

# **„LA IZVOARELE IMAGINAȚIEI CREATOARE”**

**Studii și evocări în onoarea  
profesorului Mircea Borcilă**

BCU Cluj / Central University Library Cluj

**Editori:  
Elena Faur, Diana Feurdean, Iulia Pop**

Argonaut & Eikon

**Seria: PHILOGIA**

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**LA izvoarele imaginației creatoare : studii și evocări în onoarea profesorului Mircea Borcilă** / editori: Elena Faur, Diana Feurdean, Iulia Pop. – Cluj-Napoca : Argonaut, – București : Eikon , 2022. –

Bibliogr.

ISBN 978-606-085-113-4

ISBN 978-606-49-0753-0

I. Faur, Elena

II. Feurdean, Diana

III. Pop, Iulia

IV. Borcilă, Mircea (despre)

082.2(Borcilă,M.)

BCU Cluj / Central University Library Cluj

DOI: 10.26424/978-606-085-113-4

© Autorii își asumă răspunderea pentru ideile exprimate în materialele publicate./ The authors assume all the responsibility for the ideas expressed in the published materials.

Editori: Elena Faur, Diana Feurdean, Iulia Pop

Tehnoredactare și copertă: Ioachim Gherman

## CUPRINS

<b>CUVÂNT-ÎNAINTE .....</b>	<b>17</b>
<b>Mircea Borcilă – Un promotor ilustru al științelor culturii.....</b>	<b>21</b>
<b>Mircea Borcilă – Activitate științifică și editorială .....</b>	<b>41</b>
<b>REVERBERAȚII .....</b>	<b>63</b>
Iulian Boldea <b>Sub zodia integralismului.....</b>	<b>65</b>
Sanda Cordoș <b>Schiță de portret în mișcare .....</b>	<b>72</b>
Alin-Mihai Gherman <b>Trei cuvinte rare .....</b>	<b>75</b>
Ion Istrate <b>Cum l-am cunoscut pe Mircea Borcilă .....</b>	<b>78</b>
Johannes Kabatek, Cristina Bleorțu <b>Corespondența dintre Mircea Borcilă și Eugeniu Coșeriu .....</b>	<b>83</b>
<b>TEORIA ȘI FILOSOFIA LIMBAJULUI.....</b>	<b>121</b>
Mircea Flonta <b>Abordarea naturalistă și abordarea istoric-culturală a cercetării limbajului în viziunea lui Eugeniu Coșeriu .....</b>	<b>123</b>
Jesús Martínez del Castillo <b>La filosofía hecha lingüística .....</b>	<b>145</b>

## CUPRINS

Dumitru-Cornel Vîlcu <b>Sensul celor patru – o conversație imaginară despre poezie (și înțelegerea omului in-actual)</b> .....	169
Floarea Vîrban <b>Lingvistica [integrală] – știință eidetică?</b> .....	206
<b>HERMENEUTICĂ ȘI SEMIOTICĂ</b> .....	227
Lucia Cifor <b>Statutul și identitatea hermeneuticii literare</b> .....	229
Aurel Codoban <b>Trei întâlniri teoretice cu poeticianul Mircea Borcilă</b> .....	239
Göran Sonesson <b>On the Borders of Metaphorology: Creativity Beyond and Ahead of Metaphors</b> .....	247
Jordan Zlatev, Tapani Möttönen <b>Semiotica cognitivă și lingvistica cognitivă</b> .....	277
<b>LINGVISTICĂ, PRAGMATICĂ ȘI POETICĂ</b> .....	315
Maria Aldea <b>Termeni de gramatică. O abordare lexicografică</b> .....	317
Iulia Bobăilă <b>La metáfora científica y la anulación de la incongruencia. Implicaciones traductológicas</b> .....	333
Oana Boc <b>Poezia lui Gherasim Luca – armonia unei lumi dizarmonice. O abordare funcțional-tipologică</b> .....	344
Eugenia Bojoga <b>Dezbaterea limbă română sau „moldovenească” în spațiul online rusesc</b> .....	364

CUPRINS

Pompiliu Crăciunescu <b>O tainică relianță: poetician – poet .....</b>	<b>396</b>
Daniela Filip <b>La nature sémantique de l'ironie textuelle. Une approche de la perspective de l'intégralisme linguistique .....</b>	<b>407</b>
Rodica Frențiu <b>Tipologia textuală și discursul hagiografic .....</b>	<b>423</b>
George Dan Istrate <b>Metafora în terminologia artelor vizuale în română și italiană.....</b>	<b>441</b>
Mariana Istrate <b>Substitute stereotipice ale coronimelor în limbajul publicitar al turismului .....</b>	<b>454</b>
Victoria Jumbei <b>Configurații semantice cognitive în <i>Povestea lui Harap-Alb</i> de Ion Creangă .....</b>	<b>469</b>
Mihai Lisei <b>Cuvântul scris și fotografia în reportajul de ziar. Modalități de analiză .....</b>	<b>480</b>
Rodica Marian <b>Subiectul absolut al artei și alteritatea creatoare .....</b>	<b>498</b>
Ion Mării <b>Note lexicografice .....</b>	<b>513</b>
Nicoleta Neșu <b>Câteva observații legate de rolul profesorului-vorbitor de limbă maternă în traducerea pedagogică utilizată în predarea limbilor străine.....</b>	<b>533</b>
Cristian Pașcalău <b>Modul orfic în poezia lui Teofil Răchițeanu. O abordare în lumina poeziei antropologice.....</b>	<b>543</b>

CUPRINS

Iulia Pop <b>Prolog de Nichifor Crainic. O lectură în cheie „semantic-logică” (Revelații la cursul de poetică)</b> .....	569
Liana Pop <b>Parcours métaphoriques: de l’écrit à l’oral</b> .....	574
Maria Ștefănescu, Mircea Minică <b>O privire, din perspectiva lingvisticii coșeriene, asupra vocabularului religios reflectat în dicționarele generale de limbă</b> .....	580
Emma Tămâianu-Morita <b>Beyond the Poetic: Exploring the General Mechanisms of Textual Sense Construction</b> .....	592
Flavia Teoc <b>The Theory of Discourse Poiesis in <i>Perpetua’s Passion</i></b> .....	619
Maria-Alexandrina Tomoiagă <b>Desemnarea metaforică a <i>vieții</i> în limba română</b> .....	641
Cristina Varga <b>Metaforele conceptuale ale socializării online în limba română</b> .....	669
Dina Vîlcu <b>The Religious Element and the Language of the 1989 Revolution in Romania. An Integralist Approach</b> .....	689
<b>INTERFERENȚE CULTURALE</b> .....	709
Doru Radosav <b>Cărțile sfinte și retorica sentimentului religios</b> .....	711
Ion Taloș <b>Despre întâlnirile dintre culturi și efectele lor</b> .....	720

CUPRINS

Rudolf Windisch <b>Mircea Borcilă macht Eugenio Coseriu in Cluj-Napoca bekannt .....</b>	<b>725</b>
<b>FOTOGRAFII.....</b>	<b>745</b>
<b>LISTA CONTRIBUTORILOR .....</b>	<b>759</b>
<b>TABULA GRATULATORIA.....</b>	<b>787</b>

BCU Cluj / Central University Library Cluj

## TABLE OF CONTENTS

<b>FOREWORD</b> .....	17
<b>Mircea Borcilă – An Illustrious Promoter of Cultural Sciences</b> .....	21
<b>Mircea Borcilă – Scientific and Editorial Activity</b> .....	41
<b>REVERBERATIONS</b> .....	63
Iulian Boldea <b>Under the Sign of Integralism</b> .....	65
Sanda Cordoș <b>A Portrait Sketch in Motion</b> .....	72
Alin-Mihai Gherman <b>Three Rare Words</b> .....	75
Ion Istrate <b>How I Met Mircea Borcilă</b> .....	78
Johannes Kabatek, Cristina Bleorțu <b>Correspondence Between Mircea Borcilă and Eugenio Coseriu</b> .....	83
<b>THEORY AND PHILOSOPHY OF LANGUAGE</b> .....	121
Mircea Flonta <b>The Naturalistic Approach and the Historical-Cultural Approach to Language Research According to Eugenio Coseriu</b> ....	123
Jesús Martínez del Castillo <b>Philosophy Made Linguistics</b> .....	145



TABLE OF CONTENTS

Dumitru-Cornel Vâlcu <b><i>The Sense of Four – An Imaginary Conversation on Poetry (and the Understanding of the In-actual Man)</i></b> .....	169
Floarea Vîrban <b>[Integral] Linguistics – an Eidetic Science?</b> .....	206
<b>HERMENEUTICS AND SEMIOTICS</b> .....	227
Lucia Cifor <b>The Status and Identity of Literary Hermeneutics</b> .....	229
Aurel Codoban <b>Three Theoretical Encounters With the Poetician Mircea Borcilă</b> .....	239
Göran Sonesson <b>On the Borders of Metaphorology: Creativity Beyond and Ahead of Metaphors</b> .....	247
Jordan Zlatev, Tapani Möttönen <b>Cognitive Linguistics and Cognitive Semiotics</b> .....	277
<b>LINGUISTICS, PRAGMATICS, AND POETICS</b> .....	315
Maria Aldea <b>Grammar Terms. A Lexicographical Approach</b> .....	317
Iulia Bobăilă <b>The Scientific Metaphor and the Cancellation of Incongruency. Translation Implications</b> .....	333
Oana Boc <b>The Poetry of Gherasim Luca – The Harmony of a Disharmonious World. A Functional-Typological Approach</b> .....	344

TABLE OF CONTENTS

Eugenia Bojoga <b>The Romanian vs. "Moldovan" Language Debate in the Russian Online Space</b> .....	364
Pompiliu Crăciunescu <b>A Mysterious Reliance: Poetician–Poet</b> .....	396
Daniela Filip <b>On the Semantic Nature of Textual Irony. An Approach in the Light of Linguistic Integralism</b> .....	407
Rodica Frentiu <b>Textual Typology and the Hagiographic Discourse</b> .....	423
George Dan Istrate <b>Metaphor in the Terminology of the Visual Arts in Romanian and Italian</b> .....	441
Mariana Istrate <b>Stereotyped Substitutes of Coronyms in the Language of Tourist Advertising</b> .....	454
Victoria Jumbei <b>Semantic-Cognitive Configurations in <i>Povestea lui Harap-Alb</i> by Ion Creangă</b> .....	469
Mihai Lisei <b>The Written Word and the Photo in the Newspaper Report. Possibilities of Analysis</b> .....	480
Rodica Marian <b>The Absolute Subject of Art and the Creative Alterity</b> .....	498
Ion Mării <b>Lexicographical Notes</b> .....	513
Nicoleta Neșu <b>Some Observations Regarding the Role of the Native Speaker Teacher in Pedagogical Translation Used in Foreign Language Teaching</b> .....	533

TABLE OF CONTENTS

Cristian Pașcalău <b>The Orfic Mode in the Poetry of Teofil Răchiteanu. An Approach in the Light of Anthropological Poetics</b> .....	543
Iulia Pop <b>“Prolog” by Nichifor Crainic. A Key Reading in Logical Semantics (Revelations in the Poetics Course)</b> .....	569
Liana Pop <b>Metaphorical Pathways: From Writing to Oral</b> .....	574
Maria Ștefănescu, Mircea Minică <b>Some Remarks on E. Coseriu's Structural Semantics and its Relevance for Lexicographic Definitions</b> .....	580
Emma Tămâianu-Morita <b>Beyond the Poetic: Exploring the General Mechanisms of Textual Sense Construction</b> .....	592
Flavia Teoc <small>BCU Cluj / Central University Library Cluj</small> <b>The Theory of Discourse Poiesis in <i>Perpetua's Passion</i></b> .....	619
Maria-Alexandrina Tomoiagă <b>The Metaphorical Designation of <i>Life</i> in the Romanian Language</b> .....	641
Cristina Varga <b>Conceptual Metaphors of Online Socialization in Romanian</b> .....	669
Dina Vilcu <b>The Religious Element and the Language of the 1989 Revolution in Romania. An Integralist Approach</b> .....	689

TABLE OF CONTENTS

<b>CULTURAL INTERFERENCES .....</b>	<b>709</b>
Doru Radosav	
<b>The Holy Books and the Rhetoric of Religious Feeling .....</b>	<b>711</b>
Ion Talos	
<b>On the Encounters Between Cultures and Their Effects .....</b>	<b>720</b>
Rudolf Windisch	
<b>Mircea Borcilă Makes Known</b>	
<b>Eugenio Coseriu in Cluj-Napoca .....</b>	<b>725</b>
<b>PHOTOS .....</b>	<b>745</b>
<b>THE LIST OF CONTRIBUTORS .....</b>	<b>759</b>
<b>TABULA GRATULATORIA .....</b>	<b>787</b>

BCU Cluj / Central University Library Cluj

**RODICA FRENȚIU<sup>1</sup>**

## **TIPOLOGIA TEXTUALĂ ȘI DISCURSUL HAGIOGRAFIC**

Având ca punct de plecare două din coordonatele ființării în lume a omului, aceea a dorinței de a trăi și de a supraviețui (cf. Lotman 1974: 15), Școala de la Tartu definea cultura ca suma întregii informații neereditare, împreună cu mijloacele de organizare și păstrare ale acesteia (vezi Lotman 1974: 12–19). Concepută static, cultura este, pe de o parte, un sintetizator de texte, pentru ca, văzută dinamic, să se constituie într-o potențialitate, într-un dispozitiv care poate genera texte noi (vezi Segre 1984: 4). Dar, pentru semioticieni, cultura nu este numai un text unic<sup>2</sup>, căruia îi pot fi asimilate atât un ritual, cât și o capodoperă plastică sau o compoziție muzicală sau, reformulat, nu numai un efort uman, ci însăși esența omului (cf. Cassirer 1994: 99). În această accepțiune, omul devine suma activităților sale, iar limbajul, arta, mitul, religia nu mai pot fi interpretate drept creații izolate, ci, unite prin relația comună a unei legături substanțiale (*vinculum functionale*), sunt percepute doar ca nenumărate forme și manifestări ale unei funcții de bază ce trebuie căutată dincolo de acestea. Textul culturii este, în cele din urmă, „sinteza” unei viziuni a lumii, a modelului lumii, de aceea mesajul său este mult mai amplu decât semnificația sa „literală” (cf. Segre 1981: 6). Lumea este transformată, asimilată într-un text și această „culturalizare” a ei permite două abordări opuse: *Lumea este text* sau *Lumea nu este text* (vezi Lotman 1974: 23–25), în funcție de antinomiile: noi / ceilalți, interior / exterior, cultură / noncultură, ordine / haos (vezi Segre 1981: 9).

---

<sup>1</sup> Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca; rodica.frentiu@ubbcluj.ro.

<sup>2</sup> „Le texte, élément primaire et unité de base de la culture, devrait être considéré par rapport à elle comme un bloc inanalysable. Loin d'être succession, et combinaison, de signes (linguistiques), d'éléments discrets donc, le texte serait pour la culture un signe global, doué de traits distinctifs, mais non divisibles en unités discrètes d'un rang inférieur” (Segre 1984: 5).

În Evul Mediu, interpretarea lumii ca text însemna aderarea la adevărul creștin care cerea, la un moment dat, tălmăcirea cărților sfinte în limba națională: ca să poată fi înțelese, se impunea ca regulile lumii să fie traduse din „limba sfântă” în limba vernaculară, deoarece, în măsura în care lumea nu este un text, ea nu are sens<sup>3</sup>. Or, un fenomen poate deveni purtătorul unei semnificații, respectiv un semn, doar cu condiția să fie inclus într-un sistem (vezi Lotman 1974: 28) în care să poată fi pus în raport cu un non-semn sau cu un alt semn. Primul raport, de suplinire, creează dimensiunea semantică, iar cel de-al doilea, al asocierii, generează valoarea sintactică a textului respectiv: în modelul semantic, semnul există deoarece înlocuiește ceva mai important decât el însuși, în timp ce, în modelul sintactic, semnul există deoarece constituie o parte a unui ceva mai important decât el însuși (cf. Lotman 1974: 28). Interpretând cultura Evului Mediu ca o exemplificare a ceea ce Lotman numește „modelul semantic”, încercăm să înțelegem, în contextul amintit, funcția culturală ce i s-ar cuveni unuia dintre cele mai importante texte religioase ale secolului al XVII-lea din cultura română, *Viața și petreacerea svinților*, tipărită la Iași, între anii 1682 și 1686, de către mitropolitul Dosoftei al Moldovei. Abordarea este una particulară, deoarece presupune metode de investigare proprii, deosebindu-se de cunoașterea de tip istoric ce necesită alte procedee decât normele obișnuite din cunoașterea practică sau fizică: un detaliu, fără nicio importanță din punct de vedere fizic sau practic, poate căpăta, în schimb, o foarte importantă încărcătură semantică, cum ar fi, spre exemplu, litera *iota* din cuvintele grecești *homo-ousios* („consubstanțialitatea”) și *homoi-ousios* („neasemănarea”), care nu înseamnă nimic din punct de vedere fizic, dar care, ca simbol religios, ca expresie a dogmei Trinității, a stârnit numeroase interpretări (vezi Cassirer 1994: 272).

Societatea medievală a fost o societate cu un indice înalt de semiotizare (cf. Lotman 1974: 32). Semnul acestui cod cultural avea un conținut ideal, sacru, reprezentat de Dumnezeu, iar expresia lui era una materială (cf. Lotman 1974: 36): carte, cruce, icoană. În timp ce conținutul era elementul substituit (vezi Lotman 1974: 32), expresia era elementul substitutiv, fără nicio valoare independentă, iar raportul dintre expresie și conținut nu era nici arbitrar, nici convențional, fiind unul preexistent și statornicit de Dumnezeu: „Ioan, fratele lui Iacov, propovea-

---

<sup>3</sup> Transformarea unui nontext într-un text înseamnă cucerirea lumii „barbare” de către una civilizată, așa cum este înțeleasă cucerirea culturală realizată de vechii greci, cea militar-statală de către romani sau cea religioasă dobândită de creștinism (cf. Lotman 1974: 23–25).

duind în Asia Cuvântul...” (Dosoftei 1682–1686: 32v). Dar aceasta va duce la nonexistența criteriului originalității: noul este de fapt vechi, descoperit acum (vezi Lotman 1974: 37); altfel spus, noul este întreaga istorie umană, iar vechiul este vechea ordine primordială. Prin urmare, devine cu neputință de aplicat în materie de texte vechi bisericești concepția legată de „originalitatea” unei lucrări, așa cum funcționează ea pentru textele moderne sau contemporane, fiindcă, în această epocă a istoriei culturale, noul nu se naște dintr-o rezervă „nefolosită”, ci dintr-o „transformare” a vechiului, printr-un proces de „exteriorizare” a lui (vezi Lotman, Uspenski 1985: 33). Orice traducere nouă a unui text religios este, în primul rând, o reluare și o adaptare a unor texte mai vechi, care au autoritatea tradiției, iar un text aflat deja în circulație este schimbat și adaptat doar când „nu vine bine la înțeles”. Or, observația mărește interesul lingvistic pentru orice intervenție auctorială perceptibilă într-un text vechi, deoarece ea nu este dictată de ambiții personale sau de nevoia de originalitate, ci de interesul comunicării (cf. Țepelea 1970: 85) și, am adăuga, de conținutul semantic. Tendința evidentă care se manifestă, însă, în cultura acestui timp este orientată înspre „expresia noulă”, care este „cuvântul nespus” (Lotman 1974: 36). Artistul nu poate crea noul, ci descoperă lucruri existente deja. Ne explicăm în acest fel inserția citatelor în limbile latină, greacă și slavonă în textul supus demersului nostru interpretativ (*Viața și petrecerea sfinților*), deoarece, prin intermediul acestora, trebuia să fie făcut prezent originalul, respectiv Cuvântul sfânt în limbă sfântă<sup>4</sup>, ele devenind apoi și „teme constante ale exercițiului cărturăresc” (Mazilu 1986: 38).

Mistica ortodoxă se întemeiază pe o tradiție platoniciană. Deși mult timp Platon a fost uitat în Bizanț, la el se întoarce Ioan Damaschinul (cca. 676–cca. 760) pentru a legitima cultul icoanelor. Icoanele, arată Sf. Ioan Damaschinul, nu reprezentau decât aparența dincolo de care intuiția putea să descopere o realitate superioară, o parte a divinității, acea lume inteligibilă și spirituală pură, în care trăiesc ideile numite „predeterminări” (*proorismoi*), a căror existență o precedă pe cea materială (cf. Ducellier 1997: 55). Așadar, cultul adevărat nu se adresa icoanei înseși, căci aceasta ar fi fost idolatrie, ci realității divine pe care bizantinii sperau că o pot atinge prin intermediul icoanei. Cultul icoanelor, ca și acela al sfinților și moaștelor, re-formulări ale celui dintâi, se justifică numai prin credința în întruparea formelor divine, credință înrădăcinată adânc în

---

<sup>4</sup> Monahul Chiril a susținut că limba slavonă era mai sfântă decât greaca, deoarece greaca fusese limba păgânilor, în timp ce slavona bisericească fusese creată de sfinții apostoli (cf. Lotman, Uspenskii 1985: 37).

Bizanț, care i-a permis sfântului Maxim să descrie raporturile dialectice dintre esență și realitate în termeni platonicieni.

Tipăritura *Viața și petreacerea svinților (Viețile sfinților)* a mitropolitului Dosoftei, deși prima lucrare de mare anvergură de acest fel din literatura română, nu trebuie privită izolat. Un astfel de text este parte a unui întreg, un simbol al întregului reprezentat de toate textele religioase de strană și de altar, care aveau menirea să facă cunoscut Cuvântul lui Dumnezeu și dialogul acestuia cu Omul, *Viețile sfinților* devenind un fragment din acest dialog, în contextul în care, în epocă, serviciul religios era înțeles, mai degrabă, ca o comunicare cu Dumnezeu, decât cu omul (vezi Lotman, Uspenskii 1985: 13). Sensul literal al textelor religioase din acele vremuri își păstrează realitatea sa istorică și existențială, fiind suplimentat cu ceva ce vine dintr-o lume aflată în contact cu sacralul. Lectura textelor sfinte, în acest timp medieval al „modelului semantic”, nu presupune acumularea cantitativă de texte citite, ci aprofundarea unuia singur (cf. Lotman 1974: 33), cum ar fi, spre exemplu, cel al *Bibliiei*.

Felurile semne, diferitele texte religioase sunt văzute ca sinonime (sau antonime) (cf. Lotman 1974: 30) ale uneia și aceiași semnificații, astfel încât *Viețile sfinților* pot fi citite ca o prelungire a mesajului biblic. Pe de o parte, codul lumii medievale se construiește pe negarea caracterului sintactic, tabloul lumii devenind unul atemporal (vezi Lotman 1974: 38): ignorându-se timpul istoric, se poate accede la eternitatea lumii. Suferința lui Iisus, Fiul Domnului „înstrăinat” pe pământ pentru mântuirea omului, este continuată de sfinți, deveniți și ei, la rândul lor, fii ai Domnului: „Și așa [sfântul] trecu pre din sus de firea omenească, hrănindu-se cu hrană cerească” (Dosoftei 1682–1686: 466v). Pe de altă parte, în modelul cultural semantic, semnul se construiește iconic: dacă omul este imaginea lui Dumnezeu, mucenicii sunt, prin repetarea suferințelor lui Iisus, imagini ale Răstignitului:

„Omule, tote Ț-ai luat de la Dumnădzău: mintea și înțălpăciunea, meștersug și priceapere! Și tote îț sunt plecate câte-s pre pământ și-n munți și-tr-ape și-n văzduh și de hrană îț sunt date! Dară îț sunt date cu împrumut, ca să dai înpotriva acestor daruri ce Ț-au dat Dumnădzău dreptate, libov, blândeate, smerenie, milostenie. Și Sinția sa Ț-va plăti dar care ochiul n-au vădzut și urechea n-au audzât și la inemă de om nu s-au suit aceale ce-au gătat căroră îl iubăsc pre Sinția sa” (Dosoftei 1682-1686: 448r).

Prelungind ideea, sensul într-un asemenea text este construit ierarhic (vezi Lotman 1974: 38), unul și același semn putând fi citit în



moduri diferite, la diverse niveluri, iar mișcarea către adevăr nu mai este o trecere de la un semn la altul, ci o adâncire în semn. Spre exemplu, omul de rând, ascultător pios al slujbei, urma să înțeleagă din „munca” (= chinul) sfântului ce tocmai îi fusese citită profunzimea sentimentului religios, iar învățătura primită era aceea a pildei care trebuia urmată. La rândul său, preotul care citea enoriașilor *Viețile sfinților* primea și un cadru teoretic, dogmatic, pentru subiecte teologice, cu trimiteri la surse bibliografice importante, citate uneori în original, precum *Vechiul Testament*, *Poslaniia către Râmleani* (= *Epistolele către Romani*) a apostolului Pavel, lucrarea despre cultul sfinților a lui Ioan Damaschinul etc.:

„[...] Și pomenește pre acesta apostolul Pavel la *Poslaniia cea către Râmleani* scrisă. [...] Și acest Luca, nu evanghelistul, ce acela care-l pomenește în *Poslaniia la Timothei*, de-l mărturisește în Siriia Laodichiei arhiepiscop. [...] Iară Climent acesta care-l pomenește în *Poslaniia la Colasai* Pavel Apostolul [...]” (Dosoftei 1682-1686: 13v).

Iar călugărul putea găsi, în același text, certificarea gestului lui de retragere din lume, legitimarea unui trai auster, care înnobilează trupul muritor cu nimbul sfințeniei.

Într-o analiză de tip semiotic-cultural, aplicând principiile duale care guvernează textul artistic la Jakobson, Lotman identifică două posibile funcții textuale: „simbolică” și „sintactică”, ce par să se suprapună, în linii generale, peste ceea ce Lucian Blaga numește „funcție poetică revelatoare” și „funcție poetică expresivă” (cf. Borcilă 1981: 21). Dar aceste două categorii generale ale funcțiilor „revelatoare” și „expresivă” pot fi, la rândul lor, într-o abordare analitică, partajate în patru grupe distincte: funcția *revelatoare* s-ar disocia, astfel, într-o funcție ‘semantică-mitică’ și una ‘semantică-sintactică’, după cum funcția *expresivă* s-ar diviza într-una ‘asemantică’ și ‘asintactică’ (vezi Borcilă 1981: 26–32). Continuând cercetarea pe câmpul unei tipologii a textelor poetice în funcție de criteriile amintite mai sus, Mircea Borcilă propune, fundamentându-și cadrul teoretic pe teoria metaforei aparținând lui Lucian Blaga, două categorii funcțional-tipologice fundamentale: A și B. „Categorია A” s-ar defini prin „orientare plasticizantă, principiu existențial-axiologic sintactic și model constructiv diagramatic”, iar „categoria B” ar putea fi caracterizată prin „orientare revelatoare, principiu existențial-axiologic semantic și model constructiv simbolic” (Borcilă 1987: 193). Fiecare din această categorie ar prezenta apoi, la rândul său, câteva subdiviziuni: A1 și A2, respectiv B1 și B2. Iar categoria funcțional-tipologică numită de Mircea Borcilă „modelul simbolic-mitic” de tip B1, ce-ar putea fi ilustrată de poezia lui Lucian Blaga, s-ar evidenția

prin exploatarea fondului lexical vechi al limbii, prin crearea unei spațio-temporalități mitice, lumea unui astfel de cod fiind una „absolută”, în sensul în care nu vorbește despre o realitate ca atare, ci creează o realitate, devenind o realitate:

„În esență, metoda de creație ‘poetică’ a textelor simbolic-mitice ar impune (a.) exploatarea structurii semantice ‘primitive’ a unor lexeme (‘simboluri’) din fondul tradițional al limbii (sau, în termenii poetului, a ‘sarcinii mitice a cuvintelor’); (b.) schematizarea unor câmpuri interne de referință pe baza unor operații tipice de ‘mediere’ a unor opoziții semice (la nivel referențial primar), de ‘omologie’ (la nivel secundar) și de construcție a unei spațio-temporalități mitice (descriptibile pe baza unor modele ‘cronotopice’ caracteristice textualității mitice)” (Borcilă 1987: 192).

Modelul lumii propus de un text în care se evidențiază „funcția poetică revelatoare” este unul codificat, cu un principiu *semantic* de organizare a lumii, această funcție caracterizând textele poetice al căror referent trimite, de fapt, dincolo de text, înspre un mister al universului, înspre „revelația” lui, unde adevărul nu mai înseamnă „verificare”, ci „manifestare”, făcând posibilă existența a ceea ce se arată pe sine (cf. Ricoeur 1980: 17).

Un text hagiografic medieval, în tentativa de a fi definit în parametrii de semioză culturală amintiți, ar putea fi încadrat în tipul „semantic” menționat mai sus, întrucât codul propus de un asemenea tip de text cultural nu este unul al faptelor, ci al semnelor culturale, un orizont mediat, în care semnificația lumii fenomenale se face prin raportarea la un plan ontologic al esențelor, la un univers transcendent:

„La transcendence’, dans cette poétique, n’est qu’une hypothèse constructive ou une ‘infrastructure’ (donc immanence) et le principe sémiotique fondamental, qui définit la relation des deux plans référentiels (phénomène ou ‘signifiant’ – expression; essence ou ‘transsignifié – contenu’), n’est pas un principe iconique, au sens que lui donne Peirce, mais un principe indiciel ou symbolique” (Jakobson, apud Borcilă 1981: 23).

Textul cultural supus demersului nostru interpretativ, din perspectiva tipologiei textuale, s-ar putea încadra, credem, în categoria tipologică de tip „semantic” B, mai exact subtipul „simbolic-mitic” B1, deoarece aici funcționează principiul simbolic al construirii dizanalogice în raport cu câmpurile externe a unui model (cultural) semiotizat care se poate realiza într-o direcție simbolic-mitică, „prin înscrierea în câmpurile semantice caracteristice contextelor mitologice ale culturii respective” (Borcilă 1987: 192).

Pornim de la premisa că tipăritura lui Dosoftei *Viața și petreacerea svinților (Viețile sfinților)* nu este o simplă compilație de fragmente de texte ce traduc diverse surse bibliografice, ci un act de creație<sup>5</sup>, în care mitropolitul ieșean a prelucrat lecturile și le-a filtrat prin propria sa sensibilitate. De aceea, credem că putem citi acest text, până la un anumit punct, ca un act literar ce se află sub stăpânirea limbajului metaforic unde devine funcțional paradoxul lui „este și nu este” (Frye 1993: 104). Textele alese de cărturarul român și propuse spre citire, parafrazate<sup>6</sup> de cele mai multe ori în tipăritura ce constituie obiectul nostru de cercetare, oglindesc, firesc, opțiunea autorului, putându-se vorbi despre un sens al cărții<sup>7</sup> care se construiește și prin selecția materialului bibliografic consultat.

Considerăm că modelul de construcție propus de textul hagiografic ce poartă semnătura lui Dosoftei este unul simbolic<sup>8</sup>, deoarece am identificat în tipăritura ieșeană ceea ce Mircea Borcilă (1987: 190) numește „orientare revelatoare” a procesului discursiv, respectiv o „dedublare” a planului designațional ontologic, dedublare caracterizată printr-o „disparitate radicală” a nivelului fenomenal și cel al esențelor. În termeni blagieni, acest model de construcție ar putea fi denumit prin

<sup>5</sup> Mazilu (1997: 172) pomenește despre „amestecul” lui Dosoftei în textele pe care le traduce, semnaland posibilitatea ca, pe alocuri, mitropolitul moldovean să construiască în *Viețile sfinților* „versiuni aproape personale”, istoricul literar sprijinindu-se în această afirmație pe însemnarea făcută de Eminescu pe unul din exemplarele acestei tipărituri, aflate în patrimoniul BCU Iași: „Calificând cartea drept ‘compunere’ și ‘compilație’, Eminescu îi dădea lui Dosoftei ce era al lui Dosoftei, așezându-i munca deasupra travaliului unui talmăcitor oarecare”. Și Ivașcu (1969: 208) considera *Viețile sfinților* ca o „prelucrare originală a izvoarelor grecești și slavone”.

<sup>6</sup> Încă din primele secole creștine, s-a afirmat și s-a apărut opinia potrivit căreia temelia credinței creștine o constituie „acuratețea descriptivă” a narării evenimentelor istorice în *Noul Testament* și „infaibilitatea argumentelor logice” care le conferea unitate (Frye 1993: 35). Aceasta face ca, în codul medieval, să nu fie admisă nicio abatere de la litera Cărții sfinte, orice posibilă deviere putând provoca anatimizarea. Treptat însă, pe lângă respectarea cu strictețe a textului sacru, odată cu apariția altor scrieri menite să sprijine prin conținutul lor adevărul biblic, se manifestă o altă tendință stilistică, și anume aceea a parafrazei (vezi Curtius 1970: 175–176).

<sup>7</sup> Sensul literal în religie este sens metaforic și mitic (cf. Frye 1993: 66).

<sup>8</sup> „Les résultats des recherches sémiologiques, d’un côté, et historiques, de l’autre, amène à supposer la présence, du moins chez les ‘porteurs’ des cultures de l’Antiquité et du Moyen Age, où la composante symbolique est plus grande...” (Meneghetti 1984: 82).

conceptul de „metaforă revelatorie”, strategie prin care, anulându-se semnificația comună a faptelor, se substituie o nouă viziune și se încearcă revelarea unui mister (cf. Blaga 1994: 36).

Deoarece povestirile din *Viața și petrecerea svinților (Viețile sfinților)* nu aparțin deloc istoriei obișnuite, credem că ele ar alcătui o parte din *Heilsgeschichte* (Frye 1993: 40), o narațiune mitică ce cuprinde multe trăsături ce nu pot fi asimilate istoriei istoricului, transformându-se într-o narațiune *cu un miez de taină*. Iar „revelația” (cf. Ricoeur 1980: 2) conținută de acest text cultural ar putea fi cuprinsă în metafora „revelatoare” a „locului unde se odihnește cerul” (vezi Dosoftei 1682–1686: 78r–84r), loc în căutarea căruia pleacă trei sfinți părinți: Serghie, Righin și Theofil. „Povestea” sfinților, întocmită în codul cultural creștin, nu poate fi citită decât respectând acest cod. Creștinismul, mitologizând (vezi Lotman 1976: 32), ca orice mit, se vrea și el, într-un anume fel, „o revelare a misterului” (Blaga 1994: 55), iar acest căutat loc al „odihnii cerului” este, credem, raiul, unde se află pomul vieții, locul „tineretii fără bătrânețe și al vieții fără de moarte”, locul veșniciei.

În cele ce urmează, încercăm să reperăm în textul propus spre analiză strategiile semantice prin care se constituie sensul simbolic-mitic al acestei narațiuni: identificarea prototextului, împreună cu strategia diaforică, endoforică și epiforică (cf. Borcilă, curs univ. 1992–1993).

**Reconstruirea prototextului.** Considerând *Viața și petrecerea svinților (Viețile sfinților)* ca un text narativ, creator de sens (vezi Zumthor 1983: 224), fragmentul asupra căruia s-a oprit atenția noastră, selectat din cele o mie de pagini ale tipăriturii, are drept conflict călătoria a trei sfinți părinți bătrâni („trei părinț svinț bătrâni”) la locul de odihnă a cerului („locul unde odihnește cerul”). Deși, inițial, un simplu pelerinaj la locul de închinăciune, cei trei sfinți se hotărăsc, în cele din urmă, să cutreiere pământul: „să voroviră în bună voroavă să îmble, să cutriere pământul” (Dosoftei 1682–1686: 78v), iar călătoria lor devine una inițiatică, anevoiasă și plină de experiențe neașteptate: „nu precum să spune lesne cu cuvântul, ce multe nevoi pățând și răbdând” (Dosoftei 1682–1686: 180r). Orientul, înspre care se îndreaptă sfinții, nu reprezintă pentru ei doar cel mai bine idee de „străin”, ci se dovedește a fi, în cele din urmă, și deținătorul a importante „resurse de mirabil” (Le Goff 1993: 71).

Sfinții părinți, conștienți de efemeritatea lumii prezente („ceale lumeșt sânt umbre și fum și ca visul”), vor să-și depășească condiția („nevoind ceastă vreamă trecătoare”), plecând, de fapt, în căutarea lumii eterne, ca să dobândească veșnicia („ceale vecinice bune!”) (Dosoftei 1682–1686: 497v). Sfinții plecați în călătorie încearcă să provoace

revelarea unei taine, prin găsirea raiului, singurul loc în care omului i s-ar putea dezvălui adevărul ultim. Călătorii sfinți sunt deja bătrâni, prin urmare, căutarea mult-râvnitului loc se leagă de experiența morții, numită undeva în text „drum îndelungat și veacinic” (Dosofoei 1682–1686: 96v). Moartea dorită și căutată este, în fapt, viața de apoi, viața promisă de Iisus în locul binelui veșnic, pierdut de om prin căderea lui Adam: „Și iarăș mearsăm în Ierusalim, feacem 20 de dzăle cutrierând Locurile svinte și mănăstirile, luând rugă și blagoslovenie și slăvind pre Dumnăzău întru toate și ne-nsămnam cu svânta cruce, ca ceia ce n-om avea a mai vedea lumea” (Dosofoei 1682–1686: 78v).

**Strategia diaforică**, ce declanșează procesul creator și care constă în delimitarea câmpurilor semantice polare, ar putea fi identificată în textul supus analizei în două câmpuri: un câmp ar putea fi reprezentat de „sfântul bătrân”, iar celălalt de căutata „tinerețe veșnică”. Tensiunea instaurată la acest nivel tinde însă să fie mediată de un al treilea termen, ce-ar aparține planului ontologic secund, aflat în contact cu sacrul.

Dar, înainte de a exemplifica intervenția sacrului în text, dorim să semnalăm un aspect destul de important, considerăm, în economia textului. Fragmentul narativ luat în discuție debutează, după cum aminteam deja, cu plecarea celor trei sfinți părinți să cutreiere pământul: „Trei părinț svinț bătrâni, Serghie și Righin și Theofil, de la mănăstirea lui svetâi Asclipie, ce-i în Mesopotamia, adecă între apele Tigru și Efratul, să voroviră în bună voroavă să îmble, să cutriere pământul” (Dosofoei 1682–1686: 78v).

Respectând strategia unui discurs narativ al povestirii, și această „poveste a sfinților” începe cu prezentarea personajelor și relatarea evenimentelor la persoana a treia. Ceea ce ni se pare interesant însă este detaliul că, foarte repede, relatarea desfășurării faptelor trece de la persoana a treia la persoana întâi: „Și mearseră și pre la puțul cel de apă, ce-au îndereptat pre vâlhovnici din Persida spre închinăciunea Domnului Hristos. [...] Și mearsem vârtejind la muntele Eleonului, de unde s-au înălțat Domnul Hristos” (Dosofoei 1682–1686: 78v), finalul călătoriei sfinților păstrând aceeași persoană întâi: „ne-am întors la mănăstirea noastră” (Dosofoei 1682–1686: 84r).

Desigur, schimbarea persoanei ar putea fi și o greșeală de tipar. Or, în aceeași măsură în care această modificare ar semnala o neglijență, ea ar putea fi și un gest deliberat, prin care eul narativ se introduce în țesătura textului. Dintr-un discurs impersonal<sup>9</sup>, textul se transformă într-unul personal. Granițele temporale se abolesc. Ceea ce li s-a întâmplat altora se

<sup>9</sup> Orice discurs medieval a cărui principală finalitate este o narațiune aparține discursului impersonal (cf. Zumthor 1983: 224).

poate repeta, atât naratorului, cât și cititorului. Timpul nu mai este unul istoric, ci unul mitic. Transgresarea ordinii cronologice poate explica întoarcerea la timpul (și spațiul) mitic al înălțării lui Hristos la cer și face, în același timp, posibilă intervenția miraculosului în text. Călătorii întâlnesc în drumul lor „căpcâni” (căpcăuni), „pithici” (pitici), animale fabuloase ca „vasiliscuri”, „onochetavri” și „inorogi”. Fabulosul, magicul este în imediata apropiere a drumeților, semnalând actul de sacralizare a firii, prezența aceluia *mysterium tremendum* (Evdochimov 1992: 108) ce face ca mirabilul să nu mai fie o evaziune, ci o împlinire (vezi Le Goff 1993: 69). Iar călătoria... mirabilă devine o explorare completă a realității universale (cf. Le Goff 1993: 69), într-un timp devenit și el sacru. Un timp continuu istoric a fost spart, deși momentele temporale comunică între ele. Un timp sacru este însă condiționat de un spațiu sacru (cf. Evdochimov 1992: 125) și tipăritura lui Dosoței consemnează această condiționare: „Și-nsămănându-ne cu numele Tatălui și a Fiului și a Svântului Duh ne-am apucat de cale” (Dosoței 1682–1686: 79r).

Dar, cu un timp și spațiu sacre create în text, miraculosul este folosit ca „instrument”, ca „procedeu” (Vrabie 1975: 26) de comunicare narativă. Govedlae, o apariție ce aduce a om și a fiară, „spânzurat pre leamne” (spânzurat de lemne) de stăpânul locului pentru mărturisirea credinței în Hristos, dorește să se boteze. Pentru aceasta, va cere creștinilor Dadii și Avdii, care consemnau în scris, pe ascuns, suferințele sfântului („scriia pre rând nevoințele svântului, cu taină, de frica împăratului”) să-i aducă „apă și untdelemn” și, dacă nu va fi cu putință, să se roage pentru această dorință a lui. Iar ruga le-a fost ascultată:

„Și depreună cu graiul acesta a svântului, adecă un nuoraș mic ca o neguriță l-au acoperit ș-au tunat pe capul svânțiii sale untdelemn și apă multă de-agiuns. Și audzî glas dzâcându-i: ‘Iată că Ț-ai luat Svântul Botedz, șerbul lui Dumnădzău Govedlae!’ Și i să feace fața obrazului ca lumina. Și ieși mult miros” (Dosoței 1682–1686: 37v).

**Strategia endoforică** reperabilă, în continuare, în modelul textual mitico-simbolic este cea în care, acceptând confruntarea, eroul încearcă să-și „imagineze” o posibilitate de mediere, ca soluție de depășire a stării conflictuale.

După un drum de mai bine de o sută de zile, flămânzi, cei trei sfinți găsesc, urmând o cale părăsită („ne-mblată multe dzâle”), peștera sfântului Macarie, asemănătoare unei biserici. Dacă patria sfântului retras din lume este cerul, iar pământul i-a devenit străin, peștera n-ar putea desemna pentru ascet decât „existența lui corporală și terestră”

(Chevalier 1982: 513). În această peșteră cu rol inițiativ, în care au ajuns sfinții părinți, locuiește un om ce pare uitat de vreme:

„Desfăcând părul de pre obraz, voroviia cu noi. Și-i era părul alb ca omățul, ni să puna pre ochi ceață de albiia lor. Și vădzum fața lui și, de multă bătrâneate, nu i să vedea ochii, că-i era slobodzâte sufruncealele preste ochi. Iară unghile la mân și la picioare câte de un cot era. Iară musteața, acoperindu-i gura, ț-părea că grăiaște de-afund. Și-i era piialea ca de țăstul de broască” (Dosoftei 1682–1686: 81r).

Abisul între lume și sihăstrie, între viața trecătoare și viața veșnică nu poate fi trecut decât de un inițiat, fapt confirmat parcă de povestea sfântului Macarie. El, la rândul său, plecase cu mulți ani în urmă, în căutarea aceluiași loc unde „odihnește cerul”. Spre deosebire însă de cei trei părinți, el primise deja un răspuns, pe care-l aduce în fața oaspeților:

„Fiii miei, nu poate neștine muricios și-mbrăcat cu trup să între mai în nontru sau să socotească minunile lui Dumnădzău și putearea! Că eu, păcătoșul, mult m-am silit ș-am pus poară să o fac aceasta! Și, preste noapte, mi-au spus-mi Domnul dzăcând: ‘Nu te băga a ispiti pe Tvorețul tău, că n-ii putea a mai trece înainte de la acesta loc.’ Iară eu dzăș: ‘Că ce, Doamne?’ Și-m dzășă: ‘20 de mile de-acicea iaste păreate de her, mai în nontru alt păreate de-aramă și din nontru aceluia iaste raiul, spre răsărit, unde odihnește ceriul. Și din afară de rai au tocmit Dumnădzău heruvimii și serafimii și sabiia cea de foc, ce să-mvârtește să păzască lemnul vieții. Și sânt acolo orecarii de la picioare până la buric și la piept ca de leu, capul de zmău, mânule de cristal și sabiile de foc țând a mână păzăsc zidiurile, să nu-ndrăznească nime a trece mai în nontru, pentr-aceale de-acolo puteri groznice (și îngerii cei vârtucioș denafară de ceriu stau)!’ Și deaca am audzât aceasta de la înger, n-am cutezat a-ntra mai în nontru!” (Dosoftei 1682–1686: 81v).

Visul joacă un rol extrem de important în structura narativă a textului hagiografic. Oniricul este singura cale ce permite trecerea în lumea sacralului. Reveria este condiția necesară pentru intrarea în comunicare cu o altă lume, funcție păstrată, de altfel, pe tot parcursul cărții. Astfel, o mamă ce-și pierde fiul îi găsește mormântul fiindcă-i apare în vis sfântul Login (vezi Dosoftei 1682–1686: 68r), iar sfântul Macarie, de asemenea, are un vis profetic, prin care i se face cunoscută voința lui Dumnezeu (vezi Dosoftei 1682–1686: 27v). Prin vis, timpul istoriei vechi, combinat cu cel al istoriei recente, cel al lui *am auzit, am văzut*, dă naștere timpului *mântuirii* (cf. Le Goff 1993: 178), care va fi tratat la următorul nivel al analizei.

**Strategia epiforică** încearcă, în final, să rezolve conflictul din diaforic și endoforic prin suspendare și depășire, cu o trecere înspre altceva, de nivel superior. Povestea sfântului Macarie, până la sosirea lui în peștera de la „marginea” cerului este povestea oricărui mucenic, cuprins din tinerețe de „dor dumnezeiesc”, care, în noaptea nunții, își abandonează mireasa și nuntașii, refuzând astfel intrarea în lumea oamenilor, dar alegând, în schimb, drumul credinței întru Hristos:

„Așa de cu totul mort pre sine s-au tocmit în viață svântul. Ș-acela apostolescul glas adevărind arăta: ‘Cu Hristos împreună ni-am răstignit. Trăiesc nu camai de-acmu eu, ce trăiaște în mine Hristos. Iară acesta ce trăiesc acmu în trup în credința trăiesc a Fiiului lui Dumnădzău, Cela ce m-au îndrăgit și s-au dat pre sine pentru mine!’” (Dosofoței 1682-1686: 277r).

Doar că această cale nu este una deloc ușoară, la îndemâna oricui. Pustiul (ce condiționează sihăstria) pare să fie locul ideal pentru har și teofanie, dar și locul de întâlnire cu forțele răului. Ajuns la peșteră, sfântul Macarie nu scapă de ispite, este chiar prins într-una din ele. Iar păcatul nu se transformă într-o simplă încercare nedepășită, ci într-o permanentă aducere-aminte a faptului că „prin păcat, a intrat moartea în lume” (*Romani* V, 12) și că, așa, omul a devenit muritor. Este o probă necesară în inițiere, care poate să-i pună celui încercat soarta în cumpănă și să-i hotărască destinul: fie drumul lumii „de afară”, fie cel al lumii „dinăuntru”. Căzând în păcat, sfântul nu-și poate ierta greșeala, de aceea alege calea autoexilului, calea spre perfecțiune spirituală ce implică prigonirea trupului (cf. Le Goff 1993: 176). Îngerul Rafail îl întoarce însă din drum, deoarece salvarea presupune izbăvirea sufletului împreună cu cea a trupului (vezi Lossky 1993: 171), atâta vreme cât și sufletul și trupul sunt făcute după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Ajungând din nou la chilia părăsită, sfântul Macarie va îngenunchia în fața lui Dumnezeu, rămânând nemâncat patruzeci de zile și nopți, perioadă ce amintește de postul Paștelui, încheiat cu sărbătorirea Învierii lui Iisus. Ceea ce urmează este mărturisirea revelației trăite de sfânt:

„Și deaca m-am sculat, vădzuiu peștera aceasta având lumina în patru unghiurile casii. Și un bărbat în porfiră îmbrăcat și cunună de aur în capul lui, cu pietri scumpe. Și cânta cântec preslăvit și ceresc. Și glasul lui, ca de nărod mare cântând. Și deaca obârși cântecul, să feace miroseală strașnică. Și-ndată să feace nevădzut Acela ce s-au vădzut. Și-ndată, iarăș, întră nour de foc în peșteră și culeasă acea lumină nepovestită din casă. Și suindu-să nuorul, să feaceră tunete, fulgere și cutremuri. Și copacii și munții și pietrile și pasările ceriului zbiera cu



glasuri mare dzăcând: „агиос, агиос, агиос, еи кирие!”, adică, сть, сть, сть, еси ги!”<sup>10</sup> Ce să dzăce rumânește: ‘Svânt, svânt, svânt ești Doamne!’ Și m-am spăriat eu, feții miei, ș-am fost mut 70 de dzăle. [...] Ș-am cunoscut, feții miei, c-au fost Domnul Isus Hristos cu nuorii și cu foc întrat în peștera aceasta și l-au svințitu-l. Și de-atuncea, fiii miei, m-am rugat să moriu mai bine decât să fiu viu. Ș-am cunoscut că-i omul o nemică. Și m-am spăriat mirând și nepricepându-mă cum m-am spodobit a vedea minuni ca aceasta. Și de-atuncea-s 70 de ai și mai bine odoacă. Și eram atuncea de 48 de ai” (Dosofoței 1682–1686: 83r).

Grigore de Nazianz pomeneste despre comuniunea cu ființa divină, făcând referire la trei „lumini”, dintre care prima este Dumnezeu, „lumina cea înaltă și inefabilă”, a doua este reprezentată de îngeri, aflați într-o anumită revărsare sau comuniune cu prima lumină, iar a treia lumină ar fi omul, deoarece el este iluminat de lumina primordială care este Dumnezeu (apud Lossky 1993: 174). Regăsim aceeași viziune legată de apariția divină și la Dosofoței: „Și să vedea descoperit locul de pogorâia lumina din ceriu până la dânsul” (Dosofoței 1682–1686: 41v). Sfântului Macarie i s-a arătat adevărul („adevărătatea”) acestei lumini ce amintește despre viața veșnică („viață veacinică și neîmbătrânitoare și nefârșitoare”) pentru cei credincioși și pedeapsa nesfârșită („muncă veacinică și focul nestâns și-ntunecarecul / cel fără lumină”) pentru necredincioși (vezi Dosofoței 1682–1686: 452v). De aceea, probabil, mitropolitul moldovean s-a simțit dator să intervină în text, la un moment dat, cu un comentariu: „Să ne grijim, frațelor, [...] și să ne gătăm spre ieșirea sufletului, că lumea aceasta să petrece și slava ei piiare” (Dosofoței 1682–1686: 452r).

Sfântul Macarie a înțeles, în cele din urmă, că va veni un timp „al unui cer nou și al unui pământ nou” (Apocalipsa, XXI, 1), acel *apokatastatis ton panton* de care pomenesc cărțile sfinte, când se va întâmpla restaurarea completă a tot ceea ce a fost distrus prin moarte (cf. Lossky 1993: 165), și că lui i-a fost revelat adevărul aceluia timp, când împărțășirea cu Dumnezeu va face omul nemuritor. Timpul promis este cel al Învierii, o înviere, de fapt, a sufletului, trupul fiind supus putreziciunii și dispariției: „Pelița cea făcută muricioasă să supune biruinții focului și, precum vedzi că să topeaște și cură gios. Iară sufletul, nelumatec fiind și nemuricios și neavând fire a să-ndupleca supt vădzutele patimi, stă neplecat și trainic, cruțat în viață veacinică!” (Dosofoței 1682–1686: 424r).

Sfântul Ioan Damaschinul (1993: 17) recunoștea că nu este cu putință ca omul să spună ceva despre Dumnezeu și, în general, să înțeleagă

---

<sup>10</sup> Remarcăm că inserarea în text a limbilor greacă și slavonă, „de neînțeles”, capătă semnificația de semn al mesajului sacru.

altceva decât cele care, în chip dumnezeiesc, i-au fost vestite și revelate prin cuvintele dumnezeiești ale *Vechiului și Noului Testament*, deoarece pe Dumnezeu nu l-a văzut nimeni niciodată. Aprecierea o găsim reluată și la Dosoftei: „nice a-l vedea nu pote de pre dumnădzăire” (Dosoftei 1682–1686: 496v), căci Dumnezeu este taina de nepătruns care a fost arătată omului mai întâi prin lege și profeți și care s-a întrupat, apoi, în Iisus, Fiul lui Dumnezeu (vezi Sf. Ioan Damaschin 1993: 16). Există însă aici o consecință zguduitoare: cel căruia i s-a arătat Hristos nu mai poate aparține acestei lumi, întrucât cel care a văzut Fiul a văzut și Tatăl (Ioan XIV, 9), adică pe Cel care este din veac și până în veac (Psalmi LXXXIX, 2). A-l vedea pe Dumnezeu înseamnă, așadar, într-un anume fel, a deveni nemuritor. Este un statut ce abolește condiția umană, făcând omul părtaș la sacralitatea lumii. Sfântul Macarie se numără printre cei aleși, atâta vreme cât revelația divină învață că omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și că biblicul „asemănare” condiționează revelația (cf. Lossky 1993: 169).

Considerând omul drept un animal simbolic (*animal symbolicum*) (Cassirer 1994: 45), dotat cu o imaginație și cu o inteligență simbolică, se accede la o nouă dimensiune a realității. După cum, în mit, simbolul este privit ca o proprietate<sup>11</sup> a lucrului, asemănător, și în religie, un rit și un sacrificiu trebuie să fie îndeplinite întotdeauna în aceeași manieră invariabilă pentru a-și face efectul (cf. Cassirer 1994: 59). De aceea, mucenicia sfinților urmează același tipar al suferinței trupești pentru atingerea sfințeniei spirituale, pentru intrarea în contact cu divinitatea. Și, în virtutea gândirii sale simbolice, omul sfânt mai dobândește o putere: aceea de a remodela continuu universul (vezi Cassirer 1994: 116), deoarece gândirea religioasă îl ajută pe ascet să-și asume diferit realitatea organizată în timp și spațiu. Sfinții pătimesc pe pământ și-l umplu de sacru. Dar fiecare mucenicie înseamnă repetarea suferințelor lui Iisus, instituind o relație specială între trecut, prezent și viitor. Trecutul este reactualizat de prezent, fiind raportat la viitor, la ziua ce va veni, la Ziua a opta, iar viitorul devine, ca și trecutul, un ideal (cf. Cassirer 1994: 83). Or, viitorul ideal este sfârșitul tuturor zilelor, dar, în același timp, și speranța și asigurarea *unui nou cer și a unui nou pământ*. Viitorul este unul simbolic, profetic. Omul dobândește, în aceste condiții, puterea simbolică de a se aventura dincolo de limitele existenței sale finite (cf. Cassirer 1994: 83), iar sfințenia devine o formă de autocunoaștere ce trebuie să

---

<sup>11</sup> „Numele unui zeu este o parte integrantă a naturii zeului. Dacă nu chem zeul pe adevăratul său nume, atunci vraja sau rugăciunea sunt ineficace” (Cassirer 1994: 59).

evite afirmarea independenței absolute a omului (Cassirer 1994: 81). Să fie oare sfințenia o formă a revelației divine?!

Cei trei călători plecați în căutarea locului „unde odihnește cerul” se întorc la lume. Prin vis, îngerul îi aduce la Ierusalim, pentru ca ei să vorbească despre revelația divină, urmând, astfel, litera psalmilor:

„Cântaț cu dulceață și slăviț pre Domnul  
 Care lăcuiaste-n muntele Sionul  
 Și să-i faceț veste de tocmele bune  
 În limbile toate, că sânt de minune [...]  
 Și tu mă ridică de la prag de moarte,  
 Să-ț povestesc, Doamne, laudele toate,  
 În mijloc de poartă a fiicei Sionul,  
 Să prindă de veste prin țară tot omul.  
 S-avem bucurie de-a ta mântuiniță  
 Să vedem pizmașii afundaț în sâlță” (Dosofoei 1974 [1673]: 71).

Urmând exemplul Sfinților Părinți, mitropolitul Dosofoei, prin tipăritura *Viața și petreacerea svinților*, face cunoscută cititorilor săi, într-o formă narativă proprie Evului Mediu, înțelegerea Cărții sfinte: pentru ca omul să poată trăi din nou a fost necesar ca Dumnezeu să se întreupeze și să moară, iar toate acestea pentru „îndumnezeirea” oamenilor și, prin ei, a întregului univers (cf. Lossky 1993: 157). *Viața și petreacerea svinților* ca text cultural își împlinește destinul în curgerea tăcută a vremii. Trecutul și viitorul său sunt permanent în față, participând la „facerea” memoriei culturale, întrucât esența culturii constă, mai ales, în faptul că trecutul conținut în ea nu se scurge în trecut, așa cum se întâmplă cu naturala curgere a timpului. Trecutul nu dispăre; se fixează în memoria culturală și dobândește o prezență permanentă, de cadru (Lotman, Uspenskii 1985: 23), deoarece memoria unei culturi este atât un... depozit de texte, cât și conținutul unui „mecanism” pentru regenerarea lor. Cultura, în cele din urmă, legată de trecut prin memorie, îi generează acesteia nu numai viitorul, ci și trecutul însuși, prezentând, în acest sens, un *mecanism* care funcționează împotriva timpului natural...

## BIBLIOGRAFIE

Blaa, Lucian (1994), *Trilogia culturii III. Geneza metaforei și sensul culturii*, București, Editura Humanitas.

Borcilă, Mircea (an univ. 1992–1993), *Poetică* (curs universitar), Facultatea de Litere, Cluj-Napoca.

Borcilă, Mircea (1987), *Contribuții la elaborarea unei tipologii a textelor poetice*, în „Studii și cercetări de lingvistică”, XXXVIII, nr. 3, p. 185–196.

Borcilă, Mircea (1981), *Types sémiotiques dans la poésie roumaine moderne*, în Paul Miclău, Solomon Marcus (eds.), *Sémiotiques roumaine*, Bucharest, Université de Bucharest, p. 19–35.

Cassirer, Ernst (1994), *Eseu despre om. O introducere în filozofia culturii umane*, București, Editura Humanitas.

Chevalier, Jean (1991), *Dictionnaire des symboles*, Paris, Editions Robert Lafont et Editions Jupiter.

Curtius, E.R. (1970), *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, București, Editura Univers.

Sf. Ioan Damaschin (1993), *Dogmatica*, București, Editura Scripta.

Dosoftei (1980 [1679]), *Dumnezeiasca liturghie*. Ediție critică de N. A. Ursu, studiu introductiv de Î.P.S. Teoctist, arhiepiscop al Iașilor și mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, Mitropolia Moldovei și Sucevei.

Dosoftei (1978), *Opere I. Versuri*. Ediție critică de N. A. Ursu, studiu introductiv de Al. Andriescu, București, Editura Minerva.

Dosoftei (1974 [1673]), *Psaltirea în versuri*. Ediție critică de N. A. Ursu, studiu introductiv de Î.P.S. Iustin Moiescu, arhiepiscop al Iașilor și mitropolit al Moldovei și Sucevei, Iași, Mitropolia Moldovei și Sucevei.

Dosoftei (1682–1686), *Viața și petrecerea svinților*, Iași, Tiparnița Svintei Mitropolii.

Ducellier, Alain (1997), *Bizantinii. Istorie și cultură*. Traducere de Simona Nicolae, București, Editura Teora.

Evdochimov, Paul (1992), *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*. Traducere de Grigore Moga și Petru Moga, București, Editura Meridiane.

Frye, Northrop (1993), *Dubla viziune. Limbaj și semnificație în religie*. Traducere, cuvânt înainte și note de Ioana Stanciu și Aurel Sasu, București, Editura Fundației Culturale Române.

Frye, Northrop (1982), *The Great Code. The Bible and Literature*, Toronto, Academic Press Canada.

Grigore de Nazianz (1993), *Cele cinci cuvântări teologice*. Traducere din limba greacă, introducere și note de Dumitru Stăniloae, București, Editura Anastasia.

Le Goff, Jacques (1991), *Imaginarul medieval*, București, Editura Meridiane.

Lossky, Vladimir (1993), *Introducere în teologia ortodoxă*. Traducere de Lidia și Remus Rus, București, Editura Enciclopedică.

Lossky, Vladimir (1992), *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*. Traducere, studiu introductiv și note de Pr. Vasile Răducă, București, Editura Anastasia.

Lotman, Iuri (1976), *La signification modélisante des concepts de „fin” et de „début” dans les textes artistiques*, în „Travaux sur les systèmes des signes”, Bruxelles, Editions Complexe.

Lotman, Iuri (1974), *Studii de tipologie a culturii*. În românește de Radu Nicolau, București, Editura Univers.

Lotman, Iuri, Ouspenski, B.A. (1976), *Mythe-Nom-Culture*, în „Travaux sur les systèmes des signes”, Bruxelles, Editions Complexe.

Mazilu, Dan Horia (1997), *Introducere în opera lui Dosoftei*, București, Editura Minerva.

Mazilu, Dan Horia (1996), *Literatura română barocă în context european*, București, Editura Minerva.

Mazilu, Dan Horia (1986–1987), *Proza oratorică în literatura română veche*, Partea I, București, Editura Minerva.

Meneghetti, Maria Luisa (1984), *Les modeles culturels: “ante rem”, “in rem”, “post rem”*, în Halle Morris (ed.), *Semiosis. Semiotics and the History of Culture*, Michigan Slavic Contributions, p. 80–85.

Ricoeur, Paul (1980), *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, în Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*. Edited with an Introduction by Lewis S. Mudge, Philadelphia, Fortess Press.

Segre, Cesare (1984), *Culture et texte dans la pensée de Jurii Lotman*, în Halle Morris, *Semiosis. Semiotics and the History of Culture*, Michigan Slavic Contributions, p. 3–10.

Țepelea Gabriel (1970), *Studii de istorie și limbă literară*, București, Editura Minerva.

Vrabie, Gheorghe (1975), *Structura poetică a basmului*, București, Editura Academiei.

Zumthor, Paul (1983), *Încercare de poetică medievală*, București, Editura Univers.

**TEXTUAL TYPOLOGY AND THE HAGIOGRAPHIC DISCOURSE  
(Abstract)**

This study aims to analyse a hagiographic text from the seventeenth century, written in the Romanian language but in Cyrillic script, from the perspective of the current exploratory state in textual semantics, the hermeneutics and semiotics of culture, attempting to “decipher” the cultural code and the discursive universe peculiar to that age. Due to the permanent dynamics of the reception horizon, “old” works are facing the danger of losing their significance as a result of the “closure” of the text within a particular symbolic universe. What is necessary, therefore, is a “cultural dialogue,” in which memory should amount to a creative and constructive process, and the traditional historical vein should undergo a “literary reinterpretation.” The cultural function of the printed work bearing the title *Viața și petrecerea svinților* (*Lives of the Saints*), published in Jassy by Metropolitan Dosoftei, may be examined in light of the functional-typological categories of cultural texts, as proposed in Eastern European semiotics (Yuri Lotman, Mircea Borcilă etc.), and may be identified as a textual type that outlines a “semantic” world model, which generates a symbolic-mythical sense.

**Key words:** cultural semiosis, textual typology, semantic cultural model, revealing poetic function, textual strategies.

BCU Cluj / Central University Library Cluj