ASPECTE ALE UNEI STILISTICI ORATORICE ÎN CONTEXT LITERAR RELIGIOS: METAFORA ÎN MANUALUL CATIHETIC ORTODOX ACTUAL[1]

DANA-LUMINIȚA TELEOACĂ
Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”
București

1. Repere ale definirii unei dimensiuni stilistice în câmp discursiv religios (textul didactic)

Textul / discursul catihetic reprezintă unul dintre contextele adecvate pentru actualizarea așa-numitei *scene filosofice*[2], scenă a argumentării logice și retorice, o scenă ideatică, loc de articulare a procesului gândirii. În concordanță cu exigențele unui text științific, conceptul de ‘adecvat’ își va subsuma altele, precum: idealul de claritate și de acurateţe, de inteligibilitate și de accesibilitate etc., aspecte valorificate în conformitate cu principiile logicii și ale raționii. Toate acestea reprezintă fără îndoială elemente prin care textul didactic religios se apropie de orice text științific (didactic) elaborat în mediu cultural laic. Şi totuși, manualului didactic religios îi este specifică o anumită doză de incertitudine, impusă de substanța aparte care face obiectul specific de cunoaștere al cadrului discursiv religios, anume dimensiunea transcendentală și poziționarea subiectului uman în raport cu aceasta. În acest context, exactității cu care sunt prezentate conceptele, teoriile, definițiile etc., în câmp științific laic, îi corespunde o anume imprecizie, izvorâtă tocmai din *ambiguitatea semantică* specifică textului religios ca text filosofic (v. Gordon 2008). Aspectul semnalat constituie, de altfel, unul dintre factorii responsabili pentru complinirea, în limitele câmpului discursiv didactic religios, a demersului *argumentativ-rațional* prin cel *oratoric-stilistic*. Aceeași realitate se cuvine a fi înțeleasă, în egală măsură, și în condițiile unei *intertextualități specifice*, la rândul său tributară *caracterului fundamental dogmatic* al textului religios (fidelitatea desăvârșită față de un *tezaur semiotic primar*[3]). Este semnificativ în acest context faptul că numărul metasememelor[4] construite în mod independent în textul catihetic nu este foarte mare. Altfel spus, dimensiunea stilistică se dezvoltă în manualul catihetic în mod esențial prin subordonare față de ‘imaginarul’ unui text anterior, reprezentat prin literatura biblică, dar și prin cea patristică. În această ordine de idei, se poate admite caracterul oarecum „dirijat”,

[1] Contribuția de față face parte dintr-un proiect mai amplu, consacrat prezentării discursului religios din perspectivă semiotică-pragmatică (v. Teleoacă, sub tipar).

[2] Conceptul apare la Goffman (1972 : 23). V. și Charaudeau (1983: 76).

[3] Sintagma *tezaur semiotic* îi aparține lui Bardin (1991: 56 şi *passim*).

[4] Pentru terminologie, v. Klinkenberg (1982: 34).

BDD-V1692 © 2015 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.115 (2026-11-17 07:58:19 UTC)

predeterminat (prin urmare, şi repetitiv, în ansamblul literaturii religioase creştine) al imaginilor metaforice dintr-un text religios.

În demersul nostru, în excerptarea faptelor stilistice, am operat o disociere între pasajele propriu-zis catihetice şi cele care reproduc (prin citare) textul biblic / patristic etc., aspect care a făcut posibilă observarea într-un mod obiectiv a creativităţii stilistice proprii textului didactic, respectiv a unei creativităţi – să o numim – „de gradul doi", în măsura în care aceasta din urmă este tributară unui alt text (textul *fondator*[1]). Între aceste două extreme se mai poate identifica o situaţie, anume aceea în care textul didactic vehiculează o serie de imagini, cu punctul de plecare (cel mai adesea) în textul scripturistic, dar apropriate / asumate de cel dintâi, în virtutea unui *principiu al continuităţii exemplare* privind învăţătura creştină. Pentru astfel de situaţii se poate afirma că imaginile respective au depăşit cadrul strict al literaturii biblice/ patristice, acestea devenind bunuri culturale ale literaturii religioase în sens mai larg.

În virtutea considerentelor formulate, suntem de acord că modul de fiinţare a sacrului este prin excelenţă unul metaforic, afirmaţie susţinută de însăşi natura intrinsecă a acestui univers semiotic-cultural, construit şi fiinţând dincolo de graniţele 'obişnuitului', ale 'contingentului'. De altfel, în literatura de specialitate (a se vedea, de pildă, dicţionarele religioase) *analogia* este văzută ca metodă teologică potrivit căreia cunoaşterea lui Dumnezeu se exprimă prin comparaţii şi metafore[2]. Aspectul pledează în favoarea unei „alternative stilistice" de abordare a dimensiunii divine şi de apropiere de aceasta. *Abordarea figurativă* corespunde de altfel perfect naturii semantice *indefinite* a textului sacru, oferind o manieră originală şi autentică de stabilire a dialogului cu Dumnezeu. 'Metaforicul' devine astfel „terenul de exersare" a funcţiei cognitive a 'sacrului'. Proclamarea *analogiei* drept premisă şi modalitate gnoseologică corespunde, de fapt, perfect rolului rezervat *credinţei* în receptarea cognitivă a transcendentului; credinţa apare ca stare afectivă religioasă prin excelenţă, în consecinţă, şi estetică-cognitivă; metaforicul rezultă dintr-o emoţie aparte, pe care o putem desemna drept emoţie a credinţei. În perspectiva învăţăturii creştine (ortodoxe), acest aspect este sintetizat în ceea ce, metaforic, este denumit *roadă a credinţei*, mai exact „înţelegerea tainelor care depăşesc puterile minţii" (ÎCO 1992: 47). Aceasta devine posibil printr-o mobilizare a aşa-numitei „inteligenţe a inimii", concept care echivalează aceluia de 'iubire' şi care ne poate călăuzi către 'credinţă'. Acest adevăr, cu rădăcini mult mai adânci, este exprimat, de pildă, în textul evanghelic: „Şi noi *am crezut şi am cunoscut* că Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu" (Ioan 6:69, *apud* ÎCO 1992, *loc. cit.*).

Literatura religioasă vehiculează un *tezaur figurativ propriu,* încorporând structuri cu caracter recurent la acest nivel, fapt relevant pentru *coerenţa* şi *organicitatea* acestui univers cultural, ca sistem semiotic particular (a se vedea, de pildă, definirea constantă a Divinităţii prin metafora *luminii*). „Diferenţele" apar în structura de suprafaţă, mai exact la nivelul lexicalizării unei anumite imagini; de pildă, Biserica Creştină este o *lume nouă* sau un *cer nou*, ea este *Trupul lui Iisus* sau *Casa lui Dumnezeu*; crucea este *semnul Fiului Omului* sau *pecetea lui Dumnezeu*; diavolul este *slugă vicleană* sau *tatăl minciunii* etc. Conceperea *figurilor de stil* din unghiul unor *figuri semiotice*[3] se susţine dacă luăm în considerare faptul

[1] Conceptul a fost preluat de noi de la Maingueneau şi Cossuta (1995).

[2] Acest aspect nu implică, evident, valorizarea unei astfel de modalităţi drept formă *absolută* de instituire a contactului cu Divinitatea şi de cunoaştere esenţială a acesteia. De altfel, în conformitate cu punctul de vedere ortodox, *analogia* însăşi are, în perspectivă gnoseologică, un caracter limitat, ea fiind considerată a fi „nedeplină", „neîndestulătoare".

[3] De altfel, *articularea figurativă* constituie unul dintre reperele importante de derulare a unei *analize discursive*, deci şi a uneia *semiotice* (v. Teleoacă, sub tipar, capitolul **Preliminarii**).

BDD-V1692 © 2015 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.115 (2026-11-17 07:58:19 UTC)

că numai o bună cunoaştere a „echivalărilor" mediate de analogie constituie o garanție importantă a înțelegerii adecvate a textului religios (în felul acesta, se confirmă încă o dată rolul fundamental pe care îl deține, în economia scrierilor religioase, un manual didactic de genul catehismului). Afirmația echivalează cu recunoașterea rolului figurilor de stil în mijlocirea analizei semiotice, cu alte cuvinte, a rolului acestora în decodarea la nivel de semnificație profundă, în condițiile în care – așa cum se recunoaște îndeobște – analiza semiotică presupune existența unui nivel profund care articulează *valori elementare* (a se citi în sensul de „care ține de esența unui lucru/ fenomen; esențial") de *semnificație*[1]. Capacitatea aceasta semnificativă a cuvintelor este desemnată metaforic de Augustin (ed. 1991: 81) prin sintagma *uis uerbi* „forța (de semnificare) a cuvântului", concept pe care metafora (ca *figură de reducție,* cf. Bardin 1991: 89 sq.) îl ilustrează perfect. Această forță de semnificare rezidă tocmai în extraordinara capacitate a acestui trop de a genera cuvinte și sensuri și, mai mult, de a construi imagini care „scapă" unei interpretări univoce, monosemantice.

Și în cadrul discursiv religios, *ambiguitatea/ imprecizia semantică* este întreținută de posibilitatea interpretării *non-univoce* a unei anumite structuri figurative. De pildă, *darul Sfântului Duh* este o structură semnificantă care face trimitere la doi referenți din realitatea extralingvistică, anume la 'lumânare', respectiv la 'Sfântul Mir'. În aceeași ordine de idei, *pâinea sufletului* desemnează metaforic 'Cuvântul lui Dumnezeu' (materializat în discursul sacru), dar și 'cuminecătura' ('Sfânta Împărtășanie'). În unele situații de acest gen, granița dintre 'figurativ' și 'semiotic' este mai slab delimitată, 'semioticul' și 'figurativul' părând a se intersecta (structura semnificată și cea semnificantă se pot interpreta în mod circular). Astfel, în cheie figurativă, *darul Sfântului Duh* este o structură metaforică pentru 'lumânare' (mai exact, lumânarea aprinsă în altar, în timpul desfășurării liturghiei), cât și pentru 'Sf. Mir'. În același timp, în plan semiotic propriu-zis, lumânarea (Sfântul mir) este *semnul* unui dar venind din partea Sfântului Duh. *Alt cer* și *cerescul cort* reprezintă metafore pentru 'altar', văzut, în perspectivă semiotică-creștină, drept *semn* al cerului ș.a.m.d. În acest context, am putea spune că o anumită structură figurativă se legitimează… semiotic, adică în virtutea unei relații de profunzime instituite între doi referenți / două (mai multe) concepte, la nivelul unui univers semiotic particular, în speță cel creștin ortodox. Relevant pentru 'imprecizia semantică' a textului religios catihetic este și un alt aspect, anume faptul că, la nivelul acestui cadru discursiv, unul și același concept beneficiază de regulă de mai multe echivalări metaforice (de pildă, 'nădejdea' este văzută *ca vântul în pânzele corabiei* sau *ca o luntre cu două lopeți*), care converg însă spre *esența* conceptului respectiv.

Din perspectiva observațiilor formulate, vom admite posibilitatea de a discuta, pentru un anumit număr de situații (în realitate, foarte bine reprezentate în manualul catihetic), despre *figuri revelatorii* sau despre *figuri cu tâlc,* denominații justificate de dubla funcție pe care o au aceste structuri figurative în textul religios, unde sunt valorificate nu atât pentru valențele lor estetice, ci mai ales în temeiul unei *funcții didactico-gnoseologice*. În ultimă instanță, astfel de structuri semnificante vor putea fi văzute ca prezentând relevanță pentru un tip aparte de „subcoduri culturale" (Eco 1982: 74 sq.).

În demersul nostru am considerat structurile figurative (metaforice) într-o accepție mai largă, realitate impusă oarecum de însăși natura textului investigat. Astfel, multe dintre aceste figuri de semnificație apar ca niște *echivalări-definiții* (figuri *in praesentia*), fapt firesc într-un manual didactic, al cărui obiectiv este decodarea conceptelor și a învățăturilor creștine. În

[1] Sintagma aparține părintelui fondator al semioticii, Algirdas-Julien Greimas (v. Greimas 1993 [1979]: 331). A se vedea, în aceeași ordine de idei, Molinié (1989: 67) sau Ghiglione (2011: 47 sq.).

BDD-V1692 © 2015 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.115 (2026-11-17 07:58:19 UTC)

ceea ce privește cei doi (/ trei...) termeni componenți ai ecuației metaforice, trebuie spus că, într-o serie de situații, aceștia aparțin, unul sferei religioase (termenul / conceptul circumscris așa-numitului *cod-bază*[1], codul religios, care se impune a fi definit), celălalt / ceilalți – câmpului profan, ca în exemplele pe care le oferim în continuare: 'nădejdea' = *un ochean* sau *un copac*; 'credința' = *rădăcina*; 'cuvântul lui Dumnezeu' = *pâinea sufletului*; 'harul' = *acoperământ al nepiericiunii*; 'Dumnezeu-Tatăl' = *casa*; 'Iisus' = *tulpina vieții*; 'credincioșii' = *mlădițele*; 'drepții vs păcătoșii' = *grâul vs neghina*; 'Biserica' = *năvodul* (*care prinde și pești buni și pești răi*) ș.a.m.d.

Bine reprezentate sunt și cazurile în care ambele structuri sunt circumscrise domeniului religios. Includem aici mai ales structuri care prezintă un anume caracter „tehnic", în măsura în care acestea reflectă în mod evident o *învățătură teologică*. Aspectul menționat se susține inclusiv prin posibilitatea de identificare, în contextul unor astfel de definiții-echivalări, a unei *terminologii de specialitate,* în speță religioasă, teologică. Caracterul *tehnic* al acestor echivalări nu anihilează însă *poeticitatea* construcțiilor respective, grație, cel mai adesea, „adaosurilor" contextuale din sferă laică și, implicit, asocierilor realizate astfel în plan sintagmatic: 'Sfântul Mir' = *dar al Sfântului Duh*; 'Iisus' = *semn al mântuirii, Arhiereu al bunătăților viitoare* sau / și *Adevărul*; 'Sfânta Treime' = *izvor și pentru Fiul și pentru Sfântul Duh*; 'crucea' = *altarul jertfei adevărate* sau / și *semn al Fiului Omului*; 'Biserica' = *Mireasă a lui Hristos*; 'sfinții' = *prieteni ai lui Dumnezeu*; 'Duhul' = *cheia care deschide ușa către Fiul* sau/ și *Domnul de viață făcătorul* ș.a.

Ambele tipare figurative sunt puse în mod esențial în slujba obiectivului *docere et persuadere*, obiectiv fundamental în literatura didactică.

În cele ce urmează (v. *infra,* **2.**), vom avea ocazia de a verifica modul în care o serie de aspecte teoretice discutate *supra* se aplică în cazul unui câmp conceptual fundamental în economia literaturii bisericești creștine, anume acela care face trimitere la Divinitate.

2. Izotopii specifice în câmp discursiv didactic: *Divinitatea creștină*

În acord cu teologia creștină, 'Dumnezeirea' beneficiază de definiții (metaforice) pentru toate cele trei „ipostasuri" ale Sale, care alcătuiesc 'Sfânta Treime', concept fundamental în universul semiotic creștin, definit ca *taină absolută,* care proclamă echivalența 'Dumnezeu-Unul (*De Deo uno*) = Dumnezeu-Treime (*De Deo trino*)':

(1) *Aceste trei persoane sau ipostasuri dumnezeiești alcătuiesc Sfânta Treime,* ***taina de nepătruns*** *de mintea omenească...* (ÎCO 1992: 53).

Relația dintre cele trei „ipostasuri" ale Dumnezeirii este exprimată metaforic, prin opoziție cu doctrina catolică a lui *filioque,* fiind susținută prin comentariul patristic:

(2) *... [că] Sf. Duh purcede numai de la Tatăl, [că] în Sfânta Treime e numai* ***un izvor și pentru Fiul și pentru Sfântul Duh*** (*ibid.*, 113).

Prin urmare, în conformitate cu sistemul semiotic creștin (ortodox), 'Dumnezeu-Tatăl' este principiul unic al Treimii, originea Fiului pe care L-a născut și a Duhului pe Care îl

[1] În terminologia lui Eco (1982).

BDD-V1692 © 2015 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.115 (2026-11-17 07:58:19 UTC)

purcede din veci.[1] Caracterul definitoriu al Tatălui este nenaşterea. În acord cu aceste principii, înțelegem metafora *casei*, valorificată cu referire la 'Dumnezeu-Tatăl':

(3) *Prin Hristos avem intrare la Tatăl, dar prin Duhul avem intrare la Hristos. Hristos e uşa spre Tatăl, dar Duhul e cheia care ne deschide această uşă... Cheia uşii e Duhul Sfânt şi* ***casa e Tatăl*** (ÎCO 1992: 116).

Manualul de catehism ortodox prezintă însă şi definiri ale lui 'Dumnezeu(-Tatăl)' într-o accepție mai largă, trans-creştină; în acest cadru definițional, această instanță apare, de exemplu, drept „izvorul din care-şi ia începutul toată firea înțelegătoare şi duhul" (ÎCO 1992: 51, cu trimitere la Origen, *Despre Principii,* 1,1,6, Migne, *P.G.*, 11, col. 124). Necuprinsul divin, măreția acestuia sunt redate metaforic-antitetic, prin punerea în balanță a nemărginirii şi a atotputerniciei divine cu limitele înțelegerii şi ale ființării tipic umane:

(4) ... *iar* ***înțelegerea se închircește*** *vrând să-L îmbrățişeze* (ÎCO 1992: 51, cu trimitere la Sf. Ilarie, *Despre Sf. Treime*, 2, 7, Migne, *P.L.*, X, col. 54) ş.a.

Cea de a doua ipostază a Dumnezeirii, 'Dumnezeu-Fiul'[2], beneficiază de un registru deosebit de generos al reprezentărilor metaforice, fiind frecvent definită prin raportare la 'Dumnezeu-Tatăl', aspect firesc, în deplin acord cu învățătura teologică creştină. În acest context, structurile metaforice apar adesea în tipare *intensive* (perfect adecvate pentru redarea ideii naturii divine a lui Hristos), ca în exemplul:

(5) *... că El (Iisus, n.n.) a fost pururea Dumnezeu şi Fiu, fiind* ***Cuvântul şi strălucirea şi înțelepciunea Tatălui*** (Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, XXIX, în Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri*, partea I, „P.S.B.", București, 1987, p. 357, *apud* ÎCO 1992: 20).

Unele contexte conțin o „dublă metaforizare", definirea (figurativă a) unui anumit concept implicând valorificarea unor structuri ele însele metaforice; acest tipar coexistă, de regulă, cu structura proprie corespunzătoare, cu rol decodificator. De pildă, Iisus este „*Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat...*" (*Simbolul Credinței*, *apud* ÎCO 1992: 76). Multe dintre notele definitorii ale celei de a doua persoane divine sunt enunțate (prin formulări metaforice sentențioase, uneori detaliate, explicitate în scop didactic) chiar de către Iisus:

(6) *Eu sunt* ***Lumina lumii*** (Ioan 8:12, *apud* ÎCO 1992: 79);
Eu sunt ***adevărul*** (Ioan 14:6, *apud ibid.*);
Eu sunt ***tulpina viței****, voi mlădițele* (Ioan 15:5, *apud id.*, 137);
Eu sunt ***pâinea vieții****, eu sunt* ***pâinea cea vie****, care s-a pogorât din cer* (Ioan 6:48, 51, 53–56, *apud id.*, 152) ş.a.

[1] Apelul la termeni de rudenie poate fi văzut drept o particularitate individualizatoare a universului semiotic creştin, prin opoziție cu cel veterotestamentar (în *Vechiul Testament,* Dumnezeu nu este niciodată chemat în rugăciune cu numele „intim" de *Tată*).

[2] Concept explicit afirmat în unele scrieri (mesianice) veterotestamentare, de pildă în Isaia 7:14. Conform studiilor exegetice biblice, se pare însă că ideea de „filiație divină" era incomplet asimilată în mediul ebraic.

BDD-V1692 © 2015 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.115 (2026-11-17 07:58:19 UTC)

Iisus este *Împăratul-miel*, metaforă fundamentală în universul cultural creştin (figură de extracţie biblică, dar asumată de textul catihetic), ce nu poate fi separată de ideea 'mântuirii' neamului omenesc prin răstignirea hristică:

(7) *El (Iisus, n.n.) e* ***Împăratul-miel*** *care a fost înjunghiat pentru păcatele lumii* (ÎCO 1992: 79, cu trimitere la textul *Apocalipsei*[1]).

În aceeaşi arie conceptuală se plasează şi metafora lui Iisus ca *jertfă adevărată* şi ca *preot* (metaforă a sfinţeniei hristice desăvârşite):

(8) ***Iisus*** *a fost şi* ***jertfa adevărată****, şi* ***preotul*** *care a adus-o, câştigând, de fapt, mântuirea noastră* (ÎCO 1992: 99).

Metafora 'sanctităţii absolute', redată în textul catihetic prin subst. *preot*, face trimitere la o alta, anterioară, de sorginte biblică, fundament al celei dintâi, anume metafora lui Iisus văzut ca *Arhiereu al bunătăţilor viitoare*. Astfel, textul scripturistic pune în circulaţie o metaforă cu semnificaţie superlativă (cf. *arhiereu* „denumire generală pentru gradele *superioare* ale clerului; arhipăstor, ierarh", DEX*online* 2009), în deplin acord de altfel cu multiple alte valorizări ale 'divinului' în sferă culturală religioasă:

(9) *... venind* ***Arhiereu bunătăţilor viitoare****, nu prin sânge de ţapi şi de viţei, ci cu însuşi sângele Său a intrat El o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor şi a dobândit o veşnică răscumpărare* (Evrei 9: 11-14, *apud* ÎCO 1992: 100).

În lumina acestor valorizări semiotice, *Trupul lui Hristos*, El Însuşi o *taină* (metaforă ce evocă ritualul euharistic), devine, de fapt, o autentică emblemă (un semn concret, *indicial*) a mântuirii:

(10) ***'Trupul' lui Hristos*** *sau* ***'Trupul Domnului'*** *căruia Sfinţii Părinţi îi spun şi* ***'Trupul tainic al Domnului'****, este* ***semnul văzut al mântuirii noastre****, adică al întrupării Fiului lui Dumnezeu* (ÎCO 1992: 130).

Relevanţa propriu-zisă a 'mântuirii' nu poate fi înţeleasă însă decât în strânsă relaţie cu un alt concept, acela al 'învierii', *bază a întemeierii unei noi ordini semiotice, anume cea creştină*. În această perspectivă, trupul lui Hristos devine *pârgă a firii noastre* şi, „... precum El a înviat, aşa vor învia şi trupurile noastre" (ÎCO 1992: 107). Metafora este explicitată în continuare în termenii validării unui anumit *modus uiuendi* (cel creştin) prin jertfa hristică:

(11) *Astfel, Învierea lui Hristos e* ***temelia credinţei noastre****. Dacă n-ar fi înviat El, tot ce a spus El n-ar fi căpătat adeverire şi nici noi n-am avea siguranţa că înviem* (ÎCO 1992: 107).

Într-o altă formulare, anume cea metaforică biblică, Hristos este „*începătură* (*a învierii*) *celor adormiţi*" (I Corinteni 15:17 sq., 20-22, *apud* ÎCO 1992: 107). Sfinţenia conferită prin

[1] Această structură metaforică apare însă cu mult înainte, în numeroase scrieri ale *Vechiului Testament* (a se vedea, de exemplu, Exodul 12:5 sau Isaia 53:7).

BDD-V1692 © 2015 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.115 (2026-11-17 07:58:19 UTC)

asumarea acestei condiții face din persoana hristică o ființă solară, dar nu una oarecare, ci Însuși *soarele dreptății*:

(12) *... cel ce ne luminează pe noi, [...], ca să vedem pe* ***Hristos, soarele dreptății****, este Sfântul Duh* (ÎCO 1992: 116).

În alte contexte, cea de a doua persoană a 'Dumnezeirii' este numită, pur și simplu, *împărat* (metaforă care, fără îndoială, trimite la firea hristică *divină*), statut pe care Iisus Și-l păstrează inclusiv în contextul coborârii în iad, în timpul în care trupul Său a stat în mormânt:

(13) *El S-a dus acolo (în iad, n.n.) ca* ***împărat****, eliberând de acolo pe drepții din Vechiul Testament, care muriseră cu credința în venirea Sa* (ÎCO 1992: 105).

În conformitate cu acest statut privilegiat este și construirea (pe baza textului evanghelic) a imaginii lui Iisus, care „va sta pe *scaunul Slavei*" (= *scaunul Împărăției Cerești*):

(14) *... când Fiul Omului va ședea pe* ***scaunul Slavei****, veți ședea și voi pe cele douăsprezece tronuri...* (Matei 19:28, *apud* ÎCO 1992: 171).

Iisus este însă nu numai *Fiul lui Dumnezeu* (sau *împărat*), ci și *Fiul Omului*; aceste două structuri genitivale sintetizează perfect dubla natură hristică, divină și umană:

(15) *După întrupare, nu unul este* ***Fiul lui Dumnezeu*** *și altul* ***Fiul omului****, ci unul și același. Astfel, Iisus Hristos este și Dumnezeu adevărat, și om adevărat* (ÎCO 1992: 87).

Aceste metafore-concepte își au obârșia în textul biblic neotestamentar, fiind dezvoltate și în literatura patristică (și asumate ca atare și în textul catihetic):

(16) *Tu ești Hristosul,* ***Fiul lui Dumnezeu*** *Celui viu* (Matei 16:16, *apud* ÎCO 1992: 81); *Fiul lui Dumnezeu primește a Se face și a Se numi* ***Fiu al omului****, nu ceea ce a fost schimbând, că este fără de schimbare, ci ceea ce nu a fost luând, că este iubitor de oameni* (Sf. Grigorie Teologul, *Cuvânt la Sf. Lumini,* 13, Migne, *P.G.*, XXXVI, col. 349A, *apud* ÎCO 1992: 87).

Metafora concentrată în sintagma *Fiul lui Dumnezeu* capătă relevanță luând în considerare felul particular de structurare a relației „de rudenie" 'tată – fiu', în plan sacru; astfel, Iisus nu este

(17) *... fiu între fii... Nu e fiu cum e o creatură, nici fiu după har sau prin înfiere. Ci e* ***Fiu după fire****, e singurul Fiu după fire al lui Dumnezeu, neavând niciun frate* (ÎCO 1992: 81).

'Divinul' care impregnează persoana hristică conferă relevanță metaforei *ușă spre Tatăl* (Iisus ca punte intermediară între om și Dumnezeul-Tatăl):

(18) ***Hristos e ușa spre Tatăl****, dar Duhul e cheia care ne deschide această ușă* (ÎCO 1992: 116).

BDD-V1692 © 2015 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.115 (2026-11-17 07:58:19 UTC)

O altă metaforă de extracție biblică este aceea prin care Iisus este identificat cu *capul Bisericii*, aceasta în contextul în care Biserica reprezintă, în limitele sistemului semiotic creștin, *trupul lui Iisus*. Aceste echivalări *sui-generis* susțin o definire reciproc-relațională a celor două concepte:

(19) *Descoperirea dumnezeiască ne arată că Mântuitorul este* ***capul Bisericii****, iar Biserica este trupul Lui,* ***cum ne învață Sf. Apostol Pavel****: „Și El este* ***capul trupului, al Bisericii****"* (ÎCO 1992: 130).

'Duhul Sfânt' este un concept prezent și în Biblia ebraică (unde apare de trei ori, o dată în Psalmul 51:11 și de două ori în Isaia 63:10,11), dar înțeles în mod diferit (în marile religii avraamice), comparativ cu valorizarea creștină; mai exact, în iudaism, Dumnezeu este Unul, ideea de Dumnezeu ca dualitate sau trinitate fiind catalogată printre adepți drept *Shituf* sau „non-pur monoteistă"[1]. În perspectivă creștină, 'Duhul Sfânt' este, prin excelență, *principiu al vieții*:

(20) *Domnul de viață făcătorul* (*Simbol. de credință, apud* ÎCO 1992: 114);
Numai unde suflă Duhul se naște viața și viața cea nouă (ÎCO 1992: 115, cu trimitere la Ioan 3:6 și 8);
Duhul este ***Cel ce dă viață*** (Ioan 6:63, *apud ibid.*).

'Duhul Sfânt' este un alt *Mângâietor*, alături de *Mângâietorul Iisus*, deoarece El va lua locul Mântuitorului (Care Se va înălța la cer), spre a rămâne cu apostolii în veac. El este numit și *Duhul Adevărului*, pentru că El *va mărturisi despre dumnezeirea Fiului*:

(21) *Și Duhul în chip de porumbel a adeverit întărirea Cuvântul*;
Iar când va veni ***Mângâietorul****, [...],* ***Duhul Adevărului****, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine* (Ioan 15:26, *apud* ÎCO 1992: 56).

Este și cel care mijlocește comunicarea cu celelalte două persoane ale 'Dumnezeirii':

(22) *Prin Hristos avem intrare la Tatăl, dar prin Duhul avem intrare la Hristos. Hristos e ușa spre Tatăl, dar* ***Duhul e cheia care ne deschide această ușă****...* (ÎCO 1992: 116).

SURSE

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

BIBLIOGRAFIE

Augustin, 1991, *De dialectica* (ediție bilingvă, introducere, note, comentarii și bibliografie de Eugen Munteanu), București, Editura Humanitas.

[1] Conceptul figurează de mai multe ori și în *Coran*, unde evocă un agent al acțiunii sau al comunicării divine. În *Hadith* este de obicei identificat cu îngerul Gabriel. Credința în Treime însă, așa cum este definită în Coran, este explicit interzisă și considerată un păcat grav.

BDD-V1692 © 2015 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.115 (2026-11-17 07:58:19 UTC)

Bardin, Laurence, 1991, *L'analyse de contenu*, Paris, PUF.
Charaudeau, Patrick, 1983, *Langage et discours*: *éléments de sémiolinguistique* (*théorie et pratique*), Paris, Classiques Hachette.
DEX*online* 2009 – *Dicționarul explicativ al limbii romane*, 2009 (ediția a III-a, revăzută și adăugită), București, Editura Univers Enciclopedic.
Eco, Umberto, 1982, *Tratat de semiotică generală* (traducere de Anca Giurescu și Cezar Radu), București, Editura Științifică și Enciclopedică.
Ghiglione, Anna, 2011, „Approche sémiotique exploratoire des paraboles et des images langagières du Suūtra du Lotus", *Protée*, 39, 2, Département des Arts et Lettres, Université du Québec à Chicoutimi, p. 45–53.
Goffman, Erving, 1972, *Interaction Ritual*, London, Allen Lane The Penguin Press.
Gordon, Octavian, 2008, „Traducere sau parafrază? Probleme de transpunere a înțelesurilor din limba sursă (e.g. latina) în limba țintă (e.g. româna)", conferință susținută în cadrul *Celei de-a doua ediții a Colocviului Științific Internațional „Filologia modernă. Realizări și perspective în context european"*, Academia de Științe a Moldovei, Chișinău, 7–9 mai 2008.
Greimas, Algirdas-Julien, Joseph Courtès, 1993, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette Supérieur [Ière édition: 1979].
Klinkenberg, Jean-Marie, 1982, *Rhétorique générale*, Paris, Seuil.
Maingueneau, Dominique, Frédéric Cossuta, 1995, „L'analyse des discours constituants", *Langages*, 29, 117, p. 112-125.
Molinié, Georges, 1989, *La stylistique*, Paris, PUF (coll. *Que sais-je*).
Teleoacă, Dana-Luminița, sub tipar, *Semiotica discursului religios. Probleme de poetică, stilistică și retorică* (lucrare în manuscris).

DIFFERENT ASPECTS OF AN ORATORICAL STYLISTICS IN RELIGIOUS LITERARY CONTEXTS: THE METAPHOR IN THE CURRENT CATECHIST ORTHODOX MANUAL

(*Abstract*)

The religious teaching manual is attributed with a certain amount of incertitude imposed by a certain core which constitutes the specific object of knowledge within the religious discursive frame, that is, the transcendental dimension and the position of the human being regarding the former. The aspect under discussion, is actually one of the factors responsible for carrying out the reasonable-argumentative approach by means of the oratorical-stylistic one. The same reality ought to be also understood, to the same extent, under the circumstances of a specific intertexture, paying a tribute in its turn to the fundamentally dogmatic nature of the religious text (utter faithfullness to a primary semiotic thesaurus).

BDD-V1692 © 2015 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.115 (2026-11-17 07:58:19 UTC)