

# Rugăciunea – un act semiotic al identității sociale (Cazania mitropolitului Varlaam al Moldovei)

**Luminița DRUGĂ, Camelia-Mihaela CMECIU**

*Praying is usually considered an individual act which creates a link between human beings and God. In the first Romanian book, namely The Sermons of Varlaam (1643), there are provided two different ways of achieving this religious act. The empirical data of our paper are the two prayers performed by a Pharisee and a tax collector. Our analysis will not focus on the Biblical text (Luke 18 :9-14), but, on the reinterpretation of this famous parable in the 17<sup>th</sup> century Romanian text.*

*Having as theoretical background, A.J. Greimas's semiotic square and Joseph Courtés's discursive means of representing subjects, we will show the semiotic means of achieving one's (social) identity through the process of negation. The three discursive relations (contradiction, contrariety and implication) established between the Pharisee and the tax collector constitute the prototypical framework of going beyond the private act of praying.*

## **1. Țările Române în secolul al XVII-lea – context socio-cultural**

La începuturile istoriei umanității când vorbirea era încă precumpănitor pragmatico-afectivă, religia a fost o primă formă prin care oamenii au încercat să înțeleagă lumea și, în același timp, să se înțeleagă cu ea. Odiñoară, scrisul era accesibil numai unei minorități. Situația aceasta a fost caracteristică tuturor popoarelor și nici în cazul românilor lucrurile nu s-au petrecut altfel. Cei care cunoșteau scrisul și cititul aparțineau fie clerului, fie claselor conducătoare. Într-o epocă în care în diferite țări din vestul Europei condițiile social-istorice și politice au permis dezvoltarea științelor, culturii, literaturii și filosofiei, în spațiul carpato-danubian, primele mărturii despre vechimea scrisului în limba națională, atestă date destul de târzii, secolele al XV-lea al XVI-lea, iar cele mai multe dintre textele păstrate pînă în zilele noastre aparțin stilului religios. Personalitățile marcante ale culturii române din veacul al XVII-lea sunt de asemenea, din rîndul clericilor care au conștientizat sărăcia vocabularului limbii române, lipsa cărților în limba națională, fapt care limita accesul la informație.

Printre cei care au conștientizat această stare a culturii și au și încercat să schimbe cîte ceva, lăsînd o urmă care va deveni moștenire spirituală pentru generațiile următoare, se numără și mitropolitul Varlaam al Moldovei, autor al

unea dintre cărțile care au contribuit la unificarea limbii române literare *Cartea românească de învățătură dumenecelor preste an și la praznice împărătești și la svânți mari*.

Activitatea cărturărească a mitropolitului, aplicată la condițiile concrete ale vieții culturale a Moldovei, contribuie, în primul rând, la rezolvarea uneia dintre problemele mari ale vremii respective și anume educarea poporului. Varlaam va dăruia prima sa carte întregului neam românesc. Este vorba despre *Cazania*, subintitulată *Carte românească de învățătură*, care va apărea la Iași, în anul 1643, sub teascul tipografiei de la Treisfetitele, trimisă de către mitropolitul Petru Movilă.

Foaia de titlu anunță o carte românească de învățătură pentru duminicile anului, praznicele împărătești și ale marilor sfinți, tălmăcită din limba slavonă în limba română de către Varlaam, mitropolitul Moldovei și tipărită cu cheltuiala domnului țării Vasile Voievod, la Iași, în anul 1643: *cu dzisa și cheltuiala lui Vasile Voievodul și Domnul Țării Moldovei, din multe scripturi tălmăcită, din limba slovenească pre limba românească*. Denumirea de *Cazanie* (slv. *Kazanije*) vine de la conținutul acesteia și cuprinde învățături și predici, scrise și tipărite cu scopul de a fi citite cu ocazia diverselor sărbători.

Prima parte a *Cazaniei* (382 de file numerotate, cu greșeli, de la 1 la 384 prin litere-cifre chirilice situate în colțul din dreapta sus al foilor) cuprinde 54 de învățături, începând cu cele ale Triodului, urmate de cele ale Penticostarului și apoi cele 32 de duminici de după Rusalii. Izvorul principal al acestor cuvântări cu conținut omiletic, liturgic moralizator și istoric este *Biblia*, sînt pericopele evanghelice care se citesc în fiecare duminică din an, operele marilor dascăli și părinți ai Ortodoxiei: Vasile cel Mare, Epifanie, Eferem Sirul, Ioan Hrisostomul (Drugă 2006:12).

## **2. Textul evanghelic – de la un act persuasiv la un act manipulator**

Sensul unui act de vorbire (Austin 1962, 1975; Searle 1969) are o dublă dependență: pe de o parte, de comunitatea în care este realizat, iar, pe de altă parte, de contextul situațional, instituțional, social, cultural (Chruszczewski 2002: 17). Considerăm evangheliile acte de vorbire care pot fi interpretate din diferite perspective și care au întotdeauna efecte perlocuționare. Textul analizat<sup>1</sup> este un extras din *Cazania* mitropolitului Varlaam, ediția îngrijită de J. Byck, 1943.

*Dumeneca fariseului și a vamășului*

*Evanghelia din Luca în optzeci și noă de capete*

*Dzise Domnul pilda aceasta:*

*Doi oameni intrară în besearecă să să roage, unul fariseu, iară altul vamăș. Deci fariseul stătu și așa să ruga întru sine:” Doamne, dau ție laudă că nu sămt ca alași oameni apucători, nedirepți, curvari, sau ca acest vamăș. Postescu-mă de*

---

<sup>1</sup> Menționăm că am consultat pentru verificare și unul dintre textele care a fost tipărit la 1643, aflat în custodia bibliotecii municipale „C. Sturduza” din Bacău.

daori într-o săptămână și dau a dzeacea din cât agonisesc.” Iară vamășul sta departe, nu vrea nice ochii să-ș rădlice cătră ceriu, ce să bătea în piept și dzicea: „Doamne, milostiv fii mie păcătosului!”

Iară grăesc voaă că pogoră acesta mai drept în casa sa, decât acela, că hiecine cela ce să va înălța smeri-să-va, iară cela ce să va smeri înălța-să-va.

(Cazania, ed. J. Byck 1943: 7)

Se afirmă uneori că discursul teologic este un discurs ușor de înțeles și de aplicat în practică, însă înțeles de către fiecare într-o manieră proprie. Considerăm că această subiectivitate este consecința firească a unui act persuasiv prin care un text religios devine un discurs religios. Astfel, în orice proces de comunicare, și implicit în orice proces de semnificare (Cmeciu 2005: 51) există „un *faire* persuasiv (care aparține enunțatorului) și un *faire* interpretativ (care aparține destinatarului)” (Greimas 1975: 11).

Legătura<sup>2</sup> dintre subiectul religios (S<sub>1</sub>), care poate fi întrupat de preot, și destinatarul religios (S<sub>2</sub>), întrupat de enoriașul (credincios) implică două tipuri de modalități secvențiale: într-o primă etapă *vouloir* (*faire/ savoir*), iar, în a doua etapă *devoir* (*faire/ croire*). Dacă ne limităm la S<sub>1</sub> *vouloir* = S<sub>2</sub> *vouloir* (voința persoanei care reprezintă metonimic biserica coincide cu voința credincioșilor), vom avea acordul specific persuasiunii. Convertirea lui *vouloir* în *devoir* înseamnă, de fapt, o încălcare a normei discursului persuasiv și, în consecință, o instaurare a discursului manipulator. S<sub>1</sub> *vouloir* = S<sub>2</sub> *devoir* (voința preoților se transformă în datoria credincioșilor).

*Vouloir* și *devoir* pot fi traduse pragmatic prin *faire faire*, sau, cognitiv, prin *faire croire*:

F1 {S1---F2 {S2---(S3 O)}}<sup>3</sup>

În ambele cazuri, între cei doi participanți există un *contract judiciar* bazat pe încredere mutuală (Greimas 1975: 122) care, în cazul discursului religios, va stipula următoarele: subiectul crede face ceea ce spune (transmite cuvântul Domnului), iar destinatarul are încredere că subiectul spune adevărul. Suntem de părere că această încredere sau „a determina pe y să creadă w pentru a-l determina să facă z” este, de fapt, fundamentul autopersuasiunii (Kapferer 2002: 168), proces axat pe o identificare cognitivă cu actanții din textele evanghelice.

## 2.1. Textul evanghelic în *Cazania* mitropolitului Varlaam

În cuprinsul cuvântărilor, Varlaam explică textul pericopelor, dînd învățături de suflet folositoare, învățături pe care, adesea, le adaptează împrejurărilor, evenimentelor. Introducerea subliniază importanța zilei respective și atrage atenția

<sup>2</sup> În Cmeciu, Camelia (2005: 73) am oferit o analiză asemănătoare pentru actul persuasiv și cel manipulator în discursul politic.

<sup>3</sup> Schema (Courtés 1991: 109) poate fi citită astfel: subiectul manipulator, expeditorul S1 face așa încît (=F1) subiectul manipulat (S2=) realizează (=F2) *conjunția* sau în caz de eșec, *disjunția* între un subiect de stare (=S3) și un obiect de valoare (=O).

ascultătorului asupra temei, care constă în comunicarea pericopei evanghelice și tratarea ilustrată a textului, prin comparații, asemănări și imagini plastice și intuitive, urmată la rândul ei, întotdeauna, de încheiere sau altfel spus în limbaj pedagogic, de fixarea cunoștințelor, dominată de un puternic conținut moralizator, în care autorul insistă ca ascultători săi să și aplice învățătura respectivă la viața zilnică. În lipsa altei forme de învățămînt pentru popor la jumătatea secolului al XVII-lea, predica a reprezentat pentru români, ca de altfel și pentru alte popoare europene, un act de progres: *Călătoria noastră în această lume iaste foarte sîrguitoare, ca o apă repede ce cură. Așa și noi curăm și ne apropiem de moarte, și zilele noastre trec ca o umbră de nour fără ploaie* (p.370)... *Călătorești în această lume cum ai înota pre o mare cu valuri și cu vînturi rele, unde sunt în toate dzile furtuni de scîrbe...Că cumu-I în mare de înghit peștii cei mari pre cei mici, așa și într-această lume cei puternici pre cei neputernici* (Ibidem).

Și în cazania care-i are ca protagoniști pe fariseu și pe vameș, găsim același model: prezentarea textului evanghelic propriu-zis, și apoi descifrarea sensurilor mai adînci pe care aceasta le are, încercînd să o facă cît mai accesibilă pentru ascultătorii săi și mai apoi pentru cititori, știut fiind că Varlam a ținut aceste predici în fața norodului, de la amvonul mitropolitan. Astfel, Varlaam se înscrie în ceea ce Henri Wald (1983: 161) numește „accesibilitatea – un atribut al comunicării”. Mitropolitul Varlaam a reușit în secolul al XVII-lea să îl determine pe receptorul (credincios) român să parcurgă „cu mintea cîmpul semnificativ care se formează între codul sensibil și informația inteligibilă.” (Wald 1983: 161).

Pentru a fi pe înțelesul publicului său medieval, Varlaam recurge la anumite asocieri cu elemente sociale din realitatea contemporană lui. Această accesibilitate a textului poate fi interpretată prin teoria integrării conceptuale („conceptual blending”) a lui Gilles Fauconnier și Mark Turner (2002). Potrivit celor doi autori, rețeaua pe care se axează metafora este constituită din două spații „input” care prezintă două structuri total diferite și reprezintă un mijloc cognitiv de a înțelege procesul mental al celui care interpretează. Astfel, rețeaua cognitivă la care recurge Varlaam este constituită pe următoarele spații mentale:

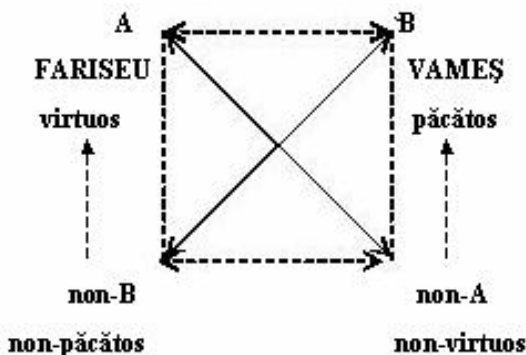
- spațiul „input”1: părinții și dascălii bisericii ortodoxe;
- spațiul „input” 2: împărații care își trimit „voinicii la războiu” și pentru izbîndă le promet recompense;
- spațiul generic: lupta împotriva răului
- spațiul nou creat: credincioșii ortodocși sunt trimiși să lupte cu forțele răului, simbolizate prin diavol, „ucigătorului celui de suflete”, iar armele cu care trebuie să se înarmeze un bun creștin sunt „postul și cu ruga” „și să-o omorăm cu smerenia”.

### **3. Structura narativă a parabolei evanghelice a fariseului și a vameșului**

Programul narativ al textului pune în scenă, succesiv, mai întîi un proces de degradare, al cărui subiect este fariseul, și apoi un al doilea proces, de recuperare care îl are ca protagonist pe vameș. Ambii subiecți semiotici încearcă să realizeze o

stare de jonctiune cu obiectul abstract „iertare”, ruga devenind acțiunea simbolizată prin verbul *a face*.

Organizarea narativă asigură coerența elementelor unui fragment în succesiunea logică. Ea legiferează, ordonează trecerea de la o stare inițială către una finală prin intermediul unei transformări. Stările și metamorfozele acestea pot fi transmise sub forma unor relații de opoziții a căror finalitate pragmatică este (auto)cunoașterea și care pot fi reprezentate prin careul semiotic<sup>4</sup> (Greimas 1975: 151). Un prim nivel de lectură realizat după rugăciunea fariseului se poate reprezenta astfel:



Considerate elemente ale unei structuri elementare de semnificație (Greimas 1975: 174), relațiile de contrarietate (fariseu *versus* vameș; virtuos *versus* păcătos), contradicție (virtuos *versus* non-virtuos, păcătos *versus* non-păcătos) și implicație (non-păcătos → virtuos; non-virtuos → păcătos) reprezintă un micro-univers semiotic al propriei identități. Aceste opoziții nu trebuie înțelese ca antagonism între două persoane, ci între două simboluri. Izotopia narativă prezintă povestea fariseului și a vameșului ca o succesiune de evenimente ai căror actori sunt ființe însuflețite care acționează după modele de viață proprii. Conținutul opozant al textului se articulează pe două izotopii (cea a cunoașterii și cea a practicii), în care izotopia cunoașterii nu se referă la cunoașterea ca atare, ci la autosuficiența care poate naște din această cunoaștere și care duce la o depărtare de valorile morale în cazul fariseului.

<sup>4</sup> Cele două tipuri de negație (contradicția și contrarietatea) și relația de implicație vor forma un careu semiotic (Greimas 1975: 55) care este, de fapt, o reinterpretare a pătratului lui Boethius. Acest careu este construit pe „regulile de injuncțiune ale unui sistem care descriu, prin definiție, compatibilități și incompatibilități (un sistem lipsit de incompatibilități nu ar putea fi ordonat). În raport cu manifestarea, aceste reguli apar ca niște prescripții (injunccțiuni) și, respectiv, interdicții (injunccțiuni negative)” (Greimas 1975: 155).

### 3.1. Participanții semiotici: fariseu versus vameș

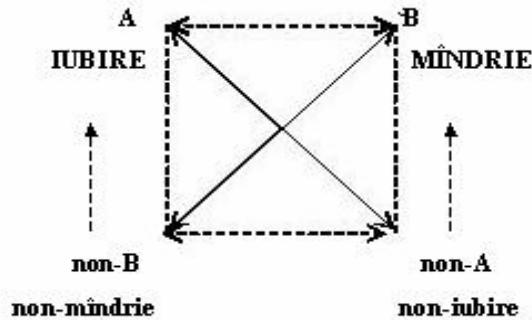
Fragmentul debutează, nu întâmplător cu propoziția „Dzise Domnul pilda aceasta...” în care folosirea lexemului *pilda* atrage atenția asupra semnificațiilor pe care această scurtă narațiune le conține. Ceea ce urmează a fi povestit reprezintă o parabolă ce trebuie descifrată iar învățăturile din ea sînt de urmat.

Lexemul *pildă* este de origine maghiară și înseamnă ”ceea ce poate servi drept învățătură, drept model de urmat, drept termen de comparație” (*DEX*, s.v.). Sensul acesteia se degajă dintr-un complex de elemente. Mai întîi observăm că textul se prezintă ca un sistem de opoziții binare, pe care le-am prezentat mai sus. Această relație antagonică este susținută și de perspectiva lingvistică prin care pot fi interpretate primele rînduri. Sistemul binar este determinat lingvistic prin numeralul cardinal cu valoare adjectivală *doi*. La început, cele două personaje sunt caracterizate prin aceleași trăsături semantice, seme:[+uman], [+animat], [+egal] din punct de vedere social, oameni, fără nici o altă amprență, care intră într-o biserică să se roage, pentru ca apoi diferențele dintre ei, sugerate prin intermediul pronumelor nehotărîte *unul, altul*; *unul fariseu, iară altul vameș* să delimiteze mai clar diferențele dintre cei doi pe multiple planuri: social, religios, profesional. Relația sintactică dintre cei „doi oameni” este una de adversitate, deoarece conjuncția *iară* sugerează chiar un contrast tematic. Fariseul se roagă cu mîndrie, scoțînd în evidență lucruri care să-l așeze, conform ierarhiei pe care singur și-a stabilit-o pe o treaptă superioară, undeva deasupra tuturor. El nu se compară cu *unii oameni*, ci cu restul colectivității. Față de toți ceilalți el apare cel mai bun: „nu sîmtu ca alalți oameni apucători, nedirepți, curvari”. În acest punct, în text se conturează o altă serie opozitivă individul împotriva colectivității, fariseul care se desprinde prin însușirile pe care și le atribuie, de comunitatea căreia îi aparține: *fariseu vs colectivitate*. Această nouă autopoziționare printr-o aparentă excludere din propria clasă ne permite să distingem în fariseu un „erou social” superior care consideră că ar trebui să fie iertat datorită faptelor bune pe care le face în timpul săptămînii „dau a dzecea din cît agonisesc”.

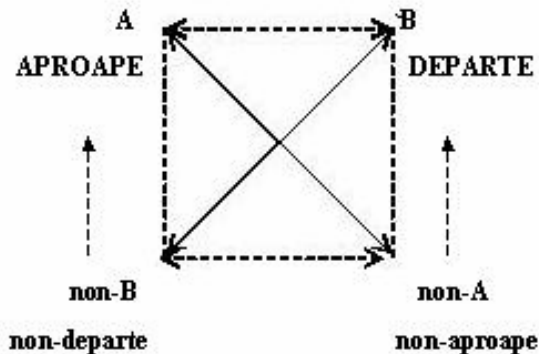
În textul de la 1643 Varlaam actualizează informația pe care textul o prezintă prin explicitarea unei tradiții pe care o aveau evreii din acea vreme, conform căreia posteau două zile pe săptămînă și dădeau bisericii a zecea parte din bunurile pe care le aveau: „Într-aceaea vremea avea obiciaiul Jidovii de postia doaă dzile într-o săptămînă și da bisericei a dzecea din tot cît avea. Pentr-aceaea și fariseul să lăuda că postește și dă a dzecea lui Dumnedzău din tot cît are” (p. 10). Relația de opoziție *fariseu vs vameș* este marcată lingvistic prin conjuncția disjunctivă „sau” care marchează excluderea vameșului din seria celor care i-ar putea sta alături fariseului în ceea ce privește faptele meritorii: „sau ca acest vameș”.

Din nou se creează un clivaj mental între ceea ar trebui să facă un fariseu, conform definiției și ceea ce face și spune actorul acestei scene. Fariseul îi osîndește pe toți ceilalți oameni, se ridică pe sine, prin mîndrie deasupra tuturor, încalcînd astfel un precept moral al ortodoxismului al cărui practicant fervent se

dorește a fi: „iubește-ți aproapele ca pe tine însuși”, în care aproapele trebuie să fie atât străinul cât și cel cunoscut. În acest punct, textul se articulează pe două noi paradigme (mândrie versus iubire). Însă considerăm că tocmai actul de a judeca pe alții, realizat de fariseu, determină faptul că reprezentarea acestora trebuie să atingă un al doilea nivel de lectură unde mândria asociată fariseului va deveni o relație nepermisă, pe când iubirea asociată oricărui bun creștin reprezintă o relație permisă:



Pe axa *iubire versus non-iubire* nu este vorba despre antonimul lexical al substantivului „iubire”, adică „ură”, ci despre nepunerea în practică a ideii de iubire în sensul dogmei creștine. Acest text poate fi interpretat printr-un careu semiotic al elementelor deictice spațiale mentale de apropiere și distanțare:



Această reprezentare nu semnifică doar o poziționare spațială de proximitate fizică, ci, de asemenea, o apropiere de cei necunoscuți pe care poți să-i simți aproape.

### 3.2. Rugăciunea – act semiotic gestual

Vameșul este introdus în planul narațiunii prin intermediul conjuncției „iar” care are rolul de a marca o simultaneitate temporală: „Iară vameșul sta departe, nu vrea nice ochii să-ș ridice cătră ceriu”. Maniera în care cei doi se roagă ne permite să vorbim despre o semiotică a gestualității centrată tot pe o serie opozitivă: interior vs exterior. Fariseul „să ruga întru sine”, deși faptele pe care le enumerează ar trebui să-i aducă laude, însă așa cum afirmă Varlaam: „Lucrurile lui cu adevărat era bune, iară gură avu rea”, în timp ce „vameșul [...] să bătea în piept și dzicea «Doamne, milostiv fii mie păcătosului!», în care acțiunea de a se bate cu pumnul în piept nu trebuie interpretată în sensul unui act nejustificat de orgoliu, de mândrie, ci, dimpotrivă ca un mijloc autopunitiv prin care vameșul își recunoaște, prin rugăciune numeroasele greșeli.

Opoziția dintre cele două personaje, datorată statutului lor social, manierei de a-și arăta sau nu credința este adâncită prin evoluția acestora. Și unul și celălalt se roagă, însă nu la fel, și acest fapt atrage oprobriul, pentru fariseu și simpatia pentru vameș. Cele două personaje ale pildei au o evoluție inversă, iar fariseul poate fi considerat adjuvant în stabilirea performanței finale a vameșului. Personajele sunt localizate doar spațial nu și temporal „într-o biserică”. Această plasarea în atemporalitate le conferă calitatea de model unuia (vameșul) și antimodel pentru celuilalt (fariseul). Valorile pozitive, enunțate cu fățarnicie de către fariseu (smerenie, generozitate, cuvioșenie), definite prin raportare la simbolul „om” sunt manifestate, indirect de către vameș.

În fața divinității, fariseul și vameșul sunt „doi oameni” care simbolizează două categorii de oameni, după cum precizează și mitropolitul moldovean: „Căci că doaa ceate de oameni sămt în lume, adecă direpții și păcătoșii”. *Direpții* sunt la început reprezentați de fariseu, iar *păcătoșii* de vameș. Primul care se roagă este fariseul, care, în ruga adresată divinității își aduce sieși laude pentru calitățile pe care le are și pe care, prin categoria socio-religioasă căreia îi aparține își impune să le aibă, iar termenul lui de comparație este chiar vameșul care se ruga, în tăcere, alături. La nivel cognitiv, persuadatorul religios, prezintă destinatarului o imagine negativă a competențelor sale, îl denigrează, am putea spune, pînă în punctul în care cel în cauză va reacționa pentru a oferi despre sine o imagine de „marcă” pozitivă. Avem așadar o asumare a unor poziții antagonice privite ca roluri actanțiale: fariseu vs vameș. Din acest punct de vedere putem face observația că cele două personaje nu își îndeplinesc „rolul” actanțial conform previziunilor lingvistice, doi oameni intră într-o biserică, iar apoi această binaritate, „doi oameni”, este mai apoi divizată în:

- un *fariseu*: 1., „membru al unei grupări politico-religioase la vechii evrei”, 2., „om ipocrit, fățarnic” (<gr. *φάρισαῖος*, prin intermediul sl. *farisēei*, DER, 3281) sau după cum explică însuși Varlaam „într-aceaea vreama fariseii era aleși dintr-alți oameni pentru postul și pentru direptatea ce avea, și era cinstiți și lăudați de oameni buni”;

- un vameș „dregător însărcinat de domnitor cu încasarea veniturilor vămii” (< magh. *vamos*) explicat în textul de la 1643 drept: ”vamășii să chieama ceia ce cumpăra veniturile domnilor și le precupiea[...] Fiiară sălbatecă iaste vamășul.”

Personajele pot fi grupate, prin contrast prin trăsături care să-i apropie sau să-i opună. Putem vorbi despre trăsături socio-profesionale (ambii aparțin aceleiași comunități, unul este foarte respectat în interiorul acesteia, constituind un model demn de urmat, celălalt se află la polul opus), dar și despre trăsături geografico-religioase care îi pot apropia sau nu (și fariseul și vameșul au aceeași religie, intră în aceeași biserică cu scopul de a se ruga aceleiași divinități). Astfel, prin evoluția lor, cele două personaje vor fi redefinite. Fariseul devine cel mai puțin apropiat de perspectiva de a fi primit în „casa” cerească, prin maniera în care aplică două verbe *a ști* și *a face*, ilustrând astfel sensul figurat al lexemului *fariseu* „om fățarnic, ipocrit, prefăcut” (DEX, s.v.).

Rolul învățătorului este de a coordona, din umbră, de a „croi” prin cuvinte, de a exercita astfel o influență, nu asupra acțiunii pragmatice a celor din jur, ascultători sau cititori, ci asupra competenței lor modale deontice (cum ar trebui să facă-*devoir/faire*).

Mesajul transmis în finalul textului prin jocul dintre *a fi smerit* și *a se înălța*: „cela ce să va înălța smeri-să-va, iară cela ce să va smeri înălța-să-va” lasă aparent vacant postul de destinatar al acestui „cuvânt” transmis prin parabolă. Scheletul textului ar putea corespunde unui alt text, cu alți protagoniști, în alte împrejurări și de aici și valoarea textului evanghelic. Oricare dintre ascultători sau cititori va fi fost cândva fariseu sau vameș.

O altă caracteristică importantă a textului o constituie simetricitatea pe care i-o conferă aproximativă identitate între început și final. La începutul textului, cuvântul-cheie era „oameni”. În final folosirea unui alt pronume din categoria pronumelor nehotărâte, alături de „unul, altul” și anume „hiecin”, variantă palatalizată arhaică, specifică variantei literare nordice pentru „fiecine” cu sensul „oricine”, trimite la imaginea generică a omului.

Pentru cititorul de astăzi al textului nu pot trece neobservate „petele de culoare” care dau frumusețe și plasticitate textului. Limba în care își scrie textul mitropolitul moldovean este presărată cu arhaisme derivative: „nedireptu”, morfologice „daori”, fonetice „vamăș”, cu rostirea dură a labialei, „smeri-să-va”, „să bătea”, care notează velarizarea consoanei „s”.

Analiza textului *Cazaniei* pune în valoare noi valențe ale personalității mitropolitului moldovean, candidat la scaunul patriarhal din Constantinople. Varlaam știe să accentueze acele cuvinte și situații din care textul pare să renască într-o altă formă, făcându-l cât mai accesibil pentru cei pe care își dorește să-i învețe, talmăcindu-le învățăturile lui Hristos.

## Bibliografie

- Austin, John Langshaw, 1975, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford
- Carpov, Maria, 1999, *Prin text dincolo de text*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași
- Chruszczewski, Piotr P., 2002, *The Communicational Grammar*, Logos Verlag, Berlin
- Cmeci, Camelia-Mihaela, 2008, *Introducere în semiotică*, Editura «EduSoft», Bacău
- Courtés, Joseph, 1991, *Analyse sémiotique du discours. De l' énoncé à l' énonciation*, Hachette, Paris
- Courtés, Joseph, 1976, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive: méthodologie et application* (préface de A. J. Greimas), Hachette, Paris
- Ciorănescu, Al., 2001, *DER - Dicționarul etimologic al limbii române*, Ed. Saeculum, București
- Drugă, Luminița, 2007, *Carte românească de învățătură. Studiu Lingvistic*, vol. II, Editura «EduSoft», Bacău
- Fauconnier, Gilles, Turner, Mark, 2002, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Perseus Books Group
- Greimas, Julien, Algirdas, 1975, *Despre sens*, traducere de Maria Carpov, Editura Univers, București
- Kapferer, Jean-Noël, 2002, *Căile persuasiunii – modul de influențare a comportamentelor prin mass media și publicitate*, trad. Lucian Radu, comunicare.ro, București
- Mainueneau, Dominique, 2007, *Analiza textelor de comunicare*, Institutul European, Iași
- MDA, *Micul Dicționar Academic*, 2002, Editura Univers Enciclopedic, București
- Varlaam, 1943, *Cazania*, ed. J. Byck, Editura Fundației Regale, București
- Searle, John, 1969, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge
- Wald, Henri, 1983, *Ideea vine vorbind*, Editura „Cartea Românească”, București