

**MINISTERUL EDUCAȚIEI NAȚIONALE  
UNIVERSITATEA „1 DECEMBRIE 1918” DIN ALBA IULIA  
ȘCOALA DOCTORALĂ DE FILOLOGIE**

**TEZĂ DE DOCTORAT**

**REZUMAT**

**Coord. Științific,  
Prof. univ. dr. Mircea Braga**

**Doctorand,  
Danciu Petru Adrian**

**ALBA IULIA,  
2018**

**MINISTERUL EDUCAȚIEI NAȚIONALE  
UNIVERSITATEA „1 DECEMBRIE 1918” DIN ALBA IULIA  
ȘCOALA DOCTORALĂ DE FILOLOGIE**

**MITOGENUL ZMEULUI, ÎNTRE FENOMENOLOGIE ȘI HERMENEUTICĂ.  
O POSIBILĂ ISTORIE**

**REZUMAT**

**Coord. Științific,  
Prof. univ. dr. Mircea Braga**

**Doctorand,  
Danciu Petru Adrian**

**ALBA IULIA,  
2018**

## CUPRINS

<b>INTRODUCERE .....</b>	<b>7</b>
<b>Capitolul I</b>	
<b>METODA DE CERCETARE .....</b>	<b>18</b>
<b>I.1. Homo religiosus .....</b>	<b>19</b>
<i>I.1.1. Etnologie și folclor .....</i>	<i>21</i>
<i>I.1.2. Sociologie și antropologie .....</i>	<i>27</i>
<i>I.1.3. Teologia și istoria religiilor .....</i>	<i>33</i>
<b>I.2. Homo symbolicus .....</b>	<b>39</b>
<i>I.2.1. Hermeneutica .....</i>	<i>40</i>
<i>I.2.2. Fenomenologia .....</i>	<i>45</i>
<i>I.2.3. Imaginarul .....</i>	<i>51</i>
<b>I.3. Homo alteritas .....</b>	<b>56</b>
<i>I.3.1. Degradarea simbolului .....</i>	<i>57</i>
<i>I.3.2. Demonizarea cosmosului .....</i>	<i>62</i>
<i>I.3.3. Alteritatea alterată .....</i>	<i>67</i>
<b>I.4. Concluzii .....</b>	<b>71</b>
<b>Capitolul II</b>	
<b>DECONSTRUCȚIE ȘI RECONSTRUCȚIE NOMINALĂ ÎN</b>	
<b>IMAGINARUL MITOLOGIC SEMIT .....</b>	<b>73</b>
<b>II.1. Numele, de la „exist” la „să fie” .....</b>	<b>74</b>
<i>II.1.1. Creația, „oglinda” sau grafia numelui .....</i>	<i>75</i>
<i>II.1.2. Grafia între magia vânătorii și magia pedepsitoare .....</i>	<i>77</i>
<i>II.1.3. Posesia divină, simbionul numelor .....</i>	<i>79</i>
<i>II.1.4. „Schilodirea zeului” sau furtul de nume .....</i>	<i>81</i>
<i>II.1.5. „Punctul”, între nenumire și numire .....</i>	<i>85</i>
<b>II.2. Logosul sau Numele care generează .....</b>	<b>87</b>
<i>II.2.1. Verbul divin sau Numele „solidificat” .....</i>	<i>87</i>
<i>II.2.2. Impropierea verbului și maleabilitatea nominală .....</i>	<i>89</i>
<b>II.3. Șamash .....</b>	<b>91</b>
<i>II.3.1. Imaginarul potențat în constructe nominale .....</i>	<i>91</i>

<i>II.3.2. Contextele modificatoare de construct</i> .....	93
<i>II.3.3. Sincretismul, proces „alchimic” al captivității</i> .....	96
<i>II.3.4. Şamash sau Samael „dezvăluit”</i> .....	98
<b>II.4. Samael, „otrava” creației</b> .....	101
<i>II.4.1. Imaginarul sacral și hermeneutica mecanismului istoric</i> .....	103
<i>II.4.2. Imersiuni teologice în imaginarul demonologic</i> .....	105
<i>II.4.3. Nihilismul gnostic, lipsa simbiozei creatului cu Numele</i> .....	107
<i>II.4.4. Personalitatea de tip „legiune”; variantele nominale</i> .....	109
<b>II.5. Smăul</b> .....	111
<i>II.5.1. Moesia și primul val gnostic – dualismul alexandrin</i> .....	112
<i>II.5.2. Erezia, construcție sincretică creștino-gnostică</i> .....	120
<i>II.5.3. Smăul, o rescriere basmică a miticului Şamash</i> .....	125
<i>II.5.4. Al doilea val gnostic – dualismul bogomilic</i> .....	128
<b>II.6. Concluzii</b> .....	139

### Capitolul III

<b>MOTIVUL ZMEULUI ÎN CARTEA TOBIT</b> .....	141
<b>III.1. Motivul zmeului în cartea <i>Tobit</i></b> .....	142
<i>III.1.1. „Tobit”, un construct basmic</i> .....	142
<i>III.1.2. Zoo-magia sau reverberațiile animismului</i> .....	144
<i>III.1.3. Asmodeu, constructul simbolic al zmeului</i> .....	149
<i>III.1.4. Sarra, o prostituată castă sau dezordinea începutului</i> .....	154
<i>III.1.5. Asmodeu, între demonomanie și demonologie</i> .....	157
<b>III.2. Oralitatea, vehiculul imaginarii populare</b> .....	160
<b>III.3. Captivitatea sexualității, între teologie și demonologie</b> .....	162
<i>III.3.1. Migraționismul spiritual</i> .....	163
<i>III.3.2. Fenomenologia migraționismului idolatru</i> .....	164
<i>III.3.3. Salvarea sexualității prin basm</i> .....	165
<i>III.3.4. Ofensiva sexualității</i> .....	167
<b>III.4. Cartea <i>Tobit</i>, model regizoral pentru imaginarii populare</b> .....	170
<i>III.4.1. Defragmentarea sincretică a mitului și reconstrucția imaginară</i> .....	170
<i>III.4.2. Periodizare și construcție</i> .....	172
<i>III.4.3. Basmul, între necanonic și toleranță</i> .....	174
<i>III.4.4. Actul superstițios, de la dezaprobare la integrare</i> .....	175

<b>III.5. Concluzii .....</b>	<b>177</b>
 <b>Capitolul IV</b>	
<b>RITUL BASMIC, EXPRESIA ALTERITĂȚII .....</b>	<b>180</b>
<b>IV.1. Persoanele basmice, între dorință și putință .....</b>	<b>181</b>
<i>IV.1.1. Alesul și funcția jertfei .....</i>	<i>185</i>
<i>IV.1.2. Implicarea „pasivă” a actanților magici .....</i>	<i>189</i>
<i>IV.1.3. Victima, intrigantul și pacificatorul .....</i>	<i>195</i>
<b>IV.2. Alteritatea .....</b>	<b>200</b>
<i>IV.2.1. Zmeul sociopat .....</i>	<i>203</i>
<i>IV.2.2. Eu-Tu-Acela .....</i>	<i>207</i>
<i>IV.2.3. Tu, ca dovadă-eveniment a temporalității Eului .....</i>	<i>212</i>
<i>IV.2.4. Alteritatea ca efect al simpatetismului .....</i>	<i>214</i>
<b>IV.3. Povestea unui rit .....</b>	<b>216</b>
<i>IV.3.1. Moartea unui ritual .....</i>	<i>217</i>
<i>IV.3.2. Religiozitatea profanului sau spiritualitatea sacrofagă .....</i>	<i>227</i>
<b>IV.4. Concluzii .....</b>	<b>229</b>
 <b>CONCLUZII .....</b>	 <b>233</b>
 <b>BIBLIOGRAFIE .....</b>	 <b>236</b>
<b>1. Surse directe .....</b>	<b>236</b>
<i>1.1. Scrieri antice – caracter sacru .....</i>	<i>236</i>
<i>1.2. Scrieri antice – caracter profan .....</i>	<i>237</i>
<i>1.3. Lucrări apocrife și gnostice .....</i>	<i>237</i>
<i>1.4. Colecții de studii despre credințe, basme și legende românești .....</i>	<i>238</i>
<b>2. Surse istorice .....</b>	<b>239</b>
<i>2.1. Arheologie .....</i>	<i>239</i>
<i>2.2. Cultură și civilizație .....</i>	<i>240</i>
<i>2.3. Dualism și Kabbală .....</i>	<i>242</i>
<i>2.4. Creștinism/ patrologie .....</i>	<i>244</i>
<i>2.5. Istoria religiilor și folclor .....</i>	<i>246</i>
<i>2.6. Socio-etno-antropologie și folclor .....</i>	<i>250</i>
<b>3. Demonologie .....</b>	<b>252</b>

<b>3.1. Demonologia populară: Vrăjitoria .....</b>	<b>252</b>
<b>3.2. Demonologia cultă .....</b>	<b>253</b>
<b>3.3. Științele paranormalului și ocultismul .....</b>	<b>257</b>
<b>3.4. Angelologia .....</b>	<b>258</b>
<b>4. Simbolul/ imaginar .....</b>	<b>258</b>
<b>5. Dicționare .....</b>	<b>259</b>
<b>6. Miscellanea .....</b>	<b>260</b>

Dacă filologia, prin etimologia cuvântului, face trimitere la cel care iubește frumoasa cuvântare, unde frumosul este creatul, logosul și cunoașterea, atunci vom accepta încă de la început că filologia se predispune, cu mult înainte de a deveni o știință, deschiderii interculturale, de vreme ce frumusețea creatului se găsește în tot ceea ce logosul uman poate expune. Dacă basmul aparține, ca specie literară, câmpului filologic al cercetării, cercetarea originilor sale nu va mai aparține, însă, în totalitate științei filologice. Filologul este nevoit să se deplaseze dincolo de limitele impuse ale propriei științe pentru a readuce, mai apoi, în cadrele acesteia rezultatele cercetării sale. Ele ar putea oferi posibile explicații unei construcții (basmul) cu certe origini mitice.

Cercetarea mea are ca preocupare centrală acest aspect, de unde și titlul ei: *Mitogenul zmeului, între fenomenologie și hermeneutică. O posibilă istorie*. În câmpul cercetării medicale, mitogenul este substanța care induce dublarea cantității de ADN sau diviziunea celulară. Este vorba, așadar, despre un agent chimic, un agent exterior ce încurajează diviziunea (celulară). În sens mitic, mitogenul este indicele (gr. *genos*) sau vectorul care naște regia mitică. El este „viul” acestei construcții, pe când arhetipul reprezintă modele primitive sau simbolice pe care această construcție se formează. Concret, mitogenul este zeul ce-și revelează propria istorie (arhetipurile), devenită mai apoi, adică prin repovestire, mit. Cât rămâne în limitele spațio-temporale ale unei culturi religioase, mitogenul este confundat cu mitul, fiind, de altfel, tot una cu acesta. În momentul în care ruptura spațio-temporală se produce prin destrămarea culturii care, până în acel moment, a făcut sustenabilă existența povestirii mitice prin cult, mitogenul abandonează mitul (propria istorie), migrând prin asumare sincretică în alte culturi religioase. Am urmărit o astfel de istorie pe parcursul întregii noastre cercetări, plecând de la ceea ce știm, basmul popular românesc, trecând prin parcurgerea fenomenologico-hermeneutică a mai multor izvoare, înspre ceea ce am considerat a fi originea mitogenului basmic, zmeul.

Am alocat patru capitole cercetării mitogenului zmeului. Primele două sunt dedicate metodologiei: în cel dintâi, am urmărit importanța științelor „auxiliare” asupra demersului în cauză, după cum, în cel de-al doilea, am abordat o metodologie spirituală a viitoarelor teme mari ce urmau a fi abordate. Astfel, primele două capitole au în vedere atât introducerea în cercetare cât și incipienta explicare a sensurilor diferitelor teme ale imaginarului sacral. Ultimele două capitole tratează, pe de o parte, formula sincretică a mitogenului ca inițiator a regiei, de data aceasta, basmice, iar pe de altă parte, surprinde constatarea că expresia arhaică peste care mitogenul zmeului se va suprapune este, în esență, un rit matriarhal al naturii aflat în ultima stază a existenței sale, o decadentă pe care

basmul o va integra în regia sa, prin prezența eroului salvator. Acestea fiind spuse, ne vom direcționa atenția dinspre cele două secțiuni amintite înspre prezentarea fiecărui capitol în parte.

Pentru o construcție cât mai simplă a metodei de cercetare (capitolul I), am considerat eficientă structurarea acesteia după cele trei faze ale discursului științific, în care omul ocupă locul central prin viziunea sa asupra sacrului prin favorizarea sincretismului și, implicit, a permanentelor mutații ale mitogenului. Astfel, putem identifica un *homo religiosus* (I.1), un *homo symbolicus* (I.2) și un *homo alteritas* (I.3). Am alocat fiecărei secțiuni în parte domenii ale științelor devenite, prin urmare, componente ale cercetării. Astfel, pentru prima secțiune (I.1) sunt grupate două câte două științele care-și aduc aportul, precum *etnologia și folclorul* (I.1.1), *sociologia și antropologia* (I.1.2), *teologia și istoria religiilor* (I.1.3).

După o scurtă privire asupra a ceea ce, de-a lungul timpului, a însemnat cercetarea etnologică (pp. 21-22) în relația sa cu teologia (până în secolul al XVI-lea) și după ruptura dintre cele două științe (până spre finalul secolului al XVIII-lea), am concluzionat că etnologia devine obiectul primelor reflecții sincretice filosofico-istorice asupra așa-numitei gândiri sălbatice a omului primitiv sau a relației Celuilalt cu autohtonul. De aici, ideea că străinul este depozitarul mitului, care, odată împărtășit, este preluat și, în funcție de context, reținut fragmentar în formulele sacrale (rit și povestire) locale. Este ceea ce am numit proces de *folclorizare a elementelor mitice* (p. 23), fenomen caracteristic populațiilor cu puține elemente de mitologie proprie, cele mai deschise spre sincretism.

Accepțiunile sincretice sunt permanent raportate la arhetipurile deja existente, astfel că pentru structurile sincretice mai importate devin arhetipurile la care mitogenurile împrumutate trebuie să se raporteze, de unde și permanentele mutații suferite de mitogenurile pentru a se constitui într-o *regie* basmică, în cazul de față (p. 24), unde vechii zei se pot salva, chiar dacă total străini de populațiile autohtone în al căror spațiu sacral primesc azil religios. Fluctuații politice importante, precum retragerea aureliană, facilitează eliberarea de credințe mitologice cu sens profund mai degrabă pentru armata și administrația romană. Ceea ce nu se va salva în supranumita creație folclorică va fi pur și simplu uitat ori, mai puțin grav, „abandonat” în formulările oficiale ale pietrelor funerare, spre exemplu, descoperite în siturile arheologice. Ceea ce astăzi numim folclor (magico-religios) nu este altceva decât mișcarea de regândire a spiritualității locale consolidată astfel prin acceptarea selectivă a credințelor și ideilor religioase străine (aspect valabil chiar și în cazul tinerei credințe creștine). Un astfel de pat fertil, „afânat” prin succesive depuneri, nu poate decât să predisună la permanența noului, în cazul de față, la nașterea modelului și regiei basmului popular cu zmei răpitori de fecioare. Sigur, nu trebuie uitat și faptul că pierderea definitivă a unor tradiții pornește de la ruperea relației de transmitere a informațiilor cândva cu rol de inițiere dintre vârste, „pierderea” bătrânilor prin uitarea



tinerilor ce părăsesc satul. Ne referim aici la destrămarea tradiției prin incapacitatea de a re-lega vechiul de nou, sens în care actul povestirii basmice suferă cel mai mult.

Cât privește observațiile de natură sociologică și antropologică, am plecat de la ideea viziunii dualiste asupra religiozității, conform căreia sacrul și profanul se ating și viețuiesc fiecare în proximitatea celuilalt, o apropiere definitorie prin granița ce le desparte, fără a exclude interpelările generatoare de contaminare reciprocă. Această structură complexă generează *tradiția* sau *gnosisul popular* transmis din generație în generație. Odată cunoscută geografia sacră prin personajele și regulile sale, profanul învață să în(e)voce ori să exorcizeze, după caz, prezența manifestă a sacrului, vie prin creaturile sale. De aici, sensul și rostul riturilor de inițiere, respectiv cunoașterea mitului, precum și a riturilor ce se impun. Cunoașterea presupune, însă, mai mult decât atât. Dacă în profan, mitul sau ritul, are sens de cunoaștere ori aplicabilitate practică până la contactul cu sacrul, odată actantul uman ajuns în sacru, doar *modelele comportamentale* fără echivoc, sunt singurele care contează. Concret, dacă religia este un sistem (magic) născut în profan (ca rugăciune), pentru a contacta sacrul, odată stabilită conexiunea, sensul rugăciunii dispare, cuvântul fiind însoțit la fel ca în actul creator al zeilor, de fapta imediată. De unde și reușita celui deștept care știe să *asculte* (învețe) și a celui înțelept care aplică în mod corect ceea ce a învățat. *Cutumele* din lumea sacrului, dacă le-am putea numi astfel, sunt vitale în reușita eroului basmic. Este o realitate întâlnită nu numai în basmele cu zmeii răpitori de fecioare, ci și în legende. În profan, sacrul (atunci când se manifestă) este perceput ca *numinos* (p. 28), un deschizător axial de sensuri și consumator de mană, potență „extrasă” de sacralitate din profan, de vreme ce această forță latentă (în potență) a profanului este complet ignorată, de unde și definirea a tot ce este hylic ca profan.

Imersiunea sacrului în profan generează centrul, după cum relația omului cu centrul generează primele manifestări ale cultului personal (șamanic), totemismul și animismul. Prezența sacrului afectează timpul, de unde și ideea de *timp sacru* (p. 30), nimic mai mult decât *act divin* sau „timp” *eonice*. Mitul și ritul se coagulează în jurul tuturor experiențelor personale în raport cu sacrul, exprimate în ceea ce va deveni câmp imaginar pentru tot ceea ce rezultă din contactul sacrului cu profanul și invers. În primul tip de contact, vorbim despre religie (fenomenul religios), după cum în al doilea, despre magie. Din perspectiva profanului, ambele variante au în vedere întoarcerea la origini, cu dorința sinceră a obținerii comunicării și, implicit, a relaționării. Practic, tradiția populară nu este credință în sensul creștin al cuvântului (Cf. *Ioan*, 20, 29), ci *realitate* trăită (p. 32). În acest fel se rezolvă sarcina dificilă a sociologiei de a defini „religia corectă”, de vreme ce fiecare întâlnire cu sacrul prin intermediul povestirii basmice nu face altceva decât să indice permanența inițierii gnostice (cu sensul strict de *cunoaștere*) împărtășite a credințelor esențial-religioase în spațio-temporalitatea profană contopită astfel simbiotic în noțiunea sacral-axială de centru. Auditoriul învățat

că ceea ce este moral pentru spațiul profan este cutumă pentru sacru, câtă vreme reușita se definește ca un „drum cu dublu sens”, eroul revenind în final la condiția sa profană, după ce, pe tot parcursul intrigii basmice, a cunoscut și respectat regulile sacrului. Basmul este, prin urmare, o călătorie inițiativă (indiferent de temă), a cărei finalitate o reprezintă întoarcerea în profanul lumii unde omul se vede pe sine trăind fericit până la adânci bătrâneți.

Este o perspectivă oarecum contradictorie în raport cu aspirațiile creștinismului actual, de vreme ce problema mântuirii este abordată nu ca o viețuire întru sacru, ci mai degrabă ca o călătorie obligatorie a recuperării din sacru, cel puțin în variantele regizorale ale basmelor cu zmei răpitori de fecioare (I.1.3). Dacă motivul teologic (creștin) nu se potrivește gândirii magico-religioase basmice, atunci în altă parte trebuie să-i căutăm originea. Modelul șamanic (pp. 33-34) oferă perspectiva practică asupra readucerii în profan a sufletului răpit de către ființele demonice pentru a restabili echilibrul *acestei* lumi. Toți acești recuperatori (șamani) sunt posesorii gnozei practicate, motiv pentru care cred în ea. Credința nu este pentru ei o condiție a perspectivei cunoașterii, ci invers. Prin urmare, nu este suficientă comparația modelelor regizorale basmice asemănătoare, aceasta dacă nu se trece mai departe în urmărirea surselor posibile de inspirație. Dacă „modelul șamanic” poate fi luat în considerare, cel „gnostic” va forma baza tuturor modelelor sau regulilor ce stabilesc raporturile dintre lumi (pp. 34-36), deși constructul basmic nu-l va reprezenta niciodată pe erou în totalitatea gândirii sale, de vreme ce avem permanența aportului explicativ al povestitorului. Chiar și așa, eroul este descris drept un bun ascultător, un bun „elev”, familiarizat prin lipsa oricărei mirări cu realitățile de bază ale fantasticului de la granița lumii cu sacrul.

Odată pătruns în sacru, limitările explicațiilor filologice se fac simțite fără raportarea descrierilor povestitorului basmic la fantasticul propus de cercetarea istorico-religioasă. Aceste descrieri sunt dublate de imaginarul personal, însă nu într-o măsură care să depășească reprezentările mitice deja încetățenite în sacrul magico-religios al lumii satului. Toate acestea dovedesc capacitatea profanului de a înmagazina și raporta cunoașterea la propriile potențe, de care sacrul, vom vedea, este dependent, dovadă că nu motivul morții, ci al ratării sperie cel mai mult în basmul popular românesc (pp. 37-38). De aici și accentul pus pe cunoașterea simbolurilor, singurele prezențe ale concretului în relația omului cu sacru. Astfel se „naște” *homo symbolicus*.

Raportat la basmul popular cu zmei răpitori de fecioare, cunoașterea construcției sacrale *homo symbolicus* (I.2) poate fi accesată prin urmarea a trei tipuri de analiză: hermeneutică (I.2.1), fenomenologică (I.2.2) și a imaginarului (I.2.3), toate depășind spațiul religiozității autohtone. Este și motivul pentru care am acordat hermeneuticii un prim rol, de vreme ce depășirea analizelor cercetărilor actuale nu se poate face fără observarea și identificarea componentelor care participă la formarea regiei basmice, la rândul ei un „liant” prin intermediul căruia se transmite nealterat un dublu

mesaj, atât pentru lumea profană, cât și pentru cei care sunt deja familiarizați cu noțiunile sacrului popular. Dacă hermeneutica este chemată, pentru a-l parafraza pe Mircea Eliade, să descifreze și să explice toate experiențele omului în câmpul sacral (p. 40), observarea similitudinilor cu miturile vechilor civilizații nu ar trebui să ne mai surprindă în acest caz. Avem astfel de-a face cu un proces de decodare a simbolurilor magico-mitice din basmul nostru popular (pp. 41-42), proces esențial în încercarea de a restitui ca întreg, sub formă explicită de această dată, „misterul” basmului cu zmei răpitori de fecioare.

Hermeneutica basmului va acorda astfel întreaga atenție itemurilor eliberate de mit, acele mitemuri, care, înainte de a fi fost preluate de basm, au generat mituri. Aceeași știință va observa ce anume s-a păstrat ori s-a pierdut din calitățile sau atributele vechilor zei, corelând spre noi conexiuni întregul demers științific. Este un amplu proces de *dez-vrăjire* a întregului traseu parcurs (atât cât limitele cercetării îl pot dovedi) de mitogen de la mit la acceptarea sa în basm, unde pierde rolul de creator de mit pentru a deveni un simplu item într-o structură acum străină, unde nu atât funcția de personaj central, cât polaritatea atributelor sale se schimbă. Important pentru cercetarea hermeneutică este că mitogenul se salvează. Cum? Răspunsul la această întrebare va trebui să vină din partea fenomenologiei.

Rolul fenomenologiei basmice se vădește în permanenta încercare de a descoperi construcțiile care generează fenomenul basmului, adică ceea ce se constituie ca înlănțuire de fapte și idei constitutive de regie basmică și de atribute, toate în relația lor istorică cu miturile generatoare de valori magico-religioase preluate sincretic de sacrul popular autohton. Fenomenologia tinde să cuprindă „totul” formator al basmului pentru a surprinde logica esențelor, prin intermediul cărora se țese firul roșu al narațiunii basmului. Cercetarea fenomenologică reprezintă un proces constant și dificil de arheologie spirituală, constatată de fiecare dată când cercetătorul se vede nevoit a coborî în „vadurile secate” ale religiilor, unde, de cele mai multe ori, se confruntă cu o „istorie rarefiată” a sacrului și singurul „liant” capabil de a conecta și reconstrui „vasul din cioburile sale” (cum vom vedea îl reprezintă modificările anumitor construcții mitice din perspectiva altor credințe; cazul Șamash – Samael) este *imaginarul* sau *intuiția* cercetătorului raportată, pentru a rămâne în limitele cercetării științifice, la istoria profană a anticelor momente istorice (pp. 47-48). Sigur, fenomenologia nu este un delir al sublimelor asemănări (R. Girard), de vreme ce, cu luciditate, nu forțează logica pentru a crea conexiuni acolo unde ele nu există și nu renunță la a vedea similitudini în „păturile” (diferitele momente de transmitere ale mitului) prin intermediul cărora itemul se eliberează de propriul mit (nimic mai mult decât istoria personal-sacrală a zeului în profan). Numai fenomenologic se poate explica modul cum o istoricitate mitică se transformă într-una basmică, motiv pentru care fenomenologia se situează în continuarea și, în același timp, deasupra hermeneuticii (pp. 49-50).

Fenomenologia înțelege *faptul religios* (J. M. Velasco) ca permanența mitemului acceptată sincretic în basm după eliberarea sa ca item (independent) de mit (p. 50). Pentru că regia basmică trebuie să se constituie sub forma unei accepțiuni colective asupra sacrului, *imaginarului* îi revine rolul de a construi *regia basmică*, prin intermediul căreia mitemul nu doar să fie acceptat, ci să se exprime deopotrivă ca entitate de sine stătătoare.

Revine, așadar, *imaginarului* puterea de a transforma o „noțiune” (pentru că la aceasta se poate reduce un zeu străin) într-un organism viu. Imaginarul reanimează, remodelând cumva creatorii după chipul actual al creației (p. 51). Basmul nu are pretenția mitului de a fi întemeietor de lumi spirituale și materiale. În sens general, basmul nu se vrea ezoteric (secret), ci doar exoteric (discret) în expunerea sa regizorală, de vreme ce „vorbește” deja limba sacră a populației autohtone. Marele său aport este încadrarea elementelor străine în acest limbaj. Din acest punct de vedere, această narațiune deține rolul de promotor al *sacrelor neologisme* și rămâne în același timp în spectrul modest al neîntemeierii, un prim atu al perenității sale în fața miturilor fondatoare, permanent înlocuite de alte variante (pp. 52-53). După preluarea sincretică a mitemurilor a căror reverberație mitică se stinge în spațiul funcțional-ritualic al unei oralități străine, se naște și se dezvoltă, prin continua expunere, *imaginarul basmic*, capabil în același timp de transmiterea unui dublu mesaj, atât ezoteric cât și exoteric, în funcție de gnoșisul acumulat al povestitorului. Cunoașterea atributelor elementelor constitutive ale sacrului generează în câmpul imaginar multiple variante ale regiei basmice, fapt ce dă naștere unor constructe, a unor structuri foarte bine încheiate, capabile să surprindă chiar posibila prezență a unui cult autohton matriarhal în care, prin „înfier”, zmeul va primi un rol extrem de important.

Este momentul când problema alterității intră în discuție. Dacă *homo alteitas* (I.3) este, în cazul mitului, o consecință a căderii omului din relație cu zeii în configurația lumii basmice, păcatul adamic nu apare, alteritatea fiind strict raportată la specie. Între cele două modele se impune drept necesară analiza motivelor care duc la *degradarea simbolului* (I.3.1), a momentelor care produc *demonizarea cosmosului* (I.3.2), precum și, oarecum concluziv, ceea ce înțelegem prin *alteritatea alterată* (I.3.3), în contextul special al regiei basmului.

Degradarea simbolului este consecința directă a slăbirii treptate a influenței câmpului ritualic asupra actanților umani (credincioșii), situație care duce inevitabil la desprinderea acestuia de cunoașterea mitică. Procesul este asemănător și în creștinism, unde întâlnim credincioși care au carențe în ceea ce privește cunoașterea teologică a evangheliilor, deși frecventează cultul. Prezența la actul cultic nu este, deci, o garanție a cunoașterii simbolice, singura capabilă de a pune în relație credința cu gnoza teologică. Degradarea simbolului poate fi asimilată uitării unei tipologii specifice (cultico-teologice) de abordare a sacrului, ceea ce nu creează, pe cale de consecință, o viziune atee

asupra lumii, ci mai degrabă una eretică (p. 57), generată de lipsa hierofaniei. Dacă un sistem religios nu mai produce plus valoare în menținerea relației intime cu divinitatea, aceasta se retrage și atât cultul, cât și mitul ce-l susține pierd în fața mișcărilor religioase personale, dintre care unele reușesc să se ridice la nivel de mișcare religioasă.

Un alt moment este cel provocat de conflictele politice, soluționate de cele mai multe ori prin forța armelor, populațiile învinse primind prizonieratul asemeni zeităților cărora li se închinau. Astfel, zeii autohtoni își pierd atributele identice cu ale zeilor cuceritori și se transformă în demoni sau dispar pur și simplu. Practic, cu mult înainte de a avea în vedere nașterea noțiunii de bine și de rău, trebuie să recunoaștem formula „canibalică” a sacrului (consumarea numelui – cf. II.1.4) de a-și consuma progeniturile, pentru a reconstitui treptat, *in integrum*, imaginea unui zeu unic sau cel puțin monoteist (p. 58). Aici avem în vedere filosofia zoroastrismului, cea greacă, a hermetismului egiptean ori a dualismului de tip gnostic (pp. 59-61). Cu cât avem o „traducere” mai intensă a simbolului în sfera monoteistă, cu atât criza simbolului se acutizează, nu doar în raport cu ceea ce va fi definit ca „păgân”, cât în însuși raportul intim dintre ele, de vreme ce simbolul nu este monovalent, chiar dacă pare să indice aceasta. Spre exemplu, simbolul centrului își păstrează caracterul monovalent doar dacă dorim vizualizarea sa în relație cu un grup (Elohim) sau în calitate de unic creator divin (YHWH) bun. Dacă acesta este rău (Demiurgul/ Samael), ori generat din trupul unui demon primordial (Tiamath), sensurile simbolice ale centrului se schimbă radical, la fel cum, dacă în centru apar doi frați – motivul zeilor gemelari (Fârtatul și Nefârtatul), avem o polivalență pe care considerăm că nu trebuie să ne grăbim a o asocia dualismului de tip gnostic, chiar dacă la noi acesta e introdus pe filieră bogomilică.

Confuzia simbolică datorată crizelor religioase, la fel ca supremația mereu afirmată a acestora (în cazul monoteismului), provoacă demonizarea treptată a cosmosului. Nu în puține mituri fondatoare găsim dintru început ideea că lumea este creată din corpul un zeu-demon sacrificat, un datum pe care sufletul ca esență divină pură nu îl poate schima, de unde și provocarea eshatonului creștin prin care materia va fi spiritualizată. Este și motivul pentru care vorbim despre o evoluție în „cinci timpi” (1. Etapa cosmogonică a dualismului iranian. 2. Etapa monotelismului egiptean. 3. Etapa dualismului gnostic. 4. Etapa monoteismului creștin. 5. Etapa raționalismului profan), dintre care doar primele patru sunt de interes pentru cercetarea noastră (p. 63). În esență, lumea *nu este perfectă și nici nu poate fi*, pentru că ea doar oglindește inefabilul imposibil de reprodus. Tot ceea ce din punct de vedere spiritual cade sub incidența dorinței riscă să devină demon. Cum demonologia semită abundă de astfel de creaturi, cele care au bătuit-o cel mai violent sunt ființele infertilității (pp. 64-65), probabil primele care au realizat că reproducerea inefabilului în spațiul creat este o utopie. Să fi dat sens o astfel de mentalitate credinței gnosticilor că reproducerea nu este altceva decât un păcat care pângărește lumea divină prin coborârea sufletelor nevinovate în hylis sau necesitate?

Pe de altă parte, prezența demonilor sucubi și incubi nu face altceva decât să deturneze sexualitatea de la scopul pentru care creația există, răpirea ei devenind un subiect de dezbatere în credințele demonologiei semite, fapt constatat din seriozitatea pe care tradiția iudaică (QBLH) a acordat-o temei. Nu sunt excluse de la o astfel de catalogare a demonicului nici riturile fertilității, deturnându-se, din perspectiva demonologiei sistemelor monoteiste, credințe ce nu aveau nimic de-a face cu sexualitatea demonică. Este și cazul zmeului prins în mișcarea de demonizare a spațiului sacru (p. 68).

Dacă alteritatea ne pune față în față, nu neapărat conflictual, cu celălalt, alteritatea alterată, ni-l prezintă pe cel din urmă ca invadator și prădător rapace a tot ceea ce înseamnă potență, cea plus valoare, despre care aminteam la început, a viului din lumea materială (profană). Astfel, zmeul, la fel ca demonul incub, indiferent de particularitățile manifestărilor lor (p. 67), nu face altceva decât să *dorească pentru a consuma* ceea ce sacru nu deține: *potența nelimitată a viului incubat în materie*.

Pentru basm, promotorul alterității alterate este Destinul, prin avatarul său, eroul recuperator de fecioară, care se interpune, barând drumul ce duce la bun sfârșit ritualul răpirii. Destinul este cel care acutizează criza sacruului și, în loc ca fecioara să fie sacrificată ritualic, ea devine, odată recuperată, jertfa actului căsătoriei. Astfel, în loc ca potențele ei să fie dispersate dinspre sacru în natura (materia) creată (profan), ele vor clădi universul familial, consumându-se în nașterea de copii (p. 69). Alteritatea alterată trebuie pusă în legătură cu actul „răzvrătirii”, identic cu detașarea bruscă de cutumele sau manifestările ciclice ale sacruului (răpirea fecioarei) prin hierofanii în profan, respectiv prezența actantului sacru, zmeul. Dacă Destinul provoacă alteritatea alterată (conflictul dintre erou și zmeu), ea este menținută în relație, precum o *coincidentia oppositorum*, prin simpatetismul magic generat asupra celor doi de către fecioară, de al cărei statut ne vom ocupa în cel din urmă capitol.

Capitolul doi va lua în discuție tot ceea ce am considerat mai important în ceea ce putem numi fenomenul de deconstrucție și construcție nominală a imaginarului mitologic semit. Este un capitol împărțit în cinci subdiviziuni, dintre care primele două (II.1. *Numele de la „exist” la „să fie”* și II.2. *Logosul sau Numele care generează*) se constituie într-o structură introductivă menită să explice importanța magico-religioasă și spațialo-temporală (eonică) a ceea ce presupune actul creației în numele și prin cuvântul creator, oferind o viziune cât mai clară asupra importanței schimbării în semnificație prin modificarea ulterioară, cu scop magico-pedepsitor a atributelor nominale deiforme, de altfel, subiect al celei de-a doua părți a capitolului în discuție (construită din trei subcapitole: II.3. *Šamash*, II.4. *Samael*, „otrava” creației și II.5. *Smăul*).

Tot ceea ce există sau vrea să existe ca ființă trebuie să se pună în relație cu o altă existență ori creație, motiv pentru care trebuie să poarte un nume, pentru a se diferenția în această stare de diferențiere. Este și motivul pentru care numele determină existența doar în relație de auto-

determinare cu lumea creată (II.1), dar și invers, în raport cu existența primă (p. 74). În credința semită numele divinităților se vor raporta la existența creată, fie că vorbim de zeii planetari ai cerului ori ai abisului primordial sau ai infernului care-l precede, de unde și conceptul pe care l-am propus de creație ca „oglindă” sau „grafie” a Numelui divin (II.1.1). Dacă atunci când este scris, numele se „coagulează” pentru a deveni pecete a adevărilor exprimate, odată revelat prin rostirea divină, el nu doar că „coagulează” materia ori aduce în creat mai înainte neexistentul, ci îi unește ulterior în relație pe cel ce îl aude/ citește de cel ce îl rostește. Prin numele creatoare se creează simpatetismul magic necesar comunicării între lucrurile numite (create) și primele reprezentări zoomorifice, respectiv numele desenat. „Preluată” din natură, grafia numelui, identică desenului conturului animalului ce urmează a fi vânat, va primi aplicabilitate practică atât în magia vânătorii, cât și în „extensia” acesteia: magia pedepsitoare (II.1.2). Cea din urmă se inspiră din prima, de vreme ce actul lovirii desenului/ numelui va fi preluat pentru exercitarea scopurilor personale, grafia numelui victimei, umane de data aceasta, fiind lovită (consecința: boală) sau, mai grav, ștearsă (moartea/ neantizarea ființei). În religiile monoteiste, numele păcătoșilor nu se regăsesc în *Cartea Vieții*, după cum în altele, protecția divină este asigurată din timpul acestei vieți, căci numele zeului este pictat sau purtat ca talisman norocos pe trup (pp. 78-79).

Lumea magicului a demonstrat că nu este suficient ca lumea să fie creată prin pronunțarea numelor divine, dacă viul creat nu „procesează” aceste nume în chip rațional, asigurându-și protecția. Acesta este motivul pentru care am luat în discuție *posesia sacrului ca simbioză a numelui divin cu sufletul omului* (II.1.3). Protecția este consecința prezenței dezordinii exercitate asupra numelor divine și, implicit, asupra materiei adusă în existență. Astfel, păstrarea (laolaltă) a ființei se realizează prin inserarea numelor divine (o etapă superioară a tatuării corporale) în numele personale, asigurându-se un „înveliș protector”, de data aceasta, plecând din interiorul spre exteriorul ființei umane (p. 79), de vreme ce moartea poate însemna neantizarea esenței.

În basmele noastre populare întâlnim, nu de puține ori, numele eroului, dar niciodată al zmeului răpitor de fecioare. Mesajul transmis este acela că esența eroului (sufletul) supraviețuiește încercărilor/ morții, pe când zmeul *neavând esență*, crapă. Pe de altă parte, ceea ce nu este numit, chiar dacă există, este o creatură a „haosului”, supus din nou ordonării doar pentru că a acționat în lumea creată. Și astfel, ca o *coincidentia oppositorum*, haosul devine sacru, o sacralitate nevoită să se hrănească din potențele naturii create pentru a subzista în aceasta. Pare-se că, mai înainte de a deveni zeii neantului, unii dintre aceștia au purtat apelativele puternicilor creatori. Acesta este motivul pentru care intră „în scenă” ideea magică de *schilodire a zeului prin furtul numelui celui învins* (II.1.4). Victoriile zeilor se numărau în reușitele campaniilor militare, panteonul învinsului fiind destrămat prin asimilare, uitare sau demonizare a atributelor rămase în constituirea ființei unui zeu cândva

considerat creator. Zeii deposezați începeau apoi revolta de „recucerire a Cerului” subminând exact acele puteri care le-au fost confiscate, una din cauzele ce explică originea demonilor infertilității (pp. 81-82) sau a *zeilor ciunțiți* (șchiopi, orbi etc.). Așa se face că din cultul public, zeitățile sunt transferate cultului privat sectar, nu de puține ori asociat sacrului demonic (pp. 83-84).

Revenind la valoarea creatoare a numelui, am afirmat că întreaga construcție a lumii începe de la primul punct, centrul sau numele afirmat în formula „să fie”. Elocvent în acest sens este mitul bogomilic al creației (II.1.5, pp. 85-86), unde în numele Fârtatului apare prima formă de relief, groapa, de vreme ce Nefârtatul este cel care ia din mîlul abisului potențele care, la atingerea numelui (suprafața apei) se dezvoltă în creație, pămîntul devenind punctul sau centrul acesteia. La fel, Destinul creează o nouă formă cultică prin intermediul Eroului recuperator, rescriind noțiunea de centru, în jurul familiei și a spațiului profan. Totul se întâmplă prin puterea discretă a *logosului*, la rândul său un nume care generează (II.2). Cât privește acest aspect de metafizică magico-religioasă, două teme vom supune cercetării și anume: de ce verbul divin este un nume ce solidifică materia (II.2.1) și dacă acest verb poate fi impropriat, iar, dacă acest lucru este posibil, în ce măsură putem lua în discuție o maleabilitate nominală (II.2.2)?

Dacă prin puterea *logosului*-nume lucrurile sunt create, basmul va prelua și dezvoltă această idee în faptul magic, în sensul că, prin cunoașterea adevăratelor nume ale lucrurilor, actantul basmic le cheamă și le folosește după bunul plac. Totul se întâmplă pentru că *logosul* se găsește solidificat prin formă în lucruri (II.2.1), o construcție alchimică (p. 88) care, prin legea simpatetismului, va fi pus în relație cu vorbirea celui care, în cadrul povestirii, știe „să vorbească” (cunoaște). Imaginarul magic recunoaște simpatetismul *logos* (divin/ creator) – cuvânt (uman/ evocator), magul nefiind altceva decât un „hacker” cunoscător și manipulator al legilor creației în ambele ei „sensuri”, sacru și profan. Dacă în plan ontologic, lucrurile au apărut prin *pronunțarea* numelor divine, transformarea *lucrurilor* (de la simplu) în *obiecte* (la compus) reprezintă procesul de desacralizare științifică prin care proprietățile magice ale lucrurilor se permută în interesul satisfacerii nevoilor profane (II.2.2 – pp. 89-90), fiind în același timp o pierdere a valorilor prime, de unde și renunțarea anahoreților de a acumula obiecte. În basme, eroul preferă lucrurile magice, de proprietățile cărora nu va abuza niciodată, în detrimentul dorinței de înavuțire. De altfel, jumătatea de împărăție promisă de tatăl prințesei răpite o va primi abia după întoarcerea în profan, semn al importantei consistențe a lumii obiectelor în defavoarea lucrurilor pline de potențe creatoare.

Odată stabilită relația dintre apelativele de putere și lumea creată, în cea de-a doua parte a capitoului doi am abordat dimensiunile simbolice ale rădăcinii nominale sacre *SM*, pornind de la apelativul semit *Şamash* (II.3). Am început cu analiza istoriei religioase a acestui nume (II.3.1), am continuat cu cercetarea originii semite a apelativul basmic *Zmeu* (p. 91): *Şamash* (SMs) – *Samael*



(SMel) – S(z)meu (SMeu). Istoria cunoscută ca zeu creator al lumii începe pentru Şamash în Larsa, un înfloritor oraş-cetate din sudul Babilonului, cu a cărui capitală va intra în conflict în momentul de maximă ascensiune politico-militară, animat de tânărul zeu Marduk (II.3.1). Conflictul dintre cei doi zei e inițiat de încăpățânarea lui Hammurabi, primul legiuitor al Babilonului, de a nu renunța la zeul Şamash în favoarea lui Marduk, cu pretenții din ce în ce mai ridicate (cultico-mitice) de creator (II.3.2). După moartea lui Nabucodonosor, au luat amploare conflictele mocnite dintre cele două clase sacerdotale, context tensionat în care vor fi prinși și evreii deja captivi în Babilon (p. 94). Această secțiune a cercetării va lua în discuție întâlnirea iudaismului cu demonologia asiro-babiloniană, criza și perioada de acomodare a monoteismului la extrema presiune a politeismului babilonian (pp. 95-96), în mod inevitabil generatoare de sincretism în sânul credinței captive a monoteismului (II.3.3). Conflictul Marduk-Şamash oferă ocazia monoteismului de a-și afirma sensul credinței reale într-un singur Dumnezeu, atributul de creator al zeului Şamash putând fi privit o blasfemie la adresa atotputerniciei divine. Cât despre Marduk, se păstrează liniștea, de vreme ce în Babilon trăiau cei mai influenți dintre evrei. Era suficientă răzbunarea asupra politeismului semit prin demonizarea lui Şamash prin Samael, situație deloc străină mentalului apologetic evreiesc (pp. 97-98). Astfel subordonat (demonizat) prin lipsirea de atributele sale creatoare, Şamash, zeul Soare, e metamorfozat în Samael, supranumit „otrava lui Dumnezeu”, păstrându-se aspectul distructiv al dogorii nemiloase a astrului: soarele (demonul pentru anahoreții de mai târziu) de amiază sau Nergal (pp. 100-101), cunoscuta variantă distructivă a lui Şamash. Pentru demonologia populară iudaică, Şamash nu era altcineva decât Samael, acum „dezvăluit” (II.3.4) în fața puterii lui YHWH. Rădăcina numelui (*SM*) este revelatoare în acest sens. Prin afirmarea neperturbată a divinității creatoare, Samael servește speculațiilor ulterioare ale demonologiei iudeo-gnostice, facilitând astfel procesul de demonizare a cosmosului. Până atunci, însă, demonologia iudaică trebuia să clarifice relația dintre Satan și Samael, nereușind practic să rezolve dilemele puterii (pp. 99-101). Dacă Satana rămâne un teologisor personal al poruncilor divine, Samael (*otrava creației* – II.4) se vede implicat activ în istoria îngerilor popoarelor, continuându-și „cariera” ca dușman al lui Israel (II.4.1), asemeni lui Lilith și Asmodeu (p. 102) dincolo de robia babiloniană, în iudeo-gnosticism, de data aceasta, însă, ca înger al Edomului (Romei – p. 103). Ca înger al popoarelor (imperiului roman), Samael nu are doar îndatoriri ci și drepturi în fața lui YHWH. Cu toate că imersiunea (în creat) și ascensiunea la ordin, în fața zeilor tutelari, este un concept preluat din teologiile politeiste asiro-babiloniene, iudaismul va prelua selectiv doar pe acelea dintre ființele considerate decăzute cu un puternic ecou dincolo de politeism, precum Lilith sau Asmodeu și Samael, un Şamash „debarasat” de atribute, folosind toate aceste nume în scopul afirmării apologetice a adevărului ultim: puterea absolută a teologiei monoteiste „încarnată”

în prezența diriguitorului a lui YHWH (II.4.2). Acesta este motivul pentru care nu Satan, ci Samael va fi pentru iudeo-ghostici adevăratul adversar al lui Dumnezeu, cel puțin pentru această lume.

Problema creației ghostice stă în lipsa consistenței creației *în numele adevăratului creator* (II.4.3). Ca *Print al Lumii*, Samael cel ignorant este expresia nihilismului imposibil de convertit, de vreme ce trăiește în permanenta iluzie a propriei creații, imaginații (p. 107). Vorbim despre un *imaginar demonologic* născut din imaginea proiectată ca și creație a propriei nebunii, de vreme ce adevărul nu este cunoscut. Nebunia funcționează precum iluzia unui văl a cărui transparență pare a prezenta adevărul, dar minte de vreme ce nu-l cunoaște. Această „construcție” va folosi ca angrenaj în mecanismul căderii protopărinților (p. 110). Ispitind-o pe Sophia, Samael devine în gnosticism, creator al omului hylic, proiectându-se pe sine ca Dumnezeu: „soarele acestei lumi” (pp. 108-109). Toate construcțiile lui nu au personalitate proprie, ci una de tip „legiune” (II.4.4). Singurul scop este acela de a *consuma esența* sau *viul* (sufletul) prins în iluzoria bucuriilor simțurilor trupești, de unde și confuzia dintre Samael și YHWH (p. 111).

Contextul istoric creează premisele răspândirii ideilor ghostice și face astfel posibilă apariția ulterioară a Smăului (II.5). Pentru aceasta, am luat în considerare trei *momente* favorabile formării și inserării constructului *zmeu* în credința populară românească. Tratându-le pe rând, vom considera că primul „val” este ghostic, specific dualismului de tip alexandrin (II.5.1) care depășește modelul îngerului Samael, dezvoltându-l în acela al Demiurgului (Ialdablaoth) creator. Experiența ghostică de tip Abrasax va fi purtată în Dacia de Legiunea a V-a Macedonica (pp. 113-115), dar și de legiunea a XIII-a Gemina (p. 115), o descoperire arheologică atestând prezența elementelor practice ale magiei de tip iudeo-ghostic (pp. 115-118). Însemnul regal leul-soare al Legiunii a XIII-a ar putea face trimitere atât la Leul Abrasax (Samael, Arhontele Romei), cât și la Mithra ori la amândouă, de vreme ce simbolul îl reprezintă pe *Soarele nebiruit* (p. 118). Nu există dovezi ale prezenței creștinilor în cele două legiuni, după cum nu au fost descoperite încă nici expresii iconice ale artei creștine până după secolul III. Aproape cert este faptul că ateliere de tip ghostic își încheie activitatea după a doua jumătate a secolului III (p. 119), ceea ce nu semnifică dispariția gnosticismului, ci asimilarea lui sincretică în credința populară, o dimensiune a ecumenismului popular ce face posibilă acceptarea celorlalte două „etape” ale analizei noastre. Al doilea moment favorabil construcției amintite este dată de *erezie*, un produs în principal al sincretismului creștino-ghostic (II.5.2), considerat un fenomen *înainte-mergător* al creștinismului (p. 120). Erezia va depăși popularitatea dualismului ghostic, în cazul nostru Macedonia devenind leagănul celor mai virulente mișcări antitrinitare dintre care, de departe, se distinge arianismul. Între secolele IV-V, disputele purtate împotriva ereziei ajung la Sud de Dunăre, iar Macedonia, Serbia și Bulgaria formează o regiune unde ereticii excomunicați se retrag, formând astfel o „patrie” anticreștină, dată fiind și dimensiunea politică a mișcării (pp. 121-122).

Practic, lumea satelor de la noi este privată de creștinismul dogmatic – aceasta în măsura în care au cunoscut o astfel de variantă – de vreme ce vechile sărbători păgâne au fost acceptate de către Biserică, un fenomen nemaîntâlnit în zonele centrale ale imperiului. Astfel, alături de nume de sărbători, avem păstrate și nume de ființe demonice, precum *drac* sau *zmeu*, dovadă a asimilării sincretice a vechiului creator demiurgic (p. 123). La toate acestea se pot adăuga descoperirile arheologice care atestă în Dacia prezența dualismului până spre finalul secolului al III-lea, întrucât, după victoria creștinismului asupra arianismului și semi-arianismului, undeva după prima jumătate a secolului al IV-lea, avem de-a face cu prezența din ce în ce mai consistentă a creștinismului la Nord de Dunăre. Perioada de „tranziție” face posibilă asimilarea tuturor elementelor străine în ceea ce putem considera formule simbiotice în credințele autohtone, creându-se astfel predispoziția pentru structuri rezistoriale maleabile, ca de exemplu viitoarele regii basmice (pp. 124-125).

Înainte de a trece la prezentarea ultimului „val gnostic”, am considerat importantă prezentarea unui aspect despre care nu avem cunoștință să fi fost luat în considerare din această perspectivă, ce are în vedere mediul propice de formare a viitoarelor regii basmice. Din acest motiv am considerat a fi reală apariția Smăului din rescrierea miticului Șamash (II.5.3), la fel cum, cu mai bine de o mie de ani înainte, Șamash era reinterpretat demonologic, conform monoteismului iudaic ca Samael. Practic, în Dacia, între secolele IV-X găsim un vid de autoritate religioasă. Prezența creștinismului nu este suficientă pentru a stopa o mișcare spirituală păgână în esența sa autohtonă, apoi gnostică și eretică în influențele exterioare primite. Pentru că aici nu există centre care să pregătească teologic preoții, creștinismul acestora poate fi considerat aproape simbolic în acest sens. Dacă ar fi suficiente dovezi, creștinismul practicat de aceștia ar fi judecat ca parte din ceea ce presupune astăzi dogma. O serie întreagă de simboluri gnostice sunt asimilate de cele locale (pp. 126-127). În acest context de liberă interpretare, după secolul al IV-lea, Samael este acceptat în lipsa prezenței gnostice, drept Smeu/Zmeu, păstrând, funcție de citire, rădăcina simbolică SM din Samael în S(ZM), Smeu. Preluarea rădăcinii simbolice nu poate fi un „accident fonetic” (pp. 127-128), fiind întâlnită și în rădăcina numelui uriașului, mai apoi a demonului Asmodeu (aSModai), fiul lui Samael, prezent în apocriful *Tobit*, bine cunoscut și la noi.

În fine, al doilea val gnostic este marcat la noi de prezența dualismului bogomilic (II.5.4), născut din căderea teologumenei în erezie. Între secolele XII-XIV, valuri de eretici sunt nevoiți să treacă Dunărea, injectând masiv în credințele populare de la noi creațiile lor orale (pp. 129-130), marcând fundamental „geografia” spirituală a acestora, chiar dacă putem vorbi despre un creștinism stabil între secolele X-XI. Mai mult decât atât, golul de cinci secole al influenței creștine, între retragerea aureliană și secolul al XIV-lea, trebuie asociat cu însuși formarea politico-statală a cnezatelor și voievodatelor, imitații firave ale sistemelor feudale din Vestul Europei. Conducătorii acestor sisteme

devin personaje aproape fantastice, încadrate într-o poveste utopică morală alimentată de creștinismul de curte, conducătorul locului pozând ca protector basmic și garant al bunăstării tuturor (pp. 131-132). Practic, „mediul” social al basmului își are începuturile în această perioadă de timp. Teritoriile noastre sunt ferite de isteria vânătorilor de vrăjitoare, cu toate că femeii cu evidente calități malefice apar în mai toate basmele noastre populare. Ele nu sunt capturate, judecate și pedepsite exemplar, ci mor în timpul luptelor cu eroul, semn că nu există imaginea vrăjitoarei „blânde” de oraș ori de sat, ci a celei care *locuiește în natură*, în relație cu aceasta, dacă nu în sacru, cel puțin în apropierea lui, de unde putem înainta ideea existenței unor vechi culte ale fertilității și, implicit, imposibilitatea de a se raporta cu supunere la profanul ignorant (pp. 133-134), pentru ele un „bun de consum” (Cf. cap. IV, unde propunem recuperarea unui astfel de ritual).

Pentru că bogomilismul este o spiritualitate manifestată în permanența câmpului oral, proto-scenarii dualiste se atrag și se armonizează (re)formatând diverse mitemuri, unele preluate din mitologii locale străine conceptelor gnostice, precum ariciul și albina, care supraviețuiesc prin maleabilitatea imaginarului popular nu doar timpului, ci și creștinismului, din ce în ce mai sistematic în manifestarea sa apologetico-cultică. Efectele bogomilismului la noi nu trebuie reduse la introducerea unei noi învățături, ci mai degrabă trebuie văzută drept o deschidere spre libertatea de a permuta după bunul plac în creații regizorale imaginate ori inspirate din lucrări apocrife (cum ar fi *Enoh – mitul uriașilor, a demonilor incubi și sucubi* ori *Tobit – mitul demonului incub, al fecioarei „răpite” și eroului salvator/exorcist* – p. 136) zeități, demoni, ființe totemice, elementali (vâlve) sau hibridi. Nu există o perioadă mai prolifică pentru construcțiile atributive din jurul ființelor locale ori de aiurea, de unde și concluzia noastră că acum se formează imaginea zmeului, duh al văzduhului (*zburătorul*), demon incub (p. 138) și, implicit, dușman al omului. În fine, încă dinn secolul al XVII-lea, Dimitrie Cantemir amintește de mitul deja cristalizat al zburătorului (p. 137), dovadă că prezența zmeului în demonologia populară era recunoscută. Urmează să înțelegem modul cum prezența sa va fi integrată în *mitologia locală*, respectiv în basmul popular cu zmei răpitori de fecioare. Ne referim la o „recuperare” a lui Samael ca Zmeu, imposibil de reconstruit într-o regie basmică fără un fundament local ritualic, aspect luat, de altfel, în discuție în ultimul capitol al lucrării noastre.

Până atunci, avem în vedere modelul regizoral formator de basm, identificat de noi în apocriful biblic al cărții *Tobit* (capitolul III). Lucrarea, apocrifă după canonul iudaic, se naște în exilul babilonian, ca efect al compilației demonologiilor și angelologiilor semite (III.1), un mixt unde echilibrul dualist de forțe, prezent prin avatarurile sale (Asmodeu vs. Rafael), este menținut de voința divină, identică Destinului. Prin personaje și acțiune (III.1.1), cartea *Tobit* va deveni model regizoral pentru basmul cu zmei răpitori de fecioare. De la puternicii actanți ai magiei spirituale la daimonii sau familialii zoo-magiei (III.1.2), adevărați *maestrii gnostici*, erudiții cunoașterii spațiilor sacralului

(pp. 145-14), apocriful oferă *metoda* de exorcizare a răului din profana lume creată (pp. 146-148). Demonul Asmodeu devine model comportamental pentru zmeul basmului popular românesc (III.1.3). El este perceput de imaginarul demonologic popular ca o ființă larvară atașată de potențele creatoare ale sexualității umane. Interesantă este apariția motivului „fecioarei nebune” prin personajul feminin, Sarra, acuzată de vicierea spațiului habitual al familiei. Moartea celor șapte bărbați în chiar noaptea nunții nu evidențiază doar violența demonului, ci și „cârdășia” Sarrei cu răul prin recunoașterea propriei vini (pp. 150-151), aceea de a se fi lăsat vrăjtită de prezența lui Asmodeu, descoperirea „vinei” fiind calea sigură spre eliminarea păcatului. Ea este prototipul tuturor „fecioarelor nebune” din basmele cu zmei răpitori de fecioare, a celor care doresc să trăiască în sânul comunității, dar detașate de cutumele socio-religioase ale acesteia. Relația cu Asmodeu o obligă la supunerea oarbă față de legile sacrului și, cum omul nu-și poate păstra echilibrul emoțional trăind concomitent în sacru și profan, sentimentului inutilității îi succede cel al abandonului, *speranța* salvării, de care se va agăța și fecioara basmului, fiind înlocuită de ideea sinuciderii.

Sarra nu reprezintă, însă, dezordinea ori dezechilibrul și, cu atât mai puțin, nu este inutilă, câtă vreme ea atrage atenția sacrului. Dincolo de a ideea că prin statutul său de *prostituată castă* ea este o construcție de *coincidenția oppositorum*, importantă fiind pentru Asmodeu, actantul sacrului, Sarra este încarnarea în potențe a *dezordinii începuturilor* (III.1.4), forțe adormite capabile de a regenera nu doar profanul (depozitarul lor), ci și sacrul. Găsim aici motivul ritului, pe care încercăm să-l recuperăm în cel din urmă capitol. Biblic, dacă Eva („mama tuturor celor vii”) descoperă prin propriul nume (ebr. EVE = „viață”) prezența acestor potențe captate în materie, iar relația cu șarpele le deturneză, Sarra, la rândul său, nu face altceva decât să confirme pentru demonologia semită faptul că, dacă nu toate, cel puțin *femeile neascultătoare* sunt „predispuse” unor relații incestuoase cu actanți ai sacrului atrași prin imposibilitatea de a-și controla impulsurile (pp. 155-156). Pentru a înțelege motivul sexualității demonice, am fost nevoiți să recapitulăm parte din istoria (prezentă în apocrife) a demonului Asmodeu (III.1.5), un spirit malefic, la originile sale „istorice” *nefilim* sau „uriaz” (ființă *hibridă*), înecat de mânia divină în apele potopului, care nu au făcut altceva decât să-l elibereze de trup. Frustrat că nu își mai poate împlini poftele carnale, Asmodeu se transformă în demon incub (pp. 157-159). Constructul magico-religios „zmeu” împrumută această insațietate de la zeu, dar nu și istoria nefilimică, de vreme ce credința populară românească consideră că urieșii și zmeii sunt existențe separate, în fapt, aceeași existență în două stadii diferite ale istoriei sale.

Ceea ce face ca toate aceste elemente să se coaguleze într-o regie basmică, construct format în totalitate din mitogenuri, este câmpul imaginarului popular manifestat prin *logosul creator al oralității populare* (III.2). Dincolo de influențele exterioare, iudeo-gnostice sau eretice, avem un proces clar de *supra-scriere* a istoriei tuturor acestor personaje, fapt ce duce la apariția rescrierii

destinului acestora prin aducerea lor împreună într-un tot emulat ca regie basmică, pe apocriful *Tobit*, totul în contextul istorico-religios al secolelor amintite (II-XIV), când libertatea de exprimare a imaginarului sacral este absolută prin manifestarea fără opoziție a *sincretismului*. Aceasta la noi, căci în restul lumii creștine, începând cu secolul al IV-lea sexualitatea (III.3) trebuie să se polarizeze religios, între teologie (virtute) și demonologie (păcat). Pentru a lămuri această stare de fapt, o consecință firească a viziunilor mitice asupra tot ceea ce implică sexul, am plecat de la ideea că religia creștină a produs senzația migraționismului spiritual (III.3.1) prin „infestarea” pustiiului (acolo unde „picior de om nu a pătruns”, vorba unora dintre actanții spirituali ai basmului nostru popular) cu un alt tip de spiritualitate, cea creștină. Odată „sedentarizați” în inima pustiiului, anahoreții încep lupta cu spiritele de aici, pe care, mai înainte, i-au alungat din profan și idolii acesteia (III.3.2). Practic, îi urmează pe cel puțin o parte dintre acești demoni, cândva zei, în pustiu, de unde îi îndepărtează din nou și a se refugia înapoi în lumea profană. Explozia păcatului în profan este consecința acestei întoarceri a spiritelor într-o lume care, devenind creștină, le aparține din ce în ce mai puțin. Aceia care cedau se întorceau la vechile practici, creștinismul catalogându-le ca păcat, indiferent de intenție. Pentru basmul popular, reflecția tuturor acestor lupte se rezumă la actul de salvare a sexualității („păgâne”) în regia basmică (III.3.3), creștinismul socotind toate superstițiile (credințele) păstrate aici drept născocire. Ascendența păcatului provoacă isterii milenariste refulate mai târziu în nebunia vânătorii de vrăjitoare și a ereticilor bogomili, cathari etc. Demonizarea constantă a sexualității, prin intermediul căreia se manifestă principala ispită (păcatul carnal), naște o puternică ofensivă asupra ei (III.3.4), de la predica virulentă la nașterea Inchiziției spaniole în secolul al XI-lea (p. 168), bazată în linii mari pe demonologia teologică a lui Augustin, conform căreia demonii sucubi („feminini”) și cei incubi („masculini”) își fac *oficial* simțită prezența (pp. 168-169).

Cartea *Tobit* devine model regizoral pentru imaginarul popular, pentru că în ambele sisteme monoteiste este acceptată în rândul scrierilor canonice. Lucrarea ajunge să fie cunoscută și la noi, iar construcțiile imaginarului magico-religios popular își extrag de aici ideile regizorale, astfel încât mitogenurile basmice se lasă influențate de modelele comportamentale ale personajelor forță (III.4). Sigur, transformarea povestirii biblice în basm este un proces de natură sincretică (III.4.1), rezultat credibil tolerat de monoteismul creștin. Ne referim la o maleabilitate caracteristică doar sincretismului care se impune exclusiv prin eliberarea constantă a mitogenurilor, prin „păturile mitice” salvate ca structură basmică în spațiul cultic creștin de la sate, imposibil de controlat dogmatic și astăzi (pp. 170-171). Este și motivul pentru care vom defini imaginarul basmic ca un act spiritual local de rescriere și adaptare continuă la permanența factorilor sacrali exteriori (înceștinarea etapizată atât geografic, cât și dogmatic). Astfel, vom face trecerea de la periodizare la construcția basmică (III. 4.2), dincolo de particularitățile deja abordate ale filonului iudeo-agnostico-creștin, totul pentru ca

basmul să supraviețuiască dincolo de mit în timpul creștin, prin actul povestirii deschis simbiozei ideatice printr-o veșnică (re)povestire. Pentru început, am recunoscut cele șase mitogenuri care împrumutate vor ajuta la construirea diferitelor tipuri regizorale precum și a „eroilor secundari” ori a celor patru etape de construcție a basmului popular cu zmei răpitori de fecioare (p. 173). O astfel de simbioză „ecumenică” proiectează basmul undeva între necanonic și toleranța creștinismului (III.4.3). Născut dintr-o apocrifă, basmul popular cu zmei răpitori de fecioare nu pare să fi suferit, în opinia noastră, lovitura deciziilor canonice, chiar dacă Biserica lovește indirect în el prin atitudinea dură cu privire la superstiții. Din punct de vedere dogmatic, în basm binele nu doar învinge răul, ci îl învinge definitiv. Liturgic, iubirea se dovedește prin sacrificiu de sine, fecioara salvată fiind luată în căsătorie și nu utilizată ca jertfă pe altarele idolilor. Un astfel de erou nu moare, ci primește răsplata veșniciei alături de cei dragi (p. 174). Pe lângă recuperarea „oii pierdute”, bărbatul este singurul capabil să corecteze greșeala femeii. Iată motivele pentru care basmul va fi tolerat în mediul creștin de la noi. La finalul capitolului intră totuși în discuție problema superstiției (III.4.4), în raport cu basmul ce o integrează și cu creștinismul care o dezaprobă. Mai exact facem referire la toleranța religioasă a creștinismului, pusă în relație cu diplomația basmică și permanența ei orală, departe de conservarea în scris, motiv pentru nesfârșite dezbateri apologetice. Renunțarea la trimiterea directă a istoriei antice a mitogenurilor acceptate în regia basmică face ca basmul să fie perceput ca o relatare nesperioasă, permanent schimbătoare a fragmentelor de mituri pe care le înglobează. Creștinismul va renunța la atitudinea dură proiectată asupra ereziilor, superstiția basmică fiind văzută ca o învățătură, nu în totalitate greșită, a populației locale, care urmărește binele moral comun al populației locale, basmul preluând practic din rolul preventiv moral al învățăturii creștine, cu mult mai depărtat de fondul cultural local. De fapt, dincolo de interpretările forțat creștine, basmul transmite istoria unui cult matriarhal, a cărui istorie tristă se ascunde în spatele tuturor mitogenurilor istoriilor și regiei amintite.

Ultimul capitol (IV) este dedicat recuperării nu atât a unei posibile istorii, ci a unui ritual, expresia supremă a alterității în lumea preromană. Pentru a înțelege structura funcțională a acestui ritual, am valorificat ceea ce știm cu privire la alteritate, adică recuperarea ritului din lupta actanților antagonici poziționată între dorință și putința de a poseda (IV.1). Ca punct de plecare în demersul nostru recuperator, vom spune că răpirea fecioarei pune început unui rit al naturii ce urmărește captarea potențelor vitale ale acesteia (EVE – viața), cu scopul de a regenera lumea îmbătrânită la fiecare sfârșit de ciclu/ an (p. 184). Aceasta „energie” de viață se găsește în „jertfă”, o singură fecioară capabilă de a revitaliza lumea împreună cu zeița acesteia. Fecioara primește prin naștere potențele care germinează în corpul aflat în pragul pubertății (motiv pentru unele populații de a derula ritul inițierii sexuale), ales ca funcție a jertfei (IV.1.1), potențe care, odată atinse, îi tulbură existența. Când „fructul este copt”, fecioara atinge maximum de potență, manifestată undeva la limita „nebuliei” (pp.

185-186), „posesiune” de care nu poate fi „eliberată” decât prin rit („exorcism”). Expandarea necontrolată a acestei vitalități din profan în sacru produce, conform legii simpatetismului magic, chemarea și conectarea cu actantul magic, zmeul/ zburătorul, singurul deplin capabil să înțeleagă procesul care, pentru a nu se pierde în van (profan), trebuie reintegrat în rit. Astfel nu doar el, ci și natura profită de potențele eliberate „controlat” (ritualic) din fecioară. În acest caz, fecioara este aleasa, fără a cunoaște acest lucru.

Pe de altă parte, eroul salvator simte exact invers. În basm, dorința de a acționa e afirmată prin expresii de genul: „să-mi încerc norocul”, abandonându-se ca avatar în „mâinile” (protecția) Destinului (pp. 187-188). Dacă fecioara se naște cu potența vieții, eroul primește „darul alegerii”, câtă vreme Destinul știe că zmeii răpesc ciclic fecioare. „Harul” dispare după recuperarea fecioarei, pe când potențele acesteia nu, iar ei vor trăi fericiți până la adânci bătrâneți, fericirea materializându-se atât în consumarea actului sexual, cât și în nașterea de prunci. Aura eroului poate fi interpretată a fi mesianică doar în măsura în care apropierea ideii de recuperare nu își găsește altă conexiune decât reductiv cu creștinismul. Alesul nu va reuși nimic fără implicarea „pasivă” a actanților magici (IV.1.2), entități ale sacrului supuse Destinului (p. 189). Ele nu se vor implica niciodată direct în lupta feciorului cu zmeul și, nu de puține ori, răspunsul lor pozitiv, prin fapte, apare doar după ce eroul le vânează ori le salvează viața. Contactul și relația cu aceste ființe elementale ale naturii le face, cel puțin pentru moment, *totemice* (p. 190), relația cu ele fiind parte a unui cult animist derulat în conformitate cu „ecosistemul” spiritual al fiecăreia dintre ele. Prezența vie a amuletelor (părți ale corpului unora dintre ele) nu face altceva decât să indice puternica credință a populației autohtone în sprijinul primit de la *vâlvele* naturii, câtă vreme li se arată respectul cuvenit. Elementalii transmit o gnoză a naturii celor care nu profită de „accident” (eroul nu ucide și nu consumă mreana, nu săgetează vulturul, lupul etc.), nimic mai mult decât o probă a Destinului care verifică etica eroului în spațiul sacru (p. 191). Pentru că arată „milă”, eroul este răsplătit. Nu avem cunoștință de încercări eșuate, semn că „încercarea” este modalitatea Destinului de a-i pune în relație (de prietenie sau contractuală) pe actanții care deja i se supun. O altă categorie de actanți magici este reprezentată de obiectele și armele „însuflețite” (pp. 192-193). Dacă profanul este materia care „înmagazinează” sacrul, cel din urmă este energia care modelează după bunul plac potențele nelimitate (maleabilitatea) ale materiei. Acesta este motivul pentru care într-un măr poate conține un palat, o nucă poate incuba obiecte, un corn poate elibera o masă îmbelșugată, iar buzduganul sau săgeata nu își greșesc niciodată ținta. *Cuvântul*, limbajul magic precis, nu vorbăria (p. 195), după cum am arătat la început, este singurul care controlează toate aceste procese, de altfel, rare sau de neconceput în lumea profană. Cele trei personaje principale ale basmului primesc importanță în funcție de momentul când își găsesc loc în regia basmică. Astfel, „victima” este fecioara, „intrigantul” este zmeul și „pacificatorul”, eroul



recuperator (IV.1.3). Primul și ultimul aparțin lumii profane, doar în măsura în care existența lor a început aici. Ambii, însă, sunt atinși de diferitele atribute ale sacrului ceea ce creează „compatibilitatea” necesară intrării în relație, ce-i drept antagonică, cu singuraticul zmeu, un observator atent al lumii noastre. O astfel de existență nu caută doar jertfa perfectă, ci și soția perfectă (p. 197), la fel cum, nu de puține ori, îi găsim pe muritori „însoțindu-se” cu zmeoaice ori zâne, în realizarea aceluiași ideal. Nenaturalul, dacă am putea să ne exprimăm astfel, nu constă, pentru imaginarul magic al poporului nostru, în aceste relații „extra-mundane”, motiv pentru care el trebuie căutat în altă parte: în vechiul rit al naturii, un rit exclusiv feminin, care va primi opoziția Destinului, al cărui avatar masculin este „pacificatorul”, eroul salvator (pp. 198-199). Pacea va fi impusă doar de acela care reușește să manipuleze cel mai bine legile ambilor lumi. Toți știm cine este acela.

Problema alterității (IV.2) se dezvoltă în funcție de modul cum personajele basmului sunt „predispușe” regizoral. Cu alte cuvinte, pentru că este transmis pe cale orală, basmul se va expune permanenței modificărilor regizorale și de aici personajele basmice pot nuanța prin atributele lor diferite tipuri de interacțiuni, revelând în același timp sub forma povestirii forme ale imaginarului magic autohton. Sigur, aici rolul esențial este cel al povestitorului, păstrător în primul rând al unei gnoze magice locale, din moment ce povestirea trebuie să-și găsească reperele în viața spirituală a locului, dublată de capacitatea de a transforma imaginativ cunoașterea în regie basmică. Astfel se explică parte din dificultatea de a reconstitui mitul original al zmeului răpitor de fecioare, întrucât atributele originare ale zeului Șamash s-au pierdut cu mult înainte de a ajunge la noi (pp. 201-202). Totuși, vectorul său gnostic, Samael, va fi „înfiat” ca zeu străin de spiritualitatea noastră, mulțumită însațietății sale de materie (pp. 202-203). Nu există un alt personaj care s-l poată înlocui și astfel Samael nebunul („otrava lui Dumenezu”) devine Zmeul sociopat sau „bala dracului” (IV.2.1), câtă vreme relația sa cu lumea e mult mai intimă în comparație cu viziunea gnostică. Dacă Samael este vectorul dezechilibrului ontologic (p. 204), în basm zmeul primește sens existențial prin încercarea de restabilire a acestuia, de unde și actul răpirii ca gest preliminar al ritului, generator de presiune asupra voinței fecioarei, așa cum am mai spus, păstrătoare de potențe vitale nu doar pentru profan, ci și pentru spațiul sacru (pp. 204-205). Procesul va fi *barat* brutal doar de prezența eroului, cu rol de „satan” pentru rit. Astfel, vedem relația *eu* (fecioara) – *tu* (zmeul) – *acela* (eroul) ca pe o descriere a circularității Destinului dincolo de spațiul ritualic (IV.2.2). Central pentru această viziune este zmeul, ordonator al „haosului” ce amenință să stăpânească eul (pp. 210-211) sau sufletul-fecioară (p. 208), aleasa zmeului (p. 211), iar prezența eroului, alesul Destinului oprește sensul „terapeutic” al ritului. Lupa celor doi actanți masculini nu se va duce între bine și rău, ci între profan și sacru (p. 209), de unde și avantajul basmului de a nu fi catalogat de către creștinism ca reminiscență a sistemelor gnostice. Eroul este singurul personaj „artificial” al basmului, în comparație cu fecioara care poate

exista indiferent de starea ei spirituală și independent de prezența zmeului sau a eroului, după cum zmeul, la rândul său, exista deja cu mult înainte de nașterea fecioarei. Pentru că este un „obiect” (avatar) al Destinului, eroul reușește (mecanic) în tot ceea ce întreprinde. Numai astfel se poate explica victoria lui asupra zmeului, indiferent de opoziții, de altfel, imposibil de trecut (pp. 211-212). Neantizând zmeul, eroul va elibera sufletul fecioarei de prezența sacrului, profitând și de avantajele reușitei ritului (p. 212). Numai astfel poate fi explicată trăirea fericită alături de ea până la adânci bătrâneți (IV.2.3), într-o temporalitate la limita dintre profan și sacru (pp. 213-214).

În basmul cu zmei răpitori de fecioare, alteritatea funcționează doar pentru că este unul dintre efectele simpatetismului magic (IV.2.4) tradus simplu prin noțiunea de „necesitate”. În general, ea apare doar ca efect al deplasării dinspre sacru spre profan și invers (p. 215). Nu este cazul zmeului, când ea indică un rit (IV.3) a cărui istorie am încercat să o recuperăm nu doar din mitemuri, ci mai cu seamă din regia basmică. Dincolo de apocriful *Tobit*, basmul cu zmei răpitori de fecioare vorbește despre stingerea unui ritual al naturii, mulțumită răzvrătirii profanului activ în prezența eroului recuperator (pp. 216-217), despre a cărui venire zmeul avea cunoștință că se va întâmpla la un moment dat. *Moartea unui ritual* (IV.3.1) este direcția concluzivă spre care se îndreaptă cercetarea noastră. Astfel, după ce am arătat că basmul se prezintă ca un cumul coagulant a mai multor mitogenuri în jurul unei regii (basmice), vom lua acum în discuție scopul pentru care basmul cu zmei răpitori de fecioare, a supraviețuit dincolo de diplomația dovedită a oralității care a expus elemente considerate păgâne într-un imaginar dorit a fi creștin. Pentru a vorbi de un ritual nu este suficientă răpirea, sechestrarea și „consumarea” jertfei, după cum nu este suficient nici demersul eliberator al eroului basmic. Moartea zmeului survine ca o consecință a aparentei dreptăți divine, cu toate că altul este motivul tuturor acestor aspecte. Pentru că motivul generator al intrigii este *dorința* nesățioasă a zmeului, nu trebuie să o reducem la simpla poftă. Dacă exploziva sexualitate a fecioarei este provocată de *potențele abisale* surprinse din naștere și astfel captive în materie, atunci dorința întrece cu mult spectrul sexualității. Aici ne orientăm atenția spre zmeoaică, o zeităte a naturii care nu apare în miturile creatoare ale lui Samael, demiurgul ce a influențat apariția Zmeului. Ea este suprema promotoare a ritualurilor naturii și principalul vector care profită de aceste potențe eliberate. Zmeoaica reprezintă prototipul *Zeitei Mamă*, atât de veche în arealul balcanic (pp. 218-219), pe care o găsim în apropierea solstițiului de iarnă sub forma unei zeități consumate, îmbătrânite, dornică de regenerare. Pentru că nu poate ori nu are voie să pătrundă în profan (nu vom găsi în nici un basm românesc zmeoaice care să răpească ori să cutreiere, fără a fi forțate, spațialitatea profană), își trimite actantul magic. Zmeul. Pe 22 septembrie (echinocțiul de toamnă), fecioara este răpită (p. 220). O întreagă structură astrală, defel complicată, ni se deschide spre analiză, efectul sacrificiului animând nu doar zeița, ci și spațiile sacrului și profanului (p. 221).

Întregul rit este descris ca un proces alchimic în care fecioara închisă în „vasul alchimic” (castel), își pierde treptat voința, cu scopul de a „elibera de bună voie” potențele primite (p. 222). Prezența eroului este posibilă doar în momentele când fecioara rămâne singură, în intervalul când zmeoaica se retrage de teama indispoziției fiului ei ce urmează în scurt timp a se întoarce de la vânătoare. Practic, eroul se ferește de întâlnirea cu zeița, echivalentul destinului pentru sacru, în fața căreia orice luptă dreaptă îi va aduce moartea. Nu este, însă, cazul întâlnirii cu zmeul. Devenirea eroică este posibilă doar în urma evitării contactului direct cu zeița. Eroul surprinde fecioara în penultima fază a ritului, de *acceptio*, motiv pentru care ea îl va accepta ca „mântuitor” pe eroul salvator (p. 225). Mulțumită gnozei acumulare, sinonimă cu magia, eroul dislocă sensul ritualic, răpind fecioara pentru *sine* (p. 227), motiv pentru care în fața sacrului el devine un *oportunist*, un *viclean* (p. 226). Uciderea actantului magic (zmeul) cât și a zeiței (zmeoaica) survine ca urmare a dezordinii pe care eroul profan o produce în lumea acestora. Cert este că urmărindu-i pe fugari, pentru că nu este familiarizată cu știința magică a eroului ce *split*-uiește spațiul sacru, zmeoaica nu reușește să-i oprească și, evident, nici să depășească spațiul eonic al conflictelor inter-sacrile. În concluzie, avem două tipuri de cunoaștere caracteristice celor două tipuri de existență (IV.3. Reținem, așadar, existența unei religiozități a profanului în opoziție cu spiritualitatea sacrofagă, mai precis, o religiozitate magică – *științifică* – ce denotă o acțiune derulată prin cunoaștere, construită ofensiv împotriva spiritualității sacrului lipsit până în acel moment de defensivă. Consecința este recuperarea fecioarei „pregătită” de ritualul sacru, de eroul recuperator, de altfel „beneficiarul” tuturor avantajelor ivite din virtuțile unei femei ascultătoare. Pentru profan, smerenia reprezintă ultima etapă, de altfel, suficientă a acestui proces. Basmul cu zmei răpitori de fecioare povestește, prin urmare, istoria unui cult în fața unei religii.

Fiecare capitol este urmat de concluzii, urmând ca la finalul lucrării să se regăsească concluziile generale și bibliografia împărțită în șase secțiuni cu 379 de lucrări științifice.

**CUVINTE CHEIE:** Imaginar, mitogen, mitanaliză, folclor, basmic, demonologie, gnosticism, dualism, creștinism, iudaism, Șamash, Samael, Zmeul, Asmodeu.

## **BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ**

1. *Apologeți de limbă latină*. Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 3. Traducere de pr. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și prof. David Popescu. București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981.
2. *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod. București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
3. *Gândirea asiro-babiloniană în texte*. Studiu introductiv de Constantin Daniel. Traducere, notițe introductive și note de Athanasie Negoită. București, Editura Științifică, 1975.
4. *Gândirea feniciană în texte*. Studiu introductiv de Constantin Daniel. Traducere, notițe introductive și note de Athanasie Negoită. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.
5. IAMBlichos, *Misteriile egiptenilor*. Traducere din limba greacă, studiu introductiv, note și comentarii de Tudor Dinu. Iași, Editura Polirom, 2003.

6. *Noul Testament*. Ediția a IV-a neschimbată. Tradus și adnotat de pr. dr. Emil Pascal. Paris, Éditions du Dialogues, Société D'Éditions Internationales, 1992.
7. *Scripta Aramaica*, vol. 1. Studiu introductiv, traduceri din limba aramaică, notițe introductive și note de Consantin Daniel. București, Editura Științifică și enciclopedică, 1980.
8. *Septuaginta*. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes editit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
9. *Septuaginta*, vol. 3. Volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francesca Băltăceanu, Monica Broșteanu. În colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu. Traducerea din greacă de Ștefania Fercedău și Francisca Băltăceanu. Iași, Editura Polirom, 2005.
10. *Zoharul. Cartea Splendorii*. Traducere și îngrijire ediție de Ilie Iliescu. București, Editura Herald, 2001.
11. PLATON, *Republica. Cărțile VI-X*, vol. 2. Ediție bilingvă. Traducere, comentarii și note de Andrei Cornea. București, Editura Teora, 1998.
12. PLOTIN, *Enneade I-II*. Ediție bilingvă. Traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea. Introducere de Vasile Muscă. București. Editura IRI, 2003.
13. *Apocalipse apocrife ale Noului Testament*. Traducerea textelor și îngrijire ediție de Gheorghe Fedorovici, Monica Medeleanu. București, Editura Herald, 2007.
14. *Apocalipsa lui Pavel*. Ediție bilingvă. Traducere de Smaranda Bădiliță, Cristian Bădiliță. Introducere de Cristian Bădiliță. Iași, Editura Polirom, 1997.
15. *Cartea înțelepciunii lui Solomon*. Traducere și îngrijire ediție de Alexandru Anghel. București, Editura Herald, 2006.
16. *Două Apocalipse intertestamentare. Apocalipsa lui Ilie și Apocalipsa lui Avraam*. Studiu introductiv, traducere și note de pr. Remus Onișor. Alba-Iulia, Editura Reintregirea, 2005.
17. *Evanghelia după Toma*. Ediție bilingvă. Traducere din limba coptă, studiu introductiv și note de Gustavo-Adolfo Loria-Rivel. Ediție îngrijită de Ioan-Florin Florescu. Iași, Editura Polirom, 2003.
18. *Evangheii gnostice*. Traducere, studiu introductive și note de Anton Toth. București, Editura Herald, 2005.
19. *Faptele Apostolului Toma*. Cuvânt introductiv de Francis Burkitt. Traducere din limba greacă, note și comentarii de Simion Voicu. București, Editura Herald, 2009.
20. *Imnuri gnostice*. Traducere și cuvânt înainte de Simion Voicu. Comentarii și note de G. R. S. Mead. București, Editura Herald, 2010.

21. *Învățătura tainică a lui Iisus cel înviat către Toma Apostolul*. Traducere, cuvânt introductiv, note și postfață de Remus Rus. București, Editura Univers Enciclopedic, 2002.
22. *Marele Duh Nevăzut. Evanghelii gnostice și creștine*. Traducere, studiu introductiv și note de Toth Anton. București, Editura Herald, 2001.
23. *Pistis Sophia. Cărțile I-II*. Traducere și îngrijire ediție de Alexandru Anghel. București, Editura Herald, 2007.
24. *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*. Ediție bilingvă, latină-română. Traducere, note și studiu introductiv de pr. dr. Nicolae Achimescu. Iași, Editura Polirom, 1996.
25. *Testamentul lui Solomon. Regele, demonii și zidirea Templului*. Traducere inedită din greaca veche și studiu introductiv de Ștefan Colceriu. București, Editura Humanitas, 2010.
26. *Basmele românilor. Petre Ispirescu*, vol. 1. București, Editura Curtea Veche Publishing, 2010.
27. *Basmele românilor. Ion Pop-Reteganul*, vol. 3. București. Editura Curtea Veche Publishing, 2010.
28. *Basmele românilor. N. D. Popescu, Mihai Eminescu*, vol. 5. București, Editura Curtea Veche Publishing, 2010.
29. *Basmele românilor. Tudor Pamfile și Constantin Rădulescu-Corin*, vol. 9. București, Editura Curtea Veche Publishing, 2010.
30. *Basmele Românilor. Petre Ispirescu*, vol. 10. București, Editura Curtea Veche Publishing, 2010.
31. BUȘE, Ionel. *O hermeneutică simbolică a basmului românesc*. Cluj-Napoca, Editura Alfa Press, 2000.
32. CĂLINESCU, George, *Estetica basmului*. București, Editura pentru Literatură, 1965.
33. COATU, Nicoleta, *Legende populare geografice*. Ediție îngrijită, cuvânt înainte, note, glosar și bibliografie de Nicoleta Coartu. București, Editura Sport-Turism, 1986.
34. COSMA, Dr. Aurel, *Studii de folklor românesc*, București, 1942.
35. COSMA jr., Aurel, *Mitologia românească. Cosmogonia. Originea omenirii. Lumea spiritelor*. Ediție îngrijită și prefață de I. Oprea. București, Editura Vestala, 2015.
36. *Ion Creangă*. Antologie, prefață, tabel cronologic și bibliografie de Constantin Ciopraga. București, Editura Eminescu, 1977.
37. *Legendele cosmosului*. Ediție critică și studiu introductiv de Tony Brill. București, Editura „Grai și suflet – Cultură națională”, 1994.
38. NIȘCOV, Viorica, *Cele trei rodii aurite. O istorie a basmelor românești în texte*. Prefață, antologie, bibliografie și traducere de Viorica Nișcov. București, Editura Minerva, 1979.

39. PAPAHAGI, Tache, *Paralele folclorice*. Traduceri din poezia populară greacă. Introducere, note de folclor, filologie și etnografie urmărite comparativ. Ediția a doua, augmentată. București, Editura Minerva, 1970
40. *Poveștile lui Făt-Frumos. Basme fantastice*. Ediție îngrijită de Ioan Șerb, prefață de Valeriu Filimon. București, Editura Minerva, 1974.
41. SCHULLERUS, Adolf, *Tipologia basmelor românești și a variantelor lor*. Conform sistemului tipologiei basmului întocmit de Antti Aarne. Traducere din limba germană de Magda Petculescu. Ediție îngrijită și prefață de I. Oprișan. București, Editura Saeculum I.O., 2006.
42. TEODORESCU, G. Dem, *Basme române*. Ediție îngrijită, prefață și rezumate în limba franceză de Stanca Fotino. București, Editura pentru Literatură, 1968.
43. VORONCA, Elena Niculiță-, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I. Ediție îngrijită de Victor Durnea. Studiu introductiv de Lucian Berdan. Iași, Editura Polirom, 1998.
44. ADAM, Jean-Pierre, *Arheologia între adevăr și impostură*. București, Editura Meridiane, 1978.
45. BĂRBULESCU, Mihai, *Interferențe spirituale în Dacia Romană*. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1984.
46. BENNASSAR (coord.), Bartolomé, *Inchiziția spaniolă, secolele XV-XIX*. Traducere din limba franceză de Camelia Roman. Control științific și adnotări de Victor Kernbach. București, Editura Politică, 1983.
47. BLOCH, Yigal, *Judeans in Sippar and Susa during the First Century of the Babylonian Exile: Assimilation and Perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule*, în „Journal of Ancient Near Eastern History”, nr. 1 (2)/ 2014.
48. DĂNILĂ, pr. Nicolae, *Materiale arheologice paleocreștine descoperite pe teritoriul Eparhiei Aradului*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXXVII, nr. 3/ mai-iunie 1987.
49. GRAMATOPOL, Mihai, *Dacia Antiqua. Perspective de istoria artei și teoria culturii*. București, Editura Albatros, 1982.
50. *Inscripțiile dacice romane. Oltenia și Muntenia*, vol. II. Culese, traduse în românește, însoțite de comentarii și indici de Grigore Florescu și Constantin C. Petolescu. București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1977.
51. IORGA, N., *Istoria românilor*, vol. I-2. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980.
52. KELLER, Werner, *Arheologia Vechiului și Noului Testament*. București, Editura Psychomassmedia, 1995.
53. KRAMER, S. N., *Istoria începe la Sumer*. Traducere de Cornel Sabin. București, Editura Științifică, 1962.

54. LHOPE, Henri, *Frescele din Tassili*. Traducere de Modest Morariu. București, Editura Meridiane, 1966.
55. LIPIN, L., A. Belov, *Cărțile de lut*. București, Editura Științifică, 1960.
56. MACREA, Mihai, *Viața în Dacia Romană*. București, Editura Științifică, 1969.
57. MOGA, Iulian, Alexey Belousov, Ștefan Teofil Grosu, *Zeul cel Preaînalt și frica de divinitate. Documente epigrafice din Europa și Anatolia*. Cuvânt înainte de Iulian Moga. Introducere de Alexey Belousov. Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012.
58. NEGOIȚĂ, Athanasie, *Manuscrisele de la Marea Moartă*. București, Editura Științifică, 1993.
59. PAUL, MacKendrik, *Pietrele dacilor vorbesc*. Traducere de Horia Florian Popescu. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.
60. PÂRVAN, Vasile, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*. București, 1911.
61. PÂRVAN, Vasile, *Dacia. Civilizațiile antice din țările carpato-danubiene*. București, Editura Științifică, 1972.
62. PÂRVAN, Vasile, *Getica*. București Editura Meridiane, 1982.
63. PROSTASE, D., *Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și numismaticii*. București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966.
64. SANIE, Silviu, *Classica et orientalia*, partea a IV-a, în „Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie”, (XXXVII), nr. 1. București, 1986.
65. SANIE, coord. Silviu dr., Dumitru Vitcu, *Studia et acta historiae iudaeorum romaniae*, vol. I. București, Editura Hasefer, 1996.
66. SLUSANSCHI, D., *Studii și cercetări de istorie veche și arheologie*, în „Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie”, (XXXII), nr. 4. București, 1981.
67. TODOR, D., *Arheologia română*. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1970.
68. *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*. Filme realizate de Paul Barbăneagră. Traducere și adaptarea textelor de Mihaela Cristea, Marcel Tolcea. Cuvânt înainte și glosar de Marcel Tolcea. Iași, Editura Polirom, 2000.
69. BA SARRAB, pr. prof. dr. Mircea, *Ermeneutica biblică*. Oradea, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, 1997.
70. BRILLANT, Maurice, *Misteriile din Eleusis. Originea și natura lor. Ritualul de inițiere*. Traducere de Maria Genescu. București, Editura Herald, 2009.
71. BOULANGER, André, *Orfeu, legături între orfism și creștinism*. Traducere de Dan Stanciu. București, Editura Meta, 1992.
72. COHEN, A., *Talmudul*. Traducere din franceză de C. Litman. București, Editura Hasefer, 1999.



73. CONSTANTINESCU, Gabriel, *Marginalii la Talmud*. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999.
74. CULIANU, Ioan Petru, *Călătorii în lumea de dincolo* Traducere de Gabriela Oișteanu și Andrei Oișteanu. Prefață și note de Andrei Oișteanu. Cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan. Traducere de de Sorin Antohi. București. Editura Nemira, 1994.
75. CULIANU, Ioan Petru, *Mircea Eliade*. Ediție revăzută și augmentată. Traducere de Florin Chirițescu și Dan Petrescu. Cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o postfață de Sorin Antohi. București, Editura Nemira, 1995.
76. CULIANU, Ioan Petru, *Experiențe ale extazului. Extaz, ascensiune și povestire vizionară din elenism până în Evul Mediu*. Prefață de Mircea Eliade. Traducere din limba franceză de Dan Petrescu. Cu o postfață de Eduard Iricinschi. București, Editura Nemira, 1998.
77. CULIANU, Ioan Petru, *Studii românești. Fantasmale nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, vol. I. Traducere de Corina Popescu și Daniel Petrescu. București, Editura Nemira, 2000.
78. CULIANU, Ioan Petru, *Studii românești. Soarele și Luna. Otrăvurile admirației*, vol. II. Traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Corina Popescu și Dan Petrescu. Notă asupra ediției de Tereza Culianu-Petrescu. Iași, Editura Polirom, 2009.
79. CUMONT, Franz, *Misteriile lui Mithra*. Traducere și îngrijire ediție de Alexandru Anghel. București, Editura Herald, 2007.
80. CUMONT, Franz, *Religiile orientale în păgânismul roman*. Traducere din limba franceză de George Scrima. București, Editura Herald, 2008.
81. DANCIU, Liliana, Danciu, Petru Adrian, *Les axes de la création et la naissance de l'imaginaire comme langage mythique*, în „Tric Trac: Journal of World Mythology and Folklore”, vol. 9, nr. 1/ 2016.
82. DANCIU, Petru Adrian, *Teologia Numelor Divine. Egiptul Antic*. Caransebeș, Editura Dalami Print, 2005.
83. DANCIU, Petru Adrian, *The hedgehog, between the possessive mother and the stepfather. Hermeneutical perspective upon the romanian mythological imaginary*, în „Journal of Romanian Literary Studies”, nr. 8/ 2016.
84. DANIÉLOU, Alin, *Erotismul divinizat. Arhitectura și sculptura templului hindus*. Prefață de Jean-Louis Gabin. Traducere de Nicolae Constantinescu. București, Pro-Editura, 2003.
85. ELIADE, Mircea, *Încercarea labirintului*. Traducere și note de Doina Cornea. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990.
86. ELIADE, Mircea, *Eseuri. Mituri eterne reînțoarceri. Mituri, vise mistere*. Traducere de Maria Ivănescu, Cezar Ivănescu. București, Editura Științifică, 1991.

87. ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*, vol. I. Ediția a II-a. Traducere și postfață de Cezar Baltag. București, Editura Științifică, 1992.
88. ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*, vol. II. Traducere de Cezar Baltag. București, Editura Științifică, 1992.
89. ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la Mahomed la epoca Reformelor*, vol. III. Traducere de Cezar Baltag. București, Editura Științifică, 1992.
90. ELIADE, Mircea, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie*. Ediție și note de Magda Ursache și Petru Ursache. Studiu introductiv de Petru Ursache. Iași, Editura Junimea, 1992.
91. ELIADE, Mircea, *Tratat de istoria religiilor*. Cu o prefață de Georges Dumézil și un Cuvânt înainte al autorului. Traducere de Mariana Noica. București, Editura Humanitas, 1992.
92. ELIADE, Mircea, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*. Traducere de Cezar Baltag. București, Editura Humanitas, 1994.
93. ELIADE, Mircea, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*. Prefață de Georges Dumézil. Traducere de Alexandra Beldescu. București, Editura Humanitas, 1994.
94. ELIADE, Mircea, *Fragmentarium*. București, Editura Humanitas, 1994.
95. ELIADE, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*. Traducere de Maria Ivănescu, Cezar Ivănescu. București, Editura Humanitas, 1995.
96. ELIADE, Mircea, *Mefistofel și androginul*. Traducere de Alexandra Cuniță. București, Editura Humanitas, 1995.
97. ELIADE, Mircea, *Nașteri mistice*. Traducere de Mihaela Gheorghe Paraschivescu. București, Editura Humanitas, 1995.
98. ELIADE, Mircea, *Sacrul și profanul*. Traducere de Brîndușa Prelipceanu. București, Editura Humanitas, 1995.
99. ELIADE, Mircea, *Mituri, vise și mistere*. Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu. București, Editura Humanitas, 1998.
100. FOUCART, Paul, *Misterele de la Eleusis*. Traducere de Maria Mățel-Boatcă. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2005.
101. HARL, Marguerite, Gilles Dorvian, Olivier Munnich, *Septuaginta. De la iudaismul elenistic la creștinismul vechi*. Traducere din limba franceză și îngrijire ediție de Mihai Valentin Vladimirescu. București, Editura Herald, 2007.
102. HAȘDEU, B. P., *Talmudul ca profesiune de credință a poporului israelit*. August Rothling, *Evreul după Talmud*. Traducere de Dorin Manea. Bacău, Editura Vicovia, 2013.

103. HESCHEL, Abraham Joshua, *Omul nu e singur. O filozofie a iudaismului*. Traducere de Viviane Prager. București, Editura Hasefer, 2001.
104. *Insight on the Scriptures*, vol. 2. Brooklyn, Watchtower Bible and Tract Society, 1988.
105. LIPOVANU, Ioana, *Un menhir. În umbra minus-cunoașterii*. București, Editura Herald, 2001.
106. LOICHIȚA, Vasile, *Numele biblice ale lui Dumnezeu și valoarea lor dogmatică*, în „Mitropolia Banatului”, anul VI, nr. 10-12, octombrie-decembrie, 1956.
107. LOICHIȚA, Vasile, *Numele lui Dumnezeu în Testamentul Nou*, în „Mitropolia Banatului”, anul VII, nr. 4-6, aprilie-iunie, 1957.
108. LOISY, Alfred, *Misteriile păgâne și misterul creștin*. Partea I. Traducere de Dan Stanciu. F.I., Editura Symposion, 1996.
109. MATIE, M. E., *Miturile Egiptului Antic*. București, Editura Științifică, 1958.
110. MEAD, G. R. S., *Orfeu. Teogonia și misterii orfice*. Traducere din limba engleză de Stela Ghețe. București, Editura Herald, 2012.
111. MICHEL, Aimé, *Metanoia. Fenomene fizice ale misticismului*. Traducere de Radu I. Petrescu. București, Editura Nemira, 1994.
112. MIOC, Adrian, *Problema timpului în opera lui Mircea Eliade. Structura temporalității în lucrările teoretice*. Timișoara, Editura Marineasca, 2001.
113. MIRCEA, coord. Corneliu, Robert Lazu, *Orizontul sacru*. Iași, Editura Polirom, 1998.
114. MORET, Alexandre, *Misteriile egiptene*. Traducerea textelor și îngrijirea ediției de Mariana Buruiană. București, Editura Herald, 2006.
115. NEAGA, pr. Prof. dr. Nicolae, *Istoria timpurilor Vechului Testament: Solomon*, în „Mitropolia Ardealului”, anul III, nr. 9-10, septembrie-octombrie, 1958.
116. NEGOIȚĂ, pr. prof. Athanasie, *Teologia biblică a Vechiului Testament*. București, Editura „Credința Noastră”, 1992.
117. NIȚU, George, *Elemente mitologice în creația populară românească*. București, Editura Albatros, 1998.
118. OIȘTEANU, Andrei, *Mythos și Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*. Ediție ilustrată. Ediția a II-a, revăzută și adăugită. București, Editura Nemira, 1998.
119. OLTEAN, Dan. *Religia dacilor*. București, Editura Saeculum I.O., 2002.
120. PIPPIDI, D. M., *Studii de istorie a religiilor antice. Texte și interpretări*. Ediția a II-a. București, Editura Teora, 1998.
121. ROMANATO, Gianpaolo, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*. Traducere de Maria-Magdalena Angheliescu. Ediție îngrijită de Dan Petrescu. București, Editura Nemira, 1996.

122. ROTENBERG, Avram, *Evreul rătăcitor. Istoria manipulării unui mit*. București, Editura Hasefer, 2003.
123. SHERBOK, Dan Cohn, *Mistica iudaică. Antologie*. Traducere de Sanda și Gheorghe Lepoev. București, Editura Hasefer, 2000.
124. SOREL, Reynal, *Orfeu și orfismul*. Traducere de Florica Bechet. București, Editura Teora, 1998.
125. TURCAN, Robert, *Culte orientale în lumea romană*. Traducere de Mihai Popescu. București, Editura Enciclopedică, 1998.
126. WIGGIS, Steve A., *Yahweh: The God of Sun?* în „Journal for the Study of the Old Testament”, vol. 21, nr. 89, 1996.
127. ADAM, Jean-Michel, Françoise Revaz, *Analiza povestirii*. Traducere de Sorin Pârvu. Iași, Editura Institutul European, 1999.
128. BREMMER, coord. Jan, Herman Roodenburg, *O istorie culturală a gesturilor. Din antichitate și până în zilele noastre*. Cu o introducere de Sir Keith Thomas. Traducere de dr. Tatiana Avacum. București, Editura Polimark, 2000.
129. BROWN, A. R. Radcliffe-, *Structură și funcție în societatea primitivă. Eseuri și discursuri*. Cuvânt înainte de E. E. Evans-Pritchard și Fred Eggan. Traducere de Roxana Călinescu și Liliana Ciobanu Harhas. Iași, Editura Polirom, 2000.
130. BRUCE, Steve, *Sociologia. Foarte scurtă introducere*. Traducere de Cristian Constantinescu. București, Editura Allfa, 2003.
131. COMAN, Mihai, *Introducere în antropologia culturală. Mitul și ritul*. Iași, Editura Polirom, 2008.
132. COPAS, Jean, *Introducere în etnologie și antropologie*. Traducere de Elisabeta Stănciulescu și Ionela Ciobănașu. Prefață de Dumitru Stan. Iași, Editura Polirom, 1999.
133. COZMA, Dr. Aurel *Studii de folklor românesc*. București, 1942.
134. DURAND, Gilbert, *Știința despre om și tradiția. Noul spirit antropologic*. Traducere de Janina Ianoși. București, Editura Ideea Europeană, 2006.
135. DURKHEIM, Émile, *Formele elementare ale vieții religioase*. Traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu. Prefață de Gilles Ferreol. Iași, Editura Polirom, 1995.
136. FRAZER, James George, *Creanga de aur*, vol. I. Traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor. Note de Gabriela Duda. București, Editura Minerva, 1980.
137. FRAZER, James George, *Folclorul în Vechiul Testament*. Traducere și adaptare de Harry Kuller. București, Editura Scripta, 1995.

138. GAUCHET, Marcel, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*. Traducere din limba franceză de Vasile Tonoiu. București, Editura Nemira, 2006.
139. GAVRILUȚĂ, Nicu, *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*. Cuvânt înainte de Ștefan Afloarei. Iași. Editura Polirom, 1996.
140. GENNEP, Arnold Van, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucian Berdan. Iași, Editura Polirom, 1996.
141. GENNEP, Arnold van, *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*. Studiu introductiv de Lucian Berdan. Traducere de Crina Ioana Berdan. Iași, Editura Polirom, 2000.
142. GÉRAUD, Marie-Odile, Olivier Leservoisier, Richard Pottier, *Noțiunile-cheie ale etnologiei. Analize și texte*. Traducere de Dana Ligia Ilin. Iași, Editura Polirom, 2001.
143. GIRARD, René, *Despre cele asunse de la întemeierea lumii*. Cercetări întreprinse împreună cu Jean-Michel Oughourlian și Guy Lefort. Traducere din limba franceză de Miruna Runcan. București, Editura Nemira, 1999.
144. GIRARD, René, *Țapul ispășitor*. Traducere din limba franceză și note de Theodor Rogin. București, Editura Nemira, 2000.
145. GIRARD, René, *Prăbușirea Satanei*. Traducere din limba franceză de Ion Doru Brana. București, Editura Nemira, 2006.
146. GROSU, Nicolae, *Științele sociologiei*. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2003.
147. KLIGMAN, Gail, *Călușul. Transformări simbolice în ritualul românesc*. Traducere de Lucia Ofrim și Ioana Ivan. Cuvânt înainte de Mircea Eliade. Revizia științifică de Radu Răuțu. București, Editura Univers, 2000.
148. LAPLANTINE, Feançois, *Descrierea etnografică*. Traducere de Elisabeta Stănciulescu, Gina Grosu. Prefață de Elisabeta Stănciulescu. Iași, Editura Polirom, 2000.
149. MAUSS, Marcel, *Manual de etnografie*. Studiu introductiv și traducere de Cristina Gavriliuță. Iași, Editura Institutul European, 2003.
150. MIHU, Achim, *Antropologia culturală*. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002.
151. MUREȘAN, Vlad, *Criza antropologiei și sarcina ei originară*. Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2005.
152. OPRIȘAN, Horia Barbu, *Călușarii. Studiu*. București, Editura pentru Literatură, 1968.
153. RADKOWSKI, Georges-Huert de, *Antropologie generală*. Traducere de Florin Ochină. Timișoara, Editura Amarcord, 2000.
154. RIES, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*. Traducere din limba italiană de Rozana Utale. București, Editura Polirom, 2000.

155. RIVIÈRE, Claude, *Socio-antropologia religiilor*. Traducere de Mihaela Zoicaș. Iași, Editura Polirom, 2000.
156. SERGÉ, coord. Monique, *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*. Traducere de Beatrice Stanciu. Timișoara, Editura Amarcord, 2000.
157. TAROT, Camille, *De la Durkheim la Mauss. Inventarea simbolicului. Sociologia și științele religiilor*. Traducere de Mihaela Zgărdău și Ion Zgărdău. Timișoara, Editura Amarcord, 2001.
158. VELASCO, J. Martín, *Introducere în fenomenologia religiei*. Traducere de Cristian Bădiliță. Iași, Editura Polirom, 1997.
159. VĂDUVA, Ofelia, *Magia darului*. București, Editura Enciclopedică, 1997.
160. WATCH, Joachim, *Sociologia religiei*. Traducere de Florin Iorga. Studiu introductiv de Nicu Gavriluță. Iași, Editura Polirom, 1997.
161. WEBER, Max, *Sociologia religiei. Tipuri de organizări comunitare religioase*. Traducere de Claudiu Baci, București, Editura Teora, 1998.
162. WILLAIME, Jean-Paul, *Sociologia religiilor*. Ediția a doua revăzută. Traducere de Felicia Dumas. Iași, Editura Institutul European, 2001.
163. WILSON, Bryan, *Religia din perspectivă sociologică*. Traducere din limba engleză de Dara Maria Străinu. București, Editura Trei, 2000.
164. ANDRU, Vasile, *Apusul misticiei populare. Farmece, legări, dezlegări. Eseu de etnopsihologie*. Pitești, Editura Paralela 45, 2016.
165. ARNOULD, Colette, *Istoria vrăjitoriei în Occident*. Traducere de Mărgărita Vavi Petrescu. București, Editura Lider, 2008.
166. BERNSTEIN, dr. Albert J., *Vampirii energetici. Învață cum să trăiești cu semenii care te secătuesc de energie*. Traducere de Cristina-Gabriela Jeleru. București, Editura Amaltea, 2006.
167. CAMUS, Dominique, *Puteri și practici vrăjitorești. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie*. Traducere de Muguraș Constantinescu. Iași, Editura Polirom, 2003.
168. ELIADE, Mircea, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*. Traducere din limba engleză de Elena Bortă. București, Editura Humanitas, 1991.
169. GHINESCU, Irina, *Cultul Nimfelor în Dacia Romană*, în „Ephemeris Napocensis”, vol. VIII, Cluj-Napoca, 1998.
170. GINZBURG, Carlo, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*. Traducere de Mihai Avădanei. Postfață de Valeriu Gherghei. Iași, Editura Polirom, 1996.
171. GOLOPENȚA, Sandra, *Desire machines. A romanian love charms database*. București. The Publishing House of the Romanian Cultural Foundation, 1998.
172. HEDEȘAN, Otilia, *Pentru o mitologie difuză*. Timișoara, Editura Marineasa, 2000.

173. HEDEȘAN, Otilia, *Strigoii*. Ediția a II-a revăzută. București, Editura Dacia XXI, 2011.
174. IDEL, Moshe, *Evreii lui Saturn. Despre sabbatul vrăjitoarelor și șabatianism*. Traducere din limba italiană de Cornelia Dumitru. Iași, Editura Polirom, 2013.
175. *Întrebări și răspunsuri*, în „Cuvântul Adevărului”, anul VII, nr. 5, septembrie-octombrie, 1929.
176. JURCAN, prof. dr. Emilian, *Mișcarea satanistă și influența ei în societatea contemporană*, în „Studii Teologice”, anul XLV, nr. 5-6, septembrie-decembrie, 1993.
177. KAPIȚA, Grigori, *Vampirii energetici. Metode de autoapărare*. Ediția a II-a revizuită. Traducere din limba rusă de Ina Arpad. Bacău, Rovimed Publishers, 2006.
178. KRAMMER, Heinrich și James Sprenger, *Malleus Maleficarum*. Traducere de Mihaela Andronic. Iași, Editura Esoteris, 2005.
179. OLTEANU, Antoaneta, *Școala de solomonie. Divinație și răjitorie în context comparat*. București, Editura Paideia, 1999.
180. MOLITOR, Ulric, *Despre vrăjitorie și prezicătorie*. Traducere de Tiberiu Dănoi și Delia Dună. Studiu introductiv de Tiberiu Turculeț. București, Editura Tornada, 1991.
181. PALOU, Jean, *Vrăjitoria*. Traducere de Ofelia Screciu. Editura de Vest, Timișoara, 1992.
182. PERCEC, Dan, Dan Negrescu, *Periplu prin malefic. Un eseu lucrat pe surse*. Timișoara, Editura Universității de Vest, 2017.
183. ȘĂINEANU, Lazăr, *Ielele sau zânele rele. Studii folclorice*. Ediție critică și prefață de I. Oprișan. București, Editura Saeculum I.O., 2012.
184. TAZLĂUANU, Gheorghe I., *Comoara neamului. Descântecetele*, vol. VIII. București, 1943.
185. AFLOROAEI, Ștefan, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*. Iași, Editura Institutului European, 1994.
186. ALFONSO, M. di Nola, *Diavolul. Chipurile, isprăvile, istoria Satanei și prezența sa malefică la popoarele din Antichitatea târzie*. Traducere de Radu Gâdei. București, Editura All, 2001.
187. ANGHEL, Paul, *O istorie posibilă a literaturii române. Modelul magic*. Prefață de Ilie Bădescu. Timișoara, Editura Avgvsta, 2002.
188. BĂDILIȚĂ, Cristian, *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri și comentarii*. Iași, Editura Polirom, 2002.
189. BĂDILIȚĂ, Cristian, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*. Traducere de Teodoriță Ioniță. Iași, Editura Polirom, 2006.
190. BOUSSET, Wilhelm *Legenda Antihristului*. Cuvânt înainte de A. H. Keane. Traducere și îngrijire ediție de Ramona Ardelean. București, Editura Herald, 2006.

191. BUNGE, ieromonah Gabriel, *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în lupta cu demonul amiezii*. Traducere și cuvânt înainte de diac. Ioan I. Ică jr. Sibiu, Editura Deisis, 1999.
192. BUZALIC, Alexandru, *Demonologia creștină. Revelație, tradiție și rațiune*. Târgu Lăpuș, Editura Gutenberg, 2010.
193. CARUS, Paul, *Istoria Diavolului. Ideea de rău de la origini și până în prezent*. Traducere din engleză, note și îngrijire ediție de Iustina Cojocaru. București, Editura Herald, 2015.
194. COHN, Norman, *Demonii Europei. Demonizarea creștinilor în Evul Mediu*. Traducere de Cristina Văileanu. Târgoviște, Editura Pandora, 2002.
195. COMAN, Ioan G., *Dumnezeu nu e autor al răului*, în „Studii Teologice”, seria a II-a, anul V, nr. 1-2, ianuarie-februarie, 1953.
196. CULIANU, Ioan Petru, *Eros și magie în Renaștere 1484*. Traducere de Dan Petrescu. Prefață de Mircea Eliade. Postfață de Sorin Antohi. Traducerea textelor din limba latină de Ana Cojan și Ion Acsan. București, Editura Nemira, 1994.
197. CULIANU, Ioan Petru, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*. Traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu și Dan Petrescu. Postfață de Eduard Iricinski. Iași, Editura Polirom, 2003.
198. CUȘEU, Ion Pop-, *Magie și vrăjitorie în cultura română. Istorie, literatură, mentalități*. Iași, Editura Polirom. București, Editura Cartea Românească, 2013.
199. DANCIU, Elisabeta, *Abracadabra și gemele gnostice Abrasax*, partea I, în „Gnosis”, vol. II, nr. 11, noiembrie 2007.
200. DANCIU, Elisabeta, *Abracadabra și gemele gnostice Abrasax*, partea a II-a, în „Gnosis”, vol. II, nr. 12, decembrie 2007.
201. DANCIU, Petru Adrian, *Aldabaram*, în „Gnosis”, vol. II, nr. 11, noiembrie 2007.
202. DANCIU, Petru Adrian, *De la 2 Enoh la Apocalipsă. Doi autori, un singur roman*, în „Incursiuni în imaginar. Mit, basm, legendă. Mutații ale nucleelor narrative”, vol. 6. Alba Iulia, Centrul de Cercetare al Imaginarului Spaculum, 2015.
203. DANCIU, Petru Adrian, *Mitul enohian al îngerilor răi în viziunile lui Herma*, în „Incursiuni în imaginar”, vol. 7/ 2016.
204. DANCIU, Petru Adrian, *The hole, the prison of peoples kings and evil angels in the prophecy of Isaiah*, în „Journal of Romanian Literary Studies”, nr. 9/ 2016.
205. DANCIU, Petru Adrian, *Pazuzu and Lamasthu – the demonic couple in the babylonian mitology*, în „Journal of Romanian Literary Studies”, nr. 10/ 2017.



206. DANCIU, Petru Adrian *Adam and Lilith, a nonconformist couple. From the religious syncretism, to the demonological imaginary*, în „Journal of Romanian Literary Studies”, nr. 11/ 2017.
207. DANCIU, Petru Adrian, „Compozitul magic AGLA sau despre misterul numelor de putere”, în *Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica*, vol. 18, Alba-Iulia, Universitatea „1 Decembrie 1918”, 2018.
208. FLORIA, Liliana, *Adam and two Evas – An unique erotic triangle*, în „Journal of Romanian Literary Studies”, nr. 6/ 2015.
209. FORTEA, José Antonio, *Summa Daemoniaca. Trata de demonologie și manualul exorcistului*. Traducere din limba italiană de Andrei Adam-Motyka. Iași, Editura Sapiientia, 2017.
210. GEORGESCU, Ion V., *Demonologia Vechiului Testament. Satan în profeția lui Zaharia*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LVI, nr. 9-10, septembrie-octombrie 1938.
211. GIARD, René, *Prăbușirea Satanei*. Traducere din limba franceză de Ion Doru Brana. București, Editura Nemira, 1999.
212. IONIȚĂ, Maria *Cartea vîlvelor. Legende din Apuseni*. Cu un cuvânt introductiv de Ion Șeuleanu. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1982.
213. LÉVI, Éliphas, *Dogma și Ritualul Înaltei Magii. Dogma*. Traducere de Maria Ivănescu. București, Editura Antet, 1996.
214. LÉVI, Éliphas, *Dogma și Ritualul Înaltei Magii. Ritualul*. Traducere de Maria Ivănescu. București, Editura Antet, 1996.
215. MUCHEMBLED, coord. Robert, *Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu și până astăzi*. Traducere din franceză de Maria și Cezar Ivănescu. București, Editura Humanitas, 1997.
216. OIȘTEANU, Andrei, *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*. Ediție ilustrată. București, Editura Polirom, 2004.
217. ORNAN, Tallay, *Expelling demons at Nineveh: on the visibility of benevolent demons in the palaces of Nineveh*, în „R.A.P”, anul XLIX, nr. 1/ 2005.
218. PETRESCU, Sorin M., Ileana Petrescu, *Elemente de magie practică în așezarea Vința de la Balta Sărată (Municipiul Caransebeș)*, în „Gnosis”, vol. 2, nr. 9, septembrie 2007.
219. PĂDURARU, Mircea, *Reprezentarea Diavolului în imaginarul literar românesc*. Iași. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012.
220. POGĂCNIK, Marco, *Spiritele naturii și ființele elementale. Să lucrăm cu ființele inteligente din natură*. Traducere de Daria Vasilescu. București, Editura For You, 2009.

221. POPESCU, Dumitru, *Lupta spirituală – în Apocalipsa – între cele două împărății adverse, peste milenii, și recapitularea întregii firi în Dumnezeu*, în „Ortodoxia”, anul XLI, nr. 1, ianuarie-martie, 1989.
222. REED, Annette Yoshiko *From Asael and Šemiḥazah to Uzzah, Azzaz, and Azael: 3 Enoch 5 (§ 7-8) and Jewish Reception-History of 1 Enoch*, în „Jewish Studies Quarterly”, vol. 8/ 2001.
223. REED, Annette Yoshiko, *The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology, Demonology, and Polemics in the Writings of Justin Martyr*, în „Journal of Early Christian Studies”, 12: 2/ 2004.
224. RIZZI, Joege Angel Livraga, *Spiritele elementale ale naturii*. Editor, Ivo Ivanovici. Traducere din limba spaniolă și corectură text de Sonia Ivanovici, Elena Tudose, Mirela Mircea, Ioana Bojan. București, Editura Noua Acropolă, 2005.
225. ȘTEFĂNESCU, Paul, *Magia Înaltă*. București, Editura Miracol, 1997.
226. TRACHTENBERG, Joshua, *Magie și superstiție la evrei. Studiu asupra religiei populare*. Traducere din limba engleză de Maria Constantinescu. București, Editura Herald, 2010.
227. VASILESCU, Dumitru, *Glossolalia*, în „Studii Teologice”, anul XVI, nr. 7-8, septembrie-octombrie 1964.
228. VASILESCU, Dumitru, *Originea și aspectele milenarismului din punct de vedere dogmatic în primele două veacuri creștine*, în „Studii Teologice”, anul XVI, nr. 5-6, mai-iunie, 1964.
229. WAITE, Arthur Edward, *Cartea Magiei Ceremoniale. Tradiția secretă din Goetia, ritualurile și misterele teurgiei goetice, vrăjitoria și necromanția infernală*. Traducere de Ioana Wenger. Iași, Editura Esoteris, 2006.
230. WALKER, D. P., *Magia spirituală și angelică. De la Ficino la Campanella*. Traducere și îngrijire ediție de Maria Genescu. București, Editura Herald, 2010.
231. ARIMUKIN, Igor, *Pe urmele unor animale rare sau nemăiîntâlnite*. București, 1968.
232. BABEȚI, Adriana, *Amazoanele. O poveste*. Iași, Editura Polirom, 2013.
233. BALTRUSAITIS, Jurgis, *Evul Mediu Fantastic*. Traducere de Valentina Grigorescu. Cuvânt înainte de Dan Grigorescu. București, Editura Meridiane, 1975.
234. BORELLA, Jean, *Criza simbolismului religios*. Traducere de Diana Morărașu. Iași, Editura Institutul European, 1995.
235. BOTH, Ioana, „*Sfășieri retorice*”: o lectură a reprezentărilor corpului în lirica eninesciană, în „Incursiuni în imaginar. De la corpul imaginat la corupul reprezentat”, nr. 4. Coordonare, revizie și cuvânt înainte de Gabriela Chiciudean. Alba Iulia, Editura Aeternitas, 2010.
236. CAILLOIS, Roger, *Omul și sacrul*. Traducere din limba franceză de Dan Petrescu. București, Editura Nemira, 1997.

237. CAILLOIS, Roger, *Mitul și omul*. Traducere din limba franceză de Lidia Simion. Cu o prefață a autorului. București, Editura Nemira, 2000.
238. CAILLOIS, Roger, *Abordări ale imaginarului*. Traducere din limba franceză de Nicolae Baltă. București, Editura Nemira, 2001.
239. CARLYLE, Thomas, *Filosofia vestimentației. Sartor Resartus*. Ediția a II-a. Traducere și note de Mihai Avădanei. Studiu introductiv de Mircea Mihăieș. Iași, Editura Institutului European, 1998.
240. DANCIU, Liliana, *Romanul din roman. Noaptea de Sânziene de Mircea Eliade*. Prefață de Mircea Braga. București, Editura Ideea Europeană, 2017.
241. DURAND, Gilbert, *Figurile mitice și chipuri ale operei. De la mitocritică la mitanaliză*. Traducere din limba franceză de Irina Bădescu. București, Editura Nemira, 1998.
242. DURAND, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca. Postfață de Cornel Mihai Ionescu. București, Editura Univers Enciclopedic, 2000.
243. *Fiziolog bestiar*. Traducere și note de Cătălina Velculescu, Viorel Guruianu, Manuela Anton. București, Editura Cavallioti, 2001.
244. MARICA, Viorica Guy, *Pictura germană între Gotic și Renaștere*. București, Editura Meridiane, 1981.
245. POULET, Georges, *Metamorfozele cercului*. Traducere de Irina Bădescu și Angela Martin. Studiu introductiv de Mircea Martin. București, Editura Univers, 1987.
246. WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Sacrul*. Traducere, note și studiu introductiv de Mihaela Căluț. Postfață de Aurel Codoban. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2000.