaczenie dodatnie, lewej zaś – ujemne (2010: 29).

Podobnie jak w wypadku omawianego już wcześniej schematu GÓRA – DÓŁ także i w tym obecne jest także nacechowanie aksjologiczne. B. Uspienski stwierdza:

Jednocześnie przeciwstawienie prawej i lewej strony może mieć sens absolutny związany z przeciwstawieniem pierwiastka pozytywnego i negatywnego. Można powie-

¹ Podobną tezę postawiłam również w artykule: B. Drabik-Frączek, *Metafora w służbie T(tajemnicy)*, w: *Słowo, doświadczenie, tajemnica*, red. J. Kempa, M. Giglok, Katowice 2015, s. 29–42, dowodząc, że fakt, iż w modlitwach liturgicznych często pojawiają się metafory Boga bazujące na codziennym ogólnoludzkim doświadczeniu (np. Bóg przedstawiany jako ojciec czy jako przywódca) pozytywnie wpływa na przybliżenie tego, co transcendentne, przeciętnemu odbiorcy.

dzieć, że strony te występują w tym wypadku jako absolutne charakterystyki przestrzeni aksjologicznej (2010: 30).

Przykłady na takie wartościowanie stron odnajdujemy w wielu wyrażeniach języka werbalnego, by wspomnieć tylko określenia: „prawy człowiek”, czy „lewy” jako określenie czegoś nielegalnego lub kogoś, kto do niczego się nie nadaje.

B. Uspienski w toku swych rozważań dotyczących gestu czynienia znaku krzyża formułuje jeszcze myśl, która wydaje się mi szczególnie istotna z punktu widzenia ukazywania zasadności wykorzystania narzędzi kognitywnych do badania gestów liturgicznych. Wspomniany badacz stwierdza bowiem, że

rozpatrywane działania z reguły dokonują się bardziej lub mniej automatycznie, bez jakiegokolwiek refleksji. Zatem mówimy tu głównie o rekonstrukcji wyjściowych wyobrażeń, które odzwierciedliły się w zachowaniu obrzędowym. Jednocześnie, jak zobaczymy, tego rodzaju wyobrażenia są obecne w sposób utajony (latentnie) i mogą się aktualizować w świadomości kulturowej (2010: 35).

Owe wyjściowe wyobrażenia, o których mówi Uspienski, w terminologii stosowanej przez badacza kognitywistę są, jak sądzę, niczym innym, jak właśnie *schematami wyobrażeniowymi*.

Innym *schematem wyobrażeniowym*, który bez problemu wydobyć można z postaw liturgicznych, jest **schemat RUCHU (ŹRÓDŁO – ŚCIEŻKA – CEL)**. W języku werbalnym jest on podstawą wielu metaforycznych sformułowań – w kategoriach przemieszczania się pojmuję się m.in. życie (np. „znaleźć się na życiowym zakręcie”, „zboczyć z obranej ścieżki”), małżeństwo („rozpoczyna się wspólna droga życiowa małżonków”), a także rozumowanie („nadażać za czymś tokiem rozumowania”, „nie wiedzieć, dokąd zmierza czyjś wywód”). W liturgii schemat ten stoi za postawą posuwania się, postępowania, która „w procesji jest symbolem wędrującego ludu Bożego” (Nadolski 2004: 186); „wyraża charakter Kościoła pielgrzymującego, ludu zdążającego do nieba” (Szczypta 2010: 20). Jak pisze Joseph Ratzinger o procesji Bożego Ciała: „Boże Ciało ukazuje nam, czym jest nasze całe życie i cała historia tego świata: wędrówką ku Ziemi Obiecanej” (2002: 21). Paul de Clerck z kolei wskazuje, że „droga w kierunku ołtarza jest jakby urzeczywistnieniem pielgrzymki, w jakiej biorą udział chrześcijanie przebywający tu na ziemi «jak obcy i przybysze»” (1997: 49). Zdaniem Grześkowiaka zaś „Procesja wejściowa jest obrazem pielgrzymującego Kościoła w drodze do domu Ojca w chwale wiecznej” (1982: 295). Wszystkie przytoczone interpretacje teologiczne wyraźnie wskazują, że postawa postępowania, procesji bazuje właśnie na schemacie RUCHU, gdzie ŹRÓDŁEM (punktem wyjścia) i jednocześnie ŚCIEŻKĄ jest doczesne życie na ziemi, zaś CELEM – dotarcie do wieczności.

Perspektywa antropologiczna

Perspektywę lingwistyczną przyjętą do badania gestów liturgicznych warto, jak sądzę, uzupełnić o perspektywę antropologiczno-kulturową. Wydaje się bowiem, że cennych i interesujących danych, które ułatwią niejednokrotnie wydobycie *schematów wyobrażeniowych*, tkwiących w gestach i postawach liturgicznych, dostarczyć mogą ustalenia antropologów i etologów, dotyczące tych właśnie gestów. Wskazują one bowiem na sposób, w jaki wybrane gesty funkcjonowały lub nadal funkcjonują w kulturze pozareligijnej i w związku z tym, które ich znaczenia mogły zostać przeniesione ze sfery *profanum* do sfery *sacrum*, a także, jaki wpływ na odczytanie owych gestów może mieć to, że funkcjonują one jednocześnie w obu sferach, świeckiej i religijnej.

Przykładem może tu być gest uścisku dłoni, w liturgii funkcjonujący obecnie jako znak pokoju (wymienne ze skinieniem głową). Gest ten powszechnie funkcjonuje dziś przede wszystkim w sferze świeckiej, w obrębie rytuału powitania i pożegnania, a także przy zawieraniu umowy lub jako znak zgody. W tym właśnie znaczeniu funkcjonował on początkowo, ponieważ aż do XIX wieku – symbolizował zawarcie umowy, zgodę lub pieczętował przyrzeczenie. Dopiero z czasem, wraz ze wzrostem wpływu handlu na stosunki społeczne, znaczenie tego gestu upowszechniło się i rozszerzyło na inne, poza handlowymi, sfery kontaktów międzyludzkich. Zdaniem Desmonda Morrisa „uścisk dłoni” zastąpił „kłanianie się i szuranie nogami”, a więc w miejsce skonwencjonalizowanych sygnałów służalczości i uniżoności, wraz z postępującą demokratyzacją, pojawił się gest sygnalizujący równość (1998: 41). Takie wyjaśnienie pochodzenia oraz znaczenia tego gestu pozwala więc postawić hipotezę, że bazuje on na schemacie wyobrażeniowym RÓWNOWAGI.

Uścisk dłoni, który w liturgii funkcjonuje jako znak zgody, pojednania i pokoju, zastąpił pocałunek pokoju, będący wyrazem miłości, równości i braterstwa. Nowy gest zaproponował Pius Parsch i jak pisze Grześkowiak, stosowany był on np. na Kongresie Eucharystycznym w Monachium w 1960 r., a po soborowej odnowie obrzędów mszalnych znalazł uznanie w różnych kręgach liturgicznych w Polsce (1982: 388). Co ciekawe, Grześkowiak wspomina, że gest ten jest zakorzeniony w tradycji Kościoła, ponieważ sięga początkami pierwszych wspólnot chrześcijańskich, czego dowodzą słowa św. Pawła: „Jakub, Kefas i Jan uważani za filary podali mnie i Barnabie prawicę na znak całkowitej zgody” (Ga 2,9)². Znak ten funkcjonuje w liturgii obok skinienia głową do współuczestniczących we Mszy z prawej i lewej strony z równoczesnym wypowiedzeniem słów: „Pokój nam wszystkim”. Grześkowiak wskazuje, że zwolennicy uścisku dłoni nie uważa-

² W nowszym przekładzie *Pisma Świętego* fragment ten brzmi: „[...] Jakub, Kefas i Jan, uważani za filary, podali prawą rękę mnie i Barnabie znak łączności, abyśmy szli do pogan, oni zaś do obrzezanych” [*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Częstochowa 2009] – co wydaje się opierać na innym *schemacie wyobrażeniowym*: CZĘŚĆ – CAŁOŚĆ (JEDNOŚĆ).

ją skinienia głową za znak pokoju, lecz jedynie powitania lub szacunku (czyli dominujące, a wręcz narzucające się dla nich jest świeckie znaczenie tego gestu). W świetle problematyki pierwotnych wzorców doświadczenia, które stoją za gestami, dawanie preferencji uściskowi dłoni – jako znakowi pokoju, nie zaś skinieniu głową w tym samym znaczeniu, wydaje się całkowicie zrozumiałe. Za każdym z tych gestów w istocie stoi przecież inny *schemat wyobrażeniowy*: za uściskiem dłoni, o czym wspomniane już było powyżej – schemat RÓWNOWAGI (równość) lub JEDNOŚCI (pojednanie), za gestem skinienia głową, będącym zredukowaną formą pokłonu, schemat GÓRA – DÓŁ wraz z omawianym już towarzyszącym mu aksjologicznym nacechowaniem, co może sugerować relację asymetryczną pomiędzy uczestnikami kontaktu.

Przyjęcie antropologicznej perspektywy w badaniach gestów liturgicznych sprzyja nie tylko poszukiwaniu tkwiących w gestach *schematów wyobrażeniowych*. Perspektywa ta, skonfrontowana z dociekaniem etologów, pozwala dostrzec, że wybrane gesty funkcjonujące w liturgii korzeniami tkwią w czynnościach pielęgnacyjnych i opiekuńczych stosowanych wobec potomstwa, początkowo były one więc nie symbolami, lecz czynnościami, działaniami i dopiero z czasem uległy konwencjonalizacji, przeradzając się w najrozmaitsze znaki relacji międzyludzkich (Eibl-Eibesfeldt 1987). Przykładem może tu być „gładzenie” czy też „głaskanie głowy” – wyrażające sympatię, będące także gestem pocieszającym, stosowanym zarówno w stosunku do dzieci, jak i dorosłych, które zdaniem Irenäusa Eibla-Eibesfeldta wywodzi się z czynności związanych z pielęgnacją ciała – z iskania się. Gest ten może występować w uproszczonej formie, na przykład polega jedynie na samym „położeniu ręki na czyjejs głowie”. Jest on zresztą nie tylko zrytualizowanym sygnałem wyrazów sympatii i chęci pocieszania, ale także towarzyszy aktom uzdrawiania i błogosławienia, a więc funkcjonuje w przestrzeni religijnej. To właśnie w sferze religijnej gest ten pojawia się w swojej najbardziej chyba zrytualizowanej formie – jako „rozpostarcie dłoni” nad głową błogosławionego (*cheirotonia*), gdzie kontakt dotykowy między błogosławiącym a błogosławionym zupełnie już zanika (1987: 172–174).

Zakończenie

We wstępie do niniejszych rozważań, będących jedynie zarysem możliwości, które w badaniach gestów liturgicznych stwarza przyjęcie perspektywy lingwistycznej i antropologicznej, tezę o wartości podejścia interdyscyplinarnego do problematyki gestów symbolicznych uzasadniałam słowami Brockiego, badacza – antropologa. Tytułem podsumowania z kolei, ale także swoistej klamry chciałam w tym miejscu zacytować pogląd – teologa, księdza Grześkowiaka, który wyraźnie wskazuje na wartość, którą dla badań gestów liturgicznych mogą mieć podejścia także pozateologiczne:

liturgiści powinni dzisiaj koniecznie liczyć się badaniami antropologów, którzy mogą wiele powiedzieć o obrzędzie i związanej z nim aktywności człowieka. Kształtując obrzęd trzeba dokładnie przemyśleć, czym jest ciało, gest, ruch, wyobrażenia i symbolika (1982: 207–208).

Wydaje się, że słowa te potraktować można jako swoiste zaproszenie do badań gestów i postaw liturgicznych, kierowane do antropologów, ale i wszystkich tych badaczy, dla których nie tylko słowo, ale także i ciało, jest środkiem komunikacyjnej działalności człowieka – a więc do językoznawców, badaczy retoryki czy szerzej – komunikologów.

BIBLIOGRAFIA

- Antas J., 2006, *Gesty – obrazy pojęć i schematy myśli*, w: *Ikoniczność znaku. Słowo – przedmiot – obraz – gest*, red. E. Tabakowska, Kraków, s. 181–212.
- Antas J., 2013, *Semantyczność ciała. Gesty jako znaki myślenia*, Łódź.
- Brocki M., 2000, *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław.
- de Clerck P., 1997, *Zrozumieć liturgię*, Kielce.
- Drabik-Frańczek B., 2015, *Metafora w służbie T(t)ajemnicy*, w: *Słowo, doświadczenie, tajemnica*, red. J. Kempa, M. Giglok, Katowice, s. 29–42.
- Eibl-Eibesfeldt I., 1987, *Miłość i nienawiść*, Warszawa.
- Evans V., 2007, *Leksykon językoznawstwa kognitywnego*, Kraków.
- Fauconnier G., Turner M., 1998, *Conceptual integration network*, *Cognitive Science*, nr 22–1, s. 133–187.
- Fauconnier G., Turner M., 2002, *The way we think. Conceptual blending and the mind's hidden complexities*, Nowy Jork.
- Gibbs R.W., Colston H.L., 1995, *The cognitive psychological reality of image schemas and their transformations*, „*Cognitive Linguistics*” 6, s. 347–378.
- Grześkowiak J., 1982, *Liturgia dziś*, Katowice.
- Guardini R., 1982, *Znaki święte*, Wrocław.
- Johnson M., 1987, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago–Londyn.
- Karpiński M., 2015, *New challenges in psycholinguistics. Interactivity and alignment in interpersonal communication*, „*Lingua Posnaniensis*”, nr 56 (1), s. 97–106..
- Kendon A., 1994, *Do Gestures Communicate? A Review*, „*Research on Language & Social Interaction*”, nr 27 (3), s. 175–200.
- Kendon A., 2008, *Some reflections on the relationship between 'gesture' and 'sign'*, „*Gesture*”, nr 8 (3), s. 348–366.
- Kwiecień T., 1999, *Krótki przewodnik po Mszy świętej*, Kraków.
- Lakoff G., Johnson M., 1988, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa.
- Langacker R.W., 1987, *Foundations of cognitive grammar*, t. 1, California.
- McNeill D., 1992, *Hand and mind. What Gestures Reveal about Thought*, Chicago.
- McNeill D., 2005, *Gesture and Thought*, Chicago–Londyn.
- Morris D., 1998, *Zachowania intymne*, Warszawa.
- Nadolski B., 2004, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków.
- Pawelec A., 1999, *Dusza zakotwiczona*, „*Znak*”, nr 11 (534), s. 59–75.

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 2009, Częstochowa.
- Szczypta J., 2010, *Dlaczego klęczę przed Bogiem*, Sandomierz.
- Tylor J.R., 2007, *Gramatyka kognitywna*, Kraków.
- Woleński J., Legutko R., Tabakowska E., Antas J., Pieńkowski P., Dobroczyński B., Sikora T., Pawelec A., 1999, *Kognitywizm – przełom czy modny żargon*, „Znak”, nr 11 (534), s. 76–94.
- Uspiński B., 2010, *Krzyż i koło. Z historii symboliki chrześcijańskiej*, Gdańsk.
- Załaźńska A., 2007, *Po co językoznawcy badania gestów, po co badaniom gestów językoznawca*, „LingVaria”, nr 2, s. 43–52.
- Załaźńska A., 2016, *Obraz – słowo – gest*, Kraków.