

Imagini și simboluri

Mircea Eliade (București, 28 februarie 1907 – Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la București, încheiate cu o teză despre filozofia Renașterii (1928), și la Calcutta, India (decembrie 1928–decembrie 1931). Își susține doctoratul în filozofie, la București, cu o lucrare asupra gândirii și practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 și 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică și publicistică, ține cursuri de filozofie și de istoria religiilor la Universitatea din București. În timpul războiului, este atașat cultural al Ambasadei României la Londra (1940–1941) și al legației române de la Lisabona (1941–1945).

Din 1945 se stabilește la Paris, unde predă istoria religiilor, întâi la École Pratique des Hautes Études (până în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în SUA, după un an de cursuri ținute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures“ (1956–1957), acceptă postul de profesor titular și de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985 Catedra „Mircea Eliade“) a Universității din Chicago.

Cronologia operei științifice și filozofice (prima ediție a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar și revoluția în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943); *Os Romanos, Latinos do Oriente* (1943). *Techniques du Yoga* (1948); *Traité d'histoire des religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane*, 1957 (*Le Sacré et le profane*, 1965); *Mythes, rêves et mystères* (1957); *Birth and Rebirth*, 1958 (*Naissances mystiques*, 1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest*, 1969 (*La Nostalgie des origines*, 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses I–III* (1976–1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

Redactor: Vlad Russo
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Ioana Vilcu
DTP: Iuliana Constantinescu, Dan Dulgheru

Tipărit la Proeditură și Tipografie

Mircea Eliade
Images et symboles
Essais sur le symbolisme magico-religieux
Avant-propos de Georges Dumézil
© Éditions Gallimard, Paris, 1952

© HUMANITAS, 1994, 2013, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

ELIADE, MIRCEA

Imagini și simboluri: eseu despre simbolismul magico-religios /

Mircea Eliade; trad. de Alexandra Beldescu;

pref. de Georges Dumézil. – București: Humanitas, 2013

ISBN 978-973-50-2242-6

I. Beldescu, Alexandra (trad.)

II. Dumézil, Georges (pref.)

141.33

291.1

291.37

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51

www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro

Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro

Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684 194

Prefață

Pentru alcătuirea acestui volum, lui Mircea Eliade i-a fost suficient să facă o selecție din numeroasele sale meditații, publicate sau inedite: simbolismul există pretutindeni în gândirea religioasă, în orice domeniu al gândirii. La începutul secolului, când marii comparațiști socoteau mai înțelept să-și aprofundeze vechile preocupări decât să se aventureze pe tărâmurî necunoscute, însăși noțiunea de simbol se bucura de prea puțină considerație. Reprezentau vechii cretani pe pereții lor un scut bilobat, o secure cu două tăișuri, care păreau că plutesc în aer? Păstrau romanii o lance care vibra singură în Casa Regelui? Era vorba numai de un scut, de o secure, de o lance, fără nimic nevăzut dincolo de ele: hoplolarie. Numeau spartanii Dioscuri două bârne paralele? „Adevăratul“ cult nu viza deci, „la începuturi“, decât simple bârne, alterate „mai târziu“ de o concepție antropomorfică a „sacruului“. Am depășit stadiul acesta, iar, dacă mai apar exagerări, ele se produc în sens opus: am putea fi înclinați mai curând să diminuăm bugetul rațional al religiilor în favoarea cheltuielii simbolice. Eliade însă, aplicând o filologie riguroasă, a păstrat justa măsură. Eserile sale nu sunt speculații teoretice, ci operă de observație.

Două dintre monografiile pe care le-a selectat aici se referă la reprezentări fundamentale, de care nici o ideologie nu poate face abstracție: centrul, cu varianta lui în cea de a treia dimensiune, zenitul, prin care se ordonează și se ierarhizează toate diviziunile, toate valorile interesând o

societate; legătura, care exprimă în primul rând, în mod sensibil, faptul că orice formă de viață, fiziologică, colectivă, intelectuală, este o împletire de raporturi. În pagini puține, și totuși cu un mare număr de exemple încorporate în contextul lor, Eliade ilustrează bogăția variațiilor dezvoltate pe cele două teme și le evidențiază unitatea. Eseul asupra timpului, limitat – dacă putem spune astfel – la imensitatea Indiei, aparține celei mai autentice filologii: cuvântul *kāla* desemnează atât clipa trecătoare, cât și durată infinită sau ciclică, destinul, moartea; totodată cadru și conținut, concept și persoană divină asimilată ea însăși cu alți zei, Timpul acționează ca un reactiv dintre cele mai apte să pună în evidență direcțiile dominante ale acestor puternice școli de gândire: vioaie și documentate, capitolele cercetării analizează și clarifică toate problemele pe care și le-au propus. În aparență mai aparte, eseul despre simbolurile furnizate de scoici surprinde imaginația religioasă într-un demers care nu mai pleacă de la un concept pe care ea îl îmbracă în variate forme concrete, ci de la un element material pe care-l atașează unor concepte diverse, așa încât evantaiul analogiilor pare inspirat de data aceasta din extrema sensibilă a raportului: figuranți în căutarea unei drame. În sfârșit, „Simbol și istorie” lămurește concis, cu o raportare mai insistentă la marile religii vii ale Occidentului, de ce analizele din cartea de față, ca și toate celelalte din opera lui Eliade, nu sunt simple jocuri ale spiritului, ci dezvăluie punctele de referință prin intermediul cărora, străbătând succesiunea propriilor experiențe, omul ca individ și comunitățile umane reușesc să-și armonizeze și să-și mențină rigoarea gândirii.

Este un fericit prilej pentru marele public să poată cunoaște această introducere la una dintre cele mai originale investigații din zilele noastre, al cărui autor se dovedește mereu a fi fost și a fi rămas, înainte de toate, un scriitor și un poet.

GEORGES DUMÉZIL

Memoriei tatălui meu,
GHEORGHE ELIADE
1870–1951

CAPITOLUL I

SIMBOLISMUL „CENTRULUI“

Psihologie și istorie a religiilor

Mulți necunoscători invidiază vocația istoricului religiilor. Ce ocupație mai nobilă și mai propice îmbogățirii spiritului decât să ai a face cu marii mistici ai tuturor religiilor, să-ți petreci viața printre simboluri și mistere, să citești și să înțelegi miturile tuturor popoarelor? Profanii își închipuie că un istoric al religiilor se simte la el acasă oriunde – în miturile grecești sau egiptene, ca și în mesajul autentic al lui Buddha ori în misterele daoiste sau în riturile secrete de inițiere ale societăților arhaice. Poate că ei nu se înșală în întregime când și-l imaginează pe istoricul religiilor solicitat de probleme mari și reale, ocupat cu descifrarea simbolurilor celor mai grandioase și a miturilor celor mai complexe și mai elevate din imensa masă de fapte care i se oferă. În realitate însă, situația e cu totul alta. Numeroși istorici ai religiilor sunt atât de absorbiți de domeniul lor, încât dincolo de el nu știu mult mai mult despre miturile grecești sau egiptene, despre mesajul lui Buddha, despre tehnicile daoiste sau șamanice decât un amator care a reușit să-și orienteze lecturile. Cei mai mulți sunt într-adevăr familiarizați doar cu un biet mic sector din imensa arie a istoriei religiilor. Din păcate, chiar această zonă atât de modestă este, cel mai des, exploatată la suprafață: descifrare, editare și traducere de texte; încercare de cronologie și studiere a influențelor;

monografie istorică sau repertoriu al monumentelor ș.a.m.d. Închis într-un subiect inevitabil limitat, istoricul religiilor încearcă adeseori sentimentul că și-a sacrificat frumoasa carieră spirituală visată în tinerețe pentru un scrupul de probitate științifică.

Dar probitatea științifică excesivă a lucrărilor sale l-a înstrăinat până la urmă de publicul cultivat. Cu câteva foarte rare excepții, istoricii religiilor nu sunt citați dincolo de cercul restrâns al colegilor și al discipolilor lor. Publicul nu le mai citește cărțile fie pentru că sunt prea tehnice, fie pentru că le găsește plicticoase; în ultimă instanță, ele nu prezintă nici un interes spiritual. Auzind repetându-se mereu ceea ce sir James Frazer, de exemplu, descriesese pe vreo douăzeci de mii de pagini – că tot ce a gândit, a imaginat și a dorit omul societăților arhaice, toate miturile și riturile sale, toți zeii și toate experiențele sale religioase nu sunt decât o grămadă monstruoasă de sminteli, de cruzimi și de superstiții, din fericire abolite de progresul rațional al omului, auzind aproape neconștient același lucru, publicul s-a lăsat până la urmă convins și a încetat să se mai intereseze de studiul obiectiv al istoriei religiilor. O parte cel puțin din acest public caută să-și satisfacă legitima curiozitate citind cărți foarte proaste despre misterele piramidelor, miracolele tehnicilor Yoga, „revelațiile primordiale“ sau despre Atlantida – pe scurt, orientându-se spre groaznică literatură a diletanților, a neospiritualiștilor sau a pseudoocultiștilor.

Într-o anumită măsură, cei răspunzători se află printre noi, istoricii religiilor. Am ținut cu orice preț să realizăm o istorie *obiectivă* a religiilor, fără să ne dăm totdeauna seama că ceea ce numeam *obiectivitate* se încadra de fapt în modalitățile de gândire ale timpului nostru. Ne străduim de aproape un secol să conferim istoriei religiilor statutul de disciplină autonomă, fără să fi reușit; istoria religiilor continuă să fie

confundată, după cum se știe, cu antropologia, etnologia, sociologia, cu psihologia religioasă și chiar cu orientalistica. Năzuind din toate puterile să dobândească prestigiul unei științe, istoria religiilor a trecut și ea prin toate crizele spiritului științific modern: istoricii religiilor au fost pe rând – iar unii dintre ei sunt încă – pozitivști, empiriști, raționaliști sau istoriciști. Mai mult, nici una dintre „módele“ care au dominat succesiv istoria religiilor, nici una dintre explicațiile globale și sistematice date fenomenului religios nu se datorează unui istoric al religiilor; ele provin în întregime din ipotezele propuse de lingviști eminenti, de antropologi, de sociologi sau de etnologi, fiind acceptate, rând pe rând, de toată lumea, inclusiv de istoricii religiilor.

În momentul de față, situația se prezintă în felul următor: progres considerabil în informație, cu prețul unei specializări excesive și chiar al unui sacrificiu parțial al vocației noastre (căci cei mai mulți istorici ai religiilor au devenit orientaliști, clasiști, etnologi etc.); dependență față de metodele elaborate de istoriografia sau sociologia modernă (ca și cum studierea istorică a unui rit sau mit ar fi exact același lucru cu istoria unei țări sau cu monografia unui popor primitiv oarecare). Pe scurt, s-a neglijat următorul fapt esențial: că în expresia „istorie a religiilor“ accentul nu trebuie pus pe cuvântul *istorie*, ci pe *religie*. Pentru că, dacă există moduri numeroase de a aborda *istoria* – de la istoria tehnicii la cea a gândirii umane –, numai unul dintre ele convine studierii *religiei*: asumarea faptelor religioase. Înainte de a face *istoria* unui lucru, este necesar ca lucrul respectiv să fie clar înțeles – în sine și pentru sine. De aceea, trebuie să subliniem aici importanța operei profesorului van der Leeuw, care a făcut atât de mult pentru fenomenologia religiei și ale cărui numeroase și strălucite lucrări au determinat în rândurile publicului cultivat o înnoire a interesului pentru istoria religiilor în general.

Indirect, același interes a fost trezit de descoperirile psihanalizei și ale psihologiei abisale, în primul rând de opera profesorului Jung. Într-adevăr, n-a trebuit mult timp până să se observe că vastul domeniu al istoriei religiilor constituie o mină inepuizabilă de elemente de comparație cu comportamentul psihicului individual sau colectiv, comportament cercetat de psihologi și analiști. Nimeni nu ignoră faptul că folosirea unor astfel de informații socio-religioase de către psihologi n-a întrunit totdeauna adevărată istoricitate religioasă. Vom examina imediat obiecțiile aduse unor astfel de apropieri, adeseori, cu adevărat prea temerare. Dar, trebuie s-o spunem dintru început, dacă istoricii religiilor și-ar fi abordat obiectul de cercetare dintr-o perspectivă mai spirituală, dacă ar fi făcut efortul de a pătrunde mai adânc simbolismul religios arhaic, multe interpretări psihologice sau psihanalitice, care par prea simple în ochii specialiștilor, n-ar mai fi fost sugerate. Psihologii au găsit în cărțile noastre materiale excelente, dar rareori explicații de profunzime – și au fost determinați astfel să umple ei acest gol, substituindu-se istoricilor religiilor și avansând ipoteze de ansamblu prea des pripite.

În câteva cuvinte, dificultățile pe care trebuie să le depășim astăzi sunt următoarele: a) pe de o parte, optând pentru prestigiul unei istoriografii obiective, „științifice“, istoria religiilor este obligată să facă față obiecțiilor care pot fi aduse istoricismului ca atare; b) pe de altă parte, ea mai este constrânsă să răspundă provocării recente a psihologiei în general și a psihologiei abisale îndeosebi, care, începând să lucreze direct cu materiale istorico-religioase, propun ipoteze de lucru mai fericite, mai fertile și, în orice caz, de mai mare răsunet decât cele curente la istoricii religiilor.

Pentru a înțelege mai bine aceste greutăți, să ne oprim la subiectul studiului de față: simbolismul „Centrului“. Un

istoric al religiilor are dreptul să ne întrebe: Ce înțelegeți prin acești termeni? Despre ce simboluri este vorba? Despre ce popoare și despre care culturi? Și istoricul religiilor ar putea continua: Știți că epoca lui Tylor, a lui Mannhardt și a lui Frazer e depășită; nu ne mai este îngăduit să vorbim astăzi despre mituri și rituri „în general“, despre caracterul unitar al reacțiilor omului primitiv în fața Naturii. Astfel de generalități sunt abstracții, ca și cele despre „omul primitiv“ în general. Concret este fenomenul religios, care se manifestă în și prin istorie; iar, din simplul fapt că se manifestă în istorie, el este limitat, este condiționat de istorie. Ce sens ar putea avea deci în istoria religiilor o expresie ca accesul ritual la nemurire? Trebuie să precizăm numai decît despre ce nemurire este vorba. Căci, a priori, nu avem siguranța că omenirea, în ansamblul ei, ar fi avut, în mod spontan, intuiția sau chiar dorința nemuririi. Vorbiți de „simbolismul Centrului“. Cu ce îndreptățire? În calitate de istoric al religiilor? Putem generaliza atât de ușor? Ar trebui mai curând să începem prin a ne întreba: În ce cultură și în urma căror evenimente istorice s-a cristalizat noțiunea religioasă de „Centru“ sau cea de nemurire? Cum se integrează și cum se justifică aceste noțiuni în sistemul organic al unei culturi sau al alteia? În ce fel s-au răspândit ele și printre care popoare? Abia după ce vom fi răspuns la aceste întrebări preliminare vom avea dreptul să generalizăm și să sistematizăm, să vorbim, în general, de rituri ale nemuririi sau de simboluri ale „Centrului“. În caz contrar, veți face psihologie ori filozofie, teologie chiar – dar nu istorie a religiilor.

Consider că toate obiecțiile de mai sus sunt îndreptățite și, ca istoric al religiilor, înțeleg să țin seama de ele. Dar nu le socotesc insurmontabile. Știu foarte bine că avem de a face cu fenomene religioase și că, prin simplul fapt că sunt *fenomene*, că deci se manifestă, ni se dezvăluie, ele poartă,

ca o medalie, amprenta momentului istoric în care au apărut. Nu există fapt religios „pur“, în afara istoriei, în afara timpului. Cel mai nobil mesaj religios, cea mai universală experiență mistică, comportamentul cel mai general uman – precum teama religioasă, ritul, rugăciunea – se singularizează și se delimitează de cum se manifestă. Când Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat și a devenit Cristos, a trebuit să vorbească arameeana; el nu se putea comporta decât ca un evreu al timpului său – și nu ca un yoghin, ca un daoist sau un șaman. Mesajul său religios, oricât de universal a fost, era condiționat de istoria veche și contemporană a poporului evreu. Dacă Fiul lui Dumnezeu s-ar fi născut în India, mesajul său oral ar fi trebuit să se conformeze structurii limbilor indiene și tradiției istorice și preistorice ale acestui conglomerat de popoare.

Se recunoaște ușor în această luare de atitudine întregul progres speculativ realizat de la Kant – care trebuie considerat un precursor al istoricismului – până la ultimii filozofi istoriciști sau existențialiști. Omul ca ființă istorică, concretă, autentică trăiește „în situație“. Existența lui autentică se realizează în istorie, în timp, în timpul *lui* – care nu este cel al tatălui său. Nu e nici timpul contemporanilor săi de pe alt continent sau chiar din altă țară. Și atunci, pe ce teme se vorbește de comportamentul omului în general? Acest om în general este o simplă abstracție. El există din cauza unei neînțelegeri provenind din imperfecțiunea limbajului nostru.

Nu e locul aici să întreprindem critica filozofică a istoricismului și a existențialismului istoricist. O asemenea critică a fost făcută – și de către autori mai competenți decât noi. Să remarcăm totuși că ideea condiționării istorice a vieții spirituale umane reia, la alt nivel și cu alte mijloace dialectice, teoriile astăzi oarecum perimate ale condiționărilor geografice, economice, sociale, chiar fiziologice. Toată lumea

e de acord că un fapt spiritual fiind unul *uman* este în mod necesar condiționat de tot ce concură la alcătuirea unui om, de la anatomie și fiziologie până la limbaj. Cu alte cuvinte, un fapt spiritual presupune ființa umană integrală, deci și entitatea fiziologică, și omul social, și omul economic ș.a.m.d. Toate aceste condiționări nu reușesc totuși să epuizeze, singure, viața spirituală.

Un istoric al religiilor, spre deosebire de un istoric pur și simplu, operează cu fapte care, deși istorice, revelează un comportament depășind cu mult comportamentele istorice ale ființei umane. Dacă este adevărat că omul se găsește permanent „în situație“, această situație nu este neapărat totdeauna *istorică*, adică determinată exclusiv de momentul istoric contemporan. Omul integral cunoaște și alte situații, pe lângă condiția lui istorică, precum starea de vis ori de reverie sau de melancolie și de detașare ori de încântare estetică sau de evadare etc. – nici una dintre ele nefiind „istorică“, deși toate sunt la fel de autentice și de importante pentru existența umană ca și situația ei istorică. Omul cunoaște de altfel mai multe ritmuri temporale, nu numai timpul istoric, adică timpul său, contemporaneitatea istorică. E de ajuns să asculte o muzică bună ori să se îndrăgostească sau să spună o rugăciune, ca să iasă din prezentul istoric și să-și reintegreze prezentul etern al iubirii și al religiei. Îi e de ajuns chiar numai să deschidă un roman sau să asiste la un spectacol dramatic, pentru a găsi alt ritm temporal – l-am putea numi timp contractat –, care, oricum, nu este ritmul timpului istoric. S-a ajuns prea repede la concluzia că autenticitatea unei existențe depinde exclusiv de conștiința propriei istoricități. Această conștiință istorică joacă un rol destul de modest în conștiința umană – ca să nu mai vorbim de zonele inconștientului, care, și ele, aparțin ființei umane integrale. Cu cât o conștiință este mai trează, cu atât își depășește

propria istoricitate. E destul să ne amintim de misticii și înțelepții tuturor timpurilor, în primul rând de cei din Orient.

Istorie și arhetipuri

Dar să trecem peste obiecțiile care s-ar putea aduce istoricismului și existențialismului istoricist și să revenim la problema noastră, adică la dilemele istoricului religiilor. Acesta, spuneam, uită prea des că are de a face cu un comportament uman arhaic și integral și că, prin urmare, rolul lui n-ar trebui să se reducă la *înregistrarea manifestărilor istorice ale acestui comportament*; că el ar trebui să facă efortul de a-i pătrunde mai adânc *semnificațiile* și articulațiile. Să luăm un singur exemplu. Se știe astăzi că unele mituri și simboluri au circulat în lumea întreagă răspândite de anumite tipuri de cultură; că aceste mituri și simboluri nu sunt, așadar, descoperiri spontane ale omului arhaic, ci creații ale unui complex cultural bine delimitat, elaborat și vehiculat de anumite comunități umane; astfel de creații au fost difuzate până foarte departe de locul lor de origine și au fost asimilate de popoare și societăți care, altcum, nu le-ar fi cunoscut.

Cred că, studiind cu maximă rigoare relațiile dintre anumite complexe religioase și anumite forme de cultură și precizând etapele răspândirii acestor complexe, *etnologul* este îndreptățit să se declare satisfăcut de rezultatele cercetărilor sale. Ceea ce n-ar fi însă deloc cazul cu *istoricul religiilor*: acceptând și preluând rezultatele etnologiei, el trebuie să-și pună și alte probleme: De ce un anume mit sau un anume simbol au putut fi difuzate? Ce dezvăluiau ele? De ce anumite detalii, chiar foarte importante, se pierd în timpul difuzării, pe când altele supraviețuiesc și în zilele noastre?

Cuprins

<i>Prefață</i> de Georges Dumézil	5
<i>Cuvânt înainte</i>	9
Redescoperirea simbolismului	9
Simbolism și psihanaliză	12
Perenitatea Imaginilor	17
Planul cărții	22
I. SIMBOLISMUL „CENTRULUI“	
Psihologie și istorie a religiilor	29
Istorie și arhetipuri	36
Imaginea lumii	40
Simbolismul „Centrului“	44
Simbolismul ascensiunii	51
Construirea unui „Centru“	56
II. SIMBOLISME INDIENE ALE TIMPULUI ȘI ETERNITĂȚII	
Funcția miturilor	62
Miturile indiene ale Timpului	65
Doctrina despre perioadele cosmice „Yuga“	68
Timp cosmic și Istorie	73
„Teroarea Timpului“	78
Simbolismul indian al abolirii Timpului	80
„Oul spart“	84
Filozofia Timpului în budism	86
Imagini și paradoxuri	90
Tehnicile „ieșirii din Timp“	93

III. „ZEUL LEGĂTOR“ ȘI SIMBOLISMUL NODURILOR	
Suveranul Înfricoșător	101
Simbolismul lui Varușă	105
„Zei legători“ în India antică	109
Traci, germanici, caucazieni	113
Iranul	116
Paralele etnografice	118
Magia nodurilor	122
Magie și religie	124
Simbolismul „situațiilor-limită“	128
Simbolism și Istorie	132
IV. CONSIDERAȚII ASUPRA SIMBOLISMULUI SCOICILOR	
Luna și Apele	138
Simbolismul fecundității	141
Funcțiile rituale ale cochiliilor	146
Rolul scoicilor în credințele funerare	149
Perla în magie și medicină	159
Mitul perlei	163
V. SIMBOLISM ȘI ISTORIE	
Botez, potop și simbolisme acvatice	167
Imagini arhetipale și simbolism creștin	177
Simboluri și culturi	190
Observații asupra metodei	193
<i>Indice</i>	197