Dana-Luminița Teleoacă

COMUNICAREA NON-VERBALĂ ÎNTR-O PERSPECTIVĂ SEMIOTICĂ: METAFORA GESTUALĂ ÎN TEXT/CONTEXT RELIGIOS

1. PRECIZĂRI PRELIMINARE

Codurile folosite în actele de comunicare nu sunt exclusiv verbale (cum pare să indice denumirea funcției jakobsoniene, cf. *funcție metalingvistică*), motiv pentru care unii cercetători[1] au propus denumirea de *funcție metasemică.* Astfel denumită, funcția respectivă va acoperi nu numai ceea ce intră sub incidența 'lingvisticului', ci *toate semnele cu relevanță într-un act de comunicare,* mai exact, tot ceea ce poate fi pus în ecuația 'semnificant – semnificat', prin urmare, şi gesturile.

Analiza pe care ne propunem s-o întreprindem în studiul de față va susține – sperăm – justețea observațiilor formulate mai sus: textul religios ales spre investigație, un manual catihetic (de învățătură creştină ortodoxă), are drept obiectiv didactic nu numai decodarea la nivelul cuvântului (sub aspect formal şi semantic), ci şi *interpretarea semnificației unor coduri non-verbale* (*şi chiar paraverbale*[2]) *care acompaniază verbalul.* Limitarea învățăturii creştine la secvențele consacrate explicitării lingvisticului ar însemna fără îndoială o deposedare a acestei învățături de conținuturi şi semnificații fundamentale (aferente exprimării non-verbale), care, coroborate cu cele din prima categorie, conferă textului didactic creştin (şi, implicit, doctrinei creştine ortodoxe propovăduite) adevărata complexitate şi identitate.

[1] Cf., de exemplu, Fârte, *Discursul jurnalistic.*

[2] La unii autori *paralingvisticul / paraverbalul* este subsumat *lingvisticului*; de exemplu, la Chandler (2002: 149), limbajul verbal este definit de următoarele subcompartimente: fonologic, sintactic, lexical, prozodic şi paralingvistic (grafologie, ton). În demersul nostru (vz. Teleoacă, *Semiotica*) am optat pentru considerarea aparte a domeniului paralingvistic, care se poate actualiza, la nivelul unui enunț, printr-o serie de *tehnici semiotice,* cum sunt: plânsul, suspinul, şoptirea, înălțimea tonului, intensitatea articulatorie, pauzele etc. (Borțun / Săvulescu 2005: 59). Multe dintre aceste „tehnici" se regăsesc inclusiv la nivelul textului / enunțului religios, ele fiind valorificate preponderent (dar nu exclusiv) într-un stadiu primar de religiozitate, în incantația magică, respectiv în rugăciunile gestuale (Teleoacă 2012a).

LR, LXIII, nr. 4, p. 547–560, Bucureşti, 2014

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)

2. METAFORA GESTUALĂ ÎN CONTEXT RELIGIOS-LITURGIC

În cele ce urmează vom încerca să ilustrăm observația formulată mai sus prin referirea la unele practici ritualice (fundamental gestuale) performate în special în contextul celebrării *cultului* (*liturgic*) *public divin.*

2.1. „REFORMULARE" ŞI „INTERTEXTUALITATE" ÎN CADRU LITURGIC

Ca şi în cazul explicitării (la nivel formal şi semantic) cuvintelor circumscrise sferei religioase, şi în situațiile de decodare a nenumărate gesturi cu semnificație liturgică, manualul de catehză recurge la o serie de *structuri de echivalare* (şi acestea, expresii ale unor *paradigme definiționale specifice*[3], subsumate codului non-verbal, gestual). În acest context, unități verbale, precum: *închipuie, înseamnă, simbolizează, ne duce cu gândul la, înlocuieşte* sau *ține locul* sunt relevante pentru posibilitatea de descifrare în *cheie semiotică* a unui gest (văzut, mai exact, *ca semn a ceva*). Din această perspectivă, gesturile liturgice descriu practici religioase ce pot fi văzute ca un tip aparte de *metafore gestuale*, nişte metafore *in praesentia,* în condițiile în care acestea sunt explicitate în textul catihetic (dar care, în contextul săvârşirii propriu-zise a slujbei liturgice, rămân parțial inaccesibile enoriaşilor mai puțin inițiați, având, din perspectiva celor menționate, chiar statutul unor *practici esoterice*). Caracterul *sui-generis* al acestei metafore nu rezidă exclusiv într-o actualizare… stilistică aparte, anume în plan non-verbal (gestual), ci şi luând în considerare termenii componenți ai ecuației metaforice. Astfel, relația se stabileşte, în acest caz, nu între o realitate fenomenală propriu-zisă şi un cod secund metaforic (sau *subcodul derivat,* în terminologia lui Eco (1982: 74-75)), ci între această realitate fenomenală *filtrată livresc* (mai exact, *reconstruită / reformulată*[4] în şi prin textul sacru [biblic])[5] şi reprezentarea sa la nivel simbolic, în (con)textul liturgic. Prin urmare, evenimentul / timpul arhetipal este unul recuperabil, el putând

[3] Concept definit în literatura de specialitate (preponderent din perspectiva 'metalingvisticului') drept unitate structurală de explicitare a echivalenței dintre termeni (vz. Borțun / Săvulescu 2005: 60).

[4] În studiile de specialitate (de semiotică), *reformularea* este definită drept *reglator fatic*, ea constând, concret, în transformarea unei unități discursive de lungime variabilă într-o altă unitate, care este considerată echivalentă din punctul de vedere al semnificației (Borțun / Săvulescu 2005: 72). Extrapolând, utilizăm termenul menționat (şi) cu referire la prelucrarea (transfigurarea) livrescă (eventual, estetică) a unei realități extralingvistice (religioase, sacre), în vederea *accesibilizării* şi *interpretării* acestei realități, devenită *istorie.*

[5] În acest context, *tradiția biblică* reprezintă o *punere în discurs* a istoriei / faptelor, aspect fundamental care „facilitează *interpretarea* (s.n.) existenței unei comunități, în scopul 'convertirii' acesteia într-o experiență transmisibilă, o memorie în care alții vor găsi şi vor citi propria lor existență" (Coclici 2011). *Punerea în discurs / reformularea* are loc, în cazul textului sacru, sub semnul *insuflării venite de la Duhul Sfânt,* element guvernator al elaborării acestui tip de scriere.

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)

fi *reconstruit / reformulat liturgic*[6], dar nu pornind direct de la evenimentul *propriu-zis* (de la o *realia* brută), ci de la evenimentul sacru *redat livresc* (deci, cizelat, inclusiv transfigurat estetic, prin urmare *reformulat*), conform schemei: eveniment (arhetipal) *propriu-zis* → eveniment *livresc* (*biblic*) → eveniment *liturgic*. Astfel, *timpul sacru* (în opoziție cu timpul profan, care este doar liniar) se dovedeşte a fi, prin însăşi natura lui, *reversibil*, un timp mitic primordial devenit *prezent* prin intrarea în acel *timp liturgic* în care are loc *reactualizarea* oricărui eveniment sacru[7]. De exemplu, în timpul slujbei de Crăciun, asistăm la Naşterea lui Hristos, iar în timpul slujbei Sfintelor Paşti, Hristos ne face *martori oculari* ai unor evenimente ce s-au petrecut în *Marele Timp*: „Aici nu mai sunt urmele timpului mort, ale repetițiilor, ci *totul rămâne odată pentru totdeauna*. Sf. Ioan Hrisostom zicea că noi aducem aceeaşi jertfă, nu astăzi una şi mâine alta, nu este ceva nou, ci este liturghia care s-a sfârşit în cer, iar noi suntem cel ce este în cer" (Evdochimov 1996: 228). Astfel, prin Liturghie, facem această experiență a *depăşirii timpului prin şi în Hristos.* Mai mult, timpul liturgic este „timpul *actualizării* (s.n.), nu este doar un memorial, este o intrare în *prezentul însuşi* (s.n.) al evenimentului, în însăşi realitatea comuniunii care este viața veşnică" (Stăniloae 1995: 152).

Relația *timp biblic – timp liturgic* ne poate îndreptăți să vorbim despre un gen aparte de *intertextualitate stilistică*, interesant de exploatat într-un demers semiotic: metafora gestuală pusă în scenă de textul liturgic se impune a fi decodată prin raportare la textul *fondator*[8], care, practic, a generat-o, anume textul biblic. Acest tip de *intertextualitate,* identificabil la acest nivel, este responsabil de limitarea imaginarului în procesul de transpunere / *reformulare* a evenimentului sacru într-un text / cadru secund (în cazul de față, textul şi contextul liturgic)[9], mai exact *reconstrucția arhetipalului* impunându-se a se produce în granițele universului semiotic-cultural specific textului sacru (biblic)[10]. Aceasta ar fi, de fapt, situația ideală. Există însă o serie de cazuri în care, inovația (necontrolată) nu mai contribuie la *reconstrucția* prin *reformulare* a unui text, ci, dimpotrivă, la *deconstrucția*[11] acestuia şi, mai mult (încă…şi mai grav), a unui univers cultural specific (cf., de exemplu, *infra,* practica liturgică a *sărutului păcii*).

[6] *Reformularea* evenimentului arhetipal în textul catihetic, prin prisma ritualului liturgic, îşi va dovedi relevanța pragmatică (eficacitatea) în contextul liturgic propriu-zis, când creştinul, familiarizat cu explicația furnizată de manualul de învățătură creştină, pus în fața unor astfel de gesturi ritualice, *va recepta la un alt nivel* (evident, superior celui al unui novice) *evenimentul biblic.*

[7] Vz. şi Eliade (1993: 158).

[8] În terminologia lui D. Maingueneau şi F. Cossuta, 1995, „L'analyse des discours constituants", în *Langages*, nr. 117, 112-125.

[9] Într-un asemenea caz, am putea vorbi despre o „imaginație"… dirijată (inter)textual.

[10] În conformitate cu aceste observații, *receptarea* însăşi trebuie să se situeze pe aceleaşi coordonate, care circumscriu strict procesul de semioză unui univers semiotic-cultural specific, cel sacru.

[11] Concept aprofundat de noi în Teleoacă (2012b).

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)

2.2. METAFORA GESTUALĂ REVELATORIE. DEFINIȚIE SEMANTICĂ VS DEFINIȚIE SEMIOTICĂ

Restrângerea ariei de desfăşurare a semiozei la universul cultural sacru (biblic) nu corespunde, cum s-ar putea crede la o primă vedere, unei sărăciri de conținut a textului respectiv, ci, dimpotrivă, reflectă o *complexitate specifică,* în acord cu natura textului primar (codul de bază) care a constituit punctul de plecare al metaforelor gestuale actualizate în cadru liturgic. Dacă, „împrumutând" terminologia blagiană, discutăm despre *metafore lingvistice revelatorii,* în egală măsură, putem delimita acelaşi tip stilistic inclusiv la nivelul codurilor de comunicare nonverbală, aspect aflat, de altfel, în deplină concordanță cu calitatea de *taină* atribuită multor practici liturgice (cf. botezul, ungerea cu Sfântul Mir, pocăința, împărtăşania, hirotonia, cununia, maslul), în acest context slujba Sfintei Liturghii fiind considerată „prea sfânta Taină a Tainelor lui Iisus Hristos" (ÎCO 1992: 236), de aceea ea neputând fi săvârşită decât de arhiereu şi de preot.[12] Dincolo de notele individualizatoare ale metaforei gestuale liturgice de extracție biblică, ca şi în cazul metaforei „clasice", verbale, *analogia* este cea care facilitează transferul între cele două realități, că este vorba despre obiecte de cult sau despre acte propriu-zise, ambele categorii reprezentând *semne* (metafore) ale unei realități de gradul unu, *fondatoare.* Vorbim, mai exact, despre o *analogie simbolică* (şi, implicit, despre o *echivalare simbolică*), concept definit în lucrările de specialitate îndeosebi (chiar în mod exclusiv, în unele studii) cu limitare la câmpul verbal, unde „procedeul" constă în formularea unor *enunțuri* foarte sintetice şi cu sens poetic, plecând de la un anumit aspect concret.[13] Definiția se poate aplica însă şi la domeniul gestual-ritualic, la nivelul căruia metaforele gestuale liturgice (figuri sintetizatoare[14] ale

[12] Aspectul menționat nu plasează câtuşi de puțin sub semnul incertitudinii *capacitatea pragmatică desăvârşită* a actului gestual liturgic, forța sa de a instaura realitatea *arhetipală* şi, implicit, comuniunea omului cu Divinitatea. Ca şi în cazul actelor verbale, performate sub semnul sacrului, acte dotate cu o *forță ilocuționară absolută* (cf. „*Dumnezeu a zis*: 'Să fie lumină!' *şi s-a făcut* lumină, *Geneza* 1:3), şi în cazul ritualurilor liturgice împărtăşirea cu sacrul devine posibilă, în perspectivă creştină, prin puterea Sfântului Duh. Aceasta este semnificația *gestului revelator:* a trăi în comuniune profundă cu tainele, cu absolutul, cu Dumnezeu, a accede la cunoaştere prin existența *înlăuntrul misterului. Taina* devine astfel o *structură de semnificare revelatorie.* De altfel, această *modalitate figurativă* (*analogică*) *revelatorie* de împărtăşire cu Sacrul a fost instituită de Însuşi Iisus, prin ritualul euharistiei, prin care *pâinea* este transfigurată în *Trupul Domnului,* iar *vinul* în *Sângele* Acestuia (Evanghelia după Matei 26:26-28).

[13] Vz., de exemplu, Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins,* New York, Oxford University Press, 1964.

[14] Aspectul sintetizator, în ultimă instanță metaforic, al unor astfel de gesturi este evident inclusiv la nivel temporal: *timpul liturgic* este unul „comprimat", clădit pe transfigurarea liturgică a *timpului real* al desfăşurării evenimentului sacru.

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)

unui anumit „eveniment" biblic[15]) sunt corespondentele perfecte ale enunțurilor sintetice figurative, clădite pe evenimentul concret furnizat de textul biblic.

Astfel, Sfânta Masă (reprezentare, în cadrul liturgic, a realității secunde) întruchipează o *altă*... masă, anume Masa de la Cina cea de Taină (ÎCO 1992: 259), care, însă, prin taina liturgică săvârşită în prezența Sfântului Duh, ajunge „să se confunde" cu masa arhetipală; Sfântul Mir este „semnul darului Sfântului Duh"; prescurile în formă de cruce (aduse de credincioşi pentru Liturghie) amintesc Crucea pe care s-a răstignit Mântuitorul (ÎCO 1992: 246); Sfânta Evanghelie (la slujba Vohodului Mic) Îl întruchipează pe Iisus Însuşi, în timp ce luminile purtate înainte îl reprezintă pe Sfântul Ioan Botezătorul şi Înaintemergătorul, cel care a pregătit calea Domnului (ÎCO 1992: 251) ş.a.m.d.

În contexte de genul celor menționate, echivalarea *nu* este o simplă *identificare la nivel semantic* (de exemplu, Sfânta Masă = Masa de la Cina cea de Taină), ci *o echivalare realizată în virtutea unei interpretări* (a unei *semioze teologice*). Prin urmare, exemplele prezentate mai sus ar putea susține justețea unei eventuale *disocieri între o definiție semantică şi una semiotică*; astfel, în timp ce *definirea semantică* presupune evidențierea sensului sau sensurilor unui anumit termen (religios, în cazul discuției de față), într-o definiție-glosă[16], *definirea semiotică* implică o perspectivă mai complexă de abordare a unui anumit termen, văzut în calitate de *unitate conceptuală,* o unitate *dotată cu semnificație,* care se impune, în consecință, a fi *interpretată.* Parafrazându-l pe Coşeriu (2004: 329), care atribuie *semnificării* o sferă *superioară* celei specifice *sensului* (tocmai prin gradul de *sinteză* şi de *abstractizare* pe care aceasta îl presupune), am putea spune că, în contextul discuției noastre, aria specifică semioticii prevalează asupra celei semantice, întrucât domeniul predilect al unui manual de învățătură creştină (în opinia noastră, *un tip aparte de manual de semiotică*) este *semnificația*: cum altfel, dacă nu printr-un semnificativ grad de abstractizare şi de generalizare („operații" specifice metaforizării[17]), ar putea fi adus în scenă *timpul sacru,* în ipostaza sa

[15] Înțelegem termenul într-o accepție mai largă, ca „eveniment propriu-zis", dar şi ca „persoană" sau „obiect" având o anumită funcție în desfăşurarea evenimentului respectiv. În realitate, un anumit aspect nu se revelează în profunda sa semnificație decât în condițiile coroborării tuturor acestor „instanțe". De exemplu, un anumit obiect nu devine *semn* a ceva (în speță, al unei realități arhetipale) decât în virtutea unei acțiuni / a unui eveniment liturgic, astfel de obiecte fiind, deci, valorificate, în context liturgic, prin prisma gestualului; pe de altă parte, o anumită practică ritualică nu poate ignora astfel de „obiecte" şi „persoane (consacrate)" (vz. *supra* referirile noastre la Sfânta Masă).

[16] Vz., de exemplu: „*Proorocirile* sau *profețiile* sunt arătări [...] ale anumitor adevăruri [...] care privesc viitorul..." (ÎCO 1992: 18); „*Credința într-un singur Dumnezeu* sau *monoteismul*..." (ÎCO 1992: 50) ş.a.

[17] Considerăm că *modul de ființare a sacrului este prin excelență unul metaforic* (şi avem în vedere metafora ca figură semantico-conceptuală emblematică), afirmație susținută de însăşi natura intrinsecă a acestui univers semiotic-cultural, construit şi ființând dincolo de granițele obişnuitului, ale contingentului, ale firescului. De altfel, în literatura de specialitate (vz., de exemplu, dicționarele religioase), se vorbeşte despre *analogie* ca metodă teologică potrivit căreia *cunoaşterea lui Dumnezeu se exprimă prin comparații şi metafore*. Aspectul pledează în favoarea unei *alternative stilistice* de abordare a Divinului şi de apropiere de acesta.

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)

concretă de *timp liturgic?* Însă, este important de precizat în acelaşi timp faptul că *semanticul* şi *semioticul* fac adesea corp comun în textul catihetic, mai exact, semioticul venind să adâncească, într-o structură semnificativă de profunzime, definițiile propuse din unghi semantic:

> „*Descoperirea sau Revelația dumnezeiască este comoara de adevăruri pe care Dumnezeu a dat-o oamenilor*, ***pentru ca aceştia, cunoscându-L pe El, voia Lui şi lucrarea Lui, să-L cinstească după vrednicie, să-I împlinească voia şi prin aceasta să ne mântuiască***"" (ÎCO 1992: 8); „*Proorocirile sau profețiile sunt arătări prin viu grai sau prin scris ale anumitor adevăruri şi întâmplări care privesc viitorul,* ***pe care Dumnezeu le vesteşte prin aleşii Săi, în vederea mântuirii şi care se petrec întocmai***" (ÎCO 1992: 17); „'*Amin*' *înseamnă 'aşa să fie'* […], ***o pecete pe care o pune Biserica, arătându-şi hotărârea de a păstra această învățătură neştirbită, neschimbată şi fără niciun adaos***" (ÎCO 1992: 180) ş.a.

Cum se poate constata, nivelul *semiotic* implică o abordare din perspectiva *doctrinei specific creştine,* a principiilor sale (de pildă, în exemplele de mai sus, definițiile gravitează în jurul conceptului de „mântuire" sau al celui de „neschimbabilitate"[18] a Adevărului Primar). Abordarea semiotică nu este, desigur, epuizată printr-o astfel de definiție, care, cel mai adesea, se complică în manualul de cateheză prin recurgerea la structurile specifice *retoricii argumentative*[19].

2.3. EVENIMENTE ARHETIPALE – RITUALURI LITURGICE

Cât priveşte *metaforele gestuale propriu-zise,* acestea se regăsesc într-un număr impresionant în textul liturgic, aşa cum rezultă din datele oferite de catehismul creştin, unde *gestul liturgic* este relaționat în majoritatea covârşitoare a cazurilor cu *acte arhetipale.*

Astfel, *turnarea „căldurii" sau a apei calde în Sfântul Potir* – la pregătirea Sfintelor Daruri pentru împărtăşire – închipuie „căldura Duhului celui de viață făcător" (ÎCO 1992: 258), fiind o reprezentare metaforică gestuală a dublei naturi hristice, păstrate şi în moarte. *Ieşirea cu Sfânta Evanghelie* (şi, în egală măsură, citirea textului evanghelic) închipuie ieşirea Mântuitorului în lume, în scopul propovăduirii Evangheliei (ÎCO 1992: 251). *Ieşirea cu Sfintele Daruri* (Vohodul Mare) întruchipează ultimul drum făcut de Domnul din Betania în Ierusalim, înainte de Patimile şi moartea Sa, adică intrarea Sa triumfală în Ierusalim, unde trebuia să Se jertfească (ÎCO 1992: 253). *Oprirea preotului cu cinstitele Daruri* în mijlocul bisericii, unde face pomeniri, se face „după pilda tâlharului răstignit în dreapta lui Iisus, care a câştigat făgăduința raiului, pentru că a rugat pe Domnul: «Pomeneşte-mă, Doamne, când vei veni întru împărăția Ta!»" (ÎCO 1992: 253).

[18] Termen impus şi utilizat ca atare în terminologia teologică creştină.

[19] Aspect abordat pe larg de noi în Teleoacă (*Semiotica*, cap. *Retorică argumentativă-logică* vs *Stilistică oratorică-afectivă*).

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)

Aşezarea cinstitelor Daruri pe Sfânta Masă rememorează punerea în mormânt a Domnului (ÎCO 1992: 253). *Citirea unei bucăţi din Faptele* / *Epistolele Apostolilor* evocă trimiterea Sfinţilor Apostoli la propovăduire (ÎCO 1992: 252), în timp ce *scoaterea Sfântului Agneţ din prescură* (la slujba Proscomidiei) semnifică întruparea şi naşterea Domnului din Sf. Fecioară (ÎCO 1992: 249-250).

Cum am mai spus, un anume *act liturgic* (gest) nu poate fi descifrat în adevărata sa semnificaţie decât în strânsă legătură cu *obiectele* (*ritualice*) valorificate în actul respectiv. Astfel, *proscomidia* închipuie locul naşterii (Betleemul) şi al vieţii Mântuitorului, dinainte de Botez (Nazaret, Capernaum), în timp ce *discul* „ţine locul ieslei din staulul de vite în care a fost culcat Pruncul după Naştere" (ÎCO 1992: 249). În aceeaşi ordine de idei, *acoperămintele* sunt scutecele cu care a fost înfăşat Pruncul Iisus de către Magii de la Răsărit, *steluţa* desfăcută peste Sfântul Disc simbolizând steaua care i-a călăuzit pe magi spre locul naşterii.

2.4. POLISEMIA GESTUALĂ ŞI INDETERMINAREA SEMANTICĂ

Sunt situaţii în care decodarea unui anume gest liturgic corespunde identificării unor *semnificaţii multiple* (uneori, chiar... antitetice[20]), aspect posibil de analizat (şi) în relaţie cu *imprecizia / incertitudinea semantică*[21] specifică textului sacru şi care se constituie, pe de o parte, ca expresie a complexităţii (semnificative) unei scrieri de obârşie divină, pe de altă parte, a capacităţii (semnificative) limitate a instrumentului semiotic tipic uman (cuvântul sau gestul) de a acoperi sfera sacrului. În atari circumstanţe, cuvântul sau gestul fac trimitere (prin numire sau reprezentare) la o anume realitate, fără a o... epuiza însă la nivelul semnificaţiei sale profunde; avem a face, prin urmare, cu o *reformulare discursivă sau gestuală imperfectă,* recognoscibilă inclusiv la nivelul dezvoltării... relaţiilor *polisemantice*[22]. De fapt, incertitudinea, complexitatea se răsfrâng automat şi asupra literaturii de gradul doi care valorifică[23] textul sacru, în cazul nostru, textul liturgic şi cel catihetic. Astfel, gesturile care sunt performate în contextul unei slujbe oficiate astăzi (inclusiv obiectele ritualice implicate în actul respectiv) rememorează (într-un mod simbolic) „detalii" ale unor *ceremonialuri arhetipale*; în condiţiile în care aceste

[20] Vz. şi mai jos discuţia consacrată slujbei Proscomidiei.

[21] Am putea spune că *polisemia* este, în astfel de situaţii, marcă a unei *indeterminări semantice* verbale şi / sau gestuale (concept pe care îl definim în opoziţie cu *univocitatea semantică*).

[22] Aceasta, în contextul în care *un limbaj* (verbal, gestual etc.) *ideal* ar putea fi definit (printre altele) drept monosemantic (un limbaj al corespondenţelor perfect univoce între *semnificant* şi s*emnificat*).

[23] Îl iau drept model (voce autorizată), dar îl şi interpretează la nivel de învăţătură creştină (într-un text didactic, cum este catehismul) sau îl reprezintă liturgic, într-un cadru dramatic, scenic (textul liturghierelor), prin „transpunerea" în prezent a unor semnificaţii arhetipale ale sacrului. Specialiştii în domeniu au remarcat adesea această legătură fundamentală între textul *Sfintei Scripturi* şi celelalte texte „derivate": „*Toată slujirea este construită pe o bază biblică* (s.n.) şi, de aceea, necunoaşterea Scripturii duce la necunoaşterea slujirii divine, duce la ruperea evlaviei liturgice de sensul cel adevărat al 'legii rugăciunii' – al 'lex orandi' " (Schmemann, *Euharistia*, 79).

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)

„detalii", prin însăşi natura lor divină (rod al insuflării venite de la Duhul Sfânt), scapă unei interpretări univoce, monosemantice, riguroase la modul absolut (se sustrag, deci, unei înțelegeri raționale, cu mintea, singura cale de receptare a acestora fiind prin *credință,* ca dimensiune *afectivă* fundamentală a stării de religiozitate[24]), şi textele secunde sunt predestinate, mai mult sau mai puțin, aceluiaşi tip de valorizare.

Într-un asemenea context înțelegem, de pildă, ambivalența semantică / semiotică a actelor săvârşite la slujba Proscomidiei, care nu sunt numai *gesturi-semne ale Naşterii Mântuitorului,* ci, în egală măsură, şi ale *Răstignirii hristice.* În conformitate cu această decodare, *scoaterea Sfântului Agneț din prescură* (la slujba Proscomidiei) semnifică întruparea şi naşterea Domnului din Sf. Fecioară. Proscomidia închipuie locul Naşterii (Betleemul) şi al vieții Mântuitorului, dinainte de Botez (Nazaret, Capernaum) (ÎCO 1992: 249), dar şi Golgota sau locul Răstignirii; străpungerea Sfântului Agneț cruciş şi împungerea lui cu copia închipuie jertfa sângeroasă a Domnului, răstignirea Lui pe cruce, împungerea sfintei coaste cu sulița; vinul şi apa turnate în potir sunt semne ale Sângelui şi ale apei care au curs din sfânta coastă, iar potirul „înlocuieşte atât paharul de la Cină, cât şi vasul cu fiere şi cu oțet din care I s-a dat să bea Celui Răstignit" (ÎCO 1992: 249–250). Se ajunge în felul acesta (prin subsumarea unor semnificații / interpretări antonimice față de acelaşi gest) la o *echivalare oximoronică a contrariilor,* un paradox pe deplin inteligibil însă *în concordanță cu lectura din unghi creştin,* care implică în mod fundamental receptarea la nivel de semnificație profundă (a învățăturii religioase): *Naştere = Moarte* (naşterea firească, în plan uman este, cum ar spune Eminescu, „vis al morții eterne") şi (mai ales) *Moarte = Naştere* (răstignirea şi moartea hristică în perspectiva Învierii, deci a unei Noi Naşteri, o Naştere întru Cele de Sus; prin urmare, moartea, în perspectivă creştină, nu este dispariție, ci trecere spre Altceva, o poartă spre viața veşnică).

2.5. GESTUL LITURGIC ÎNTRE CONSERVATORISM ŞI INOVAȚIE

În alte cazuri, un anumit gest arhetipal a fost abandonat sau a suferit anumite transformări, aceasta, de regulă, în acord cu o anumită *evoluție a sistemelor în plan axiologic* (moral-afectiv, politic, religios).

Astfel, *Taina Mirungerii,* una dintre cele şapte taine creştine (ÎCO 1992: 144–145), se săvârşea la început (epoca apostolică) atât prin *punerea mâinilor* (act sacru ce nu putea fi performat decât de către apostoli), cât şi prin *ungere* (Fapte 8, 16–17; Efeseni 1, 13; 4, 30; II Corinteni 1, 21-22; I Ioan: 2, 20, 27, *ap.* ÎCO 1992, *loc. cit.*). Mai târziu însă, *odată cu răspândirea creştinismului*, aspect „care nu mai

[24] În perspectivă creştină, credința este principala cale de accedere la cunoaştere. Acel *Crede ca să înțelegi*!, formulat de Sfântul Augustin, este şi „motto-ul" manualelor de învățătură creştină ortodoxă, în conformitate cu care „Prin dreapta credință se realizează cunoaşterea lui Dumnezeu şi a adevărului Său şi tot prin credință ne ridicăm la măsura vârstei deplinătății lui Hristos (Efeseni 4, 13) şi la starea desăvârşită şi duhovnicească" (ÎCO 1992: 47).

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)

îngăduia mersul apostolilor aşa departe şi pentru prea mulţi botezaţi" (ÎCO 1992: 150), primul gest ritualic a fost abandonat[25], taina respectivă performându-se exclusiv prin ritualul ungerii cu Sf. Mir[26] de către preot, prin analogie cu ritualul consemnat în *Vechiul Testament,* în care preoţii şi profeţii, ungând cu untdelemn, invocau binecuvântarea dumnezeiască.

Ne vom referi în cele ce urmează la ritualul aşa-numitei *sărutări sfinte* sau *a păcii*, gest evocat în *Sfânta Scriptură* (Romani 16, 16; I Corinteni 16, 20; I Petru 5, 14, *ap*. ÎCO 1992: 254)[27], unde este pus în relaţie cu cuvintele adresate de Iisus Sfinţilor Apostoli: „Poruncă nouă vă dau: ca *să vă iubiţi unul pe altul* (s.n.)..." (Ioan 13, 34 şi 15, 12). În vechime, credincioşii din biserică, urmând porunca Sfinţilor Apostoli, îşi dădeau *sărutarea păcii*: bărbaţii se sărutau şi se îmbrăţişau între ei şi femeile între ele, *în semn de* iubire şi de împăcare. Acest ritual avea, mai exact, menirea de a descoperi credincioşilor că nu puteau intra în comuniune cu Dumnezeu dacă nu erau uniţi in iubire cu ceilalţi membri ai Bisericii; prin acest gest, fiecare aparţinea celuilalt şi tuturor; cel de lângă tine nu mai era un străin sau un duşman, ci un frate. Cu timpul însă, această practică a fost părăsită, fiind performată *exclusiv* de către preoţii din altar care, dacă sunt mai mulţi, se sărută unul cu altul pe umeri[28].

Ca şi în situaţia semiotică descrisă anterior (*Taina mirungerii*)[29], şi în acest caz avem un exemplu de *scindare a unui act ritualic* (în condiţiile simplificării gestului liturgic primar): gesturi distincte ajung să actualizeze – în diacronie[30] – aceeaşi semnificaţie (cel puţin, aşa par a susţine „substituţia" unui gest prin altul, respectiv canonizarea gestului nou).

Aşa stau lucrurile văzute... oarecum la suprafaţă. O analiză mai profundă ne conduce însă spre o altă ipoteză, conform căreia practica *sărutului păcii* a putut fi supusă, cu trecerea timpului, unor *inovaţii* care au acţionat în acord cu o *valorizare semiotică distinctă* de cea anterioară, formulare care implică *admiterea inovaţiei inclusiv la nivel profund, de semnificaţie.* Ceea ce înseamnă că, într-o astfel de situaţie, nu mai vorbim despre gesturi distincte având aceeaşi semnificaţie, ci despre *două practici gestuale conotate diferit inclusiv în planul conţinutului*, mai exact *la nivel conceptual.*

Cum s-a putut desprinde şi din remarcile noastre de mai sus, *inovaţia* a cuprins mai multe aspecte: 1. restrângerea gestului la un tip aparte de actanţi şi

[25] *Punerea mâinilor* este însă un ritual săvârşit la hirotonire (ÎCO 1992, *loc. cit.*).

[26] Prin urmare, într-un context specific, acest gest ritualic a ajuns „să acopere" singur aria de semnificaţie în care, iniţial, era implicat şi un alt act.

[27] Cf. „Salutaţi pe toţi fraţii cu *sărutare sfântă*".

[28] Momentul acestei „inovaţii" este plasat cronologic aproximativ în sec. al XI-lea.

[29] Şi în opoziţie cu situaţia semiotică discutată pentru *slujba Proscomidiei* (un gest – mai multe valorizări la nivel de semnificaţie).

[30] Cu rezervele impuse de observaţiile formulate *infra* şi care susţin posibilitatea de supravieţuire până astăzi a *sărutului păcii*, în forma sa primitivă, în unele zone româneşti conservatoare.

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)

experimentatori (credincioşi şi clerici) şi, de aici, exclusiv la mediul clerical, în contextul în care diaconul îndeamnă „Să ne iubim unii pe alţii!”, enunţ-ecou al vorbelor rostite de Iisus; 2. modificări ale structurii gestuale primare (sărutarea pe obraz şi îmbrăţişarea sunt substituite printr-o simplă sărutare pe umeri); 3. prevalența sufletescului asupra actului propriu-zis (gestul actanțial); aşa cum este formulat astăzi, acest îndemn la iubire reciprocă reflectă mai mult îndemnul la *o stare sufletească* (exprimată printr-un vozglas / ecfonis) decât *o acțiune în sine*, aspect ilustrat chiar de conținutul modificat al chemării („*Îmbrățișați-vă* unul pe altul!” devine „*Să ne iubim* unul pe altul!”), formulă ce denotă inclusiv o schimbare a statutului enoriaşului, care, din agent, devine mai degrabă experimentator[31].

Sunt inovații formale relevante fără îndoială pentru o serie de „deplasări” la nivel de semnificație, pe care le putem cataloga chiar în termenii unor *distorsionări semantice,* produse în contextul unei tentative de *reformulare… eşuate*. Conceptul (*distorsionare semantică*) se susține având în vedere faptul că actul „rezultat” *nu mai are puterea de a acoperi sfera originară de semnificații*: *iubirea reciprocă*, aşa cum acest concept a fost propovăduit de Hristos (şi, ulterior, prin apostolii Săi), este deturnată de la semnificația sa autentică, prin restrângerea, nu tocmai obiectivă, a gestului în discuție la oficianții slujbei religioase, or *sărutul păcii* include, prin definiție, pe *toată* lumea, întreaga adunare / Biserică. Cum se exprimă Schmemann (*Euharistia,* 2), se ajunge la o separare a clerului ca fiind consacrat, de mirenii neconsacrați, separare creată, de altfel, în opinia aceluiaşi autor, şi prin instituirea altor „rânduieli” liturgice, de exemplu, citirea rugăciunilor în taină, în şoaptă, practic prin îndepărtarea enoriaşilor de la împărtăşanie. Ruptura s-a produs nu numai între cele două tipuri de actanți (clerici şi enoriaşi), ci chiar în interiorul adunării de credincioşi. *Discontinuitatea* la nivel de semnificație (dincolo de gestul exterior, văzut) este evidentă inclusiv în ceea ce Schmemann numeşte „evlavia limitată la individ”, *specifică timpurilor liturgice moderne,* sentiment / atitudine responsabilă de separarea noastră egoistă de adunare (Schmemann 2010: 64). Este contextul în care Schmemann îşi dezvoltă teoria conform căreia la baza acestei inovații ar sta aşa-numitul „naționalism ortodoxist ideologic”, vinovat de a pune apartenența la un anume neam mai presus de unitatea întru Hristos şi de a face din națiune, iar nu din Hristos, centrul de greutate al credinței. Acest naționalism, care a abolit acea „frățietate întru Hristos”, ar fi, prin urmare, principalul responsabil de îndepărtarea de Tradiție şi de denaturarea unui ritual sacru. Argumentația este formulată pornind de la semnificația conceptului de *iubire creştină*, aşa cum acesta

[31] Este interesant de menționat că, la începuturile sale, acest ritual era predominant gestual; după mărturia unor manuscrise, acțiunea aceasta se săvârşea chiar fără vozglas: după enunțarea păcii, urma indicarea acțiunii de sărutare care se săvârşea. În acest fel, este evident – cum se întâmpla adeseori în istoria slujirii divine – că vozglasul a rezultat din acțiune, ulterior fiind treptat limitat la altar (Schmemann 2010).

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)

este definit în *Evanghelie*: „Să iubiți pe vrăjmaşii voştri". Cuvintele acestea cuprind o chemare nemaiauzită, anume de *a iubi pe aceia pe care de fapt nu-i iubim.* În chemarea „să ne iubim unul pe altul cu sărutare sfîntă" este vorba nu despre iubirea noastră personală, naturală, umană, cu care într-adevăr nu putem iubi pe cel „străin" sau pe „vrăjmaş" până nu va deveni „ceva" sau „cineva" pentru noi, ci este vorba de *Iubirea lui Hristos,* acea „minune veşnică, care transformă şi pe cel Străin în frate, […], căci destinația Bisericii constă în a birui înfricoşătoarea înstrăinare pe care diavolul a introdus-o în lume şi care l-a pierdut şi pe el" (Schmemann, *Euharistia,* 143). Într-un asemenea context, cu totul şi cu totul particular, *bucuria* însăşi este *redimensionată semantic în concordanță cu noua ordine semiotică* (*hristică*), ea rezidând tocmai în această *comuniune.*

Pledoaria lui Schmemann este fascinantă şi perfect îndreptățită din multe puncte de vedere. Autorul citat are, fără îndoială, dreptate când vorbeşte despre *deturnarea gestului liturgic de la semnificațiile originare* (circumscrise conceptului de *iubire creştină*), prin urmare, când acceptă că inovația formală (un *nou cod semnificant*) şi-a asociat o inovație în planul semnificației. Ceea ce ne-a convins mai puțin este teoria propusă de Schmemann, în conformitate cu care responsabil fundamental pentru aceste inovații ar fi aşa-numitul „naționalism ortodoxist ideologic"[32]: identificarea aceluiaşi tip de distorsionări / deturnări de la semnificația originară şi *în alte medii confesionale decât cel ortodox* (de exemplu, în spațiul religios catolic, vz. *infra* nota 1) ar putea reprezenta un contraargument la teoria lui Schmemann. Mai degrabă, putem admite (cum, de altfel, Schmemann însuşi o recunoaşte) *o valorizare semiotică distinctă, specifică epocilor moderne*, care au evoluat (inclusiv) în sensul cultivării *individualului*. Aspectul menționat ar putea fi expresia unei *crize a societății moderne*, în contextul redefinirii valorilor individuale şi colective, în direcția promovării celor dintâi. Din perspectiva celor spuse, „solilocul" depăşeşte cadrul strict religios, cuprinzând şi alte domenii ale vieții cultural-spirituale, contexte în care omul modern se defineşte ca ființă, mai degrabă, solitară decât colectivă.

Inovația pe care o discutăm a fost pusă în relație şi cu alte aspecte. Astfel, foarte adesea, a fost invocat un factor obiectiv, anume încercarea de a evita dezordinea provocată de executarea acestui gest în timpul Sfintei Liturghii; prin urmare, dispariția acțiunii (gestul sărutării şi al îmbrățişării) ar fi fost cauzată de numărul în creştere al celor prezenți, de apariția adunărilor numeroase în locaşuri mărețe, unde nu se cunoşteau unii pe alții şi unde cultul acesta ar fi fost, probabil, doar o simplă formalitate.

[32] Ritualul, în forma sa autentică, originară, s-ar fi păstrat până în prezent în practica liturgică a nestorienilor, a copților şi a armenilor, care nu au fost supuşi unor astfel de influențe (Schmemann 2010).

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)

Cât privește spațiul religios catolic, inovația a fost legată (și) de inițiativele *franciscanilor* de la sfârșitul sec. al XIII-lea[33].

În conformitate cu observațiile care figurează în manualul de învățătură creştină ortodoxă (ÎCO 1992: 254), am putea califica o inovație de genul celei pe care o discutăm drept *fapt semiotic de sistem*, mai exact, element component al *sistemului canonic creştin ortodox* (*actual*), impus şi perpetuat ca atare, iar nu o simplă *variantă pragmatică*, ci *invarianta* delimitată pornind de la un text *fondator* (anume, textul sacru), dar constituită, în acelaşi timp, printr-o oarecare opoziție față de acesta, în virtutea circumscrierii sale unui *sistem semiotic propriu* (sistem ce s-a putut constitui, la un moment dat, cum am văzut, prin intervenția unor factori de ordin religios, moral-afectiv sau politic).

Aspectul menționat nu ar trebui însă să scoată din discuție (în sensul interzicerii sale din cadrul slujbelor liturgice) practica creştină originară a *sărutului păcii,* care, se pare, a supraviețuit în unele regiuni româneşti mai conservatoare[34], de exemplu, în Transilvania şi la sud de Carpați, unde există obiceiul ca cei tineri să le sărute celor în vârstă mâinile, sărutarea fiind urmată de îmbrățişarea lor, bărbați cu bărbați şi femei cu femei[35]. Aceasta cu atât mai mult cu cât nu există – după cunoştințele noastre – o hotărâre a Sfântului Sinod care să interzică acest ritual.

Ne aflăm astfel în fața unei situații oarecum paradoxale, în care un gest ritualic, reînnoit structural şi conceptual, deturnat, de fapt, de la semnificația sa primordială, autentică, a ajuns să dețină un statut privilegiat (respectiv, să ființeze / să se definească în calitate de fapt de sistem, ca invariantă, consfințită canonic şi unanim acceptată), în timp ce gestul arhetipal (în structura şi semnificația sa) supraviețuieşte ca simplă *variantă pragmatică… regională*[36]. Este un exemplu care

[33] Moment în care *sărutul păcii* a fost înlocuit cu o simplă îmbrățişare între clerici, iar credincioşilor celebrantul a început să le trimită spre sărutare mai întâi patena sau o carte liturgică (evangheliarul, misalul), apoi un instrument confecționat anume cu această destinație numit *osculatorium* sau *lapis* (piatră) *pacis* sau *tabula pacis*. Către sfârşitul Evului Mediu, dat fiind că separația dintre bărbați şi femei nu se mai respecta, iar circulația obiectului de sărutat dădea naştere la dezordine şi glume, el a fost aşezat într-un loc în biserică şi cine voia mergea să-l sărute. Apoi a ieşit complet din uz, rămânând doar îmbrățişarea clericilor la Liturgia solemnă. După ultima reformă liturgică, *semnul păcii în liturgie nu mai este obligatoriu,* iar forma în care se dă este stabilită de Conferința episcopală (pentru mai multe informații, a se vedea *templulmasonic.blogspot.com/2010/05/simbolul-**sarutului**.htm*).

[34] Contrar informațiilor furnizate de textul catihetic.

[35] Vz. observațiile Sfântului Calinic (ap. ro.netlog.com/sfantul_calinic/blog/blogid=889130).

[36] În realitate, *inovația* respectivă este expresia unei *variante pragmatice,* mai exact o structură (liturgică) derivată dintr-o alta, primară, arhetipală, dar care a ajuns, mai mult sau mai puțin paradoxal, să se integreze în sistem, deci să reprezinte (astăzi) *invarianta* prin raportare la care se definesc eventualele *variante* (regionale). Conceptul de *variantă pragmatică,* aşa cum acesta este definit în studiile de specialitate, cu privire la sfera semnelor non-verbale (cf. „gest care se îndepărtează de canonic, fără ca acest aspect să se asocieze cu modificări fundamentale la nivel de conținut / semnificație" (Dumas 2010)) nu este reflectat decât parțial în cazul studiat de noi, având în vedere profunda mutație semantică suferită în diacronie de o structură ritualică primară. Pe de altă parte, atribuirea (prin forța împrejurărilor) acestui statut tiparului ritualic originar (conservat astăzi regional) este mai degrabă improprie, în condițiile în care acest tipar a constituit baza dezvoltării unei anumite inovații, mai exact, invarianta prin raportare la care s-a construit o a doua structură.

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)

pare a susține *caracterul implacabil al evoluției sistemelor de valori,* chiar şi într-un domeniu atât de fidel tradiției cum este cel religios. De bună seamă că cercetări mai aprofundate ar putea evidenția şi alte aspecte relevante în acelaşi sens.

SURSE

ÎCO 1992 = *Învățătură de credință creştină ortodoxă,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.

BIBLIOGRAFIE

Borțun, Dumitru, Silvia Săvulescu, 2005, *Analiza discursului public,* Bucureşti, curs universitar SNPSA [Şcoala Națională de Studii Politice şi Administrative, Facultatea de Comunicare şi Relații Publice „David Ogilvy"]. Online: http://www.ro.scribd.com/doc/12412595/analiza-discursului-public), site consultat în perioada ianuarie-aprilie 2012.

Chandler, Daniel, 2002, *Semiotics*: *The Basics*, London, Routledge. Online: http://www.gendocs.ru/docs/17/16934/conv_1/file1.pdf), site consultat în iulie-august 2012.

Coclici (Telescu), Adina Elena, 2011, „O perspectivă semiotică asupra parabolei biblice", comunicare la Conferința Națională *Text şi discurs religios,* ediția a IV-a, Iaşi, 10-12 noiembrie 2011. Online: http://www.usv.ro/.../display_papers_prezentate.php?num=14&year, site accesat în luna iunie 2012.

Coşeriu, Eugeniu, 2004, „Determinare şi cadru", în Eugeniu Coşeriu, *Teoria limbajului şi lingvistica generală. Cinci studii,* Bucureşti, Editura Enciclopedică, p. 287-239.

Dumas, Felicia, 2010, *Gest şi expresie în liturghia ortodoxă. Studiu semiologic,* Iaşi, Institutul European.

Eco, Umberto, 1982, *Tratat de semiotică generală* (Traducere de Anca Giuresu şi Cezar Radu), Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică.

Eliade, Mircea, 1993, *Jurnal,* Bucureşti, Editura Humanitas, vol. I.

Evdochimov, Paul, 1996, *Arta icoanei,* Bucureşti, Editura Meridiane.

Fârte, Gheorghe-Ilie, *O analiză logico-semiotică a discursului jurnalistic*, http://www.filozofie.3x.ro/Gheorghe_O%20analiza_logico_semiotica_a_discursu., site accesat în luna mai 2012.

Schmemann, Alexandre, *Euharistia*. Online: http://www.scribd.com/.../Euharistia-Taina-Imparatiei-Alexandre-Schmema, site accesat în luna iulie 2012.

Schmemann, Alexandre, 2010, „Părinți şi învățători, Războiul nevăzut. Despre sensul poruncii celei noi a iubirii şi despre 'sărutarea pacii' din *Liturghie*", în ciclul *Hrana duhului. Predici şi cuvinte de folos.* Online: http://www.razbointrucuvant.ro/.../parinti...invatatori/par, site accesat în luna iulie 2012.

Stăniloae, Dumitru, 1995, *Mica Dogmatică Vorbită*. *Dialoguri la Cernica,* Sibiu, Editura Deisis.

Teleoacă, Dana-Luminița, 2012a, „Strategii discursive în rugăciunea creştină" (conferință Academia Română, 22 martie 2012).

Teleoacă, Dana-Luminița, 2012b, „Construcție vs deconstrucție în textul biblic modern", comunicare la Simpozionul internațional *Tradiție / inovație – identitate / alteritate*: *paradigme în evoluția limbii şi culturii române,* Iaşi, 18-19 septembrie 2012.

Teleoacă, Dana-Luminița, *Semiotica discursului religios. Probleme de poetică, stilistică şi retorică* (lucrare în curs de elaborare) [*Semiotica*].

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)

METASEMIOTIC FUNCTION AND GESTURAL METAPHOR IN RELIGIOUS TEXT / CONTEXT

(*Abstract*)

The codes that are used during speech acts are not exclusively verbal – as the Jakobson's metalingual function might indicate. That is why some researchers suggested the so-called *metasignal function.* This function not only refers to what is covered by "linguistics", but also to all signs relevant to a speech act, to everything assumed by the "signifier-signified" relationship, including gestures. In the present article we wish to support the ideas above: the religious text chosen, which is a catechetical handbook (for Christian orthodox users), aims not only at decoding formally and semantically at the word level, but also at finding the meaning of non-verbal codes (even of para-verbal ones) that go with the verbal. In this article, we shall refer to some rituals – mainly gestural – performed in the public Christian Orthodox Mass.

Cuvinte-cheie: *funcţie metasemică, metaforă gestuală, intertextualitate, reformulare, definiţie semantică* vs *definiţie semiotică*.

Keywords: *metasemic function, gestural metaphor, intertextuality, reformulate, semantic definition* vs *semiotic definition*.

Institutul de Lingvistică al Academiei Române
,,Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti"
Bucureşti, Calea 13 Septembrie nr. 13

BDD-A20039 © 2014 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 16:57:23 UTC)