

# Acatistul – structuri stilistico-poetice. Rugăciunea și întâlnirea în interval

Ilie MOISUC

„Cuvînt bun răspuns-a inima mea; grăi-voi cîntarea mea împăratului.  
Limba mea este trestie de scriitor ce scrie iscusit.”

Psalmul 44

*Les particularités structurelles et expressives des textes religieux peuvent s'expliquer par une articulation sui-generis des instances qui organisent tout acte de communication – l'émetteur, le récepteur, le texte et le contexte.*

*Dans l'étude **L'Hymne acatiste – notes sur la structure stylistique et poétique**, on analyse la configuration sémiotique (au sens de Charles Morris) d'une catégorie textuelle particulière (l'hymne-acatiste) dans ses rapports dynamiques avec le code linguistique et avec la finalité spirituelle du texte. Les principaux aspects de l'investigation critique portent sur les limites du modèle communicationnel en ce qui concerne la compréhension de la structure formelle et expressive de l'hymne-acatiste, la tension texte-discours au niveau de cette forme arhitextuelle, et, finalement, la dimension exemplifiante et exemplaire de l'hymne-acatiste du point de vue du rapport entre le style et la vision à l'intérieur des textes qui thématisent l'aspiration de l'être vers le sacré avec des moyens linguistiques.*

## **I. „Vai vouă, cărturarilor și fariseilor fățarnici!”**

Atît prin presupuzițiile ideologice care îl articulează, cît și prin orientarea speculativ-generalizantă, discursul științific este un discurs arrogant. Nu există pentru el limite, orice aspect al realității putînd fi transformat într-un obiect al investigației analitice; chiar și atunci cînd cunoașterea își recunoaște limitele, neputința ei îmbracă forma unui discurs care își teoretizează propria imposibilitate. Restrîngînd perspectiva asupra unei variante funcționale a discursului științific și anume știința textului, ca formă de interogație asupra formelor și posibilităților de existență ale oricăror manifestări textuale, putem remarca că ea funcționează hegemonic și cu pretenții de exhaustivitate la nivelul cîmpului de cercetare. Cu alte cuvinte, nu pare să existe vreo manifestare textuală care să nu poată fi aproximată științific. De la zgîrieturile de pe scoarța copacilor, de tipul  $x+y = \text{love}$ , și rețetele culinare sau prospectele farmaceutice, pînă la cele mai elaborate poeme sau eseuri

filosofice, totul poate fi analizat din perspectivă textual-semiotică, chiar dacă rezultatele obținute vor fi inegale ca importanță euristică.

Întrebarea spre care converg generalitățile de mai sus, legate de orgoliul totalizant al abordărilor metatextual științifice, este aceea despre relevanța și rezultatele unei analize „științifice” a textelor religioase, în strânsă legătură cu personalitatea analistului. Se știe de mult timp deja, cercetătorul și obiectul cercetat nu sînt două entități total distincte unul de celălalt; cu atît mai importantă devine această relație în cazul unui cercetător pentru care domeniul cercetării îi este familiar din alte contexte decît cele impuse de activitatea științifică. Mai exact, cum poate înțelege științific *Tatăl nostru* un creștin practicant care rostește zi de zi această rugăciune? Cît de importantă este, în acest caz, grila ideologică a interpretului? Cu ce preț se poate el desprinde de modul curent de considerare a rugăciunii? Ce se cîștigă și ce se pierde prin transformarea rugăciunii din mijloc de comunicare cu Divinitatea în obiect al analizei „stilistico-poetice”? Deoarece textul comunicării noastre va răspunde indirect tuturor acestor întrebări, ne vom mulțumi, în această parte introductivă, să prezentăm un singur efect al *schimbării atenției* de la rugăciunea-practică la rugăciunea-obiect-de-studiu.

Este vorba despre ciudata stare de dedublare pe care o trăiește interpretul în momentul în care citește o rugăciune pe două registre de receptare simultane: o receptare/ actualizare participativă, în acord cu *intentio operis*, și una distanțat-critică, suspicios-pragmatică, preocupată mai puțin de text și mai mult de profitul științific de pe urma acestuia. Deși într-un fel situația aceasta este specifică oricărei relații critice care trece de la limbajul textului la propriul limbaj (Cf. Barthes, 1987), în cazul analizei unui text sacru, dedublarea este mai dramatică, însoțită de senzația futilității și zădărniciiei actului critic însuși. Spre deosebire de textul literar, pe care analiza, departe de a-l sărăci sau amputa, cum cred unii adepții ai inefabilismului poetic, îl încarcă cu sens, prin actualizarea potențialităților semantice, textul sacru pare a-și pierde din profunzime în momentul cînd devine obiect de cercetare. Ca și albatrosul baudelairian, el este măreț în înălțimile duhovnicești ale relației credinciosului cu Divinitatea, dar devine demn de milă sub privirea scrutătoare „*ce nimica nu visează*” a poeticianului interesat de articulații textuale, de izotopii, de funcții lingvistice etc.

## II. „Îndrăzniți, eu am biruit lumea”

În ciuda acestei subiective dări de seamă asupra limitelor și limitărilor omenești ale unei analize stilistico-poetice a rugăciunii, lucrarea noastră își asumă întru totul exigențele unei atari perspective metodologice, în speranța că vom putea lămurii, cu ajutorul ei, funcționarea textual-discursivă a unei structuri generice specifice și anume acatistul, subspecie a rugăciunii, formă de bază a deschiderii umane spre orizontul sacrului.

În contextul tradiției ortodoxe, acatistul reprezintă un „imn de mulțumire și [o] slujbă bisericească în cinstea Mîntuitorului, a Fecioarei Maria și a unor sfinți” (Stoian, 1994: 16). Este alcătuit dintr-o suită de rugăciuni codificate formal, rostite

fie în cadrul Slujbelor religioase de către Preot înainte de Sfânta Liturghie, în fața icoanei sfințului celebrat în ziua respectivă, fie de credincioși într-un cadru privat. Ceea ce trebuie subliniat încă de la început este puternica ancorare discursivă a acestei forme textuale. Textul în sine nu devine relevant decât în măsura în care se actualizează ca discurs<sup>1</sup>, decât atunci când este asumat contextual de un locutor, fie individual, fie colectiv (când vocea preotului substituie metonimic comunitatea liturgică) sub forma adresării directe către Divinitate. Abia în acest moment *textul* devine *rugăciune*. Din punct de vedere funcțional, rugăciunea presupune stabilirea unei relații de comunicare<sup>2</sup> între două spații distincte ontologic: lumea profană, înscrisă într-un orizont al risipirii și inconsistenței existențiale, și lumea Sacrului, spațiul unde ființarea își descoperă rostul și împlinirea.

Chiar dacă din perspectiva finalității rugăciunile pot fi de cerere, de laudă și de mulțumire<sup>3</sup>, ele au în comun stabilirea unei comunicări asimetrice, atât din cauza decalajului ontic dintre poliul actului comunicativ, cât și din cauza naturii diferite a mesajelor venind dinspre cei doi poli; credinciosul comunică prin *limbajul* verbal, gestual și atitudinal, însă răspunsul pe care îl așteaptă din partea receptorului sacru este unul de tip translingvistic, existențial-revelator, exprimat adeseori în termeni metaforici, ca în cazul psalmilor: „*Mîntuiește-mă, Dumnezeule, că au intrat ape pînă la sufletul meu. Afundatu-m-am în noroiul adîncului, care n-are fund. Intrat-am în adîncurile mării și furtuna m-a potopit (...) Dumnezeule, întru mulțimea milei Tale auzi-mă, întru adevărul milei Tale. Mîntuiește-mă din noroi, ca sa nu mă afund; izbăvește-mă de cei ce mă urăsc și din adîncul apelor.*” (Psalmul 68). În ciuda acestei asimetriei structural-funcționale, suportul rugăciunii rămîne limbajul<sup>4</sup>. Prin cuvîntul izvorît din credință se înalță duhovnicește cel care se roagă, declanșînd, prin același cuvînt, mișcarea descendent învăluitoare a Divinului, care coboară hierofanic în cercul strîmt al existenței omenești. Astfel sacrul și profan par a se întîlni în *intervalul* unui spațiu al discursului care ridică omul spre Dumnezeu și atrage Dumnezeirea spre oameni.

Din perspectiva noastră, construirea acestui cîmp al intervalului, specific existenței religioase reprezintă aspectul cel mai important al unei investigații stilistico-poetice a rugăciunii în general<sup>5</sup>, și a acatistului în special. Ce ne

---

<sup>1</sup> Pentru relația text-discurs, vezi Adam (1999: 34-42).

<sup>2</sup> Una dintre cele mai substanțiale abordări a dimensiunii comunicative a fenomenelor cultice ortodoxe o reprezintă cartea Felicie Dumas, *Gest și expresie în Liturghia ortodoxă. Studiu semiologic*, Editura Institutul European, Iași, 2000.

<sup>3</sup> Cf. Evdokimov (1996: 31); la aceste trei forme ipostaziate exemplar în *Rugăciunea Domnească*, se mai adaugă și rugăciunea de mijlocire, cf. Bria (1994: 339).

<sup>4</sup> Prin această afirmație ne păstrăm în limitele unei practici religioase elementare, este adevărat că de la un anumit nivel de dezvoltare spirituală, rugăciunea se poate desprinde de suportul său lingvistic. Vezi în acest sens cele șapte trepte ale rugăciunii sintetizate de Părintele Cleopa: „rugăciunea buzelor și a limbii”, „rugăciunea minții”, „rugăciunea inimii”, „rugăciunea de sine mișcătoare”, „rugăciunea cea văzătoare”, „rugăciunea în extaz” și „rugăciunea duhovnicească”, în Cleopa, 2003.

<sup>5</sup> Cf. Pleșu (2007: 154): „Rugăciunea și lauda sînt ocupații caracteristice pentru cei aflați, ca oamenii și ca îngerii, în condiția intervalului”.

interesează este modul în care textul acatistului, la nivel macro și microstructural, prilejuiește și găzduiește întâlnirea dintre două lumi, cum prin comunicare se ajunge la comuniunea „în duh și adevăr”. Pentru a înțelege mecanismul de funcționare a acatistului, ne vom plasa investigația la nivelul dinamicii efectelor de lectură declanșate de această structură textuală.

Dacă ar fi să formalizăm relația de comunicare de la baza acatistului, aceasta ar cuprinde două serii de instanțe discursive: pe de o parte există credinciosul, cititorul empiric care se roagă unei entități transcendente, Dumnezeu, Sfânta Fecioară sau Sfinții. Acestor instanțe extratextuale corespund instanțele intratextuale desemnate pronominal prin persoanele întîi („eu, păcătosul”) și a doua („Tu, Doamne”, „Tu, Preacurată Maică”, „Tu, sfință Paraschiva”). În fond eul care vorbește în acatist este un **rol** pe care creștinul și-l însușește printr-un pact de identificare în speranța că instanța extratextuală căreia se adresează să se identifice cu **rolul**, cu imaginea pe care textul o construiește. Acest pact de identificare ce stă la baza Acatistului și, probabil, la baza oricărei rugăciuni, poate fi formulat astfel: „Eu, Ilie Moisuc, ființa care îngenunchează în fața icoanei sfîntului Nicolae îmi asum tot ce spune despre sine acel eu din Acatistul închinat Sfîntului, în speranța că Sfîntul care ascultă rugăciunea mea să Se identifice cu imaginea pe care Acatistul i-o articulează”. Astfel, dacă în text persoana întîi, singular și plural, se caracterizează prin trăsătura semică /nevrednicie/, cel care citește Acatistul va interioriza această caracteristică, așteptîndu-se ca receptorul extratextual să accepte la rîndul său trăsăturile propuse de text (/bunătate/, /milă/, /promptitudine în ajutor/ etc.).

Acest pact textual-pragmatic se înscrie, în cazul multor Acatiste, într-un orizont de așteptare structurat de imaginarul social al ortodoxiei. Se produce astfel o specializare funcțională care „selectează” cititorii și orientează lectura. În unele cărți de rugăciuni, unele Acatiste sînt flancate paratextual de specificarea domeniului de eficiență: Acatistul Sfîntului Mina se citește **pentru** „descoperirea furtului”, Acatistul Sfîntului Sfințitului Mucenic Ciprian se citește **pentru** „izbăvirea de farmece, vrăji, deochiuri și alte lucrări diavolești”, Acatistul Sfinților Părinți Ioachim și Ana este folositor „**pentru** căsătorie, pentru naștere de prunci și pentru întemeierea unei familii binecuvîntate de Dumnezeu”, Acatistul către Prea Sfîntul și de viață făcătorul Duh este „aducător de multă înțelepciune, luminarea minții, învățătură și reușită la examene”, iar Acatistul Sfîntului Modest se citește **pentru** „ocrotirea gospodăriei, animalelor și holdelor”.

Prin asemenea indicații paratextuale se amorsează un efect de prelectură care va înlesni însușirea rolului propus de text („ființa dornică de izbăvirea de vrăji”, „omul îngrijorat de soarta gospodăriei, animalelor și holdelor sale”) și se configurează un cîmp de expectanță pe care se va clădi *intervalul*, spațiul de comunicare cu Sacrul. În continuitatea acestui consens „pragmatic” (fericita întâlnire a cererii/ nevoii spiritual-empirice cu oferta duhovnicească, pentru a utiliza vocabularul de tip mercantil care dă seama de nivelul de suprafață al relației cu Divinitatea în procesul rugăciunii), textul propriu-zis al Acatistului dramatizează

acea „regăsire în contiguitate” a celor două dimensiuni aparent inseparabile, Dumnezeu și umanitatea „una printr-o sacrificială mișcare coborâtoare (kenoză), cealaltă, prin asceză rugătoare”<sup>6</sup>.

Pentru a ilustra modul cum Acatistul *pune în scenă* această întâlnire în **imaginal** a duhului credinciosului rugător cu Ființa sacră adorată, vom analiza raportul dintre rolurile textuale propuse de Acatist și implicațiile extratextuale ale acestui raport, folosind ca suport Acatistul Sfântului Nicolae.

Atît partea laudativă, cît și partea de cerere (cf. Guia, 2007), se actualizează sintagmatic printr-o structură dialogal-imnică bazată pe imperative și vocative, ele însele construcții gramaticale ale co-prezenței, articulîndu-se așadar un spațiu al discursului în sensul pe care Emile Benveniste îi dă acestui termen<sup>7</sup>. După lingvistul francez, omul își apropiază lumea prin limbaj și tot prin limbaj se instituie pe sine ca subiect, înțelegînd instituirea de sine atît gnoseologic (vezi raportul modelator dintre limbă și gîndire), cît și ontologic, prin ieșirea din narcisismul originar și oglindirea ca pierdere și regăsire în alteritate: „*c'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d'«égo».* (...) *Le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme sujet, en renvoyant à lui-même comme je dans son discours. De ce fait, je pose une autre personne, celle qui, tout extérieure qu'elle est à «moi», devient mon écho auquel je dis tu et qui me dit tu*”<sup>8</sup>. Strict lingvistic, acesta este și fenomenul fundamental al Acatistului: un vorbitor se instituie pe sine ca subiect și adresează laude și cereri alterității divine pe care o transformă în receptor.

Dacă la nivel funcțional rolul cel mai important în discurs îi revine eului (Emile Benveniste vorbește despre o „poziție de transcendență” a **eu**-lui față de **tu**), preeminență ușor de regăsit în comunicarea *obișnuită* atît în ierarhia subînțeleasă a rolurilor conversaționale (vorbitorul este mai important decît ascultătorul), cît și în formele de patologie a comunicării (a vorbi pentru a se auzi, a avea „ultimul cuvînt” etc.), în cazul discursului religios actualizat în Acatist, centrul de greutate pragmatică se mută în spațiul persoanei a doua, în acord cu acea dinamică paradoxală a valorizării prin desconsiderare, a smereniei înălțătoare propuse de Iisus în *Sfintele Evanghelii*. Deși în fond cel care se roagă este beneficiarul propriului gest cultic, la nivelul economiei textului, prezența sa se vrea cît mai atenuată la nivelul universului semantic organizat în jurul persoanei întîi, pentru a valoriza la maximum persoana „receptorului”<sup>9</sup>.

Între litotă și hiperbolă, Acatistul se construiește astfel pe o tensiune a întîlnirii dintre două „universuri de discurs” care articulează performativ un moment de

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>7</sup> Emile Benveniste, „De la subjectivité dans le langage”, în Benveniste, 1966.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>9</sup> Nu facem distincția receptor-destinatar pentru că perspectiva noastră se limitează la domeniul strict lingvistic, și nu are în vedere dimensiunea semiotică amplă vom a performării liturgice a Acatistului. Pentru o abordare de acest tip, cf. Dumas, 2000: 27 și urm.

„regăsire-împreună” a ființei cu Ființa: „*Cel ce verși mir de mult preț la toată lumea și mie celui nevrednic și mai mult decît toți păcătos, dăruiește-mi ca să-ți aduc ție cîntare, Părinte Nicolae. Tu, ca cel ce ai îndrăznire către Dumnezeu, slobozește-mă din toate necazurile, ca să strig ție: Bucură-te, Nicolae, mare făcător de minuni!*” (*Acatistul Sfîntului Ierarh Nicolae, Arhiepiscopul Mirelor Lichiei, Condacul 1*)<sup>10</sup>.

Universul de discurs al eului se încheagă în jurul cîtorva imagini litotice ale discreditării sinelui, circumscrise unei retorici a smereniei. Această retorică a discreditării se actualizează textual printr-o serie de procedee convergente cum ar fi recurența lexemelor *devalorizante* de tipul „nevrednic”, „păcătos” (ultimul amplificat printr-un superlativ arhaic „*mai mult decît toți păcătos*”), structurile verbale negative, gravitînd în jurul ideii generale de incompetență expresiv-duhovnicească („*de bucurie și de frică fiind cuprins, ce am a răspunde nu mă pricep*” Condacul 3, „*altceva nu știu să grăiesc*” Icosul 6, „*nu pricep de unde voi începe a-ți aduce laudă*”, Condacul 9)<sup>11</sup>, interogațiile retorice tematizînd nedumerirea iscată de copleșitoarele calități ale Sfîntului: „*care cîntare îți voi cînta? Sau cu ce cununi te voi încununa?*” (Condacul 9).

Bineînțeles, cadrul discursiv al persoanei întîi nu se epuizează în această *poetică a umilinței*. Din rațiuni strategic-demonstrative ne oprim deocamdată cu analiza în acest punct pentru a trece la explicitarea orizontului semantic textual al alterității. Dacă eul propune, pentru sine o „față negativă”, în ceea ce privește receptorul, discursul imnic al Acatistului îi va construi o „față pozitivă” pe baza unei retorici a amplificării laudative. În fond, acesta este centrul de greutate retoric-argumentativă al textului: preaslăvirea unui „personaj” sacru pentru a-i cîștiga bunăvoința.

Dintre multiplele mecanisme stilistico-poetice care înscriu Acatistul într-un proiect discursiv-existențial de preamărire, poate cele mai relevante pentru analiză sînt structurile exclamative de tipul „*Bucură-te, Nicolae, mare făcător de minuni!*”. Prin imperativul „*bucură-te*”, imaginea Sfîntului este proiectată performativ într-un spațiu al slavei, iar structura apozitivă explicitează diferitele *attribute* ale Marelui Ierarh Nicolae. Gramatical vorbind, partea laudativă a Icosului se actualizează în trei închegări sintactice diferite: fie sub forma imperativ + apozitie dezvoltată („*Bucură-te, hrana și bucuria celor ce aleargă către tine*” Icosul 4), fie sub forma imperativ + subordonată atributivă („*Bucură-te, cel ce porți nume de biruință*” Icosul 5), fie sub forma imperativ + subordonată circumstanțială („*Bucură-te, că faci minuni spre împăcare*” Icosul 3)<sup>12</sup>. Din punctul nostru de vedere, toate aceste

<sup>10</sup> *Acatistier* (2004: 311). Toate citatele din Acatist aparțin acestei ediții, iar trimiterile vor consta în precizarea, în paranteză, a Condacului sau a Icosului.

<sup>11</sup> Deși aceste *figuri* pot fi analizate din perspectiva toposului mimării modestiei, ni se pare că o atare înțelegere trădează spiritul textului, Autorului Model al Acatistelor (și probabil al rugăciunilor în general) lipsindu-i superbia auctorială din care izvorăsc *oblic* atitudinile de *excusatio propter infirmitatem*.

<sup>12</sup> Mai există o structură posibilă, de tipul „*Bucură-te, a grăit ție Avlavie*”, prin care preamărirea este transferată din spațiul discursiv al persoanei I în acela al persoanei a III-a, eul amestecîndu-și dialogic vocea cu aceea a unor preamăritori postulați.

forme sînt actualizări ale unei scheme sintactice de tipul imperativ + pronume în vocativ + calitate a numelui, indiferent de aspectul gramatical al acestei calități (substantiv „propriu-zis” – „*Bucură-te, dulceața a toată lumea*”, verb substantivizat – „*Bucură-te, dătătorule al bunătăților*”, „*Bucură-te, îndreptătorul dreptcredincioșilor*” sau propoziție subordonată). Din punctul de vedere al interpretării, schema aceasta funcționează pe două niveluri semantico-sintactice distincte și complementare. Structurile textuale care urmează imperativul și pronumele pot fi înțelese *cauzal*, prin focalizarea asupra destinatarului („*Bucură-te [pentru că ești] hrana și bucuria celor ce aleargă către tine*”, [pentru că] „*aduci întristare diavolilor*”) sau *argumentativ-explicativ*, prin focalizare asupra emițătorului („[Spun] *bucură-te [pentru că] în dar ai luat și în dar împarți tămăduiri*”). În ambele cazuri, efectul de lectură este amplificarea sferei discursive a Bucuriei.

Pe plan lexico-semantic, retorica imnic-laudativă dezvoltă „calitățile” sfîntului în cadrul a două modalități de textualizare distincte, prin împletirea nucleelor narativ-factuale („*Bucură-te, că ai rușinat basmul eresurilor lui Arie*” evocînd victoria Sfîntului împotriva ereziilor lui Arie) cu nuclee metaforice („*Bucură-te, pomul cel sădit de îngeri*”, „*Bucură-te porumbelul Domnului*”). Ambele modalități de textualizare se organizează deseori, sub forma unui paralelism inversat, care polarizează trăsăturile sfîntului pe două direcții de semnificare opuse. Un anumit element expresiv poate participa, într-un context, la construirea imaginii unui sfînt sporitor al valorilor duhovnicești ale ortodoxiei, ajutător al celor care se înscriu în acest orizont onto-ideologic, iar în alt context explicitează fața sever-pedepsitoare a sfîntului în raport cu cei care aparțin lumii Răului. Dăm doar cîteva exemple de astfel de structuri: „*Bucură-te, trîmbița Sfîntei Treimi,*” vs. „*Bucură-te, că ai stricat trîmbița eresurilor lui Arie*” (Icosul 7) „*Bucură-te, cel ce dăruiești bun miros*” vs. „*Bucură-te, cel ce respingi mirosul cel rău*” (Icosul 8), „*Bucură-te, că deschizi gurile ortodocșilor*” vs. „*Bucură-te, că legi limbile celor vicleni*” (Icosul 9), „*Bucură-te, lumina cea aprinsă cu dumnezeiască văpaie*” vs. „*Bucură-te că ai stins văpaia cea diavolească*” (Icosul 10), „*Bucură-te, rădăcina dumnezeiescului pom*” vs. „*Bucură-te, că ai tăiat rădăcina eresurilor satanei*” (Icosul 12, s. n.).

Printr-o astfel de regie argumentativă, chipul sfîntului Nicolae se proiectează în planul exemplarității sfînte și sfințitoare, plan superior spre care tînjește sufletul celui care se roagă. După cum se știe, rugăciunea este forma cea mai potrivită pentru „înalțarea omului către Dumnezeu”. În Acatist, această mișcare ascensională se realizează printr-o serie de elemente discursive circumscrise sferei cîntării. Pe lîngă retorica discreditării sinelui și cea a amplificării laudative a alterității, care separă dihotomic omul de Sfînt, profanul de sacru, mai există o retorică a cîntării înălțătoare, care apropie cele două lumi aparent opuse.

La baza acestei retorici a înălțării stau o serie de strategii textuale interdependente gravitînd autoreflexiv în jurul nucleului semantic al cîntului-rugăciune. Statistic vorbind, trăsătura eului care apare cel mai des în text nu este /nevrednicia/, pe care am analizat-o mai înainte, ci capacitatea sa discursivă; eul

este, în primul rând, „cel care cântă”. Cea mai importantă izotopie din Acatist este izotopia „manifestării verbale” structurată pe numeroși termeni cvasisinonimi: *a cânta* apare de douăsprezece ori, *a grăi* apare de șapte ori, *a striga* de trei ori, *a lăuda* de două ori, iar o singură dată apar *a trimite laudă*, *a aduce rugăciune*, *a ruga*, *a aduce cântare*. Importanța *cîntului* în sine, în desfășurarea textuală a rugăciunii este ilustrată, la nivel sintactic, de ambiguitatea funcțională a subordonatelor care conțin aceste lexeme. De multe ori, în desfășurarea textului, cântarea este simultan o consecință și un scop. Evocarea unor momente din viața sfântului, pe lângă valoarea lor informativ argumentativă (cf. Guia, 2007), au și rolul de a declanșa rugăciunea, devin pretexte pentru preaslăvirea sfântului Nicolae: „*Pe pămînt, al doilea Înaintemergător te-ai arătat, Nicolae, spre musturarea fărădelegilor; că acela a musturat pe Irod, făcătorul fărădelegii, iar tu ai rușinat pe Arie cel orbit cu eresul, și toată lumea ai voit să o curățești de învățăturile lui cele nedrepte, și turma ta a o lumina, ca un părinte și învățător. Pentru aceea cîntăm lui Dumnezeu: Aliluia!*” (Condacul 2, s. n.). Fragmentele narrative au mai puțină valoare pentru ele însele, cât mai ales ca elemente care justifică actul cântării: „*Mai înainte împotrivindu-te eresului lui Arie, cel de trei ori blestemat, ai rușinat a lui fără de Dumnezeu învățătură și ca pe un al doilea Iudă surprîndu-l, l-ai lăsat. Pentru aceea și eu grăiesc ție neîncetat: Bucură-te, înaintestătătorule pe scaunul Mirelor;*” (Icosul 7, s. n.). Mai mult, chiar binefacerile pe care credinciosul le cere sfântului se răsfrîng în actul rugăciunii sale, în calitatea acesteia: „*Ca cel ce ai îndrăznire către Hristos, Nicolae, că turma lui păzești de lupii cei văzuți și nevăzuți și de către cei ce scapă sub acoperămîntul tău nu te întorci, și mie, celui ce mă învăluiesc de gînduri și de lucruri viclene, dă-mi mîină de ajutor, Părinte, ca să te laud pe tine zicînd: Bucură-te, Nicolae prealăudate*” (Icosul 8). La nivelul logicii frazei, locuțiunea conjuncțională introduce o propoziție finală („*dă-mi mîină de ajutor... ca să te laud*”), ca și cum lauda ar fi scopul ajutorului primit, („Te rog să mă ajuți, ca să te pot preamări”), pe cînd ar fi mai firesc să o înțelegem consecutiv („Ajută-mă, ca ulterior să te laud”).

Această ambiguitate determinativ-relațională reflectă, de fapt, funcția intra și extratextuală a rugăciunii. Aceasta este, simultan, instrumentul coborîrii smerite a sinelui (cf. poetica discreditării) și a înălțării sale. Ea tematizează distanța dintre eul păcătos și alteritatea sfîntă, dar tot ea proiectează eul în orizontul sfințeniei. Acatistul, ca și rugăciunea în general, pare a sta sub semnul tulburătorului paradox, plin de înțelesuri duhovnicești, exprimat de un tată iubitor în Sfînta Scriptură: „*Cred, Doamne! Ajută necredinței mele*” (Marcu 9-24).

## Bibliografie

- Adam, Jean-Michel, 1999, *Linguistique textuelle. Des genres de discours aux textes*, Nathan, Paris
- Barthes, Roland, 1987, *Romanul scriiturii. Antologie*, Editura Univers, București
- Benveniste, Emile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, Paris



- Bria, Ion, 1994, *Dicționar de teologie ortodoxă*, ediția a II-a, revizuită și completată, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București
- Cleopa, Ilie, 2003, *Despre rugăciune și treptele ei*, Editura Trinitas, Iași
- Dumas, Felicia, 2000, *Gest și expresie în Liturghia ortodoxă. Studiu semiologic*, Editura Institutul European, Iași
- Evdokimov, Paul, 1996, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, Editura Polirom, Iași
- Guia, Sorin, 2007, *Elemente lingvistice ale discursului religios*, Iași, teză de doctorat
- Pleșu, Andrei, 2007, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, București
- Stoian, M. Ion, 1994, *Dicționar religios*, Editura Garamond, București
- \*\*\* *Acatistier*, 2004, tipărit cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Editura Biserica Ortodoxă, Alexandria
- \*\*\* *Biblia sau Sfânta Scriptura*, 1990, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București