„VĂMILE VĂZDUHULUI” DE LA MITOLOGIE FOLCLORICĂ LA SEGMENT NARATIV

Luisa Valmarin[*]

În anii ’70, Eugen Negrici arăta că *expresivitatea involuntară* a textelor ce constituie literatura veche se naşte în urma procesului specific de elaborare în virtutea căruia „fiecare manuscris, studiat îndeaproape, este nu o traducere literală, ci o variantă în raport cu textul din altă limbă şi, nu mai puțin, o variantă a altor texte româneşti cu punctul de plecare în acelaşi subiect” (Negrici 2000: *63*)[1]. Copiştii care reelaborau textele, continuă el, nu aveau o mare cultură, dar „sensibilitatea lor se ghiceşte a fi fost vie, imaginația aprinsă şi, fără îndoială, înrâurită tulbure de miraculosul atâtor legende şi basme auzite în pruncie” (*ibidem*).

Aceste observații mi s-au părut extrem de potrivite când – acum câțiva ani – la Biblioteca filialei Cluj a Academiei, am dat peste o culegere de predici şi vieți ale sfinților printre care era şi *Învățătură de Săborul sfinților îngeri a lui Arhanghel Mihail şi Gavriil şi a tuturor îngerilor fără de trupuri.* În descrierea caracteristicilor şi a sarcinilor destinate îngerilor, textul cuprindea şi o scurtă, dar foarte vie descriere a *vămilor* care, după moarte, aşteaptă sufletele în drumul lor către ceruri. Mi s-a părut o confirmare evidentă şi naturală a ceea ce tot Negrici observa în legătură cu „legendele parabiblice, jitiile, coborârile la munci”, scoțând în evidență faptul că acest complex de opere „se constituie ca literatură pentru că… răspunde înclinației noastre spre gratuitate, dorinței… de a ieşi din când în când de sub controlul rațiunii logice”(*op. cit. 423*). Invitația de a participa la acest colocviu mi-a dat, astfel, ocazia de a relua codexul care îmi atrăsese atenția, pentru a-l examina sub aspect stilistic[2]. Trebuie să precizez că datele codexului pe care le aveam în posesie erau minime, având în vedere faptul că aveam la dispoziție doar reproducerea filelor ce conțineau narațiunea propriu-zisă, codexul fiind sumar descris şi în

[*] Sapienza – Università di Roma.

[1] De altfel, observă şi Gh. Chivu că textele beletristice anterioare anului 1640, aproape fără excepții traduceri, „prezintă numeroase particularități stilistice specifice, care, fără să fie rodul intenției artistice sau al talentului literar al traducătorilor, indică, încă de la sfârşitul secolului al XVI-lea, mânuirea sigură şi nuanțată a limbii române” (Chivu 1997: *243*).

[2] Se poate recunoaşte un adevărat stil religios delimitat mai de mult de L. Sfârlea care de fapt vorbeşte de o structură „neartistică” dar foarte complexă care se concretizează, printre celelalte, în „mesaje biblice” (Sfârlea 1972: *201*). De altfel, mai recent s-au delineat caracterele proprii stilului religios al limbii române literare în opoziție cu cele recunoscute până acum (Deleanu 1976). Cu referire la limba română actuală, R. Zafiu (*Arhaism şi inovație în limbajul religios*) observă că există „multe variante ale limbajului bisericesc” cum este „stilul scrierilor teologice” fiecare cu „trăsături proprii şi … afinități cu alte limbaje” (Zafiu 2001).

RITL, nr. 1–4, p. 59–72, Bucureşti, 2013

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)

fişierul bibliotecii. M-am limitat aşadar la descrierea prezentă în catalogul Bibliotecii de la Blaj unde, în 1944, înainte de a ajunge la Cluj, fusese conservat sub cota ms. 138, fără alte precizări, că e datat la jumătatea secolului al XVII-lea (Comşa 1944: *132–133*).

Relecturarea textului şi, mai ales, căutarea de referinţe textuale la care acesta să fie raportat, m-au condus la constatarea că naraţiunea inserată în manuscrisul de care mă ocup este, în realitate, un capitol al Cazaniei lui Varlaam[3], unde apare în a doua secţiune a operei, printre cele 21 *Cazanii la sărbătorile împărăteşti şi ale sfinţilor*. În acest moment, *expresivitatea involuntară* despre care vorbeam se transforma în voluntară şi trebuia căutată nu într-un text parabiblic înrudit cu cărţile populare, ci în acea *Carte românească de învăţătură* care marchează adoptarea definitivă a limbii vulgare ca limbă a bisericii şi deci a literaturii.

Cu toate acestea, raportul cu manuscrisul de la Cluj mi se părea că este mult dincolo de o simplă reproducere, chiar şi cu inevitabilele intervenţii ale copistului. Continuarea cercetării a avut ca prim efect acela de a mă pune faţă în faţă cu problema complexă a surselor lui Varlaam (Mazilu 1987: *69* şi urm.), dat fiind faptul că manuscrisul 131, numit *Cazania de la Cluj*, a fost examinat din această perspectivă, oferindu-mi, astfel, noi motive de interes. Am pornit de la numele celor doi cercetători care până acum au formulat principalele ipoteze în ceea ce priveşte izvoarele lui Varlaam, rezumând şi/ sau criticând ideile celorlalţi cercetători. Aşadar, e de menţionat mai întâi P. Olteanu care a dedicat studii numeroase şi fundamentale omileticii mitropolitului[4], ajungând la concluzia că, *Cazania* din 1643 nu este altceva decât o traducere, reelaborată şi abreviată, aproape sigur printr-un intermediar slav, a culegerii de predici din neogreacă cu numele de *Comoară*, apărută la jumătatea sec. al XVI-lea şi aparţinându-i lui Damaschin Studitul. Astfel, în opinia sa, ne aflăm în domeniul tradiţiei literare şi ascendenţei bizantine, cu caracter ortodox[5].

La polul opus, se află D.H. Mazilu în opinia căruia modelul lui Varlaam ar trebui căutat în omiletica ucraineană şi poloneză a vremii[6] şi deci ar fi de inserat în mediul baroc[7].

Acest cercetător supune unui sever examen critic nu numai ipotezele lui Olteanu, dar şi mai ales pe cea „hazardată" a lui At. Popa, care în anii '60 punea o necunoscută Cazanie moldovenească la baza *Cazaniei* lui Varlaam şi a trei culegeri transilvane, înrudite între ele, printre care şi manuscrisul 131 de la Cluj, pe care il considera databil în 1640 (Popa 1965: *74–90*).

Această ultimă ipoteză m-a determinat să fac o verificare prealabilă a textului în discuţie. Înainte de toate, plecând de la afirmaţiile lui Olteanu, am

[3] Am folosit ediţia Byck a *Cazaniei*, la care trimit în cuprinsul textului meu.

[4] Rezultatele cercetării lui P. Olteanu sunt ilustrate îndeosebi în amplele articole citate în bibliografie şi apărute în anii 1971-1972, unde autorul indică toate contribuţiile sale anterioare şi parţiale.

[5] În acest sens, de semnalat polemica cu L. Gáldi care analizează scrisul lui Varlaam ca un produs al barocului românesc (Olteanu 1970: *139* şi urm.; idem 1972: *169* şi urm.).

[6] Ipoteza a fost emisă mai de mult de Şt. Ciobanu (Ciobanu 1989: *173–179*).

[7] Mazilu dedică problemei izvoarelor lui Varlaam multe pagini substanţiale, discutând totodată şi aspectul apartenenţei scrierilor mitropolitului curentului baroc (Mazilu 1976: *183–189*; idem 1987: *63–91*).

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)

confruntat textul lui Varlaam cu cel în neogreacă a lui Damaschin Studitul[8], lipsindu-mă, însă, de traducerea slavă intermediară pe care cercetătorul o identifică aproape sigur cu versiunea din manuscrisul slav BAR 146, chiar dacă redusă de către mitropolit la o treime față de original (Olteanu 1972: *171*).

Cele două texte sunt similare în ceea ce priveşte partea de început, în care se explică ce sunt îngerii, care sunt atribuțiile lor, răzvrătirea lui Lucifer şi căderea lui, intervenția arhanghelului Mihail, pentru ca apoi cele două narațiuni să se despartă: Varlaam continuă explicând felul în care oamenii trebuie să ceară ajutor îngerilor şi aduce ca exemplu un voievod care, mort în păcat, are viziunea vămilor şi apoi, în mod miraculos, se întoarce la viață şi povesteşte experiența sa. Cu totul diferit e textul lui Damaschin care, pe un număr întins de pagini, enumeră personaje, mai întâi biblice şi apoi istorice pe care îngerii i-au ajutat în mod miraculos[9]. Deci, ar părea reductiv să-l considerăm pe Varlaam drept un simplu traducător, din moment ce paginile despre care aminteam mai sus demonstrează intervenția sa activă, inclusiv în planul conținutului.

În realitate, cercetările îndelungate şi aprofundate ale lui Olteanu asupra interferențelor textului cazaniei lui Varlaam cu *Comoara* lui Damaschin – interferențe ce implică nu doar aria sud-slavă[10], plină de traduceri şi filiații ale culegerii greceşti (Olteanu 1976: *211–244*) – aduc în discuție şi cercetările lui At. Popa. Mi se pare oportun de amintit foarte pe scurt că acesta din urmă analizând cazaniile prezente în codexurile pe care le ia în considerare, susține prioritatea lor față de predicile din 1643 aşa că printre posibilele surse anterioare descrie detailat şi manuscrisul 131 de la Cluj. În acest fel şi în lipsă de alte informații codicologice, am putut constata care este importanța oricum de atribuit acestui codex de care m-am ocupat, pur întâmplător[11].

Ipoteza lui Popa, deşi acceptată de mai mulți cercetători, printre care şi Olteanu, dar respinsă, după cum am amintit, printre alții de Mazilu, a fost foarte de curând supusă unui examen critic definitiv din partea lui Alexandru Mareş. Într-un

[8] *Thesauròs* Damaskênou tou Upodiàkonou kaì Stouditou …, En Venétia 1832, p. 241–267.

[9] Într-un foarte interesant articol se ilustrează folosirea a 12 minuni ale arhanghelilor din *Comoara* lui Damaschin Studitul ca program iconografic în biserica bucureşteană Stavropoleos (Olaru 2011).

[10] Din opera lui Damaschin în literatura bulgară derivă nenumărate culegeri de predici, aşa-zisele „damaschine” care se întind de la secolul al XVI-lea până la prima jumătate a secolului al XIX-lea. Aşa cum *Comoara* e scrisă în greacă populară, aceste traduceri sunt realizate nu numai în slavonă, dar şi folosind limba „vulgară” adică bulgara modernă. În acest fel, datorită damaschinelor, se deschide drumul care duce la folosirea limbii bulgare moderne ca limbă literară (Dinekov 1963: *405–407*; Dimitrova 2008: *729–740*).

[11] Se poate reține oricum observația că „ceea ce ridică valoarea acestei *Cazanii* este faptul că unele texte sunt identice cu cele corespunzătoare din *Cazania* lui Varlaam” (Popa 1965: *82*). Totuşi, Popa exclude că manuscrisul 131 ar fi o copie a predicilor mitropolitului. Vom vedea în rândurile următoare că problema anteriorității *Cazaniei* din 1643 față de ms. 131 ridică probleme asupra cărora mă voi opri în amănunt. De altfel, după ce a stabilit, pe baza unei adnotări marginale, că manuscrisul 131 a fost scris în regiunea Hunedoarei, cercetătorul indică în codexul de la Cluj „părți de o frumusețe literară deosebită” (p. *84*), afirmând, la sfârşit, că cel care a copiat textul „a fost cărturar, scriitor bun, ordonat, clar” (p. *87*).

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)

articol apărut în 2012, filologul infirmă reconstrucția lui Popa şi dovedeşte pe baza unor argumente obiective (printre care şi cele filigranologice) reala datare a copiilor supuselor antecedente ale lui Varlaam arătând precedența *Cazaniei* mitropolitului față de celelalte codexuri (Mareş 2012).

Acestor observații, absolut definitorii, li se adaugă acum şi monumentalul studiu introductiv cu care Dan Zamfirescu însoțeşte noua ediție critică a *Cazaniei* din 1643 şi prin care se poate spune că problema izvoarelor lui Varlaam a fost elucidată definitiv. N-aş îndrăzni nici măcar să rezum cât de sumar această imensă demonstrație, mărginindu-mă să reproduc ceea ce, în fond, mă ajută la înțelegerea fragmentului de care mă ocup.

Din cercetarea realizată, D. Zamfirescu ajunge la concluzia că Varlaam a elaborat *Cazania* din 1643 pe baza a trei texte: *Omiliariul patriarhal* din Constantinopol în versiunea completată de slavi şi tradusă de Coresi în *Cazania* a II-a din 1581; *Comoara* lui Damaschin Studitul în versiune slavonă, dar probabil şi greacă; *Evanghelia învățătoare* în slavonă a lui Kiril Trankvilion-Stavroveţki apărută în Ucraina în 1619.

În acest fel, spune D. Zamfirescu, „că Mitropolittul Varlaam nu ne-a dat o compilație şi cu atât mai puțin o simplă traducere, ci rezultatul unui efort de *creație* în care au intrat multiple elemente, devine absolut evident odată cu examinarea modului în care a folosit, sintetizându-le, aceste trei izvoare principale, la care s-au adăugat şi altele, în primul rând cele din care şi-a extras viețile de sfinți care nu se aflau în ele” (Zamfirescu 2012–2013: *436*).

Reiau acum textul scurt intitulat *Învățătura de săborul sfinților îngeri a lui arhaggel Mihail şi Gavriil şi a tuturor îngerilor fără de trupuri* pentru a-l analiza în paralel cu pagina lui Varlaam[12].

Prima diferență se vede chiar în titlu, care la Varlaam este *Învățătură la săborul svenților voivodzilor îngereşti Mihail şi Gavriil* şi care este caracterizat de aceeaşi rigoare canonică ce caracterizează şi textul neogrec. Manuscrisul 131, în schimb, spune *Învățătu(ră) de săborul sfinților îngeri a lui arhangel Mihail şi Gavriil şi a tuturor îngerilor fără de trupuri* preluând forma discursivă şi plină de fantezie a numeroaselor omelii slave din sud, dedicate *Soborului celor fără de trupuri* şi conservate în fondul de manuscrise al Bibliotecii Academiei[13]: *Soborul celor fără de trupuri* (ms. sl. 301); *Soborul sfinților îngeri celor fără de trup* (ms. sl. 489); *Soborul arhistrategului Mihail şi celorlalte puteri fără de trup* (ms. 497) etc. (Panaitescu 2003).

[12] Consider oportun, în acest moment, să amintesc că Olteanu, într-un lung studiu, a precizat ipoteza înrudirii *Cazaniei* cu manuscrisul slav BAR 146. Într-adevăr, citează numeroase derivate antologice sud-slave ale *Comorii*, mai ales din curentul bulgar al damaschinelor şi presupune, astfel, că Varlaam, în alegerea textelor de inserat, ar fi utilizat mai multe variante ale acestora ca alternativă la un text complet tradus din originalul grec (Olteanu 1976: *227*).

[13] Pagini foarte utile legate de această tematică cu referire, printre altele, la sursele literare ale cultului arhanghelilor şi cu pomenirea manuscriselor slave din BAR conținând variantele textului respectiv în Bedros 2011.

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)

La modul general, lectura în paralel[14] a celor două texte – tipărit şi în manuscris – scoate în evidenţă coincidenţa de conţinut, cu inevitabile divergenţe în alegerea lexicului şi a formelor gramaticale, dar şi un aparent grad diferit de elaborare stilistică a celor două predici. De aici, impresia că textul manuscris ar putea atesta o fază redacţională anterioară pe care mitropolittul ar fi modelat-o după propriul său stil, transformând, astfel, o pagină cu carcater colocvial, aproape pur narativ, într-un exemplu de omiletică riguroasă şi rafinată[15]. De fapt, acesta este modul în care el procedează plecând de la textul lui Damaschin Studitul, traducând integral multe pagini, dar dându-le, apoi, o altă formă (Olteanu 1972: *17*). Cred că este suficient să citez câteva exemple de transformare a textului care cu greu ar putea fi considerate ca o procedură inversă, adică o copie a textului lui Varlaam reelaborată în sens popular.

Aşa după cum spuneam mai sus, textul manuscrisului 131 se caracterizează printr-un stil foarte impregnat de elemente ale oralităţii, depărtându-se, astfel, de Varlaam – a cărui oralitate este oratorică[16] – mai ales prin alegerile lexicale care, la mitropolit par a sta sub semnul ideologiei teologice. Acest fapt se verifică, de exemplu, când vorbeşte de *slavă* şi nu de *mărire*, aşa cum apare în manuscris: *vru să-şi arate slava* (p. 377) faţă de *vru de ş-arătă mărirea* (f. 4). De altfel, în mai multe pasaje, scrisul lui Varlaam dă impresia unei forme stilistice reelaborate a manuscrisului. Acesta are o structură care – aşa după cum am afirmat deja – conţine caractere proprii oralităţii, cu multe enumerări, repetiţii, anacoluturi anaforice, acorduri după sens ce contribuie la crearea unei scriituri discursive vivace (Chivu 1997: *245–248*). Stilul lui Varlaam, în schimb, se deosebeşte prin faptul că prezintă acelaşi material lingvistic supus, însă, unei adevărate reorganizări în sens artistic[17]. Mă limitez, în cele ce urmează, la câteva exemple clare în acest sens:

Spune manuscrisul 131: *iaste îngerul slujitoriu lui Dumnezău tot de una de slujaşte lui Dumnezeu în toate lucrurile cu cântări că-l trimeate Dumnezău de-i face ce-i iaste voia sfinţiei sale … oare altă slujbă dumnezăiască să slujască şi laudă pre Dumnezău şi-l mărescu cu cântări* (f. 4v).

[14] Interesantul studiu lui C. Frâncu urmăreşte limba *Cazaniei* lui Varlaam în comparaţie „atât cu limba scrierilor bisericeşti anterioare, cât mai ales cu limba *Cazaniilor* din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea care au preluat, cu modificări mai mari sau mai mici, textul din 1643”. Ca urmare a acestor numeroase retipăriri „*Cazania* lui Varlaam a ajuns să aibă un aspect lingvistic deosebit de al originalului”. Din păcate, cercetarea lui Frâncu nu ia în considerare şi copiile manuscrise, cum ar fi varianta din ms. 131 de care mă ocup (Frâncu 1974: *49–50*).

[15] Structura specifică a predicilor din *Cazania* varlaamiană a fost pusă în evidenţă de Mazilu, mai ales în legătură cu modalităţile de organizare întrebuinţate de omiletica ucraineană contemporană (Mazilu 1987: *78–80*).

[16] Se observă în *Istoria limbii române literare* că stilul oral al lui Varlaam are „calităţi artistice literare şi – pe alocuri – retoric-descriptiv, livresc” (Rosetti, Cazacu, Onu 1971: *126*).

[17] Tot în *Istoria limbii române literare* se subliniază cum „caracterul literar al limbii *Cazaniei* constă în calităţile artistice ale materialului lingvistic, în vocabularul ales, în fraza îngrijită, în intenţia evidentă şi mărturisită de a scrie pe înţelesul tuturor românilor”, mitropolitul apelând „întâi de toate, la bogăţia mijloacelor de expresie a limbii populare, fără să neglijeze nici limba cărturarilor” (*ibidem*).

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)

La Varlaam fraza se prezintă astfel: *Iaste îngerul slujitoriu lui Dumnedzău totdeauna şi slujaşte lui Dumnedzău întru lucruri şi întru cântări. Întru lucruri, că-l tremite de face ce iaste învăţătura lui Dumnedzău … Întru căntâri, că laudă şi proslăvăsc cu cântări pre Dumnedzău* (p. 377).

Ca în toate scrierile narative, laice sau religioase, se trece, astfel, de la o frază cu aglomerări de verbe predicative care „dinamizează în mod evident povestirea" la fraza realizată prin subordonate, cu „o structură simplă, uşor de urmărit" (Chivu 1997: *457–458*). Deci, simpla enumerare devine o structură mai complexă care rupe şi articulează fraza în mici segmente autonome, cu preluarea celor două leme *lucruri* şi *cântări* care introduc două subordonate cauzale cu funcţie explicativă pentru ceea ce înseamnă atribuţiile îngerilor, punctualizând conţinutul teologic al discursului, după cum sugerează şi substituirea sintagmei *voia sfinţiei sale* cu *învâţătura lui Dumnedzău.*

În acelaşi fel şi explicitarea numelui îngerului:

să înţelegem numele îngerului ce iaste. Îngerul să chiamă purtătoriu de veastea lui Dumnezeu pre lume (f. 5).

care la Varlaam asumă, încă o dată, tonul unei explicaţii teologice susţinută prin referinţa la Sfânta Scriptură:

Numele îngerului să înţelêge purtâtoriu de veaste, căci că îngerul poartă vêstea lui Dumnedzău pre lume. Aşea într'acesta chip ne dâ noaâ svănta scriptură să înţelêgem (p. 378).

Din nou, Varlaam desface şi explicitează fraza ce se găseşte în manuscris, acum şi prin intermediul unui îndemn către cel ce ascultă, după cum subliniază rolul omiletic al enunţului.

Alegerea explicită a elementelor care trimit la lexicul biblic apare deja la începutul predicii, în momentul în care în manuscris se spune că Creatorul *numai cu un cuvânt făcu îndată toate cetele îngereşti*, Varlaam, în schimb, în loc de *un cuvânt* utilizează forma articulată *cuvântul*, trimiţând, astfel, la Logos-ul creator care se întâlneşte la începutul Evangheliei după Ioan.

Descriind, apoi, căderea lui Lucifer, manuscrisul 131 precizează că pentru a cădea, i-a fost suficient să-şi afirme îngâmfarea, orgoliul, în timp ce la Varlaam, pe urmele profetului Isaia[18] şi ale tradiţiei bogate a cronografelor bizantino-slave, a fost destul gândul îngâmfării, al orgoliului, pentru a cădea.

Enunţul din manuscris:

Luceafer carele era mai mare îngerilor… şi el să măndri şi zăs că-ş va pune scaunul său încă mai sus de Dumnezeu şi de grabi numai căt zăsă aşa îndată căzu jos (f. 5v).

La Varlaam îl găsim modificat astfel:

[18] Isaia, XIV, 13–14: „Şi tu ai zis întru cugetul tău: 'În ceriu mă voiu sui, deasupra stealelor ceriului pune-voiu scaunul mieu. Şedea-voiu în măgură înaltă, peste munţii cei nalţi, cei despre miazănoapte. Sui mă-voiu deasupra norilor, fi-voiu de potriva Celui Înalt'. Şi acum la iad te vei pogorî şi la temeaiele pământului"(*Biblia* 1688: *463*).

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)

Luceafăr carele era mai mare îngerilor ... acesta să mândri şi dzise că va pune scaunul său mai presus sus de Dumnezău. Şi de sărg numai cât gândi aşa, atâta cădzu os (p. 378).

În mod analog, acolo unde manuscrisul, într-un limbaj colorat şi aproape domestic, spune că:

deaca să deapărtează de la om îngerul lui Dumnezeu ... atunci să apropie de însul îngerul satanei şi-l mângâe şi-l îndulceşte cu amăgiturile lui până l-împinge în groapa păcătelor (f. 6v)

Varlaam, în mod mult mai linear, prezintă păcătosul prin intermediul figurii metaforice a orbului:

dêca să depărtêdză de la om îngerul lui Dumnedzău ... atunce să apropie dins îngerul Satanei şi-l ia ca pre un orb de-l înpenge prins în groapa pâcatelor (p. 380).

Mă voi opri aici cu confruntarea celor două texte, confruntare ce ar putea fi susținută printr-o serie de alte exemple, toate ilustrând abordarea stilistică diferită[19] a aceleiaşi țesături narative, pentru a mă reîntoarce la fragmentul care mi-a atras interesul, şi anume la episodul care include viziunea vămilor.

Partea finală a predicii aminteşte povestea unui voievod care, trăind în oraşul „Carthaghen” şi murind în păcat, după îngropăciune, se reîntoarce la viață dar incapabil să mai spună ceva. Condus la un om sfânt pe nume Thalasie, după trei zile de penitență, reuşeşte din nou să vorbească, povestind experiența sa: după ce a murit, ajutat de doi voinici sufletul său trece cu bine prin vămi, până când la *vama de curvie*, datorită repetatelor sale vini, este oprit de *duhuri vicleane, arapi negri*, care îl prind şi îl afundă în pământ, unde se găsesc *temniţile iadului*. Dar, la noua sosire a celor doi voinici protectori, voievodul imploră compasiunea, cerând să se poată pocăi de păcatele sale. Atunci, îngerilor le este milă de el şi îi permit sufletului să se întoarcă în corp, dându-i posibilitatea să strige dinlăuntrul mormântului, să fie, astfel, dezgropat, şi să-şi sfârşească pios viața în penitență.

Primul element de subliniat este că credința în vămi, atât de importantă în folclorul românesc şi atât de amplu atestată în tradiția scrisă ce pleacă de la descrierea apocrifă a drumului sufletelor către ceruri[20] ce însoțeşte viața Sfântului Vasile cel Nou[21], devine un element constitutiv al unei omilii canonice[22]. Ar fi,

[19] Cercetarea lui Frâncu pune în evidență că modificările suferite de *Cazanie* în succesivele editări se referă la „moldovenismele cu circulație foarte restrânsă” din domeniul fonetic, morfologic şi lexical (Frâncu, 1974), dar fără nicio referire la sintaxă şi la stilul frazei cum se întâmplă cu modificările din ms. 131.

[20] Această tradiție atestată în manuscrise se încadrează în special în contextul mai general al literaturii escatologice de ascendență bizantină care numai recent a devenit obiect de studii şi ediții sistematice. Pentru o bibliografie referitoare la această tematică, la care n-am avut încă acces, a se vedea Timotin 2002 şi 2004, Grapa 2002.

[21] Bibliografia exhaustivă asupra temei vămilor în apocrif şi în folclor în *Viața Sfântului Vasilie cel Nou* 2004 (v. infra).

[22] T. Grapa citează un caz asemănator în cadrul unui articol foarte interesant dedicat literaturii apocaliptice şi escatologice din manuscrisele păstrate în bibliotecile din România îndeosebi în

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)

desigur, interesant de văzut în ce punct al drumului parcurs de predica lui Damaschin Studitul, lunga şi culta enumerare a miracolelor împlinite de îngeri în istoria lumii este substituită de povestirea vivace datorită căreia credința în vămi se transformă într-un argument folositor în contextul predicii[23] pentru serbarea arhanghelilor Mihail şi Gavril.

Fragmentul se rupe de contextul predicii datorită forței narațiunii ce o stăpâneşte şi care asumă o mai mare relevanță față de textul lui Varlaam. După invitația la a asculta ceea ce spune Scriptura, începe povestea ce continuă să utilizeze narațiunea la persoana a treia, ca în paginile precedente, dar cu vocative adresate ascultătorilor, vocative subliniate şi de recursul la verbe la persoana a doua plural.

În varianta manuscrisului, fraza prezintă o aglomerare de propoziții parcă adunate în graba discursului oral:

Ascultați ce spune sfânta scriptură de un voevod ... pentru ca să pricepeți şi voi ce iaste căderea omului în păcate şi cătu e căderea păcatelor de rea (f. 6v)

La Varlaam fraza este mult mai lineară, ca şi cum ar fi vorba de sintaxa „dezordonată" a unui discurs oral, supusă acum rigorilor rafinării stilistice:

Deci ascultați ce spune svănta scripturâ de un voevod ... pentru care lucru să pricêpeți şi cădêrea omului în pâcate cătu-i de rê (p. 380).

Povestirea îşi schimbă complet tonul şi structura în momentul în care, devenind un fel de „povestire în ramă", începe discursul voievodului mort şi înviat, ce se desfăşoară la persoana I, prin apariția monologului introducându-se o „formă de stil direct" (Mancaş 1983:*79*). Verbele apar încă la timpul perfect/ trecut ce caracterizase planul istoriei narate şi care acum este utilizat cu valoare de timp narativ în alternanță cu imperfectul folosit pentru valoarea sa aspectuală de durată şi pentru nuanța stilistică descriptivă impusă, astfel, textului (Mancaş 1983: *112–113*):

mă aflai în temnița/ temnițele iadului unde era mulțime de suflete de să munciia şi striga/ *străga* (f. 8; p. 381).

În ciuda faptului că cele două texte continuă în întregime fără să prezinte nicio diferență de ordin stilistic, se observă o mai accentuată dicursivitate dramatică în manuscris, unde enunțul din Varlaam „*Vai de noi! Vai de noi!" şi n'avea cine le ajuta* în manuscris se prezintă cu o mai mare vivacitate dată de folosirea discursului direct: *Vai de noi! Vai de noi că n-are cine ne ajuta!* cu o puternică implicare afectivă din partea celui care scrie.

---

fondurile BAR din Bucureşti şi Cluj. Printre altele, autorul semnalează un miscelaneu de literatură escatologică unde apare un text „intitulat *Pintru învierea morților* … o predică propriu-zisă construită, lucru interesant, din combinarea unui apocrif cu o scriere canonică" (Grapa 2002: *144*).

[23] După D. Barbu, citat de T. Grapa, originea proliferării literaturii cu caracter apocaliptic şi escatologic din secolul al XVIII-lea este "alimentată de criza elitelor româneşti de la sfârşitul veacului al XVII-lea … o criză cu chip escatologic… care decide în favoarea Judecății de Apoi individuale, abandonând tema Judecății colective". Această schimbare de perspectivă asupra escatologiei populare şi -ar găsi un impuls în „germenii judecății individuale din *Cazania* lui Varlaam" (D. Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, Bucureşti 1996 citat în Grapa 2002 : *141*). Se poate spune deci că acesta este cazul tocmai de utilizarea credinței în vămi într-un context omiletic canonic cum este cel în discuție.

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)

Odată încheiată istorisirea întâmplării miraculoase, discursul lui Varlaam îşi reia ritmul de predică, subliniat de folosirea vocativului *iubiţii mei creştini* care înlocuieşte simpla sintagmă *fraţilor* din manuscris, parcă pentru a sublinia că mitropolitul este cel ce se adresează, nu un simplu narator de poveşti miraculoase:

aciasta ciudesâ ce audzit, iubiţii miei creştini … c'au fâcut cu acest om acei 2 voinici (p. 382)

faţă de:

aciasta minune ci auzit fraţilor c-au făcut cu acest om aceşti doi voinici (f. 8).

În încheiere, dacă manuscrisul aminteşte că multe sunt miracolele înfăptuite de arhangheli (*sănt şi alte minuni multe*, f.8), Varlaam recurge şi la tradiţia cultă, în care se inserează textul său omiletic, completând scurta frază citată mai sus cu referiri la antecedentele literare care ilustrează minunile înfăptuite de ei[24]:

sămt şi alte ciudese multe, pline toate cărţile de spun lucrurile ce-au făcut svenţii îngeri (p. 382).

La sfârşitul predicii, într-un mod aproape circular, atât manuscrisul cât şi Varlaam se întorc la textul lui Damaschin, reproducând ultima frază cu care se încheie predica grecească: *că aceluia să cuvine cinstea şi slava întru veci de veci. Amin.*

Peste utilizarea oarecum stilistică şi narativă a episodului şi peste diferenţele de stilizare care se remarcă între cele două variante – manuscrisă şi tipărită – ale predicii, câteva elemente se impun atenţiei pentru însemnătatea culturală pe care o implică. În primul rând, atenţia se opreşte asupra numelui fie al oraşului, Carthaghen/ Cartagina, în care trăieşte protagonistul minunii, fie al sfântului om, Thalasie, care îl vindecă. Ni se par referiri pentru care trebuie să presupunem un grad foarte ridicat de cunoştinţe teologice şi de istoria monahismului. Numele „marelui” tămăduitor din povestire ne obligă să-l pomenim pe sf. Talasie Libianul, eremitul care îl primeşte pe sf. Maxim Mărturisitorul când acesta, în jurul anului 626, din cauza invaziei perşilor e obligat să fugă şi să caute un adăpost tocmai în oraşul Cartagina (*Filocalia* 1948: *1–2*). De fapt, opera lui Talasie Libianul sau Africanul, care a ajuns până la noi în cele 400 sute de *Capete Despre dragoste, înfrânare şi petrecerea cea după minte,* cunoscute mai ales sub denumirea prescurtată *Despre dragoste*, se leagă ca tributară de cea a sfântului Maxim deşi, în realitate, e imposibil de precizat dacă „Thalassius a copié Maxime ou si le grand Mystique… n'est pas lui-même en quelque filet tributaire de Thalassius plutôt que sa source (Disdier 1944: *79*). Deci, avem în faţă figura unui ascet căruia Sf. Maxim îi dedică "son magnifique commentaire *Quaestiones ad Thalassium in locos Scripturae difficiles*, qui est une des oeuvres qui donne la plus haute idée de l'originalité du saint" (Disdier 1944: *80*) şi care răspunde tocmai cu opera sa *Despre dragoste*. Asceza lui Talasie porneşte de la *philautia* sau dragostea de sine, care este izvorul tuturor viciilor şi e la baza dezordinului nostru spiritual, a anarhiei noastre interioare (Disdier 1944: *89*). Recucerirea sinelui se realizează în două momente: recucerirea corpului şi cea a sufletului, aşa că prima grijă a noastră trebuie să fie recucerirea corpului prin suflet.

[24] D. Zamfirescu vede în această referire la alte cărţi, pomenirea textelor de care Varlaam s-a folosit în redactarea *Cazanei* sale (Zamfirescu 2012–2013: *121*).

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)

De fapt, acest drum spre purificare pare a fi reprezentat în predică de drumul prin care trece voievodul protagonist al minunii: de la dragostea senzuală, care domină viața psihologică acționând pentru a satisface instinctele cele mai josnice, trecând apoi prin suferință, sufletul se curăță de pasiunile păcătoase şi redobândeşte armonia care – prin credință şi gnoză – trebuie să stăpânească firea noastră. Deci, de la păcat la recucerirea armoniei dintre suflet şi trup, trecând prin suferința care în acest caz a fost realizată datorită viziunii vămilor văzduhului şi datorită căreia sufletul redobândeşte curățenia sa şi renaşterea la viața eternă.

Drumul ascetic al lui Talasie de altfel explică şi introducerea *Capetelor* sale nu numai în *Filocalia* publicată la Veneția în 1782, dar şi în culegerile de scrieri ascetice în română păstrate în 12 manuscrise[25] prezente în Biblioteca Academiei Române (Ştrempel 1978–1992). Dar aceste manuscrise sunt succesive tipăririi *Filocaliei* greceşti, toate datând de la sfârşitului secolului al XVIII-lea încoace, deci toate fiind mai târzii cu mai bine de un secol față de textul predicii în discuție. Totuşi, am ținut cont nu numai de faptul că D. H. Mazilu remarcă cum aceste învățături filocalice au fost copiate în sbornicele slavo-române (Mazilu 2005: *39*), dar şi de faptul că V. Cândea subliniază cum literatura română veche din secolul al XIV-lea „cuprinde un număr impresionant de scrieri despre trezie sau trezvie… mai întâi în versiuni slavone… apoi în română" (Cândea 2001: *11*). Dat fiind că aceste scrieri trezvitoare sau neptice – spune V. Cândea mai departe – erau răspândite prin copii manuscrise, separate sau în culegeri de texte ascetice şi contemplative, m-am întrebat dacă prezența operei lui Talasie, nefiind atestată în manuscrisele româneşti mai vechi, n-ar putea figura în manuscrisele slave din secolele precedente. Cu ajutorul prețios al catalogului manuscriselor slave al lui Panaitescu, am putut constata că un codex din secolul al XV-lea (ms. slav BAR 159) păstrează tocmai *Capetele* lui Talasie, precum şi scrierile prietenului său, sf. Maxim Mărturisitorul (Panaitescu 1959: *236–237*). Dar interesul meu a fost şi mai mare când mi-am dat seama că în acest manuscris sunt copiate şi scrierile ascetice ale unor autori care vor intra în ediția din 1782, în aşa fel încât această culegere se prezintă ca un nucleu de *Filocalie*. Mi se pare în primul rând un răspuns clar întrebării pe care şi-o pun specialiştii care s-au ocupat de ea atunci când remarcând faptul că apariția acestei opere masive a cerut o perioadă de pregătire foarte scurtă subliniază că „l'apparition de la *Philocalie* n'eut pas lieu *ex nihilo* et en un jour… En effet… les specialistes se demandent si la *Philocalie* n'avait pas préexisté comme collection dans un ou plusieurs manuscripts ancien" (Kontouma 2012: *5*)[26]. Acesta este cazul manuscrisului sl. 159, de redacție medio-bulgară, scris la Neamț în secolul al XV-lea (Panaitescu 1959: *236–237*) cuprinzând, pe lângă scrierile lui Talasie, şi cele ale lui Maxim Mărturisitorul, Isihie Sinaitul, Filotei Sinaitul, Nil

[25] V. nota supra.

[26] De reținut observațiile lui V. Cândea care remarcă „existența a cel puțin unei ample culegeri filocalice româneşti anterioară *Filocaliei* din 1782 (ms. 2597 al BAR din 1769)" precum „faptul că ediția venețiană fusese tradusă şi ea în limba română încă din 1800, astfel că limba română este prima limba modernă în care a fost tradusă *Filocalia*" (Cândea 1997: *25*).

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)

Pustnicul, Nichita Stithat, Simion Nou Teologul, Teodor al Edessei aşa încât se dovedeşte prezenţa semnificativă a sf. Talasie în cultura ascetică şi în viaţa religoasă a Moldovei de pe vremea lui Varlaam[27]. Deci, nu mi se pare întâmplătoare prezenţa cuvântului *trezvie* la sfârşitul predicii sale. Mai mult, cred că ne putem întreba dacă cuvintele cu care începe ultima frază din predică „să prâznuim cu curăţie, cu rugâ, cu *trezvie*, cu milostenie” (p. 382), n-ar putea constitui o amintire a cuvintelor sfântului Talasie care, de exemplu, în prima sută a *Capetelor*, la nr. 24 vorbeşte de „liniştea [isichia], rugăciunea, dragostea şi înfrânarea” (*Filocalia* 1948: *5*).

În sfârşit, ne rămâne să ne oprim asupra textului care intră în alcătuirea predicii ca ultimul argument dovedind încă un motiv pentru care trebuie să “prâznuim… Săborul îngerilor” (p. 378) şi să le cerem ajutor. E vorba de scurta povestire a viziunii vămilor văzduhului, povestire ce pare a fi însemnată din punctul de vedere al istoriei textului. Recenta ediţie a apocrifului pune accentul pe complexitatea transmiterii sale codicologice întrucât este atestat de numeroase variante care pleacă de la diferite originale, slave şi greceşti[28]. Ca text de bază a fost ales manuscrisul 100, BAR – Cluj, databil la jumătatea secolului al XVII-lea. Această variantă este socotită de editoare, Maria Stanciu-Istrate, ca fiind prima atestare a viziunii în limba română. Din nou textul predicii ridică o problemă care poate fi soluţionată numai cu ajutorul tradiţiei manuscrise; şi încă o dată vom apela la antecedentele sale din „depozitul de literatură religioasă al veacurilor al XIV-lea, al XV-lea şi al XVI-lea” unde „lângă textele slave, cele mai multe tălmăciri din greceşte se aşază şi câteva producţii originale, şi ele redactate în slavonă” (Mazilu 2005: *39–40*).

Încă o dată ne vine în ajutor catalogul manuscriselor slave al lui Panaitescu unde găsim atestată prezenţa, nesemnalată în ediţia critică, a acestei vedenii în două codexuri. Primul (ms. sl. 133) datând din secolul al XVI-lea, de redacţie medio-bulgară, a fost scris în Moldova şi păstrat la Neamţ. Al doilea – ms. sl. 135 – e şi mai interesant. Codexul e un miscelaneu constituit din caiete scrise în epoci şi locuri diferite, dar păstrat tot la Neamţ. În ultima parte, cea mai veche, scrisă în secolul al XV-lea, găsim *Viaţa Sf. Vasilie cel Nou* (ff. 373–414) căreia îi urmează *Ziua cinstitului hram al lui Mihail arhistrategul* (ff. 414–417) într-o secvenţă care e desigur foarte sugestivă pentru tema despre care vorbim. La întrebarea din rândurile precedente – unde în drumul transmiterii textuale a predicii lui Damaschin lunga enumerare de miracole a fost înlocuită de viziunea vămilor – încerc acum puternica tentaţie de a răspunde „în tradiţia românească sau mai exact în cea moldovenească”. Mai departe, fără o verificare pe manuscrise, mi-ar fi foarte greu să merg cu ipoteza mea. Ceea ce mi se pare că se poate stabili este prioritatea acestei atestări a viziunii în limba română. Dacă editoarea, Maria Stanciu-Istrate, afirmă că varianta din ms. 100 „este nu numai cea mai veche copie

[27] Această prezenţă se prelungeşte în timp până în secolele al XVIII-lea – al XIX-lea când în cadrul Şcolii Paisiene din Moldova, ieromonahul Ilarion dascălul traduce din greacă în română *Capetele* lui Talasie. Cel mai vechi manuscris în care traducerea e păstrată datează din 1782, fiind de proveniență nemțeană (Pelin 1997: *102–103*).

[28] *Viaţa sfântului Vasilie cel nou* 2004: *16* şi urm.

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)

a scrierii, descendente din traducerea unui original slavon, ci şi cea mai veche versiune românească păstrată a legendei hagiografice în sine" (*Viaţa Sfântului Vasilie cel Nou* 2004: 30), atunci scurtul rezumat din scrisul varlaamian pare a fi anterior oferindu-ne astfel prima atestare – fie ea şi parţială – a viziunii ce însoţeşte *Viaţa Sfântului Vasilie*.

Din punct de vedere textual şi stilistic, se remarcă nişte trăsături interesante. Deşi viziunea din predică de fapt nu este decât un foarte scurt rezumat al apocrifului, în narațiune intră câteva elemente lexicale semnificative care apar şi în textul din ms. 100, lăsând impresia că autorul predicii nu introduce o referire generică la tradițiile folclorice despre vămi, ci chiar citează din *Viață*. În primul rând metafora prin care se pomenesc dracii, neapărat negri/întunecați, în predică este *arapi negri*, în ms. 100, *etiopi/ arapi*; arhanghelii care vin în ajutorul sufletului în amândouă variantele apar ca *doi voinici frumoşi*; adjectivul *viclean* apare cu referire în predică la *duhuri* (duhuri vicleane), în apocrif la *draci* (hitleanii draci/ diavoli). La urma urmei, aceste puține apropieri lasă impresia că autorul predicii a cunoscut şi utilizat textul din care şi-a însuşit şi câteva elemente descriptive şi coloristice care se impun imaginației cititorului/ascultătorului prin vivacitatea lor.

Nu mi se pare întâmplător faptul că toate aceste elemente de tradiție religioasă, şi nu mai puțin literară, vin din Moldova, adică din mediul monastic şi bisericesc în care se încadrează activitatea mitropolitului. Referirile care se culeg din acest fragment de predică par a dovedi în mod evident că autorul ei ar putea fi însuşi Varlaam. Zamfirescu în paginile în care introduce şi comentează *Învățătura la Săbor*, observă că deşi predica derivă din culegerile lui Damaschin Studitul şi a lui Trankvilion-Stavroveţki, întrucât în aceste două texte nu apare minunea voievodului, ne putem întreba dacă "nu cumva a fost ea imaginată de însuşi Sfântul Varlaam" (Zamfirescu 2012–2013: *114–121*).

Rămâne totuşi de clarificat raportul cu ms. 131 din Cluj pentru a lămuri dacă textul lui Varlaam a fost nu numai copiat, dar oarecum transformat în text cu iz popular sau, după cum am presupus, varianta manuscrisă reprezintă o redactare anterioară pe care mitropolitul ar fi „stilizat-o". Ar trebui, în primul rând, să se clarifice care este raportul dintre celelate predici din ms. 131 prezente şi în cazania tipărită, dacă e posibil verificând pe baza elementelor obiective care este ordinea celor două culegeri. Şi ar mai trebui să se verifice dacă există un eventual raport de filiație între „minunea" povestită de Varlaam şi săborul slavon al arhanghelului Mihail în special în ceea ce priveşte manuscrisul sl. 135 unde vedenia şi săborul apar în secvență. Şi este exact ceea ce îmi propun să fac.

BIBLIOGRAFIE

Anghelov, B., 1963: *Apokrifi* în *Istorija na bălgarskata literatura, I. Starobălgarska literatura*, Sofija, Izdatelstvo na Bălgarskata Akademija na Naukite, p. 178–192.

Bedros, Vlad, 2011: *Cultul arhanghelilor – surse literare şi iconografie*. *Moldova secolelor XV-XVI,* în *Arhangheli şi îngeri*, Bucureşti, Editura Deisis/ Stavropoleos, p. 96–129.

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)

Biblia, 1688: *Biblia adecă Dumnezeiască Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament* …, Retipărită după 300 de ani în facsimil şi transcriere, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.

Cândea, Virgil, 2001: *Filocalia în literatura română veche* în *Filocalia*. Versiunea în limba română a antologiei în limba greacă, publicată la Veneția, în 1782…, Bucureşti, Editura Universalia, p. 11–18.

Cândea, Virgil, 2007: *Locul spiritualității românești în reînnoirea isihastă* în ⁎*⁎, *Românii în reînnoirea isihastă*, Iaşi, Editura Trinitas, p. 17–38.

Chivu, Gh., 1997: *Variantele limbii române literare. Variantele stilistice* în ⁎*⁎, *Istoria limbii române literare*. *Epoca veche (1532–1780)*, Bucureşti, Editura Academiei Române, p. 241–260; 455–481.

Ciobanu, Ştefan, 1989: *Istoria literaturii române vechi*. Ediție îngrijită, note şi prefață de Dan Horia Mazilu, Bucureşti, Editura Eminescu.

Comşa, Nicolae, 1944: *Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrală de la Blaj*, Blaj, Tipografia Lumina.

Deleanu, Marcu Mihail, 1997: *Stilul religios al limbii române literare* în *Limbă şi literatură*, 2, p. 28–39.

Dimitrova, Margaret, 2008: *Damaskinarska literatura* în *Istorija na bălgarskata srednovekovna literatura*, Sofija, Istok-Zapad, p.729–740.

Dinekov, P., 1963: *Bălgarskata literatura prez XVII i părvata polovina na XVIII v*. în *Istorija na bălgarskata literatura,* I. *Starobălgarska literatura*, Sofija, Izdatelstvo na Bălgarskata Akademija na Naukite, p. 402–414.

Disdier, Th. M., 1944: *Le témoignage spirituel de Thalasius le Lybien* în *Etudes Byzantines*, vol. II, p. 79–118.

Filocalia 1948: *Filocalia sau culegere din scrierile sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăți, lumina şi desavârşi*, vol. IV. Tradusă din greceşte de prof. stavr. dr. Dumitru Stăniloae, profesor la Facultatea de Teologie din Bucureşti, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană.

Filocalia 2001: *Filocalia*. Versiunea în limba română a antologiei în limba greacă publicată la Veneția, în 1782 de Sfântul Nicodim Aghioritul şi Sfântul Macarie mitropolitul Corintului la care s-au adăugat şi alte texte. Ediție îngrijită, note, notă asupra ediției şi postfață de Doina Uricariu. Studiu introductiv de acad. Virgil Cândea, Bucureşti, Universalia

Frâncu, Constantin, 1974: *Limba Cazaniei lui Varlaam în comparație cu limba celorlate cazanii din secolele al XVII -lea – al XVIII-lea* în ⁎*⁎, *Studii de limbă literară şi filologie*, vol. III, Bucureşti, Editura Academiei RSR, p. 47–80.

Grapa, Timotei, 2002: *Sfârşitul lumii şi viața de apoi în literatura populară manuscrisă. Studiu de caz* în „Buletinul Cercurilor Ştiintifice Studențești”, Alba Iulia, Universitatea „1 Decembrie 1918”.

Kontouma, Vassa, 2012: *Christianisme orthodoxe* în *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études (EPHE)*, Section des sciences religieuses, 119, pp. 191–206.

Mancaş, Mihaela, 1983: *Limbajul artistic românesc. Secolul al XIX–lea*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică.

Mareş, Alexandru, 2012: *O scriere imaginară: „Păucenia” lui Alexandru-vodă din Țara Moldovei* în „Limba română”, nr. 2, p. 211–218.

Mazilu, Dan Horia, 1976: *Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea*, Bucureşti, Editura Minerva.

Mazilu, Dan Horia, 1987: *Proza oratorică în literatura română veche*, partea a II-a (*Renaşterea, Barocul*), Bucureşti, Editura Minerva.

Mazilu, Dan Horia, 1996: *Literatura română barocă în context european*, Bucureşti, Editura Minerva.

Mazilu, Dan Horia, 2005: *Studii de literatură română veche*, Bucureşti, Editura Academiei Române.

Negrici, Eugen, 2000: *Expresivitatea involuntară*, Bucureşti, Editura Universalia.

Olaru, Ovidiu Victor 2011: *Tàxis hierà, minunile arhanghelilor de la Stavropoleos* în ⁎*⁎, *Arhangheli şi îngeri*, Bucureşti, Deisis/ Stavropoleos, p. 130–151.

Olteanu, Pandele, 1970: *Criterii stilistice în studiul comparat al literaturii omiletico-parenetice* în ⁎*⁎, *Probleme de literatură comparată şi sociologie literară,* Bucureşti, Editura Academiei RSR, p. 135–153.

Olteanu, Pandele, 1971: *Izvoare şi versiuni bizantino-slave ale omiliei lui Varlaam despre „Înmormîntarea lui Hristos”* în ⁎*⁎, *Studii de slavistică*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei RSR, p. 51–89.

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)

Olteanu, Pandele, 1972: *Unul din izvoarele ale „Cazaniei" Mitropolitului Varlaam (1643): „Comoara" lui Damaschin Studitul* în „Romanoslavica", vol. XVIII, p. 163–185.
Olteanu, Pandele, 1976: *Damaschin Studitul şi Mitropolitul Varlaam al Moldovei* în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", nr. 3–4, p. 211–244.
Panaitescu, P. P., 1959: *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei RPR*, vol. I, Bucureşti, Editura Academiei RPR.
Panaitescu, P. P., 2003: *Catalogul manuscriselor slavo-române şi slave din Biblioteca Academiei*. Vol. II, ediție îngrijită de Dalila-Lucia Aramă şi revizuită de G. Mihailă. Cu o prefață de Gabriel Ştrempel, Bucureşti, Editura Academiei Române.
Pelin, Valentina, 2007: *Contribuția cărturarilor români la traducerile Şcolii paisiene* în ⁎*⁎, *Românii în reînnoirea isihastă*, Iaşi, Trinitas, p. 83–120.
Popa, At., 1965: *Texte vechi în Cazania lui Varlaam* în „Mitropolia Ardealului", nr. 1–3, p. 74–90.
Rosetti, Al.; Cazacu, B.; Onu, L., 1971: *Istoria limbii române literare.* Vol. I, *De la origini până la începutul secolului al XIX-lea*. Ediția a doua, revăzută şi adăugită, Bucureşti, Editura Minerva.
Sfârlea, Lidia, 1972: *Contribuții la delimitarea stilurilor literare româneşti*, în ⁎*⁎, *Studii de limbă literară şi filologie*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei RSR, p. 145–206.
Ştrempel, Gabriel, 1978–1992: *Catalogul manuscriselor româneşti,* vol. I–IV, Bucureşti, Editura Ştiințifică.
Timotin, Andrei, 2002: *La littérature éschatologique byzantine et post-byzantine dans les manuscrits roumains* în „Revue des Études Sud-Est Européennes", nr. 1–4, p. 151–166.
Timotin, Andrei, 2004: *Circulation des manuscrits en contexte historique: la traduction roumaine de la „Vision de Sophiani"* în „Revue des Études Sud-Est Européennes", nr. 1–4, pp. 107–116.
Varlaam, 1966: *Cazania 1643*. Ediție îngrijită de J. Byck, Bucureşti, Editura Academiei RSR.
Varlaam, 2012–2013: *Carte românească de învățătură dumenicile preste an şi la praznice împărăteşti şi la svenți mari*. Ediție îngrijită, indice şi glosar Stela Toma. Prefață şi studiu Dan Zamfirescu, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor.
Viața sfântului Vasilie cel nou şi vămile văzduhului, 2004. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție şi glosar de Maria Stanciu-Istrate, Bucureşti, Fundația Națională pentru Ştiință şi Artă.
Zafiu, Rodica, 2001: *Diversitate stilistică în româna actuală*, Bucureşti, Editura Universității din Bucureşti.
Zamfirescu, Dan 2012–2013: *Studiul* în Varlaam, *Carte românească de învățătură,* Bucureşti, Editura Roza Vânturilor.

ABSTRACT

The present paper studies the manner in which the parable (narration) of the *customs of heaven* is used as a narrative insertion in the context of a sermon about archangels.

Keywords*:* sermon, archangels, homiliary, manuscript, the customs of heaven.

BDD-A6959 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-30 17:01:51 UTC)