CZU: 82.0:801.73
https://doi.org/10.52505/lecturi.2025.07.13

SACRUL: REPREZENTĂRI ȘI SISTEME CONCEPTUALE

Oxana GHERMAN
Istitutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” al USM
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7366-2599

Rezumat. *Prezentul articol expune câteva perspective asupra unor modificări diacronice în câmpul de semnificații ale conceptului sacru, pornind de la sensurile lui originare. Noțiunea este studiată prin prisma studiilor unor redutabili antropologi, filosofi ai religiei precum Ernst Cassirer, Gilbert Durand, Robert Muchembled, Denis de Rougemont, Jean-Jaques Wunenburger* ș.a. *Se constată astfel că ambivalența semantică a noțiunii sacru, având un fond precreștin, se păstrează în substraturile semnificante ale simbolurilor sacre. Autoarea urmărește felul cum se nuanțează ideea sacrului în evoluția concepțiilor asupra dualității bine-rău în gândirea religioasă.*
Cuvinte-cheie: *sacru, ambivalență, bine, rău, dualitate, religie.*

The Sacred: Representations and Conceptual Systems

Abstract. *This article presents some perspectives on diachronic changes in the field of meanings of the sacred concept, starting from its etymology, its original meanings. The notion is studied through the prism of the studies of some romarkable anthropologists, philosophers of religion such as Ernst Cassirer, Gilbert Durand, Robert Muchembled, Denis de Rougemont, Jean-Jaques Wunenburger etc. It is thus found that the semantic ambivalence of the notion sacred, originating from a pre-Christian background, is preserved in the significant substrata of sacred symbols. The author traces the way in which the idea of the sacred is nuanced in the evolution of conceptions of good and evil in religious thinking.*
Keywords: *sacred, ambivalence, good, evil, duality, religion.*

Semnificațiile sacrului au fost explorate, începând cu secolul al XVIII-lea, în diverse sfere de investigație (teologie, istorie a religiilor, filosofie, antropologie, sociologie, semiotică ș.a.). Bivalența noțiunii are origini precreștine. Cuvântul *sacru*, provenit din latinescul *sacer*, avea inițial proprietăți semantice opuse, însemnând și „dedicat divinității”, „sacralizat”, „ceresc”, dar și „predestinat sacrificiului, distrugerii”, „blestemat”, „nenorocit”, „execrabil”. În ambele

sensuri, sacrul era pus sub semnul interdicției. Figurile zeităților trezeau omului sentimente contrare: „divinitățile furtunii protejează de fulgere, dar și fulgeră; ele ținând pe rând de fascinație (*fascinendum*) și de teroare (*tremendum*)" (Durand, 1999, p. 183). În „dialog" cu aceste forțe, oamenii recurgeau la gesturi extreme, care presupuneau transgresarea umanului prin sacrilegiu. Orice tip de jertfă însemna deopotrivă „binecuvântare" și „blestem". Locurile, ființele și obiectele implicate în practicile ritualice erau delimitate în sferele vieții cotidiene.

În jurul fiecărui obiect investit, printr-un act sacrificial sau revelatoriu, cu proprietăți sacre, se impunea un sistem de restricții. Conform unor surse, *sacru* însemna inițial „ceea ce nu poate fi atins fără a întina sau ceea ce nu poate fi atins fără a fi întinat" (Nicolescu, 1999, p. 148). Cu privire la aceasta, filosoful german Ernst Cassirer explică: „A touch of the Divine is just as dangerous as a touch of physically impure things, the sacred and the abominable are one and the same level. The «infection of holiness» produces the same results as the «pollution of unclearness»" (Cassirer, 1956, p. 137). Sentimentul religios răspunde, de la bun început, unuia dintre cele mai profunde instincte umane – instinctul morții. Tot ce depășește cunoașterea, înțelegerea, experiența omului este catalogat drept *tabu*, asociat transcendentului, însemnând un potențial pericol de moarte. Ca exemplu, filozoful evocă sistemul de tabuuri al localnicilor din insulele Polineziene. Pentru aceștia, este considerat *tabu* un om care a comis o crimă și un copil nou-născut (în prima lui zi de viață), or ceilalți se pot contamina de esența lor prin atingere; în același sens, oamenilor le este interzis se pronunțe numele morților, dar și numele unor conducători consacrați. Obiectele și ființele etichetate ca fiind *tabu* sunt purificate ritualic înainte de a fi atinse (botezul este una din practicile de purificare a trupului, înainte ca omul să fie primit într-o anumită comunitate religioasă).

În societatea romană, cuvântul *sacer* desemna persoana care a comis o crimă contra religiei sau a statului (ordinea socială era structurată pe fundamentele „ordinii divine") și care era expulzată din comunitate din acest motiv (Caillois, 1997, p. 39). Impuritatea criminalului (a cauzat/contactat cu moartea, deci este o sursă a necurăției) care a depășit limitele umanului, îl face *sacru* și întrucât necurăția lui este virulentă, el este separat, izolat. Cuvântul latinesc *sanctus*, de asemenea, marca ceea ce este protejat, ferit de orice contact. Termenul latinesc opus, *profanus* (*fanum* – „sanctuar, templu"), semnifica „cei care ce se află în afara templului", dar și „dedicat templului"; în ierarhia socială, aristocrația se situa în templu, cei fără rang social – în fața templului, în exterior (*profanum*). Cuvântul intră în circulație cu sensul de „în afara domeniului sacrului, dar în legătură cu sacrul", ca mai apoi să însemne „comun, obișnuit" și „neinițiat, nelegiuit" sau „ticălos, spurcat" (Codoban, 1998, p. 52). Fiecare noțiune din opoziția sacru-profan conținea la origine

sensul de „separat, izolat", sensuri care s-au păstrat în credințele și obiceiurile religioase prin care sacrul și profanul sunt considerate două sfere etanșe, delimitate prin reguli și restricții. Schimbarea de atitudine a omului față de anumite ființe/ locuri/ fenomene/ obiecte poate fi cauzată de un eveniment excepțional: locul unde un grec este lovit de trăsnet devine pentru el sacru: „pus de o parte" (*téménos*) și nu trebuie călcat (*abaton*) (Wunenburger, 1999, p. 63). Dacă interdicția separă sacrul de profan, încălcarea ei e o cale de transgresare, de acces către sacru.

Până la etapa în care conotația peiorativă dispare și cuvântul *sacru* e utilizat doar cu sensurile „absolut", „desăvârșit", „intangibil" etc., atribuite divinului, mărcile interdicției au fost purtate de tot ce se considera ca fiind inferior și superior, virtuos și viciat. Gândirea religioasă va demarca sfera celor sfinte și pure, a căror atingere este benefică, revigorantă, de cele negative, degradante, primejdioase, care vor rămâne tabu în continuare. Religiile vor institui multe prohibiții, dar vor scoate obiectele sfinte din zona tabu și le vor oferi contactului. Reprezentând binele și răul prin ansamblul relațional Dumnezeu – Satan, sacrul este accesibilizat înțelegerii. Termenul își lărgește câmpul de semnificații, determinând astăzi tot ce „aparține religiei sau bisericii" sau „care se referă la religie sau la biserică", „care conține forța misterioasă a divinității" și – figurat – „care impune respect, venerație; divinizat, scump, venerat" (DEXI, 2007, p. 1171). Echivalentul semantic *sfânt* este un „epitet dat divinității, întruchipând perfecțiunea și puritatea absolută" (*Idem*, p. 1792) și semnifică ceea ce transcende umanul, ceea ce este de origine divină, iar prin extensie, cu referire la om – „care este înzestrat cu har divin" sau „sanctificat". *Sacru* devine, așadar, un termen generic pentru un imens grup de concepte.

Substraturile semnificante ale simbolurilor religioase vor mai păstra totuși „ambivalența fundamentală a sacrului, care oscilează întotdeauna între extremele seninătății și ale groazei" (Wunenburger, 2024, p. 134). Unul dintre cele mai importante simboluri creștine – crucea – reprezintă însăși unitatea contrariilor, prin verticala ce leagă cerul cu pământul, divinul cu omenescul, spiritualul cu trupescul, și orizontala ce unește stânga cu dreapta (inima și rațiunea, femininul cu masculinul etc.), omul cu aproapele său și cu toate formele existente în aceeași dimensiune. Crucea adună în jurul unui punct central cele patru părți (marcate prin puncte cardinale) ale lumii. Însemnătatea obiectului numit *cruce* a evoluat istoric de la o extremă conotativă la alta, fiind inițial un instrument de tortură (prin răstignire erau pedepsiți răufăcătorii), care provoca frică și oroare, devenit apoi simbol al dragostei și devoțiunii lui Hristos, sacrificat fără vină pentru a reda veșniciei sufletele întinate ale oamenilor reorientați spre divin.

Prin sinteza contrariilor, care pune în lumină o entitate prin opusul ei, face posibilă și definirea, prin delimitare de „ceea ce nu este", a sacrului.

Simbolurile sacrului au o funcție conectoare între sensibil și transsensibil. „Prin reprezentarea semnelor sacre, conștiința afectează anumite realități ale unei bivalențe, deoarece aceste semne sunt atât realități materiale (fizice sau mentale) ale experienței noastre obișnuite de percepție, cât și realități epifanice, markeri ai unei suprarealități, ai unei lumi divine. Sacrul corespunde obiectelor tranzitorii, mediatoare, cu două laturi, una îndreptată spre vizibil, cealaltă spre invizibil" (Wunenburger, 2024, p. 65). Obiectele sacre refac legătura (term. *religie* < lat. *religio*, derivat de la cuv. (*re-*) *ligare* = *a* (*re-*) *lega*) dintre lumea umană și cea divină, la fel cum crucea de lemn, în viziune ortodoxă, realizează conexiunea între om și prezența divină. Crucea este deci o reprezentare schematică a complexității conceptuale a sacrului.

Sacrul este obiectul de studiu al religiei, un domeniul al socialului, dar și reper al religiozității fiecărui individ. Edificatoare este, pe linia acestor idei, distincția între religie și religiozitate pe care o face Martin Buber. Filosoful austriac consideră religia drept ansamblu de practici și reguli pe care omul trebuie să le execute/respecte, rolul său limitându-se la supunere/execuție, pe când religiozitatea, care înseamnă „o reînnoire perpetuă a ființei umane prin întâlnirea, uimită și entuziastă, cu Divinul", presupunând „un contact mereu înnoit cu Absolutul" (Buber, 2022, p. 15). „Religia menține *ceea ce există*, religiozitatea reactualizează și reîmprospătează totul (…) Adevărata religiozitate este act", scrie Buber (*Ibidem*), invitând la o deschidere conștientă spre dialog cu divinul. Centrată pe un mod de gândire care recunoaște sacrul și referentul lui transcendent (ca sens suprem), religiozitatea structurează matricial reprezentările despre realitate, conceptualizează existența umană și definește lumea pornind de la anumite viziuni cosmogenice.

În studiile sociologice (Emile Durkheim, Roger Caillois, René Girard), fenomenologice (Rudolf Otto, pe linia Husserl și Heidegger, Friedrich Schleiemacher) și hermeneutice (Mircea Eliade, Lucian Blaga), antropologice și imagologice (Gilbert Durand, Gaston Bachelard, Jean-Jaques Wunenburger), psihanalitice (C.G. Jung) ș.a., categoria sacrului a fost tratată prin prisma unor modele dialectice: sacru-profan, rațional-irațional, pur-impur, material-spiritual, natural-supranatural, subiectiv-obiectiv, individual-colectiv, uman-interuman/suprauman, interdicție-transgresare ș.a. În creuzetul gândirii religioase, un sistem uzitat de disociere a sacrului de alte categorii și fenomene spirituale, este cel al reprezentărilor dualității *bine-rău*, care prezintă reflexiile sacrului în profan, ale religiosului în etic și ale generalului în particular.

Prin fenomenul numit de R. Caillois *specializarea sacrului*, se explică faptul că „sciziunea sacrului produce spiritele bune și rele, preotul și vrăjitorul,

pe Ormazd și Ahriman, pe Dumnezeu și Diavol" (Caillois, 1997 p. 41), astfel încât, pe părți adverse, „energii revigorante și forțe ale morții se unesc pentru a alcătui polii atractiv și repulsiv ai lumii religioase" (*Idem*, p. 47), primele fiind puteri ale coeziunii (integritate, sănătate fizică, funcționalitate socială), ultimele – ale coruperii ființei și disoluției. Ele sunt percepute, în unele culturi, ca forțe complementare „a căror *concordia discors* organizează universul. Opoziția lor este târziu restrânsă la considerații de igienă sau morală. Se poate sesiza o stare în care ea este indisolubil amestecată cu alte antagonisme, ce se conjugă și se întrepătrund mai mult decât se lasă ordonate sau deosebite între ele." (*Idem*, p. 62). Unitatea lor mistică/ magică a fost afectată prin intermediul moralizării, eticizării și laicizării. Gândirea disociativă s-a specializat, astfel încât curatul și murdarul, asociate sănătății și bolii, au intrat în domeniul medicinei, binele și răul – în disciplinele eticii, moralei, deontologiei, religia transpunându-le prin opoziția har-păcat (culpabilizare).

Plurivalența conceptului *sacru* se reflectă în evoluția viziunilor asupra dualității bine-rău în gândirea religioasă, istoria cărora include faze în care linia de demarcație între aceste noțiuni antitetice lipsește, considerându-se fie că binele și răul coexistă în mod firesc în dimensiunea umanului, fie că răul derivă din însăși esența binelui. Reprezentarea imaginară a răului este ancorată, în gândirea religioasă, în albia binelui absolut: Satana, în cele trei mari religii avraamice (iudaism, creștinism și islam), este unul dintre îngerii lui Dumnezeu, exclus din împărăția cerurilor, înainte de a fi fost creată lumea, din cauza iluziei sale de superioritate, a încercării de a deveni adversar divinității (britanica.com). „Grigorie cel Mare, papă la finele secolului al VI-lea, îşi însuşise o concepție ierarhică a împărăției lui Dumnezeu, împărțită în nouă ceruri, Serafimii situându-se în vârf. Noțiunea se va propaga în Occident, anumiți autori aducând dovezi că Lucifer ar fi fost cel mai mare dintre îngeri, adică un Serafim" (Muchembled, 2002, p. 20). În secolul al XIX-lea, teologul elvețian Karl Barth îl va numi pe acest personaj malefic „Non-îngerul", dar și „Non-ființă" sau „Non-persoană" (*Idem*, p. 241). Gândirea religioasă sublimează astfel ideea descinderii răului din bine.

Concomitent cu viziunile despre acest *mysterium coniunctionis* dintre bine și rău, pe linia ideilor lui Basilius (330-379 d.Hr.) sau ale lui Dionysius Areopagita (sec.V-VI), mai mulți filosofi, psihologi, oameni de cultură ai diferitor epoci neagă existența răului ca atare, declarând răul drept circumstanță secundă, creată prin deviere de la bine (ordinea naturală a lucrurilor). Răul este o lipsă a binelui, la fel cum moartea este absența vieții și boala – diminuarea sănătății. Întrucât binele este o realitate autonomă, el are substanță proprie și există în sine, pe când răul nu poate fi înțeles decât prin preexistența binelui. Binele definește funcționarea lumii conform legității primordiale (în virtutea faptului că creația înseamnă trecerea de la haos la structură ordonată), răul

fiind un defect care se opune ordinii naturale, deci răul nu este o ființare, considerau Sf. Augustin și Toma de Aquino.

Filosoful elvețian Denis de Rougemont, în volumul *Partea diavolului* (trad. de M. Ivănescu, București, 1994), dezvoltă ideea binelui derivat din rău, afirmând că *răul* este un „bine" închipuit de om dincolo de rațiunea/ordinea divină. Din cele mai bune intenții, omul – liber fiind – își imaginează, în perimetrul cunoașterii sale limitate, un bine superior, o utopie personală, care nu poate avea decât urmări nefaste, căci viziunea planului de ansamblu al existenței îi aparține doar Creatorului. Acest „bine greșit" al omului (sau „proasta întrebuințare a darurilor Creatorului" (*Idem*, p. 27)) este numit *rău.* În această cheie, Dumnezeu este înțeles drept *summum bonum.* Mult mai multe dileme ce țin de problema răului sunt puse în discuție de teologii și filosofii teodiceei, care justifică existența răului în lume prin liberul arbitru, prin acțiunile umane iraționale, dar și prin revenirea la ideea coexistenței binelui și răului, a (re)nașterii binelui din rău, a fericirii din suferință, a noului din vechi/perimat etc.

Viziunile asupra relației bine-rău se decantează pe măsura răspândirii imaginarului creștin al divinității. Apar diverse moduri de înțelegere a răului și de simbolizare (terio- sau antropomorfă) a acestuia. „Figura diavolului capătă astfel o semnificație în creștere începând cu secolul al XIII-lea (…) exact în momentul în care Europa capătă mai multă coerență religioasă și inventează noi sisteme politice" (Muchembled, 2002, p. 31). Configurarea simbolică a binelui și a răului în imaginația colectivă coincide cu procesul occidental de civilizare a moravurilor, presupune istoricul francez Robert Muchembled, contribuind la stabilirea unei ordini sociale și a unei morale riguroase: „accentuarea fricii de infern și de diavol are probabil ca efect o sporire a puterii simbolice a Bisericii asupra creștinilor vizați nemijlocit de aceste mesaje" (p. 36), „mecanismul de culpabilizare individuală" instituind o formă de control social, o „armă de dezvoltare colectivă" (R. Muchembled), care va duce la o reformă a societății creștine a epocii.

Extinderea imagologică și noțională a categoriei sacrului implică o proliferare conceptuală a diabolicului ca revers sau imagine răsturnată a divinității: Dumnezeu creează și Satan distruge, Dumnezeu oferă liberate omului și Satan îl subjugă, Dumnezeu este calea spre fericire, Satan conduce în întunericul veșnic etc. Însă chipul lui Dumnezeu este reprezentat, în virtutea textelor biblice, antropomorf (având în vedere și faptul că „imaginarul biblic, în forma sa creștin-occidentală, a permis aculturarea imageriei păgâne, greco-latine" (Wunenburger, 2024, p. 236)), iar imaginile maleficului variază. Exclus din categoria spiritelor

înalte, demonicul va fi atribuit lumii fizice, materiei, corporalului, viciilor trupești, poftelor și pasiunilor, instinctelor neînfrânate, animalicului, adoptând „forma unor animale, leu, dragon, șarpe, țap, porc, câine, omidă multicoloră, papagal, maimuță cu coadă lungă și mai ales muscă" (p. 145). Când „discursul despre diavol începe din ce în ce mai mult să se refere nemijlocit la corpul uman, așa cum acesta nu ar trebui să funcționeze" (Muchembled, 2002, p. 41), demonicul va trece printr-un mecanism de simbolizare antropomorfă, fiind personificat/ umanizat până la derizoriu în misterele reprezentate în piețele din fața bisericilor (în jurul anului 1500) și în piesele baroce din secolul al XVII-lea, sau întruchipat hibrid (monstru, semiom-semianimal). După ipostaza sa de Fiară, răul va trece din exterior în interiorul uman. La finele evului mediu, omul suferă de frica de „fiara din interior, capabilă să șteargă calitățile sale care țin de rațiune și spiritualitate pentru a nu lăsa să subziste decât poftele bestiale" (*Idem*, p. 47). Imaginile demonologiei sunt vehiculate în societatea medievală în special prin contribuția artiștilor, scriitorilor și a clericilor care țineau predici accesibile nobililor și păturii de mijloc.

Dacă religia creștină reclamă omului reprimarea instinctelor și simțurilor, a laturii animalice a ființei sale, sectele sataniste, eretice, procedează invers. Practicile vrăjitorești aduc omagii diavolului și duc la paroxism toate pornirile trupului (sodomie, incest, homosexualitate descătușată, orgie, canibalism). Evoluează o întreagă cultură demonologică în paralel cu ceremoniile creștine și cu acțiunile autorităților ecleziastice de cultivare socială prin instituirea tabuurilor în sferele culturii și artei (Muchembled amintește, în acest context, de așa-zișii „șlițari" (fr. „braguette") – pictori angajați să acopere locurile indecente din picturile care prezentau corpul uman nud), interzicerea dansurilor, prin inchiziția vrăjitoarelor și tipărirea tratatelor împotriva magiei și a sectelor demonice.

În mentalitatea colectivă, bolile trupești, viciile și pasiunile, mirosurile pestilențiale, sexul, orice tip de deviere, de păcat fizic sau moral erau legate de Spiritul imund. Fenomenul bolii era perceput ca mister chiar și atunci când științele medicale au evoluat în mod determinant. Noțiunea de infecție contagioasă, provenită „dintr-o interpretare magică a lumii" (p. 95), se recomanda a fi combătută prin practici ritualice. Vulnerabilitățile/ păcatele cele mai frecvente ale bărbatului erau considerate excesul de alcool și violență, iar ale femeii – adulter, depravare morală, exces de pasiune, isterie. În asemenea circumstanțe, va lua amploare concurența științelor cu religia. În acest sens, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, menționează filosoful francez J. J. Wunenburger, „se dezvoltă o mitologie colaterală, subsidiară, care încearcă să traducă în termeni istorici datele mitului religios fondator" (Wunenburger, 2022,

p. 233), așa încât în Europa apar o multitudine de genealogii fantastice, dar și o reconfigurare a biblismului mesianic printr-o nouă cultură utopică (Wunenburger exemplifcă prin *Utopia* lui Thomas Morus, 1518).

În Evul Mediu european, Diavolul ajunge a fi perceput ca un instrument al lui Dumnezeu, frica de acesta contribuind la instituirea unei discipline sociale ce „deschide calea unei supuneri totale față de Stat, Biserică, alte instituții umane reprezentative" (Muchembled, p. 197). Dincolo de viziunea maniheistă (ierarhizată, dar unitară) pe care o propune în acele timpuri biserica, savanții își pun întrebarea *rațiunii răului* în timp ce în cultura de masă ideea binelui și cea răului se relativizează.

După ce totul părea „a concura în căutarea unei viziuni mai puțin tragice asupra existenței, mai calme și mai raționale", „societatea se eliberează câte puțin de simbolismele religioase" (*Idem*, p. 198-199). În secolele următoare, prezența lui Dumnezeu cel vigilent și răzbunător, autoritar și necruțător, este întâmpinată cu scepticism, fiindu-i reinventate treptat atribuțiile și îmblânzit caracterul. Prezența diabolică fie e marcată de acceptare în virtutea postulatului nașterii omului în/din păcat, al culpei inevitabile, relația cu Răul luând o dimensiune personală, fie este analizată critic, pusă sub semnul îndoielii, contestată chiar (R. Descartes, B. Bekker și succesorii lor în sec. al XVIII-lea), evenimentele nefaste fiind explicate de intelectuali în mod rațional.

Simbolistica relației bine-rău are multiple reflexii în imaginariile artelor vizuale, literare, în cultura secolelor XIX-XX, care explorează activ problema naturii umane. Conflictul binelui cu răul se mută în microcosmosul interiorității umane. La etapa când „nucleul religios al individului și al comunității a degenerat într-o convenție socială" (Steiner, 2021, p. 8), așa cum notează George Steiner, încep să evolueze științele naturii care promit să satisfacă deplin necesitățile cunoașterii absolute. Apar așa-zisele „anti-teologii", „teologii de substituție" sau „religii surogat" (mișcări filosofice, politice, antropologice ș.a., de amploare), care, în viziunea filosofului franco-anglo-american, nu sunt altceva decât creații mitologice, care dovedesc religiozitatea europenilor și după ce se declară „moartea lui Dumnezeu", când sunt adoptate și sacralizate alte principii și valori.

Conchidem, așadar, că sacrul se construiește ca o categorie de concepte (ambigue, neunivoce) care leagă imaginile (simbolice, verbale, plastice, vizuale ș.a.), în termenii lui Sartre, de *analogonul* acestora, care este imperceptibil, abstract, dar a cărui prezență este intuibilă și reprezentabilă mental. Aceste imagini aduc divinul în *planul prezențelor* (J.-P. Sartre), îi conferă formă și raporturi spațiale, spațializarea fiind o condiție determinantă pentru conștientizarea unui obiect. Între imagine și corelatul său transcendent stă un conglomerat de date conectate într-un anumit (con)sens. Imaginile

(reprezentările religioase ale binelui și răului, derivate din viziunile asupra sacrului) traduc reacțiile conștiinței la obiectul transcendent, adică raportul acesteia cu presupusul obiect, având totodată un grad înalt de autonomie/ dinamică interioară.

Referinţe bibliografice:

1. BACHELARD, Gaston. *Poetica spațiului.* Pitești: Paralela 45, 2003. ISBN: 973-593-824-3.CAILLOIS, Roger. *Omul și sacrul*, trad. de Dan Petrescu. București, Nemira, 1997. ISBN: 973-9301-53-2

2. CASSIRER, Ernst. *An essay on man*, *an introduction to a philosophy of human culture*. New York: Doubleday & Company, 1956. Disponibil: https://ia801901.us.archive.org/34/items/in.ernet.dli.2015.236097/2015.236097.An-Essay_text.pdf [accesat: 2025-05-10].

3. CODOBAN, Aurel. *Sacru și ontofanie.* Iași, Polirom, 1998. ISBN: 973-683-075-6.

4. DIMA, Eugenia, COBEȚ, Doina, MANEA, Laura (coord.). *Dicționar explicativ ilustrat al limbii române.* Chișinău: Arc, Gunivas, 2007. ISBN: 978-9975-61-155-8.

5. DURAND, Gilbert. *Structurile antropologice ale imaginarului*, traducere de Marcel Aderca. București: Editura Univers Enciclopedic, 1998. ISBN: 973-9243-99-1.

6. DURAND, Gilbert. *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*. București: Nemira, 1999. ISBN: 973-569-366-6.

7. MUCHEMBLED, Robert. *O istorie a diavolului. Civilizația occidentală în secolele XII-XX*, traducere de Em. Galaicu-Păun. Chișinău: Cartier, 2002. ISBN: 9975-79-129-8.

8. NICOLESCU, Basarab. *Transdisciplinaritate. Manifest.* Iași: Polirom, 1999. ISBN: 9789733712237.

9. OTTO, Rudolf. *Sacrul*. Cluj-Napoca: Dacia, 1996. ISBN: 973-35-0543-9.

10. ROUGEMONT, Denis (de). *Partea diavolului*, trad. de M. Ivănescu. București: Anastasia, 1994. ISBN: 973-96387-3-2.

11. SARTRE, Jean-Paul. *Imaginarul*: *o psihologie fenomenologică a imaginației*. București: Spandugino, 2024. ISBN: 978-630-6543-63-2.

12. STEINER, George. *Nostalgia după absolut*, trad. de Ciprian Jeler. București: Humanitas, 2021. ISBN: 978-973-50-7178-3.

13. WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Imaginarul.* Craiova: Aius, 2022. ISBN: 978-606-092-053-3.

14. WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Sacrul*, trad. Mihaela Căluț. Cluj-Napoca, Dacia, 1999. ISBN: 973-35-0912-4.

15. WUNENBURGER, Jean-Jaques. *Viața imaginilor*, trad. de Ionel Bușe și Petrișor Militaru. Craiova: Aius, 2024. ISBN: 9786060921967.

Notă: Articolul a fost elaborat în cadrul subprogramului 010301 „Perspective interdisciplinare asupra fenomenelor de confluență și de confruntare în domeniile lingvistic, literar și folcloric în spațiul basarabean ca limes civilizațional și frontieră geopolitică”, Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” al USM.