Recuperarea textului sacru în literatura laică contemporană. Romanul *Nebunul* al lui Savatie Baştovoi

Florin ŢUPU

In today's world, subject to Globalization, Secularization, Rationalism, Technologism, to the exclusion of traditional values or to Neo-gnosticism, could there possibly exist examples of sacred text recovery, especially the Christian one? The answer would require a rhetoric question: of course, but it may not serve to anybody. Savatie Baştovoi, the one who travels the route from Atheism to Christianity, both in his personal and artistic life, proposes a unique solution. Starting with the life of Saint Simeon the Crazy about Christ, also known by the name of Edessa and with one of his friends, John the Monk, Savatie Baştovoi writes the novel The Madman, with double significance: updating the religious text in a laic Romanian formula, on the one hand and subjecting meaning of understanding (maybe the criticism of Modernity too) to an equivoque – normality seen as madness and/ or abnormality/ madness seen as normality, on the other hand.

Contextul acestei expuneri pretinde o interogaţie: în ce măsură poate fi recuperat textul sacru, în speţă cel creştin, într-o lume supusă globalismului, secularizării, raţionalismului, tehnologismului, excluderii valorilor tradiţionale ori neognosticismului? Am numit cîteva dintre racilele contemporaneităţii care desacralizează lumea şi care reprezintă, în fapt, caracteristicile modernităţii ori, mai bine spus, ale postmodernităţii. Ar trebui să mai precizez că punctul central de atracţie convenit într-o asemenea discuţie, dacă ar fi să instituim un reper, se referă la un timp sacru mai degrabă decît la un spaţiu sacru.

Sîntem cu toţii de acord că, odată cu momentul ivirii modernităţii, istoria receptării sacrului capătă alte valenţe. Cu atît mai mult, timpul pe care tocmai îl trăim comportă „mutaţii axiologice rapide" (Neamţu, 2009: 19), adică o dimensiune pe care am putea-o numi *hipercomplexă*. Nu fac apologia schimbărilor paradigmatice din istorie, dar ar trebui să amintesc totuşi un exemplu de raportare la sensul pe care ni-l dă ştiinţa. Astfel, dacă în fizică ne-am obişnuit cu un răspuns pe care îl credem definitiv şi de necontestat, respectiv faptul că relativismul lui Einstein a demontat mecanicismul lui Newton, ne-ar fi greu să concepem astăzi o altă perspectivă. Ei bine, recent, experienţele în fizică cuantică ale francezului Alain Aspect, vin să demonstreze că teoria lui Einstein ar putea fi depăşită (Aspect/ Grangier, 2005: 39-81). În acord cu Alain Aspect, David Bohm, promotorul *teoriei holonomice*, aduce în discuţie existenţa unei ordini, superimplicată sau generativă, care trebuie să fie discernută la nivel de conştiinţă, din punct de vedere individual iar nu colectiv, acolo unde mintea este capabilă de noi niveluri de subtilitate (Nichol, 2005: 289-300). Mai mult, susţinînd implicarea, Matei Călinescu (2005: 376) afirmă că „modernitatea este o dimensiune a

BDD-A87 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-28 16:13:19 UTC)

conştiinţei noastre, de care cel mai adesea, în mod paradoxal, nu sîntem conştienţi". Fluctuaţia încadrării modernităţii într-o dispută de idei este evidentă. Dacă pentru Voegelin, modernitatea recentă e specifică gnosticismului (Culianu, 2002: 318-325), pentru Robertson, modernitatea trebuie privită la scară globală, altfel spus, globalizarea înseamnă o lărgire a modernităţii (Tomlinson, 2002: 72). Aceste lucruri ar putea presupune că modernitatea este în impasul de a nu se mai putea defini clar. Însă, în contextul de faţă, ar trebui să construim un răspuns care să afirme că modernitatea ori, mă rog, modernitatea recentă, este demitizată, deconstruită, cu alte cuvinte, desacralizată. Şi, în concordanţă cu această realitate a modernităţii, adică a ceea ce ne face contemporani cu ea, să stabilim că literatura laică nu împărtăşeşte, de cele mai multe ori, viziunea sacralităţii din textele mai vechi.

Pe de altă parte, a vorbi despre sacralitate înseamnă parcursul unui demers de hermeneutică: să înţelegem ceea ce nu ne este dat să înţelegem oricum, făcînd astfel analogie cu un tip de cunoaştere apofatică, la ceea ce ne sugerează *teologia apofatike*, cum că sacrul – după un text din Upanişade, citat de Rudolf Otto (1996: 29) – „nu numai că nu e la fel ca orice lucru cunoscut, dar nu e nici ca nimic din ceea ce nu ştie nimeni". La un nivel de înţelegere mai elementar, în termeni de opoziţie, după catalogarea lui Mircea Eliade, sacrul este opusul profanului. Dar Eliade (1995: 106) mai stabileşte ceva; definind omul areligios specific modernităţii, consideră că acesta intră în contradicţie cu plenitudinea sacrului: „omul areligios respinge transcendenţa, acceptă relativitatea «realităţii» şi chiar se îndoieşte uneori de sensul existenţei. […] Societăţile occidentale moderne favorizează manifestarea plenară a omului areligios. Omul modern areligios îşi asumă o nouă stare existenţială, recunoscîndu-se doar ca subiect şi agent al Istoriei şi refuzînd orice chemare la transcendenţă. Cu alte cuvinte, nu acceptă nici un model de umanitate în afară de condiţia umană, aşa cum poate fi ea descifrată în diversele situaţii istorice. Omul se făureşte pe sine, şi nu ajunge să se făurească întru totul decît în măsura în care se desacralizează şi desacralizează lumea. Sacrul este prin excelenţă o piedică în calea libertăţii sale". Areligiozitatea omului modern face ca şi specificitatea unei literaturi adiacente să fie desacralizată. A distinge între literatura laică şi cea religioasă/ teologică nu înseamnă că prima ar fi lipsită de sacru, ci că prezenţa profanului e predominantă. Pînă în epoca modernă, literatura sacră se confunda cu literatura însăşi. Astăzi, literatura în sine e supusă capriciilor numirii într-un fel sau numirii în nici un fel. Profesorul englez Terry Eagleton (2008: 31), pe lîngă afirmarea relativismului definirii literaturii, arată şi o aşa-zisă persuasiune a literaturii, faptul că ceea ce ne predetermină implică raportarea la un context social, ceea ce înseamnă şi ideologie: „Dacă nu putem defini literatura ca pe o categorie «obiectivă», descriptivă, nu putem nici să spunem că este ceea ce capriciile oamenilor decid că e literatură. Căci nu este nimic capricios în astfel de judecăţi de valoare: ele sînt înrădăcinate în structurile noastre mai profunde de credinţă. […] În ultimă instanţă, ele vorbesc nu numai despre gustul individual, ci şi despre realităţile presupuse «adevărate», în virtutea cărora unele grupuri sociale îşi exercită şi îşi menţin puterea asupra altora". Desigur, literatura religioasă/ teologică are un caracter teleologic care ţine de relaţia omului cu transcendentul. Laicizarea literaturii schimbă sensul acestei relaţii. A sacraliza literatura laică, adică a reface sensul, implică neapărat raportarea atît la transcendenţă, în mod direct, cît şi la valorile culturale care generează o atitudine faţă de divinitate, cum este textul religios.

BDD-A87 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-28 16:13:19 UTC)

Într-o anumită aserţiune, în privinţa limbii/ a limbajului, a ceea ce face literatura, am putea considera reflexivitatea limbii ca fiind de natură sacră iar tranzitivitatea limbii ca fiind de natură profană. Vorbind despre dubla intenţie a limbajului, Tudor Vianu (2002: 35) afirmă că „delirul unui nebun nu poate fi apreciat nici ca fapt lingvistic tranzitiv, nici ca fapt reflexiv". Asta ne duce cu gîndul la asumarea nebuniei în mod conştient. Dar să nu anticipăm.

Vorbind despre romanul lui Savatie Baştovoi şi parafrazîndu-l pe Mircea Eliade, ar trebui să considerăm, poate uşor exagerat, următoarea oponenţă: *sacrul* versus *nebunia*. Pentru Mircea Eliade (1995: 11), „sacrul şi profanul sînt două modalităţi de a fi în lume, două situaţii existenţiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale". Numai că nebunia la Baştovoi este mai mult decît *profanul*, adică ia deseori şi caracter de aparenţă, după cum vom vedea. Însuşi traseul vieţii lui Baştovoi este supus interpretării în această cheie duală, chiar dacă în ordine inversă: tributar unei educaţii ateiste, ajunge să scrie, satirizînd divinul, un ciclu de poezii precum *Un diazepam pentru Dumnezeu*, ca urmare a unei experienţe psihedelice pentru care a fost internat la Spitalul Socola din Iaşi, adică, într-un limbaj popular, *la nebuni*. Ulterior, după convertire, se călugăreşte şi toate scrierile sale, atît cele teologice cît şi acest roman, *Nebunul*, capătă caracter de *sacru*. Aparenţa nebuniei este dată de mobilul pentru care ea există ca atare, gîndită asupra unei finalităţi asumate: „nebun pentru Hristos", nu altfel. Am putea, din acest punct de vedere, să vorbim de două tipuri de nebunie: una *sacră* şi una *profană*. Pentru că, de pildă, una este nebunia descrisă în stil baroc de controversatul scriitor Eugen Barbu în romanul său, *Săptămîna nebunilor*, alta este nebunia pe care o *elogiază* Erasmus şi alta cea pe care o abordează René Girard (1995: 7-76) atunci cînd alătură noţiunile de *sacrificiu* şi *criză sacrificială* celei de *sacru*. Dar cu totul alta este tema *nebunului* lui Savatie Baştovoi, întrucît el pleacă de la un prototip ideal pe care nu-l numeşte dar care se simte în textul său, prototip care se poate constitui ca model în istorie, respectiv *nebunia* lui Dumnezeu de a se lăsa răstignit de propriile sale creaturi, din dragoste pentru acestea. Şi acest model a fost concretizat în istorie prin viaţa Sfîntului Simeon cel Nebun pentru Hristos, zis şi din Edessa, şi a prietenului său, Ioan Pustnicul. În această atitudine artistică constă, de fapt, şi recuperarea textului sacru, pentru că Savatie Baştovoi actualizează un mesaj la nivelul şi la posibilitatea de înţelegere a contemporanilor. Totodată, este şi un act de curaj, după cum mărturiseşte (Axinte, 2007: 8-9): „*Nebunul* este o carte pe care nu aş fi scris-o niciodată dacă nu m-aş fi călugărit. Nu în sensul că nu aş fi scris ceva cu acest titlu (am fost obsedat de nebunie dintotdeauna), dar nu m-aş fi gîndit că nebunia poate deveni masca unui sfînt, aşa cum se întîmplă în romanul acesta. […] Am încercat să văd lumea prin ochii acestui sfînt care se prefăcea nebun. Desigur, este o mare îndrăzneală, dar nu este singura pe care mi-am permis-o în această viaţă, deoarece consider că însăşi viaţa are nevoie de îndrăzneală pentru a putea fi trăită". Şi undeva mai încolo: „cred că am reuşit să fac dintr-un sfînt creştin un personaj modern". Avem astfel un pariu cîştigat de Baştovoi din perspectiva recuperării textului sacru în literatura laică contemporană.

Personajul central al romanului lui Baştovoi este un călugăr nu foarte bătrîn care, după treizeci de ani de pustnicie aspră, sosea în oraşul sirian Emesa, încins cu o frînghie de care era legat un cîine mort, în putrefacţie, pe care-l trăgea după el. Acest comportament era anormal în ochii unor oameni care pretindeau un grad de civilizaţie urbană. Ca atare, a fost catalogat pe loc drept nebun. Numai că atitudinea sa era sensul unei extreme smerenii. Pentru că acest

BDD-A87 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-28 16:13:19 UTC)

personaj, pe nume Simeon, era, de fapt, un sfînt. Mirosea a mirodenii dar percepţia oamenilor obişnuiţi, aşa-zişi normali din punctul de vedere al unei corectitudini legislative, cutumiare, era legată de mirosul acelui hoit. Simeon *trăgea* după el nu altceva decît expresia profanului. Ulterior, trecerea sa în chip anonim, ori de repugnanţă, era urmată de prefacerea unor minuni. Pe care unii, ca impostori, doreau să şi le însuşească pe nedrept. Pe care alţii, foarte puţini, i le recunoşteau, cum ar fi acea femeie desfrînată, Caliopi, care o preînchipuia pe Maria Magdalena. Petrecerea lui în oraşul Emesa nu însemna altceva decît traiul cu tîrfele ieftine şi cerşetorii, adică cu oamenii cei mai de jos, prefăcîndu-se nebun şi, ca atare, scandalizînd toată lumea sau smintind chiar şi pe cei care aveau o oarecare virtute. Dar, prin puterea harului, ajunge în final, printr-o serie de minuni (unele chiar după moartea sa), să-i recupereze exact pe oamenii care păreau irecuperabili: o fată îndrăcită, fiica unei femei bogate, desfrînata Caliopi şi presupusul tată al acesteia, circarul păcătos Calu, diaconul Ioan, cel care, deşi virtuos, s-a smintit de atitudinea sa aşa-zis *nebună*, apoi un alt slujitor al bisericii, diaconul Anastasie, cel care îşi pusese în gînd să ajungă episcop prin fraudă, cu ajutorul banilor şi care, într-un moment de mîndrie şi cădere supremă, ajunge îndrăcit. Faptul că dintre aceşti oameni recuperaţi doi erau slujitori ai bisericii nu este întîmplător. Sensul repunerii lor *pe orbită* este similar cu izbăvirea demonizatului din ţinutul Gherghesenilor de către Iisus, adică spre slujire pentru ceilalţi, spre apostolat: „Întoarce-te la casa (cetatea) ta şi spune cît a facut Dumnezeu pentru tine" (Luca 8, 39). Dar, pe lîngă minuni, nebunul Simeon mai făcea ceva: spunea lucrurilor pe nume astfel încît fiecare să se poată oglindi în propria conştiinţă, vorbele sale avînd putere tainică de adevăr, pentru fiecare în parte, dar insesizabile la nivel de colectivitate.

Toate acestea sînt ingrediente care se constituie ca fapte narative dar mobilul romanului îl reprezintă altceva: *jocul* de-a nebunia. Johan Huizinga (2007: 141), vorbind despre simţul ludic, îl asociază unui „spirit care năzuieşte spre onoare, demnitate, superioritate şi frumuseţe. Tot ce este mistic şi magic, tot ce este eroic, tot ce este armonic, logic şi plastic îşi caută formă şi expresie într-un joc nobil. Cultura nu începe *ca* joc şi nici *din* joc, ci *în* joc. Baza antitetică şi agonistică a culturii este dată în joc, care este mai vechi şi mai originar decît orice cultură". Savatie Baştovoi, conştient de jocul care integrează un model cultural, transferă această calitate personajului Simeon. Astfel, nebunul Simeon are o conştiinţă artistică şi ea este dată de formula: *teatralitatea ca joc*. Mai departe, Huizinga (2007: 144-160), căutînd o legătură între joc şi sistemul judiciar, deosebeşte, printre altele, o formă ludică a procesului judiciar care este duelul oratoric. Simeon, dintr-o nevoie justiţiară imanentă, în raporturile sale cu umanitatea decăzută, se foloseşte de un asemenea duel oratoric care implică un limbaj pe înţelesul nebuniei celorlalţi. Pentru că, întrebat de acel diacon Paladie care a venit să-l cerceteze, dacă nu cumva sminteşte prin nebunia sa, Simeon răspunde: „Dar ce alte nebunii fac eu decît cele pe care le fac şi ei? […] Nimic altceva nu fac eu decît ceea ce fac oamenii, şi de aceea mă port aşa, ca ei să se vadă în nebuniile mele ca într-o oglindă şi, cunoscînd astfel cît de caraghioşi şi de vrednici de rîs sînt, să se oprească din răutăţile lor" (Baştovoi, 2007: 88-89). Elementul ludic este vizibil şi prin prisma lecturii romanului, acolo unde autorul premeditează o reacţie din partea cititorului. Matei Călinescu (2007: 149-153) propune trei perspective asupra jocului şi lecturii/ (re)lecturii, adică trei arii semantice interdisciplinare. Prima se referă la manifestări ale jocului ca expresie a imaginaţiei sau creativităţii. A doua arie priveşte psihologia ca atare. În cele din urmă, există o arie care se referă la jocul cu reguli.

BDD-A87 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-28 16:13:19 UTC)

Jocul de-a nebunia însă, în varianta Baştovoi, este prefigurarea acelei raţiuni divine care poate face tangibil sacrul în mijlocul profanului. Este, de altfel, singura epifanie demnă în contextul relaţiei omului cu transcendentul.

În definitiv, care este sensul nebuniei lui Simeon? Întrebarea firească a fost formulată de diaconul Paladie: „– Părinte Simeoane, oare pentru ce ai făcut aceasta? Adică să te faci pe tine nebun şi să te laşi batjocorit de oameni de nimic, după ce ai cunoscut harul lui Dumnezeu şi te-ai învrednicit de darurile lui? […] Era nevoie să părăseşti vieţuirea ta şi să vii în mijlocul desfrînatelor şi măscăricilor, ca să te batjocoreşti ca unul care nu ar avea minte?" (Baştovoi, 2007: 81-85). Prin urmare, deducem de aici că nebunia este catalogată ca ceva fără de minte, ca ceva situat în zona iresponsabilităţii umane şi că ea nu stă în firea unui om normal. Răspunsul lui Simeon, în mai multe replici, are caracter duhovnicesc: „Am hotărît să vin aici, ca, făcîndu-mă pe mine nebun, prin batjocorirea oamenilor, să se smerească puţin mintea mea şi aşa să petrec şi eu pururi veghetor. Şi cu adevărat aflu pricină de smerenie în toate acestea, căci, dacă dracii se tem de harul lui Dumnezeu şi nu îndrăznesc, oamenii nu se tem şi pururea se găseşte cineva care să mă batjocorească sau să mă bată, aducînd prin aceasta mult bine sufletului meu. […] Cu adevărat, părinte, abia acum am început să înţeleg puţin din taina jertfei Mîntuitorului pe Cruce, că nevinovat fiind, a primit să fie bătut şi scuipat, iar la urmă şi răstignit pentru noi. Iar durerea bătăilor îmi descoperă adîncimea dragostei dumnezeieşti" (Baştovoi, 2007: 87-88). Înţelegerea nebuniei ca jertfă capătă un sens şi mai profund, nefiind la îndemîna oricui. Pentru că este un act de conştientizare mai întîi a capacităţii de iertare şi a libertăţii de asumare a propriilor limite. Nebunul Simeon îi iartă pe cei care i-au greşit. De aceea Derrida (2003: 87-114) şi spune că iertarea e nebună şi că trebuie să rămînă o nebunie a imposibilului întrucît în enigma iertării neiertatului există un fel de nebunie pe care nici juridicul şi nici politicul nu poate să şi-o apropie, dar că această nebunie nu este poate atît de nebună. În cartea sa despre nebunie, Michel Foucault (2005: 468-471) o plasează în cîmpul de discuţie al libertăţii, numai că, libertatea e posibilă atît timp cît nu se încearcă delimitarea ei. Libertatea nebunului nu e concentrată decît în unitatea de timp care îl face liber să-şi abandoneze libertatea şi să se lase înlănţuit de nebunie, ceea ce înseamnă că renunţă la *adevăr* dar nu devine vreodată prizonierul adevărului său. Nu e nebun decît atunci cînd nebunia nu i se epuizează în adevărul său de nebun. Dacă în epoca clasică, nebunia era plasată sub zodia oniricului, libertatea clasică situîndu-l pe nebun într-un raport ambiguu cu nebunia sa, nedecelat între vină şi nebunie, în epoca modernă, odată cu gîndirea psihiatrică, nebunia va fi supusă culpabilităţii. În fond, ceea ce face nebunul în romanul omonim al lui Baştovoi, este să subînţeleagă libertatea creştină dar pe care nu o poate împărtăşi decît prin exerciţiul nebuniei. Cu alte cuvinte, să folosească limbajul nebuniei pentru a se coborî la nivelul înţelegerii celorlalţi şi pentru a le reda libertatea. Steinhardt (1991: 165) descoperea în detenţie, în vorbele lui Kierkegaard, un mesaj care poate echivala oricînd cu textele evanghelice: „contrariul păcatului nu este virtutea, contrariul păcatului este libertatea". Nebunul Simeon dovedeşte în final că este modelul sfîntului care eliberează pe oameni de păcate.

Scriind romanul *Nebunul*, Savatie Baştovoi nu recuperează viaţa sfinţilor care i-au stat drept model într-un text care să fie doar o evaluare a unei literaturi vechi. El face şi altceva, (ne) avertizează asupra faptului că normalitatea noastră cotidiană a ajuns anormală. Că statutul demnităţii umane e în pericol. Că există o criză a conştiinţei dată de credinţa în orice

BDD-A87 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-28 16:13:19 UTC)

care îl exclude pe Dumnezeu. Că excesul modernităţii noastre trece drept nebunie. Că însuşi avertismentul acestor lucruri riscă să fie catalogat ca neprincipial. În fine, ambiguitatea acestor răsturnări e valabilă pentru o lume care e nevoită să-şi recapete sensul, să se regăsească în termenii sacrului.

Bibliografie

Aspect, Alain; Grangier, Philippe, 2005, *De l'article d'Einstein Podolsky et Rosen à l'information quantique. Les stupéfiantes propriétés de l'intrication*, în *Einstein aujourd'hui*, EDP Sciences, Les Ulis, CNRS Éditions, Paris

Axinte, Şerban, „Interviu cu Ştefan Baştovoi", în *Suplimentul de cultură*, nr. 143, 01-07, septembrie 2007, p. 8-9

Barbu, Eugen, 1996, *Săptămîna nebunilor*, Editura Gramar, Bucureşti

Baştovoi, Savatie, 2007, *Nebunul*, ediţia a doua adăugită, Editura Cathisma, Bucureşti

Biblia sau *Sfînta Scriptură*, versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată şi adnotată de Bartolomeu Anania, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001

Călinescu, Matei, 2005, *Cinci feţe ale modernităţii. Modernism, avangardă, decadenţă, kitsch, postmodernism*, ediţia a II-a, revăzută şi adăugită. Traducere Tatiana Pătrulescu, Radu Ţurcanu, Mona Antohi, Polirom, Iaşi

Călinescu, Matei, 2007, *A citi, a reciti. Către o poetică a (re)lecturii*, traducere Virgil Stanciu, Polirom, Iaşi

Culianu, Ioan Petru, 2002, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, Iaşi

Derrida, Jacques, 2003, *Credinţă şi Cunoaştere. Veacul şi Iertarea (interviu cu Michel Wieviorka)*, traducere Emilian Cioc, Editura Paralela 45, Piteşti

Eagleton, Terry, 2008, *Teoria literară. O introducere*, traducere Delia Ungureanu, Polirom, Iaşi

Eliade, Mircea, 1995, *Sacrul şi profanul*, traducere Brînduşa Prelipceanu, Humanitas, Bucureşti

Foucault, Michel, 2005, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, traducere Mircea Vasilescu. Ediţia a II-a, Humanitas, Bucureşti

Girard, René, 1995, *Violenţa şi sacrul*, traducere Mona Antohi, Nemira, Bucureşti

Huizinga, Johan, 2007, *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, traducere H. R. Radian, Humanitas, Bucureşti

Neamţu, Mihail, 2009, *Elegii conservatoare*, Editura Eikon, Cluj-Napoca

Nichol, Lee, 2005, *The Essential David Bohm*, Routledge/ Taylor & Francis Group, London

Otto, Rudolf, 1996, *Despre numinos*, traducere Silvia Irimia, Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca

Steinhardt, Nicolae, 1991, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca

Tomlinson, John, 2002, *Globalizare şi cultură*, traducere Cristina Gyurcsik, Editura Amarcord, Timişoara

Vianu, Tudor, 2002, *Arta prozatorilor români*, Editura Gramar, Bucureşti

BDD-A87 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-28 16:13:19 UTC)