THE CATEGORIES OF THE DOUBLE IN THE MYTHICAL-ARCHETYPAL THINKING: *KOLOSSOS* AND *ANTIMIMON*

Adriana-Claudia Cîteia
Assoc. Prof., PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The study aim to explain two greek terms, wich are fundamental in understanding how the double and the double bind are defined in the grrek archetypal thinking. Kolossos is a thanatical double, a form in wich the dead is always present in the social structure of a polis, being associated with psyhe and eidolon. Antimimon is a double bind, the vicious side of the soul. Colossos and antimimon must be placed in a space between Now and Then, life and death, good and evil, in the structure of each individual personality.

Keywords: double, kolossos, antimimon, eidolon, psyhe.

Kolossos suplineşte o absenţă: este dublul thanatic, iluzia prezenţei fizice a defunctului în comunitatea din care a făcut parte. Rădăcina *kol* a substantivului preelenic *colossos* sugerează o prezenţă verticală, imobilă[1], coloană sau menhir, al cărei rol este acela de a substitui individul plecat sau dispărut pentru totdeauna. *Kolossos* este dublul, plasat la graniţa dintre lumea de aici şi Lumea de Dincolo. Vernant oferă exemple de necontestat: *colossos*-ul de la Midea (sec. al XIII-lea a.Chr), *Kolossos*-ul lui Aras de la Flionte, al lui Agamedes de la Lebade sau *Kolossoi* din Selinunt[2].

Kolossos marchează o prezenţă ambiguă, în lume şi în afara lumii şi aminteşte că la hotarul dintre Lumea lui Hades şi spaţiul celor vii, cel plecat dăinuieşte doar prin amintire. Aşadar *kolossos* este o variantă de *mnemeion* sau *hypomnema* (în vocabularul epigrafic, reper al memoriei, stelă funerară care aminteşte de defunct, modalitate de întâlnire, de definire a „vecinătăţii" dintre vizibil şi invizibil); este imaginea subiectului supus ultimei metamorfoze (metamorfoza thanatică, imagine opusă metamorfozei pygmalionice).

Antidot al uitării şi semn al efemerităţii, *kolossos* este asociat cu *psyhe*-sufletul. Jean Pierre Vernant pune sub semnul egalităţii de sens *kolossos* şi *eidolon*- reprezentarea esenţializată a unei umbre (*skia)*, imagine fantastică, de vis (*oneiros*). *Kolossos* semnalează prezenţa subtilă a sufletului ascuns sub crusta materiei.

Categoria dublului este o categorie psihologică. Dublul este mai mult decât o imagine; nu este nici imitaţie, nici iluzie; el indică „o realitate exterioară subiectului, deosebită de obiectele cotidiene, de decorul vieţii obişnuite"[3].

Definiţia lui Vernant permite comparaţia cu *antimimon*-ul gnostic. *Antimimon* este dublul negativ, umbra, suma viciilor planetare (*prosartemata*) pe care sufletul le primeşte, coborând printre astre, spre învelişul său material; aşadar, *antimimon* semnalează o apariţie, *kolossos*-o absenţă; comună este însă capacitatea de a sugera o realitate exterioară subiectului. *Kolossos* şi

[1] Jean-PierreVernant*, Mit şi gândire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995, p. 388.
[2] *Ibidem*, p. 389.
[3] *Ibidem*, p. 391.

antimimon se referă la *altceva-thateron*, ceva familiar, dar şi străin, intuit, dar imposibil de definit în integralitatea sa. *Kolossos* şi *antimimon* se află la graniţa dintre personal şi impersonal, temporal şi atemporal, *acum* şi *atunci*; reprezintă locul de întîlnire între ceea ce este propriu individualităţii umane şi ceea ce îi este străin, între accesibil şi inaccesibil în structura microuniversului uman. *Antimimon* este latura negativă a personalităţii, *Kolossos* este dimensiunea sa supranaturală (*fasma*). *Kolossos* suplineşte o absenţă, *antimimon* întregeşte structura identitară, cu dublul său negativ. Ambii termeni sugerează o formă de *concordia discors*, de armonizare a laturilor opuse din universul interior, individual. Ambii termeni se referă la un tip de prezenţă incomodă, nefamiliară, greu de tolerat, dar imposibil de ignorat.

Kolossos şi *antimimon* mediază între viaţă şi moarte, între *anoikeion*-lumea de sus, lumea spirituală şi *hysterema*-lumea de jos, lumea materiei. Şi *Kolossos* şi *antimimon* sugerează un demers metairetic, de trecere de la viaţă la moarte, de la materie la spirit şi de la spirit la materie. Comună ambilor termeni este intenţia de a defini mobilitatea sufletului (atributul *aiolos* înseamnă mobilitate, zbor, idee exprimată şi de expresia gnostică *ochema aitherodes, symphies, augoeides* sau *astroeides*-trupul subtil al sufletului, învelişul imaterial, impasibil şi indestructibil al sufletului[4] în opoziţie cu imobilitatea materiei, cu greutatea greu de suportat a trupului. Învelişul material al sufletului (*kolossos* în gândirea arhaică greacă, *ochema pneumatikon* în gnosticism) este însă reperul unui proces dublu de *ascensus/descensus, anabasis/katabasis, katastereo/anastereo*, urcare/coborâre a sufletului printre astre, specific ensomatozei gnostice de origine orfico-pitagoreică şi a procesului de *metairesis* (trecere, traversare) din lumea de aici în lumea de dincolo, în gândirea arhaică greacă.

În *diexodoi* gnostice (trecerile sufletului printre astre), *antimimon*-ul este rezultatul unui proces de ensomatoză treptată, care implică asumarea viciilor planetare. Aşadar, latura negativă din structura oricărui tip psihologic este un dat heimarmenic (o fatalitate astrală), imposibil de evitat. Mitologia gnostică pare a avea un scop terapeutic[5].

După modelul întrupării Omului Primordial, din *Pistis Sofia* (secolul al II-lea p. Chr.)[6] şi din *Poimandres* (XXV)[7], *prosartemata* (viciile planetare) sunt, conform ordinii chaldeene: decăderea fizică (Luna), artele malefice (Mercur), desfrânarea (Venus), ambiţia (Soare), îndrăzneala, nebunia (Marte), bogăţia (Jupiter), minciuna (Saturn)[8].

Aşadar, arhetipului *Protos Anthropos, Adam Kadmon* (din iudaism şi gnosticism) care însumează energiile divine, posibilităţile latente i se opune arhetipul hermetic, dominat de *prosartemata*. Totuşi, Numenius şi Macrobius au adăugat şi calităţile specifice fiecărui etaj planetar. Macrobius menţionează ca însuşiri pozitive: inteligenţa (Saturn), dorinţa de acţiune (Jupiter), curajul în luptă- vechiul *kydos* homeric (Marte), sensibilitatea (Soare), iubirea (Venus), capacitatea interpretativă (Mercur), dezvoltarea somatică (Luna)[9]. Rezultă astfel, o structură dublă de tip *syzigos*, în care calităţile şi viciile pot fi grupate după un model de *complexio oppositorum*: decădere-evoluţie, magie-raţiune, desfrânare-iubire, ambiţie-sensibilitate, îndrăzneală-curaj, bogăţie-dorinţă de acţiune, minciună-inteligenţă.

---

[4] Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997, p. 104-106, cu reperele bibliografice.
[5] C. G. Jung, *Psihologia religiei vestice şi estice*, în *Opere complete*, vol. II, Editura Trei, Bucureşti, 2010, p. 218.
[6] *Pistis Sophia* (cărţile I-II), traducere şi îngrijire ediţie Alexandru Anghel, Editura Herald, Bucureşti, 2007, p. 208-228.
[7] Hermes Mercurius Trismegistus, *Filosofia hermetică, fragmente din Corpus Hermeticum*, traducere Dana Eliza Ghinea, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995, p. 13-31.
[8] Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997, p. 102-103.
[9] *Ibidem*, p. 103.

Omul hermetic şi gnostic poate astfel să decadă şi să renască, „să urce scara cu şapte trepte", „pragul cu şapte căi"[10] din versiunea târzie a lui Iulian Teurgul (sec. II p. Chr.[11]) sau să cadă „în prăpastia de sub pământ"- *bathmos heptaporou*, prăpastia de sub cele şapte căi spre Empireu (variantă chaldeeană a Tartarului grec). Căderea sau „aplecarea în jos" semnifică întoarcerea spre lumea materială, depărtarea de sfera noetică[12].

Bathmos heptaporou este adâncul ignoranţei; sensul expresiei lui Iulian Teurgul este profund diferit de sensul expresiei mai târzii, *bathos tapeinoseos* din opera lui Pseudo Dionisie Areopagitul[13]. *Bathmos heptaporou* semnifică distanţarea de cunoaşterea absolută, ca rezultat al unei alegeri personale; *bathos tapeinoseos*- abisul smereniei se referă la urcuşul spiritual smerit, cu conştientizarea limitei noetice umane, etapă necesară în *agnosia gnosis*, „cunoaşterea prin necunoaştere", cunoaşterea apofatică. Creştinismul salvează vechiul sens hermetic şi gnostic al depărtării de limita noetică. Adâncul ignoranţei, explorarea abisului smereniei este profund legată de sentimentul de creatură prinsă între două limite: *phragmos, chasma*-limita morală dintre Rai şi Iad şi *bath(m)os* (*skotos)*- întunericul ignoranţei.

Chasma este termenul utilizat pentru a desemna hotarul dintre Infern şi Paradis[14]: □□□□□ù□ή□□□□□□ì□ύ□□□□□á□□□□□é□□□è□□é□□□□□□Spre deosebire de *phragmos*- graniţa dintre *oikoumene* şi Paradis, *chasma* este imposibil de trecut. Sinonim cu termenul □á□□ç□□prăpastie, *chasma* scindează radical lumea de dincolo, în două regiuni, expresie a eticii creştine centrate pe păcat şi virtute, pedeapsă şi răsplată[15].

Syaga, phragmos[16] este hotarul păzit de heruvimi, care desparte două ordine de realitate şi două niveluri ontologice; graniţa dintre spaţiul sacru al paradisului şi spaţiul profan al lumii cunoscute. Rezultat al întâlnirii dintre modelul veterotestamentar[17] şi tradiţia greco-latină asimilată de gândirea creştină, imaginea paradisului terestru se regăseşte în discursul parenetic creştin, din secolul al IV-lea până în secolul al VIII-lea. Predicile Sfântului Vasile, completate cu o omilie atribuită teologului capadoccian descriu paradisul terestru suprapunând imaginea Edenului cu evocările precreştine ale Insulelor Fericiţilor, aflate undeva, la capătul lumii[18]. Paradisul a căpătat astfel trăsăturile unui *topos* ideal, un spaţiu împrejmuit, protejat, dominând întreaga lume, care împrumută când trăsăturile Grădinii Hesperidelor[19], sau livezii lui Alcinous[20], când ale muntelui situat dincolo de ocean. În poezia latină creştină din secolele IV- VI[21], Paradisul terestru este descris ca un spaţiu îndepărtat, deschis către polul etern, situat undeva în

[10] H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Misticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956, p. 294.
[11] I. P. Culianu, *op. cit*., p. 109.
[12] *Ibidem.*
[13] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere Complete şi scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloaie, ediţie îngrijită de Constanţa Costea, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p. 247-257.
[14] Luca 16, 26.
[15] Jaroslav Pelikan*, Tradiţia creştină*, vol. III, Editura Polirom,Iaşi, 2004, p. 141.
[16] Matei 21, 33; Marcu 12, 1; Luca 14, 23; Efeseni 2, 14.
[17] Geneza 2, 8- 17.
[18] Felix Buffiere, *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*, Editura Univers, Bucureşti, 1997, p. 390- 394.
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem*.
[21] Pierre Grimal, *Literatura latină,* Editura Teora, Bucureşti, 1997, p. 411- 420.

Orient[22]. Literatura talmudică propune patru variante de localizare: ţara lui Israel, Arabia, Mesopotamia, Damasc[23].

În Răsăritul creştin, interpretarea simbolică a textului sacru a fost abandonată în favoarea unei interpretări *ad litteram*. „Vecinătatea" Paradisului trebuie să fi creat un sentiment de siguranţă şi de consolare, în contextul politic dificil pe care îl traversa Imperiul, confruntat cu atacurile migratorilor[24].

La sfârşitul secolului al IV- lea, episcopul Epifanie al Salaminei plasa Paradisul la izvoarele Tigrului şi Eufratului[25], Efrem şi Filostorgios credeau că s-ar afla la Ecuator, iar Sfântul Augustin argumenta în favoarea realităţii copacului cunoştinţei binelui şi răului[26]; în secolul al VIII- lea, Ioan Damaschinul confirma existenţa reală a grădinii Edenului, „în Răsărit, în regiunea cea mai înaltă a pământului"[27]. În concepţia damaschiniană paradisul are o dimensiune materială şi una spirituală: „omul locuia cu trupul într-un loc cu totul dumnezeiesc şi foarte frumos, iar cu sufletul locuia într-un loc foarte înalt şi incomparabil de frumos"[28].

În secolul al VI- lea, Cosmas Indicopleustes propunea în *Topografia*[29] sa o nouă imagine asupra pleromei creştine: *oikoumena* înconjurată de un ocean, dincolo de care se află Paradisul. După Potop, Noe a străbătut distanţa dintre Paradis şi pământ în 150 de zile. Intrarea în grădina Edenului este însă oprită de un heruvim[30] sau de un zid de foc, înalt până la cer[31].

Aşadar, paralel cu concepţia despre Paradis ca transfigurare eshatologică a Pământului Făgăduinţei, ca stare primordială şi eshatologică[32] s-a conturat ideea unui Paradis Terestru, aflat la limita dintre natural şi supranatural. În *Imnele despre paradis*[33], Efrem Sirul reia imaginea muntelui din *Iezechiel* 28, 13- 14. „Topografia paradisului" este construită pe imaginea muntelui care încercuieşte marea, apărat de un „hotar de necălcat"- *syaga* şi împărţit în trei niveluri distincte, rezervate celor trei categorii de fericiţi[34].

Valoarea ontologică a celor două lumi despărţite de *syaga* nu intră însă în contradicţie cu valoarea lor reală [35]. Hotarul dintre „străinii de Paradis" şi „cetăţenii Paradisului" este unul euharistic[36]. *Phragmos* capătă dubla valoare de coordonată terestră şi eshatologică a Paradisului, devenind sinonim cu termenul *hyperoria*. *Phragmos* marchează limita dintre condiţia adamică, paradisiacă şi cea postadamică, din afara paradisului[37] *Katoikia*- alungarea din Eden a

[22] Lactantiu, *De ave Phoenice*; PseudoTertulian, *De judicio Domini*- secolul al VI- lea, Prudentiu, *Cathemerinon*, secolul al V- lea; Claudius Marius Victor, *Aletheia*- începutul secolului al V- lea; *apud* Jean Delumeau, *Grădina Desfătărilor. O istorie a Paradisului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 16- 17.
[23] Albert Cohen, *Talmudul*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2003, p. 501.
[24] Lucien Musset, *Invaziile*, Editura Corint, Bucureşti, 2002, *passim.*
[25] Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheşcu, Mihai-Silviu Chirilă, Doina Cernica, Editura Polirom, Iaşi, 2009, p. 249.
[26] *De genesi contra Manicheos* II, 2, 3; *Ibidem*, p. 21.
[27] Ioan Damaschinul, în Claudio Moreschini, *op. cit.*, p. 78.
[28] *Ibidem*, p. 80.
[29] Jean Delumeau, *Grădina Desfătărilor*, traducerea Horaţiu Pepine, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 39.
[30] Isidor din Sevilla, *Etymologiae*, P. L., vol. 83, col. 75; Idem, *De ordine creaturarum liber*, P. L., vol. 83- *De paradiso*, X, 2- 5.
[31] Honorius d'Autun, *De imagine mundi*, P. L., vol. 172, col. 123.
[32] Enoh, 61, 12.
[33] Efrem Sirul, *Imnele despre Paradis*, Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 196 şi urm.
[34] *Ibidem*, p. 207; Geneza 3, 24.
[35] se suprapun astfel imaginile din Geneza 3, 24 şi Efeseni 2, 14.
[36] Alexander Golitzin, *Mistagogia, Experienţa lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 62.
[37] *Geneza*, 3, 24.

determinat condiţia parepidemică a omului, şi necesitatea efortului spiritual de recucerire a paradisului pierdut (*epektasis*).

Muntele-Paradis al lui Cosmas Indicopleustes, separat de *oikoumene* prin *phragmos*-graniţa divină, propune un model de anti-cetate, un anti-*topos* în care ierarhia (cele trei niveluri ale muntelui locuite de sufletele fericiţilor) este condiţionată de criterii etice şi în care singurul obstacol în ascensiunea către tronul lui Dumnezeu este păcatul[38]. Muntele-paradis care domină întreg universul poate fi interpretat ca o propunere de societate ideală, ca alternativă a unei interlumi idilice, în care graniţele sunt trepte între pământ şi cer.

Din perspectiva gândirii creştine, *phragmos* desparte starea de rătăcire ontologică determinată de păcatul primordial, de certitudinea ontologică premergătoare păcatului adamic[39]. *Phragmos* poate fi definit şi ca graniţă între inteligibilitatea primordială completă, nemijlocită şi inteligibilitatea post-adamică, luciferică, dobândită cu preţul căderii.

André Scrima a definit frontierele ontologice pornind de la momentul ktisiologic al creării omului „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu", moment pe care îl consideră „clipa supratemporală în care s-au trasat, în faţa neantului originar digurile fiinţei", hotarul făpturii fiind însăşi originea sa, iar limitarea, garanţia indestructibilităţii ontologice[40]. Antropologia apofatică stabileşte graniţele metafizice ale omului în interioritatea sa. Deşi extinderea limitelor interioare echivalează cu creşterea spirituală, transgresarea limitei rămâne imposibilă, deoarece „suprema limită a omului este Dumnezeu, care în Sine este nelimitat"[41].

Comentariul privitor la raportul dintre infinitul divin şi hotarele fiinţei create a fost produsul eclectismului intelectual al secolelor IV-V[42], arhitectura conceptuală a peratologiei ontologice fiind asigurată de vocabularul veterotestamentar (Isaia 40, 12: *Cine a măsurat apele cu mâna, şi cerul cu palma, şi întreg pământul cu pumnul? Cine a cântărit munţii pe cântare, şi pădurile într-o cumpănă*?)

În Isaia 66, 1-2, termenul *hypopodion* (lat. *scabellum*[43]) are sensul de scară, punct de sprijin, limită, sintagma greacă *ge hypopodion* lat. *terra scabellum* având sensul de frontieră ontologică între Dumnezeu şi creaţia sa.

În Psalmul 103, hotarul de netrecut desparte creaţia de Creatorul său şi de momentul prektisiologic[44].

Diexodos (călătoria) capătă astfel sensul unei aventuri a cunoaşterii de sine, unui exerciţiu al liberului arbitru: omul poate alege între cunoaştere şi ignoranţă, între cădere şi *epektază*. *Epektaza*, progresul continuu înseamnă depărtarea de abisul ignoranţei, cu conştientizarea propriilor limite noetice, impuse de antropogonia de tip *kata*- după chipul şi asemănarea Creatorului.

Antimimon pneuma are în hermeneutica jungiană şi sensul de spirit imitator[45]; *Antimimon* este stăpânul Lumii de jos (*hysterema* gnostică), condiţia coabitării sufletului cu materia, a

[38] Arthur Koestler, *Lunaticii. Evoluţia concepţiei despre Univers de la Pitagora la Newton*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 77.
[39] Lucian Blaga , *Cunoaşterea luciferică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p.18-27. Lucian Blaga defineşte idea de "suprafaţă ontologică", spaţiu al rătăcirii fiinţiale, conturat după căderea adamică, prin care este sugerată imposibilitatea omului de a atinge marginea noologică a lucrurilor.
[40] André Scrima, *Antropologia apofatică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 108- 117.
[41] *Ibidem*, p. 117.
[42] Claudio Moreschini, *op. cit*, p. 426- 448, 684- 689.
[43] Isaia 66, 1- 2 cf. *Vulgata*.
[44] Adriana-Claudia Cîteia, *Peratologia bizantină şi post-bizantină. Implicaţii politice şi religioase*, Editura Argonaut, Cluj Napoca, 2013, p. 32-33.

compromisului de tip *soma-sema* (trupul închisoare a sufletului, din gândirea orfică). *Antimimon* se referă la punerea în opoziţie cu sinele, la tensiunea dintre calităţi şi vicii, care se poate atenua prin disocierea de latura negativă (depărtarea de lume, monotropia, simplitatea, în creştinism) sau prin coabitarea cu sinele, complicitatea cu sinele în sensul acceptării laturii negative.

Dublul imaginat este dedublare proteică a sinelui, manifestată în momentele de maximă intensitate emoţională. Dublul imaginat acţionează ca un „buzunar al sinelui" în care se află rezerva imaginativă, dar şi experienţe proprii, amintiri, habitudini abandonate, care sunt reactualizate în anumite momente ale vieţii. Dublul imaginat actualizează viitorul sau trecutul. Dublul imaginat poate avea ca sursă obişnuinţa, caz în care momente familiare din trecut sunt readuse în trăirea prezentă, printr-o experienţă onirică sau asemănătoare acesteia; exprimă o tensiune necesară a contrariilor, sau un dualism maniheist.

În gnosticism, dublul imaginat are două semnificaţii:

-o semnificaţie negativă, *antimimon*-ul, suma viciilor planetare, „împrumutate" sufletului, în călătoria sa din *anoikeion*- Împărăţia de sus, spre pământ, expresia unei identităţi gemelare disociate, uşor de recunoscut şi în arhetipologia veterotestamentară de tip Cain-Abel sau în anarhetipologia medievală, în legenda cavalerilor Balin şi Balan, şi

- o semnificaţie pozitivă, de provenienţă maniheistă, *Geamănul:* Mani îşi întâlneşte *Geamănul* (*syzigos*-tovarăş, *didymos*-geamăn, *tauma* în arabă, *toma* în aramaică, *nrymyg* în persana medie[46]), eul ceresc care i-a dezvăluit Tainele şi i-a rămas mereu alături. *Didymos* este expresia unei identităţi dedublate după model hermetic, transient- *ceea ce este în cer este şi pe pământ, ceea ce este sus este şi jos*, dar care aminteşte şi de arhetipul grec Castor-Polux. Originile celor două ipostaze identitare sunt diferite- una este umană cealaltă divină; una este celestă, cealaltă chtoniană, rolul Geamănului fiind acela de a asigura echilibrul identitar.

Ideea se regăseşte şi în orfism; în psihanodia orfică, la fiecare răscruce a complicatului drum de întoarcere printre astre, sufletul iniţiatului rosteşte „ Sunt fiul pământului şi al cerului înstelat"[47]. Tăbliţa orfică de la Petilia (sec. IV-III a.chr) indică această formulă, drept condiţie obligatorie pentru păstrarea memoriei în Lumea de Dincolo; odată rostită, străjile celeste vor permite sufletului să bea din *Lacul Mnemosynei* (Amintirea) şi să intre în Tărâmul Eroilor[48]. Amintirea originii divine este cheia întoarcerii pe „pajiştile sfinte"[49].

Întâlnirea cu Dublul asigură armonizarea contrariilor: sus-jos, amintire-uitare, cunoaştere-ignoranţă.

BIBLIOGRAFIE

Blaga, Lucian, *Cunoaşterea luciferică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993

Buffiere, Felix, *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*, Editura Univers, Bucureşti, 1997

Cîteia, Adriana-Claudia, *Peratologia bizantină şi post-bizantină. Implicaţii politice şi religioase*, Editura Argonaut, Cluj Napoca, 2013

Culianu, Ioan, Petru, *Psihanodia*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997

Cohen, Albert, *Talmudul*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2003

[45] C. G. Jung, *Psihologia religiei vestice şi estice*, ed. cit., p. 198.
[46] G. Filoramo (coord.), *Istoria Religiilor, vol. III. Religiile dualiste. Islamul*, Editura Polirom, Iaşi, 2009, p. 50.
[47] Reynal Sorel, *Orfeu şi orfismul*, Editura Teora, Bucureşti, 1995, p. 140.
[48] *Ibidem.*
[49] *Ibidem*, p. 144.

Delumeau, Jean, *Grădina Desfătărilor. O istorie a Paradisului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997

Dionisie Areopagitul, Sfântul, *Opere Complete şi scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloaie, ediţie îngrijită de Constanţa Costea, Editura Paideia, Bucureşti, 1996,

Efrem Sirul, *Imnele despre Paradis*, Editura Deisis, Sibiu, 1998

Filoramo, Giovanni, (coord.), *Istoria Religiilor, vol. III. Religiile dualiste. Islamul,* Editura Polirom, Iaşi, 2009

Golitzin, Alexander, *Mistagogia, Experienţa lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Deisis, Sibiu, 1998

Grimal, Pierre, *Literatura latină,* Editura Teora, Bucureşti, 1997

Hermes Mercurius Trismegistus, *Filosofia hermetică, fragmente din Corpus Hermeticum*, traducere Dana Eliza Ghinea, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995

Jung, C., G., *Psihologia religiei vestice şi estice*, în *Opere complete*, vol. II, Editura Trei, Bucureşti, 2010

Koestler, Arthur, *Lunaticii. Evoluţia concepţiei despre Univers de la Pitagora la Newton*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995

Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy. Misticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956

Moreschini, Claudio, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheşcu, Mihai-Silviu Chirilă, Doina Cernica, Editura Polirom, Iaşi, 2009

Musset, Lucien, *Invaziile*, Editura Corint, Bucureşti, 2002

Pelikan,Jaroslav, *Tradiţia creştină*, vol. III, Editura Polirom, Iaşi, 2004

Pistis Sophia (cărţile I-II), traducere şi îngrijire ediţie Alexandru Anghel, Editura Herald, Bucureşti, 2007

Scrima, André , *Antropologia apofatică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005

Sorel, Reynal, *Orfeu şi orfismul*, Editura Teora, Bucureşti, 1995

Vernant, Jean-Pierre *Mit şi gândire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997