Eshatologie şi secularizare în straie postmoderne

Gheorghe MANOLACHE

*The conference **Eschatology and secularization in post-modernist clothes** pleads for the extension of the agreement between secularization and post-modernism, through **Entzauberung der Welt**. This phenomenon is to be found in the clear part of the equation of the new religious, artistic and political movements from the 60s and 70s, received as intellectual seismic waves that affected, indirectly and\or partially, the Romanian cultural blockade from the 80s.*

*The case proposed through this study could be linked to the **Nouveau Movements Religieux** philosophy, this deviation from the socialist canon being related to the modernity of some spiritual experiences, placed in the movements of spiritual revival from the traditional churches (see the case of the post-modernist monk Savatie Bastovoi) and of literary reclamation through the literature created and debated in the students` literary circles, **Junimea**, **Cenaclul de Luni**.*

*The agreement between secularization, post-modernism, etc, in this Romanian case of the 80s, remains ambiguous enough and can be applied, strategically, in order to underline the impact\shock to the new of both the religious and literary phenomenon in a closed society (see the reviews of an unusual novel **Cartea milionarului**).*

*As a specific form of literary secularization, the Romanian post-modernism, ever since the 80s movement, is still predisposed to the poor assumption, ludic-ironical of the inter-textuality, leading simultaneously, from a citation\taming of the world's inter-text and as well of literature's ones: (see **Femeia în roşu**) to a **un-** and **(re)**contextualization solemn-infinite and severe (see **Cartea milionarului**).*

*In fact, those two meta-fictions follow on proper narrative account, two aspects of the eschatological vision – one of the panoramic apocalypses – the vision of some extraordinary wonders placed in a near future or even "before the end of the time", like in the post-modern novel **Cartea milionarului** and another of the "inner apocalypses" – which ideally begins in the mind of the hidden reader in the narrative part; as soon as he had finished the reading – typical for the post-modern novel **Femeia în roşu**.*

1. Confiniile dintre teritoriile mişcătoare ale secularizării şi cele ale postmodernismului, ca modele culturale reactante, se (re)cunosc odată cu

BDD-A7 © 2009 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)

(re)punerea în discuţie a conceptului maxweberian: *Entzauberung der Welt*. Extensia sintoniei dintre secularizare şi postmodernism, prin *desvrăjirea lumii,* se (re)găseşte în transparentizarea ecuaţiei noilor mişcări religioase, artistice şi politice din anii'60-'70, cele trei determinaţii ale noii orientări încercînd să suplinească expresia matematică a unui anume sincretism cultural suprimat.

Istoric, este cunoscut faptul că, pe fondul acestor noi mutaţii generalizate, biserica occidentală, -cea romano-catolică în special-, a fost asaltată de un val de *alternative*, acceptate sub numele generic de *Noi Mişcări Religioase* (N.M.R.), sintagmă preferată, se pare, atît de teologi cît şi de sociologi, pentru „neutralitatea" ei în raport cu termenii canonici de „sectă", „cult" *şamd*- din cadrul bisericilor tradiţional(ist)e.

Desvrăjirea lumii, ca un prim-posibil (în)semn al postmodernităţii, se confirmă şi prin acest tip de *secularizare culturală*, în sensul efilării autorităţii transcendent-autofage şi recursul la o serie de practici social-emergente, (pre)dispuse a dobîndi caracater normativ.

Chiar dacă majoritatea cercetătorilor (Beckford, 1985) remorchează elanul/dinamica acestor *Nouveau Mouvements Religieux* la fenomene tipice „marii despărţiri", există şi situaţii în care N.M.R. se vrea restrictivă. În acest caz ea se referă, cu precădere, la grupu(ă)rile care, – din cauza provenienţei şi apartenenţei lor la anumite zone cultural-fundamentaliste, marginal-exotice/minoritare sau, mai mult, din cauza „noului stil de viaţă", ori a opresiunii exercitate de regimurile politice-totalitarist-atee –, s-ar situa în afara ariei de bună practică a creştinismului. Recunoaştem, desigur, şi alegaţii cu privire la faptul că acest tip aparte de realitate nu ar trebui limitată doar la grupu(ă)rile cu adevărat noi, ci, dimpotrivă, s-ar cere luată în considerare şi recesivitatea fenomenului, cu încărcătura lui/ei de secundar cultural-religios. Concret, fenomenul ar putea fi remorcat la mişcările neo-protestante, fiind direct-legat de *mondenitatea* unor grupu(ă)ri para-religioase, cochetînd cu anumite tehnici orientale, sau, mai recent, de unele experienţe ancorate în curentul de reînnoire harismatică (Champion 1999) din cadrul bisericilor tradiţional(ist)e.

Cu alte cuvinte, sintagma *Nouveau Mouvements Religieux* (NMR) rămîne una suficient de echivocă putînd fi aplicată, strategic, spre a se sublinia impactul la nou al fenomenului religios, într-o anume societate la un anumit moment dat (Needleman / Baker (ed.) 1978; Mayer, 2004). Aşa se explică şi faptul că succesul *noilor mişcări religioase* poate fi corelat cu *secularizarea* şi *postmodernismul*, fenomene confine, (Manolache, 2004) care au marcat, semnificativ, societatea nord-americană, în general, şi pe cea occidentală din anii'60-'70, în particular.

Potrivit sociologului în domeniul teologiei, Rodney Stark (2006; 2007), secularizarea, instaurată într-un anume segment al societăţii produce, în mod paradoxal, o intensificare a religiosului în alt segment al ei. După principiul de funcţionare al vaselor comunicante şi, indirect, al ecuaţiei dintre *goluri* şi *plinuri*, fenomenul este observabil atît în mediul catolic şi ortodox, ori în cel protestant, la nivelul bisericilor tradiţional(ist)e care încurajează curentele şi / sau grup(ă)urile de

BDD-A7 © 2009 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)

reînnoire din interior, pentru a redeştepta credința, cît şi la nivelul înfiripării unor *noi tradiții religioase*. Convingerea se rezumă la constatarea că, atunci cînd *noile credințe* sînt mai bine adaptate „cererii de piață", adică nevoilor materiale şi spirituale ale credincioşilor, vechile religii pot fi, temporar sau definitiv, eclipsate (Stark, 1985).

Dintr-o perspectivă strict religioasă, *secularizarea* se rezumă la fenomenul de *criză a valorilor iudeo-creştine* din bisericile occidentale, (re)cunoscut în confruntarea dintre centru spiritual şi margine religioasă. Sociologic aceasta s-ar traduce prin faptul că bisericile tradițional(ist)e, pierzîndu-şi, progresiv, poziția hegemonică, nu au mai putut furniza noii societăți postindustriale, în ansamblul ei, o ideologie religioasă general-acceptată (Berger, 1999). În atari condiții, cîmpul religios se (re)modelează şi devine, dintr-un univers canonic, osificat-cultural, un relief spiritual deschis, prielnic proliferării *noilor mişcări religioase*, capabile să ofere *noi* soluții *vechilor* probleme (Wilson, 1990; 1993).

Aşadar, sîntem (con)strînşi să acceptăm *secularizarea* ca întemeiere a unei *lumi post-divine&industriale*, care clamează, după *moartea lui Dumnezeu, libertatea* şi *autoritatea supremă a Omului*. Pe acest fond neoumanist, *secularizarea* nu subliniază decît clivajul dintre rațiune şi credință şi nicidecum depăşirea religiei, conchide şi Marius Jucan (J.S.R.I., No. 1/2002: 106-122**),** convins că în procesul de *secularizare* mai putem (re)găsi încă o „continuitate de forme ale religiosului", care, filosofic vorbind, nu dispare, ci *devine*. Pentru că, în ciuda tuturor disensiunilor şi a denivelărilor, în cultura contemporană, -postseculariza(n)tă-, continuă să existe tendințe endemice de „normalizare a idealurilor religioase" (Blumenberg, 2007).

(Re)amintim, în acest sens, „dialogul" (de la Academia catolică a Bavariei, 19 ianuarie 2004) dintre *filosoful postmodernității* – Jürgen Habermas – şi, la acea dată, *cardinalul romano-catolic* Joseph Ratzinger, *exegetul secularizării,* dialog în urma căruia interpretarea lumii, şi, mai ales, (auto)interpretarea omului ca „ființă etică" şi „cetățean" nu mai sînt acceptate ca „efecte tari" decurgînd, exclusiv, din principiile secularismului, – decodificat ca religie publică –, şi/sau din procesarea, la nivelul imaginarului colectiv, a ipotezelor ştiințifice (de la cele neeuclidiene la cele despre fractali, haos, etc.)

Ceea ce acceptă prin sintagma *societate post-seculară* este, de fapt, o *societate demonopolizată* care, în numele democrației şi a gîndirii liberale, se vrea eliberată de presiunea oricărei forme de „totalitarism intelectual", inclusiv de cel al secularizării. Jürgen Habermas refuză, astfel, orice form(ul)ă de monopol al interpretării pe considerentul că *societățile post-seculare* impun recunoaşterea faptului că «modernizarea conştiinței publice» înglobează şi transformă, în mod reflexiv, atît mentalitățile religioase, cît şi mentalitățile profane. Din perspectiva procesului de *învățare complementară,* – şi sub presiunea unei atari rațiuni cognitive –, ambele părți devin capabile să ia în serios „contribuția *celeilalte* asupra unor teme controversate din spațiul public". (Habermas / Ratzinger, 2004: 16.)

BDD-A7 © 2009 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)

În acest caz, fiind vorba despre o responsabilitate comună în construirea şi gestionarea proiectului de societate postmodernă în ansamblu, – în care ambele tipuri de parteneri acceptă alteritatea celuilalt ca alteritate augmentativă –, diferitele grup(ă)uri religioase, literare, filosofice *etc*. pot doar încerca să îşi susţină, pe cont propriu, „agendele" în spaţiul public. Astfel, în numele toleranţei, al democraţiei şi al liberalismului, atît „actorii seculari", cît şi cei „religioşi" se *autolimitează,* lasând, în spaţiul slab/refăcut al reflexiei reciproc modelatoare, suficient loc liber şi *celuilat*.

2. Relaţia confină dintre postmodernism – ca model cultural – şi secularizare – ca proces spiritual autolimitativ – este observabilă în desemnul cîtorva toposuri culturale, ce ar putea fi ataşate fluxului de „înaintare", pornind de la *altar* şi ajungîndu-se, în cele din urmă, la *ecran*. Aşa cum se va putea observa, şi dintr-un roman ca *Femeia în roşu*, relaţia dintre *postmodernism* şi *secularizare* apare coagulată în toposuri – de tipul celor mai sus amintite – şi fixată de/prin ritu(alu)ri specifice.

Mai mult, se poate constata cum *secularizarea*, ca proces cultural, este un fenomen discontinuu, care atinge, mai curînd, straturile superficiale ale unor culturi. Relaţia ei cu *postmodernitatea*, cu ceea ce (de)numim prin transparenţă şi normalizare şi acceptăm prin „indetermanenţă", construcţie şi deconstrucţie a (con)sensului, sau prin felul în care se crează şi se multiplică echilibrele de putere etc. constituie una dintre mărcile *discontinuităţii*, specifice *secularizării culturale*.

Referitor la *altar*, din perspectiva secularizării religioase, ca topos al manifestării credinţei, conceptual, el va rămîne acelaşi, *universal*, dar şi *diferit* în reprezentarile lui.

Scena însă, ca topoi al secularizarii culturale, ţine de imaginarul societăţii urbane, industriale şi *post*-, în care conceptul de *teatron* impune, pe lîngă nevoia de vizibilitate şi o anume modificare comportamentală, în sensul că spectatorii nu vor mai (inter)acţiona, – ca în rugăciune –, ci, paradoxal, vor fi împreună doar pentru a se regăsi mai clar pe sine. Sensul permite (chiar o cere!) „ficţionarea de sine", proces prin care divinitatea poate fi înlocuită cu *persona,* iar libertatea gustului poate concura credinţa. Este în joc o interioritate recelată, rescrisă scenic, pentru că în *sală* individul nu mai are transfigurări religioase, şi nici nu mai probează catharsis-ul, ci cunoaşte doar efortul textuant, de a-şi apropria realitatea, convertind-o în „texistenţă", ca să transpunem acest tip de discurs într-un idiolect atît de drag optzeciştilor. Aşa cum se va putea observa, în condiţiile în care vom decroşa *scena* de la *teatronul* din conacul Şpăiniţei, sau cea a „bisericii pe roate", din lumea metopolis-iană, acest tip de topos desacralizat rămîne marcat de uşurinţa cu care simbolurile pot fi substituite şi sbstituibile iar identitatea spectatorului, negociată şi negociabilă spre a fi, eventual, *răs*- şi *de*turnată.

Ecranul, topoi al celei mai recente *secularizări culturale*, după cum lasă a se înţelege un „ieromonah postmodern" ca Savatie Baştovoi, (re)pune în joc un altfel de sincretism al senzaţiilor, o altă *po(i)etică a mondenizării.*

BDD-A7 © 2009 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)

În ceea ce priveşte decod(ific)area straturilor translucide din ecuaţia *secularizare-religie-postmodernism,* cercetătorii români ai fenomenului, Călin Săplăcan, Marius Jucan, Cristian F. Sabău, Viorella Manolache, Radu Mureşan, Iulia Iuga etc. – ca să nu îi citãm decît pe cei mai *recent* întîlniţi şi *mai curajoşi* – surprind procesul unei *duble mutaţii*, în care este implicată *secularizarea*: cel al *„mutaţiei religioase a societăţii”* şi cel al *„mutaţiei sociale a religiilor”*. Dacă în primul proces, conceptul de *secularizare* este utilizat pentru a (de)semna, global, *un reflux al religiei în societate*, în cel de-al doilea, sintagma vizează *angajarea slabă*, a Omului şi a lui Dumnezeu *într-un proces istoric de adopţie*, asumat de J.B. Metz (1971) ca *„mondenitate a lumii”,* rezultat ce include, firesc, *postmodernitatea* şi/sau *secularizarea*.

În lumina unor atari alegaţii, lumea nu va mai fi văzută ca un obiect exterior Omului sau lui Dumnezeu, pentru că prin „Întrupare”, Dumnezeu a adoptat definitiv lumea, acceptînd-o aşa cum este. Mai mult, Dumnezeu locuieşte lumea redîndu-i autonomia ei – de/ca lume mondenă în devenire, ca istorie, ca spaţiu de manevră responsabil-autolimitativă a Omului (Metz, 1971).

Deoarece *mondenitatea lumii* este rodul *adopţiei liberatoare în Cristos*, creştinii nu trebuie decît să participe (să se *implice slab*) în/la această lume ajutînd-o, cum ar spune Savatie Baştovoi, să fie ea-însăşi: *distinctă de Dumnezeu şi dăruită ei-însăşi de Dumnezeu*. Ca atare, în această primă fază, *lumea, istoria* şi *Dumnezeu* vor intra într-un *joc slab*.

Dintr-o perspectivă seculariza(n)tă, *Dumnezeu face Istorie împreună cu Oamenii*. Chiar dacă prezenţa Lui nu mai este lizibilă (i)mediat în texturile sociale, politice, culturale, religioase. Iar *lumea*, cu toate că a fost adoptată definitiv, poate intra într-o *relaţie slabă* cu această adopţie (ignorînd-o/contestînd-o/depăşind-o etc.). Într-o atare opţiune tolera(n)tă şi deschisă, credinţa oamenilor este doar unul dintre plurirăspunsurile posibile cu privire la evenimentele care se *pro-* şi *re*produc permanent, – la vedere –, în Istorie.

Pe acest fond de transparentizare, mondenitatea lumii / secularizarea culturală este un fapt pe care bisericile tradiţional(ist)e nu-l mai pot ignora. Chiar dacă unii dogmatici(eni) consideră fenomenul secularizării un proces împotriva credinţei, lumea postmodernă a devenit o monadă mondenă. Şi, chiar dacă, în ciuda trasparentizării sale, aparenţele sînt înşelătoare, sfîrşitul acestui proces nu este încă pe deplin previzibil. Ca atare, credinţa rămîne, ombilical, legată de mondenitate, fiind chemată să se înţeleagă doar şi/sau numai în raport cu această tautomerie. (Valadier, 1999; 2007)

Într-un alt dialog, de această dată între Andrei Pleşu şi André Scrima, referitor la implicarea religiilor în deschiderea către o „laicitate ospitalieră”, publicat în 1998 în *Dilema*, A. Scrima (2004), – în opţiunea căruia tradiţia creştin-răsăriteană conduce către *universalul viu-*, era convins că fidelitatea faţă de această axiomă presupune „trăirea creatoare a credinţei” şi capacitatea de a „descoperi divinul”, – imprevizibil şi emergent –, sub forme cu care încă nu sîntem pe deplin familiari. A (re)găsi această prezenţă a *universalului viu* şi în celelalte religii ori în valorile

BDD-A7 © 2009 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)

spirituale ale mondenității, mai cu seamă în fiecare om, echivalează cu gestul de "a oferi ospitalitate lui Dumnezeu liber de orice închidere". A (re)strînge însă creştinismul la o confesiune, determinată istoric şi național, şi, mai ales, a avea „certitudinea suficientă a superiorității proprii", echivalează cu aplatizarea şi provincializarea „centralității christice", izvor al acelei „totalități deschise", pe marginea căreia glosa André Scrima. De aici, pledoaria pentru o „laicitate ospitalieră" unde actorii se autolimitează, – habermasian –, spre a lăsa loc liber *celuilalt*[1].

3. «Sinteza nouă», ca formă specifică de secularizare culturală, de la optzecism încoace, (pre)dispusă la asumarea slabă, ludic-ironică a intertextualității, conduce, simultan, de la o citare parodică a «intertextelor lumii» şi ale literaturii deopotrivă, la o *de-* şi *re-*contextualizare infinită. Acest tip de *secularizare literară* i-ar pretinde lectorului nu doar să se ascundă *in fabula* – „ca şoarecele în coltuc", cum plastic se exprima Mircea Horia Simionescu – şi să recunoască/"ronțăie" „urmele textualizate" ale unui trecut cultural, ci să îşi conştientizeze modul în care, prin intermediul ironiei, parodiei, pastişei, palinodiei *etc*., aceste urme au fost exhibate şi afectate.

Ca atare se va postula primatul unui „text cu memorie", în care să se (în)scrie, simultan şi translucid, atît intertextele istorice cît şi arhitextele ficționale. Arhitecți postmoderni şi buni-administratori ai secularizării culturale, aceşti "metaficționari" ai anilor'80 se vor angaja în ceea ce Matei Călinescu (2005) definea prin «dezunificarea» şi «desimplificarea» imaginii noastre despre trecut.

Plăcutul, delectarea, senzaționalul, excluse cu bună ştiință din estetica austeră a ortodoxismului şi, indirect, a modernismului românesc postbelic, alături de alte remanențe, vor fi pe deplin (re)evaluate şi (re)supuse unui nou «tratament fabulatoriu» de ficționari mai temperați – ca Ştefan Bănulescu – sau mai ludici – ca Mircea Nedelciu –, prozatori ce intuiesc, în acord cu „marginaliile" lui Umberto Eco (1983), faptul că „pentru a cîştiga un public larg, căruia să-i populezi visele", nu presupune doar a-l «consola», menținîndu-l protector în «ariergardă», ci a-l obliga să rămînă permanent «în avangardă», în avalul *inter-*/*arhi*textual; pe scurt, a-l „obseda".

Un astfel de deziderat se poate, desigur, (re)cunoaşte, la un prim nivel al metaficțiunilor *Cartea milionarului* şi *Femeia în roşu,* ce pot fi (re)citite chiar şi ca «romane senzaționale», în care delectarea, divertismentul şi complexitatea ilustrează principiul dialogal-/plurivoc-postmodern, de care aminteau, dealtfel, şi „cei trei corei". Pentru că, din perspectiva „directă", „pieptişă" a prozatorului (e**M**doi), «faptele» narate nu sînt *nici* false*, nici* adevărate, aşa după cum, în romane nu vom întîlni decît «informații care sînt, în acelaşi timp, *şi* false *şi* adevărate» (Nedelciu / Babeți / Mihăieş, 1990: 20).

[1] A se vedea lucrările colocviului internațional *Rolul religiei în noua construcție europeană* din 19-20 iunie 2006, organizat de Goethe Institut, Bukarest, în colaborare cu Institutul Cultural Român, Institutul Polonez din Bucureşti, Pactul de stabilitate pentru Europa de Sud-Est şi New Europe College, Bucureşti.

BDD-A7 © 2009 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)

„Senzaționalul", care se declară adevăratul obiect al experimentului din retroversiunea *Femeia în roşu,* se naşte, probabil, atît dintr-o prea mare aprop(r)iere de evenimente neobişnuite, cît şi din îndepărtarea (în timp şi/sau spațiu) de întîmplări comune. Din acest *joc al distanțelor*, din firescul sau (ne)firescul evenimentelor, percepute prin «ecranele improprii ale martorilor», apare «senzaționalul», ca rezultat scontat al *secularizării literare* de care vorbeam.

Dacă în *Cartea milionarului,* ițele textuale sînt permanent „ținute sub cheie" de *cel care scrie* şi protejate în „caja" corinticului, a canonului neo-modernist, *ne*-adecvarea permanentă a *scrierii* unei metaficțiuni ca *Femeia în roşu,* la regulile clasice de «compoziție literară», se recunoaşte din/în declanşarea şi demontarea, alternativ, la vedere, a mecanismelor de funcționare, a po(i)eticii transparente şi a celei (în)cifrate, (între)prindere caracteristică zorilor postmodernismului românesc din anii'80.

4. Abordarea mitului Mileniului în regim muzical – simfonic – din *Cartea milionarului*, (re)orchestrat simbolic şi parabolic, postpsihologic, *şamd*., sau pe un ton de rock-razant, parodic-ironic, din *Femeia în roşu*, şi implicarea cititorului în (re)constituirea pastişantă, într-un "limbaj voit solemn", a unor scene anodine, de "un abia ascuns derizoriu", constituie unul dintre invarianții seculariza(n)ți ai acestor matafictiuni.

Cu mențiunea că în *Cartea Milionarului* trăsăturile genului apocaliptic - *pesimismul* şi *fatalismul, substituția simbolică* şi *ficționalizarea*- sînt asaltate/concurate de aproximația şi obscuritatea viziunilor, lăsînd impresia că toate evenimentele (istorice, sociale, religioase, militare etc.) se desfăşoară cu o putere magică invincibilă, ca şi cum ar fi dictate de «voința neîmblînzită a unei fataltăți inexorabile» (Nicolaescu, 1949: 287-303).

Iminenta aşteptare a eshatonului din *Cartea milionarului* se recunoaşte nu numai prin panoramările şi diviziunile istoriei, prin reflecțiile asupra duratei lumii, prin observarea (în)semnnelor timpurilor şi angajarea în calcule privind sfîrşitul, ci chiar prin accesul la *cartea care se scrie* (de)odată cu vremurile şi întîmpările.

Apocalipsa (5: 1-5), „cartea pecetluită" va fi „tratată" – în laboratoarele de încercări po(i)etice din *Femeia în roşu*- cu ironie, spre a fi reconstituită, parodic, din resturile *mitului Mileniului*, amestecate cu celelalte repere ale po(i)eticii postmodernismului românesc din a doua jumătate a deceniului opt. Alegoria «Tîrfei Babilonului» (Omăt, 1992; Crews, 1967 ; 1992) sau cea a suprimării Cărții şi a deschiderii/autopsierii ei sînt, într-adevăr, „simptomatice" la nivel subversiv-ironic, după cum se insinuează şi în parodierea canonului neomodernist din „postfața" la *Femeia în roşu.* Să mai notăm, ca un fapt nu cu totul lipsit de consecințe, apariția (în anii'70!) a filmului *Zabriskie Point* de Michelangelo Antonioni şi a oprei rock, *Jesus Christus Superstar* de Andrew Lloyd Webber (muzic) şi Tim Rice (lrics), evenimente pe care intelighentsia româneasacă le-a trăit, pe cont propriu, ca atatea alte experiențe seculariza(n)te din anii'70-'80 (Manolache, 2004).

BDD-A7 © 2009 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)

Doar în acest context, putem conta pe sublinierea lui Northrop Frye (1993; 1999), potrivit căruia ultima carte a *Bibliei* – cea explicit, numită *Revelație* sau *Apocalipsă* – este, de fapt, un "mozaic de aluzii" la *Vechiul Testament* în special. Altfel spus, *Apocalipsa* ar fi o *progresie de „anti-tipuri*". Autorul mărturiseşte că aşterne pe hîrtie ceea ce a văzut într-o viziune; dar *Apocalipsa* nu este doar o carte vizualiza(n)tă în sensul obişnuit al cuvîntului! (Frye, 1999). Pentru autorul profețiilor, incredibilele minuni reprezintă "înțelesul tainic" sau, potrivit aceluiaşi N. Frye, «forma lăuntrică» a evenimentului, *tot ceea ce se întîmplă în prezent.* Ştiut fiind că, din ceea ce se numeşte *Istorie*, omul face «o perdea» pentru a ascunde de el însuşi «*lucrările Apocalipsei*». Aşa se explică de ce Sf. Ioan Divinul mărturiseşte că *ar vedea evenimentele* prevestitoare de rău şi pe cele recompensatoare *cu trupul* său *spiritual*. Dar *trupul spiritual* este, în accepția aceluiaşi N. Frye, "elementul cel mai puternic reprimat" al experienței într-o atare scriere!. Astfel, *căderea* -pe care evanghelistul o *de-*/*pre*scrie- este una *politică*, doar sub „unul" din aspectele sale. Principalul duşman, simbolizat prin «Marea Desfrînată», este, *spiritual*, numit *Babilon*, dar şi *taină*. De altfel, *taină* este folosit extensiv în *Noul Testament*, atît cu un sens pozitiv, cît şi negativ, în noua arhitextură (co)existînd o «taină a împărăției» (*Matei*, 13: 11) şi o «taină a fărădelegii» (II *Tesalonicieni*, 2: 7) etc.

Această „viziune inspirată" – *«am fost în duh»* - a Sf. Ioan Teologul (*Apocalipsa*: 10), a celui care *scrie Cartea* la poruncă, va fi (re)luată ludic, ironic-parodic, în secvența «drimului tare curios» al tuşei Anghelina ("îngereasa", „grăniceresa priveliştii" din Lunga nr.42), vis "(re)*povestit*" şi „(*de*)*scris*" de ea într-o scrisoare către nepotul Viorel din Bucureşti:

/.../ „- *Numa ce o picat o carte din cer. Io am văzut cum să sloboade cartea /.../ Şi mi-o picat mie în mînă. Da' n-am putut s-o desfac din ce era învelită. Parcă un ziar. Aşa că n-am putut nici să văd ce era scriat înăuntru, în foi. Nu să desfăcea nicicum /.../ Atunci am zis că o fi un semn. Că a apărut cartea* [Femeia în roşu]. *Au că s-o fi întîmplat ceva. Da' văd că nu s-o întîmplat nimic"* (Nedelciu / Babeți / Mihăieş, 1990: 374).

Scena se prelungeşte în varianta parodic-solemnă a „(re)*scrierii*" şi a „*trimiterii*" în lume a epistolei : „*am scriat în scrisoarea trecută, că am visat cu o carte care a picat din cer pe mîna mea a stîngă şi m-am tot gîndit că ceva o să se întîmple poate cu cartea care a scris-o Mircea Nedelciu. Am înțeles că încă nu s-a tipărit, numa să tot discută despre ea – parcă ar fi cine ştie ce bogătate"* (Nedelciu / Babeți / Mihăieş, 1990: 372).

Romanul celor trei corei, ca fapt cosmologic, se regăseşte atît în (de)construirea veselă, ludic-ironic-parodică, a *Apocalipsei* în fragmente, în „miniapocalipse", parodiate, cu (în)semnele milenariste inversate, cît şi în (re)construirea ludică a expresivității – declanşarea *secularizării literare* – prin ridicarea interdicțiilor. Aceasta se realizează prin dislocări şi devieri, prin ceea ce se acceptă a fi discontinuitate şi «emisie continuă de fragmente», prin aglutinare, parodiere şi ironie.

BDD-A7 © 2009 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)

Complicitatea parodiei postmoderne este recunoscută atît în «înscrierea», cît şi în «subminarea» obiectului parodiat. În termenii lui Northrop Frye (1999), imagistica apocaliptică, – prefigurînd o lume ideală, proiectată spre a fi realizată de energia umană, asumată ca o formă a „revelaţiei" –, este, simultan, înscrisă şi subminată prin (re)activarea însemnelor secularizării, surprinse la modul *parodic* (ca succes pasager al kitsch-ului fabulos, al Chicago-ului prohibiţiei şi al jazz-ului, al lui Al. Capone şi al primarului Thompson J. etc.) şi, *manifest* (ca destrucţie/decădere a lumii politice româneşti şi de aiurea).

Asa cum se va putea vedea, fiecare *imagine apocaliptică* va fi asaltată de către o *replică seculariza(n)tă*. Astfel, cei douăzeci şi patru de bătrîni (*Apocalipsa*, 4) vor fi destituiţi de «femeile-traficante» din Comloş/Lunga (Nedelciu/Babeţi/Mihăieş, 1990: 374); "mîna dreaptă care ţine cartea" (*Apocalipsa*, 5: 1) este substituită de „mîna stîngă a tuşei Lena"peste care a «picat»! cartea (372). Mesajul emergent al „cărţii pecetluite" este şi el ocultat de cel «nevăzut»/*împachetat* al „cărţii crude", „învelită" în ziar (374).

De altfel, Umberto Eco (1983: 91-94) insista asupra „lungilor investigaţii" legate de crearea anumitor „constrîngeri", pentru a se putea „fabula fără oprelişti". În acest tip de naraţiune, constrîngerea e dată de «lumea pe care aceasta se sprijină», fapt ce nu are, de altfel, nici o legătură cu *realismul* – chiar dacă explică *pînă şi realismul* – admit, pe urmele lui Umberto Eco, «cei trei corei», angajaţi în (*re*)*scrierea colectivă* a *voioasei Apocalipse*. Ideea – că se poate construi în întregime o lume, deopotrivă perfect posibilă şi ireală-, este dublată de străduinţele dezvăluite în „autopsii" şi în „iter scriptorum-uri", cu intenţia de a deconspira, solemn–parodic şi ironic, *structurile definite*, chiar de la *plecare* (în căutarea surselor, a subiectului, a toposurilor postmoderne, a scriptorium-lui în special.). Din această lume, cu furniturile la vedere, face parte şi Istoria – demontată/fragmentată în „mentalităţi" şi „istorioare", toate luate în „derîdere"-. Din perspectiva marginalului, a recesivităţii, a «stării liminale»/de «graniţă», Istoria şi lumea sînt exhibate şi constant încălcate.

Dezmembrarea "marii Apocalipse" devine posibilă prin *parodierea solemnă* a împlinirii fragmentare a "(în)semnelor ei" într-o "lume est-etică", dezgheţată spre a fi construită şi deconstruită ironic, după un scenariu textual amintind de cel din *Christus Superstar* .

Transtravul acestei *proceduri slabe* este, de fapt, cel care dictează *cum* trebuie sau *pînă unde* înaintează „(re)povestirea" şi care permite modificarea perspectivelor narative, cu menţinerea *femeii în roşu* din prim-plan.

5. Parabola despre „femeia în roşu", «Desfrînata cea Mare», „beată de sînge" (*Apocalipsa*, 17: 1-6), este telescopată în derizoriul portret în *acquaforte* al Iepei-Roşii sau în cel *diascopic* al Anei Sage (Cumpănaş): amanta şi trădătoarea lui Dillinger; „madaranţa şi fleorţotina" (cum o numeşte autopsierul Matei); „patroana de bordel în America", „întreţinătoarea lui Ghiţă F."; „putrăda" şi „căţăloana" *şamd*. (Nedelciu / Babeţi / Mihăieş, 1990: 204-205). După cum parabola despre «femeia în negru» se poate recunoaşte în "povestea adevărată" (376), a Şpăiniţei, -

BDD-A7 © 2009 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)

„Ducesa noastră", „Cea fără copii" – «arătîndu-se» şi ea după acelaşi "semn mare" (*Apocalipsa*, 12: 1): „*Numa' ce-odată văd că opreşte lîngă noi o trăsură boierească cu doi cai albi. Nici în America n-ai fi putut vedea aşa ceva /.../ Ducesa. Am văzut-o. Era mică, slăbuţă, îmbrăcată în negru*" (377) - povesteşte tuşa Lena.

Se poate lesne observa că romanul *parodiază ironic-ludic orice intenţie de manipulare* -cum ar fi, spre exemplu, pînă şi tentativele neomoderniste, în vogă,"de a o lua/transmuta" pe Anghelina –. Intenţia contelui don quijotesc Ujvary, – ce ar avea ca punct final Viena –, vizează o posibilă şansă *marital-civică* în MittelEuropa, în avan(t)post (189). *Prostitutiv*, Ana şi-o dorea, în schimb, pentru "treburile ei în America", promiţîndu-i că o „va mărita numai aşa, pă hîrtie". *Parental*, Şpăinița însă şi-o visa la castel „pentru a o înfia": „*Stau şi mă gîndesc cîteodată ce s-ar fi ales dă mine dacă mă lăsa mama la ducesă. Sau dacă m-aş fi dus cu Ujvary la Viena. Aşa, iaca unde am ajuns. Aici, cu voi în prînzîtor"* (Nedelciu/Babeţi/Mihăieş, 1990: 377-378) – conchide tuşa Lena, *perso(n)a(jul) cărţii care se face la vedere*.

După cum lesne se poate observa*, între* «apocaliptic» *şi* «demonic» se află majoritatea *tipurilor* şi (*anti)tipurilor* din metaficţiunile *Cartea Milionarului* şi *Femeia în roşu*. Examinînd un grup de figuri-biblic-feminine, exegetul canadian le regrupa în: *maternal* şi *marital*, adică în «figurile Mamei» şi ale «Miresei». Ar mai exista, însă, potrivit aceluiaşi N. Frye, şi un grup *matern* şi *marital intermediar*, analogic. Acestui grup, din care fac parte „prostituatele iertate" (*Jezechiel*: 23; *Osea*: 1; *Ioan*: 8; *Luca*, 7: 37 şi *urm*.; *Rahab* etc.), ar trebui să i le adăugăm pe Ana C. Sage sau Iapa-Roşie. Şi, chiar dacă sintagma legată de *eros* nu apare textual în *Noul Testament*, să nu uităm însă că, în „cele mai multe tablouri ale Crucificării, Fecioara Maria şi Maria Magdalena, *una în albastru, cealaltă în roşu*, stau aproape de cruce" (Frye, 1999). Femeia ale cărei păcate au fost iertate, fiindcă mult a iubit (*Luca*, 7: 47), este acolo – consideră N. Frye – „pentru a ne reaminti că dacă există ceva în natura umană, demn de a fi salvat, acel ceva este inseparabil de *eros*". „Balaurul" care a urmărit-o pe femeie (*Apocalipsa*, 12), – cel care „înşală pe toată lumea" –, o va determina pe Ana să treacă *dincolo* de „graniţa mişcătoare" dintre ea si lume sau pe Iapa-Roşie, să evadeze din «purgatoriul» lui Aram-Negriciosul în «împărăţia fiarei» (cea a lui Andrei Mortu).

Parabola „femeilor în alb" (Crews, 1992), cu Ana într-o „rochie albă ca de mireasă" (Nedelciu / Babeţi / Mihăieş, 1990: 130), şi ducesa de San Marco, *"ca un ghem înfăşurat în dantele albe, cu ochii sfredelitori aţintiţi spre Ana*" (132), va fi violent basculată în *simulacrele maritalului* – „taina căsătoriei" – şi ale *eschatologicului* – „Viena valsului şi a lui Freud" –, etc., toate consumate în contextul seculariza(n)t de pe *scena teatronului* de la castel, în prezenţa unui „mire pictat" (178) ; *(re)prezentat*.

Este evenimentul în care eschatologicul îmbracă alte straie, cu furniturile la vedere, în care graniţa dinlăuntrul femeii în roşu fusese «spartă pentru totdeauna, şi nu mai putea fi regăsită, cioburile ei se măcinaseră şi nu mai provocau dureri la

BDD-A7 © 2009 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)

nici un fel de mişcare» (Nedelciu / Babeţi / Mihăieş, 1990: 134). După cum nici irodiada *Iapă-Roşie* nu se va mai încumeta –şi nici nu ar mai putea dealtfel- să probeze ghetele-i roşii spre a patina pentru întîlnirea cu «generalul».

Ceea ce *Apocalipsa* a simbolizat ca "distrugere a ordinii naturii" (Crews, 1967; 1992) se recunoaşte în aceste metaficţiuni prin distrugerea obiceiului de a vedea durînd acea *ordine narativă*, cea care le ţinea pe Femeia în roşu şi Iapa-Roşie închise "în lumea timpului şi a istoriei", aşa cum le cunoaştem şi acceptăm noi ca topi. În terminologia lui N. Frye (1999: 175) această spargere/„distrugere" este scopul pe care «*scrii(p)tura*» e menită să-l atingă.

Pe de altă parte, „*ritualul prostitutiv*" – al „femeii în roşu" – incluzînd, printre altele, alfabetizarea org(i)astică a Carolinei, Anei etc. [„speeling, despărţirea în silabe, sintaxa (amorului) şi toate celelalte pînă la stil (Nedelciu/Babeţi/Mihăieş, 1990: 112)] a Femeii-Paraclisier şi/sau acela al Iepei-Roşii, ori "transmutarea corpului venal", despre care amintesc Pascal Bruckner şi Alain Finkielkraut (1995: 96-106), către „fantasma masculină" – a celor doi băieţi, Liviuţ şi Trăian, dar şi a bărbaţilor Dillinger, Tony Grecul, Ghiţă, Peter, Zarcovitch Martin din *Femeia în roşu*, sau Armeanul ori Generalul din *Cartea milionarului* – se constituie într-o replică demonică a „ritualului marital". Ea va fi recunoscută, iniţial, în *Cartea milionarului,* în secvenţele în care Iapa-Roşie îşi va «risipi podoabele împărăteşti», neroniene, trăindu-şi dragostea «cum vrea şi cu cine-i place»: de la nefericitul Aram Telguram la (prea)nefericitul general Glad.

În accepţia noastră, "noua dezordine amoroasă" în care sînt implicate Iapa-Roşie şi Femeia în Roşu le apropie, substanţial, mai degrabă de modelul biblic al celor două «femei desfrînate» Ohola şi Oholiba din *Iezechiel* (23) sau de cel al «nevestei desfrînate », Gomer, din *Osea* (1), decît de Marea Desfrînată din *Apocalipsă,* cu replicile ei *consacrat*-secularizate (Manolache, 2004). Chiar dacă scena, în care «*Fibula a îmbrăcat-o pe Iapa–Roşie într-o rochie lungă de culoarea purpurei*», pare a trimite, nechivoc, la acest din urmă prototip – al Marii Desfrînate –, prin care „*generalizarea prostituţiei distruge toate rolurile consacrate, toate imaginile-model şi personajele distincte*". (Bruckner/Finkielkraut, 1995: 99) !.

6. In concluzie, „Babilonul cel Mare" (*Apocalipsa*, 17; 18) nu poate să-şi treacă „urîciunile pămîntului" dincolo de «*graniţa*» la care veghează Anghelina, această „heruv(im)ă", străjuitoare a „priveliştii cereşti" de la Lunga. *Pe graniţă. La graniţă* (Nedelciu/Babeţi/Mihăieş, 1990: 54) *priveghează Anghelina, îngereasa, aievea „fiinţelor pline de ochi" şi „fără de odihnă", din Apocalipsă* **(**4: 6-8).

Nu întîmplător Cartea se va "deschide" cu imaginea Anghelinei, poftindu-i în casă pe cei «trei corei», cu o bucurie nedisimulată. Îngereasa se bucură că «i-au intrat în curte trei oameni, chiar dacă nu ştie cine sînt» (56). Apoi (re)învie, pentru aceşti *scrii(p)tori postmoderni* -ca-ntr-o poveste !-, *transtravul femeii în roşu*: „*Hello Anne! How do you feel?*" *Şi ea-mi răspunde: "I'm sweeping! What else could I do?*" /.../ - *Mătură. Ce să facă?* (Nedelciu/Babeţi/Mihăieş, 1990: 62).

Şi, deloc întîmplător, Cartea se va "închide" cu aceeaşi imagine a „îngeresei" – Anghelina, spunîndu-le de această dată „povestea adevărată" – cea a Ştăiniţei – ca

BDD-A7 © 2009 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)

apoi, în poartă, să le ghicească viitorul în „palma stîngă" (Nedelciu / Babeți / Mihăieș, 1990: 378) [Orice aluzie la „arsenalul" lui Mircea Eliade din *La țigănci* nu este întîmplătoare!]

Să mai notăm şi faptul că, în acord cu Northrop Frye, cele două metaficțiuni parcurg, – în ritm şi pe cont propriu-, două aspecte ale viziunii eschatologice: unul al „apocalipsei panoramice" – o viziune a unor „extraordinare minuni plasate într-un viitor apropiat" sau chiar „înaintea sfîrşitului timpului", ca în *Cartea milionarului* şi altul, al „apocalipsei interioare" – care, „ideal, începe în mintea cititorului de îndată ce a terminat lectura" –, tipică romanului *Femeia în roşu*. O viziune ce trece prin „purgatoriul legal al chinurilor, proceselor şi sentințelor judecătoreşti, *sfîrşind într-o a doua viață* "(Frye, 1999: 176).

Femeia în roşu, ca şi *Cartea milionarului* dealtfel, sugerează că Textul înghețat al Cărții ar bloca, deliberat, sensul referențial. Pentru că ele nu sînt cărți care atrag atenția asupra unei «prezențe istorice» din afara lor, ci nişte cărți care se identifică, ele însele, cu acea «prezență». Şi spre a completa operația vizionară/eschatologică, prin evitarea erorii de interpretare, cititorul îşi rezervă dreptul de a fi fixa el însuşi *azimutele narative,* fie şi «identificîndu-se el însuşi cu cartea».

Pentru că *Apocalipsa este chipul în care arată lumea după ce eul va fi dispărut* (Frye, 1999). Cu distanța şi detaşarea cuvenite…! Cu "subminarea"...! Cu sentimentul unei „voioase apocalipse" (Nedelciu/Babeți/Mihăieş, 1990: 412-413)…!

Dar, pentru ca această lume să nu-şi facă iluzii şi să se furişeze afară din Carte, ea va fi consemnată solemn (*Cartea milionarului*) şi / sau desolemnizată, coborîtă, uneori, în subsolul paginii/*sub*text, «bruftuluită», «persiflată», «parodiată» (*Femeia în roşu*) şi, desigur, (*re*)*citată*...

Bibliografie

Nedelciu, Mircea, Babeți, Adriana, Mihăieş, Mircea, 1990, *Femeia în roşu,* Cartea Românească, Bucureşti

Bănulescu, Ştefan, 1977**,** *Cartea milionarului. I. Cartea de la Metopolis,* Eminescu, Bucureşti

Biblia, 2001 [ediție jubiliară a Sfîntului Sinod; diortosirea şi adnotarea, Î.P.S Bartolomeu Anania]

Ieromonah ***Savatie Bastovoi*** : *www.savatie.trei.ro*

Beckford, James A., 1985, *Cult Controversis. The Societal Response to the New Religious Movements*, London

Berger, Peter, Luckmann, Thomas, 1999, *Construirea socială a realității*, Univers, Bucureşti

Blumenberg, Hans, 2007, *Lesbarkeit der Welt, La lisibilité du monde*, du Cerf, Paris (traduction française de Pierre Rusch et Denis Trierweiler)

Brocway, Alan *and* Rajashekar, Paul (*ed*), 1986, *New Religious Movements and the Churches*, Amsterdam

BDD-A7 © 2009 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)

Bruckner, Pascal, Finkielkraut, Alain, 1995, *Noua dezordine amoroasă,* Nemira, Bucureşti
Călinescu, Matei, 2005, *Cinci feţe ale modernităţii. Modernism, avangardă, decadenţă, kitsch, postmodernism.* Editia a II-a revazuta şi adaugita, Polirom, Iaşi (traducere de Tatiana Pătrulescu, Radu Ţurcanu)
Champion, Francoise, 1999, *Nouveau mouvements religieux et sectes*, Editions du Seuil, Paris
Crews, Joe, 1967, *Beast the Dragon and the Woman*, (trad.în rom. *Fiara, balaurul şi femeia*), Amazing Facts, Online Library
Crews, Joe, 1992, *The Scarlet Woman,* (trad.în rom *Femeia-în-roşu*), Amazing Facts, Online Library
Eco, Umberto, 1983, „Marginalii şi glose la «Numele trandafirului»", in *Secolul 20*, nr.8, 9, 10/1983
Frye, Northrop, 1993, Northrop Frye, *Dubla viziune,* Editura Fundaţiei Culturale
Române, Bucureşti (traducere de Aurel Sassu)
Frye, Northrop, 1999, *Marele Cod. Biblia şi literatura,* 1999, Atlas, Bucureşti, (traducere de Aurel Sassu în colaborare)
Jucan**,** Marius**,** 2002**,** „Model cultural şi secularizare"**,** in *Journal for the Study of Religions and Ideologies* (J.S.R.I.), No. 1/2002, p.106-122, Cluj
Habermas, J., Ratzinger, J., "Les fondements prépolitiques de l'État démocratique", in *Esprit*, iunie 2004
Le Rider, Jacques, Raulet Gérard, 1987, *Verabschiedung der (Post-)Moderne?: eine interdisziplinare Debatte*, Narr, Tubingen.
Mayer, Jean François, 2004, *La naissance des nouvelles religions*, Genève
Manolache, Gh., 2004, *Degradarea lui Proteu*, Ed.Universităţii „Lucian Blaga", Sibiu
Metz, J.B., 1971, *Pour une théologie du monde,* du Cerf, Paris
Muresan, Radu, 2006, „Biserica romano-catolică şi noilor mişcări religioase" în *Teologie pentru azi. Un blog creştin-otodox pentru o lumne postmodernă, dinamică şi bulversată; Observatoire des Religions*, Université de Lausanne, Suisse
Needleman, J. *and* Baker, G. (*ed*.), 1978, *Understanding the New Religions*, New York
Nicolaescu, Nicolae 1949, „Cheia interpretării istorice a «Apocalipsei», in *Studii Teologice*, an. I/1949, nr. 5-6, pp. 287-303
Omăt, Gabriela «A căzut, a căzut Babilonul cel Mare», in *Viaţa românească*, 1992
Pârvu, Sorin, 2005, *Dicţionar de postmodernism : monografii şi corespondenţe tematice*, Institutul European, Iaşi
Scrima, André, 2004, *Teme ecumenice*, Editura Humanitas, Bucureşti
Stark, Rodney, 2007, *DISCOVERING GOD: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief*, Harper, San Francisco
Stark, Rodney, 2006, *CITIES OF GOD: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*, Harper, San Francisco
Stark, Rodney, 2002, "De ce au succes sau decad mişcările religioase. Un model general revizuit" in *Analele Stiintifice ale Universitatii, Al. I. Cuza din lasi* (Serie Nouă) *Sociologie-Politologie*, Tom VI, Editura Universităţii Al.I Cuza, Iaşi, p. 123-137. (traducere de Sebastian Năstuţă)

BDD-A7 © 2009 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)

Stark, Rodney, 1985, "From Church-Sect to Religious Economies," in Phillip E. Hammond, (*ed.*), *The Sacred in a Post-Secular Age*, University of California Press, Berkeley, p.139-149

Valadier, Paul, 1999, *L'Église en procès*, Flammarion, coll. «Champs» n 199, Paris Valadier, Paul, 2002, *Morale en désordre. Un plaidoyer pour l'homme*, Le Seuil, Paris Valadier, Paul, 2007, *Détresse du politique, force du religieux*, Le Seuil, Paris

Weber, Max, 2007, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Humanitas, Bucureşti

Wilson, Bryan, 1970, *Les sectes religieuses*, Hachette, Paris

Wilson, Bryan, 1990, *Dimensions sociales du sectarisme: sectes et nouveaux mouvements religieux dans la société contemporaine* (paru aux presses universitaire d'Oxford sous le titre anglais *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*), Clarendon Press, Oxford

Wilson, Bryan, 1993, *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*, Eileen Barker, James A. Beckford, Karel Dobbelaere (*ed*), Clarendon Press, Oxford

Ediţii

Nedelciu, Mircea, Babeţi, Adriana, Mihăieş, Mircea, 1990, *Femeia în roşu,* Cartea Românească, Bucureşti

Bănulescu, Ştefan, 1977**,** *Cartea milionarului. I. Cartea de la Metopolis,* Eminescu, Bucureşti

Biblia, 2001 [ediţie jubiliară a Sfîntului Sinod; diortosirea şi adnotarea, Î.P.S Bartolomeu Anania]

BDD-A7 © 2009 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.75 (2026-11-06 13:21:32 UTC)