

„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 naște 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 și, nu mai puțin, o variantă a altor texte românești cu punctul de plecare în același subiect” (Negrici 2000: 63)<sup>1</sup>. Copiștii care reelaborau textele, continuă el, nu aveau o mare cultură, dar „sensibilitatea lor se ghicește a fi fost vie, imaginația aprinsă și, fără îndoială, înrăurită turbure de miraculosul atâtor legende și 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 și vieți ale sfinților printre care era și *Învățătură de Săborul sfinților îngeri a lui Arhanghel Mihail și Gavriil și a tuturor îngerilor fără de trupuri*. În descrierea caracteristicilor și a sarcinilor destinate îngerilor, textul cuprindea și o scurtă, dar foarte vie descriere a *vămilelor* care, după moarte, așteaptă sufletele în drumul lor către ceruri. Mi s-a părut o confirmare evidentă și 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 ieși 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<sup>2</sup>. 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 și în

---

\* Sapienza – Università di Roma.

<sup>1</sup> De altfel, observă și Gh. Chivu că textele beletristice anterioare anului 1640, aproape fără excepții traducerii, „prezintă numeroase particularități stilistice specifice, care, fără să fie rodul intenției artistice sau al talentului literar al traducătorilor, indică, încă de la sfârșitul secolului al XVI-lea, mânăuirea sigură și nuanțată a limbii române” (Chivu 1997: 243).

<sup>2</sup> Se poate recunoaște un adevărat stil religios delimitat mai de mult de L. Sfârlea care de fapt vorbește de o structură „neartistică” dar foarte complexă care se concretizează, printre celelalte, în „mesaje biblice” (Sfârlea 1972: 201). De altfel, mai recent s-au delinat 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 și inovație în limbajul religios*) observă că există „multe variante ale limbajului bisericesc” cum este „stilul scrierilor teologice” fiecare cu „trăsături proprii și ... afinități cu alte limbaje” (Zafiu 2001).

fișierul bibliotecii. M-am limitat așadar 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 (Comșa 1944: 132–133).

Relecturarea textului și, mai ales, căutarea de referințe textuale la care acesta să fie raportat, m-au condus la constatarea că narațiunea inserată în manuscrisul de care mă ocup este, în realitate, un capitol al *Cazaniei* lui Varlaam<sup>3</sup>, unde apare în a doua secțiune a operei, printre cele 21 *Cazanii la sărbătorile împărătești și ale sfinților*. În acest moment, *expresivitatea involuntară* despre care vorbeam se transforma în voluntară și trebuia căutată nu într-un text parabolic înrudit cu cărțile populare, ci în acea *Carte românească de învățătură* care marchează adoptarea definitivă a limbii vulgare ca limbă a bisericii și deci a literaturii.

Cu toate acestea, raportul cu manuscrisul de la Cluj mi se părea că este mult dincolo de o simplă reproducere, chiar și cu inevitabilele intervenții ale copistului. Continuarea cercetării a avut ca prim efect acela de a mă pune față în față cu problema complexă a surselor lui Varlaam (Mazilu 1987: 69 și 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 privește izvoarele lui Varlaam, rezumând și/ sau criticând ideile celorlalți cercetători. Așadar, e de menționat mai întâi P. Olteanu care a dedicat studii numeroase și fundamentale omilecticii mitropolitului<sup>4</sup>, ajungând la concluzia că, *Cazania* din 1643 nu este altceva decât o traducere, reelaborată și abreviată, aproape sigur printr-un intermediar slav, a culegerii de predici din neogreacă cu numele de *Comoară*, apărută la jumătatea sec. al XVI-lea și aparținându-i lui Damaschin Studitul. Astfel, în opinia sa, ne aflăm în domeniul tradiției literare și ascendenței bizantine, cu caracter ortodox<sup>5</sup>.

La polul opus, se află D.H. Mazilu în opinia căruia modelul lui Varlaam ar trebui căutat în omilectica ucraineană și poloneză a vremii<sup>6</sup> și deci ar fi de inserat în mediul baroc<sup>7</sup>.

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

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

<sup>3</sup> Am folosit ediția Byck a *Cazaniei*, la care trimit în cuprinsul textului meu.

<sup>4</sup> Rezultatele cercetării lui P. Olteanu sunt ilustrate îndeosebi în amplele articole citate în bibliografie și apărute în anii 1971-1972, unde autorul indică toate contribuțiile sale anterioare și parțiale.

<sup>5</sup> În acest sens, de semnalat polemica cu L. Gáldi care analizează scrisul lui Varlaam ca un produs al barocului românesc (Olteanu 1970: 139 și urm.; idem 1972: 169 și urm.).

<sup>6</sup> Ipoteza a fost emisă mai de mult de Șt. Ciobanu (Ciobanu 1989: 173–179).

<sup>7</sup> Mazilu dedică problemei izvoarelor lui Varlaam multe pagini substanțiale, discutând totodată și aspectul apartenenței scrierilor mitropolitului curentului baroc (Mazilu 1976: 183–189; idem 1987: 63–91).

confruntat textul lui Varlaam cu cel în neogreacă a lui Damaschin Studitul<sup>8</sup>, 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 privește partea de început, în care se explică ce sunt îngerii, care sunt atribuțiile lor, răzvrătirea lui Lucifer și 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 și aduce ca exemplu un voievod care, mort în păcat, are viziunea vămile și apoi, în mod miraculos, se întoarce la viață și povestește experiența sa. Cu totul diferit e textul lui Damaschin care, pe un număr întins de pagini, enumeră personaje, mai întâi biblice și apoi istorice pe care îngerii i-au ajutat în mod miraculos<sup>9</sup>. 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 și aprofundate ale lui Olteanu asupra interferențelor textului cazaniei lui Varlaam cu *Comoara* lui Damaschin – interferențe ce implică nu doar aria sud-slavă<sup>10</sup>, plină de traduceri și filiații ale culegerii grecești (Olteanu 1976: 211–244) – aduc în discuție și 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 așa că printre posibilele surse anterioare descrie detaliat și manuscrisul 131 de la Cluj. În acest fel și în lipsă de alte informații codicologice, am putut constata care este importanța oricum de atribuit acestui codex de care m-am ocupat, pur întâmplător<sup>11</sup>.

Ipoteza lui Popa, deși acceptată de mai mulți cercetători, printre care și 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 Mareș. Într-un

<sup>8</sup> *Thesauròs* Damaskênou tou Upodiákonou kai Stouditou ..., En Venétia 1832, p. 241–267.

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

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

<sup>11</sup> 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). Totuși, 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 sfârșit, că cel care a copiat textul „a fost cărturar, scriitor bun, ordonat, clar” (p. 87).

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

Acestor observații, absolut definitive, li se adaugă acum și monumentalul studiu introductiv cu care Dan Zamfirescu însoțește noua ediție critică a *Cazaniei* din 1643 și prin care se poate spune că problema izvoarelor lui Varlaam a fost elucidată definitiv. N-aș 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 și tradusă de Coresi în *Cazania* a II-a din 1581; *Comoara* lui Damaschin Studitul în versiune slavonă, dar probabil și greacă; *Evangelhia învățătoare* în slavonă a lui Kiril Trankvilion-Stavrovetki apărută în Ucraina în 1619.

În acest fel, spune D. Zamfirescu, „că Mitropolitul Varlaam nu ne-a dat o compilație și 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 și altele, în primul rând cele din care și-a extras viețile de sfinți care nu se aflau în ele” (Zamfirescu 2012–2013: 436).

Reiau acum textul scurt intitulat *Învățătura de săborul sfinților ingeri a lui arhaggel Mihail și Gavriil și a tuturor ingerilor fără de trupuri* pentru a-l analiza în paralel cu pagina lui Varlaam<sup>12</sup>.

Prima diferență se vede chiar în titlu, care la Varlaam este *Învățătura la săborul svenților voivodzilor îngeresti Mihail și Gavriil* și care este caracterizat de aceeași rigoare canonică ce caracterizează și textul neogrec. Manuscrisul 131, în schimb, spune *Învățātu(ră) de săborul sfinților ingeri a lui arhangel Mihail și Gavriil și a tuturor ingerilor fără de trupuri* preluând forma discursivă și plină de fantezie a numeroaselor omelii slave din sud, dedicate *Soborului celor fără de trupuri* și conservate în fondul de manuscrise al Bibliotecii Academiei<sup>13</sup>: *Soborul celor fără de trupuri* (ms. sl. 301); *Soborul sfinților ingeri celor fără de trup* (ms. sl. 489); *Soborul arhistrategului Mihail și celorlalte puteri fără de trup* (ms. 497) etc. (Panaitescu 2003).

<sup>12</sup> Consider oportun, în acest moment, să amintesc că Olteanu, într-un lung studiu, a precizat ipoteza înruderii *Cazaniei* cu manuscrisul slav BAR 146. Într-adevăr, citează numeroase derivate antologice sud-slave ale *Comorii*, mai ales din curentul bulgar al damaschinilor și 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).

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

La modul general, lectura în paralel<sup>14</sup> a celor două texte – tipărit și în manuscris – scoate în evidență coincidența de conținut, cu inevitabile divergențe în alegerea lexicului și a formelor gramaticale, dar și un aparent grad diferit de elaborare stilistică a celor două predici. De aici, impresia că textul manuscris ar putea atesta o fază redacțională anterioară pe care mitropolitul ar fi modelat-o după propriul său stil, transformând, astfel, o pagină cu caracter colocvial, aproape pur narativ, într-un exemplu de omiletică riguroasă și rafinată<sup>15</sup>. 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.

Așa după cum spuneam mai sus, textul manuscrisului 131 se caracterizează printr-un stil foarte impregnat de elemente ale oralității, depărtându-se, astfel, de Varlaam – a cărui oralitate este oratorică<sup>16</sup> – mai ales prin alegerile lexicale care, la mitropolit par a sta sub semnul ideologiei teologice. Acest fapt se verifică, de exemplu, când vorbește de *slavă* și nu de *mărire*, așa cum apare în manuscris: *vru să-și arate slava* (p. 377) față de *vru de ș-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 – așa după cum am afirmat deja – conține caractere proprii oralității, cu multe enumerări, repetiții, anacolaturi anaforice, acorduri după sens ce contribuie la crearea unei scriituri discursive vivace (Chivu 1997: 245–248). Stilul lui Varlaam, în schimb, se deosebește prin faptul că prezintă același material lingvistic supus, însă, unei adevărate reorganizări în sens artistic<sup>17</sup>. Mă limitez, în cele ce urmează, la câteva exemple clare în acest sens:

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

<sup>14</sup> Interesantul studiu lui C. Frâncu urmărește limba *Cazaniei* lui Varlaam în comparație „atât cu limba scrierilor bisericești anterioare, cât mai ales cu limba *Cazaniilor* din secolele al XVII-lea și 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 și copiile manuscrise, cum ar fi varianta din ms. 131 de care mă ocup (Frâncu 1974: 49–50).

<sup>15</sup> Structura specifică a predicilor din *Cazania* varlaamiană a fost pusă în evidență de Mazilu, mai ales în legătură cu modalitățile de organizare întrebuițate de omiletica ucraineană contemporană (Mazilu 1987: 78–80).

<sup>16</sup> Se observă în *Istoria limbii române literare* că stilul oral al lui Varlaam are „calități artistice literare și – pe alocuri – retoric-descriptiv, livresc” (Rosetti, Cazacu, Onu 1971: 126).

<sup>17</sup> Tot în *Istoria limbii române literare* se subliniază cum „caracterul literar al limbii *Cazaniei* constă în calitățile artistice ale materialului lingvistic, în vocabularul ales, în fraza îngrijită, în intenția evidentă și mărturisită de a scrie pe înțelesul tuturor românilor”, mitropolitul apelând „întâi de toate, la bogăția mijloacelor de expresie a limbii populare, fără să neglijeze nici limba cărturarilor” (*ibidem*).

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

Ca în toate scrierile narrative, 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, ușor de urmărit” (Chivu 1997: 457–458). Deci, simpla enumerare devine o structură mai complexă care rupe și articulează fraza în mici segmente autonome, cu preluarea celor două leme *lucruri* și *cântări* care introduc două subordonate cauzale cu funcție explicativă pentru ceea ce înseamnă atribuțiile îngerilor, punctualizând conținutul teologic al discursului, după cum sugerează și substituirea sintagmei *voia sfinției sale* cu *învățătura lui Dumnedzău*.

În același fel și explicitarea numelui îngerului:

*să înțelegem 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 explicații teologice susținută prin referința la Sfânta Scriptură:

*Numele îngerului să înțelêge purtătoriu de veaste, căci că îngerul poartă vêtea lui Dumnedzău pre lume. Așea într'acesta chip ne dă noaă svânta scriptură să înțelêgem* (p. 378).

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

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 îngerești*, Varlaam, în schimb, în loc de *un cuvânt* utilizează forma articulată *cuvântul*, trimițând, astfel, la Logos-ul creator care se întâlnește la începutul Evangheliei după Ioan.

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

Enunțul din manuscris:

*Luceafer carele era mai mare îngerilor... și el să mândri și zăs că-ș va pune scaunul său încă mai sus de Dumnezeu și de grabi numai cât zăsă așa îndată căzu jos* (f. 5v).

La Varlaam îl găsim modificat astfel:

<sup>18</sup> Isaia, XIV, 13–14: „Și tu ai zis întru cugetul tău: ‘În ceriu mă voiui sui, deasupra stealelor ceriului pune-voiu scaunul meu. Ședea-voiu în măgură înaltă, peste munții cei nalți, cei despre miazănoapte. Sui mă-voiu deasupra norilor, fi-voiu de potriva Celui Înalt’. Și acum la iad te vei pogori și la temeiele pământului” (Biblia 1688: 463).

*Luceafăr carele era mai mare îngerilor ... acesta să mândri și dzise că va pune scaunul său mai presus sus de Dumnezeu. Și de srăg numai cât gândi așa, atăta cădzu os (p. 378).*

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

*deaca să deapărtează de la om îngerul lui Dumnezeu ... atunci să apropie de însul îngerul satanei și-l mângăie și-l îndulcește cu amăgiturile lui până l-împinge în groapa păcatelor (f. 6v)*

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

*dêca să depărtedză de la om îngerul lui Dumnedzău ... atunce să apropie dins îngerul Satanei și-l ia ca pre un orb de-l înpenge prins în groapa păcatelor (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<sup>19</sup> a aceleiași țesături narative, pentru a mă reîntoarce la fragmentul care mi-a atras interesul, și anume la episodul care include viziunea vămilelor.

Partea finală a prediciei amintește povestea unui voievod care, trăind în orașul „Carthagen” și murind în păcat, după îngropăciune, se reîntoarce la viață dar incapabil să mai spună ceva. Conducându-l la un om sfânt pe nume Thalasia, după trei zile de penitență, reușește 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 și îl afundă în pământ, unde se găsesc *temnițele 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 și îi permit sufletului să se întoarcă în corp, dându-i posibilitatea să strige dinlăuntrul mormântului, să fie, astfel, dezgropat, și să-și sfârșească pios viața în penitență.

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

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

<sup>20</sup> 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 și ediții sistematice. Pentru o bibliografie referitoare la această tematică, la care n-am avut încă acces, a se vedea Timotin 2002 și 2004, Grapa 2002.

<sup>21</sup> Bibliografia exhaustivă asupra temei vămilelor în apocrif și în folclor în *Viața Sfântului Vasile cel Nou* 2004 (v. infra).

<sup>22</sup> T. Grapa citează un caz asemănător în cadrul unui articol foarte interesant dedicat literaturii apocaliptice și escatologice din manuscrisele păstrate în bibliotecile din România îndeosebi în

desigur, interesant de văzut în ce punct al drumului parcurs de predica lui Damaschin Studitul, lunga și 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<sup>23</sup> pentru serbarea arhanghelilor Mihail și Gavril.

Fragmentul se rupe de contextul predicii datorită forței narațiunii ce o stăpânește și 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 și 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 și voi ce iaste căderea omului în păcate și cătu e căderea păcatelor de rea* (f. 6v)

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

*Deci ascultați ce spune svânta scriptură de un voevod ... pentru care lucru să pricepeți și căderea omului în păcate cătu-i de rê* (p. 380).

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

*mă aflai în temnița/ temnițele iadului unde era mulțime de suflete de să munciia și 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 discursivitate dramatică în manuscris, unde enunțul din Varlaam „*Vai de noi! Vai de noi!*” și *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 București și 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).

<sup>23</sup> După D. Barbu, citat de T. Grapa, originea proliferării literaturii cu caracter apocaliptic și escatologic din secolul al XVIII-lea este “alimentată de criza elitelor românești de la sfârșitul veacului al XVII-lea ... o criză cu chip escatologic... care decide în favoarea Judecării de Apoi individuale, abandonând tema Judecării colective”. Această schimbare de perspectivă asupra escatologiei populare și -ar găsi un impuls în „germenii judecării individuale din *Cazania* lui Varlaam” (D. Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, București 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.



Odată încheiată istorisirea întâmplării miraculoase, discursul lui Varlaam își reia ritmul de predică, subliniat de folosirea vocativului *iubiții mei creștini* care înlocuiește simpla sintagmă *fraților* din manuscris, parcă pentru a sublinia că mitropolitul este cel ce se adresează, nu un simplu narator de povești miraculoase:

*aciasta ciudesă ce audzit, iubiții miei creștini ... c'au făcut cu acest om acei 2 voinici* (p. 382)

față de:

*aciasta minune ci auzit fraților c-au făcut cu acest om acești doi voinici* (f. 8).

În încheiere, dacă manuscrisul amintește că multe sunt miracolele înfăptuite de arhangheli (*sănt și alte minuni multe*, f.8), Varlaam recurge și la tradiția 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<sup>24</sup>:

*sănt și alte ciudese multe, pline toate cărțile de spun lucrurile ce-au făcut svenții îngeri* (p. 382).

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

Peste utilizarea oarecum stilistică și narativă a episodului și peste diferențele de stilizare care se remarcă între cele două variante – manuscrisă și tipărită – ale predicii, câteva elemente se impun atenției pentru însemnătatea culturală pe care o implică. În primul rând, atenția se oprește asupra numelui fie al orașului, Carthagen/ Cartagina, în care trăiește protagonistul minunii, fie al sfântului om, Thalasia, care îl vindecă. Ni se par referiri pentru care trebuie să presupunem un grad foarte ridicat de cunoștințe teologice și de istoria monahismului. Numele „marelui” tătăduitor din povestire ne obligă să-l pomenim pe sf. Talasia Libianul, eremitul care îl primește pe sf. Maxim Mărturisitorul când acesta, în jurul anului 626, din cauza invaziei perșilor e obligat să fugă și să caute un adăpost tocmai în orașul Cartagina (*Filocalia* 1948: 1–2). De fapt, opera lui Talasia Libianul sau Africanul, care a ajuns până la noi în cele 400 sute de *Capete Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, cunoscute mai ales sub denumirea prescurtată *Despre dragoste*, se leagă ca tributară de cea a sfântului Maxim deși, 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 față 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) și care răspunde tocmai cu opera sa *Despre dragoste*. Asceza lui Talasia pornește de la *philautia* sau dragostea de sine, care este izvorul tuturor viciilor și e la baza dezordinului nostru spiritual, a anarhiei noastre interioare (Disdier 1944: 89). Recucerirea sinelui se realizează în două momente: recucerirea corpului și cea a sufletului, așa că prima grijă a noastră trebuie să fie recucerirea corpului prin suflet.

<sup>24</sup> D. Zamfirescu vede în această referire la alte cărți, pomenirea textelor de care Varlaam s-a folosit în redactarea *Cazanei* sale (Zamfirescu 2012–2013: 121).

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 și redobândește armonia care – prin credință și gnoză – trebuie să stăpânească firea noastră. Deci, de la păcat la recucerirea armoniei dintre suflet și trup, trecând prin suferința care în acest caz a fost realizată datorită viziunii vămilei văzduhului și datorită căreia sufletul redobândește curățenia sa și renașterea la viața eternă.

Drumul ascetic al lui Talasie de altfel explică și introducerea *Capetelor* sale nu numai în *Filocalia* publicată la Veneția în 1782, dar și în culegerile de scrieri ascetice în română păstrate în 12 manuscrise<sup>25</sup> prezente în Biblioteca Academiei Române (Ștrempel 1978–1992). Dar aceste manuscrise sunt succesive tipăririi *Filocaliei* grecești, toate datând de la sfârșitul secolului al XVIII-lea încoace, deci toate fiind mai târzii cu mai bine de un secol față de textul predicii în discuție. Totuși, 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 și de faptul că V. Căndea 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” (Căndea 2001: 11). Dat fiind că aceste scrieri trezvitoare sau neptice – spune V. Căndea mai departe – erau răspândite prin copii manuscrise, separate sau în culegeri de texte ascetice și contemplative, m-am întrebat dacă prezența operei lui Talasie, nefiind atestată în manuscrisele românești 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 și scrierile prietenului său, sf. Maxim Mărturisitorul (Panaitescu 1959: 236–237). Dar interesul meu a fost și mai mare când mi-am dat seama că în acest manuscris sunt copiate și scrierile ascetice ale unor autori care vor intra în ediția din 1782, în așa fel încât această culegere se prezintă ca un nucleu de *Filocalie*. Mi se pare în primul rând un răspuns clar întrebării pe care și-o pun specialiștii 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 manuscrits ancien” (Kontouma 2012: 5)<sup>26</sup>. 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, și cele ale lui Maxim Mărturisitorul, Isihie Sinaitul, Filotei Sinaitul, Nil

<sup>25</sup> V. nota supra.

<sup>26</sup> De reținut observațiile lui V. Căndea care remarcă „existența a cel puțin unei ample culegeri filocalice românești anterioară *Filocaliei* din 1782 (ms. 2597 al BAR din 1769)” precum „faptul că ediția venețiană fusese tradusă și ea în limba română încă din 1800, astfel că limba română este prima limba modernă în care a fost tradusă *Filocalia*” (Căndea 1997: 25).

Pustnicul, Nichita Stîhat, Simion Nou Teologul, Teodor al Edessei așa încât se dovedește prezența semnificativă a sf. Talasie în cultura ascetică și în viața religioasă a Moldovei de pe vremea lui Varlaam<sup>27</sup>. Deci, nu mi se pare întâmplătoare prezența cuvântului *trezvie* la sfârșitul prediciei sale. Mai mult, cred că ne putem întreba dacă cuvintele cu care începe ultima frază din predică „să prăznuim cu curăție, cu rugă, 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 vorbește de „liniștea [isichia], rugăciunea, dragostea și înfrânarea” (*Filocalia* 1948: 5).

În sfârșit, ne rămâne să ne oprim asupra textului care intră în alcătuirea prediciei ca ultimul argument dovedind încă un motiv pentru care trebuie să “prăznuim... Săborul îngerilor” (p. 378) și să le cerem ajutor. E vorba de scurta povestire a viziunii vămile văzduhului, povestire ce pare a fi însemnată din punctul de vedere al istoriei textului. Recentă ediție a apocrifului pune accentul pe complexitatea transiterii sale codicologice întrucât este atestat de numeroase variante care pleacă de la diferite originale, slave și grecești<sup>28</sup>. 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 prediciei ridică o problemă care poate fi soluționată numai cu ajutorul tradiției manuscrise; și încă o dată vom apela la antecedentele sale din „depozitul de literatură religioasă al veacurilor al XIV-lea, al XV-lea și al XVI-lea” unde „lângă textele slave, cele mai multe tălmăciri din grecește se așază și câteva producții originale, și ele redactate în slavonă” (Mazilu 2005: 39–40).

Încă o dată ne vine în ajutor catalogul manuscriselor slave al lui Panaitescu unde găsim atestată prezența, nesemnaltă în ediția critică, a acestei vedenii în două codexuri. Primul (ms. sl. 133) datând din secolul al XVI-lea, de redacție medio-bulgară, a fost scris în Moldova și păstrat la Neamț. Al doilea – ms. sl. 135 – e și mai interesant. Codexul e un miscelaneu constituit din caiete scrise în epoci și locuri diferite, dar păstrat tot la Neamț. În ultima parte, cea mai veche, scrisă în secolul al XV-lea, găsim *Viața Sf. Vasilie cel Nou* (ff. 373–414) căreia îi urmează *Ziua cinstului hram al lui Mihail arhistrategul* (ff. 414–417) într-o secvență care e desigur foarte sugestivă pentru tema despre care vorbim. La întrebarea din rândurile precedente – unde în drumul transiterii textuale a prediciei lui Damaschin lunga enumerare de miracole a fost înlocuită de viziunea vămile – încerc acum puternica tentație de a răspunde „în tradiția 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

<sup>27</sup> Această prezență se prelungește în timp până în secolele al XVIII-lea – al XIX-lea când în cadrul Școlii 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).

<sup>28</sup> *Viața sfântului Vasilie cel nou* 2004: 16 și urm.

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

Din punct de vedere textual și stilistic, se remarcă niște trăsături interesante. Deși viziunea din predică de fapt nu este decât un foarte scurt rezumat al apocrifului, în narațiune intră câteva elemente lexicale semnificative care apar și 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 frumoși*; 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 și utilizat textul din care și-a însușit și câteva elemente descriptive și coloristice care se impun imaginației cititorului/ascultătorului prin vivacitatea lor.

Nu mi se pare întâmplător faptul că toate aceste elemente de tradiție religioasă, și nu mai puțin literară, vin din Moldova, adică din mediul monastic și 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 însuși Varlaam. Zamfirescu în paginile în care introduce și comentează *Învățătura la Săbor*, observă că deși predica derivă din culegerile lui Damaschin Studitul și a lui Trankvilion-Stavrovețki, întrucât în aceste două texte nu apare minunea voievodului, ne putem întreba dacă “nu cumva a fost ea imaginată de însuși Sfântul Varlaam” (Zamfirescu 2012–2013: 114–121).

Rămâne totuși de clarificat raportul cu ms. 131 din Cluj pentru a lămurii 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 și în cazania tipărită, dacă e posibil verificând pe baza elementelor obiective care este ordinea celor două culegeri. Și ar mai trebui să se verifice dacă există un eventual raport de filiație între „minunea” povestită de Varlaam și săborul slavon al arhanghelului Mihail în special în ceea ce privește manuscrisul sl. 135 unde vedenia și săborul apar în secvență. Și 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 Akademiija na Naukite, p. 178–192.
- Bedros, Vlad, 2011: *Cutul arhanghelilor – surse literare și iconografie. Moldova secolelor XV-XVI, în Arhangheli și îngeri*, București, Editura Deisis/ Stavropoleos, p. 96–129.

- Biblia*, 1688: *Biblia adecă Dumnezeiască Scriptură a Vechiului și a Noului Testament ...*, Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere, București, Editura Institutului Biblic și 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..., București, Editura Universală, p. 11–18.
- Cândea, Virgil, 2007: *Locul spiritualității românești în reînnoirea isihastă în \*\*, Români în reînnoirea isihastă*, Iași, Editura Trinitas, p. 17–38.
- Chivu, Gh., 1997: *Variantele limbii române literare. Variantele stilistice în \*\*, Istoria limbii române literare. Epoca veche (1532–1780)*, București, Editura Academiei Române, p. 241–260; 455–481.
- Ciobanu, Ștefan, 1989: *Istoria literaturii române vechi*. Ediție îngrijită, note și prefață de Dan Horia Mazilu, București, Editura Eminescu.
- Comșa, Nicolae, 1944: *Manuscrisele românești din Biblioteca Centrală de la Blaj*, Blaj, Tipografia Lumina.
- Deleanu, Marcu Mihail, 1997: *Stilul religios al limbii române literare în Limbă și literatură*, 2, p. 28–39.
- Dimitrova, Margaret, 2008: *Damaskinarska literatura în Istorijska na bălgarskata srednovekovna literatura*, Sofija, Istok-Zapad, p.729–740.
- Dinekov, P., 1963: *Bălgarskata literatura prez XVII i pārvata polovina na XVIII v. în Istorijska na bălgarskata literatura*, I. *Starobălgarska literatura*, Sofija, Izdatelstvo na Bălgarskata Akademija na Naukite, p. 402–414.
- Disdier, Th. M., 1944: *Le témoignage spirituel de Thalassius 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 și desavârși*, vol. IV. Tradusă din grecește de prof. stavr. dr. Dumitru Stăniloae, profesor la Facultatea de Teologie din București, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană.
- Filocalia* 2001: *Filocalia*. Versiunea în limba română a antologiei în limba greacă publicată la Veneția, în 1782 de Sfântul Nicodim Aghioritul și Sfântul Macarie mitropolitul Corintului la care s-au adăugat și alte texte. Ediție îngrijită, note, notă asupra ediției și postfață de Doina Uricariu. Studiu introductiv de acad. Virgil Cândea, București, Universală
- 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 și filologie*, vol. III, București, Editura Academiei RSR, p. 47–80.
- Grapa, Timotei, 2002: *Sfârșitul lumii și viața de apoi în literatura populară manuscrisă. Studiu de caz în „Buletinul Cercurilor Științifice Studentești”, 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.
- Mancaș, Mihaela, 1983: *Limbajul artistic românesc. Secolul al XIX-lea*, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
- Mareș, 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*, București, Editura Minerva.
- Mazilu, Dan Horia, 1987: *Proza oratorică în literatura română veche*, partea a II-a (*Renașterea, Barocul*), București, Editura Minerva.
- Mazilu, Dan Horia, 1996: *Literatura română barocă în context european*, București, Editura Minerva.
- Mazilu, Dan Horia, 2005: *Studii de literatură română veche*, București, Editura Academiei Române.
- Negrici, Eugen, 2000: *Expresivitatea involuntară*, București, Editura Universală.
- Olaru, Ovidiu Victor 2011: *Tăxis hieră, minunile arhanghelilor de la Stavropoleos în \*\*, Arhangheli și îngeri*, București, Deisis/ Stavropoleos, p. 130–151.
- Olteanu, Pandelescu, 1970: *Criterii stilistice în studiul comparat al literaturii omiletico-parenetice în \*\*, Probleme de literatură comparată și sociologie literară*, București, Editura Academiei RSR, p. 135–153.
- Olteanu, Pandelescu, 1971: *Izvoare și versiuni bizantino-slave ale omiliei lui Varlaam despre „Înmormântarea lui Hristos” în \*\*, Studii de slavistică*, vol. II, București, Editura Academiei RSR, p. 51–89.

- Olteanu, Pandelescu, 1972: *Unul din izvoarele ale „Cazaniei” Mitropolitului Varlaam (1643): „Comoara” lui Damaschin Studitul* în „Romanoslavica”, vol. XVIII, p. 163–185.
- Olteanu, Pandelescu, 1976: *Damaschin Studitul și Mitropolitul Varlaam al Moldovei* în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 3–4, p. 211–244.
- Panaitelescu, P. P., 1959: *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei RPR*, vol. I, București, Editura Academiei RPR.
- Panaitelescu, P. P., 2003: *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei*. Vol. II, ediție îngrijită de Dalila-Lucia Aramă și revizuită de G. Mihailă. Cu o prefață de Gabriel Ștrempel, București, Editura Academiei Române.
- Pelin, Valentina, 2007: *Contribuția cărturarilor români la traducerea Școlii paisiene în \*\*, România în reînnoirea isihastă*, Iași, Trinitas, p. 83–120.
- Popa, At., 1965: *Texte vechi în Cazanăa 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 și adăugită, București, Editura Minerva.
- Sfârlea, Lidia, 1972: *Contribuții la delimitarea stilurilor literare românești*, în \*\*, *Studii de limbă literară și filologie*, vol. II, București, Editura Academiei RSR, p. 145–206.
- Ștrempel, Gabriel, 1978–1992: *Catalogul manuscriselor românești*, vol. I–IV, București, Editura Științifică.
- 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: *Cazanăa 1643*. Ediție îngrijită de J. Byck, București, Editura Academiei RSR.
- Varlaam, 2012–2013: *Carte românească de învățătură duminicile preste an și la praznice împărătești și la svenți mari*. Ediție îngrijită, indice și glosar Stela Toma. Prefață și studiu Dan Zamfirescu, București, Editura Roza Vânturilor.
- Viața sfântului Vasile cel nou și vămile văzduhului*, 2004. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție și glosar de Maria Stanciu-Istrate, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă.
- Zafiu, Rodica, 2001: *Diversitate stilistică în româna actuală*, București, Editura Universității din București.
- Zamfirescu, Dan 2012–2013: *Studiul în Varlaam, Carte românească de învățătură*, București, 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.