

## ÎN MARGINEA UNOR ASPECTE ALE SCENARIULUI INIȚIATIC DIN “ENEIDA VI”

Alexandru Dudău

### 1

Cartea a VI-a ocupă în economia *Eneidei* un loc central nu numai din punct de vedere formal, întrucât acest *descensus ad inferos* se constituie într-un nucleu de semnificații ce iradiază înspre toate celelalte cărți ale epopeii.

Desfășurarea concentrată a acestei cărți ar fi următoarea<sup>\*</sup>: Enea sosește la Cumae, ținut descris succinct de Vergiliu ca fiind alcătuit dintr-o zonă în care predomină cremenele și dintr-o pădure *densa ferarum*. Eroul, împreună cu tovarășii săi, se îndreaptă spre peștera Sibyllei (caracterizată în primul rând de epitetul *horrenda*): *antrum immane, procul secreta*. “Funcția” Sibyllei este dezvăluită de la bun început: Sibylla este profetesa lui Apollo Delianul, care îi insuflă *magnam mentem animumque*. Zona dinaintea porților este un *lucus Triviae (crâng al Dianei)*, în fața căreia se află *sălașurile de aur*. În text are loc o (aparentă) digresiune: Vergiliu rememorează străvechiul mit al lui Daedalus, care, ne spune poetul, s-ar fi oprit din zborul pe care l-a început fugind din regatul legendarului Minos, pe *arx Chalcidica*, loc unde i-a consacrat lui Phoebus aripile sale și unde i-a zidit *immania templa* (în care trebuia Enea să intre). Descrierea porților apare și ea ca o digresiune complet inutilă: pe aceste porți sunt zgrăvite moartea lui Androgeus și osânda atenienilor – jertfa a câte șapte dintre copiii lor pe an, elementul central îl constituie însă labirintul – *hic labor ille domus et inextricabilis error* – și mitul său emblematic: dragostea nelegiuită a Pasiphaei, precum și rodul acestei iubiri (Minotaurul). Vergiliu nu uită să amintească că Daedal, cedând în fața dragostei reginei, “a descursat capcanele” (*dolos resolvit*), printr-un fir cu care i-a îndrumat pașii. Enea oricum nu are timpul necesar de a le privi pe toate, pentru că solii (Achates și Deiphobus), îl cheamă în fața Sibyllei – locul de unde aceasta i se va adresa este *latus ingens excisum in antrum Euboicae rupis*, spre care duc o sută de căi și unde există o sută de uși. Aici, zgomotul surd al grotei capătă accente terifiante, căci *ruunt totidem voces, responsa Sibyllae*. Celebrele cuvinte ale fecioarei deschid șirul profețiilor: *Poscere fata / tempus, ait: “deus, ecce deus!”*, urmate de dispariția fulgerătoare a preotesei lui Apollo – rămâne însă vuietul îngrozitor (*tument pectus / corda*, semn al posesiunii divine).

Profeția lui Apollo (prin vocea Sibyllei) se rezumă la anunțarea luptelor pentru stabilirea pe tărâm italic și a căsătoriei cu Lavinia. Enea dorește însă mai mult: cere să-și vadă tatăl. Sibylla îl avertizează că poarta Infernului este deschisă permanent, însă primejdia o constituie ieșirea, hărăzită numai unor aleși; pentru a putea ieși, are nevoie de o creangă de aur, pe care s-o închine Proserpinei și de o primă jertfă de sânge (concretizată în moartea prietenului său Misenus). Condițiile sunt îndeplinite, iar Enea o urmează (singur) pe Sibylla în grotă. După pacurgerea unui drum plin de obstacole (încercarea unor damnați de a-l păcăli și întreg “bestiarul” nefericirilor umane), ei trec Styxul în luntrea lui Charon. Ajungând în “inima” Infernului, Enea o întâlnește pe Dido și o întreagă pleiadă de eroi homerici, stăpânul lumii damnaților fiind Radamanthys Cretanul. În “lăcașurile fericiților”, cu ajutorul lui Musaeus, cei doi îl găsesc pe Anchise, care se arată mult mai puțin zgârcit în cuvinte decât Sibylla, generozitatea sa profetică mergând până la predicția destinului urmașilor lui Enea și al Romei însăși. În cele din urmă eroul este scos din lumea subpământeană pe una dintre cele două porți ale somnului, și anume pe cea a visurilor înșelătoare.

---

<sup>\*</sup> Am insistat mai mult asupra pasajelor relevante pentru cuprinsul expunerii, într-o anumită măsură în detrimentul celor care sunt îndeobște considerate esențiale în “cosmosul epic” al *Eneidei*, inclusiv din motivul că acestea din urmă sunt relativ bine cunoscute.

Elementele acestei catabaze reconstituie de fapt, *volens nolens*, componentele-cadru ale unui proces inițiativ. Marea majoritate a demersurilor hermeneutice moderne (independent de metodologie și chiar de finalitatea discursului) pornesc de la această premisă.

## 2

Dintre nenumăratele exegeze, atrage atenția în cele ce urmează cea a lui Pierre Boyancé (*La religion de Virgile*, pp. 132-141, 151-174), din două motive: în primul rând pentru că asimilează într-o anumită măsură experiența hermeneutică a două mari nume care sunt legate de problematica discutată (J. Carcopino și H. Jeanmaire), și, în al doilea rând, pentru că este una dintre tezele de referință pentru acest subiect. Și Boyancé se află în căutarea unui principiu ordonator al concepțiilor și reprezentărilor eschatologice din cântul VI al *Eneidei*, unul care să aibă verificabilitate istorică; pentru Boyancé aceasta înseamnă până la urmă descoperirea aceluia element cultural cu care este cel mai probabil că Vergiliu a intrat în contact, influențându-l decisiv în compunerea cântului VI. Astfel, subliniind dificultatea relaționării directe a Sibyllei vergiliene cu un anumit oracol sibilin roman, dar sesizând “romanitatea” Sibyllei din Eneida (spre deosebire de “universalitatea” celei din *Bucolica a IV-a*), Boyancé conchide: prin faptul că este apolinică, și prin faptul că “Hadesul” *Eneidei* este unul orfic, Sibylla este “înrudită” din punct de vedere mitico-religios cu Orfeu (p. 135). În capitolul următor (*Inferi*), cercetătorul francez dezvoltă teoria sursei prevalente avansată în capitolul dedicat Sibyllei (orfismul): scenariul inițierii este unul orfic; structura lumii de dincolo este emergența unor sincretisme greco-romane, iar romanitatea este grefată pe o osatură orfică. Concluzia i se impune lui Boyancé tocmai datorită căutării coerenței de substrat, conform următorului raționament: dacă doctrina sufletului (centrul de greutate religioasă al cântului VI) este orfică, atunci întreaga catabază este orfică (Vergiliu trebuia cu siguranță să fi cunoscut mitul catabazei lui Orfeu), este adevărat, un orfism nuanțat de Platon (*Phaidon*) și mai ales de platonismul stoicizant (la mare trecere în Roma celei de-a doua jumătăți a secolului I a. Chr.). Cât despre simbolul crengii de aur, acesta este pus în legătură cu misterele eleusine, inițiații eleusini fiind cei care dețineau tăblițele orifice. Toate acestea sunt coroborate subtilii negări a relației dintre figura Sibylei și riturile resurecționare; de asemenea, este respins paralelismul dintre imaginarul catabazei și cel al Jocurilor seculare, organizate de Augustus: acestea din urmă au în prim plan ideea fertilității și a continuității neamului, în vreme ce chthonianul *Eneidei* este legat în exclusivitate de eschatologic (proba cea mai importantă în viziunea lui Boyancé este absența oricărei preocupări seculare în anuțul Sibyllei din cântul VI) – pp. 136-137.

Căutarea paradigmaticului, a substratului, a arhetipalului este punctul în care discursul lui Boyancé se întâlnește cu cel al lui W. F. Jackson Knight (*Cumaeae Gates*), dar de pe cu totul alte poziții. Miza demersului exegetului britanic este mult mai mare: încadrarea cărții a VI-a a *Eneidei* în marea matrice universală a ritualurilor inițiatice.

W. F. Jackson Knight pornește în demonstrația sa stabilind o paralelă, în plan mitic, între anumite elemente rituale prezente în versurile amintite și credințele ancestrale, perpetuate până în modernitate, ale unor populații tribale din insulele Pacificului. La fel ca și W. F. Perry (în *Children of the Sun*), Knight observă că astfel de populații tind să-și proclame descendența dintr-o strămoșă a rasei lor – una din formele arhetipului Marii Zeițe – care ar trebui găsită în ținutul morților. Calea de pătrundere în lumea de dincolo? O grotă prin care au pătruns și strămoșii lor (credință atestată și în secolul XX la unele triburi nord-americane).

Astfel de credințe relaționează strâns destinul uman de acte rituale inițiatice, iar pe de altă parte, de ceea ce Knight numește “un sentiment religios milenar”, strâns legat de cultele htoniene. Căci din astfel de culte – a căror principală formă de manifestare era un rit al nașterii și al morții – derivă paradigma inițierii (*recte* nașterea fizico-spirituală într-o nouă viață, printr-un ritual practicat nu numai la nașterea sau la moartea fizică, ci și într-un alt moment-

cheie al vieții). În mod fundamental, plusează Knight, miturile care gravitează în jurul acestor credințe, se referă la o nouă naștere prin reintrarea în pământ, în mama universală. De aceea prezența peșterilor în astfel de structuri nu trebuie subevaluată. Vergiliu, de altfel, insistă clar asupra detaliilor acestui drum subpământean al lui Enea, făcând anumite precizări, care, puse în lumina paradigmatelor religioase, relaționează elemente aparent formale – peștera, creanga, Sibylla – într-un proces ritualic ce aparține unor culte htoniene ancestrale. Trecerea prin peșteră are un puternic simbolism religios (inclusiv la Vergiliu, care se folosește de el extrem de eficient): schimbarea statutului ontic al celui care o parcurge, pentru că inițiatul intră în contact cu mama-pământ. O astfel de credință supraviețuiește în chipul cel mai evident în Grecia clasică, de exemplu, unde – chiar la apogeul religiozității uraniene – o parte dintre atenieni purtau greieri de aur în păr, pentru a arăta că ei, spre deosebire de alții prezenți în cetate, erau *autochtones*, i. e. ieșiți din însuși pământul pe care îl locuiesc.

Revenind la populațiile insulelor Pacificului, cele mai izbitoare asemănări cu structurile inițiatice din *Eneida*, VI, le prezintă, după Knight, credințele locuitorilor din insula Malekula (din Noile Hebride), care cred într-o viață viitoare, atinsă numai în urma parcurgerii unei serii de ritualuri în timpul vieții. Principalul mit legat de aceste ritualuri constă în călătoria unei “stafii” (ființă aflată, de fapt, pe pragul dintre viață și moarte), în lumea morților. Descrierea călătoriei prezintă coincidențe frapante cu experiența lui Enea, dar și cu cea a lui Ghilgameș (în încercarea sa de a afla secretul nemuririi de la Utnapishti, parcurgând un tunel întunecat prin muntele după care apune soarele): intrarea în lumea de dincolo este în toate cele trei cazuri o grotă; păzitoarea acestui ținut este o figură feminină (Temes Savsap sau Le-saw-saw la malekulani, zeița Sidurri în epopeea lui Ghilgameș, Sibylla în epopeea vergiliană); luntrașul care îl ajută pe inițiat să treacă apa Infernului; bucata de lemn – corespondentul crengii de aur din *Eneida* fiind la malekulani o baghetă, un băț care trebuie luat dintr-un anumit copac, iar în epopeea lui Ghilgameș, partea de piloni de barcă pierduți de erou în parcurgerea apelor infernale – înzestrată cu puteri magice, *sine qua non*; numeroasele obstacole de toate soiurile; accesul e permis numai descendenților divini – în *Eneida*, eroul este *deus*, conform genealogiei la care nu o dată face referire Vergiliu; Sibylla însăși subliniază statutul lui Enea atunci când rostește: *deus* [Aeneas], *ecce deus* [Apollo]; în fine, structura labirintică (în accepțiunea sa discutată în 4, 5) a ținutului morților, predicțiile care însoțesc călătoria, precum și reamintirea privilegiului întoarcerii în lumea celor vii.

Există printre toate aceste elemente ale unui evident scenariu inițiativ, două care la Vergiliu au o importanță mai aparte și care necesită o succintă analiză în cele ce urmează (analiză care urmează liniile mari ale demonstrației lui Knight, dar cu unele completări și nuanțări care mi-au părut semnificative în raport cu versurile din *Eneida*): figura feminină “gardian” al Infernului (Sibylla) și, mai ales, labirintul.

### 3

Despre sibyle se poate spune în primul rând că ele aparțin unor culte extrem de vechi și că sunt în mare parte instrumente ale profeției divine de tip necromantic. Divinitatea de care sunt legate sibylele în cele mai multe cazuri este Apollo. Cultul său în Asia Mică, unde sunt atestate cele mai vechi sibyle, își află obârșia în timpuri mai vechi chiar decât cele homerice (conform mărturiei lui Pausanias, la Erythrae s-ar fi aflat o sibylă cu mult înaintea războiului troian).

Sibylla de la Cumae este preoteasa lui Apollo și se pare că numai Vergiliu (dintre vocile antice cunoscute de modernitate) ar fi desemnat-o și ca preoteasă a zeiței Hekate. Și aceasta pentru că preoteasa unui zeu prin excelență uranian să-l poată conduce pe Enea prin Infern. Asocierea poate apărea ca fiind rezultatul unui artificiu vergilian, însă cele două principii religioase (uranean / htonian) coexistă (e adevărat, la nivele funcționale diferite, dar nu neapărat divergente) în Apollo; cu atât mai mult cu cât Vergiliu face o precizare care

adesea este trecută cu vederea de comentatorii operei sale: Apollo este **Delianul**, nu Delphicul. G. Dumézil, în *Cele patru puteri ale lui Apollo*, observă că o bună parte dintre atributele lui Apollo Delianul sunt strâns legate de cultele htoniene. Oricum, este o evidență că sibylele aparțin ca reprezentare și funcție pământului și peșterilor, după cum ne apar în marea majoritate a atestărilor, astfel încât intenția lui Vergiliu emerge dintr-un strat de profunzime al acestui imaginar religios al htonianului.

Un exemplu recurent (folosit ca argument și în cartea lui Knight) ar fi cel al sibylei libiene, fiică a Lamiei și nepoată a lui Poseidon. Or Poseidon era probabil în timpurile străvechi un zeu htonian (imaginea sa este legată de apele infernale și de calul stihial psihopomp – cf. J. P. Vernant, *Originile gândirii grecești*; W. Otto observă, de altfel, că încă de la Homer, Poseidon apare ca “demodat” datorită rigidității sale ce amintește de străvechii însoțitori ai zeităților feminine ale pământului, cum ar fi Demeter în eposul homeric – *Zei Greciei*, trad. rom., pp. 30-33). Cât despre Lamia (care înseamnă de fapt “peșteră”), știm din surse antice că mânca oameni asemenea Scyllei din *Odyseea* (a cărei mamă era Lamia, conform tradiției lui Stesichorus): semnificația acestui mit este întoarcerea – într-o manieră dramatică – prin moarte, în trupul mamei universale. Așadar sibylele au o natură htoniană, filtrată de apolinic în măsura în care apolinicul însuși se relevă ca fiind o formă sublimată a htonianului.

Knight stabilește o relație verosimilă cu funcția profetică a lui Calypso în *Odyseea*, pornind de la epitetul nimfei (*audeessa*, i.e. cea care vorbește cu voce umană, divinitatea care se folosește de limbajul uman pentru a comunica) și de la faptul că însăși numele ei înseamnă “cea care se acoperă, se ascunde” (cf. verbul *kalypto*). Cât despre numele insulei ei, Ogygia, se crede că este o variantă a celui al insulei lui Circe, Aeaia, ambele fiind derivate dintr-o rădăcină nordică cu sensul de *pământ*. Se prea poate ca Sibylla lui Vergilius să fi fost chiar homerică Calypso, dacă luăm în considerare mărturia lui Dio Cassius, care afirmă că există o zeiță a apei și a pământului în vestul Italiei și adorată la lacul Avernus, care îi era consacrat. Numele ei era Calypso și aici ar fi sosit și Odyseu.

Legătura sibylelor cu pământul și, mai ales, cu grotelile, este în mare măsură nuanțată prin prisma unui element fundamental al acestor credințe, a cărui formă simbolică este labirintul.

#### 4

Referința relativ detaliată pe care o face Vergiliu reamintind mitul lui Daedal și descriind scenele mitice legate de labirint zugrăvite pe porțile grotii de la Cumae, i-a făcut pe mulți comentatori ai acestui pasaj să îl considere o simplă digresiune cu funcție narativă (mărirea suspansului), sau anticipatoare la nivelul simbolisticii literare (dificultățile pe care le implică o călătorie în lumea morților).

Paradigma labirintului se referă în primul rând la o structură în centrul căreia se află un nucleu; există o cale de ajungere la acest nucleu, care nu e obligatoriu să fie întortocheată, dar care oricum conține elemente deviaționale, ce îl pot induce în eroare pe un neinițiat. Astfel apare ca evident sensul și scopul unei astfel de structuri: obstrucționarea celor care vor să ajungă în centrul structurii și prin aceasta o penetrare condiționată a ei. Deja izomorfismul cu ceea ce reprezintă Infernul vergilian și drumul lui Enea capătă contur. Dar este important să relevăm și alte date referitoare la ceea ce se cunoaște sub numele de labirint. Knight atrage atenția asupra tipologiei labirintice. Există două *pattern*-uri fundamentale.

Se poate considera ca primă structură labirintică așa-numitul “labirint tactic”, folosit în tactica militară: este vorba de locuri de apărare străvechi, bazate pe un sistem de ziduri ale căror false deschideri multiple induceau în eroare adversarul, dând astfel timp celor care se apărau să atace dușmanii. Acest principiu a căpătat o anumită complexitate și a stat la baza construcției multor fortărețe miceniene sau egiptene, de exemplu. Troia homerică, așa cum o arată situl arheologic de la Isarlik, s-a bazat și ea pe un astfel de sistem de apărare. Principiul

lucrează și invers, întrucât face dificilă și ieșirea din aria de apărare. Această ambivalență funcțională este în deplin acord cu ceea ce reprezenta probabil cel mai faimos și mai misterios labirint – cel din Creta. Mărturiile antice atestă de altfel că nu exista nimic îngrozitor în labirintul cretan, fiind numit în astfel de mărturii *grotă* sau *închisoare*, în care era greu de intrat și foarte greu de ieșit. Acestea sunt în fond reconfigurarea, la un nivel mai ridicat, a celei mai simple – și mai evidente – structuri labirintice confirmate arheologic în protoistorie și antichitate: cea de apărare. Rezultă de aici că implicarea pericolului de a te pierde pe veci într-o astfel de structură este una cu totul secundară și probabil, târzie. Calitatea esențială a labirintului este puterea de a împiedica intrarea (permisă numai în anumite termeni – originea divină, de exemplu) și de a obstrucționa ieșirea (permisă și ea numai în anumite condiții).

O a doua ipostază a structurii labirintice o reprezintă mormântul, care, conform mărturiilor lui Plinius, este cel mai potrivit la a se preta la o astfel de structură. Într-adevăr, cele mai umeroase structuri labirintice sunt încăperi mortuare (regale, în mare parte). Funcția labirintului este evidentă: protecția împotriva eventualilor jefuitori, dar mai ales protecția față de forțele răului (funcție magică).

Imaginile – prezente pe vase, pe monede, pe ziduri etc. – ale unor astfel de structuri apar cu precădere în civilizația minoică. În centrul labirintului se află cel mai adesea un cap de taur, însoțit sau nu de un cap de om și de o lună în creștere. Trimiterea mitologică este destul de clară (Pasiphae este luna) – Vergiliu nu “uită” nici taurul, nici hierogamia “nelegiuită”. Dacă funcția primară a structurii labirintice este cea amintită – servind ideal, de altfel, intenției poetice de a sugera un echivalent mitic pentru încercările lui Enea pe tărâmul morților și pentru natura lumii de dincolo –, nu trebuie subevaluat faptul că apelul lui Vergiliu e făcut la întregul complex mitic (și, de ce nu, religios) cretan care circumscrie această funcție.

## 5

Într-adevăr, se pare că în elementele fundamentale ale religiei cretane se află originea arhitecturii simbolice a porților descrise de Vergilius, care pot reprezenta o cheie foarte importantă în înțelegerea drumului lui Enea.

Hierogamia dintre regele-taur (simbol al regelui divin Minos) și Pasiphae (prezentă pe porțile de la Cumae în *Eneida*) este exemplul cel mai elocvent pentru unirea sacră a principiului masculin cu cel feminin, practică în chip ritualic în religia cretană, așa cum o atestă o bună parte din folclorul local despre labirint (de asemenea, pe unele vase cretane apar secvențe în care o figură feminină – asimilabilă Ariadnei – așezată în nucleul labirintului, își așteaptă paredrul pentru practicarea ritualului).

Celebrul labirint cretan este mai degrabă structura de camere de piatră de la Gortyna decât palatul din Knossos, pentru că, așa cum s-a văzut în 4, structura lui este pusă în legătură cu o peșteră (și implicit cu riturile resurecționare performate în peșteri) greu de pătruns și la fel de greu de părăsit. Principiile care stau la baza unei astfel de structuri sunt cel al excluderii și cel al selecției. Religiozitatea peșterii este una fundamentală pentru cretani (motiv exploatat din plin de Vergilius): aici au loc în primul rând ritualuri de tip **resurecționar-inițiativ**. Astfel de peșteri pot fi labirintice. De altfel, etimologia cuvântului trimite la asiaticul *labra / laura*, care înseamnă *piatră* sau *grotă*, mai degrabă decât la *labrys – securea* ce simboliza trăznetul (cf. Eliade, p. 137). Sacralitatea acestor peșteri a pornit cel mai probabil de la ideea că oamenii se nasc și se întorc prin moarte în pământ, mamă a tuturor viețuitoarelor (de aici și străvechiul cult al Marii Zeițe). Intrarea în pământ prin peșteri este destinată deci unui proces inițiativ care are ca finalitate o (re)naștere.

Elementul cretan original în acest complex religios este Taurul, animal sacru simbolizând principiul divin masculin, el fiind totodată elementul central al dansurilor acrobatic **inițiatice**

(cf. Eliade, Faure), reprezentate plastic în Creta. Cultul morților juca și el un rol central, ca și cel al vegetației, ambele fiind legate de “misterele” nașterii, morții și renașterii.

## 6

Toate aceste elemente fac referire aproape de fiecare dată la religiile de tip mistic, a căror formă concretă de manifestare o constituie ritualurile inițiatice. Fără îndoială că la Cumae se practicau ritualuri mistice (indiferent dacă dăm sau nu crezare teoriilor care susțin veridicitatea mitului fondator al Cumei – întemeierea cetății de către cretani) și e foarte posibil ca din relatările acestora să se fi inspirat Vergilius. Oricum, se impun câteva concluzii:

1. Labirintul cu toate elementele sale mitologice de sorginte cretană descrise de Vergiliu nu sunt o simplă digresiune: ele avertizează cititorul asupra **tipului** și a **implicațiilor** călătoriei lui Enea în lumea de dincolo, precum și **finalitatea** acestei călătorii: Enea, *pius Aeneas*, va “renaște” – asemenea inițiaților în religiile mistice – într-un luptător pentru îndeplinirea acelor *fata* dezvăluite de Anchise. De asemenea este revelată **structura** lumii de dincolo: labirint în sensul descris în 4 și 5, al cărui centru (nucleu) îl constituie sălașurile fericirilor.
2. Lumea de dincolo este lumea supusă divinului de tip htonian (prin urmare Vergiliu reactivează în cântul VI în primul rând religiosul de tip cretan și nu grec clasic) – până și Sibylla apolinică este un element htonian. *Fata* vin din lumea morților, iar profețiile sunt și ele de domeniul htonianului.
3. În Egipt și în Creta (la Gortyna), tradiția – confirmată de Plinius – descrie zgomotele îngrozitoare din peșterile labirintice unde își desfășoară activitatea sibylele – cf. în *Eneida*, VI *ruunt totidem (centum) voces, tument etc.*
4. Încadrarea drumului parcurs de Enea în arhetipul inițiativ (cu puternice iradiere cretane, eleusine, egiptene, chiar și cu izomorfisme grecești orientale: Troia, Ogygia), apare ca necesară pentru înțelegerea întregului ansamblu epopeic imaginat de Vergiliu. De altfel, chiar și numai în plan formal, cartea a VI-a a *Eneidei* anunță o resurrecție, fiind nucleul prin care *Odyseea* romană se transformă într-o luptă, prin care *nostos*-ul devine o *mache*, o *Iliadă*.
5. Eroarea lui Boyancé nu constă de fapt în atribuirea substratului religios al cântului VI orfismului, ci în: 1. extinderea evidentului orfism al doctrinei sufletelor la întregul imaginar religios al cântului; 2. disocierea implicită operată între resurrecționar și eschatologic; 3. faptul că mitul lui Orfeu este arhetipul inițierii printr-o catabază (în realitate acest mit este și el o **formă** a unui *pattern* ale cărei origini istorice sunt practic imposibil de găsit).

### Bibliografie:

1. *Aeneis* în Virgilio, *Tutte le opere*; Versione, introduzione e note di Enzo Cetrangolo, Sansoni Editore, Milano, 1993
2. W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates. A Reference of the Sixth Aeneid to the Initiation Pattern*, Basil Blackwell, Oxford, 1936
3. Pierre Boyancé, *La religion de Virgile*, P.U.F., Paris, 1963, cap. VI, VII
4. Mircea Eliade, *Istoria ideilor și credințelor religioase*, Universitas, Chișinău, 1992, cap. V, 40 – 42
5. Paul Faure, *Viața de fiecare zi în Creta lui Minos*, Ed. Eminescu, București, 1977

**Notă:** Având în vedere că rândurile de mai sus sunt realmente rodul încercării de dispunere coerentă a unor note de lectură, mi-am îngăduit libertatea de a nu da referințe precise într-un

sistem de note, dar indicând, unde am considerat că este cazul, locul exact de unde a fost preluată informația.